

《俱舍万字》 《俱舍英译百瑕》 《阿毗达磨理校百例》 20250401

去年六月，我的《俱舍九题》在台湾出版。大陆购买颇为不便。直到今天，偶尔还有零星读者询问，哪里能够买到。印数很少，想已售罄，我觉得也可以把电子版公开了。

《俱舍万字》 《俱舍英译百瑕》 《阿毗达磨理校百例》，是未出版的3部手稿。《万字》很短，只有1万字，拎出《俱舍》纲目，为方便初学，用简体写的。全文收录在刚晓法师主编的《灵山海会》第49期。《英译百瑕》和《理校百例》是用繁体写的。《英译百瑕》写于2023年夏天，《理校百例》源于2022年末起记录毗昙部误字的拾零，统成百条编目则在2024年夏天。

《英译百瑕》中，我摘录过 [gretil](#) 网站的部分梵语文本。这是因为，在指误中，我常好奇，两英译本何以有此误解？指出误解容易，而说明“何以有此误解”则或不必要。我不懂梵语，又听说 [gretil](#) 网站梵本录文间有错误。严谨起见，理应删去。方便起见，或宜保留。我还是保留了，便于读者搜寻时少费点功夫。但我只对英译本的指误负责。

去年《百瑕》《百例》两稿初成后，我曾寻求海外出版，无果。出版的事情，我请教过丁一仁兄，Robert Sharf 教授，Jonathan Silk 教授，他们给予过我诚挚的建议，很是感谢。现在不考虑出版了，我打算把三稿合成一个 PDF 放在网上，便于读者自行取阅。

还要感谢许国明（水果）、范昌鑫（三金）。他们是我阿毗达磨治学道路上的益友，是一流的阿毗达磨家。学者阅读《婆沙》《品类》，如有不解，可以向他们请教。许国明不著述，范昌鑫有公众号“寻心不遇”，偶尔会发阿毗达磨相关内容。

如果这个时代有阿毗达磨复苏的因缘，阿毗达磨或期于此复苏；有阿毗达磨消歇的因缘，阿毗达磨或将于此消歇。我们只是阿毗达磨生命周期中流淌过的一小段河床。

二〇二五年四月一日王路识

| | |
|-------------------|----|
| 《俱舍万字》 | 10 |
| 说明 | 10 |
| 第 1 章 | 11 |
| 1. 1.1 一切法、四谛 | 11 |
| 2. 1.2 五蕴、十二处、十八界 | 13 |
| 3. 1.3 七十五法 | 15 |
| 第 2 章 | 16 |
| 4. 2.1 三界十五部 | 16 |
| 5. 2.2 九十八随眠 | 17 |
| 6. 2.3 二十二根 | 17 |
| 7. 2.4 诸心 | 18 |
| 8. 2.5 十智 | 19 |
| 9. 2.6 慧、忍、智、见 | 20 |
| 第 3 章 | 20 |
| 10. 3.1 六因 | 20 |
| 11. 3.2 四缘 | 21 |
| 12. 3.3 五果 | 21 |
| 13. 3.4 三业 | 22 |
| 14. 3.5 无表 | 22 |
| 15. 3.6 无表等得舍 | 23 |
| 16. 3.7 十业道 | 24 |

| | |
|---------------------|---------------|
| 第 4 章 | 24 |
| 17. 4.1 等至 | 24 |
| 18. 4.2 三三摩地 | 25 |
| 19. 4.3 四无量等 | 26 |
| 20. 4.4 六通 | 26 |
| 21. 4.5 圣者不共功德 | 27 |
| 第 5 章 | 28 |
| 22. 5.1 四念住 | 28 |
| 23. 5.2 顺决择分 | 28 |
| 24. 5.3 圣谛现观 | 29 |
| 25. 5.4 四向四果 | 30 |
| 26. 5.5 练根 | 31 |
| 第 6 章 | 32 |
| 27. 6.1 三十七觉分 | 32 |
| 28. 6.2 四证净 | 34 |
| 29. 6.3 无学十支 | 34 |
| 30. 6.4 三界诸处 | 34 |
| 31. 6.5 缘起十二支 | 35 |
| 32. 6.6 世间 | 36 |
| 33. 6.7 罪福 | 37 |
| 《俱舍英译百瑕》 | 37 |
| 序 | 37 |
| 說明 | 43 |
| 分別界品第一 | 44 |
| 1. | 44 |
| 2. | 46 |
| 分別根品第二 | 47 |
| 3. | 47 |
| 4. | 48 |
| 5. | 49 |
| 6. | 51 |
| 7. | 52 |
| 8. | 53 |
| 9. | 54 |
| 分別世間品第三 | 55 |
| 10. | 55 |
| 11. | 58 |

| | |
|----------------|------------|
| 12. | 59 |
| 分別業品第四 | 60 |
| 13. | 60 |
| 14. | 61 |
| 15. | 63 |
| 16. | 64 |
| 17. | 65 |
| 18. | 66 |
| 19. | 67 |
| 20. | 70 |
| 21. | 72 |
| 22. | 74 |
| 分別隨眠品第五 | 75 |
| 23. | 76 |
| 24. | 88 |
| 25. | 89 |
| 26. | 90 |
| 27. | 91 |
| 28. | 92 |
| 29. | 95 |
| 30. | 97 |
| 31. | 97 |
| 32. | 99 |
| 33. | 100 |
| 34. | 101 |
| 35. | 102 |
| 36. | 103 |
| 37. | 103 |
| 38. | 117 |
| 39. | 118 |
| 40. | 118 |
| 41. | 120 |
| 42. | 122 |
| 43. | 123 |
| 44. | 124 |
| 45. | 126 |
| 分別賢聖品第六 | 127 |
| 46. | 127 |
| 47. | 129 |
| 48. | 131 |
| 49. | 132 |
| 50. | 133 |

| | |
|---------------|------------|
| 51. | 134 |
| 52. | 136 |
| 53. | 137 |
| 54. | 139 |
| 55. | 140 |
| 56. | 141 |
| 57. | 148 |
| 58. | 149 |
| 59. | 150 |
| 60. | 153 |
| 61. | 153 |
| 62. | 155 |
| 63. | 156 |
| 64. | 158 |
| 65. | 160 |
| 66. | 161 |
| 67. | 163 |
| 68. | 163 |
| 69. | 164 |
| 分別智品第七 | 166 |
| 70. | 166 |
| 71. | 168 |
| 72. | 169 |
| 73. | 171 |
| 74. | 192 |
| 75. | 195 |
| 76. | 196 |
| 77. | 198 |
| 78. | 199 |
| 79. | 201 |
| 80. | 202 |
| 81. | 204 |
| 82. | 204 |
| 83. | 205 |
| 84. | 206 |
| 85. | 208 |
| 86. | 208 |
| 87. | 210 |
| 88. | 211 |
| 89. | 212 |
| 90. | 213 |
| 分別定品第八 | 214 |
| 91. | 214 |

| | |
|-------------------------|----------------|
| 92. | 216 |
| 93. | 217 |
| 94. | 219 |
| 95. | 221 |
| 96. | 222 |
| 97. | 224 |
| 98. | 225 |
| 99. | 226 |
| 100. | 227 |
| 附錄 | 229 |
| Part I | 229 |
| Part II | 241 |
| Part III | 250 |
| 《阿毘達磨理校百例》 | 261 |
| 序 | 261 |
| 說明 | 263 |
| 《發智》（T1544） | 265 |
| 1. | 266 |
| 2. | 269 |
| 3. | 278 |
| 4. | 279 |
| 5. | 282 |
| 6. | 286 |
| 7. | 292 |
| 8. | 294 |
| 9. | 296 |
| 10. | 297 |
| 11. | 298 |
| 12. | 304 |
| 《八捷度》（T1543） | 306 |
| 13. | 307 |
| 14. | 315 |
| 15. | 316 |
| 16. | 317 |
| 17. | 319 |
| 18. | 320 |

| | |
|-----------------------|------------|
| 19. | 325 |
| 20. | 327 |
| 21. | 329 |
| 22. | 332 |
| 23. | 336 |
| 24. | 338 |
| 25. | 341 |
| 26. | 344 |
| 27. | 346 |
| 28. | 349 |
| 29. | 354 |
| 《集異門》 (T1536) | 355 |
| 30. | 356 |
| 《法蘊》 (T1537) | 358 |
| 31. | 358 |
| 《施設》 (T1538) 略 | 359 |
| 《識身》 (T1539) | 359 |
| 32. | 359 |
| 33. | 361 |
| 34. | 362 |
| 35. | 363 |
| 36. | 365 |
| 37. | 366 |
| 38. | 367 |
| 39. | 367 |
| 40. | 368 |
| 41. | 369 |
| 42. | 370 |
| 43. | 371 |
| 44. | 372 |
| 45. | 373 |
| 《界身》 (T1540) | 374 |
| 46. | 374 |
| 47. | 375 |
| 《眾事分》 (T1541) | 382 |
| 48. | 382 |
| 49. | 383 |
| 50. | 384 |
| 51. | 385 |
| 52. | 385 |

| | |
|-------------------------|------------|
| 53. | 387 |
| 54. | 387 |
| 55. | 389 |
| 56. | 391 |
| 57. | 392 |
| 58. | 393 |
| 59. | 394 |
| 60. | 396 |
| 《品類》 (T1542) | 399 |
| 61. | 399 |
| 62. | 401 |
| 63. | 402 |
| 64. | 403 |
| 65. | 404 |
| 66. | 406 |
| 67. | 407 |
| 68. | 408 |
| 69. | 409 |
| 70. | 410 |
| 71. | 411 |
| 72. | 412 |
| 《婆沙》 (T1545) | 413 |
| 73. | 413 |
| 74. | 414 |
| 《阿毘曇毘婆沙》 (T1546) | 415 |
| 75. | 416 |
| 《鞞婆沙》 (T1547) | 417 |
| 76. | 417 |
| 77. | 418 |
| 78. | 420 |
| 79. | 421 |
| 《舍利弗》 (T1548) | 422 |
| 80. | 423 |
| 《尊婆須蜜》 (T1549) | 425 |
| 81. | 426 |
| 82. | 426 |
| 《心論》 (T1550) | 427 |
| 83. | 427 |

| | |
|------------------|-----|
| 《心論經》 (T1551) | 428 |
| 84. | 428 |
| 《雜心論》 (T1552) | 429 |
| 85. | 429 |
| 《甘露味》 (T1553) | 429 |
| 86. | 430 |
| 《入阿毘達磨》 (T1554) | 438 |
| 87. | 439 |
| 《五事毘婆沙》 (T1555) | 441 |
| 88. | 441 |
| 《薩婆多宗五事》 (T1556) | 442 |
| 89. | 442 |
| 《阿毘曇五法行》 (T1557) | 442 |
| 90. | 442 |
| 《俱舍》 (T1558) | 443 |
| 91. | 443 |
| 92. | 445 |
| 93. | 446 |
| 《俱舍釋論》 (T1559) | 447 |
| 94. | 447 |
| 《俱舍論頌》 (T1560) | 448 |
| 95. | 448 |
| 《俱舍論實義疏》 (T1561) | 452 |
| 96. | 452 |
| 97. | 452 |
| 《正理》 (T1562) | 453 |
| 98. | 453 |
| 《顯宗》 (T1563) | 454 |
| 99. | 454 |
| 100. | 455 |
| 百例之餘 | 456 |
| 101. | 456 |
| 102. | 458 |
| 103. | 460 |

| | |
|------|-----|
| 104. | 462 |
| 105. | 463 |
| 106. | 464 |

《俱舍万字》

我已经出版的《俱舍九题：高阶阿毗达磨串讲》是一本高阶阿毗达磨教程，面向对阿毗达磨比较熟悉的读者。现在，我打算无聊时再写一本《阿毗达磨基础教程》，面向零基础的读者。为了让不熟悉繁体字的读者也可以阅读，初稿用简体字。因为写这部稿子的动力不是很大，很可能会鸽。或者要拖比较久。如果有出版机会，或者阅读的人数可观，我会写得快一点。

说明

- 一、 阿毗达磨思想是流变的。本书既然是基础教程，一般不介绍流变。对存在不同见解的问题，一般只给出某个时期的主流见解，通常是世亲菩萨、众贤论师时期的有部主流见解。
- 二、 由于阿毗达磨的系统性，在讲解一个概念和观点时，会经常用到其他概念和观点，所以，阅读本书前面的章节时如果有不理解的地方，应该暂时跳过，学习完后面的章节会对前面的章节有更深入的理解。

- 三、 在学习基础教程时，不适合多问“为什么”，而适合多记住“是什么”。“为什么”的问题是应该在学完高阶教程《俱舍九题》之后才适合问的。
- 四、 本书面对的主要读者是没有熟练背会《俱舍论颂》的人。书中的“颂曰”指的是《俱舍论颂》。《俱舍论颂》包含的定义和观点，本书会优先引用。
- 五、 阿毗达磨有它的术语体系。本书对术语的解释，不以梵语语法为标准，也不以汉语语法为标准，唯以阿毗达磨义理为标准。
- 六、 阿毗达磨的见解和经部、唯识存在很多不同，学习本书时，请不要受其他学说的影响。

第1章

1. 1.1 一切法、四谛

一切法：有为、无为。

四相：生、住、异、灭。

有为法和无为法的区别在于，有为法具有四相：生、住、异、灭。无为法只具有一相：住。因此，有个表达叫“有为三相”：生、异、灭。假如用“生住异灭”表达“有为三相”，有部把它解释为：生、住异、灭。其中，“住异”就是“异”相。这是因为契经常说“有为三相”，有时又说“生住异灭”。“住相”通有为无为法，在说“有为三相”时略去不说。

一切法：有漏、无漏。

有漏：颂曰：“于彼漏随增，故说名有漏。”

漏是烦恼的多种异名之一。漏如果于一法随增，则说此法“有漏”。什么叫“于一法随增”“于彼随增”呢？“于彼”是“由于彼”的意思，也可以按汉语字面理解为“在它上”。如果漏因为某法而随逐增长，则说某法有漏。

随增：所缘随增、相应随增。

所缘随增，是说漏缘某法，某法作为漏的所缘，令漏增长。相应随增，是说漏与某法相应，某法作为漏的相应法，令漏增长。无论所缘随增还是相应随增，都要求此法未断。如果此法已断，漏不会于彼随增。

四谛：苦谛、集谛、灭谛、道谛。

四谛的总和不是一切法。一切法在四谛之外还包括：虚空、非择灭。

有为法：苦谛、集谛、道谛。

无为法：灭谛、虚空、非择灭。

灭谛：择灭。

有漏法：苦谛、集谛。

无漏法：道谛、无为法。

无漏法：道谛、灭谛、虚空、非择灭。

三无为：择灭、非择灭、虚空。

一切有漏法都是苦谛，一切有漏法都是集谛。苦谛和集谛体同，行相不同。

苦谛四行相：非常、苦、空、非我。

集谛四行相：因、集、生、缘。

灭谛四行相：灭、静、妙、离。

道谛四行相：道、如、行、出。

以上是“四谛十六行相”。行相是慧。慧是大地心所之一。十六行相有有漏，有无漏。顺决择分所起十六行相是有漏。

四有：生有、本有、死有、中有。

生有是受生的一刹那，本有是生有之后死有之前的刹那，死有是命终的一刹那，中有是死有之后生有之前的刹那。生有唯染污，余通善染无覆无记。

欲色界生有之前是中有。无色界生有之前是死有。无色界没有中有。中有是五蕴。颂曰：“死生二有中，五蕴名中有。未至应至处，故中有非生。”中有不称为“生”，而称为“起”。无色界没有色蕴。

2. 1.2 五蕴、十二处、十八界

五蕴：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

十二处：眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处、色处、声处、香处、味处、触处、法处。

十八界：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、色界、声界、香界、味界、触界、法界、眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界。

一切法：五蕴、无为法。

一切法：十二处。

一切法：十八界。

色蕴：五根、五境、无表色。

五根：眼耳鼻舌身。

五境：色声香味触。

五根和五境，就是十二处中的十处，十八界中的十界，也叫“十色界”。在十色界之外，法处（法界）中的无表色也是色蕴。受蕴、想蕴是心所法，也是心所法中的大地法。

行蕴：心相应、心不相应。

相应的含义有五种：所依、所缘、行相、时、事平等；即所依、所缘、行相、时都相同，事平等是说每一刹那互为相应法的心和每种心所都只有一个。

识蕴：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

识蕴：意处。

识蕴：眼界。

识蕴就是六识，六识也叫意处。意处和眼界是相等的，范围大于意识，还包括眼等五识。意处也叫“七心界”。十八界中的七界是心，是识蕴，是意处，是眼界。

3. 1. 3 七十五法

五位 75：色法、心法、心所法、心不相应行法、无为法。

色法 11：十色界、无表色。

心法 1：识蕴。

心所法 46：大地法 10、大善地法 10、大烦恼地法 6、大不善地法 2、小烦恼地法 10、不定地法 8。

心不相应行法 14：得、非得、同分、无想天、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身。

无为法 3：择灭、非择灭、虚空。

识蕴虽然包括六识，但在 75 法中算成 1 法。一相续中诸识不能俱起，一刹那只能生起一心。如果入无心定，则不生起心心所。

无心定：无想定、灭尽定。

“无想天”是无想异熟，是无覆无记性。二无心定是善性。

大地法 10：受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地。

大善地法 10：信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、勤。

大烦恼地法 6：痴、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举。

大不善地法 2：无惭、无愧。

小烦恼地法 10：忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍。

不定地法 8：贪、瞋、慢、疑、恶作（悔）、睡眠、寻、伺。

第2章

4.2.1 三界十五部

三界：欲界、色界、无色界。

“三界”中的“色界”不同于“十八界”中的“色界”。前者和欲、无色界并列；后者和眼、耳、声等界并列。

五部：见苦所断、见集所断、见灭所断、见道所断、修所断。

十五部：欲界五部、色界五部、无色界五部。

十六部：十五部、非所断。

非所断：无漏。

无漏法不系界地，但可以在色无色界八地生起，不在欲界生起。

九地：欲界、色界四静虑、无色界四定。

三地：有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地。

有寻有伺地：欲界、未至定、初静虑。

无寻唯伺地：静虑中间。

无寻无伺地：第二静虑乃至有顶及诸近分。

无色界四定：空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处（有顶）。

断非断：见所断、修所断、非所断。

见所断：见苦、集、灭、道所断。

5. 2. 2 九十八随眠

六根本随眠：贪、瞋、慢、无明、见、疑。

七随眠：欲贪、有贪、瞋、慢、无明、见、疑。

欲贪是欲界贪，有贪是色无色界贪。

十随眠：贪、瞋、慢、无明、有身见、边执见、邪见、见取、戒禁取、疑。

九十八随眠：欲界 36、色界 31、无色界 31。

欲界 36 随眠：见苦所断 10、见集所断 7、见灭所断 7、见道所断 8、修所断 4。

见苦所断 10：十随眠。

见集所断 7：十随眠除身见、边见、戒禁取。

见灭所断 7：十随眠除身见、边见、戒禁取。

见道所断 8：十随眠除身见、边见。

修所断 4：贪、瞋、慢、无明。

色界 31 随眠：五部除瞋，余如欲界。

无色界 31 随眠：五部除瞋，余如欲界。

6. 2. 3 二十二根

二十二根：七色根、命根、意根、五受根、信等五根、三无漏根。

七色根：眼耳鼻舌身男女。

五受根：苦乐忧喜舍。

信等五根：信勤念定慧。

三无漏根：未知当知根、已知根、具知根。

诸心所中，信、勤是大善地法，念、定、慧是大地法。染污、无记念、定、慧心所非根。

信等五根唯善，通有漏无漏善；三无漏根唯无漏善。忧根通善、不善。意根、余四受根通善、不善、无记。七色根、命根唯无记。

命根是异熟；忧根及后八根非异熟；七色根、意根、余四受根，通异熟、非异熟。

忧根定有异熟；七色根、命根、后三根定无异熟；意根、余受根、信等五根，或有异熟，或无异熟。

意根、三受根通见所断、修所断、非所断；忧根通见修所断；七色根、命根、苦根唯修所断；信等五根通修所断、非所断；三无漏根非所断。

7. 2. 4 诸心

二心：染心、净心。

染心即随眠相应心。

三心：善心、染心、无覆无记心。

四心：善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心。

十二心：欲界善、不善、有覆、无覆；色界善、有覆、无覆；无色界善、有覆、无覆；学、无学。

十五心：三界十五部心。

十六心：三界十五部心、无漏心。

二十心：欲界 8、色界 6、无色界 4、无漏 2。

欲界 8：生得善、加行善、不善、有覆、异熟生、威仪路、工巧处、通果心。

色界 6：生得善、加行善、有覆、异熟生、威仪路、通果心。

无色界 4：生得善、加行善、有覆、异熟生。

无漏 2：学、无学。

颂曰：“十二为二十，谓三界善心，分加行生得，欲无覆分四。异熟威仪路，工巧处通果，色界除工巧，余数如前说。”

8. 2.5 十智

十智：世俗智、法智、类智、苦智、集智、灭智、道智、他心智、尽智、无生智。

唯有漏智：世俗智。

唯无漏智：八智。

通有漏无漏智：他心智。

世俗智遍缘，法智缘欲界苦集灭及法智品道，类智缘上界苦集灭及类智品道，苦等智缘苦等。尽智无生智以苦等智为体。

法智：苦法智、集法智、灭法智、道法智。

类智：苦类智、集类智、灭类智、道类智。

苦等四智各四行相。法智类智各十六行相。尽智无生智各十四行相，除空、非我。无漏他心智四行相，如道智。有漏他心智行相即所缘心心所法自相，唯缘一事。

9. 2.6 慧、忍、智、见

慧：大地心所法。

忍：八忍。

八忍即苦法智忍、苦类智忍乃至道法智忍、道类智忍。

无漏慧中，诸忍非智；尽智、无生智非见；所余无漏慧是智、是见。

有漏慧皆智，六种是见。

六见：五恶见、世间正见。

五恶见即根本睡眠中“见”，以慧心所为体。

第3章

10. 3.1 六因

六因：能作、俱有、同类、相应、遍行、异熟。

能作因：有为法以除自体之外的一切法为能作因。

无为法也是能作因；在甲法之后的一切法，也都是甲法的能作因；但甲法并不是无为法的果，也不是其后法的果。无为法不可说前后，未来法之间不可说前后。

因不一定有果，果不一定有因。能作因不一定有果。离系果没有因。

俱有因：同生一果的诸法互为俱有因；心、心所、二律仪、彼诸相，互为俱有因。

同类因：对有漏法来说，自部地前生诸法，是后生相似诸法的同类因；对道谛来说，九地道与后生等胜道为同类因。

相应因：同依心心所，互为相应因。

遍行因：前生遍行诸法与同地后生染污诸法为遍行因。

异熟因：有漏善及不善，与其异熟果为异熟因。

11. 3.2 四缘

四缘：因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘。

因缘：五因（除能作因）。

所缘缘：一切法。

等无间缘：除阿罗汉最后心心所，余已生心心所。

增上缘：能作因。

12. 3.3 五果

五果：离系、异熟、增上、等流、士用。

离系果：择灭。

异熟果：异熟因所生果。

增上果：能作因所生果。

能作因未必有果，若有果，是增上果。

等流果：同类、遍行因所生果。

士用果：俱有、相应因所生果。

等无间缘所生果是士用果（也容是等流果、增上果）。因为等无间缘是俱有、相应因。士用果有四种：俱生、无间、隔越、不生。俱有相应因互为俱生士用果，等无间缘所生是无间士用果，隔越士用果是展转为因力所生起，不生士用果是择灭。

13. 3.4 三业

三业：身业、语业、意业。

身业：身表、身无表。

语业：语表、语无表。

意业：思心所。

身表：别别形色。

语表：言声。

身语无表：法处所摄色。

14. 3.5 无表

无表：律仪、不律仪、非律仪非不律仪。

律仪：别解脱、静虑、道生。

别解脱律仪是欲界善戒，静虑律仪是色界戒，道生律仪是无漏戒。无色界没有戒，但无色界圣者成就无漏戒。

别解脱律仪：近事、近住、勤策、苾刍。

近事是五戒，近住是八戒，勤策是十戒，苾刍是具足戒。戒是远离，即离五、八、十、一切所应离。

不律仪：恶戒。

非律仪非不律仪：处中无表。

处中无表是善或者不善。无表唯有记。

15. 3.6 无表等得舍

得别解脱律仪：由他教。

得静虑律仪：由得有漏根本近分静虑地心。

得无漏律仪：由得无漏根本近分静虑地心。

得不律仪：由作、誓受。

得处中无表：由田、受、重行。

舍别解脱律仪：由故舍、命终、二形俱生、断善根、夜尽。

舍静虑律仪：由易地、退等。等包括舍众同分时舍煖等殊胜善根。

舍无漏律仪：由得果、练根、退失。练根是得果的一种情形。

舍不律仪：由死、得戒、二形生。

舍处中无表：由受心、势力、作业、事物、寿命、善根断坏。

舍欲界非色善法：由根断、上生。

舍非色染法：由对治道生。

16. 3.7 十业道

十善业道：身三、语四、意三。

身三：离杀生、离不与取、离欲邪行。

语四：离虚诳语、离离间语、离粗恶语、离杂秽语。

意三：无贪、无瞋、正见。

前七：是业道，是业。

意三：是业道，非业。

十恶业道反之。

意三恶业道：贪、瞋、邪见。

要注意慧、无痴、正见的广狭。慧通善染，无痴唯善；无痴通见非见，正见唯见。尽无生智非见故，非善业道。

四业：黑黑异熟业（恶）、白白异熟业（色界善）、黑白黑白异熟业（欲界善）、非黑非白无异熟能尽诸业（无漏）。

第4章

17. 4.1 等至

等至：味、净、无漏。

味等至是爱相应，净等至是有漏善，无漏等至是无漏。味等至缘自地有漏，净无漏等至容遍缘自上下地有为无为。根本善无色等至不缘下地有漏。无色三无漏等至各容缘九地类智品道。

等至、等引唯定，等持通定散。等至通有心无心，等持、等引唯有心。

无漏等至次生：自上下地善，上下容至第三。善包括净、无漏。

净等至次生：自上下地善，上下容至第三，及自地染。

染等至次生：自地净染，并下一地净。

净心死次生：一切地染。

染心死次生：自下地染。

18. 4.2 三三摩地

三三摩地：空、无相、无愿。

空三摩地行相：空、非我。

无相三摩地行相：灭、静、妙、离。

无愿三摩地行相：余十行相。

三三摩地通净、无漏。无漏者称为三解脱门。

重三三摩地：空空、无相无相、无愿无愿。

空空行相：空。缘无学空三摩地。

无愿无愿行相：非常。缘无学无愿三摩地。

无相无相行相：静。缘无学无相三摩地非择灭。

重三三摩地是有漏，在 11 地，除上七近分。

19. 4.3 四无量等

四无量：慈、悲、喜、舍。

喜无量在初二静虑，余三无量在六地，或五地，或十地。

八解脱：前三、四无色、灭受想。

初解脱在初二静虑，第二解脱在初二静虑，第三解脱在第四静虑，通摄近分或中间，自性是无贪。四无色解脱唯在无色根本地，自性是三摩地。灭受想解脱在有顶，自性是灭尽定。第四五六解脱通有漏无漏，余唯有漏。

八胜处：初二、次二、后四。

初二胜处如初解脱，次二胜处如第二解脱，后四胜处如第三解脱。

十遍处：地水火风青黄赤白空识。

前八遍处如净解脱（第三解脱）。后二遍处即净无色，缘自地四蕴。

20. 4.4 六通

六通：神境、天眼、天耳、他心、宿住、漏尽。

六通是解脱道慧，天眼耳是无记，余是善性。

三明：宿住、死生、漏尽。

唯无学三通立为明，以第五二六通为自性，如次对治前后中际愚。无学天眼通即死生智证明。漏尽明通有漏无漏，宿住、死生明唯有漏，依无学相续假说为明。

三示导：神变、记心、教诫。

以第一四六通为自性。三中教诫最胜。

神体是胜等持，境二是行、化。

行三：意势、运身、胜解。

化二：欲界化、色界化。

欲界化外四处除声，色界化唯色触。各有二种，属自他身。

能化心 14：初静虑 2、第二静虑 3、第三静虑 4、第四静虑 5。

21. 4.5 圣者不共功德

十八不共法：十力、四无畏、三念住、大悲。

十力：处非处十智；业异熟八智；定、根、胜解、界九智；遍趣九或十智；宿住、死生俗智；漏尽六或十智。

四无畏：正等觉、漏永尽、说障法、说出道。

依次如初十二七力。

三念住：念慧为体，缘顺、违、俱境。

大悲：俗智为体。

无诤：俗智为体。不动阿罗汉依后静虑容起，唯依止三洲人身，缘欲界未来有事烦恼。

愿智：容遍缘，余如无诤。

四无碍解：法、义、词、辩。如次缘名、义、言、说道。

法无碍解：俗智，依五地。

义无碍解：十智或六智，依一切地。

词无碍解：俗智，依二地。

辩无碍解：九智，依一切地。

无诤、愿智、四无碍解皆依边际静虑得。词无碍解体非边际静虑所收。

第 5 章

22. 5.1 四念住

三慧：闻所成、思所成、修所成。

闻所成慧在欲色界，思所成慧在欲界，修所成慧在色无色界。

不净观：性是无贪，通依欲色界十地，缘欲界显形色，缘义，唯人趣三洲生，唯不净行相，随在何世缘自世境，若不生法通缘三世，唯胜解作意相应，唯有漏，通离染及加行得。

息念慧：性是慧，通依初三近分、欲界、中间，缘风，依欲身起，唯人天趣除北俱卢，唯胜解作意相应，通离染及加行得，唯自上地心之所缘。

四念住：身、受、心、法。

四念住：自性念住、相杂念住、所缘念住。

自性念住以慧为体，是闻所成等三种。相杂念住以慧所余俱有为体。所缘念住以慧所缘诸法为体。

23. 5.2 顺决择分

顺决择分：煖、顶、忍、世第一法。也称四善根。

净定四种：顺退分、顺住分、顺胜进分、顺决择分。

煖等四顺决择分唯在六地。净定四种之顺决择分通十地，除欲界及上七近分。

忍法：下忍、中忍、上忍。

煖、顶、下忍、中忍，初法念住，后四念住。上忍、世第一法唯观欲苦，一行相一刹那。

四善根以慧为体，若并助伴皆五蕴性，然除彼得。

煖等顺决择分皆修所成，依六地，依欲界身人天九处。

四善根，圣者由失地舍，异生由命终舍，初二善根亦由退舍。

声闻种性容在煖顶位转成佛种性，容在煖顶忍位转成独觉种性。麟角独觉及佛种性自煖位起皆无转义。

今生起顺解脱分，极速三生方得解脱：初生起顺解脱分，第二生起顺决择分，第三生入圣乃至解脱。顺解脱分唯闻思所成，通三业为体。

24. 5.3 圣谛现观

现观 16 心：苦法智忍、苦法智、苦类智忍、苦类智、……道法智忍、道法智、道类智忍、道类智。

见道 15 心：现观前 15 心。

现观：见现观、缘现观、事现观。

见现观是无漏慧，缘现观是无漏慧并余相应法，事现观是诸能缘并余俱有戒生相等不相应法同一事业。

见道圣者：随信行、随法行。

见道圣者：须陀洹向、斯陀含向、阿那含向。

先未断欲界第六品（修惑），住见道位是须陀洹向；先已断欲界六品未断九品，住见道位是斯陀含向；先已断欲界九品，住见道位是阿那含向。至道类智时随向往果，乃至未起胜果道时，不复名向。

须陀洹向唯在见道。斯陀含向、阿那含向或在见道或在修道。阿罗汉向唯在修道。

25. 5.4 四向四果

须陀洹向：未断欲界第六品住见道。

斯陀含向：已断欲界六品未断九品住见道；已得须陀洹果及胜果道，未断欲界第六品。

阿那含向：已断欲界九品住见道；已得斯陀含果及胜果道，未断欲界第九品。

阿罗汉向：已得阿那含果及胜果道，未断有顶第九品。

须陀洹果：未断欲界第六品，圣者住修道。

斯陀含果：已断欲界第六品未断第九品，圣者住修道。

阿那含果：已断欲界九品未断有顶第九品，圣者住修道。

阿罗汉果：已断有顶第九品，圣者住无学道。

家家：断欲三或四品圣者。

一间：断欲七或八品圣者。

初果欲界受生极多天七人七。家家受生人三天二或人二天三。一来受生人一天一。一间受生人或天一。此皆欲界受生者。经欲界生圣者不生余界，经生圣者无练根并退。家家一间若此生胜进，容失其名。

阿那含：住欲界般、行色界般、唯行无色界般。

行色界阿那含：中般、生般、有行、无行、上流。

行色界者可由业、惑、根分为九种：中般、生般、上流各有速、非速、经久者。上流容行无色。

七善士趣：中般三、生般三、上流。

杂修静虑五品：下、中、上、上胜、上极。如其次第感五净居。已成杂修静虑亦容进离色染生无色界。杂修静虑先杂修第四静虑，次杂修第三二初静虑，以连续三刹那无漏、有漏、无漏为成。五品依次成就三、六、九、十二、十五刹那。

得灭定不还名身证。

26. 5.5 练根

阿罗汉：退法、思法、护法、安住、堪达、不动。

前五从信解生，名时解脱；不动从见至生，名不时解脱。不动亦可由前五练根而得。有学异生亦各六种。中四种容退种性，前五种容退果，虽俱有退然并非先。

退：已得退、未得退、受用退。

佛唯有受用退。利根（余不动法）容有未得、受用退。钝根容有三退。一切从果退者，命终前必还得先所退果。

无学练根，九无间九解脱道，依九地；有学练根，一无间一解脱道，依六地。所舍容是果及胜果道，所得唯果道。

无学圣者有九：退法等五，不动分二（后不动、先不动），独觉，大觉。

七声闻：随信行、随法行、信解、见至、身证、慧解脱、俱解脱。依加行、根、灭定、解脱立。事别唯六：见道、修道、无学道各二种。俱解脱由得灭定。

有学由根、果、定名满；无学由根、定名满。

四道：加行道、无间道、解脱道、胜进道。

四通行：苦迟、苦速、乐迟、乐速。

依根本四静虑名乐，依余名苦；钝根名迟，利根名速。

第6章

27. 6.1 三十七觉分

三十七觉分：四念住、四正断、四神足、五根、五力、七等觉支、八圣道支。

四念住：身、受、心、法。

四正断：令已生恶断，令未生恶不生，令未生善生，令已生善增广。

四神足：欲、勤、心、观。

五根：信、勤（精进）、念、定、慧。

五力：信、勤、念、定、慧。

七等觉支：念、择法、精进、喜、轻安、定、舍。

八圣道支：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

此实事唯十：慧、勤、定、信、念、喜、舍、轻安、戒、寻。

慧：四念住、慧根、慧力、择法觉支、正见。

勤：四正断、精进根、精进力、精进觉支、正精进。

定：四神足、定根、定力、定觉支、正定。

信：信根、信力。

念：念根、念力、念觉支、正念。

喜：喜觉支。

行舍：舍觉支。

轻安：轻安觉支。

戒：正语、正业、正命。

寻：正思惟。

四念住是慧。若戒分为二，则正语、正命一分是语业，正业、正命一分是身业。七觉八道支唯无漏，余通有漏无漏。

初静虑具三十七支；未至定除喜；第二静虑除寻；第三四静虑及静虑中间除喜、寻；前三无色地除戒、喜、寻；欲界、有顶除七觉、八道支。

28. 6.2 四证净

四证净：佛、法、僧、戒。前三证净以信为体，圣戒证净以戒为体。

法：总法、别法。总法即四谛；别法即苦谛、集谛、灭谛、菩萨道、独觉道。

佛：佛道（成佛诸无学法）。

僧：僧道（成声闻僧学无学法）。

戒：无漏戒。

29. 6.3 无学十支

无学十支：八圣道、正解脱、正智。

解脱：有为解脱（无学胜解）、无为解脱（一切惑灭）。有为解脱名无学支。

无为三界：离界、断界、灭界。离界离贪，断界断余结，灭界灭所余贪等随眠所随增事。

厌：缘苦集所起忍智。

离：缘四谛境所起忍智能断惑者。

30. 6.4 三界诸处

欲界二十处：八地狱、傍生、鬼、人四洲、六欲天。

八地狱：等活、黑绳、众合、号叫、大叫、炎热、大热、无间。

人四洲：南赡部、东胜身、西牛货、北俱卢。

六欲天：四大王众天、三十三天、夜摩天、覩史多天、乐变化天、他化自在天。

色界十七处：初静虑三、第二静虑三、第三静虑三、第四静虑八。

初静虑三：梵众天、梵辅天、大梵天。有部认为色界唯十六处，大梵王所居即梵辅处。

第二静虑三：少光天、无量光天、极光净天。

第三静虑三：少净天、无量净天、遍净天。

第四静虑八：无云天、福生天、广果天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天。无想有情居广果天。

无色界无处，由异熟生差别立空无边等四处。

五趣：地狱、傍生、鬼、人、天。

四生：卵生、胎生、湿生、化生。

人、傍生具四生。地狱、诸天、中有唯化生。鬼通胎生化生。

七识住：身异想异、身异想一、身一想异、身一想一、无色下三。

九有情居：七识住、有顶、无想有情。

31. 6.5 缘起十二支

缘起十二支：前际二、后际二、中际八。

前际二：无明、行。

中际八：识、名色、六处、触、受、爱、取、有。

后际二：生、老死。

三烦恼：无明、爱、取。

二业：行、有。

七事（果）：识、名色、六处、触、受；生、老死。

名：受、想、行、识。

六触：眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触。前五是有对触，意触是增语触。

十八意近行：喜六近行、忧六近行、舍六近行。皆意相应，六近行缘色等六境，唯有漏。

32. 6.6 世间

四食：段、触、思、识。

断善根、续善根、离染、退、死、生，唯许意识。死生唯许舍受相应，唯散非定，唯有心位。

四劫：成劫、住劫、坏劫、空劫。

成住坏空各二十中劫，总此八十成大劫量。劫性唯五蕴。

三灾：火灾、水灾、风灾。

千四大洲乃至梵世，名一小千界。千倍小千名一中千界。千中千界总名一大千。大千同成同坏。大千唯至梵世。

33. 6.7 罪福

三障：业障、烦恼障、异熟障。

业障唯五无间业，烦恼障唯数行烦恼，异熟障是全三恶趣、人趣北洲、无想天。

五无间业：害母、害父、害阿罗汉、破和合僧、恶心出佛身血。

六波罗蜜多：施、戒、忍、进、定、慧。

三福业事：施、戒、修。

顺三分善：顺福、顺解脱、顺决择。如次感爱果、涅槃、圣道。

善无漏法名妙；染有罪法名覆、劣；善有为法名应习；解脱涅槃名无上。

《俱舍英譯百瑕》

序

我的英文不行，阿毘達磨還可以。2023 年 5 月，我剛從老家打完官司，回到北京，沒什麼事情做。偶然看到《佛光大辭典》中一個詞條錯誤，把「等流果」解釋為「從惡因生惡果，從無記因生無記果」。這是不符合阿毘達磨的。因為欲界的身邊見和彼俱痴是無記的。我於是隨手檢索其他覺得可能有誤的詞條。一檢索一個准兒。

這麼搜了十來個，就想寫一篇《佛光大辭典百瑕》。我愛捉 bug，是生活中打發無聊的一個辦法。捉了一天，找到 50 條，發到微信公眾號上，就沒興趣了。

其實是興趣的轉移。在捉了一天後，晚上去老家肉餅吃飯，我突然想，不如看看英文詞典里有什麼 bug。於是想到 DDB。檢索「等流果」「等無間緣」，都有問題。DDB 有個非常大的好處，它是在線辭典，每一個詞條下面都有 feedback 小窗，便於反饋。這樣一來，我就對捉《佛光大辭典》的 bug 失去興趣了。我在 DDB 上反饋了若干詞條，過了幾天，收到主編穆勒教授的回信。他說我的反饋很好，絕大多數他都採納了，除了「有漏」。

穆勒教授非常好，沒有架子，十分和善。前面說過，我的英文不行，給他寫郵件我得考慮措辭的得體和委婉。尤其是，捉 bug 是挑別人的錯，對方如果沒有宏大的心量，你再怎麼委婉措辭都沒用。好在穆勒不僅不介意，還十分歡迎我指出問題，並給我開了兩年的 DDB 無限制訪問權限。另外，有 GPT、Claude 幫我寫英文郵件，我只需要用中文寫好，告訴 AI「翻譯成英文，語氣要客氣」就可以了。

我挑的主要是阿毘達磨詞條。一是阿毘達磨有標準，二是我熟悉阿毘達磨。這裡插一句，我熟悉的是阿毘達磨刀石的磨，不是阿毘達

摩托車的摩。阿毘達摩托車的問題就不要再問我了。一開始，我提的修改建議，穆勒十之八九都會採納，漸漸地，簡單的詞條掃過去後，我的反饋穆勒就有點拿不准了。因為 DDB 的詞條是很多學者撰寫的，我指出別人錯了，穆勒常常無法判定到底是別人錯還是我錯。佛學範圍很廣，穆勒不是專門研究阿毘達磨的。

就拿「有漏」來說，DDB 解釋為 *contaminated*。我從阿毘達磨的角度，覺得不該這樣翻譯，但這也許是某個群體里約定俗成的譯法？

《俱舍》說，「有隨眠心二，謂有染無染」。有漏心就是有隨眠心，分為「有染」「無染」兩類。如果說「有漏」是 *contaminated*，那「無染有漏心」又該怎麼說呢？這還是簡單的，還有更複雜的。因為穆勒不確定，也就不便修改。

在那之前，我也給 CBETA 寫過不少反饋，主要是毘曇部的異文，很多地方《大正藏》本是錯的。剛開始寫一兩個的時候，他們會認真修改。後來寫得多（大概有幾百條吧），他們也就難以確定了，而且沒有足夠的人力去處理。CBETA 的校訂主要靠傳統文獻學的路子，通過比對版本。我提出的建議，主要是根據阿毘達磨。我一般找有異文的地方，經常是宋本正確，《大正藏》本錯誤。也有不存在異文但可以通過阿毘達磨知道錯了的。比如《婆沙》卷 56，「於見結不相應法有一部愛結系三部見結系」，熟悉阿毘達磨就知道，應該是「二部見結系」。我看 CBETA 討論區過往的帖子，有時候

會為了確定一個字寫上幾千字的解釋並附上各種參考資料。我在昆曇部發現了幾百處錯字，不可能每條都寫成一篇文章解釋。一般也就只指出，不解釋了。

給 DDB 的反饋，也遇到了類似情況。那會兒我還去搜一些英文阿毘達磨論文，還搜過日文的，可以借助 AI 讀。那些論文意思都不大。其間我找到了 Pruden 的《俱舍》英譯本，是谷歌上搜到的。我翻了翻，覺得看這個比看阿毘達磨論文強。因為阿毘達磨論文往往只討論很有限的問題，「禪定」「中有」「斷惑」之類的，很少觸及阿毘達磨的「毛細血管」。而《俱舍》英譯不能避開。寫論文可以耍滑頭，碰到不懂可以略過不寫，翻譯不行，你總不能跳過一段不翻。

我開始瀏覽英譯《俱舍》，並不按次序，覺得哪裡不太好翻，就找出那一段，看看他翻對沒有。我翻書有個習慣，看到哪裡錯了，就隨手標記，如果有五六個，就寫個帖子。我在一篇公號文章里提到 Pruden 的《俱舍》英譯，丁一兄看到說，國際學界更流行的是 Lodrö Sangpo 譯本。於是我又比較 LS 譯本。找到界品根品的十個錯誤，想發到 H-Buddhism 上。但我有個顧慮，害怕跟別人撞車。因為這種錯誤很好找，如果別人早就找出來發表了，你再貼出來，人家會說你是抄的。

我請教了一兄，有沒有誰做過這些活，別跟人家撞車了。要是十個裡面撞一個還行，五六個都撞了，說不清。他表示應該不太會撞車，並且說可以幫我添上梵文、法文的平行文本。他還讓我加上解釋。我最初捉 bug 的方式非常粗暴，直接把有問題的一句話甩出來，說「XX is wrong」就完了。

於是我用中文簡單解釋了，他幫我翻譯成英文，用符合學界規範的格式寫出來，發到 H-Buddhism 上。我提出一並署上他的名字，因為其中很多是他的功勞。我完全不懂梵文、法文，帖子會讓別人誤以為我懂。他謙退地拒絕了整體署名，說阿毘達磨不是他的所長，不過，對其中的梵文、法文部分，他加上了評價，表示他負責那些評價，我負責對英譯本的指誤。這樣，我們前後寫了 3 個帖子，共計十幾條，發在了 H-Buddhism 上。

如果不是丁一兄的幫助和參與，估計英譯本錯誤找上二三十條我就扭頭做別的了。他的參與讓我決定多找一些。我更感興趣的是後四品，所以除了一開始泛泛在前兩品找了幾條之外，後面是按照定品、賢聖品、智品、隨眠品的次序通讀，找了大概 80 條。由於丁一兄有更重要的工作，一時無法幫我翻譯剩下的全部，我考慮過自己翻譯，這當然要藉助 GPT 或者別的 AI，但丁一兄非常不建議我如此。他說，很多人看不懂內容，但會因為你的英語不好而懷疑你的阿毘達磨水平，最好是有擅長阿毘達磨又精通英文的人來幫你翻

譯。他說得很有道理，我也就放棄自己翻譯了。他還建議我把口語化和通俗化的詞彙去掉，「因為你拿這本書給其他學術書出版社看，他們也頂多只能看懂前言。但是他們看了前言會誤以為這個不是一本學術書。」

的確如此，但這一點我不太想改變。一是我習慣了通俗的表達，二是通俗的表達會讓讀者理解起來更容易——阿毘達磨本身就讓很多人望而生畏了。所以本書最終還是以口語和通俗的形式呈現的。

《俱舍》兩英譯本我主要看了後四品（不包括《破我執品》）。但為了顯得完整，前四品我也粗略瀏覽了頌和容易出錯的長行。既然命名為《百瑕》，就以找到 100 個錯誤為結束。在 100 個之外，還有些錯誤，我覺得不便解釋，也就沒放進來。有些我懷疑英譯本不太對，但表述語焉不詳，為避免栽贓，我也略去了。放進來的有少數是簡單的筆誤，大部分是不難不易的知識。少數涉及繁難細節的條目，我寫成了文章補充說明。

現在，這 100 個條目匯集起來，作為我閱讀《俱舍》英譯本的總結。希望它能夠給著重參考英譯《俱舍》的阿毘達磨學者作參考。本書涉及的阿毘達磨知識，比《俱舍九題》要簡單。我完全不懂梵文，但有時候會參考梵本，讓 AI 幫我翻譯翻譯，以了解英譯本為什麼會出錯。發現錯誤往往不難，但搞清楚別人為什麼會出錯，經常

挺難的。英譯本的錯誤有時來自 LVP，有時來自梵本，也有屬於譯者自身的錯誤。去探尋別人出錯的原因容易失之武斷，本書沒有仔細區別那些。大多只是說出正確的應該是什麼樣子。我曾想把本書引出的梵文都刪去，但考慮到保留它會方便讀者，也就保留了。本書完全是從阿毘達磨義理上來討論，忽略梵本不影響對本書的理解。

本書的成稿，最應該感謝的是丁一兄。此外，還要感謝許國明、范昌鑫，和他們的討論讓我對阿毘達磨的理解更深入。去年，我把本書的幾條發在 H-Buddhism 上時，Achim Bayer 教授表達了關注並給予我建議，感謝他。

最後，感謝諸佛菩薩慈悲加被，感恩殊勝的因緣。

說明

一、本書的體例是，對每一條指出的錯誤，通常分三個部分：1、列出英譯本和中譯本相關文本。如果兩種英譯本都有錯誤，則列出兩種英譯本包含錯誤的句子；如果只有一種英譯本有誤，往往只舉有誤的一種。中譯本一般只舉玄奘本，如真諦本有必要舉出，也兼舉真諦本。偶爾也舉出梵本。2、指出英譯本的錯誤並簡要解釋。3、如有必要，會附上其他阿毘達磨文獻相關段落。

二、引用兩英譯本時，簡明起見，有時會省略括號中的梵語或其他解釋。

三、本書所引中文典籍皆引自 CBETA，由於引用時間不同，格式也略有差異。引用內容一般按原樣顯示，不做改動。CBETA 的標點如果不易理解，或者有嚴重錯誤，則重新標點，不另說明。CBETA 的異文，不影響理解者，本書不再標出。

四、重複的錯誤往往不再指出。簡單筆誤直接指出，不引對應的玄奘譯本。有些錯誤無需比對譯本即可指出，或者列出譯本對理解該問題幫助不大，也不列出對應的玄奘譯本。

五、英譯本有些錯誤來自 LVP，甚至梵本。本書在表述時，常常說「英譯本的錯誤」，這不意味著英譯本是錯誤的源頭。本書只是從阿毘達磨義理上指出錯誤，無論錯誤是否來自沿襲。

六、100 個錯誤一般是按照頁碼排列，但腳註中的錯誤，則按照腳註對應正文的頁碼排列。

七、其中相對複雜的地方，我寫成了文章，附在相關條目中。

八、丁一兄幫我譯成英文並附上法譯的十幾條，放在附錄中。

分別界品第一

1.

Pruden (1-34c, 頌與長行, p. 98)

Nine are non-appropriated. What are these nine? The seven that have been mentioned which have an object, together with one-half of the eighth.

Lodrö Sangpo (1-34cd, 頌與長行, p. 266)

Nine [of the eighteen elements] are non-appropriated, namely, the eight elements which have just been mentioned, [i.e., the seven elements of thought and one part of the element of factors,] and sound.

(1-7) The seven elements of thought [said to have cognitive objects], (8) [one part of] the element of factors and (9) sound are never appropriated, [i.e., are non-appropriated].

《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉：「七心法界半， 有所緣餘無， 前八界及聲， 無執受餘二。 論曰：六識意界及法界攝諸心所法，名有所緣，能取境故。餘十色界及法界攝不相應法，名無所緣，義准成故。如是已說有所緣等。十八界中九無執受，前七心界及法界全，此八及聲皆無執受。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 8b11-17)

Pruden 本認為法界的一部分（one-half of the eighth）無執受，實際上，整個法界都無執受。玄奘譯本特意點出了「全」字。這一點從《品類足論》也可以看出，《品類》卷17說「九無執受，九應分

別」，法界並不包含在「應分別」的九種當中，可見法界是全無執受。《品類》卷 18 說「唯無執受法」是「九界」，可見「九界」的全部是無執受，因此，「法界」也是全無執受。Pruden 本"one-half"是錯的。LS 本兩處"one part of"也是錯的。

《阿毘達磨品類足論》卷 17 〈7 辯千問品〉：「幾有執受等者，九無執受，九應分別。謂眼界，或有執受、或無執受。云何有執受？謂自體所攝眼界。云何無執受？謂非自體所攝眼界。色、耳、鼻、香、舌、味、身、觸界亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 763a19-22)

《阿毘達磨品類足論》卷 18 〈8 辨決擇品〉：「唯無執受法，九界三處四蘊攝，三智知謂他心滅道智，一識識，無色界一切，欲色界二部，及見苦集所斷非遍行隨眠隨增。」(CBETA 2023.Q1, T26, no. 1542, p. 767a15-18)

2.

Pruden (1-40c, 長行, p. 113)

Nothing that is defiled, that is bad, nor defiled-neutral, and nothing that is material, can be abandoned by the Seeing of the Truths.

《阿毘達磨俱舍論》卷 2 〈1 分別界品〉：「不染非六生，色定非見斷。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 10b16)

"defiled"錯了，應該是"undefiled"。這是筆誤。把「不染」誤作了「染」。LS 本（p. 284）此處正確。

分別根品第二

3.

Pruden (2-13c, 長行, p. 174)

Nine *indriyas*, namely the five sense organs and the two sexual organs, the vital organ, and the sensation of dissatisfaction, are only of the class "abandoned through Mediation," for (1) the first eight are not soiled; (2) the ninth does not arise from the mind; and (3) all are always impure.

Lodrö Sangpo (2-13, 頌, p. 491):

Nine controlling faculties [i.e., the five sense-faculties and the two sexual faculties, the vitality faculty and the sensation of dissatisfaction] are (ā) abandoned by cultivation alone.

《阿毘達磨俱舍論》卷 3 〈2 分別根品〉：「七色、命、苦唯修所斷，不染污故、非六生故、皆有漏故。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 16c13-14)

兩英譯本應該說苦根（displeasure）唯修所斷，誤說成了憂根（dissatisfaction）。不過，LS 本長行是正確的。

4.

Pruden (2-16d, 長行, p. 179)

The *ānupūrvaka* who seeks for the result of Anāgāmin within the absorption of *anāgāmya*, can, when his moral faculties are strong, depart at the last moment of the *anāgāmya* and enter into the First or Second Dhyana.

Lodrö Sangpo (2-16cd, 長行, p. 497)

The successive ones (*ānupūrvaka*) who endeavor to gain the fruit of non-returned in the meditative attainment of the preparatory meditation (*anāgāmya*), when their (praxis-oriented) faculties are sharp, start out for the last moment (i.e., the ninth path of liberation) of the preparatory meditation {16 a} and [then] enter into the first or the second meditation.

《阿毘達磨俱舍論》卷 3 〈2 分別根品〉：「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。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 17b16-18)

兩英譯本中"or Second"和"or the second"錯了。這時入根本地，只能進入初靜慮根本，不能進入第二靜慮根本。

5.

Pruden (2-38b, 長行, p. 214)

The same for the *prāpti* of *pratisamkhyānirodha* obtained by a non-*Āryan*.

Lodrö Sangpo (2-38b, 長行, p. 548)

The same for the possession of the cessation due to deliberation attained by [the path of] the non-noble persons [*anārya*].

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 3 〈2 分別根品〉：「及非聖人所得擇滅至得」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 181c16)

《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：「非擇滅得唯修所斷。若非聖道所引擇滅得亦如是」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 23a16-17)

兩英譯本和真諦譯本提到修所斷的「擇滅得」時，都表述為「非聖人所得擇滅至得」，這就把範圍縮小了。因為聖者所得「擇滅得」有兩種，一種非所斷（無漏），一種修所斷（有漏）。因此，玄奘譯本「非聖道所引擇滅得」的表述才是完備的，它包含了聖者所得的「有漏擇滅得」。我們尤其要注意玄奘用字的精確，他用的不是「非聖道所得」而是「非聖道所引」。因為「聖二離八修，各二離繫得」，聖者無論是用有漏道還是無漏道斷惑，最終都可以得到兩種「擇滅得」。（若依《顯宗》，聖者以無漏道離染，需要到第九解脫道才得「有漏離繫得」，詳見拙著《俱舍九題：高階阿毘達磨串講》第九講）。用「引」字，避免了可能的混淆。若用「得」，在阿毘達磨上不準確。Pruden 在腳註 199（p. 342）、LS 在腳註 485（p. 802）中都提到了真諦本和玄奘本的差別。但兩英譯本正文都與真諦本保持一致，這在阿毘達磨上是有明顯瑕疵的。另外，兩英譯本的腳註也完全沒有注意到玄奘之所以用「引」而不用「得」的深義，都譯作 *obtained*，這不僅不合阿毘達磨，也不合玄奘的意趣。對這類問題的定讞，主要不是通過文本的比對，而是通過阿毘達磨的義理。本書判定正誤，也是優先考慮阿毘達磨義理，而非梵本的表述。如果以貼合阿毘達磨義理作為衡量標準，玄奘譯本實際上要

比梵本好得多。它釐清了很多含混，也改進了梵本很多不夠精確的表述。不過，梵本不是本書討論的，這裡不引，只是提醒從梵本入手學習阿毘達磨的學者留意這一點。

6.

Pruden (2-44e, 長行, p. 228)

It is possible for him to enter many times into the absorption of extinction and leave it. If, in this life, he does not attain *ājñā*, nor attain it at the moment of his death;

Lodrö Sangpo (2-44d, 長行, p. 570)

If they are unable to attain *ājñā* [i.e., the faculty of final and perfect knowledge] ...

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 3 〈2 分別根品〉：「此人於現法先若不得知己根，及於臨死時由身破滅故」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 184a3-5)

《阿毘達磨俱舍論》卷 5 〈2 分別根品〉：「彼於現法或臨終位，不能勤修令解滿足」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 25c2-3)

兩英譯本的 *ājñā* 錯了，應該是 *ājñātāvīndriya*。不過，兩英譯本的腳註是正確的。這是說如果行者不能得阿羅漢，也就是不能得「具知根」，將會如何。真諦本「知己根」是不錯的。真諦的「知己根」就是玄奘的「具知根」，而不是玄奘的「已知根」。玄奘將三無漏根翻譯為：未知當知根、已知根、具知根；真諦翻譯為：未知欲知根、知根、知己根。真諦和玄奘這裡指的都是第三無漏根。而兩英譯本 *ājñā* 指的是第二無漏根。

7.

Lodrö Sangpo (2-54ab, 長行, p. 633)

Answer: - The non-defined factors, which are abandoned by insight into the truths, are a cause (i.e., pervasive cause) of this unwholesome intention. If the *Prajñapti* does not mention it, it is because it intends to name only the causes which have been abandoned.

《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉：「頗有法是不善唯不善為因耶？有，謂聖人離欲退最初已起染污思，依未斷因密作是說。見所斷法雖是此因，而由已斷故廢不說。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, pp. 32c28-33a2)

LS 本的 have been abandoned 是個筆誤。「未斷因」，應該是 have not been abandoned。Pruden 本 (p. 274) 此處正確。

8.

Lodrö Sangpo (2-68b, 長行, p. 683)

when a person, dying with an obscured-non-defined thought, is reborn in the realm of fine-materiality...

when a person, dying with an obscured-non-defined thought, is reborn in the realm of immateriality.

《阿毘達磨俱舍論》卷 7 〈2 分別根品〉：「餘從五生七；.....餘謂欲纏無覆無記，此心從五無間而生，謂自界四及色界善，欲界化心從彼生故。即此無間能生七心，謂自界四，及色界二，善與染污，欲界化心還生彼善，於續生位生彼染心。并無色一，於續生位此無覆心能生彼染。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 38c3-27)

LS 本兩處 obscured-non-defined 錯了。這裡說的是「無覆無記」。

Pruden (p. 312) 是正確的。

另外，Lodrö Sangpo (2-70b, 長行, p. 686) and (4-6) the two pure thoughts. 此處(4-6)是筆誤，應該是 (4-5)。

9.

Pruden (2-73c-d, 長行, p. 324)

When one realizes the first śaikṣa mind, namely *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, one obtains four minds: (1) the Śaikṣa mind itself, (2-3) two undefiled-neutral minds, one of Kāmadhātu and one of Rūpadhātu (the mind capable of creating fictive beings), and (4) a good mind of Ārūpyadhātu: there is, by virtue of the Path, entry into the Path and detachment from Kāmadhātu and Ārūpyadhātu.

Lodrö Sangpo (2-73cd, 長行, p. 702)

When one realizes the first thought of those in training, namely, the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness, one acquires four [of the twelve] thoughts:

1. the thought of those in training itself;
 - 2-3. two unobscured-non-defined thoughts, of the realm of desire and of the realm of fine-materiality (i.e., the thoughts of emanation);
 4. the wholesome thought of the realm of immateriality,
- there is, by virtue of the noble path, entry into the noble path and detachment from the realm of desire and from the realm of immateriality.

《阿毘達磨俱舍論》卷 7 〈2 分別根品〉：「若有學心正現前位，十二心內容得四心，謂有學心及欲色界無覆無記并無色善。由初證

入正性離生，及由聖道離欲色染。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 40b29-c3)

這裡，兩個英譯本分別有兩處錯誤。首先，不能把「若有學心正現前位」解釋為「苦法智忍」 namely *duḥkhe dharmajñānakṣānti* 或 the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness。因為苦法智忍時只能得有學心自身，只屬於下面所列四種情況中的第一種。其次，Pruden 本最後的 *Ārūpyadhātu* 和 LS 本最後的 the realm of immateriality 錯了，因為得「無色善」需要的是「離色染」，不是「離無色染」。

分別世間品第三

10.

Pruden (3-35e, 長行, p. 435)

35e. which has its own Dhātu for its object.

which has *Ārūpyadhātu* for its object. As we shall see, the mind, in the principle absorption of *Ārūpyadhātu*, does not grasp lower Dhātus for its object (viii.21).

Lodrö Sangpo (3-35ac, 長行, pp. 1027-1028)

(2) In the formless meditative attainment proper, [there is only] one pondering [of equanimity], which has its own realm (*dhātu*) for its object-field.

...As we will see, thought--in the fundamental meditative attainment of the realm of immateriality--does not take the lower realms (*dhātu*) for its cognitive object (viii. 21).

Lodrö Sangpo (note560, p. 1204)

LVP: Hsüan-tsang adds: "The same in the preliminary concentrations of the second, third and fourth formless meditative attainments."

梵本：

svaviṣayaḥ āruṇyadhātvālabhana eva / na hi maulānām āruṇyāṇām
adharo dhātur ālabhanam iti paścāt prativēdayiṣyāmaḥ

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 7 〈3 分別世間品〉：「偈曰：自境。釋曰：但緣無色界。何以故？無色根本定，不得取下界為境界故，此義後當顯說。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 211a15-17)

《阿毘達磨俱舍論》卷 10 〈3 分別世品〉：「緣無色界唯一謂法，四根本地及上三邊唯一謂法，但緣自境，無色根本不緣下故，彼上

三邊不緣色故。不緣下義如後當辯。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 54a17-20)

這裡兩英譯本的瑕疵根源在梵本。梵本和真諦本都存在同樣的問題。玄奘本在盡可能保留原有表述的前提下，通過補充「彼上三邊」進行了潛在的修正。

梵本和真諦本的「自境」沒有問題，自身的所緣稱為「自境」，是同義重複，當然不會有問題。英譯本直接把「自境」解釋為「自界」，就不合適。因為無色界意近行可以緣色界六地類智品道。諸本都說「無色界根本不緣下」，可以認為是正確的，因為雖然無色界根本定能緣下無漏，但無漏法不繫界地，可以認為這裡說的「不緣下」只包括有漏法。而真諦本說「但緣無色界」同樣不準確，因為除了緣無色界，還緣不繫法。

LVP 注意到玄奘本增加了「彼上三邊」，但並不清楚玄奘這樣增加的用意，而且他認為玄奘對「彼上三邊」的表述和「根本地」沒有區別（the same）。實際上，玄奘的表述是「無色根本不緣下故，彼上三邊不緣色故」。這有兩方面的暗示：「無色根本容緣色，彼上三邊容緣下」。無色根本所緣的色，是色界六地類智品道的隨轉色；彼上三邊所緣的下，是自所對治下地根本（在無色界）。只要對比《正理》的表述，就很清楚玄奘翻譯《俱舍》時增加「彼上三邊」的用意。《正理》明確加上了「緣不繫法亦唯一種」「此緣不

繫亦唯一」，也就意味著「無色根本不緣下故」的「下」指「下有漏」。

《阿毘達磨順正理論》卷 29：「緣無色界唯一謂法。緣不繫法亦唯一種。四根本地及上三邊唯一謂法，但緣自境，無色根本不緣下故，彼上三邊不緣色故。不緣下義，如後當辯。此緣不繫亦唯一。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 507c23-27)

11.

