

瑜伽師地論科句披尋記卷第六

導讀班-補充講義
釋圓權 2018/10/12

彌勒菩薩說
唐三藏沙門玄奘奉詔譯
韓清淨科記
常柏法師 講述

本地分中有尋有伺等三地之三

己四、不如理作意施設建立 2 庚一、徵

有尋有伺等三地，包括〈有尋有伺地〉、〈無尋唯伺地〉、還有〈無尋無伺地〉。這三地分成七部分，現在是第三部分，第四科不如理作意施設建立，又分二科；第一科徵，先提出問題。

復次，云何不如理作意施設建立？

其次，什麼是作不如理作意施設建立呢？

庚二、釋 2 辛一、喩柁南

第二科釋，解釋，分二科；第一科喩柁南，以偈頌說明。

喩柁南曰：

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

以偈頌說明十六種外道論：

一、執因中有果論，妄執諸法的因是常恆不變的，而且具有果的性質。《成唯識論》卷 1 說這是數論外道之一的兩眾外道，執著如稻以穀為因，欲求稻時唯有先種穀，稻一定是從穀所生，不是從麥子生，所以說穀之因中已經有稻性，由此執著因中有果論。

二、從緣顯了論，這是因中有果論的延伸，執著因中本就有果，本來就可以看到果，為什麼沒有呢？要有緣才能顯了，是從緣所顯。如聲論及數論外道之一派，主張聲或法體常恆，但藉緣方得表顯。

三、去來實有論，妄執過去、未來猶如現在，都是實有的，這是外道與佛法的內道都有這種執著。如聲聞的有部主張三世實有，法體恆存。《梵網六十二見經》卷 62 中說包括勝論外道與時論外道都這樣說。

四、計我論，外道執著有常住不變的我，又執離蘊有我，或執即蘊是我，或執非離蘊非即蘊是我等。在佛法的內道中，犢子部安立非離蘊非即蘊是我。《梵網六十二見經》卷 62 說包括數論、勝論、離繫、獸主、赤衣、遍出外道都有這種執著。

五、計常論，外道妄執我及世間一部分或全部是常住的。《梵網六十二見經》卷 62 說數論外道有一部分一分常論與遍常論是這樣主張。

六、宿作因論，妄執人類現在所受的苦，都是過去世所造的惡業為因，如果現在很精進，就可以消除舊業，因此主張修苦行。例如修金雞倒立等，以為修苦行一方面可以消除舊業，一方面可以不再造新業，這是離繫外道（尼犍子外道）這樣主張。

七、計自在等作者論，執著諸法都是自在天等所創造的，或是丈夫、大梵、時間、空間、我等的因所變化而來，這是不平等因論。如《梵網六十二見經》卷 62 說這是摩醯首羅論師的主張。

八、害為正法論，妄執吃肉殺害眾生是正確的。認為婆羅門為了祭祀而殺害種種生物是正確的，而這些祭祀的人及被殺害的眾生都可以生天，這是外道本劫論者主張的說法。

九、邊無邊論，妄執我及世間是有邊的或無邊的。這是他們禪定中的妄見，所以得到禪定如果沒有佛法的正見為依導，看到很多現象不能解釋，甚至解釋錯誤，就會引起這些錯誤的理論，這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的有邊等論。

十、不死矯亂論，不死就是天。外道妄執梵天不死，若有問道者，則以矯亂之言回答，以此期待生天。這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的不死矯亂論

十一、無因見論，妄執諸法都是無因而起的，這是不正確的，如《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的無因外道。

十二、斷見論，有的說七事斷滅論，執著欲界中人、天有二、色界諸天為一，無色處的四空定為四，就有七種，這七類人死了以後就沒有了。這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的七事斷滅論，或是七種斷見論。

十三、因果皆空中，就是空見論。諸邪見外道計無愛養等，見行善者反生惡趣，見行惡者反生善趣，便執著是空，或總誹撥一切皆空，否認因果。這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的空見論者。

十四、妄計最勝論，鬥諍劫時諸婆羅門虛妄執著四姓中婆羅門種是最殊勝的種性，是梵王的子民，其他三種種姓是下劣的。這是《梵網六十二見經》卷 62 中說的妄計最勝論者的主張。

十五、妄計清淨論。妄執受用諸天的五蘊是現法涅槃，所以持牛戒、狗戒、持糞戒等求得解脫。這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的現法涅槃外道及說水等清淨外道這樣執著。

十六、妄計吉祥論，妄執祭祀日、月、星宿，或是甕裏裝滿吉祥草，可以得到吉祥。這是《梵網六十二見經》卷 62 當中所說的曆算外道等的妄見。

以上簡單的說明十六種外道論。

辛二、長行 5 壬一、標

第二科長行，用較長的文字解釋偈頌，分五科；第一科標，標出十六種異論。由十六種異論差別，顯不如理作意應知。

異，是指差異，外道對世間與出世間的因果所崇·所尊·所主的見解言論與佛法不同稱為異論。這十六種異論差別，都是不如理作意應當了知。

壬二、徵

第二科徵，問。

何等十六？

是哪十六種？

壬三、列

第三科列，列出十六種。

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

外道雖有九十五種或九十六種，可以歸納成六十二見，大意不會超過十六種異論。十六種異論與六十二見的關係，請參閱（連結：[十六種異論與六十二見對照摘要](#)）。

這十六種外道論都是「不如理作意」，若不仔細思惟觀察，表面上看起來他們的法似乎也有部分道理，如果沒有智慧還破不了。

壬四、釋 16 癸一、因中有果論 3 子一、標計 2 丑一、所計

第四科釋，解釋，分十六科；第一科，因中有果論，說明因中有果論，分三科；第一科標計，標出這類人執著的論點，分二科；丑一所計，所執著的理論。

因中有果論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：

因中有果論，是指如有一類出家人，或有學問的婆羅門等，他們心裏生起、忍可、樂欲這樣的見解，安立這樣的理論，寫書或說出來教導別人。

《披》若沙門若婆羅門起如是見立如是論者：此中沙門、婆羅門，唯是假名，非第一義。由顯自心忍可欲樂當所說義，是故說言起如是見。由顯授他當所說義，是故說言立如是論。如下自說。（[陵本八卷十四頁 612](#)）

此處所說的沙門或婆羅門，只是假名的沙門或婆羅門，不是第一義的沙門或婆羅門。第一義的沙門或婆羅門是指證得聖道的聖人。這些假名的沙門或是婆羅門內心忍可同意也好樂所要宣導的道理，因此說「起如是見」。有這種思想以後，透過寫書或又說出來教導別人所要宣導的道理，所以說「立如是論」。如下文還會詳細說明。

常常時、恆恆時，於諸因中具有果性。

從過去到現在常常時，從現在到未來恆恆時，於一切法因中就有果的體性。

第二科能計，說明執著這些思想、理論的外道。

謂雨眾外道作如是計。

雨眾外道是這樣想的。雨眾外道是誰？六師外道中有一個數論師，他的大弟子是十八部主，梵名稱巴里沙，中國話翻作雨，就是下雨時生的。巴里沙有很多的徒眾，稱為雨眾外道。數論師裏面的雨眾外道作這樣的執著：認為宇宙萬法生起的原因是自性，如人的眼耳鼻舌身、色身香味觸與地水火風等，是從自性所生的。自性是因，能生二十三諦為果，果本就住在自性裏面，自性都不會變，是常住不變萬法的本體，能變出所有的法，為最後一個第 25 個神我所受用。諸法的因就是常恒的具有果的性質，就是自性，自性裏面有二十三諦，舉一個譬喻，如稻子是以穀為因，所以追求稻時，只有先種穀子，稻子一定是從穀子所生，不從麥子所生，因知道穀當中已先有稻的體性。

其次，自性可以生出「大」，也稱作覺或想。以自性為因生出大，以大為因生出我慢，因此有種種的我執，又覺得需要享受。我慢又生出五大，五大就是地水火風空，五大生出五維，五維是色聲香味觸，五維以後繼續生出五知根，五知根是眼耳鼻舌皮，以此受用色聲香味觸。依著地水火風空可以造出色聲香味觸，由眼耳鼻舌皮還有五作業根來受用，五作業根就是語具，指說話的口、舌頭，及手與足，還有小便處及大便處，又能夠生出心平等根，即心臟指肉團心，生出這幾個就是二十三諦，這二十三諦為神我所受用。

為什麼自性能生出萬法呢？因為有貪瞋癡三德的關係，所以能生出這些法為神我所受用。他們還是有我論的，這神我以思為體性，認為自性所轉變的眼耳鼻舌皮，色聲香味觸、地水火風空、手足、小便處、大便處這些事情，無常變化、很擾亂我，所以不能解脫，由此非常厭離無常的境界就去修道，修道以後自性隱居，將二十三諦收回來，不會再生出二十三諦，就得到解脫了。當自性不變出萬法就是解脫。詳細內容可以參考《金七十論》等相關書籍。

子二、敘因 2 丑一、問

第二科敘因，解釋原因，分二科；第一科是問。

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論，顯示因中具有果性？

問：什麼因緣讓雨眾外道生起這樣的見解，安立這樣的理論，開顯表示因中就已經有果性呢？

丑二、答 2 寅一、標

第二科答，回答，分二科；第一科標，標出原因。

答：由教及理故。

答：由他們的先師所創造的教派理論及尋思的道理。

第二科釋，解釋，分二科；第一科由教，先說明教。

教者，謂彼先師所造教藏，隨聞轉授傳至於今，顯示因中先有果性。

教這方面，是指兩眾外道的祖師，名為劫比羅，中文稱黃赤，他的頭髮、臉都是黃色及紅色的，又黃又紅的顏色所以稱黃赤。他造了一本書，寫出文字的教法，教法裏面顯示一些理論，後代徒眾跟隨著理論學習，展轉的傳授，一直傳到現在。這書裏面說因中先有果性，自性名因，果住因中仍無別體，如以金做成耳璫，雖然因果相狀不同，但無別體。如稻以穀為因，欲求稻時唯有先種穀，則稻定從穀生，不從麥生，故知穀之因中已先有稻性。

卯二、由理 2 辰一、出彼人

第二科理，由尋思理安立因中有果論，分二科；第一科出彼人，說明這類外道的特性。**理者，謂即如彼沙門、若婆羅門，為性尋思，為性觀察，住尋伺地，住自辦地，住異生地，住隨思惟觀察行地。**

理這方面，是指這類出家人或有學問的婆羅門，內心有很多的思慮與想法，生性喜歡尋思，喜歡探究考查世間宇宙萬法的來龍去脈，他們還有尋伺欲，是「住尋伺地」；自己可以將問題處理完成，有辯才可以安立自己的理論，是「住自辦地」；還是凡夫，煩惱還沒有斷除，是「住異生地」；隨順自己的思惟觀察，而生起這樣的執著，是「住隨思惟觀察行地」。

《披》為性尋思等者：於意言境遽務推求，是名尋思。於意言境不甚遽務而隨究察，是名觀察。未離尋伺欲故，說名住尋伺地。具自辯才，成所立論，說名住自辦地。未斷三界見所斷法種子，說名住異生地。未得諸聖出世間慧，如其所聞隨起執著，說名住尋思性觀察行地。

於第六意識所緣的名言境界，匆匆忙忙，作粗略的推舉尋求，稱為尋思。於第六意識所緣的名言境界，不很匆忙，能詳細的推究考查，稱為觀察。還沒有離尋伺欲，還在欲界裏面，最多到初禪，稱為住尋伺地。擁有辯才，能說明成立自己主張的理論，稱為住自辦地。還沒有斷除三界中見道所斷的煩惱種子，稱為住異生地；這一類人還沒有得到出世間的無分別智，聽到這樣的外道思想、說法，就跟著執著，這種人稱為住隨思惟觀察行地。這是解釋這類人很喜歡思考，可是仍是凡夫，還在欲界裏面，聽到這樣的法，就生起這樣的執著。

辰二、明彼思 2 巳一、別辨相 2 午一、正辨 2 未一、辨 4 申一、依施設辨

第二科明彼思，說明因中有果論者的思想，分二科；第一科別辨相，各別說明思考的相狀，又分二科；第一科正辨，正式的說明，又分二科；第一科辨，先說明，又分四科；第一科 依施設辨，施設就是安立，隨順世間安立而生起這種想法。

彼作是思：若從彼性此性得生，一切世間共知、共立彼為此因，非餘。

這類人這樣想：如果從那種因的體性，這果的體性就可以產生出來，則一切世間所共知、共同安立那種因的體性就是果的因，不是其他的。譬如說，穀麥芽是由穀麥種所生的，若從穀麥種可以生出穀麥芽，世間人都知道，就會安立：穀麥種是穀麥芽的因，而不會安立其他的如綠豆芽是穀麥種的因。又譬如乳酪是從牛奶來的，從牛奶可以產生乳酪，世間人都知道這件事，而且都共同安立：乳是產生酪的原因，不是其他的，如水不能產生酪，所以這類人這樣想：因中有果。

《披》若從彼性此性得生等者：彼性，謂因；此性，謂果。果從因生，名從彼性此性得生。如穀麥芽從彼穀麥種生，世間共知、共立彼穀麥種是其芽因，非餘為因。是第一理。

彼性，是指因，此性，是指果。果從因生，名從彼性此性得生。如穀麥芽從彼穀麥種生，世間所共同了知、共同安立彼穀麥種是穀麥芽的因，不是其他的法為因。這是第一種道理。

申二、依求取辨

第二科依求取辨，依所求果而安立因中有果論。

又求果者，唯取此因，非餘。

又如果要追求結果，必須追求這類果的因，並不是在其他的因中產生。

《披》又求果者唯取此因非餘者：如諸欲求穀麥果者，亦唯執取彼穀麥種以為其因，不取餘因。是第二理。

如果要求穀麥果，就必須從穀麥種來求取，不可以從其他的種來求取。例如求酪，須從牛奶當中來求取，不能從其他的法當中來求取酪的性。這是第二種道理。

申三、依所作辨

第三科依所作辨，依所作事而安立因中有果論。

又即於彼，加功營構諸所求事，非餘。

又在因上面要加工用一點人力，去營構經營，追求所要追求的果，並不是從其他的法上面追求得到。

《披》又即於彼加功營構諸所求事非餘者：如說工巧智為先，隨彼勤劬為建立，工巧業處眾具為和合故，工巧業處辦，是名加功營構諸所求事。如求穀麥果者，即於彼種加功

營構，非於餘處。是第三理。

如說以工巧的智慧為先，例如製作乳酪，先要有作乳酪的智慧；然後要勤勞去作這件事情，使它建立；還要有工巧眾具的擠牛奶的器具、鍋子、火等種種的工具和合；牛奶將它煎到酪的時候，工巧業處辦，從牛奶加工成酪這件事就成就了，稱為加功營構諸所求事。例如求穀麥果者，在穀麥種上加工營構，並不是在其他的種子上能得到穀麥果。這是第三種道理。

申四、依彼生辨

第四科依彼生辨，依所生事而安立因中有果論。
又若彼果，即從彼生，不從餘生。

又穀麥果是從穀麥種所生的，不從其他種所生。又如酪是從乳當中所產生，不從其他所生。

《披》又若彼果即從彼生不從餘生者：如穀麥果從彼種生，不從餘生。是第四理。

如穀麥的果是從穀麥的種所生，不從其他的種所生。這是第四種道理。
未二、結

第二科結，結論。
是故彼果因中已有。

依據這四種道理，可以說果在因中已有。
午二、反成

第二科反成，從相反的方面來成立自己的理論，
若不爾者，應立一切是一切因，為求一果應取一切，應於一切加功營構，應從一切一切果生。

如果不是果在因中已有，以下是四句話：

第一句：應立一切是一切因，應該一切法可以是一切果的因。例如穀麥果不是從穀麥種所生的話，其他的種子都可以產生穀麥果，那西瓜的種子也可以得到穀麥果，這就不合道理，由此可以反證因中有果論是對的。

第二句：為求一果應取一切，為求一種果法應取一切法為因。例如為求穀麥果，應取一切法為因，如水、火等，才能取到穀麥果，事實又不然，由此可以反證因中有果論是對的。

第三句：應於一切加功營構，應該在一切法上加功營構，才能得到果法。例如要得到穀麥果時，要在一切的種子上加工營構，這是不合道理的。由此可以反證因中有果論是對的。

第四句：應從一切一切果生，應該在一切法上有一切果生。例如從一切法當中都可以求得穀麥果，從水、火當中都可以求到酪等，這樣說就不符合事實。由此可以反證因中有果論是對的。

已二、結略義

第二科結略義，結說要略的義理。

如是由施設故，求取故，所作決定故，生故，彼見因中常有果性。

如是世間人由施設穀麥種為穀麥果的因，求取穀麥果必從穀麥種所生的現象來看，於穀麥種加工一定會得到穀果，這件事一定是決定的，穀麥果是由穀麥種所生的，因此他們看到因中常有果性是對的。

《披》由施設故等者：此即前說四種道理略義，如其次第配釋應知。

這就是前邊所說的四種道理的要義，第一種道理是「若從彼性此性得生，一切世間共知、共立彼為此因，非餘」；第二種道理是「又求果者，唯取此因，非餘。」；第三種道理是「加功營構諸所求事，非餘」；第四種「又若彼果從彼生不從餘生」，這四種道理配合施設故，求取故，所作決定故，生故，所以他們執著因中常有果性。

