

俱舍論頌疏講記

分別根品第二

世親菩薩 造論

圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

俱舍論頌疏講記 卷三

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別根品第二之一

分別根品者，勝用增上，故名爲根；此品廣明，故名分別。所以界品後次明根品者，界品明諸法體，根品明諸法用，依體起用，故次明根。釋此品頌，文分三段：一、明二十二根，二、明俱生諸法，三、明六因四緣。

「分別根品第二之一」，「根品」共有五卷，這是五卷裏的第一卷。

「分別根品者，勝用增上，故名爲根」，界是體，根是用；殊勝的用增上叫根。「此品廣明，故名分別」，這一品廣開地講這個事情，所以叫分別。「所以界品後次明根品者」，爲什麼「界品」以後馬上說「根品」呢？「界品明諸法體」，「根品明諸法用，依體起用，故次明根」，先講體，然後講用；所以在「界品」之後馬上講「根品」。

「釋此品頌，文分三段」，「根品」一共三個科題：第一是「二十二根」。第二是「俱生諸法」，哪些法與哪些法決定共同生起來。這裏講得比《百法明門論》仔細。《百法》是一個一個地講心所法，像查字典一樣。《百法》也是世親菩薩著的，爲什麼講得簡單呢？因爲在《俱舍論》裏已經把俱生關係講好了，《百法》不需要講了。這裏講那些心王心所，什麼條件之下決定一起生起的辯證關係，比一般的法相書講得仔細。第三是「六因四緣」，還有五果。這三個大科題是「根品」的總體內容。

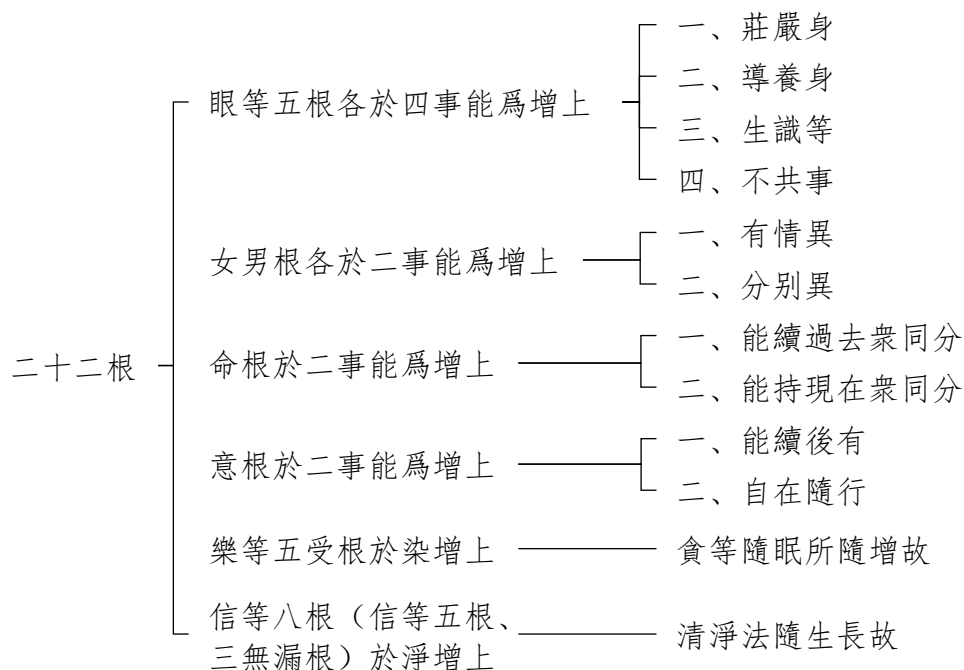
就第一明二十二根中，復分爲五：一、釋根義，二、明根廢立，三、明根體，四、辨諸門，五、雜分別。初釋根義者，就中有二：一、述薩婆多宗，二、述異部。

先講二十二根。分五段：第一，根的意思；第二，根廢立，根能不能多，能不能少？哪些該立根，哪些不該立根？第三，明根的體；第四，辨諸門，諸門分別；第五，雜分別，其他一些分別。「初釋根義者，就中有二」，先說根的意思：一、薩婆多部的說法；二、「述異部」，真諦法師認爲，異部是指經部。

且初述薩婆多宗者，論云：如是因界已列諸根，即於此中根是何義？問根義也。最勝、自在、光顯，是故名根，由此總成根增上義。答根義也。根體勝故，名爲最勝；根用勝故，名爲自在也；根體用雙勝，名爲光顯，由有最勝自在光顯，名爲增上，將增上義以釋根也。此增上義，誰望於誰？誰二十二根，望誰增上？頌曰：

傳說五於四 四根於二種 五八染淨中 各別爲增上

〔表二 - 一：有部二十二根義〕



先說薩婆多部（有部）的意思，「論云：如是因界已列諸根」，在「界品」裏邊已經列出來二十二根。「即於此中根是何義」，這裏根是什麼意思？「最勝、自在、光顯，是故名根」，其他的書，比如《大毗婆沙論》《五事論》（即《薩婆多宗五事論》）對根的意思講得很多。這裏總結三個最重要的意思：最勝、自在、光顯。「由此總成根增上義」，這三個總合起來是增上的意思。

前面是論的原文，圓暉法師發揮了一下。「答根義也」，這段文回答什麼叫根。「根體勝故，名為最勝」，根的第一個意思，是根的體最勝，「根用勝故，名為自在」，第二個，根的作用殊勝，叫自在。「根體用雙勝名為光顯」，體也勝、用也勝，叫光顯。「由有最勝自在光顯，名為增上」，因為具備最勝、自在、光顯三個內涵，總的叫增上。簡略地說，增上的意思叫根，打開來是最勝、自在、光顯。什麼叫最勝？體勝。什麼叫自在？用勝。什麼叫光顯？體用都勝。

「此增上義，誰望於誰」，這裏到底是哪個對哪個增上？

「頌曰：傳說五於四，四根於二種，五八染淨中，各別為增上」，凡是世親菩薩對有部的說法不認同的都叫「傳說」——是有部的傳承，不一定符合佛的原意。先把有部裏根的意思講一下。「傳說」，有部的說法，「五於四」，眼、耳、鼻、舌、身五個，於四個事情有增上作用。「四根於二種」，另外四個根對於兩個事情有增上作用。「五八染淨中」，「五」是五受根，五受根對染污的事情有增上。

「八」是信等五根再加上三無漏根，這八個於清淨的方面有增上的作用：「各別為增上」。

釋曰：傳說五於四者，眼等五根，各於四事，能為增上：一、莊嚴身，二、導養身，三、生識等，四、不共事。且眼耳根莊嚴身者，謂若盲聾身醜陋故。導養身者，眼見耳聞，避險難故。生識等者，發眼耳二識及相應心所。等者，等取心所也。不共事者，謂眼能見色，耳能聞聲，用各別故。鼻舌身根莊嚴身者，如眼耳說。導養身者，謂鼻臭香，舌嘗味，身覺觸；香味觸三，是段食性，能受用故。生識等者，謂發三識及相應故。不共事者，謂鼻嘗覺香味觸三用各別故。

「釋曰：傳說五於四者」，眼等五根於四個事情有增上作用，即「莊嚴身」、「導養身」、「生識等」、「不共事」，所以這五根叫增上。

那怎麼增上呢？先講眼耳兩個根。「且眼耳根莊嚴身者，謂若盲聾身醜陋故」，假使缺一隻眼睛，或者沒有耳朵，那身就不莊嚴。所以第一個是莊嚴身。第二個，「導養身者，眼見耳聞，避險難故」，假使看到前面有危險，或者聽到有危險的聲音，趕快逃避，比如耳朵聽到空襲警報，馬上躲進防空洞去。第三個，「生識等者，發眼耳二識及相應心所」，眼有增上的作用，生眼識，耳增上作用生耳識，不但生心王，還要生相應的心所。「等」取相應心所法。第四個，「不共事」，每一個根所做的事情不一樣。眼睛能看色、耳能聽聲，它們的作用不一樣。

「鼻舌身根」呢？「莊嚴身」，如果沒有鼻子，不莊嚴；沒有舌頭，說話不莊嚴；身上缺一塊，也不莊嚴。所以第一個莊嚴身。「導養身者，謂鼻臭香，舌嘗味，身覺觸；香味觸三，是段食性，能受用故」，鼻、舌兩根對吃段食起作用，吃下去當然對身體有好處，能導養身。曬太陽，或者洗溫水浴，或者塗一些東西，對身體有好處，身上觸到舒服，還是細的段食，不是觸食，因為觸食是心所法。「生識等者」，鼻根生鼻識、舌根生舌識、身根生身識，以及相應的心所法。「不共事者，謂鼻嘗覺香味觸三用各別故」，鼻能嗅、舌能嘗、身能覺，嗅香、嘗味、覺觸，各有各的作用。

這就是前五根對四事有增上作用。一是莊嚴身；二是導養身；三是生識及心所法；還有不共事，各有各的不同作用。眼耳相近，放在一類說；鼻舌身又放在一類說。

四根於二種者，女男命意，此於二事，能為增上。且女男根，二增上者：一、有情異，二、分別異。有情異者，由此二根，令諸有情，女男類別。分別異者，由此二根，形相言音，乳房等別。男形大，女形小；男言雄，女言細；男乳房小，女乳房大。

「四根於二種」，女根、男根、命根、意根，這四個根對兩個事情有增上的作用。

「且女男根，二增上者」，女男根有兩個增上作用。「一、有情異，二、分別異」，第一，把有情分成兩類：男的、女的；第二，使男女之間在性格、身體、生

理狀態上不同。「有情異者，由此二根，令諸有情，女男類別」，因為女、男根的關係，把有情分成男女兩類。

劫初時的人類不分男女，後面「世間品」會詳細說。劫初的時候，一開始地面上沒有人，二禪的光音天的衆生看到地面上空空的一塊，風景很好，就飛來玩。後來看到地面有地味，貪吃地味等，結果身體沉重，飛不起來，留在地面成為最早的人類。

地味是細的段食，吃了之後從毛孔裏排泄，沒有大小便，這時沒有男女性別的區分。越是貪，好的東西越是流失，後來因為貪心大，福報不夠了，地味慢慢沒有了，吃的東西慢慢變粗，就有大小便，有大小便就要有排大小便的地方。有的衆生看到人家大小便地方起染污心，那麼就分別生出女男根。有些性格比較剛強的、進取的，成為男性，另一些成了女性。這樣由吃產生大小便，然後有了男女根。這主要還是從吃來的。

貪吃不是好事情，有人說「要吃得好」，你吃得好，以後的事情就多了。我們在沙彌戒裏講過，出家人對待飲食，目的是把身體維持到能修行，好吃、不好吃，這些都是多餘的事情。好像車輪一樣，推不動的時候上點油，什麼好的油、香的油、臭的油都無關緊要，油使上去，讓車輪能推走就行了。

固然說修行要靠飲食，「法輪未轉，食輪先轉」，吃飽纔能學法，但是不要執著吃這個事。以前有些人總是說營養不夠之類的話，一天到晚考慮自己的身體。那你修什麼行呢？太保愛身體，那就是身執，身執是煩惱的根本。

「分別異」，男女兩類，生理上不一樣，性格也不一樣。「由此二根，形相言音，乳房等別」，「形相」，男的形大，女的形要小一點；「言音」，男的語言的聲音要雄渾一點，女人要細一點；男的乳房小，女的乳房大。這是生理上不同，都是因為女男根的關係。這兩個根對這兩類事情有增上作用。

命根二者：一、能續過去衆同分，二、能持現在衆同分。

「命根」也有兩種增上作用：「一、能續過去衆同分，二、能持現在衆同分。」過去的衆同分（前一輩子）到現在投生，命根能把衆同分繼續下來。衆同分是什麼？假使你生到天上，你跟天上的一類有情有相同之處。假使生在人間，就具有人一類的衆同分。簡單地說，生命在什麼地方，就採取那個地方一類有情的樣子，叫衆同分。過去衆同分相續靠命根；現在的衆同分持住、不壞掉，也是靠命根。所以命根對這兩類事情有增上的作用，一個能續過去的衆同分，一個能夠維持現在的衆同分。

意根二者：一、能續後有，二、自在隨行。言後有者，是生有也；由中有位，起愛恚心，便續生有。論引經云：時健達縛，於二心中，隨一現

行，謂或愛俱，或恚俱等。健達縛，此云尋香，中有名也。男中有，於母起愛，於父起恚；女中有，於父起愛，於母起瞋也。

「意根」也是兩個作用：「一、能續後有，二、自在隨行」，能續後有，這一輩子死掉，能夠投生到後一輩去，再繼續它的生命；自在隨行，心為主，一切都隨心轉。

「言後有者」，就是「生有」。四有輪轉：生有、本有、死有、中有。現在這個身體叫本有；本有臨終的一剎那叫死有；死有以後，投生之前，是有；中有投生是生有，即後有。所以後來一生的開始是生有，實際上生有很短，就是投生的那一剎那。

「由中有位，起愛恚心，便續生有」，在中有的時候起愛心、恚心（瞋恨心），「便續生有」，就投生，產生生有。這是經裏的話，「論引經云：時健達縛，於二心中，隨一現行，謂或愛俱，或恚俱等」，「健達縛」是梵語，也叫「尋香」，「中有名也」，中有一不吃粗分飲食，因為中有很細，不需要一塊一塊吃下去，聞一下香就飽了，所以中有也叫尋香。對於中有，一般人是供菜，他聞一下就夠了，不要吃下去。所以比丘呢，供過死人的東西是不吃的，因為健達縛聞過了。

「於母起愛」，這是男的中有。中有的身跟投生之後的身是同樣的，假使要生人間的，就像五六歲的人這個樣子。男的中有在投生的時候，好像感到跟他母親是在做姪欲的事情，覺得他父親是干擾，所以對母親起愛心，對父親起恚心。反過來，女的中有，對父親起愛心、對母親起瞋心。

從世間道理來說，這好像是很忤逆的事情，怎麼能對父母起姪欲心呢？實際上，這是我們眾生的慚愧。一般欲界的有情，都是從男女的關係投生的。所以自己要知道慚愧，不要說自己了不得，你的身體哪兒來的？就是起姪欲心來的，一個愛心、一個瞋心，這兩個都是煩惱心。如果沒有這兩個心，也不會投生。

自在隨行者，經云：心能導世間自在義也，心能遍攝受隨行義也，如是心一法，皆自在隨行。

心有自在隨行的作用，引經裏的一個頌來說。「心能導世間」，這有兩個解釋。一個說法是：心能引導世間的產生，不論是器世間還是有情世間，都是由心造業感得的，所以心有創造的作用。另一個說法，心能夠成為有情世間的一個引導，像是最殊勝的王一樣的，自在。「心能遍攝受」，它能攝受一切——隨行。

這裏用自在解釋引導世間；用隨行解釋遍攝受，一切都隨它行，以它為主，它能攝受一切，這是一個解釋。另外一個解釋，「如是心一法，皆自在隨行」，能引導世間也有自在隨行的意思，攝受一切也有自在隨行的意思。

五八染淨中者，五謂樂等五受，八謂信等五、三無漏根；於染淨中，如次增上。樂等五受，染增上者，貪等隨眠，所隨增故。謂喜樂受順貪也，憂苦受順瞋也，捨受順癡也。信等八根，淨增上者，謂清淨法隨生長故。

「五八染淨中」，還有五個、八個根，這兩種根分別對染污的、清淨的事情有增上作用。哪五個對染污法有作用呢？「謂樂等五受」，苦樂憂喜捨這五個受對染污法有增上作用，因為有了受，纔去追求或者排斥，煩惱就生起來了。

「貪等隨眠，所隨增故，謂喜樂受順貪」，假使感到喜樂受就生貪心，「憂苦受順瞋也」，憂苦的受就起瞋心，「捨受順癡也」，不苦不樂的受隨順癡心，五受根能引起貪瞋癡，增上煩惱。

「信等八根，淨增上者，謂清淨法隨生長故」，信等五根，加上三無漏根，於清淨的法上起增上作用。只有依這八個根，一切清淨法纔可以生起來。

這是有部的說法。

從此第二，敘異說者，頌曰：

了自境增上 總立於六根 從身立二根 女男性增上
於同住雜染 清淨增上故 應知命五受 信等立為根
未當知已知 具知根亦爾 於得後後道 涅槃等增上

〔表二 - 二：二十二根義異說〕

二 十 二 根	眼等六根	——	能發六識，六識身能了境故，眼等六根於了自境，有增上用
	女男二根	——	於女男性中，有增上用
	命根	——	於衆同分住，有增上用
	五受根	——	於雜染法，有增上用（於樂受貪隨增，於苦受瞋隨增，於捨受癡隨增）
	信等五根	——	於清淨法，有增上用，由信等五，分於煖頂位，伏諸煩惱，引聖道故
	三無漏根	未知當知根	—— 於得已知根道，有增上用，見道引修道故
		已知根	—— 於得具知根道，有增上用，謂從修道引無學道
		具知根	—— 於得涅槃，有增上用，由具知根，心得解脫，心若解脫，方證涅槃

「敘異說」，另外一個說法。據有的註解說是曇無德部，即法藏部的；但真諦三藏說是指經部。這裏雖然沒有標明是哪個部，但是意思很明顯指識見家。前面提到過有部是根見家，認為見東西的作用是根，這裏是識見家¹，認為根不起作用，只有識在了別。前面用「傳說」的字眼，表示世親菩薩不認可有部的說法。

「了自境增上，總立於六根，從身立二根，女男性增上」，有部認為一切法都有實體，女根和男根都有自己的體。而經部識見家的說法，女男根是從身根裏分出來的，分別起兩個不同的作用。

「於同住雜染，清淨增上故，應知命五受，信等立為根」，命根於同一個眾同分住有增上作用；五受根於染污法有增上作用；信等五根於清淨法有增上作用。

「未當知已知，具知根亦爾，於得後後道，涅槃等增上」，未知當知根對已知根有增上作用，已知根對具知根有增上作用，具知根對涅槃有增上作用。這裏，對清淨法的增上作用是信等五根，三個無漏根於得後後道和涅槃有增上作用。

釋曰：了自境增上者，謂六識身，能了境故。眼等六根，能發六識，於了自境有增上用，故眼等六，總立為根。

前面說眼根能看、耳根能聽，這裏識見家說根不能看、不能聽。眼耳鼻舌身根在發識上有增上作用，這纔是根的增上，並不是對能看什麼有增上作用。

識見家說「六識身，能了境」，真正能夠了別境界的是六識。前面說看見危險的事情能夠逃避等等，這些都是識的作用，眼等六根的增上作用是能生識。「眼等六根，能發六識，於了自境有增上用」，生識之後纔能了別。「故眼等六，總立為根」，因為它有這個作用，纔立為根¹。

從身立二根者，女男二根，於女男性中，有增上故。女身形類、音聲、作業、志樂差別，名為女性。作業者，縫衣等也。志樂者，樂脂粉也。男身形類、音聲、作業、志樂差別，名為男性。作業者，書寫等業也。志樂者，樂弓馬也。二性差別，由男女根故，說女男根於二性增上。

「從身立二根」，有部說身根、女根、男根，各自都有體；而這裏認為女男根附屬於身根，是從身根裏邊開出兩個。「女男二根，於女男性中，有增上故」，對女男性性別上的不同，有增上的作用。

「女身形類、音聲、作業、志樂差別，名為女性」，不但是性別，男女在身體、形狀、聲音、做的事情、意樂心都不一樣。「作業者，縫衣等也」，女的總喜歡縫衣服之類的；「志樂者，樂脂粉也」，她心裏歡喜胭脂粉之類的。

「男身形類、音聲、作業、志樂差別，名為男性」，「作業者」，男的喜歡做「書寫等業」；「志樂者，樂弓馬」等，男女不同，從小孩子就有差別。一般的女孩子總歡喜抱個洋娃娃什麼的；男孩子歡喜拿寶劍、拿槍、打仗之類的。大致地來說是這樣。有些人出了家，法也不想學，經也不想念，殿也不想上，就想吃點東西，貪貪舒服，一個人逍遙自在，這樣也太沒有志氣了。

¹ 《光記》卷二：「識見家難，即是法救，大眾部等。」

¹ 《俱舍論》卷三：有餘師（識見家）說：能導養身，非眼等用，是識增上，識了方能避於險難。受段食故，見色等用亦非異識，故不共事於眼等根，不可立為別增上用，故非由此眼等成根。」

於同住雜染，清淨增上故者，取下兩句，釋此二句。應知命根於衆同分住，有增上用。應知五受於雜染法，有增上用。故經云：於樂受貪隨增，於苦受瞋隨增，於捨受癡隨增。應知信等於清淨法，有增上用。由信等五，分於煖頂位，伏諸煩惱，引聖道故。言應知者，勸許一一各能爲根。

「於同住雜染，清淨增上故者」，這是取下邊「應知命五受，信等立爲根」兩句，「釋此二句」。命根於衆同分能夠安住，有增上作用。

五受根於雜染法（染污法），有增上作用。「故經云：於樂受貪隨增」，樂受增長貪著。「於苦受瞋隨增」，世間上的人碰到一點點不如意的，什麼髒話都能罵出來，那就是苦受起瞋心的表現。「於捨受癡隨增」，不苦不樂，好像逍遙自在，實際是糊裏糊塗，是癡心。總的來說，苦樂憂喜捨（樂受包括喜受，苦受包括憂受）都是增長貪瞋癡的。

耽著受，裏邊就有貪瞋癡，所以出家人不要貪舒服。當然也不要和外道一樣，自己去找些無益苦行來折磨身體，這個對道沒有好處，只會起一些煩惱。一個凡夫受了苦，當然要起煩惱心。你雖然勉強地在做，但是裏邊的煩惱隨增，沒有什麼好處。我們修行是爲了斷煩惱，不是要增加煩惱。但是貪著樂受的害處更大，享受是沒有底的。秦始皇並吞六國，還不滿意，還要長生不老，想要一萬世地統治下去。派人到什麼蓬萊島去採靈芝仙藥，辛苦了半天，五十歲就命終了。世間上就是無常、苦、空、無我，你想要常，要自在，這是沒有辦法的。

「應知信等於清淨法，有增上用。由信等五，分於煖頂位，伏諸煩惱，引聖道故」，由信等五根，分別在加行道煖、頂、忍、世第一位的時候「伏諸煩惱」。這在「賢聖品」要廣講。信等五根，在加行道煖頂位的時候能夠伏煩惱，引出聖道——無漏道。這叫於清淨法有增上作用。煖、頂、忍、世第一都是有漏道，一直到見道的時候，第一個無漏法苦法忍纔出來。有漏道不能斷煩惱，只能伏煩惱，把煩惱壓下去，不起作用。

如果要把煩惱根子斷掉，非無漏道不可。在中觀裏邊講，非空性不可。證了空性，知道煩惱本來是沒有的，就斷掉了。觀空之後，本來就沒有那個東西。就像做夢醒過來，根本就沒有那個東西，這纔是真的斷了。所以聖道（無漏道），在中觀裏講，就是證空性。在這裏是見道，見了四諦的真理之後，那些見所斷的煩惱就滅掉了。信等五根對伏煩惱、引發聖道（清淨法）有增上作用。

「言應知者，勸許一一各能爲根」，這裏每一個都有增上作用，所以安立爲根。

三無漏根於得後後道、涅槃等有增上者，言亦爾者，類顯一一各能爲根。謂未知當知根於得已知根道，有增上用。未知根是見道，已知根是修道；見道引修道故，於已知根增上也。已知根於得具知根道，有增上用。

謂已知根是修道，具知根是無學道；謂從修道，引無學道，故已知根，於具知根，有增上用也。具知根，於得涅槃，有增上用。由具知根，心得解脫；心若解脫，方證涅槃，故於涅槃，有增上用。故論云：非心未解脫，能得涅槃故。頌曰後後者，已知根是未知根後，具知根是已知根後，故言後後。

前面只說到三無漏根的名字，現在把它們的內涵一點一點加進去。

「未知根是見道，已知根是修道；見道引修道故，於已知根增上也」，見道能引發修道，所以，未知當知根（見道）對它的「後後道」修道有增上作用。

就「已知根」來說，對後邊「具知根」那個「道」，有增上作用。修道之後是無學道，無學道是具知根，「謂已知根是修道，具知根是無學道；謂從修道，引無學道」，修道可以引生無學道，所以修道對無學道有增上作用。「故已知根，於具知根，有增上用也」，修道的已知根對無學道的具知根能夠起增上的作用（引發出來）。已知根在未知當知根的後邊，具知根又在已知根的後邊，所以叫「後後道」。

未知當知根增上得已知根，已知根增上得到具知根，具知根有什麼增上作用呢？「具知根，於得涅槃，有增上用」，具知根得到之後，可以證到涅槃，對涅槃有增上的作用。「由具知根，心得解脫」，因為有了具知根之後，心可以解脫。煩惱斷掉，叫心解脫。我們說要求解放，首先要解放自己。怎麼解放自己？把煩惱斷掉。「心若解脫，方證涅槃，故於涅槃，有增上用」，所以具知根對證涅槃有增上的作用。《俱舍論》裏邊有一句話，「非心未解脫，能得涅槃故」，心沒有解脫，涅槃是證不到的。要心得解脫之後纔能證涅槃，心怎麼解脫呢？就是具知根斷煩惱。煩惱斷掉，心纔解脫，心解脫之後纔能證到涅槃，所以說具知根對證涅槃有增上的作用。

等言復顯更有異說，有說未知當知根，於見所斷煩惱滅中，有增上用。已知根，於修所斷煩惱滅中，有增上用。具知根，於現法樂住，有增上用。由此具知根，能領受解脫身中喜樂事業故。

「涅槃等增上」，這個「等」字看起來好像是輕描淡寫，實際上「等言復顯更有異說」，「等」表示還有另外的說法。「有說未知當知根，於見所斷煩惱滅中，有增上用」，未知當知根，對斷掉見道所斷的煩惱（即八十八使），有增上作用。

「已知根，於修所斷煩惱滅」，已知根對滅掉修所斷煩惱有增上作用。

「具知根，於現法樂住，有增上用」，什麼叫「現法樂住」？證到無學果（阿羅漢）之後，他能夠入定，在定裏當下受到法樂，叫現法樂住，住在那個法樂裏邊。得了定的無學，纔能夠有現法樂住，所以具知根對現法樂住有增上的作用。「由此具知根，能領受解脫身中喜樂事業故」，「解脫身」，阿羅漢的身體已經解脫，煩惱斷掉了。解脫之後，他身心上能受到那些法的喜樂。這些事情要具知根纔能夠增

上得到。經部說，三無漏根於得後後道和得涅槃有增上作用，另一說法，未知當知根對斷見道的煩惱有增上作用，已知根對斷修道的煩惱有增上作用，具知根對現法樂住，即無學的解脫身領受法上的喜樂有增上作用。

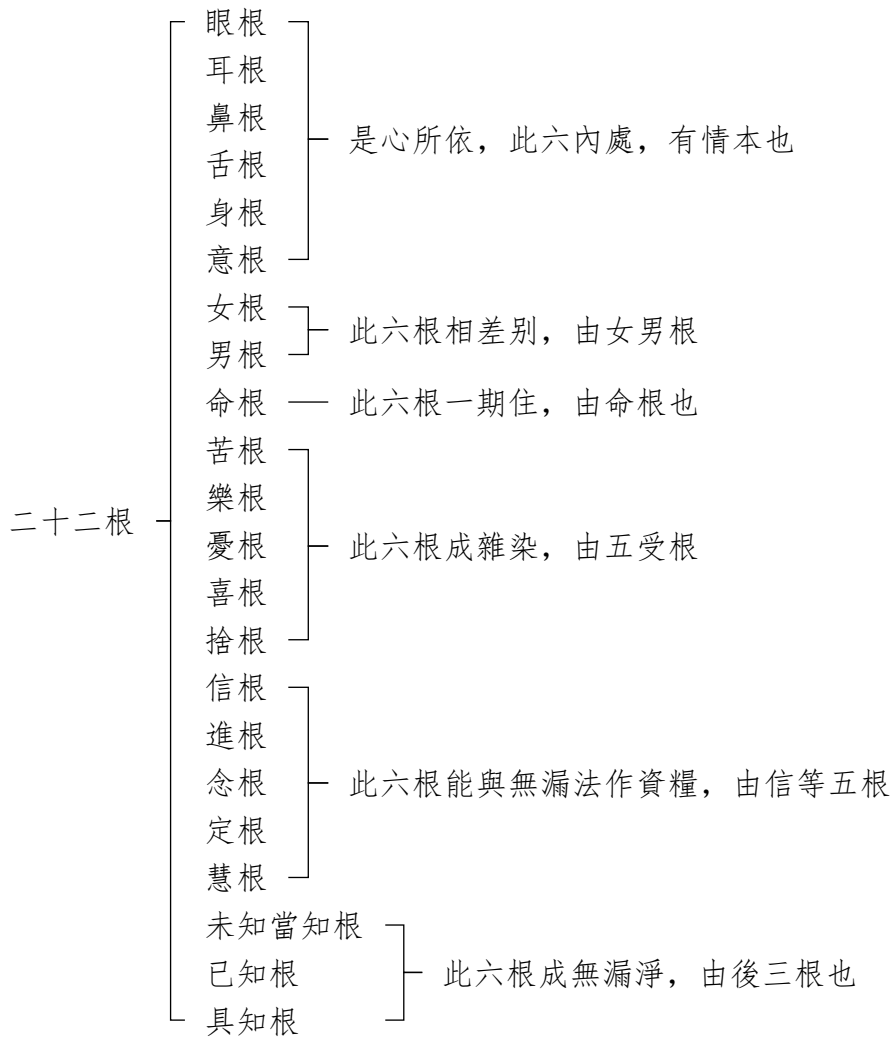
從此大文第二，明根廢立。於中有二：一、述自宗，二、敘異說。

「明根廢立」，從增上作用來解釋為什麼要立這二十二個根。「於中有二」，一是「述自宗」，一是「敘異說」。

且初述自宗者，將明問起。論云：若增上故，立為根者，無明等性，應立為根。無明等因，於行等果，各各別有增上用故。此約自宗為難。十二因緣互相引發，有增上用，應立為根。又語具等，應立為根。語具手足大小便處，於語執行棄樂事中，如其次第，有增上故。解云：此約外道數論宗為難，彼宗立五根。語具是肉舌，於語有增上用；手於執有增上用；足於行步有增上用；大便處於棄穢有增上用；小便處起姪樂有增上用；應立為根。如是等事，不應立根，由所許根，有如是相。頌曰：

心所依此別 此住此雜染 此資糧此淨 由此量立根

〔表二 - 三：二十二根廢立〕



「且初述自宗者，將明問起」，「自宗」指有部。要說明這個事情，先提問。「論云：若增上故，立為根者，無明等性，應立為根。無明等因，於行等果，各各別有增上用故。」《俱舍論》說：以增上作用立二十二根，按這樣的定義，十二緣起裏邊，無明增上能夠生行，行增上能生識，識增上能生名色，十二支都有增上作用，它們也該安立為根啊？因為「無明等因，於行等果」，無明是因，行是果；行是因，識是果；識是因，名色是果，這十二因緣也有增上作用，它們也該立根，怎麼只立二十二個呢？這是佛教內部的一個問難。

「又語具等，應立為根」，外道問難說：你們立這二十二根，還有五個根，「語具、手、足、大小便處」。「語具」是說話的舌頭，還有手、腳、大便處、小便處，「於語執行棄樂事中，如其次第，有增上故」，因為這五個於語、執、行、棄、樂事中有增上用，這是外道數論家立的五根。語具是浮塵根的舌頭，不是我們所講的淨色根。以前有個報道，一個農奴犯事，農奴主把他抓來要打，那個農奴跟主人頂撞起來，農奴主就叫人拿針把那個農奴舌頭裏的筋挑斷了，那個舌頭就失去作用，不能說話了。

「解云：此約外道數論宗爲難，彼宗立五根。語具是肉舌，於語有增上用；手於執有增上用；足於行步有增上用；大便處於棄穢有增上用；小便處起姪樂有增上用；應立爲根」，語具對說話有增上作用，手對於拿東西有增上作用，乃至腳於走路，大便處於棄穢，小便處於姪樂各有相應的增上作用。外道數論家立這五個根。

總結一下，佛教內部問難：如果有增上作用的叫根，那麼十二因緣都有增上作用，也應該叫根。外道又說：上述五個東西應當叫根，它們都有增上作用。這些問題怎麼解釋呢？

「如是等事，不應立根，由所許根，有如是相」，十二因緣也好，外道所提出的五根也好，都不能做根。「有如是相」，有這個特性纔叫根，而不符合這樣的條件，不能叫根。

「頌曰：心所依此別，此住此雜染，此資糧此淨，由此量立根」，有這樣的相，可以立根，沒有這個相，不能立根。這裏有部提出了立根的標準。

釋曰：心所依者，謂眼等六根，此內六處，是有情本也。此別者，此六根相差別，由女男根也。此住者，復由命根，此六根一期住也。此雜染者，此六根成雜染，由五受根也。此資糧者，此六根能與無漏淨法作資糧，由信等五也。此淨者，此六根成無漏淨，由後三根也。由此立根，事皆究竟，是故不應許無明等，及語具等，亦立爲根，彼無此中增上用故。

第一種，「心所依」，眼等六根是心王所依的地方。「謂眼等六根，此內六處，是有情本」，有情的心依託在六根上，所以內六處是有情的根本，因此要立根。十二因緣也好，數論說的五個根也好，都不是有情所依託的地方，不能叫根。

第二種，「此別」，有情的分別。「此六根」相貌有「差別」，男的是男相，女的是女相，男女的差別是由女男根來決定的，所以要立男女根。

第三種，「此住」，有情要住下來，要維持他一期的命根，如果沒有命根就不能住，能夠使它住下來的，就立爲根。「復由命根，此六根一期住也」，具有這六根的有情，能夠一期住世是靠命根。所以要把命根立爲根。

第四種，「此雜染」，什麼東西使六根染污（雜染）？「由五受根」。樂受起貪心，苦受起瞋心，捨受起癡心；由五受根，使六根起雜染，因此要立根。

第五種，「此資糧」，能夠給無漏法作資糧的要立根，那就是信等五根，「此六根能與無漏淨法作資糧，由信等五也」。

第六種，「此淨」，「此六根成無漏淨，由後三根也」，這六根要成無漏清淨的，要靠後面三無漏根，所以這三無漏要立根。

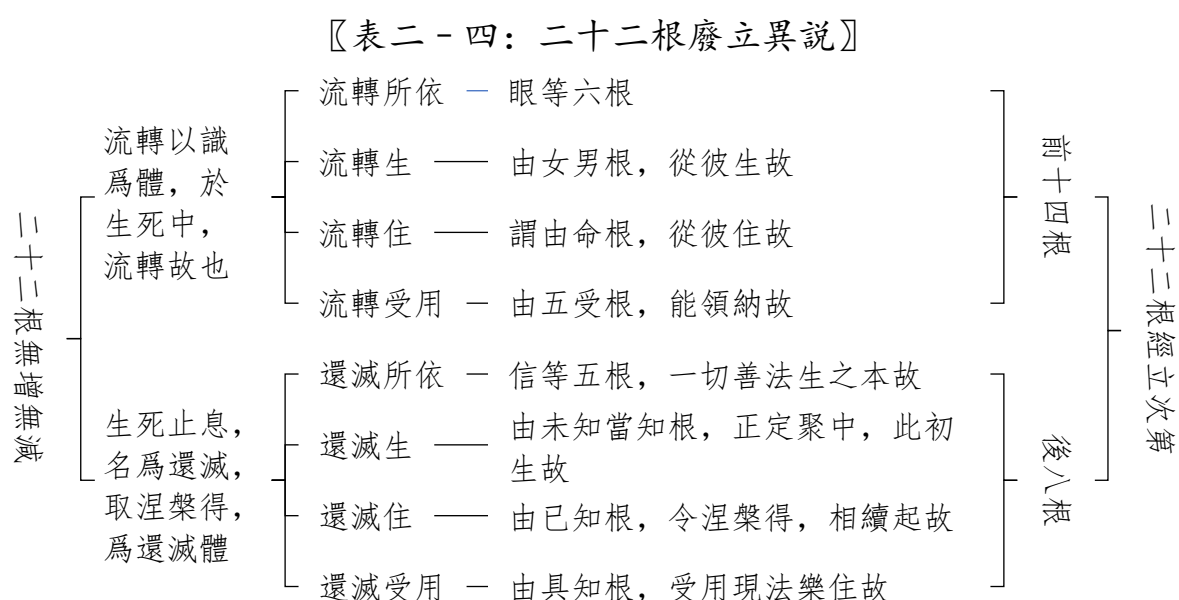
前面兩個問難所說的五根和十二因緣，不屬於上述的情況，所以不能立爲根。根不是隨便安立的，具有這些相貌、這些作用纔能安立。所以其他的不能加進去，也不能減少，不增不減，二十二根。

「由此立根，事皆究竟」，根這樣立好之後，所有的事情都解決了。有情寄託的地方，六根；有情的差別，男女根；使有情住，命根；使有情雜染，五受根；於無漏法做資糧，信等五根；使有情成清淨無漏，三無漏根。這樣只要二十二根，不再多，也不能少。

「是故不應許無明等，及語具等，亦立為根，彼無此中增上用故」，所以前面所提的，無明緣行等等，或者語具、手足等等，這些不能立根，因為它們沒有所要求的增上作用。這是本宗（有部）的說法。

從此已下第二，敘異說，是識見宗。論云：復有餘師，別說根相。頌曰：

或流轉所依 及生住受用 建立前十四 還滅後亦然



下邊敘異說，是識見宗。「論云：復有餘師，別說根相」，還有其他的論師，從生死流轉還滅來安立二十二根，跟前面所說大同小異。前面以六根為基礎，從有情的依處、差別、住、雜染、清淨資糧及最後成為無漏等幾個方面作立根的條件。這裏則是從有情的流轉、還滅來分。流轉的所依、生、住、受用，及還滅的，分成兩類。

佛法本來是活的，同樣一個東西可以有好幾個解釋。海公上師說他的師父對《心經》能夠作二十種解釋，每一種解釋都不一樣。海公上師自己，一部《心經》可以講十一種不同的樣子。看你從哪個角度，以哪個部派去講，有部、經部、唯識、中觀，中觀裏邊又有自續派和應成派，自續派裏邊又有順經部和瑜伽行的，各式各樣的派別。單是部派就有十八部，還有大乘的，各式各樣的解釋很多很多。初地菩薩，一個法能有一百個解釋；二地菩薩，一千個解釋，那智慧更大。

「頌曰：或流轉所依，及生住受用，建立前十四，還滅後亦然」，以流轉、還滅來安立。

釋曰：或言顯此是餘師意，約流轉還滅，立二十二根。言流轉者，以識爲體，於生死中流轉故也。流轉有四：一流轉所依，謂眼等六根；二流轉生，由女男根，從彼生故；三流轉住，謂由命根，依彼住故；四流轉受用，由五受根，能領納故。上來約四義，立前十四根，思可知也。

「或言」，「或」這個字，「顯此是餘師意」，表示這是另外論師的意思，「約流轉還滅」來建立二十二根。「言流轉者，以識爲體，於生死中流轉故也」，流轉以識爲體。一般的外道說「我」在流轉，佛教高明，指出是識在流轉生死。

「流轉有四：一、流轉所依」，流轉要有四個條件：第一個，流轉所依，流轉（識）要寄託在一個地方。流轉所依託的，就是眼耳鼻舌身意六根。

「二、流轉生」，流轉要生的時候，「由女男根」，從女男根而生下來的。這時候的女男根主要不是指有情的差別，而是說由這個東西流轉生死，這裏含着修行的意思。你若不想流轉生死，那就要對男女事不要動心。如果想要中陰不入胎，你看到這些姪欲的事情心裏要能夠掌握住，否則入胎是不可避免的。流轉生死是由於女男根而來的。色、無色界有情沒有女男根，是對住處的貪，還是有貪心。

「三、流轉住，謂由命根，依彼住故」，流轉之中，一期生死住下要依命根，所以立個命根。

「四、流轉受用」，由五受根能夠領納流轉生死中各式各樣的味。

「上來約四義，立前十四根，思可知也」，以流轉的所依、生、住、受用，這四個意思來安立十四個根。

言還滅者，生死止息，名爲還滅。取涅槃得，爲還滅體。還滅位中，同前四義，立後八根。一還滅所依，謂信等五根，一切善法生之本故；二還滅生，由未知當知根，正定聚中，此初生故；三還滅得住，由已知根，令涅槃得，相續起故；四還滅得受用，由具知根，受用現法樂住故。

「言還滅者，生死止息，名爲還滅」，生死止息叫還滅。「取涅槃得，爲還滅體」，還滅的體是什麼？是涅槃得，這是不相應行的「得」，得到涅槃那個法。

「還滅位中，同前四義，立後八根」，還滅立根也是依前面四個義：所依、生、住、受用。

「一、還滅所依」，是「信等五根」。要想得還滅，必須要有信、勤、念、定、慧。如果想出生死，對信、勤、念、定、慧非要下功夫不可。如果信、勤、念、定、慧沒有，根本不能出生死，或者信、勤、念、定、慧的力量不夠，也出不了生死。一定要強有力，能夠超過那些流轉的法，這纔有希望。「信等五根，一切善法生之本故」，所有善法都靠這五個東西生長起來，所以叫五善根——善法的根。

「二、還滅生」，流轉生死是不斷投生，還滅怎麼生出來呢？還滅生是從見道開始。「由未知當知根，正定聚中，此初生故」，有情分成三類：正定聚，決定要證涅槃的；邪定聚，邪的那些，墮三惡道的；不定聚，兩邊都有可能的。正定聚這一類裏邊「初生」，開始進入正定聚，靠未知當知根見道，入聖道，成聖者。

「三、還滅得住，由已知根，令涅槃得，相續起故」，把還滅住下來要靠已知根。為什麼呢？證一分涅槃（即擇滅），擇滅一個，就得一分。要使這個得延續，那就要靠已知根，修道。

「四、還滅得受用，由具知根，受用現法樂住故」，得了還滅之後心解脫，解脫之後就能受用法上的喜樂。前面是生死的受用，苦樂憂喜捨；這裏是還滅的受用，就是具知根受用現法樂住。流轉和還滅都從四個方面，即所依、生、住、受用來安根，流轉的有十四個，還滅的有八個，共立二十二根。

又論結云：根量由此，無減無增，即由此緣，經立次第。由此者，此流轉還滅也，二十二根，更不可增減。

「又論結云：根量由此，無減無增，即由此緣，經立次第」，「根量」，根的數量，二十二。「由此」，由這個道理，既不能減也不能增。五蘊不能增、不能減；十二處、十八界也一樣，不能增、不能減；乃至次第也是安排好的。這裏的次第，也有一定的規律。經上有經上的規律，論師以有所緣、無所緣的規律來安立次第，不能亂安。

根的數量都是二十二，既不能多，也不能少。佛法裏邊說法相、法數，不但法相是確定的，數字也是確定的。五蘊、十二處、十八界，數字都是確定的，不能增不能減。

法相也是，作這麼講，就不能超越這個軌道另外解釋。「軌生物解，任持自性」是法的意思，持這個性就是這個性，不能動搖；生這個解就是這個解，不能把另外的解釋附會上去。所以學過法相的人，說話嚴格，寫文章不會說那些模稜兩可的話。世界上訂條約也是這樣，如果兩個國家訂條約，可以這麼講，也可以那麼講，那要上當的。訂的時候說是這樣的，訂好了，却說是那樣的，那就糟糕了。所以像這些地方，使用文字一定要準確。學過法相的人，看書說話、做事情，對意思的理解與表達是確切的，不能隨便、模稜兩可，不能做差不多先生。

「即由此緣，經立次第」，就是這個緣故，這麼安排次第。「由此者，此流轉還滅也，二十二根，更不可增減」，二十二根不能增不能減。

《俱舍論》簡單地提出這樣的標準，《大毗婆沙》裏講得多一點，它說安立根總的條件，要「順淨」，是順善法的；要「偏勝」，這個力量要特別勝。信等五根為什麼安立為根？依《俱舍》的說法，心法本身是內，也是「所依」的，所以要立根。依《大毗婆沙》來說，信勤念定慧這五個心所法要「順淨」，是順善法，信勤念定慧本來是善法；也是「偏勝」，力量特別強。根的意思是增上義，要力量強的

纔立根。《大毗婆沙》的標準都要順着善法的。五受根是雜染的增上，怎麼是順善呢？這五個受通善染，雖然它也有順染污的，但因為是通善的，所以也把它立根，不通善的就不立根。無明那些純粹的染法，不能安立為根¹。

十二因緣，沒有提出三無漏根（淨法），無明、行這些都是染污的，要麼是煩惱、要麼是業、要麼是果，只講流轉生死的現象，不符合立根的要求。至於外道所立的那個根，與佛教所說的不相關，當然不安立。

從此大文第三，明根體。於中眼等六根，女男二根，此之八根界品已說。命根及信等五根，此六下文當辨。唯有樂等五受、三無漏根更無轉辨處，故今應釋。頌曰：

身不悅名苦 即此悅名樂 及三定心悅 餘處此名喜
心不悅名憂 中捨二無別 見修無學道 依九立三根

「從此大文第三，明根體」，「根品」裏的二十二根，「眼等六根」，眼耳鼻舌身意，「女男二根」是身根裏分出來的，以上這八個根，「界品」都講過。「命根及信等五根」，命根、信等五根，「下文當辨」，這六根在「根品」後面諸法俱生的時候要講。「唯有樂等五受、三無漏根更無轉辨處，故今應釋」，「樂等五受」跟「三無漏根」，其他地方沒有講，這裏要解釋一下。

「頌曰：身不悅名苦，即此悅名樂，及三定心悅，餘處此名喜，心不悅名憂，中捨二無別」，這是講五受根，苦樂憂喜捨，「見修無學道，依九立三根」，見道、修道、無學道，依九個法安立三個無漏根。

講法相不像平時說話那麼隨便。「身不悅名苦」，身上的不舒服叫苦。「即此悅名樂」，身上的舒服叫樂，還有「三定」的「心悅」，即第三禪時心裏好的受也叫樂。「餘處此名喜」，除第三禪之外，心中的舒服只能叫喜，不能叫樂；心中的不舒服叫憂，不能叫苦。如果說心裏苦得很，這是世俗間的話，不是法相上的話。真正學法相的，「心裏憂得很，身上苦得很」，不能說心苦。憂當然一般不會說到身上去；但是，在平時的說法，苦就是通心通身。而在法相裏邊苦指身。「中捨二無別」，中間受，即捨受，身也好，心也好，都叫捨受。

釋曰：身不悅名苦者，身謂身受，即五識相應受也。身謂所依，受依身起，名為身受，身之受故，依主釋也。言不悅者，是損惱義。於身受內能損惱者，名為苦根。

「釋曰：身不悅名苦者」，下面解釋。「身」是「身受」，「即五識相應受」，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，跟這五個識相應的受，叫身受。反之，意識相應的受叫心受。「身謂所依，受依身起，名為身受，身之受故，依主釋也」，身是所依，受是能依，這個受依身而起，叫身受，依主釋。身是主，這個受依身而起的。

¹ 詳見《大毗婆沙》卷一四二—一四三。

「言不悅者，是損惱義」，所謂不悅就是損惱，不舒服。「於身受內能損惱者，名為苦根」，在身受裏邊，對身體不舒服的、有損失的、惱壞它的，這叫苦根。這個苦根專門是指身受的損惱受。

即此悅名樂者，即前身受，名為即此悅也。於身受中，能攝益者，名為樂根。

「即此悅名樂」，反之，身受裏邊的悅，舒服的受，叫樂。「即前身受，名為即此悅也」，前面身受是不悅，現在反過來就是悅。「於身受中，能攝益者，名為樂根」，身上不悅的、損惱的叫苦根；攝益的、有好處、舒服的，叫樂根。

及三定心悅者，心謂第六意識。此第三定，心相應受，能攝益者，亦名樂根。謂第三禪，五識無故，無身受樂，唯心悅名樂也。

另外一個特殊的，「三定心悅」，第三禪定心裏攝益的、好的感覺，也叫樂。一般心裏的悅，不能叫樂。「心謂第六意識」，三禪的心，這裏指第六識（意識）。「此第三定，心相應受」，三禪意識相應的受，「能攝益者，亦名樂根」，一般心攝益的只能叫喜；第三禪裏沒有喜，那就叫樂。

「謂第三禪，五識無故，無身受樂，唯心悅名樂也」，二禪以上沒有尋伺，沒有前五識，三禪當然也沒有眼、耳、鼻、舌、身識。受是要與識相應的，既然前五識沒有，那麼身受也沒有。所以身受的樂和苦都沒有了，只有心受這個悅，叫樂。這裏能不能叫喜呢？三禪已沒有喜，喜是衝動的，這個樂是很寂靜的，所以這個樂是特殊的樂。

餘處此名喜者，除第三禪，於下三地，名為餘處。下三地者，欲界初二禪也。此者，此第六識心也。謂此心悅，於下三地，名為喜根。第三靜慮，心悅安靜，離喜貪故，唯名樂根。下三地中，心悅粗動，有喜貪故，唯名喜根。

「餘處此名喜」，除第三禪以外，其他的心悅叫喜。「除第三禪，於下三地，名為餘處」，下三地是欲界、初禪、二禪，這裏邊都有喜。「此者，此第六識心也」，除了第三禪以外，第六識相應的悅叫喜。「謂此心悅，於下三地，名為喜根」，在欲界、初禪、二禪心裏攝益的感覺叫喜根。「第三靜慮，心悅安靜，離喜貪故，唯名樂根」，第三靜慮的心悅非常安靜，初禪、二禪比較衝動。初禪有尋有伺，最粗；二禪，尋伺已經沒有了，但是還有一些衝動的狀態在裏邊；三禪，喜的貪都沒有了，心寂靜得很。這個心悅「唯名樂根」，因為喜沒有了，不能叫喜根。

「下三地中，心悅粗動，有喜貪故，唯名喜根」，下三地的心悅，比較粗動，因為有喜貪在裏邊，只能叫喜根。三禪的心悅特別的安靜，離喜貪故，叫樂。

心不悅名憂者，意識相應能損惱受，是心不悅，此名憂根。

反過來，「意識相應能損惱受，是心不悅」，意識相應的不悅叫憂。

一般說身上的不悅、不舒服叫苦，身上的舒服叫樂，心上的舒服叫喜，心上的不舒服叫憂。一個特殊情況，第三禪心中攝益的那個受叫樂。它特別寂靜，沒有喜的衝動，這個樂跟下地的身樂不一樣。

中捨二無別者，中謂非悅非不悅，即是不苦不樂受，此處中受，名為捨根。二者，謂身心二也。身即五識，心是意識。捨在身心，同無分別，任運而生，故雖通二，立一捨根。

「中捨二無別」，「中」是「非悅非不悅」，既不是悅，又不是不悅。「即是不苦不樂受，此處中受，名為捨根」，處在中間的那個不苦不樂受，叫捨根。這個是苦樂憂喜捨，最後一個是捨根。

「二無別」，這個「二」就是「身心」。「身」是前五識，「心是意識」。

「捨在身心，同無分別，任運而生，故雖通二，立一捨根」，這個「處中受」，不管身受也好，心受也好，因為本身都是無分別，任運而生（不要加功用行，自己會生起來），雖然身心不同，就安一個捨，「中捨二無別」，身受的處中受也叫捨根，心受的處中受也叫捨根。

又論云：在心苦樂，多分別生。在身不然，隨境力故。阿羅漢等，亦如是生。故此立根，身心各別。

《俱舍論》有這麼一句話：「在心苦樂，多分別生。」這個苦樂，就是悅不悅，心上的悅也好，不悅也好，多數是由分別心而生的。在身上的「不然」，「隨境力故」，身上的感覺比較鈍，是根據環境的力量，產生苦受、樂受。而心裏邊有分別心生起來，產生憂喜受。「阿羅漢等，亦如是生」，阿羅漢也是這樣的。所以「立根」，要「身心各別」，因為從凡夫到阿羅漢等都是這個情況。

解云：在心苦樂者，意地受也。苦樂在心，分別起故，苦名為憂，樂名為喜。樂受在第三禪，即無分別，為簡此故，故言多分別生也。苦樂二受，在五識身，無分別故，名為不然。謂五識身，隨境力故，名無分別。阿羅漢等，舉聖同凡。故此苦樂，在五識身，名苦名樂，在第六識，名喜名憂也。

「解云：在心苦樂者，意地受也」，圓暉法師解釋：意識相應的受，「苦樂在心」，這個苦樂指心裏的悅和不悅，它從分別心而起的，所以「苦名為憂，樂名為喜」。「樂受在第三禪」，第三禪心悅叫樂，這是從非常寂靜的定中生的心悅，離開了初二禪中喜受的湧動，「即無分別」。「為簡此故，故言多分別生也」，這個

「多分別」的「多」，是要簡別第三禪，他雖然心裏起悅受，却不是「分別生」的。

「苦樂二受，在五識身，無分別故，名為不然」，反過來，苦、樂兩個受，是與前五識相應的身受，沒有分別。因為五識只有自性分別，沒有計度、隨念分別，所以跟心裏的不一樣。「謂五識身，隨境力故，名無分別」，五識相應的受是跟着環境力量產生的感覺（受），所以叫無分別。「阿羅漢等，舉聖同凡」，即使阿羅漢也同樣，他的心受多分是由分別起（第三禪當然是不分別的），身受是根據環境而生。

「故此苦樂，在五識身，名苦名樂，在第六識，名喜名憂也」，所以，這個苦樂，在五識身，叫苦和樂；在第六識，叫憂和喜，因為它們的情況不一樣。簡單地說，心裏邊有分別而生的，叫憂喜，不能叫苦樂；身上無分別，根據環境力量任運而起的，叫苦樂。身、心有的時候混着用，但是在二十二根裏邊，要分開。

見修無學道，依九立三根者，九謂意喜樂捨信等五根。若在見道，依此九根，立未知當知根。若在修道，依此九根，立已知根。在無學道，亦依此九，立具知根。論云：如是三名，因何而立？謂在見道，有未曾知當知行轉，故說彼名未知當知。

這個要參考前面八十八使，還有見道的十五心那個表。「見修無學道，依九立三根」，意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧，這九個法是三無漏根的體。「見修無學道」，在見道的時候，給這九根立一個名字，叫未知當知；在修道的時候，也是這九個法（九個根），立一個已知根；在無學道的時候，也同樣依這九個，立具知根。

「論云：如是三名，因何而立」，《俱舍論》提這個問題，這三個名字，為什麼這樣安立？什麼叫未知當知、已知、具知？這個問題在這裏要講清楚。

「謂在見道，有未曾知當知行轉，故說彼名未知當知」，在見道的時候，他心裏有未知當知的行相生起來，所以叫未知當知。

解云：見道有十五心，謂八忍七智。此十五心，於四諦境，有未曾知當知行相轉。如苦法忍，與疑得俱生，未知苦諦，名未曾知，後至智位，必當知故，名為當知。如苦忍既爾，諸餘七忍，亦復如是，故忍總名未知當知。中間七智，雖能正知，良由知諦未遍，中間起故，亦名未知當知。故說彼有見道行者，名未知當知也。

「解云：見道有十五心，謂八忍七智」，見道的時候有八個忍，一開頭是苦法忍、苦類忍，然後是集法忍、集類忍、滅法忍、滅類忍，最後是道法忍、道類忍。八個忍都在十五心裏邊。七個智：苦法智、苦類智、集法智、集類智、滅法智、滅類智、道法智。道類智屬於修道，前十五個心是見道，八個忍，七個智。

【表二 - 五：四諦十六心】

四 諦 十 心	苦 諦	欲界	苦法智忍 苦法智	無間道 解脫道	第一心 第二心	見道 (預流向)
		上二界	苦類智忍 苦類智	無間道 解脫道	第三心 第四心	
	集 諦	欲界	集法智忍 集法智	無間道 解脫道	第五心 第六心	
		上二界	集類智忍 集類智	無間道 解脫道	第七心 第八心	
	滅 諦	欲界	滅法智忍 滅法智	無間道 解脫道	第九心 第十心	
		上二界	滅類智忍 滅類智	無間道 解脫道	第十一心 第十二心	
	道 諦	欲界	道法智忍 道法智	無間道 解脫道	第十三心 第十四心	
		上二界	道類智忍	無間道	第十五心	
			道類智	解脫道	第十六心	修道 (預流果)

在這十五個心裏邊，「於四諦境，有未曾知當知行相轉」，這十五個心緣四諦的時候，它的行相是「未曾知當知」，以前從不知道的，現在馬上要知道，叫未知當知。舉個例，「如苦法忍，與疑得俱生，未知苦諦，名未曾知，後至智位，必當知故，名為當知」。以苦法忍來說，苦法忍是無間道，正在斷疑，對四諦不相信、不知道，就是因為有疑在裏邊作怪。苦法忍的時候，正在消滅那個疑，兩個正在搏鬥，這個疑的得還在，苦諦真正的道理還沒有全部知道。所以「未知苦諦」，是「未曾知」。

但是這個「未曾知」跟我們的不知不一樣，「後至智位」，第二剎那，苦法智來的時候，欲界苦的道理全部知道了。智位就是苦法智的位，「必當知故」，必定要知道欲界苦諦的道理，所以苦法忍的這個行相叫未知當知。

「如苦忍既爾，諸餘七忍，亦復如是」，苦忍是如此，其他還有七個忍也同樣如此。例如苦類忍，它生起的時候，跟疑等鬥爭，直到苦類智生起，把這個疑消滅

掉，色界、無色界這上二界的苦諦的道理全部明白，所以苦類忍也是未知當知。在苦類忍的時候，對上二界的苦諦有未知當知的行相。

同樣集法忍，對欲界集諦的道理有疑，此時跟疑得俱在，在搏鬥中，還沒有知道，到集法智的時候，欲界的集諦道理知道了。集類忍，色、無色界的集諦的道理還沒有知道，跟疑得俱，到集類智的時候，把那個疑消滅掉，色界、無色界的集諦道理知道了。這樣推下去，其餘七個忍都是如此，都有未知當知的行相轉。

當然，苦、集、滅、道四個諦，同時有上界的跟欲界的，知的東西不一樣，行相都是未知當知，「故忍總名未知當知」，所以八個忍都是未知當知。

見道裏的八個忍是未知當知，但是「中間七智」不是未知。比如苦法智，欲界苦諦的道理全部知道了，不是未知；苦類智，色界、無色界苦諦的道理也知道了，不是未知，這七個智都是知。「雖能正知」，雖然它是正確地知道，「良由知諦未遍，中間起故，亦名未知當知」，但是，四個諦沒有全部知道，還有一個道類智未得到，色界、無色界的道諦的道理要道類智纔知道。前面七個智雖然知道欲界的苦、集、滅、道以及上二界的苦、集、滅，但是四諦沒有知完，所以這七個智也叫未知當知。

「故說彼有見道行者，名未知當知也」，所以說，有見道的那個行人是未知當知；他有的根，叫未知當知根。未知當知的意義就是在見道的時候，那八個忍都是未知，但是馬上要知道；七個智，雖然知道了，但是沒有知完，也屬於未知當知，所以說見道的十五個剎那（十五個心）都叫未知當知。

又論云：若在修道，無未曾知，但為斷除餘隨眠故，即於彼境，復數了知，是故說彼，名為已知。

這是解釋修道的情況。看圓暉法師的解釋。

解云：從道類智已去，乃至金剛喻定，總名修道。若在修道，上下八諦，總已知竟，無未曾知，但為斷除迷事煩惱，貪瞋癡慢四隨眠故，於四諦境，數起智知，名為已知。是故說彼有修道行者，名為已知，已知而知故。

「解云：從道類智已去，乃至金剛喻定，總名修道」，從見道最後第十六心的道類智開始，到金剛喻定，這個中間的過程，全部都叫修道。在修道的时候，「上下八諦，總已知竟」，上是色界、無色界的四諦，下是欲界的四諦，一共八個諦，因為見道的时候都見完了，留下一個道類智，修道第一剎那也知了，上下八諦都已经知道完了，「無未曾知」，沒有不知道的，不能叫未知當知。

「但為斷除迷事煩惱，貪瞋癡慢四隨眠故，於四諦境，數起智知，名為已知」，現在迷理的煩惱固然是斷掉了，但是迷事的煩惱，修所斷的煩惱還沒有斷掉。道理知道了，並不等於做事情就沒有煩惱。迷理的煩惱，見道十五剎那全部斷完。「千

年閭室，一燈照破」，不管這個黑洞洞有幾萬年，只要一盞燈一照，馬上什麼東西都看到了。見道的煩惱斷起來快，十五剎那全部斷完，四諦的道理全部知道。修道所斷的是事上的煩惱，見上雖然清楚了，但做事情還會迷的。

做幹部的都知道貪官污吏是不好的，貪污是犯罪行為，不能做的；但是他做了官，錢來了就會貪，那就是迷事。再比如學過佛法的，知道人就是一張皮，裏邊是血膿屎尿、臟腑骨髓、髮毛爪齒等等三十六物，都是髒東西。如果把這些東西丟在馬路上，就像殺過雞之後，毛丟在馬路上，看了都惡心。這個道理很清楚，但是真的碰到女人來了，年輕的、長得好的，就糊裏糊塗了。

一般的人所謂道理搞清楚，還不是見道，只不過知道一點點。真正見道是四諦道理完全知道，雖然做事的時候還會迷，但跟我們的迷不一樣，這個迷很薄，只要一提醒，馬上就會回過來。天台宗叫見思二惑，見惑是見道斷的煩惱，八十八使；思惑是修道斷的八十一品的煩惱，總的就是四個東西——貪瞋癡慢，分開說欲界是貪瞋癡慢，色界、無色界是貪癡慢，一共十個煩惱。「於四諦境，數起智知，名為已知」，斷這十個煩惱，對照四諦境，一品一品地斷，不是那麼快的。經常要觀四諦境，觀身不淨，觀無常苦空等等，然後把這些煩惱斷掉。本來已經知道了，現在還要觀，觀的目的是斷修道中的煩惱。本來四諦的道理都知道了，但是爲了要斷迷事的煩惱，還要再以智慧數數地了知這個四諦境，叫已知。

「是故說彼有修道行者，名為已知，已知而知故」，所以說「修道行者」，這個有修道的人叫「已知」。「已知而知故」，這個四諦道理本來已經知道了，爲了斷迷事的煩惱，還要再去了知。

又論云：在無學道，知己已知，故名爲知。此釋知也。謂盡智無生智，作知己已知之解，故名爲知也。有此知者，名為具知。此初約成釋具義也，有此者，成就義也。或習此知，已成性者，名為具知。此第二約習釋具也。謂得盡智無生智故，如實自知我遍知苦，不復遍知，乃至廣說。釋知體也。謂盡無生，是具知體。如實自知：我遍知苦，是盡智行相；不復遍知，是無生智行相。我已斷集是盡智；不復更斷，是無生智。我已證滅是盡智，不復更證是無生智，我已修道是盡智；不復更修，是無生智。含此義故，故言乃至廣說也。彼所有根，名為未知當知根等。

在無學道的時候，「知己已知，故名爲知」，兩個行相，一個是知己，一個已知。這個具知根的知，「謂盡智無生智」，成無學道的時候，阿羅漢或者佛有兩個智慧：盡智、無生智。盡智的行相是知己，無生智的行相是已知。這是無學的智慧，見道修道沒有的。

這個知的內涵更爲豐富。「有此知者，名為具知」，有這樣的「知」，叫具知。「此初約成釋具義也，有此者，成就義也」，第一個解釋，成就這個「知」叫具知。「或習此知，已成性者，名為具知」，第二個解釋，經常修這個「知」，已經習以

成性，成了自己的本性，叫具知。一個是成就叫具知，一個是習以成性叫具知。兩個解釋意思是相通的。

「謂得盡智無生智故，如實自知我遍知苦，不復遍知，乃至廣說」，到底這個知指的是什麼東西呢？「謂盡無生，是具知體」，它的體就是盡智、無生智。那麼盡智、無生智的行相怎麼樣？「如實自知」，自己確確實實地知道。知道什麼？

「我遍知苦」，生起盡智之後，他自己很踏實地知道，一切苦全部知道，「是盡智行相」，這是盡智的行相；「不復遍知」，不需要再知道，「是無生智行相」。盡智是說一切苦的行相都知完了，無生智的行相是再進一層，不需要再去知道。「我已斷集是盡智」，這個集我已經斷掉，這是盡智；「不復更斷，是無生智」，不需要再斷，是無生智。「我已證滅是盡智」；不需要再證，是無生智。「我已修道是盡智」；不需要再修，是無生智。「含此義故，故言乃至廣說也」，前面「乃至廣說」就包含這些意思。圓暉法師慈悲，用註疏的形式把這些寫了出來。

阿羅漢成道之後說，「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」等等，這就是他如實自知。他證了阿羅漢的時候，自己很踏實地知道，自己有這個成就。利根的阿羅漢，有盡智和無生智；鈍根的阿羅漢，只有盡智。但苦集滅道的道理全部知道。鈍一點的沒有無生智，利根的有無生智。佛當然是盡智、無生智都有。

「彼所有根，名為未知當知根等」，「彼」是修行的人：一個是見道的人，一個是修道的人，一個是無學道的人。「彼所有根」，這些行者所有的根，叫做「未知當知根等」——見道的叫未知當知根，修道的叫已知根，無學道的叫具知根。這是《俱舍論》的話。

解云：此釋名也。彼者，彼未知當知根等行者。彼屬人也，根屬法也。彼未知當知等行者人身中，有此根故，名未知當知等根。未知當知之根，名未知當知根等，依主釋也。上來所明第三根體竟。

圓暉法師解釋，「此釋名也」，這是解釋名字，「彼者，彼未知當知根等行者」，「未知當知」是見道的行者，「等」就是指修道、無學道的行者。「彼屬人也，根屬法也」，「彼」是指見道以上的那些修行人，「根」是法。「彼未知當知等行者人身中，有此根故」，那些人身上有這個無漏的法，叫「未知當知等根」。本來這個根就是九個法（九個根），為什麼叫未知當知根呢？因為這個人叫未知當知。見道的時候，人是未知當知行者，那麼這個人身上的根，叫未知當知根。同樣，修道的行者叫已知，他身上的無漏根叫已知根，已知行者身上的根，是依主釋。同樣，無學道叫具知，他有盡智、無生智的行相——遍知苦，不復遍知。具知行相的人身上的無漏法（根）叫具知根，也是依主釋。

三無漏根講到此為止。要把三無漏根搞得清清楚楚，後面不再重複。

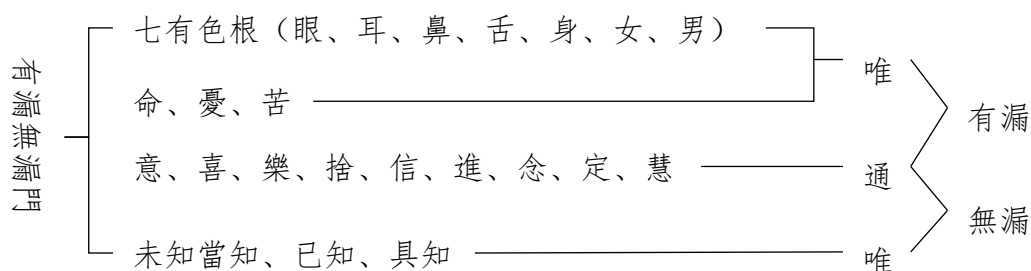
從此大文第四，諸門分別。於中有六：一、有漏無漏門，二、是異熟非異熟門，三、有異熟無異熟門，四、三性門，五、界繫門，六、三斷門。

「諸門分別」，這裏是以六個門來分別二十二根。第一，「有漏無漏門」。二十二根，哪些是有漏的？哪些是無漏的？第二，「是異熟非異熟門」。二十二根裏邊，哪些本身是異熟？哪些本身不是異熟？第三，「有異熟無異熟門」。「有異熟」，能夠感異熟果的。「無異熟」，不能感異熟果的，跟第二門是兩碼事。第四，「三性門」。以善、惡、無記來分別。第五，「界繫門」。分別屬於欲界、色界、無色界的哪一界？第六，「三斷門」。二十二根，哪些是見所斷？哪些是修所斷？哪些是非所斷？

且初第一，有漏無漏門者，論云：此二十二根中，幾有漏幾無漏？頌曰：

唯無漏後三 有色命憂苦 當知唯有漏 通二餘九根

〔表二 - 六：二十二根有漏无漏門〕



這二十二根裏面，哪些是有漏的？哪些是無漏的？頌回答說：「唯無漏後三，有色命憂苦，當知唯有漏，通二餘九根。」後面三個無漏根——未知當知、已知、具知決定是無漏的，不通有漏，「唯無漏」。

「有色命憂苦」，有色，有色法的根就是眼、耳、鼻、舌、身、女、男根，這七個是物質的東西，再加命根、憂根、苦根，這一類都是有漏，不通無漏。

這二十二根，除去三個唯無漏，十個唯有漏，餘下還有九個通有漏、無漏。

釋曰：唯無漏後三者，謂未知當知、已知、具知根。此之三根，最居後故，名為後三，體唯無漏。有色命憂苦，當知唯有漏者，言有色者，謂七色根，眼等五根，及女根男根。此之七根，是色蘊攝，名為有色。七有色根，及命憂苦，一向有漏。通二餘九根者，通有漏無漏二門，謂意喜樂捨、信等五根。此九皆通有漏無漏。

三個無漏根，在二十二根最後，叫「後三」。本身是無漏根，當然是無漏的。

單是有漏的有幾個呢？「言有色者，謂七色根」，七個色法的根，「眼等五根，及女根男根」，眼、耳、鼻、舌、身、女根、男根七個，「此之七根，是色蘊攝」，這七個根，是色法爲體，叫有色根，「名爲有色」。「七有色根」，加上命根、憂根、苦根，這十個根不通無漏，「一向有漏」。

二十二根中，唯有漏的十個，唯無漏的三個，餘下的九根通有漏無漏，這就是「通二餘九根」，「通有漏無漏二門」。九個根是：意根、喜根、樂根、捨根，及「信等五根」（信、勤、念、定、慧），「此九皆通有漏無漏」，這九個根，簡單地說，見道以前的是有漏，見道以後屬於三無漏根的是無漏。

從此第二，是異熟非異熟門者，論云：如是已說有漏無漏，二十二根中，幾是異熟？幾非異熟？頌曰：

命唯是異熟 憂及後八非 色意餘四受 一一皆通二

「是異熟非異熟門」，第二門，是異熟還是非異熟。「論云：如是已說有漏無漏」，上面已經講了有漏無漏，「二十二根中幾是異熟？幾非異熟」，二十二根哪些是異熟？哪些不是異熟？

「頌曰：命唯是異熟」，命根決定是異熟果，它是業所感的。「憂及後八非」，憂根和後面八個：信、勤、念、定、慧及三無漏根，決定不是異熟。「色意餘四受，一一皆通二」，有色根、意根，還有苦、樂、喜、捨四個受根，都是通異熟、非異熟的。

釋曰：命唯是異熟者，唯一命根，定是異熟，業所招故。憂及後八非者，憂根及後信等八根，是非異熟。憂通善惡，信等八根，唯是善性，是有記故，故非異熟。

「命唯是異熟者，唯一命根，定是異熟，業所招故」，命根是以前的業感的，它決定是異熟果。

「憂及後八非」，憂根及後八根（信、勤、念、定、慧五根跟三無漏根）不是異熟果。「憂根及後信等八根」，這些不是異熟，爲什麼呢？「憂通善惡，信等八根，唯是善性，是有記故，故非異熟」，異熟果的特徵是無記法，憂根通善惡，不是無記，不是異熟。信、勤、念、定、慧是善根，三無漏根是無漏善，當然也是善的，這些不是異熟。所以憂跟後面八個不是異熟。

色意餘四受，一一皆通二者，色謂七色，及意根餘四受除憂，此十二根，一一皆是通是異熟非異熟門。謂七色根，業所招者，即是異熟，若長養者，便非異熟；意及四受，業所招者，即是異熟，若善惡性，又無記中，威儀工巧，及通果者，非是異熟。故十二根，通二門也。

「色意餘四受，一一皆通二」，「色」，七個色根，眼、耳、鼻、舌、身、女根、男根；「意」，意根；「餘四受」，苦、樂、喜、捨四個受（除開憂）。「此十二根，一一皆是通是異熟非異熟門」，這十二根，有的時候是異熟，有的時候不是異熟，兩種情況都有。「謂七色根，業所招者，即是異熟」，業報所感的是異熟果。「若長養者，便非異熟」，還有長養的，不是異熟果。小孩子養下來，原來的那些東西是異熟，但是他吃了飯之後，慢慢長大長胖，這個不是異熟生，是長養出來的。「意及四受，業所招者，即是異熟」，業所感的那些意根，跟四個受根，也是異熟的。

「若善惡性，又無記中，威儀工巧，及通果者，非是異熟」，屬於善、惡性的，那就不是異熟。異熟一定是無記。無記有四個：威儀、工巧、通果、異熟生。前三個不是異熟，威儀、工巧、通果都是後來學出來的。「威儀」，不能說一個小孩子生下來就有威儀，不可能說是過去的業報所感，生下來自己就懂威儀。當然，有的人天生行為文雅些，有些人天生粗魯些，但是學的威儀，比如出家人在戒堂裏邊，吃飯過堂，行住坐臥等等，這些如果不教是不會的，絕對不是異熟的。「工巧」，做工的技術，研究無綫電等，這些不可能生下來就會，也不是異熟果。「通果」，能夠變化，這些神通的果，也不是異熟果，是後來修得的。假使屬於這三類的，雖然是無記，也不是異熟。「故十二根，通二門也」，所以這十二根，有的時候是異熟、有的時候不是異熟，通兩門。

從此第三，有異熟無異熟門。論云：如是已說是異熟等，二十二根中，幾有異熟？幾無異熟？頌曰：

憂定有異熟 前八後三無 意餘受信等 一一皆通二

「論云：如是已說是異熟等」，前面講「是異熟、非異熟」，「二十二根中，幾有異熟？幾無異熟」，二十二根裏邊，哪些能夠有異熟果？哪些沒有？

「憂定有異熟，前八後三無，意餘受信等，一一皆通二」，一天到晚愁眉苦臉，「憂」要感異熟果。「前八後三無」，前八個根是：眼、耳、鼻、舌、身、男根、女根加命根。後三是三無漏根。無漏法是要出三界，破壞生死的，三無漏根不感異熟果。前八根都是無記的，也不感異熟果。餘下的「意」根，「餘受」，苦、樂、喜、捨這四個受，還有「信等」五根，「一一皆通二」：有的時候感異熟果，有的時候不感異熟果。

釋曰：憂定有異熟者，憂根當知，定有異熟。依唯越義，頌說定聲。唯者，謂顯憂根，唯有異熟也。越者，具二義故，越根次第，先說憂根也。言二義者，一憂非無記，強思起故；二非無漏，唯散地故。由此越次第，先說憂根定有異熟。

「釋曰：憂定有異熟者，憂根當知，定有異熟」，應當知道，憂根一定感異熟果。「依唯越義，頌說定聲」，頌裏邊說「定」這個字，有兩個意思：一個是唯，一個是越。「唯者，謂顯憂根，唯有異熟也」，憂根是一定有異熟的，不會沒有異熟。

「越者，具二義故，越根次第，先說憂根也」，本來憂根是在中間的，因為它有兩個意思突出，所以跳過次第，先說憂根。

「言二義者，一憂非無記，強思起故」，第一個，憂沒有無記的。因為心裏邊有強烈的思心所纔能起憂。沒有強的思心所，糊裏糊塗，就沒有憂。無心道人、腦筋糊裏糊塗的人，不大會憂，他憂不起來，所以無心道人總是胖胖的。真正心思多的人，思想能力比較強的人，他纔考慮這個考慮那個，纔會憂。

「二非無漏，唯散地故」，第二個，非無漏，只有散地有。定地沒有憂心。

「由此越次第，先說憂根定有異熟」，它具有這兩個意思，所以超越次第，先講憂根。

「定有異熟」的「定」的意思一個是「唯」，憂只能是「有異熟」，沒有「無異熟」的情況。另外一個是「越」，憂沒有無記的，是強思起的，也沒有無漏的，是散地的，所以頌裏邊超越次第把憂根放在前頭說。

前八後三無者，前八謂眼等前八根。後三者，三無漏根。此十一根，定無異熟。謂眼等八，無記性故。最後三根，是無漏故。不能招果，故無異熟。

「前八後三無者」，沒有異熟的根，「前八謂眼等前八根」，七有色根加命根，這八個都是不感異熟的無記法。「後三者，三無漏根」，後邊是三個無漏法。「此十一根，定無異熟」，這十一個根一定沒有異熟。「謂眼等八，無記性故」，眼等八個根是無記性，不感異熟果。因為感異熟果的決定是因有善惡，果唯無記。後邊三個根是無漏根，是出三界的，也不感異熟果。「最後三根，是無漏故，不能招果」，不招異熟果，「故無異熟」，所以它們都沒有異熟。

意餘受信等，一一皆通二者，意根、所餘四受除憂、信等五根，此之十根，一一皆通有異熟無異熟二也。謂意樂喜捨，若善惡性，及有漏者，即有異熟；若無記性，及無漏者，便無異熟。苦根，若善惡性，即有異熟；若無記性，便無異熟。信等五根，若有漏者，名有異熟；若無漏者，即無異熟。故此十通二類也。

「意餘受信等，一一皆通二」，意根跟所餘下來的四個受（把憂除開）、信等五根（信勤念定慧），這十個根，「一一皆通有異熟無異熟」，每一個根，兩個門都通。「謂意樂喜捨，若善惡性，及有漏者，即有異熟」，假使是善惡性的，並且是有漏，就有異熟果。因為有善惡性的，可以感異熟果，同時又是有漏，決定是有

異熟果。「若無記性，及無漏者，便無異熟」，假使無記性的，或者是無漏的，那就没有異熟果。

「苦根，若善惡性，即有異熟；若無記性，便無異熟」，「苦根」，苦根必定是有漏的，假使是善惡性的，就有異熟果；假使無記性的，也沒有異熟。

「信等五根」，信等五根通有漏無漏，在見道以前，用信等五根修加行，那時候是有漏法；見道以後是無漏的。「若有漏者，名有異熟」，有漏的有異熟果；

「若無漏者，即無異熟」，無漏的不感異熟果。「故此十通二類也」，所以這十個法，通有異熟無異熟。

從此第四，三性門。論云：如是已說有異熟等，二十二根中，幾善？幾不善？幾無記？頌曰：

唯善後八根 憂通善不善 意餘受三種 前八唯無記

「論云：如是已說有異熟等，二十二根中幾善？幾不善？幾無記」，三性門，即善、惡、無記三性。這裏是二十二根的三性。

「頌曰：唯善後八根，憂通善不善，意餘受三種，前八唯無記」，前面學過，自己也可以總結出來。後邊八個根是善的，無漏根，無漏的善；信勤念定慧這五善根，當然是善。其他的自己配，基本上該配得下來。

釋曰：唯善後八根者，謂信等八，名後八根，唯是善性。憂通善不善者，憂非無記，強思起故，通善惡性。意餘受三種者，意根、餘四受除憂，此五通三性。前八唯無記者，眼等前八，唯無記性。眼等五根，及男女命，名八根也。

「釋曰：唯善後八根者，謂信等八，名後八根，唯是善性」，信勤念定慧，這是善心所，三無漏根當然也是善的。

「憂通善不善者，憂非無記」，沒有無記的，要麼是善的，要麼是不善的。

「強思起故」，強烈的思心所起來的，「通善惡性」，有善的，有不善的。

「意餘受三種」，意根，還有除憂以外的四個受，通三性。意（意根），當然可以起好心、壞心、無記心；四個受比如喜受，做了壞事高興的也有，做了好事高興的也有，無記的也有，這些都是一般的客觀事實。歸納起來，「此五通三性」，這五個都通三性的。

「前八唯無記」，眼等七根都是色法，是無記的；還有命根是不相應行，也是無記的，這些是「唯無記」。

從此第五，界繫門。論云：如是已說善不善等，二十二根中，幾欲界繫？幾色界繫？幾無色界繫？頌曰：

欲色無色界 如次除後三 兼女男憂苦 並餘色喜樂

第五門，「界繫門」。二十二根，在三界裏，哪一些屬於欲界？哪一些屬於色界、無色界？用欲界、色界、無色界三個層次來分。「如次」，挨着次第，第一個「除後三」，欲界要除後三個無漏根，無漏根是三界不繫的。「兼女男憂苦」，色界還要除女男根、憂苦根，這是色界裏邊沒有的。「並餘色喜樂」，無色界再除開餘下的有色根（眼耳鼻舌身）、喜、樂，這些無色界都沒有。

釋曰：初句標三界也。如次除後三者，如次者，已下諸義，配上初句，故言如次也。除後三者，明欲界繫。於欲界中，有十九根，除後三無漏根，由彼三根是不繫故。

「釋曰：初句標三界也」，欲界、色界、無色界次第安好，然後一個一個配上去。「如次」，按着次第，「除後三」。「如次者，已下諸義，配上初句，故言如次也」，第一句欲、色、無色三個界分好，接下來依次說明，欲界除什麼，色界除什麼，無色界除什麼。

「除後三者，明欲界繫。於欲界中，有十九根，除後三無漏根，由彼三根是不繫故」，無漏法不是三界所繫，既然是屬於欲界繫的，當然沒有三個無漏根。「由彼三根是不繫故」，三界所繫的都是有漏法，無漏是出三界的，要破壞三有的，不是三界所繫，所以要把三個無漏根除掉，其餘十九根欲界都有。

兼女男憂苦者，明色界繫。於色界中，如前所除後三根外，兼除女男憂苦四根，餘十五根，是色界繫。除女男者，離婬欲故。又女男根，身醜陋故。經說色界，名為男者，有男相故，非謂有根。無苦根者，身淨妙故，非苦依也，又彼無有不善事故。非苦境也。無憂根者，有奢摩多，潤相續故，相續者，是身，非憂依也。又彼無有惱害事故。非憂境也。

「兼女男憂苦者，明色界繫。於色界中，如前所除後三根外，兼除女男憂苦四根」，色界沒有男女之分，沒有女男根。色界裏邊沒有憂也沒有苦。「餘十五根」，其他的十五根，「是色界繫」。

「除女男者，離婬欲故」，色界裏邊沒有男女婬欲的事情，所以沒有女男根。「又女男根，身醜陋故」，色界的天人以光明為相，非常端正，女男根這些醜相沒有。「經說色界，名為男者」，有的經裏邊說色界的天人是男性，是怎麼回事呢？「有男相故，非謂有根」，是說有男人的那些優點，如有決斷、威猛之類，但不是說有男根，因為在色界裏邊無所謂女男。

「無苦根者，身淨妙故，非苦依也」，色界沒有苦根，因為他的身淨妙，不是苦所依的。苦不能依靠在色界的身上生起來，所以色界沒有苦根。

「又彼無有不善事故，非苦境也」，另一方面，沒有不善的事情，沒有那些苦的境。根、境兩方面都沒有產生苦的條件，所以沒有苦根。

「無憂根者，有奢摩多，潤相續故」，「奢摩多」就是定，有定的力量滋潤它的相續，即身心。「非憂依也」，奢摩多的滋潤力量，使身心相續非常之清淨，不會產生憂。修定的人就知道，不要說真得到奢摩多，你只要心稍微靜下去一點點，就感到非常舒服，不會生憂。既然得了定，憂根本就生不起來。「又彼無有惱害事故」，再說，惱害的事情也沒有。憂的依也沒有，憂的境也沒有。

「相續」，這裏解釋是「身」。一般說「心」也可以叫「相續」，既然憂是屬於心的，所以心也可以包進去。有十五個根，是色界繫。

並餘色喜樂者，明無色繫。無色界中，如色界中除後三根及女男憂苦外，並更除餘色及喜樂根。言餘色者，眼等五根；男女根外，名之為餘。除此已外，所餘八根，無色界繫。謂信等五，及命意捨。

無色界，除掉的三個無漏根、女男根、憂苦根，「並餘色喜樂」，餘下的色根眼耳鼻舌身五根也要除掉，因為無色界沒有身體。還要除喜樂，因為無色界只有捨受。

初禪離生喜樂；二禪定生喜樂，有喜樂；三禪離喜妙樂，沒有喜，只有樂；四禪以上都是捨，所以喜樂受沒有，喜樂根也沒有。「所餘八根」，餘下的還有八個根。「無色界繫」，哪八個？「謂信等五，及命意捨」，信等五根，無色界的善心可以起這些；既然是有情，肯定有命根；也有意，他的心王；也有捨，無色界是捨受。命意捨三，加信等五，一共八個，是無色界繫。

從此第六，三斷門。論云：如是已說欲界繫等，二十二根中，幾見所斷？幾修所斷？幾非所斷？頌曰：

意三受通三 憂見修所斷 九唯修所斷 五修非三非

「意、三受」通三種：見所斷、修所斷、非所斷。「憂見修所斷」，憂是見所斷、修所斷。「九唯修所斷」，前面九個，色根、命根等等，只屬於修所斷。「五修非」，五個善根，有漏的是修所斷；無漏的是非所斷。「三非」，三個無漏根，非所斷。

釋曰：意三受通三者，意及三受，通三種斷。言三受者，謂喜樂捨。此上四根，若有漏者，通見修斷；若無漏者，唯非所斷。

「釋曰：意三受通三者」，「意」，還有三個受，即「喜樂捨」，「通三種斷」。「此上四根，若有漏者，通見修斷」，假使是有漏的意喜樂捨，通見修所斷；「若無漏者，唯非所斷」，假使是無漏的，是非所斷，意喜樂捨可以通無漏的。

憂見修所斷者，憂根與迷理惑相應，是見所斷；諸餘有漏，是修所斷。非無漏故，不通非所斷。

憂根，如果跟迷理的惑（見惑）相應的，是見所斷；跟其餘的有漏法（修惑）相應的，是修所斷。因為它不通無漏，所以不能說非所斷。

九唯修所斷者，九謂七色命苦，唯修所斷。七色命根，是無記性，不染污故；苦根與五識相應，非第六識生。前言不染非六生，色定非見斷。故此九根，非見所斷。非無漏故，不通非所斷。

「九唯修所斷者，九謂七色命苦，唯修所斷」，七個色根、命根、苦根，這九個根一定是修所斷。因為七個色根和命根是無記的，苦屬於身受，不是心受，那一定是修所斷。

七個色根、命根「是無記性，不染污故」。「苦根與五識相應，非第六識生」，苦根與五識相應，不是第六識所生。「前言不染非六生，色定非見斷」，這個原則經常要用。苦根不是見所斷的。什麼原因？不是第六識相應的，肯定是修所斷，不是見所斷。「故此九根，非見所斷，非無漏故，不通非所斷」，所以「九唯修所斷」，只能是修所斷。

五修非三非者，五謂信等五根，通修非二斷。若有漏者，是修所斷；若無漏者，是非所斷。不染污故，不通見斷。三無漏根，唯非所斷。非無漏法，是所斷故。已上是第四，諸門分別竟。

「五」，信勤念定慧這五個根，「通修非二斷」，修所斷、非所斷兩種都有。見所斷是染污的；非染污的法，不是見所斷。信勤念定慧是善的，不是染污的，當然不能見所斷。信等五根，「若有漏者，是修所斷」，假使有漏的話，是修所斷；「若無漏者，是非所斷。不染污故，不通見斷」，假使無漏的，那是非所斷。

我們經常說《四十二章經》註解很多，如果你把《俱舍》學好，你用《俱舍》去註《四十二章經》，那就更加豐富，也更準確。法相宗的很多書，從唐武帝滅法之後，宋、元、明、清，都沒有了，一直到清末民初的時候纔從日本取回來，所以前面的大德們都看不到，我們現在看到了，如果不努力，真該慚愧了。

「三無漏根，唯非所斷」，三無漏根是非所斷。「非無漏法，是所斷故」，無漏法不是所斷的。「已上是第四諸門分別竟」，第四個關於「諸門分別」講好了。

從此第五，明雜分別。於中有六：一、受生得異熟門，二、約死位滅根多少門，三、得果用根多少門，四、成就諸根定量門，五、成根極少門，六、成根極多門。

其他的一些雜的分別，分別二十二根，也分六科。

今初第一，受生得異熟門者，論云：已說諸門義類差別，何界初得幾異熟根？頌曰：

欲胎卵濕生 初得二異熟 化生六七八 色六上唯命

「論云：已說諸門義類差別，何界初得幾異熟根」，講過諸門分別，欲界、色界、無色界的有情，投生時各得多少異熟根？爲什麼提出來這個問題？因爲某些部派，如大眾部裏邊有人主張，投生的時候可以不要染污心；經部裏邊主張異熟根可以受生。爲了排除這些不正確的說法，有部安立受生得異熟門，主張投生的時候必定是染污心。在受生的時候，一定有意根。異熟根是無記的，投生時異熟根裏沒有意根。

「頌曰：欲胎卵濕生，初得二異熟，化生六七八，色六上唯命」，欲界、色界、無色界分三界來說，最初投生的時候，得幾個異熟根？欲界的，「欲胎卵濕生」，假使是胎生、卵生、濕生（化生除外），開始受生的時候，眼耳鼻舌是沒有生的，有兩個異熟根，「初得二異熟」。化生是六根一下生出來的。「化生六七八」，化生有六根、七根、八根三種。色界只有六根，「色六」。「上唯命」，無色界只有一根——命根。

釋曰：欲胎卵濕生，初得二異熟者，欲謂欲界，胎卵濕生，除化生也。此之三生，初受生位，唯得身命二異熟根。由此三生，根漸起故，不得餘根。化生六七八者，化生初位，得六七八根。言得六根者，眼耳鼻舌身命，謂劫初時，無形化生，故有六根。得七根者，如諸天等，六根如上，加男女一。得八根者，謂惡趣中，容有二形化生者是也，六根如上，加男女二根。

「釋曰：欲胎卵濕生，初得二異熟者」，先說欲界胎、卵、濕這三生，這三種生初受生的時候，「唯得身命二異熟根」，既然投生，肯定有身根，命根也一定有。前面說過，命根能續過去眾同分，能持現在眾同分，上一世的眾同分沒有了，這一世的命根可以續起，並使這一世的眾同分住一段時間。所以說一投生，決定有身根、命根兩個異熟根。

「由此三生，根漸起故，不得餘根」，因爲胎、卵、濕三生的根是慢慢起的，眼根、耳根、鼻根、舌根是後來生起來的，一開始的時候，身根就是一團凝滑，肉團子，所以只有身根、命根，「不得餘根」。

化生有情一開始生下來六根是全的。「化生初位，得六七八根」，得六根的，「眼耳鼻舌身命」，劫初從光音天化生下來的人，沒有男女相，也沒有女男根。「謂劫初時，無形化生，故有六根」，所以只有六根。

得七根的，「如諸天等，六根如上，加男女一」，欲界天是化生的。除了眼耳鼻舌身命之外，加一個女男根，欲界天有男女相的。

得八根的，「謂惡趣中，容有二形化生者是也」，在惡道裏邊二形化生，女男根都有。人間偶爾也有這類人，是不能受戒、不能修行的人。以前我們也曾經碰到過這類人，說話跟女人一樣的，不是很正常。另外有一位，自己把根除掉了，身體

受很大影響，脾氣也不太正常，反而給修行帶來負面作用。《四十二章經》講過，除根沒有用的，這個煩惱在心裏邊。受不正之見影響，這樣害人一輩子。佛教裏邊具德師父很要緊，親近具德師父是一個大事情，不要看輕。有的人說「哪個跟我講得來就依止他」，那這樣子你完了，沒有標準。《論》一開始就拿標準給你，有人這部論聽過了，標準不要，那就沒有辦法了。

色六上唯命者，色謂色界，初得六根，如欲界中無形者說。上唯命者，上謂無色。勝下二界，名之爲上，一則定勝，無色因也；二者生勝，無色果也。初得一根，謂唯命也。

「色六」，色界有六根。「色謂色界，初得六根」，色界是化生的，當然是六根，因爲色界沒有男女根。「如欲界中無形者說」，就像光音天纔化生下來的，沒有男女形。「上唯命」，「上」是指無色界，只有命根。「勝下二界，名之爲上」，無色界超過下邊的色界、欲界，所以叫「上」。

無色界到底是上還是下？無色界沒有色法，沒有方所，談不上高低。這個「上」是勝過下面兩界，並不是位置在上。

爲什麼叫上呢？「一則定勝」，它的定超過色界的定。「無色因也」，這是無色的因，修了無色定纔生到無色界去。「二者生勝」，無色的果勝，空無邊處，二萬大劫；識無邊處，四萬大劫；無所有處，六萬大劫；非想非非想處是八萬大劫，壽命極長，而且上面受的定是殊勝的定。所以「上」是殊勝，並不在高低。

