

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。

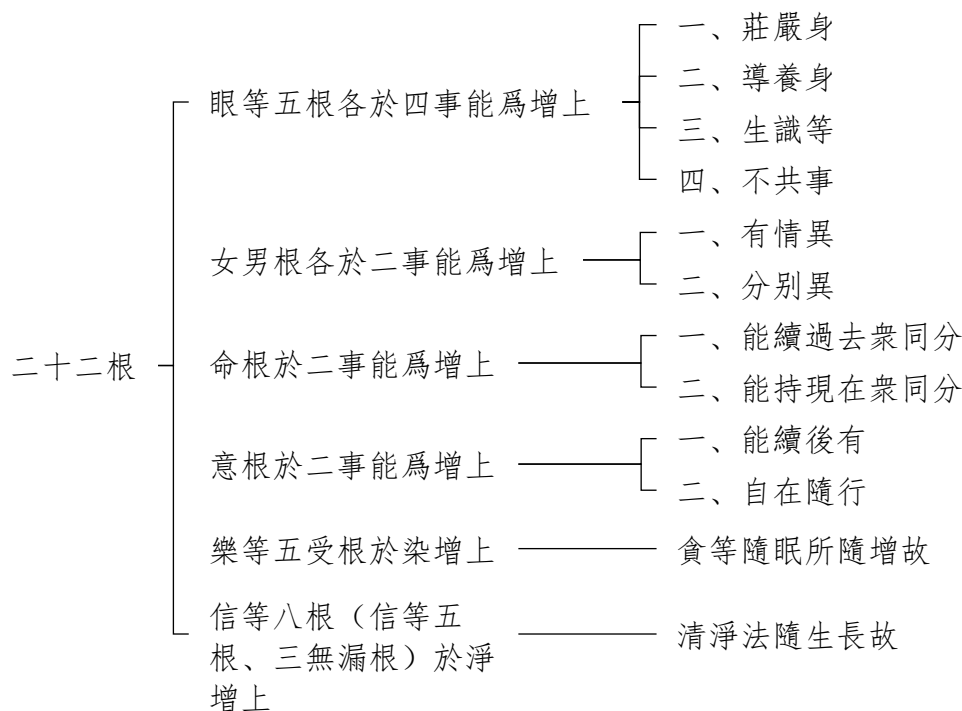
就第一明二十二根中，復分爲五：一、釋根義，二、明根廢立，三、明根體，四、辨諸門，五、雜分別。初釋根義者，就中有二：一、述薩婆多宗，二、述異部。

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，名為最勝；根用勝故，名為自在也；根體用雙勝，名為光顯，由有最勝自在光顯，名為增上，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，心爲主，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；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，起愛悲心，便續生有」，在中有的時候起愛心、悲心（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，或悲俱等」，「健達縛」是梵語，也叫「尋香」，「中有名也」，中有不吃粗分飲食，因爲中有很細，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，因爲健達縛聞過了。

「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，對父親起悲心。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，這是我們衆生的慚愧。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，心能夠成爲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，以它爲主，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	——	於眾同分住，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。

^① 《光記》卷二：「識見家難，即是法救，大眾部等。」

「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《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，叫心得解脫。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。