Pruden (3-35f, 長行, p. 436)

[for a being in an[sic!] lower sphere is filled with the defiled *dharmas* of the superior spheres]

Lodrö Sangpo (3-35d, 長行, p. 1028)

[since sentient beings of a lower state are only endowed with defiled factors of the higher stages]

《阿毘達磨俱舍論》卷 10 〈3 分別世品〉：「謂生欲界，若未獲得色界善心，成欲一切；初二定八，三四定四；無色界一。所成上界皆不下緣，唯染污故。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 54a24-27)

下地有情若唯成就上地的染污法並不是因為生在下地，而是因為未離下地染；如果已離下地染，則成就上地的不染污法。這裡說的是「若未獲得色界善心」的欲界有情，自然未離欲界染；但英譯本不應該像括號中那樣解釋。

12.

Pruden (3-35f, 長行, p. 436)

All the satisfactions, etc., are not *upavicāras*, though they are impure.

They are *upavicāras* when they are "defiling"...

Lodrö Sangpo (3-35d, 長行, p. 1029)

All satisfactions, etc., are not ponderings, although they are impure. They are ponderings when they are defiled...

梵本：

ataḥ sāsravā api na sarve saumanasyādayo manopavicārāḥ

《阿毘達磨俱舍論》卷 10 〈3 分別世品〉：「故非有漏喜憂捨三皆近行攝。唯雜染者與意相牽數行所緣是意近行。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 54b6-7)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 7 〈3 分別世間品〉：「是故雖復有流，非一切喜等是意分別行。若爾，以何為分別行？若有染污、若意，由彼能分別行於境界故，彼名分別行。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 211b4-6)

這裡是部分否定，兩英譯本解釋成了完全否定。應該是「並非所有的喜等都是意近行」。

分別業品第四

13.

Pruden (4-1a, 長行, p. 551)

But, in this hypothesis, how does it happen that actions produce at one and the same time, ...

Lodrö Sangpo (4-1a, 長行, p. 1281)

But, in this hypothesis, how does it happen that the actions produce at the same time, ...

梵本: yadi karmajaṃ kasmāt sattvānāṃ karmabhiḥ

kuṅkumacandanādayo ramyatarā jāyante na teṣāṃ śarīrāṇi

《阿毘達磨俱舍論》卷 13 〈4 分別業品〉：「若爾，何故俱從業生
鬱金栴檀等甚可愛樂，而內身形等與彼相違。」(CBETA 2023.Q1,
T29, no. 1558, p. 67b12-13)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 10 〈4 分別業品〉：「若世間多種差別皆
從業生，云何因眾生業，鬱金栴檀等生極勝可愛，而彼身不爾？」
(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 225a22-23)

英譯本"at the same time"是錯誤的。雖然世間多種差別「俱」從業
生，但「俱」只表示它們都是從業生，並不表示「同時」。

14.

Pruden (4-25cd, 長行, p. 591)

When an Āryan has changed his existence or when he has not created
vijñapti (for example when he is in an embryonic state or when he is
reborn in Ārūpyadhātu), or when he has lost the *vijñapti* (the *vijñapti*
created with a neutral volition), he possesses only *avijñapti* (pure
avijñapti acquired in the previous existence), and not *vijñapti*.

Lodrö Sangpo (4-25cd, 頌與長行, p. 1337)

The noble ones possess [only] a single [pure] non-informative action [acquired in the previous existence] when they (1) have not produced or (2) have abandoned the informative action.

...have lost the informative action (i.e., the informative action created with a non-defined intention) ...

《阿毘達磨俱舍論》卷 14 〈4 分別業品〉：「唯成無表非表業者，謂易生聖補特伽羅，表業未生或生已捨」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 74b9-10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11 〈4 分別業品〉：「釋曰：但與無教相應不與有教相應者，若聖人已易生，若未作身口業、或已捨身口業。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 231c2-4)

Pruden 本長行把聖者唯成的無表解釋為「無漏」pure，LS 本頌和長行中都如此解釋，這是不準確的。因為聖者如果生欲色界，靜慮律儀和無漏律儀是都成就的。如果聖者住胎，是必然成就 impure 的隨心轉無表的，也就是靜慮律儀。另外，兩英譯本把捨棄的表業解釋為「無記思所發」，也是不準確的，有記思所發的表業也可以捨棄。

《俱舍論記》卷 14：「「唯成無表至或生已捨」者，釋下兩句。即第二句成無表非表，謂三界易生聖者，若在欲、色定成道、定無表，若生無色成道無表，表有不成，如處胎等表業未生，或表生已遇緣復捨。」 (CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 221c1-5)

15.

Pruden (4-33ab, 長行, p. 603)

...but the discipline of the Upāsaka only contains the renouncing of sexual misconduct

Lodrö Sangpo (4-33ab, 頌, p. 1352)

[The restraint of the lay practitioners includes only] sexual misconduct...

梵本：

kiṃ punaḥ kāraṇam anyeṣu saṃvareṣv abrahmacaryād viratiḥ śikṣāpadaṃ
vyavasthāpitam / upāsakasya tu kāmamithyācārāt

《阿毘達磨俱舍論》卷 14 〈4 分別業品〉：「何緣世尊於餘律儀處立離非梵行為其所學，唯於近事一律儀中但制令其離欲邪行？頌

曰：邪行最可訶，易離得不作。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 77a1-5)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11 〈4 分別業品〉：「復有何因，佛於餘護中立遠離婬欲為學處，於優婆塞護中立遠離邪婬為學處？」

(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 233c24-26)

這是比較「近事律儀」與其他律儀的差別，「唯」only 應該是限定「近事律儀」的，不是限定「欲邪行」的。LS 本應該翻譯成 Only the restraint of the lay practitioners includes sexual misconduct..., Pruden 本同此。

16.

Pruden (4-33cd, 頌, p. 604)

They have acquired it as they have accepted the discipline; they have not accepted it with regard to some persons.

梵本：

yathābhyupagamaṃ lābhaḥ saṃvarasya na saṃtateḥ

《阿毘達磨俱舍論》卷 14 〈4 分別業品〉：「得律儀如誓，非總於相續。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 77a18)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11 〈4 分別業品〉：「偈曰：如受意得護，非於相續得。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 234a7-8)

Pruden 把「相續」 *saṃtateḥ* 翻譯成 *some persons* 是不正確的。相續指的是有情的前後，比如去年的張三和今年的張三、此生的張三和次生的張三。在這個例子裡，對「妻妾」來說，彼相續主要指在成為某人妻妾之前的此人；是說有情從時間角度看的身份差異。

17.

Lodrö Sangpo (4-38, 頌, p. 1363)

[With the exception of the restraint of the fast,] the *prātimokṣa* restraint (*dama*) is lost (1) through abjuration, (2) through death, (3) through hermaphroditism, (4) through the cutting off of the [wholesome] roots, (5) through the arrival of the end of the night.

《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：「捨別解調伏，由故捨命終，及二形俱生，斷善根夜盡。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 79a22-23)

LS 本補充的[With the exception of the restraint of the fast]是畫蛇添足，因為只有近住律儀是由以下五緣捨，其餘律儀則由前四緣捨。

18.

Pruden (4-44bd, 長行, p. 620)

It exists in Rūpadhātu with the exception of the *dhyānāntarikas* of beings arisen in intermediate *dhyāna*, and the *Asaṃjñisattvas*; and in Ārūpyadhātu.

Lodrö Sangpo (4-44bd, 長行, p. 1372)

[Pure restraint] exists in the realm of fine-materiality--with the exception of the gods of the intermediate meditation and the gods without ideation and in the realm of immateriality.

梵本：

anāsravasamvaras tu kāmarūpadhātūpapannānām apy asti

dhyānāntarikāsaṃjñisatvopapannānvarjayitvā

《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：「無漏律儀亦在無色。謂若生在欲界天中及生色界中，除中定無想，皆容得有無漏律儀。」

生無色中唯得成就，以無色故必不現起。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 80c18-21)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11 〈4 分別業品〉：「無流護生欲色界天有，除中間定、無想天，及無色界。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 237a9-10)

兩英譯本都忽略了欲界。生欲界也容成就無漏律儀。不過，LVP 在腳註中提到了真諦本有欲界。實際上，梵本、真諦本、玄奘本都有欲界。

19.

Pruden (4-48b, note206, p. 729)

ii. The Kārikā allows two interpretations as indicated by the *Bhāṣya*:

dhyānāntarakarmaṇo vipākatas = since there is retribution of action from *dhyānāntara*; and *dhyānāntare vipākatas* = since there is retribution in *dhyānāntara*.

Paramārtha translates the original literally, Hsüan-tsang: "Because intermediate [action] produces retribution."

Lodrö Sangpo (4-48b, note484, p. 1565)

2. The verse entails two interpretations that the *Bhāṣya* indicates: (i) *dhyānāntarakarmaṇo vipākatas* = since there is the retribution "of the action of" the intermediate meditation; (ii) *dhyānāntare vipākatas* = since there is a retribution "in" the intermediate meditation.

Paramārtha translates the original literally; Hsüan-tsang: "Because the intermediate [action] produces retribution."

梵本：

kiṃ kāraṇam / dhyānāntaravipākataḥ / itarathā hi dhyānāntarakarmaṇo
vipāko na syāddhyānāntaram vā kasyacitkarmaṇaḥ / tatra
sukhaduḥkḥayorabhāvāt /

《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：「由中招異熟」
(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 81a22)

《阿毘達磨俱舍論》卷 15 〈4 分別業品〉：「有餘師說：下諸地中亦有第三順非二業，由中定業招異熟故。若異此者，中間定業應無異熟；或應無業，以無苦樂異熟果故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 81b2-5)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11 〈4 分別業品〉：「偈曰：中間定報故。釋曰：若不爾，中間定業應無果報。或於中間定有別類業，於中無苦無樂故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 237b21-23)

LVP 認為「頌」存在兩種理解：中間定（業）之異熟、異熟在中間定中；並認為真諦是直譯，玄奘是按「中間定之異熟」翻譯。其實，只有一種理解，就是「中間定之異熟」。從真諦本的長行可以看出，真諦也是理解為「中間定之異熟」。因為真諦本長行說的是「若不爾，中間定『業』應無果報」，由「業」可以知道，真諦表達的也是「中間定業之果報」。梵本長行也寫到「中間定業之果報」*dhyānāntarakarmaṇo vipāko*。後面餘師說到「此業」，也可以知道，頌的「中間定」指的是「中間定業」。「中間定業」是有記的（否則不需要討論其是否感果報，因為無記業必不感果報），而果報是無記的，因此不宜理解為「果報在中間定業中」，只能理解為「中間定業之果報」。此外，隨後的段落，兩英譯本把玄奘本「有餘師說，此業能感根本地中樂根異熟」的「根本地」解釋為 *the dhyāna itself, the meditation itself*，這是因為梵本中沒有明確提「根本地」，LVP 在注釋中給出了玄奘的翻譯和含義。玄奘是正確的。英譯本譯作「靜慮自身」是含混而容易引起誤解的。因為靜慮中間沒有樂根，樂根只在根本地。

20.

Pruden (4-55cd, 頌與長行, p. 630)

55c. And also, when one is definitively detached with regard to the stage in which the action appears.

When a person is definitively detached from a certain stage (iv.52), he cannot anymore be reborn in this stage: as a consequence, action retributable in this stage, but in another existence, whether it is good or bad, changes its nature and becomes retributable in the present existence.

55d. Action "determinate with regard to retribution."

Lodrö Sangpo (4-55cd, 頌與長行, p. 1386)

55c. As well, [action bears effects in the present life] when one is definitively detached with regard to the stage to which the action belongs.

When persons are definitively detached with regard to a certain stage, they can no longer be reborn in this stage: therefore, the action which ought to ripen in this stage, but in another life, changes its nature and becomes the action which ought to ripen in the present life, whether this action is wholesome or unwholesome.

55d. [Action bears effects in the present life when] the action is "determined in regard to its retribution".

《阿毘達磨俱舍論》卷 15〈4 分別業品〉：「由田意殊勝，及定招異熟，得永離地業，定招現法果。……或生此地永離此地染，於此地中諸善不善業於異熟定位不定者，此業必能招現法果。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 82b14-22)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 12〈4 分別業品〉：「復次偈曰：永離欲地故。釋曰：若業或善或惡，要依此地生，由永離欲，此地此業則成現報業。此業何相？偈曰：若業於報定。釋曰：若業於果報定、於位不定，此業是所說現報業。若業於餘位中定，此業定於餘位中與報，有此業人無離欲故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 238c9-14)

「及定招異熟，得永離地業」，說的是一種業：有情在永離此地染時定當受異熟的此地業，「永離地」和「定招異熟」兩個條件缺一不可，共同作為此業的限制。兩英譯本都誤解成了兩種業。這種誤解也有原因。真諦本是把兩句頌分開說的，但真諦本其實能看出來兩句頌指的是一種業：「此業何相？偈曰：若業於報定」，可見，「若業於報定」說的正是前面「永離欲地故」的業。這種「於報定」的業實際上是「不定業」。因為定業不定業是按照「時定不定」來說的，不是按「報定不定」來說的。因此，這種業雖然是現世受報，但不是「順現受業」，而是「順不定受業」。英譯本說 *but in another existence* 以及 *changes its nature*，是完全錯誤的。這種業

本身在何世受是不定的，因此，於現世受也並沒有改變其「順不定受」的特性。

《阿毘達磨俱舍論》卷 15〈4 分別業品〉：「或有欲令不定受業復有二種，謂於異熟有定不定，并定業三合成五種」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 81c12-14)

《俱舍論記》卷 15：「於異熟定時不定者，由永離染故，於此地中不重生故，此業必能招現法果。皆於此身受，故名現法果。問：如未永離染位有現等時，可言容造異熟定時不定業。如永離此地染位有現法，既無生等，如何可言亦造異熟定時不定業？應名為時定。解云：永離此地染雖無生等，亦名異熟定時不定業。在此業力，若有生等亦容更受，由無生等但現身受，故與定業差別不同。」
(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 248b7-16)

21.

Pruden (4-60, 頌, p. 635)

...action which destroys the other actions is pure action.

Lodrö Sangpo (4-60, 頌, p. 1392)

(4) the action that destroys the [above mentioned three] other [types of] actions is pure action.

梵本：

tatkṣayāya nirāsravam

《阿毘達磨俱舍論》卷 16 〈4 分別業品〉：「能盡彼無漏……諸無漏業能永斷盡前三業者名為非黑，不染污故，亦名非白，以不能招白異熟故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 83b23-c10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 12 〈4 分別業品〉：「偈曰：非善欲色有，善次第應知，黑白有二業，能滅彼無流。……無流業者，若起能滅盡此三。何以故？此業非黑，無染污故。非白，無白果報故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 239b26-c12)

梵本的 tatkṣayāya nirāsravam，真諦譯作「能滅彼無流」，玄奘譯作「能盡彼無漏」，皆表示：第四種業，即「非黑非白無異熟能盡諸業」，是無漏業中的一部分，不包括所有的無漏業。而兩英譯本的譯法，「能盡前三業的『是無漏業』」，is pure action，容易讓讀者誤解為所有的無漏業都屬於第四種。此外，英譯本這個說法本身也是錯誤的。能盡前三業的不僅是無漏業，也有有漏業，只是那些不屬於第四種業，所以不說。

另外補充一點，第 62 頌，玄奘譯為「一盡雜純黑」，是準確的，表示此業盡兩種業：黑白黑白業、黑業。「離欲界染第九無間聖道俱行一無漏思，雙令黑白及純黑盡。」兩英譯本頌（Pruden, p.636; LS, p.1394）譯作盡黑白業 black-white action，看起來像只盡一種業。真諦本也譯作「能滅黑白業」。梵本叫 *kṛṣṇaśuklakṣayāya*。姑且不說它們錯，但需要知道，只有玄奘譯本的頌是準確的——從頌就可以明確看出盡四種業中的兩種。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114：「三業四業為三攝四四攝三耶？答：三攝四，非四攝三。不攝者何？謂除能斷諸業學思餘無漏業、無色界繫善業、一切無記業。此中，除能斷諸業學思餘無漏業者，諸說十七無漏思為第四業者，彼說除十七思餘無漏加行無間解脫勝進道相應思，及學隨轉業，并一切無學業，是名餘無漏業。」
(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 591c21-27)

22.

Pruden (4-63ab, 長行, p. 637)

According to other masters action which should be experienced in hell is black action; action which should be experienced elsewhere in Kāmadhātu, in addition to hell, is black-white action.

Pruden 本的 in addition to hell 錯了。「黑白業」和「黑業」是兩類業，因此黑白業是順欲界除了地獄以外諸處受的。LS 本 somewhere other than in hell 是對的。Pruden 本隨後的解釋也是對的。

分別隨眠品第五

Lodrö Sangpo (5-4, 長行, p. 1664)

because only the insight into of the truths suffices to abandon them.

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「纔見諦時彼則斷故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 99b23)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「由[3]唯見諦除滅故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 253b21-22)[3] 唯【大】*，惟【宋】【元】【明】【宮】*

LS 的譯法和真諦一致，但從阿毘達磨上看，這樣講是不準確的，因為欲界見所斷隨眠也可以在見道之前通過世俗修道滅除。Pruden (p. 773) 的譯法和玄奘一致，是符合阿毘達磨理論的："because the mere Seeing of the Truths suffices to abandon them. "

23.

Pruden (5-5a, 長行, p. 774)

When it is possible to abandon the object (*ālambana*) of an *anuśaya* through the Seeing of a certain Truth, it is said that this *anuśaya* can be abandoned through the Seeing of this Truth.

Lodrö Sangpo (5-5a, 長行, p. 1665)

When the cognitive object (*ālambana*) of a proclivity is susceptible of being abandoned by insight [*darśanaheya*] into a certain truth, one says that this proclivity is susceptible of being abandoned by insight into this truth.

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「由見諦相彼滅，及能緣彼故，說見諦滅，所餘名修道所滅。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 253b29-c1)

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「若緣見此所斷為境，名見此所斷，餘名修所斷」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 99c1-2)

此條比較複雜，以文章來解釋。

「五部隨眠」的定義

一、真諦譯本的定義是怎麼來的？

先不要看書上的定義。這裡如果先看書上的定義，你就迷糊了，摸不出頭緒了。——這是學習和理解阿毘達磨的一個重要方法，我們要了解的不僅是最終的結論，更是中間的過程，以及明白為什麼會有那些過程和變化。

什麼是「見苦所斷隨眠」？

看起來似乎很簡單，「見苦諦所斷的隨眠」，就是「見苦所斷隨眠」。但這是廢話，是同義重複。你必須要加一些限制。比如：

「現觀中，見苦諦時所斷的隨眠」。但是，這個表述顯然有問題。因為「欲界見苦所斷邪見」是「見苦所斷」，但如果先離欲染後入正性離生，見苦諦時並不斷它——它在現觀之前就已經被世俗道斷掉了。既然不能把「見苦」解釋成「見苦諦時」，自然容易想到的另一種解釋是「由見苦諦」。那麼，「見苦所斷隨眠」就解釋為

「由見苦諦彼隨眠斷，說名見苦所斷隨眠」。這就可以規避「見苦諦時」的問題，只要見苦諦前它沒斷，見苦諦時就得斷。

「見苦集諦所斷隨眠」通過這種方式解釋是沒有大問題的。但「見滅道諦所斷隨眠」就帶來問題了。「見滅道所斷有漏緣隨眠」，如果在現觀前未斷，的確是「見滅道時」斷的，但是，能說它們是「由見滅諦」「由見道諦」彼隨眠斷嗎？不能。

也正是由這個問題，才引出「彼隨眠由何而斷」的問題。有些隨眠是由「遍知所緣」故斷。但「見滅道所斷有漏緣隨眠」，不應說是「由見滅道而斷」。那麼，「由見諦相彼滅」的表述，就不完全了，就漏掉了「見滅道所斷有漏緣惑」。因此，就再補充一句「及能緣彼」。「見滅道所斷有漏緣惑」能緣「由見滅諦道諦相彼滅」的隨眠（見滅道所斷無漏緣惑），這樣，就完全了。

這就是真諦譯本的定義：

「於中彼何相見苦所滅，乃至何相修道所滅？由見諦相彼滅，及能緣彼故，說見諦滅；所餘名修道所滅。」

見苦集所斷自界緣惑，顯然是「由見諦相彼滅」。見苦集所斷他界緣惑，也是「由見諦相彼滅」，但細究起來要分兩類：欲界、色無色界。這個問題上，《俱舍》《正理》略有不同，《正理》的說法更好。

《阿毘達磨順正理論》卷 55：「一、由遍知所緣故斷。謂欲界繫見苦集斷自界緣惑，色無色界見苦集斷所有諸惑，以上二界他界地緣亦由遍知所緣斷故。緣苦集諦類智忍生，俱能頓觀二界境故，及通三界見滅道斷無漏緣惑，如是諸惑皆由遍知所緣斷故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, pp. 649c27-650a3)

至於「欲界見苦集斷他界緣惑」，說「由見諦相彼滅」也是沒有問題的。

《阿毘達磨順正理論》卷 55：「豈不此即說由害因故斷？實爾，此彼但是異名，然為止濫故作是說。謂欲界惑自他界緣，皆有此彼互為因義，然無此彼展轉相緣。故於此中說能緣斷，欲令易了唯他界緣由斷此因彼便隨斷。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 650a8-12)

但是，「見滅道所斷有漏緣惑」不能說是「由見諦相彼滅」，因為「由見諦相彼滅」的「諦」，雖然沒有明說，暗指的是彼隨眠所緣之諦。「見滅道所斷有漏緣惑」緣的是苦集諦，見彼所緣時彼不滅。因此，真諦譯本補充了「能緣彼」這一點。不過，真諦譯本的補充並不是真諦的補充，而是梵本自身就包含這種解讀。只是，世親梵本存在不同的解讀，或者說，存在含混和歧義，真諦譯本抹殺了另外的解讀，選取了這樣一種解讀：

「由見諦相彼滅，及能緣彼故，說見諦滅。」

二、梵本的含混和歧義

梵本是： ye yaddarśanaheyālambanāste taddarśanaheyā avaśiṣṭā
bhāvanāheyāḥ

只有熟悉了阿毘達磨，才知道，真諦譯本反而是清晰的，他指出了見諦滅的兩類：1、「由見諦相彼滅」；2、「以『由見諦相彼滅』者為所緣」。

假如不看真諦本，只看梵本，很容易扔掉前一類，只保留後一類。因為如果按前一類解釋，恐怕不知道該如何處理後面的「所緣」一詞了。按照字面意思，梵本就是這樣解釋：

「以『由見諦相彼滅』者為所緣。」

——這樣解釋，看起來更忠實梵本。玄奘譯本就體現了忠實，或者說，體現了梵本的含混：

《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「若緣見此所斷為境，名見此所斷」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 99c1-2)

我特別要提醒讀者的是，玄奘的翻譯，相當精巧地體現了世親的歧義，或者含混。而真諦譯本中歧義被排除了。

「若緣見此所斷為境」，可以有兩種不同解釋：

- 1、「若緣『見此所斷』為境」
- 2、「若見此所斷、緣彼（見此所斷）為境」

先看第一種：

- 1、「若緣『見此所斷』為境」

這種理解的問題是明顯的：

「若緣『見此所斷』為境，名見此所斷，餘名修所斷——此不應理。所以者何？遍行隨眠緣五部故，即見苦集所斷隨眠，亦應通是見集苦等所斷。」

這就是《正理》對《俱舍》的第一個攻擊。這個攻擊太顯然了，以至於真諦在翻譯時不假思索地排除了這種解釋。但由眾賢的攻擊，我們知道，世親梵本自身，至少在語法上，不能說完全排除了這種解釋。

2、「若見此所斷、緣『見此所斷』為境」

這就等同於真諦的理解。如果不看後面，前面就是「若見此所斷」的意思。

如果作這種理解，就能規避眾賢的第一個攻擊，即「遍行隨眠」的問題。見苦所斷遍行隨眠，雖然能緣五部，但它是見苦所斷；見集所斷遍行隨眠，雖然能緣五部，但它是見集所斷。

然而，規避第一個攻擊的同時，也改變了定義，等於要求必須同時滿足「若見此所斷、緣『見此所斷』為境」兩個條件，才是「見此所斷」。這種理解會招致眾賢的第二個攻擊：

「又，見滅、道所斷隨眠，緣非所斷法，當言何所斷？」

見滅道所斷無漏緣隨眠，雖能滿足第一個條件，但不能滿足第二個條件，因為它們不是緣「見滅道所斷為境」，而是緣「非所斷」為境。

現在，總結一下世親梵本的歧解：1、若緣「見此所斷」為境（玄奘本一解）——「遍行隨眠」不滿足，受眾賢第一難 2、若見此所斷、且緣『見此所斷』為境（玄奘本二解、真諦本一解）——「無漏緣惑」不滿足，受眾賢第二難 3、若見此所斷、或緣『見此所斷』為境（玄奘本三解、真諦本二解）——「遍行隨眠」不滿足，受眾賢第一難

三、眾賢的定義

《阿毘達磨順正理論》卷 46：「應言：若見緣苦為境名為見苦，即是苦法、苦類智忍，此二所斷，總說名為見苦所斷；乃至見道所斷亦然。數習名修，謂見迹者為得上義，於苦等智數數熏習說名為修，此道所除名修所斷。是名為善立所斷相。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 601b19-23)

注意眾賢的兩個玄機：1、他排除了苦法智、苦類智等，只保留苦法智忍、苦類智忍。苦法智、苦類智也是緣苦為境，增上忍、世第一法也是緣苦為境，但眾賢這裡都不稱之為「見苦」，而只限定在現

觀中的初無漏見。2、眾賢強調了「總說名為」，也就是說，包括一切有情「苦法智忍、苦類智忍」所斷隨眠種類。以此來規避「先離染後入正性離生」的問題。

但眾賢這個定義其實難免「同義反復」的詬病。他等於說「見苦諦所斷隨眠，名見苦所斷隨眠」。同義反復自然不會有漏洞。

我們發現，世親定義的前一半，「若見此所斷」，就是眾賢批評世親之後給出的定義。世親怎麼可能想不出這個定義？但這等於同義反復，因此才有必要解釋，到底是「若見此時所斷」，還是「若由見此所斷」？由於「若見此時所斷」明顯會引起「先離染後入離生」的問難，世親走了第二條路，眾賢批評世親之後，又回到了同義反復。

四、《光記》《寶疏》的辯護

《俱舍論記》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「俱舍師救云：正理論師謬解我文，謂唯緣此諦所斷為境名見此諦所斷，故以他部緣及無漏緣為難。應作是言：若緣見此諦為境，若緣見此諦所斷為境，名見此諦所斷。他部緣惑及無漏緣，應知即是若緣見此為境所攝，以緣諦故。又自解釋，非異我說。」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, pp.

293c25-294a2)

《光記》的辯護是不成立的。他也把玄奘譯本解釋為兩類，但他的兩類是「若緣見此諦為境，若緣見此諦所斷為境」，其中第二類是沒問題的，就是字面意思，而第一類實際上應該是「若見此所斷」。但《光記》企圖貼合中文「若緣見此所斷為境」的表述，而「緣……為境」在梵文裡只用 *ālambana* 一詞體現，不像中文的「緣」和「為境」分別在句首和句尾。因此，《光記》的解釋殊非本義。《寶疏》對此有駁斥。

《俱舍論疏》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「欲苦、集下他界緣惑，為何攝？此惑非緣見此所斷，及見此諦斷時不見彼所緣故。若謂雖不見彼所緣，見此諦斷故名見此斷者，此即應總名見此斷，見此諦時親迷、重緣皆頓斷故。何因加文？」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1822, p. 689b15-20)

《寶疏》也有辯護：

《俱舍論疏》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「今詳《正理》妄彈斥者，《俱舍》此中辨五斷相者，欲辨貪、瞋、慢及此相應無明五斷相也。此四煩惱，若修道斷，通緣別事。若見道斷，四諦皆唯重緣，惑起即從所緣，分其四斷。由此論云「若緣見此所斷為境，名見此

所斷，餘名修所斷。」《正理》論師誤解《俱舍》，遂妄彈斥。」
(CBETA 2024.R1, T41, no. 1822, p. 689b20-26)

《寶疏》因為《俱舍》前句提到「餘貪等四各通五部」，認為這裡辯「見修所斷」只是針對「餘貪等四」，這種理解離題更遠。

實際上，這個問題沒法辯護。

五、英譯本的低級錯誤

儘管世親梵本、真諦譯本、玄奘譯本解釋「見此所斷」，在阿毘達磨上都存在問題，但原因各異。世親梵本的問題來自於規避「同義反復」的初衷。也就是說，除了同義反復，很難給出更好的解釋。真諦譯本排除了世親梵本最容易受到的攻擊，抹殺了梵本固有的含混，給出了一個清晰的解釋，這解釋仍然本于世親梵本，但因為清晰，阿毘達磨上的問題更難迴避；玄奘譯本保留了世親梵本的含混，一是能讓讀者明白眾賢攻擊的由來，二是能忠實地展示世親表述本身的問題。

然而，兩個英譯本給出了非常清晰的解釋，這種清晰的解釋中包含著低級錯誤。該低級錯誤不能說是世親梵本包含的，只能說是對世親梵本的誤解。

Pruden (5-5a, 長行, p. 774)

When it is possible to abandon the object (ālambana) of an anuśaya through the Seeing of a certain Truth, it is said that this anuśaya can be abandoned through the Seeing of this Truth.

Lodrö Sangpo (5-5a, 長行, p. 1665)

When the cognitive object (ālambana) of a proclivity is susceptible of being abandoned by insight [darśanaheya] into a certain truth, one says that this proclivity is susceptible of being abandoned by insight into this truth.

英譯本等於說，「若見諦時斷彼所緣，彼隨眠名見此所斷」。這種錯誤非常低級，還不僅因為「他部緣惑」「無漏緣惑」都是例外，更因為「見此所斷」中「所斷」者，是「隨眠」而不是「隨眠之所緣」。「所緣」的存在，是指「以『見此所斷』為所緣」，也就是玄奘譯本的「若緣『見此所斷』為境」，而絕不能是「若見『斷此（隨眠之）所緣』」。

儘管「若緣『見此所斷』為境」的理解在阿毘達磨上也存在問題，但那畢竟是世親梵本固有的問題；而解釋為「若見『斷彼所緣』」，就屬於栽贓世親了。

24.

Lodrö Sangpo (5-6ac, 長行, p. 1666)

Those that are related to the summit of cyclic existence (*bhavāgra*), [the ninth stage], are abandoned by insight alone, for the subsequent cognition (*anvayañāna*) causes them to be abandoned.

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「於忍所害諸隨眠中有頂地攝唯見所斷，唯類智[17]忍方能斷故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 99c12-14)[17] 忍【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「此隨眠惑，於有頂生類忍所滅」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 253c10-11)

LS 本"subsequent cognition"錯了，應是「類智忍」。Pruden 本 (p. 775) 正確。玄奘譯本的《大正藏》本正確，宋等本有傳抄之誤，比較《光記》《正理》即知。

25.

Pruden (5-6cd, 長行, p. 775)

In fact, an Āryan abandons them through *anāsrava jñāna* meditation, or pure knowledge, whereas a Pṛthagjana abandons them through a worldly knowledge (*lokasaṁvṛtijñāna*).

Lodrö Sangpo (5-6cd, 長行, p. 1667)

Because the noble ones abandon them by cultivation of pure cognition (*anāsrava jñāna*), the ordinary worldlings by cultivation of mundane conventional cognition (*lokasaṁvṛtijñāna*).

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「智所害諸隨眠一切地攝，唯修所斷，以諸聖者及諸異生如其所應，皆由數習無漏世俗智所斷故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 99c16-18)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「於一切地中惑，凡是智所滅，於二人恒修道所滅」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 253c15-16)

英譯本中認為聖者用無漏智斷是錯誤的，聖者也可以用有漏智斷。這即是玄奘譯本中的「如其所應」。「如其所應」表示聖者可以用兩種智斷，異生只能用世俗智斷。另外，玄奘譯本區別了「害」和「斷」，這在阿毘達磨上是非常精確的；真諦譯本沒有這種區別。

26.

Pruden (5-7, 長行, p. 777)

By this, all the views whose object *is* an impure belief in extremes, etc., are views of the *satkāya*, that is, of the five *skandhas*.

Lodrö Sangpo (5-6cd, 長行, p. 1668)

In fact, all the afflicted views the cognitive object of which is impure: the afflicted view of holding to an extreme, etc., are afflicted views of the *satkāya*, i.e., of the five aggregates. But although being afflicted views of the *satkāya*, they are not afflicted views of an "I" and of "mine".

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「諸見但緣有漏法者，皆應標以薩迦耶名。然佛但於我我所執標此名者，令知此見緣薩迦耶非我我所，以我我所畢竟無故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 100a7-11)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「一切見能緣有流法為境，悉緣滅身，而但立我我所見名滅身見者，欲令彼知此見唯於滅於身起，非於我我所。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 254a1-4)

LS 譯本中的 3 個"afflicted views"，都應該改為"views"。" the afflicted view of holding to an extreme"不需要修改。「諸見」並不限於「五見」，換句話說，並不一定是染污的。兩英譯本中的"five skandhas"和"five aggregates"，都應該改為「五取蘊」 five appropriative aggregates，「取」的含義是不能省略的。

27.

Lodrö Sangpo (5-8, 長行, p. 1670)

[Answer by the Vaibhāṣikas:] -The *Mūlaśāstra* (*Jñānaprasthāna*, 1029a12) says: ...

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「若爾，有執投水火等種種邪行是生天因，或執但由受持戒禁等便得清淨，不應見苦斷。然《本論》說：有諸外道起如是見立如是論，若有士夫補特伽羅受持牛戒鹿戒狗戒，便得清淨解脫出離，永超眾苦樂至超苦樂

處，如是等類非因執因，一切應知是戒禁取，見苦所斷，如彼廣說。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 100b4-11)

不應補充[Answer by the Vaibhāṣikas:], 因為以下《本論》的內容是世親所引有部見解，世親引這些文本以表示《本論》所言和前述道理（「若爾……」）不一致。

28.

Pruden (5-8, 長行, p. 780)

If the Vaibhāṣikas answer, "The esteeming of morality and ascetic practices relative to the *dharma* which is abandoned through Seeing the Path, namely relative to one of the eight *anuśayas* the first of which is wrong views," we would then answer that this esteeming of morality and ascetic practices also supposes error relative to suffering.

Moreover, we do not see how the esteeming of morality and ascetic practices could be relative to a *dharma* to be abandoned through the Truth of the Path: ...

Lodrö Sangpo (5-8, 長行, p. 1671)

[Question:] - Further, what is the overesteeming of (such things as) morality and certain types of spiritual practices that is abandoned by insight into the truth of the path?

Possible answer by the Vaibhāṣika: - The overesteeming of (such things as) morality and certain types of spiritual practices in relation to a factor to be abandoned by insight into the path, i.e., in relation to one of the eight [of the ten] proclivities, above all to false view.

Reply: - This overesteeming of (such things as) morality and certain types of spiritual practices also presupposes an error about unsatisfactoriness.

Moreover, we do not see how the overesteeming of (such things as) morality and certain types of spiritual practices could exist in relation to a factor to be abandoned by the truth of the path: ...

2. ...these non-Buddhists imagine that they can obtain purification through the path "of the Sāṃkhyas" and not through the false view in relation to the path?

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「復有何相別戒禁取，可說彼為見道所斷？諸緣見道所斷法生，彼亦應名迷苦諦故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 100b12-14)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「復有何相別戒執取見道所滅？緣見道所滅法為境，此於苦亦乖違。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 254b4-5)

兩英譯本都沒有搞清楚上下文的邏輯。「復有何相別戒禁取，可說彼為見道所斷？諸緣見道所斷法生，彼亦應名迷苦諦故。」——這句話完全是世親說的。「諸緣見道所斷法生」不宜看作「毘婆沙師可能的回答」；毘婆沙師也不是這種主張。另外，世親要問意思和潛在邏輯是：「如果認為『迷苦諦故，是見苦斷』，那麼，所有緣有漏的惑都迷苦諦，一切戒禁取也都迷苦諦，所有戒禁取都應該是見苦所斷，還有什麼別的戒禁取是見道所斷呢？——因此，『迷苦諦故』不是『見苦所斷』的理由。」Pruden 譯本中的"we would ask"勉強能表達出世親所問的邏輯，而 LS 譯本直接把世親這一問割裂開，另起一段問「見道所斷的戒禁取是什麼」，完全沒有把握住這一問是基於前面「迷苦諦故」錯誤理由的反問，把反問當成了疑問。"could be relative to a *dharma*"和"could exist in relation to a factor"的「一法」是錯誤的，世親只反駁了「見道所斷戒禁取見能緣見道所斷邪見或疑」，並不是反駁「見道所斷戒禁取見能緣見道所斷任意一法」。LS 把「是則執餘能得清淨，非邪見等」的陳述語氣翻譯成了疑問語氣，也是不正確的。

《阿毘達磨順正理論》卷 47：「然於非道計為道中，若違見道強則見道所斷。豈不如計自在等為因執苦為因唯許見苦斷非見集斷，如是亦應於非道計道執苦為道唯許見苦斷非見道斷？此難不然，以於苦諦見為無常等非彼對治故。謂若有執自在等為因，必先計為無始無終等。故此因執唯見苦斷，以無常等想治常等想故，非見苦諦、無常等時能治非道計為道執，故彼道執非見苦斷。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1562, p. 606b16-24)

29.

Pruden (5-13cd, 長行, p. 791)

Future coexistents of universal *anuśayas* are neither universal *anuśayas* nor universal causes.

Lodrö Sangpo (5-13cd, 長行, p. 1683)

The coexisting [factors] of the pervasive proclivities of the future are neither a pervasive proclivity nor a pervasive cause.

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「第三第四如理應辯。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 102a8-9)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「第三第四，應自思立。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 255c17)

兩英譯本是「依彼種類說」，也是可以的。但最好是「不依彼種類說」，《婆沙》優先採用此說，《正理》也採此說。若不依彼種類說，第四句應該用「除前相」來表示，就可以包含「色」等，更完備。

《阿毘達磨順正理論》卷 16：「有遍行隨眠非遍行因，謂未來世遍行隨眠。有遍行因非遍行隨眠，謂過去現在遍行隨眠一果法。有俱是，謂過去現在遍行隨眠。有俱非，謂所餘諸法。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 426b22-25)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 19：「然遍行隨眠對遍行因應作四句。有遍行隨眠非遍行因。謂未來遍行隨眠。有遍行因非遍行隨眠。謂過去現在遍行隨眠相應俱有法。有遍行隨眠亦遍行因。謂過去現在遍行隨眠。有非遍行隨眠亦非遍行因。若不依彼種類說者。應作是說謂除前相。若即依彼種類說者應言未來遍行隨眠相應俱有法。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 94b25-c3)

30.

Pruden (5-22, 長行, p. 801)

Another says that the second question, like the first question, calls for a categorical response, "All beings do not arise."

Lodrö Sangpo (5-22, 長行, p. 1692)

Others--the Bhadanta Rāma--say that the second question, like the first, demands a categorical answer: "All beings will not be born."

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「彼第二問，亦應一向記，非一切當生。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 103b9-10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「此義亦一向應記，謂非一切應生。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 257a1)

兩英譯本誤解成了「一切不生」。應該是「非一切當生」，表示有生、有不生。

31.

Pruden (5-31cd, 長行, p. 824)

When they belong to Rūpadhātu, all the universal *anuśayas* attach themselves to it.

Lodrö Sangpo (5-31cd, 長行, p. 1715)

When it belongs to the realm of desire, the proclivities to be abandoned by cultivation and all the universal proclivities become attached to it.

When it belongs to the realm of fine-materiality, all the universal proclivities become attached to it.

《阿毘達磨俱舍論》卷 20 〈5 分別隨眠品〉：「此中前六隨其所應欲脩所斷及諸遍行色界一切隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 106c26-27)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15 〈5 分別惑品〉：「樂根有七種，於欲界中唯有修道所滅，於色界五部及無流。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 260b13-14)

應該是「色界一切」。兩英譯本誤作「色界遍行」。Pruden 本用 "the universal *anuśayas*" 表示「遍行隨眠」；LS 本一向用 "pervasive proclivities" 來表示「遍行隨眠」，但這裡，LS 沒有理解，也用了 universal proclivities。由於 LS 在提到欲界時用 the universal

proclivities 表示「遍行隨眠」，沒有理由認為他在提到色界時用 the universal proclivities 表示「一切隨眠」。

32.

Pruden (5-31c-d, 長行, p. 824)

3.two categories of *anuśayas* of the sphere of Ārūpyadhātu; and 4. the universal *anuśaya*.

Lodrö Sangpo (5-31c-d, 長行, p. 1715)

3. two categories of proclivities of the sphere of the immateriality;

4. the universal proclivities (MVS, 452c20).

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「無色界二部并遍行諸惑於中隨眠生」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 260b19)

《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「無色界二部及諸遍行隨眠隨增」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 107a2-3)

兩英譯本的 3、4 兩類應並為一類，「遍行」指的是「無色界遍行」。

33.

Pruden (5-32ab, 長行, p. 826)

The non-defiled mind is *sanuśaya* from the fact of the *anuśayas* which lodge therein: the non-abandoned *anuśayas* which are associated with the mind.

Lodrö Sangpo (5-31cd, 長行, p. 1717)

2. Non-defiled thought is "with proclivities" [solely (*eva*)] due to the proclivities which adhere or grow therein (*anuśayana*, *anuśāyaka*): the non-abandoned, associated-with-thought proclivities [which take it as their cognitive object].

《阿毘達磨俱舍論》卷 20：「若無染者，唯局隨增。緣此隨眠必未永斷，此唯據隨增名有隨眠故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 107a17-18)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「若無染污心，但由能隨眠惑及能緣彼為境惑不滅為縛。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 260c5-6)

「無染局隨增」說的是「不與隨眠相應」的心，兩英譯本都誤解成了「隨眠相應」心。LS 補充的內容（which take it as their cognitive

object) 是正確的，但"associated-with-thought proclivities"就不合適了。

34.

Pruden (5-41ab, 長行, p. 836)

Does it happen that a person *is* attached through the connection of affection, and not through the connection of views, to the *dharmas* associated with views (that is, to the sensations, etc., associated with existence), while *drṣṭyanuśaya*, the latent defilement of views, is not active with respect to these *dharmas*?

Lodrö Sangpo (5-41ab, 長行, p. 1727)

Does it happen that individuals are attached through the fetter of lust--and not through the fetter of afflicted views--to factors associated with afflicted views (i.e., to sensations, etc., associated with unjustified esteeming), and that, nevertheless, the proclivity of afflicted views is not active toward these factors?

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「頗有見相應法為愛結繫非見結繫，非不有見隨眠隨增？」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 108c5-6)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「為有此義不？與見相應法中，但由隨順結相應，不由見結，於中見結隨眠非非隨眠。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 262a1-3)

兩英譯本都有兩個問題：1、"not active"的"not"應該去掉，或者作"not inactive"。這裡是雙重否定。「非不隨增」，也就是「隨增」的意思。2、主語應該是「見相應法」，或者「與見相應法」，兩英譯本的主語是人。另外，真諦譯本也存在問題：「於中見結隨眠」應該作「於中見隨眠」。「見」和「見結」是需要區分的。

35.

Lodrö Sangpo (5-47-48a, 長行, p. 1733)

Regret (*kaukr̥tya*), like ii. 28 [i.e., remorse (*vipratīṣāra*) relative to that which is badly done (*kukṛtabhāva*)]. --Regret is wholesome or unwholesome: it is only defiled regret which is an envelopment.

"badly done"是非常容易引起誤解的解釋。一種行為無論本身是好是壞，都可以對它生起「惡作」。對「不善行」的「惡作」是善的，對「善行」的「惡作」才是不善的。這裡要說的是作為「纏」的惡作，惡作纏本身是 *defiled*，那麼，它的所緣恰恰是善的。Pruden 本 (p. 842) 沒有問題。

36.

Lodrö Sangpo (5-60ac, 長行, p. 1744)

(i) The [thirty-eight] defilements [v. 12-13ab, 16] concerned with the stage to which they belong (*svabhūmyā lambana*), to be abandoned by insight [into the truths] of unsatisfactoriness and of the origin, and (ii) [the twelve and six defilements having a pure cognitive object, to be abandoned by insight [into the truths] of cessation and of the path, are abandoned through complete cognition of the cognitive object (*ālambanaparijñāna*).

LS 譯本方括號裡的數字（thirty-eight）是錯誤的，腳註 497（p. 1849）中說明了計算方式，計算方式也是錯誤的。例如，欲界見苦所斷一部下，只計算了有身見、邊見、貪、瞋、慢，把邪見、見取、戒禁取、疑、無明全部排除了，排除的理由是它們是「他界緣惑」；實際上，欲界見苦所斷邪見等既有緣他界的，也有緣自界的，因此，在計算「自界緣惑」時，一樣需要計算它們。

37.

Pruden (5-66ab, 長行, p. 862)

According to the Vaibhāṣikas, five are the result of the *mauladhyānas* or the "principal absorptions" (in opposition to the *sāmantakas* or absorptions preparatory to the Dhyānas, viii.6, 22a), namely, those which consist of the abandoning of the *kleśas* of the sphere of Rūpadhātu and Ārūpyadhātu (perfect knowledges four, five, six, eight and nine).

Lodrö Sangpo (5-66ab, 長行, p. 1752)

According to the {16 a} Vaibhāṣikas, five [complete knowledges, i.e., the 4th, 5th, 6th, 8th and 9th,] are the effect of the fundamental meditations (*mauladhyāna*) [in contrast to the stages of preliminary concentration (*sāmantaka*), i.e., the preparatory meditative states to the meditations, viii. 6, 22a] --that is to say, those [complete knowledges] which consist of the abandonment of the defilements of the realm of fine-materiality and of the realm of immateriality.

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「所言五者，毘婆沙師說根本地唯能永斷色無色攝煩惱等故，欲界所繫煩惱等斷彼唯許是未至果故。」

(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 112b29-c2)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「若論根本定果有五，謂色無色界相應惑滅離為性，一切欲界惑滅離是非至定果故。」(CBETA 2023.Q1,

T29, no. 1559, p. 265a29-b2)

「4、5、6、8、9」錯了，應該是「2、4、6、8、9」。類似的錯誤不再指出。關於本條錯誤和後面的若干條錯誤，都和「九遍知」的問題有關，因此，先以一篇文章來介紹「遍知捨得」的問題，再扼要說明隨後幾條的錯誤。

以「遍知捨得」為例說說奘譯《俱舍》比梵本好在哪裡

我經常說，玄奘翻譯的《俱舍論》，質量比梵本更好。這一點遠非共識。那就不妨舉點具體例子來說明。這裡說的梵本，是 Pradhan 校訂本。本文不假定玄奘有更好的梵本。——就算有，今天不也沒見到嗎？要說的是：今天能利用的《俱舍論》梵本和各種語言的譯本，玄奘譯本在阿毘達磨上是最精確的，精確程度超過梵本。

《隨眠品》的最後一個頌叫：「捨一二五六，得亦然除五。」

這是回答：在什麼樣的情況下，捨幾種「遍知」？得幾種「遍知」？

有必要簡單介紹一下什麼是「遍知」。遍知有九種。具體要看頌：

「斷遍知有九。」還有一種遍知叫「智遍知」，但這裡說的是「斷

遍知」。「智遍知者，謂無漏智。斷遍知者，謂即諸斷，此於果上立因名故。」

根據頌文，「捨一二五六，得亦然除五」，捨遍知、得遍知的情況有如下幾種：

捨一個遍知；

捨二個遍知；

捨五個遍知；

捨六個遍知。

得一個遍知；

得二個遍知；

得六個遍知。

梵本：ekāṃ dve pañca ṣaṭ kaścijjahātyāpnoti pañca na

真諦譯本：有人捨一二五六，無得五。

頌沒有任何疑義，來看具體解釋。

一、捨一

這裡的「捨一」，指的是「唯捨一」。因為如果還捨其他，就叫

「捨二」等了。那麼，九遍知中，那些能單獨捨呢？

前六遍知都不可以單獨捨，因為前五遍知都在見道位得。其中，第一、三、五遍知要麼得，要麼不得，第二、四遍知在見道位必然得。見道最後一剎那，也就是道類忍時，所成就的遍知有兩種情況：

情況一：未離欲染入正性離生，或者先離欲染後依未至定入正性離生，道類忍時成就前五遍知。

情況二：先離欲染後依四本靜慮、靜慮中間入正性離生，道類忍時成就第二、第四遍知。

在情況二中，不成就第一、三、五遍知，是因為「根本五或八」。

《俱舍》：「所言五者，毘婆沙師說根本地唯能永斷色無色攝煩惱等故，欲界所繫煩惱等斷彼唯許是未至果故。所言八者，尊者妙音說根本地亦與欲界諸煩惱等為斷對治。諸有先離欲界染者，依根本地入見諦時，於欲界繫見斷法斷，許別道引無漏得故，由此亦是彼見道果。除順下分結盡遍知，以彼唯是未至果故，無容修彼斷對治故。中間靜慮如根本說。」

那麼，在現觀第 16 剎那，也就是修道初剎那，即道類智時，就有三種情況：

情況一：未離欲染入正性離生，道類智時成就前六遍知。不捨遍知。

情況二：先離欲染後依未至定入正性離生，道類忍時成就第七遍知。捨五遍知（前五）。

情況三：先離欲染後依四本靜慮、靜慮中間入正性離生，道類忍時成就第七遍知。捨二遍知（第二、第四）。

因此，只要成就第六遍知，第六遍知的捨就只能由進而捨，不能由退而捨，因為沒法從修道位退到見道位。在捨第六遍知的時候，只能是前六遍知一起捨，得第七遍知。同樣，前五遍知中的任意一個，只要成就，就只能由進而捨，不能由退而捨，而且都不能單獨捨，要麼是前五一起捨（捨五），要麼是前六一起捨（捨六），要麼是第二第四一起捨（捨二）。

再來看第七、第八、第九遍知。

這三個遍知都可以單獨捨。我們首先要列舉一下它們成就的情形：

情況一：修道位聖者已離欲染、未得第四靜慮第九品染無漏斷對治，唯成就第七遍知。

情況二：聖者已得第四靜慮第九品染無漏斷對治，未全離三界染，成就第七、第八遍知。

情況三：聖者已離三界染，成就第九遍知。

這樣，我們就能知道，唯捨第七、唯捨第八、唯捨第九的三種「捨一」情形：

唯捨第七：未得第四靜慮第九品染無漏斷對治阿那含起欲纏退。

（捨一得六：捨第七，得前六。）

唯捨第八：已得第四靜慮第九品染無漏斷對治阿那含起色纏退。

（捨一不得：捨第八，仍成就第七。）

唯捨第九：阿羅漢退。（如果是起無色纏退，捨一得二：捨第九，得第七第八；起色纏退，捨一得一：捨第九，得第七；起欲纏退，捨一得六：捨第九，得前六。）

因此知道，「捨一」有三種情況。現在我們看看梵本和真諦譯本。

梵本：ekāṃ tyajati arhattvāt kāmavairāgyād vā parihīyamāṇaḥ。

真諦本：捨一者，若從阿羅漢果退，及從離欲欲界退。

兩本都是只說了兩種情況：捨第九、捨第七，沒有說「唯捨第八」的情況。

再看玄奘本，並對照《正理》。

玄奘譯《俱舍》：「言捨一者，謂從無學及色愛盡全離欲退。」

玄奘譯《正理》：「言捨一者，謂從無學及色愛盡全離欲退。」

我們可以認為奘譯《俱舍》和《正理》說了所有三種「唯捨一」的情況：從無學退、從色愛盡退、從全離欲退。

《光記》也是這樣解釋的，《光記》甚至加了菩薩「三十四念」的特殊情況。

《光記》：「『論曰至全離欲退』者，言捨一者此有三類：一謂從無學退隨起何界惑，捨一切結盡遍知；二從色愛盡退起色染，捨色愛盡遍知；三全離欲退起欲染時，捨五下分結盡遍知。若據菩薩三十四念得菩提時，亦但捨一五順下分結盡遍知，以道類智時但得下分、不起勝果道，故不得色愛盡遍知。若二乘人得無學果，即捨二故。」

那麼，為何梵本《俱舍》和真諦本都只寫了兩種情況，而沒有寫「捨第八」的情況呢？

應該是因為，「捨第八」有兩種情況：唯捨第八、捨第八和第七。因此，「從色愛盡退」不必然是捨一，還有可能是「捨二」，具體是「捨一」還是「捨二」，要看是「起色纏退」還是「起欲纏退」。

梵本和真諦本沒說「唯捨第八」的情況，是不完全的。玄奘譯本補上了這種情況。這是玄奘譯本比梵本等更準確的地方。不過玄奘譯本這裡也沒有詳細解釋「唯捨第八」「唯捨第七」，大概是考慮到要尊重原有梵本，不宜增刪過多。

二、捨二

「捨二」的情況，要分進和退，因為進而捨二，有兩種情況：

情況一：先離欲染後依四本靜慮、靜慮中間入正性離生，道類智時捨第二、第四，得第七。

情況二：初盡智時，捨第七、第八，得第九。

需要注意，如果是嚴格的表述，「捨」和「得」是要「據將說」的。也就是要說「道類忍時捨第二、第四，得第七」，「金剛喻定時，捨第七、第八，得第九」。「得」指的是「下一剎那最初成就」。這種區分，詳見拙著《俱舍九題：高階阿毘達磨》。這一點

《正理》指出了：「此但應說道類忍時，道類智時彼已捨故。夫言得捨，據將說故。」本書因為是談《俱舍》，所以依《俱舍》的說法。

因為退而「捨二」，就是「捨第八、第七」的情況：已得第四靜慮第九品染無漏斷對治阿那含起欲纏退。

我們看《俱舍》諸本：

梵本：dve pariññe tyajatyānāgāmī rūpavītarāgaḥ kāmavairāgyāt
parihīyamāṇaḥ

真諦本：捨二者，阿那含人離欲色界已，後退離欲欲界。

玄奘本：言捨二者，謂諸不還從色愛盡起欲纏退，及彼獲得阿羅漢時。

梵本和真諦本都只說了一種情況，玄奘本說了兩種情況。玄奘本比梵本等要全。既然如此，玄奘本為什麼不把第三種情況也說齊呢？

因梵本《俱舍》沒說的第三種情況，眾賢《正理》進行了批評。前面解釋過，從道類忍到道類智，有三種情況：不捨、捨五、捨二。其中，捨五捨二都是「先離欲染後入正性離生」的情況，區別在於是否依未至定還是依餘地，世親沒有做這種區別，只看作「捨五」。

既然眾賢要批評《俱舍》，玄奘譯《俱舍》自然不能添上這種，否則眾賢的批評就讓讀者不知從何而來了。

《正理》：「言捨二者，謂諸不還從色愛盡起欲纏退，及彼獲得阿羅漢時，諸先離欲依根本定入見諦者道類忍時。言捨五者，經主釋言：謂先離欲道類智位。此但應說道類忍時，道類智時彼已捨故。夫言得捨，據將說故。又應簡言依未至定入見諦者，若依根本入見諦者，於欲界斷不得無漏離繫得故，不得欲界見斷法斷三種遍知，非先不得可言今捨。」

三、捨五

「捨五」的情況非常簡單，因為成就五只能在見道位，捨五只能在見道入修道時。

梵本： *pañca tyajati vītarāgapūrvī mārgānvayajñāne*

真諦本：捨五者，若人先已離欲欲界，後在道類智位。何以故？此人得下分惑滅離時捨前五永斷智。

玄奘本：言捨五者，謂先離欲後入見諦道類智時，得下分盡捨前五故。

玄奘本保留了世親的兩個瑕疵：說「道類智」而非「道類忍」；未說「依未至定入見諦」。保留的原因，是眾賢批評了這兩處。

四、捨六、得一、得二、得六

這些都非常簡單。捨六只有「捨前六、得第七」這一種情況。得六只有「得前六」的情況，可以是「捨第九，得前六」，「捨七八，得前六」，「捨第七，得前六」。「得一」的情況不用說，進退都有。但要注意，如果是進，一剎那最多得一。因此，「得二」的情況只有退，也就是「退第九，得第八第七」。

「捨六」的諸本是：

梵本： *ṣaṭ pariñāstyajatyānupoūrvikaḥ kāmavairāgyāt kaścit ṣaṭ yo
'nāgāmiphalāt parihīyate*

真諦本：捨六者，若人次第修，由離欲欲界。

玄奘本：言捨六者，謂未離欲所有聖者得離欲時。

注意梵本這個詞：*ānupoūrvikaḥ*。真諦譯成「次第」。這也引起了兩個英譯本的錯誤。

LS 本： *they are successive ones*。

Pruden 沒有譯成英語，直接說：he is an ānupoūrvaka。

實際上，真諦本的「次第者」是有問題的。毋寧說這種問題是梵本 ānupoūrvikaḥ 的瑕疵。「次第者」是和「超越者」相對的。「超越者」有兩種：倍離欲染後入正性離生、全離欲染後入正性離生。前一種是直接證二果，超越了初果；後一種是直接證三果，超越了初果、二果。對「倍離欲染後入正性離生」者來說，得阿那含是也是「捨六」，而他不是「次第者」，是「超越者」。

而玄奘本的表述，「未離欲所有聖者得離欲時」，就準確了。

「得一」的諸本是：

梵本：kaścidekāṃ parijñāṃ labhate / yaḥ kaścidapūrvā labhate

真諦本：有人得一，若人得未曾得。

玄奘本：言得一者，謂得未得，及從無學起色纏退。

梵本和真諦本，說的就是進的情況，「得未曾得」。問題是，「得一」還有退的情況，退得前六是不可能的，退「唯得第八」也不可能，因為退得第八時必定兼得第七，但是，「退得七地」是可能的。這也就是玄奘本的「及從無學起色纏退」。

因此說，玄奘本《俱舍》在阿毘達磨上，要比梵本等精確得多。關於「遍知捨得」的問題，只是例子之一。

最後，在指瑕之外，提個問題：有沒有「退得第九」呢？

其實也是有的，就是「阿羅漢退種性不退離染」。那種情況，「捨第九，得第九」，所捨所得種性不同，不過因為捨得都是第九，也就可以不說了，否則問題變複雜了。

還要多說一句，是《正理》的異文：

《阿毘達磨順正理論》卷 56：「言得一者，謂勝進位，集[3]類忍等九種位中，及從無[4]色起色纏退。」(CBETA 2024.R1, T29, no.

1562, p. 657b16-17)[3] 類【大】，法【宋】【元】【明】【宮】

[4] 色【大】，學【宋】【元】【明】【宮】

兩處異文，《大正藏》本顯然錯了，第一遍知是集法忍時得，起色纏退的是「無學」。即便不熟悉阿毘達磨，對勘《顯宗》也能確定。這兩處異文顯然不是形訛，而是古代學者學藝不精，擅自妄改導致的。對《正理》最嚴重的妄改是「三界染心中」一頌，詳見拙著《俱舍九題》。

38.

Pruden (5-66ab, 長行, p. 863)

The perfect knowledge consisting of the destruction of attachment to Rūpadhātu (perfect knowledge number eight) is the result of the *sāmantaka*, or preparatory stage (viii.22a) of Ākāśānantyāyatana.

Lodrö Sangpo (5-66c, 長行, p. 1753)

The complete knowledge of the exhaustion of the attachment to material form (*rūparāgakṣayaparijñā*; i.e., the 8th complete knowledge,) is the effect of a stage of preliminary concentration (*sāmantaka*; viii. 22a) of the perception-sphere of infinite space (*ākāśānantyāyatana*).

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「無色邊地果唯有一，謂依空處近分地道得色愛盡遍知果故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 112c9-11)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「偈曰：無色定果一。釋曰：空遍入道果，是一永斷智，謂離欲色界永斷智。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 265b7-8)

兩英譯本頌同此誤。可以說「無色邊地」或「依空處近分」所得唯一果是「色愛盡遍知」，但不能反過來說「色愛盡遍知」是「無色

邊地」或「依空處近分」所得果。因為依「未至定」等也可以得到「色愛盡遍知」。這裡要表示的是，「無色邊地」只能得到「色愛盡遍知」，不能得到其餘遍知。類此，英譯本將「三根本亦爾」譯作「一是三根本」，也錯了。前後餘頌的諸多翻譯也有類似問題，不再一一指出。

39.

Lodrö Sangpo (5-68ad, 長行, p. 1755)

In the fourth moment (i.e., the subsequent cognition with regard to unsatisfactoriness [*duḥkhe 'nvayajñāna*]), the summit of cyclic existence (bhavāgra) is "mutilated", as also in the fifth moment (i.e., the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness [*samudaye dharmajñānakṣānti*]): but the two causes are not destroyed.

這是個筆誤。第五剎那應該是「集法智忍」。

40.

Pruden (5-68d, 長行, p. 866)

It does not suffice to abandon a *kleśa* (abandoned through Seeing): one must also abandon the *kleśas* (abandoned through Seeing or Meditation) which grasp this first *kleśa* as their object.

Lodrö Sangpo (5-68d, 長行, p. 1755)

It does not suffice to have abandoned a defilement [to be abandoned by insight]: it is also necessary to have abandoned the defilements [to be abandoned by insight or cultivation] which take this first defilement as their cognitive object.

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「離俱繫者，謂此雖斷未立遍知，要離所餘緣此境惑方可建立。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113a11-13)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「得二結相離，彼說是第五因。若於中與能緣彼為境別惑相離，此義可然。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 265c2-4)

兩英譯本括號中的說明不對。「離俱繫」包括兩種含義：不僅要離自部繫，還要離他部（遍行）繫；不僅要離自品繫，還要離餘品繫——「離俱繫」不僅是對見所斷法來說的，而是對五部諸法來說的。也就是頌說的「於見苦已斷，餘遍行隨眠，及前品已斷，餘緣

此猶繫」。遍行隨眠在見苦集二部，能遍緣五部。見道位中，見苦一部先斷，見集滅道所斷法自部斷時，餘部能緣此的隨眠已經先斷了；而見苦所斷法斷時，見集所斷遍行隨眠還能緣它。此外，修所斷法一品至八品已斷，餘品未斷還能緣它。因此，英譯本不應該把「此雖斷」只解釋為「見所斷」。另外，兩英譯本都把「此雖斷」的「此」解釋為煩惱，實際上，「此雖斷」「餘緣此」的「此」，不限於煩惱，而是指有漏諸法。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 62：「亦離俱繫。先離見苦所斷繫。今離見集所斷繫故。……亦離俱繫。先離見苦集所斷繫。今離見滅所斷繫故。……亦離俱繫。先離見苦集所斷繫。今離見道所斷繫故。……亦未離俱繫。雖離一品乃至八品繫。未離八品乃至一品繫故。……亦離俱繫。先離八品繫。今離第九品繫故。……未離俱繫。雖離一品乃至八品繫未離八品乃至一品繫故。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, pp. 322b29-323a20)

41.

Pruden (5-69cd, 長行, p. 867)

When one has obtained this detachment—either before or after the comprehension of the Truths (*abhisamaya*=Path of Seeing, vi.25c)—one

is endowed with a single perfect knowledge of the abandoning of the cankerous influences of Kāmadhātu.

Lodrö Sangpo (5-69cd, 長行, p. 1757)

When they have obtained this detachment--either before or after the direct realization of the truths (*abhisamaya* =path of insight; vi. 25c) -- they are provided with one single complete knowledge of the abandonment of all the lower fluxes.