子三、理破 3 丑一、審問所欲

第三科理破，以道理難（音：ㄅㄛˋ）破因中有果論，分三科；丑一審問所欲，審問對方的想法。

應審問彼：汝何所欲？何者因相？何者果相？因果兩相為異不異？

現在從相上面來難問，應該要審問兩眾外道：你們怎麼想？什麼是因的相貌？什麼是果的相貌？因果這二種相貌到底是有差異的還是沒有差異的呢？有差異就是不同，沒有差異就是相同。到底是相同還是不同呢？

丑二、推逐徵詰 2 寅一、無異相難

第二科推逐徵詰，推理追逐再詳細的問難，分二科；第一科無異相難，約因果沒有不同的相貌難問。

若無異相，便無因果二種決定。因果二種無差別故，因中有果，不應道理。

如果因與果沒有不同的相貌，是相同的，就沒有因、果這二種決定性，就不能說這稱作因，那稱作果，因為都是一樣的。因跟果沒有差別，就不必說因中有果了，所以因中有果，不合道理。這是第一種難問，若因果無異相是不能成立的。

寅二、有異相難 4 卯一、更徵

第二科是有異相難，約因果有不同的相貌難問，分四科；第一科更徵，再詳細的問。若有異相，汝意云何？因中果性為未生相？為已生相？

如果說因跟果二種相貌不同，因中看不到果，你們的想法如何？因中的果性是未生相？還是已生相？

卯二、詰非 2 辰一、未生相難

第二科詰非，難問過非，又分二科；辰一未生相難，約未生相難問。若未生相，便於因中果猶未生，而說是有，不應道理。

如果因中的果性是未生相，便於因中果還未生，而說是有，不合道理。例如你們說乳裏面的酪是未生相，酪都還沒有生出來，而說乳中有酪，不合道理。

辰二、已生相難

第二科已生相難，約已生相難問。若已生相，即果體已生，復從因生，不應道理。

如果說因中的果性是已生相，則果體已經生了，又從因中所生，不合道理。例如牛奶當中已經有酪，又何必說酪是從牛奶當中生出來的呢？所以你們這樣說也不合道理。

卯三、顯正 2 辰一、要待緣

第三科顯正，顯示佛法中正確的主張，分二科；第一科要待緣，因要待緣才能生果。是故因中非先有果；然要有因，待緣果生。

佛法中正確的理論是說，因中並不是先有果；一切法生確實要有因，例如酪確是要由乳當中求到，可是要待緣，還要有緣，乳還要有緣才能夠生出果，不是乳當中現在就已經有酪，所以不能說因中有果論。到此就將因中有果論破完了。

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

勝義是指最殊勝的道理，究竟來說，因果這二種相貌，非異，不是完全不一樣；非不異，也不是沒有差異；例如酪是由乳而來的，不能說它完全不一樣，也不能說它完全相

同，因為酪與乳二種有不同的相貌。由隨順增益這件事稱為因，能夠成就這件事稱為果，依義理不同，安立為因或果的差別，所以因果不一定是同一種相貌，也不一定是同一種相貌。現在難問對方執著因與果的相狀是不一樣的，或是一樣的，都有過失。如文裏面所說的道理，容易明白。

辰二、辨五相 2 巳一、總標

第二科辨五相，說明佛法中的五種正義相，分二科；第一科總標，總相標示出來。又有相法於有相法中，由五種相方可了知。

在有為法當中有果的因相，有五種相才可以了知。有相法，是說有為法。有相，可以比喻是果。於有相法，可以比喻它的因。果，如果是在因當中，有五種相應當可以知道、明白的。

巳二、列釋

第二科列釋，列舉出來解釋。

一、於處所可得，如甕中水。二、於所依可得，如眼中眼識。三、即由自相可得，如因自體，不由比度。四、即由自作業可得。五、由因變異故，果成變異；或由緣變異故，果成變異。

這有相法，例如酪是有相法，牛乳也是有相法，這酪在牛奶當中，有相法在有相法當中，有五種相才可以了知。

第一種是「於處所可得，如甕中水。」它必須佔據一個空間。例如以色法為例，甕中裏面有水，甕比喻為因，水比喻為果，若是因中有果，以甕為因就應該有水的果，甕中已經有水，要有處所可得，因為它也是有相法。

第二種是「於所依可得，如眼中眼識。」有相法於有相法當中，應該有所依止的法可得。譬如，依止眼根接觸色境而發眼識。

第三種是「即由自相可得，如因自體，不由比度。」果應該像因一樣有自相可得，而不是用推度比量而得。如說牛奶當中有酪，應該有奶也有酪，不是用推度比量而得酪的自相，因為有相法應該有自相可得。

第四種是「即由自作業可得」有相法有各自的功能及作用。例如酪是比較堅硬的，有固體的作用，乳是液體，有流動的作用。

第五種是「由因變異故，果成變異，或由緣變異故，果成變異。」由因產生變異，果也成變異，或由緣產生變異，果也成變異。比如牛奶產生變化，將它煎成酪了，果才成變異；牛奶的品質，濃度的高低，影響酪的香味好壞，所以因有變異果就有變異；或是緣變異故果成變異，如果因沒有變異，可是緣變異，例如在加工當中，火太大了，牛奶燒焦了，酪也就有焦味，或是人工的技術，一個粗心，一個比較細心，作出來的酪也是不一樣，所以緣變異故，果成變異。

卯四、結斥

第四科結斥，結論呵斥因中有果論不合道理。

是故彼說常常時、恆恆時，因中有果，不應道理。由此因緣，彼所立論非如理說。

因此兩眾外道說從過去到現在常常時，從現在到未來恆恆時，因永遠存在，因永遠不變，因當中又有果，又有二十三諦存在，這是不合道理的。由於這個因緣，他們所安立的因中有果論，是不合道理的說法。

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

諸有為法，名為有相法。在別的有相法當中，說它有別的有相法，是相對來說的，因與果二種相貌都是有相法，應該有五相可得，如文可知。因與果兩相都有它們的處所、所依、自相、作業、變異可得，所以執著常常時、恆恆時因是不變的，可以生出種種的果，是不合道理的。

妙境長老用唯識的道理來解釋。以唯識法來說：

第一種是「於處所可得，如甕中水」。有為法一定有一個處所，有為法是安立在阿賴耶識中，甕比喻阿賴耶識，水比喻種子，所以這些有為法在阿賴耶識中都有種子，一切法要由因緣所生。

第二種是「於所依可得」，如眼識也是有為法，眼識一定有所依的眼根，就是俱有依，它是增上緣。

第三種是「自相可得，如因自體，不由比度，」以眼識為例，眼識依根緣境了別色，是它的自相，有自己特別的相貌，就好像眼根也有它的體相一樣，不是用推測的說有此法存在，而是這法應有它的自相，才說它是有為法。

第四種是「即由自作業可得」，當然這裏是增上緣，有作業可得，如眼識有了別色業，由了別色業當中，可以發現這就是眼識，所以有相法有它的作業可得。

第五種是「由因變異故，果成變異」，像敲磬，磬有不同，聲音也會不同，或由緣變異故，果成變異，如果磬槌不一樣就是緣變了，磬沒有變，磬槌有變，磬槌不一樣打出來的聲音也不一樣，緣變異故，果成變異。因此不能說因裏面有果。

丑三、結顯二門

第三科結顯二門，由二門結說因中有果論不合道理。

如是不異相故，異相故，未生相故，已生相故，不應道理。

如是不論執著因果沒有異相，相狀是相同的，或是異相的，相狀不同，這是一門；因中已經有的果是未生相，或是已生相，這是另一門，這二門都是不合道理。所以因中有果論就被破掉了。

癸二、從緣顯了論 2 子一、標計 2 丑一、所計

第二科從緣顯了論，說明從緣顯了論，分二科；第一科標計，標出從緣顯了論者的執著，又分二科；第一科所計，說明從緣顯了論者所執著的見解理論。

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

從緣顯了論者，是說有一類出家人或有學問的婆羅門生起這樣的見解，安立這樣的理論：一切法的體性本來就有，可是必須借由眾緣才能顯示出來，但不是從緣所生的。例如有一間房子本來有一張桌子，於黑暗時看不到桌子，當黑暗的緣去掉以後，就可以顯出桌子，這桌子是從眾緣顯示出來，不是去掉黑暗的緣所生。

丑二、能計

第二科能計，說明執著從緣顯了論的外道。
謂即因中有果論者及聲相論者作如是計。

那是誰作這樣的執著？就是因中有果論的人還有聲相論的人作這樣的執著。
《披》一切諸法性本是有等者：勝義而言，一切諸法性非是有；然要有因，待緣果生。今此外道見果先有，復從因生，不應道理。說從緣顯，不從緣生，是名從緣顯了論者。

依殊勝的道理而言，一切法是沒有體性的；可是要有因為先，待緣才会有果生，諸因諸緣生諸果，有因有緣世間集。現在這類外道認為果本來就有，又說從因產生，那就不合道理，本來就有又何必從因產生呢？所以這種說法是錯誤。說果本來就有了，只是從緣顯示出來，不是從緣所生，稱為從緣顯了論者。這類外道與因中有果論都執著因中有果。

子二、敘破 2 丑一、舉因中有果論者 3 寅一、敘因 2 卯一、問

第二科敘破，敘述從緣顯了論及聲相論並以理破，分二科；第一科舉因中有果論者，舉因中有果論難問，又分三科；第一科敘因，敘述因緣，又分二科；第一科問，先問。
問：何因緣故，因中有果論者見諸因中先有果性從緣顯耶？

問：是什麼因緣，因中有果論者看到種種的因當中先有果性，而從緣才能顯示出來呢？
卯二、答 2 辰一、標

第二科答，回答，分二科；第一科標出因緣。
答：由教及理故。

答：由他們所尊崇的教派及理論而有這種妄執。

辰二、釋 2 巳一、指由教

第二科釋，解釋，分二科；第一科指由教，由教而執從緣顯了論。
教如前說。

教如前文所說，「由先師所造教藏，隨文轉授傳自於今，顯示從緣顯了論」。
巳二、釋由理 3 午一、出彼人

第二科釋由理，由尋思理而執從緣顯了論，分三科；第一科出彼人，說明執著這種道理的人。
理者，謂如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前。

理這方面，是指有一類人，生性喜歡尋思、觀察，還有尋思欲等，詳細情形如前文所說。
午二、明彼思

第二科明彼思，說明執著從緣顯了論者的想法。
彼如是思：果先是有，復從因生，不應道理。然非不用功為成於果，彼復何緣而作功用？豈非唯為顯了果耶？

這類人這樣想：果本來就是有，又從因產生，不合道理。事實上要成辦果，也不是說不用加工營構就可以產生果，是什麼因緣有情還必須要加工營辦而作功用呢？難道不是為了使果顯示出來嗎？
午三、結所立

第三科結所立，結說安立從緣顯了論。
彼作如是妄分別已，立顯了論。

這類人作這樣虛妄分別以後，安立顯了論。還是執著果的體性是有的，但是要加工用行，從緣而顯。
《披》然非不用功為成於果等者：為成辦果，非不加功營構一切，如是營構為緣，唯為令果顯了。是即彼論成立道理。

為了成辦果，並非不須要加工營構一切，這些營構為緣，只是為了令果顯了，果是本來就有，這就是他們的理論所成立的道理。執著法體本來就有，但是法相還沒有，是從緣顯了。

寅二、理破 2 卯一、推逐徵詰 3 辰一、無障緣有障緣難 2 巳一、總徵

第二科理破，以理破斥從緣顯了論，又分二科；第一科推逐徵詰，一步一步的推逐詳細難問，分三科；第一科無障緣有障緣難，以無障緣有障緣難問，分二科；第一科總徵，總問。

應當問彼：汝何所欲？為無障緣而有障礙？為有障緣耶？

應當難問對方：你們是怎麼想的呢？是沒有障礙緣而令果有障礙？還是有障礙緣而令果不能顯現？

巳二、別詰 2 午一、無障緣難

第二科別詰，各別難問，分二科；第一科無障緣難，以無障緣難問。
若無障緣者，無障礙緣而有障礙，不應道理。

如果說因中本就有果，它沒有障礙緣而令果有障礙，既然沒有障礙緣就應該可以看到果，而看不到果，那就不合道理。

午二、有障緣難 2 未一、不障因難 2 申一、斥非

第二科有障緣難，以有障緣難問，分二科；第一科不障因難，約障礙緣只有障果沒有障因難問，又分二科；第一科斥非，呵斥不合道理。
若有障緣者，屬果之因何故不障？同是有故，不應道理。

如果是有障礙緣而有障礙，屬於要顯了果的因，為什麼沒有障緣呢？都是有相法，只障果沒有障因，不合道理。舉個例子說，房子譬如是因，桌子譬如是果，房子裏面本來就有桌子，只是黑暗障住了，沒有看到桌子，如果黑暗障住桌子，為什麼沒有障住房子，應該它也同時被障住？

申二、舉喻

第二科舉喻，舉出譬喻說明。
譬如黑闇障甕中水，亦能障甕。

舉出一個譬喻，例如黑暗障甕中水，必定也能障甕。甕譬如因，水譬如果，黑暗障住甕，也必定障住水？所以說因中有果，從緣顯了，這種主張是錯的。

未二、亦障因難

第二科亦障因難，舉障礙緣障果、也障礙因難問。
若言障緣亦障因者，亦應顯因，俱被障故。而言但顯因中先有果性，不顯因者，不應道理。

如果說障礙緣也障礙了因，顯果時，因也應該顯出來，因為因果二種都同時被障。而說障礙緣去除後，但顯因中先有的果性，不能顯因，不合道理。例如甕跟水同時都被障住了，障礙緣去掉以後，就可以看到水，也應該看到甕，為什麼說只有看到水呢？若說只有因中先有果性，障礙緣去除後只現出水，沒有現出甕，是不合道理。因為去除障礙緣後，應該二種都看到，所以說有障礙緣也有問題。

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

障，是指有障覆所以不現前。難問對方果性可以從眾緣所顯示，反問對方如果果性不顯，應該有障礙緣才對。如果有障礙緣，因也應該被障礙；如果許可障礙因，沒有障礙緣時因也應該顯出。為什麼不說從緣顯了因？只說從緣顯了果呢？因此唯獨安立果性從緣顯了，不合道理。這是第一個難問，以有障礙緣及無障礙緣來難問從緣顯了論者。

辰二、有性果性難 2 巳一、總徵

第二科有性果性難，以有性或果性為障緣難問，又分二科；第一科總徵，總問。
復應問彼：為有性是障緣？為果性耶？

又應該再問對方：你們說因中已經有果性，那麼有性是障礙緣？還是果性是障礙緣呢？

巳二、別詰 2 午一、有性障緣難

第二科別詰，各別難問，分二科；第一科有性障緣難，以有性為障緣難問。
若有性是障緣者，是即有性常不顯了，不應道理。因亦是有，何不為障？

如果說因中先有果性，有性是障礙緣，這有性常不能顯了，一直被障住，所以顯不出來，不合道理。因也是有性，為什麼因沒有被障住呢？這樣說是不合道理。

午二、果性障緣難

第二科果性障緣難，以果性為障緣難問。
若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果，如芽是種子果，是莖等因，是即一法亦顯不顯，不應道理。

如果說只有果性是障礙緣，但是如果一法它同時是因、同時也是果，如芽是種子的果，是莖等因，則一法又顯又不顯，那麼芽到底有沒有顯現出來呢？所以這種說法有矛盾，不合道理。

《披》為有性是障緣等者：彼謂因中恆有果性，相不可得，是名有性。若已現前，有相可得，是名果性。今徵障緣為何者？若有性，應常不顯；常不顯故，而言從緣顯了，

不應道理。若是果性，應非一向；非一向故，亦顯不顯，而但說言從緣顯了，亦不應理。

對方認為因中常常有果的體性，只是果相沒有顯現，稱為有性。若已現前，有相可得，稱為果性。有性沒有相，有相時，稱作果性。現在難問障礙緣是哪一種？如果說因中有果的體性，有體性是障礙緣，有體性所以看不到，法就應該常常不能顯示出來；不能顯示出來，而說從緣可以顯出果，不合道理。如果說果性是障礙緣，可是果性也不能決定一向是果，因為有時對於別法來說是因，而只說從緣可以顯出果，這法又是因又是果，那它到底顯或不顯呢？也不合道理。

辰三、顯異不異難 2 巳一、總徵

第三科顯異不異難，約本法與顯為異不異難問，分二科；第一科總徵，總問。
又今問汝，隨汝意答。本法與顯為異不異？

又現在問你們，隨你們的意思而答。因中先有果性，稱為本法，就是前文所說的有性。這本法與顯現出來的果性到底是有差異？還是沒有差異？例如說牛奶當中先有酪的體性在那裏，稱為本法，與顯現出來的酪的果性，到底是有差異？還是沒有差異？