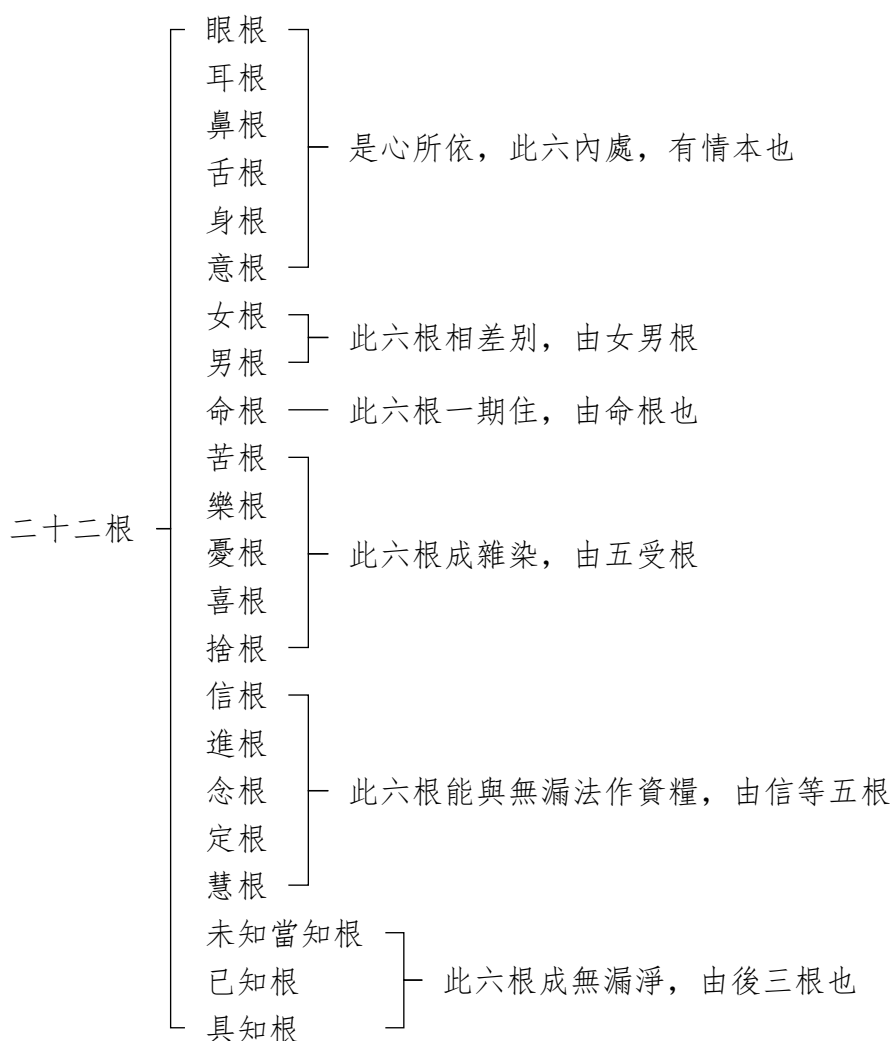
從此大文第二，明根廢立。於中有二：一、述自宗，二、敘異說。

「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，立爲根者，無明等性，應立爲根。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，它們也該安立爲根啊？因爲「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，應立爲根」，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」，因爲這五個於語、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，如果没有命根就不能住，能夠使它住下來的，就立為根。「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。所以要把命根立為根。

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，所以不能立為根。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。

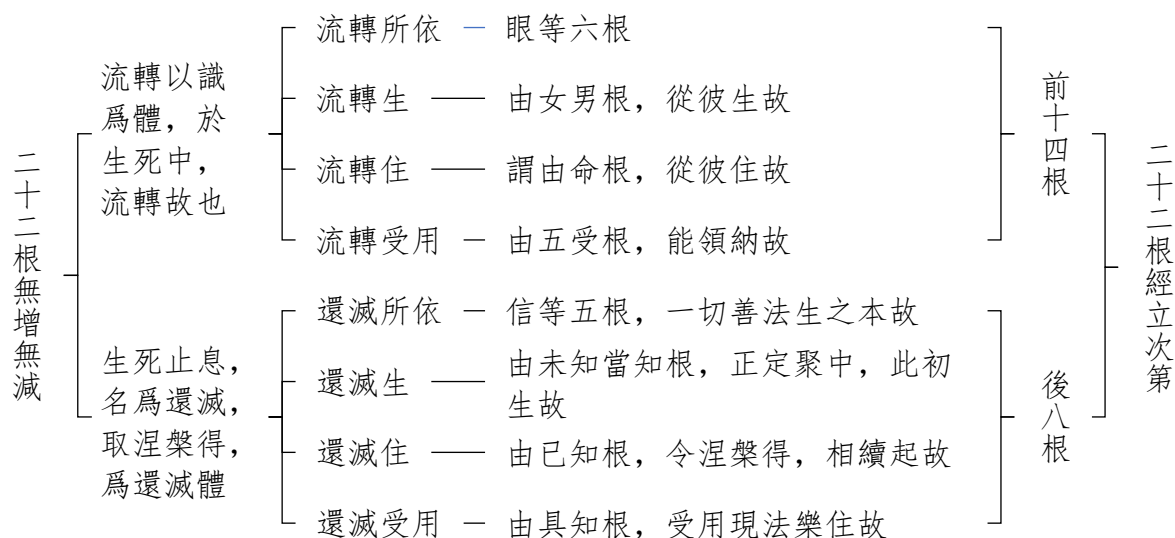
「由此立根，事皆究竟」，根這樣立好之後，所有的事情都解決了。有情寄託的地方，六根；有情的差別，男女根；使有情住，命根；使有情雜染，五受根；於無漏法做資糧，信等五根；使有情成清淨無漏，三無漏根。這樣只要二十二根，不更多，也不能少。

「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，因為它們没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

〔表二 - 四：二十二根廢立異說〕



下邊叙異說，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，以識為體，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，以識為體，於生死中流轉故也」，流轉以識為體。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，你看到這些淫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，名為還滅。取涅槃得，為還滅體。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，名為還滅」，生死止息叫還滅。「取涅槃得，為還滅體」，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

^① 詳見《大毗婆沙》卷一四二—一四三。

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。

「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】

心六十諦四	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，因為見道的時候都見完了，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。「千年闇室，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。舍此義故，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。

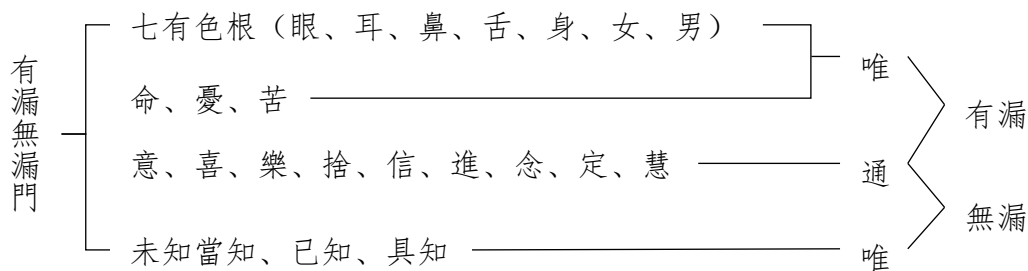
從此大文第四，諸門分別。於中有六：一、有漏無漏門，二、是異熟非異熟門，三、有異熟無異熟門，四、三性門，五、界繫門，六、三斷門。