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「次從此位若至離欲界位，或前或後，與一下分惑滅離永斷智相應。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 265c14-15)

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「至全離欲色愛未盡，或先離欲從道類智未起色盡勝果道前，唯成一遍知，謂順下分盡。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113a27-29)

這是在講得到第七遍知（順下分結盡）的情況。對應頌「修成六一二」中的「成一」。「成一」有兩種情況：唯成第七；唯成第九。

「成二」有一種情況：成第七和第八。修道位上的聖者，唯成第七遍知需要滿足兩個條件：成第七、不成第八。成第七，需要的是離欲染。無論是見道前離欲染，還是見道後離欲染，至修道位，都會

成第七。而不成第八，則需要滿足：未起離第四靜慮第九品染無漏斷對治。兩英譯本這裡都明確用了 *single* 一詞，就表示此時唯成就第七。既然唯成就第七，那就必須加上「不成第八」的要求，這也就是玄奘譯本中的「至全離欲色愛未盡，或先離欲從道類智未起色盡勝果道前」，如果是「色愛未盡」，自然不會成就第八；如果是「色愛盡」，也不必然成就第八，雖然第八遍知叫「色愛盡遍知」，但「離色染」只是「越界」這一個條件，還要滿足「得無漏斷得」，也就是說，如果是在修道位上離色染，那離色染時自然成就「色愛盡遍知」，但如果是在入正性離生前就已經離色染，從道類智後，至「未起色盡勝果道前」，仍然不成就第八遍知。在以上情況下，是唯成第七不成第八。兩英譯本都沒有作「不成色愛盡遍知」的限定，而說 *single*，是不合適的。對比梵本和真諦譯本，也可以看出玄奘譯本在阿毘達磨上的精確。

42.

Pruden (5-70cd, 長行, p. 868)

The saint who falls away from the quality of Arhat or from the detachment of Kāmadhātu loses one perfect knowledge.

Lodrö Sangpo (5-70cd, 長行, p. 1758)

Noble ones who retrogress from the status of perfected being or from the detachment from the realm of desire lose one complete knowledge.

梵本：

ekāṃ tyajati arhattvāt kāmavairāgyād vā parihīyamāṇaḥ

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「捨一者，若從阿羅漢果退，及從離欲界退。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 265c27-28)

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「言捨一者，謂從無學及色愛盡全離欲退。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113b13-14)

前面《以「遍知捨得」為例說說英譯《俱舍》比梵本好在哪裡》中詳細解釋了。英譯本同樣少了「唯捨第八」的情況。

43.

Pruden (5-70cd, 長行, p. 868)

The Anāgāmin detached from Rūpadhātu who falls away from the detachment of Kāmadhātu loses two perfect knowledges.

Lodrö Sangpo (5-70cd, 長行, p. 1758)

Non-returners (*anāgāmin*), detached from the realm of fine-materiality, who retrogress from the detachment from the realm of desire, lose two complete knowledges.

梵本: *dve parijñe tyajatyānāgāmī rūpavītarāgaḥ kāmavairāgyāt parihīyamāṇaḥ*

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15: 「捨二者，阿那含人離欲色界已，後退離欲界。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 265c28-29)

《阿毘達磨俱舍論》卷 21: 「言捨二者，謂諸不還從色愛盡起欲纏退，及彼獲得阿羅漢時。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113b14-15)

兩英譯本、真諦譯本、梵本，均不如玄奘譯本準確，因為未提及「及彼獲得阿羅漢時」。「得一」的情況，英譯本、真諦本、梵本也都沒有「從無學起色纏退」；問題類似，不再羅列。

44.

Pruden (5-70cd, 長行, p. 868)

When one is not detached from Kāmadhātu before entering into the Path of Seeing, that is, when he is an *ānupūrvaka* (ii.16d) he then obtains the sixth perfect knowledge which he will lose, with the five others, when he acquires detachment from Kāmadhātu.

Lodrö Sangpo (5-70cd, 長行, p. 1758)

When they are not detached from the realm of desire before entering into the path of insight, i.e., when they are successive ones (*ānupūrvaka*; ii. 16d), they then acquire the 6th complete knowledge which they will lose, along with the other five, when acquiring detachment from the realm of desire.

梵本: *ṣaṭ pariñāstyajaty ānupūrvikaḥ kāmavairāgyāt*

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「捨六者，若人次第修，由離欲欲界」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 266a2-3)

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「言捨六者，謂未離欲所有聖者得離欲時。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113b17-18)

如前文所辨，「倍離欲染」後入見道者不是「次第者」，但屬於這裡所說的情況。玄奘在翻譯時捨棄「次第」，避免了誤解；餘本皆未盡善。

45.

Pruden (5-70cd, 長行, p. 868)

One who falls away from a single detachment of Ārūpyadhātu, obtains two perfect knowledges (the sixth and the seventh).

Lodrö Sangpo (5-70cd, 長行, p. 1758)

Those who retrogress from the single detachment from the realm of immateriality, take possession of two complete knowledges (the 6th and 7th).

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 15：「有得二，若人退無色界離欲。」

(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 266a4-5)

《阿毘達磨俱舍論》卷 21：「言得二者，謂從無學起無色界諸纏退時。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 113b20-21)

英譯本的「第六第七」錯了，應該是「第七第八」。

分別賢聖品第六

46.

Pruden (6-19ab 長行 pp. 932-933)

Strong Patience exists when the ascetic considers, in a single thought, only one aspect [=impermanence] applied to the sufferings of Kāmadhātu. Such is the explanation of the Vaibhāṣikas.

Lodrö Sangpo (6-19ab 長行, p. 1914)

When the practitioners consider, in one single thought, no more than one aspect or mode of activity ("impermanent") applied to the unsatisfactoriness of the realm of desire, that is the strong receptivity.

《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「從此位無間起勝善根一行一剎那名上品忍」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 119c11-12)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 16 〈6 分別聖道果人品〉：「若一剎那緣欲界苦為境，此名上品忍。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 271c19-20)

「上品忍」不必然是「非常」行相。因此，兩處英譯不應該解釋為 "impermanent" 行相。上忍唯觀欲界苦，欲界苦諦的四種行相都可以修，「現在修」四種行相的「隨一行相」。如果對《俱舍》這段文本得出該結論還不夠確信，還可以由《婆沙》知道，上忍、世第一法、苦法智忍是「同一所緣、同一行相」的，苦諦下的四種行相都可以入正性離生，因此，上忍現在修的行相不限於 "impermanent" 行相。此外，兩英譯本此前的 'they apply their mind to no more than two aspects or modes of activity ("impermanent", "unsatisfactory")' 也錯了，因為是同類型的問題，不單獨列出來了。關於該問題及相關問題，可參考拙著《俱舍九題》之第九講。

《阿毘達磨俱舍論》卷 23 〈6 分別賢聖品〉：「忍初安足及後增進，緣四諦法念住現在修未來四，隨一行相現在修未來十六。然於增進略所緣時，隨略彼所緣，不修彼行相。世第一法，緣欲苦諦法念住現在修未來四，隨一行相現在修未來四，無異分故、似見道故。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 120a3-9)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 5：「若如是說，緣苦諦忍後入正性離生，則有四心同一所緣同一行相，謂增上忍、世第一法、苦法智忍、苦法智相應；……」 (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 25b12-15)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 109：「又見行者復有二種：著我見者依非我行相入正性離生，著我所見者依空行相入正性離生；諸愛行者亦有二種：我慢增者依非常行相入正性離生，懈怠增者依苦行相入正性離生。」 (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, pp. 563c26-564a2)

47.

Pruden (6-23b 長行 p. 940)

and those defilements which are abandoned by the Seeing of the Truths.

Lodrö Sangpo (6-22d 長行 p. 1921)

defilements (*kleśa*), those that have been abandoned by insight into the truths. (MYS, 165b6) <175>

梵本：darśanaheyakleśānām ca

《阿毘達磨俱舍論》卷 23 〈6 分別賢聖品〉：「若至忍位，於少趣生處身有惑中得不生法故。趣謂諸惡趣。生謂卵濕生。處謂無想、北俱盧、大梵處。身謂扇搥、半擇迦、二形身。有謂第八等有。惑謂見所斷惑。此於下上位，隨所應而得，謂於下忍得惡趣不生，所餘不生至上忍方得。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 120c5-10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17〈6 分別聖道果人品〉：「見修所滅惑，此無生法於軟位，何況於上」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 272c20-21)

這裡說的是在「忍位」哪些煩惱等註定不生。LS 譯本中的完成時 (have been abandoned by insight into the truths) 是錯誤的，因為忍位是在見道之前。Pruden 本的表述 (which are abandoned by the Seeing of the Truths) 可以認為沒有問題，因為他至少沒有認為這些煩惱「已經被捨棄」。世親這裡要說的是，「那些『見所斷的煩惱』從現在開始就永遠不會再生起了」，不限於「已經被見道斷除的煩惱」。需要明白兩點：1, 「見所斷惑」不一定是通過「見道」斷除的。「見所斷惑」中，有一部分可以在「忍位」之前由世俗道斷除，即有頂之外的「見所斷惑」。2，無論是必須通過見道斷除的「見所斷惑」，還是可以通過世俗道斷除的「見所斷惑」，無論是「上忍位」時已經斷除了的「見所斷惑」，還是「上忍位」時尚未斷除的「見所斷惑」，它們從「上忍位」開始，都不會再生起。

另外，有必要思考的是：為什麼真諦本作「見修所滅惑」？實際上，真諦本的說法在阿毘達磨上也是有道理可循的，只是表述必然產生歧義。在見道之前通過世俗道斷除的煩惱（包括「見所斷惑」和「修所斷惑」），在見道之後都不會再生起，用《婆沙》的表述

叫「二道所鎮故」。由於上忍之後兩剎那必入見道，因此，在上忍時，這些已斷的「見修所滅惑」都不會再生起了。但由於此時未斷的「見所斷惑」也不會再生起，而此時未斷的「修所斷惑」則可能再生起，如果想強調「一切見所斷惑」此後都不會再生起，那就不適合說「修所斷惑」了。由此推測，真諦譯本此處應該比現存的梵本更古老。玄奘譯本和現存梵本都是改進後的說法，強調「非擇滅」而不是「擇滅」；而真諦譯本是改進前的說法。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 186：「又佛弟子先異生時用九品道俱斷見修所斷結。今亦不退。二道所鎮故。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 933b1-3)

48.

Lodrö Sangpo (6-22d 長行 p. 1921)

The abandonment is in relation to the degree of receptivity: through weak receptivity, unfortunate planes of existence enter into the condition destined to arise; ...through strong receptivity, all bad factors just mentioned above.

《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「此於下上位，隨所應而得，謂於下忍得惡趣不生，所餘不生至上忍方得。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 120c9-10)

這是筆誤。應該是 not to arise。Pruden (6-23b 長行 p. 940)是對的：
through weak Patience, the painful realms of rebirth enter into the
condition of not arising。

49.

Pruden (6-24a-b note148, p. 1054)

148. Hsüan-tsang: After having produced the first two *nirvedhabhāgīyas*,
he can change to another vehicle.

Lodrö Sangpo (6-24a-b note271, p. 2078)

LVP: Hsüan-tsang: After having produced the first two stages conducive
to penetration, they can change to another vehicle.

《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「有餘獨覺異麟角喻，起彼種性初二善根，轉向餘乘，理無遮礙。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 121a3-5)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「若有人執，有別獨覺異犀角喻獨覺，於彼人轉二善根成菩薩。此義無遮。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 273a17-19)

兩英譯本的 *after* 恰好把玄奘的意思理解反了。玄奘的意思是，除了麟角喻之外的獨覺，可以在初二善根（即煖善根或頂善根）的階段轉向餘乘，也就是說，可以在生起第三善根（忍善根）之前轉向餘乘；而不是說在生起初二善根之後轉向餘乘。「異麟角喻」表示和「麟角喻」不同，麟角喻的情況是「麟角佛言顯麟角喻及無上覺，煖等善根並無移轉向餘乘義」，而「餘獨覺」可以在煖頂位轉，而不是在煖頂位之後轉。

50.

Pruden (7-1c, p. 1088)

This refers to the eight *abhisamaya* knowledges [and also to all *prajñā* of the pure Path of Meditation up to the Knowledge of Extinction].

Lodrö Sangpo (7-1c, p. 2171)

This refers to the eight cognitions of direct realization (*abhisamaya*) (cognition with regard to unsatisfactoriness, etc.; vi. 26) (and also to any

understanding of the pure path of cultivation up to [but not including] the cognition of exhaustion).

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「所餘皆通智見二性」
(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 134b27-28)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「釋曰：異於忍及盡智無生智，所餘無流般若，亦見亦智。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 285c18-19)

這是在解釋「聖慧忍非智，盡無生非見，餘二有漏慧，皆智六見性」中的「餘」。「餘」指的是「聖慧」中除了「忍」和「盡無生」。兩英譯本有個小瑕疵：現觀八智中的第八智，即「道類智」就是在修道。這是個極其常見的問題——把現觀等同於見道。實際上，現觀的前 15 剎那是見道，第 16 剎那是修道。

51.

Pruden (6-32, 長行, p. 955)

As a consequence, the abider in a result, as long as he does not exert himself with a view to a higher progress for the acquisition of a new state, that is, as long as he does not cultivate the preparatory exercises which

have for their result the abandoning of the defilements not yet abandoned and which is the cause of the acquisition of a new state, this resident is not a candidate for this new state.

Lodrö Sangpo (6-32, 長行, p. 1938)

Consequently, the abiders in the fruit, as long as they do not devote themselves (*prayujyate*) to a higher progress (*viśeṣāya*) in mind, for the acquisition of a new fruit, i.e., as long as they do not cultivate the preparatory effort (*prayoga*) which has for its result the abandonment of defilements not yet abandoned and which is the cause for the acquisition of a new fruit, so long are these abiders not approachers of this new fruit.

《阿毘達磨俱舍論》卷 23 〈6 分別賢聖品〉：「諸得果時於勝果道必定未得，故住果者乃至未起勝果道時，但名住果，不名後向。」
(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 122c21-23)

這是對「名住果非向」的解釋。是說住果者在未起「勝果道」時，只名「此果」，不名「後向」。兩英譯本嘗試解釋什麼叫「勝果道」，說勝果道是以「斷尚未斷的煩惱」為目標（the abandoning of the defilements not yet abandoned），這種解釋是不太準確的。比如說，先離色染後入正性離生，得阿那含果之後，於初靜慮染起一品無漏斷得，這就是「勝果道」，就是阿羅漢向了，但這並不是要

「斷尚未斷的煩惱」，而是對見道之前已斷而非果所攝斷的煩惱起無漏斷得。

52.

Pruden (6-32, note199, p. 1060)

It is certain that this ascetic acquires, by means of the Path of Seeing, a pure *sukhendriya* of the sphere of the Third Dhyana;

Lodrö Sangpo (6-32, note375, p. 2105)

It is certain that these practitioners acquire, by means of the path of insight, a pure faculty of sensation of pleasure (*sukhendriya*) of the sphere of the third meditation;

梵本：

yastu tṛtīyadhyānavītarāgo 'dharāṃ bhūmi nīśritya niyāmamavakrāmati
so 'vaśyaṃ phalaviśiṣṭaṃ mārga saṃmukhīkaroti anyathā hi sa
tasmādūrdhvaopapannaḥ sukhendriyeṇāsamanvāgataḥ syāt

《阿毘達磨俱舍論》卷 23：「由此先離三靜慮染後依下地入見道者，彼得果已於現生中必能引生後勝果道。若異此者，聖生上地應不可說定成樂根。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 122c24-27)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「若人離欲第三定，更依下地[1]入正定，此人必定現前由果勝道。若不爾，從下生上界則不應與樂根相應」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 275a3-5)

兩英譯本的 *by means of the Path of Seeing* 是錯的。這樣的聖者，此生必定獲得無漏樂根，但不是通過見道獲得的。兩英譯本沒有搞清楚上下文的邏輯，正是因為在這種情況下（「先離三靜慮染後依下地入見道」），見道階段和修道初剎那即道類智時，都無法獲得無漏樂根，所以必定此生起勝果道。獲得無漏樂根是通過勝果道，而不是通過見道。這正是「彼得果已於現生中必能引生後勝果道」的原因。假如通過見道獲得了無漏樂根，就不需要再「起勝果道」得無漏樂根了。兩個注釋隨後的解釋邏輯也是錯誤的。

53.

Lodrö Sangpo (6-38ab, p. 1951)

Those who are called *half-leapers* (*ardhapluta*) are the noble ones who, leaping over only one place, enter among those of the Highest after being reborn among those of the pure abodes.

梵本：

ardhpluto nāma yastataḥ śuddhāvāseṣūpapadya madhyād ekam api
sthānāntaram vilaṅghacyākaniṣṭhān praviśati

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「言半超者，從彼漸次生下淨居，乃至中間能越一處生色究竟，超非全故名為半超。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 124c14-16)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「半超出者，從初定生淨居已，乃至超一別處，方生阿迦尼師吒。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 276b20-21)

LS 本的"only" 錯了。中譯本的「能越一處」和「超一別處」，是表示「能超過至少一處」，而不限於「唯超一處」。Pruden 本 (p. 968) "passing beyond any one place", 是合適的。兩英譯本腳註都給出了真諦和玄奘譯本。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 174：「半超者謂欲界歿生梵眾天。梵眾天歿於上一切天處或更生一處或二或三或四或五乃至或唯超一處遍生餘處然後生色究竟。或生非想非非想處而般涅槃。」(CBETA 2023.Q1, T27, no. 1545, p. 875c8-12)

《俱舍論記》卷 24：「此半超人於十六天極少三生。初生梵眾。次十四天中隨生一處。後生色究竟。若極多生十五。於十六天隨其所應中間越一。生餘十五。」(CBETA 2023.Q1, T41, no. 1821, p. 361b17-20)

54.

Pruden (6-41a-b, 長行, p. 973)

But the Āryan who obtains the state of Anāgāmin after having been reborn in Rūpadhātu, goes sometimes to Ārūpyadhātu as a Bhavāgraparana Ūrdhvasrota.

Lodrö Sangpo (6-41a-b, 長行, p. 1956)

But the noble ones who obtain the fruit of non-returner after having been reborn in the realm of fine-materiality sometimes go to the realm of immateriality in the status of those who go higher that are destined to the limit of the summit of cyclic existence.

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「若於色界經生聖者，容有上生無色界義，如行色界極有頂者。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 125b22-23)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「於色界中，若轉生聖人，有時入無色界。若上流，有頂為勝。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 277a14-15)

實際上，說的是先得阿那含果，然後生色界，不可能生色界後得阿那含。阿那含只能依欲界身得。見 55a, LS (p. 1981): " The [first] three [fruits of the way of virtuous endeavor: (1) stream- enterer (2) once- returner, (3) non-returner,] are acquired only in Kāma." (看 note605, p. 2127, LVP 是懂這個的，可能不熟練。)

55.

Pruden (6-41cd, 長行, p. 974)

The Āryan who has become an Anāgāmin by being reborn in Kāmadhātu and one who is born in a higher sphere are not even capable of modifying their faculties;

Lodrö Sangpo (6-41cd, 長行, p. 1957)

(1) The noble ones who have become non-returners by being reborn in the realm of desire and (2) those who are born in a higher realm are not even capable of modifying their (praxis-oriented) faculties;

梵本：

sa ca kāmādhātau parivṛttajanmā ūrdhavadhātūpapannaścāryo

naivendriyāṇi saṃcarati nāpi kathañcit parihīyate

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「即此已經欲界生者及已從此往上界生諸聖，必無練根并退。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 125b26-28)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「此者是於欲界轉生聖人及有別聖人，往上界受生。此等人無練根修行，又無因緣得退。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 277a20-22)

兩英譯本不應該說「阿那含」。只要是經欲界生的聖人，無論是否已經成為阿那含，都沒有練根和退失。

56.

Lodrö Sangpo (6-44d, 長行, p. 1965)

For the formless meditative attainments, there are twenty, thirty-two and forty-eight [adamantine concentrations].

梵本：

ākāśānantyāyatanādiṣu yathākramaṃ catvāriṃśat dvātriṃśac
caturviṃśatiśca bhavanti

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「空處四十，識處三十二，無所有處二十四。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 126c14-15)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「於空處等依止，次第有四十、三十二、二十四三摩提。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 278a20-21)

Lodrö Sangpo 這裡的數字錯了，這是在前面 28、24、20 的基礎上，分別加上 12、8、4。Pruden (p. 982) 是正確的: "For the Ārūpyas, we have forty, thirty-two and twenty-four."

金剛喻定的種類

金剛喻定可以依九地起；可以依：滅法智、道法智、苦類智、集類智、滅類智、道類智起。這是因為「緣滅道法智，於修道位中，兼治上修斷，類無能治欲」。法智中只有「滅道法智」才可以治有頂修所斷惑。如果是依未至、靜慮中間、四本靜慮六地，可以起法智、類智；如果是依三無色地，只可以起類智。

一、《俱舍》第一說

現在，我們算一下依六地可以起的金剛喻定數目：

滅法智：緣欲界滅，有四行相，4 種；

道法智：總緣六地法智品道，有四行相，4 種；

苦類智：緣有頂苦，有四行相，4 種；

集類智：緣有頂集，有四行相，4 種；

滅類智：別緣上八地滅，各四行相，32 種；

道類智：總緣九地類智品道，有四行相，4 種。

加起來，是 52 種。依下六地無漏，皆可以起 52 種金剛喻定。

依上三地無漏，首先要把法智排除掉，滅類智中，只能緣自上地滅，即頌文所說「四境類品道，自上苦集滅」。因此，三地滅類智分別是：別緣四地滅、別緣三地滅、別緣二地滅，各四行相，分別有：16 種、12 種、8 種。再加上苦類智、集類智、道類智各 4 種共 12 種，即為：28 種、24 種、20 種。

這就是《俱舍》的第一說。此說在《婆沙》卷 28 有詳細解釋：

「依空無邊處有二十八。謂依空無邊處。或有以苦類智思惟非想非非想處諸行作四行相中隨一行相得阿羅漢果。或有以集類智思惟非想非非想處諸行因作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是二智有八

行相。或有以滅類智。或思惟空無邊處諸行滅作四行相中隨一行相得阿羅漢果，乃至或思惟非想非非想處諸行滅作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是四智有十六行相，足前八成二十四。或有以道類智思惟九地類智品道作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是一智有四行相，足前二十四成二十八金剛喻定。依識無邊處有二十四金剛喻定，謂除思惟空無邊處諸行滅四行相，餘如依空無邊處說。依無所有處有二十金剛喻定，謂除思惟識無邊處諸行滅四行相，餘如依識無邊處說。」

二、「道類智」能緣幾地？

第二說是，「謂道類智緣八地道亦各別有四行相」。

在看第二說之前，首先要搞清楚，道類智是「緣八地道」還是「緣九地道」。

《婆沙》：「復次，若智六地所攝，能緣一地，說名法智。若智九地所攝，能緣八地，說名類智。此依有漏地說。復次，若智六地所攝，能緣六地，說名法智。若智九地所攝，能緣九地，說名類智。此依無漏地說。」

也就是說，「道法智」可以說「能緣一地」，這一地就是「欲界」；但是道法智並不以欲界法作為所緣，因為欲界沒有道諦；道法智是以對治欲界的六地法智品道作為所緣，因此，「道法智」也可以說「能緣六地」。同樣的道理，「道類智」說「能緣八地」，是說能對治八地有漏，而不是以八地有漏作為所緣；「道類智」說「能緣九地」，是指能緣九地「類智品道」，這九地類智品道從對治看，是對治八地中的一地。

三、《俱舍》第二說

《俱舍》的第二說是：「有說：此定智行緣別。未至地攝有八十種，謂道類智緣八地道亦各別有四行相應，由此於前增二十八。」

這裡的「道類智緣八地道」，指的是緣對治八地的類智品道。

由於《婆沙》比較詳細，我們用《婆沙》來比較兩說的不同。

《婆沙》第一說：「或有以道類智，思惟九地類智品道作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是一智有四行相，足前四十八成五十二金剛喻定。」

《婆沙》第二說：「或有以道類智，或思惟初靜慮諸行道作四行相中隨一行相得阿羅漢果，乃至或思惟非想非非想處諸行道作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是八智有三十二行相，足前四十八成八十金剛喻定。」

再比較《正理》對兩說的複述。

《正理》：「道類智於八地道一切總觀作四行相，與彼相應差別成四，以治八地類智品道同類相因必總緣故。」

《正理》：「有餘師說：道類智品於八地道亦各別觀，故前六地各有八十，空無邊處唯有四十，識無邊處有三十二，無所有處有二十四。」

由此可知，餘師的看法是，道類智品別觀治八地類智品道，各有四行相，因此，依未至定所起金剛喻定中，道類智品有 32 種。

但要注意的是，依未至定所起道類智品金剛喻定唯治有頂，雖然它的所緣可以對治八地中任意一地，但它自身只是對治有頂。依靜慮中間、四靜慮所起道類智品金剛喻定也是一樣，它唯治有頂，但它的所緣道類智品容治八地中任意一地。

而依空無邊處等三所起道類智品金剛喻定則不同，它們所緣的道類智品也只治自上地。

《婆沙》：「或有以道類智，或思惟空無邊處諸行道作四行相中隨一行相得阿羅漢果，乃至或思惟非想非非想處諸行道作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是四智有十六行相，足前二十四成四十金剛喻定。依識無邊處有三十二金剛喻定，謂除思惟空無邊處諸行滅道八行相，餘如依空無邊處說。依無所有處有二十四金剛喻定，謂除思惟識無邊處諸行滅道八行相，餘如依識無邊處說。」

四、《婆沙》的其他說法

除了前面兩種說法，《婆沙》還列舉了尊者妙音的說法，和《婆沙》傾向的說法。

妙音是把見道中四類智忍看作四種金剛喻定，四指的是四行相；這四種都可以斷有頂的見惑；此外，妙音把斷有頂修惑的九無間道看作九金剛喻定。合起來，是 13 種金剛喻定。依下六地無漏，各有 13 種金剛喻定；依無色三地無漏，沒有見道，只有 9 種金剛喻定。

《婆沙》傾向的是「如是說者」，依未至定有 164 金剛喻定。其中，苦類智、集類智、滅法智、道法智，都是 4 種；而滅類智，若

別觀八地滅，各四行相，是 32 種，若合觀二地滅乃至合觀八地滅，有 $7+6+5+4+3+2+1=28$ 種合觀，各四行相，是 112 種；道類智是總觀，有 4 種。合起來是 164 種。與《俱舍》第一說（依未至定有 52 種）相比，多了合觀滅諦的 112 種。依無色三無漏，也是類似計算。這種見解，在英譯《俱舍》中作為一個次要的見解。

《正理》批評了「依未至定有 164 種」說，理由是「道必總緣、滅唯別緣」，也批評了尊者妙音的說法，「以四類忍前八無間道非極上品故」。

57.

Pruden (6-45cd, 長行, p. 985)

the worldly path of a certain sphere cannot be opposed to this same sphere

Lodrö Sangpo (6-45c-d, 長行, p. 1969)

the mundane path of a certain stage cannot be opposed to this same stage,

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「自地不能治自地故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 127a25-26)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「依自地道非對治故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 278b28-29)

應該說「自地世俗道不能治自地煩惱」；或者「自地煩惱不能被自地世俗道對治」。被治（be opposed）的是煩惱，不是「道」。

58.

Pruden (6-45c-d, 長行, p. 986)

This possession is worldly and transworldly.

Lodrö Sangpo (6-46ab, 長行, p. 1969)

This possession is mundane and supramundane.

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「論曰：諸有學聖用有漏道離下八地修斷染時，能具引生二離繫得。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 127b4-5)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「釋曰：由世間道，若聖人至得離欲，則有二種滅離至得起：一世間至得、二出世至得。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 278c7-8)

實際上，是兩種「得」，一種有漏（世間），一種無漏（出世間）；不是一種「得」同時是「世間」和「出世間」。英譯本 46c 有類似的錯誤表述，不再重複了。

59.

Pruden (6-47ab, 頌與長行, p. 987)

47a-b. But, if he is not filled with these defilements, he is like a saint half delivered from Bhavāgra, like a person who is reborn above.

This Āryan does not have worldly acquisition of disconnection; nevertheless this Āryan is not filled with the said defilements.

Lodrö Sangpo (6-47ab, 頌與長行, p. 1970)

47ab. But, if they are not endowed with these defilements, that is like the noble ones who are half-liberated from the summit of cyclic existence, like the persons who are reborn above.

There is no mundane acquisition of the disconnection for these noble ones; nevertheless, these noble ones are not endowed with the aforementioned defilements.

梵本：

bhavāgrādhavimuktordhvajātavattvasamanvayaḥ

asatyāṃ api tu tasyāṃ laukikyāṃ viśaṃyogaprāptau na taiḥ
samanvāgaṃ syāt

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 17：「偈曰：有頂半解脫，如上生不應。釋曰：此人雖無世間滅離至得，亦不得與彼惑相應。譬如有學人於有頂惑已得半解脫，於中必無世間滅離至得。由修練根行故，已捨出世至得，與彼地惑亦不相應。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 278c16-20)

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「此證非理。所以者何？彼聖設無有漏斷得，亦不成就上地煩惱。如分離有頂得轉根時及異生上生不成惑故。謂如分離有頂地染，後依靜慮得轉根時，無漏斷得既已頓捨，彼地離繫無有漏得，而彼地惑亦不成就。又如異生生二定等，雖捨欲界等煩惱斷得，而不成就欲界等煩惱，此亦應然。故不成證。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 127b13-20)

兩英譯本翻譯頌「有頂半解脫，如上生不應」的邏輯是錯的，主要在於 if 不能表現和前文的邏輯關係。舉這個頌，是為了表明：在不成就離繫得的情況下，也可以沒有相應的煩惱——就像分離有頂染之後轉根的人，以及上生的人，他們都不成就某些離繫得，也沒有相應的煩惱。因此，前面的證明不成立——前面的證明建立在一個假定之上：不成就離繫得，就會有相應的煩惱。兩英譯本的意思是

「但是，如果他們不成就這些煩惱，就像分離有頂染的聖者、上生者」。這不能反映正確的邏輯，應該是「但是，他們未必成就這些煩惱，就像分離有頂染的聖者、上生者」。

另外，梵本 *asatyām api tu tasyām laukikyām viśaṃyogaprāptau na taiḥ samanvāgamaḥ syāt* 中，*api* 是表讓步，是「即便」的意思。玄奘譯為「彼聖設無有漏斷得，亦不成就上地煩惱」，真諦譯為「此人雖無世間滅離至得，亦不得與彼惑相應」，「設」、「雖」都是「縱然」、「即使」、「即便」、「哪怕假定」的意思。這句話說的是「謂有學聖以無漏道離彼染時，若不引生同治有漏離繫得者」。英譯本忽略了 *api* 的讓步語氣，直接翻成了陳述語氣，會讓讀者誤以為「有學聖以無漏道離彼染時，不成就有漏離繫得」（*There is no mundane acquisition of the disconnection for these noble ones*）。

《阿毘達磨順正理論》卷 66：「此證非理。所以者何？彼聖設無有漏斷得，亦不成就上地煩惱，如分離有頂得轉根時，及異生上生不成惑故。謂如分離有頂地染，後依靜慮得轉根時，無漏斷得既已頓捨，彼地離繫無有漏得，而彼地惑亦不成就。又如異生生二定等，雖捨欲界等煩惱斷得，而不成就欲界等煩惱，以欲界等有漏離繫得初定等攝，唯彼能治故，若生上地此得必捨，生上地必捨下有漏善故。此二雖無煩惱斷得，而勝進故遮惑得生；彼亦應然，故證非理。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1562, p. 701c18-28)

60.

Lodrö Sangpo (6-50ab, note558, p. 2122)

LS: Dhammajoti comments (SA.IV.463) that the unshakable ones have "then absolutely abandoned all defilements along with their traces (*vāsanā*) and overcome the undefiled ignorance (*akliṣṭa-ajñāna*)".

「習氣」和「不染無知」只有佛能斷除，而不是不動阿羅漢。

《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「聲聞獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種，所以者何？由於佛法極遠時處及諸義類無邊差別，不染無知猶未斷故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 1a16-19)

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「何故名力？以於一切所知境中智無礙轉，故名為力。由此十力唯依佛身，唯佛已除諸惑習氣於一切境隨欲能知，餘此相違故不名力。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 140b23-26)

61.

Pruden (6-52c-53b, 長行, p. 994)

That is to say: (1-2) there is the abandoning of the path of the candidate,
and the acquisition of the path of the result;

Lodrö Sangpo (6-52c-53b, 頌與長行, p. 1976)

In one fruit, there is (1) the abandonment of a previous path [i.e., of the
path of the approacher], ...

1. the abandonment of the path of the approacher;

梵本：

pratipannakaphalamārgatyāgalābhāt

《阿毘達磨俱舍論》卷 24：「一捨曾道，謂捨先得果、向道故。」
(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 128a29-b1)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「一先捨離前道。二至得未曾得道，
由捨離至得向道、道果故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p.
279c7-8)

這是對頌「捨曾得勝道」的解釋。其中，「捨曾道」包括捨果道和
捨向道，即玄奘本「果、向道」，真諦本「向道、道果」。兩英譯
本只說了捨「向道」（the path of the candidate）。實際上，如果有
先得「果道」，先得「果道」和「向道」都會捨棄。

《阿毘達磨順正理論》卷 70：「諸住果位修練根時，捨果得果；住勝道位修練根時，捨二得果。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1562, p. 723c24-26)

62.

Pruden (6-61a, 長行, pp. 1013-1014)

For the transformation of the faculties by which a Śraddhādhimukta [=a Śaikṣa of weak faculties] becomes a Dṛṣṭiprāpta [=a Śaikṣa of sharp faculties], there must be an Irresistible Path and a Path of Deliverance.

Lodrö Sangpo (6-61a, 長行, p. 1996)

For the transformation of the (praxis-oriented) faculties by which those who are freed through predominance of faith (*śraddhādhimukta*) (= those in training of weak praxis-oriented faculties) become those who have attained through views (*dṛṣṭiprāpta*) (= those in training of sharp praxis-oriented faculties), there should be one unhindered path (*ānantaryamārga*) and one path of liberation (*vimuktimārga*).

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「有學位中轉一一性，各一無間、一解脫道」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 131b1-2)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「偈曰：於見至一一。釋曰：若人欲通達見至性，修無間道唯一，解脫道亦一」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 282b21-23)

兩英譯本都混淆了「根」和「種性」。「種性」有六種，但「根」只有兩種。六種「種性」中，前五種都是鈍根。是每轉一次「種性」都要一個無間道，一個解脫道。因此，不能一概說有學由利根轉成鈍根都只需要一無間道一解脫道。比如，有學由退法種性轉成思法種性，需要一無間道一解脫道，但二者都是鈍根；而從鈍根退法種性轉成利根，需要五次轉種性（不考慮中間退），一共是五無間道、五解脫道。兩個英譯本頌文中都說到了"each type"，這指的是「每一種性」，長行解釋成了「每一根」。

63.

Pruden (6-61d-62b, 頌與長行, p. 1015)

When the Śaikṣa perfects his faculties, he loses a state (=Sakṛdāgāmiphala), a state that he had acquired by the path of weak faculties; he loses his *viśeṣa*, that is, the progress that he had made—preparatory paths, Irresistible Path, Path of Deliverance, and Path of

Excellence,—in the detachment of the Dhyānas, a progress realized with his weak faculties.

Lodrö Sangpo (6-61d-62b, 頌與長行, p. 1997)

Because those in training who increase their (praxis-oriented) faculties (i-ii) abandon the fruit [of the once-returner] and the advancement [*saviśeṣa*], (iii) obtain only the fruit [belonging to the family of sharp praxis-oriented faculties].

When those in training perfect their (praxis-oriented) faculties, they lose a fruit (= the fruit of once-returner), a fruit which they have acquired by the path of weak (praxis-oriented) faculties; they lose the *viśeṣa*, i.e., the advancement which they have made--the preparatory path, the unhindered path (*ānantarya*), the path of liberation (*vimukti*) and the path of advancement (*viśeṣa*)--in the detachment of the meditations, an advancement realized with weak (praxis-oriented) faculties.

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「夫轉根者，容有捨果及勝果道，所得唯果非向道故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 131b8-9)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「釋曰：若人修練根行，捨果及果勝軟根道，即得利根性果及道。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 282c4-5)

兩英譯本把有學練根解釋為「一來果」。實際上，「預流果」和「不還果」也包括在內，它們在練根時也會被捨棄。

64.

Pruden (6-61d-62b, 頌與長行, p. 1015)

He obtains only a state belonging to the family of sharp faculties, a state forming part of the detachment of Kāmadhātu, not the state of Anāgāmin which is of Ārūpyadhātu.

Note400 (p. 1078)

Paramārtha: He obtains, in the family of sharp faculties, both result and Path; not the result of Anāgāmin included in Ārūpyadhātu. This is because the Śaikṣa does not transform his faculties in Ārūpyadhātu.

Lodrö Sangpo (6-61d-62b, 頌與長行, p. 1997)

They obtain only a fruit belonging to the family of sharp (praxis-oriented) faculties, a fruit forming part of the detachment of the realm of desire, not the fruit of non-returner that is of the realm of immateriality.

Note696 (p. 2138)

Paramārtha: - They obtain, of the family of sharp (praxis-oriented) faculties, a fruit and a path; not the fruit of non-returner included in the

realm of immateriality. This is why those in training do not transform their (praxis-oriented) faculties in Ārūpyadhātu.

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「夫轉根者，容有捨果及勝果道，所得唯果非向道故。無有學果無色地攝，故學練根但依六地。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 131b8-10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「釋曰：若人修練根行，捨果及果勝軟根道，即得利根性果及道。無阿那含果是無色界攝，由此因故，有學於無色界無練根行。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 282c4-6)

兩個英譯本似乎都認為有阿那含果是無色界攝（the fruit of non-returner that is of the realm of immateriality），只是無法通過練根得到。實際上，沒有無色界攝的阿那含果。

另外，兩英譯本注釋中翻譯真諦的「無阿那含果是無色界攝，由此因故，有學於無色界無練根行」時，把「無阿那含果是無色界攝」和前一句「即得利根性果及道」合成一句，這是錯誤的，這會讓讀者誤以為「他們得到的……不是無色界的不還果」。實際上，無色界根本沒有不還果。Pruden 把「由此因故」翻譯成 This is because，也是錯誤的。「無阿那含果是無色界攝」是「有學於無色界無練根行」的原因，而不是結果。

65.

Pruden (6-65bd, 長行, p. 1021)

Because the Path of Deliverance and the Path of Excellence are parallel to the paths of abandoning from the point of view of their object (the Truths), their aspects (sixteen aspects, impermanence, etc.), and their purity; they are distinguished by being superior, for they have for their causes all the causes of the paths of abandoning plus the paths of abandoning themselves.

Lodrö Sangpo (6-65bd, 長行, p. 2004)

[Answer:] - (1) Because the path of liberation and the path of advancement are the same as the paths of abandonment from the point of view (i) of their object (i.e., the truths), (ii) of their aspects or modes of activity and (iii) of their purity; they are distinguished from them by being superior, for they have for their causes all the "causes" of the paths of abandonment plus the paths of abandonment themselves.

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「解脫、勝進如何名道？與道類同，轉上品故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 132a13-14)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「解脫增進云何名道？由是前道種類故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 283b10)

相比梵本，英譯本增加了補充解釋（見 LVP note725, LS p. 2141）。但補充解釋是有問題的。原文的「同」，英譯本解釋為所緣同、行相同、無漏同。然而，金剛喻定和盡智，分別作為無間道和解脫道，它們的行相、所緣可能是有差別的。（見 LS, p. 2174）

66.

Pruden (6-68d-69b, 長行, pp. 1024-1025)

According to the *Vaibhāṣikas*, there are eleven items; Right Speech and Right Actions together form one item, and Right Livelihood is another item.

Lodrö Sangpo (6-68d-69b, 長行, p. 2008)

According to the *Vaibhāṣikas*, there are eleven real entities: right speech and right action form together one real entity, right livelihood is another real entity (see iv. 86).

梵本：

vaibhaṣikāṇām ekādaśa kāyavākkarmanor asaṃbhinnatvāt śīlāṅgāni dve
dravye iti

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「毘婆沙師說有十一，身業語業不相雜
故戒分為二」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 132b21-22)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「苦（若）依毘婆沙師執，有十一
物，身口二業不相通故，是故戒分成二物」(CBETA 2023.Q1, T29,
no. 1559, p. 283c24-25)

兩英譯本都誤解為：正語正業合為一種，正命為另一種。而實際
上，是正語和正命之一部分是一種，即語業；正業和正命之另一部
分是一種，即身業。可參考《大毘婆沙論》。另，《光記》引《婆
沙》作「婆沙九十五」，應為「婆沙九十六」。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 96：「問：菩提分法名有三十七，實體
有幾耶？答：此實體有十一或十二。若以一切攝入覺支即七覺支。
名既有七實體亦七。信正思惟各唯一種，正語業命有說為二，正命
即是正語業故，有說為三，正語業外有正命故。若說為二即唯十
一，若說為三則有十二。」(CBETA 2023.Q1, T27, no. 1545, p.
496a22-28)

《俱舍論記》卷 25：「婆沙九十五有三說。兩說同此論。復有一說。正語業外有正命故。若說有三即有十二。」(CBETA 2023.Q1, T41, no. 1821, p. 378a27-29)

67.

Pruden (6-79d, 長行, p. 1040)

Let us remark, with respect to the first and the fourth alternative, that the ascetic who, already detached from craving, enters the Path of Seeing, does not abandon defilements through the Path of the Dharma Knowledge and the Dharma Knowledges.

這裡想說的是「法忍」和「法智」，結果都說成了「法智」。LS 這裡對了。

68.

Lodrö Sangpo (6-79d, 長行, p. 2021)

Moreover, one does not abandon the paths of liberation and the paths of advancement by the cognitions which form part of the preparatory paths.

《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「應知此中先離欲染後見諦者所有法忍，及諸智中加行解脫勝進道攝不令惑斷，惑已斷故、非斷治故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 134b8-11)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 18：「此中若已離欲人重觀四諦，由法智忍不能滅惑。若智加行解脫增進道所攝，此智亦不能滅惑。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 285b28-c1)

這是緊跟著前一條的一句，LS 完全沒有理解，Pruden 是沒問題的。Pruden 譯文中"abandon them "的 them 指的是「惑」，即"abandon defilements "；LS 理解成了"abandon the paths of liberation and the paths of advancement"。

69.

Pruden (6-79d, note474, p. 1086)

What he obtains is not abandoning, which has already been realized by a worldly path, but *anāsravā visamyogaprāpti*, the pure possession of disconnection (vi.46). But the "detached" ascetic necessarily abandons by means of *anvayaajñānakṣāntis* and *anvayaajñānas*, since no worldly path bears on Bhavāgra (vi.45c).

Lodrö Sangpo (6-79d, note828, p. 2162)

LVP: That which one obtains is not abandonment, which has already been realized through a mundane path, but pure possession of disconnection (vi. 46). On the contrary, the detached practitioners necessarily abandon by the receptivity to the subsequent cognition and the subsequent cognition since no mundane path are concerned with the summit of cyclic existence (*bhavāgra*; vi. 45c).

兩英譯本的注釋各有兩個錯誤，來自 *LVP*。首先，兩英譯本認為，「他得到的不是斷（斷是已經通過世俗道實現的），而是無漏離繫得。」並註明頌「聖二離八修，各二離繫得」作為佐證。實際上，對欲界修所斷惑，不得無漏離繫得；對欲界見所斷惑，是否得無漏離繫得，要取決於是依何地入正性離生，如果是依四本靜慮、靜慮中間入正性離生，仍然不得欲界修惑無漏離繫得。所舉頌「聖二離八修，各二離繫得」，是指聖者在修道位上離八地染，不是指聖者在見道位上，更不是指見道之前的異生位。其次，見道位中，聖者離有頂染只是通過「類忍」，而不會通過「類智」，提到類智（the subsequent cognition）是不對的。

《阿毘達磨順正理論》卷 56：「先斷九品依未至地入見諦者，彼見所斷九品離繫亦四時得，如前應知。依根本地入見諦者，彼見所斷九品離繫亦一時得，如前應知。根本非欲斷對治故。若依未至、若

依根本，彼修所斷九品離繫亦一時得，如前應知，必不起彼無漏對治，是不還果向道攝故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 652b28-c5)

《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「於忍所害諸隨眠中有頂地攝唯見所斷，唯類智[17]忍方能斷故。餘八地攝通見修斷，謂聖者斷唯見非修，法類智忍如應斷故……」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 99c12-15)[17] 忍【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

按：《大正藏》本這裡錯了，應依宋本。參考《正理》《光記》即知。或依阿毘達磨即知。

分別智品第七

70.

Pruden (7-9a-c, 頌與長行, p. 1098)

The knowledge of *dharmas*, in the Pathway of Meditation, when it bears on Extinction and the Path, is opposed to the three spheres.

A knowledge of *dharmas* with respect to Extinction and the Path, realized in the course of the Path of Meditation is opposed to the three spheres—

that is to say, these two knowledges oppose the defilements of the higher spheres which are abandoned through Meditation.

Lodrö Sangpo (7-9a-c, 頌, p. 2180)

[Furthermore,] the cognition of the factors, in the path of cultivation, when it concerns cessation and the path, opposes three realms.

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「修道所攝滅道法智，兼能對治上界修斷」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 135b26-27)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「復次偈曰：法智於滅諦，及道諦修道，是三界對治。釋曰：滅道二法智，若修道所攝，能對治三界。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 286c15-17)

英譯本中，"it bears on Extinction and the Path", "with respect to Extinction and the Path "的"and"應該改成"or"。這裡說的是「滅法智」「道法智」兩種智，並不是一種智同時緣「滅和道」。真諦頌中的「法智於滅諦，及道諦」，應理解為「法智於滅諦，及法智於道諦」，而不能理解為「一法智於『滅諦及道諦』」，真諦後面也說了「滅道二法智」，表示是兩種法智。Pruden 說"A knowledge", 這裡就錯了，下文說"these two knowledges"是對的。LS 說"it concerns cessation and the path", it 也錯了；不過 LS 的長行是對的。

71.

Pruden (7-11d, 長行, p. 1101)

a good mind has a great following, for it always includes *rūpa*
(*dhyānānāsravasamvara*, iv. 4a, 26);

Lodrö Sangpo (7-11d, 長行, p. 2184)

the wholesome thought has a great entourage, for material form (*rūpa*)
(i.e., pure restraint of meditation [*dhyānānāsravasamvara*], iv. 4a, 26)
must be added;

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「善心隨轉多，通四蘊故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 136a10-11)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「若善心則多隨從，四陰所隨從故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 287b1-2)

兩英譯本的 *always* 和 *must be added* 是不對的。善心的隨轉並不「總是」四蘊，而是最多可以達到四蘊，因此，玄奘譯本說「通四蘊」。真諦本說「四陰」，但沒有說「必須四陰」，也是沒問題的。欲界善心和無色界善心都是三蘊隨轉，色界散善也是三蘊隨

轉。此外，*dhyānānāsravasamvara*，是靜慮律儀、無漏律儀兩種律儀，依有部，兩種律儀不會同時隨轉，隨轉最多只有其中一種。LS只解釋為無漏律儀，是不合適的。

《俱舍論記》卷 26 〈7 分別智品〉：「善心隨轉多。散心雖復受想行三蘊隨轉。若在定心，通色受想行四蘊隨轉。」(CBETA 2023.Q1, T41, no. 1821, p. 389a3-5)

72.

Pruden (7-11d, 長行, p. 1105)

2. If a mind is both united with craving and possesses craving through the fact of being the object of the "active craving", then the impure mind of an Arhat will possess craving, since this mind can be the object of the craving of another person.

If you do not admit that the mind of an Arhat can be grasped as an object through the craving of another person, how can this mind be termed impure?

Lodrö Sangpo (7-11d, 長行, p. 2188)

2. If a thought is "connected with attachment", and [therefore] "with attachment", through the sole fact of being the cognitive object of the

"adhering attachment", then the impure thought of perfected beings will be "with attachment" since this thought can be the cognitive object of the attachment of others.

If you do not accept that the thought of perfected beings is taken as a cognitive object through the attachment of others, how can this thought be called *impure*?

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「若貪所緣故，無學有漏心應名有貪，貪所緣故。若不許彼為貪所緣，云何彼心可成有漏？」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 136b15-17)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「若言緣欲為境界說名有欲，阿羅漢心亦應有欲。何以故？此心有時緣有流心分別有欲，由緣欲為境界故。是心云何得成有流？」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 287c11-14)

《俱舍論記》卷 26 〈7 分別智品〉：「若貪所緣故名貪所繫，無學有漏心應名有貪心，亦為他人貪所緣故。若不許彼無學有漏心為貪所緣，云何彼心可成有漏？」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 390a16-19)

兩英譯本結尾的 *another person*，是受了 LVP 的影響，而 LVP 應該是間接受了《光記》「亦為他人貪所緣故」的影響。實際上，沒有必要補充「他人」，《光記》的「他人貪」可以看成是舉例，無學有漏心也可以被自相續過去未來的貪所緣，不限於「他人貪」。隨後的一段仍然出現不必要的 *others*，不再指出。要注意的是，《光記》這裡的「他人貪」和「他心智」沒有任何關係，因為他心智是善的，並不和貪相應。雖然這部分前後都在提「他心智」，但這裡「貪所緣故」的「貪」和「他心智」並沒有關係。

73.

Pruden (7-11d, note74, p. 1187)

We observe that Paramārtha translates very clearly: If a thought is *sarāga* by the fact that it grasps *rāga* as its object; ...

Lodrö Sangpo (7-11d, note133, p. 2281)

We observe that Paramārtha translates quite clearly: "If a thought is 'with attachment' through the fact that it takes the attachment (*rāga*) for its cognitive object": (Ch.) ...*yan yu wei ching chieh*.

兩英譯本在腳註中提到 LVP 的見解：真諦譯本「緣欲為境界」翻譯得十分準確；但兩英譯本的長行其實是按照「為貪所緣」翻譯的，

這是玄奘的譯法。這兩種譯法中，玄奘的譯法是符合阿毘達磨思想史上論爭的事實的。這是個複雜的問題，因此寫一篇文章來說明。

「有貪心」梵本的歧義與玄奘的精確

一、真諦本和玄奘本的截然相反

梵本這句話，真諦譯本和玄奘譯本差別極大：

rāgāmbanāṃ cet arhato 'pi sāsraṃ cittāṃ sarāgam iti gṛhīyāt
rāgāmbanatvāt

真諦本：「若言緣欲為境界說名有欲，阿羅漢心亦應有欲。何以故？此心有時緣有流心分別有欲，由緣欲為境界故。」

玄奘本：「若貪所緣故，無學有漏心應名有貪，貪所緣故。」

真諦本把 rāgāmbanāṃ 解釋為「緣欲為境界」，也就是「以貪為所緣」；而玄奘本解釋為「貪所緣」，也就是「貪的所緣」或者「為貪所緣」。在玄奘本裡，貪是能緣，心是所緣；在真諦本裡，心是能緣，貪是所緣。

如果讀者還不相信玄奘「若貪所緣故」是這個意思，只需要看下一句：「若不許彼無學有漏心為貪所緣，云何彼心可成有漏？」

可見，玄奘這裡就是把 *rāgālambaṇaṃ* 翻譯為「貪的所緣」。

這和玄奘別處把「名詞+*ālambaṇaṃ*」翻譯為「以名詞為所緣」是很不同的。比如，稍後的段落裡，玄奘就把 *cittālambaṇaṃrāgālambaṇaṃ* 翻譯成「緣緣心貪」，即「以『以心為所緣的』貪為所緣」。

那麼，玄奘為什麼要這麼做？

這不是梵文語法的問題，是阿毘達磨思想史的問題。在阿毘達磨史上，根本就不存在「由於心緣貪而稱心有貪」的情況，只存在「由於貪緣心而稱心有貪」的情況。

如果不熟悉阿毘達磨思想史，只看梵文語法，會傾向真諦的翻譯，但真諦那種假設「若言緣欲為境界說名有欲」，在學術史上根本就沒有存在過。

二、「有貪心」問題的由來

起因是，契經說：「有貪心，如實知有貪心。」

由於契經說過，它就成了阿毘達磨論師討論的起點。在《發智》和《集異門》中，都引用了這句話。所以必須跳出《俱舍》，更探《發智》《集異門》《婆沙》《正理》。

《發智》：「如說：有貪心，如實知有貪心。此一智，謂：世俗。離貪心，如實知離貪心。此四智，謂：法、類、世俗、道。如有貪心、離貪心，應知有癡心、離癡心、染心、不染心……有瞋心，如實知有瞋心。此一智，謂：世俗。離瞋心，如實知離瞋心。此三智，謂：法、世俗、道。」

《集異門》：「云何他心智證通？答：於他有情補特伽羅尋伺心等皆如實知，謂有貪心如實知有貪心、離貪心如實知離貪心，……皆如實知，是名他心智證通。」

為什麼在討論他心智之所緣的時候，「有貪心」會作為問題拋出來呢？因為他心智無論有漏還是無漏，「俱但緣一事」，一剎那不能同時緣他心、心所——既然這樣，緣他心，怎麼能知道他心「有貪」呢？況且，「有貪心」到底是什麼意思？問題就是這樣提出的。

玄奘本《俱舍》：「如是二種於一切時一念但緣一事為境，謂緣心時不緣心所，緣受等時不緣想等。若爾，何故薄伽梵說：如實了知有貪心等？非俱時取貪等及心，如不俱時取衣及垢。」

「有」，在阿毘達磨中，有不同含義。最主要的有三種：1、成就；2、相應；3、所繫與相應。

「成就」是對有情來說的。說「有情有貪」，就是說「有情成就貪」，「有」是「成就」的意思，也叫「貪得隨」。

「相應」是對心、心所來說的。說「心心所有貪」，是說心心所和貪相應。比如「有尋有伺」「無尋唯伺」，這裡的「有」「無」就是「相應」「不相應」，而不是「得隨」「得不隨」。

「所繫與相應」是對「有隨眠」來說的。前面「成就」「相應」，主要看「有」的主語，是「有情」還是「心心所」；而「所繫與相應」表示「有」，是看「有」的賓語，賓語是「隨眠」。「有隨眠心」包括兩種含義：1、與隨眠相應；2、隨眠緣彼隨增。這兩種含義具備任意一個，就是「有隨眠心」；當然也可以兩個同時具備。

那麼，「有貪心」是該仿照「有隨眠心」來理解呢？還是只仿照「有尋心」來理解呢？乃至仿照「有情有」的「得隨」來理解呢？——這就是爭論的內容。

三、《婆沙》前後的抵觸和修訂

有些「阿毘達磨史」學者，喜歡孜孜不倦地考證早期阿毘達磨文獻出現的先後次序。在我看來，這種考證在很大程度上是徒勞。舉個最簡單的例子，我們現在看到的《婆沙》，也就是玄奘譯成的漢語《婆沙》，已經不知道經過了多少次修訂，早已不是最初的樣子。

《發智》《品類》等，沒有一部早期文獻不是這樣。既然它們都曾在數百年間不斷被修改，又怎麼能輕率地說其中一部「成書於」某個具體的時間點呢。比如，《婆沙》批評《品類》「幾有身見為因亦有身見因等」表述不嚴密，是「有餘之說」，但我們今天看玄奘譯《品類》，這一段表述非常嚴密。為什麼？因為修改了。那到底該說《品類》在前還是《婆沙》在前呢？其實它們是「更互在前」。（詳見拙著《俱舍九題：高階阿毘達磨》）

先看《婆沙》卷 151：「有貪心、離貪心當言等起等住等滅耶？」

答：如是。……由二義故心名有貪。一與貪相應。二為貪所繫。若唯貪相應故名有貪心，則瞋等相應品及有漏善無覆無記應名離貪心。然彼亦名有貪心，貪所繫故。雖由二義心名有貪。此中但依相

應義說，無雜亂故。亦由二義心名離貪。一貪不相應。二是貪對治。若唯貪不相應名離貪心者。則瞋等相應品亦應名離貪心。然彼不應名離貪心，有染污故。雖由二義心名離貪，此中但依貪對治說，無雜亂故。有瞋離瞋等皆准此知。是故此中應作是說：有貪心者謂貪相應，離貪心者謂貪對治。有瞋心者謂瞋相應，離瞋心者謂瞋對治。有癡心者謂癡相應，離癡心者謂癡對治。」

《婆沙》卷 151 說得再清楚不過：「有貪心者謂貪相應，離貪心者謂貪對治。」

現在我們看《婆沙》卷 190：「如說有貪心如實知有貪心乃至廣說。有二義故，心名有貪：一貪相雜故。二貪所繫故。有說。此中依相雜有貪而作論。有說。此中依二種有貪而作論。所以者何？若唯依相雜有貪而作論者，則有漏善及無覆無記心等應亦名離貪心，然彼亦是有貪心，貪所繫故。如有貪心應知有瞋心等亦爾。此中貪所繫故名有貪心，貪對治故名離貪心。如是說者好。謂貪所繫故名有貪心，貪對治故名離貪心。」

《婆沙》卷 190 相比卷 151 有兩處不同：1、有貪二義從「貪相應、貪所繫」變成了「貪相雜、貪所繫」；2、認為更好的說法是「貪所繫故名有貪心，貪對治故名離貪心」，「離貪心」的看法沒變，「有貪心」的傾向變了。

四、「貪相雜」和「貪相應」

我們先來考慮第一點不同：「貪相應」「貪相雜」有區別嗎？

如果單看《婆沙》卷 190，似乎是有區別的。因為《婆沙》卷 190 先說了「貪相雜」，又說「貪相應」，如果沒區別，為什麼不合在一起說？

《婆沙》卷 190：「若唯依相雜有貪而作論者，則有漏善及無覆無記心等應亦名離貪心。然彼亦是有貪心，貪所繫故。……若說貪相應故名有貪心、貪不相應故名離貪心者，則貪不相應餘煩惱相應心等應名離貪心。然彼亦是有貪心貪所繫故。」

雖說看起來「貪相雜」和「貪相應」似乎略有區別，但實際上，它們有同一個源頭，就是「貪相應」，但是作了「貪相雜」「貪相應」的不同表述。而且，《婆沙》卷 190 應該是經過修訂的，它的內容相比《婆沙》卷 151 應該更晚一些。要了解「貪相雜」和「貪相應」的關係，我們可以通過《俱舍》。

梵本：

sarāgaṃ cittam iti dvidhā sarāgatā / saṃsr̥ṣṭasarāgatā saṃyogasarāgatā ca
/

tatra sarāgaṃ saṃprayuktaṃ cittam dvābhyāṃ sarāgaṃ tato 'nyat
sāsravaṃ saṃyogasarāgatayā sarāgam

梵本先是把有貪二義表述為「貪相雜、貪所繫」（我們用玄奘的譯語），隨後在解釋「貪相雜」的時候，就解釋為「貪相應」。真諦把 saṃsr̥ṣṭa、saṃprayukta 都翻譯成「相雜」，玄奘把二者都翻譯成「相應」。

真諦本：「有欲心者，有欲有二種：一相雜有欲、二相應有欲。此中若心與欲相雜，由二義有欲。若異此有流心，由相應義是故有欲。」

玄奘本：「有貪心者，二義有貪：一貪相應、二貪所繫。貪相應心具由二義，餘有漏心唯貪所繫。」

要注意的是，真諦這裡的「相應」是對 saṃyoga（所繫）的翻譯。

而真諦在別處，也把 saṃprayukt 譯為「相應」，千萬不要混淆。

saṃyoga，玄奘翻譯成「所繫」，就是「離繫」的「繫」；真諦翻譯成「相應」。玄奘在這裡雖然把 saṃsr̥ṣṭa 翻譯成「相應」，在別處

也把 *samsrṣṭa* 翻譯成「相雜」，比如，玄奘譯「今應審思：相雜何義」，真諦譯「此義應思量：相雜是何義」，「相雜」就是 *samsrṣṭa*。

「相雜」的範圍比「相應」廣，凡是相應的，都可以說相雜，而「有貪二義」中的相雜，如果就狹義說，其實就是「相應」，也就是《婆沙》卷 151 的表述；只是這種表述對堅持「唯貪相應名有貪」的人來說，必然招致「有瞋心是離貪心」的質問，所以他們中的一部分人才企圖把「貪相應」改稱「貪相雜」，以規避問難；於是形成「貪相應」「貪相雜」並行的表述。

「有貪心、離貪心」之所以讓有部出現不同的說法，是因為它同時牽涉到不同的問題，一個就是前面提到的「如實知有貪心」和「他心智」結合時，該如何理解；另一個就是「心解脫」到底是「有貪心」解脫還是「離貪心」解脫？有部的立場是離貪心解脫。

《婆沙》卷 27：「如世尊說心解脫貪瞋癡。何等心得解脫？有貪瞋癡心耶？離貪瞋癡心耶？答：離貪瞋癡心得解脫。……有作是說。貪瞋癡相應心得解脫。問：誰作是說？答：分別論者。彼說染污不染污心其體無異，謂若相應煩惱未斷名染污心，若時相應煩惱已斷名不染心。如銅器等。未除垢時名有垢器等。若除垢已名無垢器等。心亦如是。彼不應作是說。若作是說理應違拒。所以者何。非

此心與貪瞋癡相合相應相雜而貪瞋癡未斷心不解脫、貪瞋癡斷心便解脫。此中意說心與煩惱若相應者無解脫義。同對治故。若未斷時。以未斷故不名解脫。若彼斷已俱不成就不名解脫。相應諸法不可令其遠離伴性尚不名斷，況名解脫。故解脫心必無煩惱本相應義。」

這裡就把「相合相應相雜」放在一起。「相雜」有時候就是「相應」換一種表述。

五、《婆沙》卷 190 讚同的是「餘師」說

現在來考察，從《婆沙》卷 151 的「有貪心者謂貪相應」，到卷 190 的「貪所繫故名有貪心」，究竟發生了什麼？

卷 151 顯然知道卷 190 的說法和依據；卷 190 顯然也知道卷 151 的說法和依據，為什麼不同卷裡堅持的主流說不同？為什麼本文傾向認為卷 190 是修訂過的？

最主要的證據，是《俱舍》把《婆沙》卷 190 認為好的說法看成是「餘師」說，並認為這個餘師說好。

真諦本《俱舍》：「此經中所說有欲，是相應有欲。若欲對治，說名無欲。餘師說如此。」

真諦這裡的「相應有欲」，就是「貪所繫」。可見，「貪所繫是有貪，貪對治是離貪」，是「餘師說」。

玄奘本《俱舍》：「是故應許餘師所說：為貪所繫名有貪心，乃至有癡離癡亦爾。」

了解這一點，需要知道一個背景。《俱舍》是根據《婆沙》造的。

「貪所繫名有貪心」，在世親看到的《婆沙》裡是餘師說，世親才會這麼說。這個餘師說，相比「唯說第一貪相應心」，是有它的好處的。

也正因此，我們今天看到的《婆沙》卷 190 其實經過了修訂。「如是說者好：謂貪所繫故名有貪心，貪對治故名離貪心」，這句話應該就是後來補進去的。《婆沙》卷 190 表述的重複，也就可以理解了。

這是「餘師說」隨著《婆沙》修訂地位上升的一個例證。

六、「有貪心」問題的基本思路

現在，來簡單捋一下「有貪心」問題的基本思路。

捋之前先解釋「貪相應」。「貪相應」，也可以叫「與貪相應」，或者叫「貪與彼相應」。因為「相應」是相互的，和「所緣」不一樣，「所緣」不是相互的。「心以貪為相應法」和「貪以心為相應法」實質一樣。但「心以貪為所緣」和「貪以心為所緣」實質不同。

「有貪心」何以名「有貪」，有三種說法：1、貪得隨；2、貪相應；3、貪所繫。

首先，「貪得隨」的說法是最不合理的，也是最容易破斥的，沒有任何疑義。因為有學無漏心也是「貪得隨」，總不能說無漏心「有貪」。

其次，「貪相應」稱為「有貪」，沒有疑義。相應的「有」是不容否認的。疑義在於，除了「貪相應」，「有貪」是否應該包含別的可能？具體來說，「貪不相應」但「為貪所繫」，是不是也該稱為「有貪」？