巳二、別詰 2 午一、顯不異難

第二科別詰，各別難問，分二科；第一科顯不異難，約本法與顯出來的相沒有差別難問。

若不異者，法應常顯，顯已復顯，不應道理。

如果顯出來的果法與因中有果的有性是沒有差別的，這果法已經有了，就應該常常顯現，既然已經顯現出來，又說從緣顯了，就不合道理。

午二、顯異難 2 未一、更徵

第二科顯異難，約本法與顯出來的相有差別難問，分二科；第一科更徵，再繼續難問。
若言異者，彼顯為無因耶？為有因耶？

若是本法與顯現出來的果法有差異，那麼顯現出來的果法到底是沒有因呢？還是有因呢？

未二、雙破 2 申一、無因難

第二科雙破，約無因有因二種難問，又分二科；第一科無因難，約無因難問。
若言無因，無因而顯，不應道理。

如果說顯現出來的果法是沒有因的，沒有因而有果，不合道理。

申二、有因難

第二科有因難，約有因難問。

若有因者，果性可顯，非是因性，以不顯因能顯於果，不應道理。

如果說顯現出來的是有因的，只有果性可以顯現而不是因性，不能顯因而能顯果，這不合道理。例如甕中水，水是在甕裏面，水顯出來了，甕應該也可以看得到，所以這樣說是不合道理的。因此果性顯現不管是有因或無因，都有問題。

卯二、結顯二門

第二科結顯二門，結說顯示二門不合道理。

如是無障緣故，有障緣故，有相故，果相故，顯不異故，顯異故，不應道理。

這有三種二門，第一種二門是無障礙緣而果不顯從緣才顯，或有障礙緣令果不顯，障礙緣只障果不障因，從緣只顯果不顯因；第二種二門是有相故（有性故）是障礙緣，或果相故（果性）是障礙緣；第三種二門是顯不異故，顯異故，本法與顯現出來的法是相同的，或者是不同的，由這三種二門思惟觀察，說因中有果從緣顯了都是不合道理的。

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

對方認為因中先有果性，這稱作本法。現在問本法與顯現出來的果法到底是有差異還是沒有差異，這二種都有過失。如文所說可以知道。

寅三、顯正 2 卯一、斥他計

第三科顯正，顯示佛法的正論，分二科；第一科斥他計，呵斥外道的執著是錯的。是故汝言：若法性無，是即無相，若法性有，是即有相；性若是無，不可顯了，性若有，方可顯了者；不應道理。

因此你們說：如果法性沒有，就是無相，如果法性有，就是有相，性相是一；性若是無，不可從緣顯了，性若有，才可從緣顯了；可是又說因中要先有果性，才能夠顯出果，如果沒有果性就不能顯示果相，這是不合道理的。

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

以殊勝的道理而言，法如果有自己的體相可得，名為有相；與此相反，名為無相。然而不應該執著有性或無性。果未生時，相不可得；然有因性，不可說沒有。以佛法來說，

性有不一定會有相，性跟相不會完全一致的，有時候有潛力、有種子，可是沒有現行，不能說這件事沒有，種子還沒有發芽時，不能說沒有芽。因此你們說沒有法性就沒有相，有法性才有相，不合道理。又佛法說有因待緣果生，果就顯了；果未顯了位時，因性並不是沒有。因此你們說性若是無不可顯了，性若有方可顯了，也不合應理。

外道執著性相是一，佛法說性相是非一非異。說性相同一不對，因中不是有果，還要待緣；說它不一樣，也不可以，因為「相」是不離「性」的。

卯二、明自說 2 辰一、標

第二科明自說，說明佛法的道理，分二科；第一科標，先標出來。
我今當說：雖復是有，不可取相。

我現在應當說一說佛法的正義：雖然法是有性，可是不可以取相，看不到它的相貌。
辰二、列

第二科列，列舉出來。
調或有遠故，雖有而不可取。

例如有時有法很遠，雖然存在，可是還是看不到相。因此不能說性相是一，有性有時候也看不到相。

《披》或有遠故雖有而不可取者：此說處所極遠，色境雖有而非現前，故不可取。如前意地說。（陵本三卷五頁 206）

這是說處所極遠，色境雖然有而沒有現前，因此不可取。如前〈意地〉卷 3，90 頁所說。例如相對於高雄的人因為台北很遠，雖然台北這個處所是有，而沒有現前，因此不能說不可取相，就說它沒有。對方主張法性無就是無相，法性有就是有相，這樣子堅固的執著是錯的，因為有時候有障礙時，雖有但不能取相。
又由四種障因障故，而不可取。

又法雖然存在，由於四種障礙因障住的緣故，而不能取相。
《披》又由四種障因障故而不可取者：此中四障，調覆蔽障、隱沒障、映奪障、幻惑障。如下聞所成地釋。（陵本十五卷八頁 1304）

此處所說四障，指覆蔽障、隱沒障、映奪障、幻惑障。如下如下〈聞所成地〉卷 15，549 頁所解釋。

第一種覆蔽障，是指黑暗或者無明暗，因為黑暗或無明暗而看不到。若晚上沒有燈時看不到院子裡的樹木，不能說沒有樹木，因此有黑暗或者無明暗覆蔽時，雖然法存在可是不能取到它的相貌。

第二種是隱沒障，法雖然存在，可是因為藥草的力量，吃了藥草，或是神通的力量，使令法不現前而看不到，其實是有的。

第三種是映奪障，例如星星是有的，太陽出來以後，星星就看不到了。星星是有，不能說沒有，只是被映奪了。性是有，相也是有，可是被映奪時就看不到了。

第四種是幻惑障，幻化時，例如將象變成兔子，變成馬，象被幻惑障礙住而看不到。總之雖然有性，因為有障礙，不一定有相。

復由極微細故，而不可取。

又由極微細故，而不能取相。例如手中的細菌，雖然存在，但是極微細而看不到。

《披》復由極微細故而不可取者：此微細性，略有三種。一、損減微細性，二、種類微細性，三、心自在轉微細性。如下決擇分釋。（陵本五十四卷十一頁 4327）

此處所說微細性，要略而言有三種。

一、損減微細性，將物質分析到最小單位，就看不到了。

二、種類微細性，中陰是有，不能因為沒有看到就說沒有。

三、心自在轉微細性，這是神通的力量，神通的力量很微細，能夠變化種種事物。神通這件事還是有，眼前雖然看不到，不能說沒有神通。如下決擇〈五識身相應地意地〉卷 54，1781 頁所說。

或由心散亂故，而不可取。

或是由於心散亂的緣故，而不能取相。

《披》或由心散亂故而不可取者：此說定地境界非不是有，由心散亂，故不可取。

這是說有禪定這件事情，由於內心散亂沒有得定，不能因為沒有得定，就說沒有得定這件事。所以說有性一定有相，有相一定有性，不能決定這樣說。

或由根損壞故，而不可取。

或由根損壞的緣故，而不能取相。例如眼根壞掉了，看不到太陽，不能因此說太陽不存在。

《披》或由根損壞故而不可取者：諸根損壞由二因緣，一、由羸損故；二、由全壞故。又意根壞由四因緣，如下決擇分釋。（陵本五十四卷二十一頁 4378）

諸根損壞有二種因緣，一、由羸弱損壞，使諸根一部分破壞，例如眼睛有病了，有青光眼，或有白內障，或有散光，看色塵時，一個可能變成兩個，或綠色看成紅色，或者是看得模糊，或近視眼看不到，不能正確取相乃至取不到相，不能因此說所見色法不存在。二、由全壞故，眼睛瞎了，不能說世界就沒有青山綠水。這件事也可以證明，有性不一定有相。又意根壞由四種因緣，如下〈五識身相應地意地〉卷 54，1801 頁決擇所說。

或由未得彼相應智故，而不可取。

或者由於沒有得到相應的智慧，而無法取相。例如無分別智這件事是有的，但是沒有得到相應的智慧，所以不知道什麼是無分別智這件事。而無分別智這件事的體性是有，但是相不可取，為什麼呢？因為我們沒有得到這種智慧。因此不能說沒有相就沒有性，不能這樣說。

《披》或由未得彼相應智故而不可取者：此說勝義諦相非不是有，然由未得彼相應智，故不可取。

這是說勝義諦相不是完全沒有，但是因為沒有得到相應的智慧，所以沒有辦法取到勝義諦相。煩惱取得的不是真實的相貌，是假想的，但是不能說因為這樣就沒有聖人。

丑二、例聲相論者 3 寅一、例同

第二科例聲相論者，例說聲相論者的執著，分三科；第一科例同，與從緣顯了論一樣不合道理。

如因果顯了論不應道理，當知聲相論者亦不應理。

如因中有果論、從緣顯了論是不合道理的，應當知道聲相論者所執著的也不合道理
寅二、顯別

第二科顯別，顯示說出它們的差別。

此中差別者，外聲論師起如是見，立如是論：聲相常住，無生無滅；然由宣吐方得顯了。

此中的差別，外道的聲論師，生起這樣的見解，安立這樣的言論：聲的體相常住不變，無生無滅，本來就有；然而要由話語宣發說出才能夠顯示出來。

寅三、結非

第三科結非，顯示外道的聲相論是有過錯的。
是故此論如顯了論，非應理說。

這種道理有如從緣顯了論，說果在因中本來就有了，只是要有緣才能顯示出來，這是不合道理的。佛法中沒有說什麼東西本來就有的，而是從因緣所生的，不是說從緣所顯的。

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

依勝義而言，聲音不是本來恆常存在那裏。還是要有因有緣才會生出來。以說話為例，如果沒有因緣也不會說話，要有因緣，有方便才會產生，執著未說前本來這句話就存在

是錯的。外道聲論師安立聲音是常住不變的，從緣所顯現，這可以如前面所破的道理來破它，應當知道它是不合道理的。

癸三、去來實有論 3 子一、標計

第三科去來實有論，說明去來實有論，分三科；第一科標計，標出這類人的執著。
去來實有論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門、若在此法者，由不正思惟故，起如是見，立如是論：有過去，有未來，其相成就，猶如現在，實有非假。

去來實有論者，是說有一類出家沙門、或有學問的婆羅門、或佛法當中有一個「說一切有部」，這類人也是執著三世實有，法體恆存，法體是本來就存在的，有緣時才現出來，與去來實有論也很相似，這類人由不正思惟的緣故，生起這樣的見解，安立這樣的言論：有過去、有未來，過去是真實有的，未來也是真實有的，它們的相貌是成就的，猶如現在，都是實有的、不是假有的。這類人認為如果不是這樣，沒有辦法安立因果，因為如果過去就沒有了，如何說有現在果呢？如果未來沒有，如何再繼續輪迴呢？因此為了解釋因果而安立去來實有論。

《披》若在此法者者：諸佛弟子，名在此法。簡彼外法，故得此稱。

諸佛弟子，稱為在此法。此法是指佛弟子，簡別外道，所以稱為此。

子二、敘因 2 丑一、問

第二科是敘因，說明安立這類見解言論的因緣，分三科；第一科先問。
問：何因緣故，彼起如是見，立如是論？

問：是什麼因緣，這類人生起這樣的見解，安立這樣的言論？

丑二、答 2 寅一、總標

第二科答，回答，分二科；第一科總標，總相標出。
答：由教及理故。

答：是由這類人的先師所造的教藏，展轉隨文傳授，所以有這樣的見解及理論。

寅二、別釋 2 卯一、由教 2 辰一、外道攝

第二科別釋，各別解釋，分二科；第一科由教，由教安立這種邪論，又分二科；第一科外道攝，說明外道所攝。
教如前說。

由教安立，如前文先師所造教藏那一段所說。

辰二、內法攝 2 巳一、標因

第二科內法攝，佛法中所攝的去來實有論，分二科；巳一標因，標出安立去來實有論的原因。

又在此法者，於如來經不如理分別故。

又在佛法中的內道，雖然是佛弟子，都讀經典，可是對經典做不合道理的分別，因此有這類錯誤的想法。

巳二、舉教 3 午一、十二處有教 2 未一、引說

第二科舉教，說明所依據的教典，分三科；第一科十二處有教，依經所說十二處有教而安立，又分二科；第一科引說，引述經說。

謂如經言：一切有者，即十二處。

如經典上說：一切有就是十二處。眼耳鼻舌身意色聲香味觸法，這內六處、外六處，佛說一切都是有的，因此部分佛弟子就認為三世是實有的。

未二、敘執

第二科敘執，敘述這類人的執著。

此十二處，實相是有。

因此這類人解讀成這十二處的實相是有的，不然為什麼佛陀說一切有呢，而沒有說假有呢？

午二、有過去業教

第二科有過去業教，舉有過去業教為例。

又薄伽梵說有過去業。

又薄伽梵就是佛，佛說有過去業。佛在經中不斷的說有過去的業，由於有過去的業，所以有現在的果，既然這樣說，表示過去也是真實的。

午三、有過去色等教

第三科有過去色等教，舉有過去色等教為例。

又說有過去色、有未來色，廣說乃至識亦如是。

又佛陀在《阿含經》中常常說，應當思惟諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在，如是觀察；受、想、行、識亦復如是。由此可知過去、現在、未來都是實有的。

卯二、由理 3 辰一、出彼人

第二科由理，說明由尋思道理安立，分三科；第一科出彼人，說出安立去來實有論的人。

理者，謂如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前。

理這方面，如有一類人，生性喜歡尋思觀察等，廣說前文所說。
辰二、顯彼思

第二科顯彼思，顯示安立去來實有論者的思考。

彼如是思：若法自相安住，此法真實是有。此若未來無者，爾時應未受相；此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相應不成就。由此道理，亦非真實，故不應理。

這類人這樣想：如果法的自相安住，譬如山河大地它的自相安住，這法就真實是有。如果此法未來是沒有的，它應該沒有自相存在，因為它未來是沒有。換句話說，未來法應該有存在，不然現在也不會存在，因為念念都是從未來來到現在（此處說明這類人的思惟方式）。如果此法在過去就沒有了，那這法應該失去自相，也是不存在。因為諸法念念都是從現在由於時間的流逝成為過去，雖然已過去，可是還是存在這裏。因此如果這類人說過去就不是真實有，未來也不是真實有，那這法的自相是不能安住的，它不斷的由現在轉成為過去、不斷的由未來進入現在當中。由這道理來說應該現在也不是真實的，因此不合道理。所以他們主張過去未來都是真實有的。

辰三、結彼立

第三科結彼立，結說這類人安立過去、未來性相實有。
由是思惟，起如是見，立如是論：過去、未來性相實有。

由於這樣思惟，認為過去未來的法性及法相都是實有的，因此生起這種見解，安立這種言論：過去、未來性相實有；三世實有，法體恆存。

《披》彼如是思至性相實有者：此中總顯外道、小乘所執。謂若諸法於三世中自相安住，此法真實是有。若許未來無者，爾時應未受相；未受相故，應無現在法生。若許過去無者，爾時應失自相；失自相故，應無業果相續。如是思惟，皆不應理，故說過去、未來性相實有。

這是總相顯示外道及小乘的執著。認為若諸法在過去、現在、未來都有自相安住，那這個法就真實是有。如果許可未來是沒有的，應該沒有法相存在；如果未來沒有法相，不能來到現在，應該沒有現在法可以產生。若許可過去是沒有的，於過去時就沒有的法相；沒有法的自相應沒有業果相續，那如何解釋過去造了業現在得果呢？ 這樣思惟，

覺得如果過去未來都不是實有的，是不合道理的，因此執著不管是過去、是未來，諸法的體性及相狀都是實有的。

子三、理破 2 丑一、破實有體 3 寅一、顯彼過 2 卯一、別徵詰 3 辰一、自相故 2 巳一、總徵

第三科理破，以佛法中的正理來破除去來實有論者思想上的錯誤，分二科；第一科破實有體，破斥法體實有的執著，分三科；第一科顯彼過，顯示這類人的說法有過失，又分二科；第一科別徵詰，各別的難問，分三科；第一科自相故，約自相來難問，又分二科；第一科總徵，總問。

應審問彼：汝何所欲？去來二相與現在相為一為異？

應該仔細問對方：你們到底是怎麼想的呢？過去及未來這二種法相，與現在的法相，到底是同樣一個，還是不同一個？

巳二、別詰 2 午一、相一難

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科相一難，約三世同相難問。
若言相一，立三世相，不應道理。

若說過去未來現在的相貌是同樣的，如果是同樣的，就是沒有改變，卻安立成三世相，不合道理。

午二、相異難

第二科相異難，約三世異相難問。
若相異者，性相實有，不應道理。

如果說相是不同的，又說過去未來的法性及法相是真實有的，不合道理。因為現在是實有的，跟現在不一樣，則過去未來應該是無。

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

依佛法究竟殊勝的道理來說，過去、還有未來是沒有相的。因為法過去以後就沒有相了，或未來還沒有生也沒有相，只有現在法，已經生出來，尚未消滅，有相可得，所看到的法相唯是現在。此處難破外道或是小乘執著過去未來的法，性相是實有的，同時提出兩邊的問題來難問，過去未來這二種法，與現在相是同樣一個，還是不同？若相是同樣一個，就不應說有過去未來現在三種，若相是不同，應該是假不是實有，因為現在是真實有相可得，那過去未來就應該沒有相，就是不真實的，所以不合道理。這是第一科是約自相來難問對方。