從此已下第二，死位減根多少者，論云：從異熟根，最初得已，何界死位，幾根後減？頌曰：

正死滅諸根 無色三色八 欲頓十九八 漸四善增五

死的時候滅的根有多少？「死位」，正在死的一個剎那，就是死有的時候。

「論云：從異熟根，最初得已」，最初生的時候得了異熟根。「何界死位，幾根後減」，欲界、色界、無色界，有情死的時候，最後滅幾個根？

「正死滅諸根」，正死的時候滅多少根，這是總的一句話，下邊分開說。「無色三」，無色界滅的時候，是三個根。「色八」，色界八個根。「欲頓十九八」，欲界，「頓」是暴死，突然死掉的，滅十個、九個、八個；「漸四」，慢慢死的，正常死的，是四個根。「善增五」，假使以善心死的，每一種都加五根，就是信勤念定慧。

釋曰：正死滅諸根者，此之一句，流入下三句，皆並言之。無色三色八者，無色界中，將命終位，滅根有三，謂命意捨。色八者，色界命終，滅根有八，謂命意捨眼等五根。論云：一切化生，必具諸根，而生死故。釋前義也。

「釋曰：正死滅諸根者，此之一句，流入下三句」，「正死滅諸根」，這是提一個總的綱，「皆並言之」，下面三句都要說這句話。

「無色三色八者」，無色界命終的時候，滅三個根：命根、意根、捨根。命終的時候，當然命根、意根就沒有了；無色界只有捨受，這時候捨根也沒有了。

「色八」，色界裏邊有八個根，「色界命終，滅根有八」。「謂命意捨」，還有「眼等五根」，色界死的時候，五色根是一起滅的。「論云：一切化生，必具諸根，而生死故」，凡是化生的，生的時候，具足五根，死的時候，五根同時滅。色界的有情是化生的。

欲頓十九八者，欲界頓死，十九八根，於最後滅。滅十根者，謂二形人，頓命終時，眼等五根、女男命意捨，於最後滅。滅九根者，謂一形者頓死，於前十中，除女男一。滅八根者，謂無形人頓死，於前十根，除女男二，以無形故。

「欲頓十九八」，是說明欲界頓死者最後滅的哪些根。「欲界頓死」，一下子死掉，或者死得很快的，「十九八根，於最後滅」，最後滅的是十、九、八個根。

什麼情況是「滅十根」？「謂二形人，頓命終時」，欲界的二形人一下子死的時候，滅掉的根有眼耳鼻舌身五個根、女根、男根，命根、意根、捨根。一般死的時候，命意捨都是一起捨的，這是最基本的。「滅九根者，謂一形者頓死，於前十中，除女男一」，前面十個中，女男根除一個，是正常的男性或者女性，九根。

「滅八根者，謂無形人」，劫初時候的人，「於前十根，除女男二，以無形故」。

頓死十九八，主要是女男根的問題，二形人十個，正常的九個，無形的八個。

漸四善增五者，漸謂漸死。欲界漸死，將命終時，唯滅四根，謂身命意捨。善增五者，善謂善心，於善心死，更增五根，謂信等五。前頓漸死，滅三根等，依染污無記心命終者說。若善心死，於前諸位，更增信等。故前三根，增至八根，前滅八根，增至十三，前滅九根，加至十四，前滅十根，增至十五，漸死四根，增至九根。謂三界善心死，皆有信等五也。

「漸四」，慢慢死的，滅四個根。「漸謂漸死，欲界漸死，將命終時，唯滅四根，謂身命意捨」，漸死的人，在死前，眼耳鼻舌根都滅了，已經看不到、聽不到了，但是身根還在，如果身根不在，這個人就死掉了。身根、命根、意根、捨根，這四個根是最後滅掉的。以上都是染污心和無記心死的情況。

「善增五者，善謂善心，於善心死，更增五根，謂信等五」，善心死的還要加信勤念定慧五個根。「前頓漸死，滅三根等，依染污無記心命終者說」，假使染污心、無記心死的，就是前面說的滅三根之類。假使是「善心死」的，要再加五個根，「於前諸位，更增信等。故前三根，增至八根」，本來是三根，要增至八根；本來

是八根的，要增至十三根等等。漸死是四根的，增至九根。「謂三界善心死，皆有信等五也」，不管哪一界，只要是善心死的，都要加信勤念定慧五個根。

從此已下第三，明得果用根多少者，論云：分別根中，一切根法，皆應思擇，二十二根中，幾能證得何沙門果？頌曰：

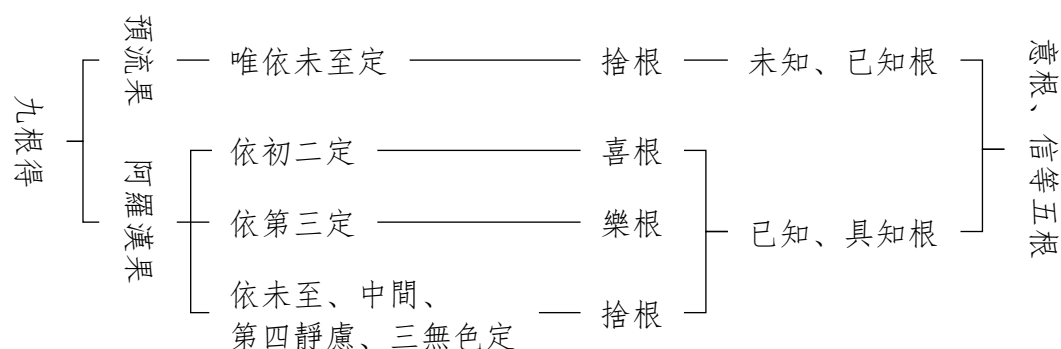
九得邊二果 七八九中二 十一阿羅漢 依一容有說

「從此已下第三，明得果用根多少者」，初果、二果、三果、四果，得果的時候，要多少根來得，這個問題比較困難一點，下面各配有表，通過表，意思都會顯出來。「論云：分別根中，一切根法，皆應思擇」，在分別根裏，對於一切根，應該要考慮到，證果的時候有多少根來證。「二十二根中，幾能證得何沙門果」，二十二根裏邊，哪幾個根證得哪個沙門果？初果幾個根證？二果乃至四果又分別是多少根證？

「九得邊二果」，邊二果，初果、四果。得初果、得第四果（阿羅漢果）要九個根。「七八九中二」，中間兩個果，不還跟一來，二果、三果可以是七根、八根、九根得。「十一阿羅漢，依一容有說」，有的地方說阿羅漢果由十一根得，實際上是說一個有情得阿羅漢有三種可能性，合起來有十一個根，而每一個可能性而言只是九根。

釋曰：九得邊二果者，邊謂預流、阿羅漢果，居初後故，名之為邊。此邊二果，九根證得。

〔表二 - 七：九根得邊二果〕



「釋曰：九得邊二果者」，「邊」是「預流、阿羅漢果，居初後故」，一個在最初，一個在最後，「名之為邊」。「此邊二果，九根證得」，證初果、四果的時候要九根。

初預流果九根得者，謂意及捨、信等五根、未知當知、已知為九。其預流果，依未至定，故唯捨受。

「初預流果九根得者」，九根得預流果，怎麼得？「謂意及捨、信等五根」，「意」當然要有，捨根，受裏邊是捨受。初預流果是善法，決定有信勤念定慧。既然是初果，有「未知當知、已知」這兩個無漏根。得初果在第十六心，道類智。無間道是未知當知，解脫道是已知根。還沒有進入初果的無間道，正在滅最後一品煩惱的時候，還是屬於見道位，未知當知根；最後得預流果，進入修道位，是已知根，所以這兩個根都要用，一共是九個根。

「其預流果，依未至定，故唯捨受」，證預流果，決定是依未到地定，所以屬於捨受。得了初禪，纔有喜樂受，二禪也是喜樂受，三禪是樂受。得初果決定是依未至定，為什麼？如果已經得了初禪，欲界修所斷煩惱斷完了，就該得三果，而不是初果。把見所斷的煩惱斷掉，修所斷的煩惱還沒有斷，或者斷欲界一品乃至五品得初果，到六品是得一來果。所以得初果決定是依未到地定，未到地定是近分定，是捨受，沒有喜樂受。

論云：未知當知根在無間道，已知根在解脫道，此二相資，得最初果。如其次第，於離繫得，能為引因、依因性故。

「論云：未知當知根在無間道，已知根在解脫道」，見道的時候，忍是無間道，智是解脫道。無間道是跟煩惱在搏鬥，正在消滅煩惱的時候；解脫道，煩惱消滅了，宣布解放。凡是證果都有這麼兩個道。在無間道是用未知當知根；解脫道的時候，進入修道，是已知根。「此二相資，得最初果」，這兩個根互相幫助，然後得到初果。「如其次第」，挨着次第，一個是未知當知根，一個是已知根。「於離繫得，能為引因、依因性故」，對離繫得，就是證涅槃的那個得，未知當知根是能引，做引因，已知根做離繫的依靠，是依因。

解云：未知當知在無間道者，第十五心，道類忍是也。已知根在解脫道者，第十六心，道類智是也。其無間道，為同類因，引離繫得，名為引因。其解脫道，與離繫得，俱時而生，持離繫得，名為依因。離繫得者，無為上得也。

「解云：未知當知在無間道者，第十五心，道類忍是也」，圓暉法師解釋，第十五剎那是道類忍，正在斷最後的道諦下的疑，所以說是無間道。這個斷掉之後，「已知根在解脫道者」，進入修道，所以變成已知根，「第十六心，道類智是也」，第十五剎那道類忍還在見道，是未知當知根，第十六心得道類智，進入修道，是已知根。

「其無間道，為同類因，引離繫得，名為引因」，無間道是屬於同類因，它引出離繫的得，就是證涅槃的那個得，無間道是引因。「其解脫道，與離繫得，俱時而生」，到解脫道的時候，解脫道跟離繫得同時生起。在無間道的時候，煩惱正在消滅，離繫得還沒有正式生出來。到解脫道的時候，離繫得也同時生了。「持離繫

得，名為依因」，解脫道能夠把離繫得保持住，叫「依因」。無間道是引因，把它引出來；解脫道是依因，把它持住，不讓它失掉。

「離繫得者，無為上得也」，離繫得是擇滅無為（涅槃）上的得。證到涅槃，就有個得，這是有部的特徵，表示證到這個無為法。

一共是九個根，其中，未知當知根做引因，已知根做依因，這樣把初果的離繫得證到了。

阿羅漢果九根得者，謂意根、信等五根、已知根、具知根為八，喜樂捨中隨取其一，故成九也。以阿羅漢通九地證，其九地者，未至、中間、四本靜慮及三無色，除有頂也。若依未至、中間、第四靜慮及三無色證者，唯捨受也；依初二禪，喜受證也；依第三禪，樂受證也。故於三受，隨取其一。

「阿羅漢果九根得者，謂意根、信等五根、已知根、具知根」，八個，「喜樂捨中隨取其一」，阿羅漢依的定很多，可以有喜樂的定，可以有捨受的定，所以說隨便取一個。前面八個根，一個受，「故成九也」。

「以阿羅漢通九地證，其九地者，未至、中間、四本靜慮及三無色，除有頂也」，有九個地都可以起無漏法，入無漏定，證無漏的果。未到地定，初禪還沒有到，未至定；四個根本定，初禪、二禪、三禪、四禪；再加一個中間定，介於初禪與二禪中間的定，無尋唯伺；無色界裏，空無邊處、識無邊處、無所有處，一共九個，都能起無漏定。非想非非想處這個定，心太細弱，沒有力量，不能斷煩惱。非想，想的心幾乎沒有；非非想，也不是全部沒有，還有一點點。這樣心好像有又好像沒有，沒有力量，斷不了煩惱，斷煩惱的心要猛利的。所以修行的人，心要有力，不要迷迷糊糊的樣子。念經要有力地念。如果念得很馬虎，這個心沒有力量，斷什麼煩惱呢？不要說斷煩惱，背書也要提起精神來認真背，如果邊背邊打瞌睡，你怎麼背得起來？

這九個定都可以起無漏法，所以要證阿羅漢果，這九個定都可以依。初果只能是依未到地定，初禪及以上的定已經斷了欲界九品煩惱，如果依這些定起無漏法，就該證到不還果了。證四果可以用九個定。九個定裏邊，未到地定、中間定、三無色定，還有第四禪，都是捨受。初禪、二禪有喜樂受，三禪有樂受。

「若依未至、中間、第四靜慮及三無色證者」，若是依未到地定、中間定、第四靜慮或者三無色定證阿羅漢果的，那麼是捨受，「唯捨受也」。「依初二禪，喜受證也」，假使依初禪、二禪的，喜受。「依第三禪，樂受證也」，依第三禪的，樂受。根據所依地的不同，可以喜受，可以樂受，也可以捨受。「故於三受，隨取其一」，所以說三個受裏邊，隨便取一個。

又論云：已知根在無間道，具知根在解脫道，此二相資，得最後果。如其次第，於離繫得，能為引因、依因性故。

「又論云：已知根在無間道，具知根在解脫道，此二相資，得最後果」，證阿羅漢果的無間道用已知根，還在修道；到了解脫道，無學道，具知根。這兩個根互相幫助，得到最後的阿羅漢果。「如其次第」，這兩個根按照次第，一個是「於離繫得，能為引因」，在修道的時候，入金剛喻定，最後那個無間道的時候，引出阿羅漢果的離繫得；在解脫道的時候，具知根持離繫得，作為「依因」。

解云：已知根在無間道者，金剛喻定是也。具知根在解脫道者，盡智是也。斷有頂惑，第九無間道，名金剛喻定，第九解脫道，名為盡智。其無間道，為同類因，引離繫得，名為引因。其解脫道，為能作因，持離繫得，名為依因。

「解云」，圓暉法師解釋。「已知根在無間道者，金剛喻定是也」，在金剛喻定的時候，證到無學果之前的最後的一個無間道，還在修道裏邊，是已知根。「具知根在解脫道者」，解脫道，就是無學道，是具知根，「盡智是也」，產生盡智。盡智是什麼？一切煩惱都斷掉了，苦已斷、集已斷、滅已證、道已修。

「斷有頂惑，第九無間道，名金剛喻定」，修道斷的煩惱有八十一品，欲界為一地，色界分為四地，無色界也分為四地，共計九地，每地分上上品、上中品、上下品、中上品、中中品、中下品、下上品、下中品、下下品共九品，九地各九品，共計八十一品。斷的時候，上上品粗的先斷，最微細的下下品後頭斷。欲界的斷掉，再依次斷色界的初地、二地、三地、四地，無色界的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天，直到非想非非想天（即有頂天）最後一品煩惱，最微細的煩惱。最後一品煩惱斷的時候，就是金剛喻定。

「斷有頂惑，第九無間道」，一個無間道、一個解脫道斷一品。第九地的第九品即最後一品煩惱，正在斷它的無間道，叫金剛喻定。三界的煩惱都斷了，那解脫道的時候就是無學，所以最後的第九無間道叫金剛喻定。「第九解脫道，名為盡智」，第九個解脫道，煩惱斷完了，盡智就來了。

「無間道」是「同類因」，可以「引」起「離繫得」，叫「引因」；「解脫道」是「能作因，持離繫得」，起維持的作用，叫「依因」。

前面的初果是未知當知根做引因，已知根做依因。這裏引因是已知根，修道最後一個金剛喻定；它的解脫道是盡智，這時是具知根，作依因。這是無學，和初果有一點差別。一個是剛證到初果，是見道跟修道的兩個根；一個最後證無學果，是修道跟無學道的兩個根。

看表很簡單（表二－七）。「九得邊二果」，九根得初果和阿羅漢果。

初果，只靠未到地定，只有捨根。無漏根裏邊，一個是未知當知，見道最後一個無間道，第十五剎那；一個是已知根，第十六剎那道類智的時候，修道。一個是

引因，一個是依因。然後意根、信勤念定慧五根，這是每一個果都有的。意根當然是必須有的，而且既然是善心，都要有信等五根，所以總的並在一起。未到地定是捨根，一個；加上未知、已知；再加上意根；再加上信勤念定慧五個，這是預流果的九根得。

阿羅漢果，可以依靠九個定地而得無漏法。假使依初二地定，是喜根；加已知根、具知根，一個是引因，一個是依因；加信勤念定慧意根，這是必定有的，一共九根。假使依第三禪，它是樂根，加上已知、具知、信等五根及意根，也是九根。假使依未到地定、中間定、第四禪、三無色定，捨根加上上述八根，也是九根。

「九得邊二果」，初果只有一種情況。第四果，有喜根、樂根、捨根三種變化，把後邊兩個無漏根加上去，再加意根、信勤念定慧，也是九根。

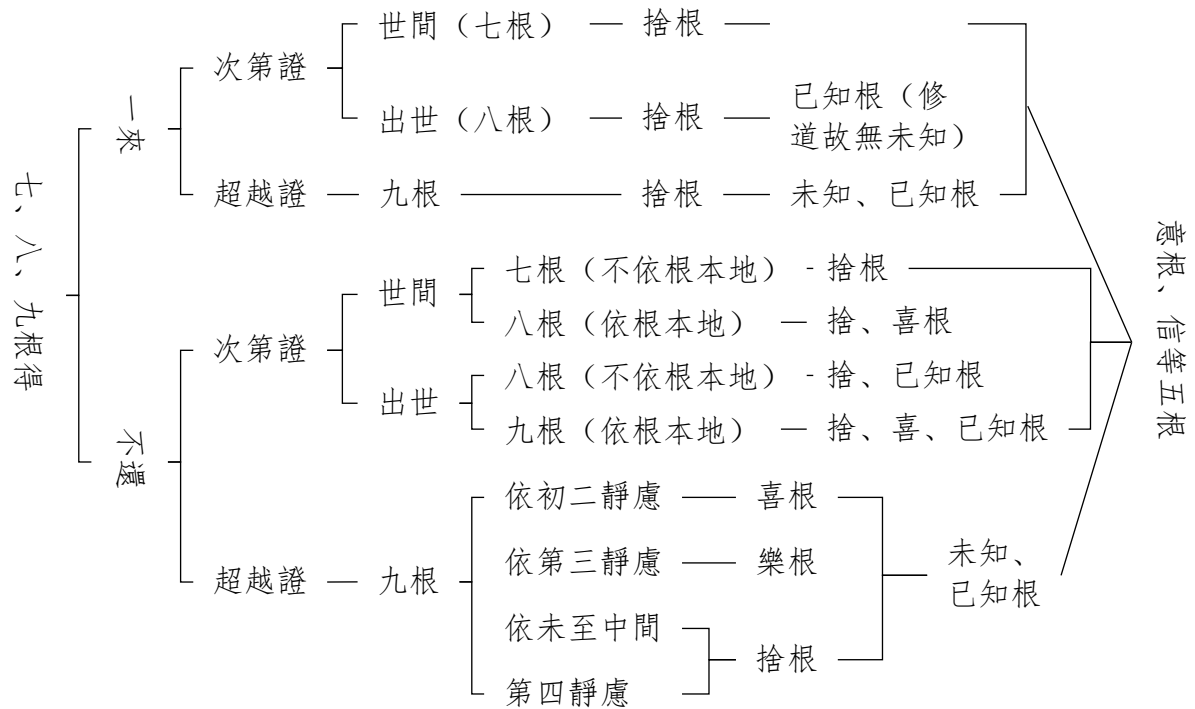
爲什麼預流果只能依靠未至定？見道證預流果，對於欲界的九品煩惱，或者是一品也沒斷，乃至斷了三、四、五品。斷了六品是一來果，如果九品斷完，證不還果。所以預流果決定是斷到五品以下。既然沒有把九品斷完，當然不能依止根本定。因爲初禪根本定以上的把欲界九品煩惱都斷了，所證的果不是預流果。所以預流果決定是依未至定。

七八九中二者，謂中間二果，即一來、不還果也。此中二果，或七根，或八根，或九根證得。

「七八九中二者，謂中間二果」，「中二」是中間二果：「一來」跟「不還」。這比「九得邊二果」更複雜一些。

這裏先把四個果斷多少煩惱明確一下。如果見道前欲界修所斷的煩惱，從未斷一品乃至斷五品，見道後證預流果。從預流果進入修道位（勝進道），是一來向。斷了六品的煩惱，見道後證得一來果。進一步斷七、八品是不還向，到九品斷完，證不還果。這是斷欲界九品煩惱的情況，果有三個。

【表二 - 八：七、八、九根得中二果】



然後從色界初禪的九品煩惱，乃至非想非非想天的九品煩惱全部斷完，得阿羅漢果。阿羅漢果可以依的定有未到地定、中間定、初禪到四禪、三無色，依九個定都能證阿羅漢果。

現在是中間兩個果，一來果是斷了欲界六品，不還果是斷了欲界九品。「此中二果，或七根，或八根，或九根證得」，證這兩個果，七、八、九根都可以。

且一來果七根得者，謂世間道依次第證，由七根得，謂意及捨，信等五根。唯依未至，證一來果，故唯取捨，不通餘受。依出世道，由八根得，七根如前，加已知根為八。若一來果，倍離欲貪，超越證者，如預流果，由九根證得。先凡夫位，斷六品貪，名倍離欲。今入見道，至道類智，超越預流，直證第二，名超越證。上來明者，是一來果，七八九得，宜善知之。

「且一來果七根得者，謂世間道依次第證，由七根得，謂意及捨，信等五根」，見了道之後，不用無漏道，而用世間道來斷修所斷的煩惱。這樣沒有無漏根，意根、信等五根，加上一個捨根，是七個根。

「唯依未至，證一來果」，因為一來果也沒有把欲界的九品煩惱斷完，所以不能依根本定。用未到地定，也是捨根。一個捨根與信等五根，再加上意根，這七個根，這是最少的。「故唯取捨，不通餘受」，因為只能依未至定，未至定是捨根，根本定以上，纔有喜樂。

假如「依出世道」，要加無漏根。「由八根得，七根如前，加已知根爲八」，七根跟前面一樣，因爲是無漏道證，加一個修道的已知根（無漏根）。這個也是「次第證」。次第證是先要見道，見所斷的煩惱斷完，然後修道的煩惱一品一品地斷上去。次第證有兩種：一個是世間道，一個是出世道，一個七根，一個八根。

「若一來果，倍離欲貪，超越證者」，已經斷了欲界六品煩惱，叫「倍離欲」。在見道前用世間道已經斷了六品煩惱，一見道馬上證一來果，預流果就超過去了。這叫「超越證」。

「倍離欲貪，超越證者，如預流果，由九根證得」，這個要九個根。「先凡夫位，斷六品貪，名倍離欲」，在見道之前凡夫位，他已經用世間道把欲界修所斷的六品煩惱斷掉，只餘下三品，斷掉的煩惱是餘下的兩倍，叫「倍離欲」。「今入見道，至道類智，超越預流，直證第二，名超越證」，凡夫位已經斷了六品，再觀四諦十六行相而見道，見道之後。第十六剎那進入修道的時候，馬上證到一來果，把預流果超過去了，所以叫「超越證」，「直證第二」，見道之後馬上證二果。見道的時候有未知當知根，進入修道的時候，有已知根，所以是九根。

「上來明者，是一來果，七八九得，宜善知之」，上面講的是一來果，有的七根得，有的八根得，有的九根得，應當「善知之」，好好地把它弄清楚。

其不還果七根得者，用世間道，依次第證，由七根得，謂意及捨信等五根。八根得者，有二種八。且初八者，依出世道，七根如上，加已知爲八。第二八者，用世間道，依次第證，謂意喜捨信等五根。故論云：又次第證不還果者，若於第九解脫道中，入根本地，依世間道，由八根得。彼無間道，捨受相應，解脫道中，復有喜受，此二相資，得第三果。於離繫得，二因如前。

「其不還果七根得者」，不還果也有七八九。不還果七根得的，「用世間道，依次第證，由七根得，謂意及捨信等五根」，見道之後，用世間道去斷修所斷的煩惱。這樣不要無漏根，用七根證：意、捨、信等五根。

「八根得者，有二種八」，有兩種八根得。第一種，「初八者，依出世道，七根如上，加已知」，是用無漏道來斷，加一個無漏根。第二種，「用世間道，依次第證，謂意喜捨信等五根」，是世間道，按次第證，加一個喜根，什麼原因？下邊解釋。

「故論云：又次第證不還果者，若於第九解脫道中，入根本地，依世間道，由八根得」，次第證是先證初果、二果，然後進一步用世間道斷欲界煩惱，斷第九品煩惱的時候，要經過無間道、解脫道，這時叫做第九無間道、第九解脫道。進入第九解脫道的時候，因爲欲界的煩惱斷完，可以進入初禪根本地，這是依世間道，由八根得。「彼無間道」是「捨受相應」，在第九無間道的時候，因爲還在和煩惱鬥爭，還在未至定中，是捨受；「解脫道中，復有喜受」，進入第九解脫道，進入根

本禪，有了喜受，所以加一個喜受，是八根得。「此二相資，得第三果」，這兩個受互相資助，得到第三果。「於離繫得，二因如前」，對證三果涅槃的離繫得，一個是引因，一個是依因，跟前面一樣。

解云：若超越證者，必無依未至定，從第九解脫道中，得入根本。以超越者，先得根本，更不願求，故不入也。次第證者，未曾得根本故，於未至定，第九解脫，若願入者，得入根本也。無間道中捨受者，未至地中捨也；解脫道中喜受者，初禪根本喜也。由無間道斷下地惑，欣上地故，解脫道中，得入根本也。

「解云」，圓暉法師解釋。「若超越證者，必無依未至定，從第九解脫道中，得入根本。以超越者，先得根本，更不願求，故不入也」，由超越證而證得三果的，以前先由世間道把欲界九品煩惱斷完，然後再見道。假使依未到地定見道，見道完成後，不會進入初禪根本定，因為見道前已經得過初禪，就不想進去了。所以一個捨受就夠了。

「次第證者」，因為以前「未曾得根本故」，到了第九解脫道，要進入根本定，因為以前沒有看過，要進去看一看。「於未至定，第九解脫，若願入者，得入根本也」，次第證，到未到地定第九解脫道的時候，願意入的，可以入根本定。「無間道中捨受者，未至地中捨也」，在無間道是未至定，是捨受。「解脫道中喜受者，初禪根本喜也」，到解脫道之後，進入根本定，那是喜受，離生喜樂。

「由無間道斷下地惑，欣上地故，解脫道中，得入根本也」，用世間道斷惑，在無間道的時候，斷下地（欲界）的煩惱。世間道斷煩惱是感到上地的好、下地的不好，就是羨慕，要到上地去，當然要進入初禪。「解脫道中，得入根本也」，所以解脫道的時候，他要進入根本禪（初禪）。

九根得者，有二種九。且初九得者，謂超越證。故論云：全離欲貪，超越證者，由九根得，如前超越，得一來果。先凡夫位，斷九品惑，名全離欲。今入見道，至道類智，超前二果，直證第三，名超越證。總說雖然，而有差別，謂此依地有差別故，樂喜捨中，可隨取一，前果超越，唯一捨根。已上論文。

九根得有兩個九。「且初九得者，謂超越證」，第一種九根得是超越證，先依世間道斷煩惱，再見道。「故論云：全離欲貪，超越證者，由九根得，如前超越，得一來果」，這是《俱舍論》的原文。欲界的九品煩惱全部斷完，叫全離欲；斷了六品叫「倍離欲」。假使依世間道全離欲貪，再入見道，到第十六剎那，馬上證三果，這是超越證，九根得。

圓暉法師的註解是，「先凡夫位，斷九品惑」，用世間道把欲界的九品煩惱斷完了，「名全離欲」，這樣叫全離欲。再入見道，「今入見道，至道類智」，見道的時候，前十五剎那是見道，到第十六剎那道類智進入修道，這時馬上證三果。

「超前二果」，超過前面的預流果、一來果，直接證三果，「直證第三，名超越證」，所以叫超越證。

這說明能力強的、根基厚的證果就快。禪宗裏，有的人一下子就開悟了；而有的人，一輩子蒲團坐破幾十個也開不了悟。證果快是因為人家的根基厚，不能簡單去比。根基厚也是靠宿世的修持，他過去已經下過功夫的，佛教裏邊，沒有便宜可賺。你如果不修，等在那裏，想「哪一天我一下子開悟了，三藏十二部都通了」，這個是妄想，不科學的。佛教很講科學的，你要想得一個果，決定有它的緣起，沒有緣起，果是不會來的，所以不要打懶主意、想討便宜。

一分功夫一分效，不下功夫就没有效，佛教裏沒有便宜賺，學佛千萬不要有貪便宜的心。現在很多人有貪便宜的心，總想兩個腿子盤起來、眼睛閉起來，一旦開悟，好了，三藏十二部都通了，「你們學了一輩子，只能學了幾部論，最多學個三部、五部。藏地的出家師父們二十年，也不過學了五大論。我這麼一坐，眼睛一閉，一開悟，三藏十二部、八萬四千法門都會了。」這是不可能的事情！

「總說雖然，而有差別」，總的說雖然如此，但是有差別。「謂此依地有差別故」，因為證果所依的地差別，所以喜根、樂根、捨根有差別。「樂喜捨中，可隨取一」，根據所依的地，採取相應的根。「前果超越，唯一捨根」，二果超越證，因為還沒有到根本定，只能是一個捨根；三果，三個根都可以依。

解云：總說雖然者，謂總說九，數同一來也。而有差別者，根中受名，即有差別，不同一來也。謂此依地有差別故者，釋上差別名也。謂此不還果，依六地證故，地有差別。若依未至、中間、第四禪證，唯用捨受；依初二禪，用喜受證；依第三禪，用樂受證。故於三受，可隨取一，即是根名有差別也。

「解云」，圓暉法師解釋一下。「總說雖然者」，這句話什麼意思？「謂總說九，數同一來也」，雖然數量一樣，但是裏面有差別。「而有差別者，根中受名，即有差別」，根裏邊的受，或者是捨根，或者是樂根，或者是喜根。「不同一來也」，雖然同是九根得，一來果只是捨根；不還果，喜根、樂根、捨根三種都可以。

「謂此依地有差別故者」，因為證三果依的地有差別，所以受根有差別。「釋上差別名也」，這是解釋「差別」的意思。「謂此不還果，依六地證故，地有差別」，不還果依六個地證，即未至、中間，還有四個禪（根本定）。「若依未至、中間、第四禪證，唯用捨受」，假使依未至、中間、第四禪證，捨受；「依初二禪」證，喜受；「依第三禪」證，樂受。所以依什麼地證，就取相應的一個受。「故於三受，可隨取一，即是根名有差別也」。這是第一個九根得的情況。

第二九者，依次第證不還果者，用出世間道，若於第九解脫道中，入根本地，由九根得，謂意喜捨信等五根、已知根也。彼無間道，捨受相應，

解脫道中，復有喜受，故有二受。出世間道故，加已知根。故論云：依出世道，由九根得，八根如前，加已知根。第九無間解脫，此俱有故。八根如前者，同前依世間道中八根數，加已知爲九也。無間解脫此俱有故者，此已知根，在無間解脫二道俱有，故須加之也。

「第二九者，依次第證不還果」，超越證是先由世間道把欲界煩惱斷完，再見道直接證三果。次第證，先見道，再把修所斷的煩惱一品一品地斷掉，這又分爲兩類：以世間道斷和以出世間道斷。前面講了世間道斷，這裏要講出世間道斷。第二個九是次第證不還果。「用出世間道，若於第九解脫道中，入根本地」，因爲是次第證，原來對根本禪沒有進去過，第九解脫道的時候可以進入根本地，「由九根得」。哪九根？「意」；「喜」，根本地的喜根；「捨」，無間道的捨根；信勤念定慧（信等五根）；因爲是出世道，再加「已知根」，一共九根。「彼無間道，捨受相應，解脫道中，復有喜受」，無間道在未至定有捨受，解脫道進入根本禪有喜受，「故有二受」。「出世間道故，加已知根」，用出世道，再加一個已知根。「故論云：依出世道，有九根得，八根如前，加已知根。第九無間解脫，此俱有故」，第九個無間道也好、解脫道也好，都有已知根，因爲他已經見道，未知當知根不用了，第九無間道和第九解脫道都是依已知根，所以要加一個已知根。

「八根如前者」，八根和前面的世間道證一樣，無間道、解脫道都有已知根，所以再加一個無漏道的已知根。「此已知根，在無間解脫二道俱有，故須加之也」，這是解釋爲什麼要加這個已知根。

據上所明，頌言七八九者，應知有二種七，謂一來不還各一七也。有三種八，謂一來果中，有一種八，不還果中，有二種八也。有三種九，一來中一九，不還中二九也。

「據上所明」，這是總結，「頌言七八九者，應知有二種七」，前面說「七八九中二」，七有兩種，一來果和不還果各有一個。八有三種，一來果有一個，不還果裏邊有兩個。九有三種，一來果有一個，不還果有兩個。

我們根據表來看「七八九中二」，證一來、不還果，分別可以由七根、八根、九根得，具體情況再來總結一下。

一來果分爲次第證和超越證。次第證是先見道，再斷修所斷的六品煩惱。如果以世間道來斷煩惱證一來果的，是七根得。因爲依未至定，一定是捨根。「有漏故，無未知根等」，因爲是依有漏道即世間道證的，沒有無漏根。信等五根和意根這六個是通的，每一種都有。一個捨根加上後邊六根，一共是七根。

次第證中如果用出世道斷煩惱的，八根得，加一個無漏根（已知根），沒有未知根，因爲次第證是已經見道過了，四諦理已經全部知道了。後面斷修所斷六品煩惱。斷第六品煩惱的無間道是修道，解脫道也是修道，沒有未知當知，只有一個已知根。加上這個已知根（無漏根），是八根。

九是超越證。先把六品煩惱斷掉，然後再見道，這個時候，九根得。因為他在未至定，沒有證到初禪，依捨根。比前面的多一個未知當知根。因為在無間道的時候是見道，解脫道的時候是修道，兩個無漏根都有，所以要九根得。

不還果的「七八九」，有一個七，兩個八，九的情況合為兩個。先說次第證，先見道，然後由世間有漏道斷修所斷的煩惱，這樣叫次第證。如果不依根本地是捨根，依根本地是喜根。捨根加上信勤念定慧、意根，一共七根，這是最少的。用世間道，沒有無漏根，不依根本地，沒有喜根，所以是七根證。假使依根本地，無間道是捨根，解脫道進入初禪，初禪是喜根，所以八根得。出世道的次第證，在前面的七根、八根上，再加一個無漏根（已知根），成了八根、九根。出世道跟世間道的差別，一個有無漏根，一個沒有無漏根。

超越證是先把修斷的九品煩惱斷完，然後見道。見道的第十六剎那，進入道類智的時候，馬上證三果，叫超越證。它依的地有六個。依初、二禪的，是喜根；依第三禪的，是樂根；依未至定、中間定、第四禪的，是捨根。這六個地裏邊，受不一樣，所以根不一樣，依喜根證、依樂根證、依捨根證都可以。無漏根有兩個，因為見道之後，馬上證三果；第十五剎那無間道，是未知當知根見道，第十六剎那修道是已知根，所以有兩個無漏根。這兩個無漏根加一個受根，再加意根、信勤念定慧六個，共九根。

這張表（表二－八）非常巧妙，把很繁複的關係用表列清楚，一目了然。

十一阿羅漢者，引本論為難也。故論云：豈不根本阿毗達磨問由幾根得阿羅漢，答十一根，云何乃言由九根得？十一根者，意喜樂捨，信等五根，已知具知也。

「十一阿羅漢者，引本論為難也」，提一個問難。《頌疏》裏邊說「本論」是指《發智論》，「論云」是指《俱舍論》。本論裏說證阿羅漢由十一根，這是據本論來問難阿羅漢九根得。「故論云：豈不根本阿毗達磨問」，根本阿毗達磨裏邊有這個問答，「由幾根得阿羅漢？答：十一根。云何乃言由九根得」，根本阿毗達磨中說十一根得，你怎麼說九根得呢？「十一根者，意、喜、樂、捨、信等五根」，加「已知、具知也」。《俱舍論》說的怎麼和本論說的不一樣呢？

依一容有說者，通前難也。依一身中容有十一根，故本論說。理實有九，故說九根。故論云：實得第四，但由九根，而本論言十一根者，依一身中，容有故說。謂容有一補特伽羅，從無學位，數數退已，由喜樂捨，隨一現前，後復證得阿羅漢果，由斯本論說十一根。然無一時，三受俱起，是故今說，定由九根。以上論文。

「依一容有說者，通前難也」，這句話解釋這個問難。

「依一身中容有十一根，故本論說。理實有九，故說九根」，一個補特伽羅證阿羅漢之後，可能會退，退了再證回去，所依的根累加起來會有十一根，容許有這個事情，所以本論說有十一根。並不是每一個人都是十一根，也不是證的時候用十一根，真正證的時候是九根，《俱舍論》沒有錯。那麼本論也沒錯，本論是總括起來說，有十一根可以證阿羅漢。

「故論云：實得第四，但由九根，而本論言十一根者，依一身中，容有故說」，實際上第四阿羅漢果，只有九根得；而本論裏邊根據一個補特伽羅證阿羅漢果的前後情況，合起來可以有十一根。「謂容有一補特伽羅，從無學位，數數退已，由喜樂捨，隨一現前，後復證得阿羅漢果，由斯本論說十一根」，有部裏邊說鈍根的阿羅漢會退。但決不是退到凡夫，又去流轉生死。退了之後，一個小小的因緣，馬上又可以激發他再次證阿羅漢果。

假使第一次證的時候是捨根，退了之後，第二次再證是用喜根，後來又退，退了之後又用樂根證。所以容許有這種情況，用喜、樂、捨證到阿羅漢果；但是每一次證的時候，却是只有九根。加起來十一根，並不是每次證的時候都有十一根。本論合起來算十一根，《俱舍論》說證的時候決定是九根，兩個並不矛盾。「然無一時，三受俱起，是故今說，定由九根」，不可能三個受根同時起來證阿羅漢果，真正證的時候，一定是九根。

「已上論文」，上面是《俱舍論》的原文，圓暉法師再解一下。

解云：阿羅漢果，通九地證，故有喜樂捨三受證也。又依薩婆多宗，許阿羅漢，數數有退，故於一身，許有三受，證阿羅漢。然當證時，唯一受，故說九根。各據一義，不相違也。

「解云：阿羅漢果，通九地證」，阿羅漢九個地都能證，未至地定、中間定，再加初禪、二禪、三禪、四禪，空無邊處、識無邊處、無所有處。「故有喜樂捨三受證也」，所以喜受、樂受、捨受三個根都可以證。從本論來說，依三個受都可以證阿羅漢果。

「又依薩婆多宗，許阿羅漢，數數有退」，依有部，阿羅漢會退。「故於一身，許有三受證阿羅漢」，所以一個補特伽羅，可能依三個受來證阿羅漢，合起來可以有十一根。「然當證時，唯一受，故說九根」，但是每一次證的時候，只能有一個受，所以還是九根。「各據一義，不相違也」，一個是從總的來說，一個是從當時具體證的時候來說。所以各從一方面來說，並不矛盾，只是說的角度不一樣。

論云：於不還果中，何不如是說？此難意者，謂第三果，許數數退，通六地證，容於一身，有三受證，何不本論說十一根？以無樂根證不還果，而於後時，得有退義；亦無退已，由樂後得。答前難也。

「論云：於不還果中，何不如是說」，不還果也有喜根得、樂根得、捨根得，爲什麼不說十一根呢？」此難意者，謂第三果，許數數退，通六地證，容於一身，有三受證，何不本論說十一根」，第三果阿那含，有部裏也容有退的，證的時候通六地，這六地包括三個受，爲什麼這裏不說十一根呢？

「以無樂根證不還果，而於後時，得有退義；亦無退已，由樂後得」，不還果與阿羅漢果不同。不還果雖然有退，但是依樂根證的不還果是不退的；同時，假使不還果退了，第二次證不會由樂根證。樂根證的不會退，退的也不可能再由樂根來證，加起來不會有十一根。這是《俱舍論》的原文，下邊圓暉法師注解。

解云：若樂根證，必定不退；若是退者，必無後時由樂根證。故知樂受證者，必無喜捨；喜捨證者，必無樂受故。故於一身，必無容有三受證得不還果分，故不可說十一根也。

「若樂根證，必定不退」，假使樂根證的，是利根，不會退的；「若是退者，必無後時由樂根證」，假使退的，他是鈍根，後來不可能由樂根證。「故知樂受證者，必無喜捨；喜捨證者，必無樂受」，所以一身中，有喜捨，不會有樂受；有樂受不會再退，喜受、捨受也沒有了，不可能三個受都有。「故於一身，必無容有三受證得不還果義，故不可說十一根也」，這樣即使加起來也不到十一根。

又論云：非先離欲超越證第三，而於後時得有退義。此離欲果，二道所得，極堅牢故。

「非先離欲超越證第三，而於後時得有退義」，先把修道斷的九品煩惱斷完，然後見道超越證第三果，後時不會有退。「此離欲果，二道所得」，爲什麼不退？這個離欲果（三果）是「二道所得」，一個是世間道，一個是出世道。過去依世間道斷了欲界修所斷的九品煩惱，現在是出世道的見道，這兩個道合起來的，「極堅牢」，不會退。

解云：此文釋樂根證不退所以也。由此樂根在第三禪，次第證者唯得初禪，故樂根證，必是超越。謂凡夫位，斷三禪惑，後時容依第三禪起見道證不還果，故知超越，得起樂根。此超越人，畢竟不退，以二道所得故。一、先凡夫位，斷欲惑盡，世道所得也；二、今入見道，聖道所得也。次第證人，唯一道得，故可退矣。此上義隱，論有要處，故具錄之。

「解云：此文釋樂根證不退所以也」，解釋樂根證不還果不會退的原因。「由此樂根在第三禪，次第證者唯得初禪，故樂根證，必是超越」，凡是樂根證的，決定是超越證。「謂凡夫位，斷三禪惑」，在凡夫的時候，把第三禪的煩惱斷完了。

「後時容依第三禪」，後面用第三禪的樂根來見道，「起見道證不還果」，這時見

道，馬上證不還果。「故知超越，得起樂根」，所以起樂根是超越證，「此超越人，畢竟不退，以二道所得故」，這個超越證不會退的。

超越證是先把三禪的煩惱斷掉，再見道，用樂根證不還果。「故知超越，得起樂根」，超越證的時候，可以由三禪的樂根。一個是世間道，斷掉三禪的煩惱；一個是出世道，起無漏法見道，這樣二道所得，力量堅固，所以畢竟不退。

第一，「先凡夫位，斷欲惑盡，世道所得」，世間道先把欲界修斷的煩惱斷掉；第二，「見道」，無漏道，「聖道所得也」，這樣不會退。「次第證人，唯一道得，故可退矣」，次第證要麼是世間道，要麼是無漏道，所以可能會退。

「此上義隱，論有要處，故具錄之」，這裏的道理很隱蔽，論裏邊講的很扼要，《頌疏》把它摘錄下來，同時詳細解釋。

從此第四，成就諸根定量門。論云：今應思擇，成就何根，彼諸根中，幾定成就？頌曰：

成就命意捨 各定成就三 若成就樂身 各定成就四
成眼等及喜 各定成五根 若成就苦根 彼定成就七
若成女男憂 信等各成八 二無漏十一 初無漏十三

第四，「成就諸根定量門」。諸根成就有一定的辯證關係。「論云：今應思擇，成就何根，彼諸根中，幾定成就」，假使成就一個根，決定還有一些根同時成就。

「頌曰：成就命意捨，各定成就三」，命、意、捨三個根，如果成就其中一個，三個必定同時成就。「若成就樂身，各定成就四」，假使成就樂根、身根的，一定同時成就四根。「成眼等及喜，各定成五根」，假使成就眼等根及喜根的，一定成就五個根。「若成就苦根，彼定成就七」，假使成就苦根的，起碼有七根。「若成女男憂，信等各成八」，假使成就女根、男根、憂根或者信等五根的，決定有八個。「二無漏十一，初無漏十三」，成就後面兩無漏根的決定有十一個，成就初無漏根的有十三個。這是最起碼有那麼多，再多也可以。

釋曰：成就命意捨，各定成就三者，此據三根必定成就，謂成命時，必有意捨，若成意捨，必有命根，不可缺也。

「成就命意捨，各定成就三者，此據三根必定成就」，這三根總是同時有的。假使成就命根，必定有意根、捨根；假使成就意根、捨根，必定有命根；或者成就意根，必定有捨根、命根。「不可缺也」，這三個是不可離的，成就一個，決定有另兩個一起來。

若成就樂身，各定成就四者，謂成就樂根時，必有命意捨也。若成身根時，亦必有命意捨，故言各也。成樂不成身者，謂聖者生無色界。無界界¹中，成就下三禪無漏樂根也。成就身不成樂者，謂異生生第四禪，彼

無樂根，下三禪樂根，彼已斷也。既是凡夫，不可成就下無漏樂，故不成樂根，而成身根也。成樂不成喜者，謂異生生第三定也。

「若成就樂身，各定成就四」，假使成就樂根，一定有命意捨根。既然是有樂根，那決定有生命（命根），決定有一個心王（意根），決定還有一個捨根。

「若成身根時，亦必有命意捨」，命意捨這三個是最基本的。成就，不一定是當下現行那個根，而是擁有這個根。所以成就樂根、成就捨根，這兩個是不矛盾的。現行起樂根，不起捨根，但並沒有丟掉捨根。成身根時，也必定有命意捨根。

有命意捨根，沒有身根，那是無色界。有身根而沒有命意捨根，那是不可能的。有命沒有心王，也不可能。捨根必定和意根相連的。「故言各也」，把命意捨根三個加上去，成就身根的時候決定四個，成就樂根的時候，也成就四個。

「成樂不成身者，謂聖者生無色界」，無色界的聖者成就樂根，而沒有身根。

「無色界中，成就下三禪無漏樂根也」，無色界的聖者，可以不受地的限制，成就下邊第三禪無漏的樂根。

成就身根而不成就樂根的，「異生生第四禪」，凡夫生到第四禪，「彼無樂根，下三禪樂根，彼已斷也」，第三禪樂根就沒有了。「既是凡夫，不可成就下無漏樂」，既然是凡夫，不是聖者，就繫在自地，下地的樂根斷了，也不能成就下地的無漏樂。「故不成樂根，而成身根也」，第四禪有身體，所以成就身根，而沒有樂根。生在第三禪，樂根和身根都有。

「成樂不成喜者」，成就樂根不成就喜根的，「異生生第三定」，生第三禪的凡夫有樂根，沒有喜根。這是成就身根有四個，成就樂根也有四個。

成眼等及喜，各定成五根者，眼等，等取耳鼻舌。若成眼根，必成就五，謂身命意捨，兼眼根。如眼既爾，耳鼻舌三，各成五根，准眼說之。喜根成五根者，謂命意捨樂喜根。

「成眼等及喜，各定成五根」，假使成就眼等四根的，或者是成就喜根的，最少有五個根。「眼等，等取耳鼻舌。若成眼根，必成就五」，若成眼根，那必定有五：眼根、身根、命根、意根、捨根。命意捨是最基本的。成就眼根，必定有身體，因為眼根總是生在身體上。耳、鼻、舌這些根有可能不成就。所以成就眼根，起碼成就五根，「謂身命意捨，兼眼根」。

「如眼既爾，耳鼻舌三，各成五根，准眼說之」，跟眼根一樣，假使成就鼻根、舌根、耳根，起碼也是成就五個。身體上眼、耳、鼻、舌都可以有，這裏說的是最少的情況。

「喜根成五根者」，成就喜根也決定有五根。「謂命意捨樂喜根」，命意捨根是最基本的，為什麼同時決定要成就樂根呢？

¹ 無界界：疑為「無色界」。

又論云：第二靜慮地生，未得第三靜慮，捨下未得上，當成何樂根？

此文意者，難前喜根必成就樂。第二靜慮，自地無樂，而有喜根。初禪有三識樂，今已捨竟；第三禪意地樂，今復未修得，故言捨下未得上，當成何樂根也？當言成就第三靜慮，染污樂根，餘未得故。答也，未斷第三禪染污，必成就也。餘未得者，餘樂未得也。

「又論云：第二靜慮地生，未得第三靜慮，捨下未得上，當成何樂根」，生到第二禪的人，下邊的身樂捨掉了，而第二靜慮是無尋無伺，沒有身受，所以他沒有身上的樂受，上邊第三禪的樂根沒有得到，怎麼說他成就樂根呢？

「此文意者，難前喜根必成就樂」，前面說成就喜根必有樂根，第二禪的人有喜根，「自地無樂」，第二禪沒有樂根，「而有喜根」。「初禪有三識樂」，初禪還有身識、耳識、眼識，可以有身受的樂。而二禪，捨掉了初禪的樂，三禪的樂又沒有得到，你說他成就什麼樂？「初禪有三識樂，今已捨竟；第三禪意地樂，今復未修得，故言捨下未得上，當成何樂根也」，初禪的樂捨掉了，上面三禪的樂沒有得到，成就什麼樂根呢？

「當言成就第三靜慮，染污樂根，餘未得故」，成就第三靜慮染污的樂根，「未斷第三禪染污，必成就也。餘未得者，餘樂未得也」，其他的樂沒有得到，但是第三靜慮的染污樂，肯定是有的。

若成就苦根，彼定成就七者，彼者，彼苦根，定成就七根也。謂身命意喜樂捨苦根。夫成苦根，必是欲界，故此七種，不可缺也。於四受內，除憂根者，離欲捨故。

「若成就苦根，彼定成就七者」，假使苦根成就的人，他起碼要成就七個根。「彼者，彼苦根，定成就七根也」，哪七根呢？「謂身命意喜樂捨苦根」，身、命、意、喜、樂、捨，再加苦根本身。為什麼要加喜樂呢？「夫成苦根，必是欲界」，成就苦根的人，決定是欲界，上二界沒有苦，「故此七種，不可缺也」。

「於四受內，除憂根者，離欲捨故」，在欲界，決定成就這七個根。憂根可以沒有，比如得了初禪，因為已經離欲，捨掉了憂根，人雖然在欲界，憂根沒有。但是前面這七根決定成就。

若成女男憂，信等各成八者，謂成女根，必成就八，七根如苦，更加女根。男根亦八，七根如苦，更加男根。憂根亦八，七根如苦，更加憂根。若成信等，各成八者，謂命、意、捨、信等五根。

「若成女男憂，信等各成八者」，若是成就女根、男根，或者是信、勤、念、定、慧之一，起碼有八個。「謂成女根，必成就八，七根如苦」，與前面一樣，苦根裏邊七個，「更加女根」，再加一個女根。「男根亦八」，成就男根也是八，「七根如苦」，「更加男根」，再加一個男根。「憂根亦八」，成就憂根也有八，

「七根如苦」，加一個憂根。前面成就苦根，憂根可以是離欲捨掉；假使成就憂根，再加憂根本身，八個。

「若成信等，各成八者，謂命、意、捨、信等五根」，命、意、捨根是基本的，信、勤、念、定、慧五個加上去，八個。這五個成就一個，必有其他四個。

二無漏十一者，謂已知、具知二無漏根，各十一根也。已知根十一根者，謂命、意、喜、樂、捨，信等五根，及已知根。具知十一者，前十一根中，除已知根，加具知根。

「二無漏十一者，謂已知、具知二無漏根，各十一根也」，二無漏根是已知、具知這兩個根，成就這兩根的，決定成就十一根。「已知根十一根」是哪些呢？

「謂命、意、喜、樂、捨，信等五根」，成就命根、意根、喜根、樂根、捨根，還有信等五根，「及已知根」。「具知十一者」，「前十一根中」把已知根除掉，換作具知根。

初無漏十三者，謂未知當知，初無漏根，必成就十三根。言十三者，謂身命意喜樂捨苦，信等五根，及未知當知根。此加身、苦者，若成未知當知根，必在欲界，故定有身、苦也。

「初無漏十三」，未知當知根成就十三根，「謂未知當知，初無漏根，必成就十三根」，它成就的時候最少有十三根。「言十三者，謂身、命、意、喜、樂、捨、苦，信等五根，及未知當知根」。這裏邊為什麼要加身根、苦根？「此加身、苦者，若成未知當知根，必在欲界，故定有身、苦也」，成就未知當知根的人必定在欲界，見道必依欲界身，而欲界一定有身、苦。

從此第五，成根極少門者，論云：諸極少者，成就幾根？頌曰：

極少八無善 成受身命意 愚生無色界 成善命意捨

「從此第五，成根極少門者」，一個有情最少成就多少根？「論云：諸極少者，成就幾根」，成就根最少的，是哪幾根？「頌曰：極少八無善，成受身命意，愚生無色界，成善命意捨」，一個有情最少成就八個根，這樣的人也是極稀有的。有兩類，一類是「無善」，一闍提，沒有善根的人，他成就五個「受」，再加上「命、身、意」；一類是無色界的凡夫，他成就信、勤、念、定、慧五個善根，再加命、意、捨，在無色界沒有身體。這是最少的情況。

釋曰：極少八無善者，謂闍提人，名為無善。彼若極少，成就八根，謂五受，身命意也。愚生無色界，成善命意捨者，愚謂異生，未見諦故。彼若極少，成就八根，謂信等五，命意捨三。

「釋曰：極少八無善者」，沒有善根的，信勤念定慧一個也沒有。「謂闡提人，名為無善」，一闡提，斷了善根的人。「彼若極少，成就八根」，他最少成就八個根。「謂五受」，五個受，苦樂憂喜捨，「身命意」。

「愚生無色界，成善命意捨」，生無色界的凡夫，決定是有善根的，沒有善生不到無色界，所以他有五個善根：信勤念定慧，加上命意捨。「愚謂異生」，愚就是凡夫。「未見諦故」，沒有見諦叫愚。「若極少成就八根」，信勤念定慧，因為他修定，有善法；命意捨根是一個補特伽羅不可少的，一共八個。成就最少的情況，起碼有八個根。有兩類，一類是一闡提，一類是無色界的凡夫。

從此第六，成根極多門者，論云：諸極多者，成就幾根？頌曰：

極多成十九 二形除三淨 聖者未離欲 除二淨一形

「從此第六，成根極多門者」，前面是最少，這裏是最多。「論云：諸極多者，成就幾根。頌曰：極多成十九」，最多成就十九個根。

二十二根全的人，又有無漏根三個，又是女男的二形身，不會有的。二形人不能證道，不會有無漏法，所以成就二十二根是不可能的，最多是十九根。

釋曰：極多成十九者，標也。二形除三淨者，釋也。此明異生成根十九，謂二形人，必非聖者，故無三淨也。言三淨者，三無漏根也。除此三外，餘十九根，容皆具有。

第一種，「二形除三淨者」，二形人，男女根都有，當然不可能有三無漏根。二十二根當中，其他都可以有。「此明異生成根十九」，異生最多成十九根。「謂二形人」，男女根都有。「必非聖者」，這樣的人必定不能證聖果，所以三無漏根不能有，「故無三淨也」。「言三淨者」，就是「三無漏根」，「淨」字經常代替無漏。「除此三外，餘十九根，容皆具有」，除這三個之外，其他的十九根都可以有。

聖者未離欲，除二淨一形者，此明未離欲聖者，極多亦成十九根也。謂初二果，及不還向，名未離欲聖也。除二淨一形者，明所除根。若住見道，除已知、具知二淨；若住修道，除未知、具知二淨。除一形者，女、男根中，隨除一種，以諸聖者無二形故。故欲界聖，除此三淨¹外，餘十九根，容皆具有也。

「聖者未離欲」，還沒有離欲的聖者。「除二淨」，要除掉兩個無漏根，「除一形」，女男根裏要除掉其中一個，下面詳細解釋。

¹ 除此三淨：疑為「除此三根」。

「此明未離欲聖者，極多亦成十九根也」，沒有離欲的聖者最多的情況可以具足十九根。「謂初二果，及不還向，名未離欲聖也」，初、二果、不還向，這些都是欲界九品煩惱沒斷完，都叫未離欲。

「除二淨一形者，明所除根」，二十二根裏要除掉兩個無漏根；女男根裏邊除一個。男性的聖者，除掉女根；女性的聖者，除掉男根。「若住見道，除已知、具知二淨」，假使這個聖者是見道位的，「二淨」，已知、具知這兩個淨（無漏）根沒有。「若住修道，除未知、具知二淨」，假使在修道位的，未知當知、具知兩個沒有。因為這些都是未離欲的聖者，不是無學道，所以不會有具知根。

「除一形者」，既然是聖者，「女男根中隨除一種，以諸聖者無二形故」，聖者不會有二形人，二形人不能證聖位。「故欲界聖，除此三根外，餘十九根，容皆具有也」，欲界的聖者，除這三根以外，其餘十九根都可能具足。

俱舍論頌疏講記 卷四

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（內部整理資料 僅供學習參考）

分別根品第二之二

從此大文第二，明俱生諸法，於中有二：一、正明俱起，二、廣辨差別。就初正明俱起中，一、明色法俱生，二、明四品同起。

第四卷，「分別根品第二之二」。「根品」的主要內容，第一個是二十二根，第二是俱生諸法，第三是六因、四緣、五果。

「從此大文第二，明俱生諸法」，哪些法是決定同時生起的？「於中有二：一、正明俱起，二、廣辨差別。就初正明俱起中，一、明色法俱生」，色法，物質一類的，哪些決定同時生起；「二、明四品同起」，色、心、心所、不相應行四法的情況。

且初明色法俱生者，論問起云：今應思擇，一切有爲，如相不同，生亦各異，爲有諸法決定俱生？此總問也。有定俱生。總答。謂一切法，略有五品：一、色，二、心，三、心所，四、不相應行，五、無爲法。無爲無生，此中不說。此總標諸法，意取俱生，簡無爲也。今先辨色決定俱生。別問色也。頌曰：

欲微聚無聲 無根有八事 有身根九事 十事有餘根

現在要考慮這個問題：一切有爲法，它的相各各不同，它的生也不一樣。那麼是不是有些法決定同時生起來？「有定俱生」，有些法決定同時生起，有連帶的、辯證的關係。「謂一切法，略有五品」，把一切法總的分成五品，這就是《百法明門》的模型已經顯出來了。即「色」法、「心」法、「心所」法、「不相應行」法、「無爲法」。「無爲無生，此中不說」，現在討論諸法俱生，無爲法是不生不滅的，當然不包含它。「此總標諸法，意取俱生，簡無爲也」，一切法不出五品，五品就是五位，跟《百法》是一樣的。這裏討論俱生，要去掉無爲法。

第一個，「今先辨色決定俱生」。

「欲微聚無聲，無根有八事。有身根九事，十事有餘根」，欲界、色界、無色界裏邊不同。現在說欲界，「微聚」，一個極微的聚，「無聲」，假使沒有發聲音，「無根」，沒有身根，沒有有情的根，最少有八個事（法）。假使加「身根」，九個事。假使還有其他的根，比如眼根或耳根，再加一個，有十個。這是說最少的情況，更多的當然還有。

釋曰：欲微聚無聲，無根有八事者，欲謂欲界。微是細義，非極微也。色聚極微細，立微聚名，爲顯更無細極此者。此在欲界，無聲無根，八事俱生，隨一不滅。言八事者，謂四大種，色香味觸。

「釋曰：欲微聚無聲，無根有八事者」，「欲」指「欲界」，欲界是最複雜的，上兩界單純。「色聚極微細，立微聚名」，微聚的這個「微」，不是指單個的極微，而是很多極微聚起來成一個可見的最小的色法。單個存在的極微是沒有的，它總是聚成一個色法。「爲顯更無細極此者」，微聚這個色法的聚，是看得到的，沒有比這個更小的可見的色法。但微聚不是極微，單獨的極微是看不到的。

「此在欲界」，這個微聚，從欲界來說，「無聲無根」，假使不發聲、也不屬於有情身上（即無根），「八事俱生」，它最少有八個東西同時生。「隨一不減」，隨便減少哪一個都不行，最少有八個。

哪「八事」呢？「謂四大種，色香味觸」，色法都會有色香味觸，都有地水火風。關於地水火風，一個色法，它的堅硬性就是地，溫度就是火，凝聚的力量就是水，運動的能量就是風。比如土地裏邊，如果沒有水，它就分散了，不能聚成一塊，跟麵粉一樣的。用溫度計測它，也能測出溫度來。它裏邊的分子、原子、電子也都還在運動，都離不開地水火風。不管什麼物質，地水火風都是有的。小的微聚，裏邊也有地水火風。

《大毗婆沙》¹說，假使水裏邊沒有地，再冷，它結不了冰。結了冰，表示水裏邊有地大，溫度一低，就顯出地大的相；溫度增高時，它可以化成氣，顯出風大的相。所以每一個物質都有地水火風。不過在某個狀態之下，會有其中一個相特別的明顯，實際上其他的幾個都在裏邊，在一定的條件下，就會顯出其他的相。

色香味觸，也一定有。不論什麼物質，總有它的顏色（顯色）、形狀（形色），總有它的氣味，有的氣味人聞不到，那是我們的鼻根鈍，狗的鼻子就能聞到很細的味道，聞到陌生的氣味就要叫起來了。物質的東西都有它的味道，甜的、鹹的、淡的，淡也是一個味。觸，碰上去是冷的、熱的，硬的、軟的，凡是物質總能夠有所觸覺。再小的物質也有色香味觸，這是外邊的四塵，前面「能斫及所斫」的就是這四個東西。一切物質都離不開色香味觸，也離不開地水火風。微聚是極微聚攏來的一個最小能見的色法，這八個東西「隨一不減」，一個都不會少。

有身根九事者，有身根聚，九事俱生，八事如前，身爲第九。

「有身根九事者」，假若是有情身上的，就有身根，「有身根聚，九事俱生，八事如前」，加上身根，一共九事。

¹ 《大毗婆沙》卷一三一：「問：云何得知此四大種恒不相離？答：自相作業，一切聚中，皆可得故。謂堅聚中，地界自相，現可得故，有義極成。於此聚中，若無水界，金銀錫等應不可銷。又水若無，彼應分散。若無火界，石等相擊，火不應生。又火若無，無能成熟，彼應腐敗。若無風界，應無動搖。又若無風，應無增長。於濕聚中，水界自相，現可得故，有義極成。於此聚中，若無地界，至嚴寒位，應不成冰。又地若無，船等應沒。若無火界，應無煖時。又火若無，彼應腐敗。若無風界，應不動搖。又風若無，應無增長。於煖聚中，火界自相，現可得故，有義極成。於此聚中，若無地界，燈燭等焰，應不可迴。又地若無，不應持物。若無水界，應不生流。又水若無，焰不應聚。若無風界，應不動搖。又若無風，應無增長。於動聚中，風界自相，現可得故，有義極成。於此聚中，若無地界，觸牆等障，應不折迴。又地若無，應不持物。若無水界，應無冷風。又水若無，彼應分散。若無火界，應無煖風。又火若無，彼應腐敗。問：此四大種，其相各異，展轉相違，云何一時不相離起？尊者世友作如是說：言異相相違，因緣各別，非諸相異，皆必相違。諸不相違，而相異者，容俱時起，互不相離，如四大種及香味觸青黃色等。諸有異相而互相違，必無一時，不相離起，如薪與火，雹與稼穡，邏呼月輪，藥病明闇。」

十事有餘根者，眼耳鼻舌，名有餘根。此眼耳鼻舌，十事俱生。且如眼根，必有身根，此上必有地水火風，色香味觸，故成十也。如眼既然，耳鼻舌三，十事亦爾。

「十事有餘根」，假使還有眼根，或者耳根、鼻根，那就是十個根。不能說單有眼根，沒有身根，身根是最基本的東西，眼根、鼻根、耳根、舌根都要長在身根上，所以一定有身根。最起碼八個事俱生；加一個身根，九個；如果再有一個其他的根，比如眼根或耳根等，「此眼耳鼻舌，十事俱生」，假使說有眼根，加身根，地水火風、色香味觸，至少是十個。

這是色法俱生的辯證關係，一個色法要麼不生，生起來就有那麼多。「且如眼根」，比如說眼根要生的話，那至少有十個東西。除眼根，還必有身根，還有色香味觸、地水火風，「此上必有地水火風，色香味觸，故成十也」。

「如眼既然，耳鼻舌三，十事亦爾」，眼根如此，耳根、鼻根、舌根，這三個根也同樣起碼有十個。

故論云：眼耳鼻舌必不離身，展轉相望，處各別故。此上兩句顯必有身，下兩句明四根各別，不可眼上加耳等也。於前諸聚，若有聲生，如次數增，九、十、十一。謂前八上加聲成九，前九上加聲成十，前十上加聲成十一。

「故論云：眼耳鼻舌必不離身，展轉相望，處各別故」，眼耳鼻舌，離不開身體的。它們互相之間，處所不一樣。

「此上兩句顯必有身，下兩句明四根各別，不可眼上加耳等也」，如果生一個眼根，眼根上不可能再生起耳根來。身根是相連的，不能離開，眼根總跟耳根、鼻根、舌根分開長的。眼、耳、鼻、舌，這四個只能是離開的，不能合起來。

「於前諸聚，若有聲生，如次數增，九、十、十一」，前面說的那些色聚，或者單是器世間的八事，或者是有身根的九個，或者是有眼根（或耳根、鼻根、舌根）的十個。「謂前八上，加聲成九，前九上加聲成十，前十上加聲成十一」，如果上面有聲音，那就分別加一個聲，八個的變九個，九個的變十個，十個的變十一個。

又論云：以有聲處不離根生，謂有執受大種因起。以根上有聲義隱，故此文別指也。

根裏邊怎麼有聲音呢？這個意思比較隱蔽。「以有聲處不離根生」，有的聲音是從根上生的，「有執受大種因」發起的，這個聲是不離根的。《大毗婆沙》裏也說，我們身上的那些極微（身上有很多極微）在運動，碰到的時候也會發聲，這個聲音很小¹。有的時候我們自己耳朵也能聽到身裏邊的聲。

色法生起來的時候，最起碼這幾個法決定同時生起。

¹ 《大毗婆沙》卷九十：「生欲色界有情身中，多四大種在一身內，有相擊者便發生聲。」

從此第二，明四品同起者，論云：如是已辨色定俱生，餘定俱生，今次當辨。頌曰：

心心所必俱 諸行相或得

「從此第二，明四品同起」，五品法裏把不生的無爲法除掉，還有四品。這四品法俱生的關係，哪一些決定同時生的？

「論云：如是已辨色定俱生，餘定俱生，今次當辨」，前面分辨色法俱生的關係，現在分辨其他決定同時生起的法。

釋曰：心心所必俱者，心與心所必定俱生，隨缺一時，餘則不起。

心王心所必定同時生起。有心王，沒有心所，不可能；有心所，沒有心王，更不可能。

諸行相或得者，諸行即是一切有爲，此即有四種，謂色、心、心所、心不相應行。相謂四相。此之諸行，必與有爲四相俱起。故前句必俱二字，流至於此，應言諸行相必俱。或得者，得謂諸行上得也。謂諸行內，唯有情法，與得俱生，不通非情，是故言或。

「諸行相或得」，「諸行」，一切有爲法，包含四品，「色、心、心所、心不相應行」。這個「諸行」，必定有生住異滅「四相」。有爲法要生的時候，還沒現起來，生相；正在現行的時候，住相；變的時候，異相；消滅，滅相。一切有爲法都離不開生住異滅，如果離開這四相，那就是無爲法。一切有爲法，不管是四品裏的哪一品，「必與有爲四相俱起」，四相必定是與它同時生起的。「故前句必俱二字，流至於此」，前面「必俱」兩個字在這裏還要重復用，「應言諸行相必俱」，諸行（一切有爲法）與它們的四相同時生起。「必俱」兩處通用：一個是心王心所必定是同時生起的；第二個，一切有爲法跟生住異滅四相，也決定是同時生起的。

「或得」，有的時候，還要加一個得。「得謂諸行上得也。謂諸行內，唯有情法，與得俱生，不通非情，是故言或」，諸行中間，必定要有情身上的有爲法纔有得俱生，比如成就一個眼根，是有情身上的事情，無情談不上得非得。一切有爲法裏，有情身上有得，簡別無情沒有得，所以叫「或得」。

從此上來兩段不同，總是第一正明俱起竟。

這幾句話概括了四品的同生，下邊分析心王心所的關係。

其次大文第二，廣辨差別，於中有二：一、明心所有法，二、明不相應行。就明心所有，文分四段：一、明五地，二、明定俱生，三、明相似殊，四、明衆名別。就初明五地中，一、總標名數，二、別釋名體。

「廣辨差別」，這裏主要講心所法跟心不相應行。「就明心所有，文分四段」，心所法分四段文來講。「一、明五地」，心所法分五個地。「二、明定俱生」，心所法哪些決定同時生起。「三、明相似殊」，有些法相似，比如「慚」、「愧」，在法相裏却不一樣，這裏要講那些差別。「四、明衆名別」，那些名的差別。第一，心所法有五個地。「一、總標名數，二、別釋名體」，先把名字總說一下，再分別解釋它的體。

且初總標名數者，論云：向言心所，何者是耶？頌曰：

心所且有五 大地法等異

前面講四品同起，「心心所必俱」，「心」，識蘊，七心界，意處都是指心王。「向言心所」，心所到底是什麼東西？

「頌曰：心所且有五，大地法等異」，「心所」有五種，也叫五地。「大地法等」，「等」，還有四種。「異」，這五種有差別。

釋曰：心所且有五者，標心所位也。大地法等異者，列其數也。一、大地法，二、大善地法，三、大煩惱地法，四、大不善地法，五、小煩惱地法。

「釋曰：心所且有五者」，為什麼說「且有五」呢？因為五地之外，還有不定地沒有擺進去，姑且就五種來說。「標心所位也」，心所分五位。「大地法等異者，列其數也」，大地法等五位，即「大地法」、「大善地法」、「大煩惱地法」、「大不善地法」、「小煩惱地法」。

略釋大地法名者，論云：地謂行處，若此是彼所行處，即說此爲彼法地。釋地一字義也。地是心王，是心所所行處，故言地，謂行處也。言若此者，此心王也。言是彼者，彼心所也。所行處者，心是心所行處也。即說此爲彼法地者，由心是行處故，即說此心爲彼心所法家地也。

下邊解名，先講大地法的名字怎麼安的。

「論云：地謂行處」，大地法的「地」是「行處」，走路，活動的地方。「若此是彼所行處，即說此爲彼法地」，假使此法是彼法所行動的地方，那麼此法就叫彼法的地。比如一塊地是人活動的地方，就叫人走的地。這是「釋地一字義也」，先講「地」的意思。「地是心王」，這個「地」實際上就是心王。心所在心王上行動。五類心所法（大地法等）都在心王上行動，心王是心所法行動的地方。「故言地，謂行處也」，這個地是行處。「言若此者」，「此」是心王。「言是彼者，彼心所也」，彼是心所。「由心是行處故，即說此心爲彼心所法家地也」，這個「家」字沒有具體的意思，心王是屬於心所法的「地」。

「地」是指心所法活動的地方，就是心王，這是拐了一個彎。

大法地故，名為大地。釋大地二字也。此言大者，目受想等十心所也。以受想等，通三性一切心品，故名爲大。若言大地，還目心王，心但是地，而是非大。今言大地者，大法之地，名為大地，依主釋也。

「大法地故，名為大地」，這裏講「大地法」，先講「地」，再講「大地」。「此言大者，目受想等十心所也」，受想等十個心所很大。「以受想等，通三性一切心品」，善惡無記三性的一切心品都有受想思觸欲等十個法，它們存在的範圍大，所以這十個法稱爲大地法。「若言大地」，心所法叫大，大所行的地方是心王。「還目心王」，大地還是指心王。「心但是地」，心王還是地，「而是非大」，而並不是大。「今言大地者，大法之地，名為大地，依主釋也」，大是心所法，地是心王，大所行的地，依主釋。這又是一個彎。

此中若法，大地所有，名大地法，謂法恒於一切心有。此釋大地法三字也。此中者，此心所中也。此心所中，受想等十心所法，是大地家所有，名大地法。大地之法，名大地法，依主釋也。故知唯言大者，但目心所；若言大地，便目心王；言大地法，即還目心所法也。此上有兩重依主釋，善應思之。

「此中若法，大地所有」，假使某個法，是大地即心王所有的，這個法就叫「大地法」，也就是心所法。「謂法恒於一切心有」，一切心裏邊都有它，這個心所法叫大地法。這是解釋大地法。

「此中」，心所法有好幾種，其中一種是「受想等」十個法。這「十心所法」，「是大地家所有」，「家」，表示「大地」，一個助詞。「大地之法，名大地法，依主釋也」，大地所有的叫「大地法」，也是依主釋。大地的法，是心王所有的法，就是心所法。「故知唯言大者，但目心所」，大是指心所，十個心所遍一切心叫大；「若言大地，便目心王」；「言大地法，即還目心所法也」。這樣轉兩個彎，解釋大地法。「此上有兩重依主釋，善應思之」，大地，大（心所）所有的地，依主釋；大地法，大地所有的法，又一個依主釋。

此下第二，別釋名體，正明五地，文分五段。
前面先講五位的名，下邊對每一個解釋，這是重點。

且初大地法者，論云：彼法是何？頌曰：
受想思觸欲 慧念與作意 勝解三摩地 遍於一切心

〔表二 - 九：大地法〕

大地法十	受	——	領納，苦、樂、俱非，有差別故
	想	——	取像，謂於前境取差別相
	思	——	造作，謂能令心有所造作
	觸	——	觸對，根、境、識三和合而生，能有觸對
	欲	——	謂希求所作事業
	慧	——	謂於法能有簡擇
	念	——	謂於所緣明記不忘
	作意	——	謂能令心警覺為性
	勝解	——	謂能於境印可，此事如此，非不如是，起殊勝解
	三摩地	——	等持，平等持心（亦持心所），於一境轉

「論云：彼法是何」，大地法的體究竟是什麼呢？「頌曰：受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地，遍於一切心」，這個頌一背，大地法全部在裏邊。第四卷裏前面幾個頌非常重要，都該背下來。《百法明門論》裏講五位百法，有五十一個心所法，一個一個講，跟字典一樣，但不講相互的關係，比如俱生等等。因為都是世親菩薩著的，這裏講過，《百法》不要講了。沒有學過《俱舍》，一下子去學《百法》，理解的意思就不完整。所以歐陽竟無說：「沒有經過《俱舍》的學習就直接學法相，就像沒有地基的房子、沒有根的樹一樣。」

釋曰：前三句標列。第四句，釋得大地法名。

「前三句標列」，前三句列出這十個法。「第四句，釋得大地法名」，第四句說為什麼叫大地法，「遍於一切心」，就是「恒於一切心有」，恒的意思是必定有它們。恒和常不一樣，常是無為法，恒，必定有，但是有生滅。哪十個法？就是「受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地」。

受謂領納，此有三種：苦、樂、俱非，有差別故。俱非是捨受也。

「受」，前面講受蘊的時候講過。「受謂領納，此有三種」，所領納有三種：「苦、樂、俱非」，苦、樂、捨，「俱非」是捨受。「有差別故」，三種受不同。

想者取像，謂於前境取差別相。

「想」是「取像」。「謂於前境取差別相」，對於那些境各式各樣不同的相，心裏取過來，那就叫想。

思者造作，謂能令心有所造作。

「思者造作」，思是造作。我們做什麼事情，都是思心所在指揮。造善的、造惡的，都是由它。所以經部認為業的體是思心所。「謂能令心有所造作」，這是思心所的功能。

觸謂觸對，根境識三，和合而生，能有觸對。

「觸謂觸對」，這是觸心所，意思是觸對。「根境識三，和合而生，能有觸對」，根、境、識，根跟境相對生識，同時也生觸；這是心所的觸，是根境產生關係（同分）、三和合而生的觸。這個觸與對境的關係，有不同的情況，即前面講的同分、彼同分。這個觸跟身上所感到的觸不要混淆。身根所對的觸，是屬於色法，指地水火風，輕重澀滑冷飢渴等等。

欲謂希求所作事業。

心裏想要一個事情，叫「欲」。「希求所作事業」，心裏想要做什麼事，想吃、想穿等等，這就是欲，是心裏的一個要求。

慧謂於法能有簡擇。

「慧」，在法裏進行簡擇，這個要，那個不要，即區別取捨。

念謂於緣明記不忘。

過去所經過的事情，能夠明明白白記住不忘的，叫念。很多人記憶力不好，念力不强，是因為妄念多。把妄想息下去，念力就會增強，如果自己力量不夠，求白文殊加持，「喻瓦幾擋那嘛」，白文殊咒多念，增長念力。

作意者，動作於意，謂能令心警覺為性。

提高警惕，心警覺起來，這是「作意」。對什麼事情起個作意，就是注意到它。

勝解者，謂能於境印可，此事如此，非不如是，起殊勝解。

「勝解」，決定的定解。對所緣的境，「印可」，認可，「此事如此，非不如是」，一定是這樣，而不是那樣，心裏有所決定，不懷疑。「起殊勝解」，起很殊勝的決定的解。

三摩地者，此云等持，平等持心，於一境轉。亦持心所，從強說心。

「三摩地」就是「等持」。「平等持心，於一境轉」，一剎那中把心持在一個境上，去緣那個境的時候，心平平的，沒有流散到其他的境上。平等持心，專門注意在一個境上，不亂攀緣，這就是三摩地。如果不能住境，那不叫三摩地。三摩地

在一切心裏都有，那是入定的心嗎？這個不是入定，只是一個三摩地心所，短時間對某個事情注意，而入定是長時間能夠維持不動。那麼三摩地持心王也持心所，因為持心王的作用強，所以「從強說心」，從力量強盛的那一分來說是持心，實際上「亦持心所」。

「受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地」，這十個為什麼叫大地法？

遍於一切心者，釋得地名也。此十心所，遍三性等一切心品；諸餘心所，即不能遍，故於此獨名大地法。

「遍於一切心者，釋得地名也」，為什麼叫大地法呢？「此十心所，遍三性等一切心品」，不管善的、惡的、無記的，所有的心都有它們。心王一起來就有這十個。我們以前學法相的時候，我們的老師范老居士說，就像太陽光有七個顏色一樣，赤橙黃綠青藍紫，太陽光一出來，這七個顏色決定跟着來。心王跟這十個大地法就是這樣的關係，有心王，這十個決定有。

「諸餘心所，即不能遍」，假使善地法，善心有；煩惱地法，染污心有，所以不是遍一切心的。而這十個法是遍一切心，「故於此獨名大地法」，所以這十個叫大地法。

從此第二，明大善地法者，論云：大善法地，名大善地。此釋大善地三字。信等十心所法，遍一切善心，得大善名。心王名大善地者，是大善法所行處故。大善之地，依主釋也。故大善地言，唯目心王。此中若法，大善地所有，名大善地法，謂法恒於諸善心有。此釋大善地法四字。此中者，此心所中，謂信等十，是大善地家所有法，故名大善地法。大善地之法，依主釋也。彼法是何？頌曰：

信及不放逸 輕安捨慚愧 二根及不害 勤唯遍善心

「從此第二，明大善地法」，第二個，大善地法。「論云：大善法地，名大善地。此中若法，大善地所有，名大善地法，謂法恒於諸善心有」，有十個法，凡是善心裏邊都有，這十個法叫大善地法。「大」，一切善心都有它。這裏講大善地法又是三個彎曲。「大善法地，名大善地」，大善法（心所法）所行的地方，叫大善地，指心王。「此中若法，大善地所有」，這個心王（大善地）所有的法，叫大善地法，是依主釋。對大善地法的解釋跟前面大地法是一樣的。而重點是「謂法恒於諸善心有」。

【表二 - 一〇：大善地法】

大善地法十	信	澄淨也。心有信珠，令心澄淨。有說于四諦、三寶、善惡業果忍許名信
	不放逸	修諸善法，於善專注為性。有釋能守護心名不放逸
	輕安	輕謂輕利，安謂安適，於善法中，心有所堪性
	捨	捨離沉、掉，令心平等，無警覺性
	慚	謂於功德及有德人，有敬有崇，以有所忌難，有所隨屬
	愧	謂於諸善士所訶厭之罪法，見能招非愛果，而生怖故
	無貪	謂無愛染性
	無瞋	謂無恚害性，即慈
	不害	謂無損惱，即悲
	勤	精進，謂能令心（於善法）勇悍為性

「此釋大善地法四字。此中者，此心所中，謂信等十」，此心所法裏邊是信、不放逸等十個法。「是大善地家所有法」，大善地家是心王，它所有的法，叫「大善地法」。「大善地之法，依主釋也」。這十個法（心所法），一切善心裏邊都有，叫大善地法。「彼法是何」，大善地法是哪些呢？

「頌曰：信及不放逸，輕安捨慚愧，二根及不害，勤唯遍善心」，這裏先標一下這十個法：「信」「不放逸」「輕安」「捨」「慚」「愧」「二根」（無貪、無瞋）「不害」「勤」，這十個法，「唯遍善心」，只要是善心就有它們，不是善心就沒有，所以叫大善地法。

釋曰：信者，澄淨也。如水清珠，能清濁水，心有信珠，令心澄淨。有說於四諦、三寶、善惡業果忍許名信。

「釋曰：信者，澄淨也」，「信為道源功德母」，這個信到底是怎麼一回事？「澄淨」，乾乾淨淨的。「如水清珠，能清濁水，心有信珠，令心澄淨」，平時如從河裏打來的水，裏邊渾的東西很多，如果有「水清珠」，一種專門清水的珠，擺在濁水裏邊，可以把髒的東西全部沉澱下去，上面是清清的。水裏邊放明礬也能把髒東西沉澱下去，當然不如水清珠那麼好。「信珠」，信一個，珠一個，兩個東西，現在把它拼起來，表示同一個東西，持業釋。「令心澄淨」，心裏邊有這個信，心就乾乾淨淨的。

假使對三寶沒有信心，心裏邊翻騰得很，妄想雜念，東想西求的，什麼名堂都有。有信心，這些雜質都沉下去了，乾乾淨淨。以這樣的信心歸依三寶，把一切懷疑、什麼妄想都沉澱下去了。心澄淨，功德纔修得起來，如果信心沒有，「功德母」都沒有，「功德」從哪裏來呢？要有母纔有子，一切功德都從信心裏產生的。所以

我們勸一般的居士，尤其是修過氣功的，或者外道轉過來的，都叫他先修十萬、二十萬乃至五十萬、一百萬的歸依，這就是修信心。有信心，纔能長養功德。如果信心沒有，外道或者氣功師的見還很多，那你功德就起不來。

「有說於四諦、三寶、善惡業果忍許名信」，另外一個角度說，具體到底信什麼。就是對四諦（苦、集、滅、道）、三寶（佛、法、僧）、善惡業果（造什麼業感什麼果，造善的業感樂果，造惡的業感苦果）都能生信。對苦、集、滅、道四諦能夠相信，對三寶的功德能相信，對三寶的體（實德能），善惡業果能相信，這就叫信。

這個信了之後，一切法的空性，也就在裏頭——空性不離開這些啊！四諦裏邊苦諦四相，無常、苦、空、無我，其中就有空。對這些能夠起信心，「忍許」，認為它是對的，許可它，「名信」，這就是信。所以不是說相信什麼就叫信。如果相信外道那些不正的，不叫信。佛教的信有確定內涵，一定要對三寶、四諦、善惡業果相信忍許，這個叫信；而離開這個相信其他的，那是不信。後邊大煩惱地法裏的「不信」，就是對四諦、三寶等不信，而信其他的，不叫信，叫不信。

及不放逸者，修諸善法。論云：離諸善法，復何名修？此難意，善法即修，離善之外，何者名修，名不放逸也。謂此於善，專注為性。答前難也，專注是修，名不放逸也。餘部經中，有如是釋，能守護心，名不放逸。

第二個是「不放逸」。「修諸善法」，什麼叫不放逸呢？善的法好好修。如果這個人，專做壞事，或者晚上不睡覺，搓麻將，能不能叫不放逸？大放逸！把善法都丟一邊去了，要修善法纔叫不放逸。

「論云：離諸善法，復何名修」，這是一個問難。「此難意，善法即修，離善之外，何者名修，名不放逸也」，這個問難的意思，善法本身就是修，那麼離開善之外，還有什麼修呢？安立「不放逸」不是多餘嗎？「謂此於善，專注為性」，對善法專注纔能叫修。「專注是修，名不放逸也」，這個不放逸就是專注的修。

「餘部經中，有如是釋」，有部以外其他部，有這樣的解釋，「能守護心，名不放逸」，把心守住，不讓它亂跑，叫不放逸，這是另外一個意思。這兩個意思是相順的，一個是在善法上專注叫不放逸；一個是不要散到其他地方去叫不放逸。

輕安者，輕謂輕利，安謂安適，於善法中，有所堪任，名心堪任性。

「輕安者，輕謂輕利，安謂安適，於善法中，有所堪任」，有能力修善法，「名心堪任性」。輕安有兩種，身輕安、心輕安。心的輕安，對善法有能力，修得起。假使沒有輕安，看了害怕，「這個怎麼修得起啊！」打退堂鼓。沒有輕安的人，修了定有輕安生起，對善法就能夠擔得起來。凡夫的心亂糟糟的，一點輕安都沒有，覺得修善法重得不得了，拿不動，修不起來。對善法有所堪任性，能夠修得起來，這個能力叫輕安。

身輕安，修了定之後，身上感到很有力，能夠維持身體修行，這個叫身輕安。心上的堪任性，跟身上的堪任性，都叫輕安。這裏講心所法，當然指的是心輕安。

捨者，捨離沉掉，令心平等，無警覺性。

「捨」不是什麼都不知道，糊裏糊塗；「捨離沉掉」，把昏沉、掉舉捨掉，「令心平等」，這樣纔能入定。昏沉是心沉下去了；掉舉是心高舉。心沉的也不要，舉的也不要，讓它平起來。「無警覺性」，使心比較穩，不是糊裏糊塗，是不要把心特別地提高警惕。心平平的、不高不低，叫捨。

慚愧二種，如後當釋。

慚、愧兩個，後面在第三科「相似殊」裏邊要解釋，這裏暫時不說。慚與愧，以及憍與慢，從世間上來說好像是一樣的意思，在佛教裏邊不一樣。

頌言二根者，謂無貪、無瞋，二善根也。不說無癡者，無癡善根，以慧為體，前大地法中，慧已攝竟，故大善地法中，不重說也。

「頌言二根者，謂無貪、無瞋，二善根也」，「無貪」，沒有貪婪的心；「無瞋」，就是慈心，這是兩個善根。一共三個善根，還有一個「無癡」怎麼不說呢？「不說無癡者，無癡善根，以慧為體」，癡是呆呆的，什麼都不知道，它的對立面，無癡善根的體就是慧，前面講過，所以不再重複。

把七十五法的四十六心所法學好之後，可以配一配《百法》裏面五十一個心所法，這裏講四十六個，是不是少了？沒有少。從這裏可以看出來，《百法》裏有無癡這個心所，這裏說體就是慧，略掉了。「前大地法中，慧已攝竟，故大善地法中，不重說也」，因為大地法裏已經有慧，無癡就是慧，不重複了。

言不害者，謂無損惱。

「不害」是悲，無瞋是慈。「謂無損惱」，不去損惱他，反過來救他的苦。

勤者精進，謂能令心勇悍為性。

「勤者精進」，勤就是精進。四正勤就是精進。但是這個精進不是做壞事。「謂能令心勇悍為性」，做善事的時候，「勇悍」不退，有這個勇氣。這跟不放逸有差別：精進是「勇悍」，勇於做善事，再困難也要做；不放逸是對善法專注地修。

頌言唯遍善心者，釋得地名也，謂唯遍善心也。由前信等具此兩義：一則唯是善性，二則遍一切善心。如大地法，雖能遍善心，不是唯善，唯信等具二義，得大善地法名也。

「頌言唯遍善心者」，最後一句，「釋得地名也」，這些心所法為什麼叫大善地法？「謂唯遍善心」，一個是「唯」，一個是「遍」。只有善心裏有它，一切善心都有它，有這兩個特徵的叫大善地法。「由前信等具此兩義」，前面信、不放逸等十個法，具有這兩個意思。「一則唯是善性」，只是善心裏有，無記心不能有它，不善心當然更不會有。「二則遍一切善心」，只要是善心，都有這十個法，所以叫大善地法。

它跟前面的大地法不一樣。大地法是遍一切心，大善地法是唯遍善心，只有善心有。「如大地法，雖能遍善心」，大地法，也能遍善心，但是「不是唯善」，不是只有善心裏纔有，無記的、惡的心裏也有它。「唯」的意思是只有善心中有，「唯信等具二義，得大善地法名也」，只有信、不放逸等十法具足這兩個意思，所以叫「大善地法」。

從此第三，明大煩惱地法。論云：如是已說大善地法，大煩惱法地，名大煩惱地。釋大煩惱地四字，唯目心王，心是大煩惱之地，名大煩惱地，依主釋也。此中若法，大煩惱地所有，名大煩惱地法。此釋大煩惱地法五字，此心所中，謂癡等六，是大煩惱地家所有法故，名大煩惱地法。大煩惱地之法，依主釋也。故知大煩惱三字，唯目癡等；大煩惱地四字，即目心王；大煩惱地法五字，還目癡等，應善思之。謂法恒於染污心有，釋上大義也。彼法是何？頌曰：

癡逸怠不信 昏掉恒唯染

〔表二——大煩惱地法〕

大煩惱地法六	癡	——	亦名無明，迷境起故；亦名無智，無決斷故；亦名無顯，無彰了故
	逸	——	放逸，不修諸善，是修諸善所對治法
	怠	——	謂懈怠，心不勇悍，是前所說，勤所對治
	不信	——	令心不澄淨，是前所說，信所對治
	昏	——	昏沉，謂身心重性，於善法中無所堪任，亦名身心無堪任性
	掉	——	掉舉，令心不靜，是行捨所對治

第三科，「明大煩惱地法」。「論云：如是已說大善地法，大煩惱法地，名大煩惱地」，大煩惱法的地，即大煩惱法行動的地方，叫大煩惱地，這是指心王。

「此中若法，大煩惱地所有」，大煩惱地是心王，這些法是心王所有的，「名大煩惱地法」，依主釋。「謂法恒於染污心有」，一切染污心裏都有大煩惱地法，染污心包括不善心和有覆無記。「彼法是何」，大煩惱法具體是哪些？

「頌曰：癡逸怠不信，昏掉恒唯染」，有六個法：「癡」，就是無明；「逸」，放逸，不放逸的對立面；「怠」，精進的對立面；「不信」，信的對立面；「昏、

掉」，昏沉、掉舉，分別是輕安、行捨的對立面，輕安是對治昏沉的，捨是對治掉舉的。「恒唯染」，大煩惱地法總是在染污心裏生起的。學習心所法，都是修行。有什麼煩惱，有什麼染污心，用什麼方法來對治，就在這裏頭。

釋曰：癡者，愚癡。亦名無明，迷境起故；亦名無智，無決斷故；亦名無顯，無彰了故。

所謂「癡」，就是「愚癡」。也叫「無明」，「無明」好像還不怎麼刺耳，「愚癡」就不好聽，「你愚癡得很！」那就有呵斥的意思。「迷境起故」，對境不了解，迷惑。明明是不淨的，以為是淨的，明明是無常的，以為是常的，被境迷掉了。

「亦名無智」，也叫沒有智慧。「無決斷故」，沒有決斷的心。有智慧的人碰到事情堅決得很，不會猶猶豫豫、迷迷糊糊、馬馬虎虎。馬虎也好，差不多也好，糊塗也好，都是無智的表現。「亦名無顯，無彰了故」，不明顯，對事情搞不清楚，也就是愚癡。從迷境的方面說，叫無明；從不能決斷的方面說，叫無智；從搞不清楚，不能彰了的方面說，叫無顯。總之是同一個東西，從多方面看它的特徵。

逸者，放逸。不修諸善，是修諸善所對治法。

所謂「逸」就是「放逸」。專心一致地修善叫不放逸；反過來，放逸是「不修諸善」，不修諸善談不上專不專一。「是修諸善所對治法」，是不放逸所要對治的法。假使起了放逸的念頭，就要以修行諸善（不放逸）來對治。

怠謂懈怠，心不勇悍。是前所說，勤所對治。

精進的對立面是懈怠，起了懈怠，用精進來對治。「勤」就是「精進」。

不信者，令心不澄淨。是前所說，信所對治。

「不信」，是「信所對治」。信心所，像水清珠一樣，把心裏那些雜質沉下去，讓心很清澈。不信的心所法一起，那些髒的東西都浮上來了，「心不澄淨」。不澄淨，對三寶、四諦、善惡業果不能明確地相信，懷疑、猶豫，將信將疑。有人看到佛教裏有很多優點，但是他自己世間習氣又很重，却說：「佛教不可不信，因果很對。」他也看到，不信不行；「但是不可全信」，又不能全部照着做，因為跟世間上的事情矛盾太大，佛法的修行跟世間習氣兩個完全不融合。一個是出世的，要出離的；一個是貪著世間的、染污的，兩個是矛盾的。這樣糊裏糊塗的，你到底信不信呢？如果這樣的人去念佛，不能說沒有感應，總還在念，至少種子下去了，要說當下有大的感應，恐怕困難。因為「心不澄淨」，有不信的成分，心裏邊不乾淨。