有人說不應該，因為那樣就把「有貪」定義複雜了，應該盡量用簡單的定義（這就是《婆沙》卷 151 支持的看法）。但簡單地用「相應」來表示「有」，存在潛在的漏洞：既然「與貪相應」才叫「有貪」，那麼「與貪不相應」不就是「離貪」嗎？契經中說「有貪心如實知有貪心、離貪心如實知離貪心」，並沒有說存在「有貪心、離貪心」之外的第三種心。既然心「與貪不相應」，自然該是「離貪心」，那麼，不與貪相應但與其他煩惱相應的心，也叫「離貪」嗎？——這個質疑非常有力。

想堅持「唯貪相應」的人怎麼補救呢？不是在「有貪心」上補救，而是在「離貪心」上補救，不再把「有貪心」以外的心統稱為「離貪心」，而只取「貪對治」為「離貪心」。這就是《婆沙》卷 151 的說法——要看語境：「雖由二義心名有貪，此中但依相應義說，無雜亂故。……雖由二義心名離貪，此中但依貪對治說，無雜亂故。有瞋離瞋等，皆准此知。」

《婆沙》卷 151 這種說法存在的最大問題，就是「有貪心、離貪心」不能涵蓋所有的心。《婆沙》卷 151 並非不知道，而《婆沙》卷 190 因為要取另一說，就明確指出此說的問題：「若說『貪相應故名有貪心，貪對治故名離貪心』者，則貪不相應染污心及無覆無記一分善心，應非有貪心亦非離貪心。然彼亦是有貪心，貪所繫故。」

七、世親《俱舍》的看法

現在回到世親《俱舍》上來。先看玄奘本的上下文。

玄奘《俱舍》：「有貪心者，二義有貪：一貪相應、二貪所繫。貪相應心具由二義，餘有漏心唯貪所繫。有說：經言有貪心者，唯說第一貪相應心。離貪心者，謂治貪心。若貪不相應名離貪心者，餘惑相應者應得離貪名。若爾，有心非貪對治不染污性，應許此心非有貪心離貪心等。是故應許餘師所說，為貪所繫名有貪心，乃至有癡離癡亦爾。」

這裡的「有說」，就是《婆沙》卷 151 的見解，也是有部的正統見解。「若爾，有心非貪對治不染污性，應許此心非有貪心離貪心等」，這是駁斥。《光記》說它是「論主難」。說它是世親的駁斥雖然也勉強可以，但一方面，這駁斥是早就存在於《婆沙》卷 190 中的，另一方面，世親最終對「有貪心」在契經「如實知有貪心」中的理解，還是和《婆沙》卷 151 一致，而不是和《婆沙》卷 190 一致，雖然拋開這段契經，泛泛地說「有貪心」，世親也認可「貪所繫」的說法（「是故應許餘師所說」）——這兩點其實都是和《婆沙》卷 151 一致的。世親和《婆沙》卷 151 的不同，只在「離

貪心」的理解上。我們直接拉到《俱舍》所詳辯論的最底下看，就明白了。

玄奘本《俱舍》：「今詳經意，貪相應故名有貪心，貪不相應名離貪等。若爾，何故餘契經言：離貪瞋癡心，不還墮三有？依離得說，故無有過。豈不於前已破此說？餘惑相應者，應得離貪名，彼亦與貪不相應故。若依此意，許亦無違。然不說為離貪心者，彼屬有瞋有癡等故。」

這基本上等於，兜了一大圈，又兜回開頭了（甚至比開頭的說法還更簡單——在離貪心的解釋上）。其實，哪一種說法都有其好處和弱點，關鍵在於，認為哪一點是不應該放棄的，或者是不應該接受的。對世親來說，「應許此心非有貪心離貪心等」是不應該接受的。

世親《俱舍》還給我們提供了一個非常重要的線索：為何最初的有部正統，也就是《婆沙》卷 151 要堅持「唯貪相應」名「有貪」的一個理由：

玄奘本《俱舍》：「然他心智不緣貪得，亦不可說緣緣心貪。寧知他心是有貪等？故非貪繫名有貪心。」

如果堅持「貪所繫」名「有貪」，對他心智「如實知有貪心」來說，是不好解釋的。他心智不能緣「緣心貪」。如果他心智緣此貪，則不能緣此貪所緣心。雖然「貪相應」說也會面臨同樣的質疑，但很好解釋：「非俱時取貪等及心，如不俱時取衣及垢」。相應的關係是親的，所緣的關係是疏的。所以，不適合用類似的方式來解釋他心智「緣緣心貪」。

世親對契經的解釋傾向是，「貪相應故名有貪心，貪不相應名離貪等」。至於「有瞋心等」，世親認為，雖然在這個意義上可以說是離貪心，但不說是離貪心。

八、《正理》對傳統的堅持與優化

《正理》沒有在討論「他心智」所緣行相的地方解釋「有貪心」，而是挪到了「心解脫」處：「若爾，何故薄伽梵說：如實了知有貪心等？非俱時取貪等及心，如不俱時取衣及垢。有貪心等三對心相，心解脫處已辯差別。」

「心解脫處」是怎麼辯差別的？

《正理》卷 72：「經說：心從貪今得解脫。此所言解脫其義云何？為是令心與貪相離、為令貪性不復緣心？心名有貪，為相應故、為

所緣故、為得隨故？若相應故，應唯染心名得解脫，便違自宗說離貪心得解脫故。又若此法與彼相應，必定無容令此離彼，心應畢竟不解脫貪。若所緣故，應染污心亦得解脫，理不應說貪相應心名為解脫。又彼貪性若緣此心，無暫不緣及餘緣義，如何可說心脫彼貪？若得隨故，應有學心亦名有貪，依止貪得所隨相續而現起故。正理論者作如是言：唯離貪心今得解脫。何等名曰有貪、離貪二種心相？謂心若與貪相應者名有貪心，若不相應亦不為貪同類因者名離貪心。乃至有癡離癡亦爾。」

《正理》對「有貪」的理解是：「謂心若與貪相應者名有貪心，若不相應亦不為貪同類因者名離貪心。」在「有貪心」的理解上，

《正理》堅持了《婆沙》卷 151 的傳統，但在「離貪心」上，改變了定義，取《俱舍》的簡單說並增加了「不為貪同類因」的條件，以避免「有癡心等應是離貪心」的破斥。這和世親傾向一致，只是把《俱舍》的「有瞋心等」「然不說為離貪心者，彼屬有瞋有癡等故」作了更明確的定義。

《正理》也破斥了「貪得隨」稱為「有貪」的說法：「豈不心起貪得所隨皆名有貪心，非但貪俱者？此不應理，非心隨得可名有貪，補特伽羅可說隨得名有貪故。謂諸得起得所得法，不令屬餘法但令屬有情，故諸有情由得勢力名為有戒有貪者等。心心所等法則不然，要與彼俱方名有彼。若異此者，諸有貪心亦應得名有瞋癡等，

有瞋等者應名有貪。又尋得俱諸心心所，應皆可說名為有尋，則應畢竟無無尋唯伺定。又先已說。先說者何？謂應有學心亦名有貪故。許亦何過？若是有貪，應是所斷，非真對治，不應聖者為永斷貪，修有貪心為真對治。又如佛說有尋伺言，依尋伺相應，非彼得俱起。如是佛說有貪心言，唯依貪相應，非貪得俱起。若爾，有漏及有隨眠應唯漏相應。隨眠相應法此不必爾，以諸色等亦名有漏有隨眠故。由二有言義通多釋，謂隨增漏與漏法同，俱得名為有漏法故，若於是處隨眠隨增及隨眠相應名有隨眠故。又諸有為法隨因緣生滅，不隨因緣本性轉變，若此法性隨因緣生，即此法性隨因緣滅。非貪勢力令不染心轉成染污，但有自性染污心起與貪相應，由貪相應得有貪號。」

這段總結非常精彩，不過前面已經解釋了大概，不煩再展開了。

九、梵本的 *rāgālamḥanaṃ* 該如何理解

現在，回到開頭所引梵本：

rāgālamḥanaṃ cet arhato 'pi sāsravaṃ cittaṃ sarāgam iti gr̥hīyāt
rāgālamḥanatvāt

真諦本和玄奘本在「有貪心」這段，除了譯語不同之外，最大的差異就是對 *rāgāmbanam* 的翻譯。其他內容基本一致。我們還是簡單看一下真諦本。

真諦本：「有欲心者，有欲有二種：一相雜有欲、二相應有欲。此中若心與欲相雜，由二義有欲。若異此有流心，由相應義是故有欲。此經中所說有欲，是相應有欲。若欲對治，說名無欲。餘師說如此。何以故？若與欲相應說名無欲，何有與別惑相雜，亦應成無欲。是義不然。何以故？此心非欲對治故。若無染污心，非有欲非無欲，不應成無欲。如此等，是故與欲相應心，此中說名有欲。乃至有癡無癡等，應知亦爾。」

真諦這裡的「相應」，就是「所繫」。這裡提的餘師說「貪所繫名有貪，貪對治名離貪」，就是《婆沙》卷 190 認為好的說法，此處表述為「此經中所說有欲，是相應有欲；若欲對治，說名無欲」。譯語和次序與玄奘本略有不同，但觀點邏輯在大框架上沒有差別。前面已經詳細解釋過了。

最大的差別就是開頭提到的 *rāgāmbanam* 相關的幾句：「若言緣欲為境界說名有欲，阿羅漢心亦應有欲。何以故？此心有時緣有流心分別有欲，由緣欲為境界故。是心云何得成有流？若汝言：緣通惑

為境故，是故說有欲。若爾，是心但有癡，非是有欲，由緣癡為境界故。」

真諦的「緣欲為境界」，如果只看字面，非常容易理解為「心是能緣，欲是所緣」。但從阿毘達磨史上的爭論可以明白，這裡的 *rāgāmbanāṃ* 只能理解為「貪之所緣」，而不能理解為「以貪為所緣」或者「貪即所緣」。因為阿毘達磨史上從來不存在「由於心緣貪而稱心有貪」的見解。

快道林常《俱舍論法義》說：「彼舊論意，心緣貪，欲為所緣，故名有貪心。從所緣貪立名。此論從能緣貪，於所緣心，立有貪心名。蓋梵本異。謂梵緣聲有男女聲差，依女聲轉譯為『所緣』，見男聲音翻作『緣欲』，以顯欲是能緣。問：二論中正不何？答：據理檢尋，無有優劣。善能成徵詰，而無所違義故。」

快道林常這是和稀泥。此處 *rāgāmbanāṃ* 只能有一種理解：「貪之所緣」。因此，儘管玄奘此處翻譯「名詞+*āmbanāṃ*」的方式與別處不同，但也只有如此。這不是由梵本如何表述決定的，而是由阿毘達磨史上存在的事實決定的。毋寧說梵本有歧義，不可說玄奘不精確。

74.

Pruden (7-11d, 長行, p. 1105)

In fact the knowledge of the mind of another does not bear on the "possessions" which can be found in the series of another. Consequently when I know that the mind of another person possesses craving, this mind of another does not possess craving because it is "united with craving" in the sense that it is accompanied by the possession of craving, or in the sense that it is found in the series in which this possession has not been expelled.

The knowledge of the mind of another no longer knows the craving which would be the object of the mind of another.

Lodrö Sangpo (7-11d, 長行, p. 2188)

In fact, the cognition of another's thoughts does not concern the "possessions" that can occur in another's stream. Therefore, when I cognize another's thought as "with attachment", this thought of another is not "with attachment" because it is "connected with attachment", in the sense that [this thought] would be accompanied by the possession of

attachment, in the sense that [this thought] would occur in a stream in which this possession has not been expelled.

The cognition of another's thoughts does no longer cognize the attachment which would take another's thoughts for its cognitive object, the attachment which would be the cognitive object of another's thoughts.

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「然他心智不緣貪得，亦不可說緣緣心貪，寧知他心是有貪等？」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 136b18-19)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「緣他心為境界心不緣至得為境界，非此心境界緣欲為境界」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 287c16-17)

玄奘譯本是清晰而準確的，世親要表達的意思是：（前面把「貪繫」叫做「有貪」，而「貪繫」有兩種解釋的可能：一種是，貪得隨；一種是，貪所緣）然而，他心智既不能緣貪之得（「得」是心不相應行法，他心智只能緣心或者心所法），又不能說緣「緣心貪」（如果緣「緣心貪」，那是不能知他心的，因為他心智只能知自身之所緣，而不能知自身之所緣之所緣），那麼，他心智怎麼可能知道他心是「有貪」呢？因此，並不能把「貪繫」叫做「有貪」。真諦譯本這裡也是正確的，只是把「寧知他心是有貪等」這

個邏輯環節省略了。需要補充說明的是，玄奘之所以叫「不可說緣緣心貪」，意思並不是他心智不能緣「緣心貪」，而是他心智在緣「貪」的時候，根本不可能知道它所緣的貪在緣什麼，因此無法判斷此貪是不是「緣心貪」。

兩個英譯本都不正確。一方面，必須把「不緣貪得」和「不可說緣緣心貪」合在一起，才能得出他心智不能知「貪繫」的結論。

Pruden 譯本說，"Consequently when I know that the mind of another person possesses craving"，這是不可能的——既然他心智不緣「貪得」，他心智又怎麼可能知道這一點呢？LS 譯本此處同誤。Pruden 本中，"the craving which would be the object of the mind of another"也是錯的。Pruden 把「緣心貪」解釋成了「心緣貪」。儘管此貪確實可以是他心智相應心之所緣，但緣它的他心智無法知道此貪是否在緣某個心；而已心在緣此貪，這是毫無疑問的。LS 前半句沒問題，"the attachment which would take another's thoughts for its cognitive object"；後面半句"the attachment which would be the cognitive object of another's thoughts"是廢話，如果這句話成立，這裡的 another's thoughts 就是本段開頭的 The cognition of another's thoughts 相應的 thoughts。LS 恐怕沒有理解「緣緣心貪」的含義。

75.

Pruden (7-18ab, 長行, p. 1121)

The conditioned *dharmas* are divided into eight classes: *dharmas* of Kāmadhātu, of Rūpadhātu, of Ārūpyadhātu, plus the pure *dharmas*, all being either associated with the mind or not.

Lodrö Sangpo (7-18ab, 長行, p. 2204)

Conditioned factors are divided into eight classes: factors of the realm of desire, factors of the realm of fine-materiality, factors of the realm of immateriality, plus pure factors, all being associated with thought or dissociated from thought.

梵本：

saṃkṛtā dharmā aṣṭadhā kriyante kāmarūpārupyāvacarānāsravāṇāṃ
saṃprayuktaviprayuktabhedāt

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「有為法分為八，欲界、色界、無色界、無流界，與心相應、與心不相應差別故。」

(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 289a27-29)

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「謂有為法分為八種，三界所繫無漏有為各有相應不相應故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 138a11-12)

兩英譯本與真諦譯本都有個小瑕疵——在說「相應」「不相應」時，不應該畫蛇添足稱為「與心相應」「與心不相應」。因為心自身是「有相應」的，但心「與心不相應」。因為自體不與自體相應。如果按照英譯本，「心」只能歸為「與心不相應」一類；但實際上，「心」和「心所」都歸為「有相應」一類。梵本和玄奘本是準確的。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 29：「為止如是說者意，亦明心與數法相應、數法亦與數法相應、數法與心相應、心不與心相應故，而作此論。」(CBETA 2023.Q1, T28, no. 1546, p. 210a19-22)

76.

Pruden (7-18ab, 長行, p. 1122)

2. the mental *dharma*s which are associated with it, for they have the same object as it does; and 3. the *dharma*s disassociated from the mind but which accompany it, for example, its characteristics, for they are too close.

Lodrö Sangpo (7-18ab, 長行, p. 2205)

2.the mental factors associated with it, for they have the same cognitive object as it does;

3. the factors dissociated from thought which accompany it, for example, its characteristics, for they are too close.

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「自品謂自體、相應、俱有法，境、有境別故，同一所緣故，極相隣近故，非此智所緣。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 138a25-26)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「是自體及自體共生諸法，名自類，不能緣此法，有境界及境界有差別故、共一境界故、最近同時故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 289b11-14)

自品三類中，第二類「相應法」，兩個英譯本都解釋為「心所」，實際上也包括「心」。因為主語是「世俗智」，世俗智自體是慧心所，它的相應法是心和其他心所。第三類「俱有法」，不僅包括「心俱有法」，也包括「心所俱有法」，因此，"accompany it"的 it 是不對的，應該是 them。

77.

Pruden (7-18cd, 長行, p. 1122)

This conventional knowledge of universal consciousness belongs only to Kāmadhātu, being *prajñā* of hearing or reflection...

Lodrö Sangpo (7-18cd, 長行, p. 2205)

This conventional cognition of pervasive cognition belongs to the realm of desire only, being understanding derived from listening [to the teachings] or from reflection...

梵本：

tacca kāmāvacaraṃ śrutacintāmayam rūpāvacaraṃ śrutamayam

bhāvanāmayam tasya vyavacchinnabhūmyālamabanatvāt

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「此智唯是欲色界攝，聞思所成非修所成」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 138a26-27)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「此智若是欲界智，是聞思二慧。若是色界智，但是聞慧非修慧。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 289b14-15)

兩英譯本只說欲界，是錯誤的。遍緣智是欲界、色界攝。真諦譯本先說欲界，後說色界，而英譯本忽略了色界。

78.

Pruden (7-18cd, note114, p. 1191)

The *prajñā* of hearing and reflection, which is in Kāmadhātu, cannot bear on the *dharma*s of all the spheres: it is not enough to become disgusted with it: the *prajñā* of *bhāvanā* is more powerful (iv.123c). Based on this, Vasubandhu concludes that the universal consciousness of "the absence of self" of the *dharma*s belongs to Kāmadhātu, for if it belonged to Rūpadhātu (that is to say arising from *bhāvanā*, and being obtained in the *dhyānas*) it would produce detachment from all of the spheres.

Lodrö Sangpo (7-18cd, note280, p. 2298)

Understanding derived from listening [to the teachings] and from reflection, which is of the realm of desire, concerns the factors of all stages in vain; it is not enough to become disgusted with them: understanding derived from cultivation is more powerful (iv. 123c). From this principle, Vasubandhu concludes that pervasive cognition of "the absence of self" of factors belongs to the realm of desire, for, if it belonged to the realm of fine-materiality, (that is to say, derived from

cultivation, being acquired in the meditations [*dhyāna*],) it would produce detachment from all stages.

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「此智唯是欲色界攝，聞思所成非修所成，修所成慧地別緣故，若異此者應頓離染。」

(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 138a26-28)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「此智若是欲界智，是聞思二慧。若是色界智，但是聞慧非修慧。修慧緣別地為境故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 289b14-15)

這是兩英譯本翻譯 LVP 的腳註，而 LVP 引述稱友的觀點。我不清楚兩英譯本有沒有正確地表述稱友的觀點。單獨看兩英譯本的解釋，都存在嚴重錯誤，而且根本沒有搞清世親的邏輯。這裡先解釋一下世親的邏輯：1、總緣俗智（除自品）不能是修所成，因為修所成慧只能別緣，因此，總緣俗智只能是聞所成、思所成；2、欲界有聞所成、思所成，色界有聞所成，總緣俗智在欲色界。3、「若異此者應頓離染」，是為了解釋為什麼「修所成慧地別緣」：假如修所成慧可以總緣，那就應該能頓離染。眾賢不同意「修所成慧地別緣」，也不同意其依據「若異此者應頓離染」，眾賢的解釋是：

「厭下欣上方能離染，此既總緣唯欣行相，故於離染無有功能」。

也就是說，總緣智本身就不是能離染的行相，所以不存在「若異此者應頓離染」。

英譯本的錯誤是因為如下事實：1，欲界的聞所成慧、思所成慧是可以總緣一切法（除自品）的；2，總緣俗智（除自品）有色界攝的，是色界攝的聞所成慧；世親「若異此者應頓離染」只是為了表示總緣俗智（除自品）沒有修所成慧，但不否認色界攝聞所成慧可以總緣。兩英譯本錯誤地認為 *belonged to the realm of fine-materiality* 等價於 *derived from cultivation*；實際上，色界有聞所成慧。

79.

Lodrö Sangpo (7-18cd, note280, pp. 2298-2299)

...and he adds a fourth quarter-verse: "it derives from listening [to the teachings], from reflection and from cultivation".

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「俗智除自品，總緣一切法，為非我行相，唯聞思所成。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 138a22-23)

LS 譯本這裡 *and from cultivation* 錯了，玄奘本第四句是「唯聞思所成」，LS 把英譯《俱舍論》和後面提到的《顯宗論》搞混了。

Pruden (p. 1191) 這裡是對的，他明確提到了翻譯的頌文是 (TD 29, p. 138a22) 。

80.

Pruden (7-18cd, note114, p. 1191)

In our system the *prajñā* of meditation of the sphere of the *dhyāna* takes for its object the sphere in which it is found, namely, the higher sphere; it produces disgust with respect to the lower sphere, and joy with respect to the higher sphere: thus it does not produce detachment with respect to the higher sphere. The argument of the Sautrāntika is therefore null and void."

Lodrö Sangpo (7-18cd, note280, p. 2299)

In our system, understanding derived from cultivation of the domain of the meditations takes the stage in which it occurs and the higher stage for its cognitive object; it produces disgust toward the lower stage, joy toward the higher stage; thus it does not produce detachment toward the higher stage. The argument of the Sautrāntika is thus worthless."

《阿毘達磨順正理論》卷 74：「謂我宗許靜慮地攝修所成慧有能總緣隨所依身自上境故。厭下欣上方能離染，此既總緣唯欣行相，故

於離染無有功能，故彼所言甚為非理。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1562, p. 742c23-26)

兩英譯本錯得太離譜了，這是 LVP 沒有搞清正確的句讀造成的。首先，「隨所依身自上境」，是說一個人所生地和其上的地。一個人生在欲界，「隨所依身自上境」就是欲界和色無色界。兩英譯本理解成了所起定的所依地。（關於這點詳見拙著《俱舍九題》。）這還只是個小錯誤。更重要的是，眾賢隨後的話是在破斥《俱舍》

「若異此者應頓離染」。眾賢的意思是，只有「厭下欣上」的定能離染，而總緣俗智沒有厭行相，只有欣行相，因此總緣俗智本來就不可以離染，更談不上「頓離染」還是「漸離染」；因此，世親用

「若異此者應頓離染」來表示修所成慧不可以總緣是無效的。眾賢的觀點是：總緣俗智有修所成，它和離染沒有關係。「此既總緣唯欣行相，故於離染無有功能」，「此」是「總緣俗智」，「於離染無有功能」的也是「總緣俗智」。英譯本居然說「因此，它（靜慮地攝修所成慧）不能離上地染」（thus it does not produce detachment toward the higher stage）。眾賢意在強調「總緣俗智不能離染」，而英譯本在講「靜慮地攝修所成慧不能離上地染」，完全是驢唇不對馬嘴。

81.

Pruden (7-26a-b, p. 1134)

A knowledge of the mind of another, a future cultivation, belongs to the sphere which serves as the support of the Path, or rather to the sphere which one obtains through the Path

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「諸道依此地及得此地時，能修未來此地有漏。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 139c17-18)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「世俗智者，隨道所依地，此地或由道初得，以此地為依止，未來修世俗智。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 290c10-12)

"A knowledge of the mind of another", 這裡應該是「世俗智」。

82.

Lodrö Sangpo (7-27, p. 2221)

The Vaibhāṣikas of Kaśmīr think that these two cultivations [i.e., restraint and inspection] should be reduced to the cultivations as counter-agent and expulsion, [respectively].

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「迦濕彌羅國諸論師言：防觀二修即治遣修攝。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 140a15-16)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 19 〈7 分別慧品〉：「罽賓國師說：此二修入對治修及治淨修攝。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 291a11-12)

不應補充[respectively]。

《俱舍論記》卷 26 〈7 分別智品〉：「迦濕彌羅國諸論師云：所言防護、觀察二修，應知即是前四修中對治、除遣二修所攝。於根及身若望能防能護能觀察義邊名對治修，若望所防所觀遣惑義邊名除遣修。」(CBETA 2023.Q1, T41, no. 1821, pp. 402c26-403a1)

83.

Pruden (7-35a, 頌文, p. 1148)

There are other qualities which the Buddhas have in common with Śaikṣa.

Lodrö Sangpo (7-35a, 頌文, p. 2233)

There are other factors (*dharma*) of the Buddha that he has in common with those in training and ordinary worldlings: ...

《阿毘達磨俱舍論》卷 27: 「世尊復有無量功德, 與餘聖者及異生共」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 141c18-19)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20: 「諸佛如來有功德, 與弟子共得, 或與凡夫共得。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 292c20-21)

「餘聖」或者「弟子」不僅包括「有學」, 還包括「無學」。兩英譯本漏了「無學」。

84.

Pruden (7-35c, 長行, pp. 1148-1149)

the Eight Vimokṣas, ...

...the Supernormal Knowledges, the Dhyānas, etc., can also belong to ordinary persons.

Lodrö Sangpo (7-35, 長行, pp. 2234)

[QUALITIES THE BUDDHA CAN HAVE IN COMMON WITH
NOBLE ONES AND ORDINARY WORLDLINGS] ...

10. eight liberations ...

The superknowledges, meditations (*dhyāna*), etc., can also belong to
ordinary worldlings.

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「謂無諍、願智、無礙解、通、靜慮無
色等至等持、無量、解脫、勝處、遍處等，隨其所應。謂前三門唯
共餘聖，通靜慮等亦共異生。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p.
141c19-21)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「諸德謂無諍三摩提、願智、四無礙
解、通、慧定、無色三摩提、無量、解脫、制入、遍入等。」
(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 292c22-24)

兩英譯本提到「八解脫」，應該略去「八」，只說「解脫」，或者
說「七解脫」。因為其中「第八解脫」是不共異生的，而英譯本是在
強調「與異生共」。梵本、玄奘本、真諦本都是只說「解脫」，
沒有提「八」。梵本有「隨其所應」 (*yathāyogam*)，玄奘翻出
了。真諦提到諸得包括「解脫」，並沒有說「八解脫」都「與異生
共」，所以沒有問題。

85.

Pruden (7-36e, 長行, pp. 1150)

The *avastuka* defilements of others (vi. 58), which are abandoned through Seeing, are not susceptible of being arrested, for the universal defilements, which exist in the totality of their sphere, also exist in the series of another.

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「諸無事惑不可遮防，內起隨應總緣境故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 142a5-6)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「無類惑者不可遮離。諸遍行惑緣具界地生起故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 293a11-12)

Pruden 翻譯的 "exist in" 不太準確。這是說遍行惑「緣」具界地，不是說「存在於」整個界地；強調的是「緣」或者「以……為境」，而不是「存在」。LS 翻譯得相對較好。另外，沒有必要提 another。

86.

Pruden (7-43d, 長行, p. 1159)

The first three have *rūpa* for their object.

Lodrö Sangpo (7-43d, 長行, p. 2244)

The first three superknowledges have material form (*rūpa*) for their cognitive object.

《阿毘達磨俱舍論》卷 27: 「初三別緣色為境故」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 143a4-5)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20: 「於中三通慧, 緣色為境故」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 294a6-7)

《阿毘達磨俱舍論》卷 27: 「修神境等前三通時, 思輕光聲以為加行」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 143a18-19)

兩英譯本的 **first** 錯了。而玄奘本「初三」是正確的。這是因為, 玄奘本初三是: 神境、天眼、天耳; 而英譯本的 **first three** 和真諦本相同, 是: 神境、天耳、他心。因此, 英譯本應該像真諦那樣說「三」而不是「初三」。

另外, 在「修神境等前三通時, 思輕光聲以為加行」一段, LS (p. 2245) 臨時調整了「前三」 (the first three) 的次序, 避免了錯誤, 而 p. 2247 仍然把他心當作第三, 出現了六通次序的前後不一致。

87.

Pruden (7-45c-d, 長行, p. 1164)

The three wisdoms, ...in the order of the Sutra, the fifth, the second, and the sixth supernormal knowledges.

Lodrö Sangpo (7-43d, note600, p. 2353)

LS: LVP has: "in the order of the Sūtra, the fifth, second and sixth superknowledges", but it is not clear to me to which Sūtra he refers.

Lamotte speaks of the superknowledges 4 to 6, following the order given on F 98f.

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「如其次第，以無學位攝第五二六通為其自性。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 143b24-25)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「釋曰：宿住念、死生、流盡通慧，說此三為無學明得。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 294b27-28)

Pruden 本（源自 LVP）的「第五二六」是從玄奘本抄來的，但 Pruden 本前面六通的次序和玄奘本不一樣，因此，Pruden 本這裡錯了。玄奘本的第五、二、六分別是：宿住、天眼（死生）、漏盡，內容和真諦本一樣，只是次序不同。LS 可能不知道這是玄奘本的次序。

88.

Pruden (7-46a-b, 頌, p. 1165)

The two others are said to belong to the Aśaikṣas when they arise in the series of an Aśaikṣa.

Lodrö Sangpo (7-46a-b, 頌, p. 2250)

The other two [of these three superknowledges] are called "of those beyond training" when they arise in the stream of those beyond training.

梵本：

anye dve aśaikṣyasamptānasambhūtatvād aśaikṣyāv ucyete naiva tu te
śaikṣyo nāśaikṣyau

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「此三皆名無學明者，俱在無學身中起故。於中最後容有是真，通無漏故。餘二假說，體唯非學非無學故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 143b28-c1)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「所餘二通慧，由生於無學相續中故，說名無學」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 294c4-5)

兩英譯本沒有搞清楚邏輯。不應該說 *when*，而應該說 *because*。因為這兩種「明」只在無學身（相續）中起。在有學身中起的不是「明」。長行誤亦同此。

89.

Lodrö Sangpo (7-48cd, 頌, p. 2253)

The others [i.e., the listeners and self-enlightened ones] possess displacement (1) of transport and (2) of resolve.

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「偈曰：餘將身願成。釋曰：聲聞獨覺有引將身行，如鳥次第引將身行。願成行者，是極遠處，願令最近故，由此疾彼行。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 295a3-6)

《阿毘達磨俱舍論》卷 27：「於此三中意勢唯佛，運身、勝解亦通餘乘。謂我世尊神通迅速隨方遠近舉心即至。由此世尊作如是說：諸佛境界不可思議。故意勢行唯世尊有，勝解兼餘聖，運身并異生。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 144a4-8)

LS 把頌中的 the others 解釋為 i.e., the listeners and self-enlightened ones 不準確，畫蛇添足。因為除了聲聞、獨覺，「運身」是異生也

可以擁有的；the others 也包括異生。長行提到「聲聞獨覺」只是舉例，並不表示限於「聲聞獨覺」。

90.

Pruden (7-55cd, 長行, p. 1178)

For the rest, innate divine sight is similar to the divine sight of supernormal knowledge.

Lodrö Sangpo (7-55cd, 長行, p. 2261)

As for the rest, the innate divine eye is the same as the divine eye of superknowledge.

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 20：「釋曰：是生得天眼，不能見中陰眾生色。何以故？此色但是通慧眼所見，非生得天眼所見，除彼同類。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 296a11-14)

兩英譯本理解錯了「除彼同類」的意思。「除彼同類」的「同類」，指的是「中有」，「除彼同類」意在表示「中有身能見中有身」：中有身除了中有身眼能見之外（除彼同類），唯修得極淨天眼能見。兩英譯本誤解成：除了不能見中有身，生得天眼和修得天眼沒有差別。

《阿毘達磨俱舍論》卷 9：「此中有身同類相見，若有修得極淨天眼亦能得見，諸生得眼皆不能觀，以極細故」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 46a24-26)

分別定品第八

91.

Pruden (8-2a-b, note 18, p. 1284)

There is a difficulty. How does the author, by saying that the First Dhyana is *vicāraprītisukhavat*, say implicitly that this Dhyāna also "contains *vitarka*"? In fact, *dhyānāntara* "contains *vicāra*" and "contains *vitarka*." The *Vyākhyā* explains: *yathā dhyānāntare vicāro na prītisukhavān ity avitarko naivam ayam vicārah / viśeṣito hy ayam vicārah prītisukhasahapāṭhitah / vicāraprītisukhavad iti prītisukhavatā vicāreṇa prītisukhena ca samprayuktaṁ prathamam dhyānam ity arthah*. Vasubandhu does not say *vitarkapritisukhavat*, because he wishes to say that the other Dhyānas lose, in this order, the parts indicated. If one were to define the Second Dhyāna as without *vitarka*, then *dhyānāntara* would be confused with the Second Dhyāna.

Lodrö Sangpo (8-2a-b, note40, p. 2443)

LVP: There is a difficulty. How does the author, by saying that the first meditation is endowed with investigation-joy-pleasure, implicitly say that this meditation is also "with initial inquiry"? As a matter of fact, the intermediate meditation (*dhyānāntara*) is "with investigation" and "without initial inquiry". --WOG.665. 18ff.: explains: *yathā dhyānāntare vicāro na prītisukhavān ity avitarko naivam ayaṁ vicāraḥ / viśeṣito hy ayaṁ vicāraḥ prītisukhasahapāṭhitaḥ / vicāraprītisukhavad iti prītisukhavatā vicāreṇa prītisukhena ca samprayuktaṁ prathamam dhyānam ity arthaḥ*.

Vasubandhu does not say "endowed with initial-inquiry-joy-pleasure", because he wishes to say that the other meditations lose the indicated members in order. If one would define the second meditation as without initial inquiry (*vitarka*), the intermediate meditation (*dhyānāntara*) would be mingled with the second meditation.

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「具伺喜樂建立為初，由此已明亦具尋義，必俱行故，如煙與火。非伺有喜樂而不與尋俱。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 145b23-25)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「偈曰：有觀及喜樂。釋曰：覺觀喜樂相應善一類，說名初定。由說觀，覺即被說。覺觀如火及烟相應行故，有不相離相離故，無有觀有喜樂與覺相離。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 296c15-18)

Purden 本有個筆誤，想說「靜慮中間有伺無尋」，說成了「靜慮中間有伺有尋」。LS 本更正過來了。

92.

Pruden (8-14ab, 長行, p. 1242)

5) one obtains it by rebirth from here up to Brahmaloṇa;

Lodrö Sangpo (8-14ab, 長行, p. 2399)

5. one obtains it by being reborn above in the world of Brahma

梵本：

upariṣṭād brahmaloka utpadyamāno labhate

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「從上生自得」
(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 148b1-2)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「由[5]捨上大梵處受生得此故」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 299c6-7)[5] 捨【大】，於【宋】【元】【明】【宮】

這裡是說，從梵天以上的地方生到梵天。「從上生自得」，「自」是指「梵天」，「上」指「梵天」以上。也就是說，從第二靜慮以上地命終，生到初靜慮地。兩英譯本都誤認為是從比梵天更低的地方命終上生。玄奘譯本和真諦譯本是正確的，表示從比梵天高的地方命終下生梵天。

93.

Pruden (8-16cd, 長行, p. 1246)

At death, a defiled mind of any sphere can arise following a pure absorption obtained through birth.

Lodrö Sangpo (8-16cd, 頌與長行, p. 2403)

(But) at death, following the clean [meditative attainment], the defiled [meditative attainment] of any type [can arise].

At death, following the clean meditative attainment acquired through birth, a defiled thought of any stage can arise.

梵本：

cyutikāle tu upapattilābhikāc chuddhakād anantaram sarvabhūmikam
kliṣṭam utpadyate

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「若生淨染生染不然，
謂命終時從生得淨，一一無間生一切染。」(CBETA 2023.Q1, T29,
no. 1558, p. 148c8-9)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「死墮時從生
得清淨定，後次第一切地染污定生。」(CBETA 2023.Q1, T29, no.
1559, p. 300a20-21)

兩英譯本中的"absorption"" meditative attainment"是錯的。真諦譯本的「定」也不準確。「生得清淨定」的「生得」和「定」是有內在矛盾的。對英譯本來說，"meditative attainment"和"acquired through birth"是矛盾的。「生得淨」，表示這是在散心位，不是在定位。因為在定位是不可能命終的。「定位」是「加行善」，不是「生得善」。這裡的「生得淨」，不僅包括「生得善」，還包括「無覆無記」。這是說：以生得淨心死，下一剎那可能生起任何地的染污心。有意思的是，從 LVP 的注釋（LS, note232, p. 2469）看，LVP 是知道定位不可能命終、受生的。下一條討論 LVP 的注釋。

《阿毘達磨俱舍論》卷 10：「死生唯許捨受相應，捨相應心不明利故，餘受明利不順死生。又此二時唯散非定，要有心位必非無心。非在定心有死生義，界地別故、加行生故、能攝益故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 56a28-b3)

《阿毘達磨俱舍論》卷 7：「三界善心各分二種，謂加行得、生得別故。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 39a21-22)

94.

Pruden (8-16cd, 長行, p. 1293)

Up to here the author has spoken of the *samāpattidhyānas*, absorptions, or states of contemplation, and their succession; but the *kuśalasamhita*, the "good mind of absorption," which exists in the *upapattidhyānas*, that is, in Rūpadhātu (=of *dhyāna*; *brahmaloka*, etc.), and which is acquired through arising (*upapattilābhika*), is also called pure *dhyāna* (*śuddhaka dhyāna*). When a being in Rupadhatu dies, this pure *dhyāna* comes to an end; can it be followed only by a defiled *dhyāna* of the same sphere? No: "At death, following upon the pure, there is a defiled state of some sphere." In fact, death (*marañabhava*) is never absorbed (*samāhita*) (iii.43): a being in Rūpadhātu, at the moment when he dies, never possesses the *dhyāna* of pure absorption. The "mind of reincarnation"

(*pratisamdhicitta*) which follows "the mind at death" (*marañabhava*) will be defiled, not absorbed.

Lodrö Sangpo (8-16cd, note232, p. 2469)

LVP: Up until now, the author has spoken of the meditations as meditative attainment (*samāpattidhyāna*), states of contemplation, and their succession; but the wholesome concentrated thought (*kuśalasamhita*) which exists in the meditations as birth (*upapattidhyānas*), that is to say, in the births of the realm of fine-materiality (= of meditation [*dhyāna*]; the world of Brahmā [*brahmaloka*], etc.) and which is acquired through birth (*upapattilābhika*), receives the name of clean meditation (*śuddhaka dhyāna*) also. When beings in the realm of fine-materiality die, this clean meditation comes to an end; can it be followed only by a defiled meditation of the same stage? - No: "At death, following the clean [meditative attainment], there is the defiled [meditative attainment] of whatever stage." -- Indeed, death (*marañabhava*) is never concentrated (*samāhita*) (iii. 43): at the moment they die, the sentient beings of the realm of fine-materiality never possess the meditation of clean meditative attainment. ...

英譯本有好幾處問題。1，淨等至不僅包括色界等至，也包括無色界等至，這裡只提到色界等至，忽略了無色界等至。2，「死淨生一切」的「淨」，不僅包括生得善心，也包括無覆無記心；這裡只提到善心，忽略了無覆無記心。3，「生得善」心哪怕在定地，也不是定心，而是散心，不能稱之為「定」。4，LVP 把定地解釋為「色界」，就已經錯誤了，LS 又進一步把 LVP 的「色界」解釋為「梵天」[*brahmaloka*]，更是錯上加錯，因為梵天只在色界初靜慮。

95.

Lodrö Sangpo (8-16d, 頌, p. 2403)

Following the defiled [*Rūpas* and *Ārūpyas*], no [defiled thought of] a higher stage [can follow].

《阿毘達磨俱舍論》卷 28：「染生自下染」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 148b15)

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「若從生染，一一無間能生自地一切下染」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 148c9-10)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「偈曰：染非上。釋曰：從染污四色定四無色定後死墮時，次第自地下地染污定生，非上地。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 300a21-23)

LS 補充[defiled thought of]頗為畫蛇添足。本來的意思是「上地心不生」，補充之後，意思就變成「上地染心不生」。實際上，上地無論染心還是淨心，一切心都不生。

96.

Pruden (8-21d, 長行, p. 1253)

If the *sāmantakas* of the *dhyānas* and the *ārūpyas* are pure, they cut off the defilements, because they are opposed to a lower sphere.

Lodrö Sangpo (8-21d, 頌與長行, p. 2410)

And [the defilements are] also [abandoned] by means of the preliminary concentration, when clean, [and not only when "free from fluxes"].

The preliminary concentrations of the meditations and of the formless meditative attainments, if they were "clean", [--and not only if they were "free from fluxes" (vi. 47cd)-] cut off the defilements, because they oppose the lower stage.

梵本：

dhyānārupyasāmantakena ca kleśāḥ prahīyante śuddhakenāpi /

adhobhūmipratipakṣatvāt

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「無漏能斷惑，及諸淨近分。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 149b8)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「由色無色近分清淨定，諸惑亦得滅，是下地對治故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, pp. 300c29-301a2)

Pruden 本別處習慣用 pure 表示無漏，impure 表示有漏。而這裡的 pure 恰恰表示的是有漏，相當於別處的 impure。這是因為，「此本等至八，前七各有三，謂味淨無漏」，其中的「淨」，指無漏以外的淨，也就是有漏的淨，梵本叫 śuddhakena。Pruden 本如果這裡把 śuddhakena 稱為 pure，需要知道這個 pure 恰恰是別處的 impure。

Pruden 前一段把「無漏」翻譯成 undefiled，而別處有時把「無染」「無覆」等稱為 undefiled，這非常容易造成理解上的混亂。因為「無覆」一定不是「無漏」。此外，兩英譯本的 if 可能也不必要，因為除了無漏的近分定，其餘的近分定都是淨的；近分定無論是無漏的還是淨的，都可以斷惑。不需要說「近分如果是淨的，可以斷惑」，只需要說「淨近分也可以斷惑」即可。

97.

Pruden (8-24a, 長行, p. 1257)

the three characteristics of conditioned things (the *saṃskṛtalakṣaṇas*, ii.45), arising, duration-and-change, and death.

Lodrö Sangpo (8-24a, 長行, p. 2414)

the three characteristics of the conditioned (*saṃskṛtalakṣaṇa*; ii. 45cd), (i) arising, (ii) duration-change, (iii) passing away.

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「三有為相」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 149c21-22)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「三有為相」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 301b7)

兩英譯本都把「異」相解釋為"duration-and-change"，應該只保留 change，刪去 duration。因為，生、住、異、滅，是四相。其中，「三有為相」是生、住、滅，不包括異。如果將三有為相稱為「生住異滅」，「住異」表示的是「異相」而不是「住相」——這是有部為了會通「三有為相」和「四相」的說法。因此，在提有為相的

時候，不應該說「住」，「住於彼行攝受安立，常樂與彼不相捨離，故不立在有為相中。又無為法有自相住，住相濫彼故經不說」。

《阿毘達磨俱舍論》卷 5：「豈不經說有三有為之有為相？於此經中應說有四，不說者何？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。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。傳說如有人處稠林，有三怨敵欲為損害，一從稠林牽之令出、一衰其力、一壞命根。三相於行應知亦爾。住於彼行攝受安立，常樂與彼不相捨離，故不立在有為相中。又無為法有自相住，住相濫彼故經不說。」 (CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 27a17-29)

98.

Lodrö Sangpo (8-27b, 長行, p. 2418)

[These concentrations have eleven stages for their basis,] with the exception of seven preliminary concentrations [and the intermediate meditation].

《阿毘達磨俱舍論》卷 28 〈8 分別定品〉：「依十一地，除七近分，謂欲、未至、八本、中間。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 150a15-16)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「除七近分定，於十一地，謂欲界、非至定、中間定、四色定、四無色定。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 301c10-11)

LS 本補充的"and the intermediate meditation"是畫蛇添足。十一地包括靜慮中間，LS 本的長行也寫了。

99.

Pruden (8-31f, 長行, p. 1271)

The person who has produced the Third Dhyāna or the Fourth Dhyāna cannot possess joy, since satisfaction is absent in these Dhyānas.

Lodrö Sangpo (8-31d, 長行, p. 2426)

Those who produce the third or the fourth meditation cannot be accompanied by sympathetic joy, since satisfaction is absent in these meditations.

梵本：

trīyacaturthadhyānopapanno muditayā na samanvāgato bhavati

《阿毘達磨俱舍論》卷 29：「此四無量人起非餘，隨得一時必成三種。生第三定等，唯不成喜故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 151a20-22)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「若人生第三第四定，與喜不相應。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, p. 302c13-14)

兩英譯本的"produce"錯了，「生」指的是 born。也就是說，出生在第三、第四靜慮者，不成就喜無量；而不是說生起第三、第四靜慮者不成就喜無量。「成就」和「現起」是不同的。生在下地者，現起第三第四靜慮，可以成就喜無量。

100.

Pruden (8-32d, 長行, pp. 1272-1273)

The Third to the Seventh Deliverances are the good *ārūpyas*, ...

According to others, the mind and mental states produced by retribution among beings born in *Ārūpyadhātu* are not concentrated.

Lodrö Sangpo (8-32d, 長行, p. 2427)

they are not the formless meditative attainment which occurs at the end of life.

According to other masters, the thought and thought-concomitants produced by ripening--: among sentient beings born in the realm of immateriality--are also "non-concentrated".

《阿毘達磨俱舍論》卷 29：「次四解脫如其次第，以四無色定善為性。非無記染，非解脫故。亦非散善，性微劣故。彼散善者，如命終心。有說餘時亦有散善。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, p. 151b11-14)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「若善若定地，四無色觀是四無色解脫，非不定地，譬如於死有中。餘部師說：無色定有時非定，如目乾連所修。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1559, pp. 302c28-303a1)

《阿毘達磨順正理論》卷 80：「有說餘時亦有散善，唯生得善無聞思故。」(CBETA 2023.Q1, T29, no. 1562, p. 771c8-9)

《俱舍論記》卷 29：「有說不但命終有善，餘時亦有生得散善，但無聞思。」(CBETA 2023.Q1, T41, no. 1821, p. 436a25-26)

Pruden 的"Third "應該作"Fourth"; LS 的"the formless meditative attainment"應該作 *ārūpyas*，這裡說的是「無色界」，但不是「無色界定」。因為是散心。LVP 在 note418 (p. 2501) 也表明了。兩英譯本想說「生得（善）」是散心，但是把「生得」解釋成「異熟」，"produced by retribution", " produced by ripening"，這就錯了。因為「生得善」不是異熟，異熟是無記法。

附錄

Part I

References:

Gelong Lodrö Sangpo, trans. *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: The Treasury of the Abhidharma and its (Auto)-Commentary, Volume I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2012.

Leo M. Pruden, trans. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, Volume I*. Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1988–1990.

Unrai Wogihara, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, Tokyo, 1932-1936.

Pradhan, Prahlad, ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

Vallée Poussin, Louis de la, trad. *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*, Paris: Paul Geuthner, 1923-1931.

1.

For Verse 1.34,

Pradhan 1975:

sapta sālambanās cittadhātavaḥ ardham ca dharmataḥ | navānupāttāḥ te cāṣṭau śabdaś
ca anye nava dvidhā || 1.34 ||

Cf. Xuanzang: 七心法界半，有所緣餘無，前八界及聲，無執受餘二。

LVP, p. 62:

« Sept sont 'ayant un objet', les dhātus qui sont pensée. Et aussi une partie du dharmadhātu. Neuf sont non-appropriés, à savoir les huit dont il vient d'être question et le son. Les neuf autres sont de deux espèces. »

For Vasubandhu's auto-commentary on navānupāttāḥ (九無執受) in 1.34c,

Pradhan 1975: katame nava | ye sapta sālambanā uktāḥ aṣṭamaṣyārdhena sārdham |

Cf. Xuanzang: 前七心界及法界全.

LVP, p. 62:

« Neuf sont non-appropriés, à savoir les huit dont il vient d'être question et le son. Les sept dhātus de pensée, le dharmadhātu et l'audible ne sont jamais appropriés. »

Ding's comment on the French translation:

For those who are not familiar with abhidharmic literature, it might be necessary to point out that the abhidharmic term *ban* 半 (Skt. *ardha*) can refer to "a part of something" (une partie), as LVP puts it. LVP's French translation of Verse 1.34 is correct: (1) both the seven elements of thought (七心; *sapta cittadhātavaḥ*) and part of the dharmadhātu are "having a cognitive object" (*sālabhāna*) and that (2) both these aforementioned eight elements (*dhātus*) and sound are non-appropriated (*anupātta*).

Pruden, p. 98:

"Nine are non-appropriated. What are these nine? The seven that have been mentioned which have an object, together with one-half of the eighth."

Lodrö Sangpo, p. 266:

"Nine [of the eighteen elements] are non-appropriated, namely, the eight elements which have just been mentioned, [i.e., the seven elements of thought and one part of the element of factors,] and sound. (1-7) The seven elements of thought [said to have cognitive objects], (8) [one part of] the element of factors and (9) sound are never appropriated, [i.e., are non-appropriated]."

Wang's note on the English translation:

Both Pruden and Lodrö Sangpo seem to suggest that only part of the dharmadhātu is non-appropriated. In fact, Xuanzang makes it clear that the entirety of the dharmadhātu (法界全) is non-appropriated.

2.

Vasubandhu's auto-commentary on 1.40c:

Pradhan 1975: nāsti kiñcid akliṣṭaṃ darśanaprahātavyaṃ nāpi rūpaṃ |

Cf. Xuanzang: 謂不染法、非六生、色，定非見斷。

Cf. Yaśomitra, p. 78: akliṣṭaṃ anivṛtavyākṛtaṃ kuśalaṃ vā na darśanaheyaṃ. rūpaṃ tu kliṣṭaṃ api na darśanaheyaṃ.

LVP, p. 80:

« Rien de ce qui n'est pas souillé, de ce qui n'est ni mauvais (akuśala), ni souillé-non-défini (nivṛtavyākṛta) ; rien de ce qui est matériel, ne peut être abandonné par la vue des vérités. »

Ding's comment on the French translation:

LVP finished his translation both before a Sanskrit manuscript of the Abhidharmakośabhāṣya was discovered and before Unrai Wogihara published his edited version of Yaśomitra's sub-commentary (i.e., Vyākhyā). LVP, working on Vasubandhu's auto-commentary, had to rely on several different sources, including the Sanskrit manuscripts of Yaśomitra's sub-commentary. Because it is not always

clear how to separate the auto-commentary and Yośomitra's sub-commentary, LVP here might not have realized that *anivṛtavyākṛtaṃ kuśalaṃ* is a gloss on *akliṣṭaṃ* provided by Yaśomitra.

Pruden, p. 113:

"Nothing that is defiled, that is bad, nor defiled-neutral, and nothing that is material, can be abandoned by the Seeing of the Truths."

Wang's note on the English translations:

Pruden here mistranslates *akliṣṭa* (不染; "non-defiled") as "defiled," whereas Lodrö Sangpo provides a correct English translation (p. 284): "Nothing of that which is non-defiled (*akliṣṭa*), i.e., of that which is neither unwholesome (*akuśala*) nor obscured-non-defined (*nivṛtavyākṛta*), and nothing of that which is material form, can be abandoned by insight into the truths."

3.

For the auto-commentary on Verse 2.13c,

Pradhan 1975:

jīvitāṣṭamāni cakṣurādīni duḥkhendriyaṃ ca bhāvanāheyāny eva |

Cf. Xuanzang: 七色命苦唯修所斷

LVP, p. 131:

« Neuf indriyas, à savoir les cinq organes des sens et les deux organes sexuels, l'organe vital, la sensation de déplaisir, sont seulement de la classe 'abandonné par la méditation,' ... »

Ding's comment on the French translation:

LVP uses "la dissatisfaction" and "la sensation de déplaisir" to translate *daurmanasyendriya* (憂根) and *duḥkhendriya* (苦根), and his translation here is correct.

Pruden (p. 174):

"Nine *indriyas*, namely the five sense organs and the two sexual organs, the vital organ, and the sensation of dissatisfaction, are only of the class 'abandoned through Mediation,' ..."

Sangpo (p. 491):

"Nine controlling faculties [i.e., the five sense-faculties and the two sexual faculties, the vitality faculty and the sensation of dissatisfaction] are (ii) abandoned by cultivation alone."

Wang's note on the English translations:

In both English translations, "dissatisfaction" (憂根) should be changed to "displeasure" (苦根), since "dissatisfaction" has been dealt with before this line.

4.

For Vasubandhu's auto-commentary on Verse 2.16d,

Pradhan 1975:

yadāpy ayam ānupūrviko navame vimūktimārga tīkṣṇendriyatvād dhyānaṃ praviśāti
laukikena mārgaṇa tadāpy aṣṭābhir indriyair anāgāmiphalaṃ prāpnoti |

Cf. Yaśomitra, p. 115: yadāpy ayam adhigatapūrvaphala ānupūrvikas tīkṣṇendriyaḥ.
sa navame vimuktimārga dhyānaṃ praviśati maulaṃ laukikena mārgaṇa tadāpy
aṣṭābhir indriyair anāgāmiphalaṃ prāpnoti. tatra mauladhyānaṣaṃgrhīto
vimuktimārgo bhavati.

Cf. Xuanzang: 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。

LVP, p. 136:

« L'ānupurvaka qui marche à la conquête du fruit d'Anāgāmin dans le recueillement d'anāgamyā, peut, lorsque ses facultés morales sont vives, sortir pour le dernier moment (neuvième vimuktimārga) de l'anāgamyā et entrer dans le premier ou le second dhyāna. »

Ding's comment on the French translation:

It is unclear to me why LVP mentions the Second Dhyāna while both Yaśomitra and Xuanzang do not.

Pruden, p. 179:

"The *ānupūrvaka* who seeks for the result of Anāgāmin within the absorption of *anāgāmya*, can, when his moral faculties are strong, depart at the last moment of the *anāgāmya* and enter into the First or Second Dhyāna."

Lodrö Sangpo, p. 497:

"The successive ones (*ānupūrvaka*) who endeavor to gain the fruit of non-returner in the meditative attainment of the preparatory meditation (*anāgāmya*), when their (praxis-oriented) faculties are sharp (*tīkṣṇa*), start out for the last moment (i.e., the ninth path of liberation) of the preparatory meditation and [then] enter into the first or the second meditation."

Wang's note on the English translations:

In both cases, "or Second" in the last sentence should be deleted. One has to "jettison the defilements pertaining to the First Dhyāna" (離初靜慮染) before one reaches the Second Dhyāna (二禪根本靜慮).

For the auto-commentary on Verse 2.38b:

Pradhan 1975: (teṣām apratisaṃkhyānirodhasya bhāvanāheyā prāptiḥ)
anāryaprāptasya ca pratisaṃkhyānirodhasya |

Cf. Paramārtha: (此中非擇滅至得，唯修道所斷。)及非聖人所得擇滅至得。

Cf. Xuanzang: (非擇滅得唯修所斷。)若非聖道所引擇滅得亦如是。

LVP, p. 189:

« (La prāpti de l' apratisaṃkhyānirodha est abandonnée par le chemin de méditation.)
De même la prāpti du pratisaṃkhyānirodha obtenu par le non-Ārya. »

Ding's comment on the French translation:

The issue here is about how to understand the ambiguous compound anārya-(prāpta).

Paramārtha takes it as "a non-noble" (i.e., pṛthagjana), and LVP follows suit.

Xuanzang takes it as "the opposite of the āryamārga" (非聖道), that is to say, the
mundane path (laukikamārga).

LVP follows Paramārtha perhaps because he thinks this is what Yaśomitra implies.

Cf. Yaśomitra, p. 152: āryeṇa laukikamārgaprāptasya pratisaṃkhyānirodhasya prāptiḥ
kiṃ sāsravā utāho 'nāsravā. ubhayathety āha. sā kasmān noktā. sāvaśeṣaṃ bhāṣyaṃ.

Note that LVP's translation here is misleading. He says, "Cette prāpti [du
pratisaṃkhyānirodha au moyen d'un chemin mondain, par un Ārya] est à la fois pure
et impure" (p. 198n1). A better translation would be "This prāpti is either pure or
impure."

Pruden, p. 213:

"In this same way the prāpti of apratisamkhyānirodha and the prāpti of pratisamkhyānirodha are obtained by a non-Āryan."

Lodrö Sangpo, p. 548:

"The same for the possession of the cessation due to deliberation attained by [the path of] the non-noble-persons [*anārya*]."

Wang's note on the English translations:

An ordinary person (*prthagjana*, i.e., a non-noble) cannot embark on the path of the nobles, whereas a noble (*āryan*) can embark on the mundane path (世俗道).

Therefore, both "by a non-Āryan" and "by the [path of] the non-noble-persons" should be changed to "by the mundane path [which can be cultivated by either an ordinary person or a noble]."

6.

In the auto-commentary on Verse 2.44e, Vasubandhu cites the Udāyi Sūtra (Lodrö Sangpo, p. 822n605).

Pradhan 1975:

(*bhikṣuḥ* ...) so 'bhīkṣṇaṃ saṃjñāvedayitanirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate cāsti caitat sthānam iti yathābhūtaṃ prajānāti sa na haiva dṛṣṭa eva dharmaṃ pratipattyevājñānāṃ [sic!] āragayati nāpi maraṇakālasamaye (bhedāc ca

kāyasyātikramya devān kavaḍḍikārāhāra bhakṣān anyatarasmin divye manomaye kāya upapadyate)

Cf. Xuanzang:

(有諸苾芻...) 能數入出滅受想定，斯有是處，應如實知。彼於現法或臨終位，不能勤修令解滿足，(從此身壞超段食天。隨受一處意成天身。)

Cf. Paramārtha:

(有諸比丘...) 是人數數入觀，修滅受想定，數數出觀。則有是處，應如實知。此人於現法，先若不得知己根，及於臨死時，(...)

Cf. Yaśomitra, p. 164:

(bhikṣuḥ ...) so 'bhikṣṇaṃ saṃjñāveditanirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca. asti caitat sthānam iti yathābhūtaṃ prajānāti. sa na haiva dṛṣṭa eva dharme pratipadyevājñāṃ [sic!] ārāgayati. nāpi maraṇakālasamaye. (...)

LVP, p. 209:

« Qu'il entre à plusieurs reprises dans le recueillement d'arrêt et qu'il en sorte, cela est possible. Si, dans cette vie, il n'arrive pas à l'ājñā, ni non plus au moment de la mort, (...) »

Ding's comment on the French translation:

The sentence from the Udāyi Sūtra is about a practitioner, after obtaining the *nirodhasamapatti* for the first time as a human, is reborn as a god. LVP translates "pratipadyevājñāṃ ārāgayati" in Yaśomitra's sub-commentary (or "pratipadyaivājñāṃ

ārāgayati" in the Madhyamāgama cited in p. 208n3) as "(he) arrives at ājñā." However, one with ājñā (i.e., the second of the three uncontaminated faculties) can still be reborn as a god, and the sentence here requires the term ājñātāvīndriya (i.e., the third of the three uncontaminated faculties), which prevents one from being reborn as a god. LVP does correctly point out that both Paramārtha and Xuanzang understand that the term should be ājñātāvīndriya or its equivalent, not ājñā (p. 209n1). Note that it seems Xuanzang's "one assiduously practices so that one's knowledge becomes perfect" (勤修令解滿足) might fit a phrase along the lines of "pratipattye vā jñānā ārāgayati" in Pradhan 1975. At any rate, I do not have a good solution here. Also, note that the Chinese terminology here can seem confusing: Paramārtha translates ājñēndriya as zhigen 知根 and ājñātāvīndriya as zhiyigen 知己根, whereas Xuanzang translates these two as yizhigen 已知根 and juzhigen 具知根.

Pruden, p. 228-229:

"It is possible for him to enter many times into the absorption of extinction and leave it. If, in this life, he does not attain ājñā, nor attain it at the moment of his death; ..."

Lodrö Sangpo, p. 570:

"There are bhikṣus who.... are able to enter and emerge from the attainment of cessation, repeatedly; this is possible. If they are unable to attain ājñā [i.e., the faculty of final and perfect knowledge] either in this present life or at the moment of death ..."

Wang's note on the English translations:

In both cases, ājñā (已知根) should be changed to ājñātāvīndriya (具知根). Lodrö Sangpo's gloss "the faculty of final and perfect knowledge" would be correct if he applies it to ājñātāvīndriya instead of ājñā.

Part II

No. 7.

For Verse 1.38cd,

Pradhan 1975: cakṣurvijñānadhātvoḥ syāt prṥthak lābhaḥ sahāpi ca ||

Xuanzang, p. 9b28: 眼與眼識界，獨俱得非等。

The auto-commentary on 1.38d starts with the following:

Xuanzang, 9b29-c6: 論曰。獨得者。謂或有眼界，先不成就，今得成就，非眼識：謂生欲界，漸得眼根，及無色沒生二、三、四靜慮地時。或有眼識，先不成就，今得成就，非眼界：謂生二、三、四靜慮地，眼識現起，及從彼沒生下地時。俱得者：謂或有二界，先不成就，今得成就，謂無色沒生於欲界及梵世時。非者俱非，謂除前相。...

Pradhan 1975, p. 26: prṥthak tāvat syāc cakṣurdhātunā na cakṣurvijñānadhātunā |
kāmadhātau krameṇa cakṣurindriyaṃ pratilabhamānaḥ | ārūpyadhātucyutaś ca
dvitīyādiṣu dhyāneṣūpapadyamānaḥ | syāc cakṣurvijñānadhātunā na cakṣurdhātunā
| dvitīyādidhyānopapannaś cakṣurvijñāna saṃmukhīkurvāṇas tatpracyutaś cādhistād

upapadyamānaḥ | sahāpi syād ubhayena samanvāgamaṃ pratilabhate
| ārūpyadhātucyutaḥ kāmadhātau brahmaloke copapadyamānaḥ | **nobhayena** | **etān**
ākārān sthāpayitvā | ...

Wang's note on the English translations:

This is a note about the relationship between the English translations and Xuanzang's text. The English translations, seemingly following LVP's French translation, insert the following explanation of the term *lābha* after this passage. This explanatory passage does not appear in Xuanzang's or Paramārtha's.

Lodrö Sangpo, p. 276: "We have up to now understood the term *lābha*, 'acquisition', which the stanza uses, in the sense of *pratilambha*, 'acquiring accompaniment'; but one can also understand it in the sense of *prāpti*, 'possession' [*samanvāgama*]."

LVP, p. 72: « Nous avons jusqu'ici compris le terme qu'emploie la stance, *lābha*, obtention, dans le sens de *pratilambha*, prise de possession; mais on peut aussi l'entendre dans le sens de *prāpti*, possession ; ...»

Cf. Yaśomitra, p. 73: *lābho hi pratilambhaḥ. prāptimātre 'pi vivakṣayā kadācid bhavati.*

Cf. *Jushelun shu* 俱舍論疏, T.1822, p. 503b2–3: 等者。等成就門。長行中有二。先明得門。二明成就門也。

For this insertion, LVP here might or might not have consulted Fabao's 法寶 *Jushelun shu* 俱舍論疏.

The opposite situation also exists. Xuanzang's last sentence (非者俱非，謂除前相) is missing in the French translation (LVP, p. 72) and Pruden's English translation (Pruden, p. 106). Lodrö Sangpo encloses it with square brackets to mark its absence in LVP's (p. 276). In light of the existence of numerous minor discrepancies like these, we probably need to re-evaluate the following statement made by Lodrö Sangpo, "[La Vallee Poussin's] translation is mainly based on Hsüan-tsang's Chinese translation, ..." (p. 157).

No. 8.

For the auto-commentary on Verse 2.54b,

Pradhan 1975: ... **aprahīṇahetum** etat saṃdhāyoktam | darśanaprahātavyo hi tasyā hetuḥ prahīṇatvān noktaḥ | ...

Xuanzang, 33a1–a2: ... 依未斷因，密作是說。見所斷法雖是此因，而由已斷，故廢不說。...

LVP, p. 270:

« Les dharmas non-définis, qui sont abandonnés par la vue des vérités, sont cause (*sarvatragahetu*) de cette mauvaise volition. Si la *Prajñapti* n'en fait pas mention, c'est qu'elle entend seulement nommer **les causes qui n'ont pas été abandonnées**. »

Lodrö Sangpo, p. 633:

"The non-defined factors, which are abandoned by insight into the truths, are a cause (i.e., pervasive cause) of this unwholesome intention. If the *Prajñapti* does not mention it, it is because it intends to name only the causes which **have been abandoned**."