「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無漏門〕



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，是色法為體，叫有色根，「名為有色」。「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，為什麼呢？「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，研究無線電等，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，名之爲餘。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，因爲無色界沒有身體。還要除喜樂，因爲無色界只有捨受。

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。因爲它不通無漏，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》，那就會更加豐富，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、約死位減根多少門，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？為什麼提出來這個問題？因為某些部派，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。為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」，因為胎、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：

正死減諸根 無色三色八 欲頓十九八 漸四善增五

死的時候減的根有多少？「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，最後減幾個根？

「正死減諸根」，正死的時候減多少根，這是總的一句話，下邊分開說。「無色三」，無色界減的時候，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，減十個、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：正死減諸根者，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，減根有三，謂命意捨。色八者，色界命終，減根有八，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：正死減諸根者，此之一句，流入下三句」，「正死減諸根」，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，減三個根：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：

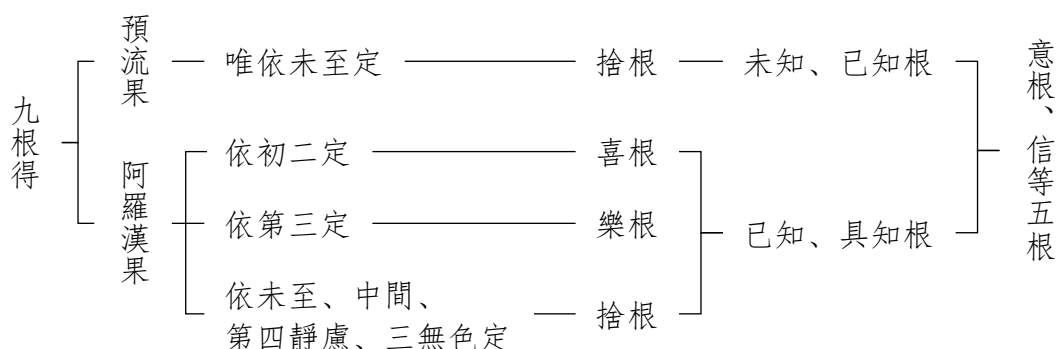
九得邊二果 七八九中二 十一阿羅漢 依一容有說

「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、具知根爲八，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，能爲引因、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，能爲引因」，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，作爲「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，名爲盡智。其無間道，爲同類因，引離繫得，名爲引因。其解脫道，爲能作因，持離繫得，名爲依因。

「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，苦已知、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，欲界爲一地，色界分爲四地，無色界也分爲四地，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，名爲盡智」，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，再加意根、信勤念定慧，也是九根。

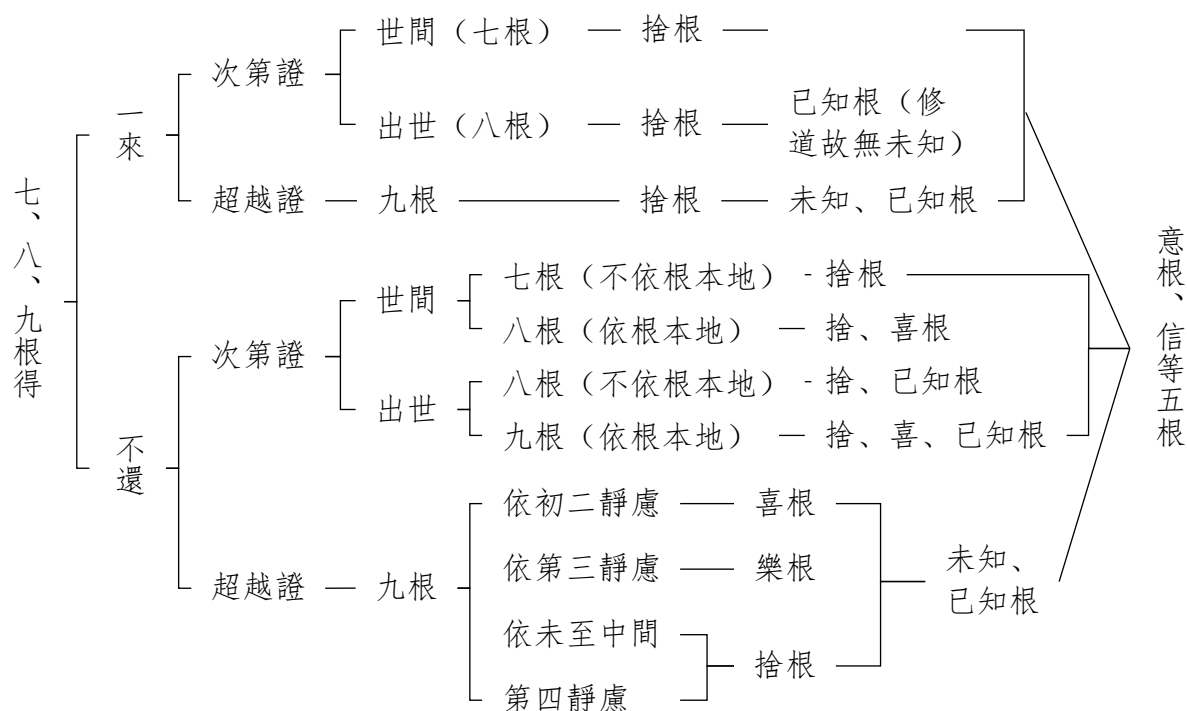
為什麼預流果只能依靠未至定？見道證預流果，對於欲界的九品煩惱，或者是一品也沒斷，乃至斷了三、四、五品。斷了六品是一來果，如果九品斷完，證不還果。所以預流果決定是斷到五品以下。既然沒有把九品斷完，當然不能依止根本定。因為初禪根本定以上的把欲界九品煩惱都斷了，所證的果不是預流果。所以預流果決定是依未至定。