辰二、共相故 2 巳一、總徵

第二科是共相故，約共相難問，又分二科；第一科總徵，總問。
又汝應說自意所欲。墮三世法，為是常相？為無常相？

又你們應該說出心中所想的道理。屬於過去未來現在這三世的法，是常住不變的？還是無常的呢？

巳二、別詰 2 午一、常相難

第二科別詰，各別難問，分三科；第一科常相難，約常相難問。
若常相者，墮在三世，不應道理。

如果說是常住，常住就沒有變化，沒有變化而說有三世，不合道理。
午二、無常相難

第二科無常相難，約無常相難問。
若無常相，於三世中恆是實有，不應道理。

如果說是無常的，就不應該說三世都是實有的，不合道理。無常就是有變化，過去的沒有，未來的也是沒有，是有差別的，又說三世是實有，沒有差別，就不合道理的。

這跟前面一樣，一個約時間，一個約法相來難問。

《披》墮三世法為是常相等者：勝義而言，墮三世法唯是無常，有生滅故。今雙徵彼為常、無常，二俱有過。如文可知。

依殊勝的道理而言，屬於三世過去現在未來的法，都是無常的，因為有生滅的變化。現在以兩個問題難問對方，三世法是常還是無常，不管對方執著法在過去未來現在是常的或者是無常，都是有過失的，就難破它了。如文可以了知。

辰三、來故等 2 巳一、舉未來向現在 2 午一、總徵

第三科來故等，約來故等難問，又分二科；第一科舉未來向現在，舉未來向現在難問，分二科；第一科總徵，總問。
又今問汝，隨汝意答。為計未來法來至現在世耶？為彼死已，於此生耶？為即住未來為緣，生現在耶？為本無業，今有業耶？為本相不圓滿，今相圓滿耶？為本異相，今異相耶？為於未來有現在分耶？

又現在問你們，隨你們的意思而回答。以下問七個問題：

- 一、你們是執著未來的法來到現在嗎？
- 二、還是未來的法死後，來到現在才出生？

三、或者是法，在未來本來就有了，只是以未來為緣生出現在法

四、法在未來是沒有作用的，到現在才有作用嗎？

五、法在未來的時候沒有圓滿，到了現在法相才圓滿嗎？

六、法在未來就跟現在的法不一樣了，還是到了現在才不一樣？

七、法在未來雖然還沒有現前，可是有現在的成分在裏面，你們是這樣想的嗎？

《披》為計未來法來至現在等者：此難彼執有未來法，性相實有，從彼未來，現在法生。總有七難，如文可知。與下決擇分中文義無別。然彼唯說六種道理，應對勘之。（陵本五十一卷十五頁 4115）

這是難破對方執著有未來的法，性相實有，從未來來到現在，現在法才生。一直到「為於未來有現在分耶」總共有七個難問，如文可以了知。與下文決擇〈五識身相應地意地〉卷 51，1708～1710 頁中文字及道理沒有差別。然而〈決擇分〉只說六種道理，應該對照著讀勘察其中的差別。

午二、別詰 4 未一、來至現在難

第二科別詰，各別的難問，又分四科；第一科來至現在難，約未來來到現在法才生起難問。

若即未來法來至現在者，此便有方所；復與現在應無差別；復應是常；不應道理。

如果說未來的法是真實有的來到現在，那麼未來的法就應該有個地方安住才能夠來；又應該與現在法一樣都有處所沒有差別；又應該是常住的；然而常住的法沒有去來；這就不合道理。所以你們的第一種執著是錯的。

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

這是第一種難問，認為對方有三種過失。

一、有方所過：占有處所的過失。未來的法根本還沒來，怎麼知道它在東西南北那個處所呢？就像明天沒有來，怎麼知道明天在哪裏呢？如果來到現在，一定知道現在已現前，可是未來不會知道在哪裏，因此未來沒有方所，就不能說從未來來到現在。

二、與現無別過：現在法一定有地方處所，如果執著未來法也有一個地方處所，就與現在法沒有差別。可是事實上，不是這樣，因為根本看不到未來法的處所，而且未來還沒有來，根本看不到未來法的法相，因此也是有過失。

三、常過：如果執著未來已經有法了，就應該與現在的法沒有什麼差別，沒有差別就應該是常住不變的，又何必來？所以這種思惟方式是有錯的。

未二、死已現生難

第二科死已現生難，約未來法死了以後現在才生出來難問。

若言未來死已現在生者，是即未來不生於今；現在世法本無今生；又未來未生而言死沒；不應道理。

若說是未來法死了以後現在法才生，則未來已經死了，如何生出現在法呢？死了是不能生出現在的法；又說現在法現在才生，這現在法本來沒有，現在才生，就不能說現在法是未來生的；又未來法根本就還沒有出現，還沒有出現就說它死了才來到現在，沒有出現的法怎麼能夠說它死了呢？這樣是不合道理的。

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

這是第二個難問，表示對方也有三種過失。

一、未來不生於今失，未來法不能生出現在法的過失。因為未來的法，如果已經死了，就不能再生出現在的法。則不能說未來的因相能生出現在的果法，這是不合道理的。

二、現在世法本無今生失，現在法本來沒有現在才生的過失。如果你們許可現在世法從未來生，若未來法不能生現在世法，則現在世法就是本來沒有現在才生；則未來就沒有相了，而說未來實有，法相已成就，就不合道理了。本無今生，就是未來沒有現在才有，你們同意未來不是實有的，為什麼又說未來實有呢？所以是不合道理的。

三、未來未生而有死沒失，未來的法根本還沒有生出來，你們就說它死了，這個也是有過失，還沒有生出的法是不會死的。所以說未來死已才生出現在的法，這是不合道理。以上是第二個難問。

未三、為緣生現難

第三科為緣生現難，約為緣生現難問。

若言法住未來，以彼為緣生現在者，彼應是常；又應本無今生，非未來法生；不應道理。

如果說法在未來已經有了，以未來法為緣才能生出現在的法，若它已經有了能夠作為緣，應該就是常住的，常住就是一種過失，常住就不能說它有過去現在未來。第二種過失就是本無今生，現在法本來就是未來，未來時沒有，現在才產生，未來沒有，就不能說未來是實有的，因此不是未來所生，所以你們的主張不合道理。

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

這是第三個難問，表示對方也有二種過失。

一、是常失，有常住的過失。因為法要生出來，才能夠作為其他法的緣；如果許可未生法能作為其他法的緣，未生法為緣應該是常有了，這是不合道理。

二、非未來法生失，現在法也不是未來法所生的過失。因為不同的法相對來說，才能作為緣；如果你們同意未來法是現在法的緣，未來法就與現在法有差別了。則現在的法是從不同的法所產生，就不是未來法生的；如此現在法是本來沒有現在才產生的，不是未來所生的，就不合道理了。這是第三科為緣生現難。

未四、業等成過難 2 申一、舉業 2 酉一、本無今有難

第四科業等成過難，約本無業等難問，分二科；第一科舉業說明，舉業用難問，分二科；第一科本無今有難，約本來沒有業用，現在才有業用難問。

若本無業用，今有業用，是則本無今有，便有如前所說過失，不應道理。

若是本來沒有業用，法在未來的時候沒有法的作用，到現在才有，未來法沒有，則不是未來法所生，會有如前所說的非未來法生，本無今有的過失，所以不合道理。

酉二、本法一異難 2 戌一、總徵

第二科本法一異難，約本來的業用與現在法到底有沒有差別難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？此業用與彼本法為有異相？為無異相？

又你們怎麼想呢？現在法的作用與你們所說本來有的未來法的作用，到底是有差別？還是沒差別？

戌二、別詰 2 亥一、有異相難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科有異相難，約現在法的作用與本來有的未來法的作用有差別難問。

若有異相，此業用相未來無故，不應道理。

如果現在法的作用與本來有的未來法的作用是有差別的，則這個業用相未來沒有，沒有業用表示法不存在，未來法是沒有的，就與你們主張三世實有相反，就不合道理了。

亥二、無異相難

第二科無異相難，約現在法的作用與未來法的業用沒有差別難問。

若無異相，本無業用，今有業用，不應道理。

如果現在法的作用與本來有的未來法的作用是有差別的，又說本來的法是沒有業用的，現在才有業用，就不合道理了。你們就不能說它們無異相，一樣了，因此你們這樣說也是不合道理的。

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

這是第四個難問，顯示對方的過失。最初難問本來沒有作用現在才有作用，則現在法就不是未來法生，顯示未來法不是真實有的，由此說有如前所說過失。其次難問現在法的作用與未來法有沒有異相。若業用相有差別，應該有另外一個相現出來，可是卻看不到差別相，而你們說是有，不合道理。如果業用相沒有差別，未來也應該有業用，可是你們又說本無今有，到現在才有，這也是不合道理。

申二、例相圓滿等 2 西一、例同

第二科例相圓滿等，例推相圓滿等的難問，分二科；第一科例同，例同前所說的難問。如無業用有此過失，如是相圓滿、異相、未來分相應知亦爾。

如前所說未來無業用有這些過失，如是未來相不圓滿，現在相才圓滿、異相或是未來分相都有本無今生的過失，應當知道也是一樣。

《披》如無業用至應知亦爾者：此後三難，例無業用過失應知。調說業用本無今有，具如前顯，有其過失。如是本相不圓滿，今相圓滿；本異相、今異相；及與未來有現在分相；說未來有皆不得成。本異相、今異相者，調於未來，有未來分及有因分，由此二種其相有異，名本異相。來至現在，有現在分及有果分，由此二種其相有異，名今異相。如下決擇分釋。（陵本五十一卷十五頁 4117）未來分相者，調未來法來至現在，有現在分相應知。

這是後面三種難問，也可以用相同的方法來難問，例同無業用的過失應當了知。指業用本無今有，都如同前文所顯示，有所說的過失。如是對方所說的本（未來）相不圓滿，現在相才圓滿；本異相：本有的未來法中有未來分及有因分是有差別相、今異相：現在法中有現在分及有果分是有差別相；及與未來時就有現在分的相，說未來實有都是不能成就的。這裡說的本異相、今異相，是指於未來法中，有未來分及有因分，由這二種的相有差異，名為本異相。由未來法來到現在，有現在分及有果分，由這二種的相有差異，名為今異相。

如下〈決擇・五識身相應地意地〉卷 51，1709 頁所解釋。未來分相，是指未來法來到現在，有現在分相，應當了知。

西二、顯別

第二科顯別，顯示差別。
此中差別者，復有自性雜亂過失故，不應道理。

此處的差別是，有有自性雜亂的過失，前面說未來有現在分，但是本相不圓滿；後面說由未來到現在，今相才圓滿；同一法體是有時不圓滿，有時圓滿，因此有自性雜亂的過失，不合道理。

《披》復有自性雜亂過失者：謂彼本法相不圓滿，或復圓滿；或有因分，或有果分；如是故成自性雜亂過失。

法在未來的時候，相貌是不圓滿的，來到現在才圓滿；或者是說法在未來的時候有因分，或來到現在有果分；為什麼一個法裏面有二種成分？這樣此法到底是因還是果？這樣就有自性雜亂的過失。

巳二、例現在往過去

第二科例現在往過去，推例現在往過去的難問也一樣。

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

如未來向於現在有這些過失，現在法一剎那往過去，隨所相應的過失，與未來來到現在的過失是一樣的。像前面所說執著未來法及現在法種種的因緣，以及所說的破除對方的道理是同樣的。依理類推就可知道，因此不再多說。

卯二、結略義

第二科結略義，結說要義。

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

如此依對方的主張，以九個角度去難問對方：約三世自相的一或異；約三世共相的常、無常；由未來到現在；由未來死現在生；由未來為緣生現在；本無業用現在有業用；由未來相不圓滿到現在相圓滿；未來與現在有異相無異相；未來法有現在分等；以此九類對於去未實有論者的難問，顯示對方的主張是不合道理的。

寅二、釋妨難 2 卯一、敘難

第二科釋妨難，解釋妨難，又分二科；第一科敘難，敘述難問。

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

這樣說了以後，又有難問：若過去未來不是真實有的，第六意識怎麼能夠緣無而有覺受分別呢？若說第六意識能夠緣無而有覺受分別，怎麼會沒有違背佛的教法的過失呢？譬如佛說：一切有者，指十二處，眼等內六處及色等外六處，這十二處過去現在未來都有。

《披》如是說已至調十二處者：此中外難略有二種。一、緣無覺轉難，此難通說一切世間。二、違教過失難，此難唯說在此法者。下文徵破，隨此應知。

此處外人的難問要略而言有二種。

一、緣無覺轉難，這種難問通說一切世間的人。

二、違教過失難，這種難問唯指佛法中的人而言。

下文論主提出來問題，難破對方應當了知。

卯二、徵破 2 辰一、總徵

第二科徵破，以反問方式回答難問，又分二科；第一科總徵，總問。
我今問汝，隨汝意答。世間取無之覺為起耶？為不起耶？

我現在問你們，隨你們的意思來回答。世間人的心裏，對於「無」的事情，是會生起覺知的分別心？還是不會生起覺知的分別心？

辰二、別詰 2 巳一、無覺不起難 2 午一、世間相違過

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科無覺不起難，約不會生起覺受難問，分二科；第一科世間相違過，與世間人的反應相違的過失。

若不起者，能取無我、兔角、石女兒等覺皆應是無，此不應理。

如果世間的人不能生起「取無之覺」，但是世間的人，能夠緣取色受想行識無我的道理、能夠緣取兔子沒有角，石女不能生兒等覺受分別，這些現象都應該沒有，然而事實上世間的人於無我、兔角、石女兒等都能思惟分別，因此你們說意識沒有取無之覺不合道理。

午二、自教相違過

第二科自教相違過，有違背佛陀教導的過失。

又薄伽梵說：我諸無諂聲聞，如我所說正修行時，若有知有，若無知無，此不應理。

又佛說：我種種沒有諂媚、證得諸法實相的聲聞，聽我說法後依教奉行正修止觀時，如果真實是有的事情，就知道真實是有，如果沒有的法就知道是無，如果佛這樣說沒有錯，則你們說的，「緣無而有覺轉者有違教過失」，就不合道理了。

巳二、緣無覺起難 2 午一、總徵

第二科緣無覺起難，約緣無有覺受生起難問，分二科；第一科總徵，總問。
若言起者，汝意云何？此取無覺，為作有行？為作無行？

如果取無之覺會生起，你們的意思認為怎麼樣呢？這取無之覺是取無的分別心，到底是作有的分別心？還是作沒有的分別心？例如緣無的石女兒、兔角，這時你們到底認為是有呢？還是認為沒有呢？

午二、別詰 2 未一、作有行難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科作有行難，約取無之覺而作有行難問。
若作有行，取無之覺而作有行，不應道理。

如果說作有的分別心，取無的分別心而作有的分別心，不合道理。

未二、作無行難 2 申一、更徵

第二科作無行難，約取無之覺而作無行難問，分二科；第一科更徵，再重問一次。
若作無行者，汝何所欲？此無行覺，為緣有事轉？為緣無事轉？

如果說作無的分別心，你們心裏怎麼想呢？這「無」的分別心，是緣著因緣有的事情而生起？還是緣沒有的事情而生起？

申二、逐詰 2 酉一、緣有事轉難

第二科逐詰，各別的難問，又分二科；第一科緣有事轉難，約緣有事轉難問。
若緣有事轉者，無行之覺緣有事轉，不應道理。

如果是緣著因緣有的事情而生起無的分別，這無的分別心怎麼會緣因緣有的事情而生起，不合道理。

酉二、緣無事轉難

第二科緣無事轉難，約緣無事轉難問。
若緣無事轉者，無緣無覺，不應道理。

如果是緣著沒有的事情而生起無的分別，緣著沒有的事情能生無的覺受分別，而你們又說沒有緣無之覺，不合道理。

寅三、釋密意 3 卯一、釋十二處有教 3 辰一、標密說

第三科釋密意，解釋佛說十二處有教隱藏的道理，又分三科；第一科釋十二處有教，解釋十二處有教的道理，又分三科；第一科標密說，標出隱密的道理。
又雖說一切有者，謂十二處；然於有法密意說有有相，於無法密意說有無相。

又佛雖然說一切有，是十二處；但是這裏面隱藏著更深的道理在其中，如果有法說有有相，沒有的法說有無相。

辰二、釋所以

第二科釋所以，解釋原因。

所以者何？若有相法能持有相，若無相法能持無相；是故俱名為法，俱名為有。

這話怎麼說呢？如果法是有相的就能夠任持它的自相為有相，如果法是無相的就能夠任持它的自相為無相；有相、無相都稱為法，都可名為有。例如色法是有相的，心法是無相的，色法與心法都稱為法，都名為有。

辰三、結彼過

第三科結彼過，結說對方的過失。

若異此者，諸修行者唯知於有，不知於無；應非無間觀所知法，不應道理。

如果不是這樣，所有的修行人只知道有，不能知道無；就不能沒有間斷，沒有隔礙的觀所知的蘊處界等法，無常無我的道理，就不能轉凡成聖，所以你們主張意識沒有取無之覺，及三世實有是不合道理的。

《披》又雖說一切有者調十二處等者：此中總說一切調十二處，然意唯難法處所攝非實有境。由世尊說：由二種緣，諸識得生。謂眼及色，如是廣說乃至意法。若意亦緣非有事境而得生者，云何不有違教過失？如世尊言：過去諸行為緣生意，未來諸行為緣生意。是故得知過去、未來諸行實有。當知此難唯在此法者，於如來經不如理分別，故作是說。今依理釋。謂於有法密意說有有相，於無法密意說有無相。此中法言，通有非有。由能執持諸五識身所不行義，故佛世尊假說名法，是調密意。由有性者，安立有義能持有義；若無性者，安立無義能持無義；故皆名法。由彼意識，於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；故俱名有。若於二種不由二義起了別者，不應說意緣一切義、取一切義，諸修行者應不遍觀一切所知，不應道理。下決擇分有五言論道理，證成意識緣無為境，皆應了知。（陵本五十二卷二頁 4146）