Wang's note on the English translation:

Lodrö Sangpo's "have been abandoned" should be changed to "have **not** been abandoned," while Pruden (p. 274) is correct here. Here the auto-commentary explains why there is a difference between a statement in the *Prajñapti* and the statement that all unwholesome dharmas have non-defined (*avyākṛtā*) dharmas for their cause. The answer is that the *Prajñapti* emphasizes "the causes which have **not** been abandoned" (未斷因; *aprahīṇahetu*).

No. 9.

For 2.68b,

Pradhan 1975: pañcabhyo 'nivṛtaṃ tasmāt sapta cittāny anantaram.

Xuanzang, 38c3: 餘從五生七

Vasubandhu's auto-commentary starts with the following,

Pradhan 1975: anivṛtāvyākṛtāt kāmāvacarāt svabhūmikāni catvāri | rūpāvacare dve |
kuśalaṃ nirmāṇacittād anantaram | kliṣṭam pratisandhikāle | ārūpyāvacaram ca
kliṣṭam pratisandhikāla eva |

Xuanzang, 38c24-27: 即此無間能生七心。謂自界四；及色界二：善與染污，欲
界化心還生彼善，於續生位生彼染心；并無色一，於續生位，此無覆心能生彼
染。

LVP, p. 316:

« Après l'anivṛtāvyākṛta peuvent naître sept pensées, à savoir : (1-4) les quatre
pensées de Kāmadhātu, (5-6) deux pensées de Rūpadhātu, *kuśala*, car, après la
pensée-de-crétion susdite, une bonne pensée de Rūpadhātu réapparaît, et
nivṛtāvyākṛta, lorsqu'un homme, **mourant avec une pensée nivṛtāvyākṛta, renaît
dans le Rūpadhātu** dont la première pensée est nécessairement nivṛtāvyākṛta; (7) une
pensée d'Ārūpyadhātu, nivṛtāvyākṛta, lorsqu'un homme, **mourant avec une pensée
nivṛtāvyākṛta, renaît dans l'd'Ārūpyadhātu.** »

Pruden, p. 312,

"After an undefiled-neutral mind there can arise seven minds, namely: (1-4) the four
minds in Kāmadhātu, (5-6) two minds in Rūpadhātu, good minds, for, after the
aforementioned mind of

creation, a good mind reappears in Rūpadhātu, and a defiled-neutral mind, **when a
person, dying with this mind, is reborn in Rūpadhātu** the first mind of which is

necessarily a defiled-neutral mind; (7) a mind of Ārūpyadhātu, a defiled-neutral mind, **when a person, dying with this mind, is reborn in Ārūpyadhātu.**"

Lodrö Sangpo, p. 683:

"Immediately after the unobscured-non-defined thought ... **when a person, dying with an obscured-non-defined thought**, is reborn in the realm of fine-materiality, the first thought of which is necessarily obscured-non-defined. ... **when a person, dying with an obscured-non-defined thought**, is reborn in the realm of immateriality.

Wang's note on the English translations:

A person dying with a *nivrtāvyākṛta* thought cannot be reborn in a sphere higher than the current sphere. For example, someone dying with a *nivrtāvyākṛta* thought in the Second Dhyāna cannot be reborn in the Third Dhyāna or higher. Therefore, "(dying with) an obscured-non-defined thought" in Lodrö Sangpo's translation should be changed to "(dying with) an unobscured-no-defined thought" so that it does not contradict with what is already laid out in the beginning: "Immediately after the *anivrtāvyākṛta* thought."

Pruden's translation can be charitably considered correct, as "(dying with) this mind" can refer to either "an undefiled-neutral mind" (i.e., *anivrtāvyākṛta*) in the beginning or the preceding phrase "a defiled-neutral mind."

Ding's further comment on the French translation:

It seems that Lodrö Sangpo here makes the mistake because of LVP. In addition, the math here would require Pruden's "good minds" to be changed to "a good mind," which corresponds to *kuśala* (not *kuśalāni*) in LVP's translation.

No. 10.

For the auto-commentary on in *śaikṣe caturṇām* (Xuanzang: 學四) in 2.73c,

Pradhan 1975, : *tasyaiva śaikṣasya kāmarūpāvacarayoś cānivṛtāvyākṛtaylor*
ārūpyāvacārasya ca kuśalasya | āryamārgeṇa kāmarūpadhātuvairāgye |

Paramārtha, 197c29–a3: 有學心正起現前得四心：謂有學心，欲界、色界無覆無記心，無色界善心。由聖道離欲欲界、色界時。

Xuanzang, 40b29–c3: 若有學心正現前位，十二心內容得四心：謂有學心，及欲、色界無覆無記，并無色善。由初證入正性離生及由聖道離欲色染。

Cf. Yaśomitra, 249: *śaikṣe citte saṃmukhībhūte duḥkhe*
dharmajñānakṣāṃticitte tasyaiva śaikṣasya duḥkhe
dharmajñānakṣāntikalāpasvabhāvasya lābhas
tenāsamanvāgatasya. kāmarūpāvacarayoś cānivṛtāvyākṛtaylor ārūpyāvacarasya ca
kuśalasya. kasmim kalāpa ity āha. āryamārgeṇa kāmarūpadhātuvairāgye. katham iti.
yadāyam anāgamyabhūmikenāryamārgeṇa kāmavairāgyaṃ karoti. tadā
navamavimuktimārgasaṃgrhīte śaikṣe citte saṃmukhībhūte kāmarūpāvacarayor
anivṛtāvyākṛtaylor nirmāṇacittayor lābhas tābhyām asamanvāgatasya. yadā tu
ṣaḍbhūmikānām āryamārgāṇām anyatamena rūpavairāgyaṃ karoti.

tadādyaparakāracitte śaikṣe saṃmukhībhūte 'tītānāgataprāptinyāyenārūpyāvacarasya kuśalasya lābhas tenāsamanvāgatasya. āryamārgagrahaṇaṃ sāsravacittanirāsārthaṃ. śaikṣe citte saṃbhūte 'yaṃ lābho varṇyate. ...

LVP, p. 330: « Lorsque se réalise la première pensée *śaikṣa*, à savoir la *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ*, obtention de quatre pensées : (1) la pensée *śaikṣa* elle-même, (2-3) deux pensées *anivṛtāvyākṛta*, de Kāmadhātu et de Rūpadhātu (pensées-de-création), (4) pensée *kuśala* d'Ārūpyadhātu : il y a, par la vertu du Chemin, entrée dans le Chemin (*niyāmāvakrānti*) et détachement du Kāmadhātu et de l'Ārūpyadhātu. »

Ding's comment on the French translation:

Yaśomitra's sub-commentary, largely speaking, agrees with the two Chinese translations, with which LVP's first sentence and last sentence contradict. Both Pruden's and Lodrö Sangpo's follow LVP.

Pruden (p. 324): "When one realizes the first Śaikṣa mind, namely *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ*, one obtains four minds: (1) the Śaikṣa mind itself, (2-3) two undefiled-neutral minds, one of Kāmadhātu and one of Rūpadhātu (the mind capable of creating fictive beings), and (4) a good mind of Ārūpyadhātu: there is, by virtue of the Path, entry into the Path (*niyāmāvakrānti*) and detachment from Kāmadhātu and Ārūpyadhātu."

Lodrö Sangpo (p. 702): "When one realizes the first thought of those in training, namely, the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness, one acquires four [of the twelve] thoughts:

1. the thought of those in training itself;
- 2-3. two unobscured-non-defined thoughts, of the realm of desire and of the realm of fine-materiality (i.e., the thoughts of emanation);
4. the wholesome thought of the realm of immateriality,

there is, by virtue of the noble path, entry into the noble path (*niyāmāvakrānti*) and detachment (*vairāgya*) from the realm of desire and from the realm of immateriality."

Wang's note:

(1) When one realizes the *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ* ("the receptivity to the knowledge of the doctrine about suffering") and, as a result, embarks on the path of vision (*darśamārga*), one obtains the first of the four thoughts listed above, *not* all four of them. For example, "a wholesome thought of Ārūpyadhātu" is not obtained simultaneously with the first realization of *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ*. Therefore, both the word "first" and the phrase "namely *duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ*" in Pruden's (or "namely, the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness" in Lodrö Sangpo's) in the beginning sentence needs to be deleted.

(2) The word Ārūpyadhātu in Pruden's (or "immateriality" in Lodrö Sangpo's) in the last phrase needs to be changed to Rūpadhātu. The obtaining of "a wholesome thought of Ārūpyadhātu" (無色善) requires "dispassion toward the Rūpadhātu" (離色染), not "dispassion toward the Ārūpyadhātu."

Part III

At the end of the fifth chapter of Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣya* (i.e., Chapter V: Anuśayanirdeśa), there is a section dealing with the topic of *parijñā* ("perfect knowledge"), running from verse 64 to verse 70 (Pradhan 1975, 322–326). Having read the two English translations, it seems that this small chunk of text might have caused some trouble for the translators. In order to explain my comments, here I enumerate the nine perfect knowledges given in the *Jñāna-prasthāna* and the *Mahāvibhāsa* (see T.1544:26.939c24–940a2 and T.1545:27.320c18–24), which are referred to in a condensed form in the *Abhidharmakośabhāṣya*.

The first perfect knowledge: 欲界見苦集所斷結盡[遍知] (**kāmādhātu-duḥkhasamudayadarśanaheya-parijñā*)

The second: 色無色界見苦集所斷結盡[遍知] (**rūpārūpya-duḥkhasamudayadarśanaheya-parijñā*)

The third: 欲界見滅所斷結盡[遍知] (**kāmādhātu-nirodhadarśanaheya-parijñā*)

The fourth: 色無色界見滅所斷結盡[遍知] (**rūpārūpya-nirodhadarśanaheya-parijñā*)

The fifth: 欲界見道所斷結盡[遍知] (**kāmādhātu-mārgadarśanaheya-parijñā*)

The sixth: 色無色界見道所斷結盡[遍知] (**rūpārūpya-mārgadarśanaheya-parijñā*)

The seventh: 五順下分結盡[遍知] (*avarabhāgīyaprahāṇa-parijñā*)

The eighth: 色愛結盡[遍知] (*rūparāgakṣaya-parijñā*)

The ninth: 一切結盡[遍知] (*sarvasaṃyojanaparyādāna-parijñā*)

1) For verse V.66bc and Vasubandhu's auto-commentary,

Pradhan 1975, 323: **dhyānānāṃ pañca vāthavā | aṣṭau** vaibhāṣikamatena
mauladhyānaphalaṃ pañca parijñā yā rūpārūpyāvacarakleśaprahāṇa svabhāvāḥ
| kāmāvacarakleśaprahāṇasyānāgamyaphalatvāt

Cf. Xuanzang: 根本五或八。 [...] 根本靜慮果，五或八。所言五者，毘婆沙師說：根本地唯能永斷色無色攝煩惱等故；欲界所繫煩惱等斷，彼唯許是未至果故。

LVP, p. 112: « Cinq ou huit, fruit des *dhyānas*. D'après les Vaibhasikas, cinq sont fruit des *mauladhyānas* ' *dhyānas* principaux ' (par opposition aux *sāmantakas*, recueils préparatoires aux *dhyānas*) — à savoir celles qui consistent dans l'abandon des *kleśas* du domaine du Rūpa et de l'Ārūpyadhātu (*parijñās* 4, 5, 6, 8 et 9). L'abandon des *kleśas* du domaine du Kāmadhātu (*parijñās* 1, 2, 3, 7) est le fruit du seul anāgamyā, c'est-à-dire du recueillement préparatoire au premier dhyāna. »

Pruden, p. 862: "[F]ive or eight are the result of the *dhyānas*. According to the Vaibhāṣikas, five are the result of the *mauladhyānas* or the "principal absorptions" (in opposition to the *sāmantakas* or absorptions preparatory to the Dhyānas), namely, those which consist of the abandoning of the klesas of the sphere of Rūpadhātu and Ārūpyadhātu (perfect knowledges four, five, six, eight and nine). The abandoning of

the *kleśas* of the sphere of Kāmadhātu (perfect knowledges one, two, three, and seven) is the result of only *anāgāmya*, that is, of the absorption preparatory to the First Dhyāna."

Lodrö Sangpo, p. 1752: "[F]ive or eight [complete knowledges] are the effect of the meditations. According to the Vaibhāṣikas, five [complete knowledges, i.e., the 4th, 5th, 6th, 8th and 9th,] are the effect of the fundamental meditations (*mauladhyāna*) [...]

Wang's comment on the translations:

LVP's list of the five *parijñās* as the result of *mauladhyāna* is not correct, and Pruden and Lodrö Sangpo simply follow suit. The list of five should consist of the 2nd, 4th, 6th, 8th, and 9th instead of the 4th, 5th, 6th, 8th and 9th. The reason is obvious, a practitioner in a *mauladhyāna* cannot obtain the fifth *parijñā* associated with Kāmadhātu, while (s)he can obtain the second *parijñā* associated with Rūpadhātu and Ārūpyadhātu. Correspondingly, the 1st, 3rd, 5th, and 7th *parijñās* — not the 1st, 2nd, 3rd, and 7th — are the result of only *anāgāmya*.

2) For verse V.66c and Vasubandhu's auto-commentary,

Skt. **sāmantakasyaikā** ākāśānantyāyatanasāmantakasyaikā rūparāgaṣayaparijñā
phalam |

Cf. Xuanzang: 無色邊果一 [...] 無色邊地果唯有一，謂依空處近分地道得色愛盡遍知果故

LVP, p. 113:

« Une est fruit d'un *sāmantaka*. La *rūparāgakṣayaparijñā* (*parijñā* 8) est fruit du *sāmantaka* ((stage préparatoire) de l'*ākāśānantyāyatana*. »

Pruden, p. 863:

"One is the result of a *sāmantaka*. The perfect knowledge consisting of the destruction of attachment to Rūpadhātu (perfect knowledge number eight) is the result of the *sāmantaka*, or preparatory stage of Ākāśānantyāyatana."

Lodrö Sangpo, p. 1753:

"One [complete knowledge, i.e., the 8th,] is the effect of the stage of preliminary concentration [of the perception-sphere of infinite space]. The complete knowledge of the exhaustion of the attachment to material form (*rūparāgakṣaya-parijñā*; i.e., the 8th complete knowledge) is the effect of a stage of preliminary concentration (*sāmantaka*) of the perception-sphere of infinite space (Ākāśānantyāyatana).

Wang's comment:

The verse answers the question "in what kind of meditation does one obtain the perfect knowledges?" The French and English translations seem to suggest that the 8th *prajñā* (i.e., *rūparāgakṣayaparijñā*) can *only* be obtained in the *sāmantaka* of *ākāśānantyāyatana*. A better rendering might be: "For the *sāmantaka* of *ākāśānantyāyatana*, there is only one fruit, i.e., the 8th *prajñā*."

3) For V.68ad, Lodrö Sangpo, p. 1755:

"In the fourth moment (i.e., the subsequent cognition with regard to unsatisfactoriness [*duḥkhe 'nvayajñāna*]), the summit of cyclic existence (bhavāgra) is "mutilated", as also in the fifth moment (i.e., the receptivity to the cognition of the factors with regard to unsatisfactoriness [*samudaye dharmajñānakṣānti*]): but the two causes are not destroyed.

Wang's comment:

This is probably just a slip: the fifth moment, in Lodrö Sangpo's terminology, is the receptivity to the cognition of the factors with regard to the origin (*samudaya*), not unsatisfactoriness (*duḥkha*).

4) For Vasubandhu's auto-commentary on verse V.68d,

Pradhan 1975: (yadā dhātuṃ samatikrāmati | kṛtsnadhātuvairāgyāt
ubhayasaṃyogaviyogaṃ pañcamaṃ kāraṇam āhur apare |) yaḥ prakāraḥ prahīṇo yadi
tatrānyena tadālabhanena kleśena viśaṃyukto bhavātīti |

Cf. Xuanzang: (言越界者，謂此界中煩惱等法皆全離故，有立離俱繫亦是一緣故。立遍知緣總有五種。)離俱繫者，謂此雖斷，未立遍知，要離所餘緣此境或 (read 惑 with 宋元明宮)方可建立。

Tib: (khams mtha' dag las 'dod chags dang bral ba'i phyir / gang gi tshe khams las yang dag par 'da' ba na'o // gnyis pa kun du sbyor ba dang bral ba rgyu lnga pa de smras pa /) rnam pa gang zhig spangs la gal te de la dmigs pa'i nyon mongs pa gzhan dang bral bar gyur na'o zhes bya ba ni / de ni rgyu gnyi ga yang dag par bcom pa dang / khams las yang dag par 'das pa las gzhan ma yin par mi brjod do //

LVP, p. 115:

« Il ne suffit pas d'avoir abandonné un *kleśa* (à abandonner parla vue) : il faut encore avoir abandonné les *kleśas* (à abandonner par la vue ou la méditation) qui prennent ce premier *kleśa* pour objet. »

Pruden, p. 866:

"It does not suffice to abandon a *kleśa* (abandoned through Seeing): one must also abandon the *kleśas* (abandoned through Seeing or Meditation) which grasp this first *kleśa* as their object."

Lodrö Sangpo, p. 1755:

"It does not suffice to have abandoned a defilement [to be abandoned by insight]: it is also necessary to have abandoned the defilements [to be abandoned by insight or cultivation] which take this first defilement as their cognitive object."

Wang's comment:

The problem of *ubhayasaṃyogaviyoga* is explained in verse V.28:

prahīṇe duḥkhadṛggheye saṃyuktaḥ śeṣasarvagaiḥ |
prāk prahīṇe prakāre ca śeṣais tadviṣayair malaiḥ || 5.28 ||

(1) When that which is to be abandoned by insight into unsatisfactoriness is abandoned, the practitioners remain in connection with it by means of the other pervasive defilements; (2) when the first category [of the defilements] is abandoned, they remain in connection with it by means of the other [eight categories of] stains [or defilements] [mala] which have it as their object-field. (Lodrö Sangpo, pp. 1711–1712; Cf. Pruden, pp. 820–821.)

According to V.28, both "defilements to be abandoned by insight into suffering" (*duḥkhadarśanaheya- kleśa-*) and the first eight categories of "defilements to be abandoned by cultivation" (*bhāvanāheyakleśa*) have the issue of not "being free of two kinds of connection" (*ubhayasaṃyogavisamṃyoga*; 離俱繫). The French and English translations do not differentiate between "defilements to be abandoned by insight into suffering" and "defilements to be abandoned by insight into arising, cessation, and the path" (*samudayanirodhamārgadarśanaheya- kleśa-*) and fail to mention the first eight categories of *bhāvanāheyakleśas*.

5) For V.70cd,

Pradhan 1975: *kaścid dve yaḥ kevalād ārūpyadhātuvairāgyāt parihīyate |*

Cf. Xuanzang: 言得二者，謂從無學起無色界諸纏退時。

LVP: « Celui qui tombe du seul détachement de l'Ārūpya, prend possession de deux *parijñās* (sixième et septième).

Pruden, p. 868:

"One who falls away from a single detachment of Ārūpyadhātu, obtains two perfect knowledges (the sixth and the seventh)."

Lodrö Sangpo, p. 1758:

"Those who retrogress from the single detachment from the realm of immateriality, take possession of two complete knowledges (the 6th and 7th)."

Wang's comment:

When one retrogresses from the arhathood (無學) because of the entanglements in Ārūpya (無色界諸纏), one obtains the 7th and the 8th perfect knowledge, instead of the 6th and 7th. This is explicitly established in V.69d.

6) In his last note for this section, LVP notices that "Hiuan-isang corrige quelques articles" (LVP, p. 118; cf. Pruden note 221: "Hsüan-tsang corrects some items"), without explaining how Xuanzang manages to correct Vasubandhu's text. Xuanzang's "corrections" or "improvements" are as follows.

6.1) For the auto-commentary ad 5.69d,

Pradhan 1975: tataḥ kāmavairāgyaṃ prāptaḥ pūrvam paścād vā
ekayā 'varabhāgīyaprahāṇaparijñayā |

Tib: sngon nam phyis 'dod pa la 'dod chags dang bral ba thob pa ni / tha ma'i cha dang
mthun pas spangs pa'i yongs su shes pa gcig pu dang ldan no //

Xuanzang: 至全離欲、色愛未盡，或先離欲從道類智未起色盡勝果道前，唯成一遍知，謂順下分盡。

Cf. Saṃghabhadra's *Nyāyānusāriṇī*: 至全離欲以離欲第九解脫道為初，乃至離色界最後無間道，先離欲者從道類智乃至未起色盡道前，唯成一遍知謂順下分盡。

Pruden, p. 867:

When one has obtained this detachment—either before or after the comprehension of the Truths (abhisamaya=Path of Seeing)—one is endowed with a single perfect knowledge of the abandoning of the cankerous influences of Kamadhātu.

Wang's comment:

There are three different scenarios for one who has *kāmavairāgya* ("being free of the desires of Kāmadhātu"):

A. one has the 7th;

B. one has both the 7th and the 8th;

C. one has the 9th.

Vasubandhu here deals with the attainment of *only* one perfect knowledge, and the text does not explicitly exclude scenario B. Xuanzang, perhaps following Saṃghabhadra's lead, adds 色愛未盡或先離欲從道類智未起色盡勝果道前 to explicitly exclude scenario B.

6.2) For the auto-commentary ad 5.70c,

Pradhan 1975: dve pariññe tyajaty anāgāmī rūpavītarāgaḥ kāmavairāgyāt
parihīyamāṇaḥ |

Tib.: phyir mi 'ong ba gzugs kyi 'dod chags dang bral ba zhig // 'dod pa la 'dod chags
dang bral ba las yongs su nyams na/ yongs su shes pa nyid gtong ngo //

Paramārtha: 捨二者，阿那含人，離欲色界已後退離欲欲界。

Xuanzang: 言捨二者，謂諸不還從色愛盡起欲纏退，及彼獲得阿羅漢時。

Pruden, p. 868: "The Anagamin detached from Rūpadhātu who falls away from the
detachment of Kamadhatu loses two perfect knowledges."

Samghabhadra's *Nyāyānusāriṇī*: 言捨二者，謂諸不還從色愛盡起欲纏退，及彼獲得阿羅漢時。諸先離欲依根本定入見諦者道類忍時。

Wang's comment:

Vasubandhu, in the original Sanskrit text, does not mention that the following
scenario: one abandons two perfect knowledges (the 7th and the 8th) when one
transitions from scenario B to scenario C. To include this scenario, Xuanzang adds
及彼獲得阿羅漢時.

6.3) For the auto-commentary ad 5.70c,

Pradhan 1975: ṣaṭ pariṇāstyajaty ānupūrvikaḥ kāmavairāgyāt |

Tib. mthar gyi sa pa la 'dod pa las 'dod chags dang bral bar byed pas ni / yongs su shes
pa drug gtong ngo //

Paramārtha: 捨六者，若人次第修，由離欲欲界。

LVP, p. 118:

« Lorsqu'il n'est pas détaché du Kāmadhātu avant d'entrer dans le chemin de vue, c'est-à-dire lorsqu'il est un *ānupūrvaka*, il acquiert alors la sixième *pariṇā* qu'il perdra, avec les cinq autres, en acquérant le détachement du Kāmadhātu. »

Pruden, p. 868: "When one is not detached from Kamadhatu before entering into the Path of Seeing, that is, when he is an *ānupūrvaka* he then obtains the sixth perfect knowledge which he will lose, with the five others, when he acquires detachment from Kamadhatu."

Lodrö Sangpo, p. 1758: "When they are not detached from the realm of desire before entering into the path of insight, i.e., when they are successive ones (*ānupūrvika*), they then acquire the 6th complete knowledge which they will lose, along with the other five, when acquiring detachment from the realm of desire."

Xuanzang: 言捨六者，謂未離欲所有聖者得離欲時。

Samghabhadra's *Nyāyānusāriṇī*: 言捨六者，謂未離欲所有聖者得不還時。

Wang's comment:

Both Xuanzang's translation and Saṃghabhadra's text does not include the term *ānupūrvaka* (Paramārtha: 若人次第修), as the discussion here does not really involve the difference between the *ānupūrvaka* and the *bhūyovītarāgas* (倍離欲貪超越證者). The *ānupūrvaka* obtains the *srotaāpatti-phala* before pursuing the *sakṛdāgāmi-phala*, while the *bhūyovītarāga* becomes a Sakṛdāgāmin without first obtaining the *srotaāpatti* (cf. *Abhidharmakośa* II.16d).

《阿毘達磨理校百例》

序

2022 年 12 月下旬，我和很多人一樣，第一次感染了新冠。新冠病毒只是讓我煎熬了兩天，另一重長久的煎熬，是在等待官司的結果。那是我家和房地產開發商打的官司，一審勝訴，對方上訴，二審發回。善於揣摩上級意圖的基層法院，在和我溝通中，已經讓我感覺到了情況不妙。遲遲等不來結果，但我知道，結案日期應該就在年底之前。所以，12 月下旬的最後一周，我是相當焦慮和無助的。

也就是在那個時候，我才第一次知道 CBETA 有討論區。翻過討論區的一些帖子，我發現可以把《大正藏》中的錯字反饋在上面，便於工作人員修訂。我在那之前就經常留意到《大正藏》的錯字和錯誤標點，但沒有留心去搜集整理。於是我憑印象，把幾處《大正藏》搞錯的異文處，貼在 CBETA 討論區。張伯雍老師回復並採納了其中的一部分。

我因此有了興趣，就把毘曇部的幾部典籍大略地翻覽一過，沒有異文的地方直接跳過，有異文的地方，如果能用阿毘達磨的方式理校，我就把判斷出的結果貼在討論區。那一周的時間裡，貼了大概上百條。但 CBETA 的修訂工作是相當審慎的。經常為了一處修訂而援引數千字的證據。如果修訂的內容少，這樣操作當然可以；如果多，工作量就太大了。

我既然找出了上百條，也就不能再一一詳細解釋。只是把判斷結果貼在那裡。阿毘達磨的理校和普通的理校不太一樣。它需要阿毘達磨的知識，而且，阿毘達磨知識是成系統的。你很難在一個條目下從零開始講解所有牽涉到的阿毘達磨知識，才最終形成結論。這就是為什麼我後來碰到異文，大部分只給出判定結果，少部分會附上簡單的參考線索，比如，用《正理》《顯宗》《光記》等來證明《俱舍》的形訛。

2023 年 4 月底，得益於佛菩薩的保佑，官司的事情終於順利解決，開發商把錢退給了我們。5 月 4 日，我從老家回到北京。隨後的幾個月裡，我先是整理了《俱舍英譯百瑕》，又寫了一本阿毘達磨教材《俱舍九題：高階阿毘達磨串講》。

現在，又是一年多過去了。得益於佛菩薩的加持，《俱舍九題》已經順利出版。《俱舍英譯百瑕》也沒有太多我可以做的工作了。在暇滿的人身中，得到一個暫時無事的夏日。我於是想，也許可以把這一年多裡斷斷續續發現的阿毘達磨文獻異文處，挑出 100 例，放在一起來說明，如何運用阿毘達磨來理校。

沒有必要把那些全放上來。當你懂得一例，就能看懂三例；當你懂得一百例，就幾乎可以看懂所有可以運用阿毘達磨來理校的地方。因此，更多的例子可以移步 CBETA 的討論區。而更詳細的講解，則在這本書。本書涉及的阿毘達磨知識，總體上比《俱舍英譯百瑕》要難一些，比《俱舍九題》要簡單一些。治阿毘達磨的學者，或能從本書中略有受益。

說明

- 一、 本書是依據阿毘達磨義理，對《大正藏》之《毘曇部》漢譯論典進行理校。「漢譯論典」指的是從《集異門》（T1536）至《顯宗》（T1563），即由玄奘三藏等譯成漢語的阿毘達磨論著，不包括直接由漢語寫成的阿毘達磨論著。
- 二、 《發智》作為說一切有部阿毘達磨的根本論典，排在最前。《發智》有兩種譯本，本書尊重玄奘譯本，將其（T1544）排在最前，其次是舊譯《八犍度》（T1543）。其餘諸論依照《大正藏》次序排列。
- 三、 為了方便，本書對《大正藏》的引用皆轉引自 CBETA。為了統一，本書引文全部採用 CBETA 的 2024.R1 版本。實際上，本書毋寧說是對 CBETA 毘曇部的理校。因為 CBETA 無論在質量上還是方便程度上，都已經優於《大正藏》了。CBETA 據多種藏經修訂過不少《大正藏》的用字和句讀，對於 CBETA 已經正確修訂過的，本書一般不再討論。

- 四、 本書主要討論的，是截至 2024 年 6 月 30 日，CBETA 尚未修訂的《大正藏》本的錯誤；以及極少數《大正藏》本不誤而 CBETA 依據他本錯誤修改了的條目。
- 五、 本書對 CBETA 內容的引用有兩種形式。一種是「引用複製」，即由 CBETA 自動生成引用格式，如：《阿毘曇心論》卷 1〈2 行品〉：「此心若依若緣若時起，彼心共俱心數法等聚生」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1550, p. 810b28-29) 這是為了忠實於 CBETA2024.R1 版的原貌，即便存在錯誤的標點，也不進行任何改動。因為這是討論的基礎。但如果引用內容太長，中間會加省略號。如果是用同經異議來「對校」，也會採取「引用複製」。另一種是「複製文字」，所複製的內容是作為理校的論據出現的，會略去「版冊卷頁欄行」等格式，這是為了節省篇幅和美觀。如：《心論》：「此心若依若緣若時起，彼心共俱心數法等聚生。」讀者在 CBETA 上檢索引文，仍然可以很方便地確定出處。在「複製文字」時，如果 CBETA 存在明顯錯誤的標點，則由本書作者自行更正。
- 六、 為了簡潔，除了「引用複製」，本書對毘曇文獻皆用省稱。如《阿毘達磨發智論》省稱《發智》，「《大正藏》本」省稱「大本」，不加引號，餘本仿此。讀者一望即知，不另說明。
- 七、 理校涉及的阿毘達磨知識，往往會存在於不同的阿毘達磨文獻中。本書優先選擇《俱舍》。因為《俱舍》是讀者相對熟悉的。在《俱舍》中，優先選擇頌，因為頌是最容易背誦和掌握

的。此外，還優先選擇所討論的文獻本身和異議。比如，討論《發智》，優先選擇《發智》和《八犍度》。如有必要，也引用其他文獻來說明。

- 八、 每個條目主要討論一段文本，即條目開頭所引的一段。有時候，一段文本有多處異文，未必大本諸處皆不正確。本書主要討論的往往是大本不正確的一處。偶有例外。有時候，諸本皆不存在異文，但可以依據阿毘達磨知道諸本皆誤，也是討論的對象。少數時候，大本和 CBETA 本皆不誤而餘本有誤，如值得講解，本書也會作為例子。討論中間，經常會引用相關文本作為證據，所引相關文本存在異文時，如需關注，則按照「引用複製」的格式，如無需關注，則按照「複製文字」的方式。
- 九、 主條目的排列，是按照其在論書內部的次序。但同類型的問題，有時會合併到一條中討論。有些論書訛誤多，則多討論；有些論書訛誤少，則少討論。有些條目簡單，則簡短討論；有些條目複雜，則詳細討論。不求數量上的平均和篇幅上的統一。

《發智》（T1544）

1.

《阿毘達磨發智論》卷 3：「有漏、無明漏。除欲瀑流、軛、[1] 取。餘瀑流、軛、[*]取，三種。欲瀑流、軛及欲取。有尋有伺。[2]餘三取，及三身繫。有尋有伺。」(CBETA 2024.R1, T26, no.

1544, p. 931a6-8)[1] 取【大】*，〔一〕【宋】【元】【明】

【聖】* [* 1-1] 取【大】*，〔一〕【宋】【元】【明】【聖】

* [2] 餘三取及三【大】，貪欲瞋恚二【宋】【元】【明】

【宮】

大本：「有漏、無明漏；除欲瀑流、軛、取，餘瀑流、軛、取三種。欲瀑流、軛及欲取，有尋有伺。餘三取，及三身繫，有尋有伺。」

宋本：「有漏、無明漏；除欲瀑流、軛，餘瀑流、軛，三種。欲瀑流、軛及欲取，有尋有伺。貪欲、瞋恚、二身繫，有尋有伺。」

這裡討論的問題是：「三結……乃至九十八隨眠，幾有尋有伺？幾無尋唯伺？幾無尋無伺？」

大本和宋本的區別，牽涉到的問題有：

1、取在「有尋有伺等」三句中如何分別？

取分為：欲取、見取、戒禁取、我語取。

《俱舍》：「欲有軛并癡，見分二名取」，「應知四軛與瀑流同，四取應知體同四軛。然欲我語各并無明，見分為二與前軛別。即前欲軛并欲無明三十四物總名欲取，謂貪瞋慢無明各五、疑有四、并十纏。即前有軛并二界無明三十八物總名我語取，謂貪慢無明各十、疑有八。於見軛中除戒禁取，餘三十物總名見取，所除六物名戒禁取。」

欲取，都在欲界，當然是有尋有伺。

見取、戒禁取，通三界，有三句。

我語取，通上二界，包括初靜慮、靜慮中間、第二靜慮以上，有三句。

可見，這裡大本的第一句，「除欲瀑流、軛、取，餘瀑流、軛、取三種」，在阿毘達磨上至少沒有錯誤。但能不能說這裡就應該依大本呢？也不能說。因為宋本「除欲瀑流、軛，餘瀑流、軛，三種」，也沒有阿毘達磨上的錯誤。我們並不知道《發智》是否一開始根本沒有討論「取」。

能夠確定是，是大本後面顯然說錯了：「餘三取，及三身繫，有尋有伺。」「餘三取」顯然是通三種的。大本前後矛盾了。

2、幾身繫有尋有伺？

除了取，大本和宋本的區別是：大本說「三身繫有尋有伺」，宋本說「二身繫有尋有伺」。

要了解這個問題，首先需要知道「四身繫」是什麼？

《發智》：「四身繫。謂：貪欲身繫、瞋恚身繫、戒禁取身繫、此實執身繫。」

《發智》：「四身繫中：二不善，二應分別。謂：戒禁取、此實執身繫：欲界是不善，色、無色界是無記。」

因此知道，貪欲（欲貪）、瞋恚，是有尋有伺；餘二身繫，通三種。那麼，大本「三身繫有尋有伺」也是錯的。

因此知道：

《阿毘達磨發智論》卷 3：「[2]餘三取，及三身繫。有尋有伺。」
(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 931a8)[2] 餘三取及三【大】，貪欲瞋恚二【宋】【元】【明】【宮】

這裡必定是宋本正確，大本錯誤。

至於前一處異文，從阿毘達磨本身看，大本和宋本都不錯。只是大本提到了取，宋本沒提。這種地方該怎麼辦呢？告訴大家一個秘訣：碰到《發智》的異文，優先參考《婆沙》和《八捷度論》。

《婆沙》是《發智》的注釋，很多《發智》的句子在《婆沙》中有一模一樣的原文。而《八捷度論》是《發智》的異譯。

《婆沙》相關的段落在卷 52，CBETA 中檢索「九十八隨眠幾有尋有伺」即知。可惜《婆沙》這一段並不能為解決第一處異文提供明確線索。但是這種操作思路是應當明白的。然後看《八捷度論》。首先明確，這個問題在《發智》中屬於「結蘊」的「不善納息」，我們因此找到《八捷度論》中「結使捷度」的「不善跋渠」。

《八捷度論》：「貪、瞋恚、愚癡及欲漏，有覺有觀；餘殘三行，或有覺有觀、或無覺有觀、或無覺無觀。流中，欲流有覺有觀；餘殘三行，或有覺有觀、或無覺有觀、或無覺無觀。軛亦如是。受中，欲受有覺有觀；餘殘三行，或有覺有觀、或無覺有觀、或無覺無觀。縛中，欲愛身縛、瞋恚身縛，有覺有觀；餘殘三行，或有覺有觀、或無覺有觀、或無覺無觀。」

《八捷度》的「受」，就是奘譯《發智》的「取」。「三行」就是「有尋有伺」等三句分別。《發智》前面也提到了「取」：「四取。謂：欲取、見取、戒禁取、我語取。」因此，前一處異文，不應認為大本有什麼問題。對此存而不論即可。

2.

《阿毘達磨發智論》卷 6：「三結——等無間——生十五心。有、無明漏，有、見、無明瀑流、軛，後三取，後二身繫，貪、慢結，

後三順下分結，[1]後四順上分結，五見，意觸所生愛身，後五隨眠，愛等六結——亦爾。三不善根及欲漏——等無間——生五心。欲瀑流、輓、取，前二身繫，五蓋，瞋、嫉、慳結，前二順下分結，鼻、舌觸所生愛身，欲貪、瞋恚隨眠，恚、嫉、慳結——亦爾。色、無色貪順上分結——等無間——生[2]十心。後[3]四順上分結——等無間——生三心。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, pp. 945c28-946a7)[1] （後四...結）六字【大】，〔一〕【聖】 [2] 十【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】 [3] 四【大】，三【宋】【元】【明】【宮】

這一段有三處異文，一處一處來看。

第一處異文，大本是「後四順上分結」，聖本無此六字。我們只需要看「後四順上分結」是不是「等無間生十五心」，即可判斷。先要了解五上分結的內容。頌曰：「順上分亦五，色無色二貪，掉舉慢無明，令不超上故。」要注意，順上分結都是修所斷。

後四順上分結是：修所斷「無色界貪、色無色界掉舉、色無色界慢、色無色界無明」。這是約十五心問的：

《阿毘達磨發智論》卷 6：「意根……乃至無色界修所斷無明睡眠，於三界十五部心中，一一等無間生幾心耶？」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 945c9-10)

一定要注意，只有阿那含，才能現起順上分結。

《婆沙》：「復次上人所行名順上分。上人是聖非諸異生。見所斷結唯異生起故不立為順上分結。於聖者中唯不還者所起諸結立順上分。問：因論生論，何故預流及一來者所起諸結非順上分？答：順上分者，謂趣上生，預流一來所起諸結亦令生下故不立為順上分結。復次，若越度界亦得果者彼所起結立順上分。預流一來雖復得果非越度界故。彼所起非順上分。」

《正理》：「如是五種，體有八物，掉舉等三亦界別故。唯修所斷名順上分，順益上分故名順上分結。要斷見所斷，彼方現行故。見所斷惑未永斷時，亦能資彼令順下分，故要永斷見所斷惑方現行者，名順上分。此中既說色無色貪及順上言，知掉舉等亦色無色非欲界繫。」

既然是聖者才能現起，那就絕對不可能無間生見所斷心了。色界修所斷貪結，無間可生欲色界修所斷心，這是二部——不能生無色界心，是因為染心不能無間生上地心；無色界修所斷貪結，無間可生

色無色界修所斷心，也是二部（至於可否無間生欲界修所斷心，書上沒有明確證據，暫時存而不論）。色無色界修所斷掉舉、慢、無明，無間可生三界修所斷心，是三部。但要注意，色界染心不能無間生無色界心。

因此，「後四順上分結」不可能「等無間生十五心」。

異文[1]大本錯誤，聖本正確。

異文[2]，大本是「等無間生十心」，宋本是「等無間生二心」。我們只需要考察「色、無色貪順上分結」等無間生幾心即可。而且，這裡既然出現「色、無色貪順上分結」，顯然表明前面不可能有「後四順上分結……亦爾」，否則不就矛盾了嗎？

前面分析過，「色貪順上分結」是「等無間生二心」。

因此，異文[2]大本錯誤，宋本正確。

那麼，異文[3]不用說，自然是「後三順上分結」，大本錯誤，宋本正確。

這裡面其實含著一個比較複雜的點，就是「無色貪順上分結」的問題。來看《婆沙》：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 89：「[2]色貪順上分結生二心者。謂欲色[3]界修所斷心下地染心不生上故。後[4]四順上分結生三心者。謂三界修所斷心。由此五結不還身中方現行故。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 462c4-8)[2] 色【大】，色無色【宋】【元】【明】【宮】 [3] 界【大】，界色無色界【宋】【元】【明】【宮】 [4] 四【大】，三【明】【宮】

《發智》的異文容易確定，《婆沙》的異文卻難確定。因為《婆沙》的異文顯然是有意改的，而且，修改者相當熟悉阿毘達磨。

《婆沙》三處異文牽涉的只是一個問題：無色貪順上分結，是等無間生二心還是三心？更具體地說：無色貪順上分結，能否等無間生欲界修所斷心？

如果只考慮作為味定的無色貪，應該不容等無間生欲界修所斷心，因為「染生自淨染，並下一地淨」。但味定以外還有無色貪，這種無色貪是否容無間起欲界修所斷心呢？論書上似乎缺乏足夠的證據來判斷。

儘管如此，我們也嘗試從《八犍度》裡找證據。

可惜，《八犍度》沒有討論五順上分結：

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「三結、三不善根、三有漏，四流、四[12]扼、四受、四縛，五蓋、五結、五下分結、五見，六身[13]愛，七使，九結，九十八使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 802b17-19)[12] 扼【大】下同，輓【宋】【元】【明】【宮】下同[13] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「身見、戒盜、疑，次第生十五心。貪、瞋恚、愚癡及欲漏，次第生五心；餘殘，十五心。[5]流中欲流，次第生五心；餘殘，十五[6]心。[7]扼亦如是。受中欲受，次第生五心；餘殘，十五[8]心。縛中欲愛身縛、瞋恚身縛，次第生五心；餘殘，十[9]五。五蓋及瞋恚、慳、嫉結，次第生五心；餘殘十。[*]五下分[10]中貪欲、瞋恚，次第生五心；餘殘及五見，生十五[*]心。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 806a15-22)[5] 流中【大】，〔一〕【宮】【聖乙】 [6] 心【大】，〔一〕【聖乙】[7] 扼【大】下同，輓【宋】【元】【明】【宮】下同 [8] 心【大】*，〔一〕【聖】【聖乙】* [9] 五【大】*，五心【宋】*【元】*【明】* [*9-1] 五【大】*，五心【宋】*

【元】*【明】* [10] 中【大】，〔一〕【宮】 [*8-1] 心
【大】*，〔一〕【聖】【聖乙】*

千萬不要看到「餘殘，十五心」，就以為「五順上分結」如此——
《發智》大本的錯誤，很可能是據此而來。古人看到《八犍度》，
據此修改了《發智》。但要明白，《八犍度》本身就沒有列「五上
分結」。如有疑慮，在《八犍度》中依次檢索「下分」「上分」，
即可明了。因此，《八犍度》不能作為理解《發智》《婆沙》此處
的依據。

接下來翻檢《婆沙》的異譯，《阿毘曇毘婆沙》（T1546）和《鞞婆
沙》（T1547），這一句的對應文本都是缺失的。

不過，這完全不影響我們對《發智》的判定。根據《婆沙》：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 89：「[2]色貪順上分結生二心者。謂欲
色[3]界修所斷心下地染心不生上故。後[4]四順上分結生三心者。謂
三界修所斷心。由此五結不還身中方現行故。」(CBETA 2024.R1,
T27, no. 1545, p. 462c4-8)[2] 色【大】，色無色【宋】【元】【明】
【宮】 [3] 界【大】，界色無色界【宋】【元】【明】【宮】
[4] 四【大】，三【明】【宮】

不管「無色貪順上分結」是生二心還是三心，至少「色貪」生二心是確定的。

憑這一點即可斷定，大本《發智》「[1]後四順上分結」和「色、無色貪順上分結——等無間——生[2]十心」都是錯的。由此，大本《發智》「後[3]四順上分結——等無間——生三心」也是錯的。

如果反過來利用《發智》，《婆沙》也可以確定。這就不是依據阿毘達磨，而是假定《發智》和《婆沙》必須統一。不過，這種假定倒未必永遠成立。

《發智》表示，「色貪結、無色貪結」無間生心的種類數是一樣的。按照這個思路看《婆沙》，三處異文都是大本錯誤、明本正確，應當標點為：

「『色無色貪順上分結生二心』者，謂欲色界、色無色界修所斷心，下地染心不生上故。『後三順上分結生三心』者，謂三界修所斷心。由此五結不還身中方現行故。」

這是說，色貪順上分結等無間容生欲色界修所斷心，無色貪順上分結等無間容生色無色界修所斷心。「下地染心不生上故」只是解釋「色貪順上分結」的。

如果依大本，應該標點為：「『色貪順上分結生二心』者，謂欲色界修所斷心，下地染心不生上故。『後四順上分結生三心』者，謂三界修所斷心。由此五結不還身中方現行故。」

大本這種理解，和《婆沙》別處有出入。《婆沙》：「無色界意根等無間容生十五心，謂欲界五如續生時，色界五如續生退等時，及無色界五。」

可見，無色界意根等無間生欲界五心，《婆沙》只指出「續生」的情況。對阿那含來說，欲界修所斷心分為不染和染兩種。根據「欲界善生九，此復從八生，染從十生四，餘從五生七」看，「即此復從八無間起，謂自界四，色界二心，於出定時從彼善起。彼染污定所逼惱時，從彼染心生於下善，為依下善防彼退故。及學無學，謂出觀時」，「餘謂欲纏無覆無記，此心從五無間而生，謂自界四及色界善，欲界化心從彼生故」；可見，從無色界結無間生欲界不染心是不可能的，由「無色界意根等無間容生十五心，謂欲界五如續生時」知，除了續生，不容生欲界染心。那麼，應當認為《婆沙》卷 89 的異文，宋本為佳，大本不好。

不過，不論《婆沙》如何，《發智》的三處異文是明確的。

3.

《阿毘達磨發智論》卷 6：「後[3]四順上分結——等無間——生三心。眼、耳、身觸所[4]生愛身——[5]亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 946a6-7)[3] 四【大】，三【宋】【元】【明】【宮】 [4] 生愛身亦爾【大】，愛身生十心【聖】 [5] 亦爾【大】，等無間生十心【宋】【元】【明】【宮】

異文[3]前一條已經討論了。這裡之所以引出來，是因為下一句異文[5]大本是「亦爾」。「亦爾」就是「和上面一樣」，所以需要知道上面是怎麼說的。

聖本和宋本在阿毘達磨含義上沒有區別，只是表述上，宋本多了「等無間」。如果要考慮哪個表述正確，最好的參考是《婆沙》。可惜《婆沙》後面從略了。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 89：「餘文易了。故不分別。」
(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 462c8)

不過還可以看《八犍度》。

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「[11]愛身中鼻舌更愛，次第生五心；眼、耳、身更愛，次第生十心；意更愛，次第生十五心。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 806a22-24)[11] 愛【大】，貪【宮】

這裡大本「愛身」正確，宮本「貪身」錯誤。檢索《八犍度》，只有「愛身」的表述，沒有「貪身」。這個知識點很好理解：眼耳身更愛通欲界和初靜慮，鼻舌更愛唯在欲界，因此，眼耳身更愛次第生欲色界十心，鼻舌更愛次第生欲界五心。

鑒於前面都有「等無間」，宋本的表述是更好的。

大本錯誤，宋本正確。

4.

《阿毘達磨發智論》卷 7：「智蘊第三中[1]覺支納息第一八學十無學見等[*]覺道三 俗無漏見智此章願具說 如世尊說：「學[2]見迹成就學八支。」」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 951a14-17)[1] 覺【大】*，學【宋】【元】【明】【宮】* [*1-1] 覺【大】*，學【宋】【元】【明】【宮】* [2] 見迹【大】，行見【宋】【元】【明】，行迹【宮】【聖】

這一例和阿毘達磨的具體知識關係不大，但因為牽涉到對《發智》結構的理解，還是說一說。

[1]處大本錯誤，宋本正確。應該是「學支納息」，而不是「覺支納息」。「覺支」這個詞出現的範圍更廣，很多人更熟悉，而「學支」就是典型的阿毘達磨詞彙，很多人不熟，所以擅自改成了「覺支」。何以知之？參考《八犍度》。

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「[15]阿毘曇[16]八道跋渠第一」
(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 812a25)[15] 阿毘曇【大】，
〔一〕【宋】【元】【明】【宮】 [16] 八【大】，智犍度八
【聖】【聖乙】

「八道跋渠」，就是八學支。如有還有疑問，可以直接翻《婆沙》看答案：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93：「智蘊第三中學支納息第一之一。
如世尊說。學行迹成就學八支。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 479a7-8)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 94：「智蘊第三中學支納息第一之二」
(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 484a27)

可見，「學支納息」是板上釘釘的。我們不僅可以根據《婆沙》確定了異文[1]，還確定了異文[2]，應該是「學行迹成就學八支」；如果還不確信，直接檢索「學行迹成就學八支」即可。

但還要注意，在異文[1]和[2]之間，有個標[*]的異文：「見等[*]覺道三」[*]的意思是，這裡的異文和前面類似，都是「學」和「覺」的區別。——實際上，編校者這個判斷大錯特錯。

[*]這裡，「見等覺道三」，大本是不誤的，宋本是錯誤的。這一點不能通過《婆沙》知道，因為《婆沙》沒有引這個頌。可以通過《八犍度》比較，但不明顯。

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「八十種智，擇恒在前，諸相應覺，世見無漏。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 812a26-27)

《阿毘達磨發智論》卷 7：「八學十無學見等[*]覺道三 俗無漏見智此章願具說」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 951a15-17)[* 1-1] 覺【大】*，學【宋】【元】【明】【宮】*

最準確的判斷，是通過《發智》自身。因為頌文是攝了「此章願具說」的內容。我們只需要看看此章都依次說了什麼，就明白了。此章在八學、十無學、見等之後，說的就是覺支、道支。

《發智》：「諸正見是擇法覺支耶？……諸正智是擇法覺支耶？……七覺支、八道支——現在前時，幾覺支、幾道支現在前耶？」

所以，此章叫「學支納息」，而攝頌叫「見等覺道三」，千萬不要混淆，它們指向不同的含義。

5.

《阿毘達磨發智論》卷 8：「有俱修。謂：學見迹阿羅漢，[1]已得無漏智現在前，修世俗智時。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 961c16-18)[1] 已【大】，未【宋】【元】【明】【宮】，無【聖】

這裡問的問題是：「若修世俗智，亦道智耶？答：應作四句。」其中的第三句，是「俱修」。

如果懂阿毘達磨，是可以一眼判斷出來的。因為「已得無漏智現在前」，對無漏智來說，是沒有「得修」的，只有「習修」。也就是

說，現起哪種無漏智，修哪種無漏智，但不修其餘的無漏智。這時候，如果是「已得苦智現在前」，那就修苦智，不修道智，因此對「世俗智、道智」兩項，就不滿足「俱修」的標準。

如果對阿毘達磨不是很熟練，還可以有別的佐證方式。

第一種是看前文。

《發智》：「若修世俗智，亦苦智耶？……有俱修。謂入現觀苦類智時；學見迹阿羅漢，未得無漏智現在前，修世俗智時……若修世俗智，亦集智耶？……有俱修。謂入現觀集類智時；學見迹阿羅漢，未得無漏智現在前，修世俗智時……若修世俗智，亦滅智耶？……有俱修。謂入現觀滅類智時；學見迹阿羅漢，未得無漏智現在前，修世俗智時……」

比葫蘆畫瓢，也應該知道，這一問應該和前三問類似，是「未得無漏智現在前，修世俗智時」。也就是大本錯誤，宋本正確。

第二種是看《八犍度論》。

《發智》這段是「智蘊」的「修智納息」。我們找到《八犍度》裡「智犍度」的「修智跋渠」。

我們要先注意「八智」在兩部論中的表述不同。

《八犍度》：「八智：法智、未知智、知他人心智、等智、苦智、習智、盡智、道智。」

可見，「世俗智」在《八犍度》中叫「等智」。這是要明確的。

《八犍度》卷 12：「若修等智時，彼道智耶？……云何修等智道智？答曰：學見迹若阿羅漢，本不得世俗智若無漏智現在前，得是時修等智道智，是謂修等智道智。」

一對比就知道，《發智》應該是「學見迹阿羅漢，未得無漏智現在前，修世俗智時」。大本錯誤，宋本正確。

第三種是看《婆沙》。

《婆沙》卷 106、107 談到這個問題，分別得更詳細。但它不是像《發智》那樣都羅列出來，而是前面用「若修法智亦類智耶」，作為一個具體例子詳細解說，之後的例子就略過，留給讀者舉一反三。所謂「餘修智義如文廣說，准前方隅應知其相」。

大家需要知道，看《婆沙》《發智》，是要清楚它的宏觀架構的。不然就會一頭霧水，讀不下來。我們對《發智》中的每一句，要能迅速找到它在《八犍度》和《婆沙》中的對應。做到這一點，基本就掌握結構了。

《婆沙》雖然沒有明確給出答案，但它給出了答案的依據：「問：何故已得善法現在前時，不能修餘未來諸善功德？答：作用劣故。已受用故。已作事故。已與果故。復次，已修已息無勢用故。復次，起已得法現在前時，前已得修今復習修。二修歷世但有損減更無增益，豈能更修未曾得善？」

這就表示，「已得無漏智現在前」時，只有習修，沒有得修。但是，習修也是修。

《婆沙》卷 106：「修有四種，如前廣說。此中唯依二修作論。謂得修、習修。」

因此，如果現起的「已得無漏智」是道智，那確實修道智，但不修俗智。因為「曾所得非修」。這時候也不滿足「俱修」。所以，大本的「已得無漏智現在前」是不正確的。而「未得無漏智現在前」時，無論現在前的是「苦集滅道」四智中的任何一種，四智都是「得修」，同時也有俗智的「得修」。

這個問題，《俱舍》頌是：「曾所得非修」，「聖起餘功德，及異生諸位，所修智多少，皆如理應思」。

6.

《阿毘達磨發智論》卷 9：「隨信行乃至俱解脫，於三三摩地成就過去幾？未來幾？現在幾？答：隨信行於三三摩地，若依空入正性離生：苦法智忍時，——過去無，未來二，現在一。苦法智乃至集法智忍時，過去一，未來二，現在一。集法智乃至集類智時，——過去、未來[4]一，現在一。滅法智忍時，——過去二，未來三，現在一。滅法智乃至道類智忍時，——過去、未來三，現在一。」

(CBETA 2024. R1, T26, no. 1544, p. 965c9-16) [4] 一【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】

這一題，主要看對三三摩地的了解。《俱舍》頌是：「空謂空非我，無相謂滅四，無願謂餘十，諦行相相應。」

學習阿毘達磨，首先要把《俱舍》六百頌背得滾瓜爛熟，碰到問題，能立刻把相關的頌背出來。

此外，還需要知道的一點是：苦法智忍、苦法智，是同一所緣、同一行相。所緣必然是欲界苦，行相則是苦諦下四行相之一。苦類智忍、苦類智，也是同一所緣、同一行相。關於這一點，只需要去檢索「同一所緣同一行相」即可。

《婆沙》：「若如是說，緣苦諦忍後入正性離生，則有四心同一所緣、同一行相，謂增上忍、世第一法、苦法智忍、苦法智相應；二心同一行相、不同一所緣，謂苦類智忍、苦類智相應；二心同一所緣、不同一行相，謂集法智忍、集法智相應；餘心不同一所緣、不同一行相。」

《婆沙》這段極其重要，CBETA 標點有誤，這裡直接改了。為什麼這樣標點？因為忍、智都是慧心所，心是和心所相應的。所以每個分句的結尾都是落到「相應」上。這裡說「二心同一行相、不同一所緣，謂苦類智忍、苦類智相應」，是說苦類智忍、苦類智相應二心，和「增上忍、世第一法、苦法智忍、苦法智相應」四心，同一行相，都是苦諦下四行相之一；但不同一所緣，因為四心緣欲界苦，二心緣上界苦。

現在，具備了基礎知識，我們來捋一下《發智》卷 9 這段：

「隨信行乃至俱解脫，於三三摩地成就過去幾？未來幾？現在幾？」

答：隨信行於三三摩地，若依空入正性離生：苦法智忍時，過去無，未來二，現在一。」——過去無，是因為「聖初除過去」；現在一，是因為現在「習修」空三摩地。未來二，是因為「得修」苦法智忍。

關於這一點，要檢索「苦法智忍有十五得」。——學習阿毘達磨有個訣竅，你不可能把《婆沙》背下來，但是《婆沙》的關鍵段落，你得有印象，一旦碰到相關問題，你只要檢索「苦法智忍有十五得」或「同一所緣同一行相」，馬上就找到想要的段落了。

《婆沙》：「然苦法智忍有十五得，苦法智有十四得，乃至道類智忍但有一得。問：見道得為但有爾所？為更有餘？有說但有爾所。有說更有餘未來世不生諸得而不可說。此不應理，寧當說無，不應言有而不可說。如是說者：更有餘未來得。苦法智忍一得俱生，忍得相望互無因義。苦法智三得俱生，二道得、一離繫得。二道得者，謂苦法智忍得、苦法智得。一離繫得者，謂欲界見苦所斷十繫得滅、十離繫得起。苦法智與彼三得互不為因。苦法智忍與彼三得皆有因義。苦類智忍四得俱生。三道得一離繫得……」

「苦法智與彼三得互不為因」，是因為「得」不是相應法、不是俱有法（但「得」屬於隨行，詳見《俱舍九題：高階阿毘達磨串

講》）。因此，苦法智與彼三得，互不為俱有因、相應因；也互不為同類因，因為同類因是「前生」；也互不為遍行因，因為遍行因是「前遍」和「染因」；也互不為異熟因，因為異熟因「唯有漏」。「苦法智忍與彼三得皆有因義」，是因為苦法智忍是彼三得的同類因。

苦法智忍時，修未來苦法智忍。現在苦法智忍是一行相，未來苦法智忍有四行相：非常、苦、空、非我。其中，「空謂空非我」，「無願謂餘十」，未來苦法智忍就有兩種：空三摩地、無願三摩地。因此，「若依空入正性離生：苦法智忍時，過去無，未來二，現在一」。

接著看《發智》：「苦法智乃至集法智忍時，過去一，未來二，現在一。」——過去一，是過去已起空三摩地；現在一，是現在所起三摩地。無論現在所起是空三摩地，還是無願三摩地，現在所起的只能是一個行相，因此現在一定是一。這叫「住定道成中」。「行相實十六，此體唯是慧」，一剎那只能生起一個慧心所。未來二，仍然是空三摩地、無願三摩地。這是因為「無相謂滅四」，現觀中，必定要到「見滅」才修無相三摩地。

《發智》：「集法智乃至集類智時，——過去、未來[4]一，現在一。滅法智忍時，——過去二，未來三，現在一。滅法智乃至道類

智忍時，——過去、未來三，現在一。」——這裡[4]就是有異文的地方。集法智時，現在修的必然是無願三摩地；成就過去的苦法智忍、苦法智、苦類智忍、苦類智、集法智忍。其中，前四心是同一行相，是空三摩地（「若依空入正性離生」），而集法智忍是無願三摩地，因此，集法智時成就過去二。同時，集法智時成就未來苦法智忍等（比照《婆沙》「如是乃至道類智忍二十二得俱生，十五道得，七離繫得」可以知道），那麼，也成就未來空、無願三摩地。

因此知道：

《阿毘達磨發智論》卷 9：「集法智乃至集類智時，——過去、未來[4]一，現在一。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 965c13-14)[4] 一【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】

大本錯誤，宋本正確。

接著往後看完：「滅法智忍時，——過去二，未來三，現在一。滅法智乃至道類智忍時，——過去、未來三，現在一。」

滅法智忍時，不成就過去無相三摩地，但成就現在、未來無相三摩地；因此，過去二：空、無願；未來三：空、無相、無願；現在一：無願。滅法智乃至道類忍時，過去未來皆成就三。

現在來看對應段落的《婆沙》異文：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 109：「謂若依空入正性離生，見苦初心頃過去無，見苦四心頃現在一謂空，見苦後三心頃及見集初心頃過去一謂空，見集後三心頃見滅初心頃過去二謂空、無願，見苦見集各四心頃未來[5]二，謂空、無願，見滅四心頃現在一謂無相，見集四心頃見道三心頃現在一謂無願，見滅後三心頃見道三心頃皆過去具三，見滅四心頃見道三心頃皆未來亦具三。若依無願入正性離生應知亦爾。有差別者，謂過去定無空，唯有一或二，見苦見集各四心頃見道三心頃皆現在一謂無願。」（CBETA 2024. R1, T27, no. 1545, p. 563c11-22）[5] 二【大】，一【元】【明】

「見苦見集各四心頃未來[5]二，謂空、無願」——這裡大本是正確的，元本錯誤。

「若依無願入正性離生」，不會現起苦諦下的「空、非我」行相，因此，現觀中也不成就過去空三摩地，但未來空三摩地是成就的。因此，「過去定無空，唯有一或二」。

我們還可以對照《八犍度》直接找到答案：

《阿毘曇八犍度論》卷 13：「堅信人於此三三昧，成就過去幾、未來幾、現在幾？答曰：若依空三昧越次取證彼苦法忍，無有過去、未來二、現在一。苦法智過去一(空也)、未來二(益無願)、現在一(空也)。苦未知忍、苦未知智、習法忍，過去一、未來二、現在一(無願)。習法智，過去未來二、現在一。習未知忍習未知智。過去未來二現在一(同上)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 833a13-19)

「益無願」的「益」是錯字，應該是「空」。《八犍度》把「類智」叫「未知智」；把「集」叫「習」。這是早期的譯法。

《八犍度》卷 13 相關問題還有別的錯誤，讀者可以舉一反三知道，這裡就不再列舉了。

7.

《阿毘達磨發智論》卷 9：「隨信行乃至俱解脫，空、無願、無相三摩地現在前時，幾智現在前耶？答：隨信行空——三摩地現在前時，或二，或無。謂：苦、法智二，苦、類智二，[5]三忍時無。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 965c23-26)[5] 三【大】，二

【宋】【元】【明】【宮】

這個標點，真是一言難盡。首先，「空三摩地」是不能用破折號點開的，這是個術語。其次，「苦法智」「苦類智」也是不能用頓號點開的。雖然「二」代表的確實是苦智、法智，但主語是「苦法智」。就像問「張三的名字包含幾個字」，不能問「張、三的名字包含幾個字」。

現在來看問題：到底是「二忍時無」還是「三忍時無」？

我們首先要知道什麼叫「隨信行」。「隨信行」指見道的 15 個剎那，是鈍根。頌叫「名隨信法行，由根鈍利別」。

那麼，見道的 15 剎那中，能有多少剎那空三摩地現在前？

「空謂空非我」，只有見苦諦的四個剎那。其中是二忍、二智。既然「隨信行空三摩地現在前時」一共就「二忍」，怎麼可能「三忍時無」呢？

因此，大本錯誤，宋本正確。

《八犍度》卷 13：「信解脫人空三昧現在前時，幾智現在前？答曰：二。苦智法智二，苦智未知智二。」

《婆沙》卷 109：「『答：隨信行空三摩地現在前時，或二或無，廣說乃至俱解脫亦爾』者，謂見道中忍時無智，智時有二智。」

8.