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，加已知根爲八。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」，因爲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」，因爲只能依未至定，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，因爲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」，因爲以前「未曾得根本故」，到了第九解脫道，要進入根本定，因爲以前沒有看過，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，加已知為九也。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，這又分為兩類：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」，因為是次第證，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）；因為是出世道，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，因為他已經見道，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，所以再加一個無漏根的已知根。「此已知根，在無間解脫二道俱有，故須加之也」，這是解釋為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。因為依未至定，一定是捨根。「有漏故，無未知根等」，因為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，因為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爲兩個。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

爲見道之後，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，引本論爲難也。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，引本論爲難也」，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，為什麼不說十一根呢？」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，為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，下邊圓暉法師註解。

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」，為什麼不退？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。無色界^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

^① 無色界：疑為「無色界」。

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？

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。爲什麼要加喜樂呢？「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，因爲已經離欲，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。「謂闍提人，名為無善」，一闍提，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，一類是一闍提，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。

「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。

^① 除此三淨：疑為「除此三根」。

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〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

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。單個存在的極微是没有的，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，如果没有水，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，假使水裏邊没有地，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，没有心所，不可能；有心所，没有心王，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，簡別無情没有得，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，即說此為彼法地。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。即說此為彼法地者，由心是行處故，即說此心為彼心所法家地也。

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，即說此為彼法地」，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，即說此心為彼心所法家地也」，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，通三性等一切心品，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，通三性等一切心品」，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」，大煩惱法具體是哪一些？

「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。

因爲無慚無愧，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 如是類名爲 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，令心憤髮爲性
	覆	隱藏自罪，說名爲覆
	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	謂於他能爲逼迫，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，爲獲利養，矯現有德，詭詐爲性
	憍	染著自法，謂於自盛事，深生染著，醉傲爲性

「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、憍，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」，諂是貪癡的一分。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，愚癡，還覺得這樣做是好的。誑也是貪癡一分，為了名譽利養，裝出一個有德的樣

^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。」

子，騙人家。諂是使人家搞不清楚，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，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者」，哪二十呢？「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，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^②。

^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。」

^② 《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。」

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，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。

色界是沒有睡眠的，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，要顯得自已好，要誑惑人家。因為有臣主相依，大梵天是主，梵輔天是臣，梵衆天是民，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，處自梵衆，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：我於此梵衆，自在，作者、化者、生者、養者，是一切衆生父。作此語已，引出衆外，諂言愧謝，令還問佛。

經裏邊有這麼一段公案。「大梵天王」在「梵衆」中間，高高在上。大梵天是在梵天的第三層，是最高的天主。最低的是梵衆天，是一般的老百姓；中間一層是梵輔天，大臣們。有一次，大梵天坐在很多梵衆中間，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，但是那麼多的梵衆圍繞，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。

^① 於所造罪：疑衍一「所」字。

「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，自己没有證到；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，爲什麼不說九個，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，因爲已經斷掉了，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，自以爲很好，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，到初禪爲止。《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，名之爲尋；心之細性，名之爲伺。

「尋」是「尋求」。「伺」是「伺察」。尋和伺的差別在哪裏呢？「心之粗性，名之爲尋」，尋是粗，「心之細性，名之爲伺」，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，因爲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。

「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」，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，他自以爲很開心。同樣，貪生的欣舉，因爲貪著自己的長相，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^②，比如執著自己的外表好、出身高、學問大、本事強，等

^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。」

^② 《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

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，

若，持乞食糞掃，離荒食一受，持冢間露處，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。」

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，没有所依，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。因為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，没有境生不起來。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，如果没有境也不生了。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

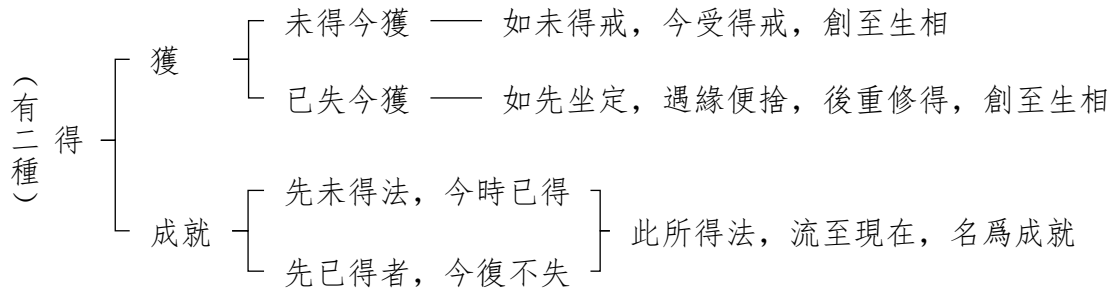
「頌曰：得謂獲成就，非得此相違」，得是獲或者成就，「非得」反過來，不獲、不成就。「得非得唯於，自相續二滅」，哪些情況有得非得呢？「自相續」，自己身上有得非得；「二滅」，擇滅、非擇滅也有。無情身上沒有得，他相續也沒有得。比如你成就了天眼，不能說成就他人的天眼，是你自己身上的成就。或者把見道的煩惱（八十八使）斷掉了，得了擇滅，證到的是自己身上的，不能給別人證到。所以在自相續裏邊，可以得定，或者成就神通，或者證到擇滅等等。總之，得非得只有在自相續上、兩個滅上能夠有。在非情身上不能有，其他的有情身上也不能有。