昏者昏沉，謂身心重性，於善法中，無所堪任。亦名身心之無堪任性。

有的人念經總打不起精神，好像很恭敬地低着頭。你低頭恭敬聽法倒好，你「恭敬」地打瞌睡，頭重得擡也擡不起，糊裏糊塗，這恐怕不行。「身心重性」，沒有氣力，頭都沒有辦法擡起來，這就是「昏沉」。昏沉不一定是睡着。人家說你睡了，「哎，我没有睡，我在念」，你念的什麼？心裏已經糊塗了，人家念的聲音在你耳朵裏倒還有。曾經有一位舉腔的師父，他邊舉腔邊睡，但是他能不舉錯，這個本事很大。但是這個樣子是不行的。昏沉的時候，心不猛利，不明確，這樣想開智慧，想入定，是不可能的。我們將來學「定品」或者「毗鉢舍那」章，入定的心一定要很厲害，如龍泉寶劍斷物一樣，用這樣猛利的心纔能入定，纔能斷煩惱，纔能起空性的觀。如果心裏糊裏糊塗的，你觀什麼東西？一定要身心輕安，不要身心重性。

「於善法中，無所堪任」，身心重，怎麼還能修得起善法呢？在殿上坐兩小時，如果好好地念，善法就得到了。如果於善法沒有堪任性，睡在那裏，肺部也不健康，修的功德又沒有，浪費時間，很可惜。「亦名身心之無堪任性」，沒有能力修善法，也叫身心沒有堪任性。這是昏沉的過患。在其他書裏邊，昏沉跟沉沒，兩個還有差別。

掉者，掉舉，令心不靜。

「掉舉，令心不靜」，心不能靜下來。散亂和掉舉的差別：散亂是心流蕩，不能安在一個法上；掉舉一般是貪所起的，對那些東西有貪著，心靜不下來。比如想到喜歡的東西，心思跟着過去了，這是掉舉，是從貪所引起的。「令心不靜」，心裏掉舉，東想西想的，當然心靜不下來。有的人說他念佛，不念還好，念起來，妄想多得不得了。那麼你仔細地分析一下，這是什麼妄想？恐怕十之八九都是貪所引起的。這個事情放不下，那個事情還沒搞好，都是有貪心在裏頭。

恒唯染者，釋得地名也。遍者是恒義，此上六種，一則唯染，二則遍染，具此兩義，獨得大煩惱地法名。且如受等，雖是遍染，不是唯染。忿等十惑，雖是唯染，不是遍染。故皆不得大煩惱地名也。

這六個法，「癡、逸、怠、不信、昏、掉」，它們的特徵，「恒唯染」，總是染污的。「釋得地名也」，為什麼叫大煩惱地法？因為這幾個法總是染污的。「遍者是恒義，此上六種，一則唯染」，第一，在無覆無記性裏邊沒有它，在善心裏更沒有它，「唯染」，只有染污心裏有它。「二則遍染」，第二，所有的染污心都有它，所以叫恒唯染。「具此兩義，獨得大煩惱地法名」，第一，唯染污，不通無覆無記，不通善；第二，一切染污心裏都有它。有這兩個意思就叫大煩惱地法。

「且如受等，雖是遍染，不是唯染」，「受」，受心所，「等」，其他的大地法。雖然一切染污心都可以有它，但「不是唯染」，善心也有它，無記心也可以有它，不是單獨屬於染污的。雖然「遍」，但不是單獨的。兩個條件只有一個，所以不能叫大煩惱地法。「忿等十惑」，小煩惱地法，這十個雖然決定是染污的，但不是一切染污心都有它。兩個條件也只占一個，不能叫大煩惱地法。所以這兩類，都不能叫大煩惱地法，「故皆不得大煩惱地名也」。

從此第四，明大不善地法者，論云：如是已說大煩惱地法。大不善地，名大不善地。此釋大不善地四字，目心王也。心王是大不善法之地，名大不善地也，依主釋也。此中若法，大不善地所有，名大不善地法，謂法恒於不善心有。此意釋大不善地法五字，目無慚等。謂無慚等，是大不善地家所有法故，名大不善地法。大不善地之法，依主釋也。彼法是何？頌曰：

唯遍不善心 無慚及無愧

「從此第四，明大不善地法者，論云：如是已說大煩惱地法」，已經講好大煩惱地法，第四個「大不善地法」是什麼？「大不善法地，名大不善地」，大不善法所行動的地方（心王），叫大不善地。大不善法之地，依主釋。「此中若法，大不善地所有，名大不善地法」，反過來，這個法是「大不善地」心王所有的，叫「大不善地法」。大不善地所有的法，叫大不善地法，也是依主釋。它的特徵是「謂法恒於不善心有」，只在不善心裏有，而且一切不善心都有它，所以叫大不善地法。

〔表二 - 一二：大不善地法〕

大不善地法	{	無慚	——	謂於功德及有德人，無敬無崇，無所忌難，無所隨屬； 或於所造罪，自觀無恥
		無愧	——	謂善士所訶厭法名罪，於此罪中，不見能招可怖畏果； 或於所造罪，觀他無恥

「彼法是何？頌曰：唯遍不善心，無慚及無愧」，有這兩個心，好事就幹不成了。沒有慚愧心的人，壞事做到底，好事不會做，這兩個法是非常壞的東西。假使做了壞事，有慚愧心，馬上懺悔，這還可以救；沒有慚愧心，救不了。

釋曰：唯遍不善心者，釋無慚無愧得大不善名也。謂無慚無愧，一則唯不善性，二則遍一切不善心，具此兩義，獨得大不善名。且如受等，雖是遍不善心，不是唯不善性。忿等七惑，除諂誑憍，此七及瞋，雖唯不善性，不是遍不善心。故皆不得大不善名。此二行相，如後當釋。

「唯遍不善心者，釋無慚無愧得大不善名也」，這句話解釋這兩個法為什麼叫大不善。什麼法呢？「無慚及無愧」。

「一則唯不善性」，這兩個法的特徵，一是「唯不善性」，決定是不善性，善心、有覆無記、無覆無記都沒有它，只是不善的。二是「遍一切不善心」，一切不善心裏邊都有它。可想而知，這兩個不是好東西。如果沒有這兩個，壞心也起不來。因為無慚無愧，一切不善纔搞得起來。反過來說，一切不善心裏邊決定有無慚無愧。「具此兩義，獨得大不善名」，有上面這兩個意思，叫大不善地法，只有兩個：無慚、無愧。

「且如受等，雖是遍不善心」，「受」心所是大地法，一切善、惡、無記心都可以有，在不善心裏當然也是「遍」的，但「不是唯不善性」，可以通善、無記。另外一類，「忿等七惑」，後面要講的小煩惱地法，一共十個，「除諂誑憍」，把諂、誑、憍除掉，餘下七個，「此七及瞋，雖唯不善性，不是遍不善心，故皆不得大不善名」，這七個，還有一個「瞋」心所，雖然是唯不善的，但不遍一切不善心，也不叫大不善地法。

從此第五，釋小煩惱地法。論云：如是已說大不善地法。小煩惱法地，名小煩惱地。釋小煩惱三字，忿等是也。小煩惱地，即目心王。心王是小煩惱法之地，名小煩惱地，依主釋也。此中若法，小煩惱地所有，名小煩惱地法。此釋小煩惱地法五字，目忿等十。謂忿等是小煩惱地家所有法，故名小煩惱地法。小煩惱地之法，依主釋也。謂法少分，染污心俱。釋小煩惱名也。不遍一切，故言少分。彼法是何？頌曰：

忿覆慳嫉惱 害恨諂誑憍 如是類名為 小煩惱地法

五品裏邊最後是「小煩惱地法」。但在四十六個心所法裏，還有八個法沒有講，即不定地法。《俱舍論》裏邊不定地法是插在中間講的。

【表二 - 一三：小煩惱地法】

小煩惱地法十	忿	於情非情現前不饒益境，令心憤髮為性
	覆	隱藏自罪，說名為覆
	慳	謂於財法，巧施相違
	嫉	謂於他諸興盛事，令心不喜
	惱	謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫悔
	害	謂於他能為逼迫，由此能行打罵等事
	恨	謂於忿所緣事，數數尋思，結怨不捨
	諂	謂心曲，由此不能如實自顯
	誑	謂惑他，為獲利養，矯現有德，詭詐為性
	憍	染著自法，謂於自盛事，深生染著，醉傲為性

「論云：如是已說大不善地法。小煩惱法地，名小煩惱地」，小煩惱法心所法所行動的地方，叫小煩惱法地（心王）。「此中若法，小煩惱地所有，名小煩惱地

法」，小煩惱地所有的法，叫小煩惱地法（心所）。也是兩個「依主釋」，與前面定義同樣的。

「謂法少分，染污心俱」，小煩惱地法不是遍一切染污心，在某些染污心裏有它，某些染污心裏沒有它。

「彼法是何」，這是那些法呢？「頌曰：忿覆慳嫉惱，害恨諂誑，如是類名為，小煩惱地法」，這些頌都要背，對學法修行大有幫助。

釋曰：此忿等十，名小煩惱，謂有三義：一、唯修所斷，二、意識地起，與無明相應，三、各別現行。具此三義，故獨得名小煩惱地也。且如受等十大地法，癡等六大煩惱地法，及無慚愧二，不定中貪、瞋、尋、伺、睡眠，此等諸法，三義俱缺。慢、疑二種，雖與意癡相應，俱缺唯修斷。慢通見修斷，疑唯見斷故。惡作雖唯修斷，缺意癡相應，通善性故，皆不名小煩惱地法也。已上五段不同，總是別釋五地名體竟。

「釋曰：此忿等十，名小煩惱」，忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、慚，一共十個法。「謂有三義」，這十個法有三個內涵。第一，「唯修所斷」，迷理的是見所斷，迷事的是修所斷。這十法不通見所斷，一定是修所斷。第二，「意識地起」，只有第六意識裏起的，不通前五識；「與無明相應」，而且是跟無明相應的。第三，「各別現行」，這些法不能同時起來，起這個就不起那個。「具此三義」，有這三個意思的，歸為一類，叫小煩惱地法，「故獨得名小煩惱地也」。

「且如受等十大地法，癡等六大煩惱地法，及無慚愧二，不定中貪、瞋、尋、伺、睡眠」，不定地有八個法，這裏舉「貪、瞋、尋、伺、睡眠」五個。「此等諸法，三義俱缺」，這些法，於以上三個內涵都沒有。「慢、疑二種」，也是不定地裏面的，「雖與意癡相應，俱缺唯修斷」，慢、疑跟意識裏面的無明相應，但不是唯修所斷。「慢通見修斷」，慢心，見道斷的也有，修道斷的也有。「疑唯見斷」，疑心，決定是唯見所斷的。八個不定法的最後一個，「惡作雖唯修斷」，惡作雖然單是修所斷的，「缺意癡相應，通善性故」，未必是跟意識裏無明相應的，因為惡作通善的。惡作是追悔，假使做了壞事追悔，是善的惡作，不跟意癡相應。所以上述這些都不能叫小煩惱地法。

「不定地法」：尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑。

【表二 - 一四：不定地法】

不定地法八	尋	—— 謂尋求，心之粗性
	伺	—— 謂伺察，心之細性
	睡眠	—— 令心昧略為性
	惡作	—— 謂於善惡作不作中，心追悔為性
	貪	—— 於有（三有果）、有俱（中有、煩惱、業、器世間）染著為性，生苦為業
	瞋	—— 於苦（三苦）、苦具（生苦之因、緣）憎恚為性，惡行所依為業
	慢	—— 謂對他心自舉性，稱量自他德類差別，心睡在舉恃，陵蔑於他
	疑	—— 於諸諦理，猶豫為性，能障不疑、善品為業。懷猶豫者，善不生故

四十六個心所法，不定地法沒有專門講。這裏講法與法俱生的辯證關係，哪些法起的時候，相關的法是如何的。而不定地法在前面五個有規律的地裏邊都安不進去，另外給它們劃了一個不定地。「不定」在《百法》裏指善惡不定。

小煩惱地法¹，「忿覆慳嫉惱，害恨諂誑憍」，它的相貌在《頌疏》裏沒有細說，這裏大概地講一下。

忿，「於情非情現前不饒益境，令心憤發為性」，於有情或者非情，「現前不饒益」，對你不順的，看了之後心裏發怒，「憤發」。是屬於瞋的支分，但是忿不像瞋那麼厲害，當下發作一下就完了；瞋要深刻一點，這兩個深淺程度有差別。

覆，「隱藏自罪，說名為覆」，自己作了罪，恐怕失去恭敬利養，把罪藏起來，自己作的壞事、醜事都不說。一般人說話總是吹噓自己的功德，自己怎麼怎麼好，怎麼聰明能幹等等，至於自己到底有什麼缺點，從來不說。為什麼？一般的情況，你說了自己的缺點，人家對你看不起一點，在關鍵的時候不用你，那麼你的名聞利養就沒有了。把自己的過失藏起來，怕失去恭敬利養，這樣的煩惱心叫覆，這屬於貪癡一分，貪，貪利養恭敬，癡，把它蓋起來。這些小煩惱都是大煩惱（根本煩惱）的支分。

慳，「謂於財法，巧施相違」，對自己的財物，或者法，不肯布施。「祕吝為性」，保守起來，壟斷。財物壟斷是吝嗇，佛法壟斷也是吝嗇，佛說的法是度眾生用的，不是拿來作為自己私有財產、擡高自己的。如果你用這個法來擡高自己，你完全失去了學法的意義。

以前有位小路尊者，他開始愚癡得不得了，教他一個偈，四句話，念了前面的，記不住後頭，後頭背下來，前面的又忘了。他的哥哥大路尊者怎麼教他都教不會，

¹ 《俱舍論》卷二一：「嫉謂於他諸興盛事，令心不喜。慳謂財法巧施相違，令心吝著。於情非情令心憤發，說名為忿。隱藏自罪說名為覆。」「惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫悔。害謂於他能為逼迫，由此能行打罵等事。恨謂於忿所緣事中，數數尋思結怨不捨。諂謂心曲，由此不能如實自顯。或矯非撥，或設方便，令解不明。誑謂惑他。憍前已釋。」

後來佛陀讓阿難教他，也教不會。大家都知道他很笨。佛說他過去世本來是大法師，因為吝法，人家求法他不肯說，所以感得現在的愚癡。佛叫他給比丘洗鞋子、洗襪子、打掃衛生，並念一個偈子，後來終於把業障掃完，開悟證得阿羅漢果，以前法師的智慧又出現了。後來為大眾說法，說得非常好，聽眾許多證果證道，大家對他刮目相看。

這個意思是什麼呢？法不要慳貪，不要自己擡高自己。世間上的人，有技術的，木匠、泥水匠也好，乃至於有武功的人、氣功師也好，都是留一手，怕人家超過他。佛教希望人家超過我們，一代好過一代，佛法就能「正法久住」。

以佛法來招致名聞利養，這個心是最壞的心。這樣是對不起佛陀的。

嫉，「謂於他諸興盛事，令心不喜」，人家有什麼好事情，心裏不高興。「不耐他榮，妒忌為性」，人家發了財，「最好他碰到火燒，或者強盜搶，把他弄得精光，使他窮」；人家身體很好，心裏不高興，「最好他害病！」這些想法都是壞事。起了煩惱心，果報自己受。

惱，「謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫悔」。自己堅持做不對的事情，人家如法地勸你，不接受，這個叫惱。世間上常說「心裏惱火得很」，心裏煩了叫惱火。佛法裏講惱不是這個意思。自己有不對的、有罪的事情，人家如理地來勸你，不接受，心裏產生熱惱，這就是「惱」。惱和嫉都是瞋的一個支分，慳是貪的一分。

害，「謂於他能為逼迫，由此能行打罵等事」，要對人家做迫害的事情，打罵等等。「於諸有情，心無慈悲」，沒有悲愍心，「損惱為性」，也是瞋的一個支分。

恨，「謂於忿所緣事中，數數尋思，結怨不捨」，對不饒益的事情「數數尋思」，懷恨在心，放不下，這個叫恨。忿跟恨的行相類似，都是對不饒益的境，心裏不高興，但一個是憤發，一個是懷恨。忿是一下子爆發的時候很厲害，發過就沒事了；恨呢，倒沒有大爆發，但這個心埋在裏邊，很長時間放不下。忿像刨花燒起火來，一下子很大，但是很快就燒完，沒有了；恨，像炭火，看起來火不大，但是時間很長。這是兩個行相的差別¹。

諂，「諂謂心曲」，心裏彎彎曲曲的，不直。「由此不能如實自顯。或矯非撥，或設方便，令解不明」，使人家搞不清楚自己的事情。比如有些不持戒的，或者品德不端的，在人家面前故意裝出很規矩的樣子，這個是「諂」，心不直。就是要使人家不了解你的實際情況。佛教裏邊提倡「直心為道場」，實事求是，是怎麼的就怎麼的，不要裝模裝樣，在人家面前裝一個樣子，背後又是另一個樣子，使他人不能如實地了解你，這是諂曲。

誑，誑是騙人家，「謂惑他」。「為獲利譽，矯現有德，詭詐為性」，誑是貪癡的一分。一方面是貪，總要使人對他有恭敬，裝作那個樣子，規規矩矩的；癡，

¹ 《麟記》卷二一：「正理云：恨與忿相，有差別者，如樺皮火，其根猛利，而餘勢弱，說名為忿；如冬室熱，其相雖微，而餘勢強，說名為恨。由此故有說恨相，言忿息已續生，令心濁，名恨。」

愚癡，還覺得這樣做是好的。誑也是貪癡一分，爲了名譽利養，裝出一個有德的樣子，騙人家。諂是使人搞不清楚，裝出自己很有德，誑是爲了名聞利養，故意騙人家。

憍，「染著自法，謂於自盛事，深生染著」，自己有什麼優點，自以爲了不得，陶醉，「醉傲爲性」。比如某個人武功很高，自以爲天下無敵，實際上真正碰到一個強手，一下子就把他打垮了。

憍和慢有差別：憍是貪著自己的一些好的地方，自我陶醉，自以爲了不得；慢是跟人家比較而產生的。

從此第二，明定俱生，於中有二：一、明欲界，二、明上界。

這裏總的科題是，哪些法跟哪些法決定同時生起的，「明定俱生」。「於中有二：一、明欲界，二、明上界」。

且欲界俱生者，論問云：此中應說於何心品，有幾心所決定俱生？頌曰：

欲有尋伺故	於善心品中	二十二心所	有時增惡作
於不善不共	見俱唯二十	四煩惱忿等	惡作二十一
有覆有十八	無覆許十二	睡眠遍不違	若有皆增一

「且欲界俱生者」，先說欲界俱生的心所法，「論問云」，論裏邊起個問端。「此中應說於何心品，有幾心所決定俱生」，在什麼心裏邊，哪些心所法決定一起生起來的？

「頌曰：欲有尋伺故，於善心品中，二十二心所，有時增惡作」，欲界是有尋有伺地，「尋、伺」決定有的。在「善心品」這一類裏，決定有二十二個心所法同時生起。如果有惡作心，再加一個「惡作」，成二十三。

釋曰：欲曉此頌，且要先知於欲界中，心品有五。謂善唯一。不善有二：一與不共無明相應，謂此心品，唯有無明，更無餘惑；二與餘貪瞋等相應。無記有二：一有覆無記，二無覆無記。今此頌文，約此五品，以明俱生。

「欲曉此頌，且要先知於欲界中，心品有五」，欲界裏邊，一共有五種心。

「謂善唯一，不善有二」，善的心只有一種，不善心兩種，第一個是「與不共無明相應，謂此心品，唯有無明，更無餘惑」，所謂「不共無明」，這個無明不與其他貪瞋慢及小煩惱等一起相生。第二個，「與餘貪瞋等相應」，跟其他的貪瞋慢等相應，不與不共無明相應。無記心有兩種，「一有覆無記，二無覆無記」，有覆無記屬於染污心，無覆無記沒有染污，是純粹的無記。

「今此頌文，約此五品，以明俱生」，現在從欲界裏邊這五品心來看，每一品裏邊哪些心所法決定同時生起。

欲有尋伺故，於善心品中，二十二心所者，夫欲界中，必有尋伺，故於善心品中，二十二俱生。謂大地十，大善地十，及與尋伺。

「欲有尋伺故，於善心品中，二十二心所者」，善心裏邊，最起碼有二十二個心。「夫欲界中，必有尋伺」，欲界是有尋有伺地，心生起來，尋伺心所決定有。

「故於善心品中」，決定有二十二個心所俱生。哪二十二呢？「謂大地十」，大地法十個。一切心生起的時候，十個大地法決定一起生起來。「及與尋伺」，十二個。「大善地十」，既然是善心，十個大善地法也是同時生起的，一共是二十二個。

有時增惡作者，然此惡作通善惡性，於善心中，有無不定，故言有時。善心若有，於前心品，更增惡作，成二十三。言惡作者，論有三解。論云：惡作者何？問也。惡所作體，名為惡作。答也。於惡所作事，起心厭惡，若惡若善，若作若不作，俱在其境也。

前面的二十二心所，在欲界一切善心裏邊決定有。「然此惡作通善惡性，於善心中，有無不定，故言有時。善心若有，於前心品，更增惡作」，而惡作心所，有的時候是善的，有的時候是不善的，假使是善的惡作起來，可以加進去，成二十三。所以說「有時增惡作」，有的時候可以增一個惡作。

「言惡作者，論有三解」，「惡作」，《俱舍論》裏邊有三個解釋。

「論云」，《俱舍論》的原文。「惡作者何」，什麼叫惡作？「惡所作體，名為惡作」，他對自己所做的事情，感到不對——「惡」，起一個厭惡的心，不歡喜，這個就叫惡作。「於惡所作事，起心厭惡，若惡若善，若作若不作，俱在其境也」，假使做了壞事，起厭惡心，這是善的。假使沒有去做壞事，比如看到一個人錢很多，想偷不敢偷，沒有偷，回來懊悔，「那麼多錢沒有偷，這個機會失去了」，這個惡作是不善的。所以，有的時候做而惡作，有的時候沒有做而惡作，善的、惡的都有。

應知此中緣惡作法，說名惡作。謂緣惡作，心追悔性。註曰：於惡作事，既不稱心，遂生追悔，即此追悔，緣惡作起，名為惡作。惡作是境，非追悔也。今名追悔，為惡作者，從境為名也。此下論文：如緣空解脫門，說名為空；緣不淨無貪，說為不淨。註曰：此文舉例釋成也。空解脫門，以定為體，今名空者，以緣空故，從境為名。不淨觀無貪為體，今名不淨者，緣不淨故，從境為名。惡作亦爾也。

「應知此中緣惡作法，說名惡作」，第一個是所緣，心緣那個追悔的事情，叫惡作。「謂緣惡作，心追悔性」，這是論文，下邊是圓暉法師的註解。「於惡作事，

既不稱心，遂生追悔」，對某件事不稱心，追悔，感到厭惡，不該這麼做，或者該做却没有做。「即此追悔，緣惡作起，名為惡作。惡作是境，非追悔也。今名追悔，為惡作者，從境為名也」，本來是一個追悔的心，追悔的心不叫惡作。所緣的境是惡作，是一件事情，現在自己的名字不用，把能緣的心叫惡作，有所緣境的財，有財釋。

「此下論文：如緣空解脫門，說名為空」，空解脫門（三解脫門之一，另兩個為無相、無願），緣一切法都是空，本來能緣的是以定為體，怎麼叫空呢？空是所緣的境，把一切境都觀成空的相，叫空解脫門，這個也是有財釋，不用定的名字，而用境的名字。另外一個，不淨觀，「緣不淨無貪，說為不淨」，觀一切法不淨，不淨當然不去貪著，體是無貪心所，但是叫它不淨，因為緣的境是不淨。這是舉幾個例，本身的名字不安，用所緣的境來安。「惡作亦爾」，惡作也同樣，本來是追悔心所，因為緣的境是惡作，「從境為名」，叫惡作。

又見世間，約所依處，說能依事。如言：一切村邑國土，皆來集會。惡作即是追悔所依，故約所依，說為惡作。註曰：此第二釋意者，先因惡作，方起追悔，故知惡作，追悔所依。今喚追悔為惡作者，於所依處，顯能依事。如人依村，村是所依，若人集會，即言村來，是舉所依村，顯能依人也。

「又見世間，約所依處，說能依事」，第二個解釋，以所依為名。世間說話也經常這樣，用所依的地方來代替能依的事情，如說「一切村邑國土，皆來集會」，村邑國土是所依的地方，而來集會的是人，以所依的處所來代替人，所以習慣上也有這個說法。

「惡作即是追悔所依」，「註曰：此第二釋意者，先因惡作，方起追悔，故知惡作，追悔所依」，做錯纔起追悔，所以「惡作」是「追悔」所依的事情，現在把追悔叫惡作，把所依的名字安到能依的事上來，「今喚追悔為惡作者，於所依處，顯能依事」。「如人依村，村是所依，若人集會，即言村來，是舉所依村，顯能依人也」。這是第二解釋，用所依安名。

又於果體，假立因名。如言：此六觸處，應知名宿作業。註曰：此第三釋，因是惡作，果是追悔，今喚追悔為惡作者，此於果上立因名故。如言者，如經言也。此六觸處，眼等六根也。此六觸處是果，宿作業是因。經言六觸處是業者，亦是果上立因名也。

第三個，果立因名。「又於果體，假立因名」，本來是果，用因的名字安在果上，「如言：此六觸處，應知名宿作業」，下邊看註解。「註曰：此第三釋，因是惡作，果是追悔」，因為做了惡作，然後追悔，惡作是因，追悔是果。「今喚追悔為惡作者，此於果上立因名故」，把惡作的名字安在追悔的果上。經裏邊也有這種

例子，「此六觸處，應知名宿作業」，這個六觸處是過去造的業。「六觸處」本來是「眼等六根」，眼等六根是果，造的業是因，「六觸處是果，宿作業是因」，經裏邊說「六觸處」是「業」（宿作業），就是在果上立因名。

這是「惡作」的三個解釋，一個從所緣境安名，一個從所依安名，一個從因上來安名。「惡作」本身並不是那個「追悔」心所。因為做了那個事情，然後起追悔的心，所以就把追悔叫惡作。

問：何等惡作，說名為善？答：謂於善惡，作不作中，心中追悔性。謂於先時，於善不作，於惡而作，後生追悔，名善惡作也。與此相違，名為不善。謂先作善，而不作惡，後生追悔，名不善惡作也。故此二惡作，各依善惡二處而起。

「問：何等惡作，說名為善」，惡作裏邊有善惡，什麼樣的惡作是善的？「答：謂於善惡，作不作中，心中追悔性」，下面解釋，「謂於先時，於善不作，於惡而作，後生追悔」，在過去的時候，善的事情沒有做，或者是做了惡的事情，產生追悔，「名善惡作也」，是善的惡作。因為善的事情沒有做，後來感到很懊悔（追悔），這個是好的惡作。或者做了不善的事情，後來想想不該做，這個追悔的心也是善惡作。

「與此相違，名為不善」，反過來是不善的。過去做了善事，後來反而懊悔了，這是不好的惡作。或者，一個壞事沒有做追悔，這也是壞的惡作，「謂先作善，而不作惡，後生追悔，名不善惡作也」。這就是說，惡作裏邊有善、惡，有作、不作。

「故此二惡作，各依善惡二處而起」，惡作有善的，有惡的，所依的事情也有善惡二種。假使是起了善的惡作心，那麼欲界的善心品裏邊要加一個，二十三，所以說「有時增惡作」。

於不善不共，見俱唯二十者，此明不善心品，二十心所俱生也。不善不共者，不共無明也。見者，不善見也。俱者，謂不善心，一與不共無明俱，二與不善見俱也。且於不善不共無明心品，必有二十心所俱生。謂大地十，大煩惱地六，大不善地二，及與尋伺。

不善的有兩類，一類是跟不共無明或不善見相應的，一類是跟其他的煩惱相應的。

「於不善不共，見俱唯二十者」，不善心裏邊，「此明不善心品，二十心所俱生也」，有二十個心所一起生。「不善不共」什麼意思？「不共無明也」，不善品裏邊，與不共無明相應的那一類不善心。「見者，不善見也。俱者，謂不善心，一與不共無明俱，二與不善見俱也」，下面具體解釋。

「且於不善不共無明心品，必有二十心所俱生」，與不共無明相應的不善心，有二十心所俱生。哪二十個呢？「大地十」，這是任何心都有的。因為它是不善的，與無明相應的，所以是染污心，決定有「大煩惱地六」。因為它又是不善心，「大不善地二」（無慚無愧）也有。因為是欲界，有「尋伺」，一共是二十個心所。

第二不善見相應心品者，謂此心中，或有邪見，或有見取，或有戒禁取，亦有二十心所俱生，名即如前不共品說。於五見中，除身邊見者，此二見是有覆無記見也。

「第二不善見相應心品者」，第二個是「見俱」，跟不善的見相應的，也是二十個心所俱生。「謂此心中，或有邪見，或有見取，或有戒禁取，亦有二十心所俱生，名即如前不共品說」。十個大地法決定有；邪見、見取屬於不善見，所以心王是不善心，有大不善地二；不善必定是染污的，有大煩惱地六；因為是欲界，有尋伺，也是二十個。

為什麼五個見裏邊，只取邪見、見取、戒禁取三個，身見、邊見要除去呢？

「此二見是有覆無記見也」，這兩個見是有覆無記，不屬於不善，不能放在不善品裏邊。

問：此不善見相應心品，合有二十一，二十如前，應加不善見，何故俱言二十耶？

提一個問難。與不共無明相應的是二十個心俱生；與不善見相應的，除了前面那二十個以外，「應加不善見」，不善見本身怎麼不加進去呢？「何故俱言二十耶」，為什麼頌裏說兩者都是二十呢？

答：非見增故，無有二十一，以即於十大地法中，慧用差別，說為見故。見以慧為體，十大地法中，慧已攝竟，故不重說也。

不善見不用加上去，為什麼呢？大地法裏邊有個慧心所。這個慧心所可以是屬於善品的；也有壞的慧，比如邪見、見取、戒禁取等等，慧通善惡。見的體就是慧，在十個大地法裏邊已經有慧，所以還是二十個。

四煩惱忿等，惡作二十一者，此有三類：一、四煩惱者，貪、瞋、疑、慢也。二、忿等者，十小隨煩惱也。三、惡作者，不善中惡作也。此三類心，各有二十一心所俱生。且四煩惱相應心品二十者，謂大地十，大煩惱地六，大不善地二，及與尋伺。此二十上，加貪等隨一，名二十一也。忿等二十者，二十如前，加忿等一。不善惡作二十者，二十如前，加惡作一。

「四煩惱忿等，惡作二十一者」，這是不善心品的第二類，有二十一個心所法俱生，裏邊又分三類。第一，「四煩惱」，「貪、瞋、疑、慢」，跟貪、瞋、疑、慢這四個煩惱相應的情況。第二，「忿等」，「十小隨煩惱」，跟這些相應的。第三，「惡作」，「不善中惡作也」。這三類心，都是「二十一心所俱生」。

「且四煩惱相應心品二十一者」，哪二十一呢？「大地十」一切心都有。因為是不善心，「大煩惱地六，大不善地二」，決定要有。「尋伺」一定有。這基本的二十個，跟前面一樣。因為起了貪、瞋、慢、疑其中一個，二十加上一個就是二十一。

第二類，「忿等」，忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍，與這十個小隨煩惱相應，同樣也是「二十如前」，「加忿等一」。這些煩惱不會同時起來，起這個就不起那個。貪、瞋、慢、疑也是如此，比如起貪的時候，不會同時起瞋心；起疑的時候，也不會同時起慢心。所以只加一個。總之，這四個煩惱隨一起的時候，有二十一個心所俱起，假使起個貪心，決定二十一個心所法一起存在；假使起個忿心，決定也有二十一個同時起來。

第三類是不善惡作，「不善惡作二十一」，跟前二類一樣，都是「大地十，大煩惱地六，大不善地二，及尋伺」等二十個，再加上不善惡作自己一個，共二十一心所相應。

有覆有十八者，此取欲界有覆無記心也。謂與身邊二見相應，此二種見，能覆聖道，或有癡覆，名為有覆；不能招果，故名無記。此有覆心，必有十八心所俱生，謂大地十，大煩惱地六，及與尋伺。此中見不增，應知如前釋也。

「有覆有十八」，有十八個心所俱起。「此取欲界有覆無記心也」，這是就欲界說。「謂與身邊二見相應」，這兩種見，「能覆聖道，或有癡覆，名為有覆；不能招果，故名無記」，什麼叫覆？第一種，「能覆聖道」，對聖道有障覆。第二種，「或有癡覆」，癡把它蓋起來了。這兩個意思是一樣的。對聖道不能見到，不能通達，叫有覆。

為什麼叫無記？不招異熟果。感異熟果決定是要善惡法，因是善惡，果為無記。無記的法力量很薄弱，「不能招果」，所以叫無記。本身是無記，再加上前面說的有覆，叫有覆無記。不覆聖道，沒有癡所覆蓋的，也不能招異熟果，叫無覆無記。

假使有覆無記，決定有十八個心所俱生，哪十八個？「大地十」，這個一切心都有；「大煩惱地六」，有覆無記是染污心，大煩惱地遍一切染心，所以加上大煩惱地六個；欲界有「尋伺」，所以一共十八個。

「此中見不增，應知如前釋也」，有覆無記有身見、邊見相應，那要不要加個見？前面講過，見是大地法裏的慧，所以有覆無記就是這十八個心所。

無覆許十二者，欲無覆心，異熟生等也。此有十二心所俱生，謂大地十，及與尋伺。言許者，依薩婆多宗，惡作不通無記，故於無覆無記心，唯許有十二。不同經部意，惡作通無記心。無記心中更加惡作故，得有十三，非所許也。

無覆無記，只有十二個。「欲無覆心，異熟生等也」，什麼叫無覆心？有四種：異熟生、工巧處、威儀路、通果心¹。「異熟生」，異熟因感來的；工巧，工巧的心，做工巧，屬於技術那一類，既不是善，又不是惡；威儀路，行動威儀；通果心，神通變化的心。從法相上來講，無覆無記一共這四個，經常要碰到的。無覆無記的心，「有十二心所俱生」，因為既不是善，也不是染污，更不是不善，只有十個大地法，加上尋、伺（因為在欲界）。不是善，大善地法沒有；不是染污的，大煩惱地法也沒有；不是不善的，大不善地法也沒有；小煩惱地法也沒有。所以只有十二個心，「謂大地十，及與尋伺」，這是心所最少的情況。

「無覆許十二」，這個「許」是什麼意思？「言許者，依薩婆多宗，惡作不通無記，故於無覆無記心，唯許有十二」，有部認為惡作沒有無記，只有善、惡，所以在無覆無記的心裏邊，只能十二個。「許」，表示有部的看法。「不同經部意，惡作通無記心」，而在經部，惡作可以善、不善，也可以是無記。既然通無記，無記裏邊也可以加「惡作」，成十三個。而薩婆多宗「非所許也」，不承認經部說的十三個，只許十二個。

睡眠遍不違，若有皆增一者，睡眠通三性故，於前心品，遍有不違也。隨何品有，皆說此增。謂前善中，二十二上，加至二十三；若前二十三，增至二十四。不善無記，准例應知。

「睡眠遍不違，若有皆增一」，「睡眠」心所「通三性」，有好的睡眠心，也有惡的，也有無記的。睡覺的時候，有的時候做好夢，如拜佛之類，這是好的、善的；有的時候，在夢中做壞事等等，這些都是壞的；也有無記的，夢中的境界也有非善非惡的。睡眠既然通三性，哪一品心裏都可以再加一個睡眠心所。「睡眠通三性故，於前心品，遍有不違也」，前面五品心都可以有。「隨何品有，皆說此增」，隨在哪一品心，如果這時他睡眠，就加一個睡眠心所。「謂前善中，二十二上，加至二十三」，假使善心裏邊有睡眠，二十二個加一個，二十三。「若前二十三」，假使有惡作的，那麼加到「二十四」。「不善無記，准例應知」，其他幾品也都如此。

這一段，關係是很重要的，最基本的要求記住，最好會背。

現在很多人得了感冒之類的病，那麼身體也要注意。不要因為太用功，把睡眠休息的時間都擠掉了，過於用功反而減小了學法的效果。《四十二章經》裏邊「彈琴」這個喻要經常想一想。彈琴，琴弦绷得太緊，再彈下去要斷掉的。如果病了，

¹ 《俱舍論》卷七：「欲界無覆，分為四心：一、異熟生，二、威儀路，三、工巧處，四、通果心。」

乃至命都沒有了，怎麼修呢？所以不能太緊。當然也不能太鬆。琴弦太鬆，彈不出聲音來，要不鬆不緊。這個就是中道¹。

佛教是講中道的。事上的中道，看起來很淺，從真正的中觀見看，這是從中觀的理論上透發出來、應用於事上的。這個中道觀並不淺，相當深的，我們自己要掌握好這個原則，不要使修行有妨礙。在《慧行刻意》裏說，有一種精進魔，它要破壞你的修行，使你拼命精進，你感到精進好，就讚歎精進，弄得你覺也不睡，飯也不吃，弄得頭昏腦脹，最後害病、死掉，魔的目的就達到了。你修行修不成了，魔就是不要你修行，那你不是上當了嗎？所以有的時候精進過分，也會出魔。

從此第二，明上界俱生者，論云：已說欲界心品俱生，當說上界。頌曰：

初定除不善 及惡作睡眠 中定又除尋 上兼除伺等

「從此第二，明上界俱生者」，上界就是色界、無色界。上界心所法俱生也有規律。「論云：已說欲界心品俱生，當說上界」，有了欲界的基礎，上兩界只要在欲界的心所裏除掉一些就可以了。

釋曰：初定除不善，及惡作睡眠者，謂初靜慮，如前欲界，諸心所法，唯除不善。不善有十，謂瞋一，小煩惱中忿等七，除諂誑憍，及無慚愧。此十煩惱，唯不善性，色界無有。除惡作者，惡作與憂根相應，色界離憂，故無惡作。除睡眠者，色界無段食，故無睡眠也。

「釋曰：初定除不善，及惡作睡眠者」，「初定」，就是「初靜慮」。「如前欲界，諸心所法」，五品心中，「唯除不善」，不善的心所法要除掉。哪些不善？

「不善有十，謂瞋一」，瞋是一個；「小煩惱中忿等七」，十個小隨煩惱中，忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨七個是不善的（不包括「諂、誑、憍」）；再加上大不善地法的「無慚、無愧」。初靜慮要除掉這十個不善法。「此十煩惱，唯不善性」，這十個法一定是不善的，色界裏邊沒有。

「除惡作者」，「惡作與憂根相應，色界離憂，故無惡作」，色界裏邊，沒有憂慮。惡作總是跟憂相應，既然初禪裏邊沒有憂，惡作也不會起，所以要除掉惡作。

「除睡眠者，色界無段食，故無睡眠也」，還要除一個「睡眠」，色界是不睡覺的。得了初禪的人就可以不睡覺，不倒單毫無問題。以前佛在世的時候，阿羅漢白天乞食、精進修行，到晚上就坐在樹下，不倒單的。得定之後，可以不要睡。沒

¹ 《四十二章經》：「有沙門夜誦經甚悲，意有悔疑，欲生思歸。佛呼沙門問之：汝處於家將何修為？對曰：恒彈琴。佛言：絃緩何如？曰：不鳴矣。絃急何如？曰：聲絕矣。急緩得中何如？曰：諸音普矣。佛告沙門：學道猶然，執心調適，道可得矣。」

有得定，硬碰硬衝，不倒單，你修行根本還沒有上路，偏要晚上不倒單，白天坐在那裏就打瞌睡，念經打瞌睡，聽經也打瞌睡，做事情也打瞌睡。

海公上師講一個公案，很有趣。有一位師父瞌睡大得不得了，念經也打瞌睡，聽經也打瞌睡，做事情乃至走路也打瞌睡。有一次，他們一些人一起走路，經過一個獨木橋，一棵樹橫在河中間。這位師父上了獨木橋，也是打瞌睡。你說平時在別的地方打瞌睡，偏一偏還可以站住，到了獨木橋上還打瞌睡，一下就下去了。僧裙像一朵荷花漂在裏邊，這個就出洋相了。

海公上師這個話，也是叫我們提高警惕，不要弄得迷迷糊糊的。修行的人，戒定慧是重要的。持戒以後第二步就是進入定，入定之後，纔能產生無漏慧，斷煩惱。如果定得不到的話，煩惱也斷不了，一切善法也不鞏固的。得定，決定要從正知正念下手。如果迷迷糊糊的，永遠得不到定，而且把自己的智慧也磨損了。有的人越來越笨，就是瞌睡太多了，不用你的智慧，把智慧的刀弄鈍了，東西砍不動了。

前面說龍泉寶劍斷物，砍下去，東西馬上就截斷。智慧刀不磨，一天到晚睡，睡得都起銹了，再去砍東西，怎麼砍得動呢？受害的還是自己。你坐在那裏很舒服，這個代價是什麼？智慧沒有，不能入道。就算你其他方面都做好，但是這個愚癡，可以使你下一輩子生到畜生道。如果品德、行持、戒律不如法的話，那還更不如，這很危險。

喜歡打瞌睡的人，與定無緣，這個是肯定的。如果想入定，這個瞌睡絕對不能有，乃至細昏沉——沉沒，這比昏沉還要細，有這個沉沒的話，墮在「死水沱」裏出不來。你自以為很舒服，很高興，以為得定了，不是定。海公上師講，四川的一些江裏有「死水沱」，水不是往直流的，而是旋轉的，船過去，只有操作最出色的人纔能避免船被卷進去。如果你進入「死水沱」，這個很危險。不修定的人不知道，一修定，沉沒就是一個險境。念經是修定的前階段，如果念經的時候迷迷糊糊，這一輩子要得定，想都不要想了。

色界是没有睡眠的，為什麼呢？「色界無段食」。睡眠哪裏來的？段食。食有四種：段食、觸食、思食、識食。後面三個食也能補養身體，色界有；前面一個段食是最粗的，色界沒有。段食沒有，睡眠也沒有了。晚上不吃飯，不會很飽，可以使你瞌睡少一點，正好修行。有一位居士，他說晚上不吃做不到，勉強做了，餓得難受，也是修不起。實際是沒有去鍛煉嘛！你過去習慣每天吃三餐，而且一般在家人晚上一頓吃得特別好，特別多，這個習慣養成了，一下叫你不吃當然不行。但是你慢慢地不吃，這個習慣養成了，反而身體更好。有些貪吃的人，為他自己找依據，說不吃營養不好，甚至要吃肉、吃鷄等等，這是不正知見。

中定又除尋者，謂中間定，除前所除，又更除尋，餘皆具有。

「中定又除尋」，初禪到二禪中間有個中間定，是無尋唯伺地，沒有尋心所。所以中間定比初禪再多除一個尋。「謂中間定，除前所除」，除了初禪所除之外，「又更除尋，餘皆具有」，其他的都還有。

上兼除伺等者，上者，二禪已上，乃至非想也。此二禪已上，除前所除，兼除伺等，等取諂誑，餘皆具有。經說諂誑，極至梵天，故唯初禪，得有諂誑。以初禪地，臣主相依，必行諂誑。

「上兼除伺等者，上者，二禪已上，乃至非想也」，二禪以上是無尋無伺。

「此二禪以上，除前所除，兼除伺等」，從二禪一直到非想非非想處，不但除去前面所除的法，還要把伺心所除掉。「等」什麼？「等取諂誑」，十個小煩惱裏邊，初禪除了七個，諂、誑、憍三個未除掉，初禪還會有。

「經說諂誑，極至梵天，故唯初禪，得有諂誑」，經裏說諂、誑兩個心所在初禪還有，初禪以上就沒有了。「故唯初禪，得有諂誑」，初禪為什麼還有諂、誑兩個心所呢？「以初禪地，臣主相依，必行諂誑」，諂誑是心不直，要顯得自己好，要誑惑人家。因為有臣主相依，大梵天是主，梵輔天是臣，梵眾天是民，有臣主相依的關係，所以諂誑的心會出來。在欲界更不用說，有臣有主有老百姓等等，諂誑必定會出來。做事情的時候，好好地觀察，是不是有諂誑心？對下級當然有的時候也會做假相，但是主要對上級，做得巴結的樣子，顯得自己很能幹，做一個不真實的相，使上級信任你，起用你，這個心就是煩惱心。

有人問具體怎麼用功，這就是用功。心所裏邊，大善地法都是對治煩惱的。信對治不信，精進對治懈怠，不放逸對治放逸，行捨對治掉舉，輕安對治昏沉。一個對一個，什麼煩惱來了，用什麼武器對治，都在裏邊。

為什麼初禪有諂誑呢？「臣主相依，必行諂誑」。這是客觀規律，因為有境（臣主相依），又是凡夫，有煩惱，決定會產生諂誑。如果煩惱斷掉，當然不會有了。

如經中說：大梵天王，處自梵眾，忽被馬勝苾芻問言：此四大種，當於何位，盡滅無餘？梵王不知無餘滅位，便矯亂答：我於此梵眾，自在，作者、化者、生者、養者，是一切眾生父。作此語已，引出眾外，諂言愧謝，令還問佛。

經裏邊有這麼一段公案。「大梵天王」在「梵眾」中間，高高在上。大梵天是在梵天的第三層，是最高的天主。最低的是梵眾天，是一般的老百姓；中間一層是梵輔天，大臣們。有一次，大梵天坐在很多梵眾中間，得意洋洋。突然馬勝比丘以神通到梵天來，問他一個問題：什麼時候可以把地水火風消滅完？這個是要懂法相的人纔知道。他不懂，但是那麼多的梵眾圍繞，他又怕丟臉，不能說不懂。他說：我對這些人有「自在」權，這個世界是我「作」的，這些人是我教「化」的，是我

「生」的，是我「養」成的，我「是一切衆生」的「父」，自吹自擂地說了一套，跟馬勝比丘問的問題毫不相干。這樣把自己的面子保住了。然後他又怎麼樣呢？

「引出衆外」，拉着馬勝比丘的手，跑到沒有人的地方，「諂言愧謝」，給他道歉。他說這些問題，你去問佛好了，我不知道的。但是人多的地方，他又不好意思說我不知道。這表示大梵天王還有諂誑心。那就是說欲界、初禪，還有諂誑。

解云：大梵天王，不知依未至中間四禪，此六地中，起無漏道，斷第四禪染；及依空處近分，起有漏道，斷第四禪染，是四大種無餘滅位，故矯亂答也。矯亂答辭，是誑語攝也。諂言愧謝，顯有諂也。作者，我能造作世間也。化者，我能化世間也。生者，我能生一切衆生也。養者，我能養一切衆生也。

「解云」，圓暉法師的解釋。「大梵天王，不知依未至中間四禪，此六地中起無漏道，斷第四禪染；及依空處近分，起有漏道，斷第四禪染，是四大種無餘滅位，故矯亂答也」。大梵天王不懂怎樣把四大種全部消滅的道理，以諂誑的心來答，我是大梵天，所作自在等等，說了這麼一些。「矯亂答辭」，這些矯亂答的話，「是誑語攝」，屬於誑語所攝；他最後把馬勝比丘拉出去，「諂言愧謝，顯有諂也」，他對馬勝比丘還有諂的心。這是說初禪有諂誑。

「作者，我能造作世間也」，這個器世間是我造的。「化者，我能化世間也」，我教化。「生者，我能生一切衆生也。養者，我能養一切衆生也」。大梵天自己說自己能幹，吹噓自己。世間上很多人也喜歡這樣，還是有諂誑在裏邊。

公案裏那個問題，「四大種無餘滅位」，要滅除四大種，要把色法的種子都滅掉，要靠什麼方法？色法最高到第四禪，滅也就滅到第四禪。有兩種方法，無漏道和有漏道。先說無漏道，依六個地（未至地、中間地、色界四根本地）起無漏道能夠把四禪的四大種滅掉。

還有一個依有漏道。依空無邊處的近分定，「起有漏道，斷第四禪染」。有漏道就是看到下地的不好，粗、苦、障，看到上地的靜、妙、離，然後對照，一個是羨慕上面的，一個是厭惡下邊的，那麼這樣就脫離下地。修空無邊處的近分定，正斷第四禪煩惱，可以把四禪屬於色界的四大種都滅掉，進入空無邊處定。有漏道斷四大種是這樣子斷的。而無漏道可以依九個地起，未至定、中間定、四根本地、三個無色定（空無邊處、識無邊處、無所有處）。這裏為什麼只說六地，不說九地？這個問題，大家去思惟一下。

從此第三，明相似殊，此有兩段：一、明無慚等，二、明尋伺等。且初明無慚等者，論云：今次當說，於前所辨，諸心所中，少分差別。無慚無愧，愛之與敬，差別云何？頌曰：

無慚愧不重 於罪不見怖 愛敬謂信慚 唯於欲色有

有些心所法是「相似」的，但是也有差別。一個是「明無慚等」，一個是「明尋伺等」。「論云：今次當說，於前所辨，諸心所中，少分差別。無慚無愧，愛之與敬，差別云何」，無慚、無愧，一般人認為沒什麼差別；相對應的「愛」「敬」，這兩個差別又在哪裏？

「頌曰：無慚愧不重，於罪不見怖」，無慚就是「不重」，對於有德的人不敬重；無愧，「於罪不見怖」，做了壞事不害怕，這是兩個的差別。

「愛敬謂信慚，唯於欲色有」，愛、敬，即信心所和慚心所。無慚是不敬重，慚是敬重。愛就是信，這個愛當然是指好的愛。愛、敬這兩個心所法，只有欲界、色界有，無色界沒有。

釋曰：無慚愧者，標也。不重者，釋無慚也。不重賢善，名為無慚也。謂於功德，及有德人，無敬無崇，無所忌難，無所隨屬，說名無慚。即是恭敬所敵對法。言功德者，戒定慧功德也。有德人者，具戒定慧人也。無忌難者，無畏懼也。不隨屬者，不作弟子禮也。

「無慚愧者，標也」，這是標無慚無愧兩個心所法。「不重」，「釋無慚」，無慚就是不尊重。「不重賢善」，對有德的人，不尊重，「名為無慚也」。「謂於功德」，一些有功德的事情，「及有德人」，有功德的人，「無敬無崇」，不恭敬、不尊重，「無所忌難」，對他無所畏；「無所隨屬」，也不去向他學法，「說名無慚」，這叫無慚。「即是恭敬所敵對法」，是恭敬的對立面。無慚就是指對好的事情、有功德的人不恭敬。

所謂「功德」，是有一定內涵的，決定是「戒定慧功德」。不是對一般人不恭敬都叫無慚。對有戒定慧的人，要尊重、恭敬。有些人對戒定慧不尊重，說「持戒有什麼了不起！」我們要求背誦戒律，有些人好像不好意思，覺得貶低他的身份，趕快走掉。這是不尊重戒，就叫無慚。

「有德人者，具戒定慧人也」，有德的人是有戒定慧的人。對有戒定慧的人不恭敬，也是無慚。在佛教裏邊，對戒定慧這些功德、對有戒定慧功德的人，如果你無所謂，那就是無慚。

「無忌難者，無畏懼也」，自以為了不得，對有功德的人，無所畏懼。「不隨屬者，不作弟子禮也」，不去向他學法，不把自己居於弟子的地位，這是無慚。

反過來，對那些功德的法、有功德的人，恭敬尊重；對他有所畏懼，對他作弟子禮，這就是「慚」。

於罪不見怖者，釋無愧也。謂諸善士，所呵厭法，說名為罪。於此罪中，不見能招可怖畏果，說名無愧。此中怖言，顯非愛果，能生怖故。

什麼叫「無愧」呢？「於罪不見怖」。「謂諸善士，所呵厭法」，「善士」是有戒定慧功德的那些人，他們所呵斥的、厭離的法，「說名為罪」。對這些罪「不

見怖」，「不見能招可怖畏果，說名無愧」，看不到能招可畏的果報，叫無愧。這個「可怖畏」的果報，一種是現世的，你做了壞事，大家對你有譏嫌，對你看不起，貶低你的身份；另外一種是將來的異熟果報，墮三惡趣。「此中怖言，顯非愛果」，這些有罪的惡法，將來要感到可怕的苦果，對此他不知道生畏懼心，不知因果。別人說：「你做了壞事，將來感到苦報，很厲害的苦！」他無所謂。人家說：「這事做了要下地獄的啊，不要搞！」「下地獄就下地獄好了，有什麼了不得！」這個心，自以為自己很英雄好漢。你現在英雄好漢，真正地獄火來了，沒有一個不怕的，那時哭也沒用，叫也沒有用。所以說菩薩畏因，凡夫畏果。等到果出來，來不及了。地獄的獄卒拿着叉子把你叉到油鍋去了，你哭有什麼用？在因地的時候，就要生恐怖心。

有餘師說，於所造罪，自觀無恥，說名無慚。觀他無恥，說名無愧。慚愧差別，翻此應知。謂翻初釋，有敬有崇，有所忌難，有所隨屬，說名為慚。於罪見怖，說名為愧。翻第二釋，於所所造罪¹，自觀有恥，說名為慚。觀他有恥，說名為愧。

「有餘師說」，其他的論師還有一個解釋。「於所造罪，自觀無恥，說名無慚」，對自己不感到羞恥，叫無慚。「觀他無恥，說名無愧」，在人家面前感到無所謂，叫無愧。「慚愧差別，翻此應知」，無慚無愧如此，反過來就是慚愧。「謂翻初釋」，把第一個解釋反過來，「有敬有崇，有所忌難，有所隨屬」，叫慚。於罪見怖，叫愧。第二個解釋翻過來，對所造的罪，自己觀感到羞恥，是慚；對人家，怕人家知道，不好意思，叫愧。

愛敬謂信慚者，釋愛敬差別也。愛即是信，敬即是慚。愛謂愛樂，體即是信。然愛有二：一、有染污，二、無染污。有染謂貪，如愛妻子等。無染謂信，如愛師長等。此頌言愛者，取第二愛也。

「愛敬謂信慚者」，愛、敬，就是信心所和慚心所，「釋愛敬差別也」。「愛即是信，敬即是慚。愛謂愛樂，體即是信」，有了信纔喜歡它。但是愛有兩種：一種是「有染污」的愛，一種是「無染污」的愛。這個非要講清楚不可。愛情是染污愛，當然是不好的。

以前張澄基寫了一本書，裏邊用了個愛，結果引起佛教界大辯論，有人說佛教裏講慈悲，不講愛。這樣辯過來辯過去，搞了幾年時間，結果把那些互相駁難的文章輯了一本厚厚的書。如果仔細學過《俱舍》，就不需要辯論了。反對方認為愛是染污的，只能講慈悲，結果辯論了許多。

實際上，在佛法裏，愛有兩種，一種是染污的，一種是不染污的。「有染污」的是「貪」，「如愛妻子」、兒女、財產等等。「無染污」的是「信」，「愛師長

¹ 於所所造罪：疑衍一「所」字。

等」，所以這兩者截然不同。「此頌言愛者，取第二愛也」，頌裏的愛是第二種愛，不染污的愛。

有信非愛，謂緣苦集信，忍許故有信，可厭故非愛。有愛非信，謂諸染污愛，由起貪是愛，染污非信也。有通信愛，謂緣滅道信，忍許故生信，可欣故有愛。有非信愛，謂除前相。

「有信非愛，謂緣苦集信」，信和愛各有寬狹，不能劃等號，所以要四料簡。第一個，是信不是愛。「謂緣苦集信，忍許故有信，可厭故非愛」，對苦集二諦，你承認這是苦、這是集，毫無懷疑相信，但是並不愛它，哪個歡喜苦和集呢？

「有愛非信」，第二個，愛是有的，信沒有。「染污愛」，單是有愛，但不乾淨，比如對妻子等那些。「由起貪是愛，染污非信也」，起一個貪，這個貪是染污的愛，但不是信，信是澄淨為性的。

「有通信愛」，第三個，有愛有信。「謂緣滅道信，可欣故有愛」，緣滅諦、道諦的信心，既是認可它，有信；又是對它起羨慕的心，喜歡它，有愛。

「有非信愛，謂除前相」，第四個，既不是信，又不是愛。除了前面三種，都屬於這一類。

敬謂敬重，體即是慚，如前解慚謂有敬等。有慚非敬，謂緣苦集慚，生恥有慚，可厭非敬。有通慚敬，謂緣滅道慚，恭敬有慚，可欣有敬。

敬是敬重，它的體是慚。慚跟敬也有差別，有的是慚非敬，「謂緣苦集慚」，「緣苦集」，感到自己受三界的苦，都是從煩惱裏邊生出來的，他心裏有羞恥，這是「有慚」。因為這個苦集二諦，都是不好的事情，「可厭非敬」，這是可厭惡的，當然沒有敬。

「有通慚敬」，又有慚，又有敬。「謂緣滅道慚」，對滅諦、道諦生起羞恥心，自己沒有證到；同時又「恭敬有慚」，對滅諦、道諦起恭敬心，慚是尊重、崇敬，起恭敬的心，那是有慚；「可欣有敬」，這滅道諦也喜歡，希望能證到它，這是有敬，這是慚敬都有。

唯於欲色有者，三界分別，如是愛敬，欲色界有，無色界無。問：豈不信慚大善地法，無色亦有？答：愛敬有二，謂緣於法、補特伽羅。緣法愛敬通三界有。此中意說緣補特伽羅者，故欲色有，無色界無。補特伽羅，此云數取趣，謂數取諸趣也。

「唯於欲色有」，愛跟敬，兩個心所法，只有欲界、色界有，無色界沒有。

「問：豈不信慚大善地法，無色亦有」，信慚是大善地法，既然無色界有善心，決定也有它們啊？「答：愛敬有二」，愛跟敬有兩種。「謂緣於法、補特伽羅」，一種是緣法生的愛敬，一種是緣補特伽羅（人）生的愛敬。緣法的愛敬，三界都有，

無色界也有。但是緣補特伽羅的愛敬，無色界沒有，為什麼？無色界補特伽羅沒有物質，只有心王心所，沒有緣補特伽羅的愛敬，所以說「無色界無」，緣補特伽羅的愛敬只有欲界、色界有。

「補特伽羅」這是梵語，漢地叫「數取趣」。「數取諸趣也」，很多次地執取五趣：天、人、地獄、餓鬼、畜生。就是投生，這裏取，那裏取，心不斷地在取趣。補特伽羅，也是有情的另外一個名字。從他不斷地投生來說，叫補特伽羅，數取趣。

上次提個問題，用無漏的定斷四大，未到地、中間禪、四根本禪，六個地。但無漏定一共有九個，為什麼不說九個，說六個？

以有漏道斷煩惱，假使欲界的煩惱，在未到定（近分定）的時候斷。只能上一地斷下一地的，不能超越，所以鄰近的初禪近分定斷欲界的煩惱。初禪的煩惱，由二禪的近分定斷。二禪的由三禪的近分定斷。一地挨着一地，這兩個鄰近的地，觀下地的不好，上地的好，欣求上地，厭離下地，這樣一層一層上去，這是有漏道。

無漏道不限於界，三界哪一個地都不能繫縛它，無漏道依某地斷惑，可以斷本地的，也可以斷上地的，但不斷下地的煩惱，因為已經斷掉了，不需要再斷。無色界的三地已經離開色界，四大早已斷掉，要斷四大種說明還沒有得到無色界的定，所以不可能用這三個無色定斷四大種。

從此第二，明尋伺等，論云：如是已說愛敬差別，尋伺慢憍，差別云何？頌曰：

尋伺心粗細 慢對他心舉 憍由染自法 心高無所顧

「尋伺心粗細」，尋、伺就是心的粗、細不同，「心之粗性」名尋，「心之細性」名伺。「慢對他心舉」，慢是對他人比較而有的，「舉」是提高，擡高自己，這是慢。「憍由染自法」，自己有什麼比較好的地方，比如自己有錢，或者長在富貴家裏，或者學問好，自以為很好，自我陶醉，這是憍。「心高無所顧」，自己心擡高了，無所顧忌。

這裏附帶說一下，有的書上講憍也是初禪斷，到初禪為止。《俱舍》中說，諂誑在初禪還有，二禪以上就沒有了，但是憍並沒有被除掉。根據《大毗婆沙》，憍是通三界的，無色界還有。

釋曰：尋伺心粗細者，尋謂尋求，伺謂伺察。心之粗性，名之為尋；心之細性，名之為伺。

「尋」是「尋求」。「伺」是「伺察」。尋和伺的差別在哪裏呢？「心之粗性，名之為尋」，尋是粗，「心之細性，名之為伺」，伺察是細。好比打鐘，一錘下去，這個聲音「咣」一下子，這是粗，相當於尋。那一錘子打好了，裏面嗡嗡嗡嗡的細的聲音，相當於伺。這是古代的比喻，可以幫助我們理解。都是鐘聲，但是粗跟細有

不同。都是追求的心，粗的叫尋，細的是伺察。這是一般的解釋，還有另一個解釋。

復有別釋，尋伺二法，是諸語言行。故契經言：要有尋伺，方有語言，非無尋伺。此語言行，粗者名尋，細者名伺。語言行者，是語言因也。

尋伺是說話的因。不僅是講出來的話，即使我們心裏的思想，都是靠尋伺來的。要說出口，更要靠尋伺。如果沒有尋伺，就不能說話了，因為心裏沒有推動的力量。有人問：二禪以上的人還說不說話？他心裏邊的思想是怎麼樣呢？思想是心裏的語言，如果語言沒有了，概念肯定也沒有了，他的思想是怎麼樣的？這是很細微的問題，在《俱舍論》裏，有提這些辯論的問題¹。這裏暫時不追究那麼多了。

語言的因是尋伺，「語言行」，行是因的意思。「故契經言：要有尋伺，方有語言」，這是經上的話。要有尋伺，纔會說話。心裏沒有尋伺，發動說話的因素沒有，就不說話。「粗者名尋，細者名伺」，粗的叫尋，細的叫伺。

慢對他心舉者，慢謂對他，心自舉性，稱量自他德類差別，心自舉恃，陵蔑於他，故名爲慢。

這裏「慢」講得很仔細。「對他」，對其他的人比較下來，舉是擡高，把自己擡得高高的，覺得自己比他高。「稱量自他」，稱量就是比較。世間上的人，就是比有錢，比地位。錢比他多，地位比他高，在他面前就了不得，沾沾自喜；要是自己錢又少、地位也沒有，在人家面前就感到自己很自卑。所以慢的產生，是由比較而來的。「德類差別」，這個德是各方面的，不一定指戒定慧，比如出身、地位、名望、財富等等都是。相互比較之後，「心自舉恃」，感到自己比人家勝，把自己擡高。「陵蔑於他」，看不起人家，這個就叫慢。

憍由染自法者，自法謂自身色力等法也。謂憍染著自法爲先，令心傲逸，無所顧性。論云：有餘師說，如因酒生欣舉差別，說名爲醉，如是貪生欣舉差別，說名爲憍。是謂憍慢差別之相。

已上兩段不同，總是第三，明相似殊竟。

「憍由染自法」，「自法謂自身色力等法也」，自己身上的優點，或者身體好，或者長得好，或者有錢等等，自己感到自己很殊勝。「謂憍染著自法爲先」，自己感到了不得，「令心傲逸，無所顧性」，把心擡得高高的，「無所顧」就是自己飄飄然的。這個不是比較的，是感到自己有些地方很殊勝，擡高自己。

¹ 《俱舍論》卷四：「復有釋言：尋伺二法，是語言行。故契經言：要有尋伺，方有語言，非無尋伺。此語言行，粗者名尋，細者名伺，於一心內，別法是粗，別法是細，於理何違。若有別體類，理實無違，然無別體類，故成違理，一體類中，無容上下俱時起故。若言體類亦有差別，應說體類別相云何。此二體類，別相難說，但由上下顯其別相，非由上下能顯別相，一一類中有上下故。由是應知，尋伺二法，定不可執一心相應。若爾，云何契經中說，於初靜慮，具足五支。具五支言，就一地說，非一剎那，故無有過。如是已說尋伺差別。」

「論云：有餘師說，如因酒生欣舉差別，說名為醉，如是貪生欣舉差別，說名為憍。是謂憍慢差別之相」，有其他的論師打個比喻，有的人自己喝酒醉了，自己高興的那個樣子，實際上並沒有什麼可高興的，他自以為很開心。同樣，貪生的欣舉，因為貪著自己的長相，或者名譽、地位、財富等等，產生的欣舉，也就是高興，這個叫做憍。這是以酒醉的狀態比喻憍的情況。

憍是通三界的，慢也通三界。所以這兩個很不容易除掉。在《戒定慧基本三學》裏邊，談到三十八個恃¹，比如執著自己的外表好、出身高、學問大、本事強，等等，總之自己超勝的地方，感到自己了不得，這就是恃相，都是我慢我執的表現。這些煩惱相，對我們修行的人很有借鑒價值，我們要看看自己，有沒有這些恃相。要除我執，就從這些方面去看。

從此第四，明衆名別者，論云：然心心所，於契經中，隨義建立種種名相，今當辨此名義差別。頌曰：

心意識體一 心心所有依 有緣有行相 相應義有五

「從此第四，明衆名別」，一些名詞的差別。「論云：然心心所，於契經中，隨義建立種種名相，今當辨此名義差別」，在經裏邊，心王心所有很多的名稱，根據不同角度，安立了很多法相名詞（名相）。這些名相有各式各樣的意義，現在要把它解釋一下。

「頌曰：心意識體一」，這個「心」，有的地方叫「意」，有的地方叫「識」，到底是什麼差別？體是一個，從某個角度叫心，從某個角度叫意。「心心所有依，有緣有行相，相應義有五」，心心所，有的地方叫有所依，有的地方叫有行相，有的地方叫有所緣。還有心（心王）、心所相應。前面說相應行，到底什麼叫相應呢？有五個意思叫相應。

釋曰：心意識體一者，集起名心，謂能集起三業事也。思量名意。了別名識。復有釋言，淨不淨界，種種差別，故名爲心。淨者善也，不淨者惡也，界者體也。即此爲他作所依止，故名爲意。即此者，即此心也，將所依義，釋意也。作能依止，故名爲識，識能依意也。據上兩解，是心意識三，名義雖異，其體一也。

「釋曰：心意識體一者」，心與意、識的體是一個，都是指心王。「集起名心」，前面說「心能導世間，心能遍攝受」，有集起的力量，集起心所，從這一點看，叫心。「謂能集起三業事也」，能夠集起三業（身、口、意三業）的事情，靠心來

¹ 《基本三學》：「恃我慢憍勝，無明顛倒始，煩惱諸行生，內慧行自照。初段有十法，恃生恃種姓，特色恃財福，恃貴恃尊勝，恃豪族無病，恃年壯命壯，皆屬生身執，不可依作依；次段十二法，恃工巧多聞，辯才得利養，得恭敬尊重，恃備足師範，恃徒衆黨侶，恃長宿恃力，皆從我所生；後段十六法，恃神足禪定，恃無求知足，獨處阿練若，恃乞食糞掃，離荒食一受，恃冢間露處，樹下常端坐，隨坐但三衣（增），如是十六法，皆三學杜多，佛讚勝功德，不恃則爲妙，內慧行之基。」

造那些事情。「思量名意」，從思量的作用上說叫意，「了別名識」，能夠起了別的作用叫識。心也好，意也好，識也好，都是一個東西。從集起的力量來說叫心，從思量的方面來說叫意，從了別的功能來說叫識。

「復有釋言，淨不淨界，種種差別，故名爲心」，另外一個解釋。「淨不淨界」，這個「界」就是體。各種淨的、不淨的、善的、不善的，構成差別，就叫心。

「即此爲他作所依止，故名爲意」，給其他的法做依止，叫意。前面說無間滅意，給後來的心王心所作依止，使後面的生起來，叫意。「即此者，即此心也」，體就是心，給其他的法做依止的時候，「將所依義，釋意也」，這是從所依的意思來解釋意。前面說思量叫意，這裏是所依叫意。「作能依止，故名爲識」，一個是所依，一個是能依，作能依的是識。所依的是意根，就是意，給後來的心王心所作一個依止，是第六意識的根（意根）。從能依方面說是識。「識能依意也」，識是能依，依靠什麼？依靠意（無間滅意）生起來。

「據上兩解，是心意識三，名義雖異，其體一也」，上邊兩個解釋都是說，心、意、識，雖然它們的意思不一樣，名字也不一樣，但是它們的體性，都是一個東西，只是從不同方面來看而已。那麼我們看到經上，或者其他的書上，講到心，或者意，或者識，那你心裏就明白是同一個東西。講心的時候，它有集起的力量，能夠集起三業；說它是意的時候，是思量或者作所依；說它是識的時候，它能了別，或者是作能依。這個意思知道了，它的體也知道了，這樣子你看經就能懂了。如果你不知道，查字典，就算能查到，但裏面給了很多種的解釋，你未必知道該採取哪一種。

心心所有依，有緣有行相，相應義有五者，此釋心心所法，更有四名，義雖有殊，體還一也。

「心心所有依，有緣有行相，相應義有五」，這後面三句，「此釋心心所法，更有四名」，在經典上，心王心所還有四個名詞。前面三個心、意、識專指心王，下面的四個名詞，通指心王心所。「義雖有殊，體還一也」，這些名相意義雖然不一樣，體還是一個，就是心王心所。

一名有所依，謂心心所，皆名有所依，託所依根故。所依根者，眼等六根也。

「一名有所依」，有所依，心王心所都是有所依的，沒有所依，生不出來。

「託所依根故。所依根者，眼等六根也」，心王心所要生的時候，必定有所依。依什麼呢？依眼等六根，其中，第六識要依無間滅意——意根；前五識，不僅依淨色根，同時也要依意根。

「有所依」指的是心王心所。因爲心王心所都是要有所依的。

二名有所緣，取所緣境故。所緣境者，色等六境也。

第二個名詞叫「有所緣」，心王心所都有所緣的境。「取所緣境故」，因為心王心所都要取所緣的境纔生得起來。心王心所力量很薄弱，沒有境生不起來。好比一個人，身體很差，必定憑藉手杖纔能走。

這個對我們修行很有用處。有境纔能生心王心所。煩惱的心所，如果沒有境也不生了。所以出家人要遠離五欲的境界，不使心生出煩惱心所。有的人不知道這個重要性，也不知道心王心所是靠境來的。對境不遠離，但心裏又想煩惱不要生起來，這怎麼可能呢？你如果是以無漏道把煩惱斷了，不管對什麼境，跟照鏡子一樣，一絲一毫都不沾著。但你是個凡夫，要趨入那個境，就像掉在染缸裏，你想不染上這個顏色，不可能！既然有這個境，決定會在心上反映出來，這就是煩惱心。所以真正想修行，得遠離那個境，否則修行不會上路的。

境的範圍很多，眼睛看，耳朵聽，手碰到，鼻子聞到，都是境——五欲境。這個五欲境要儘量地遠離。有個公案，一個國王到山上去尋歡作樂，一批宮娥彩女跳舞、唱歌、奏音樂，他讓軍隊把山上的路口全部封掉，自己一個人享受。他正在很高興地享受五欲的時候，一群外道五通仙人，從這個山上飛過。他們中有天眼通的看到下面裸體女人跳舞，煩惱一起，神通沒有了，掉下來了；有天耳通的聽到女人的聲音，煩惱心一動，也掉下來了；還有有神境通的，聞到下面的女香，起了煩惱心，神通也沒有了，又掉下來……反正色、聲、香、味、觸境一現前，他的煩惱一起，神通就沒有了。這些仙人像鴨子一樣，一大堆地掉下來。那個國王大發脾氣，你們這一群人不規矩，偷看我的宮娥彩女，都殺掉了。所以對境不迴避，凡夫是沒有辦法修行的。

為什麼古代的叢林都在深山裏邊？就是取那個清淨的境，纔能生起清淨的心。如果你經常跟那些五欲打交道，又想修行，怎麼可能！這邊也要沾，那邊也要取；熊掌也要吃，魚也要吃，那怎麼行呢！現在很多人說，既做轉輪聖王，又要成佛，一舉兩得，不是很好嗎？轉輪聖王的福也享了，佛教化世間的事情也做了，不可能的！釋迦太子本來可以作轉輪聖王，為什麼不要轉輪聖王而去成佛呢？就是「兩者不可兼得」！你要這個，就不能得那個；你要得那個，就不能得這個。這就是靠智慧抉擇。我們學阿毗達磨，學佛經，就是要養成這個智慧。佛教是徹頭徹尾的智慧，離開智慧談不上佛教。

有一個居士，他以前在這裏住過一段時間，他說他們那裏很複雜，很墮落，後來他母親非要他回去不可，他也只好回去。他眼見耳聞的，都是那些染污的東西，感到很討厭。我說你如果心裏不提高警惕，現在雖然討厭這些東西，將來會不討厭的，甚至於會離不開它。對於煩惱，一開始有所警惕，多接觸之後警惕性會麻痹，跟着煩惱一路走，同流合污，那時就完了。所以說修行的人，這個地方要提高警惕，提心吊膽的，不要被五欲境所染掉。這就是境跟心的關係，一定要下功夫斷除那些心。

「所緣境者，色等六境也」，色、聲、香、味、觸、法六個境。

三名有行相，謂同有一行相也。如緣青境，心及心所皆帶青上影像，此識上相，名為行相。行謂行解，即能緣心也；相謂影像，即行上相也。行解之相，名為行相，依主釋也。心與心所，皆有青相，青相雖多，同一青故，名同有一行相也，或名有行相。論云：即於所緣品類差別，等起行相故。解云：品類差別者，境非一也。等起者，心心所齊等起也。

第三個名詞，「有行相」，「謂同有一行相也」，心王心所緣境的時候，心上起的行相也是一樣的。打個比喻，「如緣青境，心及心所皆帶青上影像」，假使所緣的境是青色，心王也好、心所也好，它們都帶一個青的影像，跟拍照片一樣，青的行相就在心王心所上反映出來。

「此識上相，名為行相。行謂行解，即能緣心也；相謂影像，即行上相也」，什麼叫行相？是心上的相貌。把外面的相在心上顯出來，就是相。「行」是「行解」，心裏緣境，作什麼樣理解，即「能緣心」。「相」是「影像」，所緣的境在心上反映出來，「行解之相，名為行相」，心裏緣那個境，對那個境的反映，就是行相。行解之相，依主釋。

「心與心所，皆有青相，青相雖多，同一青故，名同有一行相也」，心王心所每一個上邊都有一個青的相，欲界善心最起碼有二十二心所，每一個心所法都有一個青相，有二十二個青相，所以叫同一行相。「或名有行相」，心王心所另外一個名字叫有行相。

「論云：即於所緣品類差別，等起行相故」，所緣的法各式各樣的差別，而心王心所起的行相是相同的。「解云：品類差別者，境非一也」，當心王心所緣各式各樣境的時候，「等起者，心心所齊等起也」，心王有什麼行相，心所也有什麼行相，它們的行相是相等的。

四名相應，等和合故。等和合者，謂心心所，五義平等，故說相應。一所依，二所緣，三行相，四時，五事，皆平等故。時等者，謂心心所同生住異滅時故。事等者，事者體也。一相應中，如心體一，諸心所法各各亦爾，無兩受等共相應故。

第四個相應，什麼叫「相應」？「等和合故」，所謂相應，平等地和合，合在一起。相應是合得起來，合不起的不相應。什麼叫「等和合」呢？「謂心心所，五義平等，故說相應」，什麼叫相應？要有五個意思，都是平等相合的。一是「所依」，同一所依。比如眼識看東西，眼識依的是眼根，同時依無間滅意；它的心所法，也是依眼根和依無間滅意。二是「所緣」，同一所緣。比如緣青的境，眼識緣的是青，心所法所緣的也是青，所緣的是一樣。三是「行相」，當你緣這個境，心所法反映的跟心王所起的行解之相，是同樣的，都是顯現青的東西。還有「時」「事」這兩個也一樣。「皆平等故」，心王心所這五個東西平等，就叫相應。

「時等者，謂心心所，同生住異滅時故」，心王心所，生住異滅也是相同的。心王在生相的時候，心所也是在生相；心王是住相，心所也是住相；心王是滅相，心所也是滅相，時間上相等。這個很微細，一個剎那裏一個生滅，生住異滅也是同步的。這是「時等」。

「事等」，「事」是指「體」。「一相應中，如心體一，諸心所法各各亦爾，無兩受等共相應故」。心王心所相應生起時，心王只有一個體，每一個心所法也都各是一個體。所以前面說，大地法裏邊有慧，五見的體是慧，就不能再把見加進去，這是有部的說法。不可能同時有兩個受相應，比如說一方面感到很苦，一方面又感到很快樂，這是沒有的。苦的時候就是苦，第二剎那可以變成快樂，但是樂跟苦不會在同一個時間。心王心所，體都只能有一個。

相應這個名詞也指的是心王心所。五義相應非常重要，心王心所五個條件平等，纔叫相應。僧團要和合，有六和合，條件合適，叫和合僧。如果這六和裏邊差一個兩個，那不是真正的和合。如果都做不到的話，那就是不和合衆，甚至於破僧的事都會出現。五義相應，同一所依，同一所緣，同一行相，同一時間，同一個事（都只有一個體）。心王心所這五個條件都符合，叫做相應。

上來不同，總是第一明心所竟。

以上講了好幾個科題，把心所法都講完了。法界裏邊，相應行是心所法。下邊第二講不相應行，沒有這五個意思，是不相應的「行」，行是有爲法。

從此大文第二，明不相應行，於中有三：一、總標名數，二、別牒解釋，三、諸門分別。

不相應行分三科來講。第一個是總標，不相應行一共有幾個，叫什麼名字。第二個「別牒解釋」，每一個的解釋。第三個，用諸門分別這些不相應行。

且初總標名數者，論云：已說心心所廣分別義，心不相應行，何者是耶？頌曰：

心不相應行 得非得同分 無想二定命 相名身等類

心王心所，從「界品」開始講，「廣分別」。「心不相應行，何者是耶」，不相應行是哪些呢？命根、得、非得，還有衆同分等等。

「頌曰：心不相應行，得非得同分，無想二定命，相名身等類」，這個頌把十四個不相應行的名字列出來，這起碼要背。這些都是很重要的。

釋曰：頌言二定者，無想定、滅盡定也。相者，四相也。名身等者，等取句文身也。總有十四：一得，二非得，三同分，四無想果，五無想定，六滅盡定，七命根，八生，九住，十異，十一滅，十二名身，十三句身，

十四文身。此十四種，體非心所，不與心相應，名心不相應；五蘊門中，是行蘊攝，故名心不相應行。

「釋曰：頌言二定者，無想定、滅盡定也」，兩個無心定，一個是無想定，外道的；一個是滅盡定，內道聖者的。「相」是「四相」，生住異滅。「名身等者」，名身，「等取句文身也」，等是句身、文身，一共三個。

「總有十四」，七十五法中有幾個不相應行？十四個。「一得」，「二非得」，「三同分」；「四無想果」，即無想天（異熟果）；第五第六，「二定」，即「無想定、滅盡定」；第七，命，即「命根」；「相」是生住異滅，就是八、九、十、十一這四個；「十二名身，十三句身，十四文身」，「名身等」，「等」句身、文身。

「此十四種，體非心所，不與心相應，名心不相應；五蘊門中，是行蘊攝，故名心不相應行」，為什麼叫心不相應行呢？因為這十四個法跟心不相應，又屬於行蘊，合起來叫不相應行。

從此第二，別牒解釋，於中有七：一、明得非得，二、明同分，三、明無想，四、明二定，五、明命根，六、明四相，七、明名身等。

「從此第二，別牒解釋」，分七科，「一、明得非得，二、明同分，三、明無想，四、明二定，五、明命根，六、明四相，七、明名身等」，十四個分成七段來講。「得非得」，是有部裏相當麻煩的一個概念，能搞懂更好，實在不懂，先弄清大概的意思，以後慢慢搞懂。

就初第一明得非得中，復分兩段：一、明自性，二、明差別。

第一個，「明得非得」，又分兩段，「一、明自性，二、明差別」，自性是它本身，差別是它的各種變化。

且初明自性者，論云：於中且辯得非得相，頌曰：

得謂獲成就 非得此相違 得非得唯於 自相續二滅

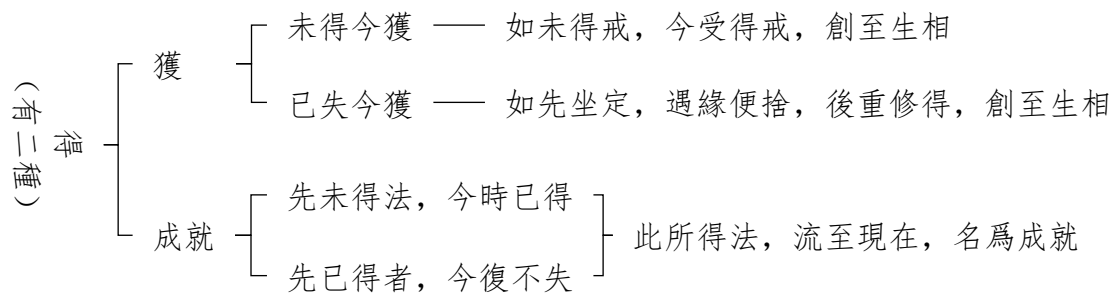
「頌曰：得謂獲成就，非得此相違」，得是獲或者成就，「非得」反過來，不獲、不成就。「得非得唯於，自相續二滅」，哪些情況有得非得呢？「自相續」，自己身上有得非得；「二滅」，擇滅、非擇滅也有。無情身上沒有得，他相續也沒有得。比如你成就了天眼，不能說成就他人的天眼，是你自己身上的成就。或者把見道的煩惱（八十八使）斷掉了，得了擇滅，證到的是自己身上的，不能給別人證到。所以在自相續裏邊，可以得定，或者成就神通，或者證到擇滅等等。總之，得非得只有在自相續上、兩個滅上能夠有。在非情身上不能有，其他的有情身上也不能有。

釋曰：上兩句明自性，下兩句明所依。

前面兩句是講得非得的自性，後面兩句講得非得所依。依有情身心，或者兩個滅。

得謂獲成就者，釋得自性。得有二種：一獲，二成就也。獲中有二：一、未得今獲，二、已失今獲。故論云：未得、已失今獲。

【表二 - 一五：二種得】



「得謂獲成就者，釋得自性」，得的自性是什麼呢？一是獲，二是成就。

「獲中有二」，細分開來，「獲」有兩個，一個是「未得今獲」，從來沒有得到過，現在第一次得到。比如見道的時候，苦法忍這個無漏法，無始以來從來沒有得到過，現在得到。第二種，「已失今獲」，以前得到過，但是失掉了，現在又重新得到，也叫獲。《俱舍論》上說，「未得、已失今獲」，未得的、已失掉而現在又得到的。

解云：未得今獲者，如未得戒，今受得戒，創至生相，將成就故，名為今獲。已失今獲者，如先坐定，遇緣便捨定，名為已失；後重修得，創至生相，將成就故，名為今獲。

「未得今獲者」，沒有得到過的，現在獲，舉個例，「如未得戒，今受得戒」，比如從來沒有受過大戒，現在開始進入戒場，登壇，得了戒體。「創至生相」，在生住異滅的生相這個位，生相在未來，馬上要到現在，「將成就故」，還沒有成就，就要成就，這個時候叫獲，這是「未得今獲」。

「已失今獲」，已經失掉的，又重新得到，也叫獲。「如先坐定，遇緣便捨定」，以前得過定，碰到緣捨定，失掉了，「名為已失」。

以前有個國王，他經常供養一個外道的五通仙人，這個仙人教化國王，也做些好事情。他有神通，每天應供的時候，從空中飛來。國王很恭敬他，兩隻手伸出來，把他的腳託住，慢慢放在地下，然後請他進入宮殿、吃飯。每天如此。

有一天，到了吃飯的時候，國王有緊急的事情要去辦。他想：「這個仙人，我每天接他的，從來沒有缺過一次，現在怎麼辦呢？」他顯得很憂愁，他的女兒（公

主)說：「父王，你接仙人，我從小看到現在，已經學會了，你去忙吧，我來接。」國王覺得他女兒應該能辦到，就同意了。

到了時間，這個仙人又來了，公主就跟國王一樣，把手伸出來，託住仙人的腳，然後輕輕地放在地上。印度的仙人都是光腳板的，他的腳板碰到女孩子的手，軟軟的，動了一個念頭，神通就沒有了，定失掉了。他以前飯吃好、說法之後，就飛回去的。這一次他沒有神通了，飛不起了，怎麼辦呢？他只好對國王說：「以前到你們國家都是飛來飛去的，你們國家到底是怎麼樣還不知道，今天我要慢慢地走回去，仔細看一看你們國家到底怎麼富強，建築怎麼好……」他就慢慢地一步一步走回去了，國王還以為他真的是這樣呢。

這個仙人回去之後，起大慚愧，感到自己實在太不行，一個念頭不正，把神通給失掉了。拼命下功夫，又得通了，這回不上當了，不去王宮了，五欲境不敢隨便粘，所以他這樣提高了警惕。

這裏是說，過去得了定，失掉了，後來又得到了，就是「已失今獲」。「如先坐定」，比如過去得了定的，「遇緣便捨定」，碰到緣失掉了，「名為已失」。

「後重修得」，後來拼命修，又得定了，這個第二次得到，「創至生相」，在生相的時候，「將成就故」，還沒有成就，快成就了，叫獲，「名為今獲」。

「獲」，過去從來沒有過的，現在開始有，或者曾經失掉的再次有，還沒到現在的時刻。「獲」只有一剎那，到住相，就是現在世的時候，叫「成就」。

言成就者，先未得法，今時已得，先已得者，今復不失，此所得法，流至現在，名為成就。故論云：得已不失，名為成就。故知獲時，不名成就；成就時，不名獲也。

「言成就者，先未得法，今時已得，先已得者，今復不失」，「成就」是指沒有得到的現在得到，或者已經得到的沒有失掉，還在那裏。「此所得法，流至現在，名為成就」，這個法從開始獲之後，慢慢地等流下來，一直到現在，持續下去，這過程中間，都叫成就。比如說成就了比丘戒的戒體，開始登壇的時候，纔生起的時候，是「獲」，得到比丘戒；到比丘戒的行相出來了，是「成就」。只要不捨戒，不破戒，你這一輩子都是成就比丘戒。當然到命終時就捨掉了。

「故論云：得已不失，名為成就」，得到之後，沒有失掉，叫成就。

「故知獲時，不名成就，成就時，不名獲也」，「成就」跟「獲」這兩個東西，性質是一樣的，時間卻不一樣。當獲的時候，不能叫成就；當成就的時候，不能叫獲。

非得此相違者，釋非得自性也。應知非得與此相違，謂若有法，先未曾失，及重得已，但今初失，此法非得，創至生相，名為不獲。流入現在，名為不成就。故知不獲時，不名不成就；不成就時，不名不獲。

「非得此相違者，釋非得自性也。應知非得與此相違」，非得與得是相反的。「謂若有法，先未曾失，及重得已，但今初失，此法非得，創至生相，名為不獲。流入現在，名為不成就」，怎麼叫不獲呢？「謂若有法」，假如有一個法，「先未曾失」，過去沒有失掉；「及重得已」，或者是失掉過又重得，「但今初失」，現在又開始失掉了。這兩種情況下失掉的法，「此法非得，創至生相」，失掉，就是「非得」，在生相的時候，叫「不獲」。「流入現在，名為不成就」，到了現在，叫不成就。失掉之後，一直持續下去，都叫不成就。

「故知不獲時，不名不成就；不成就時，不名不獲」，不獲的時候，不能叫不成就；不成就的時候，不能叫不獲。事情是一個，但是時間不一樣。

得非得唯於，自相續二滅者，釋得非得所依也。自相續者，自即簡他也。相續是身，簡非相續。非相續者，非情是也。唯於自身，有得非得。故論云：非他相續，無有成就他身法故。非非相續，無有成就非情法故。

「得非得唯於，自相續二滅者，釋得非得所依也」，依哪個有得非得呢？「自相續」，有情自己；「二滅」，兩個滅，無為法裏的擇滅、非擇滅。這些地方有得非得，其他地方就沒有。

「自相續者，自即簡他也」，我們的身、心都是相似相續地等流下去的，叫相續。相續就是指身心。自己的身心上面可以有得非得。「自」是「簡他」，簡別不能是他，你的得是不會到別人的相續上去的。

「相續是身」，這個「身」是有情。「簡非相續，非相續者，非情是也」，簡別非相續，簡別非情。「唯於自身，有得非得」，自己身心的得非得只能屬於自己的相續。

「故論云：非他相續，無有成就他身法故」，你的得不能成為他相續的得。不可能成就他身上的東西。所以自他兩個得非得是不通的。

「非非相續」，「非相續」是非情，也要排除。「無有成就非情法故」，器世間，不是有情的，談不上成就。比如說成就一個戒或者一個定，器世間怎麼成就戒定呢？所以得非得不能依器世間，既不是非相續，又不是他相續，只能是自相續。

言二滅者，擇滅非擇滅也。無為法中，唯於二滅，有得非得。謂若修道，證擇滅時，擇滅上有得也。不證時，擇滅上有非得也。緣缺位中，得非擇滅，故非擇滅上有得也。緣會時，不得非擇滅，即非擇滅上有非得也。故於二滅，有得非得。

「言二滅者，擇滅非擇滅也。無為法中，唯於二滅，有得非得」，無為法裏邊，虛空無為沒有得非得，擇滅、非擇滅有得非得。「謂若修道，證擇滅時，擇滅上有得也」，證擇滅的時候，擇滅上有得。不證的時候，擇滅上有非得。我們現在沒有

證到，擇滅有沒有？前面說過，一切法都有離性。但是你没有得到擇滅，有擇滅上的非得。

「緣缺位中」，因緣缺的時候，「得非擇滅」，非擇滅上有個得。「緣會時，不得非擇滅」，因緣和合的時候，法生出來了，非擇滅沒有了，不得非擇滅，非擇滅上有個非得。「故於二滅，有得非得」，所以在擇滅、非擇滅上有得非得。

論云：一切有情，無不成就非擇滅者。皆有緣缺。除初刹那具縛聖者，及餘一切具縛異生，諸餘有情皆成擇滅。初刹那聖者，苦法忍是也。煩惱未斷，名具縛聖。此聖者無擇滅也。諸餘有情者，一切聖人也。決定無有成就虛空，故於虛空不言有得，以得無故，非得亦無，宗明得非得相翻而立故。已上論文。

得非得所依的是自相續，或兩個無爲法（擇滅、非擇滅）。那麼，哪些人成就非擇滅，哪些人成就擇滅？這裏舉幾個例。「一切有情，無不成就非擇滅者」，非擇滅是一切有情都會有的。比如你昨天在這裏看書，旁邊其他的聲音本來可以聽到的，你没聽到，以後這個聲音再也不來了，聽到那個聲音的識，再也不會有了，這就得非擇滅。

哪些成就擇滅？「除初刹那具縛聖者，及餘一切具縛異生」，「初刹那」，苦法忍。這個時候的聖者，煩惱一個也沒有斷，叫具縛的聖者。因爲苦法忍正與煩惱在搏鬥之中，是無間道，煩惱還沒有消滅掉。到苦法智，纔把欲界苦諦下的煩惱消滅掉。苦法忍的時候煩惱一個也沒斷，是具足的。「及餘一切具縛異生」，煩惱具足的異生。「諸餘有情」，其餘所有的有情，初刹那後的有學、無學聖者，當然都是有擇滅的得，「皆成擇滅」¹。

「決定無有成就虛空，故於虛空不言有得。以得無故，非得亦無，宗明得非得相翻而立故」，引《俱舍論》的文。決定沒有成就虛空的，虛空無礙爲性，無能礙、所礙，談不上成就不成就。既然談不上得，也談不上非得。有部宗，得非得兩個是相翻的，沒有得也無所謂非得。這是《俱舍論》的文。

下邊引《大毗婆沙》，學習能力强一點的，好好討論，可以開智慧。

又依《大毗婆沙》一百五十八云，得有四種：一、與彼法俱，此是法俱得，亦名如影隨形得。二、在彼法前，此是法前得，亦名牛王引前得也。三、在彼法後，此是法後得，亦名犢子隨後得。四、非彼法前後俱。謂無爲上得也。

依《大毗婆沙》第一百五十八卷，得有四種。

第一，「與彼法俱」，法俱得，跟法同時生起的。「此是法俱得，亦名如影隨形得」，這是形象化的一個比喻。「法俱得」是法相名詞；「如影隨形」，這兩個東西分不開的，有形必有影，同時而有的。法俱得，也叫如影隨形得。

¹ 《麟記》卷四：「諸餘有情者，即前所除之外，苦法智位已去，及先離染苦忍聖人，兼餘一切斷惑異生，此等諸類皆成擇滅，名爲餘也。章中言餘有情謂一切聖人者，誤矣。」

第二，「在彼法前」，在法前面的那個得，叫法前得。也叫「牛王引前得」，牛王是帶頭牛，它先走，其他的牛跟在後頭。得在前，法在後。

第三，「在彼法後」，法在前，得在後。「此是法後得，亦名犢子隨後得」，犢子是小牛，小牛自己認不得路，要隨着母牛後邊走，這叫法後得。「如影隨形，牛王引前，犢子隨後」，這些都是以比喻的方式來表明法的意義。正規叫法俱得、法前得、法後得。