《阿毘達磨發智論》卷 13：「幾學？答：一少分。幾無學？答：一少分。幾非學非無學？答：九，[10]一少分。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 981c21-23)[10] 一【大】，二【宋】【元】【明】【宮】

這是問「大種所造處」幾「非學非無學」。對應的《俱舍》頌是：「觸界中有二，餘九色所造。」

《俱舍》：「觸界通二，謂大種及所造。大種有四，謂堅性等。所造有七，謂滑性等，依大種生故名所造。餘九色界唯是所造，謂五色根、色等四境。法界一分無表業色亦唯所造。餘七心界、法界一分除無表色俱非二種。」

因此，大種所造處有：九色處、觸處一分、法處一分。

再考慮「學、無學、非學非無學」的問題。首先，九色處和觸處都是有漏的，因為無漏的色只在法處，是無漏無表。因此，回答「大種所造處幾學、幾無學」，都是「一少分」。一表示法處。「幾非學非無學？」回答是：「九，二少分」。九是九色處，二少分是觸處少分、法處少分。

因此，大本錯誤，宋本正確。可參考《婆沙》。《婆沙》是《發智》的注釋。

《婆沙》：「大種所造處幾學？答：一少分，謂法處。非諸法處皆學所攝，亦非一切皆是所造。若是所造亦學攝者是此所問，餘非所問，故說少分。幾無學？答：一少分，如前說。幾非學非無學？答：九二少分。九者謂內五處及外四處，二少分者，謂觸處、法處。雖諸觸處皆非學非無學攝，而非一切皆是所造，若是非學非無學亦所造者是此所問，餘非所問，故說少分。非諸法處皆非學非無學攝，亦非一切皆是所造，若是非學非無學亦所造者，是此所問，餘非所問，故說少分。」

這就已經確定了。其實不需要再看《八犍度》。但應該養成看到

《發智》異文去對比《八犍度》的習慣。《八犍度》是《發智》的異譯。

《八健度》：「幾學？答曰：一少入。幾無學？答曰：一少入。幾非學非無學耶？答曰：九，二少入。」

9.

《阿毘達磨發智論》卷 18：「滅智，攝滅智，[1]三智少分。」
(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1014a29-b1)[1] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】

這一條非常簡單。大本錯誤，宋本正確。

這是諸智互相攝的問題。滅智包括滅法智、滅類智。所以，除了攝滅智之外，還攝法智、類智少分。要注意，這裡分別的是八智而不是十智，所以不包括盡智、無生智。和《俱舍》不同。

《俱舍》：「如是十智相攝云何？謂世俗智攝一全一少分，法類智各攝一全七少分，苦集滅智各攝一全四少分，道智攝一全五少分，他心智攝一全四少分，盡無生智各攝一全六少分。」

看看《發智》此處的上下文。

《阿毘達磨發智論》卷 18：「法智等，攝幾智等耶？答：法智，攝法智，五智少分。類智，攝類智，五智少分。他心智，攝他心智，四智少分。世俗智，攝世俗智，一智少分。苦智，攝苦智，二智少分。集智，攝集智，二智少分。滅智，攝滅智，[1]三智少分。道智，攝道智，三智少分。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p.

1014a25-b1)[1] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】

因此知道，這裡是不考慮盡智、無生智的。

《阿毘達磨發智論》卷 8：「滅智攝滅智——二智少分。謂：法、類智。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 957c8-9)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 167：「滅智攝滅智二智少分者。皆如苦智說。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 844a29-b1)

10.

《阿毘達磨發智論》卷 18：「九者謂：生欲、色界，[1]欲、色愛盡，上愛未盡。十者謂：生欲、色界，空無邊處愛盡。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1015a25-27)[1] 欲【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】，口【聖】

這是問「若成就初靜慮等，彼於四靜慮等幾成就幾不成就」，現在問到十遍處。

頌曰：「遍處有十種，八如淨解脫，後二淨無色，緣自地四蘊。」淨解脫在第四靜慮。因此，這裡應當是色愛盡。「色愛盡，上愛未盡」，成就前九遍處。

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「云何九？答曰：生欲界若色界色愛盡、空處愛未盡，是謂九。云何十？答曰：生欲界若色界空處愛盡，是謂十。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 896a6-8)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 168：「九者謂生欲色界。色愛盡上愛未盡。此即異生聖者生欲界梵世。及聖者生極光淨遍淨廣果。皆成就初靜慮及前九遍處。於中若生欲界梵世。色愛盡上愛未盡。彼成就有漏無漏初靜慮及前九遍處。非第十未得故。若生極光淨遍淨廣果。色愛盡上愛未盡。彼成就無漏初靜慮。餘如前說。」 (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 848c5-12)

11.

《阿毘達磨發智論》卷 18：「頗有[8]捨無漏[9]三無色，非味相應，[10]非淨耶？[11a]答：有。謂：信勝解識無邊處愛盡，練根時。」

[11b]頗有捨淨、無漏四無色，非味相應耶？答：有。謂：聖者無所有處愛盡，起欲、色界纏退時。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1016c9-13)[8] 捨【大】，捨淨【宋】【元】【明】【宮】 [9] 三【大】，四【宋】【元】【明】【宮】【聖】 [10] 非淨【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】 [11a]（答有...時）十五字【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】 [11b]（頗有...耶）十四字【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】

這段異文看起來似乎複雜，先整理一下：

大本：「頗有捨無漏三無色非味相應非淨耶？答：有。謂：信勝解識無邊處愛盡，練根時。頗有捨淨無漏四無色，非味相應耶？答：有。謂：聖者無所有處愛盡，起欲、色界纏退時。」

宋本：「頗有捨淨無漏四無色，非味相應耶？答：有。謂：聖者無所有處愛盡，起欲、色界纏退時。」

看了才發現，其實大本比宋本只多了一句：「頗有捨無漏三無色非味相應非淨耶？答：有。謂：信勝解識無邊處愛盡，練根時。」後面一句完全一樣。本來不需要四處異文，一處就足以表示了。

來看《婆沙》。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 169：「頗有捨淨四無色。非味相應。非無漏耶。答有。謂異生無所有處愛盡。起欲色界纏退時。頗有捨淨無漏四無色。非味相應耶。答有。謂聖者無所有處愛盡。起欲色界纏退時。頗有捨餘耶。答無。此中無第三句唯捨三無漏者。如靜慮中說。無第四第五第七句者。以無俱時斷四味故。於此靜慮無色得及捨中。全得者名得。全不得者名非得。全捨者名捨。全不捨者名非捨。應知。」 (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 852a10-20)

對照《婆沙》發現，《婆沙》恰好和宋本一致，沒有大本中間多出的一句。而且特意解釋「此中無第三句唯捨三無漏者」。而這不存在的第三句「唯捨三無漏者」是大本多出來的。

為什麼沒有「第三句唯捨三無漏者」？《婆沙》解釋為「如靜慮中說」。靜慮中怎麼說的？

《婆沙》：「此中無第三句唯捨四無漏者，以退捨時或非全捨故，或彼時還得故，或兼捨淨故，得果捨時還即得故。」

這是問：頗有捨無漏四靜慮非味相應非淨耶？答案是：無。「捨聖由得果，練根及退失」，如果由退捨無漏四靜慮，要麼不是全捨，如果全捨，那就兼捨淨；如果是由得果、練根，捨無漏四靜慮時也

得無漏靜慮。——注意，練根實際上也包含在得果中，如果考慮練根之外的得果，包括由進得果和由退得果，由退得果的情況剛才已經說過，由進得果而捨無漏四靜慮，只能是進得無學果，此時還得無漏四靜慮。如果是由練根得果而捨無漏四靜慮，是否重得無漏四靜慮呢？其實《婆沙》和《正理》有異說（詳見《俱舍九題》頁152-153）。

我們現在考慮的是《發智》的異文，當然要依《婆沙》而不是《正理》。《婆沙》一般據「得自在」說。《婆沙》：「應作是說：若於上地已得自在而依下地學轉根等，亦得上地無漏果道，然轉根時不得無色，彼定無有不還果故。」

此處考慮《婆沙》對《發智》的注釋，不存在捨而不得的情況，也就沒有第三句「唯捨無漏」。

如果從後來《正理》的傾向看，「無漏四靜慮」和「無漏三無色」的情況有所不同。《正理》：「不還應果依地不定，或依本地或上或下。有差別者，若諸不還，依下練根不得上果；阿羅漢不爾，如本得果故。」由於練根只能依色界六地，按照《正理》，先成就「無漏三無色」的阿那含練根，「無漏三無色」必定捨而不得，而且此時不會捨淨、捨味相應。——不過要知道，這是後來居上的說法，不應該用它來判斷《發智》。

如果依《婆沙》，「無漏三無色」在練根時也是「得果捨時還即得故」，因此就不存在「第三句」的情況了。

現在，看《八犍度》怎麼說。先看捨靜慮的情況。

關於捨，一共有如下類型：1、捨味相應；2、捨淨；3、捨無漏；4、捨味相應、淨；5、捨味相應、無漏；6、捨淨、無漏；7、捨味相應、淨、無漏。——這種分別叫「七」。（詳見《俱舍九題》頁135-137。）

《八犍度》和《發智》都是列出了第一、第二、第六句。

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「頗棄味相應四禪非淨非無漏耶？答曰：不棄。棄淨非味相應非無漏耶？答曰：棄，凡夫人第三禪愛盡欲界纏退。乃至棄淨無漏非味相應耶？答曰：棄，無垢人第三禪愛盡欲界纏退。餘棄耶？答曰：不棄(棄七問竟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 897c4-8)

《阿毘達磨發智論》卷 18：「頗有捨味相應四靜慮，非淨，非無漏耶？答：無。頗有捨淨四靜慮，非味相應，非無漏耶？答：有。

謂：異生遍淨愛盡，起欲界纏退時。若欲界、梵世沒，生無色界

時。頗有捨淨、無漏四靜慮，非味相應耶？答：有。謂：聖者遍淨愛盡，起欲界纏退時。頗有捨餘耶？答：無。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1016b26-c3)

第三、四、五、七句是不存在的。其中，第四五七句不存在的原因和第一句一樣。《婆沙》：「無第四第五第七句者，無有俱時斷四味故。」第三句不存在的原因，就是前面所說。

再看捨無漏三無色。

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「頗棄味相應四無色定非淨非無漏耶？答曰：不棄。棄淨非味相應非無漏耶？答曰：棄，凡夫人不用處愛盡欲色界纏退。乃至棄淨無漏非味相應？答曰：棄，無垢人不用處愛盡欲色界纏退。餘棄耶？答曰：不棄(棄七竟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, pp. 897c27-898a2)

對「捨無漏無色」，《八犍度》也是列了第一、第二、第六句。這和《發智》宋本恰好一致。

《婆沙》解釋也如此：「此中無第三句唯捨三無漏者，如靜慮中說。無第四第五第七句者，以無俱時斷四味故。於此靜慮無色得及

捨中，全得者名得，全不得者名非得，全捨者名捨，全不捨者名非捨，應知。」

由此可見，大本多出來的這句，是後人添上的：「頗有捨無漏三無色非味相應非淨耶？答：有。謂信勝解識無邊處愛盡練根時。」

這後添的一句，如果從《正理》的角度看，是有道理的。但《發智》原本並不如此。

其實，由此可以想見，為何《婆沙》論師要在「依下練根是否修上無漏」的問題上持此態度——這是《發智》的傾向。這種傾向在有部的發展中漸漸被揚棄了。

12.

《阿毘達磨發智論》卷 19：「有二行，非色有無想天。謂：欲界有[2]情，[3]色界有想天，住不同分心，及住無想、滅盡定。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1024a26-28)[2] 情【大】，情住不同分心及住無想滅盡定若【宋】【元】【明】【宮】 [3] 色界有想天【大】，〔一〕【聖】

這一條不難，就是看著亂，先整理一下：

大本：謂欲界有情，色界有想天，住不同分心，及住無想滅盡定。

宋本：謂欲界有情住不同分心及住無想滅盡定，若色界有想天住不同分心及住無想滅盡定。

聖本：謂欲界有情住不同分心，及住無想滅盡定。

這裡的問題是：

《阿毘達磨發智論》卷 19：「諸色有無想天，彼一切二行耶？設[1]二行，彼一切色有無想天耶？」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1024a23-24)[1] 二【大】，一【宮】

[1]處顯然大本正確，宮本錯誤。

這裡的「二行」就是「二蘊」。問色界無想天的有情是否都二蘊？二蘊的是否都是色界無想天的有情？回答有四句，這裡所舉的一句是：「有二行，非色有無想天」。關於「同分心」，《婆沙》有解釋：「若生欲界以欲界心為同分心，與彼命根眾同分為同分故，以色無色界及無漏心為不同分心，不與彼命根眾同分為同分故。若生色界以色界心為同分心，以欲無色界及無漏心為不同分心。若生無色界以無色界心為同分心，以無漏心為不同分心。」需要注意的

是，生無色界是不能起欲色界心的，所以只說「以無漏心為不同分心」；而生色界是可以起欲界心的，是通果心。

明白這些之後，可以直接看《婆沙》：「有二行非色有無想天，謂欲界有情住不同分心及住無想滅盡定，若色界有想天住不同分心及住無想滅盡定，爾時雖皆二行而彼行非色有無想天故。」

《婆沙》的表述和宋本一致。不過，大本的意思其實和宋本沒有區別，在阿毘達磨上不能說大本錯。我們再來看看《八犍度》的表述。

《阿毘曇八犍度論》卷 29：「云何有二行彼非色有無想天？答曰：欲界眾生不自住心入無想定、滅盡定諸有，色界想天不自住心入無想定、滅盡定諸有，是謂有二行彼非色有無想天。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 908a3-6)

鑒於《八犍度》和《婆沙》都是和《發智》宋本一致，據此可認為宋本正確，大本有誤。雖然這種「錯誤」不關乎阿毘達磨。

《八犍度》 (T1543)

13.

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「蓋中貪欲、瞋恚、睡、眠、[2]調、戲，緣識，欲界有漏緣，色界通一切及思惟所斷；緣緣識，欲界有為緣，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。[3]緣緣識，欲界三種，色界通一切及思惟所斷。緣緣識，欲界四種，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 805a14-19)[2] 調戲【大】，調疑【宋】【元】【明】【宮】，掉疑【聖乙】 [3] 緣【大】，戲【宋】【元】【明】【宮】

這是關於緣識、緣緣識隨眠隨增的問題。（可參考《俱舍九題》第七題。）

先要確定一下五蓋在《八犍度》中的名稱。在《八犍度》中檢索「蓋」，隨意看到如下兩處。

《八犍度》：「蓋中，貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉蓋五行，悔蓋定思惟斷，疑蓋四行。」

《八犍度》：「蓋中，貪欲蓋三，除苦根、憂根。瞋恚蓋三，除樂根、喜根。睡、掉五。眠三，除樂根、苦根。悔、疑二根相應，憂根及護根。」

從這兩處看，《八犍度》中「五蓋」是：貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。——這和《俱舍》沒有太大區別。但我們暫時不要輕易下結論。因為還有尚未回答的問題：「調、戲」是什麼？是從哪來的？

在這兩處的「五蓋」中，「睡眠」是「睡」和「眠」的組合，「掉悔」是「掉」和「悔」的組合。頌曰：「蓋五唯在欲，食治用同故，雖二立一蓋，障蘊故唯五。」《俱舍》：「何故惛眠、掉悔二蓋各有二體合立一耶？食、治、用同，故合立一。食謂所食，亦名資糧。治謂能治，亦名非食。用謂事用，亦名功能。」

先來解釋一下上面兩句：「蓋中，貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉蓋五行，悔蓋定思惟斷，疑蓋四行。」——這是問五蓋在五部中各是幾部所攝。貪欲、瞋恚遍五部，不用說；「睡眠」用《俱舍》的表述是「惛沉、睡眠」。「惛掉恆唯染」，惛沉、掉舉是大煩惱地法，自然遍五部。「睡眠遍不違」，自然也遍五部。至於「悔」，頌曰「自在故唯修」。《俱舍》：「餘嫉、慳、悔、忿、覆并垢，自在起故，唯修所斷。唯與修斷他力無明共相應故，名自在起。」疑是見所斷，不用說。

「蓋中，貪欲蓋三，除苦根、憂根。瞋恚蓋三，除樂根、喜根。睡、掉五。眠三，除樂根、苦根。悔、疑二根相應，憂根及護

根。」——這是問五蓋和五受根相應的情況。頌曰：「貪喜樂相應」，「一切捨相應」，「瞋憂苦癡遍」，因此，貪欲、瞋恚各與三受根相應。這裡的「睡」，即「昏沉」，「昏沉」「掉舉」都是大煩惱地法，與「癡」一樣「遍」染心，因此五受相應。「眠」是「睡眠」，「見所斷慢眠，自在隨煩惱，皆唯意地起」，因此，不與身受相應，只與三受根相應。「疑憂餘五喜」，「嫉悔忿及惱，害恨憂俱起」，悔、疑二蓋只與憂根、捨根相應。捨根在《八犍度》中叫「護根」。

好了，現在可以回答一開始留下的疑問了：「調戲」是什麼？為什麼大本五蓋裡有個「調戲」？

於是在《八犍度》中檢索「調戲」，馬上發現：

《阿毘曇八犍度論》卷 2：「一切[*]調與戲相應耶？答曰：或[20]調不與戲相應。云何[*]調不與戲相應？答曰：不戲不息不休，[*]調稍稍、[*]調心熾盛，是謂[*]調不與戲相應。云何戲不[21]與[*]調相應？答曰：不染污心若所作惡悔戲，是謂戲[22]不[*]調相應。云何[23]調與戲相應？答曰：染污心所作惡悔戲，是謂[*]調戲相應。云何非[*]調非戲相應？答曰：除上爾所事。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 779c7-14)[*9-2] 調【大】*，掉【聖】
【聖乙】* [20] 調【大】*，掉【聖乙】* [*20-1] 調【大】

，掉【聖乙】 [*20-2] 調【大】*，掉【聖乙】* [*20-3]
調【大】*，掉【聖乙】* [*20-4] 調【大】*，掉【聖乙】*
[21] 與【大】，〔一〕【聖】【聖乙】 [*20-5] 調【大】*，掉
【聖乙】* [22] 不【大】，不與【宋】【元】【明】【宮】 [*
20-6] 調【大】*，掉【聖乙】* [23] 調與戲【大】，與調戲
【宮】，掉與掉戲【聖乙】 [*20-7] 調【大】*，掉【聖乙】*
[*20-8] 調【大】*，掉【聖乙】*

如果你熟悉《發智》和《婆沙》，立刻就知道，「調戲」就是「掉悔」。

《阿毘達磨發智論》卷 2：「諸心有掉舉，彼心惡作相應耶？答：應作四句。有心有掉舉，非惡作相應。謂：無惡作心有躁動性。有心有惡作，非掉舉相應。謂：無染污心有追悔性。有心有掉舉，亦惡作相應。謂：染污心有追悔性。有心無掉舉，亦非惡作相應。謂：除前相。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 925b4-10)

《阿毘曇毘婆沙論》卷 20〈5 無慚愧品〉：「一切掉盡悔相應耶？乃至廣說。作四句。云何掉不與悔相應？答曰：非悔時心不休不息，乃至廣說。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 143c4-6)

因此知道，「調戲」和「掉悔」，是舊譯和新譯的差別。「調」就是「掉」，「戲」就是「悔」。既然是這樣，為什麼我們開頭看的兩例中，直接用的「掉悔」呢？再看兩個例子就明白了：

《阿毘曇八犍度論》卷 7：「蓋中貪欲、瞋恚、睡眠、[18]調戲，阿那含果、阿羅漢[*]果，或無處所。疑蓋，四沙門果，或無處所。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 799c9-11)[18] 調【大】，掉【聖】【聖乙】 [* 16-3] 果【大】*，〔一〕【宋】【元】
【明】【宮】*，聖本往往缺

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「蓋中誰不成就貪欲瞋恚睡眠[17]調戲？答曰：欲愛已盡。誰不成就疑蓋？答曰：欲愛已盡，若欲愛未盡道法智生。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 808c26-29)[17] 調戲【大】*，掉悔【宋】*【元】*【明】*

事實很清楚，古人因為對新譯「掉悔」更熟悉，就把某些舊譯「調戲」改成了「掉悔」。但因為「調戲」太多，沒能通篇改，留下了痕跡。因此知道，《八犍度》本來的譯法是「調戲」。

明白了這一點，再來看起初的例子：

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「蓋中貪欲、瞋恚、睡、眠、[2]調、戲，緣識，欲界有漏緣，色界通一切及思惟所斷；緣緣識，欲界有為緣，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。[3]緣緣識，欲界三種，色界通一切及思惟所斷。緣緣識，欲界四種，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 805a14-19)[2] 調戲【大】，調疑【宋】【元】【明】【宮】，掉疑【聖乙】 [3] 緣【大】，戲【宋】【元】【明】【宮】

「欲界有漏緣，色界通一切及思惟所斷」隨眠，到底是於「調、戲緣識」隨增，還是於「調、疑緣識」隨增？——這是大本和宋本的差別。

我們就來考察「惡作」和「疑」的緣識隨增就可以了。

「惡作」蓋（「戲」），唯在欲界修所斷一部，前面說了。它的緣識，是欲界遍行和修所斷、色界修所斷善無覆識（依《婆沙》）、無漏識。哪些隨眠於「戲緣識」隨增呢？欲界三部、色界遍行及修所斷。

而疑蓋，在欲界見所斷四部（注意「蓋五唯在欲」，疑蓋和疑範圍不同）。疑蓋緣識，是欲界四部有漏緣和修所斷善無覆、色界修所

斷善無覆識、無漏識。哪些隨眠於「疑蓋緣識」隨增呢？欲界五部有漏緣、色界遍行及修所斷。

如果不會推導，可以直接看《婆沙》的答案。

《婆沙》：「『惡作蓋緣識欲界三部、色界遍行及修所斷』者，謂此蓋緣識欲界見苦集修所斷三部、色界遍行及修所斷隨眠隨增。

『緣緣識欲界四部、色界三部、無色界遍行及修所斷』者，謂此蓋緣緣識欲界四部除見滅所斷、色界見苦集修所斷三部、無色界遍行及修所斷隨眠隨增。」

《婆沙》：「『三不善根及欲漏緣識，欲界有漏緣、色界遍行及修所斷』者，謂此四法緣識欲界五部有漏緣、色界遍行及修所斷隨眠隨增。『緣緣識欲界有為緣、色界三部、無色界遍行及修所斷』者，謂此四法緣緣識欲界五部有為緣、色界見苦集修所斷三部、無色界遍行及修所斷隨眠隨增。『欲暴流、輓、取，前二身繫，除惡作餘蓋，瞋結，前二順下分結，欲貪、瞋恚隨眠，恚結亦爾』者，謂四暴流、輓、取中欲，四身繫中前二，五蓋中除惡作餘，五結中瞋，五順下分結中前二，七隨眠中欲貪、瞋恚，九結中恚結，緣識隨眠隨增亦如三不善根及欲漏說。」

既然看到《婆沙》，我們順便就把《發智》也找出來。

《發智》：「惡作蓋緣識，欲界三部、色界遍行及修所斷。」

《發智》：「三不善根及欲漏緣識，欲界有漏緣、色界遍行及修所斷；緣緣識，欲界有為緣、色界三部、無色界遍行及修所斷。欲瀑流、軛、取，前二身繫，除惡作餘蓋，瞋結，前二順下分結，欲貪、瞋恚隨眠，恚結亦爾。」

因此知道：

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「蓋中貪欲、瞋恚、睡、眠、[2]調、戲，緣識，欲界有漏緣，色界通一切及思惟所斷；緣緣識，欲界有為緣，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。[3]緣緣識，欲界三種，色界通一切及思惟所斷。緣緣識，欲界四種，色界三種，無色界通一切及思惟所斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 805a14-19)[2] 調戲【大】，調疑【宋】【元】【明】【宮】，掉疑【聖乙】 [3] 緣【大】，戲【宋】【元】【明】【宮】

這裡[2][3]兩處，都是大本錯誤，宋本正確。而且我們還能知道大本為什麼錯誤。——由於「調」「戲」合立為一蓋，修改大本的人知道這一點，但並不懂「緣識隨眠隨增」的問題，想當然地以為「調疑」是「調戲」寫錯了，於是把「疑」改成了「戲」；修改者對後

面的「戲緣識」更是不明所以，於是改成「緣緣識」。像這樣只知其一不知其二而妄改的例子，在毘曇部中有不少呢。我們只要掌握了阿毘達磨，就不難理清它們。

14.

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「樂根，次第生十一心([11]三界五無色界一[12]也)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 805c19)[11] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖乙】 [12] 也【大】，
(一) 【聖】【聖乙】

這裡討論的是諸根等無間生幾心。有異文的是括號中的注釋，不是正文。

《阿毘達磨發智論》卷 6：「樂根——等無間——生十一心。」
(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 945c11-12)

CBETA 標點《發智》的破折號實在多此一舉，我們且不管它。先來用阿毘達磨研究一下十一心到底是什麼，再通過《婆沙》驗證。

樂根在欲界和色界。這裡說的「十一心」，是依三界五部。因為《八犍度》隨後說：「無漏法，次第生三心(三界思惟)。」

樂根在欲界是修所斷，等無間可生欲界見修所斷五部心，也可以生色界修所斷心；樂根在色界通五部，等無間可生色界五部心，也可以生無色界修所斷心——這是第三靜慮樂根相應心等無間生空無邊處心，屬於超等至。頌曰：「二類定順逆，均間次及超」，「無漏次生善，上下至第三，淨次生亦然，兼生自地染」。

因此，「十一心」是：欲界五、色界五、無色界一。[11]處大本錯誤，宋本正確。

最後，用《婆沙》驗證一下：

《婆沙》：「『樂根等無間生十一心』者，謂欲色界各五及無色界修所斷心，即第三靜慮樂根等無間超入空無邊處有漏定故。樂等四受及五識身必不命終，故等無間不生無色前四部心。」

15.

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「眼識耳識身識持，次第生十心(欲界五一禪五[14]習諦思惟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 805c23-24)[14] 習【大】，四【宋】【元】【明】【宮】

這條和上一條類似。「陰入持」，是「蘊處界」的舊譯。這是問眼識界、耳識界、身識界，等無間生的十心是什麼？

眼耳身三識，通欲界和初靜慮攝。等無間所生十心，是欲界五心和初靜慮五心。五心就是五部心，包括見所斷四部，修所斷一部。因此，應該是「四諦」而不是「習諦」。「習諦」是「集諦」的舊譯。

《婆沙》：「『眼耳身識界生十心』者，謂欲色界各五部，唯生自界。」

大本錯誤，宋本正確。

16.

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「男根、女根、苦根、憂根，諸使所使，此使有覺有觀；未知根、已知根、無知根，無[13]覺無觀；餘殘根三行。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 806a28-b1)[13] 覺無觀【大】，〔一〕【宮】【聖】【聖乙】

這又是一個修改者根本不懂阿毘達磨的例子。

大本叫「無覺無觀」，也就是「無尋無伺」，宮本叫「無」。

先要看看問題是什麼。

《八犍度》：「眼根諸使所使，此使當言有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀耶？乃至無色界思惟所斷無明使諸使所使，此使當言有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀耶？……男根、女根、苦根、憂根，諸使所使，此使有覺有觀；未知根、已知根、無知根……」

這是問，於眼根等法隨增的隨眠，在有尋有伺等三句中，如何分別？

男女憂苦根，都是欲界攝，於它們隨增的隨眠，都是欲界隨眠，當然是有覺有觀。而三無漏根，根本就不存在於它們隨增的隨眠，那也就談不上有尋有伺等。因此，這裡就是「無」。「無」表示根本不存在「隨增隨眠」，也就是「諸使所使」，那就談不上「有覺有觀」等，而絕不是「無覺無觀」。修改的人看到「無」，想當然地以為是「無覺無觀」，徑自添了三個字，鬧了笑話。所以，不懂千萬不要裝懂、自以為懂。

大本錯誤，宮本正確。

《發智》直接略去了三無漏根：「答：應言眼根所增隨眠具三。耳、鼻、舌、身、命、意、樂、喜，信等五根所增隨眠亦爾。女根所增隨眠有尋有伺。男、苦、憂根所增隨眠亦爾。」

不過，《發智》少了「捨根」。《婆沙》在卷 90 開頭。

17.

《阿毘曇八犍度論》卷 8：「誰成就香持味持鼻識舌識持？答曰：欲界[8]愛未盡。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 807a21-22)[8]愛未盡【大】，〔一〕【宮】【聖乙】

這一例非常簡單。大本叫「欲界愛未盡」，宮本叫「欲界」。問的是誰成就香、味、鼻識、舌識界。「欲界」指的是「生欲界」。如果生欲界已離欲染，是否成就鼻識界等呢？當然成就。這和憂根不一樣，不能類比前面「誰成就憂根」的「欲愛未盡」去亂改。因此，大本錯誤，宮本正確。

《發智》：「憂根未離欲染成就，已離欲染不成就。……香、味、鼻舌識界，欲界成就，色無色界不成就。」

18.

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「若依無覺無觀三昧無學初[11]見現在前，彼過去無、未來十、現在八，彼滅已不失。復依無覺無觀三昧無學[*]見現在前，彼過去八、未來十、現在八，彼滅已不失。復依無色定無學[*]見現在前，彼過去八、未來十、現在五，彼滅已不失。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 813a24-29)[11] 見

【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [*11-1] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [*11-2] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】*

這裡三處，區別都是「見現在前」和「智現在前」。——有時候看這些異文也是挺有意思的：你的面前會出現一個大活人（實際上是死人）。這種錯誤絕對不可能是傳抄的筆誤，而是有意修改的。他們為什麼這麼改？顯然是覺得這樣改才正確，或者「才統一」，殊不知這恰恰暴露出阿毘達磨知識的欠缺。

先來看問題：「十種漏盡阿羅漢，幾種成就過去、幾種成就未來、幾種成就現在？」

從《八犍度》前面的「八種成就學迹，十種漏盡阿羅漢」知道，這裡討論的是「有學八支、無學十支」。對應的《俱舍》頌是：「學有餘縛故，無正脫智支。」

《俱舍》：「經言：學位成就八支，無學位中具成就十。何緣不說有學位中有正解脫及有正智？正脫正智其體是何？頌曰：學有餘縛故，無正脫智支……有學位中尚有餘縛未解脫故無解脫支。非離少縛可名脫者，非無解脫體可立解脫智。無學已脫諸煩惱縛，復能起二了解脫智，由二顯了可立二支。有學不然，故唯成八。」

八支就是八聖道。《法蘊》：「謂八支聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」十支就是加上：正解脫、正智。

現在來看大本：「若依無覺無觀三昧無學初見現在前」，既然是「無覺無觀」，那就沒有尋了，也就是沒有「正思惟」現在前。「正思惟」體是尋。頌曰：「及戒尋為體。」

另外，這裡說的「三昧」，是指色界靜慮，因為後面會說「復依無色定無學若智若見現在前」。依「三昧」和依「無色定」的區別在於，依「三昧」有隨轉色現在前，也就是有「戒」，戒是正語、正業、正命。

因此，「若依無覺無觀三昧無學初見現在前」，成就過去八（除正思惟、正見），現在八（除正思惟、正智），未來十。過去八中沒

有正見支，因為這是「無學初見」，此前沒有生起過「無學正見」，所以不成就過去無學正見。現在八中沒有正智支，因為「正智如覺說，謂盡無生智」，「盡無生非見」。那麼，大本這裡和隨後的「彼過去無、未來十、現在八」對不上號。大本錯誤。

換成宋本，「若依無覺無觀三昧無學初智現在前」，就是初盡智，過去無，因為「聖初除過去」；現在八——不僅要除正思惟，還要除正見，因為「盡無生非見」；未來十。完全能對上。因此，[11]是大本錯誤，宋本正確。

後面兩處：「彼滅已不失，復依無覺無觀三昧無學[*]見現在前，彼過去八、未來十、現在八」——如果是無學見現在前，因為前一句已經生起過「無學初見」，那麼應該是「過去九」，所以不對。如果是無學智現在前（前一句是「無學初智」），現在就是八（除正思惟、正見），過去也是八，未來是十。

「彼滅已不失，復依無色定無學[*]見現在前，彼過去八、未來十、現在五」——依無色定的話，還要除掉戒的三支，如果是無學見現在前，過去仍然應該是九支。如果是無學智現在前，過去八、未來十、現在五。

需要注意，我們這裡後兩處[*]的分析，都是假定它和[11]處是同一個字。那萬一不是同一個字呢？——不會的，因為我們可以對照《發智》。

《發智》：「若依無尋無伺定初無學智現在前，過去無，未來十，現在八。彼滅已不失，若復依無尋無伺定無學智現在前，過去、現在八，未來十。彼滅已不失，若依無色定無學智現在前，過去八，未來十，現在五。」

需要注意「彼滅已不失」這句的位置。CBETA《發智》《八捷度》目前的標點，都是把「彼滅已不失」作為上句的結尾，這是錯誤的。「彼滅已不失」是下句的開頭。

我們最好再看看《發智》「若依無尋無伺定初無學見現在前」的情況。

《發智》：「若依無尋無伺定初無學見現在前，過去、現在八，未來十。彼滅已不失，若復依無尋無伺定無學若智若見現在前，過去九，未來十，現在八。彼滅已不失，若依無色定，無學若智若見現在前，過去九，未來十，現在五。」

因此，這三處都是宋本正確，大本錯誤。

《八禪度》隨後還有類似的錯誤：

《阿毘曇八禪度論》卷 9：「若依無色定無學初[*]見現在前，彼無過去、未來十、現在五，彼滅已不失。復依無色定無學[*]見現在前，彼過去五、未來十、現在五，彼滅已不失。若入滅盡定世俗心現在前，彼過去五、未來十、現在無，彼滅已不失。復依有覺有觀三昧無學[*]見現在前，彼過去五、未來十、現在九，彼滅已不失。復依無覺無觀三昧無學[*]見現在前，彼過去五、未來十、現在八([*]見竟)」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 813b12-20)[* 11-5] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [* 11-6] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [* 11-7] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [* 11-8] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】* [* 11-9] 見【大】*，智【宋】【元】【明】【宮】*

這裡類似，5 處都是大本錯誤，宋本正確。

19.

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「頗擇法覺意無等見耶？答曰：有等見不攝擇法覺[1]意。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 815a15-16)[1] 意【大】，意相應法【宋】【元】【明】【宮】

這裡牽涉到的阿毘達磨問題很簡單，但舊譯和表達會帶來理解上的困難。這也是為什麼玄奘大師厥功至偉。很多時候，我們要依賴玄奘譯本清楚了問題本身，才好理解舊譯。

因此，先找出《發智》的相關段落。為了定位，我們先找出前面沒有異文的段落。

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「諸法擇法覺意相應，彼喜覺意耶？答曰：或擇法覺意非喜覺意。云何擇法覺意非喜覺意？答曰：喜覺意，及喜覺意不相應擇法覺意相應法，是謂擇法覺意非喜覺意。云何喜覺意非擇法覺意？答曰：喜覺意相應擇法覺意，是謂喜覺意非擇法覺意。云何擇法覺意喜覺意？答曰：除擇法覺意，諸餘喜覺意相應法，是謂擇法覺意喜覺意。云何非擇法覺意非喜覺意？答曰：喜覺意不相應擇法覺意，及餘心、心法、色、無為、心不相應行，是謂非擇法覺意亦非喜覺意。等志亦復如是。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 815a3-14)

《阿毘達磨發智論》卷 7：「諸法擇法覺支相應，彼法喜覺支相應耶？答：應作四句。有法擇法相應非喜。謂喜覺支，及喜不相應擇法覺支相應法。有法喜相應非擇法。謂喜覺支相應擇法。有法擇法相應亦喜。謂二相應法。有法非擇法相應亦非喜。謂喜不相應擇法覺支，及餘心心所法、色、無為、心不相應行。如對喜覺支；對正思惟，亦爾。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 953a9-16)

這麼做有兩個原因：1、理解《八犍度》上下文在說什麼。2、保證找到的是《八犍度》和《發智》對應的地方。

我們看了《發智》才明白，《八犍度》這裡的費解完全是譯者的原因。比如「云何擇法覺意喜覺意」，其實問的是哪些法與「擇法覺意、喜覺意」相應。省略了「相應」，讀者不能理解才是正常的。

現在，我們可以把《八犍度》的異文對應到《發智》了。

《阿毘曇八犍度論》卷 9：「諸法擇法覺意相應，彼等見耶？答曰：如是，諸法等見相應彼擇法覺意。頗擇法覺意無等見耶？答曰：有等見不攝擇法覺[1]意。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 815a14-16)[1] 意【大】，意相應法【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘達磨發智論》卷 7：「諸法擇法覺支相應，彼法正見[A3]相應耶？答：諸法正見相應，亦擇法相應。有法擇法相應，非正見相應。謂正見所不攝擇法覺支相應法。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 953a16-19)[A3] 相【CB】，如【大】

擇法覺支是慧，正見也是慧。「七覺八道支，一向是無漏」，可見擇法覺支是無漏，正見也是無漏。而無漏的慧，「聖慧忍非智，盡無生非見」，可見，作為盡智、無生智的擇法覺支，不是正見。因此，在這段文本的背景下，擇法覺支比正見的範圍更廣。所有的正見都是擇法覺支，而有些擇法覺支不是正見。

知道這個道理之後再看《八犍度》。「有等見不攝擇法覺[1]意」，其中，「有」之後應該標出句號。而這裡問的是慧相應法，從阿毘達磨上看，結尾要添上「相應法」。即：「有。等見不攝擇法覺意相應法。」

因此，大本錯誤，宋本正確。

20.

《阿毘曇八犍度論》卷 15：「頗行受報，心痛受報非身耶？答曰：受報善無[5]學行。頗行受報，身心痛受報耶？答曰：受報善有[6]學

行。頗行受報，身心痛不受報而受報耶？答曰：受報善不善行，受報色、心[7]心所念法、心不相應行也。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 843a15-20)[5] 學【大】，覺【宋】【元】【明】【宮】
【聖乙】 [6] 學【大】，覺【宋】【元】【明】【宮】【聖】
[7] 心所念法心【大】，（一）【聖】【聖乙】

這裡的異文，是因為修改者不熟悉阿毘達磨，不知道什麼叫「無覺」，於是改成熟悉的「無學」。實際上，「無覺行」就是「無尋業」。「覺觀」是「尋伺」的舊譯。「行」就是「業」。

《俱舍》頌：「諸善無尋業，許唯感心受。」

《阿毘達磨發智論》卷 11：「頗有業，感心受非身耶？答：有。謂：善無[4]尋業。[5]頗有業，感身心受耶？答：有。謂：善有[*]尋業。頗有業，不感身心受，而感異熟耶？答：有。謂：諸業感色、心不相應行異熟。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 973a20-24)[4] 尋【大】*，等【明】* [5] 頗【大】，補【明】 [*4-1] 尋【大】*，等【明】*

《發智》這裡大本正確，明本錯誤。

《婆沙》：「頗有業感心受非身耶？答：有，謂善無尋業。……頗有業感身心受耶？答：有，謂善有尋業。……頗有業不感身心受而感異熟耶？答：有，謂諸業感色、心不相應行異熟。色異熟者，謂九處除聲處。心不相應行異熟者，謂命根、眾同分、得、生、住、老、無常。有說及無想事。」

由此也知道，《八犍度》所引最後一句應該是：「答曰：受報。善不善行受報色、心不相應行也。」

因此，《八犍度》[7]處異文，大本錯誤，聖本正確。那為什麼大本會多出來「心所念法、心」或者「心、心所念法」呢？看《八犍度》本卷（卷 15）結尾就明白了。在討論別的問題時，受報的總有「心、心所念法」，修改者就想當然地以為這裡也該有，而完全不理解這裡問的是「身心痛不受報」的情況。

21.

《阿毘曇八犍度論》卷 16：「若成就欲界行，彼成就[18]色界行無漏行耶？設成就[*]色界行無漏行，彼成就欲界行耶？若成就[19]欲界行，彼成就無色界行[20]無漏行耶？設成就無色界[21]無漏行，彼成就[*]欲界行耶？若成就色界行，彼成就[22]無色界行無漏行耶？設成就[*]無色界行無漏行，彼成就色界行耶？若成就無色界行，

彼成就無漏行耶？設成就無漏行，彼成就無色界行耶？若成就欲界行色無色界行無漏行，彼命終後生何處？此章義願具演說。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 845c18-28)[18] 色界行【大】

＊，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】＊ [*18-1] 色界行【大】

＊，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】＊ [19] 欲【大】＊，色

【宋】【元】【明】【宮】＊ [20] 無漏行【大】，〔一〕【宋】

【元】【明】【宮】 [21] 無漏【大】，〔一〕【宋】【元】

【明】【宮】 [*19-1] 欲【大】＊，色【宋】【元】【明】

【宮】＊ [22] 無色界行【大】＊，〔一〕【宋】【元】【明】

【宮】＊ [*22-1] 無色界行【大】＊，〔一〕【宋】【元】

【明】【宮】＊

這裡太亂了，我們先把其中有異文的地方分別依大本、宋本整理一下。

大本：「若成就欲界行，彼成就色界行無漏行耶？設成就色界行無漏行，彼成就欲界行耶？若成就欲界行，彼成就無色界行無漏行耶？設成就無色界無漏行，彼成就欲界行耶？若成就色界行，彼成就無色界行無漏行耶？設成就無色界行無漏行，彼成就色界行耶？」

宋本：「若成就欲界行，彼成就無漏行耶？設成就無漏行，彼成就欲界行耶？若成就色界行，彼成就無色界行耶？設成就無色界行，彼成就色界行耶？若成就色界行，彼成就無漏行耶？設成就無漏行，彼成就色界行耶？」

這些是「此章義願具演說」的內容，所以，只要看後面《八犍度》講了哪些，就清楚了。

《八犍度》：「若成就欲界行，彼成就無漏行耶？……云何成就無漏行非欲界行耶？……云何成就欲界行無漏行耶？……云何不成就欲界行無漏行？……若成就色界行，彼成就無色界行耶？……頗成就無色界行非成就色界行耶？……若成就色界行，彼成就無漏行耶？……云何成就色界行非無漏行？……云何成就無漏行非色界行？……云何成就色界行無漏行？……云何不成就色界行無漏行？……若成就無色界行，彼成就無漏行耶？……頗成就無色界行非無漏行耶？……」

還可以參考《發智》《婆沙》，這裡只列出《發智》。

《發智》卷 11：「若成就欲界繫業，彼成就不繫業耶？……若成就色界繫業，彼成就無色界繫業耶？……若成就色界繫業，彼成就不繫業耶？……若成就無色界繫業，彼成就不繫業耶？……」

因此，開頭所舉《八犍度》異文[18]乃至[* 22-1]等諸處，大本皆誤，宋本皆正。

22.

《阿毘曇八犍度論》卷 21：「苦根，彼苦根因、增上，無緣、無次第；命根八，因、增上，無漏，緣、增上；[17]樂根，因、緣、增上，無次第；餘，因、次第、緣、增上。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 869c19-21)[17]（樂根...第）九字【大】，〔一〕

【宋】【元】【明】【宮】

這裡是說諸根可以給苦根作哪些緣。

「苦根，彼苦根因、增上，無緣、無次第」——苦根可以給苦根作因緣、增上緣，但是不能給苦根作所緣緣。因為苦根是身受，是五識相應受，它的所緣只能色等五境，而不能是心所法，所以苦根的所緣緣不能是苦根。但這裡說「無次第」，也就是苦根不能與苦根作等無間緣，牽涉到的問題就複雜了，至少，它和《發智》的說法不一樣。

《阿毘達磨發智論》卷 14：「苦根與苦根，為因、等無間、增上，非所緣。與七色根、命根，為因、增上。與三無漏根，為所緣、增上。與餘根，為因、等無間、所緣、增上。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 994a9-12)

我們先看看苦根與其他諸根作哪些緣，回頭再說苦根與苦根是否容作「等無間緣」。

苦根與七色根、命根為因緣、增上緣，很好理解。有記苦根可以與異熟七色命根作異熟因。苦根不能與七色命根作所緣緣，因為七色命根不是能緣，沒有所緣緣；苦根不能與彼作等無間緣，因為「餘由二緣生」，七色命根沒有等無間緣。

苦根「與三無漏根，為所緣、增上」，是因為三無漏根是能緣；不為因緣，因為苦根是有漏；不為等無間緣，因為苦根不能無間生無漏。「與餘根，為因、等無間、所緣、增上」，是因為餘根是能緣。

至於苦根是否容與苦根作「等無間緣」，《婆沙》有個重要線索。

《婆沙》卷 131：「問：眼等五識展轉無間現在前不？答：諸瑜伽師說，眼等五識展轉無間不現在前，皆從意識無間生故。阿毘達磨

諸論師言，眼等五識展轉皆得無間而起，若不爾者違根蘊說，如彼說『苦根與苦根為因、等無間、增上，非所緣』。」

從這裡，我們得知，這是阿毘達磨史上的異說。《八犍度》「苦根，彼苦根因、增上，無緣、無次第」，這是認同「諸瑜伽師」的傾向；而《發智》「苦根與苦根，為因、等無間、增上，非所緣」，這是「阿毘達磨諸論師」的傾向。雖然《婆沙》是這樣表述，但我們應該可以說，這是《發智》在流傳中經過了修改。

那麼，站在《八犍度》自身的立場，看苦根與樂根，應該是容作因緣、所緣緣、增上緣，非等無間緣的。也就是說，大本「樂根，因、緣、增上，無次第」這裡不誤，這是《根蘊》早期的形態，後來更改了。

像這種地方，我們不能簡單地拿英譯《發智》來判定，而必須注意到《發智》在流傳中的變化和修正。

最後，看一下《婆沙》的解釋：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 146：「苦根與苦根。為因等無間增上。非所緣。因者二因。即同類異熟因。非所緣者。苦根緣色苦根非色故。與七色根命根。為因增上。因者一因。即異熟因。與三無

漏根。為所緣增上。所緣者。謂與苦忍苦智集忍集智品為所緣。與餘根為因等無間所緣增上。餘根者。謂意樂喜捨憂信等五根。此亦具緣等故總說。然因有異。謂與意根為四因。除遍行因。與樂根喜根捨根為[1]二因。即同類異熟因。與憂根為一因。即同類因。與信等五根為三因。即相應俱有同類因。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 750c18-29)[1] 二【大】，三【元】【明】

《婆沙》這裡大本正確，元本錯誤。

此外，值得考慮的一個問題是：苦根與七色根命根，不為同類因嗎？「命唯是異熟，憂及後八非，色意餘四受，一一皆通二」。

《俱舍》：「唯一命根定是異熟。……七有色根若所長養則非異熟，餘皆異熟。意及四受若善染污，若威儀路及工巧處并能變化，隨其所應亦非異熟，餘皆異熟。」那麼，前生異熟苦根與自地異熟七色根、命根作同類因嗎？異熟四蘊是否容與色蘊作同類因，有異說，詳見《婆沙》卷 18；但至少，異熟苦根容與命根作同類因。

《婆沙》這裡說的是容作，因此，「因者一因，即異熟因」是可以商榷的。

23.

《阿毘曇八犍度論》卷 22：「若成就未知根，彼必不成就二根(已知無知根)，必成就十三根(信五加意苦身命護喜樂未[13]知)，餘或成就或不成就。若成就已知根，彼必不成就二根(未知無[14]智)，必成就十一根(除上[15]憂[16]苦二)，餘或成就或不成就。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 878b21-24)[13] 知【大】，知根【宋】【元】【明】【宮】【聖】【聖乙】 [14] 智【大】，知【宋】【元】【明】【宮】 [15] 憂【大】，〔一〕【聖】【聖乙】 [16] 苦【大】，若【宮】

這是說幾根俱成就的問題。如果成就未知根，必然在欲界，因為見道要依欲界身。所必成就的十三根，如上括號中解釋。頌曰：「二無漏十一，初無漏十三。」

[13]處不用管它，這種表述差異不影響阿毘達磨的含義。

[14]處大本誤，宋本正確。可以根據上下文的表述判斷。

《八犍度》：「二十二根：眼根耳鼻舌身根意根、男根女根命根、樂根苦根喜根憂根護根、信根精進念定慧根、未知根已知根無知根。」

[16]處顯然是「苦」，宮本是形訛。「苦」形訛為「若」非常常見。

重點是異文[15]，也是要通過阿毘達磨來解決的。

首先，成就已知根時，憂根是可能成就也可能不成就的，如果此時已離欲染，則不成就憂根；未離欲染，則成就憂根。因此，憂根確實不是必成就的。但問題是，括號內的注釋是「除上憂苦二」，而上面十三根中並不存在憂根。

我們看一下「二無漏十一，初無漏十三」對應的長行。《俱舍》：

「若成具知根定成就十一，謂命與意、樂、喜、捨根、信等五根及具知根。若成已知根亦定成十一，十根如上及已知根。若成未知根定成就十三，謂身、命、意、苦、樂、喜、捨、信等五根及未知根。」

因此看出，除了未至根和已知根的差別之外，少的兩根是：身、苦。於是知道，大本「除上憂苦二」應該是「除上身苦二」，「憂」或是「身」的形訛。不唯大本有誤，聖本也不正確。

成就未知根，身根必成就。成就已知根，身根不是必成就，如生無色界阿那含。因此要除去身根。

《婆沙》卷 156：「若成就已知根彼定成就十一。定不成就二。餘不定。成就十一者。謂命意樂喜捨。信等五。已知根。不成就二者。謂未知當知具知根。餘不定者餘九根或成就或不成就如前應知。」

24.

《阿毘曇八犍度論》卷 23：「設諸根緣欲界繫，彼根因欲界繫耶？答曰：或根緣欲界繫，因欲界繫、因色界繫、[1]因無色界繫、因不繫。云何根緣欲界繫因欲界繫？答曰：諸根欲界繫緣欲界繫。云何根緣欲界繫因色界繫？答曰：諸根色界繫緣欲界繫。云何根緣欲界繫因[2]無色界繫？答曰：諸根無色界繫緣欲界繫。云何根緣欲界繫因不繫？答曰：諸根不繫緣欲界繫(欲界竟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 881b4-12)[1] 因無色界繫【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】 [2] (無色...因) 二十四字【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】【聖乙】

這裡看著很複雜，實際上是大本比宋本多了一項回答和解釋。回答的內容是「根緣欲界繫因無色界繫」。——這也是不懂阿毘達磨瞎改的典型。

先來看《發智》。

《阿毘達磨發智論》卷 16：「設根緣欲界，彼根因欲界耶？答：諸根緣欲界，彼根或因欲界。或因色界。或因不繫。諸根緣欲界，因欲界者。謂：根欲界，緣欲界。緣欲界，因色界者。謂：根色界，緣欲界。緣欲界，因不繫者。謂：根不繫，緣欲界。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1002c2-7)

可見，不存在「根緣欲界繫因無色界繫」的情況。因為，如果因無色界繫，那就是無色界法。無色界繫法作為同類因、遍行因、俱有因、相應因、異熟因，其果都是無色界繫。而無色界繫法不能緣欲界繫法。所以，大本解釋的「諸根無色界繫緣欲界繫」實際上是不存在的。

《婆沙》卷 156：「諸根因過去。彼根緣過去耶。……又欲色界繫及不繫根。通緣三界繫及不繫。無色界繫根唯緣色無色界繫及不繫。」

因此，《八犍度》兩處大本錯誤，宋本正確。

此外，《八犍度》還有類似錯誤：

《阿毘曇八犍度論》卷 23：「諸根因無色界繫，彼根緣無色界繫耶？答曰：或根因無色界繫，緣無色界繫、[3]緣[4]欲界繫、緣色界繫、緣不繫、無緣。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 881b28-c2)[3] 緣【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】 [4] 欲界繫緣【大】，〔一〕【聖】【聖乙】，緣【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘曇八犍度論》卷 23：「云何根因無色界繫緣[5]欲界繫？答曰：諸根無色界繫緣欲界繫。云何根因無色界繫[6]緣色界繫？答曰：諸根無色界繫緣[7]色界繫。云何根因無色界繫[8]緣不繫？[9]答曰：諸根無色界繫緣不繫。云何根因無色界繫無緣？」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 881c4-8)[5] 欲界繫答曰諸根無色界繫緣欲界繫云何根因無色界繫【大】*，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】，色界繫答曰諸根無色界繫緣欲界繫云何根因無色界繫【聖】【聖乙】* [6] 緣色界【大】，不【聖乙】，色界【宋】【元】【明】【宮】 [7] 色界繫【大】，繫緣【聖】，不繫【聖乙】 [8] 緣不繫【大】，無緣【聖】【聖乙】 [9] （答曰...緣）二十一字【大】，〔一〕【聖】【聖乙】

以上這些，大本都是同樣的錯誤，不必細說。

25.

《阿毘曇八犍度論》卷 23：「云何根因見苦斷緣道未知智斷？答曰：諸根見苦斷緣道未知智斷，復次諸根見習斷因見苦斷緣道未知智斷，復次諸根見[3]習斷因見苦斷緣道未知智斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 883b21-25)[3] 習【大】，道【宋】【元】【明】【宮】

這是一個大問題底下的小問題之一。先要搞清楚大問題。

《八犍度》：「諸根因見苦斷，彼根緣苦法智斷耶？答曰：或根因見苦斷，緣苦法智斷、緣苦未知智斷、緣習法智斷、緣習未知智斷、緣盡法智斷、緣盡未知智斷、緣道法智斷、緣道未知智斷、緣思惟斷、緣無斷、無緣。」

隨後，《八犍度》開始一一解釋，所舉異文，是在解釋「云何根因見苦斷，緣道未知智斷」。也就是說，哪些根是以「見苦所斷法」為因，而它的所緣是「道類智」斷。

但要注意，這裡說的「緣道未知智斷」或者「緣道類智斷」，實際上並不是說它的所緣是「道類智」斷，而是說它的所緣是「道類智忍」斷。因為「道類智」斷的是修所斷惑，也就是「思惟斷」，不

僅道類智如此，前面苦法智、苦類智等，都是如此。所以，這裡其實說的是忍。如若不信，可參《婆沙》。

《婆沙》：「諸根因過去彼根緣過去耶？如是等章及解章義既領會已當廣分別。……又見苦見集所斷根通緣五部，見滅見道所斷根唯緣自部及不斷，修斷不斷根通緣五部及不斷。……此中諸忍以智名說智眷屬故。」

所以，這裡說「道類智斷」，實際上是說「道類智忍斷」。

見苦所斷法，可以作同類因、遍行因、相應因、俱有因、異熟因。作同類因，果在自部；作遍行因，果在五部；作相應因、俱有因，果在自部；作異熟因，果在修所斷一部。而道類智（忍）能斷的法，是見道所斷法，包括見道所斷有漏緣隨眠和無漏緣隨眠及彼相應俱有等法。那麼，哪些以見苦所斷法為因的根能緣見道所斷法呢？答：見苦集兩部下的遍行隨眠及彼相應法，見道所斷有漏緣隨眠及彼相應法。也就是說，「根因見苦斷緣道未知智斷」，在見苦、見集、見道三部。兩部是遍行，見道一部是有漏緣。

要注意，雖然無漏根可以「緣道未知智斷」，但無漏根不是「因見苦斷」；雖然修所斷法中有「因見苦斷」者，包括修所斷染污法（以見苦所斷法為遍行因），以及修所斷異熟生無覆無記法（以見

苦所斷法為異熟因），但二者都不能「緣道未知智斷」，因為二者都只能緣自部。修所斷染污法緣自部很容易理解，見苦所斷異熟生法唯緣自部，可以參考《婆沙》。《婆沙》：「問：異熟生無記識能緣何法？答：欲界不善果者唯緣欲界修所斷法。善果者，唯緣欲界五部法；色界者，緣自下地一切有漏法。有說唯緣自地五部法。無色界者，唯緣自地五部法。」

現在，就可以讀懂異文相關的句子了：「諸根見苦斷緣道未知智斷，復次諸根見習斷因見苦斷緣道未知智斷，復次諸根見[3]習斷因見苦斷緣道未知智斷。」

這裡之所以說「諸根見苦斷」時不說「因見苦斷」，因為是不需要說的，肯定以自部地前生法為同類因嘛。前兩句中的「緣道未知智斷」表示是遍行；而第三句，當然就是「復次諸根見道斷因見苦斷緣道未知智斷」，「緣道未知智斷」表示是有漏緣。

因此，大本錯誤，宋本正確。

還可以參考《發智》。

《阿毘達磨發智論》卷 16：「因見苦斷，緣道類智斷者。謂：根見苦斷，緣道類智斷。及根見集、見道斷，因見苦斷，緣道類智斷。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1004b13-15)

還有類似的一例：

《阿毘曇八犍度論》卷 24：「云何根緣盡法智斷因見苦斷？答曰：諸根見苦斷緣盡法智斷，復次諸根見習斷因見苦斷緣盡法智斷，復次諸[4]根[5]見苦斷緣盡法智斷。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 886c15-18)[4] 根【大】，根見盡斷因【聖乙】 [5] 見【大】，見盡斷因見【宋】【元】【明】【宮】

大本錯誤，餘本正確。

《阿毘達磨發智論》卷 16：「緣滅法智斷，因見苦斷者。謂：根見苦斷，緣滅法智斷。及根見集、見滅斷，因見苦斷，緣滅法智斷。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1005a17-19)

26.

《阿毘曇八犍度論》卷 26：「若修世俗第四禪，彼修無漏第四禪[*]耶？答曰：或世俗非無漏。云何世俗非無漏？答曰：本得世俗

第四禪現在前；若本不得世俗第四禪現在前，不得是時修無漏第四禪；[1]若本不得世俗智[2]現在前彼非世俗第四禪，得是時修世俗第四禪非無漏第四禪，是謂世俗非無漏。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 893a9-15)[* 5-2] 耶【大】*，也【聖】* [1]（若本...漏）二十九字【大】，（一）【聖】 [2] 現在前【大】，（一）【宋】【元】【明】【宮】

這裡，異文[1]應當依聖本，並刪去隨後的「第四禪」。可參考《發智》。

《阿毘達磨發智論》卷 17：「有修淨第四靜慮非無漏。謂：已得淨第四靜慮現在前。若未得淨第四靜慮現在前，而不修無漏。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1012a7-9)

為什麼大本會多了一句「若本不得世俗智現在前彼非世俗第四禪，得是時修世俗第四禪非無漏第四禪」呢？這是比照初禪寫的，初禪有這一句：「若本不得世俗智現在前彼非初禪，得是時修世俗初禪非無漏」。而且前面說了「第二第三禪亦如是」。

只是，第四禪和前三禪不同的地方在於，第四禪不存在這種情況——離下染第九解脫道不入根本。頌曰：「近分離下染，初三後解脫，根本或近分，上地唯根本。」這也是為什麼前面說完初禪，第

二三禪就略去，用「亦如是」帶過了，而第四禪要特別說的原因。

把《發智》的初禪和四禪放在一起比較，可以看得更清楚。

《阿毘達磨發智論》卷 17：「有修淨初靜慮非無漏。謂：已得淨初靜慮現在前，若未得淨初靜慮現在前，而不修無漏。若未得非初靜慮世俗智現在前，而修淨初靜慮非無漏。……如說初靜慮；第二、第三靜慮，說亦如是。……有修淨第四靜慮非無漏。謂：已得淨第四靜慮現在前，若未得淨第四靜慮現在前，而不修無漏。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, pp. 1011c17-1012a9)

27.

《阿毘曇八犍度論》卷 26：「味相應有想無想，彼味相應有想無想因、次第、緣、增上。淨，次第、緣、增上，無因。味相[8]應，[9]次第、增上。淨不用處，次第、緣、增上。餘淨無漏下，緣、增上(味相應竟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 893c10-13)[8] 應【大】，應下一【宋】【元】【明】【宮】 [9] (次第...餘)十四字【大】，〔一〕【宮】

這是說味、淨、無漏三定各容互作哪些緣。味相應有想無想，也就是非想非非想處味定，與自地味定，容作：因緣、等無間緣、所緣

緣、增上緣；與自地淨定，容作：等無間緣、所緣緣、增上緣；而自地沒有無漏定。

現在，找出《發智》，來看看前面無異文的這句和有異文的下句。

《阿毘達磨發智論》卷 17：「味相應非想非非想處，與味相應非想非非想處等，為幾緣？答：與自地味相應，為因、等無間、所緣、增上。與淨上二無色，為等無間、所緣、增上。與一切地無漏，及下六地淨，為所緣、增上。與餘，為一增上。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1013c1-6)

《發智》是把諸地合在一起說的。現在看看《八犍度》的三本差別：

大本：味相應，次第、增上。淨不用處，次第、緣、增上。餘淨無漏下，緣、增上(味相應竟)。

宋本：味相應下一，次第、增上。淨不用處，次第、緣、增上。餘淨無漏下，緣、增上(味相應竟)。

宮本：味相應下一，淨無漏下，緣、增上(味相應竟)。

《發智》是把「淨上二無色」合在一起說的，對它們來講，有頂味都不能作因緣，而容作餘三緣。《八犍度》是分開說的，那麼，

「淨不用處，次第、緣、增上」這一句是應該有的。而大本說「味相應」，肯定是少了「下」，因為自地「味相應」前面已經說過了，要說的是下地的「味相應」。

「下一」的「一」該如何理解呢？不應理解為「下一地」，而應理解為「與下地，作一緣」。這一點，只需要看看前面的用例就明白了：「餘味相應一增上」，「淨無漏無色定一增上」，「一切味相應一增上」，所以，「一」是「唯一」的意思。《發智》的「與餘，為一增上」，也把「一」翻譯出來了。

我們先看看，有頂味定，容與下地諸味定作哪些緣呢？不容作因緣，因為有漏法的因緣都是自地繫，同類、遍行、相應、俱有、異熟因，都是自地繫；也不容作等無間緣，因為「染生自淨染，並下一地淨」，不能無間生下地味定（這裡講的是定不是死）；也不容作所緣緣，因為「味定緣自繫」；因此，只能作增上緣。在《發智》裡，下諸地味定是攝在「與餘，為一增上」裡的。

《八犍度》宋本和大本的「餘淨無漏下，緣、增上」，是沒問題的；相當於《發智》的「與一切地無漏，及下六地淨，為所緣、增上」。

然而，宋本的「味相應下一，次第、增上」有問題。首先，「次第、增上」這不是「一」而是「二」了；其次，根本不容作次第緣，前面分析過了。

所以，三本皆誤。其中，宋本是最接近正確的，只是多了「次第」。有沒有可能是早期的《八犍度》把「死生」也算進去，也就是「死淨生一切，染生自下染」，這裡才多了「次第」？不可能。一方面，只需要看下句「淨有想無想」的「餘淨無漏，緣、增上」，就知道這裡是不算「死無間生」的；另一方面，「味相應下一」的「一」，暗示了只容作一緣，那麼這一緣只能是增上緣。

28.

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「若成就初禪，於此八除[6]入成就幾不成就幾？答曰：或無或四或八。云何無？答曰：生遍淨於彼愛未盡，若生無色界，是謂無。云何四？答曰：生欲界若梵天上光音愛盡、遍淨愛未盡，若生光音於彼愛盡、遍淨愛未盡，[7]若生遍淨於彼愛盡，若生果實[8]於彼愛未盡，是謂四。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 895c17-22)[6] 入【大】，八【宋】【元】【宮】[7]（若生...盡）十七字【大】，（一）【宮】[8] 於彼愛未盡【大】，（一）【聖】

這裡三處異文，我們主要關注[8]。

[6]當然是大本正確，「八除入」是個術語，宋本是形訛。「八除入」就是「八勝處」，頌曰：「勝處有八種，二如初解脫，次二入第二，後四如第三。」

[7]處，宮本是：「生欲界若梵天上光音愛盡、遍淨愛未盡，若生光音於彼愛盡、遍淨愛未盡，是謂四。」——比大本少了 17 個字：

「若生遍淨於彼愛盡，若生果實於彼愛未盡」，比宋本少了 12 個字：「若生遍淨於彼愛盡，若生果實」。

那麼，我們就看看「若生遍淨於彼愛盡」時成就多少「除入」。

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「禪中初禪，攝初禪、四等、初第二解脫、初四除入、八智、三三昧。二禪，攝二禪、四等、初第二解脫、初四除入、八智、三三昧。第三禪，攝第三禪、三等、八智、三三昧。第四禪，攝第四禪、[11]三等淨解脫、後四除入、八一切入、八智、三三昧(禪竟)。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p.