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。除初剎那具縛聖者，及餘一切具縛異生，諸餘有情皆成擇滅。初剎那聖者，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？「除初剎那具縛聖者，及餘一切具縛異生」，「初剎那」，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，初剎那後的有學、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。

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。

^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。」

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」，兩個無為法沒有時間性，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，是可以有過那些經驗的，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」，世俗智要生起的緣沒有。既然生不起來，只有一個得修——法前得，沒有法俱、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，只要沒有破戒，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，但是沒有法前得，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沒有，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；二果沒有得到的時候，叫二果向；乃至四果沒有得到的時候，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，法後得也沒有了。「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，是無爲的得。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。

「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為或者非情，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，名為情數。得非擇滅，名畢竟不

^① 謂未來情數：有本作「未來情數」。

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（因為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，因為它沒有生出來，屬於未來世，「故言未來」。「不是非情」，它是見道人身上的，「名為情數」，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。因為這個心起了之後，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，為遮非想見惑難故。

「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没有了，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。

^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爲唯法後非得。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，遂改婆沙以爲四句。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。」

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、有為無漏，謂道諦也，二、無為無漏，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，名為四種。

「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，那是以戒爲重
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，因為因緣不夠，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，為何要斷？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，因爲它是神通變化心，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。

「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。

^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。」

「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。「今時同在過去世也」。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（無爲法）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，跟無爲法，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》；「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」。聖者的法沒有得到，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」，既然說沒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。

^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。」

「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，雖不遍捨異生性盡，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，「雖不遍捨異生性盡」，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，心都沒有的，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，但是沒有碰到正法，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「爭根生死因」，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，不能度眾生，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，便順尊者鄔波耆多理目足論。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，便順尊者鄔波耆多」，按照西方師的說法，正好跟鄔波耆多尊者所著的相順。「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，他没有心心所的，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。

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。

^① 《現證莊嚴論文句頌解》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（依教修行能得大般若）。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。」

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，如果没有知覺，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？徵也。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」，為什麼不說四個，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」，因為有住纔知道有異，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。

為什麼不叫異，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，此經說為有為之相，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，故不立在有為相中。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，為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」是有為的相。「行」是有為法，遷流造作的叫行。假使一個法使行在三世裏邊變化，「此經說為有為之相」，經說這個法是有為之相，就是生異滅。這個生異滅，使一切有為法在三世裏邊遷流變化。「令諸有情生厭畏故」，因為說生異滅，可以使有情生起厭離、怖畏的心，可以修行。假使你不起厭離心，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」，一切有為法，因為生的力量，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」。

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？

^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。」

「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，或者不要跟無爲法混淆。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；但不是爲自己要，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，爲一切好的事情做服務，那纔是把錢的功能發揮出來。但是，如果爲了錢，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，既是有爲，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。相是有爲，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，既是有爲，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」，一切有爲法，要有生住異滅四個相，那麼生住異滅本身也是有爲法，它還要貼上生住異滅的標籤，貼上去的標籤又是有爲法，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，生住異滅本身是有爲法，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。

「相是有爲，別有四相，相上有相，成無窮失耳」，相是有爲的，既然是有爲，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爲有爲，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。

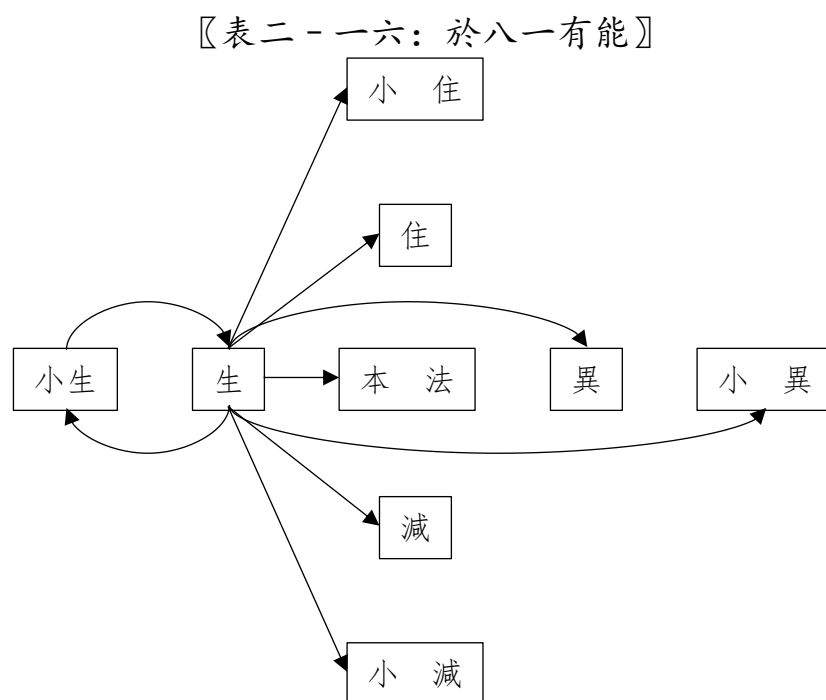
「且如生相，生色法時」，拿色法來作例，在生相生起一個色法的時候，「九法俱起」，同時有九個法起來。