第四，「非彼法前後俱」，既不是在前，又不在後。「謂無爲上得也」，無爲法沒有時間性，所以不能說在它前後。

其所得法，則有六種：一、有所得法，唯有俱得，如異熟生等。二、有所得法，唯有前得，如三類智邊世俗智等，有說此等亦有俱得，應在第四類攝。解云：第四類者，是第四所得法，通俱得前得也。三、有所得法，唯有俱得後得，如別解脫戒等。四、有所得法，唯有俱得前得，如道類智忍等。五、有所得法，具有前後俱得，如所餘善染等。六、有所得法，不可說有前後及俱，而有諸得者，謂擇滅非擇滅法。

「其所得法，則有六種」，能得的得有四種，所得的法有六種情況。

第一，「有所得法，唯有俱得」，有一些法只能有法俱得。「如異熟生等」，異熟生是無記法，力量薄弱，沒有法前得、法後得。

第二，「有所得法，唯有前得」，有一些法，只有法前得，「如三類智邊世俗智等」。「有說此等亦有俱得，應在第四類攝」，什麼叫第四類？「是第四所得法，通俱得前得也」，第四類是法前得、法俱得都有。有的人說它也有法俱得。三類智邊世俗智後邊還要解釋。

第三，「有所得法，唯有俱得後得」，有的法只有法俱得、法後得，沒有法前得。「如別解脫戒等」。

第四，「有所得法，唯有俱得前得」，沒有法後得。「如道類智忍」等等。

第五，「有所得法，具有前後俱得」，法前得、法後得、法俱得都有。「如所餘善染等」，把前面除開，其他的善法、染法。

第六，「有所得法，不可說有前後及俱，而有諸得者」，有一些法不能說有法前、法後、法俱，但是得是有的。「謂擇滅非擇滅法」，兩個無爲法沒有時間性，法前、法後、法俱得都不能說。

這是《大毗婆沙》的原文。下邊圓暉法師解釋。

解云：第一，異熟生等，等取威儀、工巧非數習者，及有覆無記色等，此等諸法，勢力劣故，唯法俱得。

第一類，「異熟生等」，這個「等」指「威儀、工巧非數習者，及有覆無記色」。無覆無記的法，一共四種。即異熟生、威儀路、工巧處、通果心。這些裏邊，異

熟生決定只有法俱得。威儀跟工巧，假使是「數習」（很熟練）的，它力量強，不在此例；一般不太熟練的威儀跟工巧，力量不太強的，也只有法俱得，沒有法前、法後得。還有有覆無記的色法，它的力量也很弱，有法俱得，沒有法前得、法後得。這是第一類，「此等諸法，勢力劣故，唯法俱得」。

第二，三類智邊世俗智等，等取相應心心所也。謂入見道，至苦、集、滅三類智邊，能修未來俗智，起法前得得之。此言修者，是得修也。謂見道是無漏，俗智是有漏，故於見道，俗智不起，勝緣缺故，得非擇滅。解云：勝緣者，是俗智所依身也。在見道中，唯有見道所依身，無俗智所依身，故勝緣缺耳。俗智既畢竟不生，故無法俱法後得也。

第二類，「三類智邊世俗智等，等取相應心心所也」，世俗智是一個慧心所，同時生起有心王、大地法心所等等，這些隨行法用「等」字代替。什麼叫三類智邊世俗智呢？「謂入見道，至苦、集、滅三類智邊」，見道到苦類智的時候，苦諦的事情全部知道了。這個時候，以前世俗智所知道的苦諦，又可以知道了，能夠修世俗智。

到集類智的時候，欲界、色界、無色界的集諦全部知道了。這個時候，以前對集方面的有漏智（世俗智）也可以修。

到滅類智的時候，把欲界和上兩界的滅諦全部知道了。以前由有漏道證過滅，這個智慧在此時也可以修。這時候世俗智並沒有生起來，但是有法前得。因為他過去很熟練，這時候能夠修。

見道的時候，十五剎那一個一個挨得很緊，中間沒有間隙，不能停下來。世俗智雖然可以得修，有法前得，但是實際上不會生出來。因為苦類智之後，馬上集法忍出來了，這個修苦的世俗智插不進去。在見道的行者身上，能夠生起世俗智的緣沒有，緣缺不生。這個時候，只有一個法前得。法生起來纔有法俱得；法後得也是如此，法都沒有生，怎麼有後得呢？所以說三類智邊的世俗智，只能有法前得，不能有法後得、法俱得。

「解云：勝緣者，是俗智所依身也」，俗智要依靠的身心，即能夠生起這個世俗智的殊勝的緣。「在見道中，唯有見道所依身」，見道的時候，身心是在修無漏道，有漏的世俗智，插不進來。「無俗智所依身，故勝緣缺耳」，俗智所依的身心沒有，所以說「勝緣缺」。這是三類智邊的世俗智，只有法前得，沒有法俱得、法後得。

問：何故三類智邊能修俗智，非道類智耶？答：二義故修，一、有事現觀故。謂世俗智，於無始來，曾知苦斷集證滅，今三類智，亦知苦斷集證滅，與世俗智同為一事，故能修俗智等。二、當諦事周故。謂於三諦，可遍知苦，可遍斷集，可遍證滅，當諦事周，兼修俗智。於道類智，不修

俗智者，一、俗智於道中，曾無事現觀故。二、無遍事現觀故。謂必無於道可能遍知，可能遍修，種性多故。

「問：何故三類智邊，能修俗智，非道類智耶」，為什麼三類智邊，苦類智、集類智、滅類智三個智生起來的時候，能夠修世俗智，而道類智邊沒有修世俗智呢？

三類智邊之所以能修世俗智，有兩個原因。第一個，無始以來，我們以有漏的智慧，知苦、斷集、證滅——有漏道也可以證擇滅，滅煩惱。當然有漏道的滅是不究竟的，只是壓伏，不是真的斷。有漏道可以從欲界到初禪到二禪，一直到無所有處，把下面八地的煩惱都滅下去。雖然是暫時的滅，總歸也算是得到擇滅——有漏道的擇滅。所以說無始以來，苦可以知，集可以斷，滅可以證，這些用世俗智也可以做到。而現在三個類智做的事情跟世俗智一樣，也是「知苦、斷集、證滅」。它們是由同一個事情引發的，所以此時可以把世俗智引起來，這是一個原因。

第二個原因，苦類智的時候，把上下兩地的苦都知完了；集諦的時候，把上下兩地的集諦都斷完了；滅諦的時候，把上下兩地的滅諦都證完了。這個時候，「當諦事周」，相應的諦下的事情做完了，可以歇一下氣，世俗智有插進來的可能（但實際上生不起來），所以說可以「兼修俗智」。如果當下正忙於斷它自己諦下的煩惱，世俗智就插不進去。

「於道類智，不修俗智者」，道類智不修世俗智的原因。第一個，「俗智於道中，曾無事現觀故」，前面的世俗智，是有過那些經驗的，而對無漏道的現觀是沒有經過的，無漏道從來沒修過。

第二個，「無遍事現觀故。謂必無於道可能遍知，可能遍修，種性多故」，道是不可能修完的。每一個根基，他修他的道，證了無學果，但是其他根基的人，不一定知道他們修的道。道是非常廣泛的，把所有道全部修過，這是做不到的。所以說，道類智邊，世俗智修不起來。

「於道類智不修俗智」有兩個原因。一是世俗智無始以來，從來沒有修過無漏道，對這個道的現觀是沒有經過的。二是道的種類很多，每一個根基都有它的道。一個人，只是一個根基，他所修的道，不可能把所有有情的道知道完。因此，道類智邊，不修世俗智。

問：何故於三諦有遍聲，非道諦耶？答：以其能知一切苦，斷一切集，證一切滅，而無能修一切道。佛亦於道，得修習修，俱不盡故，故無遍聲。

為什麼苦集滅三個諦可以全部知，全部斷，全部證，而道諦不能說全部呢？

每一個有情有一個道，既然有無量無邊的有情，道就多得不可計數。所以，苦能夠知完，集也能斷完，滅也能證完，而絕對沒有一個人，把一切道都修完。「佛亦於道，得修習修，俱不盡故」，即使是佛，對道來說，得修、習修都不能修完。

得修是什麼？就是前面的法前得，法還沒有生出來，那個時候的修叫得修；習修，到法現行，法俱得以後，現實地修叫習修。

就道而言，因為得修、習修全部修完是不可能的，所以不能說「遍」。既然不能遍，過去有漏道的時候又沒有經驗，沒有事現觀，所以道類智邊不修世俗智。而前面三個類智邊，能修世俗智，雖然能修，却没有時間生出來，見道的十五剎那，連續不斷的，世俗智插不進去。「勝緣缺故」，世俗智要生起的緣没有。既然生不起來，只有一個得修——法前得，没有法俱、法後得。

第三，別解脫戒等，等取惡律儀等也。別解脫戒，是有記故，通法後得，即是戒在過去，現在起得，成就不失也。此別解脫戒，不隨心色，勢微劣故，無法前得。

第三類，「有所得法，唯有俱得、後得」。「如別解脫戒等」是這樣的情況。「別解脫戒，是有記故，通法後得」，受戒是善心，不是無記，屬於力量強的，可以有法後得。「即是戒在過去，現在起得，成就不失也。此別解脫戒，不隨心色，勢微劣故，無法前得」，別解脫戒，正得戒的時候有法俱得；得了戒之後，只要没有破戒，這個戒還成就，那個時候有法後得。受戒的事情（法）在前；這個別解脫戒的得，後邊還有，是法後得。所以法俱、法後都有，但是没有法前得，為什麼？這個色法（別解脫戒），「勢微劣故」，不隨心轉。隨心轉的力量大，不隨心轉的力量小。所以別解脫戒的法前得没有，而法俱得、法後得是有的。

第四，道類忍等，等取相應心心所也。謂道類忍，是向道攝，至道類智，是果道攝，得果道中，捨向道故，故道類忍，無法後得。

第四類，「有所得法，唯有俱得、前得，如道類智忍等」。「道類忍等，等取相應心心所也」，道類忍以及與它相應的心王心所。「謂道類忍，是向道攝」，向道是什麼？得到初果之前的十五剎那，叫初果向；二果没有得到的時候，叫二果向；乃至四果没有得到的時候，叫四果向。這個向道，不是果道。道類忍，正要得果，還沒有得果，是無間道，這時叫向道。「至道類智，是果道攝」，道類智是得果，初果須陀洹纔成就。「得果道中，捨向道故，故道類忍，無法後得」，得到果道，向道就捨了。道類忍雖然勢力很強，但是得了道類智，前面道類忍就捨掉了，法後得也没有了。「故道類忍，無法後得」，但法前得、法俱得都有。

第五，所餘善染等，等取通果等無記也。除前四類外，名所餘也。勢力強故，通三種得。

第五類，「有所得法，具有前後俱得，如所餘善染等」，法前得、法後得、法俱得都有。「所餘善染等」，「所餘善、染」的法，善法和染污的法；「等」，還有通果心等無記法，因為它是神通變化的，力量強，法前得、法俱得、法後得都有。

「除前四類」以外，「所餘」的善法或者染污法，或者神通變化的心等等，「勢力強故，通三種得」，因為這些法勢力比較強，法前、法俱、法後得都有。

第六，擇滅、非擇滅法，非三世攝故，不可說前後及俱。而有諸得，謂證擇滅時，擇滅上有得也。於緣缺位，非擇滅上有得也。

第六類，「擇滅、非擇滅」的「法」，它不是三世所攝，沒有時間性的，「不可說前後及俱」，不能說法前得、法俱得、法後得。但是這兩個滅上有得，「謂證擇滅時，擇滅上有得也。於緣缺位，非擇滅上有得也」，既不是法前得，也不是法俱得、法後得，而得還是有的，這是第六類。

把能得的得分四種：法前得，法俱得，法後得，還有一個是非彼前後，是無為的得。所得的法又分六種：或者是只有法俱得；或者只有法前得；或者有其中兩種；或者三種都有；或者非三世攝，分六類。

問：現在道類忍，如何得有法前得耶？答：現在道類忍，雖復唯有法俱得，未來道類忍，即有法前得在現在世。今言現在忍有法前得者，約忍種類說；以所得法，據種類說故。

「問：現在道類忍，如何得有法前得耶」，前面說道類忍沒有法後得，法前、法俱都可以有，現在提一個問題：道類忍還在未來的時候，可以有法前得，法前得是法還沒有出來，得已經起來了。道類忍到了住相，「現在道類忍」，法俱得當然有，怎麼會有法前得呢？

「答：現在道類忍，雖復唯有法俱得」，一個道類忍生出來，當然是有法俱得。「未來道類忍，即有法前得」，還沒有生的道類忍，可以有法前得。「今言現在忍有法前得者，約忍種類說；以所得法，據種類說故」，現在的道類忍已經生出來了，當然沒有法前得。但是未來的道類忍很多，未來的道類忍有法前得「在現在世」。這裏說現在的道類忍有法前得，是說與它同類的在未來的道類忍有法前得。因為所得的法是根據種類來說的。根據道類忍的種類說，道類忍有法前得，這是第一個解釋。

又解：此現在忍，雖唯法俱，若不現前，即有法前。約容有說，言現在忍有法前得。

「又解：此現在忍，雖唯法俱」，現在的道類忍，法生出來了，當然是法俱得。但如果道類忍「不現前」的話，法前得是可以有的，「即有法前」。「約容有說」，從可能性來說，法前得是可以有的，「言現在忍有法前得」。

又解：此現在忍，雖唯法俱，而無法前，由此現在忍有法前得在未來世，此未來得，約世橫望，實在現忍後。而名法前，不名法後者，謂由此得不起即已，起必在彼現在忍前。約容起用，說有前得。

「又解」，第三解。「此現在忍，雖唯法俱」，法已經出來了，只有法俱得，「而無法前」，這時不能說有法前得。「由此現在忍有法前得在未來世，此未來得，約世橫望，實在現忍後。而名法前，不名法後者，謂由此得不起即已，起必在彼現在忍前。約容起用，說有前得」，這是有部的說法。這個現在忍，有很多還沒有生起來的法前得，「在未來世」，在現在來看，還沒有生出來。而這時道類忍已經起來，這個得只能在後面生。但是從作用來說，這個得要生的話，決定在道類忍之前，所以道類忍有法前得。這是三種解釋，使用那一種都可以。

又婆沙一百五十八云：一切非得，總有三種。一、在彼法前，二、在彼法後，三、非彼前後。所不得法，亦唯三種。一、有所不得法，唯有法前非得。謂未來情數¹畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等。等取相應心所，及無生智也。二、有所不得法，通彼法前法後非得。謂餘隨應有情數法。三、有所不得法，無法前後，而有非得。謂擇滅，非擇滅法。必無非得可與法俱，以法現前，是所得者，必有得故。非所得者，無得非得。亦無唯有法後非得，非無始來恒成就彼未捨必起彼類盡故。

「又婆沙一百五十八」卷，講非得。圓暉法師特意把《大毗婆沙》引來充實這個內容，因為得的問題很複雜。「一切非得，總有三種」，法前非得、法後非得、非前後的非得。法俱的非得有沒有？當然不能有，法都出來了，怎麼還會有非得呢？法前、法後可以有非得。前面在序文裏邊，說真諦三藏譯的版本有法俱非得，玄奘法師說這是不可能的，這裏正式講這個問題。《大毗婆沙》也這麼說，只有法前、法後、非彼前後（無為法）的非得。

「所不得法，亦唯三種」，所不得的法（即得不到的那個法）也有三種。

「一、有所不得法，唯有法前非得，謂未來情數畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等」，這兩種，只有法前非得，沒有法後、非彼前後非得。這是什麼意思呢？「未來情數畢竟不生法」，有情身上將來畢竟不生的法，只有法前非得，這個法不會生出來，怎麼有法後非得呢？所以只有法前非得。入無餘涅槃最後一剎那心也只有法前非得，「等」，「等取相應心所，及無生智也」，這個後邊要解釋。

「二、有所不得法，通彼法前法後非得」，法前、法後非得都有。「謂餘隨應有情數法」，其餘的隨其所應的有情身上的法。

「三、有所不得法，無法前後，而有非得」，「擇滅，非擇滅法」這兩種無為法，沒有什麼前後。

¹ 謂未來情數：有本作「未來情數」。

「必無非得可與法俱」，必定沒有一個非得與法俱起的。既然法生出來了，怎麼說有非得呢？「以法現前，是所得者，必有得故」，只要這個法是現前所得到的法，這個法上就有得。「非所得者，無得非得」，如果是一個不能得到的法，比如前面說的虛空無爲或者非情，談不上得或者非得。

「亦無唯有法後非得」，只有法後非得，這種情況也沒有。「非無始來恒成就彼未捨必起彼類盡故」，這十六字是玄奘法師加的。下邊是圓暉法師註解。

解云：第一未來情數畢竟不生法者，謂是三類智邊所修俗智也。此世俗智，不通過現，故言未來。不是非情，名爲情數。得非擇滅，名畢竟不生。見道已前，此世俗智，常有非得，名法前非得。三類智後，常有得起，更無非得也。

「解云：第一未來情數畢竟不生法者」，有情數身上畢竟不生的法，「三類智邊所修俗智」，三類智邊世俗智，是永遠不能生的。見道只有十五剎那，在這十五剎那裏邊沒有條件生，緣缺「畢竟不生」。

「此世俗智，不通過現」，三類智邊的世俗智，過去沒有（因爲過去從來不會有無漏道），現在也沒有（十五剎那插不進），只有未來可能有，因爲它沒有生出來，屬於未來世，「故言未來」。「不是非情」，它是見道人身上的，「名爲情數」，是有情數。「得非擇滅，名畢竟不生」，在這時候，「勝緣缺故」，它得了非擇滅，是畢竟不生法。「見道以前，此世俗智，常有非得」，在見道之前，這個世俗智沒有生起來，都是非得。「名法前非得」，沒有生起的法，當然是非得，法前非得。「三類智後，常有得起，更無非得也」，三類智起了之後，就可以起世俗智，「更無非得」，沒有法後非得。這種情況是只有法前非得。

及入無餘最後心者，謂未來有一類，異熟威儀心，作入涅槃心。此心未起，常有非得，非得此心，名法前非得；此心起已，必入涅槃，便同非情，故無法後非得，無所依故。又無生智未起已前，常有非得，名法前非得；此智起已，必定不退，故無法後非得也。

第二種，入無餘涅槃最後剎那心者，「謂未來有一類，異熟威儀心，作入涅槃心」，涅槃的時候，都是無記心。有一類以異熟心或者威儀心入涅槃的時候，「此心未起，常有非得」，這個最後一剎那的心，沒有起的時候有非得。「非得此心，名法前非得」，這個心沒有生起來，非得已經有了，叫法前非得。「此心起已，必入涅槃」，這個心起來，就入涅槃。入了涅槃之後，「便同非情」，但不是說跟磚瓦木石一樣的非情。因爲這個心起了之後，入無餘涅槃，脫離三界，談不上法後的非得，所以說「無法後非得」。「無所依故」，要依託的身心都沒有了，阿羅漢已經超出三界。得非得是依有情身而來的，即「自相續」。他這個「自相續」已經滅掉了，所以法後非得沒有。

「又無生智未起以前，常有非得」，利根的阿羅漢有無生智。「未起以前，常有非得」，這個智還沒有生的時候，以前也從來沒有起過無生智，無始以來，都是法前非得。「此智起已，必定不退，故無法後非得也」，證阿羅漢之後，利根的纔有無生智，這個智起了之後不會退。只有法前非得，沒有法後非得。

非無始來恒成就彼未捨必起彼類盡故者，此十六字，爲遮非想見惑難故。

「非無始來恒成就彼未捨必起彼類盡故者，此十六字」，是玄奘法師加上去的字。「爲遮非想見惑難故」，這十六個字是爲了解釋關於非想非非想天的見所斷煩惱的難題。

謂唐三藏，譯婆沙了，有人以非想見惑，難三藏言：合唯有法後非得。其難意者，非想見惑，無始來成，無法前非得；見道斷已，畢竟不退，於過去見惑，理應合有唯法後非得，何故無耶？故三藏於婆沙，加一十六字，爲通此難。其十六字意者，謂非想見惑，未斷已前，名爲未捨。於未捨位，必無有人起未來非想見惑入過去盡，以未來見惑種類無邊，起不盡故。及入見道，斷見惑時，於未來非想見惑，即有法前非得。故過去非想見惑，約種類說，不可唯有法後非得也。

玄奘法師翻完《大毗婆沙》，有人以非想非非想天的見所斷煩惱來難問玄奘法師。他說，應當有一種情況，「合唯有法後非得」，只有法後非得，沒有法前非得。非想非非想天的見所斷煩惱，「無法前非得」，因爲非想非非想天是有頂，是最高的，以有漏道沒有辦法斷它的煩惱，那麼它見所斷的煩惱，無始以來，都是成就的。有漏道只能斷下八地的煩惱，而非想非非想天的煩惱，只有無漏道能斷。見道之前，非想非非想的見惑，無始以來總是成就的，法前非得是没有的。

「見道斷已，畢竟不退」，見道把它斷掉之後見惑就沒有了，而見道是不會退的，既然如此，「於過去見惑，理應合有唯法後非得」，過去見惑，應當是唯有法後非得，而不是前面說非得的三個情況，以這個例來難玄奘法師。好像說《大毗婆沙》裏缺這一項，意思不完整。

「爲通此難」，加這十六個字要解釋這個問難，其意思是什麼？「謂非想見惑，未斷以前，名爲未捨」，「未捨」，非想非非想的見所斷煩惱未斷之前，「於未捨位，必無有人起未來非想見惑入過去盡，以未來見惑種類無邊，起不盡故。及入見道，斷見惑時，於未來非想見惑，即有法前非得。故過去非想見惑，約種類說，不可唯有法後非得也」，非想非非想天見所斷的煩惱還沒有捨的時候，沒有一個人可以把非想非非想的所有的煩惱一下子起完。因爲未來的見惑種類非常多，起不完的。見道之後，這些還沒有起來過的未來見惑，以後不會再起，有法前非得。所以只有法後非得而沒有法前非得的情況是不存在的。這個意思比較隱一點，要慢慢領會¹。

從此第二，明差別，於中有二：一、明得差別，二、明非得差別。就初明得差別中，文復分二：一、正辨差別，二、隨難別解。且初明正辨差別者，論云：已辨自性，差別云何？總問。且應辨得？別問。頌曰：

三世法各三 善等唯善等 有繫自界得 無繫得通四
非學無學三 非所斷二種

現在要說得非得的差別相。一個是講得的差別，一個是解釋問難。「且應辨得」，辨得的差別。這比前面《大毗婆沙》的文字容易一點，但是如果前面的得、非得的自性沒有搞通，差別也無從談起。前面的基礎打好，上文的理解並不難。

「三世法各三」，三世的法各有三種得，有過去得、現在得、未來得。「善等唯善等」，善法、不善法、無記法，它們的得也是善的、不善的、無記的。「有繫自界得」，「有繫」的就是有漏法，有漏法在哪一界，得也在哪一界。「無繫得通四」，無漏得可以通四個。「非學無學三，非所斷二種」，這兩句等到後邊講。

釋曰：三世法各三者，三世門也。三世法得，各有三種，謂過去法，有過去得，有未來得，有現在得。如是未來，及現在法，各有三種得。

「三世門」，《俱舍》裏邊用各式各樣的門來解釋差別。這是從三世的角度來看非得。「三世法得，各有三種，謂過去法，有過去得，有未來得，有現在得」，過去法有過去得、未來得、現在得，現在法和未來法也是如此，「各有三種得」，共有九種。

且過去法有過去得者，或是法前，或是法俱，或是法後，此約能得與所得法，今時同在過去世也。然過去法，唯有一得，如過去世異熟生等也。或有二得，如過去世別解脫戒等。有通三得，如過去世道共戒等也。若一得，若二得，若三得，皆名過去法中過去得也。故過去得，通三種得，宜善思之。

「且過去法有過去得者，或是法前，或是法俱，或是法後，此約能得與所得法，今時同在過去世也」，能得的得，跟所得的法，就現在來說，都在過去。但過去裏面也有時間前後，這個得跟法的關係，法前、法俱、法後都可以。

「然過去法，唯有一得，如過去世異熟生等也」，過去的法，裏邊也有差別。或者只有一個得，如過去世異熟生等，只有法俱得；或者有兩個得的，「如過去世

¹ 《寶疏》卷四：「又婆沙釋無唯法後非得云：非無始來恒成就彼未捨必起彼類盡故。准此文意，所不得法，約法種類說有非得。有頂見惑種類衆多，已入過去，雖復但有法後非得，在未來者即有法前非得。然此文是被難之後重改婆沙，然此不順得中六句。應云：以不定故，容有二種非得。以非想地過去見道煩惱，於過去世中煩惱未起之前皆容入聖，若未起煩惱，即斷見惑，即此煩惱即有法前非得。由此說過去煩惱不得名為唯法後非得。若作此釋，即順得中六句，即同自餘通二非得。由不得此意，被將過去見惑唯法後難應成四句通難不得，遂改婆沙以為四句。見今長安多本流行，猶作四句，於後數年重改論文云唯有三句，遂加文遮難云非無始等一十六字通此妨難，由未得婆沙意故，由未盡理。」

別解脫戒等」，有法俱得、法後得；或者有三個得的，「如過去世道共戒等」，力量強的，三個得都有。「若一得，若二得，若三得，皆名過去法中過去得也」，不管是一個得、二個得、三個得，法也過去，得也過去了，都叫過去法中的過去得。「故過去得，通三種得」，過去法裏邊有三種得：法前、法後、法俱。「宜善思之」，這個要好好地去思惟。

過去法家現在得者，如別解脫戒，落謝過去，現在不失，起得得之。此即法在過去，得居現在，得居法後，故過去法家現在得者，唯法後得也。

「過去法家現在得」，「如別解脫戒，落謝過去，現在不失」，過去受戒，現在戒沒有失掉。「起得得之」，這個戒上有得。「此即法在過去」，受戒的事情已經過去，「得居現在」，而得還在現在，這是過去法的現在得，「得居法後，故過去法家現在得者，唯法後得也」，法在過去，得在現在，決定是法後得。

過去法家未來得者，謂法過去，得在未來，此未來得，名法後得。據世橫望，雖皆法後，若約起用先後，未來亦有過去法家法前得也。如過去世道共戒等，有法前得，已謝過去，其法前得，種類衆多，起未盡者，仍在未來得。此未來得，不起即已，起必在彼過去法前得。故過去法未來得者，亦有法前得也，宜善思之。

「過去法家未來得」，法過去了，得還沒出來，「此未來得，名法後得」。

「據世橫望，雖皆法後，若約起用先後，未來亦有過去法家法前得也」，因為法過去了，得還沒來，那麼從時間順序來說，當然是法後得。但是從作用上來說，某些未來的得，却是過去法的法前得。下面舉個例子。

比如「道共戒」，道共戒力量強，法前、法俱、法後都有。當這個道共戒落謝過去，而法前得種類很多，那些沒有起的法前得，還留在未來世（這是有部的特殊情況，過去、未來都是有）。這個得要麼不起，起的時候，決定在前，是法前得。所以從作用來說，過去法也容許有法前得，這個得在未來。這樣事實不會有，因為法已經過去，法前得沒有起完的，當然不會再起來了。所以說過去法有未來得，這個得却是法前得，這是一個很特殊的情況。「宜善思之」，這個要耐心細緻地想一想。

關於得，《俱舍》講了六類所得法，其中第四類，「有所得法，唯有俱得、前得」，沒有法後得，「如道類智忍等」。道類忍是見道的最後一剎那心，過了之後，第二剎那是道類智，進入修道，道類忍只有一剎那。凡是作用強的法，一般有法前得、法後得、法俱得；力量弱一點的，有法俱得、法後得，沒有法前得；最弱的，只有法俱得，而法前得、法後得都沒有，這是三種勢力強弱不同的法。道類忍是一個無漏法，力量很強，它有法前得，也有法俱得，為什麼沒有法後得呢？道類忍是

見道的最後一剎那，是向道進入果道前的狀態，到了道類智的時候，成了果道，果道要把向道捨掉，那麼道類忍的得也捨掉了，所以不可能有法後得。按常理，道類忍力量強，應當有法後得，但是它一剎那進入果道，本身已經捨掉，法後得就不能起來了。

現在法家過去得者，唯法前得。現在法中現在得者，唯法俱得。現在法家未來得者，名法後得。據世橫望，雖皆法後，若論起用前後，未來亦有現在法家法前得也。准過去說，宜善思之。

「現在法家過去得者」，法在現在，得屬過去，得在法的前面，法前得。

「現在法中現在得者」，法也在現前，得也在現前，那當然是法俱得。

「現在法家未來得者」，法在現在，得還沒出來，那決定是法後得，因為得生出來，是法之後。「據世橫望，雖皆法後」，一般從三世來看，雖然它的時間在法之後，應當是法後得，「若論起用前後，未來亦有現在法家法前得也」，但是從作用來說，也有法前得。「准過去說」，跟過去得一樣。某些得要麼不起，起的時候，決定是法前得。雖然它沒有起來，仍然屬於法前得。「宜善思之」，大家好好思惟。

未來法家過去現在得者，唯法前得。未來法家未來得者，或法前，或法俱，或法後，未來雖無前後次第，約得種類別，約容起用，說前後也。

「未來法家過去現在得」，未來法，「過去得」也好，「現在得」也好，「唯法前得」，只有法前得。「過去得」，法還沒生出來，而得已經在過去世，當然是法前得。「現在得」，現在的得已經生了，而法還沒有生，也是法前得。

「未來法家未來得，或法前，或法俱，或法後」，未來世裏邊，雖然沒有「前後次第」，但根據它的種類及作用來說，有的得是在法之前生的，有的是法之後要生的，有的是與法俱時的，所以未來法的得，法俱、法前、法後都可以有。

善等唯善等者，三性門也。善等者，所得善法也。等，等取不善無記法也。唯善等者，能得得也。等取不善無記得也。謂善不善，及無記法，如其次第，有善不善無記三得。

「善等唯善等者，三性門也」，善、惡、無記三性門來說。

「善等者，所得善法也」，「等」什麼？「等取不善無記法也」，不善和無記，它們的得也是一樣。「唯善等者，能得得也」，所得的法分善、惡、無記三種，能得的得也是善、惡、無記三種。「善等唯善等」是什麼意思呢？「謂善不善，及無記法，如其次第，有善不善無記三得」，簡單地說，善法的得是善的；不善法的得也是不善的；無記法的得也是無記的。

有繫自界得，無繫得通四者，繫不繫門也。有繫者，三界有漏法也。其有繫法，得唯自界。謂欲界法，得唯欲界。若色界法，得亦色界。若無色界法，得亦無色界。以有漏得，隨所得判，故有繫法，隨在何界，其能得得，與所得同。無繫者，無漏法也。無漏法有二種：一、有爲無漏，謂道諦也，二、無爲無漏，擇滅、非擇滅也。得通四者，無繫法上能得得通四種也。謂三界得及無漏得，名爲四種。

「有繫自界得，無繫得通四者，繫不繫門也」，這是繫不繫門，說明有漏無漏法的得相應的界屬關係。「有繫」，三界所繫的是有漏法。「自界得」，法在欲界，得也在欲界，法在色界，得也在色界。若「無繫」，無漏法，不屬於三界所繫的，它的得有四種。

「有繫者，三界有漏法也」，有漏法，是繫縛於三界的。不論什麼法，是欲界的法就拘在欲界裏邊，是色界的法就限制在色界裏邊，有所繫縛的，不能自由的。

「其有繫法，得唯自界」，這個法本身是三界所繫的。繫在哪一界，得也繫在哪一界。「謂欲界法，得唯欲界」，假使法是欲界的，它的得也屬於欲界。「若色界法，得亦色界」，假使法是色界的法，它的得也屬於色界。「若無色界法，得亦無色界」，這是一樣的。「以有漏得，隨所得判，故有繫法，隨在何界，其能得得，與所得同」，有漏的得，隨所得的法來判別它屬於哪一界。「故有繫法，隨在何界」，所以說有繫法在哪一界，「其能得得」，它能夠得到的得，也屬於哪一界，「與所得同」。這是一個原則。

「無繫得通四」，無漏法的得有四種，比較複雜。

「無繫者」，沒有繫縛的是「無漏法」，無漏法不屬於三界所繫。「無漏法有二種」，一種是「有爲無漏」，另一種是「無爲無漏」。道諦是有爲法裏邊的無漏法，擇滅、非擇滅是無爲的無漏法。「得通四者，無繫法上能得得通四種也」，無繫法，道諦和兩種無爲法，它們的得有四種。「謂三界得及無漏得，名爲四種」，有的屬於三界的得，欲界、色界、無色界三種；另一種得是無漏。

且非擇滅得，通三界繫。謂非擇滅得，隨命根衆同分別判，以命根衆同分通三界繫故，故得通三界繫也。如欲界緣缺，得非擇滅得，即欲界繫。若色界緣缺，得非擇滅得，即色界繫。若無色界緣缺，得非擇滅得，即無色界繫。故論云：非擇滅得，通三界繫。

「且非擇滅得，通三界繫」，非擇滅的得，欲界繫、色界繫、無色界繫都有。

「謂非擇滅得，隨命根衆同分別判，以命根衆同分通三界繫故，故得通三界繫也」，非擇滅的得，屬於哪一個界繫，就看命根衆同分。命根衆同分在三界裏的哪一界，它的得也就屬於那一界。舉個例，「如欲界緣缺，得非擇滅」，欲界裏邊，假使緣缺不生，得非擇滅，這個非擇滅的得，就是欲界繫，因爲命根衆同分在欲界。

色界無色界也是這樣。「故論云：非擇滅得，通三界繫」，《俱舍論》裏邊說，非擇滅的得，通三界所繫。

若擇滅得，色無色界，及與無漏。解云：謂擇滅得，隨能證道判。若有漏道證擇滅者，其所引得，色、無色界繫。以色、無色有有漏道，爲能證故，故擇滅得，通彼二界。然於欲界，無能斷道，故擇滅得，不通欲界。若無漏道所證擇滅，其擇滅得，亦唯無漏，隨能證道，是無漏故。若道諦得，唯是無漏，以道諦得，隨所得判，道諦是無漏，得亦無漏也。故無繫法，總而言之，得通三界及與無漏四種也。

「若擇滅得，色無色界，及與無漏」，擇滅的得可以色界繫，無色界繫，也可以是無漏的得，有三種。

「解云：謂擇滅得，隨能證道判」，這裏圓暉法師的註解。擇滅得，根據證擇滅所依的道來判。「若有漏道證擇滅者，其所引得，色、無色界繫」，假使有漏道證到擇滅，比如以色界的定得到的擇滅，它的得是色界繫；以無色界的定得到的擇滅，得是無色界繫。「以色、無色有有漏道，爲能證故」，色界、無色界都可以有能證的有漏道，根據能證的道，屬於哪一界，擇滅得就是哪一界繫。

有漏道斷煩惱，看到下界的粗、苦、障，上界的靜、妙、離，厭惡下邊的，追求上面的，以這樣的方式修禪定，得到上邊的那個定，可以把下邊的煩惱斷掉，得擇滅。假使欲界，大家要修初禪的，看到欲界的粗，欲界跟色界比較起來，粗得不得了；欲界的苦，有很多苦苦逼惱；障，有很多的障。而初禪，下邊是粗，它是靜；下邊是苦，它是妙；下邊是有障，它是脫離——解脫、出離。這樣一比較，感到上邊好，下邊不好，拼命地捨下邊的，求上面的。欲界的九品煩惱，以有漏道一品一品把它斷掉，這樣證到的擇滅得，是以色界定得到的，那就屬於色界。再上去，以無色定得到的擇滅得，那就屬於無色界。「故擇滅得，通彼二界」，所以擇滅得色界無色界可以有。「然於欲界，無能斷道，故擇滅得，不通欲界」，因爲欲界沒有定，不能斷煩惱，證不到擇滅。所以擇滅的得，欲界裏沒有。

「若無漏道所證擇滅，其擇滅得，亦唯無漏」，如果能證的道是無漏，擇滅得也是無漏，「隨能證道是無漏故」。擇滅和得是兩個東西，所證的擇滅是無爲法，得是有爲法。假使以無漏道證到擇滅，能證的道是無漏的，所得的擇滅得也是無漏的，要根據能證道來判。

「若道諦得，唯是無漏，以道諦得，隨所得判」，道諦是無漏的有爲法。證到一個道諦，得到一個得，這個得也是無漏的。「道諦是無漏，得亦無漏也」。

「故無繫法，總而言之，得通三界及與無漏四種也」，無繫法，包括擇滅、非擇滅、道諦，總的來說，三界繫的得，還有一種無漏得，一共有四種。

非學無學三者，三學門也。頌言非字，流至無學，謂非學非無學也。三者，能得得也。謂非學非無學法，得通三種：一者是學，二者無學，三者非學非無學。又頌文窄故，唯標非學非無學。若依論文，三學具明。故論云：若有學法，得唯有學。註曰：有學法者，有學身中，有爲無漏是也。以有學法，是有爲故。得隨所得判，故得亦是有學也。若無學法，得唯無學。註曰：無學法者，無學身中，有爲無漏也。以無學法，是有爲故。得隨所得判，故得亦無學也。

「三學門」，學、無學、非學非無學。這裏只說一個非學非無學，學與無學含在裏邊。「頌言非字，流至無學」，「非學無學」略去中間一個「非」字，「謂非學非無學也」。「三者，能得得也」，法是非學非無學，得有三種，「謂非學非無學法，得通三種」，一種是有學的得，一種是無學的得，一種是非學非無學的得。

「又頌文窄故，唯標非學非無學，若依論文，三學具明」，三個學，頌只標一個，《俱舍論》裏邊，三學門把有學、無學、非學非無學的三個得，全部講清楚。

「故論云：若有學法，得唯有學。註曰：有學法者，有學身中，有爲無漏是也。以有學法，是有爲故。得隨所得判，故得亦是有學也」，先說有學法。什麼叫有學法？修行人證到聖者之後，還沒有證無學之前，都是有學，見道以上，無學以前。他身上有的有爲的無漏法，即他證到的道諦，這些是有學法。「是有爲故，隨所得判故」，有爲法的得，根據所得的法來判。所得的法是有學法，能得的得也是有學法。

假使無學法，得也是無學。「無學法者，無學身中，有爲無漏也。以無學法，是有爲故」，無漏的有爲法，它的得隨所得的法判，「故得亦無學也」。

非學非無學，得有差別，謂此法得，總說有三。註曰：此文正釋頌也。非學非無學，法雖是一，其法上得，即通三學，故言得有差別也。非學非無學法者，謂一切有漏，及三無爲也。已上論文。註曰：以有漏法不可修故，故非有學無學身中法，名非學非無學也。若無爲法，不可修習令其增長故，亦是非學無學法。

「非學非無學，得有差別，謂此法得，總說有三」，「非學非無學」，它的得通三種，比較複雜一點。「註曰：此文正釋頌也」，這一段是真正解釋頌裏的「非學無學三」。「非學非無學，法雖是一」，非學非無學，雖然是一種法，但是它的得却是要「通三學」的。「故言得有差別也」，它的得有差別。

「非學非無學法者，謂一切有漏，及三無爲也」，什麼叫非學非無學法？一切有漏法及三個無爲法。有學法，有學身上無漏的有爲法；無學法，是無學身上有爲的無漏法，而無爲法沒有包進去。所以，無爲法屬於非學非無學。而其他的有漏法，當然是非學非無學。

「註曰：以有漏法不可修故，故非有學無學身中法，名非學非無學也」，有漏法是要斷掉的，不應去修的。有漏法是凡夫身上的法，非有學非無學身中的法，所以是非學非無學法。「若無爲法，不可修習令其增長」，雖然無爲法是無漏的，但是無爲法沒有生住異滅的作用，也不可以修習令其增長，「亦是非學無學法」，也屬於非學非無學法。固然有漏的法不需要修習，無爲法也不能修習使它增長，這些都屬於非學非無學，所以它的得就複雜了。

且有漏法，唯有非學非無學得，以有漏法，隨所得判，故能得得亦是
非學非無學也。非擇滅得，及非聖道所引擇滅得，亦如是。註曰：非擇滅
得，隨命根衆同分判，非聖道得，隨能證道判，故此二得，亦是非學非無
學也。亦如是者，意明得同前，是非學非無學也。

「且有漏法，唯有非學非無學得」，先說有漏法。這是凡夫的法，它的「得」
也是非學非無學。「以有漏法，隨所得判故」，有漏的法，所得的法是非學非無學，
能得的「得」也是非學非無學。所以說，「能得得亦是非學非無學也」。

「非擇滅得，及非聖道所引擇滅得，亦如是」，有漏道所證到的擇滅，它上面
的得，是根據能證的道來判，能證的道如果是有漏道，這個擇滅得也是有漏的，是
非學非無學。非擇滅得，也是非學非無學。

「註曰：非擇滅得，隨命根衆同分判，非聖道得，隨能證道判，故此二得，亦
是非學非無學也」，非擇滅的得，根據「命根衆同分判」，命根衆同分是三界所繫
的，是有漏法，所以非擇滅的得當然是有漏的，屬於非學非無學。「亦如是者，意
明得同前」，與前面一樣，都是「非學非無學也」。

若有學道所證擇滅，得亦有學，隨能證道是有學故。若無學道所證擇
滅，得亦無學，隨能證道是無學故。故知有漏，及無爲法，雖是非學非無
學法，其能得得，通三學也。宜善思之。

「若有學道，所證擇滅」，假使是無漏道證的擇滅，得也是無漏的。無漏有兩
種：有學與無學。以有學的道得到的擇滅，如初果、二果等所得到的東西，「得亦
有學」，得也是有學的。「隨能證道是有學故」，因為證擇滅所依的是有學法。假
使是「無學道所證擇滅」，阿羅漢或者是佛證到的擇滅，能證的道是無學道，得也
是無學，「隨能證道是無學故」。

「故知有漏，及無爲法，雖是非學非無學法」，雖然有漏法跟無爲法都是非學
非無學，「其能得得，通三學也」，而它們的得通三種：非學非無學、有學與無學。
「宜善思之」，這些都是比較細緻的，大家要好好地思惟，不要粗心大意。

學法的人，最好修一點禪定。因為我們凡夫的心很粗，碰到一些細緻的道理，
就感到頭痛，覺得通不過去，簡直不想看了，這是心粗的表現。如何能心細呢？修
禪定。心靜下來的最好狀態就是禪定。所以鼓勵大家學禪定。學法的人，戒、定、

慧要同時進行，當然有重點。初出家的，五年學戒，十年不離依止，那是以戒為重點；到了一定的水平之後，要修定，定是重點；在最高的時候，定已經修到一定成就，重點要開發無漏智慧。總之進行的時候，有重點、有次第。

要達到最高的無漏慧，般若現前，這纔能了生死、度衆生。但是最初非從戒下手不可。持戒的時候，也要兼顧地帶一點禪定。因為禪定對持戒有幫助。得了禪定的定共戒之後，有些戒自然不會犯。所以說，戒、定、慧都是互相促進的。持戒能夠幫助入定，而入定之後能夠使持戒的力量更鞏固；到無漏慧出來的時候，無漏的戒也來了，戒更鞏固。所以說行的時候雖然戒、定、慧有次第，但是三者的效果是相互促進、相互幫助的。最後成佛的時候，戒、定、慧都達到最高最圓滿的境界。

非所斷二種者，三斷門也。非所斷者，謂無漏法也。二種者，非所斷法上能得得，通二種也。一修所斷，二非所斷。頌文窄故，唯標非所斷得。若依論文，三斷具明。故論云：又見修所斷法，如其次第，有見修所斷得。非所斷法，得有差別，謂此法得，總說有二。此正釋頌文也。有二者，修非二斷也。

「非所斷二種」，這是講三斷門，即見所斷、修所斷、非所斷。「非所斷者，謂無漏法也」，無漏法不需要斷，是「非所斷」。有漏法，要麼是見道所斷，要麼是修道所斷。無漏法既不是見所斷，也不是修所斷，不要斷，要使它增長的！「二種者，非所斷法上能得得，通二種也」，非所斷法上的得有兩種，一種是「修所斷」，一種是「非所斷」。雖然法是非所斷，但是能得的得，却不一定是非所斷，也有修所斷。

「頌文窄故，唯標非所斷得」，假使依論的長行來說，「三斷具明」，見所斷、修所斷、非所斷都要講的。頌要簡略，以非所斷的兩種，來包括見所斷、修所斷。

「故論云」，把論文引出來。「又見修所斷法，如其次第，有見修所斷得」，見道所斷的法，得也是見所斷的得；修道所斷的法，得也是修道所斷的得。

「非所斷法，得有差別」，「謂此法得，總說有二」，非所斷法上的得，總的來說有兩種。「此正釋頌文也」，這是真正解釋頌文。前面那個見修所斷，是隱在頌文裏邊的。「有二者，修非二斷也」，非所斷法上的得，一種是修所斷，一種是非所斷，有兩種。

別分別者，諸無漏法，名非所斷。無漏者，道諦二滅也，無漏非見修所斷，名非所斷。非擇滅得，唯修所斷，及非聖道所證擇滅得，亦如是。註曰：此是釋非所斷法得通修所斷也。非擇滅得，隨所依判，唯修所斷。若非聖道所引得者，隨能證判，亦唯修斷，故言亦如是也。聖道所證擇滅之得，及道諦得，唯非所斷。此文釋非所斷法得通非斷也。謂聖道所引得，隨能證判；若道諦得，隨所得判，故皆非斷也。

「別分別者」，分別地來講。「諸無漏法，名非所斷」，一切無漏法都是不要斷的。「無漏者，道諦二滅也」，道諦、擇滅、非擇滅。「無漏非見修所斷，名非所斷」，見道所斷的一定是染污法。無漏法決定不是見道所斷；但又不是修道所斷，修道所斷是有漏法，所以無漏法是非所斷。

「非擇滅得，唯修所斷」，非擇滅的得，只是修所斷。「及非聖道所證擇滅得，亦如是」，以有漏道證到的擇滅的得，也是修所斷。

「註曰：此是釋非所斷法得通修所斷也」，再解釋兩種非所斷法上的得，一種是修所斷，一種是非所斷。哪些是修所斷呢？一種是非擇滅的得；另一種，不是聖道（即有漏道）所證擇滅的得。這兩種得，屬於修所斷。

「非擇滅得，隨所依判，唯修所斷」，非擇滅的得是根據命根衆同分來判。因為命根衆同分是修所斷的，這個非擇滅得也是修所斷。

「非聖道所引」的擇滅得，「隨能證判」，凡是擇滅的得，根據能證道來判。有漏道證的擇滅，得也是有漏的。「亦唯修斷」，也是修所斷，「故言亦如是也」。

「聖道所證擇滅之得」，無漏道所證的擇滅的得，「及道諦得」，道諦上面得到的得，這兩種得是無漏的得，「唯非所斷」。

「此文釋非所斷法得通非斷也」，再解釋一下，非所斷法的得通修所斷、非所斷兩種。「謂聖道所引得，隨能證判」，能證擇滅的道是無漏道，擇滅的得也是無漏法，是非所斷；「若道諦得，隨所得判，故皆非斷也」，因為道諦是有爲法，得是依據所得法的性質來判。道諦是無漏，因此得也是無漏，所以都是非所斷。

這個頌理解上很吃力，把它搞通，要下功夫。好比是磨刀，如果你把刀放在很光的石頭上磨，不費力氣，石頭也沒有損失，但是磨的結果呢，刀還是那麼一把刀。所以石頭總要有點粗糙的，能夠使刀口在磨的時候，慢慢地銷掉，這樣刀鋒纔利得起來。《俱舍》是聰明論、慧毒門，但一開始毒進去不是很好受的，總是有一點反應的。這個反應挺過去，那智慧門就開了。如果你舒舒服服地睡大覺，希望明天聰明起來，這是妄想！聰明是要下功夫努力的，也不是把書供起來就聰明了，沒有那麼容易。

佛教都是要從聞思修去努力。有點聞慧，還是膚淺的，要深入非要思惟不可。聞慧是這一點、那一點，這一堆、那一堆，連貫不起來，思慧纔把聞慧貫穿起來，這個意思為什麼這樣，為什麼那樣。前前後後，脈絡分明。所以思惟很重要。要把它連貫起來，一定要靠思慧。那麼修不是更好嗎？修要入定，你現在定還沒有，沒有辦法修，先從思惟下手。所以這裏再三強調「宜善思之」。

有一些問題，先解答一下。

一、非擇滅得，為何唯修所斷？非擇滅得是隨命根衆同分判的，是三界所繫的，有漏的，但非擇滅得也不是染污的，所以是修所斷。無漏法纔是非所斷。

二、「非擇滅得」在六離合釋中屬於哪一種釋？非擇滅得，「非擇滅」是一個名相，「得」是一個名相，非擇滅是無爲法，得是不相應行，是非擇滅上的得，依主釋。

三、如何理解非擇滅得？一個法，因爲因緣不夠，生不起來，得到非擇滅，就生起一個非擇滅的得。

四、非擇滅法是無爲無漏，爲何要斷？非擇滅法是無爲法，不需要斷，而它的得是有漏的，是修所斷。

五、爲何非擇滅得隨命根衆同分判，而不隨意根？意一會想有漏，一會想無漏，一會想善，一會想非善，所以不可能作依據。而命根衆同分是穩定的，有情在哪一界生，命根衆同分就在哪一界，這是穩定的，所以要隨命根衆同分判。

六、法前得、法前非得，如何理解？法在後，得在前，就是法前得。非得在前，法在後，就是法前非得。一個法沒有生起來，是非得，非得在前，叫法前非得，法沒有生起來之前，所有的非得，都是法前非得。如果法生出來了，法前非得沒有了。舉個例，假使眼根沒有成就，直到眼根生出以前，沒有獲眼根，都有法前非得。以後眼根生了，非得就沒有了。法沒有了，就是非得，這是法後非得。

從此第二，隨難別解者，論云：前雖總說三世法各三，今應簡別其中差別相，頌曰：

無記得俱起 除二通變化 有覆色亦俱 欲色無前起

「從此第二，隨難別解」，再解決一些問題。「三世法各三」，有一些差別相展開講一下。

釋曰：無記得俱起者，無記者，無覆無記也。謂異熟生全，威儀工巧少分，取非數習者。此無記法，勢力劣故，唯法俱得。法若過去，得亦過去。法若未來，得亦未來。法若現在，得亦現在。

「釋曰：無記得俱起者」，因爲無記法的力量小，只有法俱得。

「無記者，無覆無記也」，「無記」指這裏無覆無記，是那些呢？「謂異熟生全」，異熟生全部都是；「威儀、工巧」只是「少分」，「取非數習者」，不是很熟練的。熟練的力量強，也會有法前後得。因爲是不太熟練的，不是數習的，所以力量薄弱，只有法俱得，「此無記法，勢力劣故，唯法俱得」。

「法若過去，得亦過去。法若未來，得亦未來。法若現在，得亦現在」，上面這些無記法，法過去了，得也過去；法還沒有生出來，得也沒有生出來；法在現在，得也在現在。法跟得是同時的，因爲它的勢力弱，沒有法前法後得。

除二通變化者，此二通變化，是通果無記，有三種得，前言無記得唯俱起，故須除也。二通者，天眼耳通相應慧也。能變化心者，謂十四能變

化心也。論云：天眼耳通慧，及能變化心，勢力強故，加行差別所成辦故，雖是無覆無記性收，而有前後及俱起得。

「除二通變化」，二通（天眼、天耳）變化也是無覆無記，因為它是神通變化心，這個力量強，有法前法後得，不單是法俱得。

「除二通變化者，此二通變化，是通果無記」，無覆無記一共是四種，異熟生、威儀路、工巧處，還有通果心。這四類裏邊，第一類異熟生，全部是法俱得；工巧、威儀一部分，不熟練是法俱得。「二通變化」，屬於「通果無記」，勢力比較強，「有三種得」。「前言無記得唯俱起，故須除也」，前面講無記得只有法俱得，要把二通變化除開。

「二通」是指天眼通、天耳通相應的慧心所。「能變化心者，謂十四能變化心也」，有十四種能夠變化的心。變色界的心、欲界的心，可以有十四種。

這十四種還很有規律性，由這十四種神通變化心，能夠產生一些變化的事情。哪十四種？「依根本四靜慮，生有差別故」。神通都是從四靜慮（根本定）來的。假使是初靜慮的，它的變化心有兩個：一個是「欲界攝」，可以變下邊的；一個是「初靜慮攝」，自己本身的。二靜慮的有三個：初靜慮的、欲界的，加本身二靜慮。第三靜慮有四個：前面三個，再加自己第三靜慮的變化心。第四靜慮有五個：欲界、初靜慮、二靜慮、三靜慮、四靜慮。這樣加起來，一共十四種¹。

依根本定起變化心，能自由地變化自地和下地的一切事情。上界的不行，沒有能力。

「論云：天眼耳通慧」，「天眼耳」，天眼、天耳這兩種神通的慧心所，「及能變化」一切事情的「心」，這個力量（勢力）強，「加行差別所成辦故」。一是它的勢力很強；第二，要加功用行，纔能夠成辦。不是任運而起，不是隨隨便便可以起來的。雖然本身是「無覆無記」，「而有前後及俱起得」，但是法前得、法後得、法俱得都有。前面說過，三種得，主要是看這個法的力量強不強。最強的，有法前得、法俱得、法後得；中等的，有法後得、法俱得；最弱的，只有一個法俱得。因為天眼、天耳神通變化，這些力量很強，所以三種得都有。

有覆色亦俱者，此明有覆無記色，亦如無覆無記，唯法俱得也。有覆色者，謂初禪有覆煩惱，所發身語二色是也。能發煩惱，通三種得，所發身語，唯法俱得。謂此身語，雖有上品，而亦不能發無表故，勢力劣故，由此定無法前後得。

「有覆色亦俱者，此明有覆無記色，亦如無覆無記」，有覆無記色也是只有法俱得，與無覆無記一樣。

¹ 《俱舍論》卷二七：「論曰：神境通果，能變化心力，能化生一切化事。此有十四，謂依根本四靜慮生有差別故。依初靜慮，有二化心，一欲界攝，二初靜慮。第二靜慮，有三化心，二種如前，加二靜慮。第三有四。第四有五。謂各自下，如理應思。諸果化心，依自上地，必無依下。下地定心，不生上果，勢力劣故。」

「有覆色者，謂初禪有覆煩惱，所發身語二色是也」，身業是形色，語業是音聲，這些屬於色法。從初禪的有覆煩惱發的，屬於有覆無記。

能發的煩惱三種得都有，因為煩惱力量強；但所發的身語二業是色法，色法力量弱，所以只有法俱得。有覆的煩惱，三種得都有，而有覆色只有法俱得。

「謂此身語，雖有上品，而亦不能發無表故，勢力劣故，由此定無法前後得」，雖然有的時候，身語業（色法），也有上品的，但是總歸是色法，力量不太強。

「不能發無表故」，因為無記的，不能發無表；「勢力劣故」，由此沒有法前得、法後得。

欲色無前起者，謂欲界繫善不善色，無法前得，唯法俱得及法後得。以欲界色是不隨心，勢微劣故，無法前得；是有記故，通法後得。

「欲色無前起者，謂欲界繫善不善色」，欲界繫的有不善，色界繫的沒有不善。欲界所繫的善或不善的色（包括有表、無表），沒有法前得，只有法俱得、法後得。比如說無表色，造的身語業（形色跟音聲）滅掉了，無表色還在，有法後得。

「以欲界色是不隨心，勢微劣故，無法前得」，欲界的色不隨心轉，比如欲界無表色，「亂心無心等」，不論心怎麼變，它性質不變，因為它不隨心轉，所以勢力弱，沒有法前得。但是「是有記故，通法後得」，是善或不善的，有法後得。

得、非得的問題很難，對後面的內容關係也不太大，第一次學先基本了解就可以。以前有一位說：「我背《俱舍》的頌子，背兩三個我就發起火來啦！」這是過去的善根種子不夠，碰到法來了，他受不了，發脾氣了，只好停下來。但停下來要去懺悔啊！對法起瞋心，這是一個很可怕的事情，最起碼是以後法的緣沒有了。對其他事情起瞋心，尚且要焚燒一切善根乃至墮惡道，對這麼殊勝的法，起一個瞋心，這個罪報很大，不得了。過去的善根不夠，煩惱重，表現出來後，自己要善於對治，不隨着它跑。否則，煩惱越來越熾盛，那以後就是三惡道的事情了。要趕快對治，對法要生起意樂心，要把煩惱壓下去。

從此第二，明非得差別。論云：非得如得，亦有如上品類別耶？不爾，云何？頌曰：

非得淨無記 去來世各三 三界不繫三 許聖道非得
說名異生性 得法易地捨

非得是不是跟得一樣，有各式各樣的差別呢？「不爾」，非得沒那麼大的差別。那怎麼樣呢，「云何」？

「頌曰：非得淨無記」，非得本身是無覆無記的。「淨」即是不染的，不染污的「無記」，無覆無記。「去來世各三」，過去、未來世，各有三個。「三界不繫三」，欲界、色界、無色界，三界繫的，或者不繫的（無為法的非得），都是三種。

「聖道非得」，聖道是無漏的，那麼聖道的非得是得不到聖道，當然是有漏，叫「異生性」，即是凡夫。異生性怎麼捨呢？「得法易地捨」，法得到了，非得就沒有了。投生換了一個地，所依身捨掉了，非得也就沒有了。

釋曰：非得淨無記者，三性門也。謂非得性，無覆無記，淨謂無覆也。

「非得淨無記者，三性門也」，善、惡、無記三性門判非得的性，「淨無記」，無覆無記。「非得」的「性」，都屬於「無覆無記」。

去來世各三者，三世門也。謂過去未來，各有三世非得。若現在法，唯有過去、未來非得，無現在非得，以法現在是所得者，必成就故，定無非得。舊云：現在法有非得者，此翻謬矣。

「去來世各三者，三世門也」，就三世來說，過去、未來法各有三種非得。「謂過去未來，各有三世非得」，過去、未來這兩世裏邊，各有三世的非得，過去法有過去、未來、現在的非得，未來法也有過去、未來、現在的非得。

「若現在法，唯有過去、未來非得」，現在法生出來了，過去沒有生的時候有非得；未來也可以有非得。「無現在非得」，法在現在，已經得到了，怎麼能說非得呢？「以法現在是所得者」，法生出來了，「必成就故」。開始是獲，第二剎那是成就，「定無非得」，有得就沒有非得。

前面序裏的問題。「舊云」，「舊」指真諦三藏翻的《俱舍論》。「現在法有非得者，此翻謬矣」，真諦三藏翻的書裏說現在法有非得，這個翻譯錯了。

且過去法有過去非得者，或是法前，或是法後，此據非得與所不得法，今時同在過去也。若過去法，現在非得者，唯法後非得。若過去法，未來非得者，據世橫望，雖皆法後，若論起用先後，未來亦有過去法家法前非得也。准得說之。

「且過去法有過去非得者，或是法前，或是法後，此據非得與所不得法，今時同在過去也」，過去的法，已經謝掉了，它的非得也過去了。這個非得，或者是法前非得，或者是法後非得。「今時同在過去也」。過去的時間很長，可以法前，可以法後。

「若過去法，現在非得者」，假使過去法現在有非得，「唯法後非得」，法已經滅掉了，但是非得在現在，這是法後非得。

「若過去法，未來非得者，據世橫望，雖皆法後，若論起用先後，未來亦有過去法家法前非得也。准得說之」，過去的法，未來的非得還沒有出來，從三世來看，非得在後，法在前，那當然是法後非得。但是從作用來說，有一些非得，要麼不起，

要起的話，決定是在法前，也可以說有法前非得。「未來亦有過去法家」的「法前非得」，前面已經講得很多，「准得說之」，根據得的那個原則去類推。

未來法家，未來非得者，或法前，或法後，未來雖無前後次第，約性類別，約容起用，說前後也。未來法家，過去現在非得者，唯法前非得也。

「未來法家，未來非得者」，未來法，非得也在未來。可以「法前」，可以「法後」，總之都還沒有生出來。「未來雖無前後次第，約性類別，約容起用，說前後也」，未來法還沒生出來，怎麼能說前後呢？那是根據它的作用，這個法的非得要麼不生，生的時候，不是在法前面的，就是在法後的，這樣看未來法的非得，也有法前、法後兩種。

「未來法家，過去、現在非得者」，法還在未來，而非得已經過去，或者是在現在，那當然是法前非得。「唯法前非得」，只有法前非得，這是未來法的情況。

現在法中，過去非得者，唯法前非得也。現在法中，未來非得，據世橫望，雖皆法後，若約起用先後，未來亦有現在法家法前非得也。

「現在法中，過去非得者」，現在的法，非得在過去，「唯法前非得」，是法前非得。

「現在法中，未來非得」，現在法生出來了，非得在未來，還沒有生，「據世橫望，雖皆法後」，照時間看，法在前，非得在後，應該是法後非得。「若約起用先後，未來亦有現在法家法前非得也」，但根據作用來說，有些非得，要麼不起，要起就在法前起，也叫法前非得。根據起作用的情況來說，也有法前非得。

三界不繫三者，界繫門也。三界不繫者，是所不得法。三者，能得非得也。謂三界及不繫法，各有三界非得也。

「三界不繫三者，界繫門也」，非得在三界裏邊屬於哪一界所繫？「三界不繫者，是所不得法」，有非得的，即所不得的一個法，有的屬於三界的，有的屬於不繫（無為法）的。而這個非得本身，決定是「三」。「三者，能得非得也。謂三界及不繫法，各有三界非得也」，三界的法，跟無為法，它們上面的非得，通三界，非得沒有無漏的。

且如彼欲界法，有三界非得者，謂欲界有情，不得欲界法，非得欲界繫；色界有情，不得欲界法，非得色界繫；無色界有情，不得欲界法，非得無色界繫。良由非得，隨所依判，故隨所依，通在三界。如欲界法，有三界非得，色、無色界法，有三界非得，准欲界說之。

「且如彼欲界法，有三界非得者」，欲界的法，也有三界的非得。「謂欲界有情，不得欲界法，非得欲界繫」，假使欲界的有情，欲界的法没有得到，沒有成就，這個非得是欲界繫。「色界有情，不得欲界法，非得色界繫」，色界有情，對那些欲界的東西捨掉了，這個非得是色界繫，因為有情的衆同分在色界。「無色界有情」，對欲界的法捨掉了，「非得無色界繫」。

「良由非得，隨所依判」，非得是根據所依的有情來判，有情在欲界，非得也在欲界；有情在色界，非得也在色界；有情在無色界，非得也在無色界。「故隨所依」，隨所依的補特伽羅在哪一界，非得就在哪一界。

「欲界法」如此，「有三界非得」，「色、無色界法」，也「有三界非得」，根據欲界類推，「准欲界說之」。

如果身在欲界，色界的法沒得到，沒有成就，非得；或者對無色界的法，也有非得，這些非得都是欲界繫。就色界有情來說，無色界的法沒成就，有非得；欲界的法捨掉了，有非得，因為人在色界，這些非得都是色界繫。無色界也同樣。

若不繫法，三界非得者，欲界不得不繫法，非得欲界繫；色界不得不繫法，非得色界繫；無色不得不繫法，非得無色界繫。

「若不繫法」，無漏法，不屬於三界繫的，「三界非得者」，它的非得屬於三界怎麼說呢？「欲界不得不繫法」，如果在欲界不得這個不繫法，無漏法沒有得到（即非得），「非得欲界繫」，還是根據有情所在界來說的。色界的有情不得這個無漏法，「非得色界繫」。無色界的有情，沒有得到這個無漏法，「非得無色界繫」。不管是三界所繫的法或者無漏法，非得總是根據所依的有情在哪一界來判別的。

許聖道非得，說名異生性者，釋非得不通無漏也。謂發智本論，許聖道非得，說名異生性。故論引本論云：云何異生性？謂不獲聖法。不獲即是非得異名，非說異生性是無漏應理。註曰：已上論文。不獲即是非得異名已下者，是論主釋上兩句本論文也。既知不獲聖道，名異生性，明知異生性，必非無漏。此異生性，即是非得，故知非得，不通無漏也。又婆沙四十五云：尊者世友，作如是說：能令有情起異類見、異類煩惱，造異類業，受異類生，故名異生。

「許聖道非得，說名異生性」，異生性是什麼？聖道非得。無漏道，沒有得到，這叫異生性。反過來，得了聖道之後，就是聖者。

「釋非得不通無漏也」，無漏法的非得是沒有得到無漏法，還是有漏的。

「謂發智本論，許聖道非得，說名異生性」¹，「本論」，《發智論》。有部的論典「一身六足」，「一身」就是最根本的《發智論》。這裏邊講，聖道的非得是異生性。「故論引本論云」，《疏頌》中凡是說「論云」，是指《俱舍論》；

¹ 《發智論》卷二：「云何異生性？答：若於聖法聖煖聖見聖忍聖欲聖慧，諸非得已非得當非得，是謂異生性。」

「本論」是指《發智論》。《俱舍論》裏引《發智論》，「云何異生性？謂不獲聖法」。聖者的法没有得到，那就是異生性。「不獲即是非得異名」，非得有兩種，一種是不獲，一種是不成就，不獲就是非得。「非說異生性是無漏應理」，既然是這樣，說異生性是無漏不應道理，而應當是有漏。

「註曰」，圓暉法師再解釋一下。「不獲即是非得異名已下者，是論主釋上兩句本論文也」，「不獲聖法」是《發智論》的話；下面是世親論主解釋《發智論》的話。「既知不獲聖道，名異生性，明知異生性，必非無漏」，既然說没有得到聖道叫異生性，那麼異生性就不是聖道；「必非無漏」，即是有漏。

「此異生性，即是非得」，聖道的不獲，就是非得。「故知非得，不通無漏也」，非得是無覆無記，是三界所繫，有漏的，聖道的非得仍然是有漏的，沒有無漏的非得。

「又婆沙四十五云」，《大毗婆沙》第四十五卷，世友尊者有這麼一段話，「能令有情起異類見、異類煩惱，造異類業，受異類生，故名異生」，什麼叫異生呢？使有情起各式各樣的見，各式各樣的煩惱，造各式各樣的業，然後受各式各樣的果報，這個叫異生性。異生性是凡夫，這裏給出了明確的解釋，「異」是各式各樣。異生性的體是「聖道非得」，學過《俱舍》的非得，就比較明確地知道了這個概念，回答起來也有一定依據，界限明確，不會含糊，得到的結論推不倒。

得法易地捨者，捨非得門。謂捨非得，不過二門：一、得法捨，二、易地捨。

「得法易地捨者，捨非得門」，非得在什麼情況下捨掉呢？「謂捨非得，不過二門：一、得法捨，二、易地捨」，捨非得只有兩種方式。一種是「得法捨」跟「非得」針鋒相對的是「得」，法得到了，非得也沒有了；第二種是「易地捨」，既然非得是根據有情所在界來說的，如果欲界的有情生到色界去了，那麼他的非得也捨掉了。從下地到上地，或上地到下地，屬於這一界繫的非得就沒有了。

得法捨者，如聖道非得說名異生性，得聖道時，捨異生性，此即以得替非得處也。易地捨者，謂從下地生上地時，若從上地生下地時，以易地故，必捨非得。如從欲界生上界時捨欲非得，以欲非得隨所依身，所依捨故，非得亦捨也。如欲界既然，餘界亦爾。故易地捨，但由易地，捨於非得，未必有得替非得處。

第一種，「得法捨」。舉個例，「如聖道非得說名異生性」，聖道的非得是異生性，「得」了「聖道」，見道之後，不是凡夫了，「捨異生性」。「聖道非得」的那個「非得」就捨掉了，「此即以得替非得處也」。

第二種，「易地捨」。「謂從下地生上地時，若從上地生下地時」，不管你從下到上，或者從上到下。「以易地故，必捨非得」，因為地已經改變，「如從欲界

生上界時捨欲非得」，欲界的有情，非得都是欲界繫的，但是當他生到色界或無色界去，那當然欲界的非得也捨掉了。「以欲非得隨所依身，所依捨故，非得亦捨也」，因為非得是隨所依身的，你是哪一界的人，非得就屬於哪一界，所依的身都捨掉了，非得當然也捨掉了，這是易地捨。「如欲界既然，餘界亦爾」，欲界如此，色界、無色界一樣。

「故易地捨，但由易地，捨於非得，未必有得替非得處」，易地捨，只不過是所依的身換了一個地，非得也捨掉了，未必有個得來代替那個非得，不是說一定得到那個法。前面的得法捨，本來是非得，現在法得到了，把非得代替了。這兩個情況是不同的。

然異生性，通前兩捨。謂易地捨中，雖遍捨異生性盡，亦有少分捨異生性，如從下地生上地時，亦捨下地異生性也。

異生性兩種捨都有。得法捨，得了聖道，當然要捨。但是易地的時候，也可以捨少分。比如欲界的凡夫，得了初禪，生到初禪天去，「雖遍捨異生性盡」，異生性沒有全部捨掉。「亦有少分捨異生性」，捨一部分的異生性，「如從下地生上地時，亦捨下地異生性也」，如從欲界生到初禪，捨掉欲界的異生性，但是色界的異生性還是有，沒有得聖道是捨不完的。

俱舍論頌疏講記 卷五

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別根品第二之三

從此大文第二，明衆同分者，論云：如是已辨得非得相，同分者何？
頌曰：

同分有情等

「從此大文第二，明衆同分」，不相應行第一科是得、非得，第二是衆同分。
「論云：如是已辨得非得相」，得、非得的相講清楚了。「同分者何」，什麼叫同分？「頌曰：同分有情等」，有情相等的法，叫同分。

釋曰：同分者，標章。有情等者，正釋同，謂身形等同。謂諸有情身形、業用、樂欲，展轉互相似故。分者，因義，謂由此分，能令有情身形等同。同之分故，名爲同分，依主釋也。言有情者，同分所依，簡非情也。等者，簡不等，正顯能依同分也。

「釋曰：同分者，標章」，同分，標示它的總題。「有情等者，正釋同」。什麼叫「同」？「謂身形等同」，身體、形狀，或者是其他的地方相同。「謂諸有情身形、業用、樂欲，展轉互相似故」，叫同。

「分」是「因義」，衆同分的分是因的意思。「謂由此分，能令有情身形等同」，「身形等同」，身體形狀相同；「業用」，做的事情相同；「樂欲」就是歡喜，歡喜弓箭、刀槍、兵馬，或者做什麼事業，這些相類的，叫同。「能令有情身形等同，同之分故」，什麼釋？「依主釋」。

同分是衆生相同的因。「有情」是「同分所依」的，同分決定是講有情方面的，「簡非情也」，簡別非情，不是器世間。「等者，簡不等」，「等」簡別不等，「正顯能依同分也」，這是顯出什麼叫同分。

論云：有別實物，名爲同分。謂諸有情，展轉類等，本論說此，名衆同分。

「論云：有別實物，名爲同分」，有部的說法，一切法都有體的。「謂諸有情，展轉類等」，一切有情互相種類相等的這個東西叫同分。「本論說此，名衆同分」，這裏的同分也叫衆同分，下面就稱作衆同分。

解云：衆同分者，衆多同分也。此復二種：一、無差別，二、有差別。無差別者，謂諸有情，有情同分，一切有情，各等有故，同是有情，故名無差別也。有情同分，謂簡非情，此宗非情無同分也。有差別者，謂諸有情，界地趣生，種性男女，近事苾芻，學無學等，各別同分，一類有情，

各等有故。界謂三界，地謂九地，趣謂五趣，生謂四生，種性謂刹帝利等，各別有故，名差別也。

「解云」，這是圓暉法師的註解，「衆同分者，衆多同分也」，所謂衆同分，即很多很多相同的因。這裏又分兩種，一種是「無差別」，一種是「有差別」。

「無差別」，一切有情，都有「有情同分」，具有一切有情的共相，「一切有情，各等有故」，所有有情平等具有的。「同是有情」，具有五蘊或者四蘊，這個是有情。「故名無差別也」，凡是有情都具有這個有情同分，都屬於有情。所以叫有情同分，這是無差別。

「有情同分，謂簡非情，此宗非情無同分也」，「有情同分」，凡是有情都有相同的地方，簡別非情。「此宗」指有部。有部裏邊，凡是講同分，都是指有情的，非情談不上同分。

「有差別」，細分地看，在有情裏邊，各式各樣的種類很多。「界謂三界」，欲界、色界、無色界。「地謂九地」，三界還有九地，欲界五趣雜居地，色界裏又有初地、二地、三地、四地等等，也有差別。「趣謂五趣」，從趣來分，在三界裏邊，有地獄、餓鬼、畜生、人、天五個趣。「生謂四生」，從投生方式說，有胎生、卵生、濕生、化生。「種性」，生在「刹帝利」家族的，或者婆羅門家族的，各式各樣的差別。就細化來看，這些都是有差別的同分。

復有法同分者，謂隨蘊處界，五蘊、十二處、十八界，自類相似，此三科法，是法同分所依也。由有實物，名法同分，能令諸法互相相似故。頌文同分，攝二同分。言有情者，謂簡非情，故有情言，亦攝法同分也。

「復有法同分者，謂隨蘊處界，五蘊、十二處、十八界，自類相似，此三科法，是法同分所依也」，有情的五蘊、十二處、十八界裏邊，自己相類似的地方，叫法同分。

「由有實物，名法同分，能令諸法互相相似故」，使法相似，從而可以分門別類，就是法同分。比如色蘊，都是有變礙性的，它們是相似的；受蘊，都是有領納性的。以這樣三科的方式來分，叫法同分。

「頌文同分，攝二同分」，頌裏邊這個「同分」，包含有情同分和法同分這兩種。「言有情者，謂簡非情，故有情言，亦攝法同分也」，這是說有情，簡別非情。法同分也是屬於有情的，所以有情同分裏包括法同分，有情身上的五蘊、十二處、十八界，裏邊有相同的地方，叫法同分。

論云：若無實物，無差別相名同分者，展轉差別諸有情中，有情有情等無差別，覺及施設，不應得有。如是蘊等，等無差別，覺及施設，如理應知。覺者，能緣同分智覺也。施設者，施設同分名也。由實有同分，方有緣同分智覺及施設同分名，各以此智名證實，立有同分也。依經部宗同分假立，故此標宗意明實也。

有部爲什麼立一個同分呢？假使沒有這麼一個東西，那麼有情裏邊各式各樣的差別就分不出來，蘊、處、界裏邊的差別也分不出來，名言也不好施設。有這麼一個同分，纔可以施設名言，纔能夠知道它的差別。「覺」，知道差別；「施設」，可以用話表達出來。所以一定要有這麼個東西叫同分，這是有部的說法。

「覺者，能緣同分智覺也」，能緣同分的智覺，緣這個同分，知道這個同分、那個同分的差別性。「施設者，施設同分名也」，既然心裏邊分別清楚，用名句文身來表達出來。「由實有同分，方有緣同分智覺及施設同分名，各以此智名證實，立有同分也」，因爲實在有同分這個法，纔能夠緣它。有能緣的智覺，能夠施設同分的名字，大家以這個名字，證實有這個同分。

「依經部宗同分假立，故此標宗意明實也」，經部說一類有情相似的地方叫同分，這是他們中間互相的關係，關係不是一個實在的法。經部說法跟有部不一樣。有部標立自己的宗，強調有一個實在的東西，纔有能緣的智，纔有能安立的名言。

從此第三，明無想果。論云：已辨同分，無想者何？頌曰：

無想無想中 心心所法滅 異熟居廣果

第三個，「無想果」，無想果就是無想天的異熟果。「論云：已辨同分，無想者何」，接下去是「無想」。「無想無想中，心心所法滅，異熟居廣果」，無想天在廣果天中，廣果天在四禪天。

釋曰：無想無想中，心心所法滅者，正釋無想也。上言無想，無想異熟也。下言無想，無想天也。謂無想天中，有無想異熟。故論云：若生無想有情天中，有法能令心心所滅，名爲無想。是實有物，能遮未來心心所法，令暫不起，如堰江河。解云：既能滅心，明有實物。依經部宗，無想是假，故此標宗，言實物也。

「釋曰：無想無想中，心心所法滅者，正釋無想也」，第一個「無想」，「無想異熟也」，是無想的果；下面的無想，是指「無想天也」，無想的異熟果就生在無想天裏邊。「謂無想天中，有無想異熟」，無想天是器世間，無想的異熟果是有情世間。

「故論云：若生無想有情天中，有法能令心心所滅，名爲無想。是實有物，能遮未來心心所法，令暫不起，如堰江河」，假使生到無想天上去，有個叫無想的法能夠使心王心所暫時滅掉。無想天生上去，一點思想都沒有，定在那裏，過了五百大劫掉下來，心又出來了。在這段時間裏邊，什麼都不知道，等於跟沒有一樣。比如說做夢，夢醒過來，到底睡了多久，根本不知道。所以雖然有五百大劫的壽命，是沒有心的，再長也沒有用。

能夠把心王心所滅掉的這個法就叫無想。有部的看法，「是有實物」。這個東西有作用，「能遮未來心心所法」，把還沒有生的心王心所遮掉，這叫無想果，使

他暫時不起想，但將來壽盡了還是要起的。「如堰江河」，好比那個堤，把江河的水擋住一樣，擋只是擋一陣子，哪一天水大了，還是會把堤沖掉。

「解云：既能滅心，明有實物」，既然能夠滅心王心所，裏面有這麼一個東西。「依經部宗，無想是假，故此標宗，言實物也」，依經部宗，心王心所不起，假立一個名字叫無想。有部說無想是實在有的，能夠使心王心所不生起來。

異熟居廣果者，二門分別也。異熟者，五類分別門。謂修無想定，爲異熟因，感五百大劫無想異熟爲果也。居廣果者，第二明所居處。無想有情，居在廣果，非別有地。謂廣果天中，有高勝處，名無想天。如初禪中，有高臺閣，大梵王居，名中間禪。

「異熟居廣果者」，這是二門分別。第一「異熟」是五類分別門。「謂修無想定，爲異熟因，感五百大劫無想異熟爲果也」，無想定修成功，下一輩子決定生到無想天。「無想異熟爲果」，感得的異熟果，生到無想天去。生上去時間多少？

「五百大劫」，劫有中劫、大劫，五百個大劫，很長很長的時間。

「第二明所居處」，無想天的有情，住在廣果天的一個地方。無想天是在四禪的廣果天裏邊一個「高勝處」，是比較高、比較殊勝的地方，實際上範圍還在廣果天。這個高勝的地方，叫無想天。好像初禪裏邊，有個大梵天住的地方，有很高的宮殿樓閣，比一般的住得好一點，叫大梵天。

問：彼爲恒無想，爲亦有想耶？答：生死位中，多時有想。言無想者，由彼中間，五百大劫，想不起故。生死有想者，無想天中，初生有心，死時有心也。故契經言：彼諸有情，由想起故，從彼處沒。然彼有情，如久睡覺，還起於想。

「問：彼爲恒無想，爲亦有想耶」，無想天的有情是一貫無想，還是有時候有想？「答：生死位中，多時有想」，在投生的時候，死有的時候，是有想的。無想異熟，在投生以後、死之前，中間有五百大劫沒有想，所以總的說來叫無想。「言無想者，由彼中間，五百大劫，想不起故」。

「生死有想者」，生死怎麼叫有想呢？「無想天中，初生有心，死時有心也」，在生有的時候，是有心的；死有的時候，這一剎那也是有心的。

「故契經言：彼諸有情，由想起故，從彼處沒。然彼有情，如久睡覺，還起於想」，引一部經證明死的時候有想。這個有情的想心所起來，就從那裏死掉了，好像做個大夢醒過來——「還起於想」，心理活動又來了。他在五百大劫裏一點想也沒有，現在死了，好像夢醒後，想又起來了。

論云：從彼處沒，必生欲界，非餘處所。先修定行，勢力盡故，於彼不能更修定故，如箭射空，力盡便墮。若諸有情，應生彼處，必有欲界順

後受業。如應生彼北俱盧洲，必定應有生天之業。解云：此明無想天，必退墮也。餘義可知。

「論云：從彼處沒，必生欲界，非餘處所」，從無想天死了之後，生哪裏呢？決定是欲界，其他的地方不會的。爲什麼？「先修定行，勢力盡故」，先修的無想定這個「行」業報完了，就要從無想天掉下來。在無想天裏邊，心都沒有，再不能修行，因爲他沒有想。他上去之後，單是享福，這個福享完必定掉下來。「如箭射空，力盡便墮」，好像用箭，向天上射一樣，沒有其他的力量向上抬，到了無想天不能再修，沒有上去的力量，還要掉下來！

「若諸有情，應生彼處，必有欲界順後受業」，假使生到無想天的人，他必定有投生欲界的「順後受業」（第三輩受報的業）。「如應生彼北俱盧洲，必定應有生天之業」，等於生北俱盧洲的人一樣，他必定有生天的業，從北洲命終後，下一輩子決定生欲界天。

北俱盧洲的人世壽一千歲，沒有病，也沒有痛苦，吃的是自然香稻，死了之後生天，更好。他不會修行的！苦固然是很難受，但沒有苦，不會觸動你修行。四諦法，苦、集、滅、道，苦在第一，是一個最大的推動力量。沒有苦諦，集也斷不了，滅也證不了，道也不想修。現在的人都是貪舒服，貪舒服，你就是不想修行。凡是貪舒服、怕艱苦的人，絕對修不起的，真正能修行的老修行，都是不怕苦的。

「解云」，圓暉法師解釋。「此明無想天，必退墮也」，無想天的人，將來只有墮下來的，不會再上升的。「餘義可知」，其他的很容易知道。

問：生欲界何趣耶？答：婆沙一百五十四云：有說生地獄，有說生惡趣。如是說者，定生欲界，處所不定，或生天趣，或生人趣，或生惡趣。

「問：生欲界何趣耶」，無想天的人下一輩子定生欲界，那麼到欲界五趣裏的哪一趣呢？「答：婆沙一百五十四云：有說生地獄，有說生惡趣。如是說者，定生欲界，處所不定」，有的毗婆沙師說，要生地獄，也有說生三惡道的。總的來說，都是欲界，不一定三惡道，「或生天趣，或生人趣，或生惡趣」，惡趣的可能性也是有的。

問：何故生欲，五趣不定？解云：謂諸外道，修無想定，於加行時，或起邪見，謗釋種涅槃；或起見取，計無想天，爲真解脫；或起戒取，計無想定，以爲真道。如是等惑，爲惡趣因。既修此定，次復離欲，或起生得，或聞或思，如是等善，爲善趣因。由善惡雜起故，生五趣不定也。

爲什麼「生欲，五趣不定」？修無想定，決定是外道。他「修無想定」，在修加行的時候，惡趣的因也有，善趣的因也有。如果起「邪見」，認爲無想定是真的涅槃，認爲釋迦牟尼佛講的涅槃是不對的，這個謗佛謗法的心——惡趣因，那要墮地獄的。「或起見取，計無想天，爲真解脫」，認爲無想天是真正的解脫，釋迦牟

尼佛講的涅槃不是解脫，這是見取見，是惡趣因。「或起戒取」，戒禁取見，「計無想定」是「真道」，或者認為修無想定是最好的一個定，以劣為勝，把這個執著為最好的。這些都是惡趣因。既然要修定，無想定是四禪定裏的一種，決定要修一些善，把欲界的煩惱要去掉，「或起生得」的善，「或聞或思」，或者是聞的善，或者思的善，等等，這是善趣因。

因為善惡都有，將來生到欲界哪一趣不定。總的來說，無想天是很危險的地方。生上去之後，再不能修善了，心都沒有，修什麼善呢？無想天的報受完，以前造的業都要受報，而且惡趣的多。為什麼？修無想定是外道，決定是謗正法，起邪見、戒禁取，那惡道的成分很重。當然也有善的，沒有善的修不到定，這也是四禪定。總的來說，修無想定，危險性很多，惡趣的因素不少，內道是不修的。

從此大文第四，明二定。於中有三：一、明無想定，二、明滅盡定，三、明所依身。

二定是指無想定和滅盡定。「於中有三」，分三科。「一、明無想定，二、明滅盡定，三、明所依身」。

且初明無想定者，論云：已辨無想，二定者何？總問。謂無想定，及滅盡定。總答。初無想定，其相云何？別問。頌曰：

如是無想定 後靜慮求脫 善唯順生受 非聖得一世

「且初明無想定者，論云：已辨無想，二定者何」，講完無想之後，接着問二定是什麼？「謂無想定，及滅盡定」，這是總答，下邊分開答。

「初無想定，其相云何」，先問無想定。

無想定，「如是」，跟前面的無想天異熟果一樣，也是「心心所法滅」。這個無想定依止什麼修的？「後靜慮」，第四靜慮，最後的那個靜慮。他的目的，或者說作意，「求脫」，外道以修無想定為解脫。在三性裏邊是「善」的。那麼他的果報，「唯順生受」，只有順生受，這一輩子修定，下輩子感這個所修定的異熟果，順生受。「非聖」，無想定不是聖者修的，是外道定。他認為無想天是解脫處，以這樣的作意去修無想定。聖者絕對不會去修無想定。「得一世」，它的得，「得、非得」的得，只有一世。這個無想定，因為沒有想的，初起的時候，有法俱得；假使得到了，以後還在入定，有法後得，因為是無心定，力量不大，不能有法前得。

釋曰：如是無想定者，前明無想滅心心所，有實體性。如是復有別物，心不相應，滅心心所，名無想定。約滅心同，名為如是。無想者定，名無想定；或定無想，名無想定。言無想者，者是假者。假者，修無想人也。修無想人，成此定故，名無想定。無想之定，是依主釋也。言或定無想者，無想即定，持業釋也。

「如是」，前面無想異熟果，把心心所法滅掉，有一個實在有的東西，是心不相應行。跟前面一樣，「復有別物」，另外還有一個實在有的東西，叫「無想定」，也是心不相應行，把心王心所滅掉。修無想定爲因，就感前面那個無想異熟果。

「約滅心同，名爲如是」，就滅除心王心所的相同點，說「如是」，跟前面一樣。

「無想者定，名無想定」，第一個解釋，是修無想的人得到的定，依主釋。

「或定無想，名無想定」，這個定的特點是沒有想，沒有心王心所，這是什麼釋？「持業釋」，這個定本身就是無想。

「言無想者，者是假者」，所謂無想者，是說五蘊假合的人，補特伽羅。「假者，修無想人也」，這個假者是修無想定的人。因爲佛教裏邊，「我」是沒有的，所謂「人」是五蘊假合的補特伽羅。「修無想人，成此定故，名無想定。無想之定，是依主釋也」，修無想定的人，他成就這個定，叫無想定，無想之定，依主釋。

「言或定無想者，無想即定，持業釋也」。

後靜慮者，明所依地。修無想定，依第四禪，於靜慮中，最居後故。

「後靜慮者，明所依地」，「後靜慮」是所依的地，「修無想定，依第四禪，於靜慮中，最居後故」，修無想定依靠第四靜慮，是四個靜慮裏邊的最後一個。

所以無想定也有善因的一面，前面說，「次復離欲，或起生得，或聞，或思，如是等善，爲善趣因」，要修四禪之後，纔能修無想定。要修四禪，要有很多的善法，或者是生得，生來就有的；或者是聞得，聞了法之後有的；或者是思得，經過思惟而有的，這樣的善是善趣的因。所以從無想天下來之後，善、惡趣不定。因爲他善的因也有，惡的因也有。

修無想定的人，開始他的目的是好的，想求解脫，但是没有碰到正法，碰到外道。外道認爲這個無想定是求解脫的定，將來生的無想果是解脫處。這樣以錯誤的教授，使這個人去修無想定。他開始發心要求解脫，要修禪定，都是善的因，最後被指示了錯誤的路綫，他執無想爲涅槃，這是見取；對佛的涅槃，有謗的意思在裏邊，有謗法的心；然後計修無想定爲最好的道，那是戒禁取。見取也好，謗法的心也好，戒禁取也好，都是惡趣的因。所以說他惡趣的因也有。但是他開始修四禪的時候，一定要有善，沒有善，修不到四禪；到了四禪，纔能依靠它來修無想定。

求脫者，明作意也。謂諸外道，計無想果，爲真解脫，爲求證彼，故修無想定。

「求脫者，明作意也」，「作意」，他的目的。修這個定的作意——他要求什麼呢？要求的是解脫。「謂諸外道，計無想果，爲真解脫，爲求證彼，故修無想定」，外道認爲生到無想天去，就是解脫。因爲無想天壽命很長，五百大劫，中間心心所不起。外道也知道受、想兩個心所是生死因；他們也要求解脫，他們認爲到無想定，心心所都滅掉了，那不會起受、想這個「淨根生死因」，那就是解脫。所以他

們妄計無想天爲解脫果，以這樣的目的修無想定，這是錯誤的邪見，非解脫認爲解脫。將非解脫的方法以爲是解脫方法，這是戒禁取。

善唯順生受者，善謂三性門也。此無想定，唯是善性，此是善故，能招無想天中五蘊異熟。唯順生受者，明報時也。謂無想定，於第二生，必受其果。唯言爲簡無順現、順後及不定受故。論云：若起此定，後雖退失，傳說現身必還能起，當生無想有情天中。故得此定，必不能入正性離生。

此文意，明唯順生受也。

「善唯順生受」，第三句，「善謂三性門也」，三性裏邊，無想定是善性，爲什麼？四禪沒有惡的。「能招無想天中五蘊異熟」，它將來感的果是無想天裏邊五蘊異熟果。因爲色界有五蘊的異熟，他的身體是有的，色法；受、想、行、識都有。在無想天裏邊，心心所沒有了，怎麼有五蘊呢？這是指在投生以及臨終的時候，他是有心的，那個時候是五蘊身，真正到投生以後，死有之前，心王心所都滅掉了。

「唯順生受者，明報時也」，報的時候，有好幾種。第一個順現受，這個業造了之後，很强，現世就會受報，這是現報；第二個順生受，第二世受報的；第三個順後受，第三生以後再受報的，第三生、第四生、第五生也都可以；第四個不定受，這個業造了之後，不一定什麼時候受報，甚至於不一定受報，可以轉，這是不定受。這些在後面的「業品」裏都要講。這裏說「順生受」，是第二輩子決定要感果。

「謂無想定，於第二生，必受其果」，凡是修禪定的，第二世決定受禪定的果。假使修初禪成就，這一輩子命終，第二生決定生初禪天；乃至修非想非非想定成功，這一輩子命終以後，下一輩子決定感非想非非想天的異熟果，這是定業，決定順生受。無想定也是順生受。「唯言爲簡無順現、順後及不定受故」，只有順生受，簡別順現受、順後受，也沒有不定受。

得了這個定之後，假使定失掉了，是不是第二輩子不感果呢？《俱舍論》裏邊說，「若起此定」，假使這個定得到之後，「後雖退失」，即使退了，「傳說」，有部的說法，「現身必還能起」，現身還可以恢復再起這個定。所以，「當生無想有情天中」，後輩子決定生到無想天裏邊去。「故得此定，必不能入正性離生」，得了這個定之後，不能證到聖者，「正性」，涅槃性，「離生」，離開那些「生」。這個名相在第十卷最後的幾行。

言正性者，所謂涅槃。定者是聖，有無漏道，遠一切惡，故名爲聖；獲得畢竟離繫得故，定盡煩惱，故名爲定。聖於正性，得決定故，名正性定也。（《俱舍論頌疏》卷十）

「正性」，聖者對涅槃得到決定。「離生」，斷了見惑，離開惡道的生、惡道的苦，或者善根淳熟，都叫「離生」。什麼叫「生」呢？舉個喻，吃了生的東西，這個肚子要不好受，你有見惑造惡業，善根不能淳熟，要墮到惡趣受苦，故稱爲生；

現在得了正性之後，叫做離生，那就是入了聖道。¹得了無想定的人，決定不能入聖道，因為他決定要生無想天，不能再入正性離生。

非聖得一世者，非聖者，明修人也。謂唯外道，修無想定，必非聖者。論云：以諸聖者，於無想定，如見深坑，不樂入故。要執無想，為真解脫，起出離想，而修此定。一切聖者，不執有漏，為真解脫，及真出離，故於此定，必不修行。解云：計無想天，為真解脫；計無想定，為真出離，無出離生死也。