894c3-8)[11] 三等【大】，第三【宋】【元】【明】【宮】

這裡異文[11]應該依宋本，作「第三」。由上可見：初禪和第二禪，都是攝「初四除入」；第三禪不攝除入；第四禪攝「後四除

入」。我們同時還需要了解：八除入幾有漏幾無漏？要了解八勝處（八除入）的有漏無漏，就要先了解八解脫的有漏無漏。八解脫中，初二解脫是不淨相、第三解脫是淨相，這些都不是聖行相，因此都是有漏，第四五六解脫通有漏無漏，第七解脫在有頂是有漏，第八解脫滅盡定是有漏。還可以從《正理》得到佐證：「智相應者，初三第七唯世俗智，第四五六八智相應。……見斷等者，初三後二唯修所斷，中三有漏修斷餘非。」——其中，「第四五六八智相應」，是說「第四五六」是「八智」相應；不要理解成「第八」，第八不是智相應，因為滅了受想。

既然八解脫如此，那麼，八勝處「二如初解脫，次二入第二，後四如第三」，都是有漏。「若生遍淨於彼愛盡」，不成就下有漏，因此不成就初四除入，但成就後四除入，此時總成就四除入。宮本是不完全的。

再看大本和聖本的區別，大本說「若生果實於彼愛未盡」，聖本沒有「於彼愛未盡」。實際上，既然生第四靜慮（「廣果天」舊譯叫「果實」），不管是否離自地染，都是只成就後四除入的。這和成就「一解脫」中「若生果實於彼愛未盡」不一樣，因為「若生果實於彼愛盡」則更成就無色界解脫，那就不止「一解脫」了，而無色界沒有更多的「除入」。因此，「於彼愛未盡」是多餘的限制，即便於彼愛盡，還是成就四除入。

因此，[8]處聖本正確。

再對照《發智》。

《阿毘達磨發智論》卷 18：「於八勝處：或無，或四，或八。無者謂：生遍淨，即彼愛未盡。若生無色界。四者謂：生欲界、梵世、極光淨、遍淨愛未盡。若生遍淨，即彼愛盡。若生廣果。八者謂：生欲界、梵世、極光淨、遍淨愛盡。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1015a15-19)

還要留意一點：為什麼「生欲界」會成就四呢？因為前面說了「若成就初靜慮等，彼於四靜慮等幾成就幾不成就」。有個前提，就是「成就初靜慮」。

此外，《八犍度》在不存在異文的這一句裡，也值得思考：「云何四？答曰：生欲界若梵天上光音愛盡、遍淨愛未盡，若生光音於彼愛盡、遍淨愛未盡……」

這和《發智》不同，《發智》「成就四」在說「生欲界、梵世、極光淨」時，只有一個條件「遍淨愛未盡」；而《八犍度》多了「光音愛盡」。由此再看《八犍度》關於成就「二解脫」的說法：「云

何二？答曰：生欲界、若梵天上光音愛盡、遍淨愛未盡，若生光音於彼愛盡、遍淨愛未盡……」而《發智》對應的一句是：「二者謂：生欲界、梵世、極光淨，遍淨愛未盡……」

可見，這是《發智》在流傳中的演變和修正。實際上，在成就初靜慮的情況下，哪怕未離初靜慮染，不成就第二靜慮，也是成就初二解脫、前四勝處的。但此時於初二解脫、前四勝處有成就、有不成就，《八犍度》或是想約初二解脫、前四勝處全成就說，但即便如此，也只需要梵世愛盡就可以了。

最後，看看《婆沙》對成就「四除入」的解釋。

《婆沙》：「四者謂生欲界、梵世、極光淨，遍淨愛未盡；若生遍淨即彼愛盡；若生廣果。此即異生聖者生欲界、梵世及聖者生極光淨、遍淨、廣果，皆成就初靜慮及四勝處。於中若生欲界、梵世遍淨愛未盡，彼成就有漏無漏初靜慮及前四勝處，非餘未得故。若生極光淨遍淨愛未盡，彼成就無漏初靜慮，餘如前說。若生遍淨即彼愛盡及生廣果，彼成就無漏初靜慮及後四勝處，非餘已捨故。」

29.

《阿毘曇八犍度論》卷 27：「淨成就幾不成就幾？答曰：或無或一二三四。云何無？答曰：生欲界若色界色愛未盡，是謂無。云何一？答曰：生欲界若色界[A1]愛盡、空處愛未盡，若生空處於彼愛未盡，若生識處於彼愛未盡，若生不用處於彼愛未盡，若生有想無想處，是謂一。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1543, p. 897a3-8)[A1]

[一] 【CB】 【麗-CB】，色【大】(cf. K24n0943_p0887a01)

這一處是大本不誤而 CBETA 據麗本改錯了的。CB 誤改的理由是「從文意，依麗本修訂」。

這裡問的是「信解脫人，淨四無色定成就幾不成就幾」。色愛未盡當然不成就，生欲色界，色愛盡、空處愛未盡，成就一。這是非常簡單的。麗本和 CB 本的修改者，都不理解「生欲界若色界色愛盡」和「生欲界若色界愛盡」是不同的，前者包括了「生色界」，而後者只包括「生欲界」。

《阿毘達磨發智論》卷 18：「無者謂：生欲、色界，色愛未盡。一者謂：生欲、色界，色愛盡，上愛未盡。若生空無邊處，即彼愛未盡。若生識無邊處，即彼愛未盡。若生無所有處，即彼愛未盡。若生非想非非想處。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 1015c10-14)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 168：「一者謂色愛盡上愛未盡。」

(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 850a20-21)

這一條非常簡單。但我們還可以考慮得更複雜一點。這就是《婆沙》接下來說的：「此中亦依漸次得果離染者說。若不爾者，此文不應作如是說。以有色愛盡而不成就一，空無邊處愛盡而不成就二，識無邊處愛盡而不成就三故。何者是耶？謂有離色界乃至識無邊處染入正性離生，至道類智時不成就無漏無色故。或彼不久必起勝果道即成就彼故於爾時亦說成就。」

另外要注意，現在說的是「信解脫人」，和前面說的「堅信人」不同，如果是問堅信人，直接說「色愛盡、空處愛未盡，是謂一」即可。因為堅信人是必定在欲界的。《婆沙》：「以隨信行必在欲界故作是說。」

《集異門》 (T1536)

30.

《阿毘達磨集異門足論》卷 2 〈3 二法品〉：「於妙界有善巧作意，思惟非常[6]苦空非我。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1536, p. 371c5-6)[6] 苦【大】，〔一〕【聖】

這一條，也是修改者不熟悉阿毘達磨而妄改的。

要知道什麼叫「妙界」，妙界有哪些行相。頌曰：「善無漏名妙，染有罪覆劣，善有為應習，解脫名無上。」

《俱舍》：「論曰：善無漏法亦名為妙。諸染污法亦名有罪有覆及劣。准此妙劣，餘中已成，故頌不辯。諸有為善亦名應習，餘非應習義准已成。何故無為不名應習？不可數習令增長故。又習為果，此無果故。解脫涅槃亦名無上，以無一法能勝涅槃，是善是常超眾法故。餘法有上，義准已成。」

那麼，妙界有哪些行相呢？

《俱舍》：「身受心法各別自性名為自相。一切有為皆非常性、一切有漏皆是苦性、及一切法空非我性，名為共相。」

妙界是「善無漏」，無漏法是沒有苦相的。一切有為都有非常相，一切法都有空、非我相；因此，無漏有為是具備非常、空、非我相的，但不具備苦相。如果思惟妙界的苦相，那就是顛倒了。修改者只知道苦諦下有四行相，但不知道妙界不是苦諦，因此誤添了一個「苦」字。

大本錯誤，聖本正確。

此外還一處：

《阿毘達磨集異門足論》卷 2 〈3 二法品〉：「於無漏界有善巧作意，思惟非常苦空非我。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1536, p. 371c11-12)

雖然沒有異文，「苦」字也是錯的，應當刪去。

還可以判斷大本不誤、餘本有誤的幾例：

《阿毘達磨集異門足論》卷 2 〈3 二法品〉：「於出離、無恚、無害界有善巧作意，思惟非常[4]空非我。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1536, p. 371b26-27)[4] 空【大】，苦空【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘達磨集異門足論》卷 2 〈3 二法品〉：「於學、無學界有善巧作意，思惟非常[7]空非我」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1536, p. 371c8)[7] 空【大】*，苦空【宋】【元】【明】【宮】*【聖】

《阿毘達磨集異門足論》卷 2 〈3 二法品〉：「於無為界有善巧作意，思惟[*]空非我。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1536, p. 371c13-14)[* 7-1] 空【大】*，苦空【宋】【元】【明】【宮】*【聖】

以上三例，大本不誤，餘本有誤。

《法蘊》 (T1537)

31.

《阿毘達磨法蘊足論》卷 7 〈11 靜慮品〉：「云何喜？謂順喜觸所起心喜，平等受受所攝，是名喜。復次修第二靜慮時，順喜受觸所起心喜，平等受受所攝，是名喜。云何憂？謂順憂觸所起心憂，[8] 平等受受所攝，是名憂。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1537, p. 484c23-27)[8] 平【大】，不平【聖】

「喜」是平等受，「憂」是不平等受。大本錯誤，聖本正確。像這種在同一部論中一般都有定義。

《阿毘達磨法蘊足論》卷 10〈17 根品〉：「云何喜根？謂順喜觸所生心喜，平等受受所攝，是名喜根。復次脩初二靜慮，順喜觸所生心喜，平等受受所攝，是名喜根。云何憂根？謂順憂觸所生心憂，不平等受受所攝，是名憂根。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1537, p. 499b17-21)

《施設》 (T1538) 略

《識身》 (T1539)

32.

《阿毘達磨識身足論》卷 4：「若見圓滿世尊弟子，未離無色界貪，諸無色界[1]繫有覆無記心，何等未斷因？謂此俱有相應等法。何等已斷因？謂無色界繫遍行隨眠及彼相應等法。是名體未斷，已斷為因及未斷為因。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, pp. 552c29-553a4)[1] 繫【大】，繫修所斷【宋】【元】【明】【宮】

這個問題在《俱舍九題》的第七題中講過。先看前面問的大問題：

《識身》：「諸無色界繫有覆無記心，若體未斷未斷為因耶？或體未斷未斷為因，或體未斷已斷為因及未斷為因。」

接下來先說「或體未斷未斷為因」，再說「或體未斷已斷為因及未斷為因」，異文就出現在後面這部分，具體包含如下幾種：

- 1、「謂苦類智已生、集類智未生，諸無色界繫見集滅道及修所斷有覆無記心」；
 - 2、「集類智已生、滅類智未生，諸無色界繫見滅道修所斷有覆無記心」；
 - 3、「滅類智已生、道類智未生，諸無色界繫見道修所斷有覆無記心」；
 - 4、「若見圓滿世尊弟子，未離無色界貪，諸無色界[1]繫有覆無記心」；
- 「是名體未斷，已斷為因及未斷為因。」

按照《識身》的解釋，其中第一種，未斷俱有相應因，已斷見苦所斷遍行因；第二種，未斷俱有相應因，已斷遍行因；第三種，未斷俱有相應因，已斷遍行因；第四種，未斷俱有相應因，已斷遍行因。

因此，講的是「諸無色界繫修所斷有覆無記心」。見所斷者因為「見圓滿」，不是「體未斷」。

大本錯誤，宋本正確。

33.

《阿毘達磨識身足論》卷 5：「滅類智已生、道類智未生，諸色界繫見道修所斷有覆無記心。何等[1]已斷因？謂此俱有相應等法。何等已斷因？謂色界繫遍行隨眠及彼相應等法。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 555a4-7)[1] 已【大】，未【宋】【元】【明】【宮】

這條和上一條類似。道類智未生，「諸色界繫見道修所斷有覆無記心」當然是未斷的，此心的「俱有相應等法」當然也是未斷的。已斷的是遍行因。這需要有個前提，就是「未離色界貪」。前文說過了。

《阿毘達磨識身足論》卷 5：「已斷為因及未斷為因其體已斷者，謂未離色界貪，苦類智已生、集類智未生，諸色界繫見苦所斷有覆無記心……已斷為因及未斷為因其體未斷者，謂未離色界貪，苦類

智已生、集類智未生，諸色界繫見集滅道及修所斷有覆無記心。……集類智已生、滅類智未生，諸色界繫見滅道修所斷有覆無記心。……滅類智已生、道類智未生，諸色界繫見道修所斷有覆無記心。何等[1]已斷因？謂此俱有相應等法。……」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, pp. 554c19-555a6)[1] 已【大】，未【宋】【元】【明】【宮】

34.

《阿毘達磨識身足論》卷 6：「謂若於滅謂滅謂靜謂妙謂離、若於道謂道謂如謂行謂出，若無常[1]若苦若空若無我」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 560b12-14)[1] 若苦【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘達磨識身足論》卷 6：「謂若於滅謂滅謂靜謂妙謂離、若於道謂道謂如謂行謂出，若無常[1]若苦若空若無我」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 561a26-28)[1] 若苦【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

《阿毘達磨識身足論》卷 7：「謂若於滅謂滅謂靜謂妙謂離、若於道謂道謂如謂行謂出，若無常[1]若苦若空若無我」(CBETA

2024.R1, T26, no. 1539, p. 564a9-10)[1] 若苦【大】*，〔一〕

【宋】【元】【明】【宮】*

以上三處，大本錯誤，宋本正確。這些以及《識身》更多同類錯誤，和前面《集異門》「妙界」的異文一樣。都是不知道「道諦非苦」而妄添的。不過，修改者雖然是妄改但也沒改全，留下了正確的地方，可供對比：

《阿毘達磨識身足論》卷 6：「謂若於滅謂滅謂靜謂妙謂離、若於道謂道謂如謂行謂出，若無常若空若無我」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 563a3-4)

《阿毘達磨識身足論》卷 6：「謂若於滅謂滅謂靜謂妙謂離、若於道謂道謂如謂行謂出，若無常若空若無我」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 561c27-29)

35.

《阿毘達磨識身足論》卷 8：「其體未斷所緣已斷者，謂已離欲界貪，未離色界貪，[1]苦類智未生，諸色界繫無覆無記心，緣欲界繫。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 570b11-13)[1] 苦類智未生

【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

還是和前面類似的問題。「諸色界繫無覆無記心」，在修所斷一部，無論苦類智是未生還是已生，只要「未離色界貪」，其體都是未斷。「苦類智未生」一句純屬多餘。

大本錯誤，宋本正確。

還有另一處：

《阿毘達磨識身足論》卷 8：「其體未斷所緣已斷者，謂已離欲界貪，未離色界貪，苦類智未生，諸色界繫善心，緣欲界繫。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 568b23-25)

這裡雖然沒有異文，「苦類智未生」也是多餘的。

那為什麼這裡會憑空多出「苦類智未生」呢？大概是古人學《識身》，但又不太懂，類比別處改的。

《阿毘達磨識身足論》卷 7：「所緣未斷其體已斷者，謂已離欲界貪，未離色界貪，苦類智未生，諸欲界繫善心，緣色界繫、緣無色界繫、緣色界繫無色界繫。已離色界貪，苦類智未生，諸欲界繫善心，緣無色界繫。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 566b25-29)

《阿毘達磨識身足論》卷 9：「其體已斷所緣未斷者，謂已離欲界貪，未離色界貪，苦類智未生，諸欲界繫善心，緣色界繫、緣無色界繫、緣色界繫無色界繫。已離色界貪，苦類智未生，諸欲界繫善心，緣無色界繫。是名體已斷所緣未斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 572c14-18)

像以上兩段，就需要「苦類智未生」，以保證所緣未斷。

36.

《阿毘達磨識身足論》卷 9：「所緣已斷其體未斷者，謂已離欲界貪，未離色界貪，苦類智未生，諸色界繫善心，緣欲界繫。未離色界貪，苦類智已生、集類智未生，諸色界繫善心，緣見苦所斷。集類智已生、滅類智未生，諸色界繫善心，緣見苦集所斷。滅類智已生、道類智未生，諸色界繫善心，緣見苦集滅所斷。若見圓滿世尊弟子，未離色界貪，諸色界繫善心，緣見所斷。是名所緣已斷其體未斷。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 575a29-b8)

仍然是類似的錯誤。沒有異文。

「苦類智未生」是多餘的。不管苦類智是否已生，既然「已離欲界貪」，「緣欲界繫」肯定是所緣已斷。修改者可能是比照後面「苦類智已生、集類智未生」而覺得第一句似乎應該有「苦類智未生」。如果他們不學習不修改《識身》，《識身》還完善些。

37.

《阿毘達磨識身足論》卷 8：「其體未斷所緣已斷者，謂已離色界貪，苦類智未生，諸無色界繫善心，緣色界繫。苦類智已生、集類智未生，諸無色界繫善心，緣見苦所斷。集類智已生、滅類智未生，諸無色界繫善心，緣見苦集所斷。滅類智已生、道類智未生，諸無色界繫善心，緣見苦集滅所斷。若見圓滿世尊弟子，未離無色界貪，諸無色界繫善心，緣見所斷。是名體未斷所緣[3]未斷。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 570c17-25)[3] 未【大】，已

【宋】【元】【明】【宮】

大本錯誤，宋本正確。當然是「所緣已斷」。都「見圓滿」了，緣見所斷，所緣還不已斷嗎？

38.

《阿毘達磨識身足論》卷 9：「其體已斷所緣已斷者，謂已離色界貪，未離無色界貪，諸色界繫善心，緣欲界繫、緣色界繫、[1]緣[2]無色界繫。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 575a1-3)[1] 緣【大】，緣欲界【宋】【元】【明】【宮】 [2] 無【大】，繫【宋】【元】【明】【宮】

大本：「緣無色界繫。」

宋本：「緣欲界繫色界繫。」

大本又是亂改的。修改者大概看到下一句有「緣無色界繫」，於是自作聰明把這裡改成「緣無色界繫」。「緣欲界繫色界繫」是說同時緣二界繫。此時「未離無色界貪」，如果「緣無色界繫」，當然不能說「所緣已斷」。

39.

《阿毘達磨識身足論》卷 12：「捨而不得者，謂善根斷時。及已離[4]欲界貪異生，由欲界纏退，色無色界繫所有善根捨而不得。已離欲界貪異生，欲界纏退，色界繫善根捨而不得。已離色界貪有學，欲界纏退，無色界繫善根捨而不得。如是名為捨而不得。」(CBETA

2024.R1, T26, no. 1539, p. 588b8-13)[4] 欲【大】，色【宋】【元】
【明】【宮】【聖】

只有「已離色界貪異生，由欲界纏退」，才能同時捨「色無色界繫」善根。如果不是「已離色界貪」，那就不成就無色界善根，也就談不上捨無色界善根，這也就是下一句說的，「已離欲界貪異生，欲界纏退，色界繫善根捨而不得」。

大本錯誤，宋本正確。

40.

《阿毘達磨識身足論》卷 13：「成就無色界繫有覆無記心非欲界繫無覆無記心者，謂無色界生長有學異生。成就欲界繫無覆無記心亦無色界繫有覆無記心者，謂欲界色界生長有學[1]位生。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 596b2-6)[1] 位【大】，異【宋】【元】
【明】【宮】【聖】

這裡很簡單。大本錯誤，宋本正確。欲色界生長的有學、異生，都沒有離有頂染，因此都成就無色界有覆無記心。生色界成就欲界無覆無記心，是因為成就欲界通果心。而生欲界成就欲界無覆無記心，可以讓我們知道，欲界生有時即成就欲界無覆無記心。這一點

非常重要，關於它的討論見《俱舍九題》中第四題《俱舍的瑕疵》。

41.

《阿毘達磨識身足論》卷 13：「或成就欲界繫無覆無記心非學心，或成就學心非欲界繫無覆無記心，或成就欲界繫無覆無記心亦學心，或非成就欲界繫無覆無記心亦非學心。成就欲界繫無覆無記心[2]亦非學心者，謂欲界色界生長阿羅漢，及諸異生。成就學心非欲界繫無覆無記心者，謂無色界生長有學補特伽羅。成就欲界繫無覆無記心亦學心者，謂欲界色界生長有學補特伽羅。非成就欲界繫無覆無記心亦非學心者，謂無色界生長阿羅漢，及諸異生。若成就欲界繫無覆無記心，亦成就無學心耶？或成就欲界繫無覆無記心非無學心，廣說四句。成就欲界繫無覆無記心[A1]亦非無學心者，謂欲界色界生長有學，及諸異生。成就無學心非欲界繫無覆無記心者，謂無色界生長諸阿羅漢。成就欲界繫無覆無記心亦無學心者，謂欲界色界生長諸阿羅漢。非成就欲界繫無覆無記心亦非無學心者，謂無色界生長有學，及諸異生。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 596b12-c2)[2] 亦【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】【聖】[A1] 亦【CB】【麗-CB】，〔一〕【大】(cf. K25n0947_p0102b19)

判斷這裡兩處異文，不需要任何阿毘達磨知識，只需要對問題的結構有所了解。其中第一處，大本錯誤宋本正確，CBETA 沒有改；第二處，大本正確，CBETA 誤改了。

為了給讀者看結構，引文比較長。其中第一處，是第一句，「成就欲界繫無覆無記心非學心」，一成就一不成就，當然不能說「亦」。大本錯誤，宋本正確。

其中第二處，「成就欲界繫無覆無記心[A1]亦非無學心者」，一成就一不成就，也不能說「亦」，而 CB 誤補了一個「亦」。「亦非」只能在前面「非」的時候才可以說。也就是說「亦非」必然是第四句而不是第一句。

42.

《阿毘達磨識身足論》卷 14：「若不成就欲界繫善心，亦不成就學心耶？或不成就欲界繫善心非學心，廣說四句。不成就欲界繫善心非學心者，[2]謂色無色界生長有學。不成就學心非欲界繫善心者，謂欲界生長諸阿羅漢，及諸異生不斷善根。不成就欲界繫善心亦[3]非學心者，謂已斷善根，及色無色界生長諸阿羅漢，及諸異生。非不成就欲界繫善心亦非學心者，謂欲界生長有學。」(CBETA

2024.R1, T26, no. 1539, p. 600b6-14)[2] 謂【大】*，諸【聖】*

[3] 非【大】，（一）【宋】【元】【明】【宮】【聖】

異文[2]不用說，是大本正確。我們主要考慮的是異文[3]。

從第一句「不成就欲界繫善心非學心者」可以看出，第一句指非不成就學心。那麼第三句就應該是「不成就欲界繫善心亦學心者」，表示欲界繫善心和學心皆不成就。後面的解釋也如此。「謂已斷善根，及色無色界生長諸阿羅漢及諸異生」，這都是欲界善心和學心皆不成就。要注意，「及諸異生」前面不應該有逗號，因為「色無色界生長」也是限定「諸異生」的，加逗號容易引起歧義。

因此，[3]處大本錯誤，宋本正確。

43.

《阿毘達磨識身足論》卷 14：「若不成就欲界繫有覆無記心，亦不成就無色界繫善心耶？或不成就欲界繫有覆無記心非無色界繫善心，廣說四句。不成就欲界繫[2]無覆無記心非無色界繫善心者，謂欲界色界生長已得無色界善心，及無色界生長補特伽羅。不成就無色界繫善心非欲界繫有覆無記心者，謂欲界生長異生未離欲界貪，

及未離欲界貪聖者現觀邊苦法智未生。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 601c14-22)[2] 無【大】，有【聖】

像這種，哪怕沒有阿毘達磨知識，也可以從四句的結構判斷。問的就是「欲界繫有覆無記心」，因此，大本錯誤，聖本正確。

從阿毘達磨上看，「欲界色界生長已得無色界善心」，顯然是成就欲界無覆無記心的，但不成就欲界有覆無記心。第二句中，「未離欲界貪聖者現觀邊苦法智未生」，是因為欲界有覆無記心是有身見邊見相應心，都是見苦所斷，一旦苦法智生，哪怕未離欲貪，也不成就了。

44.

《阿毘達磨識身足論》卷 15：「若不成就無色界繫有覆無記心，亦不成就無色界繫無覆無記心耶？或不成就無色界繫有覆無記心非無色界繫無覆無記心，廣說四句。不成就無色界繫有覆無記心非無色界繫無覆無記心者，謂無色界生長阿羅漢異熟果心正現在前。不成就無色界繫無覆無記心非無色界繫有覆無記心者，謂欲界色界生長有學異生，及無色界生長有學異生，異熟果心不現在前。不成就無色界繫有覆無記心[1]非無色界繫無覆無記心者，謂無色界生長阿羅漢異熟果心[2]正現在前。非不成就無色界繫有覆無記心亦非無色界

繫無覆無記心者，謂無色界生長有學異生異熟果心正現在前。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 605b11-24)[1] 非【大】，亦

【宋】【元】【明】【宮】 [2] 正【大】，不【宋】【元】

【明】【宮】【聖】

異文在第三句。第三句要表達的是，無色界繫有覆無記心、無色界繫無覆無記心，皆不成就。因此，[1]處應當是「亦」，否則就和第一句重複了。[2]處異文，大本和宋本意思正好相反。如果是正現在前，當然成就無色界繫無覆無記心。

因此，兩處皆是大本錯誤，宋本正確。這應該是抄經抄串行了。

另外，「謂欲界色界生長有學異生，及無色界生長有學異生，異熟果心不現在前」，後一個逗號最好刪掉。因為「異熟果心不現在前」唯指「無色界生長有學異生」。

45.

《阿毘達磨識身足論》卷 15：「若色界繫無覆無記心捨成就得不成就，無色界繫善心亦爾耶？或色界繫無覆無記心捨成就得不成就非無色界繫善心，廣說四句。色界繫無覆無記心捨成就得不成就非無色界繫善心者，謂欲界生長已離欲界貪，未得[1]色界善心，從離欲

貪復還退時，及色界沒或欲界或無色界生時。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1539, p. 607b17-23)[1] 色【大】，無色【聖】

異文是第一句，說的是「色界繫無覆無記心捨成就得不成就」。如果先「未得色界善心」，就和「欲界生長已離欲界貪」矛盾了。這是最基本的阿毘達磨知識。況且，若「未得色界善心」，「色界繫無覆無記心」根本不成就，更談不上「從離欲貪復還退」。因此，是「未得無色界善心」。無色界繫善心先不成就，也就不會「捨成就得不成就」。

大本錯誤，聖本正確。

《界身》(T1540)

46.

《阿毘達磨界身足論》卷 2：「眼觸相應，何所攝？謂心、心所法三界、二處、四蘊。此何為餘？謂眼觸自性、色、無為、心不相應行十七界、[1]十處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 619a8-10)[1] 十【大】，十二【宋】【元】【明】【宮】

十二處都可以是眼觸不相應，因此這裡是十二處。五蘊也類似。十七界是因為，眼識界必然與眼觸相應，因此要除去眼識界。而五蘊、十二處都不必然與眼觸相應。類似的內容，在本卷和卷 3 也出現過，茲舉一例：

《阿毘達磨界身足論》卷 2：「眼觸不相應，何所攝？謂眼觸自性、色、無為、心不相應行十七界、十二處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 619a3-5)

因此，大本錯誤，宋本正確。

47.

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「眼觸所生受不相應，何所攝？謂眼觸所生[*]愛自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 625b12-15)[* 2-11] 愛

【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*

這是一個看似簡單實際複雜的點。原因在於「受」和「愛」的形近。除了本句，本段後面還有問題，為了避免混淆，一點點說。

這裡[*]處的愛沒有錯，是大本正確，宋本錯誤。然而，「眼觸所生受不相應」這句沒有異文的地方錯了，應該是「眼觸所生愛不相應」，這樣問，回答「愛自性……」才是正確的。因為自性不與自性相應。

這是一處容易混淆的地方，因為在此之前的一句是：「眼觸所生受相應，何所攝？謂心、心所法三界、二處、三蘊。此何為餘？謂眼觸所生受自性、色、無為、心不相應行十七界、十二處、五蘊。」由於此前剛剛問過「眼觸所生受相應何所攝」，就容易讓人誤以為接下來該問「眼觸所生受不相應何所攝」——這正是異文的由來。

然而，要在更宏大的背景下理解這個問題。只需要對比上一段即可發現：

《界身》：「眼觸所生受相應、眼觸所生思不相應十八界、十二處、五蘊。眼觸所生受相應，何所攝？謂心、心所法三界、二處、三蘊。此何為餘？謂眼觸所生受自性、色、無為、心不相應行十七界、十二處、五蘊。眼觸所生思不相應，何所攝？謂眼觸所生思自性、色、無為、心不相應行十七界、十二處、五蘊。」

此前問的是「眼觸所生受相應」對「眼觸所生思不相應」，現在要問「眼觸所生受相應」對「眼觸所生愛不相應」。因為「六思身」

之後是「六愛身」。但我想提醒讀者注意，《界身》中討論「六愛身」的某些段落（包括本段），有可能是在流傳中增補的。可以參考：

《阿毘達磨界身足論》卷 2：「如以受對六觸身，對六想身、六思身，廣說亦爾。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 619a14-15)

《阿毘達磨界身足論》卷 2：「以思對尋、伺、識法、六識身、六觸身、六受身、六想身，隨所應當廣說。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 621c15-17)

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「以觸對尋、伺、識法、六識身、六受身、六想身、六思身，隨所應當廣說。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 622a18-19)

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「以作意對尋、伺、識法、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身，隨所應當廣說。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 622b16-18)

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「以欲對尋、伺、識法、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身，隨所應當廣說。」 (CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 622c15-17)

如以上等，都沒有說到「六愛身」，而是以「六思身」結尾。其中一處以「六想身」結尾，是因為以「思」對，那自然不會對「六思身」自體了。

但要注意下面這段：

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「眼識相應、眼觸所生[2]愛不相應十八界、十二處、五蘊。眼識相應，何所攝？謂心所法一界、一處、[3]三蘊。此何為餘？謂眼識自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五蘊。眼觸所生[*]愛不相應，何所攝？謂眼觸所生[*]愛自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五蘊。此何所問？謂除眼[4]識相應及眼觸所生[*]愛不相應法，即除一切法：十八界、十二處、五蘊。眼觸所生[*]愛相應、眼識不相應十八界、十二處、五蘊。眼觸所生[*]愛相應，何所攝？謂心、心所法三界、二處、四蘊。此何為餘？謂眼觸所生[*]愛自性、色、無為、心不相應行十[5]八界、十二處、五蘊。眼識不相應，何所攝？謂眼識自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五蘊。此何所問？謂除眼觸所生[*]愛相應及眼識不相應法，即除一切法：十八界、十二處、五蘊。如以眼識對眼觸所生[*]愛，乃至對意觸所生[*]愛亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 624c8-25)[2] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】* [3] 三【大】，二【宋】

【元】【明】【宮】 [*2-1] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】
【宮】* [*2-2] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*
[4] 識【大】，觸【宋】【元】【明】【宮】 [*2-3] 愛【大】
，受【宋】【元】【明】【宮】 [*2-4] 愛【大】*，受
【宋】【元】【明】【宮】* [*2-5] 愛【大】*，受【宋】
【元】【明】【宮】* [*2-6] 愛【大】*，受【宋】【元】
【明】【宮】* [5] 八【大】，七【宋】【元】【明】【宮】
[*2-7] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】* [*2-8] 愛
【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】* [*2-9] 愛【大】*，
受【宋】【元】【明】【宮】*

這一段中，涉及「受」和「愛」的異文，應該是「眼觸所生愛」，也就是大本正確，宋本錯誤。這一方面是因為，「眼識相應、眼觸所生受不相應」的分別，在前一段剛剛說過。另一方面是因為，所說的內容的確是符合「眼觸所生愛」而不是「眼觸所生受」的，我們看其中兩個具體的區別即知：

1、《阿毘達磨界身足論》卷3：「眼觸所生[*]愛不相應，何所攝？謂眼觸所生[*]愛自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 624c11-14)[*2-1]
愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】* [*2-2] 愛【大】
，受【宋】【元】【明】【宮】

這裡當然是「愛」。因為如果是「受」，那就不是「十八界」而是「十七界」：「眼識界」必然與「眼觸所生受」相應，但不必然與「眼觸所生愛」相應——眼識界可以是無貪的，但不可以無受。

2、《阿毘達磨界身足論》卷 3：「眼觸所生[*]愛相應，何所攝？謂心、心所法三界、二處、四蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 624c17-18)[* 2-5] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*

這裡也證明了是「愛」。因為如果是受，那就不是「四蘊」而是「三蘊」——自體不與自體相應，也就是不與受蘊相應，而愛則與受蘊相應。

從以上兩點差別，我們知道這一段的確是在說「愛」而不是「受」。而且，這一段的其他異文即[3]三蘊、[4]識相應、十[5]八界，也都是以大本為正。

回過頭來說本條開頭所討論的：

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「眼觸所生受不相應，何所攝？謂眼觸所生[*]愛自性、色、無為、心不相應行十八界、十二處、五

蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 625b12-15)[* 2-11] 愛

【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*

這裡的「十八界」也佐證了是在說「眼觸所生愛不相應何所攝」，因為「眼觸所生受不相應」只能攝十七界，不能攝「眼識界」。

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「謂除眼觸所生[*]愛相應及眼觸所生[*]愛不相應法，即除一切法：十八界、十二處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 625b15-17)[* 2-12] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】* [* 2-13] 愛【大】*，受【宋】【元】【明】【宮】*

這一句中，兩處是絕對不能混同的。第一處是「受」，第二處是「愛」。這可以對比上一段的「思」知道：

《阿毘達磨界身足論》卷 3：「謂除眼觸所生受相應及眼觸所生思不相應法，即除一切法：十八界、十二處、五蘊。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 625a25-27)

本段其他地方，大本無誤，也就不需要展開說了。

《眾事分》 (T1541)

48.

《眾事分阿毘曇論》卷2〈4 分別七事品〉：「云何五煩惱？謂欲貪、色貪、無色貪、瞋恚、[7]癡。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 634a29)[7] 癡【大】，疑【宋】【元】【明】【宮】

大本錯誤，宋本正確。參考下文即知：

《眾事分阿毘曇論》卷2〈4 分別七事品〉：「云何欲貪？若欲貪等貪，結聚貪室，堅著愛樂。云何色貪？若色貪等貪，結聚貪室，堅著愛樂。云何無色貪？若無色貪等貪，結聚貪室，堅著愛樂。云何瞋恚？謂於彼眾生？起[7]損害心？誹謗苦切。云何疑？謂惑諦不了。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 635b1-5)[7] 損【大】，煩惱【聖】【聖乙】

也可參考《界身》：

《阿毘達磨界身足論》卷1〈1 本事品〉：「五煩惱云何？一、欲貪；二、色貪；三、無色貪；四、瞋；五、疑。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1540, p. 614b21-22)

其實，如果《品類》不誤，可優先參考，因為《品類》是《眾事分》的異譯。只是《品類》此處同樣有異文：

《阿毘達磨品類足論》卷 2 〈4 辯七事品〉：「五煩惱云何？謂欲貪、色貪、無色貪、瞋、[7]癡。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 698c15-16)[7] 癡【大】，疑【宋】【元】【宮】【聖】

此處大本誤，宋本正確。

49.

《眾事分阿毘曇論》卷 2 〈4 分別七事品〉：「忿，三界二入四陰相應；不相應者，十八界十二入五陰。如忿，餘小煩惱大地法、無色界貪、疑、明觸、五見、六[6]受身亦如是。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 636c10-12)[6] 受【大】，愛【聖】【聖乙】

大本錯誤，聖本正確。前面已經講過，如果是六受身，不相應者就不是「十八界十二入五陰」了。而應該是「十一界十一入三陰」：界中，要除掉七心界，餘十一界；入中，要除掉意入，餘十一入；陰中，要除掉想識陰，餘三陰。所除的是必與受相應的。

《眾事分阿毘曇論》卷 2〈4 分別七事品〉：「受陰，八界二入三陰相應；不相應者，十一界十一入三陰。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 636b28-29)

50.

《眾事分阿毘曇論》卷 4〈6 分別攝品〉：「云何業法？謂身業、口業、思業。云何非業法？謂除身、口業，若餘色；除思業，若餘行；[8]除餘受等三陰及無為。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 647b8-10)[8] 除【大】，陰【宋】【元】【明】【宮】【聖】

大本錯誤，宋本正確。這裡只需要正確標點即可明白：

「云何業法？謂身業、口業、思業。云何非業法？謂除身口業若餘色，除思業若餘行陰，餘受等三陰及無為。」

本條可參考《俱舍九題》中的第二題。五蘊當中，色蘊中身口業是業，餘非業；行蘊中思心所是業，餘非業；受、想、識三蘊非業；五蘊之外，無為非業。

51.

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「善業，三界[5]二入二陰攝，九智知除滅智，三識識，三界一切遍使使及修斷使使。不善業，三界三入二陰攝，七智知除比智及滅道智，三識識，欲界一切使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 659b10-13)[5] 二

【大】，三【宋】【元】【明】【宮】

業在十二入中是色入、聲入、法入所攝。善業也是此三入所攝。因此，大本錯誤，宋本正確。還可以參考《眾事分》的異譯《品類》。

《阿毘達磨品類足論》卷 9〈6 辯攝等品〉：「善業，三界三處二蘊攝，九智知除滅智，三識識，三界遍行及修所斷隨眠隨增。不善業，三界三處二蘊攝，七智知除類滅道智，三識識，欲界一切隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 728b29-c4)

52.

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「見滅斷法，三界二入四陰攝，八智知除滅道智，一識識，見[3]道斷一切使使及一切遍使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 661b1-3)[3] 道【大】，滅

【宋】【元】【明】【宮】【聖】

見滅所斷法，當然是見滅所斷自部隨眠和遍行隨眠於彼隨增。可參考異譯《品類》：

《阿毘達磨品類足論》卷 9〈6 辯攝等品〉：「見滅所斷法，三界二處四蘊攝，八智知除滅道智，一識識，三界見滅所斷一切及遍行隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 730b24-26)

還可以參考《眾事分》下文，只需要作簡單的替換：

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈8 擇品〉：「見苦斷法，三界二入四陰攝，八智知除滅道智，一識識，見苦斷一切，及見集斷一切遍使使。即見苦斷法，非界非入非陰攝，非智知，非識識，即見苦斷不一切遍使使。如是見集斷差別者，即見集斷不一切遍使使。見滅斷差別者，謂見滅斷一切使使。如是見道斷差別者，見道斷一切使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, pp. 690c27-691a5)

之所以是「見滅斷一切使使」，因為見滅所斷有漏緣惑可以於自部法所緣隨增、相應隨增，見滅所斷無漏緣惑可以於自部法相應隨增。

53.

《眾事分阿毘曇論》卷 8〈7 千問論品〉：「一切是非[1]學隨轉[2]非觀相應」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 664a3-4)[1] 學【大】，覺【宋】【元】【明】【宮】 [2] 非字以上本卷聖本斷缺

這也是形訛。大本錯誤，宋本正確。只需要知道「覺觀」就是「尋伺」就明白了。在《千問品》的開頭，羅列的有這些問題。

《眾事分阿毘曇論》卷 8〈7 千問論品〉：「幾覺隨轉非觀相應、幾觀相應非覺隨轉、幾覺隨轉亦觀相應、幾非覺隨轉亦非觀相應。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 663b17-19)

還可以參考異譯《品類》，就不放上來了。這裡問的是「優婆塞五戒」，是別解脫戒，「一切是欲界繫」，因此，「一切是非覺隨轉非觀相應」。

54.

《眾事分阿毘曇論》卷 8〈7 千問論品〉：「問：不壞淨，……一是緣緣緣非有緣、[6]二是緣緣緣亦有緣，一切是增上緣緣及有增

上，一切非流亦非隨流。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p.

664c4-15)[6] 二【大】，三【宋】【元】【明】【宮】【聖】

這裡問的是「不壞淨」。不壞淨有四種，佛、法、僧、戒。判斷異文很容易，四種除掉一種當然還剩三種。大本錯誤，宋本正確。我們再來說一下它的含義。

頌曰：「法謂三諦全，菩薩獨覺道，信戒二為體，四皆唯無漏。」

《俱舍》：「由所信別故名有四，應知實事唯有二種，謂於佛等三種證淨以信為體，聖戒證淨以戒為體，故唯有二。」「信」是心所，是所緣緣，也有所緣；「戒」是色，是所緣緣，非有所緣。來看《品類》：

《阿毘達磨品類足論》卷 11〈7 辯千問品〉：「此四證淨，幾所造色非有對色等者，一是所造色非有對色，[3]三非所造色非有對色。幾難見故甚深等者，一切難見故甚深，甚深故難見。幾善非善為因等者，一切是善亦善為因。幾不善非不善為因等者，一切非不善非不善為因。幾無記非無記為因等者，一切非無記非無記為因。幾因[4]幾非有因等者，一切是因緣亦有因。……幾所緣緣非有所緣等者，一是所緣緣非有所緣，三是所緣緣亦有所緣。」(CBETA

2024.R1, T26, no. 1542, p. 735b7-23)[3] 三【大】，二【明】 [4] 幾

【大】，緣【元】【明】【宮】

異文[3]是大本正確。「信」非所造色，因此，佛法僧證淨非所造色。[4]處大本錯誤，元本正確。

《阿毘達磨品類足論》卷 10〈7 辯千問品〉：「幾因緣非有因、幾有因非因緣、幾因緣亦有因、幾非因緣非有因？幾等無間非等無間緣、幾等無間緣非等無間、幾等無間亦等無間緣、幾非等無間非等無間緣？幾所緣緣非有所緣、幾有所緣非所緣緣、幾所緣緣亦有所緣、幾非所緣緣非有所緣？」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 733c23-28)

55.

《眾事分阿毘曇論》卷 9〈7 千問論品〉：「問：四念處，幾善、幾不善、幾無記？答：一切應分別。身念處，或善、或不善、或無記。云何善？謂三入少分。云何不善？謂三入少分。云何無記謂[4]八入？及三入少分。受念處，或善、或不善、或無記。云何善？謂善意思惟相應受念處。云何不善？謂不善意思惟相應受念處。云何無記？謂無記意思惟相應受念處。如受念處，心念處亦如是。法念處，或善、或不善、或無記。云何善？謂善想陰行陰及數滅。云何不善？謂不善想陰行陰。云何無記？謂無記想陰行陰、虛空、非數

滅。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 669b29-c10)[4] 八

【大】，入【明】

這裡的異文處不必說，是大本正確。要說的是沒有異文的一句：

「及三入少分」。這句錯了，應該是「及二入少分」。

念處有三種：自性、相雜、所緣。頌曰：「自性聞等慧，餘相雜所緣。」《俱舍》：「何等名為四念住體？此四念住體各有三，自性、相雜、所緣別故。自性念住以慧為體，此慧有三種，謂聞等所成，即此亦名三種念住。相雜念住以慧所餘俱有為體。所緣念住以慧所緣諸法為體。」

根據上下文知道，這裡分別的四念住是「所緣念住」。因為自性念住和相雜念住都是善，沒有不善；而這裡說到不善、無記，可見是所緣念住。

因此，善身念處的「三入少分」是：「色處、聲處、法處」少分。不善身念處的「三入少分」也是此三處。然而，無記身念處，就只有「眼耳鼻舌身香味觸」八處和「色聲」二處少分，而沒有「法處少分」，這是因為，法處所攝色是無表色，無表色沒有無記，「隨流淨不淨」，「無表記餘三」。可參考《品類》：

《阿毘達磨品類足論》卷 12 〈7 辯千問品〉：「復次身念住云何？謂十色處及法處所攝色。受念住云何？謂六受身。心念住云何？謂六識身。法念住云何？謂受所不攝非色法處。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 740c2-4)

《阿毘達磨品類足論》卷 12 〈7 辯千問品〉：「此四念住，……幾善等者，一切應分別，謂身念住，或善、或不善、或無記。云何善、不善？謂三處少分。云何無記？謂八處及二處少分。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 741b2-17)

56.

《眾事分阿毘曇論》卷 10 〈7 千問論品〉：「三摩提定者，謂四三昧修。問：云何四？答：謂有三昧修廣修習住現法樂轉，有三昧修廣修習知見轉，有三昧修廣修習慧分別轉，有三昧修廣修習漏盡轉。……一有漏，一無漏，二分別。住現法樂三昧修，或有漏、或無漏。云何有漏？謂住現法樂三昧修所攝有漏五陰。云何無漏？謂住現法樂三昧修所攝無漏五陰。慧分別三昧修，或有漏、或無漏。云何有漏？謂慧分別三昧修所攝有漏五陰。云何無漏？謂慧分別三昧修所攝無漏五陰。一切是有為。一有報，一無報，二分別。[1]三若有漏，彼有報；若無漏，彼無報。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 678a26-b11)[1] 三【大】，二【聖乙】

這是問「四修定」是否有異熟。前面已經說了，一有報，一無報，剩下需要分別的自然是二。大本錯誤，聖乙本正確。

解釋一下。頌是：「為得現法樂，修諸善靜慮；為得勝知見，修淨天眼通；為得分別慧，修諸加行善，為得諸漏盡，修金剛喻定。」其中，金剛喻定是無漏，淨天眼通是有漏。善靜慮、加行善則通有漏無漏。因此，「二若有漏，彼有報」，指的是「住現法樂、慧分別」三昧修。

《阿毘達磨品類足論》卷 14〈7 辯千問品〉：「一有異熟，一無異熟，二應分別，謂為現法樂住及為分別慧，若有漏有異熟，若無漏無異熟。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 751a5-7)

57.

《眾事分阿毘曇論》卷 10〈7 千問論品〉：「[1]亦非見亦非見處，一分別。擇法覺支所攝盡智無生智，所不攝無漏慧，是見非見處，餘非見亦非見處。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 680a8-10)[1]
亦【大】，六【宋】【元】【明】【宮】

這是極其簡單的形訛。講的是七覺支。六非見亦非見處，一應分別。大本錯誤，宋本正確。見，是慧的一種。見處，是有漏。「聖慧忍非智，盡無生非見」，「七覺八道支，一向是無漏」，因此，七覺支皆非見處，擇法覺支中的盡智無生智非見，餘是見。「擇法覺支所攝盡智無生智，所不攝無漏慧」，中間的逗號應當刪去。

《阿毘達磨品類足論》卷 15〈7 辯千問品〉：「幾見非見處等者，六非見非見處，一應分別，謂擇法等覺支所攝盡無生智所不攝慧是見非見處，餘皆非見非見處。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 753b11-14)

58.

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈7 千問論品〉：「問：陰，幾是有、幾非有？答：一切應分別。陰若有漏，彼是有；若無漏，彼非有。一因不相應，[6]二因相應，一分別。行陰，若心法，因相應；若非心法，因不相應。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 685c18-21)[6] 二【大】，三【宮】

這問的是五蘊，除開一因不相應、一分別的，自然還有三種。大本錯誤，宮本正確。色蘊是因不相應，行蘊應分別，受想識三蘊因相應。

《阿毘達磨品類足論》卷 16〈7 辯千問品〉：「幾因相應等者，一因不相應，三因相應，一應分別。謂行蘊，若諸心所是因相應，若非心所因不相應。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 760b18-20)

59.

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈7 千問論品〉：「問：陰，幾身見[4]非彼因彼非身見因？答：一切應分別。色陰，如色入。受陰，想陰，識陰，如受念處。行陰，如法念處。問：陰，幾業非業報？答：一切應分別。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 686c16-19)[4] 非【大】，（一）【宋】【元】【明】【宮】

這一條不難，但是要留意《眾事分》的表述，有可能引起誤解。由於下一問是「幾業非業報」，我們只需要看「幾業非業報」之前的一問即可。當然，也可以通過上一問「幾見非見處」來定位這個問題。

《眾事分阿毘曇論》卷 8〈7 千問論品〉：「幾見非見處、幾見處非見、幾見亦見處、幾非見亦非見處？幾身見因非身見、幾身見非身見因、幾身見因亦身見、幾非身見因亦非身見？幾業非業報、幾

業報非業、幾業亦業報、幾非業亦非業報？」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 663b19-23)

「幾身見因非身見、幾身見非身見因」，其實是省略了的表述，完整的表述應該是「幾身見因非身見為因、幾身見為因非身見因」。這一點一定要明白。怎麼確認這一點呢？它的回答是比照四念處來回答的，我們只要看四念處的分別即可。

《眾事分阿毘曇論》卷 9〈7 千問論品〉：「問：四念處，幾身見是彼因彼非身見因？答：一切應分別。……問：四念處，幾業非業報？答：一切應分別。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, pp. 670c11-671a3)

因此知道，第一句是「幾身見是彼因彼非身見因」，由此知道：

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈7 千問論品〉：「幾身見[4]非彼因彼非身見因」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 686c16)[4] 非【大】，

〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

大本錯誤，宋本正確。還可以對照《品類》驗證：

《阿毘達磨品類足論》卷 17 〈7 辯千問品〉：「幾有身見為因非有身見因等者，一切應分別。謂色蘊，……幾業非業異熟等者，一切應分別。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 761b26-c14)

60.

《眾事分阿毘曇論》卷 12 〈8 擇品〉：「非修法，十八界十二入五陰攝，九智知除道智六識識，一切使使。即非修法，八界八入非陰攝，一智知謂滅智，[*]二識識，三界二身見苦集斷不一切遍使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 689b17-20)[* 2-1] 二【大】*，三【元】【明】*

這裡的「非修法」和「即非修法」，指的是「不應修法」和「唯不應修法」。什麼叫不應修法呢？頌曰：「善無漏名妙，染有罪覆劣，善有為應習，解脫名無上。」因此，「應修法」，就是善有為法。那麼「不應修法」呢？很容易想到的理解是「其餘諸法」，也就是有為諸法中除去善法，以及無為法。由於虛空、非擇滅比較特殊，為了確認這一點，我們最好看看定義。只需要在《眾事分》中檢索「非修法」，在《品類足》中檢索「非所應修法」即可。

《眾事分阿毘曇論》卷 4〈6 分別攝品〉：「云何修法？謂善有為法。云何非修法？謂不善無記法及數滅。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 648a6-7)

《阿毘達磨品類足論》卷 6〈6 辯攝等品〉：「所應修法云何？謂善有為法。非所應修法云何？謂不善、無記法及擇滅。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 715b11-13)

那麼，虛空、非擇滅是否包含在「非所應修法」之中呢？它們屬於無記法，「勝無記二常」。但我們最好再確認一下，以免這裡的「無記法」只包含「有為無記」。

《眾事分阿毘曇論》卷 9〈7 千問論品〉：「云何應修？謂善有為法念處。云何不應修？謂不善、無記法念處，及虛空、數滅、非數滅。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 669a27-28)

《阿毘達磨品類足論》卷 12〈7 辯千問品〉：「法念住或應修、或不應修。云何應修？謂善想行蘊。云何不應修？謂不善、無記想行蘊及三無為。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 741a8-10)

現在，我們可以確定，虛空、非擇滅也是不應修法。回頭看之前的異文：

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈8 擇品〉：「非修法，十八界十二入五陰攝，九智知除道智六識識，一切使使。即非修法，八界八入非陰攝，一智知謂滅智，[*]二識識，三界二身見苦集斷不一切遍使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 689b17-20)[* 2-1] 二【大】*，三【元】【明】*

「即非修法」指的是「唯不應修法」，也就是說，在這些蘊處界所攝，唯有「不應修法」。五蘊中不存在這樣的蘊，因為五蘊都可以攝善法；但是「非蘊」所攝都是不應修法。存在「唯攝不應修法」的處和界：八色處和八色界，所攝都是無記，「此除色聲八，無記餘三種」，因此，八處八界唯攝不應修法。「八界八入非陰攝」。諸智當中，只有滅智的所緣唯是擇滅，唯是不應修法，「一智知謂滅智」。諸識當中，鼻舌身三識的所緣唯是無記，唯是不應修法。因此知道，大本錯誤，元本正確。

最簡單的判斷方法當然是看《品類》，但我們最好還是解釋一下其中的阿毘達磨。另外，雖然前面的都容易，但是最後一問是有點繞的，這裡也解釋一下。也就是問，哪些隨眠於「唯不應修法」隨增？因為前面已經說過哪些隨眠於「不應修法」隨增了——一切隨眠；那麼，該如何理解這一問的「唯」字？實際上問的是：哪些隨眠唯於不應修法隨增，不於應修法（善有為法）隨增？

只需要三界十五部隨眠一部部看即可。遍行隨眠能緣修所斷善法，肯定是要排除掉的；修所斷隨眠也能緣自部善法，也是要排除掉的。欲界見苦集所斷除遍行以外其餘隨眠，只緣自部、與自部相應，所隨增的法都是染污法；欲界見滅道所斷隨眠與自部相應，其中有漏緣隨眠只緣自部，所隨增的法也都是染污法。上界亦爾。因此，三界見滅道所斷二部及見苦集所斷非遍行隨眠，唯於不應修法隨增。

《阿毘達磨品類足論》卷 18〈8 辨決擇品〉：「不應修法，十八界十二處五蘊攝，九智知除道智，六識識，一切隨眠隨增。唯不應修法，八界八處非蘊攝，一智知謂滅智，三識識，三界二部及見苦集所斷非遍行隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 766c7-10)

《品類》 (T1542)

61.

《阿毘達磨品類足論》卷 2〈3 辯諸處品〉：「此十二處，幾有執受、幾無執受？答：三無執受，九應分別。謂眼處，或有執受、或

無執受。云何有執受？謂自體所攝眼處。云何無執受？謂非自體所攝眼處。色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸處亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, pp. 696c29-697a4)

這裡沒有異文，但「聲」應當刪去。

《俱舍》：「十八界中九無執受，前七心界及法界全，此八及聲皆無執受。所餘九界各通二門，謂有執受、無執受故。」

刪去「聲」，應分別的加起來正好是九。也可參考《品類》：「唯無執受法，九界三處四蘊攝，三智知謂他心滅道智，一識識，無色界一切，欲色界二部，及見苦集所斷非遍行隨眠隨增。」

《阿毘達磨品類足論》卷 15〈7 辯千問品〉：「幾有執受等者？三無執受，九應分別。謂眼處，或有執受、或無執受。云何有執受？謂自體所攝眼處。云何無執受？謂非自體所攝眼處。色、[3]耳、鼻、香、舌、味、身、觸處亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 757a18-22)[3] 耳【大】，耳聞【宋】【元】【明】【宮】

這裡也是大本正確，宋本錯誤。宋本的「聞」是「聲」的形訛，是不懂阿毘達磨的人補上的。本來就補錯了，又被人錯抄成「聞」。

62.

《阿毘達磨品類足論》卷3〈4 辯七事品〉：「增語觸，三界[6]三處四蘊相應，十七界十二處五蘊不相應。六觸身、六思身亦爾。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 701c26-28)[6] 三【大】，二

【宋】【元】【明】【宮】

頌曰：「五相應有對，第六俱增語。」《品類》：「有對觸云何？謂五識身相應觸。增語觸云何？謂意識身相應觸。」因此，這裡問的是：意識身相應觸，是幾界幾處幾蘊相應？

觸是心所法，行蘊攝，與受、想、識、餘心相應行蘊四蘊相應。意識身相應觸，與意處、法處二處相應；與意界、意識界、法界三界相應。因此，是「三界二處四蘊相應」。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷2〈4 分別七事品〉：「增上語觸，三界二入四陰相應；不相應者，十七界十二入五陰。如增上語觸，六觸身、六思身亦如是。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 636c17-19)

63.

《阿毘達磨品類足論》卷 8〈6 辯攝等品〉：「非有隨轉法非有為因法，三界[4]三處五蘊攝，八智知除苦集智，一識識，非隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 724c18-20)[4] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】

先要理解「非有隨轉法非有為因法」。

《品類》：「有法，十八界十二處五蘊攝，八智知除滅道智，六識識，一切隨眠隨增。非有法，三界二處五蘊攝，八智知除苦集智，一識識，非隨眠隨增。有相應法，八界二處四蘊攝，八智知除滅道智，一識識，一切隨眠隨增。有不相應法，十三界十二處五蘊攝，十智知，六識識，三界有漏緣隨眠隨增。有俱有法，十八界十二處五蘊攝，九智知除滅智，六識識，一切隨眠隨增。非有俱有法，三界二處五蘊攝，八智知除苦集智，一識識，非隨眠隨增。隨有轉法有為因法，十八界十二處五蘊攝，八智知除滅道智，六識識，一切隨眠隨增。」

從「非有法」的「八智知除苦集智」知道，這裡的「有」就是「有漏」。頌曰：「有漏名取蘊，亦說為有諍，及苦集世間，見處三有等。」《品類》這裡的「有」，就是「三有」的「有」。那麼，

「非有法」的「三界二處」也就是「意界、法界、意識界；意處、

法處」。由此，確認了「有」的含義。「隨有轉法」當然也是有漏，有漏法皆是「有為因」，因此，「隨有轉法有為因法」，和「有法」的內容是一樣的，回答也一樣。

那麼，「非有隨轉法非有為因法」，也就是無漏法，是「非有法」。它的回答和「非有法」是一樣的。

大本錯誤，宋本正確。

《品類》前面有定義，只是稱為「隨有轉法及有為因法」：「隨有轉法及有為因法云何？謂有漏法。非隨有轉法及非有為因法云何？謂無漏法。」

《眾事分阿毘曇論》卷 6〈6 分別攝品〉：「非有隨轉非有因法，三界二入五陰攝，八智知除苦集智，一識識，使所不使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 655b19-21)

64.

《阿毘達磨品類足論》卷 8〈6 辯攝等品〉：「有所緣法，[2]二界二處四蘊攝，九智知除滅智，一識識，一切隨眠隨增。」(CBETA

2024.R1, T26, no. 1542, p. 726a3-4)[2] 二【大】，八【宋】【元】
【明】【宮】

有所緣法，指的是心和心所，是受、想、行、識四蘊攝；是意處、
法處二處攝；是七心界、法界八界攝。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 6〈6 分別攝品〉：「有緣法，八界二入四
陰攝，九智知除滅智，一識識，一切使使。」(CBETA 2024.R1, T26,
no. 1541, p. 656b29-c2)

65.

《阿毘達磨品類足論》卷 8〈6 辯攝等品〉：「見不相應法，十八
界十[5]一處五蘊攝，十智知，六識識，除無漏緣見諸餘一切隨眠隨
增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 726b4-6)[5] 一【大】，二
【宋】【元】【明】【宮】

要了解「見不相應法」，需要知道什麼是「見」。

《品類》：「見法，二界二處二蘊攝，九智知除滅智，一識識，三界有漏緣及無漏緣見相應無明隨眠隨增。」

見有兩種，一種是眼，一種屬於慧。頌曰：「眼見色同分」，「聖慧忍非智，盡無生非見，餘二有漏慧，皆智六見故。」《俱舍》：

「眼全是見，法界一分八種是見，餘皆非見。何等為八？謂身見等五染污見、世間正見、有學正見、無學正見。於法界中此八是見，所餘非見。」

因此知道，「見法，二界二處二蘊攝」，指的是「眼界、法界；眼處、法處；色蘊、行蘊攝」。見中，眼是不相應法，慧所攝見是相應法。見相應法是二處攝：意處、法處。見不相應法是幾處攝呢？由於慧不全是見，非見所攝慧相應的意處、法處，自然是「見不相應法」，因此，見不相應法是十二處攝。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 6〈6 分別攝品〉：「非見相應法，十八界十二入五陰攝，十智知，六識識，除無漏緣見餘一切使使。」

(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 657a5-7)

66.

《阿毘達磨品類足論》卷 9〈6 辯攝等品〉：「無記業，三界三處二蘊攝，八智知除滅道智，三識識，色無色界一切，欲界[4]三部，及見集所斷遍行隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 728c4-6)[4] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】【聖】

把《品類》的《辯攝等品》《辯千問品》過一遍，阿毘達磨的基本功就扎實了。所以我們還是先不看《眾事分》，來推演一下。

無記業，包括有覆無記和無覆無記。欲界有覆無記業，不能是表業，因為「欲無有覆表，以無等起故」；更不能是無表業，因為「無表記餘三，不善唯在欲」；只能是思心所，也就是意業。欲界身邊見相應思，是有覆無記業，在見苦所斷一部；欲界無覆無記業，在修所斷一部。那麼，那些隨眠於它們隨增呢？欲界見苦所斷一切隨眠，見集所斷遍行隨眠，修所斷隨眠。因此，這裡是二部，二部指的是「見苦、修」，因為後面說了「及見集所斷遍行」。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「無記業，三界三入二陰攝，八智知除滅道智，三識識，色無色界一切，欲界二身見集斷

一切遍使使，及修斷使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 659b13-16)

這裡的「欲界二身」，就是「欲界二部」；「見集斷一切遍使」，就是「及見集所斷遍行隨眠」；後面的「使」是「隨增」的意思。但後面的「及修斷使使」是多餘的。

67.

《阿毘達磨品類足論》卷 10〈6 辯攝等品〉：「八勝處，三界[1]三處五蘊攝，七智知除法滅道智，一識識，色界遍行及修所斷隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 731a18-20)[1] 三【大】，二【宋】【元】【明】【宮】

八勝處，「二如初解脫，次二如第二，後四如第三」。前面已經說過，八勝處都是有漏善，是「意界、法界、意識界；意處、法處」攝。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「八勝處入及[5]八一切入處，三界二入五陰攝，七智知除法智及滅道智，一識識，色界一

切遍使使及修斷使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 661c14-16)[5] 八【大】，入【宋】【元】【明】

這裡的異文當然是「八」，「入」是形訛。這裡的「八」，不包括「空一切入、識一切入」，因為「遍處有十種，八如淨解脫」，「八」是「色界一切遍使使及修斷使使」。後二「一切入」的分別在下文。

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「空一切入處及識一切入處，三界二入四陰攝，六智知除法智、知他心智及滅道智，一識識，無色界一切遍使使及修斷使使。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 662a6-9)

68.

《阿毘達磨品類足論》卷 10〈6 辯攝等品〉：「法處，一界一處四蘊攝，[4]七智知，一識識，一切隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 731c17-18)[4] 七【大】，十【宋】【元】【明】
【宮】

大本錯誤，宋本正確。這是形訛。十智都可以知法處，比如受心所是法處，十智皆可以隨其所應知受心所。

《阿毘達磨品類足論》卷 18〈8 辨決擇品〉：「法處，一界一處四蘊攝，十智知，一識識，一切隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 768c10-11)

69.

《阿毘達磨品類足論》卷 10〈6 辯攝等品〉：「未知當知根，三界二處[2]二蘊攝，七智知除苦集滅智，一識識，非隨眠隨增。已知根、具知根亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 732a25-29)[2] 二【大】，三【宋】【元】【明】【宮】

頌曰：「依九立三根。」《俱舍》：「意樂喜捨信等五根，如是九根在於三道，如次建立三無漏根。」因此，未知當知根是受蘊、行蘊、識蘊所攝。要注意的是，想蘊非根。《婆沙》：「唯攝非根法，有幾界幾處幾蘊？答：五界五處一蘊。五界者，謂外五色界。五處者，謂外五色處。一蘊者，謂想蘊。」

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 7〈6 分別攝品〉：「未知當知根，三界二入三陰攝，七智知除苦集滅智，一識識，使所不使。如未知當知

根，已知根、無知根亦如是」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 662c6-8)

70.

《阿毘達磨品類足論》卷 13〈7 辯千問品〉：「幾暴流非順暴流等者，[1]一非暴流非順暴流，二應分別。謂苦聖諦，或是暴流亦順暴流、或順暴流非暴流。是暴流亦順暴流者，謂四暴流。諸餘苦諦，是順暴流非暴流。集聖諦亦爾。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 746a23-27)[1] 一【大】，二【宋】【元】【明】【宮】

這是問四聖諦幾暴流非順暴流。「暴流」是煩惱，「非暴流」是「非煩惱」；「順暴流」是有漏，「非順暴流」是無漏。只需要看下文就知道，應分別的是苦集諦；滅道諦自然「非暴流非順暴流」。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 9〈7 千問論品〉：「二非流非隨流，二分別。苦諦，或流亦隨流、或隨流非流。流亦隨流者，謂四流，餘隨流非流。如苦諦，集諦亦如是。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 674b20-22)

71.