這裏是總說一切指十二處，包括內六處的眼耳鼻舌身意及外六處的色聲香味觸法。因現在的眼耳鼻舌身意及色聲香味觸法，一定是實有，不用討論，因此意思只在難問法處所攝的非實有境，因為只有第六意識緣法的時候，才能夠緣過去未來不是真實有的境界，所以只有提出第六意識的法處所攝的非實有境來討論。由於佛說有二種緣識才能夠產生，如依眼根了別色塵，能生眼識，乃至依意根了別法塵能生意識。對方難問論主說：如果意識也能夠緣沒有的事情而生起，怎麼會沒有違背佛教的過失呢？有部引佛陀曾經說：以過去的一切有為法為緣，能夠生出意識，以未來的一切有為法為緣，能夠生出意識，因此過去、未來一切有為法都是真實有的。應當知道這種難問是佛法中說一切有部對佛陀所說的經典，不能如佛所說的真理來分別，才如此說。

現在依大乘唯識學的道理來解釋。佛說的法裏面有不同的密意，如果法是有的，密意就是說有有相；如果法是沒有的，則說是有無相；同樣是有，裏面有不同的意。此處法通有法與無法，譬如色受想行識因緣有，大家可以體驗到，我是沒有的，色受想行識諸法及無我的道理，都是意識可以緣慮的。由於意所緣的法處能夠執持眼等五識的體性所不能活動的境界，所以佛就假說名法，五識只能緣色聲香味觸不能緣過去未來的法，無法更是不能緣，因此這是密意。於有體性的法，安立是有的境界，能任持有相的境界，於沒有體性的法，安立是沒有的境界，能任持沒有相的境界，因此都稱為法。

由於第六意識有不共於前五識的特勝功能，對有體性的境界，若是由有性的境界來安立，就以有性的境界生起識的了別；例如說因緣所生法的身體是有的，意識就能夠生起這種了別。於無性的境界，由於這無的境界而安立無性義，就能以這無性義生起識的了別；但是都可以稱為有。

若對於有與無二種境界，不能由有與無這二種境界而生起了別，就不應該說意識能緣一切的境界，取一切的境界，因為一切的境界，包括有與無，而且修行人就不能普遍的觀察所認知的五蘊六入十二處十八界無常及無我的道理，就不能證得解脫，這件事不合道理，事實上是可以的。如〈決擇・五識身相應地意地〉卷 52，1721 頁的廣論道理中，有舉出所施設的無我道理、假法道理、邪見道理、無常道理、隨觀道理五種言論道理，證明意識可以緣無的境界。

卯二、釋有過去業教 3 辰一、標密說

第二科釋有過去業教，解釋有過去業教，分三科；第一科標密說，標出隱密的道理。又雖說言有過去業；由此業故，諸有情受有損害受、受無損害受。此亦依彼習氣，密意假說為有。

又雖然佛說有過去業；由過去造的業為緣，所以有情領受憂、苦等有損害受，或者是領受喜、樂、不苦不樂等無損害受。這些都是依於過去造業時熏成的習氣種子，密意假說為有。說有過去業，是指過去業所熏成的種子，而不是說過去業的現行是實有。

辰二、釋因緣

第二科釋因緣，解釋因緣。

謂於諸行中，曾有淨不淨業若生若滅。由此因緣，彼行勝異相續而轉，是名習氣。由此相續所攝習氣故，愛不愛果生。

於有為法當中，過去曾有清淨五戒十善的業生起或者是消滅，或是不清淨的十惡業生起或者是消滅。造業的同時熏成種子，由這些因緣，那些淨不淨業的種子逐漸展轉增勝相續生起，稱為習氣。由阿賴耶識相續所攝的業種子遇緣時，淨業的種子就會生起可愛的果報，不淨業的種子就會生起不可愛的果報。

辰三、結彼過

第三科結彼過，結說對方的主張有過失。
是故於我無過，而汝不應道理。

因此我這樣說是沒有過失的，而你們說過去未來是真實有的，不合道理。佛是依據業的習氣說有過去業，不是說過去業是真實有的。

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

在現在的生命體當中，領納苦受的時候，稱為受有損害受；領納樂受、不苦不樂受，稱為受無損害受。這些受是異熟的阿賴耶識所攝，或者是阿賴耶識所生前六轉識所攝，隨所相應的受應該知道。若是異熟的阿賴耶識所攝是引業果或名異熟果，異熟生前六轉識所攝屬於滿業果或名等流果。有情現在有苦受樂受，這都是過去的業所引生，過去作的業雖然已經謝滅消失了，可是並沒有捨離，依自熏成的種子相續遇緣的時候還能夠生起，稱為習氣。依止習氣、種子，世尊假說有過去的業，就是密意，隱藏的道理是這樣子的。五戒十善的淨業，或者十惡法的不淨業，已經造作了，名為曾經生滅。造了業以後，還有種種的愛與取的煩惱滋潤業種子，取得下一生的生命體，使得業的種子在阿賴耶識中展轉增強增勝而相續而生，稱為勝異轉。業種子展轉增勝，就是業的習氣，因此依業種子說有過去業，這就是密意。

卯三、有過去色等教 3 辰一、標密說

第三科有過去色等教，解釋有過去色等教，分三科；第一科標密說，標出密意故說。復雖說言有過去色、有未來色、有現在色，如是乃至識亦爾者，此亦依三種行相密意故說。

又雖然佛也說有過去色、有未來色、有現在色，如是乃至識也一樣，這也是依三種內心的行相，有隱藏道理在其中而說。

辰二、列三相

第二科列三相，列出三相。
謂因相、自相、果相。

密意是什麼呢？就是因相、自相、與果相。
辰三、別配屬

第三科別配屬，解釋各別的配屬。

依彼因相，密意說有未來；依彼自相，密意說有現在；依彼果相，密意說有過去；是故無過。

依止熏習下去的因相，密意說未來會怎麼樣，所以說有未來色等。例如現在修了五戒的因，就說將來會得人身的果報。依法的自相，密意說有現在色等，如依現在的五蘊，說有現在色等。依法的果相，密意說有過去等，如依過去已得的果報，說有過去色等。

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

若法還沒有領受果報，要等待因緣才可以生出來，稱為因相；若法正在領受果報的時候，法體還沒有壞滅以前，稱為自相；若法已經得到果報，法體已經滅壞，稱為果相。為了顯示三世諸行無常，因此這樣說。

丑二、破實有相 3 寅一、標破

第二科破實有相，破斥去來實有相，又分三科；第一科標破，標出破斥。又不應說過去、未來是實有相。

又不應該說過去、未來的法是實有相。

寅二、徵因

第二科徵因，提問原因。何以故？

這話怎麼說呢？

寅三、釋成 3 卯一、未來相 2 辰一、標

第三科釋成，解釋成就這句話的道理，分三科；第一科未來相，說明未來的相，分二科；第一科標，標示出來。

應知未來有十二種相故。

應當知道所謂的未來法有十二種相。

辰二、列

第二科列，列出來。

一、因所顯相，二、體未生相，三、待眾緣相，四、已生種類相，五、可生法相，六、不可生法相，七、未生雜染相，八、未生清淨相，九、應可求相，十、不應求相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

一、因所顯相：由因才能夠顯示出來未來。
二、體未生相：未來的法體還沒有生出來。
三、待眾緣相：未來的法需待緣才能生出現行。
四、已生種類相：未來的法和現在法及過去法都是因緣所生。
五、可生法相：未來的法，若三界煩惱沒有斷除，將來必定還會現行。
六、不可生法相：未來的法，若因修戒定慧成就阿羅漢果入無餘涅槃，沒有緣現行。
七、未生雜染相：未生的三雜染的種子還沒有現行。
八、未生清淨相：未生的清淨的種子還沒有現行。
九、應可求相：無上梵行求，無上菩提是有情應該追求的未來法。
十、不應求相：煩惱、業、生三種雜染，及欲樂、禪定樂、邪解脫法，是有情不應該追求的未來法。

十一、應觀察相：應觀察佛說的經律論，如理思惟未來雜染諸法的過患相及清淨諸法的勝利相。

十二、不應觀察相：若由觀察現在諸法而生起雜染，則不應觀察。

《披》未來有十二種相等者：初三易知。如過去、現在法是已生相，未來當生，知亦應爾，是名第四已生種類相。三界繫法未斷未盡，是名第五可生法相。與此相違，般涅槃法，是名第六不可生法相。未生法中，若雜染攝，是名第七未生雜染相。若清淨攝，是名第八未生清淨相。於三求中，無上梵行求，是名第九應可求相。欲求、有求、邪梵行求，是名第十不應求相。於佛善說法毗奈耶如理思惟當所得相，是名十一應觀察相。與此相違，是名十二不應觀察相。

未來有十二種相等，前面三種很容易明白。如過去、現在法是已生相，未來也將會生出來，就是它與現在的法一樣都是因緣所生的，是名第四已生種類相。未來的法，若是三界的煩惱種子還沒有斷除，將來還會再生出來，名第五可生法相。與此相反，已經斷除三界煩惱種子，能入涅槃，名第六不可生法相。如果未生的法，是雜染法所攝，名第七未生雜染相。如果未生的法，是清淨法所攝，名第八未生清淨相。於三求中，無上梵行求，梵行就是清淨的，離欲的相貌，無上是指無上菩提，包括聲聞菩提、緣覺菩提，都是應該追求的未來法，名第九應可求相。欲求就是追求欲界人天欲樂的果報，有求指追求色、無色界定的果報，邪梵行求指追求現法涅槃或其他種種邪見認為是清淨解脫，這些都是不應該追求的未來法，名第十不應求相。總之，未來有情不應該去追求三界生死輪迴或是邪見解脫的這種事情。有情應該要觀察佛所說的法與律，毗奈耶或調伏就是律，佛所說的法與律能引導有情解脫三界生死輪迴，得到無上菩提，所以要如理思惟當所得相，是名十一應觀察相。與此相反，不如理思惟，能生世間雜染的未來法，名十二不應觀察相。

這是說未來有十二種相，連帶將修行的道理也說出來了。

卯二、現在相 2 辰一、標

第二科現在相，說明現在法的相，分二科；第一科標，標出十二種。

當知現在亦有十二種相。

應當知道現在法也有十二種相貌。

辰二、列

第二科列，列舉出來。

一、果所顯相，二、體已生相，三、眾緣會相，四、已生種類相，五、一剎那相，六、不復生法相，七、現雜染相，八、現清淨相，九、可喜樂相，十、不可喜樂相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

現在的法也是有十二種相。

一、果所顯相：現在法是過去的因所顯現的果相。

二、體已生相：現在已有法體存在。

三、眾緣會相：現在法是眾緣合和所生。

四、已生種類相：現在法與已生的過去法都是眾緣所生。

五、一剎那相：現在法也是剎那無常不住。

六、不復生法相：現在法因已經受用，不會再生出來了。

七、現雜染相：現在的三界法。

八、現清淨相：現在的戒定慧等正行。

九、可喜樂相：現在的可愛境能生喜樂。

十、不可喜樂相：現在的不可愛境不能生能喜樂。

十一、應觀察相：現在應該修習佛法的經律論，勤修戒定慧，息滅貪瞋癡，如理作意。

十二、不應觀察相：現在觀察諸法生起雜染。

《披》現在亦有十二種相等者：此中為顯現在無常，剎那不住，是故說言一剎那相。剎那以後，決定壞滅，因已受用，無更生義，是故說言不復生法相。一切雜染所顯，一分清淨所顯，由是故說現雜染相、現清淨相。境有可愛、不可愛別，由是說言可喜樂相、不可喜樂相。於佛善說法毗奈耶如理思惟現所得相，是名應觀察相。與此相違，是名不應觀察相。

此處為了顯示現在法無常，剎那不住，因此說一剎那相。諸法生起一剎那以後，決定會滅壞，因已受用不會再生了，因此說不復生法相。三界一切有情都是煩惱雜染、業雜染及生雜染所顯，一部分有情能修出世聖道，心無貪無瞋無癡是清淨所顯，因此說現雜染相、現清淨相。境界有可愛、不可愛的差別，因此說可喜樂相、不可喜樂相。於佛善說法與律能如理思惟現所得相，是名應觀察相。與此相反，於生雜染的境界，是名不應觀察相。

卯三、過去相 2 辰一、標

第三科過去相，說明過去法的相，分二科；第一科標，標出十二種。

當知過去亦有十二種相。

應當知道過去法也有十二種相。

辰二、列

第二科列，列出十二種。

一、已度因相，二、已度緣相，三、已度果相，四、體已壞相，五、已滅種類相，六、不復生法相，七、靜息雜染相，八、靜息清淨相，九、應顧戀處相，十、不應顧戀處相，十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

一、已度因相：度就是過去，因已經完全受用盡了。

二、已度緣相：緣已經完全謝滅了。

三、已度果相：果已經受用過了，自性已經消滅。

四、體已壞相：法體已經壞滅。

五、已滅種類相：屬於已經壞滅的因緣法。

六、不復生法相：法過去不會再生出來。

七、靜息雜染相：如果是雜染也已經止靜、停息、過去了，有貪瞋痴時也過去了。

八、靜息清淨相：如果是清淨相也已經過去了，過去修過的清淨行也已經過去了。

九、應顧戀處相：對過去能令心清淨的法相應要愛戀、回顧、如理思惟。

十、不應顧戀處相：對過去在三界生死輪迴，受用諸欲，能令心雜染的法相不應顧戀。

十一、應觀察相：對佛說的法與律，已經勝解法相，應該要繼續觀察。

十二、不應觀察相：對過去能引發雜染，不能生起如理作意者，不應觀察。

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

因已經受用過了，稱為已度因相。緣也已經消失了，稱為已度緣相。法的自體已經謝滅，稱為已度果相。因果已受用盡，不會再出生了，稱為不復生法相。過去有雜染的事情或清淨的事情，這些功能作用已經謝滅，稱為靜息雜染相、或靜息清淨相。如果過去有修過清淨的戒定慧，應該要繼續回顧、愛戀，繼續修下去，稱為應顧戀處相。過去不斷受用色聲香味觸諸欲，於此迷惑執著，稱為不應該顧戀的相貌。這有一層意思，如果過去已經雜染了，不要再去觀察它，應該令清淨的力量增強，將雜染的事情去除。悔箭入心不能修行，過去作錯，曾經懺悔，懺悔即清淨，就不要再顧戀了。

對於佛所說的法與律如理作意思惟已經得到的法相，有了法味，應該繼續觀察，稱為應觀察相。如果不是佛法，而是欲的境界，就不要再觀察了，稱為不應該觀察相。

此處說明過去未來現在三世都有十二種法相，一方面成立過去未來無實，現在實有，破斥一部分外道的去來實有論及佛法中說一切有部主張的三世實有，法體恆存的理論；一方面使佛弟子們理解如何於三世法相如理思惟轉染還淨，成就聖道。

癸四、計我論 4 子一、標計 2 丑一、所計

第四科計我論，執著即蘊或離蘊等有真實常住不變的我，分四科；第一科標計，標出計我論者的執著，又分二科；第一科所計，說明所執著的見解理論。

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

執著有我論的人，譬如有一類出家沙門、或有學問的婆羅門，生起這樣的見解，安立這樣的言論：於五蘊中或離五蘊有常恆住、不變異、有主宰性的我；我有情識分別、有感情的、有愛著，名薩埵，我或薩埵命根成就，名命者；我能生起眾事如父母生子等，名生者；我假藉衣食而得增長，名養育者；一生又一生到三界五趣去取得果報，名數取趣者，如是等類依我的各種特性安立不同的差別名字，執著這些我都是真實常住不變的。

丑二、能計

第二科能計，說明執著計我論的人。
謂外道等作如是計。

這是外道及佛法的內道中有一類稱作犢子部，也執著非離蘊、非即蘊的我，生起這類我執。

《披》有我薩埵至作如是計者：勝義而言，唯於諸行假立我等諸差別名，非有我等諦實常住。由於五取蘊我我所現前行故，假名為我。由諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故。又復於彼有愛著故，假名有情。即此薩埵由壽和合現存活故，假名命者。由具生等所有法故，假名生者。由能增長後有業故，假名有養育者。由能數數往取諸趣無厭足故，假名數取趣者。復有所餘意生、摩納縛迦我差別名，此不具說，故置等言。如下異門分釋。
(陵本八十三卷十六頁 6323) 彼外道等於此我等諸差別名不如實知故，計我等是諦、是實、是常住法。

依佛法殊勝的道理而言，唯於色受想行識諸行，假名安立我的各種不同的名稱，並不是真實有一個我，或者是薩埵等諦實常住。由依於五取蘊有我我所的分別心現前，假名為我，並不是真實有我。由於諸多賢聖之人如實了知唯有色受想行識，更無其餘之法，根本沒有我可得。又依凡夫對於五蘊有愛著，假名有情。而這類有情由過去所作業所得自體，能相續住的時間、期限、數量、勢力、分位等與壽的和合，使得現在壽命和合存在，假名命者。由有情有所造作可以產生各種事情，假名生者。由於有情繼續造業，將來還會得到下一個果報體，增長後有，假名有養育者，能夠養育下一生的生命體。