「非聖得一世者，非聖者，明修人也」，修的人絕對不是聖者。「謂唯外道，修無想定，必非聖者」，修無想定的人決定是外道，因為他執著無想定是解脫。聖者決定不會修無想定。

「論云：以諸聖者，於無想定，如見深坑，不樂入故」，聖者不修無想定。在佛教裏邊是要智慧斷煩惱，而修了無想定之後，心心所都鈍下來了，智慧也沒有了，煩惱斷不了。我們經常說：「這個人是無想天來的。」就是指笨得不得了。五百大劫不動腦筋，即使生到人間，也是呆的，因為那麼長的時間沒有動腦筋，什麼問題叫他動腦筋，總是很遲鈍，一點也不明利，這個損失很大。對佛教來說，智慧沒有是個大苦事情，極大怖畏。沒有智慧不能斷煩惱，不能出生死，不能度衆生，不能成佛，因此智慧是最要緊的因素。這樣子無想把智慧磨鈍了，五百大劫空空地呆在那裏，而且知見也錯了，不是解脫認為是解脫。所以聖者「如見深坑」，不願意進去。

哪些人去修那個定呢？「要執無想，為真解脫，起出離想，而修此定」，那些外道執無想天是真正解脫，無想定是真正解脫的方法，「起出離想」，以為這樣子修了，能出離，這樣子錯誤的想（執著），纔會修那個定。「一切聖者，不執有漏，為真解脫，及真出離，故於此定，必不修行」，一切聖者，決定不會執這些有漏法是真正的解脫，不會執無想天是解脫處，肯定不會執無想定為真出離的方法！「故於此定，必不修行」，所以聖者不會修這個定，修的人一定是外道。

得一世者，明成就也。謂無想定，初念起時，唯得現世，名為一世，如初受得別解脫戒。此無想定，從第二念已去，乃至未捨，是有記故，亦成過去，有法後得也。故知初念，唯成一世。第二念等，若未出觀，通成過現，以無心故，無未來修，無法前得也。若出觀已，唯成過去。

¹ 《俱舍論頌疏》卷二三：「言正性者，所謂涅槃。見道能證，名為正性離生。正性之離生，依主釋也。或此見道，即名正性，聖正性故。正性即離生，持業釋也。又此見道，或名正性決定，謂決取涅槃故，或決了諦相，故名決定也。若正性是涅槃，即正性之決定。若正性目見道，正性即決定。二釋同前。苦法智忍名為入者，最初入故，故得入名……見所斷惑，令諸有情墮在惡趣受諸劇苦，猶如生食在有情身，作苦惱事，故名為生。或由見惑，令諸善根不能淳熟，故名為生。見道能越，故名離生。」

「得一世，明成就也」，這個得，從三世來說，只有一世，「謂無想定，初念起時」，第一個念頭得無想定的時候，就在現在，有法俱得，「一世」。「如初受得別解脫戒」一樣，第一念起的時候，這個得在現世。

「此無想定，從第二念已去，乃至未捨，是有記故，亦成過去，有法後得也」，這跟別解脫戒一樣，第一念從戒壇裏邊受了戒，得了戒，第二念以後，這個受戒的事情已經過去了，戒體還在，有法後得。這個無想定一樣，最初起的時候，法俱得，「一世」就是一個時候；以後沒有出定，還是成就那個無想定，有法後得。

「故知初念，唯成一世。第二念等，若未出觀，通成過現」，第一念得一世，第二念以後，假使沒有出觀，法俱得也有，法後得也有。如果出定了，只有法後得，沒有法俱得，因為不在定中。

「以無心故，無未來修，無法前得也」，法前得沒有，因為無心定力量不強，未來的得修沒有。「若出觀已，唯成過去」，假使出定了，只是法後得。

再扼要地總結一下。無想定最初起的時候，法俱得，定起來，得也起來，同時的。以後，假使不出定，有法俱得，也有法後得。假使出定，沒有法俱得，法後得還是有。無想定肯定沒有法前得。

論云：若諸聖者，修得第四靜慮地時，若為如靜慮，亦得去來無想定不？

「若諸聖者，修得第四靜慮地時，若為如靜慮，亦得去來無想定不」，聖者是不修無想定的，但是他無始以來可能修過。假使他修到第四禪的時後，「若為如靜慮」，第四禪得到之後，過去失掉的那些靜慮，即過去修過的那些禪定都會起來；那麼過去修過無想定，也屬於第四禪，這時會不會也像得到其他禪定一樣，得到無想定？

解云：此問意者，如聖人初修得第四禪，過去已失靜慮，及未來未起靜慮，以曾習故，今時總得，以有心靜慮通三世成就也。此聖人為如靜慮，亦得曾習過去無想定，及未來未起無想定不？以無想定屬第四禪，聖人修得第四禪時，既得過去有心靜慮，過去無想，應亦有得，故為此問也。

「解云：此問意者，如聖人初修得第四禪，過去已失靜慮，及未來未起靜慮，以曾習故，今時總得」，聖者，假使修第四禪成就，過去修過的靜慮，一、二、三、四，及未來還沒有修得的靜慮，它有這個能力，過去修過，失掉的，這時候一下子全部得到。「以有心靜慮通三世成就也」，因為有心靜慮力量強，三世成就，法前得、法後得、法俱得都有，這是一個事實。

「此聖人為如靜慮，亦得曾習過去無想定，及未來未起無想定不」，只要得到四靜慮之後，這些靜慮都會起來，無想定也是屬於四靜慮修的，這個聖者，過去修過的無想定、未來沒有起的無想定，這時會不會起來？

「聖人修得第四禪時，既得過未有心靜慮，過未無想，應亦有得，故爲此問也」，聖者得了第四靜慮之後，過去、未來的有心定（靜慮）都得到了，那麼過去、未來的無想定，依此推想，應當說也會得到，因爲無想定也屬於第四禪。

餘亦不得。答也。餘凡夫人，得第四禪，亦不得去來無想定，何況聖人乎？所以者何？徵也。彼雖曾習，以無心故，要待加行，方便修得。故初得時，唯得一世。答前徵也。彼無想定，於過去生，雖能曾習，以無心故，今時要須更修加行方可得也。故知凡夫修得第四禪，而未修無想定，不可得之也。

「餘亦不得」，回答得很乾脆。「答也。餘凡夫人，得第四禪，亦不得去來無想定，何況聖人乎」，不要說聖者不得，凡夫修第四禪也不會得無想定。

「所以者何」，爲什麼不得？「彼雖曾習，以無心故，要待加行，方便修得。故初得時，唯得一世」，因爲它是無心定，不用加行怎麼進去呢？從有心入無心是很困難的。譬如說剎車，火車或很大的輪船，一下子把它停下來，要下大功夫的，它一下子很難停下來。同樣，你修無心定，要把心停住，得修很大的加行纔停得下去。所以得了四禪之後，它不會起來的，因爲不修加行，它自己不會起來。「故初得時，唯得一世」，所以無想定得的時候，只得一世，未來的得修是沒有的。所以這時不會起來。

「答前徵也」，這是答前面的問，爲什麼不起呢？「彼無想定，於過去生，雖能曾習」，我們無始以來，不敢保證沒修過無想定。即使是修過的，「以無心故」，因爲這個定是無心的，「今時要須更修加行方可得也」，就是現在要修很大的加行纔能得到。所以即使修到第四禪，但沒有修無想定的加行，不會得無想定。

修行的時候，你通過去掉染污而得一個法，其他附帶的法就會顯出來，這叫離染得。還有一種是加行得，要通過修加行纔能得到那個東西。無想定是加行得，即使第四靜慮得到了，它也不會現起來。因爲它是無心定，沒有加行是不顯的。所以，不要說聖者，即使是凡夫，得了第四靜慮後，也不得無想定的。

從此第二，明滅盡定。論云：次滅盡定，其相云何？頌曰：
滅盡定亦然 爲靜住有頂 善二受不定 聖由加行得
成佛得非前 三十四念故

「從此第二，明滅盡定。論云：次滅盡定，其相如何」，這個滅盡定，它比無想定還要深，這個是聖者修的。到底怎麼回事呢？

「滅盡定亦然」，有個實在的東西把心心所滅下去。「爲靜住有頂」，修這個定的作意，「爲靜住」，要止息一下。滅盡定依靠的是有頂的定。「善」，也是善性。「二受不定」，所受的報，有順生受、順後受和不定受。哪個修的？「聖」，聖者。聖者怎麼樣得到？無心定一定「由加行得」，不能夠離染得。

下邊是一個問題，佛修不修滅盡定？有部的說法，佛果是離染得，一切煩惱都斷掉時，自然成就滅盡定。佛沒有無想定。如果依經部，佛也要修滅盡定。

釋曰：初句出體，次三句辨差別，第五第六句，明佛得也。滅盡定亦然者，此滅盡定，有實體性，滅心心所，同前無想，滅心心所，故言亦然。

第一句說滅盡定的體。下邊三句說滅盡定的差別相。第五、第六兩句，明佛的得。

「滅盡定亦然者，此滅盡定，有實體性」，跟前面無想定一樣，也是一個實在的東西，「同前無想，滅心心所，故言亦然」，也是把心心所滅掉，所以是「亦然」。在《俱舍論》裏邊說，滅盡定、無想定都是滅心心所，到底這兩個滅的東西是不是一樣的？唯識裏邊說，滅盡定更深，把第七識也滅了，而無想定只滅了前六識。

爲靜住者，明作意也。前無想定，爲求解脫，以出離想作意爲先。此滅盡定，爲求靜住，以止息想作意爲先。

「爲靜住」，爲什麼要修這個滅盡定？爲了要靜住。這是他的作意、目的。

「前無想定，爲求解脫」，滅盡定不是涅槃，但很接近於涅槃。聖者知道求解脫要求涅槃，不是求滅盡定，滅盡定是爲了靜住。外道修無想定是爲了求解脫，「以出離想作意爲先」，以爲修這個定能出離。

滅盡定是「爲求靜住」，他的主要目的是要靜一下。「以止息想作意爲先」，心裏靜下來，什麼都不想，停下來休息一下，因爲要斷有頂的煩惱。非想非非想天的煩惱是最高的，很微細，越是細的東西越難斷，斷它的時候，精神要非常充沛，用極大的力量把它斷掉，那先得休息一下。好比部隊打仗之前，要休整一下。要跟非想非非想的最微細的煩惱（第九品煩惱）打仗的時候，先要好好休息一下，養足精神，然後一下子把它滅掉。

有頂者，明所依也。前無想定，依第四禪，此滅盡定，唯依有頂。謂下諸地，皆名有想，行相粗動，難可止息；此有頂地，名爲非想，行相微細，易可止息，故唯有頂，有滅盡定。

「有頂者，明所依也」，依有頂（非想非非想天）的定來修滅盡定。「前無想定，依第四禪，此滅盡定，唯依有頂」，滅盡定爲什麼只依有頂呢？

「謂下諸地，皆名有想，行相粗動，難可止息」，下面的地，從有頂以下，無所有處，乃至到初禪，這些都是有想的定（有心定）。無想定固然是無想，但這是外道定，聖者是不修的。下邊的定都是有想的、有心的，「行相粗動」，這個行相很粗；「難可止息」，聖者不能利用下邊的定來止息。「此有頂地，名爲非想」，它的行相很微細，叫非想；又不是完全沒有想，叫非非想。但是總的來說，比下面

的幾個定要細得多，「行相」極「微細」，「易可止息」，容易止息。「故唯有頂，有滅盡定」，所以只有從非想非非想定，纔能入滅盡定。

善二受不定者，善者，三性門也。謂滅盡定，性唯是善，非無記染。謂是善心所等起故。

「善二受不定者」，「三性門」裏邊是善的，聖者修的定當然是善的。「謂滅盡定，性唯是善，非無記染」，既不是無記，也不是染污，只是善的。「謂是善心所等起故」，善的心所等起，發動，性質相等，心是善的，修的定也是善的。

善有幾種？有「勝義善」（涅槃）、「自性善」（無貪等）、「相應善」（相應的心王心所）、「等起善」，這四種。「等起善」，由善心而發動的身、語及不相應行等——滅盡定是等起善。

二受不定者，明報時分也。二受謂順生、順後二受也。此滅盡定，通順生、順後，及不定受。謂約異熟，有順生受或順後受。頌言不定，含二不定：一、報定時不定，二、時報俱不定。故論云：或有不定受，此報定時不定；或全不受，謂若於下，得般涅槃，此時報俱不定，如阿羅漢得滅盡定，入般涅槃，不受果耳。此滅盡定，唯招有頂，四蘊異熟。

「二受不定者」，受報的時分。「二受」，可以是順生受、順後受；還有「不定受」，入涅槃就不受報了。「明報時分也」，這是指受報的時間。

「此滅盡定，通順生、順後」，滅盡定順生、順後受都可以，「及不定受」，還有不定受。「謂約異熟，有順生受或順後受」，這個「不定」是什麼意思？「頌言不定，含二不定：一、報定時不定」，報是要受的，時候不一定，順生、順後不一定；第二個不定，「時報俱不定」，時間不定，受不受報也不定。

「故論云：或有不定受」，引《俱舍論》說兩個不定，一種是「報定時不定」，報是一定要受，時間不一定，一種是「或全不受」，或者全不受，時間不定，報也不定。「謂若於下，得般涅槃，此時報俱不定，如阿羅漢得滅盡定，入般涅槃，不受果耳」，現在假使欲界一個阿羅漢，滅盡定修好了，照規矩，他順生受或者順後受，下一輩子或者再下一輩子要生到非想非非想天去受那個報。但是他隨即在這一世入了涅槃，出三界了，決定不會再回來受報！這是「時報俱不定」受，可以受，也可以不受，這也是不定之一。

「此滅盡定，唯招有頂，四蘊異熟」，滅盡定只能招有頂天四蘊異熟。有頂天沒有色蘊，只有餘下的四蘊。

聖由加行得者，聖者，明修人也。此滅盡定，唯聖者得。論云：非異生能起，怖畏斷滅故；唯聖道力，所能起故，現法涅槃，勝解入故。

「聖由加行得者」，誰能修滅盡定？只有聖者。怎麼樣得？加行得。「聖者，明修人也，此滅盡定，唯聖者得」，滅盡定只有聖者能修，凡夫修不來的。

「論云：非異生能起」，《俱舍論》裏邊說，非異生能修這個定，為什麼？「怖畏斷滅故」，他害怕斷滅。

第一個原因，凡夫不能起，因為凡夫根本就不敢修這個定，他怕斷滅。滅盡定在非想非非想天，非想非非想天的色身已經沒有了，如果再把心滅掉，不是什麼都沒有，斷滅了？凡夫總希望有。外道為什麼依第四禪來修無想定呢？第四禪是色界定裏最高的，即使心沒有，畢竟身體還在，外道怕斷滅。

氣功師也好，老道也好，都是要求長生。他們就是不敢把身體丟掉，不但不丟掉，還要使身體常，要「羅漢身」。他們的「羅漢身」跟佛教的羅漢不一樣，他們是要活得很長很長，一百歲，或者上千歲，叫羅漢身。而佛教來說，羅漢就是阿羅漢——無生，根本就不生不滅，你有生決定要滅，兩個意思全不一樣。所以外道儘管用了很多佛教的名字，却是用錯了。以佛教名相說另外的東西，是相似佛法，不要上當。

第二個原因，「唯聖道力，所能起故」，沒有聖道的力量起不了這個定，一定要無漏道纔能起。「現法涅槃，勝解入故」，他依對涅槃的勝解心，幾乎等於要入涅槃的心一樣，因為這個定很細微，跟涅槃很相似，他們以這樣的勝解心，纔能入這個滅盡定。凡夫根本不能。

解云：謂滅盡定，依有頂起，彼已無色，若更滅心，便成斷滅，故怖畏也。聖入滅定，作勝解心，如入涅槃，故異生不起也。加行得者，此滅盡定，唯加行得，非離染得，以心無故，要大加行，方可得也。又初得時，唯得現在世；從第二念，乃至未捨，通成過現。若出觀已，唯成過去。

「解云」，圓暉法師的解釋。「滅盡定，依有頂起，彼已無色」，有頂的定，已經是無色界，沒有色，身體沒有；「若更滅心，便成斷滅」，色、心都沒有，凡夫（外道）害怕，不敢修，「故怖畏也」。

「聖入滅定，作勝解心，如入涅槃，故異生不起也」，第二個原因，聖者入滅盡定的時候，他起個勝解，好像入涅槃一樣，凡夫沒有這個能力。所以，由於這兩個原因，只有聖者纔能起。

「加行得者」，得有離染得、加行得。得滅盡定，照有部的說法，決定是加行得，因為無心定，不加功用行，它自己不會出來。「此滅盡定，唯加行得，非離染得」，離染得，當你煩惱斷掉，就會得到它；加行得，一定要修它的加行纔能得。滅盡定和無想定都要加行得。「以心無故，要大加行，方可得也」，無心定都要修加行的，沒有加行，你一下子要把心停下來，不可能！前面舉過剎車的比喻。

「又初得時，唯得現在世」，因為它是無心，第一念起得的時候，只得現在世；「從第二念，乃至未捨，通成過現」，第二念之後，如果定沒有捨掉，成就這個過去、現在。「若出觀已，唯成過去」，出這個定以後，只成就過去，法後得。

成佛得非前者，明佛得滅盡定也。成佛得者，明成佛時，得滅盡定也。非前者，非前加行得也。成佛得言，顯離染得。謂佛世尊，盡智生時，成佛位也。此時離染，得滅盡定，不由加行，而修得也。

有部認為佛在成佛前沒有修過滅盡定。他在金剛喻定的時候，得滅盡定，而之前沒有修過。而經部說佛前面已經修過。這是兩種不同的說法。這裏是依有部的說法來講。

「佛得滅盡定」是怎麼得的？滅盡定是成佛的時候得，以前沒有修過，他成佛的時候，一切煩惱斷掉了，自然得滅盡定，這個跟阿羅漢不一樣。成佛有特殊功能，他不是前面先修加行而獲得的。「成佛得言，顯離染得」，佛得滅盡定，跟阿羅漢不一樣，佛是離染得，只要煩惱、習氣全部斷掉之後，自然成就這個滅盡定。「謂佛世尊，盡智生時」，佛的盡智（斷煩惱的智）生的時候，即成佛的時候——「成佛位也」。「此時離染，得滅盡定」，這時候煩惱都斷掉了，同時滅盡定也得到了，是離染得。「不由加行，而修得也」，不是要加功用行，而修得的。因為佛不一樣，其他不修大加行就不能得到，佛只要煩惱、習氣全部斷掉，自然會顯出這個功德，不要加行。

故論云：佛無一德由加行得，暫起欲樂現在前時，一切圓德隨樂而起，故佛眾德皆離染得。解云：但離染時，得諸功德，故諸功德，名離染得，隨樂而起，非加行也。

根據《俱舍論》的原文，佛所有的功德，全部是由煩惱、習氣斷完而顯出來的，佛的功德沒有一個是「由加行得」的。他只要「暫起欲樂」，起一個樂欲，「現在前時」，心裏要想起這個功德，一切功德都根據他的意樂心來了，不要加功用行。因此，「佛眾德皆離染得」，佛的一切功德都是離染得，不要加行的。

「解云：但離染時，得諸功德，故諸功德，名離染得」，圓暉法師再解釋。什麼叫離染得？只要離開煩惱染污，功德就得到了。「隨樂而起，非加行也」，只要有個意樂心，要起這個功德，馬上就起，無需用功加行的。

又論云：世尊曾未起滅盡定，得盡智時，云何得成俱分解脫？解云：菩薩學位，未起滅定，於成佛時，應有定障，云何得成俱分解脫？俱分解脫者，謂離定慧障也。

這裏有一個問題：佛沒有修過滅盡定，得盡智的時候，怎能成俱解脫呢？

什麼叫俱解脫？指慧解脫、定解脫兩個都具有的。單是慧解脫，煩惱斷了，沒有得到定的自在，阿羅漢都有斷煩惱的漏盡通，但是未必有前五通，神通變化起不了，因為沒有得到定解脫，定障還在。如果定也解脫了，慧也解脫了，叫俱解脫，就是三明六通的大阿羅漢，這時煩惱斷盡，生死斷掉了，定的障也去掉了，一切神通變化都起了。而滅盡定就是斷定障的。佛既然沒有修滅盡定，當佛得到盡智的時候，怎麼得俱解脫呢？

「解云：菩薩學位，未起滅定，於成佛時，應有定障」，俱解脫的阿羅漢在成無學之前，要修滅盡定，而菩薩成佛之前，有學的時候，沒有修滅盡定，成佛的時候，定障應該還在的，「云何得成俱分解脫」，怎麼成俱解脫呢？定的障怎麼解脫呢？「俱分解脫者，謂離定慧障也」，俱解脫，就是定的障與慧的障都除掉了。單是慧障除掉，是了生死；定障除掉，得大神通。佛當然既了生死，又得最圓滿的神通。雖然有神通，但是斷除定障的滅盡定的功夫却没下過，為什麼盡智一生出來，俱解脫就成就呢？

於起滅定，得自在故，如已起者，名俱解脫。解云：答也。此滅盡定，於成佛時，雖復未起，得自在故，如已起者，名俱解脫。或得滅定入出心故，名俱解脫。即由此理，名離染得，後時不由加行起故。非得定體，以滅盡定無法前得，故不得也。

「於起滅定，得自在故，如已起者，名俱解脫」，佛對於滅盡定有自在權，好像他已經得到、起過一樣，叫俱解脫。上面是《俱舍論》的原文。

「解云：答也」，圓暉法師解釋。「此滅盡定，於成佛時，雖復未起，得自在故，如已起者，名俱解脫」，在成佛的時候，一切功能他都已經掌握住了。雖然這個滅盡定沒有生起來，但是對滅盡定有自在，如同曾經修過一樣。所以也得俱解脫，除掉了定障。

「或得滅定入出心故，名俱解脫」，另一種解釋，佛對滅盡定的入心、出心都得到的，只是沒有住在滅盡定的無心裏。如何進去，如何出來，他都有自在，這也叫俱解脫。「即由此理，名離染得」，既然如此，佛不要起滅盡定，不要修加行，也能夠俱解脫。他把煩惱除掉了，對滅盡定的自在權已經有了，這個是離染得，不是由加行而得。

「後時不由加行起故。非得定體，以滅盡定無法前得，故不得也」，這個離染得，以後不要加行就會起。但是離染這個得，並不是得定的體。「以滅盡定無法前得故，故不得也」，因為滅盡定沒有法前得，你沒有修它，定還沒起來，定的體也是沒有的。因此只能說得它的自在，或者得它的出入心，也是可以得俱解脫。

西方師說：菩薩學位，先起此定，後得菩提。云何此中，不許彼說？解云：是經部宗，此許菩薩從見道出，便入滅盡定，從滅盡定出，方斷有頂故，於盡智起，成俱解脫。論主問薩婆多宗，云何此中，不許彼說也。

世親菩薩引西方論師的話，有的人說是經部的，有的人說不是。西方師說：菩薩在有學的時候，修過滅盡定，後來得了菩提，那是俱解脫。為什麼有部這裏却說佛的滅盡定是離染得，以前沒有修過？

圓暉法師說這是經部的看法，菩薩在見道之後，入滅盡定，所以滅盡定是修過的，從滅盡定出來之後，再斷有頂的煩惱；有頂煩惱斷完，那就成佛了。所以，盡智起證佛位的時候，得到的是俱解脫。因為他修過滅盡定，所以定障、慧障全部除掉，得俱解脫。這是西方論師的說法，菩薩得過滅盡定，所以成佛的時候得俱解脫，並不是離染得，是加行得。「論主問薩婆多宗」，論主世親菩薩根據他們的說法問有部，這種說法不是挺好嗎，你們為什麼不承許這種說法呢？

若許彼說，便順尊者鄔波鞠多理目足論。如彼論說：當言如來先起滅定，後生盡智。解云：論主朋西方師，故為此釋。

「若許彼說，便順尊者鄔波鞠多」，按照西方師的說法，正好跟鄔波鞠多尊者所著的相順。「如彼論說，當言如來先起滅定，後生盡智」，《理目足論》裏很明白地說，佛先修過滅盡定，然後盡智生出來成佛。西方師的說法：見道出來之後入滅盡定，滅盡定出來之後，斷有頂的煩惱，得盡智。這跟《理目足論》是符合的，有部為什麼不採取呢？

「解云：論主朋西方師，故為此釋」，因為世親菩薩同意西方師的說法，所以故意地來問有部為什麼不採取這個說法。

三十四念故者，遮西方師說也。謂迦濕彌羅國，毗婆沙師說，非前起滅定，後方生盡智。所以者何？傳說菩薩三十四念，成菩提故。諦現觀中，有十六念；離有頂貪，有十八念，謂斷有頂，九無間道，九解脫道。如是十八，足前十六，成三十四。一切菩薩，決定先於無所有處，已得離貪，方入見道，不復須斷下地煩惱，於此中間，無容得起不同類心。

「三十四念故」，這是有部的回答，「遮西方師說也」，這是有部駁西方師的說法。「謂迦濕彌羅國，毗婆沙師說，非前起滅定，後方生盡智」，迦濕彌羅的毗婆沙論師說，你們這個說法不對，不是先起滅盡定然後再生盡智，有依據。

「傳說菩薩三十四念，成菩提故」，菩薩在成佛的時候有三十四個念。這中間不能夾別的東西。什麼叫三十四念呢？「諦現觀中，有十六念」，在現觀的時候，上、下的四諦，一共有十六個念——見道十五剎那，加最後一剎那道類智，是十六念。「離有頂貪，有十八念」，離有頂的煩惱的時候，有十八個念。一個念就是一

剎那。有頂的煩惱有九品，無間道九個，解脫道九個，十八個念。前面十六個，後面十八個，共三十四個念。

「一切菩薩，決定先於無所有處，已得離貪，方入見道，不復須斷下地煩惱」，為什麼這裏只提斷有頂的九無間、九解脫的十八個念，不是下邊還有欲界、初禪、二禪、三禪乃至無所有處的煩惱嗎？菩薩見道之前，決定已把欲界乃至無所有處的煩惱都斷完了，最後留下非想非非想天的煩惱（這是一般的有漏道斷不了的，要最後斷），然後入見道，見道之後，再來斷非想非非想的煩惱。見道的時候，十六剎那，十六念；加上非想非非想處九品煩惱，九無間、九解脫，十八個，一共三十四念。

這三十四個念裏邊，都是無漏心，不允許起有漏念。而滅盡定是有漏的，所以中間不能生。你說見道之後入滅盡定，滅盡定出來再斷有頂煩惱，不行！因為它有漏的，不允許插進去。「於此中間，無容得起不同類心」，在這三十四念中間，不允許起有漏心。

解云：菩薩先斷無所有處貪，後依第四禪，起三十四念。此三十四念，唯無漏心，故不可說從見道出，起滅盡定，以入滅盡定心，是有漏故。此有漏心望三十四念，名不同類，故不可起。

「解云：菩薩先斷無所有處貪，後依第四禪，起三十四念」，這三十四念都是無漏心，「故不可說從見道出，起滅盡定」，因為入滅盡定的心是有漏的，在三十四個念裏頭，不能插有漏心。「此有漏心望三十四念，名不同類，故不可起」，既然不允許插進去，那就不能入滅盡定，這是有部的依據。

既然不允許在三十四念的無漏心中插進去滅盡定的心，那麼見道以後不能入滅盡定，直接把有頂煩惱斷掉，得無生智，滅盡定的功德是離染得。這是有部跟西方論師的辯論。

從這裏我們也可以看到一些菩薩斷煩惱的情況，與阿羅漢不太一樣，阿羅漢見道的時候很快，但修道要一品一品來，比較慢。菩薩在菩提樹下發願，「不證菩提，不起此座」，就在這一座裏邊，三十四個無漏念一齊生了之後，既見道又斷有頂煩惱，一座成佛。成佛的情況大致如此，在其他的書上可能提得少，這裏略略地講了一下。

從此第三，明二定所依。論云：已說二定有多同異，而於其中復有同異。頌曰：

二定依欲色 滅定初人中

釋曰：二定依欲色者，釋依身也。二定者，謂無想定、滅盡定，此二俱依欲色身起。

無想定、滅盡定有相同和不同之處。所依身，這兩個定是依哪一界的人修的？

「釋曰：二定依欲色者，釋依身也。二定者，謂無想定、滅盡定」，要依欲界或者色界的人纔能起這兩個定。

問：先無想定，不依無色，理在不疑，何故滅定不依無色？答：命根依二法轉，一色，二心。若於欲色，起滅盡定，時雖復無心，命根依色轉。生於無色，已無色身，若起滅盡定，便無色心，命依何轉？是則斷滅，非謂入定。故無色界不起滅定也。

「問：先無想定，不依無色，理在不疑，何故滅定不依無色」，無想定不能依無色界修。一是無色界在上，四禪在下，他還沒達到無色界的定；第二，無色界沒有身體，如果再把心王心所滅掉，那就成斷滅，所以外道不敢修這個定。

爲什麼滅盡定也不依無色呢？滅盡定是聖者修的，他應該不用害怕的。

「答：命根依二法轉，一色，二心。若於欲色，起滅盡定時，雖復無心，命根依色轉。生於無色，已無色身，若起滅盡定，便無色心，命依何轉？是則斷滅，非謂入定。故無色界不起滅定也」，這是《俱舍論》的論點，滅盡定之所以不依無色界的身，因爲命根要「轉」，即相續生起，要靠兩個，或者是「色」，或者是「心」。假使你在欲界、色界起滅盡定，心是滅掉了，色界跟欲界都有色身，命根雖然不能依心，但可以依個身體來生起，來繼續下去。假使生了無色界，本來已經沒有色身，再起滅盡定的話，那麼心也沒有了，身也沒有了，命根依據什麼來轉呢？那成了斷滅。入定，他的命根還是要在的，所以無色界不起滅盡定。

論云：若有人不許亦依色界起無想定，便違此文。謂本論言：或有是色有，此有非五行。謂色纏有情，或生有想天，住不同類心；或入無想定；或入滅盡定；或生無想天，已得入無想：是謂是色有，此有非五行。

「論云：若有人不許亦依色界起無想定，便違此文」，有的人認爲無想定，色界的人不能修，一定要欲界的人修，這跟《發智論》的文相違背。

「謂本論言：或有是色有，此有非五行。謂色纏有情，或生有想天，住不同類心；或入無想定；或入滅盡定；或生無想天，已得入無想：是謂是色有，此有非五行」，《發智論》裏邊有一段文，說色界有情應當有五蘊——色受想行識，但是有一些色界有情，却是五蘊不具足的。下邊是圓暉法師的解釋。

解云：依婆沙有說，不許色界起無想定，故引本論，顯彼非也。或有是色有者，是色界有情也。此有非五行者，雖色有情，不具五蘊也。過去迦葉佛說五蘊爲五行，此有四類：一、生有想天，住不同類心。生有想天者，色界天中，除無想天，餘天名有想也。於有想天，起無色界心，及無漏心，與色界心類不同故，名不同類也。此唯有色行二蘊，無餘三蘊，非色繫故。二、生有想天已，入無想定。三、生有想天已，入滅盡定。四、

生無想天已，得入無想異熟。此後三類，受想識滅，唯有色行二蘊。故此四類，不具五行。此本論文，既言生有想天，或入無想定，或入滅盡定，故知二定色界起也。

「解云：依婆沙有說，不許色界起無想定，故引本論」，《大毗婆沙》裏邊有人主張，不能以色界身起無想定，所以引《發智論》「顯彼非也」，證明他錯了。

《發智論》是根本的論，有部是絕對相信的。說色界的人不能起無想定違背《發智論》，所以說他不對。

「或有是色有者，是色界有情也」，有的色界有情。「此有非五行者，雖色有情，不具五蘊也」，一般說欲界跟色界的有情，受、想、行、識是一定有的，色身也有，所以五蘊是全的。這裏說的色界有情五蘊是不全的，是特殊的幾類。「過去迦葉佛說五蘊爲五行」，過去的迦葉佛把五蘊說成五行，所以這裏五行就指五蘊。

「此有四類」，分析起來，一共有四類，這四類人全部是色界的，但是不具足五蘊。

第一類，「生有想天，住不同類心」，有心的天，不是無想天，但是他的心跟色界心不同類。「生有想天者，色界天中」，除了無想天之外，「餘天名有想也」，在色界所有的天裏邊，除了無想天以外，都是有想天。「於有想天，起無色界心，及無漏心，與色界心類不同故，名不同類也」，在有想天的時候，他會起無色界的心，這個心跟色界的心不同類；或者起無漏心，這個心是無漏的，有想天是屬於有漏的，也不同類。無漏心也好，無色界的心也好，跟色界的心種類不同。「此唯有色行二蘊，無餘三蘊，非色繫故」，起無色界的心，他只有色蘊、行蘊兩個。因爲他本身是色界的有想天，色蘊、行蘊有；其餘三個蘊沒有，因爲這三個蘊不是色界所繫。他起無色界的心，起無色界的三個蘊，不屬於色界繫，不同類。起無漏的心，那麼是無漏的三個蘊，這也跟色界不同類，所以這三個不是色界所繫，叫不同類心。

第二類，「生有想天已，入無想定」，到了有想天之後，他入無想定，心王心所都滅掉了，跟有想天不同類。

第三類，「生有想天已，入滅盡定」，也是心王心所滅掉了，跟有想天不同類。

第四類，「生無想天已，得入無想異熟」，生到無想天，入無想異熟。無想異熟，他沒有心心所的，他只有色、行兩蘊，受、想、識都沒有了。

「此後三類，受想識滅」，得了無想定也好，滅盡定也好，或者得了無想的果也好，它們的受蘊、想蘊，都是心所法，沒有了，心王也沒有了，行蘊裏邊心的相應行（心所）也沒有了，所以說，受蘊、想蘊、識蘊全部沒有了。行蘊還有餘下的不相應行。「唯有色行二蘊，故此四類，不具五行」，所以，這四類的有情，五行不具足，只有色、行兩蘊。這段文證明色界天裏邊的人，可以入無想定。「此本論

文，既言生有想天，或入無想定，或入滅盡定，故知二定色界起也」，所以，色界的人也可以修無想定、滅盡定，可以入無想定、滅盡定。

滅定初人中者，此明滅定初起人中也。謂無想定，無始曾習，起時即易，故於二界，皆得初起。此滅盡定，未曾修習，起時即難，故要人中，方起滅定。以人中有說力故，慧解利故。

「滅定初人中者」，滅盡定最初得到，決定是在人趣中。第二次，在色界入滅盡定也可以，但最初要在人間（人中），「此明滅定初起人中也」。

「謂無想定，無始曾習，起時即易，故於二界，皆得初起」，無想定，無始以來，那麼長的時間，哪個敢肯定你没有修過呢？都修過。既然修過的，它便容易起，過去曾經有這個經驗的，他要修起來容易一點。欲界也好，色界也好，一開始修，都能夠修得起。

滅盡定却是聖者修的定，無始以來，我們一直是凡夫，從來沒有修過滅盡定，修要起這個滅盡定，當然要難得多。「故要人中，方起滅定」，為什麼要人中？

「以人中有說力故，慧解利故」，人間有兩個好處：有說力，有佛住世說法，可以教你修滅盡定；同時欲界的人，尤其是南洲，「慧解利」，他這個智慧利。

所以不要嫌人身不好，生在南洲的人是最好的。《現觀莊嚴論》裏邊說南洲的士夫有十六種的殊勝¹。凡是成佛都在南洲，因為南洲士夫有優勝之處。

論云：此在人中，初修起已，由退為先，方生色界，依有色界身，後復修起。解云：滅定有退，故生色界，如不退者，直生有頂。生色界已，由先習力，得起滅定也。

「論云：此在人中，初修起已，由退為先，方生色界，依有色界身，後復修起」，第一次人間生起來，即使後來退了，生到色界以後可以再修起來，第一次決定要人間修。

「解云：滅定有退，故生色界」，前面說滅盡定可以順生受、順後受，表示它是有退的，「如不退者，直生有頂」，假使不退，這一輩子命終，下一輩子要生到有頂天上去。因為有退，所以可以生色界。「生色界已，由先習力，得起滅定也」，生了色界後，因為他以前在人間修過，再修容易，所以也可以從色界生起來。

¹ 《現觀莊嚴論文句頌解》七十義之四十三：「一、此三千大千世界之中，南嚴浮提之有情不惜財貨，特能於如來所，作特殊之供養。二、特於般若波羅蜜能作意念（印順接近）。三、能得無生法忍（一切法無生心能忍許）。四、於所應作之菩提及能作之諸法，能無所緣。五、於十善等（四靜慮）及無色之修習悟入易得。六、接近諸天鄰次之下。七、自能鎮伏諸魔勢力。八、與導師及相同之士夫共在一處（有與佛血統關係）。」

「復次：一、一切種種善巧方便學處完全清淨（別解脫戒能全受，受已清淨護持）。二、具足成就如來種性（利他）。三、能得佛果之因相具足（悲心、菩薩行）。四、於波羅蜜反背方面心意不生。五、於色等及俱有，具足之觀念心非熾然生（於五塵境不深染著）。六、普攝廣大波羅蜜能正知（《大般若》全部教理能知）。七、一切圓滿成就（依教修行能成大般若）。八、正等圓滿菩提相近隨順轉成（易成正等菩提）。」

《清涼記》：「此十六中，前八為生南洲人之共法，後八為即生能成大般若之特法，生圓次第中說，即身成佛，必須具此十六殊勝性。」

第一次修決定在人間。因為有說的力量，自己慧解又利。生起來退了，在色界可以重新生起來，因為以前修過。

然此二定，滅心心所，但言無想、滅受想者，謂加行中，偏厭此故，故別標也。

無想定也好，滅盡定也好，心王心所都滅掉了。「但言無想、滅受想者」，但是為什麼無想要特別標出一個想心所；滅盡定又叫滅受想定，特別強調「受、想」二個。既然心王心所全部滅的，為什麼無想定單說一個無「想」，滅盡定單說滅受想呢？「謂加行中，偏厭此故」，因為在加行的時候，特別要把這兩個東西滅掉，着重地厭離這個「想」跟「受」。

且如外道，計有苦樂，以為生死。欲修無想，先作是念：欲界有苦，初二三禪，有喜樂受。不了第四，有捨及餘心心所法。而作是言：第四禪中，雖出苦樂，仍有想念，未得涅槃，我今須滅。故加行中，偏厭想也。

前面特別強調受、想兩個，在五蘊裏邊別立兩個蘊，這是生死的根子。外道也懂有苦樂，就有生死，「欲修無想」，他們認為苦樂受是不好的，「欲界有苦，初二、三禪，有喜樂受」，這個都是流轉生死的。第四禪呢？他不清楚還有捨受及其餘的心心所法，認為第四禪只剩下想，既然有想，不能涅槃，所以他着重地滅想，他以為想滅掉了，就可以入涅槃。

外道進入第四禪的無想定，以為是解脫道；證到無想果，以為是解脫的涅槃，解脫處。所以他要把四禪的想滅掉，着重在除想，叫無想定。這是他的誤解。「不了第四，有捨及餘心心所法」，四禪裏邊還有捨受，還有其他的心王心所。但是他重點在滅想，所以叫無想定。把想滅掉，當然要心王心所一起滅，所以最後結果，心王心所都滅掉了，但是在加行的時候，重點以滅想為主，所以說叫無想定。

若諸聖者，以欲色界，有疲勞受，於第四靜慮無色，有粗動想，為求靜住，暫欲息心，故加行中，偏厭受想。故此二定，依加行中立名也。

「若諸聖者，以欲色界，有疲勞受」，對聖者來說，他認為欲界、色界，有疲勞的受，即苦樂受，苦樂受都是容易使人疲勞的，而捨受穩定。「第四靜慮無色」，雖然沒有苦樂受，但是「有粗動想」。佛教內部也認為，受、想不是一個好東西，雖然第四靜慮以上把粗動的受去掉了，但是還有粗動的想。「為求靜住」，他要求靜住，要把心靜下來，粗動想也不要。「暫欲息心，故加行中，偏厭受想」，他要求心靜下來，休息（止息）一下；而這個受使人疲勞，上地的想是粗動，這些都不能靜住的，所以說「偏厭受想」，他們強調的重點是滅受想，所以說叫滅受想定。

「故此二定，依加行中立名也」，雖然從果上說，把心王心所都滅掉，但是在加行的時候，重點在滅心所，一個是滅想，一個是滅受想，所以一個叫無想定，一個叫滅受想定。

故論云：此二定加行中，有厭逆此故，如亦知受等，唯名他心智。解云：他心智，雖知心所，然修加行，但欲知心，故從加行，名他心智也。

「故論云：此二定加行中，有厭逆此故，如亦知受等，唯名他心智」，因為他在修加行的時候偏重於厭離想跟受想，所以叫這個名字。打個比喻，他心智，「他心」是心王，但他心智也能知受等心所，那應該叫他心心所智。但是因為加行的時候重點是在要知道他心，而不重在心所，所以成功之後，叫他心智，不叫他心所智。

「解云：他心智，雖知心所，然修加行，但欲知心」，他心智成就的時候，他人的心所也能知，但修加行的時候，主要想知心王，「故從加行，名他心智也」，所以從加行而安立名字。這是舉例說明，根據加行而安立名字。

然此二定，以二十二物為體，為修定前有二十一心所及心王一。心所二十一者，謂大地十，大善地十，欣厭隨一。為滅此故，有二十二物，不相應行，替處名無想等，故隨滅爾許心心所法，為定體也。

「然此二定，以二十二物為體」，這兩個定是以二十二個東西為體。

「為修定前有二十一心所及心王一」，在修定的時候，還沒有入無想定、滅盡定之前，心所有二十一個，心王是一個。心所有哪二十一個？「大地」十個，決定是有的。滅盡定也好，無想定也好，都是善的，所以有「大善地」法十個。他要厭離受想，同時欣求涅槃，或者是心求止息，那麼他的「欣」跟「厭」「隨一」，這兩個不能同時起，起厭不起欣，起欣不起厭，反正他修的時候，總是這兩個裏的一個。一共是二十一個心所法，再加一個心王。

「為滅此故，有二十二物」，這是有部的說法，二十二個心王心所，你現在把它們滅掉，一定有二十二個東西把它們頂住。這二十二物是什麼？屬於不相應行。

「替處名無想等」，這二十二個東西把原來的心王心所滅掉之後，用它們來代替。這二十二個心不相應行，即是滅盡定、無想定的體。「故隨滅爾許心心所法，為定體也」，根據所滅掉的心王心所，有二十二個不相應行，是它的體。

從此大文第五，明命根。論云：已辨二定，命根者何？頌曰：

命根體即壽 能持煖及識

「命根者何」，「命根」是什麼東西？

「命根體即壽，能持煖及識」，命根的體是壽，這個壽能夠執持煖跟識。有生命決定有溫度，有煖氣，一個人命終，那就冷掉了；有生命的人，決定有感受，能夠了別，如果沒有知覺，那也就是死掉了。所以說壽能夠持煖、持識。

釋曰：上句會名，下句用證。論云：命體即壽。故對法言：云何命根？謂三界壽。解云：既將壽釋命，故知命即壽。此復未了，何法名壽？謂有別法，能持煖與識，說名為壽。

「故對法言：云何命根？謂三界壽」。對法藏裏邊有這句話，什麼叫命根呢？三界的壽，有情生在哪一界，它的壽命就是它的命根。

「解云：既將壽釋命，故知命即壽」，既然對法藏裏邊以壽來解釋命，那知道命的體，就是壽。

「此復未了，何法名壽」，單說命就是壽，它有什麼作用呢？「謂有別法，能持煖與識，說名為壽」，有一個法能夠執持煖與識，叫壽，命根就是這個。

從此第六，明四相，於中有二：一、正明四相，二、釋難。就第一明四相中，一明本相，二明隨相。且初明本相者，論云：已辨命根，四相者何？頌曰：

相謂諸有爲 生住異滅性

先明四相，再解釋一些問難。「就第一明四相中，一明本相，二明隨相」，隨相裏邊有點麻煩。「且初明本相者」，先說本相。「論云：已辨命根，四相者何」，「命根」之下是「相」，即生住異滅四個相。這到底是什麼東西呢？

「頌曰：相謂諸有爲，生住異滅性」，所謂相，就是一切有爲法生住異滅四個相。

釋曰：上句標章，下句出體。相者，能相也。謂諸有爲者，所相法也。諸有爲者，謂五蘊法，因緣造作，故名之爲。色心等法，從因緣生，有彼爲故，名為有爲。相是標相，謂相法體，令是有爲。故論云：由此四種，是有爲相，法若有此，應是有爲，與此相違，是無爲法。解云：正釋相義。

上句標名目，下句出體。「相者，能相也」，在法相裏邊講，一切有爲法若落於言詮，都離不開能、所。「能相」，能夠使這個法成爲有爲法的叫能相——生住異滅。「所相」的法，由生住異滅而相，這個法具有生住異滅的特點，就是一般的有爲法。這裏的相指能相。

「謂諸有爲者，所相法也」，一切有爲法的標誌，就是生住異滅，以生住異滅這個標誌安上去，它就是有爲法。能相的是生住異滅。所相的那個法，不論色法也好，心法也好，不相應行也好，凡是有生住異滅的標誌的，表示它是有爲法。

「諸有爲者，謂五蘊法」，所謂有爲，就是五蘊法。「又諸有爲法，謂色等五蘊」。「因緣造作，故名之爲」，有爲這個「爲」，是因緣造作的意思。「色心等法，從因緣生，有彼爲故，名為有爲」，色也好，心也好，「等」，等那些不相應行之類的法，這些法，是各式各樣的因緣而產生的。佛教的緣起論，一切有爲法都

是因緣而生。這些因緣所生的法，「有彼爲故」，既然是因緣生的，就有因緣造作，造作叫爲，有那個爲，叫有爲，有財釋。「相是標相」，相是標籤，「謂相法體，令是有爲」，本來是色也好，心也好，用這個標籤一標，表明它是有爲。

「故論云：由此四種，是有爲相」，因爲生住異滅是有爲的相，一切有爲法都有這個相貌。所以「由此四種，是有爲相」，生住異滅是有爲的相，有爲法都有這個相。「法若有此」，一個法，假使有這個生住異滅相貌的，「應是有爲」，就知道它是有爲法。「與此相違，是無爲法」，反過來，沒有生住異滅，那決定是無爲法。

「解云：正釋相義」，解釋什麼叫相。這個相，我們用標籤來領會，那很容易。能相、所相，看起來好像很複雜，實際上像個標籤，貼上去就可以了。

生住異滅性者，出體也。此中於法能起名生，能安名住，能衰名異，能壞名滅。性者，體義。謂薩婆多宗，四相有實故也。

「生住異滅性者，出體也」，有爲法的相，以生住異滅這四個爲體。

什麼叫生住異滅？「於法能起名生」，一個法，使它起來，叫生；「能安名住」，能夠使它安住，叫住；「能衰名異」，使它衰敗，叫異；「能壞叫滅」，使它壞滅掉，沒有了，叫滅。這四個作用是這裏的重點，這是有部生住異滅的定義。對法相一定要明確地知道。「性者，體義」，性就是體。所以，這個相是以生住異滅爲它的體。「謂薩婆多宗」，這是有部的說法，「四相有實故也」，四相是有實體的，生住異滅也有實體。對此，經部跟它有大辯論，這在《俱舍論》裏邊辯得很多。經部認爲，生住異滅是相續裏邊的一個狀態，並不是有實在的那個生相、住相、滅相、異相！相似相續的法，在它變化狀態上安了四個名字。而有部裏邊說，「三世一切有」，不但是現在的法是有實體的，乃至過去未來都是有的，那纔是有部。如果不承認這個，不能算有部，四相當然也有體的。

論云：豈不經說有三有爲之有爲相。解云：此引經爲難也。經說三相，論今說四，豈不相違？有三者，能相也。有爲者，所相法也。之者，顯依主釋。重言有爲者，令知此相表示法體成有爲故。此三相者，有爲之相。

下邊是辯論。經裏邊不是說嗎？「有三有爲之有爲相」，「三有爲」，這個裏邊講述兩個問題，一個是隱在裏邊的，到底是有體沒有體，是經部的問難；一個是《頌疏》裏邊解釋的三與四的問題。經裏邊說「有三有爲之有爲相」，三個有爲相；這裏講生住異滅，四個有爲相，差別在哪裏？

「解云：此引經爲難也」，經與論不一樣，那麼以經來問難。「經說有三有爲之有爲相」，有爲是三個相，「論今說四，豈不相違」，論裏邊說四個相，不是與經不符合嗎？論是解釋經的，怎麼可以與經違背呢？

「有三者，能相也」，三個能相。「有爲」，所相的法。三有爲的有爲相，有三個能相有爲法的相，這個「之」字表示依主釋。

「重言有爲者，令知此相表示法體成有爲故」，兩個有爲，前面一個表示所相的是有爲法，後面表示能相的叫「有爲相」，「此三相者，有爲之相」。

於此經中，應說有四。解云：於此經中，理應說四也。

現在論裏說四個相，經裏邊也該說四相，但實際上經裏說的是三相，你怎麼解釋呢？

不說者何？微也。所謂住相。然經說住異，是此異別名。如生名起，滅名為盡，如是應知，異名住異。解云：有三師釋經，此一師釋也。經不說住，說三相：一起，二住異，三盡。然經說住異相，是此論說異相別名。謂依住辨異故，所以異名住異也。如起者，生之別名，如盡相，滅之別名，故知異相是住異之別名也。

「不說者何」，爲什麼不說四個，少哪一個呢？

「所謂住相」，少一個住相。「然經說住異，是此異別名。如生名起，滅名為盡，如是應知，異名住異」，經裏邊說三個相裏邊有個住異，如生叫起，滅叫盡，異就是指經裏的「住異」，經裏沒有單獨提到「住」這個相。

「解云：有三師釋經，此一師釋也」，關於三相與四相的問題，有三派的論師來解釋經跟論的矛盾。第一個論師講，「經不說住」，經裏邊說「起」就是生，「住異」就是異，「盡」就是滅；經裏不說住相，少一個住相。「然經說住異相，是此論說異相別名」，經裏邊的住異，就是論裏邊異的另外一個名字。「謂依住辨異故」，因爲有住纔知道有異，如果沒有住就不知道有異。異是以住來分別的，以住來顯出來異，「所以異名住異也」，所以叫住異，住異實際上就是異。

爲什麼不叫異，叫住異呢？這只是起個其他的名字。「如起者，生之別名」，比如起，實際上是指生；「如盡相，滅之別名」，盡，實際等於滅，都可以起另外一個名字。住異就是指異，「故知異相是住異之別名也」，經裏邊說住異就是異。

若法令行三世遷流，此經說爲有爲之相，令諸有情生厭畏故。謂彼諸行，生力所遷，令從未來流入現在。異及滅相，力所遷迫，令從現在流入過去，令其衰異，及壞滅故。住於彼行，攝受安樂，常樂與彼不相捨離，故不立在有爲相中。解云：是第一師釋經意也。三相遷行，故經說之；住樂安立，故經不說也。

這是第一個論師解釋，爲什麼經裏不講生住異滅四個相，只講三個相。

「若法令行三世遷流」，「法」是有爲的相。「行」是有爲法，遷流造作的叫行。假使一個法使行在三世裏邊變化，「此經說爲有爲之相」，經說這個法是有爲

之相，就是生異滅。這個生異滅，使一切有爲法在三世裏邊遷流變化。「令諸有情生厭畏故」，因爲說生異滅，可以使有情生起厭離、怖畏的心，可以修行。假使你不生厭離心，不起怖畏心，就不想修了。所以要說三相，叫你厭離，生起怖畏。

「謂彼諸行，生力所遷，令從未來流入現在」，一切有爲法，因爲生的力量，使它從未來到現在。等於說它躲在裏邊，把它拉出來。「異及滅相，力所遷迫，令從現在流入過去，令其衰異，及壞滅故」，由異相及滅相的力量，使它改變，最後消滅。

《俱舍論》有個比喻，有人在森林裏邊遇到三個怨敵。一個把他拉出來，就是「生」；然後「異」，把他打一頓，打得他痛苦不堪；最後，「滅」，把他殺死。如此則厭離的想就出來了¹。

爲什麼不說住？「住於彼行，攝受安樂，常樂與彼不相捨離，故不立在有爲相中」，住在裏邊很安逸。比如說早上，躺在被窩裏覺得安逸，這都是不好的樣子。住相順安樂，所以，「常樂與彼不相捨離」，不想離開，貪著不知苦畏，不生厭離。所以經裏邊故意不說住相，主要是使人生起怖畏的心、厭離的心。睡在被窩裏邊，如果想這是地獄裏邊的熱鐵把你包在裏邊，那你趕快逃出來都來不及。賴在裏邊有什麼好處？你現在貪安樂不修行，將來會受苦。所以不要貪著那個安樂。

「解云：是第一師釋經意也。三相遷行，故經說之；住樂安立，故經不說也」，這是第一個論師的解釋。三相遷流可怕，住有安樂，因此不說，這是經裏有修行的密意。

又無爲法，有自相住；住相濫彼，故經不說也。註曰：此第二師釋經也。無爲湛然，是自相住也。

「無爲法，有自相住」，如果經裏有爲法也來個住，那跟無爲法的住會混淆，所以不說住。表明有爲法沒有住，與無爲法截然不同。「無爲湛然，是自相住也」，無爲法本來不生不滅，湛然不動不搖，所以叫自相住。如果有爲法裏邊也有一個住，有混淆，乾脆不說。因此只說三相，這是第二個解釋。

有謂此經說住與異總合爲一，名住異相。註曰：此第三師說也。經說住異，兩相合說，不同初師，唯是異相。

第三個論師怎麼說呢？經裏邊把住異兩個合起來說，實際上打開還是四個，就是生住異滅。「有謂此經說住與異總合爲一」，本來是有住相、異相，經裏把它合爲一個，「名住異相」。「註曰：此第三師說也。經說住異，兩相合說」，第三師認爲，論裏的四個相，經把那兩個並起來，所以成了三個，「不同初師，唯是異相」，而不是第一個論師說「住異」就是「異」。

¹ 《俱舍論》卷五：「如有人處稠林，有三怨敵，欲爲損害。一從稠林牽之令出，一衰其力，一壞命根。三相於行，應知亦爾。」

何用如是總合說爲？問也。住是有情所愛著處，爲令厭捨，與異合說。如示黑耳與吉祥俱，是故定有四有爲相。答也。吉祥黑耳，姊妹二人，恒相隨逐。姊名吉祥，所至之處，爲吉祥事。妹名黑耳，由耳黑故，故以名焉，所至之處，能爲衰損。愚人貪愛吉祥，智者爲令厭捨，先示黑耳。住喻吉祥，異喻黑耳，欲令厭住，與異合說也。

「何用如是總合說爲」，既然四個，你合起來幹啥呢？

「住是有情所愛著處，爲令厭捨，與異合說」，住，衆生貪著，總想安住。秦始皇做了皇帝之後，希望秦朝最好萬世流傳下去，自己永遠不要死，這怎麼可能！一切都要變異的。要使人起厭捨心，所以把住與異合起來，沒有單是住的，都是要異的。

「如示黑耳與吉祥俱，是故定有四有爲相」，印度有一個傳說，吉祥天有個姊妹叫黑耳，吉祥天到哪裏，哪裏就吉祥；黑耳却是到哪裏，哪裏就倒霉。但是黑耳跟吉祥天是姊妹，她們倆是要來就一起來，要走就一起走。這個雖然是一個傳說，但它很辯證。

以前有個故事，「塞翁失馬，焉知非福」。一個老人養了一匹馬，結果有一天，馬失掉了。人家說，你失掉一匹馬，可惜，這匹馬很值價錢的。他說，你們只看到現在損失，可能還是福氣呢。果然，他這個話說了沒過好久，這匹馬回來了，還帶了一群馬，那這個老人成了馬主，那麼多一群馬，富起來了。別人說，這個人福氣好。老人說，你不要看馬多好，馬多不見得好。果然，他的孩子看到那麼多馬，很歡喜，天天騎馬玩。有一天從馬上摔下來，腿斷了。人家說，馬雖然是財富，孩子畢竟是自己的後代，孩子比馬珍貴得多；孩子受損傷，可惜。老人說，腿摔了，焉知非福？說不定還是好事情。後來打仗徵兵，人家都去打仗了，好多人都戰死了，而他兒子是腿壞的，徵兵不要他，免了一死。

所謂事情好的、壞的，裏邊的辯證關係很複雜，沒有那麼簡單。不要看到現在一點點的小事情，有的人就想不通，一天到晚愁眉苦臉的，甚至是想自殺——這是不知辯證法。也有的人，碰到一點好的事情，高興得不亦樂乎，飄飄然，洋洋得意的樣子。不要高興得太早，後面還會有其他事情來呢。所以，什麼事情都要看到兩邊。

「吉祥、黑耳」兩人是「姊妹」，「恒相隨逐」，要來一起來，要去一起去，「姊名吉祥」，姐姐叫吉祥。「所至之處，爲吉祥事」，吉祥女，相長得非常好，而且她的福氣大，跑到哪裏，那裏就吉祥。「妹名黑耳」，她的妹妹叫黑耳，耳朵是黑的。「由耳黑故，故以名焉」，叫她黑耳。不但相不好，而且她到哪裏，哪裏就倒霉，「所至之處，能爲衰損」。

「愚人貪愛吉祥，智者爲令厭捨，先示黑耳。住喻吉祥，異喻黑耳，欲令厭住，與異合說也」，愚人只想好、只想吉祥，拼命要求吉祥女來，結果她來了，黑耳一

起來，倒霉的事情也來了。這個有什麼意思呢？一般的凡夫，歡喜住，安逸不要動，睡在被窩裏很舒服，你不知道異就要來，異跟住是同時的，所以把住異合在一起。不要貪著住，也是叫人要厭離的意思。

這三個論師的解釋，都是說經上的三相跟論裏的四相沒有差別，而它的含義是要使人修行，生厭離恐怖的心，或者不要跟無為法混淆。所以經上說三個，論裏說四個。這裏面很有點哲學的味道，我們學論，要把這些東西領會到。

一些世間的辯證關係，我們修行的人也是要注意的。你要弘法利生，錢還是要；但不是為自己要，只是一個代理人，拿這個錢來做弘法利生的事情。菩薩道要行，錢來了，能善於使用，為一切好的事情做服務，那纔是把錢的功能發揮出來。但是，如果為了錢，爭爭吵吵地鬧起來，爭權奪利之類的，那是受錢的害了。所以要辯證地看問題。如何使它發揮好的作用，而阻止它壞的作用，要以戒定慧去做，佛說的方法就使我們達到這個目的。

從此第二，明隨相。論云：此生等相，既是有為，應更別有生等四相？問也。若更別有，應致無窮，彼復有餘生等相故也。難也。相是有為，別有四相，相上有相，成無窮失耳。應言更有，然非無窮。雙答也。所以者何？徵也。頌曰：

此有生生等 於八一有能

從此第二，明隨相。論云：此生等相，既是有為，應更別有生等四相。若更別有，應致無窮，彼復有餘生等相故也」，一切有為法，要有生住異滅四個相，那麼生住異滅本身也是有為法，它還要貼上生住異滅的標籤，貼上去的標籤又是有為法，這樣下去，那不是有無窮的過失嗎？

這個四相很麻煩，一個法要生住異滅來相它，生住異滅本身是有為法，也有個生住異滅，這個生住異滅還有個生住異滅，那不是有無窮過嗎？怎麼解決這個問題，這是問難。

「相是有為，別有四相，相上有相，成無窮失耳」，相是有為的，既然是有為，也該有四個相，相上再加相……成無窮失。那怎麼辦呢？「應言更有，然非無窮」，回答，生住異滅，是還要四個相來相它，但不至於無窮。

「所以者何？徵也」，不是無窮，什麼道理啊？

「頌曰：此有生生等，於八一有能」，這個生住異滅，還有其他的相使它成為有為，叫什麼呢？「生生」「住住」「異異」「滅滅」。生，能夠使一個法生出來，生本身這個法，由「生生」生它。住，使一切法住下來，這個住本身，「住住」使它住下來。異，使一切法改變，這個異，本身「異異」使它改變。滅，能令一切法消滅，這個滅本身，「滅滅」來消滅。所以「生生生」三個字，有的人看到覺得莫名其妙，意思是說，一個生相，要生生來生它，一個住相，要住住來住，等等。

那麼生生，哪個來生它呢？「於八一有能」，一類在八個法上有功能，另一類在一個法上有功能。這樣只要兩套就夠了，不需要無窮地生下去。

不只是《俱舍論》裏邊，在唯識裏邊也有同樣情況。譬如相分、見分，見分證明相分，見分哪個證明它呢？自證分。自證分哪個證明它呢？證自證分。證自證分哪個證明它呢？不要再證證自證分！自證分可以證明證自證分，這兩個互相反覆。這裏也是同樣的情況，這是佛教裏邊講這種道理的一種邏輯方式，非常巧妙。

一切有爲法，要生住異滅四個相來相它；生住異滅本身也是有爲法，這個四相還是要有相來相它，但不是無窮。

「頌曰：此有生生等，於八一有能」，「此」是指生住異滅四個本相，「生生」，「等」是住住、異異、滅滅。「生生」乃至「滅滅」叫隨相。四個本相，由四個隨相來相。本相跟隨相的關係是「於八一有能」，一個本相對八個法有功能，一個隨相只對一個法有功能。分工之後，沒有無窮過。

釋曰：上句答問，下句答難。此者，此前四本相也。生生等者，四小相也。謂前四相，有生生等四種隨相，故成有爲。

「釋曰：上句答問，下句答難」，是否有其他相來相生住異滅？還有「生生等」，即生生住住異異滅滅四個隨相，由這些小的隨相來使它們成爲有爲。下邊一句答難，這樣一來應當有無窮過？沒有！「於八一有能」，一個對八法有能，一個對一法有能。這樣它們互相的關係，就沒有無窮過。

「生生等者，四小相也」，小相，也叫隨相。「謂前四相，有生生等四種隨相，故成有爲」，前面生住異滅四個相，由生生住住異異滅滅這四個小相（隨相）來相它們，「故成有爲」。

論云：諸行有爲，由四本相。本相有爲，由四隨相。解云：諸行成有爲，由四本相相。本相成有爲，由四隨相相。生生等者，等取住住異異滅滅。此有三名：一名生生等，上生字是小生，下生字是大生。從小生生大生，故名生生。小相中住，住本相住，名爲住住。小相中異，異本相異，名爲異異。小相中滅，滅本相滅，名爲滅滅。如生生釋之。二名隨相，隨本相故。三名小相，相一法故。

「論云：諸行有爲，由四本相。本相有爲，由四隨相」，這是《俱舍論》裏邊的話。一切有爲法成爲有爲，由生住異滅四個本相來相。這個生住異滅，對隨相來說，叫本相。四個本相怎麼成爲有爲呢？由四個隨相——生生住住異異滅滅來相它。

「解云：諸行成有爲，由四本相相。本相成有爲，由四隨相相」，那麼有爲的那些隨相是什麼呢？「生生等」，「等」字「取住住異異滅滅」。

隨相有三個名字。第一個名字，「一名生生等」，上面一個「生字是小生」，下面一個「生字是大生」。「從小生生大生，故名生生」，隨相的小生，能夠生出本相（大生），「生」那個大「生」，「故名生生」。

「小相中」的「住」，「住本相」的「住」，叫「住住」，前面是能住，後面是所住。「小相中」的「異」，「異本相」的「異」，叫「異異」，前面是能相的異，後面是所相的異。「小相中」的「滅」，「滅本相」的「滅」，叫「滅滅」，也是一個能，一個所。「如生生釋之」。這是第一個名字，叫生生住住異異滅滅。

第二個名字叫「隨相」，原來的叫本相，隨相是跟隨着本相的。

第三個名字叫「小相」，「相一法故」，它對一個法有能，只能相一個法。

本相亦有三名：一名本相，相本法故。二名大相，相八法故。三名生等，生八法故。不同小生，唯生於生，故但名生，住等亦爾。

本相也有三個名字。一個叫「本相」，它相本法，即一切有爲法。

「二名大相，相八法故」，它能相八個法，功能有八個，所以叫大相。

另外一個名字叫「生等」，就是生住異滅。「生八法故」，生能夠生八個法。「不同小生，唯生於生」，小生只生一個法，「故但名生」。「住等亦爾」，住也是住八個法。本相對八個法有功能。

於八一有能者，通無窮難也。豈不本相如所相法，一一應有四種隨相，此復各四，展轉無窮。爲通此難，故有斯頌。四種本相，於八有能。四種隨相，於一有能。功能別故，無無窮失。

「於八一有能者，通無窮難也」，這句話解釋無窮過。「豈不本相如所相法，一一應有四種隨相，此復各四，展轉無窮」，每一個本相都是有爲法，有四個隨相，它也有生住異滅；這四個隨相，也有生住異滅。這樣展轉無窮，有無窮過。爲了解釋這個難，「故有斯頌」——「於八一有能」，依此解釋，就沒有無窮過了。

「四種本相，於八有能」，生住異滅四種本相，對八個法有功能。「四種隨相，於一有能」，四個隨相，只對一個法有功能。「功能別故」，沒有無窮失。

且如生相，生色法時，九法俱起。一是本法，謂色自體；此上必有四本四隨，故成九法。於九法內，生不能自生。生除自體，能生餘八。本相中住，不能自住，住餘八法。本相中異，不能自異，異餘八法。本相中滅，不能自滅，滅餘八法。故四本相，於八法中，有功能也。於九法中，生不自生，是生生生；住不自住，住住來住；異不自異，由異異異；滅不自滅，由滅滅滅。故四隨相，於一法中，有功能也。由此道理，無無窮失。

「且如生相，生色法時」，拿色法來作例，在生相生起一個色法的時候，「九法俱起」，同時有九個法起來。

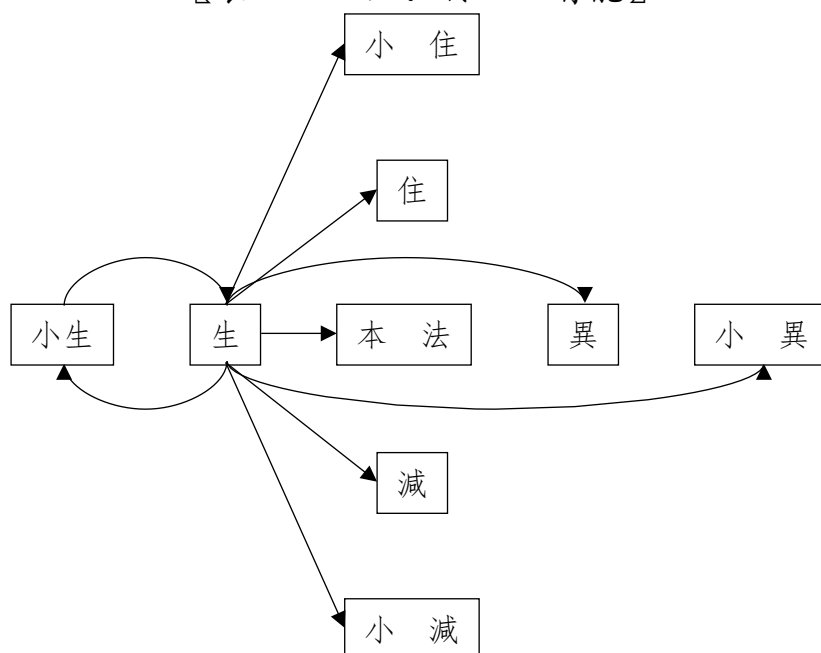
「一是本法，謂色自體」，一個是本法，就是這個色法。「此上必有四本四隨」，一個色上，有四個本相、四個隨相。色生出來，有生住異滅，還有小生、小住、小異、小滅。一個法起的時候，生住異滅固然是要隨着本法生起來的；小生、小住、小異、小滅也要生起來，一共是九個法，「故成九法」。「於九法內，生不能自生」，一切法，有部說自己不能生自己。眼睛不能看眼睛自己，手指不能指手指自己，一定兩個相對纔能起作用，自己對自己不能起作用。生不能生自己。但是「生除自體」，除了自己本身之外，「能生餘八」，其他的八個法都能生，不但生起本法（色法），也能生起住、異、滅，生生、住住、異異、滅滅這八個法。

「本相中住，不能自住」，同樣，住不能住自己，但是能住八個法，「住餘八法」。「本相中異」，不能異自己，但是能異其他八個，「異餘八法」。「本相中滅，不能自滅」，但是能滅其他八個法。所以四個本相，「於八法中，有功能也」。

「於九法中，生不自生，是生生生」，生，自己不能生自己，由「生生」來「生」它。住，自己不能住自己，由「住住」來「住」它。異，自己不能異自己，由「異異」來「異」它。滅不能滅自己，由「滅滅」來「滅」它。那麼滅滅滅，住住住，異異異，這些你剛開始去看，不知道是什麼。其實，前面兩個字「異異」表示小相，第三個「異」（動詞），表示小相去「異」本相，所以叫「異異異」。

「故四隨相，於一法中，有功能也」，所以四個隨相只對一個法有功能。小生只能生大生，小住只能住大住，小滅只能滅大滅，小異只能異大異，對其他的法不成關係，只能對一個法生功能。「由此道理，無無窮失」，根據這樣的道理，無窮失也就沒有了。我們看圖表：

【表二 - 一六：於八一有能】



本法，假使一個色法生的時候，它由大生生，所以大生能夠生本法。但是本法生起來的時候，決定有生住異滅。每一個生住異滅裏邊，它還有小生、小住、小異、小滅。大生生起本法的時候，同時也能生起住、異、滅、小住、小異、小滅、小生，對八個法有功能。大生生起本法的時候，又生起附帶的七個法。

但是生自己不能生自己，它靠小生來生，它生起小生，小生也生它，這是同時因果。如果說先有小生，小生再生「大生」，在小生之前，還沒有大生，這個「小生」怎麼生起來呢？「小生」又不能生自己，如果有前後的話，那就講不通了。在有部裏邊，有同時因果。以後講俱有因的時候會提到同時因果。

這八個法，也是同時互相依靠。生一方面生起小生，小生當下馬上就生它。這樣小生生大生，同時大生生小生。小生不要再安立小小生，或者小小小生，這就沒有無窮過，那麼生如此，住、異、滅同樣。大住，住本法，又生住異滅小生小住小異小滅，一共八個。那麼住本身由小住來住。這個很巧妙。

故論云：是故生等，相復有相，隨相唯四，無無窮失。

「故論云：是故生等，相復有相」，「生等」，生住異滅，它本來是相，但它本身還有相。「隨相唯四」，「隨相」只有四個，沒有「無窮失」，不要隨隨相、隨隨隨相。因為它們可以互相生，互相住，互相異，互相滅，只要四個隨相就可以了。

又經云：有三有爲之有爲相。論云：然經重說有爲言者，令知此相表是有爲。勿謂此相表有爲有，如居白鷺，表水非無。亦勿謂表有爲善惡，如童女相表善非善。

「又經云：有三有爲之有爲相」，還是引經中的話。

「論云」，《俱舍論》裏邊說，「然經重說有爲言者」，有爲之有爲相，為什麼說兩個「有爲」呢？「令知此相表是有爲」，第二個有爲，僅僅表示這個是有爲，沒有其他的意思。「勿謂此相表有爲有」，只是說法是有爲而已，並不是說有爲相是實在有的東西。「亦勿謂表有爲善惡」，也不是說有爲法有善惡。

第一，「勿謂此相表有爲有，如居白鷺，表水非無」，打個比喻。假設這個地方，有白鷺住在那裏，白鷺是水鳥，它居住的地方是一定有水的，它是離不開水的。所以看到白鷺在這裏住，肯定知道這個地方有水，這是表示有。但是「三有爲之有爲相」，不表示有爲相是實在有，只表示法是有爲。

第二，「亦勿謂表有爲善惡」，這個「三有爲之有爲相」，也沒有善惡的意思在裏邊。舉個例，「如童女相，表善非善」，一個女孩子，她的相長得好的，那她將來養的孩子，一般說相貌是好的；如果她的相是醜的，那將來養的孩子會醜的。而且相的好醜跟人的品德有關係，過去的心不好，異熟果長得醜，等流果是這一輩子品德也不好。當然，也不能說長得醜的人肯定是壞的，一般從等流果來看，過去

的不善，現在還有等流下來。另一種情況是因為過去的餘報，他過去造了很重的業，有幾百世或者多劫都是醜相，但是心早就改善了，這樣的人也是不少的。所以，這個事情也不絕對。因為業果的變化無窮，只有佛纔能究竟明白清楚，一般的人只能知道一個大概的規律，不能絕對化。

解云：遙見白鷺，表知有水。如童女有好相，表生善子，有惡相，表生惡子。今此四相，唯表有為是有為法，不表有為是有義故，不同白鷺表有義也。又此四相，不表有為善惡性故，不同童女表善非善。

「解云：遙見白鷺，表知有水」，這是一般的邏輯，白鷺住的地方決定有水。「如童女有好相，表生善子」，假使女孩子有好的相，表示她將來生的孩子相貌會是好的，品德也好；「有惡相，表生惡子」，假使是一個惡相，表示她的孩子相貌不太好，品德也不一定好。這是從業果上看。

「今此四相」，僅僅表示本法是有為法，「唯表有為是有為法，不表有為是有義故」，不表有為是有。「不同白鷺表有義也」，跟白鷺那個比喻不一樣。白鷺是表示有水。「又此四相，不表有為善惡性故，不同童女表善非善」，它僅僅表有為，不同童女那個比喻表善惡。這是什麼意思呢？有部認為四相是實在有的，經部不同意，他認為四相是假有的。經部的意思說，一個相續的法，起來的時候叫生，暫時住的時候叫住，改變的時候叫異，滅掉叫滅。並不是有一個實在的生把它生出來，有一個滅把它滅掉，這幾個相不過是根據它的變化狀態，來安立四個假法。所以，經裏邊說的「有為之有為相」，僅僅表示法是有為而已，並不是表示這個有為法的四相有實在體的，重點在這個地方。

從此第二，釋難。依經部宗，四相是假，不許有宗未來有體，實有生相。故論云：若生在未來，生所生法，未來一切法，何不頓生？頌曰：

生能生所生 非離因緣合

「依經部宗，四相是假」，經部來說，四個相都是假的。「不許有宗未來有體」，不同意有部說未來法有體，「實有生相」。因為生在未來世，住、異、滅在現在世；生相是針對未來法的，說未來法有實體。經部認為，生住異滅是假的，沒有實體的。「故論云：若生在未來，生所生法，未來一切法，何不頓生」，這是從另外一個角度來難有部。如果生是一個實有的法，它能生一切法，要生的法還在未來，那麼當生起作用的時候，未來的法不是一下都可以生出來嗎？這個生有功能，能生一切法，那麼能生這個法，也應該能生那個法，凡是未來沒有生的法，一個生可以把它全部生出來！一下子什麼都出來了。世界上沒有這樣的事情啊！那麼有部怎麼回答呢？

「頌曰：生能生所生，非離因緣合」，有部說，生當然能生一切法，生那個所生的法，還要有其他條件。如果因緣沒有和合，單是一個生，它也生不出來。

釋曰：此兩句，答經部宗難也。因者六因，緣者謂四緣。論云：非離所餘因緣和合，唯生相力，能生所生，故諸未來，非皆頓起。

「釋曰：此兩句，答經部宗難也」，要因緣和合纔能生，什麼因緣呢？「因者六因，緣者謂四緣」，因有六個，緣有四個。把不相應行講完，跟着六因、四緣、五果就要來了。所以這裏已經埋下一個伏筆。

「論云：非離所餘因緣和合，唯生相力，能生所生，故諸未來，非皆頓起」，這是有部的回答。離開其他的因緣和合，單是生相一個法的力量，是不能生出法來的。所以說未來的法，不會全部一下生出來。因為其他的法因緣還沒有和合，不能生。這個回答，經部還是不承認。經部打個比喻，假使有一個人吃了點瀉藥，瀉肚子，那就是藥造成他瀉肚子。但是你一方面說他吃了瀉藥，瀉肚子；一方面又說，天保佑他，幫他瀉肚子。外道一般信天，說天有能力保佑他。這不是重複嗎？也就是說，既然是要因緣和合纔能生的，還要一個生相幹什麼呢？

在《俱舍論》裏邊辯論很多。如果要講第二遍，就不要再講《頌疏》了。看因緣是否和合，假設有這個條件，《俱舍論》展開來講，那裏面的東西就多得多了。

從此大文第七，明名身等。論云：如是已辨諸有為相，名身等類，其義云何？頌曰：

名身等所謂 想章字總說

「從此大文第七，明名身等」，心不相應行最後是名句文身。「論云：如是已辨諸有為相」，講好有為的相，「名身等類」到底是什麼東西？「其義云何」。

「頌曰：名身等所謂，想章字總說」，「名身等」，「等」是句身、文身。名是想，句是章，文是字，身是總說。

釋曰：名身等者，標章也。所謂，下正釋也。等者，等取句身文身也。想章字總說者，釋上也。以想釋名，以章釋句，以字釋文，以總說釋身也。

「釋曰：名身等者，標章也」，標個題目，要解釋的東西。「所謂」，是什麼東西呢？是下邊的正釋。「等者」，名身等什麼東西呢？「等取句身文身也」。

「想章字總說」，一個個挨着講，「以想釋名，以章釋句，以字釋文，以總說釋身也」。

論云：名謂作想。解云：想者取像，或契約義。若取像名想，想是心所，如說色名，能生色想，因名生想，名為作想。若契約義，想即是名，謂諸賢聖，共為契約，立色等名，名即是想，由此名想，能有詮表，故名

作想。梵云那上聲磨，唐翻爲名，是隨義，歸義，赴義。謂隨音聲，歸赴於境，呼召色等，名能詮義。

「論云」，《俱舍論》裏邊說，名是作想。圓暉法師解釋，想有兩個意思，一個是「取像」，前面的想心所；一個是「契約」。

「若取像名想」，想是心所法，「如說色名」，假設說一個色的名字，「能生色想」，我們心裏就起一個色的想。比如說茶杯，心裏馬上起一個茶杯的樣子，這是心所法的想，取像，取那個樣子。「因名生想，名爲作想」，這個想是從名生出來的，說了茶杯這個名字，心裏馬上浮出一個茶杯的樣子，因這個名字，產生那個像的想，這個名能夠產生想，所以叫作想。

「若契約義」，假設想用第二個契約的意思，契約是訂下要大家公認的意思。「想即是名」，從契約的意思來講，這個想本身就是名。「謂諸賢聖，共爲契約，立色等名」，古代的那些賢聖，那些有道德學問的人一起商議，確定名稱，大家公認，這個叫色，這個叫受，這個叫行，這個叫茶杯，那個叫山河，那個叫大地，是大家統一公認的名字，安好就不好改變了。比如說，這個東西叫茶杯，他說我不要叫茶杯，要叫其他什麼名字，大家都不知道的，那不承認你，你說了人家也不懂。要大家公認都叫這個名字。「名即是想」，這個契約就是想，是公認的東西。「由此名想，能有詮表，故名作想」，這個名就是想，它能夠表意義，叫作想。

「梵云那磨，唐翻爲名」，梵語「那磨」，跟南無阿彌陀佛的「南無」音相近，但不是同一個。「南無」是歸依，「那磨」是名。名是什麼意思呢？「是隨義，歸義，赴義」，「隨」這個「音聲」，「歸赴於境」，趨向於那個境。比如說到茶杯，就想到是指這個東西。跟着名字的音聲，可以有一定的趨向，是那個境界，那個東西。「呼召色等，名能詮義」，它有這個作用，叫名。

論云：句者謂章，詮義究竟。如說諸行無常等章，或能辨了業、用、德、時、相應、差別，此章稱句。解云：且如一色，有所見業；能發識用；青黃等德；過未等時；與四相合，名爲相應；不相應者，名曰差別。謂能辨色是所見等，此章稱句也。梵云鉢陀，義翻爲句，正翻爲迹，謂如象身有四足迹。且如一頌，總四句成，故今就義翻之爲句。梵云縛迦，此翻爲章。章者，詮義究竟，故以章釋句。

「句者謂章」，句就是章。「詮義究竟」，把一個意思能夠充分表達出來，叫做句，也是章的意思。「如說諸行無常等章」，諸行無常是一句話，這句話把意思已經表達完整。如果單說「諸行」，那就沒有說完；或者說「無常」，什麼無常呢？也沒有說完。而「諸行無常」，這個句子表達了一個完整的意思，能夠使人明白。「或能辨了」，或者能夠辨了下來那些東西的叫句。「業、用、德、時、相應、差別」，能夠辨別這六個東西的叫句，「此章稱句」。

「解云：且如一色」，比如一個色法有什麼業呢？「有所見業」，能夠被人家所見。有什麼作用呢？「能發識用」，能夠發識的用。「色」，是被人家所見的，「有所見業」。用，具有發眼識的功能，「能發識用」。德，就是它的種種相狀，比如青的、黃的相狀，「青黃等德」。時間，有過去未來現在等等，「過未等時」。相應，跟業用德時相合的，叫相應，「與四相合，名為相應」。第六個，差別，「不相應者，名曰差別」。「謂能辨色是所見等」，你能夠知道，色是所見，或者色是各式各樣的差別，都包在這裏頭。「此章稱句也」，這個章就叫句。

什麼叫句呢？梵文又叫「鉢陀」，「義翻為句」，它的意思叫句。「正翻為迹」，足迹的迹。為什麼叫迹？「謂如象身有四足迹」，一頭象，它有四個足印。這表示什麼？「且如一頌，總四句成」，一個頌裏邊有四句話。這是梵語的文法，一個頌有四句，好像一頭象有四個足迹。「鉢陀」原來的意思是「迹」。「故今就義翻之為句」，根據迹所表達的實際意思，指一個頌有四句話，就翻成這個「句」。

「梵云縛迦，此翻為章。章者，詮義究竟」，章，梵語叫「縛迦」。把意思表達清楚的，「故以章釋句」，以章來解釋這個句。

文者，謂字，如說惡阿壹伊等字，是不相應行中字，不同此方黑書之字。梵云便膳那，唐云文，是能彰顯義，近顯名句，遠顯於義。西國風俗，呼扇鹽醋，亦名便膳那，亦是能顯義。扇能顯風，鹽醋能顯食中味也。故舊譯為味，翻之謬矣。

「文者，謂字」，這個文就是字。「如說惡阿壹伊等字」，這是字母，中文字沒有字母。「是不相應行中字」，屬於不相應行裏邊的字，也就是名句文身的「文」。不是我們所說的方塊字，「不同此方黑書之字」，不是我們寫的字。它是字母叫文。

「梵云便膳那，唐云文」，這也是梵文，音譯叫便膳那。玄奘法師精通梵文跟漢文，他講了很多，對我們來說，好像是隔膜很大。梵云便膳那，唐叫做文，「是能彰顯義」，彰顯的意思。「近顯名句，遠顯於義」，近的能夠顯那個名、句。因為靠字母的組合，就能夠表達一個名，或者一個句子出來。遠一點就是這個名句所指的東西、即它的意義也可以表出來。

「西國風俗，呼扇鹽醋，亦名便膳那」，那裏的風俗，把扇子，或者鹽醋，都叫便膳那。「亦是能顯義」，也是能顯的意思。扇子能顯風，鹽、醋能顯味道。

「故舊譯為味」，真諦三藏法師翻成「味」。「翻之謬矣」，玄奘法師說翻錯了。味是醋、鹽所顯，也叫便膳那，但在這裏不能翻成味，應當是文。

身者，聚集義。總說者，合集義。謂合集總說二三等名，為聚集故，故以總說釋身義也。論云：言總說者，是合集義，於合集義中，說喼遮界故。

身是聚集的意思，「聚集義」。「總說者，合集義。謂合集總說二三等名，爲聚集故，故以總說釋身義也」，「總說」是合起來，把兩個、三個名合集起來。用這個總說解釋身是集聚的意思。下面進一步解釋。

解云：西方聲明，造字有字界字緣。界是本義，以字緣助，成種種義。且唄遮是字界，本造字家，於合集義中，立唄遮字界。後以字緣，助唄遮界，轉成三木訖底，唐言總說。既知總說之義，起自唄遮，唄遮是合集義。明知總說亦是合集，此文言於合集義說唄遮界，以證總說是合集義。既以總說釋身，故知多名合集爲名等身等也。

「解云：西方聲明」，西方的語法裏邊，「造字有字界字緣，界是本義」，緣是助緣，「以字緣助，成種種義」。「且唄遮是字界，本造字家，於合集義中，立唄遮字界。後以字緣，助唄遮界，轉成三木訖底，唐言總說」，一句話，成一個總說（集合），這些梵文語法我們不再仔細講了。身是總說，總說是合集的意思。

前面說了很多梵文文法，歸納一下。所謂名者，就是一個概念。「茶杯」，知道是一個裝茶的杯子。句是一個完整的意思。比如說，茶杯是無常的，那個意思表達出來了，成了一個句子。再如「色不異空」，這個句子表達完整的意義。字（文）是拼音字母。身是多。學過英語的人就知道，在英語裏名詞的後面加個「s」就表示複數，身的意思是變多數。梵語語法，兩個叫身，三個以上叫多身。

然一名是名，非名身；二名名身，如說色聲；三名已去，名多名身，如說色聲香等者，有三名也。一句是句，非句身；兩句是句，亦句身；三句已去，名多句身也。如說諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅，此皆有三句，名多句身也。一字是文，非文身；二字亦文，亦文身；三字已去，名多文身。如迦佉伽等，有三字，得名多文身也。論云：且如古者，於九義中，共立一瞿聲。爲能詮定量，故有頌曰：方獸地光言，金剛眼天水，於此九種義，智者立瞿聲。一方，二獸，三地，四光，五言，六金剛，七眼，八天，九水，皆一瞿聲，目斯九義，指方言瞿，瞿則目方，指獸言瞿，瞿即目獸也，餘准可知耳。

「然一名是名，非名身」，一個名叫名，不能叫名身。「二名名身，如說色聲」，假使兩個名字，比如說「色聲」，這是兩個概念，叫名身。「三名已去，名多名身」，如果是三個名或更多的，叫多名身，比如說「色聲香味觸」，五個東西，叫多名身，這是梵語的語法。

「名」既如此，「句」也一樣。「一句是句」，比如「諸行無常」，一句不能叫句身。「兩句是句，亦句身」，兩句可以叫句，也是句身，比如「諸行無常，一切法無我」。「三句已去，名多句身也」，三句以上，叫多句身，比如說「諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅」，這是梵語的語法。

「一字是文，非文身」，一個字母叫文，不能叫文身。「二字亦文，亦文身」，兩個字母叫文，也叫文身。「三字已去，名多文身」，三個字母以上，叫多文身。比如英語裏面，「a」叫文；「a b」叫文身；三個以上，「a b c」，叫多文身。舉例說梵文的字母，「如迦佉伽等」，意思一樣的。

「且如古者」，印度古代的字簡單，一個字可以有九個意思。「於九義中，共立一瞿聲」，「瞿」這麼一個聲音，含有九個意思。所謂「方，獸，地，光，言，金剛，眼，天，水」，一個「瞿」字可以代表九個意思，在某個地方作天講，某個地方作光講，等等。「智者立瞿聲」，有智慧的人用「瞿」這個聲音表達這九個意思。

從此第三，諸門分別，於中有二：一辨名等，二明同分等。

「從此第三，諸門分別，於中有二」，以各式各樣的門來分別那些不相應行。「一辨名等」，先說名，名句文身等，「二明同分等」，再說同分等。

且初明名等者，論云：此名身等，何界所繫？爲是有情數，爲是非有情數？爲是異熟生，爲是所長養，爲是等流性？爲善爲不善，爲無記？此皆應辨。頌曰：

欲色有情攝 等流無記性

「且初明名等者，論云：此名身等，何界所繫」，界繫門。「爲是有情數，爲是非有情數」，是有情的，還是非情的？「爲是異熟生，爲是所長養，爲是等流性」，五類分別門。「爲善爲不善，爲無記？」，善惡無記三性門。以這些門來分別，「此皆應辨」。

「頌曰：欲色有情攝，等流無記性」，「欲色」，界繫門，只屬於欲界、色界，無色界沒有。是有情還是非情呢？「有情攝」。五類分別門裏邊，是「等流性」。三性門裏邊，是「無記性」。

釋曰：言欲色者，界繫門也。謂此名身等，欲色界繫。謂名句文身，依聲而有，無色無聲，故無名等。

「釋曰：言欲色者，界繫門也。謂此名身等，欲色界繫。謂名句文身，依聲而有」，名句文身所依的體是聲。「無色無聲，故無名等」，無色界沒有色法，沒有聲音，名句文身也沒有。所以名句文身只是欲界、色界繫，不屬於無色界所繫。

有情攝者，論云：又名身等，有情數攝，能說者成，非所顯義。解云：能說者成者，顯唯有情也。非所顯義，明不通非情也。

「論云：又名身等，有情數攝，能說者成，非所顯義」，名句文身是屬於有情攝的，根據能說的人來攝，並不是根據所表達的意思來攝的。

「解云：能說者成者，顯唯有情也」，是有情攝。「非所顯義，明不通非情也」，名句文身能表達的意義很多，天地山河都可以表達，但是不屬於那些所攝。要依說名句文身的人，從這方面說，是屬於有情的。

等流者，五類門也。此名身等，同類因生，於五類中，唯等流性。非業所感故，不通異熟。非色法故，不通長養。

「等流者，五類門也」，五類分別，異熟生，等流，還有長養性等等。「同類因生」，前面的名句文身生後面的名句文身，是同類因所生，在五類門當中，只有等流性。「非業所感故，不通異熟」，這不是業報感的異熟果，不能叫異熟生。也不是色法，所以「不通長養」。小的人會長大，瘦的人會養胖，這是色法，而名句文身是不相應行，不能長養。一剎那、實有更不是，實有是無爲法，一剎那是苦法忍，那個是無漏法，不相干。

無記者，三性門也。唯是無覆無記性攝。謂名身等，依聲而起，非是心力親能發起，故唯無記。聲是心力親能發起，故通三性也。

「無記」，三性門裏邊是無記的，名句文身「唯是無覆無記性攝」。「謂名身等，依聲而起，非是心力親能發起」，念經是善心等起的，念經的聲音是有記的。而名句文身雖然依聲，但不是心力親自發起，「故唯無記」。「聲是心力親能發起，故通三性也」，三藏十二部、八萬四千法蘊的體是聲，或者是名句文身。聲是由心力親自等起，所以有善惡，通三性。名句文身不是心力親自發起，是無記的。

從此第二，明同分等。論云：如上所說餘不相應，所未說義，今當略辨。頌曰：

同分亦如是 並無色異熟 得相通三類 非得定等流

「從此第二，明同分等」，同分等的分別。「論云：如上所說餘不相應，所未說義，今當略辨」，其餘的不相應行法的差別，在這裏講一下，「今當略辨」。

「頌曰：同分亦如是，並無色異熟。得相通三類，非得定等流」，下面解釋。

釋曰：同分亦如是者，爲顯同分，如前名等，通於欲色、有情、等流、無覆無記。並無色者，謂顯同分非唯欲色，亦通無色。並異熟者，謂明同分非唯等流，並通異熟性。由此同分是界通三，類通二義。界三者，三界也。類二者，等流異熟也。

「釋曰：同分亦如是」，同分跟名句文身一樣，「爲顯同分，如前名等」，也是通於欲色、有情、等流、無覆無記。「並無色者，謂顯同分非唯欲色，亦通無色」，同分是有情相同之處，生在無色界也有同分。所以同分在界繫門裏要多一個無色界。「並異熟者」，五類分別門裏邊還要加個異熟。「謂明同分非唯等流，並通異

熟性」，同分不但是等流，還有異熟性，因為有異熟果的同分。「由此同分是界通三」，同分是通欲界、色界、無色界有。「類通二義」，五類分別裏邊有兩個，一個是等流，一個是異熟生。

得相通三類者，得謂能得，相謂四相。此得及相，唯通三類：一有剎那，二等流性，三異熟性。苦法忍上，得及四相，是有剎那，餘二可知。

「得」，能得所得那個得；「相」，四相，生住異滅。「此得及相，唯通三類」，這個得跟相，只通三類。一個是「有剎那」，無漏的時候，苦法忍上面有四相，也有無漏的得，所以通剎那。也有「等流性」，也有「異熟性」。「苦法忍上，得及四相，是有剎那，餘二可知」，異熟性跟等流性很容易知道。

非得定等流者，非得者，非得也。定謂二定，無想滅盡也。非得及定，於五類門，同類因生，唯等流性；非業所感故，不通異熟；非色法故，不通長養；等流性故，非有剎那；是有為故，故不通有實也。

「非得定等流」，非得，還有無想定、滅盡定，它們是等流的。「非得者」，就是得、非得裏的「非得」。「非得」跟那兩個「定」，於五類分別門裏邊，「同類因生」，只有等流性；不是業報所感的，不通異熟生；不是色法，不能長養；因為是等流性，有同類因，不是一剎那（一剎那是從來沒有同類因的）；因為是有為法，也不能是有實事。「根品」的第五卷，諸法俱生，這裏基本講完了。

俱舍論頌疏講記 卷六

〔印〕世親菩薩□造論

〔唐〕圓暉法師□著疏

智敏上師□講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別根品第二之四

「根品」共有三大科，第一是二十二根，第二是俱生諸法，第三是六因四緣五果。一切講因緣，最詳細的是有部，這是有部的特色。現在介紹有部的六個因、四個緣、五個果——「根品」的第三個要點。