「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：



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，唯表有爲是有爲法，不表有爲是有義故，不同白鷺表有義也。又此四相，不表有爲善惡性故，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」，僅僅表示本法是有爲法，「唯表有爲是有爲法，不表有爲是有義故」，不表有爲是有。「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，不表有爲善惡性故，不同童女表善非善」，它僅僅表有爲，不同童女那個比喻表善惡。這是什麼意思呢？有部認爲四相是實在有的，經部不同意，他認爲四相是假有的。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「有爲之有爲相」，僅僅表示法是有爲而已，並不是表示這個有爲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」。因爲生在未來世，住、異、滅在現在世；生相是針對未來法的，說未來法有實體。經部認爲，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，唐翻為名，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，名為作想」，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，名爲相應」。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」，「義翻爲句」，它的意思叫句。「正翻爲迹」，足迹的迹。爲什麼叫迹？「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」。「故今就義翻之爲句」，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，此翻爲章。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。故舊譯爲味，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。因爲靠字母的組合，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，呼扇鹽酢，亦名便膳那」，那裏的風俗，把扇子，或者鹽酢，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。

「故舊譯爲味」，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，爲聚集故，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。且喼遮是字界，本造字家，於合集義中，立喼遮字界。後以字緣，助喼遮界，轉成三木訖底，唐言總說。既知總說之義，起自喼遮，喼遮是合集義。明知總說亦是合集，此文言於合集義說喼遮界，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。為能詮定量，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，因爲有異熟果的同分。「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；是有爲故，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；因爲是等流性，有同類因，不是一剎那（一剎那是從來沒有同類因的）；因爲是有爲法，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，復分為三：一、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，說為因緣？此總問也。且因六種。總答。何等為六？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	——	有為法生時，除自體外，餘一切法，皆不為障，名能作因。餘一切法，通有為無為，皆能作因體，此有二：有力、無力
	俱有因	┌	若法更互為士用果，彼法更互為俱有因 —— 互為果俱有因
		└	若法為因，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為同類因。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，為同類因。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，名為相應（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，互為因果也） （相應因狹，唯心、心所；俱有因寬，通諸有為）
	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為因，名遍行因。此取前生及同地染法為因
	異熟因	——	因是善惡，果是無記，異類而熟，名為異熟

「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，說為因緣」，前面對生相提出個問題：既然一切有為法靠生相來生，未來的法應當全部生起來，為什麼不是這樣呢？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：

俱有互爲果 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：俱有互爲果，如大相所相，心於心隨轉」，法同時生起，同時互爲因果，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，互爲因果。這樣，同一個時間，互爲因果，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。互爲果者，釋俱有因也。論云：若法更互爲士用果，彼法更互爲俱有因。解云：俱有作用，俱有即因，名俱有因，持業釋也。若果與因俱，名爲俱有，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？「互爲果」，互相爲因果的，叫俱有因。

「論云：若法更互爲士用果，彼法更互爲俱有因」，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。假使有些法互相爲士用果，那麼它們就互相爲俱有因。

「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，自己互相對看，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，不是互為果的，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，它們不是互為果的關係——「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，以互為果來講俱有因還不夠，還有些漏洞。因為按互為果來說，法與隨相的關係，不能叫俱有因，因為隨相不能生起本法，即本法不是隨相的果。它們不是互為因果。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》論主認為互為果作俱有因，還有不夠的地方，像某些情況不是互為果的，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：互為因果的是俱有因，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》，他不是翻為「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。因為俱有因寬一點說，也可把它包進去。這樣，不說互為果有毛病，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》，認為這樣講不妥當。因為《俱舍》論主主張是互為果，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為果釋俱有因有過也。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。故言法與隨相非互為果，然法與隨相為俱有因者，以隨相因法轉故也。法與隨相為俱有因，非隨相於法者，以隨相不相所相法故，隨相望法非俱有因。既法與隨相非互為果，而名俱有因，如何今以互為果義，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為果，釋俱有因有過也」，圓暉法師根據《光記》的說法也認為：俱有因用互為果來解釋有缺陷，有不足之處，應當用同一果來

^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，由互為果義立俱有因，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……心與心所法為俱有因，心所法與心為俱有因……評曰：心與隨心轉身語業展轉為俱有因。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：俱有互為果。釋曰：若法此彼互為果，此法遞為俱有因。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，此彼更互為因。心於隨心法，隨心法於心，有為相於有為法，有為法於有為相。若立如此義，一切有為如理皆成俱有因。若離更互為果，謂法於隨相為俱有因，隨相於法則非，應攝如此義。」

補^①。他說，這一段文，是論主認為有宗以互為果解釋俱有因有過失，而這句話《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，並沒有說互為果是俱有因的相，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^②？