由於有情能夠一次又一次到三界五趣輪迴不知厭足，沒有厭離，沒有滿足的時候，假名數取趣者。還有其他的名稱，如意生：由意所生，或摩納縛迦：依止於意或高或下等我的別名，此處不完全說出，都是一樣的意思，只是以不同角度來描述色受想行識，因此安置等字代表。如下〈攝異門分〉卷 83，2502 頁所說。這類外道對佛教說的我、或者是薩埵、命者、生者、有養育者、數取趣者，都是假名安立，不如實了知，執著我等都是諦，是不顛倒的，是真實的，是常住的法，認為我是常住不變的，這就指出外道的執著。

子二、敘因 2 丑一、問

第二科敘因，敘述執著的原因，又分二科；第一科問，先提出問題。

問：何故彼外道等起如是見，立如是論？

問：為什麼外道會生起這樣的見解，安立這樣的言論？

丑二、答 2 寅一、總標

第二科答，回答，分二科；第一科總標，總相標出。

答：由教及理故。

答：由先師所造教藏及所尋思的道理而生起有我的執著。

寅二、別釋 2 卯一、由教

第二科別釋，各別解釋教與理，分二科；第一科由教，說明由教而生執。

教如前說。

教方面，如前文所說，先師所造教藏，展轉傳授學習，而隨文執著有我。

卯二、由理 2 辰一、出彼人

第二科理，由尋思理而生執著，分二科；辰一是出彼人，說出執著計我論的人。

理者，謂如有一，為性尋思，為性觀察，廣說如前。

理方面，如有一類人生性喜尋思、觀察，還有尋伺欲，住尋伺地，有辯才能成立自己的理論，是凡夫，這麼樣思惟觀察以後，也就這麼樣執著了，詳細情形如前文所說。

辰二、顯彼思 2 巳一、標列二因

第二科顯彼思，顯示計我論者的思考，分二科；第一科標列二因，標示列舉出二種原因。

由二種因故。一、先不思覺，率爾而得有薩埵覺故；二、先已思覺，得有作故。

有二種原因執著有我。

一、先不思覺，率爾而得有薩埵覺故：不必刻意思惟分別，任運的就會有有情的感覺生起。例如看到人，不必刻意思惟分別，任運的就會生起張三、李四的分別。

二、先已思覺，得有作故：先有我的思覺以後，才能作事情。

由這二種理由，這類人執著有我。

已二、別釋其相 2 午一、不覺為先而起我覺 3 未一、標

第二科別釋其相，各別解釋二種原因的相狀，分二科；第一科不覺為先而起我覺，不用分別任運生起有我的覺受，分三科；第一科標，標示出來。

彼如是思：若無我者，見於五事不應起於五有我覺。

外道作這樣思考：如果說沒有我，看到色受想行識這五件事情，就不應該生起五種有我的感覺。可是有情卻會生起五種有我的分別出來。

《披》由二種因故等者：謂於五取蘊先無我思，率爾而起有薩埵覺，是第一因。又於見色聞聲等業，先有我思，方有所作，是第二因。由此二因，故說有我。

現在解釋二種因，就是對於色受想行識五取蘊並沒有思考這是我，可是很自然的就會生起有情的感覺，生起這是我的感覺，這是第一種原因。又眼睛在見色，耳朵在聞聲的時候，先有「我」的思惟，才會有所作為，通常有情會有我想去看，我想去聽、我想去讀、我想去吃、我想去喝，這是第二種原因。由這二種原因觀察，因此說有我。

未二、列 5 申一、於色

第二科列，列出來，分五科；第一科於色，於色生起我覺。

一、見色形已，唯應起於色形之覺，不應起於薩埵之覺。

一、如果是無我，看到色法的形相以後，應該只生起這是身形的感覺，不應該生起這是張三、或李四、或是其他有情的感覺。

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

這是約色蘊而論。一般人看到有情的面容、色相、形狀、外貌，總是生起有情的感覺，如果沒有我就不應該生起這種感覺與這種分別。

申二、於受

第二科於受，於受生起我覺。

二、見順苦樂行已，唯應起於受覺，不應起於勝劣薩埵之覺。

二、如果是無我，看到有情隨順接觸不可愛或可愛境生起受苦或是受樂時，應該只有生起此人正在受苦或正在受樂的覺受分別，不應該生起這人很有本事，所以這麼幸福快樂，或此人很差、不努力，所以會吃這麼多苦，這種有情的勝劣差別的分別心。

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

這是約受蘊為論。隨順生起苦受，不如意的眼等諸根所緣色等境界，稱為順苦行。若隨順產生快樂、如意的眼等諸根所緣色等境界，稱為順樂行。諸有情類如果看到一個有情的六根遲鈍不具足，生活的處境也很苦，就會覺得此人很差勁，生起劣我的感覺；看到有情六根明利具足，生活的處境非常幸福，就會覺得此人很殊勝，生起勝我的感覺。如果沒有我，不應該生起這樣的分別與感覺。這是外道的想法，佛法不是這樣說的。

申三、於想

第三科於想，於想生起我覺。

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

三、如果是無我，看到這人安立一個名字，知道他稱為張三或李四以後，應該只生起想的感覺，不應該將名字跟人、種姓連在一起想，而分別他是做官的，或是王臣種性的剎帝利，或是主持祭祀的婆羅門，或是商人、工人等吠舍類的，或者是戍陀羅，下賤品類的，或是佛授、德友等有情的感覺。

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

這是約想蘊為論。由諸多有情他們的族姓背景不同，有可能是作官的，有可能是商人、工人，因此安立剎帝利等種種差別名，稱為名相應行。這些有情看見這些不同的行相，任運就能生起剎帝利等不同的分別。若是無我，不應該有這種分別心。

申四、於行

第四科於行，於行生起我覺。

四、見作淨不淨相應行已，唯應起於行覺，不應起於愚者、智者薩埵之覺。

四、如果是無我，看到有人造作清淨善法或不清淨的惡行時，應該只有生起所觀見身語行的分別心而已，不應該生起這人很笨是個愚者，竟然去作這種惡事，或是這人很聰明是個智者，懂得廣修善行，諸如此類愚智有情的分別。

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

這是約行，內心的造作為論。外道認為一般人如果看到有情作善法的時候，就會生起這是有智慧的人的這種感覺，這種分別心。若看到此人作惡事的時候，就知道這人沒有智慧，愚痴才會去作貪瞋痴的事情，有這種起愚痴有情的感覺。由此證明，如果是無我，則不應該有這種想法，這是外道對「行」的觀察。

申五、於識

第五科於識，於識生起我覺。

五、見於境界，識隨轉已，唯應起於心覺，不應起於我能見等薩埵之覺。

五、如果是無我，在見色聞聲的時候，心識隨著境界而分別，應該只有生起是心識在看，心識在聽，心識要去嚐，心識要去嗅，心識要去觸的分別，不應該生起我能夠看見，我聽到聲音，我去吃東西，或是我接觸到境界等這類有情的分別。

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

這是約識蘊來討論。當色聲香味觸法境界現前的時候，眼耳鼻舌身意六識也會隨著生起。一切有情於見色聞聲的時候，通常都會想我能夠見，我聽到了，我看到了、我想到了，我想吃了，我去作好事，我去作不好的事等有情的分別。如果是無我，不應該生起這種感覺及這種分別。

未三、結

第三科結，結論。

由如是先不思覺，於此五事唯起五種薩埵之覺，非諸行覺。

如是由於前面不用特別思考，在色受想行識這五件事，任運會生起這五種有情的感覺，而不是生起無常變化的色受想行識的覺受分別。因此執著五蘊有常住不變的我存在。

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

外道對於五蘊，通常會生起五種有我的感覺，不會生起這是色、這是受、這是想、這是行、這是識的分別。也不會分別這些事情都是無常所攝的，稱為諸行。外道認為我不是生滅無常的，而應該是常住的。

是故先不思覺，見已率爾而起，有薩埵覺故，如是決定知有實我。

因此不會先有思惟分別的覺受，看見色受想行識，任運生起有有情的感覺，外道執著由此決定知道有真實體性的我存在。

午二、思覺為先見有所作 3 未一、標

第二科思覺為先見有所作，約思覺為先見有所作生起我覺，分三科；第一科標，標出來。

又彼如是思：若無我者，不應於諸行中，先起思覺，得有所作。

這類人又這樣思惟：如果沒有我的話，不應該在色受想行識當中，先生起我的思惟分別，然後才能夠去造作各種事業。

未二、釋 2 申一、約見色等辨 2 酉一、舉眼見

第二科釋，解釋，分二科；第一科約見色等辨，約見到種種的色法辨明思覺為先見有所作而起我覺，分二科；第一科舉眼見，舉眼見色難問。

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

這類人認為我以自己的眼睛將要去觀見一切色法，正在觀見種種色法，已經觀見種種色法；或又動念，我不應該去觀見等。這些種種過去、現在、未來等的觀與不應去觀的作用，都是由我的覺受分別心為前導。

酉二、例耳等

第二科例耳等，例推耳等同眼所難問。
如於眼見如是，於耳鼻舌身意，應知亦爾。

如於眼見色是先起我想見才見，如是耳鼻舌身意也是一樣，都是因為我先這樣分別，才會去作這些事情，因此對方認為有真實、常住不變的我。

申二、約作業等辨

第二科約作業等辨，約造作種種業等難問。
又於善業造作、善業止息，不善業造作、不善業止息，如是等事皆由思覺為先方得作用，應不可得。

又對於善業的造作、善業的止息，不善業的造作、不善業的止息，這些事情都是先有我的思惟分別，才能夠造作這些善業或惡業，如果沒有我，就不會去造作這些事了。

未三、結

第三科結，結說思覺為先見有所作生起我覺不應道理。

如是等用，唯於諸行，不應道理。由如是思，故說有我。

如是見色聞聲、造善、作惡等作用，只是遷流不息，無常變化的色受想行識與器世間在那裏運作，是不合道理的。由於對方這樣思惟，因此主張有我。

《披》由如是思故說有我者：此中思言，唯說思覺，非謂尋思。唯結第二因故。

此中思字，是指執我的思覺，不是尋思。這是對方認為有我的第二個原因。以上是第二種外道錯誤的執著。

子三、理破 2 丑一、別徵詰 2 寅一、詰二因 2 卯一、不覺為先而起我覺難 4 辰一、即事異事難 2 巳一、總徵

第三科理破，用理論來破除計我論者，分二科；第一科別徵詰，各別的難問，先粗的問，再詳細的問，各別一層一層往下問，分二科；第一科詰二因，先難問對方二種因，分二科；第一科不覺為先而起我覺難，約不覺為先而起我覺難問，分四科；第一科即事異事難，即色受想行識或是異色受想行識生起我覺難問，分二科；第一科總徵，總問。我今問汝，隨汝意答。為即於所見事起薩埵覺？為異於所見事起薩埵覺耶？

我現在問你們，隨你們的意思回答。你們是在所見的事中生起有情的感覺，生起這是人或是眾生的感覺？還是離開了所見的事中而生起有情的感覺？先提出總問。

巳二、別詰 2 午一、即所見事難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科即所見事難，即所見色受想行識生起我覺難問。

若即於所見事起薩埵覺者，汝不應言：即於色等計有薩埵、計有我者，是顛倒覺。

若是在所見的色等事中生起有情的感覺，你們不應該說：就在色等事中執著為有情、執著有我，是錯誤的分別，是顛倒覺。

《披》若即於所見事起薩埵覺等者：此難違彼自宗。彼計思覺為我，非即色等。故作是難。

這是難問這種主張違對方自己的宗旨。因為對方執著思覺為我，認為色受想行識不是我。因此先這樣難問。

午二、異所見事難 2 未一、約色蘊辨

第二科異所見事難，異所見色等事中生起我覺難問，又分二科；第一科約色蘊辨，約色蘊難問。

若異於所見事起薩埵覺者，我有形量，不應道理。

因為對方又主張我是有形量的，有的主張像虛空，有的主張像芥子那麼小，有的主張像隨身大小有所捲縮。若對方回答所見到的，不同於色受想行識五蘊而生起有情、有我的覺受，就是不在所見到的色形、身量上而會生起有我的覺受，則與前面所說見色形已，起薩埵覺的說法有所違背，因此不合道理。

未二、約餘蘊辨

第二科約餘蘊辨，約其他受想行識四蘊難問。

或有勝劣，或剎帝利等，或愚或智，或能取彼色等境界，不應道理。

或對方前面說到見到順苦樂行，會生起勝劣的覺受；見到已有名字的人，由想蘊會辨別是剎帝利、婆羅門等；見到有人在造作淨不淨業的業行時，會認為有愚有智；或是見到境界，識隨轉時，會生起我能見色等境界有情的感覺，這是不合道理的。因為你前面說是不離五蘊而有思、有所作的。

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

於所見色事當中有形量可得，於受事當中能分辨有情的勝劣可得，於想事當中有區分剎帝利、婆羅門等可得，於所造業行事當中有愚智可得，於識事當中有生起我能見色等能取境界可得；若離開五蘊的我不同於所見的色受想行識，便不應該生起色有形量、受有勝劣、想有族性差別、行有愚智業行、能取境界的覺受分別。因為並不是離開五蘊的我本身的自性有形量勝劣、愚智、能取境界等覺受差別。因此對方若執著離蘊有我，也是錯的。這是約五蘊難問計我論者。

辰二、自體餘體難 2 巳一、總徵

第二科自體餘體難，約自體餘體難問，又分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？為唯由此法自體起此覺耶？為亦由餘體起此覺耶？

又你們到底是怎麼想的呢？是唯由色受想行識五蘊的自體生起這種有情的感覺，還是也由五蘊以外的其餘法體生起這種有情的感覺呢？

巳二、別詰 2 午一、唯由自體難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科唯由自體難，唯由自體生我覺難問。

若唯由此法自體起此覺者，即於所見起彼我覺，不應說名為顛倒覺。

若是唯由五蘊的自體生起這種有情的感覺，即於所見的色等事中生起有我的感覺，不應該說是錯誤的分別。

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

色等五事它們的相狀各有差別，現在此處說名此法自體。是指如前所說色有形量，乃至識能取境。若唯由此色等事而生起形量等覺受分別，便不應該說即於色等事執著有有情、執著有我，是顛倒錯誤的覺受分別。

午二、亦由餘體難

第二科亦由餘體難，也由餘體生我覺難問。

若亦由餘體起此覺者，即一切境界各是一切境界覺因，故不應理。

若是也由其餘法體生起這種有情的感覺，則一切境界各自是生起一切境界之覺受分別的原因，不應該異於所見色等事生起有情的感覺，因此不合道理。

如果你們認為不是在色受想行識的法體本身生起我的感覺，而說另外有一個我是常住不變的，這個我跟色受想行識沒有關係，則一切的境界都可以生起我的感覺，就有混亂的過失了，所以不合道理的。例如看到色受想行識生起我的感覺，看到張三也會生起我的感覺，看到樹木也生起我的感覺會，這樣就有混亂的過失。

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

在色受想行識以外，另外有一個真實的我的體性，稱為餘體。如果說是由另外的法體生起形量等覺受分別，這樣就不是因為自己的色受想行識，使令有情生起色受想行識的覺受分別的原因；就應該一切境界各是生起一切境界的覺受分別的原因；則應該所有的境界都可以生起色受想行識的分別了；如果你們同意由其他法的體性也可以生起這色受想行識的感覺，不是混亂了嗎。

辰三、情非情數難 2 巳一、總徵

第三科情非情數難，約有情無情難問，又分二科；第一科總徵，總問。

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

又你們是怎麼樣想呢？於無情的種類上生起有情的覺受分別，於有情的種類上生起無情的覺受分別，於其餘有情的種類上生起其餘有情的覺受分別，這類覺受分別是生起還是不生起呢？

巳二、別詰 2 午一、起異覺難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科起異覺難，約看到有情生起無情的感覺，看到無情生起有情的感覺難問。

若起者，是即無情應是有情，有情應是無情，是餘有情應是餘有情，此不應理。

若是會生起這類覺受分別，則無情應是有情，有情應是無情，是餘有情應是餘有情，這就不合道理了。

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

如果你們同意生起這種覺受的分別，這種覺受分別應該是顛倒的而不是真實的。你們認為色受想行識以外有我，這一種覺受分別就是異覺，這樣的主張也與這種情況一樣，是不合道理的。這是起異覺難。

午二、不起異覺難

第二科不起異覺難，約沒有生起異覺難問。

若不起者，則誹撥現量，不應道理。

如果說不會生起這類錯誤的覺受分別，則誹謗撥無現量的情況，因此不合道理。因為是確實會有將遠處的人看成樹木，或將樹木看成人的情形。

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

現見世間人也會生起錯誤的覺受分別。例如於遠處看見一棵沒有樹枝樹葉的枯木還以為是一個人，就是對於無情物生起有情的覺受分別。如是於有情類生起無情的覺受分別，如遠遠看見衛兵站在那裏不動，以為是一棵樹；於其餘有情類生起其餘有情的覺受分別，如看到張三認為是李四，這類錯誤的覺受分別也一樣都會發生。如果你們不同意世間人會生起錯誤的覺受分別，則與世間事實的現量相違反。誹謗撥無沒有這類錯誤的覺受分別，不合道理。

辰四、現量比量難 2 巳一、總徵

第四科現量比量難，約現量或比量難問「不覺為先而起我覺」，分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？此薩埵覺為取現量義？為取比量義耶？