從此大文第三，明因緣，於中有二：一、明六因，二、明四緣。就正明六因中，復分爲三：一、正明因體，二、明因得果，三、明法從因生。就初正明因體中，文分三段：一、總標名，二、別顯體，三、三世分別。

且初總標名者，論云：如是已說不相應行，前言生相生所生法，非離所餘因緣和合，此中何法，說爲因緣？此總問也。且因六種。總答。何等爲六？別問。頌曰：

能作及俱有 同類與相應 遍行並異熟 許因唯六種

〔表二 - 一七：六因〕

六因	能作因	——	有爲法生時，除自體外，餘一切法，皆不爲障，名能作因。餘一切法，通有爲無爲，皆能作因體，此有二：有力、無力
	俱有因	——	若法更互爲士用果，彼法更互爲俱有因 —— 互爲果俱有因
		——	若法爲因，同感一果 ————— 同一果俱有因
	同類因	——	前因與後果是相類似的，名同類因。如善五蘊與善五蘊展轉相望爲同類因。展轉者，謂善色等蘊，望善色等及餘四蘊，皆名同類因。染污、無記五蘊相望亦爾。唯取自部、自地、前生者，爲同類因。說前生言，謂唯通過、現
	相應因	——	心王、心所，更相隨順，共相應義，名相應因。謂必同所依、同所緣、同行相、同時、同事，五義具足，名爲相應（心王、心所，不能單獨生起，必二者相應資助，展轉力持，而得生故，互爲因果也） （相應因狹，唯心、心所；俱有因寬，通諸有爲）
	遍行因	——	遍行者，謂十一遍使，及相應、俱有法也。十一遍使者，謂苦諦有七：五見、疑、無明也。集諦有四：邪見、見取、疑、無明也。此等諸法遍與五部染法爲因，名遍行因。此取前生及同地染法爲因
	異熟因	——	因是善惡，果是無記，異類而熟，名爲異熟

「且初總標名者，論云：如是已說不相應行，前言生相生所生法，非離所餘因緣和合，此中何法，說爲因緣」，前面對生相提出個問題：既然一切有爲法靠生相來生，未來的法應當全部生起來，爲什麼不是這樣呢？有部回答：生能生所生，非

離因緣合。生固然能生一切法，但是還要其他的條件，因緣和合之後纔能生。生要生起一個法的時候，一定要因緣和合，纔能起生的作用。「前言生相生所生法，非離所餘因緣和合，此中何法說爲因緣」，什麼叫因、什麼叫緣。「且因六種」，先說因，因有六個。「何等爲六」，哪六個呢？

「頌曰：能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因唯六種」，頌裏邊先標六個因的名字：能作因、俱有因，同類因、相應因，遍行因、異熟因。因就是這六個。

釋曰：上三句頌，標六因名；第四一句，結歸本宗。一、能作因，二、俱有因，三、同類因，四、相應因，五、遍行因，六、異熟因。此如後釋。經部等宗，不許六因，無經說故；許有四緣，有經說故。然有部宗中，迦多演尼子，大阿羅漢，靜室思惟，言有六因經，是諸天傳來，非餘部許。故論云：對法諸師，許因唯有如是六種。

「釋曰：上三句頌，標六因名」，前面三句，每一句兩個因，一共是六個因。「第四一句，結歸本宗」，這個六因，是有部所說的。「此如後釋」，後邊要一個一個講。在《印度佛學史分期略說》中說過，有部又叫說因部。因爲它善說因，講因緣講得最仔細。這裏六個因，是有部所許。「經部等宗，不許六因，無經說故」，經部重經，因爲經裏沒有說過六個因，爲什麼要這麼說呢？「許有四緣」，但經部認同四個緣，「有經說故」，因爲經上是有的。所謂經部是以經爲量。經上沒有六因，它不認可；四緣是經上有的，它就認可。

「然有部宗中，迦多演尼子，大阿羅漢，靜室思惟，言有六因經，是諸天傳來，非餘部許。故論云：對法諸師，許因唯有如是六種」，迦多演尼子是大論師，他在靜室坐禪的時候，有天人告訴他《六因經》是佛說的，但是後來隱沒了。迦多演尼子依據他聽到的經文來講六因四緣。這是有部的傳承所許的，其他的部派包括經部在內，不承許。有部的傳承說這是可能的。佛在世的時候，也有這個情況，有一個大阿羅漢，有天人告訴他一部經，後來他去問佛，佛說是有的¹。迦多演尼子歡喜思考研究，分析問題，天人看到他這樣，就告訴他一部《六因經》。這是有部的傳承，認爲這是完全可能的，也是實在的。其他的部派不同意這個說法。所以「許因唯六種」，這是有部所許。

從此第二，別顯體者，六因不同，文即爲六。且初第一能作因者，頌曰：

除自餘能作

「從此第二，別顯體者，六因不同，文即爲六」，既然有六個因，分六節文。「且初第一」，第一個，「能作因」。

¹ 《麟記》卷六：「如天授與筏第遮經。」

「除自餘能作」，當一個法生起來的時候，除自己外其他的一切法，不管是有爲法無爲法，有漏法無漏法，或者給它有力幫助，或者沒有力量幫助，只要不障礙這個法的生起，都是屬於能作因的範圍。把自己本身排除，其他所有一切法，都是它的能作因。

釋曰：除自者，唯有爲法也。謂有爲法生，除其自體，自體非因，故須除也。餘能作者，正明因體。有爲法生時，除自體外，餘一切法，皆不爲障，名能作因。故頌餘字，通一切法，謂有爲無爲皆能作因體也。故論云：一切有爲，唯除自體，以一切法，爲能作因，由彼生時，無障住故。解云：以不障義，釋能作因。故知能作因寬，通一切法，增上果狹，唯有爲法也。因能作果，名能作因，能作即因，持業釋也。

「釋曰：除自者，唯有爲法也。謂有爲法生，除其自體，自體非因，故須除也」，一切有爲法生起來的時候，自己除外，其他所有的一切法都是它的能作因。「自體非因」，自己不能作自己的因，除自己以外，餘下的法全部是能作因。

「餘能作者，正明因體。有爲法生時，除自體外，餘一切法，皆不爲障，名能作因」，有爲法生起來的時後，其他的法，給它一點力量的，甚至於跟它毫無關係，只要不阻擋它生出來，都包括在能作因裏邊。「故頌餘字，通一切法」，除了自己以外，餘下的一切法，不管是有爲、無爲，「皆能作因體也」，都是能作因。無爲法沒有作用，爲不障礙法的生起，也是能作因。

「故論云：一切有爲，唯除自體，以一切法，爲能作因，由彼生時，無障住故」，只要它生的時候，沒有障礙它，這個就叫能作因。

「解云：以不障義，釋能作因」，能作因，只要是不障礙它。「故知能作因寬，通一切法，增上果狹，唯有爲法也」，能作因感的果是增上果。但是這個因跟果的關係，能作因寬。能作因包括一切法，有爲、無爲法都在裏邊，而增上果却只是有爲法，無爲法不在裏邊。所以增上果相對地來說要狹一點。「因能作果，名能作因」，爲什麼叫能作因？這個因能夠產生那個果，就叫能作因。「能作」就是「因」，這個因本身是能作，能作就是因，「持業釋」。

問：若據此義，餘五種因，亦名能作因，皆能作果故。何故此因，獨名能作？答：論云：雖餘因性亦能作因，然能作因更無別稱，如色處等，總即別名。解云：所餘五因，皆有別名，唯能作因未有別名，謂餘五因所簡別故，此能作因，雖標總稱，即受別名也。

「問：若據此義，餘五種因，亦名能作因，皆能作果故。何故此因，獨名能作」，照你這麼說，能夠產生果的，都叫能作因，其餘的五個因——俱有因、相應因、乃至異熟因，都能產生果，那麼等於六個因都是能作因，爲什麼這個因單獨叫能作因，其他的不叫能作因呢？

回答：「論云：雖餘因性亦能作因，然能作因更無別稱，如色處等，總即別名」，雖然其他的因也可以叫能作因，但是其他的因有自己的名字，俱有因、相應因、同類因、遍行因、異熟因，各有各的名字，而能作因却没有其他的名字，就叫一個總名，能作因。能作因本來是總稱，一切因都是能作因，但是其他的因有別名，而能作因沒有別名，就把總名當別名。所以能作因就限制於第一個因。

「解云：所餘五因，皆有別名，唯能作因未有別名。謂餘五因所簡別故，此能作因，雖標總稱，即受別名也」，跟色處的情況一樣，雖然六個因都是能作果的，都能叫能作因，但其他五個因都有別名，把能作因的總名安在它身上，這個總名也成為別名。能作因是六因裏邊最寬的，也是最容易懂的。

從此第二，明俱有因。文分兩段：一、正明俱有因，二、明心隨轉。且初正名俱有者，論云：如是已說能作因相，第二俱有因相云何？頌曰：
俱有互為果 如大相所相 心於心隨轉

「從此第二，明俱有因。文分兩段：一、正明俱有因，二、明心隨轉，且初正明俱有者」，正明俱有因。「論云：如是已說能作因相，第二俱有因相云何」，什麼叫俱有因？

「頌曰：俱有互為果，如大相所相，心於心隨轉」，法同時生起，同時互為因果，是俱有因。舉例，三枝槍叉在一起，放在地上站起來了。每一枝槍，都是其他槍站起來的因，離開了一個，哪一個也站不起來。你在靠他，他也靠你，你是他的果，他也是你的果；你是他的因，他也是你的因，互為因果。這樣，同一個時間，互為因果，互相依靠的，叫俱有因。

具體舉幾個例。「如大」，四大。「相」，生住異滅，能相；本法是「所相」，「相」對「所相」來說是俱有因。「心於心隨轉」，心王跟它的隨轉法，即與心王同時生起的心所，及不相應行裏邊的得、四相等，都屬於俱有因。

釋曰：俱有者，俱時而有也。互為果者，釋俱有因也。論云：若法更互為士用果，彼法更互為俱有因。解云：俱有作用，俱有即因，名俱有因，持業釋也。若果與因俱，名為俱有，俱有之因，依主釋也。

「釋曰：俱有者，俱時而有也」，它們同時生起。起什麼作用呢？「互為果」，互相為因果的，叫俱有因。

「論云：若法更互為士用果，彼法更互為俱有因」，五果裏有個士用果。例如農夫種田，他有耕地、插秧、澆水、施肥等等加功用行，最後產生稻穀。經過自己加功用行、產生的果叫士用果。假使有些法互相為士用果，那麼它們就互相為俱有因。

「解云：俱有作用，俱有即因，名俱有因，持業釋也」，那些法同時生起，相互有作用，你作他的因，他作你的因，你生他的果，他也生你的果，這個俱有本身就是因，叫俱有因，持業釋。這是一個解釋。

「若果與因俱，名為俱有，俱有之因，依主釋也」，第二個解釋，俱有當果來說，這個果跟因是同時俱起的。一般講因果，都是因在前，果在後，因果的時間不一樣。在同一個時間裏邊，互相也有因果，這個同時因果，比較辯證。其他的經論裏邊講得很少，《俱舍》裏講得很多。既然果跟因是同時的，果可以叫俱有，果與因是俱時而有的。果是俱有，俱有果的因，叫俱有因，依主釋，這是第二釋。

這兩個解釋，一個是俱有當因來說，一個是俱有作果來講。俱有因，俱有就是因，持業釋；俱有果的因，依主釋。這兩個解釋都可以，俱有因，是互相為因果，互相為士用果，互相為俱有因。

如大相所相，心於心隨轉者，指體也。此有三類。如大者，謂四大種，第一類也。此四大種造果之時，互相假藉生所造色，故互相望為俱有因。相與所相者，第二類也。相者，四法相也。此四法相，與所相法，更互為果。謂此能相，相所相故，復因所相，能相轉故，故互為果，名俱有因。心於心隨轉者，第三類也。謂心王與心隨轉法，亦更互為果。

互為士用果的那些叫俱有因，具體舉幾個例子，「如大相所相」，「如大」，四大。「相所相」，能相跟所相法。「心」，心王，「於心隨轉」，跟心王同時生起的法，它們都是互為俱有因。「指體也」，這是俱有因的體，即究竟是什麼法。哪些法呢？「此有三類」。

「如大者」，先說四大，「謂四大種」，是「第一類也」。「此四大種造果之時，互相假藉生所造色，故互相望為俱有因」。什麼叫能造、所造？觸境裏邊有能造觸、所造觸。四大種是能造觸，不僅僅能造七個所造觸，還能造一切色法，一切色法都是大種所造的。

桌子、板凳，乃至我們的五根，這一些聲音、顏色都離不開四大。桌子的堅硬性是地大，不散開來，不像粉一樣的散掉，是水大，水有攝持的作用。桌子本身裏邊有分子、電子在運動，本身在不停地變化，只是我們眼睛粗，看不出來，十年過後就會明顯跟新的時候不一樣。它無時無刻不在改變運動，這是風大。物質的東西都有溫度，這是火大。所以任何物質的東西都離不開四大。四大是能造色，能造一切色法。比如水，如果水裏邊沒有地大，怎麼冷下來會變為硬的冰呢？水如果沒有風大，燒到一百度，怎麼會化成氣散布到空間裏呢？鋼鐵如果沒有水大，溫度高時怎麼化成鋼水呢？

一切色法都是四大所成。四大種在造色的時候，互相假藉、互相幫助、互相依靠產生所造色。這個四大，互為俱有因。

「相與所相」，是「第二類也」，「相」是能相的「四法相也」，就是生住異滅。「此四法相，與所相法，更互爲果。謂此能相，相所相故，復因所相，能相轉故，故互爲果，名俱有因」，一個法生出來的時候，要靠生相來生它；當它住的時候，靠住相來住它；乃至滅的時候，滅相來滅它。這個所相法是生住異滅的果。但是生住異滅這個相怎麼來的？生住異滅是跟着這個所相法來的，互爲因果，這就是俱有因。

「心於心隨轉者」，心王與跟心王同時生起的那些法，是屬於「第三類」的俱有因的例，「謂心王與心隨轉法，亦更互爲果」。

論云：是則俱有因，由互爲果，遍攝有爲法，如其所應。解云：結上三類也。如其所應者，謂有爲法中有五：一、四大互相望，二、相所相相望，三、四相自互相望，四、心與心隨轉相望，五、隨轉自互相望，皆俱有因，故言如其所應也。

「論云：是則俱有因，由互爲果，遍攝有爲法，如其所應」，《俱舍論》來個總結，一切有爲法都可以作俱有因。「如其所應」，根據具體情況，在某些情況下，它是俱有因；在某些情況下，它不是俱有因。但是一切有爲法都可以做俱有因。

「解云：結上三類也」，這是總結前面三類。「如其所應者，謂有爲法中有五」，隱在裏邊有五類。第一是「四大互相望」。第二是「相所相相望」，能相、所相互相對看，也是俱有因。第三是「四相自互相望」，這是隱在裏邊的。生住異滅相互也是俱有因，因爲生住異滅裏邊也有互相作用的關係。第四是「心與心隨轉相望」，這也是頌裏有的。第五是「隨轉自互相望」，隨轉法，自己相互對看，也有俱有因的關係，這是隱在裏邊的。這五類法，可以把一切有爲法都包進去。

所以俱有因的範圍可以攝一切有爲法。「故言如其所應也」，根據各式各樣的情況來看，可以作俱有因。

又論云：法與隨相非互爲果，然法與隨相爲俱有因，非隨相於法。此中應辨。

這裏邊有一個問題，一般的註解裏邊講的也不同。在《俱舍論》裏邊有一段話，「法與隨相非互爲果」，法跟隨相不是互爲果，「然法與隨相爲俱有因」，由本相來相本法，而本法的生起又把那些相帶出來，這是俱有因。而這裏說的是隨相，比如說小生，小生不能生本法，只能生大生，那麼它跟本法沒有關係，本法不是它的果。但是小生是本法的果，本法生起來，小生也能生起來，如果本法不出來，這四個大相、四個小相都不出來，它們是跟着本法來的，有本法纔有它，沒有本法也沒有它，所以本法是隨相的俱有因。「非隨相於法」，而隨相却不能直接產生本法，只能相大相，不是本法的俱有因。

在《俱舍論》裏邊提這個問題：從法與隨相的關係來說，不是互爲果的，但是法對隨相是俱有因，法能夠生出那個隨相來；而隨相不能生出法來，它們不是互爲果的關係——「此中應辨」，這個「辨」字有講法。

第一種解釋說，這個「辨」字表示要好好地分辨一下，以互爲果來講俱有因還不夠，還有些漏洞。因爲按互爲果來說，法與隨相的關係，不能叫俱有因，因爲隨相不能生起本法，即本法不是隨相的果。它們不是互爲因果。如果說它是俱有因，這就有毛病。這種解釋依據是《順正理論》和《大毗婆沙》，一切法，一起產生同一個果的，都叫俱有因。這些註解家說，《俱舍》論主認爲互爲果作俱有因，還有不夠的地方，像某些情況不是互爲果的，但也是俱有因。這樣講的話，要把「同一果」補進去。所以俱有因分兩類：互爲因果的是俱有因，而某一些法得到同一個果的，也叫俱有因。這樣補上去就完整了。這是一種註釋的說法¹。

第二種解釋，根據真諦三藏翻的《俱舍論》，他不是翻爲「應辨」，他翻的是「應攝」，他說雖然本法不是隨相的果，但是也可以攝在俱有因裏邊。因爲俱有因寬一點說，也可把它包進去。這樣，不說互爲果有毛病，也不用同一果來解釋²。如果根據真諦三藏的翻譯，那確實後面這個說法比較合適。

這個歷來註釋家有兩種看法。這兩個說法，現在流行的本子裏邊，好像還是第一種解釋多一些。一般說《光記》是標準的註解，是玄奘法師講《俱舍》的時候，普光法師記下來的筆記，一般都根據《光記》。圓暉法師《頌疏》也根據《光記》。但是日本的註解《法義》，根據真諦三藏的《俱舍釋論》，認爲這樣講不妥當。因爲《俱舍》論主主張是互爲果，並不採取他們的同一果，把它擺進去是不合適的。

解云：此文是論主出有宗以互爲果釋俱有因有過也。法者，所相法也。隨相者，小四相也。法不因小相相，法非小相果，小相因法轉，小相是法果。故言法與隨相非互爲果，然法與隨相爲俱有因者，以隨相因法轉故也。法與隨相爲俱有因，非隨相於法者，以隨相不相所相法故，隨相望法非俱有因。既法與隨相非互爲果，而名俱有因，如何今以互爲果義，釋俱有因？此中應辨者，勸釋通也。

「解云：此文是論主出有宗以互爲果，釋俱有因有過也」，圓暉法師根據《光記》的說法也認爲：俱有因用互爲果來解釋有缺陷，有不足之處，應當用同一果來補³。他說，這一段文，是論主認爲有宗以互爲果解釋俱有因有過失，而這句話

¹ 《順正理論》卷十六：「同一果義，是俱有因。又展轉力同生住等，是俱有因……有餘師說，由互爲果義立俱有因，如商侶相依共遊險道。」

《大毗婆沙》卷十六：「同一果義是俱有因……同一生一老一住一滅一果一等流一異熟義是俱有因……心與心所法爲俱有因，心所法與心爲俱有因……評曰：心與隨心轉身語業展轉爲俱有因。所以者何？同一果故，辦一事故。」

² 《俱舍釋論》卷四：「俱有因相云何？偈曰：俱有互爲果。釋曰：若法此彼互爲果，此法遞爲俱有因。其譬類云何？偈曰：如大心心法，隨心相所相。釋曰：譬如地等四大，此彼更互爲因。心於隨心法，隨心法於心，有爲相於有爲法，有爲法於有爲相。若立如此義，一切有爲如理皆成俱有因。若離更互爲果，謂法於隨相爲俱有因，隨相於法則非，應攝如此義。」

《法義》裏駁掉了，《法義》說，有宗不管是《大毗婆沙》還是《順正理論》，他們說的是同一果，並沒有說互爲果是俱有因的相，這個觀點是世親菩薩自己提的，怎麼說有部的俱有因有過失呢¹？

圓暉根據普光的說法，說世親菩薩認為「有部以互爲果解釋俱有因有過失」。而《法義》認為這個話本身也有一點問題。因為《大毗婆沙》也好，《順正理論》也好，都沒有說俱有因是互爲果的，怎麼說這是有宗的看法呢？這應該是世親菩薩自己提的。

「法者，所相法也」，就是本法。「隨相」，就是四個小相，「小四相」。

「法不因小相相，法非小相果」，小相只有一個作用，就是相那個大相；而本法一生起來，還有其他八個法隨它生起。本法對小相有功能，本法不是小相來相它，所以「法非小相果」，這個本法不是小相的果，所以說不是互爲果。「小相因法轉」，法生起之後，小相也跟着生起，小相是本法的果。它們只有單方面的因果，不是互爲因果。說這個俱有因，有毛病。

「故言法與隨相非互爲果」，法與隨相，它們不是互爲果。「然法與隨相爲俱有因者」，但是我們又說，法是隨相的俱有因，「以隨相因法轉故」，因為隨相是因為本法而生起、產生的。

「法與隨相爲俱有因，非隨相於法者」，本法是隨相的俱有因，隨相却不是法的俱有因，「以隨相不相所相法故，隨相望法非俱有因」，因為隨相不能相本法。

「既法與隨相，非互爲果，而名俱有因，如何今以互爲果義，釋俱有因」，既然法與隨相不是互爲果的，而法可以做隨相的俱有因，那麼俱有因以互爲果來解釋，是有毛病的。「此中應辨者，勸釋通也」，要好好地辨別一下，把這個矛盾解決一下。這裏有前面說的兩種註釋觀點。

《法義》認為，世親菩薩以互爲果爲俱有因的解釋，雖然有例外的情況，但是也攝在俱有果的範圍裏邊，也不要用同一果來說。前面的兩種說法歷來都是並存的，學的人，就看自己採取哪一個說法。

³ 《光記》卷六：「此中應辨，若依婆沙十六評家云：同一果義是俱有因義。又正理十五云：有爲法一果可爲俱有因。二論意同。正理論意，以互爲果名俱有因有過失故，更釋言，有爲法中展轉有力同得一果者名俱有因。若作俱舍師救汝言同一果名俱有因，爲據同時，爲據異時？若據同時同一果者，如心心所等自體望自體不同一果，應非俱有因。若言除自體與餘法同一果，是即隨相。若望本法同得一大相果，應望本法互爲俱有因。若言有同一果名俱有因，如心心所等。有同一果，非俱有因，如隨相望本法。我但言同一果中得爲俱有因，不言但是同一果者皆是俱有因。若作此救，是即同一果言非爲定證。若據異時同一果者，如本法與大相同得後一果，隨相與大相亦同得後一果。是即本法與相、隨相展轉相望皆同得後一果。既爾，隨相望於本法應名俱有因。進退徵責俱多過失。以理尋思，互爲果證過失乃少。但是互爲果者，定是俱有因。不言是俱有因者，皆互爲果。雖互爲果不遍俱有因。」

¹ 《法義》卷六：「法與隨相（至）此中應辨，四辨因果寬狹通妨。初二句舉妨難，然法下通，下一句明攝在。難云：法與隨相非互爲果，應非俱有因所攝，何云遍攝？通云：然法望隨相爲俱有因，故依此義，此俱有因中應辨攝。初與相違義，次下爲與義各別。舊論曰：俱有爲因，若離更互爲果，謂法於隨相爲俱有因，隨相於法則非，應攝如此義（已上）。辯與辨通，具義也。光、實並未得論旨，如光出有部互爲果爲俱有因過，此中應辨句勸通釋於彼，圓暉依之，是迷之甚。婆沙中有部於何立互爲果義，復若破互爲果爲論主據何義，若言破置，顯依經部。此義不然，以不舉經部故。實疏辨差別者似得，而此中應辨句入下甚非也，辨所攝句故。有人引正理論十五（六左）彼應更辨文，加勢光記屬上。今云：彼正理全非例，破此論主結辨釋文故。彼曰：（【傍】光師迷此文，云出有部，失歟！）又不可說唯互爲果爲俱有因，法與隨相非互爲果，然爲因故，彼應更辨。今辨具義，天地殊別。」

從此第二，明隨轉。於中有二：一、明隨轉體，二、明隨轉義。且初明隨轉體者，論云：何等名為心隨轉法？頌曰：

心所二律儀 彼及心諸相 是心隨轉法

「從此第二，明隨轉。於中有二：一、明隨轉體，二、明隨轉義」，隨轉法的體是什麼？這個隨轉有什麼意思？分兩個科講。

「且初明隨轉體者，論云：何等名為心隨轉法」，前面說的心與心隨轉法，是互為因果，是俱有因，這個隨轉法是什麼呢？

「心所二律儀，彼及心諸相，是心隨轉法」，解釋隨轉法。「心所」；「二律儀」——定共戒、道共戒，這是隨心轉的戒；還有心所二律儀及心王上的「諸相」，即生住異滅四個相，這都是屬於隨轉法。

釋曰：前兩句辨體，第三句結成。言心所者，謂四十六心所是也。

「釋曰：前兩句辨體，第三句結成」，「心所二律儀，彼及心諸相」，這是心隨轉法的體，第三句總結，「是心隨轉法」。「言心所者，謂四十六心所是也」，《俱舍論》裏一共講了四十六個心所法。

言二律儀者，謂靜慮無漏二種律儀。此二律儀，入定則有，出定則無，名心隨轉。彼及心諸相者，彼謂彼前心所，及二律儀；及心者，謂心王也。取彼法上生等四相，及心王上生等四相，名為諸相，故諸相字，通彼及心王上相也。此等諸法，名心隨轉。如上三類：一、心所，二、定道律儀，三、諸相，是隨轉法也。

「二律儀」是什麼呢？「靜慮無漏二種律儀」，靜慮律儀是定共戒，無漏律儀是道共戒。這兩種律儀，跟別解脫戒不一樣。別解脫戒，「亂心無心等」，無心定也好，有心定也好，亂心也好，不亂心也好，它都存在。而這個定共戒、道共戒，「入定則有」，他入定的時候纔有；「出定則無」，出定就沒有。所以是「心隨轉」，隨着心轉的，這是隨轉法。

「彼及心諸相者」，「彼」是指前面的「心所及二律儀」。「及心」，還有心王。「諸相」，生住異滅。那些心所法的四相，二律儀的四相，再加上心王本身的四相，都屬於隨轉法。「及心者，謂心王也。取彼法上生等四相，及心王上生等四相，名為諸相」，心王本身是本法，它上面的生住異滅是隨轉法，那些俱起的心所法及二律儀的生住異滅，跟心王本身的生住異滅，都屬於心的隨轉法，「此等諸法，名心隨轉」。「如上三類：一、心所，二、定道律儀，三、諸相」，這就是心隨轉法。

前幾天我們考試，通過考試，發現自己的不足。哪些疏忽了，以後就要注意。考試分數對衡量你學的情況有作用；另一方面是通過考試促進你，更進一步學習那些你疏忽或不夠深入的地方。我們學法的目的是斷煩惱，如果煩惱不斷，法學得越

多，我慢更大。《慧行刻意》裏邊說，你把這些法都變成了我執的養料，把我執養胖了，不但起不了斷煩惱的作用，反而增長我慢，增長煩惱。學法會產生這些情況，如果不在行持上斷煩惱，學得越多的聰明人，越容易犯那個病。驕傲得不得了，世界是唯我第一，人家比他好一點，妒忌得不得了，千方百計要把人家同學打下去，抬高自己，那全是世間法，哪有佛法的味道！

從此第二，釋隨轉義。論云：如何此法名心隨轉？頌曰：

由時果善等

「從此第二，隨轉義」，隨轉的意義。「論云：如何此法名心隨轉」，這個法怎麼叫心隨轉呢？「頌曰，由時果善等」，由時、由果等、由善等。這個頌的內涵很複雜。

釋曰：由時者，時有四種：一生，二住，三滅，四墮一世。生在未來，住滅現在。若未來法，未至生相，及過去法，三相不攝，故生住滅外，別說墮一世。此四相不同，總是時攝。謂前隨轉，與此心王，同一生，同一住，同一滅，同墮一世，故名隨轉。

「釋曰：由時者，時有四種」，「時」指什麼？時裏邊有四個因素，「一生，二住，三滅」，還有一個「墮一世」。

「生在未來」，這個概念要注意，生住異滅是兩世。生是未來，在未來要進入現在的邊沿，正要步入現在，還沒有到現在。如果生到了現在，法都出來了，還生什麼呢？所以生相在未來。住滅都在現在，一住之後就滅，當下滅掉，不能停留的。

所以，一個人輪轉六道，這裏輪轉、那裏輪轉，忙得實在是氣也喘不過來。你想休息一下行嗎？不行。生之後，馬上住異滅，把你拉着去了，你想休息一下都不行，這就是行苦。在六道輪迴裏邊，沒有一刻可以讓你停下來的，不斷地剎那生滅、剎那生滅。用聖者的眼睛看，確實是個苦事情，它不能停留一刻兒。凡夫却看不到那麼仔細。早上睡醒，被窩裏窩一會兒，很舒服不想爬起來。這是住相，馬上一個異就跟着來，不要以為舒服。所以佛法裏邊，隨時隨地都是修行。

「若未來法，未至生相，及過去法，三相不攝」，心跟心的隨轉法，同一個生，同一個住，同一個滅，這纔叫心隨轉。如果岔開的，你生的時候，它沒生；你住的時候，它已經滅掉了，那不叫心隨轉法。隨轉跟本來的那個法，全部一個時間，它生你也生，它住你也住，它滅你也滅，那麼纔叫隨轉。所以說有一個生，一個住，一個滅，是同時的。

既然是同一生、同一住、同一滅，是一個時間，還要一個「墮一世」幹什麼呢？它的意思是，如果是隨轉法，在生住滅所不包的那些時間，就是生之前的未來，滅以後的過去，也是同一世，所以再加一個「墮一世」。「故生住滅外，別說墮一世」

，因為在生相之前的未來，滅之後的過去，那裏邊，這三個生住滅包不了的，也是同一時間的，所以要「墮一世」。

「此四相不同，總是時攝」，這四個雖然不同，總的來說，是頌裏邊的時所攝。「謂前隨轉，與此心王」，隨轉法跟心王要同一個時間生；「同一住」，同一時間住；「同一滅」，心王滅了，隨轉也同時滅。還要「同墮一世」，法在生之前的未來，在滅之後的過去也是同時的，這是隨轉法的條件。

這裏邊單說生、住、滅，不說墮一世，有毛病；單是墮一世，不說生、住、滅也有毛病。兩方面都要顧及纔能把隨轉法的關係說清楚。如果你跟人家辯論，一條依據不嚴密，人家就可以抓辮子。所以說，我們一方面學法，另一方面還要學辯論的方式，要多多串習。聽的時候，諦聽諦聽，善思惟，要經常地思惟。如果只聽一遍，思惟僅一次、二次，作用還是起不來的。串習是一個關鍵。有幾位同學太忙了，不去看書，考起來有問題。對於法不但學的時候要下功夫，串習也是一個非常重要的因素，學了之後，要經常去復習。

我們這裏再講一個問題，為何要念誦？有的人覺得現在念誦太多，同樣的經文天天念，念來念去就這麼兩句話。真的不念，你會不會修起來？念經，一方面固然是因為自己力量不夠，要求三寶加持。加持轉變自己的身心，淨化自己的思想、行爲。《五字真言》裏邊的十大願，你生不生得起來？菩提心生不生得起來？出離心生不生得起來？歸依三寶的信心生不生得起來？這些要是生不起來的話，非天天念不可！

再說修加行，一句話，歸依知道就可以了，為什麼要十萬十萬地念？磕大頭，這樣子爬起來、撲下去，爬起來、撲下去，吃力得不得了，十萬已經夠拜的，有的人發心拜一百萬，這恐怕要一輩子，拜那麼多，不是很笨嗎？會磕就好了嘛，磕一百萬幹啥呢？不一樣啊！磕得多了之後就產生力量。

辯證法裏說，量變到質變，數量的增加最終可以使性質改變。心，我們的煩惱習氣無始以來多麼重，不天天念的話，怎麼改變得了！我們天天誦經、誦經，早晚課都是要誦的，你不誦的話怎麼改變？我們天天念，菩提心、菩提心，十大願、十大願，念到後來，影子不斷地加強，力量就產生了。如果你不念，懂了，你改變沒有？你嘴裏說的菩提心，心裏却是瞋恨心、報復心等等。

所以要真正改變身心，念誦是一個很重要的法門。八大成就，第一個熱洛業成就，就是念誦成就，不要看輕。有人說我們念誦多，這有好處！當然，我們也並不是一天念到晚，戒定慧要平行，念誦是中間一個重要的環節，不是全部念誦，但也離不開念誦。

「隨轉法」的一個條件，「由時」，一生、一住、一滅、同墮一世。心王跟它的隨轉法是同一個時間的。過去世時間很長，都是過去世，但是前天、昨天不是一個時；未來世也是很多，明天、後天，也不是在一個時間。同一生，同一住，同一滅，生的時候，心王跟那個隨轉法同時生；住的時候，心王跟隨轉法同時住；滅的

時候，心王跟隨轉法同時滅，時間是一致的。如果單是同一生、同一住、同一滅，那麼沒有說到生之前的未來、滅以後的過去，所以還要加同墮一世，即使在過去的很多剎那中間，也是同時生住滅；在未來的很多剎那中，也是同時生住滅。這樣意思完整，沒有漏洞。

由果等者，果謂一果，等取一異熟及一等流。謂前隨轉與心同得一果，同感一異熟，同得一等流，名心隨轉。此一果言，意取士用及離繫果，故異熟等流外，別說一果也。

「由果等者，果謂一果，等取一異熟及一等流」，「果」是指一個果；「等」，等一個異熟、一個等流。這是什麼意思呢？「謂前隨轉與心同得一果」，並且同感一個異熟，同得一個等流果。前面「同得一果」指的是「士用及離繫果」，後面的「等」，指的是異熟果跟等流果。隨轉與心共同得到一個士用果、離繫果，也共同感到一個異熟果、等流果。

「此一果言」，這個「一果」專門指士用果跟離繫果。廣義的士用果包括離繫果。「故異熟等流外，別說一果也」，所以在異熟、等流之外，另外還要說「一果」。果有五種：異熟果、等流果是兩個；士用果、離繫果又是兩個；還有一個增上果，這裏不相干，沒有用。隨轉與心，它們同感一個士用果，同得一個離繫果，同時又感一個異熟果，同得一個等流果，這樣是「由果等」。

然士用果，總有四種。一俱生士用，此復有二：一俱有相應因，展轉士用果；二及餘同時造作得者。二無間士用，此復有二：一等無間緣所引起者；二及餘鄰次造作得者。三隔越士用果，此復有二：一異熟果；二如農夫春種秋收隔越士用果。四不生士用果，謂是擇滅，體不生也。

士用果有廣義，有狹義。根據《順正理論》，廣義的士用果一共有四種。

「一俱生士用」，這個士用果跟因同時生起來的，叫俱生士用。「此復有二」，裏邊有兩個。第一種，「俱有相應因，展轉士用果」，俱有因、相應因產生的士用果，互為因果。第二種，「及餘同時，造作得者」，除了相應因、俱有因之外，其他的因，同一時間，能夠造出土用果，不是互為因果，時間却是同的，這也是一種俱生士用。

「二無間士用」，前一剎那是因，後一剎那是果，中間沒有隔開其他的時間。

「無間士用」也分兩種：第一種，「等無間緣所引起者」，前一剎那的心王心所把位置讓開，後面的心王心所生出來，中間沒有隔開一點點的時間，由等無間緣所引起的果，這是無間士用果的一種。第二種，「及餘鄰次造作得者」，不是等無間緣，指其他因，也是第二剎那馬上感果，這是無間士用的另外一種。

「三隔越士用果」，從因到果，時間隔開的比較長。也有兩種：一種是「異熟果」，另一種是「農夫」的「春種秋收隔越士用果」。「異熟果」決定是隔一世的，

隔的時間當然比較長；農夫春天下種秋天收穫，這也是士用果。士就是士夫，士夫加功用行，起作用之後感的果——士用果。春天下種，秋天收穫，不是同時，也不是無間，是隔開一段時間的，也屬於隔越士用果。

「四不生士用果」，體性是不生的，叫不生士用果。「謂是擇滅，體不生也」，這個果是擇滅，是無爲法，沒有生滅。

經過加功用行而得到的果，叫士用果，有通、別兩種。通是指廣義的，別是狹義的。廣義是上面講的四種士用果，包含異熟果，也包含有擇滅的離繫果，所以這是廣義士用果。如果把異熟果跟離繫果除開，其餘的是狹義的士用果，也是真正屬於五果裏邊的士用果。在五果裏，異熟果、離繫果和士用果是並行的。

此一果言，於俱生士用中，唯取同時造作得者；於無間中，除同性法無間，以同性無間等流攝故，取餘異性無間果也；於隔越中，除異熟果，以三果中異熟攝故，取餘隔越遠士用果；及取第四不生士用。故一果言，唯攝士用及離繫果。

「此一果言，於俱生士用中，唯取同時造作得者」，「由時果善等」，「由果等」裏邊第一個是「一果」；第二是「等」，一個異熟，一個等流。這個「一果」是什麼？俱生士用果裏邊，指「同時造作」的。俱生士用果裏邊有兩種：一種是展轉相應的；一種是同時造作的。於無間士用果裏邊，「除同性法無間，以同性無間等流攝故」，無間士用果裏邊把同性的，即善惡無記相對應的果除開。因為這個包含在等流果裏邊。「取餘異性無間果」，取性質不同的無間士用果。

「於隔越中，除異熟果」，於隔越士用果裏邊，把異熟果除開。「以三果中，異熟攝故」，因為它屬於異熟果攝的。三個果是一果、一等流、一異熟，這三個裏面異熟已經有了，所以要除開。「取餘隔越遠士用果」，取其他的，例如農夫春種秋收這一類的。還要「取第四不生士用」。「故一果言，唯攝士用及離繫果」，這個一果裏邊，實際上包括士用果跟離繫果兩個，其他如異熟果、等流果除開。

「由果等」，「一果」指士用果、離繫果，等指一異熟（異熟果），一等流（等流果）。隨轉與心同時得到一個士用果，同時得到一個離繫果，同時得到一個異熟果，同時得到一個等流果。隨轉法要符合這條件。

由善等者，等取不善無記。謂此隨轉與心，同善不善，及無記性，名心隨轉。

「由善等者，等取不善無記，謂此隨轉與心」，「心」是心王。心王是善的，隨轉法也是善的，心王不善，它也不善，假使心王是無記的，它也是無記的。「同」，它們三性是相同的，這樣纔叫「心隨轉」。

論云：應知此中前一後一，顯俱顯共，其義不同。解云：前時言一，顯俱一時也。後果言一，顯共一果也。由此十因，名心隨轉。謂時四種，果等三種，善等三種，是十因也。

「論云：應知此中前一後一，顯俱顯共，其義不同」，這裏前面有「一生住滅」的，後面有「一果」，這兩個「一」，所顯的意思，一個是俱，一個是共，意思不同。這句話很隱，圓暉法師解釋。「前時言一，顯俱一時也」，第一個「一」，是指同在一個時間裏；後面果的這一個「一」，指的是同得一個果。一個是俱的，是同時的；後面那個一，共得一個果，叫做共，所以這兩個「一」意思不同。

「由此十因，名心隨轉」。總結起來，「心隨轉法」裏邊有十個條件。「謂時四種」，時間裏有四種，要同一生、同一住、同一滅、還有同墮一世；「果等三種」，果裏邊有三個條件，要同一果、同一等流、同一異熟；「善等三種」，在善等裏邊，也有三種，同善、同不善、同無記。符合這樣十個條件，是隨轉法，「是十因也」。這個「十因」，有的書上印的是「一因」，應該是「十因」，一般在旁邊註一下。

藏經，是不能隨便改的。喜饒嘉措大師，學問好得不得了。我們也聽過他講課，他的口才極好，對因明非常精通。他在北京佛學院講開示，對學生說，這個事情，說它是黑的，你們沒有辦法說它是白的；如果把它說成是白的，你們沒有辦法把它說成是黑的。因為他的因明已經絕對精通。他用因明來立個量，說它是白的，你們再怎麼想辦法，不能推倒它這個量。可見他是一個絕頂聰明的人。

他大概在十二歲的時候，閱藏經，覺得不對頭，改了好幾個地方。結果被人家知道之後，把他關了幾天。藏經怎麼好改呢？一個小孩子，把藏經都改了。在藏經裏邊校對，儘管有些字是不對的，或者是與其他版本不一樣，也不改一個字，只是旁邊註一下。所以，校對，尤其是佛教裏邊的經典或者大德著述，絕對不能改字，不要自作聰明。

以前有個居士，校對海公上師文集的時候，大筆一揮就改掉了，這個我非常反對。怎麼能隨便改海公上師的著作呢？就算是懷疑，可以寫一個小註，不能自己改。

論云：此中心王極少，由與五十八法為俱有因。謂十大地法，彼四十本相，心八本相隨相，名五十八法。五十八中，除心四隨相，餘五十四，為心俱有因。

「論云」，根據《俱舍論》說，「此中心王極少，由與五十八法為俱有因」，一個心王生的時候，它的俱有因最少有五十八個法。哪五十八個呢？

「謂十大地法，彼四十本相，心八本相隨相，名五十八法」，十個大地法，每一個法都有生住異滅，四十個生住異滅，共有四十個本相。心王本身有四個本相和四個隨相。為什麼大地法不說隨相呢？因為它跟心王不是直接的關係。這樣，心王

的隨轉法，有十個大地法，加四十本相，再加上心王本身的本相、隨相八個，共五十八。凡是一個心王生的時候，最起碼這五十八個法要跟着它跑的。若心是善的，那還要加大善地法，以及大善地法的本相，大善地法有十個，再加本相四十，就更多了。「五十八中，除心四隨相，餘五十四，爲心俱有因」，五十八裏邊，除了心王的四個隨相，其餘五十四個法都是心俱有因，是互爲因果的。

解云：五十八者，謂受等十大地法，此十法上各有四大相，成四十，足前成五十；心王上四本相、四隨相爲八，足前成五十八也。心王與此五十八法，爲俱有因；五十八法爲士用果。此五十八中，除心王上四小相，餘五十四法與心王爲俱有因，心王爲士用果。謂心不由隨相相，然隨相依心而得轉，故隨相望心但爲果不爲因也。

「解云：五十八者，謂受等十大地法，此十法上各有四大相，成四十，足前成五十；心王上四本相、四隨相爲八，足前成五十八也」，受等十個大地法：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地，加上分別的生住異滅四相，一共是五十。心王的本相隨相共八個，「足前成五十八也」。

「心王與此五十八法」是「俱有因」，心王是這五十八個法的俱有因，這五十八法是心王的「士用果」。反過來，這五十八個法裏邊，「除心王上四小相」，除開心王的四隨相，其餘五十四個法都是心王的俱有因，它們對心王的生起有直接的關係，所以「餘五十四法與心王爲俱有因，心王爲士用果。謂心不由隨相相，然隨相依心而得轉，故隨相望心但爲果不爲因也」，所以這五十四個是心王的俱有因，心王是它們的士用果，它們互相起作用，展轉爲因果。但是這四個小相不一樣，心是不由隨相來相的，隨相只相本相，隨相不能直接對心王起作用，但心王能對隨相起直接作用。「故隨相望心」只是果，不能爲因，它不是心王的俱有因。

有八對法，是俱有法，非俱有因。故論云：諸由俱有因故成因，彼必俱有。或有俱有，非由俱有因故成因。此標也。謂諸隨相，各於本法。此第一對，謂小相，不相本法，雖與本法俱有，非俱有因也。

「有八對法，是俱有法，非俱有因」，附帶講「有八對法」，它們雖然是同時生起，但不是俱有因。

「故論云：諸由俱有因故成因，彼必俱有，或有俱有，非由俱有因故成因」，凡是作俱有因的，它們的時間決定是同時的，必是俱有的；但是還有一些雖然是俱有的，却不一定是俱有因。同時生起的法即俱有法範圍寬，裏面有一部分是作俱有因，有一部分却不是俱有因，「非由俱有因故成因」，它並不是成俱有因之因。

第一對，「謂諸隨相，各於本法」，隨相跟本法作一對。隨相雖然是跟着本法生起，但是隨相「不相本法」，比如說小生只生大生，對本法沒有關係，它不是本法的俱有因，本法不是它的果。所以，它們雖然同時生起是俱有，但不是俱有因。

此諸隨相，各互相對。解云：此第二對。謂隨相唯相本相，非互相生，展轉相望，不同一果等，故雖俱有，非俱有因也。

第二對，「此諸隨相，各互相對」，隨相與隨相之間的關係也是同時生起。本法生的時候，這四個隨相，雖然也是同時生起，但是互不相關，不為因果。小生只生大生，小住只相大住等，小生跟小住沒有關係；小住跟小異、小滅也沒有關係。它們雖然同時生起（俱有法），但是沒有互為因果的關係。

「解云：此第二對。謂隨相唯相本相」，本相是大生、大住等。「非互相生」，並不是互相生的，隨相與隨相之間沒有關係。「展轉相望，不同一果等，故雖俱有，非俱有因也」，它們互相對待來看，並不產生同一果，也不互為因果，所以不能說是俱有因。

隨心轉法，隨相於心。解云：是第三對。隨心轉法上四小相，望心王，非一果等，非俱有因也。

第三對，「隨心轉法，隨相於心」，隨心轉法的隨相於心王，也不是互為俱有因。前面五十八個法裏邊，沒有包含隨心轉法的隨相，因為它跟心王不相干。當心隨轉法生起的時候，它們的四個隨相也是同時生起的，但是跟心王不是俱有因的關係。

「解云：是第三對。隨心轉法上四小相」，每一個隨心轉法都有四個隨相，這四個隨相對心王來說隔得遠，不能產生心王的果，「非一果」，非俱有因。

此諸隨相，展轉相對。是第四對。隨心轉法上隨相，自互相望，非互為果，理非因也。

第四對，「此諸隨相，展轉相對」，心隨轉法的隨相之間的關係，也不是同一果，也不互為因果，所以說也不是俱有因。但時間上是同時生起的。

「隨心轉法上隨相，自互相望，非互為果，理非因也」，既然不是互為果，不是俱有因。

一切俱生有對造色，展轉相對。解云：是第五對，如色聲等，是有對造色也。雖然俱有，非同一果等，非俱有因耳也。

第五對，「一切俱生，有對造色，展轉相對」，同時生起來的有對的極微所成的色法。「展轉相對」，它們互相的對待看，也沒有互為果的關係，不是俱有因。

「解云：是第五對。如色聲等，是有對造色也」，色聲等這些是有對造色，有質礙的。它們雖然是同時生起來的，但是沒有俱有因的關係。它們各了各的，不會作俱有因。這些有對造色，「雖然俱有，非同一果等」，一個色法生的時候，最少

有八個東西，色、香、味、觸，還有四大，這是同時生起的。雖然同時生起，但它們不是彼此的俱有因。

少分俱生無對造色，展轉相對。解云：是第六對。無對色者，謂別解脫戒無表也。七支無表，雖俱時有，由展轉相望，非一果等，非俱有因也。簡定、道二無對色，言少分也。

第六對，「少分俱生無對造色，展轉相對」，無對的造色，那是無表色。這裏指的是別解脫無表色，不是全部的無表色。同時生起的別解脫無對造色，展轉相對，也沒有這個關係。

「解云：是第六對。無對色者，謂別解脫戒無表也。七支無表，雖俱時有，由展轉相望，非一果等，非俱有因也」，我們所受的戒，比如五戒、沙彌戒、比丘戒，受了之後，無表色戒體，是身口七支。別解脫戒主要防止七支過失，身三口四這七支無表色是同時生的，但是它們互相沒有俱有因的關係，所以說「非俱有因也」。這裏為什麼說「少分」呢？要除掉定共戒、道共戒，它們也是無表色（無對造色），但是與別解脫戒體不一樣，它們有俱有因的關係，隨轉法裏邊有定共戒、道共戒。

一切俱生造色大種，展轉相對。解云：是第七對。造色者，所造也。大種者，能造也。能造所造，展轉相望，非一果等，非俱有因也。

第七對，「一切俱生造色大種，展轉相對」，「造色」，是所造色。「大種」是能造色，它們互相來看，也沒有俱有因的關係。

「解云：是第七對。造色者，所造也。大種者，能造也」，一切色法，是四大種所造的，都叫所造，不限於所造觸。色法，眼耳鼻舌身，色聲香味觸，除四大種，這些都是所造色，包括無表色。能造、所造互相地對看，沒有俱有因的關係。四大種互相是有俱有因關係的，這裏說能造跟所造兩個相望，沒有俱有因關係。

一切俱生得與所得，展轉相對。解云：是第八對。然法俱得與所得法，雖俱時有，此得或前或後，或俱生故，以不定故，非俱有因也。

第八對，「一切俱生得與所得，展轉相對」，法俱得跟所得的法是同時生起的，但是它們兩個的關係不是俱有因。

「解云：是第八對。然法俱得與所得法，雖俱時有」，得有法前得、法後得、法俱得，法前得、法後得跟法不是同一時間，而法俱得跟法同時的，是俱有法，但不是俱有因。雖然俱時有，「此得或前或後，或俱生故，以不定故，非俱有因也」，這個得，有的時候在前，有的時候在後，有的時候同時，都是同樣這個法的得，它的時間不定的，不能作俱有因。

重點還在「由時果善等」，凡是要作隨轉法的，條件有十個。從時間來講，四個條件，要同一生、同一住、同一滅、墮一世。果上來說，「一果等」，一果是同

時得一個士用果、離繫果；「等」指的是一個異熟果、一個等流果。這樣果有三種：「一果」「一異熟」「一等流」，這又是三個條件。「善等」，同善，同不善，同無記，又是三個條件。符合這十個條件的，是心的隨轉法；如果不符合，例如後面說的八對，雖然同時俱生，但不是隨轉法。

從此第三，明同類因。論云：如是已說俱有因相，第三同類因相云何？
頌曰：

同類因相似 自部地前生 道展轉九地 唯等勝爲果
加行生亦然 聞思所成等

「同類因相似」，第三個是同類因。同類因的相是善的對善的，惡的對惡的，性質相似。「自部地前生」，前面講到五部，見道的時候，見苦、見集、見滅、見道所斷——四部，加修所斷一部，一共五部。「自部」，五部裏面，見苦跟見苦對應，見集跟見集對應，不能交叉。「自地」，欲界對欲界的，初禪對初禪的，纔有同類因，不能跳越。「前生」，同類因決定是在前面生的，不能說同類因在後頭。「前生」還有很多意思，後面要講。

「道展轉九地，唯等勝爲果」，無漏道是不限於地的，九地都可以做同類因。但是它的果不能差於因，修道當然是越修越上去的，不會比因更差。「加行生亦然，聞思所成等」，加行生，聞思所成的那些法也同樣。

釋曰：同類因相似者，謂善五蘊與善五蘊，展轉相望爲同類因。言展轉者，如色蘊與色爲因，與餘四蘊爲因；餘四蘊等，望色等，皆得名爲因也。染污與染污，無記與無記，五蘊相望應知亦爾。言亦爾者，同前善五蘊，亦展轉爲因也。

「釋曰：同類因相似」，因與果相似，相像的，叫同類。

「謂善五蘊與善五蘊，展轉相望爲同類因」，相似，不是說色跟色相似，受跟受相似。善的、惡的、無記的，善的五蘊與善的五蘊「展轉相望」，色受想行識可以交叉，只要是善的，都可以是同類因。

「言展轉者，如色蘊與色爲因」，這是一種。色蘊「與餘四蘊爲因」，也是一種。善的色蘊，對善的受想行識，都可以做同類因。只要同是善的，不限於色對色、受對受。「餘四蘊等，望色等，皆得名爲因也」，其餘四個蘊，受想行識對色來說，只要都是善的，或者都是無記的，或者都是不善的，都可以做同類因。只要是三性同的，五蘊裏邊互相交叉，展轉都可以做同類因。

「染污與染污，無記與無記，五蘊相望應知亦爾」，善的如此，染污五蘊的與染污的五蘊，無記的五蘊跟無記的五蘊互相地交叉來看，都是同類因。「言亦爾者，同前善五蘊，亦展轉爲因也」，跟前面善的五蘊一樣，同是不善或同是無記也如此，都可以展轉爲因。

自部地前生者，言自部者，於相似中，唯取自部爲同類因，非一切相似皆同類因也。部謂五部，即見苦所斷乃至修所斷。此中見苦，唯與見苦所斷爲同類因；乃至修所斷，唯與修所斷爲同類因。

「自部地前生者，言自部者，於相似中，唯取自部爲同類因，非一切相似皆同類因也」，是不是一切善的法都是同類因呢？條件是對「自部」。假使見苦諦所斷的一部，屬於苦諦上自部的同類因，不能做集諦下邊的同類因。儘管同是善的，或者同是染污的，「非一切相似皆同類因也」。「自部」的「部」，「謂五部」，見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷，修所斷一部，一共是五部。

「此中見苦，唯與見苦所斷爲同類因」，見苦所斷的法只能跟見苦所斷的法做同類因，而對見集所斷的，不能做同類因，限於自部。每一部裏邊可以做同類因，部與部交叉是不行的。「乃至修所斷，唯與修所斷爲同類因」，修所斷的法，跟修所斷的法可以做同類因，超出這個部之外，不能做同類因。

言自地者，簡自部中他地也。於自部中，唯取自地爲同類因，非他地也。地謂九地，謂欲界四禪四無色也。如欲界見苦，唯與欲界爲同類因；乃至有頂，唯與有頂爲同類因。以有漏法，部繫皆定，異地相望，皆無因義也。

第二個條件，「自地」。「簡自部中他地也」，自部裏邊還要本地的。「於自部中，唯取自地」，自部見苦所斷通三界，如八十八使，見所斷的煩惱有八十八個，欲界有，色界無色界也有。欲界一個地，色界有四地，無色界也有四地，它們九地都有見苦所斷這一部下的煩惱，欲界的對欲界，色界初禪對初禪，不能交叉，「唯取自地爲同類因，非他地也」。

「地」指九地」，欲界一個地，色界四禪四個地，四無色四個地，一共九個地。「欲界見苦」，比如欲界見苦所斷的煩惱，「唯與欲界爲同類因」，只能做欲界見苦所斷的同類因，欲界的與初禪的不能做同類因。

「乃至有頂，唯與有頂爲同類因」，初禪的見苦只能跟初禪的見苦做同類因，二禪見苦只能做二禪見苦的同類因，乃至非想非非想天——有頂天，唯與有頂爲同類因。有頂的思在有漏的三界裏邊最殊勝最細微，所以叫三有之頂。無色界根本沒有一個方所。

「以有漏法，部繫皆定，異地相望，皆無因義也」，有漏的法，它屬於五部裏的哪一部，九地的哪一地所繫，都決定的。這也是行苦，不自在的苦，有漏的法，只是限於它這一部一地，不能超越，不能越界。「異地相望，皆無因義」，隔一個地不能作同類因。

前生者，於自地中，唯取前生爲同類因，過去望現未名前生，現在望未來名前生。故前生字，唯通過現。若過去世，與現未爲同類因；若現在世，與未來爲同類因也。

「前生者，於自地中」，自部裏邊取自地，自地裏邊取前生。三世裏邊，決定生在前頭，同類因不能在果後頭，「前生者，於自地中，唯取前生爲同類因」。

「過去望現未名前生，現在望未來名前生」，過去的法，望現在、望未來，叫前生；現在的法望未來也叫前生。「故前生字」，「前生」這兩個字有涵義，「唯通過現」，只通過去和現在，不通未來。「若過去世，與現未爲同類因」，假使說過去世，它可以跟現在的法、未來的法作同類因；假使現在的法，可以與未來的法爲同類因。未來的法沒有次第。它生也沒生，不知道哪個在前，哪個在後，不能說同類因。所以同類因只限於過去、現在。

那麼過去的法，有無邊的過去，在過去對過去裏邊，可以作同類因。但是未來不行，未來法還沒有生，哪個在前哪個在後？不知道。所以未來裏邊不能有同類因。

同類因相似，三性同的。這個相似的範圍比較寬，五蘊可以展轉相望，色受想行識可以交叉，只要三性對應。但是五部裏邊，却是不能超越，見苦所斷的只能跟見苦所斷的做同類因；見集所斷，乃至修所斷，這五個部，不能交叉。這五個部裏邊又有九地，只能在「自地」，欲界的只能對欲界的，初禪的對初禪的，乃至有頂的對有頂的。還有一個條件是時間上說，「前生」。這個因在果之前，要麼是過去法，要麼是現在法。過去的，它對現在和未來都是前生，現在的法對未來的法是前生，而未來的法，沒有前後，沒有次第，未來法不能包在裏邊。

道展轉九地者，前言自地，依有漏說，若無漏道，九地相望，皆互爲同類因。言九地者，謂未至、中間、四靜慮、三無色也。依此九地，起無漏道，一一皆與九地爲因。依未至地，起無漏道，能與九地道諦爲因；乃至無所有處，起無漏道，亦與九地爲同類因。

「前言自地，依有漏說，若無漏道，九地相望，皆互爲同類因」，有漏法的作用只能繫於自地，欲界的只能對欲界的起用，不能超越到色界；初禪的只能對初禪，不能超越到二禪。而無漏的道，不繫於三界哪一地，九地都可以互相做同類因。所以說「道展轉九地」，依九個地的無漏道，互相可以做同類因。「言九地者，謂未至、中間、四靜慮、三無色」，這九個地可以起無漏道。欲界沒有定，不能修無漏道。非想非非想天，第四個無色定心太微弱了，也不能起無漏道。

所以我們再三地強調，念經也好，坐禪也好，如果迷迷糊糊的，決定沒有成就。這個心沒有力。我們觀要觀得清楚，將來無漏的淨慧纔能生起來。你迷迷糊糊的，好像很舒服，實際上是畜生的因。這個昏沉迷糊像江水中的漩渦一樣，進去之後，就出不來了，要想出三界那是不可能的。所以念經的時候，就像是打仗，要鼓起精

神來，不管多疲勞，等這一陣仗打過，再去睡覺。打仗的時候如果在前綫睡覺，你不死纔怪。所以這個時候，一定要把精神提上。

「九地相望」，都可以「互爲同類因」。未至、中間、四靜慮、三無色，這九個地都可以起無漏道。「依此九地，起無漏道，一一皆與九地爲因」，隨你取哪一地起無漏道，對其他的八個地的無漏道，都可以做同類因，自地當然也可以。

「依未至地起無漏道，能與九地道諦爲因」，依未到地定起的無漏法，它對中間定、四靜慮、三無色的道諦，都可以做它們的同類因。

「乃至無所有處，起無漏道，亦與九地爲同類因」，依未至地、中間定，乃至依無所有處起無漏道，它都可以與九地的爲同類因。無所有處起無漏道也可以做未到地定的同類因，在無漏道裏邊沒有地的簡別。

論云：此於諸地，皆如客住，不墮界攝，非諸地愛攝爲己有，是故九地，道雖不同而展轉爲因，由同類故。解云：無漏非界繫，雖起於諸地，如客人住也。有漏愛攝，故墮界攝。若無漏法，非九地愛攝爲己有，故無漏道，不墮界攝也。

《俱舍論》裏邊解釋，爲什麼無漏道對九地可以展轉爲因？「此於諸地」，無漏道對九地來說，「皆如客住」，都像客一樣，不像有漏的繫在這個地上，它臨時住一下。「不墮界攝」，不屬於三界所繫，這個地、那個地的無漏法都可以互相展轉的爲因。

「非諸地愛攝爲己有」，有漏道對某一地起愛，所以纔會生過去。無漏道沒有這個貪愛。不「攝爲己有」，既然不是自己的家，他很自由，不會困在這個地方。

「是故九地，道雖不同」，所以九個地裏邊，道雖然不一樣，「展轉爲因」，只要是同類的，互相都可以作同類因。

「解云：無漏非界繫，雖起於諸地，如客人住也」，無漏不是界所繫縛的，雖然在這九個地起無漏道，跟客人一樣，暫時住一下，不屬於愛所攝。「有漏愛攝，故墮界攝」，有漏法，因爲它有貪那個地的愛，有愛所攝，屬於界所繫的。比如欲界，它有欲界的愛，那麼就困在欲界裏邊。你要到色界，一定要把欲界的愛斷掉。但是到了初禪，會貪著初禪，把初禪攝爲己有，那也是有漏道，這是屬於初禪所繫，都是不能超出它自己那個地。而無漏道沒有這個貪愛，所以不屬於九地所繫。

那麼這個地方，我們可以聯想到，如果想超出欲界，欲界的愛要除掉。欲界的愛最厲害的，就是飲食、男女。現在的人，認爲這個是天性，本該如此，是不需要除掉的。實際上，欲界的愛最突出的表現在這兩個上面。如果這兩個不斷掉，不能出欲界；不能出欲界，你定都得不到，還怎麼斷生死呢？

有的人急於了生死，了生死要起無漏道，而無漏道，要有定纔能得。欲界的繫縛把你捆得緊緊的，定都起不來，你怎麼得無漏道？沒有無漏道，你怎麼了生死呢？所以要了生死，還得要從根本下手。很多人眼睛抬起朝天看，只想得到最高的法，

可以一下子成佛。實際上，沒有下邊的基礎，上邊高的法，你怎麼能修得起？要從下下修，上上纔能到。這個道理不懂，永遠得不了道。

「若無漏法」，假使無漏法，「非九地愛攝為己有」，它沒有九地的愛。無漏法不但是欲界不貪，色界、無色界都不貪。「無漏道，不墮界攝也」，無漏道不屬於界所繫縛。

唯等勝為果者，簡差別也。然唯得與等勝為因，非為劣因，為無漏道，謂加行生故。豈設勤勞，劣法為果，故與等勝為同類因。且如已生苦法智忍，還與未來苦法智忍為同類因，是為等因。若苦法忍，與苦法智，乃至無生智，為同類因，是名為勝，智勝忍故。廣說乃至諸無生智，唯與等類為同類因，更無有法勝無生智故。

「唯等勝為果者」，果對因來說，起碼是相等，或者是超勝；不會修無漏道，果反而差。無漏道不會退。

「然唯得與等勝為因」，無漏的同類因只有對相等的或者比它超勝的法做因，「非為劣因」，不會為劣的法作因。「為無漏道，謂加行生故。豈設勤勞，劣法為果」，這個無漏道是要起加功用行的，加功用行後，果不會變差。

修行，很多人就想偷懶，最好是睡一覺過後，明天就開悟——沒有那樣的事！無漏道一定要加行，要用功，纔能生。你懶趴趴的，想要無漏道生出來，沒有那個事。所以，凡是要修行的人，都是要艱苦奮鬥，這個精神養起來。當然並不是說要學外道一樣，自己找許多苦來吃，但是沒有艱苦奮鬥的精神，你加行怎麼生起來？無漏道又怎麼能生呢？這些都是修行最基本的條件。沒有努力奮鬥的精神，修行成就就不要想，世上沒有那麼便宜的事情。生淨土，也得「若一日、若二日、若三日……若七日，一心不亂」，這些就是加行。必須要加行生，要下功夫。

「豈設勤勞，劣法為果」，既然是加行生的，辛辛苦苦幹了之後，這個果怎麼會反而不如因呢？這個不會的。那麼這個我們也可以自己安慰自己，很多人修行，下很多苦功，看看沒有得到什麼，甚至於好像自己退了，這個不會退！你只要按正道如法地在加功用行，果決定不會退，最起碼是「等」，一般是超勝，下了功夫，總是超勝；如果你用得不得力，那麼可以是相等。如果方法錯了，那當然劣了。有的人學佛教，學着學着學到氣功那邊去了，那這樣果就劣了，因為你這個因本來也不勝。所以，我們自己要有這個信心，只要在佛教裏邊如法地修，依正道去修，下一分功夫，得一分的收穫，不會唐捐的。但是如果法沒有搞清楚，修的是相似佛法或者錯誤的法，那再辛苦也得不了好果，這個很重要。

「故與等勝為同類因」，既然是加行生的，經過勤勞而得來的，當然它的果不會劣，或者是等，或者是勝。無漏法為這樣的果做同類因。

「且如已生苦法智忍，還與未來苦法智忍為同類因，是為等因」，舉個例，「苦法智忍」是見道的第一剎那，五類分別裏邊的「剎那」。苦法智忍是沒有同類

因的，因為無始以來，從來沒有過無漏法，它是第一個無漏法。但是它可以做同類因，它可以對還沒有生的「苦法智忍」做同類因，這是相等的，都是苦法智忍。

「苦法忍，與苦法智，乃至無生智，為同類因」，苦法智、集法智、道法智、滅法智，乃至修道的，乃至最後的無學道的無生智，苦法忍都可以做它們的同類因。

「是名為勝」，後邊的法都超過苦法忍。苦法忍可以為苦法智乃至無生智做同類因，這些果都比那個因要勝，「智勝忍故」，智是已經完全認可，忍還在搏鬥中，這是與「勝」為因的情況。

「廣說乃至諸無生智」，從苦法智忍，一個一個上去都可以為同類因。最高的無生智，「唯與等類為同類因」，只有相等，因為「更無有法勝無生智故」，沒有再比無生智更高的，一切有為法中，最高的是無生智。

又諸已生見道修道，及無學道，隨其次第，與三二一，為同類因。解云：見道與三為因，見修無學也。修道與二為因，除見道也。無學道與一為因，除見修道也。

「又諸已生見道修道，及無學道，隨其次第，與三二一，為同類因」，這是一個一個分辨，見道的，或者是修道的，或者無學道的，可以做哪些的同類因呢？見道對三個；修道對兩個；無學道對一個。

「解云」，圓暉法師解釋，「見道與三為因」，哪三個？「見修無學也」。見道跟見道是等；與見道相比，修道更勝，無學道又更勝，所以見道可以做這三個的同類因。「修道與二為因，除見道也」，見道比修道低，修道不能做見道的同類因；修道對修道，或者修道對無學道，可以做這兩個道的同類因。無學道，「與一為因」，只能做無學道的同類因，「除見修道也」，不能做見道、修道的同類因。

又於此中，諸鈍根道，與鈍及利為同類因；諸利根道，為利道為因。如隨信行，及信勝解，時解脫道，隨其次第，與六四二為同類因。

「又於此中，諸鈍根道，與鈍及利為同類因；諸利根道，為利道為因」，見、修、無學這三個次第來說，一個高一個，做同類因時，是三、二、一。但在見道、修道、無學道，都分別有鈍根、利根。

鈍根可以做鈍根或者利根的同類因，而利根只能做利根的同類因，不會做鈍根的同類因。鈍根可以修到利根，所以鈍根可以做利根的同類因，鈍根可以練成利根，利根不會退到鈍根去。「如隨信行，及信勝解，時解脫道，隨其次第，與六四二，為同類因」，這裏舉例說利根和鈍根的次第。隨信行是鈍根，隨法行是利根，這是一對。學法，以信而入門的，這是鈍根；以法而入門的，自己把法搞清楚而進門修行的，這是利根。

解云：見道二聖，一鈍、二利，鈍謂隨信行，利謂隨法行。修道有二聖：一鈍、二利，鈍謂信勝解，利謂見至。無學道有二聖：一鈍、二利，鈍謂時解脫，利謂不時解脫。此約三道，總有六聖。今隨信行與六爲因；信勝解與四爲因，除見道二聖也；時解脫道與二爲因，除見修四聖也。

「解云」，圓暉法師詳解。「見道二聖」，見道的時候，兩種聖者：一個鈍根，一個利根。鈍根的叫「隨信行」，利根的叫「隨法行」。修道的时候，鈍根叫「信勝解」，利根叫「見至」。到無學道的时候，鈍根叫「時解脫」，利根叫「不時解脫」。所以，見、修、無學道，每一個道有鈍根、利根，一共有六種聖者。

開始見道的時候，隨信心而進去的，那是鈍根（隨信行）。而因爲法的殊勝，自己能夠了解法的道理而入門，進入見道的，這是隨法行，這是兩種。進了修道以後，鈍根叫「信勝解」。他的信，本來是見道的信，進入到修道，或者是從向道的信進入果道的勝解，這個勝解不可轉移，起了勝解心，決定如此，不會動搖。這是修道的鈍根。而「見至」，由見道的見，而進入修道的見，由向道的見進入果道的見，這個見上一層，這是修道的利根。

無學道，鈍根是「時解脫」，他要斷煩惱，得慧解脫，或者俱解脫，需要「時」，等待時候。比如飲食吃得好、生活安定、環境寂靜等，他可以證阿羅漢果，解脫。假使條件不好，比如外面吵鬧，或者沒有吃飽，就證不了果。這是時解脫，鈍根。利根的，「不時解脫」，不要依靠外邊的條件，他自己的力量充分，什麼條件之下都能證。沒有吃飽，他餓着肚子也能證，外面很吵，他還是能證，這樣是利根。

利根、鈍根，從這幾個因素來看，現在的人，自己衡量一下，是鈍根還是利根，這個也有數了。有的人我慢很重，總以爲自己是利根，別人都不如他，甚至於教的人也不如他，到處去找師父，找的師父都不如他，結果跑來跑去，自己跑回家裏去了。那你自己拿這個法來衡量一下，你到底是利根呢，還是鈍根？比如你信佛，是聽人家說好纔進來的呢，還是自己認爲這個道理確實對進來的？這個你自己可以衡量出來嘛。

很多人，聽到大家讚歎佛教，說佛教是最好的，信的人很多，哎，我也信！等到違緣來了，大家不信了，哇，他趕快退，衣服換了，頭髮養起來，回家去了。上海持松老法師在危險的情況下，別人問「你還信不信？」「打死也信！」這樣的人，他不隨着世間跑，人家都不信，他還要信，那這樣的人纔是利根。所以利根、鈍根自己可以看一看。當然利根的也不要自滿，你還是要更加努力，畢竟還沒見道，見了道以後，纔有無漏道出來；就算見了道，還得要修道，還有無學道。鈍根的更不能我慢貢高，應該謙虛一點，好好地學習。

「此約三道，總有六聖」，從最低的說起來，「今隨信行」，見道的鈍根，「與六爲因」。見道有兩種：鈍根的隨信行，利根的隨法行。隨信行可以給隨信行做因，這是相等，可以給隨法行做因，這是比它勝。又可以與修道的利根鈍根和無學道的利根鈍根爲同類因，這樣一共可以與六個爲因。

「信勝解」是修道的鈍根，「與四爲因」，見道兩個除掉。修道比見道高，不會與劣爲因。爲修道二種和無學道二種爲因，相等和超勝，一共有四個。「除見道二聖也」。

「時解脫」，無學的鈍根，「與二爲因」，他可以與相等的時解脫爲同類因。也可以練根，進入不時解脫，做不時解脫的同類因。「除見修四聖也」，見道、修道要除掉。

若隨法行及見至、不時解脫道，隨其次第，與三二一爲同類因。解云：隨法行與三爲因，謂隨法、見至、不時也。見至與二爲因，除隨法也。不時與一爲因，除隨法及見至也。

「若隨法行及見至、不時解脫道」，見道、修道、無學道的利根，「隨其次第，與三、二、一爲同類因」，分別與三、二、一爲因。

「解云：隨法行與三爲因，謂隨法、見至、不時也」，隨法行可以與隨法、見至、不時解脫這三個作同類因。與隨法行做同類因是等，與見至、不時解脫，這是勝。不會做見道鈍根的同類因，因爲比它差。利根只做利根的同類因，不會做鈍根的同類因。所以，即使是修道信勝解、無學道時解脫，隨法行也不做他們的同類因。利根的人，將來還是利根。開始把根練好，見道是利根，修道也是利根，無學道也是利根。如果無學道鈍根，照有部的說法，會退。所以練根是個要緊事情。

「見至與二爲因，除隨法也」，見至與兩個爲因，見至對見至是等，與不時解脫是勝，隨法行是見道利根，要除掉。「不時與一爲因，除隨法及見至也」，不時解脫是利根的無學，與自己相等的爲因，沒有再勝的，把隨法跟見至都要除掉。

論云：諸上地道，爲下地因，云何名爲或等或勝？解云：此難九地道互爲因也。上地勝，下地劣，與下爲因，是則與劣爲因，非等勝也。

上地的道與下地的道做同類因，有一個條件，「唯等勝爲果」，它的果決定是相等，或者是超勝的。一般上地比下地勝，爲什麼上地的做因，能夠產生下地的果呢？

「解云：此難九地道互爲因也。上地勝，下地劣」，上「與下爲因」，是「與劣爲因」，勝的做劣的因，「非等勝也」，這個跟「唯等勝爲果」不符合，這個怎麼解釋呢？

論云：由因增長，及由根故。謂見道等，下下品等，後後位中，因轉增長。解云：答前難也。不由地有上下，令道等有勝劣。雖依下地，望上地道，有二種因，得名爲勝：一由因增長，第二及由根故。由因增長者，謂見道等下，釋因增長也，等取修道及無學道。後後位中，因轉增勝，謂修、無學道在見道後，無學道在修道後，名爲後後。又見道等，各有下下

品等九品道也。此九品等位，後後位中，因亦轉勝。如上地起見道，與下地修道等爲因，及上地下下品等道，與下地上中品等道爲因，以後後位，因增長也。第二由根者，上地鈍根道，與下地利根道爲因。論文不釋根者，謂易解故。

「論云：由因增長，及由根故。謂見道等，下下品等，後後位中，因轉增長」，這是《俱舍論》裏邊回答前面那個問題。這個回答意思不太明顯，圓暉法師解釋一下。

無漏道，不由「地」的上下來判道的勝劣。所以，「雖依下地，望上地道，有二種因」，依下地，對上地道來說，有兩種情況可以叫勝，「一由因增長，第二及由根故」。

「由因增長」指什麼？「謂見道等下，釋因增長也」，見道等等是解釋因增長，「等取修道及無學道」。見道是修道的因，修道是無學道的因。這樣，「後後位中，因轉增勝」，越是後邊的因，越轉勝，展轉增上。修道在後，超過見道；無學道在後頭，又超過修道，因展轉增勝。「謂修、無學道在見道」的「後」，「無學道在修道」的「後」，「名爲後後」，這是說見、修、無學道的關係。「又見道等」，在見道等無漏法裏，本身又分九，「各有下下等九品道也」。見道十五剎那，很快的，沒有分品，但是修道裏邊分九品，每一個地，有上、中、下、上上、中中、下下等等，九品道。

「此九品等位，後後位中，因亦轉勝」，越是後頭的，就越勝，下下品是差，下中品就高一點，乃至上上品是最高，「因亦轉勝」。

「如上地起見道，與下地修道等爲因」，上地起見道，下地的是修道，「及上地下下品等道，與下地上中品等道爲因」，這些都是等勝爲因，並不因爲所依地在下，果就劣。「以後後位，因增長也」，見道、修道、無學道，或者它們裏邊的九品，一品一品地增長。不管下地也好，上地也好，只要無漏法在增長，都是等勝爲因，不限於地。以前講過，未到地定也可以得無學道。九無學道裏邊，所依地最高是無所有處，但不一定是在這個地方得無學道。九個地都可以得無學道。從因來說，後後的無漏道更超勝，上地的可以爲下地更超勝的無漏道做因。

「第二由根者，上地鈍根道，與下地利根道爲因」，第二個是根來說，上地的鈍根道，與下地的利根道做因，所依地低，但並不是退，這是根增長。無漏道決定是以等勝爲果，它的果決定是比因要勝或等。「論文不釋根者，謂易解故」，在《俱舍論》裏邊把因講了一下，至於根，上地的鈍根道與下地的利根道爲因，這個很好懂，《俱舍論》裏邊把這個略掉了。

「道展轉九地」，無漏道不是從地上看，而是從因上和根上看，因增勝，根增上，都是「唯等勝爲果」。

又論云：雖一相續，無容可得隨信隨法二道現起，而已生者，爲未來因。解云：此文釋伏難。伏難意者，難前及由根故。如一身中，已起鈍根隨信行道，不可更起利根隨法行道，如何可說上地鈍根道，與下地利根道爲因？故言雖一相續身，無容二道起。而上地已起隨信行道，與下地未來隨法行爲因，理無妨矣。

「又論云：雖一相續，無容可得隨信隨法二道現起，而已生者，爲未來因」，在見道是很快的，一個人決不可能在見道的時候，鈍根和利根同時生起來。那麼隨信行如何做隨法行的因呢？

「解云：此文釋伏難」，有個難埋伏在裏邊，還要疏通。「伏難意者，難前及由根故」，前面說由根的緣故，可以等勝爲因。「如一身中，已起鈍根隨信行道，不可更起利根隨法行道」，如一個補特伽羅在見道的時候，假使是鈍根隨信行，不可能再起隨法行。因爲見道很快，十五剎那，沒有時間去練根，怎麼能練成利根的隨法行呢？「如何可說上地鈍根道，與下地利根道爲因？故言雖一相續身，無容二道起」。

「而上地已起隨信行道，與下地未來隨法行爲因，理無妨矣」，有部認爲是未來法是有實體的，依上地起隨信行，可以給未來的下地隨法行爲因。已經生的法可以給沒有生法做因，這個從理上講可以的。

加行生亦然者，此明有漏加行生法，同前無漏，唯與等勝爲同類因，故言亦然。

「加行生亦然者」，在見道的第一剎那苦法智忍起之後，是無漏道。前邊的加行道，煖、頂、忍、世第一還是有漏的。加行的有漏道的同類因的關係怎麼樣呢？跟無漏道一樣，「等勝爲果」。「此明有漏加行生法，同前無漏，唯與等勝爲同類因」，雖然是有漏，但這些加行道的法，跟前面無漏道是同樣的，它們做等勝果的同類因。「故言亦然」。

聞思所成等者，正明加行善體也。謂聞思所成等者，等取修所成，因聞思修，所成功德，名彼所成。此之三慧，加功用行，方得發生，名加行善。聞所成法，與聞所成慧，爲同類因，是名爲等；聞所成法，與思修慧，爲同類因，是名爲勝。思與思修爲同類因，除聞所成，以聞劣故。修唯與修爲同類因，除聞思二，以二劣故。欲界無修，是散地故。上二界無思，舉心思時，便入定故。無色無聞，無耳根故。論文約三界明因，讀可解也。此加行善，束成九品，若下下品，爲九品因；下中品，與八爲因；乃至上上品，唯與上上品爲因，除前劣故。

「聞思所成等」，加行道當然是善性的，它的體就是聞、思、修。

「謂聞思所成等者」，「等」什麼？「等取修所成」。聞思修，前面講阿毗達磨時提起過，主要是聞慧、思慧、修慧，還包括聞所成的善法，思所成的善法，修所成的善法，它們是加行的善法，是有漏的，也是等勝爲果。

「因聞思修所成功德，名彼所成」，「聞思所成」，成什麼東西呢？慧等善的功德，聞思修所成的功德，分別叫聞所成、思所成、修所成。

「此之三慧」，這個功德當然以慧爲主，「加行用功，方得發生，名加行善」，聞思修三慧，加功用行纔能得到。比如聽經，如果人在那裏，耳朵只聽見聲音在響，却没有用心，什麼意思都抓不住，聞慧生不出來。或者你聽不懂對方的語言，或者聽的時候帶有自己的錯誤成見，等等，那聞慧就生不起來。

經過努力地聽，「諦聽，諦聽」，這樣聞慧纔生得起來；「善思念之」，要好好思考，思慧纔起得來，都是經過加功用行的。

「聞所成法，與聞所成慧，爲同類因」，這是相等，「是名爲等」；「聞所成法，與思修慧，爲同類因，是名爲勝」，聞所成的對思所成的、修所成的爲同類因，果是勝。「思與思修爲同類因」，思所成的法對思慧是等，對修慧爲勝，「除聞所成」，聞除掉，「以聞劣故」。「修唯與修爲同類因」，修所成的法，只能做修所成慧的同類因（當然修裏邊，還有高低），「除聞思二，以二劣故」，因爲聞思比修要低。

《俱舍論》裏說：「欲界無修，是散地故。」欲界是散心地，沒有修慧，修慧是定中的。「上二界無思」，色界、無色界沒有思。「舉心思時，便入定故」，他們的心很寂靜，他思惟一個問題，一下子靜下去，入定了，就是修慧了，所以說色界無色界沒有思慧。「無色無聞」，無色界又沒有聞慧，爲什麼沒有聞慧？無色界已經沒有色法，沒有前五界，耳根沒有，耳識也沒有，聞慧怎麼產生呢？所以說無色界沒有聞——「無耳根故」。「論文約三界明因，讀可解也」，因此《俱舍論》認爲，欲界沒有修慧，聞慧只能與聞慧爲因、與思慧爲因，果等勝，修沒有的。色界，聞與聞爲同類因，或者聞與修爲同類因，因爲色界沒有思慧。無色界，根本沒有聞慧，也沒有思慧，只有修。

與《俱舍論》原意對照起來，圓暉法師前面所講的，聞與思爲同類因，思與修爲同類因，這在哪一個界都沒有全，因爲欲界裏邊只有聞思，色界裏邊沒有思，無色界裏邊沒有聞思。《俱舍論》裏把三界拆開來說，這裏是從總的來說。加行生的善法，也是等勝爲因。

「此加行善，束成九品」，每一個聞思修又可分九品，「若下下品，爲九品因，下中品，與八爲因」，「乃至上上品，唯與上上品爲因」，前面劣的都要除掉，「除前劣故」。「加行生」善法的同類因的關係講完了。

生得善法，九品相望，展轉爲因；染污亦然。謂生得善，或從下品生中上品，或從上品生中下品，容一一後皆現前故，故得九品展轉爲因。染污亦爾者，准生得說也。

「生得善法」，生下來就有的，不是加行得來的。「九品相望，展轉爲因」，它跟加行善不一樣，生得善，也分上上、上中乃至下下等九品，這個互相都可以做因。「染污亦然」，生得的染污也是一樣，這是前輩子來的等流果。前輩子心善慈悲的，這輩子生下來也慈悲；前輩子是殘忍，瞋心大的，這一輩子小孩子時也是瞋心大。有的小孩子，看到動物很愛護，人家要打它或者弄死它，他趕緊要把它保護起來，這與前世的慈心有關。但是有的孩子比較殘忍，看見一隻青蛙在地上，一脚把它踩死，感覺是一種很高興的事情，這是過去瞋恨心的表現。「生得善」九品互相爲因，不同於加行善。「染污」也一樣。

「謂生得善，或從下品生中上品，或從上品生中下品，容一一後皆現前故，故得九品展轉爲因。染污亦爾者，准生得說也」，染污法也是跟生得善一樣，染污法不限於生得的，一切染污法都跟生得善一樣，上、中、下三品，互相爲因。染污法，下品的固然爲上品的因，上品也可爲下品的因，這樣互相展轉爲因，這個染污法生起來很可怕。

無覆無記，總有四種，謂異熟生、威儀路、工巧處、變化心，俱隨其次第，與四三二一爲因。解云：後勝前故也。

「無覆無記」，無覆無記法，前面比較零散，這裏集中總結。「總有四種」，總的歸納起來四大類。「異熟生」，因有善惡，果爲無記，異熟果決定是無覆無記。「威儀路」，行住坐臥這些威儀。「工巧處」，學的技術，熟練的、不熟練的，它本身來說都是無覆無記，比如裝電風扇、裝半導體、裝原子彈等等，這本身是無記的。但是目的是有好壞的，造福人類是好的，發動戰爭、殺害人類，那就不好。工巧處講的是技術的問題，技術本身是無覆無記的。「變化心」，神通變化的心，也是無覆無記。

總的來說，無覆無記的法，一共有四種：異熟生、威儀路、工巧處、變化心。

「俱隨其次第，與四三二一爲因。解云：後勝前故也」，異熟生可以與四個爲因，與異熟生爲因是等，威儀路、工巧處、變化心是比它勝。威儀路只與三個爲因，對自己、對後邊兩個，異熟生比它差。乃至變化心，只有一個。這也是「等勝爲因」。

同類因裏邊的原則，無漏道與等勝爲因；加行善與等勝爲因；生得善九品互相爲因；染污法九品互相爲因；無覆無記四種，也是與等勝爲因，前面的與自己或更後的爲因。

同類因理解不太困難，記憶恐怕比理解還麻煩一些。要經常復習、串習。我們對法上的事情，以前沒有接觸過，實在太陌生，感到太難，如果經常串習，慢慢熟

起來也就容易了。多多地串習就是修，要把這個法變為自己的東西，需要經過這個過程。

從此第四，明相應因，論云：如是已說同類因相，第四相應因相云何？頌曰：

相應因決定 心心所同依

「從此第四，明相應因，論云：如是已說同類因相」，同類因相講好了，「第四相應因相云何」，什麼叫相應因？「頌曰：相應因決定，心心所同依」，心王心所五義相應，同一個所依，當然還包含其他相同之處。

釋曰：相應因者，心心所法，要須同依，方名相應，故言決定。謂同依言，即顯必同所依、同所緣、同行相、同時、同事，五義具足，名為相應。論云：此中同言，顯所依一。謂若眼識，用此剎那眼根為依，相應受等，亦即用此眼根為依。乃至意識，及相應法，同依意根，應知亦爾。解云：心與心所，所依不異，名為一也。

「釋曰：相應因者，心心所法，要須同依，方名相應，故言決定」，心王心所決定要同依的，假使不同依，決定不能相應。「謂同依言，即顯必同所依、同所緣、同行相、同時、同事，五義具足，名為相應」，心王心所相應，要同一個所依、同一個所緣、同一個行相、同一個時候、同一個事。同一事的意思是，不能一個心王有兩個受心所，或者一個受心所有兩個心王，一種心所只能有一個。同一所依，依眼根，大家都依眼根；依意根，大家都依意根。

「論云：此中同言，顯所依一」，這個同指所依的是同一個。打個比喻，「謂若眼識，用此剎那眼根為依」，眼識生出來的時候，這一剎那的眼根是它的所依。

「相應受等，亦即用此眼根為依」，跟它相應的心所法——受、想、思、觸、欲等等也同樣依這個剎那的眼根。「乃至意識，及相應法，同依意根，應知亦爾」，那麼眼識如此，鼻識、舌識、身識，最後意識，跟它相應的法——心所法，它們所依的同是這一剎那的意根，「應知亦爾」。

「解云：心與心所，所依不異，名為一也」，都是依一個根。這裏所依根是重點，但是助緣也是一個，行相也是一個，時間也是一個，體也是一個。這五個義具足，相應因。

在同類因裏邊，加行善法，或者是無漏道的，因為是加功用行的，等勝為果。而生得善是生來任運而有的，不下功夫的，不要等勝為果。九品裏邊力量是一樣的，都是任運而起，這個生了可以做那個的同類因，那個生了也能做這個的同類因，所以不要等勝為因。染污法是展轉互相為因的。

無覆無記裏的異熟生，任運而起，不用下功夫起一個心生起；威儀路，心裏要起個作意，要强一點；工巧處，學一門工巧、技術，那要下很多功夫，力量很强；

變化心，要得定起了神通之後纔會起變化，下的功夫更大。這四個是前面的差，後邊的一個一個強於前面的。所以，第一個異熟生，它對後面的四個都可以做因；第二個威儀路，要用作意，它不與異熟生爲因，與三個爲因；第三個工巧處，兩個；第四個變化心是力量最强的，當然不會給那些劣的做因。總之，下了功夫的，等勝爲因；不下功夫任運而起的，不要等勝爲因。

相應因跟俱有因的關係。俱有因包含一切有爲法，那些互爲因果的，叫俱有因。相應因是隨轉法的一部分。相應因本身是俱有因的一部分，但是它有特殊的五義相應，以這個特殊意義，立一個相應因。相應因裏邊的心王心所，心王生了，心所也起來了。你生起要依靠它，它生起要依靠你，有互相資助的力量，這就是俱有因的作用。但是相應因還有特殊的，同一所依、同一所緣、同一行相、同一個事、同一個時間，這樣叫相應因，專指心王心所，有五義相應。

本來相應是五個意思，爲什麼這裏單提一個「同依」，而其他的不說呢？《俱舍論》裏有解釋的。

「此中同言，顯所依一。謂若眼識，用此剎那眼根爲依」，這裏的同依有一個條件。這個同依，並不是說現在的根和過去的根是同一個根，「同一所依」這個一強調是這一剎那的眼根。心王依這一剎那的眼根，心所也依這一剎那的眼根，時間本身就同一剎那。心王心所不能同時起兩個心王，也不能起兩個受心所或者兩個想心所等等。既然同一所依，同一時間生起，緣同一個境，行相當然也是同的。所以，這個同依，有這樣的條件限制，本身就把五個意思都包含完了。

反過來說，假使同一行相、同一所緣、同一時間、同一事，却不是同依，那就不是五義相應。《俱舍論》裏邊舉個例子，有兩個人在看月亮，所緣的都是月亮，所看的行相都是月亮，同一時間，事都是一個，它們却不是同依，不能叫相應。所以，這裏說的同依，包涵另外的四個；而另外四個全部有，不一定同依。所以頌裏邊的「心心所同依」，一個「同依」，其內涵就把五個義都包完了¹。

相應因跟俱有因的差別，《俱舍論》裏邊也有個例子²。一群商人結伴同行，這樣在路上可以相互照應、相互幫助。如果一個人出行，沒有依靠，那就會被土匪強盜所害。一群人，大家你幫我，我幫你，這個力量大，可以平安地渡過險境。這個互相幫助，互相資助的作用是俱有因。這些商人，他們要吃飯，大家一起準備，一起燒飯，一起吃，這個是五義相應，在這些方面，是相應因的意思。俱有因範圍比相應因寬，除心王心所其他的有爲法也能做。如果單看心王心所，既是相應因，也可以說是俱有因，那它們作用不同在哪裏呢？從它們互相資助這一方面說，是俱有因；從五義平等、同一所依的情況來看，是相應因。這兩個有一點點區別，既不是兩個截然不同的事情，但也不完全一樣。

¹ 《俱舍論》卷六：「若爾，異身所緣行相及時同者應說相應，如衆同觀初月等事。爲以一言總遮如是眾多妨難，故說同依。謂要同依心心所法，方得更互爲相應因。」

² 《俱舍論》卷六：「相應因體即俱有因，如是二因義何差別？由互爲果義立俱有因，如商侶相依共遊險道；由五平等共相應義立相應因，即如商侶同受同作食等事業，其中缺一皆不相應，是故極成互爲因義。」

昨天提到讓大家把相應因和俱有因做四料簡，來分析相應因跟俱有因的關係，這個不難，但是腦筋要磨練，如果單是看現成的，自己不動腦筋，就像刀不磨不快一樣。學法要自己會動腦，經書等各種條件都給你安排好了，講也講好了，如果自己不肯動腦筋去思惟，也沒有用的。成佛、度衆生，都要自己主觀的努力，其他都是助緣，自己的努力是關鍵，缺了這個，都不能夠成就你的功德。佛教是非常理智的，不是說你一求保佑，自己什麼都不要做，就可以生天享樂，永遠舒服。就算要生人天，還得持好五戒，那些壞事不能做，這些都要靠自己努力的。

從此第五，明遍行因。論云：如是已說相應因相，第五遍行因相云何？
頌曰：

遍行謂前遍 爲同地染因

「從此第五，明遍行因。論云：如是已說相應因相」，第四個相應因的行相已說完，第五個遍行因的相貌是怎樣的？

「頌曰：遍行謂前遍，爲同地染因」，遍行因是在果前面生的，染污的生染污的，可以爲同地的一切染污法做因。遍行因限於自地，不限於自部，所以叫「遍」。

釋曰：遍行者，謂十一遍使，及相應俱有法也。十一遍使者，謂苦諦有七：五見、疑、無明也；集諦有四：邪見、見取、疑、無明也。此等諸法，遍與五部染法爲因，名爲遍行。遍行即因，持業釋也。謂前遍者，唯取前生遍行諸法爲因，此之前生，簡未來世，唯通過現。爲同地者，不與異地染法爲因也。

「釋曰：遍行者，謂十一遍使」，十一遍使是十一個煩惱心所，「及相應俱有法也」，包括它們的相應法、俱有法。相應法指心王心所，俱有法指得、生住異滅之類。這十一個遍使是哪些？「苦諦有七」，見苦所斷的裏面有七個。「五見」——身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取，還有疑、無明，一共七個。「集諦有四」，見集所斷的裏面有四個，即邪見、見取、疑、無明。

「此等諸法，遍與五部染法爲因，名爲遍行」，這十一個使可以做因，生起五部染污法，包括見苦所斷，見集所斷，見滅所斷，見道所斷，以及修所斷染污法，共爲五部。同類因只對自部爲因，遍行因不限於自部，它對五部的染法都可以做因，所以叫遍行。見滅所斷和見道所斷之下的煩惱不能遍爲五部的煩惱做因，所以沒有放到裏面。遍行意思是「遍與五部染污爲因」。遍行本身也是因，是持業釋。