圓暉根據普光的說法，說世親菩薩認為「有部以互為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為果的，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，所以說不是互為果。「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，不是互為因果。說這個俱有因，有毛病。

「故言法與隨相非互為果」，法與隨相，它們不是互為果。「然法與隨相為俱有因者」，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。

「法與隨相為俱有因，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，非互為果，而名俱有因，如何今以互為果義，釋俱有因」，既然法與隨相不是互為果的，而法可以做隨相的俱有因，那麼俱有因以互為果來解釋，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，世親菩薩以互為果為俱有因的解釋，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。

^① 《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：有為法一果可為俱有因。二論意同。正理論意，以互為果名俱有因有過失故，更釋言，有為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，為據同時，為據異時？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，應望本法互為俱有因。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。我但言同一果中得為俱有因，不言但是同一果者皆是俱有因。若作此救，是即同一果言非為定證。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，互為果證過失乃少。但是互為果者，定是俱有因。不言是俱有因者，皆互為果。雖互為果不遍俱有因。」

^② 《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：法與隨相非互為果，應非俱有因所攝，何云遍攝？通云：然法望隨相為俱有因，故依此義，此俱有因中應辨攝。初與相違義，次下為與義各別。舊論曰：俱有為因，若離更互為果，謂法於隨相為俱有因，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，如光出有部互為果為俱有因過，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為果義，復若破互為果為論主據何義，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！）又不可說唯互為果為俱有因，法與隨相非互為果，然為因故，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、行為。《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，「非九地愛攝爲己有」，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。

唯等勝爲果者，簡差別也。然唯得與等勝爲因，非爲劣因，爲無漏道，謂加行生故。豈設勤勞，劣法爲果，故與等勝爲同類因。且如已生苦法智忍，還與未來苦法智忍爲同類因，是爲等因。若苦法忍，與苦法智，乃至無生智，爲同類因，是名爲勝，智勝忍故。廣說乃至諸無生智，唯與等類爲同類因，更無有法勝無生智故。

「唯等勝爲果者」，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。

「然唯得與等勝爲因」，無漏的同類因只有對相等的或者比它超勝的法做因，「非爲劣因」，不會爲劣的法作因。「爲無漏道，謂加行生故。豈設勤勞，劣法爲果」，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，劣法爲果」，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，因爲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。

「故與等勝爲同類因」，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。無漏法爲這樣的果做同類因。

「且如已生苦法智忍，還與未來苦法智忍爲同類因，是爲等因」，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」。修道時候，鈍根叫「信勝解」，利根叫「見至」。到無學道時候，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為同類因，這樣一共可以與六個為因。

「信勝解」是修道的鈍根，「與四為因」，見道兩個除掉。修道比見道高，不會與劣為因。為修道二種和無學道二種為因，相等和超勝，一共有四個。「除見道二聖也」。

「時解脫」，無學的鈍根，「與二為因」，他可以與相等的時解脫為同類因。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，與三二一為同類因。解云：隨法行與三為因，謂隨法、見至、不時也。見至與二為因，除隨法也。不時與一為因，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、一為同類因」，分別與三、二、一為因。

「解云：隨法行與三為因，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，因為比它差。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。

「見至與二為因，除隨法也」，見至與兩個為因，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。「不時與一為因，除隨法及見至也」，不時解脫是利根的無學，與自己相等的為因，沒有再勝的，把隨法跟見至都要除掉。

論云：諸上地道，為下地因，云何名為或等或勝？解云：此難九地道互為因也。上地勝，下地劣，與下為因，是則與劣為因，非等勝也。

上地的道與下地的道做同類因，有一個條件，「唯等勝為果」，它的果決定是相等，或者是超勝的。一般上地比下地勝，為什麼上地的做因，能夠產生下地的果呢？

「解云：此難九地道互為因也。上地勝，下地劣」，上「與下為因」，是「與劣為因」，勝的做劣的因，「非等勝也」，這個跟「唯等勝為果」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，得名為勝：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，名為後後。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，與下地修道等為因，及上地下下品等道，與下地上中品等道為因，以後後位，因增長也。第二由根者，上地鈍根道，與下地利根道為因。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」，「名為後後」，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，與下地修道等為因」，上地起見道，下地的是修道，「及上地下下品等道，與下地上中品等道為因」，這些都是等勝為因，並不因為所依地在下，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，都是等勝為因，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，上地的可以為下地更超勝的無漏道做因。

「第二由根者，上地鈍根道，與下地利根道為因」，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為果，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為因，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「唯等勝為果」。