又你們是怎麼樣想呢？這種有情的感覺有我，是取現前可以觀察的現量義還是採取推理觀察的比量義呢？

巳二、別詰 2 午一、取現量義難

第二科別詰，各別的難問分二科；第一科取現量義難，約我是現量難問。
若取現量義者，唯色等蘊是現量義，我非現量義，故不應理。

如果說是取現量義，現前可以觀察得到的，只有色等五蘊是現量義，唯有五蘊是現前可以觀察得到的，而我不是現量義，現前看不到、拿不出來，因此不合道理。

《披》若取現量義等者：義調境界。若取現量境界起薩埵覺者，即唯色等現量可取。離色等外，別無實我是其現量，故不應理。

義就是境界。若取現量境界生起有情的覺受分別，則只有色受想行識五蘊的現量可取。離色等五蘊外，沒有真實的我是現量可得，因此不合道理。

午二、取比量義難

第二科取比量義難，約取比量而有我難問。
若取比量義者，如愚稚等未能思度，不應率爾起於我覺。

若是取比量的境界，以五蘊的活動來推理有我的存在，如幼稚的小孩子或者是愚癡的人，不能深入思惟觀察，不應會對色受想行識五蘊任運生起有我的覺受。

《披》若取比量義等者：思量比度，是調比量。若取比量境界起薩埵覺者，便不應言率爾起於我覺。又愚稚等未能思度，彼亦不應起於我覺。

思惟衡量比較測度，稱為比量。若是取比量境界生起有情的覺受分別，就不應該說任運生起我的覺受分別。又愚痴幼小的人等還不能思量比度，也不應該生起有我的感覺。因此你們主張「不覺為先率爾而起薩埵覺」，就不合道理了。

卯二、思覺為先得有所作難 5 辰一、覺我為因難 2 巳一、總徵

第二科是思覺為先得有所作難，約先有我的思覺而有所造作難問，分五科；第一科覺我為因難，約覺我為因而有所作難問，又分二科；第一科總徵，總問。
又我今問汝，隨汝意答。如世間所作，為以覺為因？為以我為因？

又我現在問你們，隨你們的意思來回答。如世間上所作見色聞聲等事，是以覺為因？還是以我為因？

巳二、別詰 2 午一、以覺為因難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科以覺為因難，約以覺為因而有所作難問。
若以覺為因者，執我所作，不應道理。

若是以覺為因才能有所造作，執著是以我為因有所造作，就不合道理。

午二、以我為因難

第二科以我為因難，約以我為因而有所作難問。

若以我為因者，要先思覺，得有所作，不應道理。

若是以我為因才能有所造作，還要再先思惟觀察覺受才能有所造作，這是不合道理的。

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

以下難問第二因「思覺為先得有所作」。世間所作的事情如見色、聞聲、嗅香、嚐味、覺觸等，及造作善業惡業，這都是世間法所攝，稱為世間法所作。現在提出兩個問題來難問對方，到底是以覺為因來作這些事？還是以我為因呢？如果是以思覺為先而有所作，是思覺就不是我，是我就不是思覺，而說由我覺故得有所作，這是不合道理。如文所說應該容易明白。

辰二、因常無常難 2 巳一、總徵

第二科因常無常難，約思覺為先的因是常還是無常難問，分二科；第一科總徵，總問。又汝何所欲？所作事因常無常耶？

又你們怎麼想呢？以所作事的因，即是思覺，思覺是常還是無常呢？

巳二、別詰 2 午一、無常難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科無常難，約因無常難問。若無常者，此所作因，體是變異；執我有作，不應道理。

如果說思覺是無常的，因為有時候想作，有時候不想作，能作因的思覺是有變化，不是一直不變，例如讀書，不是一直讀，走路時也不是一直想走路，在廚房也不是一直想煮菜，一定會有變化，思覺的體性是變異無常的，卻執著常住不變的我有所作，是不合道理的。

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

所作的因即思覺，若同意是無常，則他的體性就不是沒有變化；就不應該執著說我在造作這些事情。因為你們認定思覺是常住不變，常住不變哪裏會有時候想煮菜，有時候

不想煮菜，有時候想走路、有時候不想走路，有時候想看書、有時候不想看書？常住不變就不應該有所變化、有所造作，所以你們的理論是不能成立的。

午二、常難

第二科常難，約因常住不變難問。

若是常者，即無變異；無變有作，不應道理。

若對方回答思覺是常住的，應該就沒有變化；沒有變化卻有所造作，因此不合道理。《披》若是常等者：謂所作因若許是常，是即彼體應無變異；無變異故，應無有作。而言我有所作，亦不應理。

對所作因的思覺能作者若許可是常的，則因的體性、思覺的體性，應該沒有變異；沒有變異，就不應該有所造作。而說我有所作，也不合道理。這是第二個難問，不論計我論者說常或無常都有困難。

辰三、我動無動難 2 巳一、總徵

第三科我動無動難，約所執著的我是有動作還是沒有動作來難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？為有動作之我能有所作？為無動作之我有所作耶？

又你們怎麼想呢？是有動作的我能有所造作的嗎？還是常住不變沒有動作的我能有所造作？

巳二、別詰 2 午一、有動我難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科有動我難，約有動作的我能有所作難問。若有動作之我能有所作者，是即常作，不應復作。

你們執著我是常住不變的，若有動作的我能有所造作，則應該常常作，不應該作了停、停了又作；如果作了停、停了又作，就不是常作，就是「復作」。例如早上煮飯，就應該在那裏一直煮不會停止，因為我是常住不變的，一直沒有變化，一直在煮。可是事實上不是，早上煮飯煮完，還要休息一下，中午再煮，常常是作了以後又復作。又如看書也不是一直看，如果執著有動作的我是常住不變的，則應該一直看，可是事實上不是，每個人都是有時候作這個，有時候作那個，所以你們執著有動作的我是不合道理的。

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

你們執著我是常住的。若同意常住不變的我是有動作的能有所造作，則所作事也應該是恆常的，不會變化；不應該作這件事停一停，再過一段時間，有因緣再作。然而事實上不是這樣。例如有情的眼根，能看種種的色塵，如看花草樹木等，也是看一看就不看了；又如耳根，聽聞佛法，或聽聞別人說話，也是一次又一次聽到聲音，可是聽完又不聽，不聽以後又聽，這些都是不常常在造作的，而是一次又一次的作，重複的作。所以你們執著我常住不變又是有所作的，這種主張是不合道理的。

午二、無動我難

第二科無動我難，約沒有動作的我能有所作難問。

若無動作之我有所作者，無動作性，而有所作，不應道理。

若說常住不變的我是沒有動作的能有所作，沒有動作怎麼會有所造作？沒有動作的體性能夠有所造作，這件事說不過去也不合道理。

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

若是「我」的體性沒有動作，就不能有所造作；而說因為我所以能夠有所造作，與自己的話互相矛盾，不合道理。

辰四、作因有無難 2 巳一、總徵

第四科作因有無難，約作因有無難問，又分二科；第一科總徵，先提出總問。
又汝何所欲？為有因故我有所作？為無因耶？

又你們怎麼想呢？是因為有因緣然後「我」才有所造作？還是沒有因緣就去造作這件事情呢？

巳二、別詰 2 午一、有因難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科有因難，約有因「我」才會去造作。
若有因者，此我應由餘因策發方有所作，不應道理。

若是要有因緣，這我應由其他的因緣來策動發起才會有所造作，就不合道理。你們就不應該說以我為因而有所作。

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

如果同意有因緣，我才會去造作種種事情，則這個我也應該等待其他的因緣才有所造作；而你們說「以我為因而有所作」，就不合道理了。

第二科無因難，約沒有原因是我自己在造作難問。
若無因者，應一切時作一切事，不應道理。

若是不用因緣是我在造作，我想怎麼作就怎麼作，而我是常住不變的，應該一切時都作一切事情，就不合道理。事實上又不是這樣。

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

如果同意我是不需要有因緣就可以有所造作，而你們所說的我又是常住不變，則應該一切時作一切事，才稱作常。可是事實上根本不是這樣子，所以這種主張是不合道理的。

辰五、作依自他難 2 巳一、總徵

第五科作依自他難，約造作事情的時候依自己或依其他的因緣難問，分二科；第一科總徵，先提出總問。

又汝何所欲？此我為依自故能有所作？為依他故能有所作？

又你們怎麼想呢？這個我在見色聞聲時只要依止自己就能夠造作這些事情嗎？或是還要依靠其他的因緣才能夠有所造作呢？

巳二、別詰 2 午一、依自難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科依自難，約唯依自己難問。
若依自者，此我自作老病死苦雜染等事，不應道理。

若說這常住不變的我依靠自己就會作種種的事情，這個我會自己讓自己老，讓自己生病，讓自己死，讓自己有種種的痛苦，有種種的煩惱事情產生，是不合道理的。如果你們說我是常住不變的，是能夠主宰的，因為我而有所造作，則我未免太愚笨了，自己怎麼讓自己有老病死的苦惱，有雜染？所以這件事情是不合道理的。佛法是不說有我的，你們說有我，這我是常住不變的而且有主宰性的，怎麼可能？誰也不要老病死，不要生死輪迴，怎麼這個我還自己作這些事情？這就不合道理了。

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

若是只要依靠自己就有所造作，則這我不應該自己還造作老病死苦這些雜染的事情。這一定不是這個我所願意的，然而還是有老病死苦雜染等事，因此不合道理。依正理說，並沒有常住不變有主宰性的我，一切是因緣所生法，並不是我在主宰。

午二、依他難

第二科依他難，約依其他的因緣難問。
若依他者，計我所作，不應道理。

如果是依止其他的因緣和合才能夠有所造作，就不是我在造作，而執著我能夠有所造作，不合道理。

《披》若依他等者：若許依他我有所作，是則非我能有所作；而計我作，不應道理。

若同意依其他的因緣使我能夠有所造作，就應該不是我能夠有主宰性的造作了；而執著我有所造作是不合道理的。例如眼識依眼根等九緣生，並不是我主宰所生。

寅二、破所計 8 卯一、於諸蘊中假施設故 2 辰一、總徵

第二科破所計，破斥所執著的即蘊有我或離蘊有我等，分八科；第一科於諸蘊中假施設故，約在色受想行識當中假安立而破，分二科；第一科總徵，總問。

又我今問汝，隨汝意答。為即於蘊施設有我？為於諸蘊中？為蘊外餘處？為不屬蘊耶？

又我現在問你們，隨你們的意思回答。你們所執著的我是在色受想行識上安立為我的嗎？是住在色受想行識諸蘊當中嗎？是住在色受想行識諸蘊以外其他處所嗎？是不屬於色受想行識諸蘊嗎？

辰二、別詰 4 巳一、即蘊難

第二科別詰，各別的難問，分四科；第一科即蘊難，約五蘊就是我的難問。
若即於蘊施設我者，是我與蘊無有差別；而計有我諦實常住，不應道理。

若是在五蘊上施設安立這就是我，這個我與五蘊沒有差別，五蘊是無常的，我也應該是無常的；可是你們卻執著有我，是不顛倒，是真實有的，沒有錯誤的，而且是常住不變的，這樣主張就不合道理。

《披》若即於蘊施設我等者：蘊是無常，而計我常，故不應理。

五蘊是無常的，而執著我是常住不變的，不合道理。所以即蘊是我是有問題的。
巳二、於諸蘊中難 2 午一、總徵

第二科於諸蘊中難，約我在五蘊中難問，分二科；第一科總徵，先提出來總問。
若於諸蘊中者，此我為常？為無常耶？

若說我是住在五蘊當中，那你們主張的我到底是常還是無常？

午二、別詰 2 未一、常難 3 申一、難有損益

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科常難，約我是常住不變難問，分三科；第一科難有損益，約常住我有損益來難問。

若是常者，常住之我為諸苦樂之所損益，不應道理。

如果說你們主張我是常住不變的，而且是住在色受想行識裏面，如果色受想行識碰到苦的境界或樂的境界，我也會有苦樂的感覺，會受苦所損，會受樂所增益，這樣就不合道理。

申二、難起法非法

第二科難起法非法，約我無有損益起法非法難問。

若無損益，起法非法，不應道理。

如果說這我是常住不變不為苦所損害、不為樂所增益，而能生起合法、或非法的造作，不合道理。有情接受苦、樂的境界，會想辦法去造作合法的或不合法的事情，來避免苦、追逐樂，這些事情應該沒有，可是事實上是有，所以不合道理。

申三、難蘊應不起等

第三科難蘊應不起等，難問蘊應不起及解脫。

若不生起法及非法，應諸蘊身畢竟不起；又應不由功用，我常解脫。

如果你們主張我是常住不變，住在色受想行識裏面，不會有合法的造作或不合法的造作，既不作善也不造惡，應該不會感得五蘊的身體，五蘊的身體應該畢竟不會生起，可是事實上又有，這是第一個問題。第二個問題「又應不由功用，我常解脫。」則你們所說的我是常住不變的，五蘊的苦樂跟我沒有關係，則我應該不用修行常常解脫，為什麼還在那裏受苦受樂呢？所以你們的主張不合道理。

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

苦樂常常變化，因此造成損害或增益，苦的時候，會有損害，樂的時候會有增益我若是常住不變的，應該不會受苦樂所影響。可是事實上是有，你們所執著的我還是有受苦受樂的事情。如果說我沒有受到苦樂的影響，就不應發起正確的行為或錯誤的行為。正確的行為稱為法，錯誤的行為稱為非法。而你們認為我有所造作，因為有我才能造法、非法的業行，這是不合道理的，你們的主張自相矛盾。如果一個人沒有造作合法、正確的行為，及不合法、不正確的行為，就不應該得到可愛的果報或不可愛的果報；這生命

體沒有因緣產生，則五蘊應該究竟不會生起。又應該不用修行，就自然解脫了。事實上不是這樣，有情還是要修行才能解脫。

未二、無常難 2 申一、離蘊不可得

第二科無常難，約我無常難問，分二科；第一科離蘊不可得，約離蘊我不可得難問。若無常者，離蘊體外，有生有滅相續流轉法不可得，故不應理。

若說我是無常的，事實上離開五蘊以外，並沒有另一個有生有滅的、相續流轉的法體可得，除了五蘊以外沒有別的五蘊了，所以你們這種主張也是不合道理的。

申二、此後不作得

第二科此後不作得，約於餘處不作而得我的難問。又於此滅壞，後於餘處不作而得，有大過失，故不應理。

又如果我住在五蘊當中是無常的，五蘊滅壞以後，又在其他的地方不用造作就有一個我在那裏，這樣就是撥無因果，會有大過失，所以這也是不合道理。

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

只有五蘊的體性有生有滅，所以是無常；在諸蘊當中說有真實的我，而體性是無常的，但是卻找不到。因為離開五蘊以外，沒有其餘有生滅的法。你們又說我是有生滅、相續流轉的，則常住的我應該在色受想行識滅壞以後，在另外一個地方，不需要造作，另外就有一個我存在，這樣就是無因有果，有大過失。

巳三、蘊外餘處難

第三科蘊外餘處難，約我是住在五蘊以外的地方難問。若蘊外餘處者，汝所計我應是無為，不應道理。

如果說我是常住不變的住在五蘊以外，五蘊是有為的，則你們所執著的我應該是無為的，無為是沒有造作才能夠常住，所以你們這樣說是不合道理的。

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

五蘊是無常的，一定是有為法，有所造作的； 如果你們說在五蘊以外有常住不變的我，則我應該是無為，因為與五蘊不同。而你們又主張思覺為先見有所作，認為由我而能夠造作種種事情，這就跟你們自己的理論不合了，是不合道理的。

已四、不屬於蘊難

第四科不屬於蘊難，約我是不屬於五蘊難問。

若不屬蘊者，我一切時應無染汙，又我與身不應相屬，此不應理。

如果說我是不屬於五蘊的，則這常住不變的我應該一切時都沒有染汙，又我與身體是不相屬的，就不應該說這是我的身體，不應該因為身體生起我的感覺，由這一點看，我如果不屬於蘊，也是不合道理的。

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

這五蘊是有取著的法，所以是染汙的。如果說我是不屬於五蘊的，則我與五蘊沒有關係，是單獨存在，則應該常常沒有染汙，怎麼還有苦樂及造作的事呢？又與蘊身都不相屬，就不應該說這是我的身體，這是我的色受想行識，這是我的苦樂，我稱作什麼名字，不應該有這種事情發生。可是事實上不是，你們又執著這是我，我是誰，我能夠造作事情，因此依現量來看，你們這樣主張也是有錯的。以上難問即蘊或離蘊施設有我，都有困難，因此計我論不合道理。

卯二、由於彼相安立為有故 2 辰一、總徵

第二科由於彼相安立為有故，約即見者等相或為離見者等相為我難問，分二科；第一科總徵，先提出總問。

又汝何所欲？所計之我，為即見者等相？為離見者等相？

又你們怎麼樣想呢？你們所執著的我，是以眼根或是眼識等見者相為我呢？還是離開眼根、眼識等見者是我呢？

辰二、別詰 2 巳一、即見者等相難 2 午一、更徵

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科即見者等相難，約即見者等相為我難問，又分二科；第一科更徵，再問一次。

若即見者等相者，為即於見等假立見者等相？為離於見等別立見者等相？

如果說見者等相是我，是在見的功能上假安立為見者等相？還是離開見色聞聲這件事，另外安立有見者等相呢？

午二、別詰 2 未一、即於見等假立見者等相難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科即於見等假立見者等相難，約即於見等假立見者等相難問。