《阿毘達磨品類足論》卷 17〈7 辯千問品〉：「行蘊有三句。或是等無間非等無間緣，謂未來現前正起心所行蘊，及過去現在阿羅漢命終時心所行蘊，并已生正起無想滅定。或是等無間亦等無間緣，謂除過去現在阿羅漢命終時心[2]心所行蘊，諸餘過去現在心所行蘊。或非等無間非等無間緣，謂除未來現前正起心所行蘊諸餘未來心所行蘊，及除等無間心不相應行諸餘心不相應行。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 762b15-23)[2] 心【大】，〔一〕【宋】【元】【明】

這一處太簡單了。問的是「行蘊」，當然不會有「心」。

大本錯誤，宋本正確。

《眾事分阿毘曇論》卷 12〈7 千問論品〉：「行陰，或次第非次第緣緣，作三句。次第非次第緣緣者，謂未來現前必起心法行陰，過去及現在阿羅漢最後命終心法行陰，及無想正受、滅盡正受已起當起心法行陰。次第亦次第緣緣者，謂除過去現在阿羅漢最後命終心法行陰，若餘過去及現在心法行陰。非次第亦非次第緣緣者，謂除未來現前必起心法行陰，若餘未來心法行陰，除次第心不相應行

陰，若餘心不相應行陰。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 687a10-18)

72.

《阿毘達磨品類足論》卷 18 〈8 辨決擇品〉：「色界見道所斷隨眠，一界一處一蘊攝，七智知除法滅道智，一識識，除色界見道所斷不共無明，諸餘[2]無色界見道所斷一切及遍行隨眠隨增。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 769c16-20)[2] 無【大】，諸【宋】【元】【明】【宮】

這裡的異文處，大本宋本皆誤。應該刪掉「無」字，也不需要像宋本多添個「諸」。色界見道所斷隨眠，皆不與色界見道所斷不共無明相應，又皆非其所緣，因此，「色界見道所斷不共無明」於自界自部一切隨眠都既沒有所緣隨增，也沒有相應隨增。其餘隨眠於自部一切隨眠要麼有所緣隨增，要麼有相應隨增，或二者皆有。《眾事分》可以類比欲界。

《眾事分阿毘曇論》卷 12 〈8 擇品〉：「欲界繫見滅斷使，一界一入一陰攝，七智知除比智及滅道智，一識識，除欲界繫見滅斷無漏緣不共無明，若餘欲界繫見滅斷一切使使，及一切遍使使。即欲界繫見滅斷使，非界非入非陰攝，非智知，非識識，非使使。如見滅

斷，見道斷亦如是。欲界繫修斷使，一界一入一陰攝，七智知除比智及滅道智，一識識，欲界繫修斷一切使使，及一切遍使使。即欲界繫修斷使，非界非入非陰攝，非智知，非識識，非使使。如欲界繫，色界繫、無色界繫，差別者，色無色界繫見苦集滅道修斷使，六智知除法智、知他心智及滅道智，餘如前說。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1541, p. 692a11-23)

《婆沙》(T1545)

73.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56：「此具縛者於見苦所斷法有一部愛結繫二部見結繫。於見集所斷法亦爾。於見滅所斷見結相應法。有一部愛結繫三部見結繫。於見結不相應法有一部愛結繫三部見結繫。於見道所斷法亦爾。於修所斷法有一部愛結繫二部見結繫。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 290b3-9)

本題的詳細解釋可見《俱舍九題》頁 133。「於見結不相應法有一部愛結繫三部見結繫」的「三部」應為「二部」。因為見滅所斷見結不相應法，只有見苦見集二部遍行見結繫，沒有自部見結繫，因為自部見結不緣彼，亦不與彼相應。還可以參考異譯。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 31 〈2 一行品〉：「具縛見苦所斷法，一種愛結繫，二種見結繫。見集所斷亦如是。見滅所斷見相應法，一種愛結繫，三種見結繫。見不相應法，一種愛結繫，二種見結繫。見道所斷亦如是。修道所斷法，一種愛結繫，二種見結繫。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 224b27-c3)

74.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 145：「云何見道所斷。謂喜根隨信隨法行。道現觀邊忍所斷。此復云何。謂見道所斷十[2]二隨眠相應喜根。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 743b16-19)[2] 二【大】，三【宋】【元】【明】【宮】

我們只需要計算一下見道所斷有多少隨眠相應喜根即可。「謂喜根隨信隨法行。道現觀邊忍所斷」，中間不應用句號隔開。

欲界見道所斷隨眠有：貪、瞋、無明、慢、疑、邪見、見取、戒禁取。上界除瞋。其中，不容與喜根相應的有：瞋、欲界疑。所餘隨眠是：欲界六：貪、無明、慢、邪見、見取、戒禁取；色界七：貪、無明、慢、疑、邪見、見取、戒禁取；無色界：無。合計十三。大本錯誤，宋本正確。本題在《俱舍九題》頁 109 提到過。還

有一種方法，是通過《發智》《品類》知道見所斷喜根共 52，《婆沙》中前三部分別是：17、11、11，相減可知第四部為 13。

《阿毘達磨品類足論》卷 15〈7 辯千問品〉：「云何見所斷？謂喜根隨信隨法行現觀邊忍所斷。此復云何？謂見所斷五十二隨眠相應喜根。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1542, p. 755a3-6)

《阿毘達磨發智論》卷 14：「喜根：或見所斷，或修所斷，或不斷。云何見所斷？謂：喜根，隨信、隨法行，現觀邊忍所斷。此復云何？謂：見所斷五十二隨眠，相應喜根。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1544, p. 992a20-23)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 145：「謂見苦所斷十七隨眠相應喜根。十七隨眠者。謂欲界除瞋疑。色界一切。云何見集所斷。謂喜根隨信隨法行集現觀邊忍所斷。此復云何。謂見集所斷十一隨眠相應喜根。云何見滅所斷。謂喜根隨信隨法行。滅現觀邊忍所斷。此復云何。謂見滅所斷十一隨眠相應喜根。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 743b10-16)

《阿毘曇毘婆沙》 (T1546)

75.

《阿毘曇毘婆沙論》卷 17〈4 愛敬品〉：「問曰：若離五種欲入見道者，苦法忍滅、苦法智生，彼前所斷欲界見苦所斷五種欲、彼剎那中所斷四種欲，彼九種盡是與苦法[6]忍俱生無漏得作證。如是乃至道法忍滅、道法智生，彼前所斷欲界見道所斷五種欲、彼剎那中所斷四種欲彼九種，盡是與道法智俱生無漏得作證。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 128c13-19)[6] 忍【大】，智【宋】【元】【明】【宮】

這是說，先離欲界五品染後入見道，見苦所斷九品染盡是與苦法智俱生無漏得作證。因為苦法智忍時四品染仍然成就，苦法智時方不成就。類比隨後的「彼九種盡是與道法智俱生無漏得作證」可知。

「九種」後面完全不應該加逗號。也可參考《婆沙》。需要注意的是，在《阿毘曇毘婆沙》中，這一段在《雜犍度》的《愛敬品》；在《婆沙》中，這一段在《定蘊》的《得納息》。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 158：「問若先離欲界五品染。後入正性離生。苦法智生時。於先所斷見苦所斷五品法。及今所斷見苦所斷四品法。皆得無漏離繫得乃至道法智生時。於先所斷見道所斷五品法。及今所斷見道所斷四品法。皆得無漏離繫得。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 804a29-b5)

《鞞婆沙》 (T1547)

76.

《鞞婆沙論》卷 3：「問曰：九結有何性？答曰：愛結三界五種，是十五種。慢結、無明結亦爾。恚結五種六識身。見結十八種。失願結亦爾。疑結三界四種，是十二種。慳嫉結欲界思惟斷，此[1]五種。是九結性。」 (CBETA 2024.R1, T28, no. 1547, pp. 436c27-437a2)[1] 五【大】，百【聖】

大本錯誤，聖本正確。「五」是「百」的形訛。只需要計算一下即知：愛結 15、慢結 15、無明結 15、恚結 5、見結 18、失願結 18、疑結 12、慳結 1、嫉結 1，加起來是 100。其中，見結包括身見 3、邊見 3、邪見 12。可以參考異譯《婆沙》。但要注意，這裡的「六識身」三個字是多餘的，兩個異譯本都沒有，而且和上下文沒有邏輯關係。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「有九結。謂愛結恚結慢結無明結見結取結疑結嫉結慳結。問此九結以何為自性。答以百事為自性。謂愛慢無明結。各三界五部為四十五事。恚結唯欲界五部為五事。見結有十八事。謂有身見邊執見各三界見苦所斷為六事。邪見三界各四部為十二事。取結有十八事。謂見取三界各四部為十二事。戒

禁取三界各見苦道所斷為六事。疑結三界各四部為十二事。嫉慳結各欲界修所斷為二事。由此九結以百事為自性。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 258a3-12)

《阿毘曇毘婆沙論》卷 27 〈1 不善品〉：「問曰：九結體性是何？答曰：有百種。愛結，三界有十五種。恚結，有五種。慢結，三界有十五種。無明結，三界有十五種。見結，有十八種。身見，三界有三種。邊見亦爾。邪見，三界有十二種。取結，有十八種。見取，三界有十二種。戒取，三界有六種。疑結，三界有十二種。嫉、慳，欲界修道所斷有二[A1]種。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 200c6-12)[A1] 種【CB】【麗-CB】，[一]【大】(cf. K25n0951_p0673b19)

77.

《鞞婆沙論》卷 3：「問曰：何以故使中五見立一見使，結中[6]二見立見結、二見立失願結？答曰：佛世尊於法真諦，餘真無能過。彼盡知法相盡知行，謂法能獨擔彼獨立，謂不能獨擔彼立品。或曰：前已說苦繫是結義，謂身見彼名女，繫苦中非是樂；謂邊見及邪見彼亦名女，繫苦中非是樂，是等共一名一性故。三立一見結，謂戒盜彼名[7]界，繫苦中非是樂；謂見盜亦名[*]界，繫苦中非是樂，是共一名一性故，是二見立一失願結。或曰：謂彼種等攝亦

等。種等者，謂見結十八種，失願結亦十八種。攝等者，見結攝十八使，失願結亦攝十八使。謂彼種等攝亦等，以是故結中三見立見結，二見立失願結。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1547, p. 437c4-17)[6] 二【大】，三【宋】【元】【明】【宮】【聖】 [7] 界【大】*，男【明】【宮】* [*7-1] 界【大】*，男【明】【宮】*

頌曰：「結九物取等，立見取二結。」即便不知道這個頌，從上下文也能判斷。引文說「以是故結中三見立見結，二見立失願結」，可見異文[6]大本錯誤，宋本正確。三見是：身見、邊見、邪見；二見是：見取、戒禁取。

主要想說的是異文[7]，兩處應該是「男」。前面說了，「謂身見彼名女，繫苦中非是樂；謂邊見及邪見彼亦名女」，那麼，見取、戒禁取自然是「男」。由於「男」和「界」形近，《往生論》中的「大乘善根男，等無譏嫌名」，一向被誤認為是「大乘善根界，等無譏嫌名」。天台智者大師知其為「男」，人多不從。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 27〈1 不善品〉：「問曰：何故五見，三見立見結、二見立取結耶？答曰：同苦繫義故。身見名女聲，是苦繫義非樂。如身見，邊見、邪見亦如是。見取、戒取名男聲，是苦繫

義非樂(天竺聲論法有男聲、女聲、非男非女聲)。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 201a6-10)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「問何故五見中三見立見結。二見立取結耶。答於合苦時由名等故。謂前三見同是女名。後之二見同是男名。以見是女聲。取是男聲故。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 258b25-28)

《無量壽經優波提舍》：「大乘善根界 天台智者即曰「界」字乃「男」字之錯，則宜改作。而諸疏家皆作「界」字，故今存之。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1524, p. 233a27-29)

78.

《鞞婆沙論》卷 3：「問曰：如此天及人，或九結或六結或三結或無結。有九結者一切凡夫人，有六結者如凡夫欲愛盡及聖人欲愛未盡，有三結者如聖人欲愛盡，無結者阿羅漢。[5]天及人獨成就二結慳及嫉。何以故告拘翼：天及人、阿須羅、捷沓和、迦留羅、羅刹，如是及餘各異身，有二結慳及嫉耶？」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1547, p. 438b5-11)[5] 天【大】，無天【宋】【元】【明】【宮】

這是說，天及人可以成就九結、六結、三結或不成就結，但不能唯獨成就嫉、慳二結。但由於經中說「天及人有二結慳及嫉」，所以有此問。頌曰：「由二唯不善，及自在起故，纏中唯嫉慳，建立為二結。」如果成就嫉、慳，必然未離欲染，必然成就欲貪、瞋恚等結。因此，大本錯誤，宋本正確。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 27〈1 不善品〉：「問曰：眾生或有九結、或有六結、或有三結、或有無結。九結者，具縛凡夫。有六結者，是離欲界欲凡夫、未離欲愛聖人。有三結者，離欲聖人。無結者，是阿羅漢。無有眾生成就二結一結者，何故世尊說：人天阿修羅等多成就二結？」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 201c6-11)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「問諸有情類或具九結。或有六結。或有三結。或全無結。具九結者。謂具縛異生。有六結者。謂已離欲染異生及未離欲染聖者。有三結者謂已離欲染聖者。全無結者。謂阿羅漢。無成二結及一結者。佛何故說由嫉與慳人天龍等屢興戰鬥。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 259a23-29)

79.

《鞞婆沙論》卷 3：「分別種者，謂七使。[9]欲愛使中分別種，於九十八使中起五種恚使亦爾。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1547, p.

438c13-14)[9] 欲愛使中【大】，中欲愛使【宋】【元】【明】

【宮】，欲愛使【聖】

頌曰：「六行部界異，故成九十八。」這裡大本錯誤，宋本正確，需要重新句讀：「分別種者，謂七使中欲愛使分別種，於九十八使中起五種。恚使亦爾。」這是說，七隨眠中的欲貪，按照部來分別，就是欲界五部；瞋恚也是欲界五部。這裡的「種」玄奘譯作「部」，即「三界十五部」的「部」。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 27〈1 不善品〉：「佛經說七使，以界、以種、以行有九十八使。七使中欲愛使，於九十八使中，以種故有五。恚使亦爾。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, pp. 201c28-202a1)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50：「佛唯說有七種隨眠如何強增為九十八。為遮彼意廣七隨眠為九十八。謂依行相界部別故。七隨眠中欲貪隨眠部別故為五。瞋恚隨眠亦爾。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 259b25-28)

《舍利弗》 (T1548)

《舍利弗阿毘曇論》卷 1〈1 入品〉：「十二入，幾報、幾報法、幾非報非報法？五報，三二分或報或非報非報法，四三分或報或報法或非報非報法。云何五報？眼入耳入鼻入舌入身入，是名五報。云何三二分或報或非報[4]或非報法？香入、味入、觸入，是名三二分或報或非報非報法。云何四三分或報或報法或非報非報法？色入、聲入、意入、法入，是名四三分或報或報法或非報非報法。」
(CBETA 2024.R1, T28, no. 1548, p. 531b13-20)[4] 或【大】，〔一〕
【宋】【元】【明】【宮】

這裡的異文本本身很簡單，但相關內容牽涉到阿毘達磨思想史上的流變，所以展開說說。要分別的三種是：報、報法、非報非報法。因此，大本錯誤，宋本正確。

這裡的「報」，有兩種含義：有執受、是異熟。報法，是「有異熟」。非報非報法，是同時滿足三個條件：無執受、非異熟、無異熟。

眼等五處，這裡都看成「報」。和《俱舍》的「內五有熟養」不同，《舍利弗》沒有區分「所長養」，可見是早期的阿毘達磨思想。

我們可以從「色入」看出「報」的含義的含混：「云何色入報？若色入受，是名色入報。云何色入報？若色入業法煩惱所生報我分攝身好色非好色、端嚴非端嚴、妍膚非妍膚、嚴淨非嚴淨，受心所起去來屈申迴轉身教，是名色入報。云何色入報法？若色入有報，是名色入報法。云何色入報法？色入若善不善，若善心若不善心所起去來屈申迴轉身教，是名色入報法。云何色入非報非報法？若色入無記非我分攝非報非報法心所起去來屈申迴轉身教，若外色眼識所知，是名色入非報非報法。」

阿毘達磨到了後來，就嚴格區分了「有執受」和「是異熟」，但這時還沒有區分，統稱為「報」。更重要的，是對「聲入」的認識。

《舍利弗阿毘曇論》卷1〈1 入品〉：「云何聲入報？若聲入受，是名聲入報。云何聲入報？若[5]聲入業法煩惱所生報我分攝身好聲非好聲、眾妙聲非眾妙聲、軟聲非軟聲，受心所起集聲音句言語口教，是名聲入報。云何聲入報法？若聲入有[6]報，是名聲入報法。云何聲入報法？若聲入善不善，若善心若不善心所起集聲音句言語口教，是名聲入報法。云何聲入非報非報法？若聲入無記非我分攝非報非報法心所起集聲音句言語口教，若外聲耳識所知，是名聲入非報非報法。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1548, p. 531c19-29)[5] 聲入【大】，聲入受具名聲入報云何聲入報若聲入【聖】 [6] 報【大】，疑【聖】

這一段，異文[5]，聖本顯然是重複了一句，「具」是「是」的形訛。異文[6]，聖本也是明顯的形訛。從這裡可以看出，《舍利弗》認為「聲入」容「有執受」，容「是異熟」。這和後來的見解不一樣。《俱舍》：「前八界及聲，無執受餘二」，「聲無異熟生」，認為聲既不容有執受，也不容是異熟。

《婆沙》卷 118 詳細解釋了「聲」可否容「是異熟」的辯論：「謂犢子部、分別論者欲令音聲是異熟果，問：彼由何量作如是說？答：由聖言故。如《施設論》說『何緣菩薩感得梵音大士夫相？菩薩昔餘生中離麁惡語此業究竟得梵音聲』，由此說故，彼便計聲是異熟果。為遮此意顯一切聲非異熟果故作斯論。……問：若一切聲非異熟果，《施設論》說當云何通？答：依展轉因作如是說。然一切聲非異熟果。問：何故諸聲非異熟果？或有說者……」

這也可以看出《舍利弗》體現的是阿毘達磨的早期形態。

《尊婆須蜜》（T1549）

81.

《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 4：「如苦眾生入[7]慈三昧，非一切眾生有苦，彼三昧為[8]緣何等？或作是說：諸苦眾生彼即其因緣。或作是說：一切眾生有苦根，彼悲是其緣。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1549, p. 746b25-28)[7] 慈【大】，悲【宋】【元】【明】【宮】
[8] 緣【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

這條很簡單，參考上下文，即知是悲三昧。異文[7]大本錯誤，宋本正確。異文[8]大本正確。

《尊婆須蜜》：「如樂眾生入慈三昧，非一切眾生有樂。彼三昧為緣何等？……如喜眾生入喜三昧，非一切眾生喜，彼三昧為緣何等？……」

82.

《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 4：「或作是說：此間入四種禪，漸漸退、住退、增上退。漸漸[4]退、住退生彼間；增上退越彼間，厭退般涅槃。如是生彼間，若入漸漸退三昧，便於彼間退；若入住退三昧，即生彼間；若入增退三昧超越彼地，以無漏道於彼間般涅槃。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1549, p. 747a22-27)[4] 退【大】，厭退【宮】

這裡的異文處，兩本都不正確。「厭退」應該在「漸漸」前面，也就是：「或作是說：此間入四種禪，漸漸退、住退、增上退、厭退。漸漸退；住退生彼間；增上退越彼間；厭退般涅槃。」頌曰：「淨定有四種，謂即順退分，順住順勝進，順決擇分攝。」「厭退」類似「順決擇分」，但它的含義和「順決擇分」有區別。只是把定分為四種的思路框架是類似的。

《心論》（T1550）

83.

《阿毘曇心論》卷1〈3 業品〉：「色中有善業是白有白報者，色界善業是白報，一向不[10]淨故及離不善故，彼一向極妙報，是謂白有白報。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1550, p. 814c5-7)[10] 淨

【大】，淨【宋】【元】【明】【宮】

這裡的異文，「淨」和「淨」含義相反。「不淨」和「白」的含義相反，故大本錯誤，宋本正確。碰到《心論》的異文，可以參考《心論經》。「淨」是「惱」的意思。

《阿毘曇心論經》卷 2 〈3 業品〉：「若色界中善業是白是白報者，色界中善業是白，一向無惱故；彼報亦白，一向可愛故。」
(CBETA 2024.R1, T28, no. 1551, p. 842c14-15)

《心論經》 (T1551)

84.

《阿毘曇心論經》卷 1 〈2 行品〉：「觸者，依緣心和合，如日光珠[8]異和合生火。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1551, p. 836c21-22)[8] 異【大】，糞【宮】

這是說「三和合生觸」，三，就是依、緣、心，比如，眼、色、眼識，三和合生眼觸。比喻三者的，就是日、光珠、糞，這是取火的方法。因此，大本錯誤，宮本正確。參考《寶積》，可知這是常見的比喻。

《大寶積經》卷 56：「難陀！如明眼人為求火故，將日光珠置於日中，以乾牛糞而置其上，方有火生。」(CBETA 2024.R1, T11, no. 310, p. 329a6-8)

《雜心論》 (T1552)

85.

《雜阿毘曇心論》卷 1 〈1 界品〉：「七種造[14]色，謂澁、滑、輕、重、冷[15]暖、飢、渴。澁者龜強，滑者細軟，輕者不可稱，重者淳厚，冷者求暖，飢者欲食，渴者欲飲。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1552, p. 872c12-15)[14] 色【大】，色者【宋】【元】【明】【宮】 [15] 暖【大】，〔一〕【宮】【聖】

「暖」是多餘的。大本錯誤，宮本正確。可參考《心論經》等。

《阿毘曇心論經》卷 5 〈8 修多羅品〉：「諸食中搏食欲界說三入者，搏食是欲界三入：香、味、觸。事有十三，十一事是觸：四大、七種造色。所謂澁、滑、重、輕、冷、飢、渴及香、味。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1551, p. 863a8-10)

《甘露味》 (T1553)

86.

《阿毘曇甘露味論》卷 1〈8 淨根品〉：「二十二根，幾受、幾不受？樂等五根、信等五根、[6]一切無漏根，是不受；餘殘根或受或不受。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1553, p. 971c19-21)[6] 一切【大】，意根三【宮-CB】【磧-CB】【宋】【元】【明】【宮】

關於《甘露味論》的諸處異文，我在 CBETA 討論區提出的修改建議，工作人員花了不少時間考察，大部分採納了，也保留少數未採納的。這一條就是。其實這一條從阿毘達磨上看，是非常簡單的。

這一條討論的是，「二十二根，幾受幾不受」。首先要確定，這裡的「受」是什麼意思？是「執受」？還是「異熟」？

方法非常容易，只需要在《甘露味論》中檢索「幾受」，看看用例即知。

《阿毘曇甘露味論》卷 1〈5 陰持入品〉：「問：十八持，幾受、幾不受？答：九持情根合若現在是受，於中心心數法止住，過去未來不受，非彼心心數法止住；聲持、七識持、法持是不受，非彼心心數法止住。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1553, p. 969c25-28)

除本條外，只檢索到一例，十八持，也就是十八界。這一例就足夠判斷了。熟悉阿毘達磨的話，立刻能想到頌文：「七心法界半，有所緣餘無，前八界及聲，無執受餘二。」

《俱舍》：「十八界中九無執受，前七心界及法界全，此八及聲皆無執受。所餘九界各通二門，謂有執受、無執受故。眼等五根住現在世名有執受，過去未來名無執受。色香味觸住現在世不離五根名有執受，若住現在非不離根過去未來名無執受。如在身內除與根合，髮毛爪齒大小便利洩唾血等，及在身外地水等中色香味觸，雖在現世而無執受。有執受者，此言何義？心心所法共所執持攝為依處名有執受，損益展轉更相隨故。即諸世間說有覺觸，眾緣所觸覺樂等故。與此相違名無執受。」

因此知道，「二十二根，幾受幾不受」，問的是「幾有執受、幾無執受」，「受」在這裡不當「異熟」理解。CBETA 工作人員之所以堅持不改動，就是把「受」當成「異熟」了，他們說：『「受、不受」在其他本子作「報、不/非報」等。根據《阿毘曇心論》、《阿毘曇心論經》、《雜阿毘曇心論》，凡「無漏」即「不受」。善的、不善的、有漏的「意根」是「受」；無記的、無漏的意根是「不受」。因此原文的「一切無漏根」好像也通。』

「受」在別的經論中確實經常作「異熟」理解，但這裡顯然不是異熟。如果把「受」當「異熟」理解，「幾受幾不受」也有兩種理解：一，幾有異熟、幾無異熟？二，幾是異熟、幾非異熟？無論按哪種理解，「樂等五根」都不能說是「不受」。頌曰：「命唯是異熟，憂及後八非，色意餘四受，一一皆通二」，「憂定有異熟，前八後三無，意餘受信等，一一皆通二」。既然《甘露味》認為「樂根」是不受，其實不用參考「十八持幾受幾不受」，就足以知道「受」在這裡絕對不可能是「異熟」或者「報」的意思。

CBETA 工作人員在評論區舉了《舍利弗阿毘曇論》等例子：

《舍利弗阿毘曇論》卷 5〈5 根品〉：「二十二根，幾受、幾非受？八受，八非受，六二分或受或非受。云何[21]八受？眼根乃至命根，名八受。云何八非受？信根乃至已知根，名八非受。云何六二分或受或非受？樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、意根，名六二分或受或非受。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1548, p. 561c13-17)[21] 八【大】，〔一〕【聖】

這裡顯然看出，樂根「或受或非受」，和《甘露味》不同。CBETA 工作人員的理解是：「論主對同一問題有不同的立場？」

其實哪裡有不同立場，《甘露味》和《舍利弗阿毘曇》雖然表述上都是「幾受」，但根本不是同一問題。同樣一個「受」字，在《甘露味》中的是「執受」，而在《舍利弗阿毘曇》中指的是「異熟」。我在評論區寫了很長的回復去解釋：『……但《甘露味論》這裡，似乎不宜理解為「報」，而宜理解為「執受」。……我傾向認為，這裡依照宋等本加入「意根」，是更合適的。』我用了「似乎不宜」「傾向認為」等表述，主要是想措辭委婉一點，大概這種委婉讓對方覺得我並不確信，或者對方並不能理解，所以還是沒有修改。

「受」除了「執受」「異熟」之外，還可以以「內」作為標準。

《舍利弗阿毘曇論》卷1〈1 入品〉：「云何意入受？若意入內，是名意入受。云何意入受？若意入業法煩惱所生報我分攝眼識乃至意識，是名意入受。云何意入非受？若意入外，是名意入非受。云何意入非受？若意入善不善無記非我分攝眼識乃至意識，是名意入非受。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1548, p. 528a14-20)

這一段，「受」和「非受」有兩個標準。一個是「內、外」，一個是「是異熟、非異熟」。這兩個標準都不是《甘露味》「受」的標準。既明了《舍利弗阿毘曇》的標準，再看它對二十二根「受非受」的分別：

《舍利弗阿毘曇》：「二十二根，幾受、幾非受？八受，八非受，六二分或受或非受。云何八受？眼根乃至命根，名八受。云何八非受？信根乃至已知根，名八非受。云何六二分或受或非受？樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、意根，名六二分或受或非受。」

「內」或「是異熟」，只需要滿足一條，就是「受」；兩條都不滿足，「非受」。五受根和意根「或受或非受」，其實就是受蘊和識蘊。可以直接看《舍利弗阿毘曇》從蘊上的分別：

《舍利弗阿毘曇》：「云何受陰受？若受陰內，是名受陰受。云何受陰受？若受陰業法煩惱所生報我分攝眼觸受耳鼻舌身意觸受，是名受陰受。云何受陰非受？受陰若外，是名受陰非受。云何受陰非受？受陰若善若不善若無記非我分攝眼觸受耳鼻舌身意觸受，是名受陰非受。……云何識陰受？若識陰內，是名識陰受。云何識陰受？若識陰業法煩惱所生報我分攝眼識乃至意識，是名識陰受。云何識陰非受？若識陰外，是名識陰非受。云何識陰非受？若識陰善若不善若無記非我分攝眼識乃至意識，是名識陰非受。」

因此，六根是「二分」。

現在，考察《甘露味》，從「有執受」的角度，先依《俱舍》考察二十二根：

眼耳鼻舌身，是五色根，「眼等五根住現在世名有執受，過去未來名無執受」；男女是身根之一分，與身根同；命根，是心不相應行，是法界，無執受；意根，是七心界，無執受；五受根、信等五根、三無漏根，皆無執受。

再看異文：

《阿毘曇甘露味論》卷1〈8 淨根品〉：「二十二根，幾受、幾不受？樂等五根、信等五根、[6]一切無漏根，是不受；餘殘根或受或不受。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1553, p. 971c19-21)[6] 一切

【大】，意根三**【宮-CB】****【磧-CB】****【宋】****【元】****【明】****【宮】**

大本和宋本的差別，在意根。一切無漏根就是三無漏根。既然意根是不受，而不是「或受或不受」，異文處必然是宋本正確，大本錯誤。

《甘露味》這裡的異文判斷，本身非常簡單。但「命根」還需要再解釋。為什麼《甘露味》把命根歸為「或受或不受」呢？無論大本還是宋本，命根都屬於「餘殘根」。這和《俱舍》不同，依《俱

舍》，命根是「無執受」。這一方面牽涉到阿毘達磨思想史上的流變，另一方面，是因為「異熟」和「執受」都可稱為「受」帶來的干擾。「命唯是異熟」，這是《俱舍》的觀點，然而，在阿毘達磨思想史上，更早的時候，「命或異熟或非異熟」才是主流。

《阿毘曇心論》卷4〈8 契經品〉：「問：幾有報、幾無報？答：一及十有報，是慧之所說，十三中是報，見實者分別。一者憂根一定有報，一向善不善故。現在方便起，是不從報生。非威儀非工巧，是以非無記，故一向有報。及十有報是慧之所說者，信首五根謂有漏是有報，謂無漏是無報。意根及三痛，謂無記及無漏是無報，餘善不善是有報。苦根謂無記是無報，餘有報。問：幾是報、幾非是報？答：十三中是報見實者分別。十三根中，或性是報或非色根七、命根、意根及四痛。無記法者，善不善中生故報。」

(CBETA 2024.R1, T28, no. 1550, p. 829b25-c7)

其中，「信首五根」的「首」是「等」的形訛。《心論》這段討論了「有異熟無異熟」「是異熟非異熟」兩個問題。後面的標點頗有錯誤，應為：「十三根中，或性是報或非：色根七、命根、意根及四痛。無記法者，善不善中生故報。」——這是說，七色、命、意、四受，這十三根，或是異熟或不是異熟，其餘九根不是異熟（「憂及後八非」）。

《阿毘曇心論經》卷 6 〈8 修多羅品〉：「問曰：幾根是報？答曰：十三中是報見實者所說。[A2][A3]七色根、意根、[5]命根，除憂根四受是有報。亦有非報。色長養非報，餘是報。命根正受果壽行數，彼非報，餘是報。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1551, p. 864c3-6)[A2] 〔一〕【CB】，[*]【大】 [A3] 七【大】，十【宋】【元】【明】【宮】 [5] 命根【大】，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】

這裡標點頗有問題，應為：「七色根、意根、命根，除憂根四受是有報亦有非報。色長養非報，餘是報。命根正受果壽行數，彼非報，餘是報。」「十三中是報」，是說十三根的少分是異熟，也就意味著餘九根非異熟，即《俱舍》頌「憂及後八非」；還意味著十三根的餘少分非異熟。異文[A3]和[5]都以大本為正確。《心論經》和《心論》是一致的，「命根」都通二，或是異熟，或非異熟。還要注意「色長養非報，餘是報」，區分了色根的「異熟生」和「所長養」。

到了《雜心論》，命根是異熟變成了主流。

《雜阿毘曇心論》卷 8 〈8 修多羅品〉：「命根唯是報者，命根一向是報。有欲令是正受果。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1552, p. 940c12-14)

「有欲令是正受果」是異說，異說實際上是此前的主流。也就是說，命根在「是異熟非異熟」的問題上，較早的主流說法是「通二」，後來的主流說法是「唯是異熟」。

現在回到《甘露味》。《甘露味》的「受」，是「有執受無執受」。其實，「有執受無執受」，也和「內、外」有潛在的關聯。

《品類》：「幾有執受等者，十五無執受，七應分別。謂眼根，或有執受、或無執受。云何有執受？謂自體所攝眼根。云何無執受？謂非自體所攝眼根。餘六色根亦爾。」

而《甘露味》的意根，必定是「不受」：

《阿毘曇甘露味論》卷 1〈5 陰持入品〉：「七識持、法持是不受」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1553, p. 969c27-28)

因此，可以確認《甘露味》「意根三無漏根是不受」是正確的。

《入阿毘達磨》 (T1554)

《入阿毘達磨論》卷 1：「漏有三種，謂欲漏、有漏、無明漏。欲界煩惱并纏，除無明，名欲漏。有四十一物，謂三十一隨眠并十纏。色無色界煩惱并纏，除無明，名有漏。有五[14]十四物，謂上二界各二十六隨眠，并惛沈、掉舉，同無記故、內門轉故、依定地故，二界合立一有漏名。三界無明名無明漏，有十五物，以無明是諸有本故，別立漏等。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1554, p. 984b27-c4)[14] 十【大】，二【宮】

從阿毘達磨上看，「五十四物」和「五二四物」都是不對的。實際上，不難想象，「二」最初是某本寫在「四」旁邊，打算替換「四」而稱「五十二物」的，在傳抄中被誤認為是要替換「十」，於是宮本成了不通的「五二四物」。

從阿毘達磨上理解這個問題非常簡單。但它也牽涉到阿毘達磨思想史上的見解轉變。上二界的「惛沉、掉舉」，如果不視為「有漏」，「有漏」就是「五十二物」；如果視為「有漏」，「有漏」就是「五十六物」。因為色界、無色界各有惛沉掉舉，是需要分開計算的。因為色界無色界其他煩惱如貪、慢等，也是按界來分別計算的，雖然合成為「有漏」，但計算彼體時還是要依界分別，因此，不是 52+2，而是 52+4。《品類》最初主張的是上二界纏也是「有漏」，而《俱舍》《正理》不讚同這種主張。《入阿毘達磨》

既然認為「有漏」是「色無色界煩惱并纏除無明」，那就應該是「五十六物」。

《俱舍》：「色無色界煩惱除癡，五十二物總名有漏，謂上二界根本煩惱各二十六。豈不彼有惛沈掉舉二種纏耶？《品類足》中亦作是說：云何有漏？謂除無明，餘色無色二界所繫結縛隨眠隨煩惱纏。今於此中何故不說？迦濕彌羅國毘婆沙師言：彼界纏少，不自在故。」

《正理》：「色無色界煩惱除癡，五十二物總名有漏，謂上二界根本煩惱各二十六。色無色界雖復亦有惛沈掉舉，而纏不應依界分別，上界纏少自在故，由是有漏唯說煩惱。若纏亦依界分別者，則有漏體有五十六，故《品類足》作如是言：云何有漏？謂除無明，餘色無色二界所繫結、縛、隨眠、隨煩惱、纏。」

《眾事分》：「云何有漏？謂除色、無色界繫無明，餘色無色界繫相應結縛使煩惱纏，是名有漏。」

《品類》：「有漏云何？謂除色無色界繫無明，諸餘色無色界繫結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，是名有漏。」

《五事毘婆沙》 (T1555)

88.

《五事毘婆沙論》卷 2 〈1 分別色品〉：「律儀所[1]攝善無表者，若強淨心所發善表，得此無表；若劣淨心所發善表，不得此無表。捨此無表，由三種緣：一、意樂息；二、捨加行；三、限勢過。」
(CBETA 2024.R1, T28, no. 1555, p. 993a12-15)[1] 攝【大】，不攝【宋】【元】【明】【宮】

這裡說的是「處中無表」。頌曰：「捨中由受勢，作事壽根斷。」

《俱舍》：「論曰：處中無表，捨由六緣：一由受心斷壞故捨，謂捨所受，作是念言：我從今時棄先所受。二由勢力斷壞故捨，謂由淨信煩惱勢力所引無表，彼二限勢若斷壞時無表便捨，如所放箭及陶家輪，弦等勢力盡時便止。三由作業斷壞故捨，謂如所受後更不作。四由事物斷壞故捨。事物者何？謂所捨施寺舍敷具制多園林，及所施為置網等事。五由壽命斷壞故捨，謂所依止有轉易故。六由善根斷壞故捨，謂起加行斷善根時，便捨善根所引無表欲非色善，及餘一切非色染法。」

《婆沙》說得更接近：「彼非律儀非不律儀所攝妙行惡行由三因緣無表不斷。一由意樂不息。二由加行不捨。三由限勢未過。」

從上下文也能看出，這裡說的是「律儀所不攝善無表」。因為律儀所攝無表前面已經說過了。

大本錯誤，宋本正確。

《薩婆多宗五事》（T1556）

89.

《薩婆多宗五事論》：「云何為尋？心廉為性。云何為伺？心細為性。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1556, p. 996b4-5)

「廉」是「𧈧」或「𧈧」的形訛。頌曰：「尋伺心𧈧細。」

《阿毘曇五法行》（T1557）

90.

《阿毘曇五法行經》：「眼根何等？眼識相著可色。耳根何等？耳識相著可色。鼻根何等？鼻識相著可色。舌根何等？舌識相著可

色。身根何等？身[1]根相著可色。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1557, pp. 998c29-999a3)[1] 根【大】，識【宋】【元】【明】【宮】

由上文可知，大本錯誤，宋本正確。可參考《品類》。

《品類》：「眼根云何？謂眼識所依淨色。耳根云何？謂耳識所依淨色。鼻根云何？謂鼻識所依淨色。舌根云何？謂舌識所依淨色。身根云何？謂身識所依淨色。」

《俱舍》（T1558）

91.

《阿毘達磨俱舍論》卷 18〈4 分別業品〉：「脫於[6]勝菩薩，第八施最勝。論曰：薄伽梵說：若離染者，於離染者施諸資財，於財施中此為最勝。若諸菩薩所行惠施，是普利樂諸有情因。雖不名為脫施於脫，而於施福亦為最勝。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 96b24-28)[6] 勝【大】，脫【明】

由長行「雖不名為脫施於脫」可知，大本錯誤，明本正確。還可以參考《正理》《顯宗》及真諦本。

《阿毘達磨順正理論》卷 44：「脫於脫菩薩，第八施最勝。論曰：若已解脫者施已解脫田，於財施中此最為勝。若諸菩薩以勝意樂，等欲利樂一切有情，為大菩提而行惠施，雖非解脫施解脫田，而施福中此最為勝。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 593a24-28)

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 24〈5 辯業品〉：「脫於脫菩薩，第八施最勝。論曰：若已解脫者施已解脫田，於財施中此最為勝。若諸菩薩以勝意樂，等欲利樂一切有情，為大菩提而行惠施，雖非解脫施解脫田，而施福中此最為勝。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1563, p. 890b11-15)

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 13〈4 分別業品〉：「偈曰：脫人施脫勝。釋曰：若離欲人施物於離欲人，此施於一切財施中，佛世尊說最勝。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 250c10-12)

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「性俗三九善，依地俗一切，他心智唯四，法六餘[6]十九」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 137c10-11)[6] 十【大】，七【宋】【元】【明】【宮】

這是形訛，大本錯誤，宋本正確。十智中，除去俗智、他心智、法智，餘七智。參考長行即知。《俱舍》的異文是最容易辨別的。如果有異文，頌和長行可以互相參考，此外優先參考《正理》《顯宗》，其次參考真諦譯本，再次參考《光記》《寶疏》，甚至參考梵本。如果有能力，可以參考《婆沙》。說「有能力」，是因為《婆沙》在結構上並不和《俱舍》對應，但《俱舍》是依《婆沙》造的，如果熟悉《婆沙》，就是非常重要的參考。

《阿毘達磨俱舍論》卷 26 〈7 分別智品〉：「依地別者，謂世俗智通依欲界乃至有頂，他心智唯依四根本靜慮，法智依此四及未至、中間，餘依此六地及下三無色。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 137c15-18)

《阿毘達磨順正理論》卷 74：「他心智唯四，法六餘七九」
(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 741c5)

93.

《阿毘達磨俱舍論》卷 29 〈8 分別定品〉：「第三靜慮寧無解脫？第[4]三定中無色貪故，自地妙樂所動亂故。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 151b28-c1)[4] 三【大】*，二【宮】*

這是問為何第三靜慮沒有解脫。是因為第二靜慮沒有色貪。初二靜慮有解脫，是因為欲界初靜慮有色貪。因此這裡是「二」。大本錯誤，宮本正確。可參考真諦譯本及普光《俱舍論記》，不過，《光記》也有同樣的異文。

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 21 〈8 分別三摩跋提品〉：「云何於第三定不立解脫？於第二定地色欲不有故」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 303a19-20)

《俱舍論記》卷 29：「「第三靜慮寧無解脫」者，明第三定無解脫所以。此即問也。「第二定中至所動亂故」者，答。第[6]二定中無眼識所引顯色貪故，故第三靜慮不立解脫。又自地妙樂所動亂故。」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 436c7-11)[6] 二【大】，三【乙】

這裡大本正確，乙本錯誤。可見，不了解阿毘達磨的人對此都有修改的衝動。

《俱舍釋論》 (T1559)

94.

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 〈5 分別惑品〉：「此法智類道非具對治，苦集法智非色無色界對治故，又非[1]具色無色界惑對治故，前後無故，是故非境。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, p. 256a5-7)[1] 具【大】，見【宋】【元】【明】【宮】

這可能是因為前面有個「非具對治」，加上「見」和「具」形近，有人就把「見色無色界惑對治」的「見」改成了「具」。這是問為什麼「緣道六九地」，回答的頌是「由別治相因」。「相因」不用說，「道展轉九地，唯等勝為果」。「別治」是說，「類無能治欲」，因此，欲界惑不緣九地類智品道。由此引出問題：法智容治上，「緣滅道法智，於修道位中，兼治上修斷」，為什麼上惑不緣六地法智品道？回答就是上面的引文：「此法智類道非具對治，苦集法智非色無色界對治故」，真諦的「法智類道」，玄奘譯作「法智品道」；真諦「又非見色無色界惑對治故」，是說法智不能兼治上「見斷」，因此，異文處是「見」不是「具」。大本錯誤，宋本正確。

《阿毘達磨俱舍論》卷 19 〈5 分別隨眠品〉：「非此皆能治色無色，苦集法智品非彼對治故。亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故。二初無故，非彼所緣。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 102b2-5)

《俱舍論頌》 (T1560)

95.

《阿毘達磨俱舍論本頌》 〈4 分別業品〉：「父母病法師，最後[6]身菩薩，設非證聖者，施果亦無量。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1560, p. 318c18-19)[6] 身【大】，生【宋】【元】【明】

《俱舍論頌》的異文是最容易找證據的。首先看《俱舍》，然後看《正理》《顯宗》，其次看《光記》《寶疏》等，還可以看真諦譯《俱舍》及梵本。

這裡的異文，「身」和「生」可以表達類似的意思。從阿毘達磨上看，都說得通。想確定最初的用字，首先參考《俱舍》。可惜《俱舍》也有異文。

《阿毘達磨俱舍論》卷 18〈4 分別業品〉：「父母病法師，最後[8]生菩薩，設非證聖者，施果亦無量。論曰：如是五種設是異生，但施亦能招無量果。住最後有，名最後生。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 96c10-13)[8] 生【大】，身【流布本】

有異文不要緊，根據長行，我們可以有最初的傾向。長行說「住最後有，名最後生」，由此我們先傾向「最後生」的表述，它和長行一致。然後參考《正理》《顯宗》。

《阿毘達磨順正理論》卷 44：「父母病法師，最後生菩薩，設非證聖者，施果亦無量。論曰：如是五種，設是異生施者，亦能招無量果。住最後有，名最後生」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 593b16-19)

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 24〈5 辯業品〉：「父母病法師，最後生菩薩，設非證聖者，施果亦無量。論曰：如是五種設是異生，施者亦能招無量果。住最後有，名最後生。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1563, p. 890b21-24)

《正理》《顯宗》都沒有異文，就是「最後生」，我們就可以據此確定了。雖然如此，還可以再看真諦譯本。

《阿毘達磨俱舍釋論》卷 13 〈4 分別業品〉：「復次偈曰：父母病說法，人後生菩薩，雖凡夫中施，果報無數量。釋曰：此五人若皆是凡夫，於彼行施，約果報無數無量。於中最後生菩薩說法人，於四種勝田[10]中，安立在何田？入恩田攝。何以故？此人是善知識，世間無明所闇能施慧眼，能顯示平等不平等，能生起無流法身。若略說，此人能作佛所應作事。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1559, pp. 250c26-251a3)[10] 中【大】，由【宮】

這裡的異文當然是宮本錯誤。由此知道，的確是「最後生菩薩」。但真諦譯本倒是引出了一個小問題：問「安立在何田」的是只針對「說法人」？還是針對「最後生菩薩」和「說法人」？玄奘譯本是只問「說法人」，真諦譯本是問二者。

如何確定真諦和玄奘誰翻譯得更準確？參考梵本當然是一種方法，梵本表述為：

tatrāntyajanmā bodhisattvaścaramabhavikaḥ dharmakathikaścaturvidhe
kṣetraviśeṣe katamasmin pakṣe dikṣeptavyaḥ

僅從梵本的表述，並不容易確定答案。如果參考《光記》，則《光記》依玄奘本。

《俱舍論記》卷 18：「「法師四田中是何田所攝」者，問。父、母、菩薩是恩田，病是苦田，准前可知。未審法師於趣、苦、恩、德四田之中何田所攝？」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 285b26-29)

實際上，早期阿毘達磨並沒有將四種田區分那麼細。《甘露味》只提出三種田：「有三種田：有大德、有貧苦、有大德貧苦。云何大德？佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹。云何貧苦？畜生、老病聾盲瘡癰，如是種種貧苦。云何大德貧苦？有佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹，老病聾盲瘡癰貧苦。大德田者，恭敬心得大報。貧苦田者，憐愍心得大報。大德貧苦田者，恭敬憐愍心得大報。」

後來，從「貧苦」中分出「趣」「苦」二種，從「大德」中分出「德」「恩」二種。《婆沙》：「唯無學位是諸世間功德田故」，「害諸有學非壞德田，以彼有功德亦有過失，有妙行亦有惡行，有善根亦有不善根故」。由此，菩薩的確是恩田。但《俱舍》這裡問的，不妨理解為只問「法師」。如《光記》所說，菩薩是「恩田」是「准前可知」的。

《俱舍論實義疏》 (T1561)

96.

《俱舍論實義疏》卷 1 〈1 分別界品〉：「由惑世間漂有海，因此德佛說對法。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1561, p. 325c8)

「德」是「傳」的形訛。對照《俱舍》可知。

《阿毘達磨俱舍論》卷 1 〈1 分別界品〉：「因此傳佛說對法」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 1b20)

97.

《俱舍論實義疏》卷 3 〈1 分別界品〉：「彼體語或名，此必行蘊攝。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1561, p. 326c7)

「必」是「色」的形訛，對照《俱舍》可知。此論還有多處訛誤，如「西東半半減」等，對比易知，茲不贅舉。

《阿毘達磨俱舍論》卷 1 〈1 分別界品〉：「彼體語或名，此色行蘊攝。」 (CBETA 2024.R1, T29, no. 1558, p. 6b1)

《正理》 (T1562)

98.

《阿毘達磨順正理論》卷 10：「說有雜染[2]雜染言者，謂三和觸為受因故，希求方便生諸雜染，彼於爾時願生自識。為辯此門領納差別，舉所依根及所取境，即於此事如實見知便得離染。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 387a18-21)[2] 雜【大】，離【宋】【元】【明】【宮】

這條根據下文即可判斷。也可以根據上文判斷。這也是完全因為漢字的形近造成的訛誤。大本錯誤，宋本正確。

《阿毘達磨順正理論》卷 10：「謂佛於彼《大六處經》說如是言：若有於眼不如實見、不如實知，便於眼中起諸雜染。如是若有於色於眼識於眼觸，廣說乃至便於意觸起諸雜染。與此相違，便得離染。非於假法而可說有雜染離染。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, pp. 386c28-387a3)

《顯宗》 (T1563)

99.

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 5〈3 辯差別品〉：「云何成就眼等四根？生色界全、欲界少分。身根生在欲色界全，女男生在欲界少分，樂根生在欲下三定及聖生上，喜根生在欲下二定及聖生上。[3] 若生欲界全，憂欲貪未離、信等五根若不斷善、三無漏根已得未捨，如是諸位各定成就，除此餘位定不成就。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1563, p. 798c10-15)[3] 若【大】，苦【宮】【聖】

碰見《顯宗》的異文，第一時間就應該去對照《正理》。這是說諸根何時成就何時不成就。命、意、捨是必定成就的，其餘十九根有成就時，有不成就時，這段就是說十九根。前面說樂根、喜根，後面說憂根，這裡當然是苦根。「苦生欲界全」，是說，生在欲界，皆成就苦根，否則不成就苦根。

《阿毘達磨順正理論》卷 9：「云何成就眼等四根？生色界全、欲界少分。身根生在欲色界全。女男生在欲界少分。樂根生在欲下三定及聖生上。喜根生在欲下二定及聖生上。苦生欲界全，憂欲貪未離。信等五根，若不斷善、三無漏根已得未捨，如是諸位各定成

就；除此餘位定不成就。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 383a8-13)

100.

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 5〈3 辯差別品〉：「於所依身能益能損或俱相違，領[3]受非愛俱相違觸，說名為受。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1563, p. 799c9-10)[3] 受【大】，愛【宮】【聖】

大本是簡單的形訛。「領」是「領受」的意思，「愛、非愛、俱相違」是說觸的三種類型。對照《正理》易知。然而《正理》也有異文，這都是因為修改者不熟悉阿毘達磨所致。如此則更參考《光記》《寶疏》。

《阿毘達磨順正理論》卷 10：「於所依身，能益能損或俱相違，領[2]愛非愛俱相違觸，說名為受。」(CBETA 2024.R1, T29, no. 1562, p. 384a29-b1)[2] 愛【大】，受【宋】【元】【明】【宮】

《俱舍論記》卷 4：「《正理》第十云「領愛、非愛、俱相違觸，說名為受。」」(CBETA 2024.R1, T41, no. 1821, p. 74a20-21)

《俱舍論疏》卷 4：「故《正理》云「於所依身能益、能損、或俱相違，領愛、非愛、俱相違觸，說名為受。」准此論文，領同時觸。」 (CBETA 2024.R1, T41, no. 1822, p. 527b26-29)

百例之餘

101.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 4：「為止彼執。顯此善根。通在三地。云何有尋有伺。答若依有尋有伺三摩地。入正性離生。彼所得世第一法。謂依未至及初靜慮。入正性離生者。所得世第一法。問此中依言。欲顯何法。有作是說。此俱生定說名為依。謂世第一法。相應定以依聲說。此俱生依。有成文證。如智蘊說。若依空三摩地。入正性離生。彼於苦法智忍相應定。以依聲說。此亦如是。有餘師說。此等無間緣定。說名為依。謂增上忍相應定。以依聲說。如是說者。即彼[2]三地。說名為依。後所說依。應知亦爾。云何無尋唯伺。答若依無尋唯伺三摩地。入正性離生。彼所得世第一法。謂依靜慮中間。入正性離生者。所得世第一法。云何無尋無伺。答若依無尋無伺三摩地。入正性離生。彼所得世第一法。謂依第二第三第四靜慮。入正性離生者。所得世第一法。」 (CBETA

2024.R1, T27, no. 1545, p. 18a3-20)[2] 三【大】【磧乙-CB】【北藏-CB】，二【宮】

這一條，CBETA 工作人員研究過，大本作「三」，磧砂藏和北藏本皆作「三」，因此研究結果是不修訂，增加了兩部藏經作為參考。

實際上，依據阿毘達磨，很容易判斷，應該是「二」。

這段討論的是世第一法在「有尋有伺」等三地。先說有尋有伺地，「謂依未至及初靜慮」。因此，這裡的「二」指的是「未至」及「初靜慮」。後門才次第說到「無尋唯伺地」「無尋無伺地」。也即「後所說依應知亦爾」。可見，這裡唯說「有尋有伺地」。

大本等錯誤，宮本正確。

可參考異譯，異譯雖然沒有明確點出地數，但也可以看出是排除了靜慮中間、後三靜慮，那麼也就只剩下有尋有伺的二地。

《阿毘曇毘婆沙論》卷2〈1 世第一法品〉：「世第一法或有覺有觀乃至廣說。云何有覺有觀？答曰：若依有覺有觀三昧得世第一法，如未至禪、初禪是也。問曰：上言依者有何義耶？答曰：或有說者，共俱生義是依義。彼世第一法生時，相應定力故，持彼心品使不散亂，是依義也。何以知之？有成文說共俱生義是依義，如

說：若依空三昧得正決定，是中即說俱生是依義。如苦法忍與空三昧相應，是共俱生依義；空三昧亦與世第一法相應，是名依義。復有說者，與次第緣義是依義。如增上忍相應三昧，與世第一法作次第緣，是名依義。評曰：即依彼地，是名依義。如是說者好。云何無覺有觀？答曰：若依無覺有觀三昧得世第一法，是名無覺有觀，如禪中間是也。云何無覺無觀？答曰：若依無覺無觀三昧得世第一法，是名無覺無觀，如二禪乃至第四禪是也。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, pp. 11c29-12a16)

102.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7：「有說各異。謂具縛者。所起異離一品者所起異。廣說乃至。離無所有處。第九染者所起異。然具縛者。於具縛者。所起煖等。亦得亦在身。亦成就亦現在前。於離縛者。所起煖等。不得不在身。不成就不現在前。離欲界一品染者。於離欲界一品染者。所起煖等。亦得亦在身。亦成就亦現在前。於具縛者。所起煖等。得而不在身[1]不成就不現在前。於餘所起。不得不在身。不成就不現在前。廣說乃至。離無所有處第九品染者。於自所起煖等亦得。亦在身亦成就。亦現在前。於餘所起煖等。得而不在身。[*]不成就不現在前。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 32b4-16)[1] 不【大】*，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】*
[* 1-1] 不【大】*，〔一〕【宋】【元】【明】【宮】*

這段標點問題太多，先正確標點一下：「有說各異。謂具縛者所起異，離一品者所起異，廣說乃至，離無所有處第九染者所起異。然具縛者於具縛者所起煖等，亦得亦在身，亦成就亦現在前；於離縛者所起煖等，不得不在身，不成就不現在前。離欲界一品染者於離欲界一品染者所起煖等，亦得亦在身，亦成就亦現在前；於具縛者所起煖等，得而不在身，[1]不成就不現在前；於餘所起，不得不在身，不成就不現在前。廣說乃至，離無所有處第九品染者於自所起煖等，亦得亦在身，亦成就亦現在前；於餘所起煖等，得而不在身，[*]不成就不現在前。」

解答異文處，關鍵是要理解，先所成就的煖等，在進離染之後是否還成就；以及，在退離染之後是否還成就。進離染，當然是成就的。因為順決擇分不存在「由離染捨」的情況。頌曰：「聖由失地捨，異生由命終。初二亦退捨，依本必見諦。」既然不存在「由離染捨」，異文兩處當然沒有「不」字。

兩處大本錯誤，宋本正確。可參考異譯，但異譯沒有直接的對應。

《阿毘曇毘婆沙論》卷3〈1 世第一法品〉：「問曰：具縛凡夫所得煖法，除一品結乃至九品，為一種耶？答曰：不也。具縛凡夫異，除一品結異，乃至九品異。問曰：若退煖法還生煖法，為本得

得不？答曰：不也。所以者何？彼不數數得，用功而得，不前後相似故。如捨波羅提木叉戒後更受，非本得得，彼亦如是。如煖，頂亦爾。問曰：增長煖時，煖增長已，還起初者不？答曰：不也。所以者何？得勝進善根，前所得者無可欣尚。頂、忍亦如是。」

(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 24b20-c1)

103.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 17：「若諸異生依根本靜慮。引發諸通起加行道。五無間道三解脫道。若起無量不淨觀[4]持息念念住煖頂忍世第一法。初三解脫八勝處前八遍處。及無色界歿生色界時。色界上地歿[5]生下地時。如是等時。得定俱有戒非道俱有戒。」

(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 83b19-24)[4] 持息念念【大】，
念【宋】【元】【明】【宮】 [5] 生【大】，往【明】

異文[5]很簡單，大本正確。這裡主要討論的是異文[4]。如果去對比異譯，會發現異譯是有「持息念」的，表述為「安般」。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 10〈2 智品〉：「離欲凡夫起無量心，起初第二第三解脫、起勝處、起八一切處、起不淨安般念處、依禪起達分善根、無色界死生色界時、色界中上地死生下地時，如是等時得

定俱生戒，非道俱生戒。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 68a25-29)

然而，這裡不適合以異譯作為判定標準。可以以異譯作為判定標準的，是同一部論在流傳中沒有發生變化的地方；如果同一部論自身在流傳中發生了改變，兩譯分別譯自改變前後的本子，異譯就不能作為依據。

這裡，大本多了「持息念」。所涉及的是阿毘達磨問題：依根本靜慮是否容起持息念？參考《俱舍》可以知道，《俱舍》時有部的主流說是不容起，容起的是餘說。頌曰：「息念慧五地。」《俱舍》：「通於五地，謂初二三靜慮近分中間欲界，此念唯與捨相應故。謂苦樂受能順引尋，此念治尋故不俱起。喜樂二受能違專注，此念於境專注故成。由此相違，故不俱起。有說：根本下三靜慮中亦有捨受。彼說依八地，上定現前息無有故。」

但在這個問題上，《俱舍》只能作為次要參考，因為本問題牽涉到學術思想史上的見解改變，所以，最優先參考的是唐譯《婆沙》自身。檢索「有說亦起持息念」，可以看到本論自身對「根本靜慮是否容起持息念」的看法。可見，唐譯《婆沙》是以「不容」為主流，以「亦起」為有說，這又說自然是舊說。因此就明白，這裡大本錯誤，宋本正確。

大本多出來的「持息念」，可能是修改者根據上文「若諸聖者未離欲染依未至定起無量不淨觀持息念及念住等」類比或者涼譯修改的。這種誤改源於對阿毘達磨及阿毘達磨思想史的生疏。

104.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23：「集異門論及法蘊論俱作是說。若無明生行。決定安住不雜亂者。名緣起法。亦名緣已生法。若無明生行。不決定不安住而雜亂者。名緣已生法。非緣起法。乃至生[1]除老死應知亦爾。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 118b20-24)[1] 除【大】，生【宋】【元】【明】【宮】

類比前面的「無明生行」，可知這裡是「生生老死」。大本錯誤，宋本正確。可參考異譯，以及《法蘊》。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 13 〈3 人品〉：「如《法身經》所說：諸無明決定生行，不相離、常相隨，是名緣起緣生。若無明不決定生行，或時相離、不相隨，是名緣生非緣起。乃至生老死亦應如是說。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 93b24-28)

《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 〈21 緣起品〉：「此中緣起、緣已生法，其體雖一而義有異，謂或有緣起非緣已生法、或有緣已生法非緣起、或有緣起亦緣已生法、或有非緣起亦非緣已生法。或有緣起非緣已生法者，無也。或有緣已生法非緣起者，謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。或有緣起亦緣已生法者，謂生定能生於老死，如是生支定能為緣、是緣起性及緣已生法性。如有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明，應知亦爾。非緣起非緣已生法者，謂除前相。」(CBETA 2024.R1, T26, no. 1537, p. 505b14-23)

105.

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28：「依識無邊處有三十六金剛喻定。謂依識無邊處。或有以苦類智思惟非想非非想處諸行。作四行相中隨一行相得阿羅漢果。或有以集類智思惟非想非非想處諸行因。作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是二智有八行相。或有以滅類智或思惟^[1]空無邊處諸行滅。作四行相中隨一行相得阿羅漢果。乃至或思惟非想非非想處諸行滅。作四行相中隨一行相。得阿羅漢果。如是三四成十二。足前八成二十。如是或思惟識無邊處無所有處諸行滅。或思惟無所有處非想非非想處諸行滅。各作四行相中隨一行相得阿羅漢果。如是二四成八。足前二十成二十八。如是或思惟識無邊處。乃至非想非非想處諸行滅。作四行相中隨一行相得阿羅漢

果。此四足前二十八成三十二。或有以道類智思惟九地類智品道。作四行相中隨一行相得阿羅漢果。此四足前三十二成三十六金剛喻定。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, pp. 144c18-145a7)[1] 空【大】，識【宋】【元】【明】【宮】

這裡牽涉到的阿毘達磨知識是：依識無邊處起滅類智，只能緣自上地滅，不能緣下地滅。頌曰：「自上苦集滅。」因此，大本錯誤，宋本正確。異譯也很清楚。

《阿毘曇毘婆沙論》卷 15：「識處有三十六。若依識處，以苦比智觀非想非非想處苦四行，廣說如上。若以集比智觀非想非非想處集四行，廣說如上。若以滅比智觀識處諸行滅，乃至或觀非想非非想處諸行滅，廣說如上。若以滅比智觀識處、無所有處，或觀無所有處、非想非非想處，或有觀識處乃至非想非非想處。若以道比智觀九地道智分道等四行，廣說如上。此有四，前苦比智四，集比智四，滅比智二十四，如是依識處有三十六金剛喻定。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 112b14-23)

106.

《阿毘曇毘婆沙論》卷 15：「此即是斷欲心得解脫，此即是斷無明慧得解脫。問曰：若斷欲即是[7]慧得解脫、斷無明即是[8]心得解脫

者，《攝法論》所說云何通耶？如說：云何斷欲心得解脫？答曰：無貪善根。云何斷無明慧得解脫？答曰：無[9]癡善根。問曰：如無貪無癡善根，非解脫性，何故說是解脫耶？答曰：此文應如是說：云何斷欲心得解脫？答曰：無貪善根相應解脫是也。云何斷無明慧得解脫？答曰：無癡善根相應解脫是也。此文應如是說而不說者，有何意耶？答曰：各有所為故。或有為斷欲故勤方便，或有為斷無明故勤方便，或有為斷欲勤方便者名心解脫，或有為斷無明勤方便者名慧解脫，然其解脫更無別體。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 113c7-21)[7] 慧【大】，心【宋】【元】【明】【宮】 [8] 心【大】，慧【宋】【元】【明】【宮】 [9] 癡【大】，礙【明】

這裡的異文[9]很顯然是大本正確，要討論的是[7][8]。關鍵是理解問的邏輯，上文「此即是斷欲心得解脫，此即是斷無明慧得解脫」，就表明，[7][8]應依次是心、慧。大本錯誤，宋本正確。修改者很顯然是覺得，既然如此，這和後面《攝法論》所說的就看不出有什麼矛盾了。實際上，《攝法論》字面的意思是，「斷欲心得解脫」，解脫體是無貪善根，「斷無明慧得解脫」，解脫體是無癡善根，而有部認為有為解脫體是「勝解」，也就是《阿毘曇毘婆沙》所譯的「解脫」，即「有為者，心數法中解脫是也」。要通的是「有為解脫以何為體」的問題。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28：「無學解脫復有二種。一者心解脫。謂離貪故。二者慧解脫。謂離無明故。問若此解脫勝解為體。施設論說當云何通。如說。云何離貪故心解脫。謂無貪善根對治貪欲。云何離無明故慧解脫。謂無癡善根對治愚癡。勝解非三善根所攝。云何可說心慧解脫是二善根。答彼文應說云何離貪故心解脫。謂無貪善根相應解脫。云何離無明故慧解脫。謂無癡善根相應解脫。而不說者。應知彼文是有餘說。復次心慧解脫實非善根。而善根相應故以善根名說。」 (CBETA 2024.R1, T27, no. 1545, p. 147a14-24)