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。

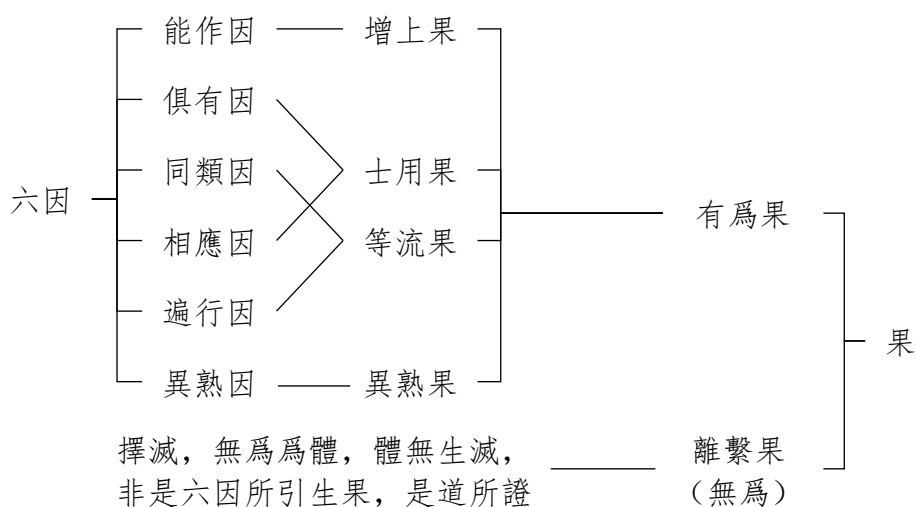
「且初第一，總標果體者，論云：已說六因相別世定」，六因的相貌、差別、三世都已講完，「何等爲果，對彼成因」，因決定對果來說的，既然成了因，相應的果是什麼呢？

「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？這個問題很難回答。

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「你没有錢」，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」是所有權有沒有的問題，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？如果没有因，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，把它單獨分為一類。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王心所的情況講一下；不含心王心所的其餘法，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。因為遍行因是染污的，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」，假如不是心王心所，染污法、異熟生法、初剎那、三所餘裏邊不屬於心王心所的法，怎麼生呢？「除相應」，不但要除去前面說的幾個因，再除相應因。因為心王心所纔有相應因，不是心王心所，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

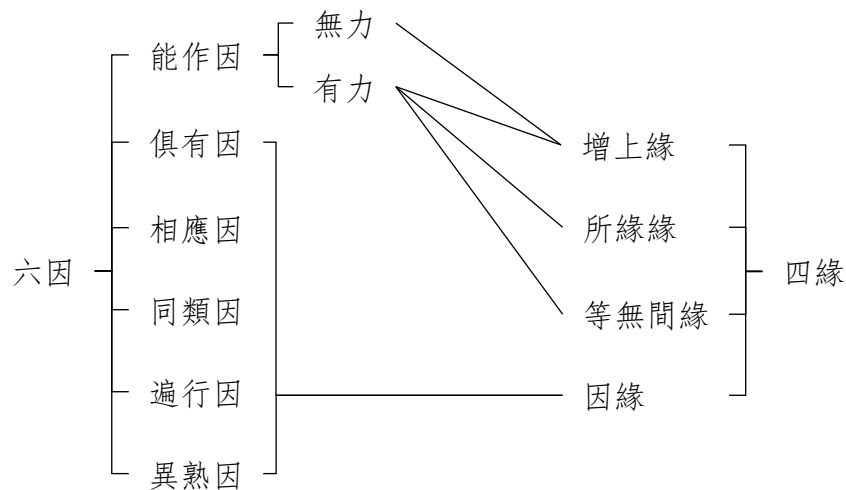
從此大文第二，明四緣，於中分二：一、明四緣，二、別解等無間。初就明四緣中，文復分三：一、明四緣體，二、明緣中作用，三、明法從緣生。且第一明緣體者，論云：廣說因已，緣復云何？頌曰：

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〕

四緣	因緣	於六因中，除能作因，所餘五因，是因緣性
	等無間緣	除阿羅漢臨入涅槃最後心、心所外，諸餘已生心、心所法，皆是等無間緣。此緣生法，等而無間，依是義立等無間緣（此果法與緣等而無間也）
	所緣緣	謂一切法，與心、心所為所緣也。此所緣境，有別體性，是心、心所發生緣故，名所緣緣
	增上緣	即能作因，以一切法，各除自性，與一切有為為增上緣

〔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」是種類的意思，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，無間刹那之後就

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，如果没有它，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没有心王心所了。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出來了。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，後邊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。

「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。

^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。」

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，雖然都是由「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、穀子等等的都來了。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：大為大二因者，大種望大種，但為俱有同類二因」，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，增上緣要加上去；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，爲什麼呢？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。佛爲什麼對凡愚不說？因爲恐彼執爲我。這個本來就有被執爲我的可能性，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，認爲也是假安立的，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，前能爲後等無間緣，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，前能爲後等無間緣，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，年紀大了就不容易學進去了，因爲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。經過難的越是多，後面本來難的也感到容易，這是能力增強了。

^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，恐彼分別執爲我。」

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。爲什麼生這個、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，不與欲界心爲所依故。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，能爲欲界惡戒等法，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。那爲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，不與欲界心爲所依故」，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，能爲欲界惡戒等法，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，爲防退故，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

^① 故無生界理：此處疑誤。

「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。

「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，名之為餘」，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」，因為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，名爲威儀路。此用色香味觸爲體。此之威儀，心所緣故，名之爲路。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，以四境為體」，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，「以五境為體，以語起時不離五境故」。

「此二工巧，心所緣故，名之為處」，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」，因為它是語工巧，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，為所緣境；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，為所緣境」，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複一下。三界的染污的心，欲界染心得六個心，色界染心也得六個心，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，退成爲有學，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。因爲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，入未至定，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。因爲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

^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。」

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。這樣重復了三次，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，除掉重復的兩個。「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」，一個有重復，一個沒有重復，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、重復地說；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，那麼它力量很強，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？