「前遍者，唯取前生遍行諸法爲因」，只有前面生的遍行法對後面的法纔可以做遍行因。「前生」，因一定要在果前面。過去的法當中，前面的過去可以做後面的過去的遍行因；過去對現在和未來可以做遍行因；現在對未來的，也可以做遍行因；未來對未來的不行。所以說「唯取前生遍行諸法爲因」。「此之前生，簡未來

世，唯通過現」，這裏的前生，把未來法除掉了，只有過去法、現在法才可以做遍行因。

「爲同地者，不與異地染法爲因也」，遍行因限於同地，是這個地所繫的，不容易超越。欲界的只對欲界的，初禪的只對初禪的，但是在同一地中，五部却可以通的。

論云：此與染法爲通因故，同類因外更別建立，亦爲餘部，此與染法爲通因故。由此勢力，餘部染法，及彼眷屬，亦生長故¹。解云：爲遍行因，取五部果，名爲通因。若同類因，唯自部果，非通因也。言眷屬者，謂與煩惱相應俱有法也。

「論云：此與染法爲通因故」，遍行法對同地的五部染污法都可以做因，所以叫通因。「同類因外，更別建立，亦爲餘部」，因爲它是通因，不是自部對自部的，所以，它跟同類因有一些不同，另外把它劃出來，建立一個遍行因。「亦爲餘部染法因故」，亦爲餘部的那些染污法做因，所以叫遍行因。

「由此勢力，餘部染法，及彼眷屬，亦生長故」，由這個遍行因的力量，餘部的染污法，及其相應、俱有法，也可以生出來。同地裏邊的五部染污法，都能夠由它生出來。

「解云：爲遍行因，取五部果，名爲通因」，遍行因，五部裏邊都可以生它的果。「若同類因，唯自部果，非通因也」，見苦諦所斷的法，只能對見苦諦所斷的法做同類因，見集滅諦所斷的法，只能對見集諦所斷的法做同類因，見滅所斷的法，見道所斷的法，修所斷的法也是同樣，只能自部爲因，果限於同一部，不能超越部。這個遍行因通五部，因爲這十一個煩惱力量強，五部的煩惱都能生出來。從五部的關係看，同類因不是通因，遍行因是通因。「言眷屬者，謂與煩惱相應俱有法也」，是煩惱的相應、俱有法。

遍行因實際上是同類因裏邊的一部分，因爲這十一個法作用特殊，能夠遍五部爲因，把它立一個遍行因。遍行因只有十一個法。見苦所斷裏面有七個，見集所斷裏面有四個。

下面我們把前面幾個因簡單回顧一下。最初開始有一個頌：「能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因唯六種」，一共是六個因。它們的次第是如何安排的呢？²能作因，除了自己本法以外，一切的有爲、無爲法都是能作因，這個最寬，擺在第一。俱有因，一切有爲法能互爲因果的叫俱有因，它的體包含一切有爲法，沒有無爲法，擺在第二。同類因，也是一切有爲法，但是要把未來的除掉，比俱有

¹ 《俱舍論》卷六：「此與染法爲通因故，同類因外更別建立。亦爲餘部染法因故，由此勢力，餘部煩惱，及彼眷屬，亦生長故。」

² 《暉鈔》卷二：「六因次第者：能作因體通七十五法，寬故先說第一；俱有因即七十二法，次寬說在第二；同類因通七十二法，與俱有因體等，不通未來世，狹俱有因，說在第三；相應因雖通三世，即唯心王心所，狹同類因，說在第四；遍行因就心心所唯染者，狹相應因，說在第五；異熟因若欲界即通五部，若遍行因即二部一分，據上八地，異熟因即唯修部，遍行因二部一分，狹遍行因，說在第六。」

因要少一點。相應因，雖然三世的法都有，只取心王心所，內容更少一點，放在第四。遍行因，就是十一個遍使，十一個煩惱以及相應俱有法，而且只通二部，更少於相應因，擺在第五。那麼異熟因是不是比遍行因要少呢？在欲界來說，五部裏邊都有異熟因，而在色界、無色界一共八個地裏邊，異熟因只有修這一部，遍行因在三界都是兩部。總的來看，異熟因比遍行因要狹，所以異熟因放在最後。六因的次第如此。六因要這麼安排，這些問題是比較重要的。跟前面一樣，五蘊為什麼一定要色受想行識這樣安排呢？佛法裏邊，不但是它的數字固定的，次第也不能隨便安。六個因，數字當然固定，次第也是固定的。

從此第六，明異熟因者，論云：如是已說遍行因相，第六異熟因相云何？頌曰：

異熟因不善 及善唯有漏

「從此第六，明異熟因」。異熟因講五類分別門的時候已提到過。「論云：如是已說遍行因相」，遍行因的相已講完，第六個異熟因的相貌如何？

「頌曰：異熟因不善，及善唯有漏」，異熟因有善、不善的，無記的法不感異熟果，所以只有善和不善，而且一定是有漏。無漏法是超出三界的，不感異熟果，異熟果是在三界裏邊的，屬於三界所繫的。所以，主要有兩個條件：一是善、不善，就是有記；二是唯有漏。這是異熟因主要的內涵。就是「異類而熟」，因有善惡，果為無記，這是「異」的意思；那麼「熟」，還有另外的講法。

釋曰：唯諸不善，及善有漏，是異熟因，異熟法故。

「釋曰：唯諸不善，及善有漏，是異熟因」，在一切法裏邊，只有不善法以及善有漏法是異熟因。「異熟法故」，這是異熟的法。

問：何緣無記，不招異熟？答：由力劣故，如朽敗種。問：何緣無漏，不招異熟？答：無愛潤故，如貞實種，無水潤沃；又非繫地，如何能招繫地異熟。餘法具二，是故能招，如貞實種，水所沃潤。

「問：何緣無記，不招異熟」，為什麼無記法不感異熟果呢？

「答：由力劣故，如朽敗種」，無記法力量不大，好像「朽敗種」，這個種子壞掉了，沒有什麼力量，長不出芽來了。

「問：何緣無漏，不招異熟」，無漏法為什麼也不招異熟果呢？

「答：無愛潤故，如貞實種，無水潤沃；又非繫地，如何能招繫地異熟」，無漏法，力量很強，為什麼不感異熟果呢？「無愛潤故」，它沒有三界的愛來潤它，愛是愛水。「如貞實種」，這個種子倒是非常好的種子，但是沒有水「潤沃」。一切種子生長的時候，水土是不能少的。前面講過，生死的泥，由煩惱、業、果所成，

如果沒有煩惱，這個泥是乾乾的，不會陷在裏邊。種子雖然很好，若沒有愛水去潤，也不會長。所以無漏法不感異熟果。

另外一個原因，「又非繫地」，無漏不繫於三界九地。既然它不屬於三界所繫的，「如何能招繫地異熟」呢？異熟果是屬於三界九地所繫的，假使是欲界的異熟，決定是繫在欲界那個五趣雜居地，不能超越。而無漏法本身是三界九地不繫的，怎麼果反而會繫於三界九地呢？因果不相稱！無漏法不感異熟果，有兩個原因：一個是沒有愛水潤，一個是它本身就是三界不繫的。

「餘法具二，是故能招」，除了這兩類，其餘的善惡的有漏法，既是一個真實完整的種子，又有愛水潤，條件具足，能招異熟果，「如真實種，水所沃潤」。這裏是辨無漏跟無記不感異熟果的原因。

言異熟者，依薩婆多宗，因是善惡，果是無記，異類而熟，名為異熟。俱有等四因，唯同類熟，謂因與果，俱性同故。能作一因，兼同異熟，謂有同性果，有異性果故。今異熟因，唯異類熟，故唯此一，名異熟因。

「言異熟者，依薩婆多宗」，依有部的說法，「因是善惡，果是無記」，「異類而熟」，叫「異熟」。因是有善惡的，果是無記的，兩個不同類，異類而熟，這是有部的說法。《俱舍》是從有部來的，這個很重要。

「俱有等四因，唯同類熟」，前面俱有因等四個因，都是同類的「熟」。當然也有改變，並不是簡單地同類下來，裏邊從因到果之間也有成熟的過程。俱有因、相應因、遍行因跟同類因，它們都是同類而熟的。「謂因與果，俱性同故」，因跟果是同性質的，同類的。

「能作一因，兼同異熟」，能作因感果情況，有一部分跟異熟一樣，「謂有同性果，有異性果故」，即能作因裏邊，同類的果也有，異類的果也有。

「今異熟因，唯異類熟」，對異熟因來說，它的果只有異類熟。前面俱有因等等，四個都是同類熟，而能作因，既有同類熟的，也有異類熟的。而異熟因，只有異類而熟。「故唯此一，名異熟因」，所以叫異熟因。

異熟因，在《俱舍論》裏邊，又把經部的意思補充一下，有相續、轉變、差別，這個果纔生出來。不但是異，它要經過一段相續的轉變，將要感果的時候，跟因要不一樣的，要轉變的；正在感果的時候，各式各樣差別的果要出現，這是「熟」的意思。「異」，前面是講異類，因有善惡性，果唯無記，經過各式各樣的相似相續的變異，最後各式各樣差別的果纔顯出來，這是異熟比較完整的意義¹。

¹ 《俱舍論》卷六：「所言異熟，其義云何？毗婆沙師作如是釋：異類而熟，是異熟義。謂異熟因，唯異類熟。俱有等因，唯同類熟。能作一因，兼同異熟。故唯此一，名異熟因。熟果不應餘因所得，果具二義方得熟名：一由相續轉變差別，其體得生；二由隨因勢力勝劣，時有分限。非彼俱有相應二因所生果體要由相續轉變差別方乃得生，由取果時，即與果故；又非能作同類遍行三因之果亦由隨因勢力勝劣，時有分限，由善惡等，窮生死邊，果數數生，時無限故。由此但應作如是釋：變異而熟，是異熟義。不應但異，簡別餘因。」

從此大文第三，明世攝。頌曰：

遍行與同類 二世三世三

釋曰：二世者，遍行同類，唯通過現二世也。三世三者，謂異熟、相應、俱有三因，通三世也。頌既不說能作因所居，義准應知，通三世非世。非世者，無爲也。

「從此大文第三，明世攝。頌曰：遍行與同類，二世三世三」，六個因裏邊，遍行跟同類因的法，通二世，只有過去、現在，未來的不能算裏邊；異熟因、相應因、俱有因通三世。而能作因，包含無爲法，不墮於三世，所以是通三世和非世。

「釋曰：二世者，遍行同類，唯通過現二世也」，前面說的前生，要簡別未生的法，只有過去和現在法二世。還有異熟因、相應因、俱有因，這三個因通三世。

「頌既不說能作因所居」，能作因，包括一切有爲法和無爲法，有爲法通三世，無爲法非世攝。所以，能作因通三世非世。其中非世指無爲法，無爲法是不屬於三世所攝的。

從此大文第二，明因得果，於中有四：一、總標果體，二、對因配果，三、別顯果相，四、因取與時。且初第一，總標果體者，論云：已說六因相別世定，何等爲果，對彼成因？頌曰：

果有爲離繫 無爲無因果

「從此大文第二」，第二大科。「明因得果」，因果的關係，什麼因感什麼果。「於中有四：一、總標果體，二、對因配果，三、別顯果相，四、因取與時」，第一個是果體，先把幾個果名字標出，然後講第二科，什麼因感什麼果，因果配起來說。

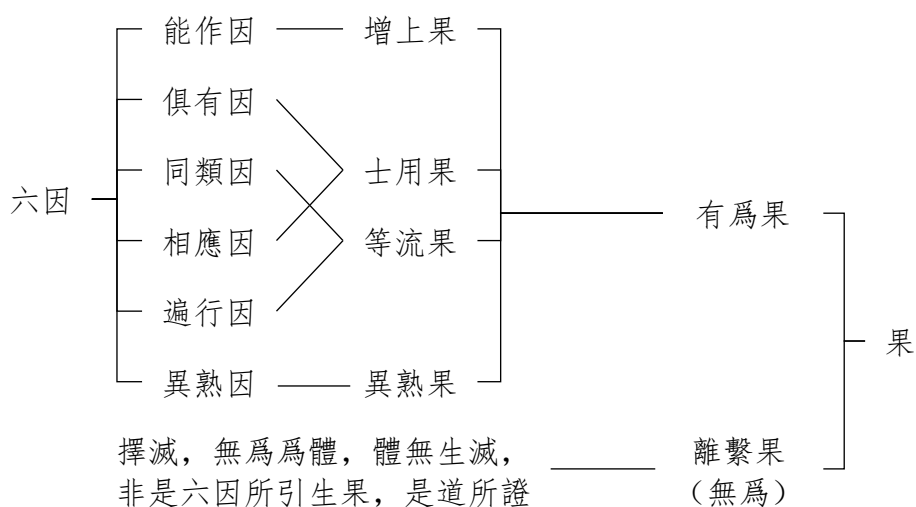
「且初第一，總標果體者，論云：已說六因相別世定」，六因的相貌、差別、三世都已講完，「何等爲果，對彼成因」，因決定對果來說的，既然成了因，相應的果是什麼呢？

「頌曰：果有爲離繫，無爲無因果」，果有兩種，一種是有爲的，一種是無爲的——離繫果。無爲法，無因無果，無爲法是因，沒有果；無爲法是果，沒有因。

釋曰：上句出體，下句釋妨。果有爲離繫者，釋體也。果有二種：一者有爲，謂士用、增上、等流、異熟，此爲六因所引生故，名之爲果。二者離繫，擇滅爲體，由道所證，擇滅名果，道爲證因，非爲生因，故此證因，非六因攝。

「釋曰：上句出體，下句釋妨」，上句是說果的體，既有有爲的體，也有無爲的體（離繫果）。「釋妨」，「無爲無因果」，是解釋問難的。「果有爲離繫」，直截了當地說，果有兩種，一種是有爲的，一種是離繫的。

【表二 - 一八：六因五果】



「果有二種：一者有爲，謂士用、增上、等流、異熟」，有爲果有四種：士用果、增上果、等流果、異熟果。

「此爲六因，所引生故」，這四個有爲的果，是六因生出來的。前面六個因相應的四個果——士用、增上、等流、異熟。「名之爲果」，爲什麼叫果呢？六個因所引生的。

「二者離繫，擇滅爲體」，第二類是離繫果，它的體是擇滅（無爲法）。「由道所證，擇滅名果，道爲證因，非爲生因，故此證因，非六因攝」，這個離繫果，名之爲果，却不是六因生的，是道所證的。擇滅叫果，道是因，道是證的因，不是生的因。好比說，天上的月亮被雲遮住，道的作用是把雲撥開，月亮顯出來。是不是生出個月亮來？不是。本來月亮就在，不過是把雲撥掉使它顯出來了。道也是這樣，道證的果，並不是說，道生一個果出來。所以道雖然是因，但它是證因，不是生因，不屬於六因，六因都是生因。這是一個特殊的情況。

無爲無因果者，釋疑也。論云：若爾，無爲許是果故，則應有因，要對彼因，乃可得說此爲果故。又此無爲，許是因故，則應有果，要對彼果，乃可得說此爲因故。

「無爲無因果者」，總的來說，果有兩種，有爲的與無爲的。有爲的四個：士用果、增上果、等流果、異熟果；無爲的有離繫果。無爲的離繫果雖然是果，但不是六因所生，這裏引出無爲無因果。

「論云：若爾，無爲許是果故，則應有因，要對彼因，乃可得說此爲果故」，這裏提出問題。無爲法——擇滅是離繫果，它既然是果，決定有因。「又此無爲，許是因故，則應有果，要對彼果，乃可得說此爲因故」，既然許無爲法是因，屬於

能作因，那決定要有果，因果的道理纔配得上。沒有果，怎麼叫因呢？這個問難很難回答。

解云：無爲是離繫果，應名有因；無爲是能作因，應名有果也。爲遣此疑，故有斯頌。無爲無因者，無六因故。謂無爲法，體雖是果，是所證果，非是六因所引生果，故名無因。無爲無果者，無五果故。謂無爲法，於生不障，立能作因，非能證故，無離繫果；無取與用，無有爲果。是故擇滅，是因無果，是果無因；餘二無爲，是因非果，故三無爲，皆無因果。

「解云：無爲是離繫果，應名有因」，既然是果，當然要有因。「無爲」也「是能作因」，既然是因，當然要感果，「應名有果也」。「爲遣此疑，故有斯頌」，對這個疑惑，世親菩薩用一句話來回答。「無爲無因果」，無爲是因，但沒有生出果來；無爲是果，但並不是六因所生的。是因無果，是果無因。

無爲無因果，分兩層來看：一個是無爲沒有因，一個無爲沒有果。「無爲無因者，無六因故」，無因是指無六因，無爲雖然是離繫果，但是沒有六因。「謂無爲法，體雖是果」，擇滅無爲，體雖然是果，是所證的果，不是六因所生的果，生跟證是兩碼事。「非是六因所引生果，故名無因」，既然沒有六因所生的，當然叫沒有因。

「無爲無果，無五果故」，無爲法雖然是能作因，但是沒有五個果，有爲的果，它不能有；無爲的果，也不能有。什麼道理？「謂無爲法，於生不障，立能作因」，一個法生出來，不障礙它的叫能作因，但這個因是否有果，下面分析。

「非能證故，無離繫果」，對離繫果而言，要道來證纔能夠得到，道諦是有爲法，而無爲法不是道諦，不能起證的作用，所以沒有離繫果。

「無取與用，無有爲果」，有爲法果生時，要取果，要與果。後邊第四科「因取與時」講取果與果的關係。簡單地說，在因位，能夠引生將來的果，叫取果；感果的時候，給一把力量讓果生出來，叫與果。而無爲法，既不能取果，它是無爲的，沒有作用的；也不能與果，在果生的時候，也不能加一把力。既然不能取、不能與，有爲法的果要生的時候，無爲法毫無作用，所以叫「無有爲果」，它不能生出有爲的果，沒有有爲果。

「是故擇滅，是因無果，是果無因」，因此，擇滅這個無爲法，是因無果，是果無因。它本身是能作因，但是沒有取、與的作用，不能生有爲果，沒有證道的作用，也不能得離繫果，所以說，是因沒有果。反過來，它是離繫果，但不是六因所生的，沒有因。因此擇滅這個無爲法，是因（能作因），但沒有果，是果（離繫果），但沒有因，所以叫無因果。「餘二無爲」，另外兩個無爲法，非擇滅跟虛空無爲，它們只能做能作因。「是因非果」，它是因，但它們連離繫果都不是，而無因無果

跟擇滅是一樣的。「故三無爲，皆無因果」，所以，這三個無爲法都是沒有因，沒有果。

舊譯無爲非因果者，此翻謬矣。無爲是能作因，不可言非因，無爲是離繫果，不可言非果。非即非其自體，無即乃是無他，故得言無，不可言非也。

「舊譯」，真諦三藏翻譯。「無爲非因果者，此翻謬矣」，翻「非因果」，翻錯了。「無爲是能作因」，是能作因，不是非因，「不可言非因」。「無爲是離繫果，不可言非果」，擇滅是離繫果，不能說非果。「非即非其自體，無即乃是無他，故得言無，不可言非也」，因爲玄奘法師精於漢語的文法，所以他翻的時候，有善巧。「非」，當下否定它本身。「非果」，本身不是果；「無果」，它沒有果，這兩個不一樣。比如說「你沒有錢」，跟「你不是錢」，這當然是兩回事。所以「有無」跟「是非」是兩碼事，這一點漢人很容易解決。

真諦三藏雖然頌裏邊翻成非因果，但他翻的《俱舍釋論》——長行解釋裏邊，又跟這裏正確的說法一樣的¹。如果照嚴格的法相說，「非」是「非其自體」，當下否定自己的本體；「無」是所有權有沒有問題，兩者是不一樣的。但當時「非」、「無」在漢語裏有時是通用的，要仔細辨別。真諦法師是印度人，對漢語語法方面，可能不像玄奘法師那樣善巧。

論云：何緣不許諸無間道，與離繫果爲能作因？難合有因。於生不障，立能作因，無爲無生，道何所作？答前難也。若爾，誰果，果義如何？解云：此有兩句問，一、道既非因，未知誰果？二、無因是果，果義如何也？謂是道果，道力得故。言道果者，答誰果也。道力得者，答果義也。

「論云：何緣不許諸無間道，與離繫果爲能作因」，既然說離繫果是證出來的，無間道是證擇滅的因，爲什麼不說它是離繫果的能作因呢？「難合有因」，前面的問題還要再深入。

「於生不障，立能作因，無爲無生，道何所作」，《論》回答，一個法生出來，不去障它，叫能作因，而無爲法是不生的，所以能作因安不上。「道何所作」，無爲法沒有生的，這個無間道起什麼作用呢？

「若爾，誰果，果義如何」，照你這麼說，離繫果是哪個的果？如果沒有因，這個怎麼叫果啊？

¹ 《俱舍釋論》卷四：「偈曰：無爲非因果。釋曰：無爲法不可立爲因果，何以故？非六因故，非五果故。云何不許聖道爲擇滅隨造因？由不能遮應起法生故，立此爲隨造因。無爲無生，是故於無爲不成因。若爾是何法果？云何爲果？是道果，由道力至得故。若爾但至得是道果，於至得道有功能故。擇滅則非有別義，聖道於至得有功能。有別義道於擇滅有功能，於至得功能云何能令生，於擇滅功能云何能令至得？是故聖道於擇滅非一向因，擇滅於聖道非一向果，可是增上果。云何無爲成隨造因？不遮他生故，成隨造因。此法無果，解脫法無取果與果時，由無功能故……」

「解云：此有兩句問，一、道既非因，未知誰果」，既然無間道不是因，這個離繫果到底是誰的果呢？第二個問題：「無因是果，果義如何也」，如果說沒有因，但它又是果，那麼這個果的意思怎麼安上去呢？這是個雙關的問題，很厲害的。

「謂是道果，道力得故」，回答，這是道的果，由道的力量得到的。「言道果者，答誰果也」，回答前一個問題，離繫果既不是六因的果，也不是無間道的果，那麼是哪個的果呢？是道的果。「道力得者，答果義也」，因為道的力量纔得到擇滅，這是果的意思。

若爾，道果應唯是得，道於得有能，非擇滅故。解云：得者，離繫得也。由道引故，應有功能。不爾，於得於擇滅中，道之功能有差別故。答也。云何於得，道有功能？徵也。謂能生故。答也。得是有為，道能生故。云何於滅，道有功能？徵也。謂能證故。答由道證擇滅也。由此理故，道雖非滅因，而可得說擇滅為道果。結成也。

「若爾，道果應唯是得，道於得有能，非擇滅故」，這裏越辯越深。照你這麼說，是道力得到的，得一個擇滅，道的力量可以產生的一個擇滅得。「道果唯應是得」，道的果只能是一個得，因為「道於得有能」，能夠產生那個得，它並不是產生擇滅，這個道與擇滅有什麼關係啊？

「解云：得者，離繫得也。由道引故，應有功能」，前面介紹得、非得的時候講過，擇滅身上有個離繫得。這個離繫得是道引出來的，道也能夠得一個得，道對得有功能，得是道的果。那跟擇滅有什麼關係啊？

「不爾，於得於擇滅中，道之功能有差別故」，這個道對得和對擇滅來說，它的功能都有，但是不一樣。

怎麼不一樣？「云何於得，道有功能？」道對於得的功能是怎麼一回事？「謂能生故」，對得來說，是能生它的，得是果，「得是有為，道能生故」，得是有為法，道能把它生出來，得是道的果。這在前面的六因五果裏邊有的。

「云何於滅，道有功能？」對無為法的滅，道有什麼功能？「謂能證故」，由道證擇滅，雖然不是生出來的，但是「能證」。月亮雖然不是你造出來的，但是把雲撥開就看到了，屬於「能證」的。

「由此理故，道雖非滅因，而可得說擇滅為道果。結成也」，就是這個道理，道雖然不是滅的因，而可以說滅是道的果。這是解釋「是果無因」這句話。

這裏雖然文字不多，却是越辯越深。如果法相含糊，就答不出來。所以這個辯論，大家可以仔細去推敲一下。如果你碰到這樣的問題，怎麼回答？或者人家說一句「無為無因果」，你感到有懷疑，怎麼提問？這兩方面都可以參照。這就是磨練我們腦筋，如何把我們的思想精密起來，在辯論的時候，非常要緊。師父教好之後，到每天一定的時間，到辯論場去辯論，那是當場要用的。我們提倡大家討論、辯論。要辯論些深入的問題，不要停留在表面上。這裏是引你深入的一個典範，我們要這

樣討論問題，把思想深刻下去，把這個論學得好、學得透。討論的時候要避免談一些無關的話題，我們還是要好好地下功夫。

「無爲無因果」，無爲法，是果而沒有六因。是能作因，但沒有果。它沒有「取、與」的果的用，所以不感有爲的果；也沒有「能證」的作用，不感無爲的果。現在我們再提個問題：能作因有兩種，一種是對這個法不障礙；一種是對法的生起有一些幫助的力量。對法不障的叫能作因，這裏邊有有爲法，也有無爲法，爲什麼有爲法的能作因不障，可以感增上果；而無爲法同樣不障，不能得增上果？你們去思惟，根據前面所學的，如何來解答這個問題？

從此第二，明對因配果。論云：總說已竟，於諸果中，應說何果何因所得。頌曰：

後因果異熟 前因增上果 同類遍等流 俱相應士用

「從此第二，明對因配果」，什麼因配什麼果。「論云：總說已竟，於諸果中，應說何果何因所得」，現在總的已經說完，果有兩類，一類是有爲的，一類是無爲的。有爲的果有四種，士用果、增上果、等流果、異熟果；無爲的果是離繫果。這六個因，什麼因感什麼果，因與果兩個如何配合？

「頌曰：後因果異熟，前因增上果，同類遍等流，俱相應士用」，這個頌很簡單扼要。「後因」，最後那個因——異熟因，它的果是異熟果。「前因」，能作因，果是「增上果」。「同類遍」，同類因、遍行因，它們的果是「等流」果。「俱相應」，俱有因跟相應因，它們的果是「士用」果。這個頌詞簡單扼要，什麼因配什麼果，因跟果的關係全部包含在內。

釋曰：後因者，謂異熟因，於六因中，最後說故。初異熟果，此因所得。言前因者，謂能作因，於六因中，最初說故。後增上果，此因所得，由能作因，有增上力，所引得果，名爲增上。增上之果，依主釋也。謂能作因，於法不障，得增上名；或能作因，亦有勝力，如十處界於五識身，諸有情業於器世間。言十處者，五根五境，親生五識也。又耳等根，對於眼識生等，亦有展轉增上生力，聞已便生欣見欲故。謂因耳聞，便欣見色，遂發眼識。是則耳根，有增上力，能生眼識也。

「釋曰：後因者，謂異熟因」，六個因，異熟因是最後一個，「於六因中，最後說故」。「初異熟果，此因所得」，異熟因得的果就是異熟果。

「言前因者」，六個因裏邊最前的一個，「謂能作因，於六因中，最初說故。後增上果，此因所得，由能作因，有增上力，所引得果，名爲增上。增上之果，依主釋也」，能作因有增上的力量，它所引得的果，叫增上果，依主釋。

「謂能作因，於法不障，得增上名；或能作因，亦有勝力，如十處界於五識身，諸有情業於器世間」，能作因有兩類，一類是於法不障，這也叫增上；或者有殊勝

的力量。好比十個處、十個界，產生五識，眼根、色境相對生眼識，耳跟聲相對生耳識，這個有一定的力量。有情的業對器世間也有力量。

「言十處者，五根五境」，它能夠生出五識來，「親生五識」，有殊勝的力量。「又耳等根，對於眼識生等，亦有展轉增上生力」，耳根對生眼識，似乎是不相干的，但是也有增上的力量，是間接的力量。什麼原因？「聞已便生欣見欲故，謂因耳聞，便欣見色」，他耳朵聽到之後，假如聽說某人怎麼怎麼好，就產生要見的心（欲心），「遂發眼識」，跑去看，眼識生出來，所以耳根對眼識也有展轉的增上作用。「是則耳根，有增上力，能生眼識也」。

「諸有情業於器世間」，有情造業，其中的不共業是感異熟果，還有所造的共業感增上果，也就是器世間。

我們現在的這個娑婆世界，不是琉璃世界那樣殊勝的器世間，是什麼原因呢？因為是我們過去造的業不好。但是，這個世界上，還是有一些金、銀、琉璃等寶貝，地上還長水果，還能長瓜，能滋養我們，這是說我們的業，惡業裏有一些善業，善、惡相參。所以說苦很多，解決苦的東西也有一點。這樣感得這個器世間，就是增上果。一般沒有學法相的人，很容易混淆。比如一個人，他殺生很多，他感的異熟果就是地獄。後來即使生了人天，他還會短命，或被人家殺掉，這是等流果。而增上果是說，造了殺業的這個人，他住的地方就不好，都是那些髒的地方，或者是經常有鬥爭。愛罵人的人，他生的環境，也是經常聽到罵聲，歡喜兩舌離間的，他的環境也有各式各樣的不好，這個都是增上果，器世間屬於增上果。有情的業產生器世間，這是增上果的一種。

同類遍等流者，此二種因，得等流果。

「同類遍等流」，同類因跟遍行因，它們生的是等流果。「此二種因，得等流果」，同類因，它生的是等流果，因與果相似，流類出來的；遍行因，它也是生等流果，因與果相似，流類出來的。雖然都是生等流果，但它們的因却不同。同類因可以是一切有為法，但有限制，又是自部、自地。而遍行因，只有十一個法，只限於地，而不限於部。同類跟遍行，因是有不同處，但是果都是與因相像的，同類因的等流果，性質與同類因一樣，遍行因的等流果，性質也與遍行因一樣。雖然都是等流果，但還是不一樣。這兩種因，得果與因相似，都叫等流果。

俱相應士用者，俱有相應，得士用果。言士用果者，因有作用，如世士夫，營農等用，因名士用，果從因生，名士用果。士用之果，依主釋也。如世間說，鴉足藥草，醉象將軍。藥草似鴉足，名鴉足也。將軍破賊，如醉象，名醉象也。從譬為名，士用亦爾。

俱有因跟相應因，它們的果都叫士用果，「俱有相應，得士用果」。什麼叫士用果？「因有作用，如世士夫，營農等用，因名士用，果從因生，名士用果。士用

之果，依主釋也」，比方世間的士夫種地，因為他勞動的作用而收穫莊稼。俱有因跟相應因都有這個作用，好比是士夫種地一樣，能夠產生果，士用產生的果，叫士用果。

「如世間說」，如世間上也有這個話，「鴉足藥草，醉象將軍」，鴉足藥草，這個藥草並不是烏鴉的腳，而是像烏鴉的腳一樣，叫鴉足藥草。這個因的作用，好像士夫種地的作用一樣，叫士用果。醉象將軍，古時候打仗，最厲害的是象軍，大象吃醉了，它衝起鋒來不顧一切，某個將軍衝鋒陷陣，無往而不勝，給這個將軍安個名字，叫醉象將軍。「從譬為名，士用亦爾」，這裏士用果也是以比喻來命名。俱有因、相應因有作用，產生的果，叫士用果。

論云：為唯此二有士用果，為餘亦有？問也。有說餘因亦有此果，唯除異熟，由士用果，與因俱生，或無間生，異熟不爾。此師立俱生無間二士用果，故除異熟也。有餘師說，此異熟因，亦有隔越遠士用果，譬如農夫，所收果實。此師更立隔越士用果，故通異熟。春種秋收，隔越士用也。

「論云：為唯此二有士用果，為餘亦有」，士用果，到底是只有俱有因、相應因纔能產生，還是其他的因也有士用果呢？有兩個說法。

「有說餘因亦有此果，唯除異熟，由士用果，與因俱生，或無間生，異熟不爾」，一類的論師說不但是俱有因、相應因有士用果，反正由作用產生的，都叫士用果。那麼其餘的因，像同類因、遍行因、能作因，也有起作用、產生果的，也叫士用果；只有異熟果要除掉。為什麼？士用果有一些跟因俱生，比如俱有因、相應因與果是同時的；有一些是無間生，是第二剎那生的，這叫士用果。異熟果要隔一世，時間很長，所以異熟果要除開。

五個因都能感士用果，異熟因不能感士用果，因為異熟因，果與因隔的時間太長，所以要把它除開。這是一類論師這麼說。

還有論師說，「異熟因」也可以感士用果，那就是「隔越遠士用果」。前面講了四類士用果，隔越遠士用果得果可以隔得時間很長的，「譬如農夫，所收果實」，他春天種，秋天纔能收，隔了很長時間，不是同時，也不是無間，這也是士用果。異熟果隔一世，也可以叫士用果。這樣把六因全部包進去了。

前面說過，士用果有兩種，一種通的，一種別的。通的來講，不但是六個因感的都叫士用果，連那個離繫果——道所證的，叫不生士用果，下功夫證到的，一切果都在裏邊。但是別的士用果，因為其他的果都有名字，這個士用果就限於俱有因、相應因所感的果。

從此第三，明果相。論云：異熟等果，其相云何？頌曰：

異熟無記法 有情有記生 等流似自因 離繫由慧盡
若因彼力生 是果名士用 除前有為法 有為增上果

【表二 - 一九：五果相】

五果相	異熟果	— 異熟果唯無覆無記，唯屬有情，不通非情，由善惡業所感
	等流果	— 皆似自因，謂似同類、遍行因故，果似因故，說名為等，從因生故，復說名流
	離繫果	— 即是擇滅
	士用果	— 若法因彼勢力所生，名士用果，唯對作者（士夫）
	增上果	— 有為法生，餘法不障，是增上果。除前已生諸有為法，此餘有為，或與因俱，或在因後，名增上果。通對作者，及餘非作者

「從此第三，明果相」，到底這些果是怎麼一回事，介紹一下果的相。「論云：異熟等果，其相云何」，異熟果等，等那些增上、士用等等，它們的果相是怎麼回事？

「異熟無記法」，異熟果是無記的，「因有善惡，果唯無記」。「有情有記生」，異熟果一定屬於有情的。它是「有記生」，有記的、有善惡的業感得的。屬於非情的是增上果，不是異熟果。

「等流似自因」，等流果跟自己的因相似。同類因感的等流果，像它的因（同類因）；遍行因感的果也是染污法，也像它的因。

「離繫由慧盡」，離繫果是用智慧來決擇，把煩惱滅掉，感得離繫果，就是擇滅。

「若因彼力生，是果名士用」，假使用一個力量產生了果，好像士夫種地、工人做工一樣，由這個功能作用產生的果叫士用果。

「除前有為法，有為增上果」，把在因之前的法除開，所有其他的有為法，都叫增上果，因為果不能在因之前，所以要把因之前的有為法除掉。

釋曰：異熟無記法者，唯於無覆無記，有異熟果。言有情者，謂異熟果，不通非情也。有記生者，謂異熟果，善惡業感，名有記生。既異熟果，唯有記生，明知不通等流長養，以等流果及所長養通三性生，故不通也。此上是異熟果相。

「釋曰：異熟無記法者」，這是第一句，「唯於無覆無記，有異熟果」，異熟果決定是無覆無記。異熟果不能有善惡。善惡業感果之後，報盡了，這個業就不產生作用了。如果異熟果有善惡，那麼這個異熟果本身又要感果，這樣一直下去，滾雪球一樣，越滾越大，這個業就沒有完的時候。

「言有情者，謂異熟果，不通非情」，異熟果決定是有情身上的，非情不叫異熟果。異熟果是別業所感；共業感得一切有情共同所處的器世間叫增上果。

「有記生」，無記法，不感異熟果，因為力量太小。「異熟果」，「善惡業感，名有記生」，是善惡的業所感來的，是有記法所生的，叫「有記生」。

「既異熟果，唯有記生，明知不通等流長養」，既然異熟果一定是有記的業產生的，這裏就很明白地告訴你，異熟果在前面五類分別門中，不通等流和長養的，為什麼？「以等流果及所長養通三性生」，等流果通三性，善的、惡的、無記的，都可以產生等流果；所長養也是通三性的，這跟異熟果的情況不一樣，所以說異熟果不通等流、不通長養。這是補充前面五類分別門裏邊的一些細節。

「此上是異熟果相」，這些都是講的異熟果的相貌。

等流似自因者，謂等流果，皆似自因，謂似同類、遍行因故。

「等流似自因」，等流果跟自己的因相似的。「謂似同類、遍行因故」，等流果，假使因是同類因，這個果跟同類因相像；如果因是遍行因，果也跟它的遍行因相像。雖然名字都叫等流果，但是一個像同類因，一個是像遍行因，這裏邊有差別。

離繫由慧盡者，盡者滅也，慧者擇也。謂此擇滅，離繫所顯，故將擇滅釋離繫果。

「離繫由慧盡者，盡者滅也，慧者擇也」，由簡擇的智慧而得到的滅。「謂此擇滅，離繫所顯，故將擇滅釋離繫果」，這個慧盡就是擇滅。擇滅是由離開煩惱的繫縛所顯出來的。天上的月亮，把雲撥開就顯出來，離繫果不是生出來的，是顯出來的。因為它是離繫所顯的，就以擇滅來解釋離繫果。

若因彼力生，是果名士用者，若法因彼勢力所生，名士用果。如因下地加行心力，上地有漏、無漏定生；及因清淨靜慮心力，生變化無記心，此等名士用果。擇滅名不生士用果，謂因道力證得，亦得士用果名。

「若因彼力生，是果名士用」，假使一個法，因為其他的法的力量而生出來，比喻農夫種地的力量，這樣生出來的叫士用果。

「若法因彼勢力所生，名士用果。如因下地加行心力，上地有漏、無漏定生；及因清淨靜慮心力，生變化無記心，此等名士用果」，打個比喻，下地，比如在欲界，修了加行，因為這個加功用行的力量，跟士夫的作用一樣，產生上地的有漏、無漏定。或者以「清淨」的「靜慮心力」，得了靜慮之後，它有這個作用，能夠產生神通的變化。這是屬於士用果的例子。

「擇滅名不生士用果」，前面講過，「擇滅」叫不生士用果。「謂因道力證得，亦得士用果名」，這也好像農夫種地一樣起作用，修了道之後，無間道這個力量能

證這個擇滅，也可以叫士用果。但這個士用果是無爲法，不是因爲道而生出來的，是證出來的，叫不生士用果，也可歸入士用果。

除前有爲法，有爲增上果者，有爲法生，餘法不障，是增上果。故增上果，唯有爲法。除前者，謂前已生有爲諸法，非增上果。謂果望因，或俱或後，必無果前因後，故言除前也。重言有爲者，是除前外，諸餘有爲。此餘有爲，或與因俱，或在因後，名增上果。論云：言增上果者，顯依主釋也，增上之果。

「除前有爲法，有爲增上果」，除掉在因之前生的，其餘所有有爲法都可以叫增上果。「有爲法生，餘法不障，是增上果」，一個有爲法生出來的時候，其餘的法不障它，這個有爲法叫增上果。「故增上果，唯有爲法」，這個是能作因生出來的法，只能是有爲法。無爲法不能叫增上果，因爲它是不生的。

「除前者，謂前已生有爲諸法」，在因之前已經生起的法，「非增上果」。「謂果望因，或俱或後，必無果前因後，故言除前也」，果對因的關係來說，或者是「俱」，同時因果；或者是「後」，在因的後面，決定沒有果在前、因在後，否則不叫因果。所以除掉在因以前的那些有爲法，在因以後生的，那都叫增上果。

「重言有爲者」，「除前有爲法，有爲增上果」，爲什麼說兩次有爲？「是除前外，諸餘有爲。此餘有爲，或與因俱，或在因後，名增上果」，前面的有爲法除掉之後，餘下來的有爲法。這些有爲法，或者跟因是同時，或者在因之後，這些都能叫增上果。

「增上果」是什麼釋？「增上之果」，增上的力量所產生的果，依主釋。

問：士用增上，二果何殊？答：士用果名，唯對作者，增上果稱，通對此餘。如匠所成，對能成匠，俱得士用、增上果名，對餘非匠，唯增上果。解云：謂匠造屋，屋對匠人，是士用果，亦增上果；屋對非匠，唯增上果，以非匠不造屋，屋望非匠，非士用果也。

「問：士用增上，二果何殊」，士用果也是力量產生的，增上果也是力量產生的，到底有什麼差別呢？

「答：士用果名，唯對作者，增上果稱，通對此餘」，士用果只對能起作用的那個人說。假使農夫種田，產的莊稼，叫士用果，這是對農夫說的；對其他那些沒有種地的人，不能叫士用果，只能叫增上果。

打個比喻，「如匠所成，對能成匠，俱得士用、增上果名，對餘非匠，唯增上果」，匠人造了一個房子。「解云：謂匠造屋，屋對匠人，是士用果，亦增上果」，這個屋子對匠人來說，當然是士用果，他親自把它造出來的。也叫增上果，他的力量感出來的。對其他的人來說，只能是增上果，不能叫士用果。士用果決定是對直接作用的因而言的，對其餘因只能叫增上果。這是增上果跟士用果的差別。

我們再提一個問題，既然增上果是於法不障的能作因所感的果，有爲法是不障的，它的果叫增上果，那麼無爲法也不障，爲什麼不能感增上果呢？

從此第四，明因取與果。論云：於上所說，六種因中，何位何因，取果與果？頌曰：

五取果唯現 二與果亦然 過現與二因 一與唯過去

「從此第四，明因取與果」，取果、與果一般法相書講得很少，但它的作用很重要，在《俱舍》裏一定要講。因感果的時候，有兩種作用，一個是取果，一個是與果。

「論云：於上所說，六種因中，何位何因，取果與果」，前面說了六因、五果，在什麼時候，哪一個因是取果，哪一個因是與果？問題很多。第一個問題是「何位」，什麼時候；第二個問題是「何因」，什麼因是怎麼取果，什麼因在什麼時候是與果，交叉的。

「頌曰：五取果唯現，二與果亦然，過現與二因，一與唯過去」，五個因，「取果」的時候，決定是現在。兩個因，「與果亦然」，也是只有現在。「過現與二因」，有兩個因可以過去與果，也可以現在與果。只有一個因與果只在過去，不通現在。

釋曰：五取果唯現者，除能作因。五因取果，唯於現在，定非過去，彼已取故；亦非未來，彼無因故¹。

「釋曰：五取果唯現者」，六個因裏邊，五個因取果，只是現在世。「除能作因」，能作因除開。「五因取果，唯於現在，定非過去」，取果是能夠引出果來，那個指的是現在，不是過去。「彼已取故」，過去的法已經取過果，取果的作用就沒有了。「亦非未來，彼無因故」，也不是未來法，因爲未來法還沒有起作用。以前講過，世友尊者對三世的分判，作用正在起的，叫現在；作用還沒有生的，是未來；作用謝掉了，那叫過去。現在正在取果，當然是現在世。過去的已經取過了，未來的還沒有起作用。所以這五個因取果的時候，決定是現在。

二與果亦然者，謂相應俱有二因，與果唯於現在，同前五因，故云亦然。由此二因得俱生果，正取果時，亦與果故。

「二與果亦然」，「與果」，果生的時候，給它加一把力。兩個因，相應因、俱有因，與果的時候也是現在，同時因果。「相應俱有二因，與果唯於現在」，因與果是同一個時間的，取果在現在，與果也在現在，「同前五因，故云亦然」。

「由此二因得俱生果，正取果時，亦與果故」，正在取果的時候，同時也起與果的作用，因爲它們因果同時。

¹ 彼無因故：有本作「彼無現用」。《俱舍論》卷六作「彼無用故」。

過現與二因者，謂同類遍行二因，與果通過現世。現在世與果者，謂此二因，有等流果無間生故。過去與果者，謂有隔念等流果也。

「過現與二因，謂同類遍行二因」，同類因、遍行因，這兩個因，「與果通過、現世」，與果的時候，通現在，也通過去。

「現在世與果者，謂此二因，有等流果無間生故」，這兩個因有無間的等流果，下一剎那就生了，與果的作用就在現在。「過去與果者，謂有隔念等流果也」，這個等流果，也可以隔一段時間，當果生出來的時候，因已經過去，這樣與果的作用已經過去。所以有兩種：無間的，現在與果；隔了很多念的，過去與果。

一與唯過去者，一謂異熟因，此異熟因，唯過去與果。謂異熟果，不與因俱，及無間生故，此因與果，唯過去世。

「一與唯過去者，一謂異熟因」，只有異熟因與果只能是在過去。「此異熟因，唯過去與果。謂異熟果，不與因俱，及無間生故」，異熟果要隔一世或多世，決定不能跟因同時，也不能剎那以後，感果時，因已經過去了。「此因與果，唯過去世」，異熟因與果的時候，決定是過去世。

問：取果與果，其義如何？答：能為彼種，故名取果。種者因義，現在為因，能取後果，故取果用，唯於現在。正與彼力，故名與果。謂果將生，因與力用，令入現在，故名與果。故取與用，唯目因也。

「問：取果與果，其義如何」，什麼叫取果、與果？「答：能為彼種，故名取果。種者因義，現在為因，能取後果，故取果用，唯於現在」，做將來果的種子，叫取果。「種」是「因」的意思。現在是因，能夠引生將來的果，這就叫取果。取果的作用，「唯於現在」，現在能夠引起將來的果，這個作用決定是現在。

「正與彼力，故名與果。謂果將生，因與力用，令入現在，故名與果」，這個果在快生的時候，「將生」，就在生位的時候，這個因給它一把力，把它拉出來，使它進入現在世，這叫與果。所以說「取與用」，「唯目因也」，這個取也好，與也好，都是因的作用。

論云：善同類因，有時取果，而非與果，應作四句。

先把與果、取果概念搞清楚。現在能作將來果的種子，可以引生後來的果，這是取果。決定是現在世，現在能夠引出將來的果。與果，是在果生的時候，幫它一把力。但果生的時候，因並不一定在現在，可能已經過去，所以通過去，也通現在。同時因果，與果的力量在現在，或者無間地生果，是第二剎那，也屬於現在。假使時間長的，因已經過去，這個與果的作用屬於過去，所以也通過去。

「善」的「同類因」，有的時候「取果而非與果」，這個以四料簡來說。

第一句者，謂斷善根時最後所捨得。解云：最後善得，住現在世，已成因義，故名取果。無後善得，果至生相，故此現在因，不名與果也。

第一句，「謂斷善根時最後所捨得」，這是取果而不與果的情況。「解云：最後善得」，善根是有得的，斷善根的時候，最後捨掉善根的得。這時候，「最後善」的「得」，「住現在世，已成因義，故名取果」，這個得在現在世，有因的意思，將來還能續善根，所以說取果。「無後善得，果至生相，故此現在因，不名與果也」，善根斷掉，後面再也沒有善得起來，最後的善得不能無間生後面的得，所以這個善得，不能起與果作用，不叫與果。

第二句者，謂續善根時最初所得得。解云：續善根時最初所得得者，謂得過去最後所捨善得。此過去善得，名為與果，謂善得所引果，今時至生相故也。不名取果者，由已取故也。

第二句，與果而不取果。善根斷掉之後，中間一段時間都是沒有善根的。要很大的因緣，纔能激發它再生善根。「謂續善根時最初所得得」，續善根，善根重新生起的時候，最初所得到的那個得。

「解云：續善根時最初所得得者，謂得過去最後所捨善得」，續善根的時候，過去得捨掉了，現在又得到。「此過去善得，名為與果」，這個善得是在過去，現在善根生起時，過去的善得給它一把力，讓它生出來。「謂善得所引果，今時至生相故也」，這個善得，當它續的果到生相的時候，它給與一把力，這是與果。「不名取果者，由已取故也」，它取果沒有，因為它過去已經取了。現在是纔生出來的，是與果力量，沒有取果。

應言爾時，續者前得。解云：論主恐人不解前文所得得言，謂將通取過去諸得，故今解云應說爾時續者前得，前得是前最後所捨善得也。

「應言爾時，續者前得」，那麼這個續，續的是前面已經捨的那個得，這時候又接下去了。「解云：論主恐人不解前文所得得言，謂將通取過去諸得，故今解云應說爾時續者前得」，「前得」就是「前最後所捨善得也」。世親菩薩恐怕人家搞錯，續善根這個得，「謂將通取過去諸得」，「過去」有很多「得」，這裏是指以前最後捨掉的那個得。

第三句者，謂不斷善根，於所餘諸位。解云：於一身中，有所餘諸善心位，能為因故，名為取果，有果生故，得名與果也。

第三句，既是取果，也是與果。「謂不斷善根」，沒有斷善根的，「於所餘諸位」，於所餘位。「解云：於一身中，有所餘諸善心位，能為因故，名為取果」，

因為不是斷善根，也不是續善根的那些情況。他的身心中，所有的善的心，能夠做將來的因，是取果；果生的時候，給一把力，叫與果。取果、與果都有。

第四句者，謂除前相。解云：除前三句相，所餘未來善等，皆非取與也。

第四句，既不取果又不與果。「謂除前相」，前面所說的除開，餘下的都是。「除前三句相，所餘未來善等，皆非取與也」，未來的善還沒有生，當然不取，與果的作用也還沒有起來，還有其他一些也都包在裏邊。

這個四料簡主要是鍛煉智慧，能把法的關係搞清楚。這裏邊是一個斷善根、續善根的關係。斷善根是說善根斷掉了，最後的得捨掉之後，後面很長時間善法都沒有了。然後續善根的時候，碰到殊勝因緣，比如碰到佛說法或者什麼加持，善根生起來了，最初生的這個得，就是前面捨的那個得起與果作用。這是斷善根、續善根的特殊情況。

下面對與果、取果的問題，再略略地講一下。

取果「能為彼種」，現在是因，將來能取後面的果，為將來生的果做因。與果，在果要生的時候，給它一個力量，使果生出來，使未來的果到現在世。

我們可以參考一下講義¹。他說取果是質料因，與果是動力因。一個法做因的時候，是取果，在取果的當下，果體已經有了；而把這個果體生出來，要一定的動力，這是與果。

取果與果的四料簡，取果不與果，與果不取果，又取又與，既不取又不與四句。這裏以斷善根作詳細的四料簡的例子。

上品的邪見會斷善根²。見一定要正，如果有了邪見，行動都是邪的。破見比破戒還壞。破戒，以後把破戒的那些果報受完，就可以出離三惡道，也可以生到人間。如果破了見，那就很難出得來，因為見錯了，方向就錯了，一錯到底。要把他的見糾正過來，不像破戒那樣苦受完就好了。見要轉過來不是容易的事情。現在很多人，出家的也好，在家的也好，執著他自己那個見，牢不可破，怎麼勸也勸不好，總自以為自己的見是最高的。如果見錯了，你再不動搖，不進油鹽，那是危險的事情。最上品的邪見，可以把一個補特伽羅的善根斷完。善根一般分九品，第一品、

¹ 《俱舍論頌講記》：「對於六因而立五果，固已如上所說，但於此成為問題的，就是在那因果之間的時間關係怎樣？經部，是主張異時因的；有部，是承認有同時因果的。因果關係，以賽姆斯的話說，就是一切條件的總計。所以在這之間，有明前後、俱時等區別的必要。關於這個，有部立取果與與果的二種區別。取果，正指果體實成的當體，相當於那質料因；與果，是指實現其果的作用，相當於那動力因。凡是因，都可說含有這二種作用。論文把他的定義解說為：能為彼種故名取果（種是因義，現在為因，能取後果）；正與彼力故名與果（與是給與，謂果將生，因與力用，令入現在）。依此說明六因五果的關係（五取果唯現，二與果亦然，過現與二因，一與唯過去）。」（上册第四〇四頁）

² 《俱舍論頌疏》卷十七：「唯邪見斷善者，唯有上品圓滿邪見，能斷善根。然本論中說貪瞋癡三不善根能斷善者，由不善根能引邪見，故邪見斷推在彼根。如火燒村，火由賊起，故世間說被賊燒村。所斷欲生得者，所斷善根，唯是欲界生得善也。謂斷善時，色無色善，先不成故，不可說斷。問：何緣唯斷生得善根？答：加行善根，先已退故。謂斷善根，先加行位，捨加行善。至斷善時，唯斷生得……漸斷者，明斷善根漸斷而非頓斷。謂九品邪見，斷九品善根，逆順相對斷。初下下品邪見，能斷上上品善根，乃至上上品邪見，能斷下下品善根。善根從上品至下品名逆也，邪見從下至上名順也。」

第二品、第三品、第四品乃到第八品斷的時候，善根還有一點點，到第九品斷掉，善根就没有了。

斷善根也有無間道、解脫道。斷最後的第九品善根的時候，無間道跟善根得同時生起。本來正常時候的得，取果、與果作用都有的。這個得雖然當時還在，但善根已經不現行了。這個最後的得，只有取果的作用，而沒有與果的作用。可以為以後的善根生出來做因，這是取果。但是，這一剎那以後善根没有了，這個得不能無間生後面的善根，它沒有與果的作用。所以只是取果，沒有與果。

第二句，斷善根的人，後來碰到特殊因緣，善根又生出來了。這時候，他得到一個善的得，斷善根時最後那個捨掉的得，對這個續善根，加了一把力，使它生出來，起到與果的作用。但是那個得，取的作用已經過去，現在不取了。因此最後捨的那個得，單是與果，不取果。

第三句，既取又與的，一般不斷善根的人，那些法都是既取又與。

第四句，既不取又不與，把前面三個除掉，餘下的都是。

另外有個問題，能作因取不取果？與不與果？

能作因當然能取果、與果，能作因裏邊有無為法，也有未生法。無為法沒有作用，當然取果、與果談不上；沒有生的法，也沒有作用。已經生的，或者過去的，可以談與果、取果。一般地說，能作因除開無為法、未生法之外，也是現在世取果；與果通過去、通現在。另外有一些學派說取果的時候，可以通現在通過去；與果也是通現在過去。因為能作因就是增上緣。某些論師認為把等無間緣跟所緣緣放在增上緣裏去。如果能作因包含這兩個緣，它現在取果，過去也可以取果。這兩個說法都有，就看範圍的寬狹不同。

從此第三，明法從因生。論云：說因果已，復應思擇，此中何法，幾因所生？問也。法略有四：謂染污法、異熟生法、初無漏法、三所餘法。總標諸法也。餘法者何？別問三所餘法也。謂餘異熟，餘無記法，除初無漏諸餘善法。餘無記者，謂工巧等三無記也。餘善法者，除苦法忍外諸餘無漏及一切有漏善。此等是前三法外，名三所餘也。如是四法云何？頌曰：

染污異熟生 餘初聖如次 除異熟遍二 及同類餘生
此謂心心所 餘及除相應

「從此第三，明法從因生」，佛教主張緣起論，不是一個因生一個果，一個法生的時候，要幾個因同時起作用。不同的法分別要幾個因？這是各別不同的。要講法從因生出來，先把一切法分成四類，講每一個法有幾個緣生，講起來很簡單，很扼要。如果不分這四類，那就很麻煩。所以這個頌是很巧妙的。

「論云：說因果已，復應思擇，此中何法，幾因所生」，前面說因說果還是抽象的，那麼一個法是幾個因所生？這是具體問題。

「法略有四」，略說有四類法。「謂染污法、異熟生法、初無漏法、三所餘法」，一類是染污法（不善的、有覆無記都是染污）；一類是異熟生法，無覆無記；一類最初的無漏法，是特殊的一個法，把它分一類；其他的，把前面三個除開，餘下的法又是一類。

「餘法者何」，這裏說「三所餘法」，這個餘下的法到底是什麼東西？「謂餘異熟，餘無記法」，除異熟生之外，還有其他無覆無記法，工巧處、威儀路、通果心。「除初無漏諸餘善法」，還要包括除最初的無漏法（即苦法忍）之外的一切善法。「餘無記者，謂工巧等三無記也」，「餘無記法」是工巧處、威儀路、通果心三種。「餘善法者」，「除苦法忍」這個最初的無漏之外，所有「無漏」的，「及一切有漏善」法都包在裏邊。「此等是前三法外，名三所餘也」，這些法就是除開前面三種法外的其他法。論主先把法分四類，然後講幾種因生這些法。

第一類是「染污法」，包括不善的、有覆無記的。第二類是「異熟生法」，異熟生的無覆無記。第三類是「初無漏法」，第一剎那的苦法忍，把它單獨分爲一類。第四類，「三所餘法」，把前面三個法除開之後，餘下的法，總的是一類。

「染污異熟生，餘初聖如次」，這個四類法先標一標：染污法，異熟生法，餘——三所餘，初聖——最初一剎那無漏法。這裏的一、二、三、四，跟前面分類的次序相比，把四跟三調了一下。如次——挨着次第。

「除異熟遍二，及同類餘生，此謂心心所」，這裏先把這四類法裏邊心心所的情況講一下；不含心心所的其餘法，放在後面講。

第一個是染污法，包括不善和有覆無記。異熟因生的果決定是無覆無記的異熟果，所以生染污法要除異熟因。「餘生」，六個因裏除了異熟因，餘下的五個因能生起染污法。

第二個是異熟生法，要除掉遍行因。因爲遍行因是染污的，得果也是染污的。異熟生法是無覆無記，不染污的。

第三個是「餘」，三所餘法，除前面的異熟因跟遍行因，有四個因能夠生它。

最後「初聖」，最初的無漏法不但要除前面幾個因，還要除同類因。除了異熟、遍行、同類因，還有三個因可以生最初的無漏法。

把次第排好之後，除的時候很有次第。第一個染污法，除異熟因；第二個異熟生法，除遍行因；第三個餘，三所餘法，除兩個因，異熟因、遍行因；最初的聖，第一個無漏法，要除異熟因、遍行因、同類因。所以這樣排起來很有次第。

「餘及除相應」，假如不是心心所，染污法、異熟生法、初剎那、三所餘裏邊不屬於心心所的法，怎麼生呢？「除相應」，不但要除去前面說的幾個因，再除相應因。因爲心心所纔有相應因，不是心心所，相應因要除掉。

釋曰：染污、異熟生、餘、初聖者，標四法也。如次者，言此四法，除因門中，於下兩句，如次除之。

「釋曰：染污、異熟生、餘、初聖者，標四法也」，四類法，一染污法，二異熟生法，三是餘，四是最初的無漏法（初聖）。這四個法，先標一標。

「如次者，言此四法，除因門中，於下兩句，如次除之」，「如次」，這四個法挨次第除下面的因；除開之後，剩下的是生它們的因。

除異熟遍二者，此除一字，四度言之。除異熟者，初句染污法，除異熟因，餘五因生。第二除遍者，謂初句異熟生法，除遍行因，餘五因生。第三除二者，謂前第二句三所餘法，除前異熟遍行二因，從餘四因生。第四及同類餘生者，謂第二句初無漏聖，非但除異熟遍行二因，及除同類因，從餘三因生。故頌除字及餘生兩字，四度言也。

「除異熟遍二者」，這個「除」是通四個法的，「此除一字，四度言之」。

第一，染污法要除什麼？「除異熟」。「初句染污法，除異熟因，五因生」，染污法要除掉異熟因，餘下的五個因生，因為異熟因感得無覆無記果。

第二，「除遍者，謂初句異熟生法，除遍行因，餘五因生」，異熟生法除遍行因，其他五個因可以生。因為遍行因是染污的，感果也是染污的，異熟生法是不染污的。

第三，「餘」，除了這三類之外，所餘的法。這些法，「除二」，除異熟因跟遍行因，其他四個因能夠生。「謂前第二句三所餘法，除前異熟遍行二因，從餘四因生」。

第四，「及同類餘生者，謂第二句初無漏聖，非但除異熟遍行二因，及除同類因」，最初的聖（苦法忍），即最初的無漏法，不但除異熟因、遍行因，還要除一個同類因。因為是最初的無漏法，無始以來，從來沒有無漏法，它產生的時候，

「究竟不從同類因生」，第一個無漏法苦法忍生起的時候，沒有同類因。餘下的還有三個因能生它，「從餘三因生」。

「故頌除字及餘生兩字，四度言也」，「除」跟「餘生」這兩個詞，四次都要用。染污法除異熟因，可由六因中其餘五個因生；異熟生法除遍行因，可由六因中其餘五個因生；「餘」，第三類所餘的法，要除異熟因跟遍行因，可由剩下的四個因生；最後，最初剎那的無漏法，要除異熟因、遍行因，還要除一個同類因，餘下三個因能生。

此謂心心所者，此前所辨四法從因生者，唯是心心所法也。

「此謂心心所者」，前面所說的四個法，是指的心王心所。

餘及除相應者，此明色及不相應四法也。餘謂色法，及不相應，是心心所外，故名爲餘。故餘一字，含此二法，謂色、不相應也。此二法中，各有四法，謂餘染污等。

假使不是心王心所，再除一個相應因。「餘及除相應」，心王心所之「餘」，指四類法裏面的色法、不相應行。先除開前面那些因，再除一個相應因。不是心王心所，當然沒有相應因。「故餘一字，含此二法，謂色、不相應也」，這個「餘」，就是色法跟不相應法。「此二法中，各有四法」，各有四類。「謂餘染污等」，除開心王心所的染污法，除開心王心所的異熟生，等等。那些四相之類的不相應行，或者是道共戒這些色法，這一類要除相應因。

且染污色，惡律儀是也。異熟色者，眼等五根是也。三所餘色者，除初聖外，所餘無漏戒及定共戒等一切善色，兼工巧、威儀、通果色也。初無漏色者，謂苦法忍上道共戒也。不相應中，染污等四，思之可解。及除相應者，謂色不相應四法，如心心所，所除因外，兼除相應，故言及也。

「染污色」，染污法裏邊的色法是什麼？「惡律儀」，惡的無表色。惡律儀是染污的色，這是舉個例，當然做壞事的身語二業（顯色、形色、聲），也是染污的色。「異熟色」，第二類的異熟色是什麼？「眼等五根」，這是異熟果的色。「三所餘」的「色」，第三類。除了異熟生、染污法跟初聖以外的餘，「除初聖外」，「所餘」的「無漏戒及定共戒」等等，這是無表色，還有「一切善色」（顯色、形色等），善的身語業。「兼工巧、威儀、通果色也」，等等。這屬於第三類即三所餘的色法。「初無漏色」，第四類。「苦法忍上道共戒」，道共戒是無表色，也是屬於色法。這是色法裏邊四類，舉這四個例。不相應行，也舉幾個例。

「不相應中，染污等四」，染污的不相應行，得非得、四相等，這些都屬於不相應行，每一類裏邊都會有它。「思之可解」，那個很簡單。

這四類法不屬於心王心所的，哪些因生它們呢？除開前面的因之外，再除個相應因，「及除相應」。「謂色不相應四法，如心心所」，除開前面心心所「所除」的因之外，再除掉一個相應因。

且色及不相應染污法，除異熟因，及除相應因，餘四因生。若色及不相應異熟生法，除遍行因，及除相應因，餘四因生。若色及不相應三所餘法，除異熟遍行二因，及除相應，餘三因生。若色及不相應初無漏法，除異熟遍行同類三因，及除相應，餘二因生。一因生法，決定無有。

「且色及不相應染污法」，比如說染污法中的色和不相應行，本來是除異熟因，現在再除相應因，「餘四因生」。假如「色及不相應異熟生法」，本來是除遍行因，現在再除相應因，餘下四個因。假使「色及不相應三所餘法」，本來要除異熟遍行兩個因的，現在再除相應因，其他三個因能生。假如「色及不相應初無漏法」，那麼除了異熟因、遍行因、同類因之外，再除一個相應因，還有兩個因生。

說到這裏，有一個很要緊的結論。「一因生法，決定無有」，一個法生起最起碼是兩個因。絕對不能一個因生！而世間的哲學偏偏要找個宇宙的本體，一個因；

找到這個因，一切宇宙的法都從這個地方解釋，從這裏生出來——上帝能造一切，大自在天能造一切，乃至什麼絕對精神能創造世界等等，這些都是一因論，在佛教裏邊講不通的。佛教裏，「一因生法，決定無有」，世界上沒有一個因生的法。世間上還有二元論、多元論，但是這跟緣起論仍然不一樣。

佛教裏邊講緣起，一個因生的法找不出來，佛教裏邊沒有一因論。

此頌甚巧，應善思之。已上不同，總是第一，明因已竟。

「此頌甚巧」，這個頌講得很善巧。因為它把法分四類之後，講因的時候很有規律。沒有像世親菩薩這樣的智慧是寫不出來的。

俱舍論頌疏講記 卷七

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

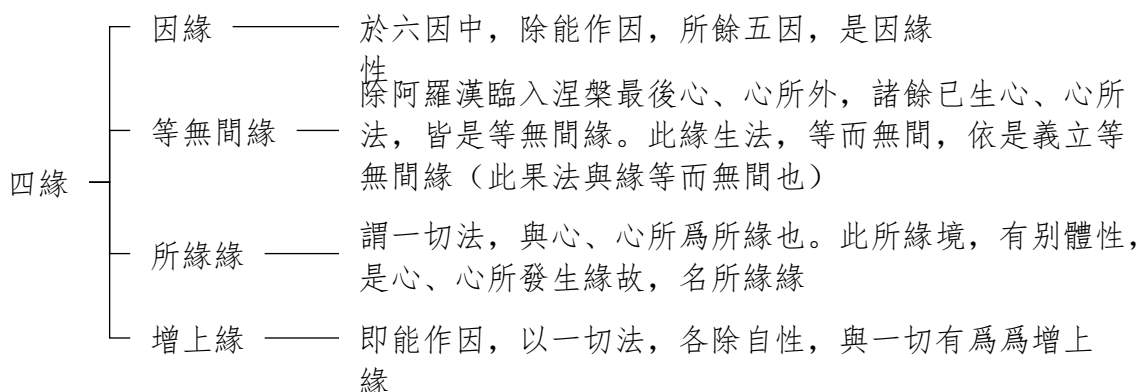
（内部整理资料 仅供学习参考）

分別根品第二之五

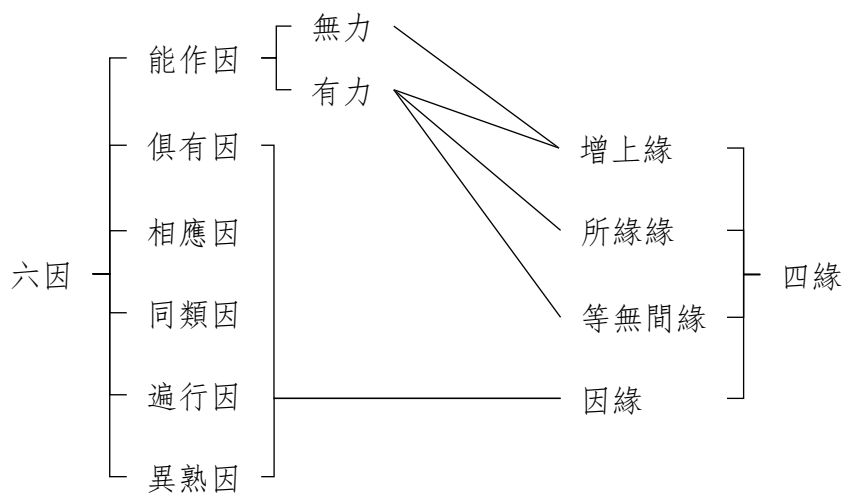
從此大文第二，明四緣，於中分二：一、明四緣，二、別解等無間。初就明四緣中，文復分三：一、明四緣體，二、明緣中作用，三、明法從緣生。且第一明緣體者，論云：廣說因已，緣復云何？頌曰：

說有四種緣 因緣五因性 等無間非後 心心所已生
所緣一切法 增上即能作

【表二 - 二〇：四緣】



【表二 - 二一：六因四緣相攝】



「從此大文第二，明四緣」，緣有四個。「於中分二：一、明四緣，二、別解等無間」，等無間緣是一個特殊的緣，對它另外解釋一下。先講「四緣」。「文復分三：一、明四緣體，二、明緣中作用，三、明法從緣生」，先說緣的體，次說緣的作用，然後再明具體法從什麼緣生。先說「緣體」，四種緣的體。「論云：廣說因已，緣復云何」，因已經講得很多，緣到底是怎麼一回事？

「頌曰：說有四種緣，因緣五因性」，經裏邊說有四種緣。哪四種緣呢？第一種是「因緣」，就是前面六因裏邊的五因，把能作因除外。第二種是等無間緣，「等無間非後，心心所已生」，除了阿羅漢最後證涅槃的心之外，其他所有已經生出來的心王心所，都能作等無間緣。阿羅漢證涅槃時，最後那個心不能作等無間緣，因為後邊沒有心了。還沒生的心王心所也不能作等無間緣。第三種是所緣緣，「所緣一切法」，一切法可以作所緣的境，都叫做所緣緣。第四種是增上緣，就是能作因，「增上即能作」。

這裏的四種緣，實際上還是六因，又加了等無間緣跟所緣緣。有人把等無間緣跟所緣緣也歸到能作因裏邊去了。其實四種緣跟六因所含內容還是一碼事。

釋曰：說有四種緣者，說謂契經中，說有四緣性。謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。

「釋曰：說有四種緣者，說謂契經中，說有四緣性」，契經裏邊說有四緣性。前面講過，其他部反對六因，說經上沒有；不反對四緣，因為有經講到四個緣。

「四緣性」，「性」是種類的意義，有四種緣。「謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性」，第一是因緣，第二是等無間緣，第三是所緣緣，最後是增上緣。

言因緣者，因即是緣，持業釋也。

先說因緣。「因即是緣，持業釋也」，因本身就是那個緣，這是持業釋。

等無間者，前後心心所，體各一故，名之為等。如心心所中，受體是一，餘想等亦爾。故論云：謂無少受，無間生多，或復從多，無間生少。想等亦爾，於自類中，無非等義。又解：前心心所齊等與後心心所為緣，非是前受生後受，前想生後想，自類中等也。又解：後心心所，等用前心心所為緣，故此等字，通緣及果。言無間者，前心心所，生後心心所，中間無有餘心間隔，名為無間。故此無間，通緣及果。或等無間即緣，是持業釋也；或等無間之緣，是依主釋。

第二，等無間緣。「前後心心所，體各一故，名之為等」，為什麼叫等無間緣？前面一個心王或者心所，後面所生的心王心所，各自的體都只有一個。好像買票排隊一樣，前面一個買過，後面一個上去——前面的那個讓開，後面的法（心王心所）纔能上去，所以叫等無間緣。這個「等」就是前面走開一個，後邊上去一個，前面的心王心所跟後面心王心所的體各都是一個，叫「等」。

「如心心所中，受體是一，餘想等亦爾」，心王心所裏邊，比如受，只能有一個受的體；想、作意等等，也是一個。

「故論云：謂無少受，無間生多，或復從多，無間生少。想等亦爾，於自類中，無非等義」，一個受不能無間生出兩三個受，也不可能兩三個受，無間剎那之後就

生一個受。等無間的意思就是一個一個的。受如此，想亦如是，當然心王也是如此，一個去了，一個出來。

「又解：前心心所齊等與後心心所爲緣，非是前受生後受，前想生後想，自類中等也」，這裏說，不限於自己相生，不限於受生受、想生想；凡是前面的心王心所，對後面的心王心所，都可以做等無間緣。心王可以生心所，心所也可以生心王，心所互相交叉的也可以生，只要位置讓出來，後邊都能生。「非是前受生後受，前想生後想，自類中等也」，不僅於自類裏邊的「等」，交叉的都可以。

「又解：後心心所，等用前心心所爲緣，故此等字，通緣及果」，後面的心王心所要生，要用前面的心王心所做緣，而且要「等」，一個去了，一個生起。緣是一個，果也是一個，所以說等無間緣的等，既指緣等，又指果等。

「言無間者，前心心所，生後心心所，中間無有餘心間隔，名爲無間」，前面那個心王心所做等無間緣，引出後邊的心王心所，前一剎那滅掉，後一剎那生出來，中間沒有間隔，叫無間。既是「等」，一個體，生一個，又是「無間」，跟着上去，中間沒有間隔。「故此無間，通緣及果」，這個無間也是通緣、果。緣，無間的過了，這個果，無間的就上去。「或等無間即緣，是持業釋也」，等無間通果、通緣，既然通緣，等無間本身就是緣，等無間緣——持業釋。「或等無間之緣」，等無間作果來說，這是等無間果的緣，「是依主釋」。這兩個說法都可以用。

所緣緣者，謂所緣境爲緣，能牽生心心所法。所緣即緣，持業釋也。

第三，所緣緣，「謂所緣境爲緣」，心王心所要靠一個緣纔能生起來，就是所緣緣——所緣的境。如同一個老人，或者身體很差的人，他走路要靠一個杖。所緣緣的作用就類似這個杖，心王心所如果没有所緣境就生不出來。根境相對，識纔生出來。這個地方，特別強調修行的人要掌握這一點。你的道力不充，煩惱的根還在，要慢慢剷除。但没有那個境，煩惱心可以暫時不生，所以要避免那個境。

我們經常說，有些東西不能看，你看了之後會引起煩惱。煩惱來了，你修什麼行呢？爲什麼佛的戒要制得那麼細，比丘要二百五十條，比丘尼還要三百四十八條，主要是幫你避開那個境。那個境避開之後，自然煩惱就息下去。如果你不仔細地防範的話，那麼你很可能從這個裏邊生煩惱，生了煩惱之後，修行就談不上了。我們先要制止煩惱，避開境界，把煩惱心息下去，在這個有利條件下，把道力趕快地充實起來，那麼以後道力勝過煩惱，可以把它降伏住。如果你煩惱還沒有息下去，總在煩惱裏打交道，道怎麼生呢？所以初學的人，一定要遠離這個色境，遠離這個五欲境。五欲境息下去，道也不是馬上就生了，你要趕快努力，把道生起來。道增長一分，降伏煩惱的力量就增長一分，增到無漏法起來了，就可以斷煩惱了。如果無漏法不起來，還得時時提防。没有見道之前，所有的見所斷惑、修所斷惑全部存在，什麼時候境來了，煩惱都會出現。

出家人害病如果可以不住院，最好不要住院。必須要住的，當然也得住。到醫院去，一天到晚跟那些護士打交道，如果你心擺正的，問題也不大，心裏不去攀緣。如果你心不正，或者說時間太久了，染污心生起來了。染污心生了之後，要把它斷掉，很困難。爲什麼青年男女談戀愛之後情願死？什麼都不顧了！這個就是煩惱的力量。煩惱的力量很大，碰到那個緣之後，再也斷它不了，情願死掉都不放。這樣，我們看到煩惱的可怕，不要以爲這是個小事情。

所緣緣，「能牽生心心所法」，是生起心王心所的一個緣，如果沒有它，心心所就不生了。自己會用功的，就從這個地方下手。所緣緣，所緣即緣，所緣的那個境就是緣，持業釋。

增上緣者，增上即緣，是持業釋也。

第四，增上緣。「增上即緣」，增上的力量就是緣，也是持業釋。

因緣五因性者，出因緣體。於六因中，除能作因，所餘五因，是因緣性。

「因緣五因性」，在六個因裏邊，把能作因除開，其他五個因就是因緣的體。

等無間非後，心心所已生者，非後者，謂阿羅漢，臨入涅槃，最後心心所，名之爲後。此後心心所，非等無間緣。除後心外，諸餘已生心心所法，皆是等無間緣。

「等無間非後，心心所已生」，這是說等無間緣。阿羅漢臨入涅槃最後心心所，這個叫「後」。因爲這個心王心所後邊再也沒有心王心所了。他入了無餘涅槃之後，三界不來了，心王心所就不生了。「此後心心所，非等無間緣」，這個最後的心王心所，不是等無間緣，要把它除開。「除後心外」，其餘的已生的心王心所法，都是等無間緣。

論云：此緣生法，等而無間，依是義立等無間緣。解云：法者，果法。此果法，與緣等也。由此色等，皆不可立等無間緣，不等生故。謂欲界色，或無間生欲界、色界二無表色。解云：謂受戒者，從第三羯磨便入色界定，即欲界別解脫無表與色界定共無表色俱時生耳。或無間生欲界、無漏二無表色。解云：謂第三羯磨，便入色界無漏定，即欲界無表與道共無表俱時生耳。由諸色法雜亂現前，等無間緣生無雜亂，故色不立等無間緣。

「論云：此緣生法，等而無間，依是義立等無間緣」，《俱舍論》裏邊說，等無間緣生起果法的時候，不但是體相等，一個讓開，一個生起，而且無間。一個讓開，後面馬上上去，中間沒有停息，叫「等無間」。「依是義立等無間緣」，依這樣的意義，安立等無間緣。

「解云：法者，果法。此果法，與緣等也」，這是圓暉法師的解釋。

「由此色等，皆不可立等無間緣，不等生故」，等無間緣決定是心王心所。色等，等指不相應行之類的，這些不能立等無間緣。「不等生故」，因為它生的時候，不是一個生一個，體不相等。舉例，「謂欲界色，或無間生欲界、色界二無表色」，色法裏邊生起來是不等的。假設欲界的色，無間（第二剎那）可以生起欲界的，以及色界的兩種無表色，一個生兩個，不是等。

「解云：謂受戒者」，受戒的時候，「從第三羯磨便入色界定」，假使這個人在受大戒，第三羯磨一白，比丘戒體生出來了，這是欲界別解脫戒的無表色；但是他這個時候又入定了，初禪、二禪、三禪，色界定的定共戒無表色也生起來了。一個色法，同時生起兩個無表色，別解脫戒無表色與定共戒無表色，那就不等。

「或無間生欲界、無漏二無表色」，或者，第三羯磨的時候見道了，「便入色界無漏定」，這個時候，他既得到比丘戒的無表色，又得到道共戒——無漏的無表色，也是同時生出兩個。

色法生是雜亂的，不是一個等一個。等無間緣是一個等一個，不雜亂的。所以，色法裏邊不能立等無間緣。

尊者世友，作如是說：於一身中，一長養色，相續不斷，從此後復有第二長養色生，不相違害，故不可立等無間緣。

世友尊者舉個例子。身上一個長養色生出來還沒斷，第二個長養色又生出來了——長胖了，長養色越來越多。一個會生出兩個、三個，乃至更多，所以不是等無間。「不相違害」，長養出來的與前面的沒有妨礙，所以不能立無間緣。

大德復言：以諸色法無間生起，或少或多故。謂或有時，從多生少，如燒稻稗，大聚為灰。或時復有從少生多，如細種生，諾瞿陀樹，根莖枝葉，漸次增榮，聳幹垂條，多所蔭映。解云：大德謂法救也。諾瞿陀樹，子甚少而生大樹，蔭得五百乘車也。

「大德」指法救尊者，他又說：「以諸色法無間生起，或少或多故。」色法無間生的時候，可以生多，可以生少，跟心王心所不一樣。「謂或有時，從多生少，如燒稻稗，大聚為灰」，有的時候，從多的色可以無間生少的色，比如一大堆的稻草，一把火一燒，馬上變成灰了。化灰之後成一點點。「或時復有從少生多，如細種生，諾瞿陀樹，根莖枝葉，漸次增榮，聳幹垂條，多所蔭映」，法救尊者說，大堆的稻草可燒成一點點灰，而小的也可以生成大的。比如諾瞿陀樹，是印度的一種樹，它的籽很小，長成大樹以後，五百乘的車可以在裏邊躲避遮蔭，可見這棵樹是大得不得了。這也是說色法沒有等的關係。所以，色法不能立等無間緣。

所緣一切法者，謂一切法，與心心所，爲所緣也。心心所法，其性羸劣，執境方生，猶如羸人非杖不起。故一切法，識所攀附，名爲所緣。此所緣境，有別體性，是心心所，發生緣故，名所緣緣。

「所緣一切法」，不管有漏、無漏，有爲、無爲，心王心所都可以緣它。「謂一切法，與心心所，爲所緣也」，一切法都可以做心王心所的所緣境。

「心心所法，其性羸劣，執境方生，猶如羸人非杖不起。故一切法，識所攀附，名爲所緣。此所緣境，有別體性，是心心所，發生緣故，名所緣緣」，心王心所的力量很薄弱，一定要有所緣的境，纔能生起來。好比一個很羸劣的人，他要站起來走路，非拿個手杖不可。有人說我把眼睛閉上，什麼都不去看，但心還緣法嘛！心裏邊有很多過去的影子在裏邊，可以想昨天的事情，想前天的事情，想這個樣子、那個樣子，法塵也是境。如果真的什麼都不想，心沒有了，那是無想定。心王心所一定要有境的。

增上即能作者，謂增上緣性，即能作因，以即能作因爲增上緣故。此緣體廣，名增上緣，一切皆是增上緣故。

「增上即能作」，最後一個增上緣，即能作因。「謂增上緣性，即能作因，以即能作因爲增上緣故」，增上緣的體是能作因。爲什麼？是能作因做增上緣！「此緣體廣，名增上緣」，增上是大的意思，這個緣的體非常寬，叫增上緣。「一切皆是增上緣故」，一切法，如前面說過的能作因，除了自己，都是增上緣。

問：既一切法，皆所緣緣，此增上緣，何獨體廣？答：論有兩釋。第一解云：俱有諸法，未嘗爲所緣，然爲增上，故唯此體廣。解云：如無我觀，亦觀一切法，於第一念，不見俱有，故俱有諸法，未嘗爲所緣。然此俱有法，爲增上緣，故增上體廣也。第二解云：或所作廣，名增上緣，以一切法，各除自性，與一切有爲，爲增上緣故。

「問：既一切法，皆所緣緣，此增上緣，何獨體廣」，前面說，一切法都是所緣緣，這裏一切法都是增上緣，怎麼單說增上緣寬呢？

「答：論有兩釋」，《俱舍論》裏邊有兩個解釋。

「第一解云：俱有諸法，未嘗爲所緣，然爲增上，故唯此體廣」，第一個說法，心王心所生起來的時候，可以緣一切法。但是心王心所自己的俱有法——得，生住異滅，這些它不能緣。但是俱有法本身是增上緣，所以增上緣要比所緣緣大。這是第一個說法。圓暉法師再補充一下。他說，心王心所緣法最多的時候就是「無我觀」，觀一切法無我，那一切法都要緣。《心經》說「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，把五個蘊全部照空，一個、一個都要緣過去，這時所有的有爲法都緣在裏邊了。「五蘊皆空」還只是五蘊，這裏「無我觀」要把無爲法也緣到，無爲法也是沒有我。那麼這樣，不是一切法都是所緣境嗎？「於第一念，不見俱有」

，在第一念緣的時候，俱有法緣不到。與心王心所同時生起的四相等法，第一念緣不到。「故俱有諸法，未嘗爲所緣」，這時那些俱有法，不是所緣緣。「然此俱有法，爲增上緣故，增上體廣也」，但這個俱有法，本身是增上緣，所以增上緣的體比所緣緣要廣。這是第一個解釋。

「第二解云：或所作廣，名增上緣」，所作的作用寬廣，叫增上緣。「以一切法，各除自性，與一切有爲，爲增上緣故」，這跟能作因一樣，把自己除開，所餘的一切法，都是自己的增上緣。增上緣與所緣緣的範圍都是一切法，「此緣體廣，名增上緣」，從上面兩個意義來說，增上緣比所緣緣範圍要大一點，所以特別叫增上緣。

從此第二明緣作用。此言作用，是與果用。論云：如是諸緣，於何位法，而興作用？頌曰：

二因於正滅 三因於正生 餘二緣相違 而興於作用

〔表二 - 二二：四緣與果〕

與果	因緣	正滅	——	相應、俱有二因，於俱生果居現在世（正滅），興與果用
		正生	——	同類、遍行、異熟三因，所引果法，至生相時（正生），興與果用
	餘二	正生	——	等無間緣，於果法正生位，而興作用，果法生時，開避路故，與其處也
		正滅	——	所緣緣，能緣（果法）滅位，方興作用，由心、心所，要現在時，方取境故
	增上	— 通正生正滅 —		增上緣於未來、現在二世，皆與果用，隨無障位，皆不遮也

「從此第二，明緣作用」，因的作用——取果、與果的作用，那麼緣的作用怎麼說呢？跟因不一樣嗎，怎麼又要再說呢？這個地方觀點不一樣。因的作用，從因本身來說；緣的作用，從生果的方面來說，所以這兩邊對照一下，意思更完整。

「此言作用，是與果用」，爲什麼不講取果？說因的時候，要講取果；說緣的時候，單是講幫助這個果生出來，只說與果。既然六因都在裏邊，當然取果的作用也有，但是略掉了。說因的時候，取果的作用是重點。而說緣的時候，主要講與果，緣的作用就是幫助果生出來¹。

「論云：如是諸緣，於何位法，而興作用」，同樣地，在什麼時候它生什麼法，起與果的作用？

¹ 《暉鈔》卷三：「為因義成，方是取果，此是四緣，故不論取果，但言與果用也。」

「頌曰：二因於正滅，三因於正生，餘二緣相違，而興於作用」，「正滅」，正在滅；「正生」，正在生。兩個因在正滅的時候，三個因在正生的時候起作用。這二因、三因是因緣。還有兩個緣，等無間緣、所緣緣，與前面二因、三因反過來，一個是正生，一個是正滅，「而興於作用」。在因裏邊，能作因特殊，有無爲法，有未生法，取果、與果的作用略掉沒有講。在做緣的時候，頌裏邊也沒有說到增上緣，但是《俱舍論》長行裏有。

釋曰：前兩句明因緣，第三句明二緣，第四句結用，通前三句也。

「釋曰：前兩句明因緣，第三句明二緣」，第三句講等無間緣、所緣緣。「第四句結用」。

二因於正滅者，謂相應俱有二因，於正滅時，而興作用。言正滅者，謂現在世，以此滅相居現在故，名正滅時。此言作用，是與果用，由此二因，令俱生果有作用故。

「二因於正滅者，謂相應、俱有」，這兩個因，「於正滅時，而興作用」。因緣含有五個因，這裏面的相應因、俱有因在法正滅的時候，起與果的作用。

「言正滅者，謂現在世」，生、住、異、滅，生是在未來世，住、異、滅都是現在世。正滅是現在世當然可以起作用。如果已經滅掉，那當然是過去。「正生」，還在未來，還沒生出來，而「正滅」，正在滅，是現在；滅掉之後，就成爲過去了。

「以此滅相居現在故，名正滅時」，生、住、異、滅，生在未來，住、異、滅都在現在。

「此言作用，是與果用」，這裏的「作用」是與果的作用，「由此二因，令俱生果有作用故」，相應因和俱有因的果與因是同時的，既然是同時因果，與果的作用就在現在世。所以它正在滅的時候，即現在世，起與果的作用。它們的果是俱生果，與因是同時的、俱生的。

三因於正生者，謂同類遍行異熟三因，於正生位，而興作用。言正生者，謂未來法，居生相位，生現前故，名正生時。由此三因，所引果法，至生相位，興與果用。此上兩句，明因緣竟。

「三因於正生」，因緣有五個因，除相應因、俱有因外，還有同類因、遍行因、異熟因，這三個因在果法正生的時候起作用。「言正生者，謂未來法，居生相位」，正生，是還沒有生出來，是未來到現在的界綫，將要進入現在，所以正生還在未來，過了生相是現在。「生現前故，名正生時」，生相現在前的時候，叫正生的時候。這三個因，「所引果法」，到生相的時候，「興與果用」。這個果快生了，你幫它加把力生出來，是在生相的時候起作用。正生，還沒有生出來，幫它起這個作用。

「此上兩句，明因緣竟」，「二因於正滅，三因於正生」，這兩句是講因緣，四個緣裏的一個緣。因緣是五因性，兩個因是正滅的時候，三個因是正生的時候，起與果的作用。

餘二緣相違者，謂等無間緣，及所緣緣。此之二緣，興與果用，與上相違。等無間緣，於正生位，而興作用，與前二因，於正滅位，是相違也。以等無間，果法生時，開避路故，與其處也。若所緣緣，於正滅位，而興作用，與前三因，於正生位，是相違也。謂所緣緣，能緣滅位，方興作用，由心心所，要現在時，方取境故。

「餘二緣相違」，餘二，還有等無間緣、所緣緣。「謂等無間緣，及所緣緣」，這是「餘二緣」。「此之二緣，興與果用，與上相違」，這兩個緣起與果作用的時候，跟前面兩個正相反。「等無間緣，於正生位，而興作用」，果在正生的時候，等無間緣起作用，讓開位置，讓後面的法生起來。所以說，「與前二因，於正滅位」，與前面二因的「正滅」位相反，這裏是正生，「是相違也」，這是第一個相違。

「以等無間，果法生時，開避路故，與其處也」，等無間緣的作用，是果法要生的時候，幫它開一個路，給後面的法一個地方，讓後面的上來。買票的時候，你讓開，後面的人挪到你這個地方，你不讓開，他過不來。你讓開的時候，後面的準備上來，但還沒有上來，所以是正生位。所以等無間緣是在果法正生的時候起作用。

「所緣緣，於正滅位，而興作用」，反第二句「三因於正生」，三因是正生，這裏是正滅，「與前三因，於正生位」是反過來的。為什麼所緣緣要正滅呢？「謂所緣緣，能緣滅位，方興作用」。這個「正滅」不是已經滅掉了，是現在世。

所緣緣，要在心王心所生出來的時候纔能起作用。「由心心所，要現在時，方取境故」，心王心所要是沒有現出來怎麼取境？心王心所已生，到現在世，方取境故。

頌中不言增上緣者，以增上緣於一切法，皆無障住，隨無障位，或於正生，或於正滅，興與果用，皆不遮也。

增上緣很廣，包含很多法，它的作用是不障。一切法，正生的時候不障，是增上緣；正滅的時候不障，也是增上緣。所以增上緣與果的時候，正生也好，正滅也好，增上緣都有作用，因為它的作用就是不障。因為它沒有定的局限性，頌裏沒有說，但意思也包在裏邊了。

這裏講四個緣與果什麼時候起作用，可以對照前面的六個因的取果、與果。要掌握這個原則，講六因的時候，是從因上的角度來看問題；講四緣的時候，是從果上的方面來看問題。所以，兩個講的，字面上是不一樣，但意思是通的。把這兩個搞清楚，然後你對六因四緣的作用，可以更進一層地明白。

從此第三，明法從緣生，於中有二：一、總明諸法，二、隨難別解。且初總明諸法者，論云：已說諸緣及興作用，應言何法，由幾緣生？頌曰：

心心所由四 二定但由三 餘由二緣生 非天次等故

「從此第三，明法從緣生，於中有二：一、總明諸法，二、隨難別解」，「總明諸法」裏邊，「已說諸緣及興作用，應言何法，由幾緣生」，諸緣與果的作用講過了，下面要說哪些法，從哪幾個緣生。

釋曰：前三句，辨緣生法；第四一句，遮外道宗。心心所由四者，謂心心所，由四緣生¹。此中因緣，謂五因性。等無間緣者，謂心心所，必須前念等無間緣，引發生故。所緣緣者，緣境起故。增上緣者，除自性外，餘一切法，皆不障故。

「前三句，辨緣生法；第四一句，遮外道宗」，佛教的特徵是緣起論。而外道總是要立一個宇宙裏最基本的東西，哲學裏邊也講一元論這一類的，唯心、唯物的，總跳不開這一個框框。這裏先明緣起，再破外道的一些執著。

「心心所由四者，謂心心所，由四緣生」，心心所要生，四個緣都有。「此中因緣，謂五因性」，因緣包括六因中的五個因，除能作因。「等無間緣者，謂心心所」，前念的等無間緣，引生後邊的心王心所。心王心所，「必須前念等無間緣，引發生故」，色法沒有等無間緣，而心王心所有一個等無間緣。前面讓路，後面的心王心所纔可以生出來。「所緣緣，緣境起故」，心王心所起來要緣境，沒有境起不來。「增上緣」，除自己以外，「餘一切法，皆不障故」，凡是不障它，或者給它一把力的，都屬於增上緣的範圍。

二定但由三者，謂無想滅盡二定，由三緣生，非能緣故，除所緣緣。由因緣者，謂由二因：一、俱有因，謂二定上生等四相。二、同類因，謂前已生同地善法。若無想定，無想天中，一切善法，是同地也。若滅盡定，有頂天中，一切善法，是同地也。等無間緣者，謂入二定前，心心所法為等無間緣，引生二定也。增上緣者，謂如前說。論云：如是二定，心等引生，礙心等起，故與心等，但為等無間，非等無間緣。解云：心等，等取心所也，餘可知也。

¹ 《暉鈔》卷三：「問：等無間緣，及因緣中三因，於正生位，所緣及因緣中二因，於正滅位，即前後相違，如何言心心所法四緣生？答：正理論云：於正滅位，作用方成，而法生時，非無功力，離彼此法必不生故。正生及正滅，皆是果法正生及正滅，不取緣正生及正滅時。增上緣於未來及現在二世，皆與果力令生。故通正生及正滅時，與果用也。」

「二定但由三」，二定指不相應行的無想定、滅盡定。有心定有心王心所，而這兩個定情況特殊沒有心王心所，「由三緣生」，只有三個緣，沒有所緣緣。因為入了無心定，心王心所滅掉了，不緣境，所以沒有所緣緣。

有的人修定，他緣一個空，在沒有證空性之前，心裏觀一個空，還是有所緣。你說不要想，緣一個不想的概念——還是有想。凡是你心生起的時候，不可能沒有所緣境，總是有個境。即使你叫它不要想，其實還是在想個「不想」，還是有個想。真正的滅盡定、無想定，心王心所沒有了，真的沒有所緣境，所以沒有所緣緣。其餘三個緣都有，哪三個緣呢？

「由因緣者，謂由二因」，第一是因緣，本來因緣是五個因，這裏是取其中兩個。一個是「俱有因」。「謂二定上生等四相」，心王心所沒有了，但是定上邊還有生住異滅，因為是有為法。另一個是「同類因」。「謂前已生同地善法」，無想定、滅盡定屬於善性的，以前生過的同地善法，是它的同類因。「若無想定，無想天中，一切善法，是同地也」，對無想定來說，因為無想定的果是無想天，無想天裏邊生過的一切善法，跟無想定是同一個地，這些都是它的同類因。「若滅盡定，有頂天中，一切善法，是同地也」，對滅盡定來說，它是以非想非非想這個定生的，有頂天是非想非非想定的果。有頂天上的已經生的一切善法，都是滅盡定同地的同類因。

「等無間緣」，入定中，沒有心王心所，怎麼有等無間緣呢？「謂入二定前，心心所法為等無間緣，引生二定」，在入無想定、滅盡定之前還有心王心所，這個心王心所把他引進二定，入定前的心王心所是二定的等無間緣。入了那個定之後，心王心所沒有了，中間沒有東西。

「增上緣」，凡是不障礙它的，都屬於增上緣的範圍。

「論云：如是二定，心等引生，礙心等起，故與心等，但為等無間，非等無間緣」，這是解釋等無間跟等無間緣。這兩個定，無想定也好，滅盡定也好，雖然是由「心等」（心王心所）引出來的，有等無間緣；但是它自己不做等無間緣，因為它本身是障礙心王心所起來的。「故與心等，但為等無間」，它對於出定後生出來的心王心所只是等無間，跟它是相等，而且是無間，兩個挨得很緊，但不是緣，不是引出心王心所的東西。所以這兩個定本身不是等無間緣。

「解云：心等，等取心所也，餘可知也」，因為心王心所纔能做等無間緣。這個無想定滅盡定把心王心所滅掉了，它不是等無間緣；但是，跟後來生的是相等，又是無間，前面入定，後來出定，中間沒有其他心心所，所以是等無間，但不是緣。

餘由二緣生者，餘謂色法，及不相應。此二類法，由因緣、增上二緣所生。非能緣故，除所緣緣；非心等引生，無等無間緣。

「餘由二緣生」，其餘的法由兩個緣生。「餘謂色法，及不相應」。這兩類的法，「由因緣、增上二緣所生」。「非能緣故」，它不是能緣的心王心所，沒有所緣緣；「非心等引生」，也不是心王心所等起的，沒有等無間緣。前面講過，色法沒有等無間緣，不相應行當然更沒有等無間緣。它們只有兩個緣，因緣、增上緣。

非天次等故者，正破外道，此有兩意：一正非，二立理。且正非者，非天等也。立理者，次等也。如塗灰外道，執大自在天能生世間；勝論外道，執我能生世間；數論外道，執勝性，謂薩埵等三，能生一切法。我佛法中，唯有因緣，能生諸法，故言非天等。等取我、勝性等也。

「非天次等故」，這是破外道的。有兩個意思，一個是「正非」，一個是「立理」。正非是否定它，立理是講道理，說它為什麼不對頭。

「且正非者，非天等也；立理者，次等也」，「非天等」是直接否定它，什麼原因？「次等故」。實際上這是一個量。非天等，即不是塗灰外道所說的自在天創造一切，也不是勝論的自我創造一切，或數論的自性能夠產生一切。天「等」，等下面的東西。「非天」是宗，「次等故」是因。這是因明的架式。

「如塗灰外道」，塗灰外道，他們也講修行，但他們跟佛教不一樣，「執大自在天能生世間」，這個世間是大自在天創造的。「勝論外道」，說有個「神我」創造這個世界，「執我能生世間」。「數論外道」，「執勝性，謂薩埵等三，能生一切法」，薩埵、剌闍、答摩，數論外道他們講自性裏邊生三個德，類似於佛教講的貪瞋癡，從三個德裏邊產生世界一切。反正他們總要執有一個根本的基元的東西，是產生世間的根本原因。「執勝性，謂薩埵等三」，認為薩埵、剌闍、答摩三個東西能夠生一切。

而佛法中，一切是緣起，沒有最初起源的一個東西會產生一切，一切都是因緣和合而生的，「唯有因緣，能生諸法」。所以，「非天等」，既不是大梵天，又不是神我（我），也不是自性（勝性）。

次等者，次謂次第。等，等取無義利，及違諸世間。立此三種理，破外道也。

否定之後，要把理由拿出來，為什麼不是這些生的呢？「次等故」。「次謂次第」，一切法都有次第；「等」，還有沒有義利，「及違諸世間」。主要有三個理由。第一個，世間法都是由次第生的。第二個，大梵天或者其他誰造這個世間，有什麼好處？第三個，他們這個道理，跟世間上的事情相違，「違諸世間」。「立此三種理，破外道也」，以這三個理，破外道的自在天生等說法。

次第理者，論云：謂諸世間，若自在等，一因生起，則應一切俱時而生，非次第起。現見諸法次第而生，故知定非一因所起。

我們現在是以「理」來破對方，說理就要說因。第一個因是「次第故」。一切法要生的時候，都是按次第生的。

《俱舍論》裏邊說，「謂諸世間，若自在等，一因生起，則應一切俱時而生，非次第起。現見諸法次第而生，故知定非一因所起」，假使說世間是由自在天，或自性，或神我所生的，它只有一個因。既然是一個因，要生就該一下子生出來，要麼就都不生出來。爲什麼我們看到現在世間上的東西，不是全部一下子涌出來的，而是慢慢地，一個一個挨着次第而生的呢？先有稻種子，種子生芽，芽之後生莖幹枝葉，再結稻穀；沒有說芽、莖、葉、穀子等下一都來了。你說一因生，只有一個原因，要生一下子就生出來了，怎麼還要挨着次第來呢？挨次第來，可見不是一個因，還有其他因素。所以第一個由次第理，說明一因生不合理。

無義利者，論云：又自在等，作大功力，生諸世間，得何義利？又自在等，生地獄等無量苦具，逼害有情，爲見如斯，發生自喜？咄哉，何用此自在爲？依彼頌言，誠爲善說：由險利能燒，可畏恒逼害，樂食血肉髓，故名魯達羅。

第二個，「無義利」。生這個世間，有什麼好處呢？「論云：又自在等，作大功力，生諸世間，得何義利」，自在天等費了很大功夫把這個世間造出來有什麼好處呢？

「又自在等，生地獄等無量苦具」，假如說自在天能造世間，爲什麼要造一些地獄等等受苦的東西來「逼害有情」呢？「爲見如斯，發生自喜」，是不是看到有情受苦你高興呢？這個是反問的話，造地獄之類的東西，讓有情受很大的苦，是不是你歡喜看他們受苦啊？假使你不高興，又何必造它呢？所以，這個很矛盾。「咄哉，何用此自在爲」，假使苦具都是你造的，這個自在天對世間有什麼好處呢？

「依彼頌言，誠爲善說」，依外道的一個頌，說明這個事情。「由險利能燒，可畏恒逼害，樂食血肉髓，故名魯達羅」，這個頌接下去在後面解釋。

解云：塗灰外道，說自在天有三身。法身遍充法界；報身居自在天，三目八臂，摩醯首羅也；化身隨形六道。此頌說化身也。有三阿修羅，將三國土，飛行虛空，向自在天上過，自在天見，以火箭射之，一時俱盡，此即火箭險利，燒三國土也。以龍貫人髑髏，繫於頭頸，殺象取皮，塗血反被，此是可畏，恒逼害有情也。樂食血肉髓者，顯所食也。魯達羅者，此云暴惡，自在天有一千名，此是一號。

「解云」，圓暉法師解釋。「塗灰外道，說自在天有三身」，這裏塗灰外道也說法報化三身，這是用佛教名相來裝點自己的門面。佛教出來之後，把一切外道都降伏了。有的外道，爲了讓自己生存，不得不採取佛教的教義來充自己的理論，這

裏是把佛教的法報化三身全部拿去了。現在很多的外道，也是挂佛教的標籤，一些氣功之類的，都是裝佛教的樣子，本質上其實不是佛教。

破壞佛教最厲害的，一個是相似佛法，一個是取籌。相似佛法就是挂了佛教的標籤，用了很多的佛教的法相名詞，實際上不是佛教。取籌就是少數服從多數，佛的正教却不是人數多人數少的問題，一些似是而非的看法，往往還會得到很多人的附和。如何判別佛教非佛教呢？以三法印驗證一下，看到底是不是佛教，馬上就現原形！把這個三法印掌握好，什麼是真佛教，什麼是假佛教，一驗證就一目了然。如果你掌握得不好，被人家牽着鼻子走還不知道。

很多人有心學佛，也很吃苦，放棄享受，但是跟着外道走了，還以為自己是佛教徒。我接到很多信，都是出了毛病來問，好多都是信了相似佛教，這是非常可惜的。好心却做了壞事，走到邪道去了。

這裏，塗灰外道說大自在天也有三身，「法身遍充法界，報身居自在天」，他的樣子是「三目八臂」，是「摩醯首羅」，「化身隨形六道」，六道化生。「此頌說化身也」，頌裏邊這個「化身」，是說自在天的化身。

為什麼會說這個頌呢？這裏有一個公案。「有三阿修羅，將三國土，飛行虛空，向自在天上過」，三個阿修羅氣力很大，他們手裏挾了三個國家的土地，在自在天的上面飛過。自在天看到三個阿修羅在他上面飛過，馬上「以火箭射之」，拿火箭來射他們，這裏也可以看出外道教主有我慢煩惱。「一時俱盡」，把阿修羅全部燒死了，三個國土也燒成灰。「此即火箭險利，燒三國土也」，這個火箭比現在的原子彈還厲害，燒得什麼都沒有了。頌裏邊第一句「由險利能燒」，就是指這個事情。

第二句，「可畏恒逼害」也有故事。「以龍貫人髑髏，繫於頭頸，殺象取皮，塗血反被，此是可畏，恒逼害有情也」，這個化身，它用一條龍來做根綫，穿的珠子是人的骷髏。這樣穿了一串，把它繫在頸上做莊嚴；把象殺掉之後，把象皮反過來披在身上，這都是可畏的樣子，都是惱害衆生的一些事情，叫「可畏恒逼害」，逼害有情。

第三句，「樂食血肉髓」，他歡喜吃肉、血，人的骨髓，那是很可怕的。

第四句，「故名魯達羅」，「魯達羅」叫「暴惡」，自在天很厲害，所以叫他魯達羅。根據他們外道的說法，自在天有一千個名字，「魯達羅」是其中之一。

以上四句是外道對自在天的一個頌。引這個頌主要是說，自在天本身是那麼殘暴的一個人，那麼你造世間出來有什麼好處呢？造了很多苦具惱害衆生，是不是看了這個歡喜啊？這是殘酷。這是第二個理由。

第三違世間者，論云：又若信受一切世間唯自在天一因所起，則為非撥現見世間所餘因緣、人功等事。我勝性等，如自在天，應廣徵遣。故無有一法唯一因生。

第三個理由，「違世間」。你說這個世間一切都是自在天一個因所生的，但實際我們看看，現在世間的這些事情，都是靠很多因緣的。比如說種稻子，需要陽光、雨露，還要人工去施肥料等等，如果自在天一個因就夠了，這些就都不需要了！同樣，造屋子先要燒出磚瓦，然後慢慢把屋子砌起來，你說自在天一個因就夠了，那麼不要人來造，屋子該自己出來了。所以這個跟世間現見是違背的。

以這三個理由來否定這個世間是由一因生。前面說「一切法因緣所生」，最起碼是兩個因，或者兩個緣。這樣就破掉了一因生。

《順正理論》裏邊也有廣破外道，那更是明確地用因明的方式來破。這裏沒有把宗因喻的條式擺出來，實際上已經是用因明了。佛教內容很廣，有的人急於求成，最好兩年畢業，可以做大法師去了。這個心倒是好，利益衆生，但是你自己還沒有充實，自己沒有學好，你怎麼去教人家啊？

佛教教理很多，根本教、瑜伽的、中觀的，還有因明、戒律，你一部都沒有學好，怎麼教人呢？戒沒學好，處處犯戒，犯了戒還不知道，你怎麼做人天師呢？如果因明沒有學好，你給人家講法或者辯論的時候，沒有嚴格的邏輯，他不相信你。你的邏輯性不強，你說的道理人家有空子好鑽。你把嚴格的因明拿出來，以前支那堪布跟蓮花戒兩個人辯論的時候，都用因明。支那堪布也不是一般的人，他是禪宗裏邊有點悟性的，說的話很厲害，但結果在因明之下沒有辦法，辯了三年，他還是認輸。

所以因明非常要緊。當然我們不是說只是局限於內部來辯論。如果要弘揚佛法，對外邊的辯論是不可少的，沒有一定的、充分的邏輯，你要去說服人家是困難的。因為現在的人知識都廣了，有知識的人越來越多，很多是大學生，你要說服這些人，沒有一定的因明，沒有一點邏輯性，恐怕攝受不了。

從此第二，隨難別解。論云：前言餘法由二緣生，於中云何大種所造，自他相望，互為因緣？頌曰：

大為大二因 為所造五種 造為造三種 為大唯一因

前面說心王心所是四個緣生，二定是三個緣生，其餘的法都是兩個緣生。其中有些問題：四大種跟所造色，它們自己，或者相望互為因緣的情況如何？

「頌曰：大為大二因，為所造五種」，大種對大種來說，是兩個因。大種對所造色來說，有五個因但不是這裏六因的體系，即生、依、立、持、養。這在前面無表色裏也講到過，實際是六因中的能作因。

「造為造三種」，所造色對所造色來說，有三個。「為大唯一因」，所造色對四大種來說，只有一個因。這是四大種跟所造色、四大種自己之間的關係。

釋曰：大為大二因者，大種望大種，但為俱有同類二因。非心所故，無相應因；同無記性故，無異熟因；非是染故，無遍行因。

「釋曰：大爲大二因者，大種望大種，但爲俱有同類二因」，四大種與四大種互相相望，只有俱有因、同類因兩個。

「非心所故」，四大種不是心王心所，沒有相應因。「同無記性故，無異熟因」，四大種都是無記法，不能做異熟因，異熟因都是有善惡的。「非是染故，無遍行因」，不是染污法，也不是遍行因。所以只有俱有因、同類因兩種，其他的相應因、異熟因、遍行因都沒有。

爲所造五種者，初句大字，流至此中，應言大爲所造五種也。謂四大種，望所造色，能爲五因：一生，二依，三立，四持，五養。此之五因，於前六因，能作因攝。此四大種，生所造色，名爲生因；造色生已，隨逐大種，如依師等，說爲依因；大種任持所造色故，如壁持畫，說爲立因；令所造色相續不斷，說爲持因；增長因故，說爲養因。如是則顯大與所造，爲起變持任長因性故。爲起者，是生因也。爲變者，是依因也。爲持者，是立因也。爲任者，是持因也。爲長者，是養因也。

「爲所造五種」，四大種對所造色來說，有五個因。這五個因不是因緣裏的同類因、異熟因、俱有因、相應因、遍行因，另外有五個。「謂四大種，望所造色，能爲五因」，這五個因是生因、依因、立因、持因、養因。「此之五因，於前六因，能作因攝」，雖然說五個因，僅僅是能作因裏邊開了五個。

「此四大種，生所造色，名爲生因」，四大種生所造色，所以叫生因。前面講無表色的時候，有「大種所造性」，略略地提了一下生、依、立、持、養。

「造色生已，隨逐大種，如依師等，說爲依因」，所造色生了之後，不能獨立，還要跟着四大種轉，好比學生依靠老師一樣，學生都要聽老師的話，所以叫依因。

「大種任持所造色故，如壁持畫，說爲立因」，所造色全靠四大種把它撐住，如果離開大種，它沒有地方寄託。「如壁持畫」，等於說畫挂在牆壁上，沒有這個牆壁，畫就挂不起來。所造色全靠四大種把它撐起來，這叫立因。

「令所造色相續不斷，說爲持因」，所造色能夠繼續下去、不中斷，全靠四大種把它維持下去，所以這個叫持因。

「增長因故，說爲養因」，所造色要增長，也要靠四大，也叫養因。

「如是則顯大與所造，爲起變持任長因性故」，起五個作用，起、變、持、任、長，就是前面的生、依、立、持、養，這是另外一類名字。「爲起者，是生因也。爲變者，是依因也。爲持者，是立因也。爲任者，是持因也。爲長者，是養因也」，意思一樣的，不過名字換了一種。一切色法都是四大種所造的，四大種跟所造色的關係，就是生、依、立、持、養這五個因，這五因在六因裏都屬於能作因。

造爲造三種者，所造望所造，但爲三因，謂俱有、同類、異熟。俱有因者，謂隨心轉身語二業七支無表，展轉爲因。同類因者，一切前生，於

後同類，皆能爲因。異熟因者，謂身語業，能招眼等，此即因果，俱所造也。

「造爲造三種」，所造色跟所造色互相的關係，三種因。「所造望所造」，一共有三因，「但爲三因」，「謂俱有、同類、異熟」。

怎麼做「俱有因」？「謂隨心轉身語二業七支無表，展轉爲因」，所造色跟所造色來說，「隨心轉」的「身語二業七支無表」，是定共戒、道共戒，是隨心轉的戒。這七支無表互相爲因，是所造跟所造的關係，它們互相都是俱有因。

這裏要明確，是指隨轉無表色，它們裏邊有七支，防止七支（身三口四）的過惡，這七支互相展轉爲俱有因。

「同類因者，一切前生，於後同類，皆能爲因」，凡是前面已經生出來的，跟後來同類的，善的對善的，不善對不善的，五蘊互相交叉，都可以做同類因。

「異熟因者，謂身語業，能招眼等」，「身語業」本身是色法，身是顯形色，語是聲音，這是所造色。身語業造了之後，感得後來的眼睛、耳朵、身體等，異熟果。

「此即因果，俱所造也」，因是身語業，是所造的色；果是眼、耳、鼻、舌、身，也是所造的色。

所以所造色對所造色來說，可以做三個因，俱有因、同類因、異熟因。

爲大唯一因者，前句造字，流至此中，應言造爲大，唯一因也。謂所造色，望四大種，但爲一因，謂異熟因。由身語二業，能招異熟大種果故。

大種對所造色，是生、依、立、持、養五個因。反過來，所造色對四大種做一個因。「前句造字，流至此中，應言造爲大，唯一因也。謂所造色，望四大種，但爲一因，謂異熟因。由身語二業，能招異熟大種果故」，由身語業，能夠感招將來的異熟果。「造爲大，唯一因」，這裏說一個因，是不是一因論？佛教是緣起論，決定沒有一因生的法。「爲大唯一因」，這個一因，跟前面有沒有矛盾？

這要注意前面的話，「論云：前言諸法，由二緣生」，色法，不相應行，兩緣生，這是一個總述。四大種與所造色，它們是兩緣生的，一個是因緣，一個是增上緣。四大種對所造的色，互相爲因緣。大種對所造色做生依立持養五個因，這是屬於增上緣。

講因緣，並沒有捨掉增上緣。所以「爲大唯一因」裏邊，第一，增上緣要加上；第二，所造色對四大種，是只做一個異熟因，但是四大種並不單以所造色爲因，還有其他因，比如大種與大種互爲同類因、俱有因兩種，那就是有三個因（都屬於因緣），再加上增上緣（能作因），所以絕對不是一因論。裏邊前面、後面都關照得很周密的。自己看的時候一定要周密思惟，不要看到一因，而不注意前提。這裏

只是說所造色對四大種做一個因，但是四大種的生起還有其他的因，所以不是一因論。

很多人說佛教是唯心論，為什麼呢？佛教裏邊也說唯識，識就是心，那不是承認自己是唯心？還有，《華嚴經》裏有一個「一切唯心造」，你不是說唯心嗎？好像是唯心的依據很多啊，經裏邊有，論也有，你們就是唯心論者。

這是對佛的經教斷章取義，不知道這裏講的唯心、唯識是什麼。唯識，阿賴耶識，不是一個固定不變的東西。講阿賴耶識也是講緣起，是自性緣起論，還有各式各樣的緣起。總的來說，阿賴耶識不是一個絕對的、固定不變的東西。如果是一個固定不變的、能夠產生萬物的，那纔是真的唯心論。但阿賴耶識本身就是很多的種子，各式各樣的東西都在裏邊，同時它又是無常。「一切種子如瀑流」¹，經裏邊說，它裏面各式各樣的種子多得不得了，好像大河在奔流。佛為什麼對凡愚不說？因為恐彼執為我。這個本來就有被執為我的可能性，所以對一般的人不說，對有特殊根基的、相應的人纔說。所以說阿賴耶識，不要誤會是一個單一的心，如果那樣就是唯心論者。在中觀裏，對阿賴耶識還要進行分析，認為也是假安立的，是更徹底的緣起論。

從此大文第二，別明等無間。於中有二：一明諸心相生，二明得心多少。就明諸心相生中有二：一明十二心，二明二十心。復就明十二心中：一列十二心，二正辨相生。且初列十二心者，論先問云：前已總說諸心心所，前能為後等無間緣，未決定說何心無間，有幾心生？復從幾心有何心起？今當定說。結前問起。謂且略說有十二心。答也。云何十二心？問也。頌曰：

欲界有四心 善惡覆無覆 色無色除惡 無漏有二心

「從此大文第二，別明等無間」，前面說等無間，這裏要廣明。「於中有二：一明諸心相生，二明得心多少」，諸心相生，這個心生哪個心？「等無間」，下邊接着可以生什麼心？得的心有多少？這個非常繁瑣。「就明諸心相生中」又分兩科，「一明十二心，二明二十心」。先說十二心：第一，「列十二心」，十二心什麼名字，把它排出來；第二，「正辨相生」，這十二個心裏邊，互相生。

「且初列十二心者，論先問云：前已總說諸心心所，前能為後等無間緣，未決定說何心無間，有幾心生？復從幾心有何心起？今當定說」，前面說等無間緣是心心所法，前面的讓了路之後，能夠生起後面的，這個叫等無間緣。什麼心無間可以生幾個心？這個互相生的關係要具體說。

這樣的說法，其他論不多見，而《俱舍論》裏邊都是講得很明細。所以有的人害怕這一類東西，看得腦筋都要痛了。學法，一般是年輕人好些，年紀大了就不容

¹ 《解深密經》卷一：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」

易學進去了，因為裏面的思想太細緻了，要趁年輕趕緊學。「謂且略說有十二心」，先說十二心，再說有二十心，「云何十二心」，十二個心是什麼呢？

「頌曰：欲界有四心，善惡覆無覆」，欲界四個，善的、惡的、有覆無記、無覆無記四個。「色無色除惡」，色、無色界沒有惡心，就是善、有覆、無覆三種。色、無色界各三個，一共十個，再加「無漏有二心」，有學的、無學的兩個心，一共是十二個心。

十二個心表明之後，互相生的關係相當多，後來二十個心更多。第七卷的後頭一些是麻煩，這是上坡，吃力得很。經過這些麻煩，再看後邊「世間品」之類的，就感到很舒服，就像走下坡路一樣的，不要用氣力了。《俱舍》有些地方難，也不是一直難。經過難的越多，後面本來難的也感到容易，這是能力增強了。

釋曰：且於欲界有四種心，謂善、不善、有覆無記、無覆無記。色、無色界各有三心，謂除不善，餘如上說。如是十種，說有漏心。若無漏心，唯有二種，謂學無學，合成十二。

「釋曰：且於欲界有四種心」，一種是善的，一種是不善的，還有有覆無記與無覆無記。「有覆無記、無覆無記」，障聖道的是有覆，不障聖道的是無覆，不感異熟果是無記。「色無色界各有三心」，因為色界、無色界，四種心中的不善心沒有的，「餘如上說」，其餘的是善、無覆、有覆。「如是十種，說有漏心」，三界一共有十種心，是有漏的。「若無漏心，唯有二種」，無漏的有兩個心，有學的、無學的。有漏的十個，無漏的兩個，總的說一共有十二種心。

從此第二，正辨相生。論云：此十二心，互相生者，頌曰：

欲界善生九 此復從八生 染從十生四 餘從五生七
色善生十一 此復從九生 有覆從八生 此復生於六
無覆從三生 此復能生六 無色善生九 此復從六生
有覆生從七 無覆如色辨 學從四生五 餘從五生四

這十二心互相生的關係比較麻煩。「欲界善生九，此復從八生」，欲界的善法能生九個心，本身又能從八個心生。「染從十生四」，染污的心，從十種心生，它自己又能生四種心。「餘從五生七」，餘，有覆無記、無覆無記，從五心生，它本身又能生七個心。這四句是屬於欲界的。

「色善生十一」，色界的善心，能生十一個心，「此復從九生」，它本身又從九種心生。「有覆從八生，此復生於六」，有覆的心，從八個心生，它本身又能生六個心。「無覆從三生，此復能生六」，色界的無覆無記的心，從三種心生；「此復能生六」，它本身又能生六種心。這一個半頌，是屬於色界的。

無色界，「無色善生九」，無色界的善心，能生九個心；「此復從六生」，它本身又從六個心生。「有覆生從七」，有覆的心從七個心生。「無覆如色辨」，無色界無覆無記的心，跟色界一樣。

「學從四生五，餘從五生四」，有學的心（無漏心），從四個心生，它本身能生五個心；「餘」，另外一個無漏心就是無學的心，從五個心生，它能生四個心。

這個頌是標一個數字。具體十二心裏是哪五個，哪六個等等，都有解釋。

釋曰：欲界善生九者，謂從欲界善心，無間容生九心。謂自界四心、色界二心、無色一心、無漏二心，故成九也。

「釋曰：欲界善生九者，謂從欲界善心」，「無間」可以「生九心」，欲界的善心做等無間緣，它後面不是隨便什麼心都可以生出來，它無間可以生九個心。

「謂自界四心」，首先是生欲界自己四個心。當然，欲界心生欲界心，都可以生；生色界的心，能生兩個；生無色界的心，只能生一個；無漏的心，有兩個，「故成九也」，加起來九個。為什麼生這個、生那個，道理還要講一下。欲界生欲界的心，本地的當然可以生。

色界二心者，謂善、染污也。從欲界善心，入色界定，生彼善心；又從欲界善心中死，往生色界，生彼染心，續生心中，必染污故。故論云：於入定時及續生位，如其次第，生善、染心。

「色界二心者，謂善、染污也」，色界的善心，跟色界的染污心，怎麼生？

「從欲界善心，入色界定，生彼善心」，入色界定，當然這個定是色界的善心。

「又從欲界善心中死，往生色界，生彼染心」，欲界的善心死了以後，投生到色界的時候，決定是染污的心。欲界是染著男女的心，色界是染著投生的地方。「續生心中，必染污故」，續生即投生那一剎那的心，必定是染污的。

「故論云：於入定時及續生位，如其次第，生善、染心」，所以，《俱舍論》講，入定的時候，比如入初禪，生色界的善心；「續生位」，投生的時候，對色界的地方生歡喜心（貪），染著那個地方（生處），這時候生色界的染心。

無色界一心者，謂從欲界善心中死，生無色界，生彼染心，續生心中，必染污故。欲界不生無色善心者，以極遠故。無色於欲界，四遠故遠：一所依遠，二行相遠，三所緣遠，四對治遠。所依遠者，無色界心，不與欲界心為所依故。行相遠者，無色界心，唯於第四禪，作苦粗障行相，必無緣欲作苦粗等行相故。所緣遠者，不緣欲故。對治遠者，未離欲界貪，必無能起無色界定，能為欲界惡戒等法，厭壞及斷二對治故。

「無色界一心者」，生無色的心，只有一種。「謂從欲界善心中死，生無色界，生彼染心，續生心中，必染污故」，同樣，欲界以善心命終，生到無色界去。當然，

從欲界生無色界，不是隨便可以生，也要修好無色界的定，然後下一輩子纔能生到無色界去。生色界也同樣，色界定成就了，纔能生到色界去。但是你生上去的時候，你總是貪著那個地、那一界，「續生心中」，投生的心總是染污心。如果不染污，就不會投生。無漏法是没有染污的，不沾著三界，無漏心不會投生。

「欲界不生無色善心者，以極遠故」，欲界的心，等無間可以生出色界的定。那為什麼不能生無色界定，不能生無色界的善心？「以極遠故」，欲界、色界兩個是挨着的，無色界跟欲界隔了四個禪的天，有十幾個天，太遠了。

「無色於欲界」，無色界對欲界來說太遠，「四遠故遠」，假如分析它所謂的極遠，有四個方面。一是「所依遠」，二是「行相遠」，三是「所緣遠」，四是「對治遠」。

「所依遠者，無色界心，不與欲界心為所依故」，所依，即等無間緣。要生無色界的定心，一定要經過色界四禪的心，不能直接從欲界的心而生。「所依遠」，所以欲界的心不可能做無色界心的等無間緣。

「行相遠者，無色界心，唯於第四禪，作苦粗障行相，必無緣欲作苦粗等行相故」，行相遠，比如說修世間有漏的初禪定時，看到欲界是粗，欲界是苦，欲界有障；然後又看到初禪是靜，初禪是妙，初禪是離（離開那個障），厭離粗、苦、障，欣慕靜、妙、離，這是他心裏的行相。而要修無色界定，僅緣第四禪的粗、苦、障，不會緣欲界的粗、苦、障，欲界的東西對他來說隔得太遠了。要進入無色界定，一定是得到四禪，然後看到四禪裏邊還是粗、苦、障，因此要再進一層修無色的定。根本不去緣欲界粗苦障。所以，這個行相也隔得遠。

「所緣遠者，不緣欲故」，無色界的心不緣欲界的心，這是所緣遠。「對治遠者，未離欲界貪，必無能起無色界定，能為欲界惡戒等法，厭壞及斷二對治故」，如果還沒有離開欲界的貪，要想起無色界定，不可能的。一共四種對治，這裏有兩種對治，厭壞對治、斷對治。厭壞對治是說看到苦的行相，生起厭壞心。然後斷對治來斷它裏面的煩惱。

以無色界的定來對治欲界的煩惱，不可能的。欲界的貪是以什麼來對治的呢？起色界的定對治欲界貪；然後以無色界的定，對治色界的貪。所以說直接以無色界的定來對治欲界的貪，這是沒有的，太遠了，「對治遠」。意思是說，沒有離開欲界貪，還沒有到色界，不能起無色界的心來對治欲界的一些惡戒惡法，中間隔了一個色界。

這是從四個方面來說欲界跟無色界隔得很遠，所依遠、行相遠、所緣遠、對治遠。從這點來說，從欲界的心，要無間生無色界定，即無色界的善心，是不行的。只有投生時生無色界的染污心。

無漏二心者，謂從欲界加行善心入學、無學觀也。

「無漏二心者」，欲界的心生無漏的心，有兩種。「謂從欲界」，從欲界的「加行善心」（修定的加行善心），「入學、無學觀也」，進入無漏的觀，無漏的定，生無漏的心。欲界善心可以生九個心，自界四個心，色界兩個心，無色界一個心，無漏兩個心（有學、無學兩心）。總結一句話就是「欲界善生九」。

此復從八生者，此欲界加行善心，復從八心生。謂自界四，色界二心，無漏二心，故成八心也。色界二心者，一、色界善心，生欲界善。謂從定出，起欲界善心。二、色界染心，生欲界善。謂入定者，作如是願：我寧起下地善心，不起上地染污。由此願故，彼染污定，所逼惱時，從彼染污定，生於下地善，為防退故，是則色染生欲界善也。無漏二心者，從學、無學觀出，入欲界善心時。

欲界的善心又從哪些心生呢？「此復從八生」，從八個心生。「此欲界加行善心，復從八心生」，「謂自界四」，自己欲界裏邊四個心都可以生欲界善心。隔一個界，在一定的條件之下能生，不符合條件的不能生。「色界二心，無漏二心」，色界有兩個心，無漏有兩個心，無色界沒有，一共是八個心。

色界哪兩個心？「一、色界善心，生欲界善」，色界的善心，無間生出欲界的善心來。「謂從定出，起欲界善心」，假如定中是色界的善心，出色界定之後，又生起來欲界的善心。

「二、色界染心，生欲界善」，色界的染污心，生起欲界的善心，這是怎麼回事呢？有一個專門的法相名詞，叫「防定方便心」。定有三種，一種是淨定，一種是染污定，一種是無漏定。淨定是善的定；無漏定，當然是無漏善。這兩個都是好的。染污定，貪著禪味。菩薩戒，每天誦的「障礙禪度亦三種」，障礙禪定波羅蜜的有三種（不問、蓋障、貪味禪），其中貪味禪就是貪著禪定的味道，對禪味起貪著就是染污，要退的，這是一個毛病。「謂入定者，作如是願：我寧起下地善心，不起上地染污」，在入定之前，先發一個心，叫防定的方便心。寧願生下地的善心，不要起上地的染污心，防止產生那個染污定。

入定之前發好這個心，「由此願故」，因為有這個願力在前，「彼染污定，所逼惱時」，當他在入定，受到染污定逼惱，色界的染污心一起來之後，因為有願在先，他馬上出定，生欲界的善心。「為防退故」，為什麼要這樣做呢？為什麼上界的定不要，要下地的善心呢？防止這個定退失。因為貪著禪味要退的。所以，他入定前發願，寧願生下地的善心，不願生上地的染污心。所以色界的染污心可以無間生欲界的善心。

「無漏二心者，從學、無學觀出，入欲界善心時」，無漏的兩個心生欲界的善心，比較簡單。前面是以欲界的善心修定，進入無漏定，生起無漏的有學、無學兩個心。現在是從有學或者無學的無漏定出定，又生起欲界善心。所以從無漏心，也可以生起欲界的善心。為什麼無色界的心不生欲界善心呢？欲界投生到無色界去的

時候，只能生無色界的染污心。如果從無色界投生到欲界，那是生欲界的染心，而不是欲界善心；如果從無色界定出來，不能直接生欲界善心，只能無間生色界的善心，因為欲界和無色界相隔極遠。

染從十生四者，染謂二染，不善、有覆。此二染心，從十心生，能生四心。從十生者，謂十二中，除學無學，謂自界四，色界三心，無色三心。此十心中，皆容命終，生欲界染。故論云：於續生位，三界諸心皆可無間生欲界染心故。能生四心者，謂自界四。餘無生理，謂欲界染心，不生上定及往彼界，故無生界理。¹

「染從十生四者，染謂二染」，欲界有兩個染污法，不善的，跟有覆無記。

「此二染心，從十心生」，這兩個染污心能從十個心產生；又無間「能生四心」。

哪十個心可以生染污心？「謂十二中，除學、無學」，除了有學無學這兩個無漏心之外，其餘的都能夠產生染污心：欲界自界的四個心，色界的三個心，無色界的三個心。「此十心中，皆容命終，生欲界染」，命終的時候投生到欲界，決定要起染污心。沒有染污不投生。所以，都可以起欲界的染污心，這是指投生的時候說。本來無色界的心跟欲界是不相干的，有四個遠，不能相生，但是當無色界投生到欲界來，可以生起欲界的染心，從色界投生過來也可以。

「故論云：於續生位，三界諸心皆可無間生欲界染心故」，這是《俱舍論》裏的話。投生的時候，這邊死掉起中陰身，在那邊又把生命繼續下去。投生的時候，三界的心，都可以無間生欲界的染污心。無間，等無間緣，中間沒有間隔，從前面那個心直接生出欲界的染污心。

「能生四心者，謂自界四」，只能生欲界的四個心，染污心裏邊可以生欲界的善心，欲界的染污心，或者是無記心。「餘無生理」，其餘的，色界、無色界的不能生，無漏的也不能生。「謂欲界染心，不生上定」，要生上界的定，決定是善心生，染污心不能直接生上定，「及往彼界」，也不能生到上界去，「故無生界理」。此處疑有脫文，意思是，故無生上兩界理。

染污心不可能直接生無漏心。善心修加行之後，入無漏定，纔能生起無漏心，從加行的善生起無漏的善。所以染污心只能生自界四個心。

餘從五生七者，餘謂欲界無覆無記，此無記心，善等心外，名之為餘，從五心生，能生七心。從五生者，謂自界四，及色界善。謂欲界通果無記，從色界善定生故。能生七心者，謂自界四，及色界二，無色界一，故成七也。色界二心者，一、生彼善，謂通果無記，還生彼定，以通果心唯與定心相出入故；二、生彼染，謂異熟、威儀、無記心中命終，生彼染心，續生位也。無色界一心者，謂欲界無記心命終，約續生位生無色染心。

¹ 故無生界理：此處疑誤。

「餘從五生七」，欲界裏邊除了善心、染污心之外，還有無覆無記心，它從五個心生，也能生七個心。「此無記心，善等心外，名之爲餘」，欲界一共有四種心：一個是善心，兩個染污心，包括不善跟有覆無記，餘下的是無覆無記。

「從五心生，能生七心」，哪五個心生？「從五生者，謂自界四，及色界善」，自界四，欲界的心，都可以互相生；色界的善，也可以生無覆無記心。這是什麼情況？「謂欲界通果無記」，得了色界定，它起神通變化，在欲界裏邊變化，這個通果心就是欲界的無覆無記心。無覆無記有四個，異熟生、威儀路、工巧處、通果心。

「從色界善定生故」，因爲這個通果心是色界善的定生的。要由色界的善定，產生變化神通。

「能生七心」，欲界的無記心又能夠無間生七個心。「謂自界四」，自界的當然能夠生；色界的兩個心；無色界一個心，一共成七個心。

色界是哪兩個心？「色界二心者，一、生彼善，謂通果無記，還生彼定，以通果心唯與定心相出入故」，第一種情況是前面說的神通變化，變化變完仍然回到定裏邊，這個定就是色界的善心。神通變化，「唯與定心相出入故」，從定裏邊出來，又回到定裏，只能跟定心相出入，不能離開定。所以欲界的無記心無間可以生色界的善心。

第二個，「生彼染」，生色界的染心。「謂異熟、威儀、無記心中命終，生彼染心」，在欲界，臨終起無記的心，投生到色界去，生上去的時候，當然是貪著住處，屬於染污心。當然這個染污是有覆無記。「續生位也」，是投生的那個時候。

「無色界一心」，也是投生，「謂欲界無記心命終，約續生位生無色染心」，投生到無色界去，也對無色界起個染著的心。

所以欲界的無覆無記無間可以生七個心：自地欲界四個心；色界兩個，善的，還到定中去，染污的，投生；無色界也可以投生，染污心。一共是七個心。

色善生十一者，色善謂色界善心，無間容生十一心。於十二心中，唯除無色無覆無記心，以無色界，唯有異熟生無記心。夫異熟心，不許異地起，故不生也。能生無色染心者，據命終說。此復從九生者，此色界善心，復從九心生。謂於十二心中，唯除欲界二染污心，及除無色無覆無記，所以可知。

「色善生十一」，色界的善心無間能生十一個心。「色善謂色界善心，無間容生十一心，於十二心中，唯除無色無覆無記心」，這十一個心，就是十二個心中除掉無色界的無覆無記心，「以無色界，唯有異熟生無記心」，無色界裏邊無覆無記心只有異熟生，而沒有工巧處、威儀路、通果心。而無色界的異熟生無記心，不能由色界善心無間生。

「能生無色染心者」，可以生無色界的染污心，這是投生的時候，「據命終說」。色界的善心可以生十一個心，比較寬，只有無色界的無覆無記心不能生。

「此復從九生」，色界善心從九個心可以生出來。「此色界善心，復從九心生。謂於十二心中，唯除欲界二染污心」，欲界的染污心不能生色界定，欲界要善心纔能生色界定。「及除無色無覆無記」，無色界的無覆無記只有異熟心，異熟生心力量很弱，不能異地起，不能從無色界異熟生心無間起色界的心。「所以可知」，原因前面講過了。

有覆從八生者，謂色界有覆心，從八心生。於十二心中，除欲二染及學無學。此復生於六者，此色界有覆心，復能生六心。謂自界三，欲善、不善、有覆無記。生欲善者，從染污定，生欲善也。生欲不善、有覆者，從色界染心命終，於續生位生欲二染也。

「有覆從八生」，色界沒有不善心；無記心有兩種，先說有覆的，再說無覆的。有覆的無記，從八個心生，「謂色界有覆心，從八心生，於十二心中」，除欲界的兩個染污心，「及學、無學」。欲界的染污心（不善和有覆），不能生起色界定，即使是色界的有覆心也不能生起，因此要除開欲界染污心。而有學、無學是無漏的善心，它不能無間生色界的有覆心，只能生起色界的善心。這是從八個心生，要除掉四個：無漏的兩個，欲界染污心兩個。

「此復生於六」，色界的有覆心可以生六個心，「此色界有覆心，復能生六心」。「謂自界三」，自界相生，當然三個都可以生；也可以生欲界的「善、不善、有覆無記」。

生欲界的善，「從染污定生欲善」，這是從染污定生下地的善心。前面講過，防退方便心，在入定前發願：寧願生下地的善心，不願意起上地的染污心。當染污心逼惱、生起的時候，他就出定，生起欲界的善心。

「生欲不善、有覆者」，生欲界的不善心跟有覆無記。「從色界染心命終」，投生到欲界的時候，欲界的兩個染污心都可以起來。

無覆從三生者，謂色界無覆無記，從三心生。謂自界三，餘無生理。此復能生六者，此色無覆心，復能生六心。謂自界三，欲界二染，無色一染，約續生位，思而可知。

「無覆從三生」，無覆無記，從三個心生。「謂色界無覆無記，從三心生」，「自界」的「三」個心，「餘無生理」，其餘的不能生。無覆無記力量弱，一般只能從自界生。

「此復能生六」，無覆無記心本身又能生六個心。「此色無覆心，復能生六心。謂自界三，欲界二染，無色一染」，自界的，三個心都能生；欲界的兩個染污心；無色界的一個染污心。「約續生位」，都是投生的時候。「思而可知」，以無覆無記心命終生到欲界，或者無色界，都產生投生的染污心。

無色善生九者，謂無色善心，能生九心。言九心者，於十二心中，除欲界二，善及無覆；除色界一，所謂無覆。此復從六生者，此無色善心，復從六心生。謂自界三，及色界善，並學、無學。

「無色善生九」，無色界的善心能生九個心。「於十二心中，除欲界二」，欲界的兩個心要除掉：一個是「善」，一個是「無覆」；「除色界一」，再除掉色界的無覆心。為什麼不能生欲界的善和無覆心呢？因為無色界與欲界太遠了，有四種遠。只有在投生到欲界的時候，可以起欲界的兩種染污心。如果不是在投生的時候，從無色界善心定中出來，無間只能生色界心（近），而不能無間生欲界心（太遠）。兩種情況綜合起來看，沒有機會生欲界的善心和無覆心。色界的心除一個，「所謂無覆」，無覆無記，異地不相生。

「此復從六生」，無色界的善心，又從六個心生。「此無色善心」從哪六心生呢？「謂自界三」，自地相生沒問題。「及色界善，並學、無學」，色界的善心，起無色定，可以生無色界的善；有學、無學起無漏定，出定以後，可以生起無色界的善心。

有覆生從七者，無色有覆，能生七心，亦從七心生。生七心者，謂自界三，及色界二，生彼善、染心，並欲界二，不善、有覆。即此亦從七無間起，謂除欲、色染，及學、無學心。

「有覆生從七」，無色界的有覆心，能生七個心，也從七個心生。

生七個心，「自界」的「三」個，這是互相生。「及色界二」，色界的兩個心。「生彼善、染心」，生色界的善心，無色界定也有防退方便心，發願起染污心的時候，寧願生起色界（下地）的善心。所以當在無色定裏起了有覆心（染污心），可以出定生出色界的善心。色界的染污心，那是投生的時候可以生。「並欲界二，不善、有覆」，欲界不善、有覆心，也是指從無色界投生的時候而言。不能生欲界善和無覆心，因為無色界跟欲界太遠，跟前面無色善心的情況類似。

「即此亦從七無間起」，無色界的有覆心，也能從七個心生起來。「謂除欲、色染，及學、無學心」，有學、無學的心當然都是無漏心，不會直接生起染污心的。欲界的染心不能生無色定，也不能投生到無色界去，欲界要善或無覆心死纔能投生到無色界去；色界的染污心不能生無色定，要色界善心纔能生；色界的染污心也不能投生到無色界去，色界要善或無覆心死纔能投生。而其他七個心能生，自界的三個，還有欲界善和無覆，色界善和無覆，一般說都是在命終的時候。從欲界和色界以善和無覆心命終的時候，生到無色界，生起無色界的有覆的染污心。

無覆如色辨者，無色無覆，如色界辨，從三心生，能生六心。從三心生者，謂自界三。能生六心者，謂自界三，及色界染，兼欲界二，不善、有覆。

「無覆如色辨」，無覆無記的心，跟色界的一樣，「從三心生，能生六心」。「從三心生」，自界三心。「能生六心者」，自界三個，色界的染污，欲界的兩個，不善、有覆。

學從四生五者，謂有學心，從四心生，能生五心。從四心生者，謂三界善，及與學心。能生五者，於前四上，加無學一。

「學從四生五」，有學的心從四個心生，它自己能生五個心，「謂有學心，從四心生，能生五心」。「從四心生者」，哪四個心呢？「謂三界善，及與學心」，三界的善心入無漏定，可以生起有學心；有學心直接生起有學心，是同類因，當然也可以生。

「能生五者，於前四上，加無學一」，可以生起三界的善心；也可以生有學心，這是等流；當他證了阿羅漢果，也可以無間生起無學心。生的心是四個，能生的心却是五個。因為從有學心可以生無學心，而無學心不會生到有學心去。當從有學心證阿羅漢果時，第二剎那就是無學心。

餘從五生四者，餘謂無學心，此無學心，從五心生，能生四心。從五生者，謂三界善、學、無學心。能生四者，於前五上，唯除學心。

「餘從五生四」，「餘」，無學心，從五個心生，它能生四個心，「餘謂無學心，此無學心，從五心生，能生四心」。

從哪五心生呢？「三界」的「善」心，都可以入無漏定，生起無學的心。「學、無學心」，有學心，有學聖者證阿羅漢果，產生無漏的無學心；無學的心作同類因，產生後邊等流的無學心。所以五個心能生它。

「能生四者，於前五上，唯除學心」，無學的心，他已經證了阿羅漢，不會再生有學的心；但是他出定的時候，也可以產生三界的善心，也可以等流生出自己的無學心，一共四個。

以下是《光記》裏邊的參考資料，大家可以看一下。

八心能作入有漏定心，謂欲界加行善心、通果心，色界加行善、生得善，及有覆心，並通果心。無色界生得善，及有覆心。所以得知色界生得善能入定者，如無色界生得善既能入定，色界生得亦能入定。又解：色界生得善不能入定，無色界生得善無別散加行善可能入定，色界更有散加行聞慧能入定故，生得善不能入定。若作此解，唯七心能作入有漏定心。十二心能作出有漏定心，謂欲界加行善、生得善、通果心，色界六心，無色界三心，除加行，加行即定故。所以色定不生下染及餘無記者，從無色定尚不生色界生得善，非明利故。況復色定能生下界染及無記。又所以得知從色界有漏定心生自界異熟、威儀心者，如無色界定心

能生自界異熟心，准知色界定心亦能生異熟、威儀心。二心能作入無漏定心，謂欲界加行善心，色界加行散善心。三心能作出無漏定心，謂欲界加行善、生得善，色界加行散善不生無色散善，以於散位無加行善，雖有生得，劣故不生。二防定方便心者，四心能作防定加行心，謂色、無色界二染污心，隨其所應能生下地善心。即欲界加行善，生得善。色界加行善、無色界加行善，應知唯防定心，上染心後生下善心，餘心不生。三命終、受生者，十二心能作命終心。謂欲界生得善、不善、有覆、威儀、異熟，色界生得善、有覆、威儀、異熟，無色界生得善、有覆、無覆心。四心能作受生心，謂三界四染污心。若以命終受生心相生者，此中死有一念名命終心。欲界、色界中有初心，及生有初心，並無色界生有初心，皆名受生心，以此論說中生初念名受生故。受生心不生命終，以隔遠故。（《光記》卷七）

「八心能作入有漏定心」，有八個心能進入有漏的定。「謂欲界加行善心」，生得善不能生定，修了入定的加行之後，這個善心能夠無間入定。還有「通果心」，通果心是神通變化，變化後還得回到定裏邊去。「色界加行善、生得善」，都可以入有漏定心，色界本來是定地，生得善也能進入有漏定心，加行善當然更可以；

「及有覆心並通果心」，色界的有覆心仍然可以在定中，色界的通果心，還是回到原來的定中，都能夠產生有漏定心。「無色界」，「生得善及有覆心」一共八個。

再點一下，欲界的加行善、通果心；色界的加行善、生得善、有覆心、通果心；無色界的生得善、有覆心，這八個心可以進入有漏定。

有的地方說色界的生得善也不能入定，因為色界裏邊有「散加行，聞慧」，色界有聞慧，從聞慧入定，不能從生得善入定。無色界的生得善可以入定，沒有其他的加行善。照這樣說，那就是七個心，把色界的生得善除開。

兩個說法，一個是八個心，一個是七個心。這是入定的情況。

出定，出有漏定心，「十二心能作出有漏定心」，無漏定，一定是善心進去的，所以簡單，有漏定比較複雜一點。入有漏定，依七個心或者八個心，出有漏定可以有十二心。「欲界加行善、生得善」，出定之後，可以生欲界的加行善、生得善跟通果心。「色界」的，有六個。「無色界」的有三個，「除加行」，「加行即定故」，無色界的加行善要除開。

命終的心有幾個？一共有十二個，「十二心能作命終心」。「欲界生得善、不善心」都能命終，「有覆心」也能，無覆無記的「威儀路、異熟生」的心也能命終。色界裏面有「生得善、有覆無記、威儀路、異熟生」。無色界裏邊，「生得善、有覆無記、無覆無記」，無覆無記只有一個（異熟生）。這是命終有十二個心。再說一遍：欲界的生得善、不善心、有覆心、威儀、異熟生；色界的生得善、有覆心、威儀路、異熟生；無色界的生得善、有覆、無覆，十二個。

「四心能作受生心」，投生的時候，受生的心，有四個心，三界的染污心，共四個。欲界有兩個，一個是有覆無記，一個是不善心；上兩界都是有覆無記，一共是四個染污心，都能投生。

從此第二，明二十心相生。論云：說十二心互相生已，云何分此，成二十心？頌曰：

十二爲二十 謂三界善心 分加行生得 欲無覆分四
異熟威儀路 工巧處通果 色界除工巧 餘數如前說

「從此第二，明二十心相生」，十二個心相生講完，要講二十心互相生。「論云：說十二心互相生已，云何分此，成二十心」，怎樣把十二個心分成二十個心的呢？

「頌曰：十二爲二十，謂三界善心，分加行生得」，十二個心化二十個心，其實很簡單。三界的善心分兩個：加行善、生得善。三界裏邊三個善心分爲六個。欲界的無覆無記，分四個：異熟生、威儀路、工巧處、通果心。色界無覆無記，分成三個，色界沒有工巧。「餘數如前說」，餘下的，跟前面一樣。所以這個二十心，並不麻煩。

釋曰：三界善心，各分二種，謂加行得、生得別故。欲界無覆，分爲四心：一異熟生，二威儀路，三工巧處，四通果心。色界無覆，分爲三種，除工巧處，上界都無造作種種工巧事故。於無色界，無覆唯一，謂異熟生。故前無覆，合成八種，如是十二，爲二十心。謂欲界八，二善二染，四無記心也。色界六種，前八心上，除不善工巧二也。無色界四，於前六上，更除威儀通果二心也。兼學、無學，故成二十。

「釋曰：三界善心，各分二種」，三界善心，都可以分兩個。「謂加行得、生得別故」，三界的善心，一種是加行而得的，一種是生來就得的，各分兩個。

欲界的無覆無記分四個心：「異熟生」「威儀路」「工巧處」「通果心」。

色界的無覆無記，分三個，「工巧」要除掉，「上界都無造作種種工巧事故」，色界天裏邊，宮殿之類不需要造的，是自然有的（化的），不要作工巧。

「於無色界，無覆唯一」，在無色界裏邊，無覆無記心更少，只有一個「異熟生」。無色界裏邊沒有威儀路，沒有工巧處。通果心爲什麼沒有呢？在四禪裏邊，修十一禪支，定慧均等，可以產生神通；無色界定強慧弱，不產生通，所以通果心在無色界也沒有。所以無覆無記只留下一個異熟生。

那麼這樣，本來三個無覆無記，現在開了八個：欲界開四個，色界開三個，無色界還是一個，多出五個。善心裏，生得善、加行善又分出來，原來三個心變成六個心，多了三個，這樣十二個心就成了二十個心，「故前無覆，合成八種，如是十二，爲二十心」。「謂欲界八」，欲界八個心：「二善」，加行善、生得善；「二

染」，兩個污染，不善跟有覆無記，四個無覆無記，一共八個心。「色界六種」，色界有六個心。前八個心裏邊，「除不善工巧」，不善本來是沒有的；也沒有工巧，只有六個心。「無色界四」，無色界裏邊四個心。前面色界六個心裏邊，威儀路、通果心要除掉。這樣一共是十八個心：欲界八個，色界六個，無色界四個，再加上「學、無學」，有二十個。有學、無學是沒有變的。

威儀路心者，行住坐臥，名為威儀路。此用色香味觸為體。此之威儀，心所緣故，名之為路。威儀即路，名威儀路。緣威儀路心，名威儀路心，威儀路之心，依主釋也。此威儀路心，總有三種：一、起威儀路心，唯是意識。二、緣威儀路心，通眼等四識，除耳識也，及取意識。三、似威儀路心，即通六識。如汎爾緣外色聲等心，名似威儀路也。

「威儀路心者，行住坐臥，名為威儀路」，什麼叫威儀？即行、住、坐、臥，名為威儀路。「此用色香味觸為體」，威儀路的體是色、香、味、觸。「此之威儀，心所緣故，名之為路」，這個威儀是心所緣的，行、住、坐、臥，是所緣的境，叫路，好像心在上邊走路一樣。這個威儀本身就是心所緣的境，就是路，叫威儀路，持業釋。

「緣威儀路」的「心」，叫「威儀路心」，就是「威儀路之心」，這是依主釋。「此威儀路心，總有三種」，根據《光記》，威儀路的心有三種。

第一是「起威儀路心，唯是意識」，發動行住坐臥，這個指揮的心是意識。

第二是「緣威儀路心，通眼等四識，除耳識也，及取意識」，眼、鼻、舌、身四個識，再加上意識。耳識沒有，為什麼呢？威儀路——色、香、味、觸，聲音不是威儀。行住坐臥都離不開色、香、味、觸四個塵，不一定有聲音，聲音不屬於威儀裏面。所以緣威儀路的心，要把耳識除掉。

第三是「似威儀路心」，跟威儀路相關的心，「即通六識」，六識都有。「如汎爾緣外色聲等心，名似威儀路也」，你隨便地緣外邊的聲音，這些都是屬於威儀路的心。凡是跟威儀路有點相干的，比如走路，聽到人家的聲音，你跑過去，行動了，這個都屬於似威儀路。凡是與行住坐臥相關的，跟威儀路相近的，都屬於似威儀路心，那麼聽的聲音也是這一類。

二工巧處心者，工巧處有二：一身工巧，謂刻鏤等；二語工巧，謂歌詠等。若身工巧，以四境為體，以身工巧起時，不離四境故。若語工巧，以五境為體，以語起時不離五境故。此二工巧，心所緣故，名之為處。工巧即處，名工巧處。工巧處之心，名工巧處心，依主釋也。此工巧心，略有三種：一起工巧心，唯在意識；二緣工巧心，通五識及意識；三似工巧心，亦通六識。

第二是工巧處。「二工巧處心者，工巧處有二：一身工巧，謂刻鏤等」，刻鏤就是刻圖章、雕塑佛像等等。再比如造精密的儀器，收錄機、電視機、原子彈等等，這個製造都屬於身工巧處。第二是「語工巧」，「謂歌詠等」，唱歌，語工巧。

「若身工巧，以四境爲體」，也是色香味觸，「以身工巧起時，不離四境故」。「若語工巧」，要加一個聲音，「以五境爲體，以語起時不離五境故」。

「此二工巧，心所緣故，名之爲處」，這個工巧，身工巧也好，語工巧也好，是心所緣的境、心所寄託的地方叫處。工巧是我們心寄託的地方，工巧就是處，持業釋。工巧處的心，緣工巧處的心或者發起工巧處的心，那是依主釋，叫工巧處心。

「此工巧心，略有三種」，也是三種。「一、起工巧心，唯在意識」。「二、緣工巧心，通五識及意識」，因爲它是語工巧，這裏有聲音，所以說五個識，及意識。「三、似工巧心，亦通六識」，跟工巧相似的心，也是六識都有。

通果心者，謂能變化心，及天眼耳通果。此能變化心，緣色等四境，謂化四境故，亦緣於聲，有發語通果心故。

最後加個「通果心」。「能變化」的「心」，叫通果心，「及天眼耳通果」。

「此能變化心，緣色等四境，謂化四境故」，變化心化的色、香、味、觸，這四個境；「亦緣於聲」，化身發語，化一個人說話，也可以發語，「有發語通果心故」。

論云：威儀路等，三無覆心，色香味觸，爲所緣境；工巧處等，亦緣於聲。如是三心，唯是意識。威儀路、工巧處加行，亦通四識、五識。解云：此言加行者，是緣威儀等心也。有餘師說，有威儀路，及工巧處，所引意識，能具足緣十二處境。解云：此師據似威儀路心說也。

「論云：威儀路等，三無覆心，色香味觸，爲所緣境」，根據《俱舍論》的原文，威儀路等三個無覆心，它所緣的境是色香味觸。「工巧處等，亦緣於聲」，工巧處、通果心，加一個聲，語工巧有聲，化身說話也有聲。這是「工巧處等」，等」，通果心；「亦」，除了色香味觸之外，也緣聲。

「如是三心，唯是意識。威儀路、工巧處加行，亦通四識五識」，這三個心所發起的心，都是意識。它的加行是緣威儀路、工巧處的心，「通四識五識」，威儀路只有四識，沒有聲；工巧處、通果心有聲，都是五識。

「解云：此言加行者，是緣威儀等心也」，《俱舍論》裏邊的工巧處、威儀路的加行心，就是前面的緣工巧處、威儀路的心。

「有餘師說，有威儀路，及工巧處，所引意識，能具足緣十二處境。解云：此師據似威儀路心說也」，還有一類的論師說，緣威儀路、工巧處的意識，能夠具足緣十二處境，什麼都能緣。這是根據似威儀路心而說的。

從此大文第二，明得心多少。論云：於前所說十二心中，何心現前，幾心可得？頌曰：

三界染心中 得六六二種 色善三學四 餘皆自可得

「從此大文第二，明得心多少」，前面說心相生，這裏說「得」，當一個心起來時，它能得多少心？哪些心可以自在生起，或者帶着生起，或者法前得等等。

「論云：於前所說十二心中，何心現前，幾心可得」，在前面十二個心裏邊，某一個心現前的時候，可以得幾個心？

「頌曰：三界染心中，得六六二種」，三界的染污心生起的時候，欲界的染心得六個心，色界的染心得六個心，無色界的染心得兩個心。「色善三學四」，色界的善心生起的時候，得三個心；有學心得四個。「餘皆自可得」，其餘的，力量不强，只得自己，不能帶出其他的。强有力的心生起的時候，可以同時得到很多其他的心；而力量薄弱的心，它生起來就得它自己，其餘心帶不起來。

釋曰：三界染心中，得六六二種者，此明染心，得心多少。欲界染心得六心，色界染心亦得六心，無色界染心唯得二心。

「釋曰：三界染心中，得六六二種者，此明染心，得心多少」，三界染污心起來的時候，它得多少心。「欲界染心得六心，色界染心亦得六心，無色界染心唯得二心」，三界來分配，分別六種心、六種心、兩種心。

且欲界染心得六心者，謂欲染心，正現前位，容得六心。謂欲界三，善惡有覆也；色無色界各一心，有覆無記也；兼學心，成六也。

先說欲界的染污心得哪六個心。「謂欲染心，正現前位」，欲界的染污心現前生起來了。依有部的說法，生在未來，住、異、滅都在現在。正滅位，正是起作用的時候，是在現在世。如果已經滅掉了，那就成為過去了。正滅與已滅不一樣，正生與已生也不一樣。

欲界的染污心現前的時候，有六個心可以生起來。欲界的三個，善的、惡的、有覆心都可以生；色界、無色界各一心，都是有覆無記；還可以生一個有學心，一共六個。

且第一得欲善心者，論云：由疑續善，及界退還，欲界善心，爾時名得。解云：由疑續善，謂疑心發生正見，能續善根也。疑是染心，此即染心生欲界善也。界退還者，謂從上界退還，來生欲界染心也。於欲界續生，必是染心。正起染時，欲界善心，此時亦得，起法前得得之也。

「且第一得欲善心者」，為什麼得欲界的善心呢？

「論云：由疑續善」，本來沒有的，現在開始有了，這個叫得。引《俱舍論》，一個有情斷了善根，後來善根又生起來，續善根。善根怎麼續生？由「疑」。「疑」本來是個煩惱心所，但是在這個時候，對那些邪的東西產生疑惑，那麼善根就又生起來了。如果對邪的東西堅信不疑，那就生不起善根。現在對以前的邪見開始動搖懷疑，善根纔有機會生出來，這個時候可以得到欲界的善心。另一種情況是「界退還」，從上界退下來，也可以生欲界的善心，「爾時名得」。

「解云：由疑續善，謂疑心發生正見，能續善根也」，本來由邪見斷了善根，這時對邪見產生疑惑，產生正見，這時續善根。最厲害的上品邪見可以把善根全部滅掉，要生起善根也得靠正見。

所以我們學論也好、佛經也好，主要的是樹立正知正見。正知正見生起來，善根永遠繼續下去，不斷增長；如果你邪見來了，善根雖然沒有斷掉，但薄弱、減少了。一分一分的邪見增長上去，增到最上品的邪見產生之後，善根就全部斷完了。因此邪見是最可怕的東西，我們學佛的人，一定要把正知正見逐漸不斷地積累起來。

學法，第一個是要得到正知正見。禪宗也有這個話，「不貴汝行履，只貴汝知見」，你的行持固然重要，但是跟知見比起來，知見更重要。因為知見正了，你的行持決定會上去；如果你知見不正，行持就是盲修瞎練，不但不能證果，還會著魔。所以知見是第一重要的東西。

由對邪見產生疑心，並發生正見之後，善根就繼續了。「疑是染心，此即染心生欲界善也」，疑心本來是染污的，但是這個染污的心所法能夠產生欲界的善心。這是從染污心得到欲界的善。

「界退還者，謂從上界退還」，從上界退還之後生到欲界，生欲界的染心。「於欲界續生，必是染心」，從上界投生到欲界的時候，必定是欲界的染污心。

「正起染時，欲界善心此時亦得，起法前得得之也」，雖然沒有馬上起來，但是有法前得，法還沒有生出來，得已經有了，那什麼時候要起善心都可以起。

得欲不善、有覆及色有覆心者，論云：由起惑退，及界退還，得欲二心，不善、有覆，及得色界一有覆心。解云：由起惑退者，此據離色界煩惱，後時起欲染退也。正起欲惑退染心時，欲界不善及有覆心，兼色界有覆心，此時總得也。界退還者，從無色界退還，來生欲界，受生心中，得欲界二染，兼色界染心也。

「得欲不善、有覆及色有覆心者」，欲界的不善心、有覆心及色界的有覆心是怎麼得的呢？「論云：由起惑退」，起煩惱退了；或者，「界退還」，上界投生到欲界來，「得欲二心，不善、有覆，及得色界一有覆心」，這是《俱舍論》的原文，下面是圓暉法師的解釋。

「由起惑退者，此據離色界煩惱，後時起欲染退也」，本來是已經得到色界的定，後來欲界的染污起了之後，這個定退掉了。「正起欲惑退染心」的時候，「欲界不善及有覆心，兼色界有覆心，此時總得也」，這個定一退，欲界的染污心生起來的時候，欲界的不善心、有覆心也好，色界的有覆心也好，都是染污的，這時候都能夠生起，得到「得」，什麼時候要生就可以生。本來定的力量把它壓住，不能生；但是你退了之後，這些煩惱都可以自在生起，「總得」。

「界退還」，是「從無色界退還」，生到欲界，受生的時候，得欲界的兩個染污心，及色界的染污心。無色界中，本來是色界的染污心也好，欲界的染污心也好，都已經壓住了，生不起了。但是從上邊退到下地，投生之後，那麼欲界的染污心、色界的染污心，本來是沒有的，現在都有得了。

得無色有覆及學心者，論云：由起惑退，得無色界一有覆心，及得學心，故名得六。解云：由起惑退者，阿羅漢果起欲界惑退，正起欲染時，得無色有覆及學心也。

「得無色有覆及學心者」，最後兩個，無色界的有覆心跟有學心，怎麼得的？由起惑退。下面解釋。「由起惑退者，阿羅漢果起欲界惑退」，阿羅漢起了欲界的煩惱退。鈍根的阿羅漢碰到一些煩惱現前的時候，會退一下，但是馬上會恢復。決不會退了之後命終，下輩子又流轉。「正起欲染時」，他正在起欲界的惑，退阿羅漢果的時候。那個時候，「得無色有覆及學心也」，他本來是三界的煩惱都已經滅掉了，但是這個時候把無色界的有覆無記心帶起來了，有學的心也生起來了。本來是無學，退了之後，成了有學，生有學心了。

所以，欲界的染污心正現前的時候，可以得到一連串的心。欲界的三個，善的、惡的、有覆的，色界、無色界的有覆心，還有一個有學心。每一個心如何得到的情況都不一樣，要慢慢去思考。

現在把前面所講的內容重復一下。三界的染污的心，欲界染心得六個心，色界染心得六個心，無色界染心得兩個心。

欲界的染污心，「正現前位，容得六心」，欲界三個，善的、惡的、有覆無記；色界、無色界各一個，有覆無記心；「兼學心」，還有一個無漏的有學心，一共六個。

第一個，欲界的善心，有兩種情況，第一種，「由疑續善」，善根斷了，疑心一起，對邪見產生懷疑，發生正見，這個疑心可以生起善心來。疑本身是染污心，是煩惱，但這個煩惱心也可以生起欲界的善心。第二種，界退還，上界退到欲界來投生，生欲界的染污心。「於欲界續生，必是染心，正起染時，欲界善心，此時亦得」，染污心起的時候善心也有得，這個是法前得，善心並沒有現前，因為投生的時候是染污的。

「得欲不善、有覆及色有覆心者」，欲界的不善心跟有覆心，及色界的有覆心怎麼得？「由起惑退，及界退還，得欲二心，不善、有覆；及得色界一有覆心」，這是《俱舍論》的原文。圓暉法師解釋說，「由起惑退者，此據離色界煩惱，後時起欲染退也」，這個人已經把欲界的、色界的煩惱都消滅了，至少是無色界的定得到了，然後起欲界的煩惱，叫退；這是有漏定，它會退的。「正起欲惑、退染心時，欲界不善及有覆心，兼色界有覆心，此時總得」，欲界的煩惱心一起，當然欲界的不善心及有覆心都起來了，色界的有覆心也起來了。為什麼？下地的心決定成就上地的染污心。假使生在下地，上地的染污心決定成就。本來色界的煩惱已經遮掉了，沒有這個有覆心，現在下地的煩惱（欲界的）一起之後，不但是欲界的不善心跟有覆心（染污心）起了，色界的有覆心這個時候也一起得到，不一定現行。「界退還」，界退還是投生，無色界有情，他色界、欲界的煩惱不現行，命終之後再投生到欲界，這個時候，欲界的染污心（不善的跟有覆的）跟色界的染污心是一起得的。

無色界的有覆心跟有學心怎麼得？「論云：由起惑退，得無色界一有覆心，及得學心，故名得六」，起惑退，比如阿羅漢起欲界煩惱，退了阿羅漢果，他本來是無學，退了阿羅漢就是有學。退到凡夫是不可能的，因為初果就不會退，那麼他退到有學的心，而且，這個有學心，在命終之前，決定還會恢復到原來的無學心。所以說阿羅漢證到之後，再流轉生死是不可能的。他從無學退到有學，欲界染心現前，得了有學心，本來無色界煩惱斷盡，現在退到欲界染心，也得了無色界染心。這裏為什麼只說無色界的有覆心呢？因為色界、欲界的前面講過了，就不重複了；無色界的，前面還沒有講過。這個時候，得無色界的有覆心，也得有學心。

色界染心正現前位得六心者，謂自界三，欲界無覆，無色有覆，及得學心，故成六也。且初得自界三、欲界無覆者，論云：由界退還，得欲界一無覆無記心，及色界三。色界染心，亦由退得。解云：由界退還者，此據無色命終，來生色界，正起色界續生染時，自界三心、欲界一通果心，此時總得也。色界染心亦由退得者，此明色染非但由前界退還得，亦由起色界惑退得也。得無色有覆及學心者，論云：由起惑退，得無色界一有覆心，及得學心，故名得六。解云：由起惑退者，此據阿羅漢起色界惑退，故得無色有覆及與學心也。

色界的染污心，正在現前的時候，也是六個心。「謂自界三」，色界本身的三個心：善心、有覆無記、無覆無記。「欲界無覆」，欲界一個，無覆無記心。「無色有覆，及得學心」，共六個心。

先說怎麼得自界三心、欲界無覆。「論云：由界退還，得欲界一無覆無記心，及色界三」，下面有解釋。

「解云：由界退還者，此據無色命終」，界退還，這是從無色界退到色界。從無色界命終，「來生色界」，它投生到色界的時候，決定起染污心，因為投生到色界，所以生起色界的染污心，「自界三心、欲界一通果心，此時總得」。

為什麼得自界的三心呢？一個是染污心，一個是善心，一個是無覆無記心。還有欲界的一個無覆無記心。因為他從無色界退到色界以後，色界的禪定還是得到了，能起神通變化。所以有色界的無覆無記心（色界的變化心），也可以到欲界來變化，有欲界的變化心，所以欲界的無覆無記心（通果心）也得到。

「色界染心亦由退得者，此明色染非但由前界退還得」，前面從無色界投生到色界是一種情況，還有另一種情況，「亦由起色界惑退得」，本來無色界定中，起了色界煩惱，退失了無色定，也可以得色界的染污心。

「得無色有覆及學心者」，這是得無色界心。「論云：由起惑退，得無色界一有覆心，及得學心，故名得六」，色界的染污心怎麼得無色有覆及有學心呢？「由起惑退者，此據阿羅漢起色界惑退」，阿羅漢起色界的惑，也成就上地（無色界）的惑，「故得無色有覆及與學心也」，所以說這時也得到了無色界的有覆心，本來是阿羅漢，退成為有學，有學的心也可以生起。這是色界的染污心現起可以得六個心，「故名得六」。

無色界染心得二心者，論云：無色染心，正現前位，十二心中，唯得二心。由起惑退，得彼染心，及得學心，故名得二。解云：由起惑退者，此據阿羅漢起無色惑退，正起染時得自界染及學心也。

「無色界染心得二心者，論云：無色染心，正現前位，十二心中，唯得二心」，無色界染心起的時候，只得兩個心。「由起惑退，得彼染心，及得學心，故名得二」，這也是阿羅漢「起惑退」，生起無色界的染污心，當然得無色界本地的染污心，同時，阿羅漢本來是無學，退了之後成了有學，有學心也得到了。因為他起的是無色界的惑，欲界和色界的惑並沒有生起，所以只得兩個。

色善三學四者，謂色界善心，現在前位，十二心內，容得三心。一謂得自界善，及欲、色界通果無記，成三心也。所以然者，由昇進故，得彼三心。謂從欲界，入未至定，得色善心，此則從欲入色界，名昇進也；斷欲惑盡，第九解脫道入根本地，得欲、色界二通果心，此即從加行入根本地，名昇進也。學四者，謂有學心，正現前位，容得四心。一得有學心，及得欲色界二通果心，並無色善，故成四也。一得有學心者，由初證入正性離生，於苦法忍位，得有學心也。第二得欲色界二通果心者，謂由聖道離欲界染心，入根本地，得二界通果也。得無色善者，亦由聖道，離色界染，得無色善也。故論云：由初證入正性離生，及由聖道離欲色染。尋前文即可解也。

「色善三學四」，色界的善心，「謂色界善心，現在前位，十二心內，容得三心」，色界善心現前，可以起三個心。

第一個，「自界善」，當然，色界自界的善心可以起來。「及欲、色界通果無記」，色界善的定裏可以練通，這個通可以到欲界變化，也可以在色界自地變化，所以欲界、色界的通果無記心也得到了。「成三心也」，這是三個心。

「所以然者，由昇進故，得彼三心。謂從欲界，入未到地，得色善心」，如何得這三心呢？是從欲界修定，修到未到地定（未到地定屬於色界），就是色界的善心得到了。「此則從欲入色界，名昇進也」，這是從欲界的心進入色界定心，是「昇進」，上昇的。

「斷欲惑盡，第九解脫道入根本地，得欲、色界二通果心」，他先是進入色界的未到地定，這個時候色界的心（善心）得到了。假使從未到地定把欲界的九品煩惱斷完，從上上品的煩惱一直斷，斷到最微細的下下品，正斷的時候是無間道，然後進入第九解脫道斷完，這時進入初禪根本定。初禪得到之後，欲界、色界變化的通果心，也得到了。因為神通要得根本禪定纔能起，加行的未到地定還不能起。

「此即從加行入根本地，名昇進也」，本來未到地定是加行，正在斷煩惱，九個無間道，九個解脫道，斷欲界的九品煩惱，斷完之後進入根本定，這叫「昇進」。

昇進時，一方面在加行（未到地定）的時候，得到的是色界的善心；得了根本定之後，又得了兩個通果心，欲界、色界的通果心（無覆無記）。這是「色善三」。

「學四」，有學的心生起以後可以得四個心。「謂有學心，正現前位，容得四心」，這個「容」，不是決定現起，這四個心可以生起來。「一得有學心，及得欲色界二通果心，並無色善，故成四也」。

「一得有學心者」，第一，怎麼得有學心呢？「由初證入正性離生」，正性離生就是見道，「於苦法忍位，得有學心也」。「有學心」是無漏心，無始以來沒有的，第一個有學心生起來是在「苦法忍位」見道的時候，從凡夫進入聖者。正在入見道的第一剎那，叫正性離生，這時有學心得到了。

「第二得欲色界二通果心者，謂由聖道離欲界染心，入根本地，得二界通果也」，假使修無漏道，見道之後，再把欲界的煩惱斷完，這個時候入根本定——初禪，那麼得到神通變化的兩個心。

「得無色善者，亦由聖道，離色界染，得無色善也」，由無漏道把色界的煩惱斷完以後，無色界的善法也得到了。所以得到有學心無漏道後，靠這個無漏道可以得到四個心。

「故論云：由初證入正性離生，及由聖道離欲色染」，怎麼得四個心的呢？

「證入正性離生」——見道，第一次得有學心；又「由聖道離欲色染」，由無漏道而離開欲界的煩惱，得兩個通果心；離了色界的煩惱，得到無色界的善心。「尋前文即可解也」，前面講得很清楚。

餘皆自可得者，餘謂前說染等心餘，即欲界善，三界無記，及無色善，並無學心。故頌餘字，含此六心。然此六心，正現前位，唯可自得，不成他也。論云：有餘於此總說頌曰：慧者說染心，現起時得九，善心中得六，無記唯無記。

「餘皆自可得」，除了三界的染污心、色界的善心、有學心之外，其他的心起的時候只能得自己。「故頌餘字，含此六心」，「餘皆自可得」，這個「餘」包含六個心，即欲界的善心，三界的無記心（共三個），無色界的善心，再加上無學心，共六個。這六個心，它只能自己得自己，它現起的時候不連帶得其他的心，「此六心，正現前位，唯可自得，不成他也」，只成就自己，不成就其他的心。

「論云：有餘於此總說頌曰：慧者說染心，現起時得九，善心中得六，無記唯無記」，這個頌是《雜心論》裏邊的一個頌，世親菩薩把它引過來解釋一遍，然後補充說明。「慧者說染心，現起時得九」，「慧者」就是雜心論主，他說染污心現起的時候有九個心可以得。善心（包括有漏無漏）可以得六個，（《俱舍》說「色善三學四」，得七個）。「無記唯無記」，無記的法生起來，只得無記法，不連帶其他的。

《雜心論》的原文¹「若得九種法，當知穢污心」，若得到九種法，那麼你應知這是染污心。染污心現行的時候，得九個法。「善心得六種」，善心現行的時候得六個心。「無記唯無記」，無記法生的時候就得無記法。

《雜心論》論主總結作了這個頌，這裏要跟前面的比較一下。

釋曰：此是論主引雜心師頌，明得心多少也。彼說染心現起得九，此論說得染有十四心，謂欲界六，色界得六，無色界得二也。此論據染心重得，說十四心；彼論約單得，唯說九心。此論十四心中，有五心重得。謂色界染心，且兩度得：一欲界染時得，二色界染時得，雜心除一心也。無色界染心及與學心，各三度得，謂三界染時皆得也，雜心各除二。兼前一心，總除五也。故說得九，各據一義，亦不相違。

「釋曰：此是論主引雜心師頌」，雜心論師在《雜心論》裏邊有這麼一個頌，「明得心多少也」，也是說一個心生起之後可以附帶地得到其他的多少心。

「彼說染心現起得九」，前面說染污心起的時候，「六六二」，十四個，「得染有十四心」，他只說九個。善心起的時候，「色善三學四」，七個，雜心師說是

¹ 《雜阿毗曇心論》卷九：「問：十二法欲界善不善隱沒無記不隱沒無記，色界三除不善，無色界三亦如是，及學無學。此十二法幾穢污心中得，幾善心中得，幾無記心中得？答：若得九種法，當知穢污心，善心得六種，無記即無記。若得九種法當知穢污心者，界及地來還時，欲色界得七心（上界沒還生色界時得欲界化無記心及色界三心），及欲界善。善根續時得退時，得三界穢污及學心，餘不得者，謂無色界善不隱沒無記及無學，雖無色界善少有退得，謂退分。但此中說悉不成就而得，此則通說，非一人一心中得九法。善心得六種者，善心中得六心，欲界不隱沒無記，色界善不隱沒無記，無色界善及學無學亦通說，非一時得。無記即無記者，不隱沒無記即得無記非餘，羸劣故。」

六個（善心得六種）。「無記唯無記」，一樣的，無記法生起，只得自己。那麼這裏邊如何溝通？

「彼說染心現起得九，此論說得染有十四心」，「謂欲界六，色界得六，無色界得二也」，這是前面《俱舍》的說法，三界染污心起的時候，可以得十四個心，而雜心師為什麼說得九個心？

「此論據染心重得，說十四心；彼論約單得，唯說九心」，這十四個心裏邊有重複的，而雜心論師把重複的去掉了，就剩下九個。

「此論十四心中，有五心重得」，《俱舍論》這十四個心裏邊有五個心是重的。「謂色界染心，且兩度得」，色界的染污心，得了兩次。第一，欲界染污心起的時候，第二，色界染污心起的時候，雜心論師把它歸納為一個，所以少一個。

「無色界染心及與學心，各三度得」，每一個都是三次得，雜心論師也把它歸納成兩個。六個歸納兩個，又少四個。一共少五個。「謂三界染時皆得也」，凡是成就下地染，上地染心決定也同時得到，所以說得欲界染心的時候，無色界染心也得到；得到色界染心的時候，無色界染心也得到，這樣，三界一共三次得到。有學心，前面也講過，也有三次的得。這樣重複了三次，雜心論師把它精簡了。

所以《雜心論》裏邊「各除二」，無色界染心和學心，分別有三個，除掉重複的兩個。「兼前一心」，再減去前面欲界的染污心，一共除掉了五個心。所以一個說「十四」，一個說「九」，一個有重複，一個沒有重複，其實是一樣的。

「故說得九，各據一義，亦不相違」，所以雜心論師說九個，《俱舍論》說十四個，沒有矛盾。一個是根據三界分開來說、重複地說；一個是把它們歸納來，簡略地說，因此道理是一樣的，並不相違。

我們學法，從這個例子看，經論裏邊一會兒這麼說，一會兒那麼說，你要知道它原則性在哪裏，然後就能看出來，它沒有相違。如果你原則性的東西沒有掌握到，你說它相違，固然錯了；說它不相違，也是糊裏糊塗的，究竟什麼地方不相違你也不知道，還是沒有搞清楚。所以說我們對於不相違，不但要知道它事實上不相違，還要知道為什麼不相違，這纔把道理搞通了，學教的目的也在這裏。為什麼這部經這樣說，那部經那樣說，要把道理搞通，你就會知道，經說的其實都是一致的。這些是我們學法要注意的問題。

善心中得六者，謂欲界無覆，色界善及無覆，無色界善，及學無學，故成六心也。雜心據單得，唯說此六心；此論約重得，言得七心，謂色善三、學四，名七心也。於此七中，除二心重。言二心者，謂欲色界無覆，各兩度得：一色善時得，二學心時得。各除一心，取餘五心，兼無學一，故成六也。

「善心中得六」，這個「善」包括色界的善、有學的無漏善。前面的「色善三學四」，一共七個心，這裏歸納成六個。

「謂欲界無覆」，欲界無覆無記心。「色界善及無覆」，色界的善心跟無覆無記心，這是色界善心起都可以得到的。前面「色善三學四」，色界善心起所得的，一個是欲界的無覆無記心，就是通果心之類的；一個是色界的善心，一個是色界的無覆無記心（也是通果心），這跟《俱舍》一樣；「無色界善，及學無學」，有學心起的時候，得無色界的善心、學心，加一個無學。這樣，《雜心論》的六個心，就是指這六個，「故成六心也」。

「雜心據單得，唯說此六心；此論約重得，言得七心」，《俱舍》怎麼是七個呢？「色善三」，色善得三個心；「學四」，有學心得四個心，這樣七個。但這七個裏邊，有兩個重的。哪兩個重的？「言二心者，謂欲色界無覆，各兩度得」，欲界和色界的無覆無記，說了兩次。色善三的時候有它，有學心的時候也有它，這兩個心都說過兩次。「各除一心」，七個除兩個，只有五個心；但雜心論師又加一個無學心，就變成六個，「取餘五心，兼無學一，故成六也」。

雜心論師的六心跟《俱舍》的七心也沒有矛盾。它把重複的去掉了兩個，再加上一個無學心，成了六個。

下面是論主把前面得心多少的問題進行總結，合起來一共是五種情況。

論云：爲攝前義，復說頌言：由託生入定，一由託生者，是前界退還也。第二入定者，是前色善及學心也。及離染退時，第三及離染者，是前離欲界染心也。第四退時者，是前由起惑退也。續善位得心，第五續善位者，是前疑心續善也。非前所成故。明得義也。此言得者，今時成就，名爲得也。此是論主，爲攝前義，總爲五門，勒顯一頌，請細細尋焉。

「論云：爲攝前義，復說頌言」，爲了把前面得心的問題攝起來，又說一個頌：「由託生入定，及離染退時，續善位得心，非前所成故。」「此是論主，爲攝前義，總爲五門，勒顯一頌，請細細尋焉」，世親論主爲把前面的意思總攝一下，以五個門歸納成一個頌。那這裏邊包含的內容是很多的，要自己一個一個去找。這個叫你仔細思惟，否則就會糊裏糊塗。

前面說三界染心以及色界、有學善心生的時候，可以得其他心，講了許多種情況，合起來一共是五種，哪五種呢？

「一由託生者，是前界退還也」，託生就是投生，從上界退到下界來投生的時候，這個時候起的決定是染污心。如果是投生欲界，起欲界染污心，投生色界，起色界染污心。能得幾個心，慢慢去查。

「第二入定者，是前色善及學心也」，入定，指前面說的起色界的善心，或者無漏的有學心，這兩種都是善心。

「第三及離染者，是前離欲界染心也」，見道後的聖者，繼續斷煩惱，離開欲界（也可以包括色界）的染心，這是離染的情況，是善心。

「第四退時者」，阿羅漢起了煩惱之後會退，或者起欲界的煩惱，或者是起色界的煩惱，這種情況起的是染心。

「第五續善位得心」，善根斷掉後，後來又對邪見起懷疑，善根又可以續起來，這是雖然是染心（疑），但可以起欲界善心的得。

爲什麼欲界的善根只要一個疑就能生出來呢？一般古代的註解裏說，因爲無始以來，欲界的善心是經常起來的，斷善根的時候畢竟是少數，那麼它力量很强，只要你一疑，馬上就生出來了。所以，「疑心」一起，善根就可以生出來。這是得，過去斷掉了，這次又重新得到了。「非前所成故」，這時候所得的心，前面沒有成就的，這時候開始「獲」——得到。所以這些都是現得的。託生也好，入定也好，離染也好，退的時候也好，續善根的時候也好，這時候所得到的心，不管你是有漏的、無漏的，都是以前已經沒有了，現在開始有，都是「得」，這裏講的是「得」的事情。這裏是世親菩薩把前面染心、善心得的情況，用一個頌歸納爲五種，每一種的情況都包含了不少內容，要「細細尋焉」，大家回去後仔細對照前面進行總結和思考，對於鍛煉智慧很有好處。

「根品」一共五卷，到此已經圓滿。「界品」二卷，講三界一切法的體；「根品」五卷，講一切法的用。總的體用講完，後面六品分別是世、出世間兩重因果。流轉的「世間品」——果，然後是「業品」——因，「隨眠品」——煩惱是緣；再下邊的「賢聖品」是出世的果，「智品」是因，「定品」是緣，這樣還有六品，一共是八品。

思考題

分別根品第二（卷三）

- 一 根是何義？
- 二 試述有部二十二根望誰增上。
- 三 試述識見家（經部）二十二根增上義，比較二者之同異。
- 四 試述有宗根廢立。
- 五 試述識見家根廢立。
- 六 試述五受根之內涵。
- 七 詳述三無漏根。
- 八 二十二根中，幾有漏、幾無漏？
- 九 二十二根中，幾異熟、幾非異熟？
- 一〇 二十二根中，幾有異熟、幾無異熟？
- 一一 二十二根中，幾善、幾不善、幾無記？
- 一二 試述二十二根之三界繫門。
- 一三 試述二十二根之三斷門。
- 一四 試述三界受生初得幾異熟。
- 一五 試述三界死位幾根後滅。
- 一六 試述「九得邊二果」之內涵。
- 一七 試述「七、八、九中二」之內涵。
- 一八 何謂「十一阿羅漢，依一容有說」？不還果中，能如是說否？
- 一九 成就何根，彼諸根中，幾定成就？
- 二〇 諸極少者，成就幾根？
- 二一 諸極多者，成就幾根？

分別根品第二（卷四、五）

- 一 試述色法決定俱生。
- 二 試述四品同起。
- 三 何謂大地法？其體是何？
- 四 何謂大善地法？其法云何？
- 五 試述不放逸、勤，慚、愧，無瞋、不害之同異。
- 六 何謂大煩惱地法？彼法是何？
- 七 何謂大不善地法？彼法云何？
- 八 何謂小煩惱地法？其法云何？

九 釋小煩惱地法十。

- 一〇 欲界善心品中，有幾心所決定俱生？
- 一一 欲界不善心品，有幾心所決定俱生？
- 一二 欲界無記心品，有幾心所決定俱生？
- 一三 上界心品，心所俱生云何？
- 一四 四大種當於何位盡滅無餘？爲什麼？
- 一五 試述無慚、無愧之差別。
- 一六 試述愛、敬之差別，且以四料簡說明之。
- 一七 云何愛、敬唯欲、色界有？
- 一八 試述尋、伺之差別。
- 一九 試述慢、憍之差別。
- 二〇 心、心所於契經中有何名相，其義云何？
- 二一 何謂相應五義平等？
- 二二 「心不相應行」之名相，如何解釋？其體有幾？依次第述其名。
- 二三 云何「得」、「非得」？
- 二四 得、非得之所依是何？
- 二五 依《大毗婆沙》，得有幾種？所得法有幾種？各舉例說明之。
- 二六 何謂三類智邊世俗智？
- 二七 何謂得修、習修？
- 二八 非得有幾種？所不得法有幾種？
- 二九 唐玄奘法師於《婆沙》爲什麼要加一十六字？
- 三〇 試述過去法之三世得及其中有法俱等幾種得。
- 三一 試述現在法之三世得。
- 三二 試述未來法之三世得。
- 三三 試述得之三性差別。
- 三四 試述得之繫、不繫門。
- 三五 試述得之三學門差別
- 三六 試述得之三斷門差別。
- 三七 試述「三世法各三」之差別相。
- 三八 試述非得三性門。
- 三九 試述非得三世門。
- 四〇 試述非得界繫門。
- 四一 試述非得通不通無漏，爲什麼？
- 四二 試述非得如何捨。
- 四三 云何名異生性？此如何捨？
- 四四 何謂同分？

- 四五 同分有幾種？
- 四六 云何有情同分、法同分？請述其關係。
- 四七 何謂「無想」？
- 四八 無想處沒，必生欲界，生何趣？爲什麼？
- 四九 何謂無想定？
- 五〇 無想定依何地修？其修定作意是何？
- 五一 試述無想定三性門及報時。
- 五二 云何修無想定必非聖者？
- 五三 試述修無想定之得種種差別。
- 五四 云何滅盡定？
- 五五 滅盡定依何地修？其修定作意是何？
- 五六 試述滅盡定三性門及受報時。
- 五七 試述滅盡定修人及如何得。
- 五八 云何加行得、離染得？
- 五九 成佛時如何得滅盡定？
- 六〇 西方師如何說（滅盡定）？有部如何遮？
- 六一 試述二定復有同異。
- 六二 以何教理證明二定色界能起？
- 六三 云何滅盡定初起必在人中？
- 六四 爲什麼二定安名爲無想定、滅受想定？
- 六五 何謂命根？
- 六六 何謂四相？
- 六七 經說三有爲之有爲相，論說有爲四相，是否有矛盾？
- 六八 第三師說住、異二相合說，爲什麼？
- 六九 生等四相，亦有爲法，應更別有生等四相，是否有無窮失？
- 七〇 何謂有爲？
- 七一 云何稱生、住、異、滅？
- 七二 經云三有爲之有爲相，重說有爲表何義？
- 七三 生能生法，未來一切法，何不頓生？
- 七四 何謂名、句、文及身？各舉例說明之。
- 七五 試述名等之諸門分別。
- 七六 試述同分之諸門分別。
- 七七 試述得、非得諸門分別。
- 七八 試述相之諸門分別。

分別根品第二（卷六、七）

- 一 因有幾種？各述其名。
- 二 何謂能作因？其體是何？
- 三 何謂俱有因？其體是何？頌說有幾類？
- 四 何等名爲心隨轉法？
- 五 云何名爲心隨轉？
- 六 是俱有法皆俱有因耶？舉例說明之。
- 七 何謂同類因？
- 八 解釋「自部地前生」一句之詳細內涵。
- 九 詳釋「道輾轉九地，唯等勝爲果」。
 - 一〇 云何無漏道九地相望，皆互爲同類因？
 - 一一 試就(1)法，(2)道，(3)根，具體說明等勝爲果。
 - 一二 何謂「加行生」？說明其等勝因果關係。
 - 一三 試述生得善、染污法同類因與彼果之關係。
 - 一四 何謂無覆無記？其體有幾？各與幾法爲因？
 - 一五 何謂相應因？頌中「同依」表示何義？
 - 一六 試述相應因與俱有因之同異。
 - 一七 六因之次第云何安立？
 - 一八 何謂遍行因？
 - 一九 何謂異熟因？
- 二〇 六因三世攝云何？
 - 二一 果體有幾？並述其名。
 - 二二 「無爲無因果」「無爲非因果」內涵各如何？
 - 二三 詳述無爲法是因無果，是果無因之全部內涵。
 - 二四 六因各得何果？
 - 二五 何謂增上果、士用果？
 - 二六 試述五果各具何相？
 - 二七 何謂取果、與果？
 - 二八 試述六因中，何位何因取果、與果。
 - 二九 試述取果、與果四句。
- 三〇 試述何法幾因所生。
 - 三一 緣有幾種？各述其名義及體。
 - 三二 何以等無間緣唯心、心所法？
 - 三三 試述四緣於何位法而起作用。
 - 三四 試述法從緣生。

- 三五 詳細說明「非天次等故」之內涵。
- 三六 試述大種、所造自他相望互為因緣。
- 三七 前曰：「無有一法，唯一因生」，後曰：「為大唯一因」，有無矛盾？
- 三八 何謂十二心？
- 三九 試述十二心相生。
- 四〇 云何「十二為二十」？
- 四一 十二心中何心現前，幾心可得？且述其所以。
- 四二 論主引雜心師頌，明得心多少，與本論相互對比述之。
- 四三 論主對雜心師說，如何評論？