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

若是就在見色聞聲這些事情上假安立為見者或覺者等相，則應該是見聞覺知的功能本身就是見者了；而你們又安立「我」是見者，這是不合道理的。因為見等相與見聞覺知的功能，是沒有差別的，這是同一件事，不需要再安立我在見聞覺知。

《披》若即於見等假立見者等相等者：勝義而言，即於見等假立見者等相。如有頌言：諸行皆剎那，住尚無況用，即說彼生起，為用為作者。（陵本十六卷七頁 1389）離見等外，別無見者等相。而汝立我為見者等，不應道理。相無別故。

依殊勝的道理而言，就在見色等功能上假立見者等相。在〈思所成地〉卷 16，581 頁有頌說：一切有為法都是剎那生、剎那滅，尚且不能片刻安住，當有為法現前的時候，有作用時就假說為作者了。離開見色聞聲以外，並沒有另外有一個見者在那裏見，這是不合道理的，因為他們的相沒有差別。這是第一種難問。

未二、離於見等假立見者等相難 2 申一、更徵

第二科離於見等假立見者等相難，約離於見等假立見者等相的難問。
若離於見等別立見者等相者，彼見等法為是我所成業？為是我所執具？

若是離於見色等另外安立見者等相，則見色聞聲這些法是我的體性所發出來的業用嗎？還是我所執著的器具：另外有一個常住不變的我拿著眼等器具去見色聞聲，是這樣子的嗎？

申二、別詰 2 酉一、我所成業難 2 戌一、喻破 5 亥一、喻如種子

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科我所成業難，約眼耳鼻舌身意是我所發出來的作用來難問，分二科；第一科喻破，用比喻來破除對方的立論，又分五科；第一科喻如種子，約我就好像種子一樣有作用能夠發芽難問。

若是我所成業者，若如種子，應是無常，不應道理。

若說見色聞聲這些事是我的體性所發出來的作用，好像種子能夠發芽，則種子是無常的，我也應該是無常的，就與你們的立論說我是常住不變的，有衝突了，因此不合道理。

亥二、喻如陶師等

第二科喻如陶師等，約我如陶師等假立丈夫的難問。
若言如陶師等，假立丈夫。此我應是無常，應是假立；而汝言是常是實，不應道理。

若說我猶如陶師，陶師也是假安立的一個人；陶師也有老病死也是無常，所以這個我也應該是無常，應該是假安立的；而你們說我是常住、是真實的，不合道理。

亥三、喻如具神通者

第三科喻如具神通者，約我就像有神通的人一樣，能夠變化出種種的事情難問。
若言如具神通，假立丈夫。此我亦應無常假立，於諸所作隨意自在。此亦如前，不應道理。

如果說我就好像具足神通，假名安立的人。則這個我也應該跟有神通的人一樣是無常的，一樣是假安立的，有定自在力使所想的事情都能夠隨意成就，這也如同前面所說，不合道理。

亥四、喻如地大 2 天一、無常難

第四科喻如地大等，約我像地大等的難問。
若言如地，應是無常。

如果說我像地大，地大也是變化無常，則我也應該如地大一樣是無常的。
天二、無業用難 3 地一、標

第二科無業用難，約我沒有地大的功能難問，分三科；第一科標，標出來。
又所計我，無如地大顯了作業，故不應理。

又所執著的我，並沒有像地大一樣有明顯的功能、作用存在，所以不合道理。
地二、徵

第二科徵，問。
何以故？

這話怎麼說呢？
地三、釋

第三科釋，解釋。
世間地大所作業用，顯了可得。調持萬物令不墜下。我無是業顯了可得。

世間的地大所作的功用，明顯可見。能夠執持萬物不會往下墜，例如動植物及房子等都在地面上生存、建立。而我沒有執持萬物令不墜下的功用可以明顯看到，所以你們用地大的作用來比喻我能見色聞聲，這是不合道理的。

亥五、喻如虛空 2 天一、非實有難

第五科喻如虛空，約我就像虛空一樣難問，分二科；第一科非實有難，約虛空非實有難問。

若如虛空，應非實有。唯於色無假立空故，不應道理。

若是用虛空來比喻我，有一個錯誤，因為虛空不是真實有，只是在色法上沒有，假名安立為空。虛空是假法，假法你們就不能執著我是常住不變的，是真實的，所以你們用這種比喻不合道理。

天二、無業用難 2 地一、標非

第二科無業用難，約我沒有虛空的作用難問，分二科；第一科標非，標出過非。
虛空雖是假有，而有業用分明可得；非所計我，故不應理。

虛空雖然是假有的，可是它的作用也是很明顯可以觀察得到；並不是你們所執著的我可以有這種作用，所以不合道理。

地二、隨釋

第二科隨釋，接著解釋。
世間虛空所作業用分明可得者，謂由虛空故，得起往來屈伸等業。

世間虛空所作業用明顯可以看到的就是：因為有虛空，有情可以在虛空中，來來往往，有伸屈取捨、行住坐臥等業用。

戌二、結斥

第二科結斥，結論呵斥見等是我所成業不合道理。
是故見等是我所成業，不應道理。

因此你們用這五種比喻來說明見色聞聲這些事情，是我所發出來的功能業用，這樣執著是不合道理的。

酉二、我所執具難 2 戌一、喻如鑷破

第二科用我所執具難，約見聞覺知是我的工具難問，分二科；第一科喻如鑷破，約如我執持鑷刀有能斷的作用難問。

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

若是見色聞聲是我所執持的器具所作，用鑷刀有能斷的作用來比喻。這世間上除了鑷刀以外，其他的物品也有能夠斷除的作用，鑷刀能夠割草，其他的刀子也能夠割草，也

能有割斷的功能；而離開見色聞聲以外，在其他的法上能夠見色聞聲的功用是不可得的，因此你們的比喻不恰當，不合道理。

戌二、喻如火破 3 亥一、標

第二科喻如火破，約如我所執持的火能燒破斥，分三科；第一科標，標出不合道理。若言如火，則徒計於我，不應道理。

若說見色聞聲等就像我拿著火能燒，則你們是白白的執著有我，這樣是不合道理的。
亥二、徵

第二科徵，問。
何以故？

這話怎麼說呢？
亥三、釋

第三科釋，解釋。
如世間火，離能燒者亦自能燒故。

因為世間上的火，離開人也能燒起來，火自己就能燒了；這個比喻反證不需要我也能見色聞聲，所以你們不能用火來比喻說：眼等是我所執持的工具。

巳二、離見者等相難

第二科離見者等相難，約離見者等相有我難問。
若言離見者等相別有我者，則所計我相乖一切量，不應道理。

如果說離開見者等相，另外有一個常住不變的我存在那裏，則你們所執著的我的相貌，乖違現量，現量看不到；乖違比量，比較推理也不能成就；乖違聖教量，聖教說無我，在三量中都找不到我，因此不合道理。

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

自下難見色等法，有二種難問。第一難問見聞覺知是我的體性所發出來的作用；第二難問見聞覺知的功能是我所執持的工具。約見聞覺知是我的體性所發出來的作用，又分五種難問：一、我猶如種子難，二、我猶如陶師難，三、我猶如成就神通者難，四、我

猶如地大難，五、我猶如虛空難。在這些難問當中，可以顯示他們所執著的我不是常住的，不是真實的，而且也沒有功能，沒有作用。隨其所相應的，如文所說可知。

約眼耳鼻舌身意是我所執持的工具的難問，也有二種難問。第一難問見色聞聲猶如我拿著鐮刀割草，第二難問見色聞聲猶如我拿著火能燒。這些比喻顯示我沒有功用及白白執著有我，不合道理。

卯三、建立雜染及清淨故 2 辰一、總徵

第三科建立雜染及清淨故，約我有染淨難問，分二科；第一科總徵，作一個整體的問難。

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

又我現在問你們，隨你們的意思回答我。你們所執著的我是與不清淨的惡法及清淨的善法相應，而說我造惡、作善，有染有淨？還是說這個我不用與惡法、善法相應，自己就有染淨呢？

辰二、別詰 2 巳一、與染淨相應難 2 午一、舉外物

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科與染淨相應難，約我與染淨相應難問，分二科；第一科舉外物，舉外物染淨無我的難問。

若與染淨相應而有染淨者，於諸行中，有疾疫災橫及彼止息順益可得。即彼諸行，雖無有我，而說有染淨相應。

若說我與染淨相應而有染淨，在一切五蘊與器世間諸行當中，有疾病瘟疫災難橫禍也有停止息滅隨順增益可得。這些身外諸行雖然沒有我，也可以說它染淨相應。

午二、例內身

第二科例內身，例自己的身體染淨無我難問。
如於外物，內身亦爾。雖無有我，染淨義成。故汝計我，不應道理。

如外物是這種情況，內身也一樣，雖然沒有我，因緣和合就有好有壞、有苦有樂，苦就是染，樂就是淨。因此你們執著有我與染淨相應才有染淨，不合道理。

《披》若與染淨相應而有染淨等者：染淨相應，唯於諸行有相可得。如諸行中有疾疫災橫，是名染相相應；與此相違，止息順益，是名淨相相應。言有疾疫災橫者，調為老病死所依處故。言止息順益者，調離彼苦，不為愁歎憂苦種種熱惱所依處故。如是諸行染淨相應，非由有我。譬如世間外物雖無有我，亦有災橫順益事業成就。如是內身道理亦爾，雖無有我，染淨義成。顯揚頌云：如世間外物，離我有損益；內雖無實我，染淨義應成。（顯揚論十五卷十五頁）

這染淨相應在五蘊與器世間當中有相貌可得。如五蘊與器世間當中有一些疾病瘟疫災難橫禍，稱為染相相應；與此相反，沒有疾病瘟疫災難橫禍，風調雨順，萬物隨順增益，稱為淨相相應。說有疾病瘟疫災難橫禍，是指老病死的依止處。說止息順益者，是指沒有疾病災橫、也沒有老病死，遠離苦惱，不為哀愁、悲嘆、憂心、苦惱，種種熱惱所依止處。這些五蘊有染有淨，與染法淨法相應，並不是由於有我才有染淨的事情出現。譬如世間外物如房子等，雖然沒有我，也有災橫順益事業成就，也有成住壞空，也有好的時候，有不好的時候。有情的身體也是一樣，不需要有我，自然就會有老病死，也有健康快樂的時候，只要因緣合和的時候，染淨義就可以成了。《顯揚聖教論》卷 15，15 頁頌說：如世間外面的山河大地、花草樹木，離開我也有好壞的情況出現，有情的內身雖然沒有真實的我，因緣合和染淨義也可以成就。

巳二、不與染淨相應難

第二科不與染淨相應難，約我不與染淨相應難問。

若不與染淨相應而有染淨者，離染淨相，我有染淨，不應道理。

若我是不與染淨相應而有染淨，離開這些染淨相，說我能夠有染淨，是不合道理的。若我不與染淨相應，更不應該執著有一個常住不變的我在那裏有染有淨。

《披》若不與染淨相應而有染淨等者：若離諸行染淨自相，而別計我有染淨相，義不可得，故不應理。

若離開內身外物五蘊與器世間染淨的自相，而另外執著我有染淨相，這種境界是找不到的，因此這樣執著也是不合道理。以上是第三科，約雜染與清淨來難破對方所執著常住不變的我有染淨義。

卯四、建立流轉及止息故 2 辰一、總徵

第四科建立流轉及止息故，約我能建立流轉及止息難問，分二科；第一科總徵，總問。又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，為與流轉相相應而有流轉？為不與流轉相相應而有流轉及止息耶？

又我現在問你們，隨你們的意思回答我。你們所執著的我是與流動轉變的相貌相應，而有流動轉變？還是說這個我不與流動轉變的相貌相應就有流動轉變？

辰二、別詰 2 巳一、與流轉相應難 2 午一、標列行相

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科與流轉相應難，約我與生命體一起輪轉難問，分二科；第一科標列行相，標示列舉出一切有為法的相貌。

若與流轉相相應而有流轉及止息者，於諸行中有五種流轉相可得。一、有因，二、可生，三、可滅，四、展轉相續生起，五、有變異。

若是我是與流動轉變的相貌相應而有流動轉變及停止息滅，則在五蘊與器世間當中，有五種流轉的相貌可得。第一是有因，有因有緣世間集，有因才可以現起；第二是可生，有為法因緣具足就可以生出來；第三可滅，有為法有生就有滅；第四展轉相續生起，因為因緣無量，五蘊剎那生、剎那滅，下一個法又馬上剎那生滅，展轉相續，從這一生到那一生也是展轉相續不斷的生起；第五有變異，五蘊每一剎那都是無常變化，都有變化差異。所以於五蘊與器世間當中如果執著有常住不變的我，跟著生命輪轉生死，則你們所說的我就是無常的，不能執著我是常住不變的，是真實的，你們這種執著根本是錯誤的。

午二、釋無有我

第二科釋無有我，解釋無我有流轉及與止息。

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

在五蘊與器世間當中都有五種流轉的相貌可得，都是有因的、可以生出、可以消滅的、展轉相續生起而且有變化的，如身體、或是種子長出的芽、河流、電燈、車乘等在流動轉變的作用當中，雖然沒有我，這些五蘊與器世間也有流轉及與止息的作用，何必執著有我？

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

諸多有為法的因及果相續不斷的運轉，稱為流轉。在流動轉變當中有五種相貌可得，如文容易了知。這些五蘊斷滅的時候，稱為止息。世間現前就可以看到內身或外物等五蘊及外器世間當中，有各式各樣的流動轉變以及停止或者是斷滅的相貌。比如說身體取捨曲伸等表色，以動發思為依，而有種種轉變差別，這是內身五蘊所攝；如種子生芽，河流不停的往下流，燈光不斷的照明，車子不斷的承載客人，這些事只要因緣具足就有作用差別，可以繼續活動，因緣不具足就停止不作了，這是以外物的有為法現象來說；合說內外諸行的流轉相。諸多有為諸行，有時候流動轉變，有時候又停止息滅，這些相貌都現前可見的，不需要有我就可以發生了，何必虛妄執著有一個常住不變的我呢？

巳二、不與流轉相應難

第二科不與流轉相應難，約我不與流轉相應難問。

若不與彼相相應而有流轉及止息者，則所計我無流轉相而有流轉止息，不應道理。

若是我與流轉的相貌相應而有流轉及止息，則所執著的我應該是沒有流轉及止息的相，可是事實上又有流轉、止息，那就不合道理了。

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

你們所執著的我若是不與流轉的相貌相應，則你們所執著的我應該是沒有流轉及止息的相，可是事實上不是，因此不合道理。

卯五、假立受者作者解脫者故 2 辰一、總徵

第五科假立受者作者解脫者故，約我是受者、作者、或解脫者難問，分二科；第一科總徵，總問。

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，為由境界所生若苦若樂，及由思業，并由煩惱、隨煩惱等之所變異，說為受者、作者及解脫者？為不由彼變異，說為受者等耶？

又我現在問你們，隨你們所執著的意思回答。你們所執著的我，是由於面對不如意的境界產生苦受，面對如意的境界產生樂受，及由思心所的造作與根本煩惱及隨煩惱等有變化差異，而說我是受苦受樂者，我是作者、及我是解脫者嗎？還是不由苦樂受、思業，根本煩惱及隨煩惱有變化差異，說我是受者、作者、解脫者嗎？

辰二、別詰 2 巳一、由彼變異難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科由彼變異難，約由三受及受者等有變異安立為我難問。

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

如果是由於苦樂受、思心所的造作與根本煩惱及隨煩惱有變化差異而說我是受者、作者、解脫者，則五蘊諸行本身就是受者、作者及解脫者，又何需執著是我？假設是我，我就應該是無常的，這樣就不合道理。

巳二、不由彼變異難

第二科不由彼變異難，約不由三受及受者等變異安立為我難問。
若不由彼變異者，我無變異，而是受者、作者及解脫者，不應道理。

如果說不是由於苦樂受、思心所的造作，與根本煩惱及隨煩惱有變化差異而說我是受者、作者、解脫者，我既然沒有變化差異，怎麼能說是受者、作者及解脫者，不合道理。

卯六、施設有作者故 2 辰一、總徵

第六科施設有作者故，約我是一切萬物的作者難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝今應說自所欲。為唯於我說為作者？為亦於餘法說為作者？

又你們應該說一說內心的想法。是唯獨在我體上說：我就是作者？還是也在其他的法上說為作者？

辰二、別詰 2 巳一、唯於我難

第二科別詰，各別難問，分二科；第一科唯於我難，約唯我是一切萬物的作者難問。若唯於我，世間不應說火為燒者，光為照者。

若說唯獨在我體上說我就是作者，能夠造作世間諸法，則世間人不應該說火是燒者，光是照者。

巳二、亦於餘法難

第二科亦於餘法難，約也在餘法上是作者難問。若亦於餘法，即於見等諸根說為作者，徒分別我，不應道理。

如果說於我以外的法也可以是作者，那你們就在眼耳鼻舌身意六根上面，說為作者就可以了，不用再浪費時間說有我，有常住不變的我，這是不合道理了。

《披》為由境界所生若苦若樂等者：諸行時分若有若無，可計受者、作者及解脫者。如於諸行有苦樂等位，可計我為受者；有善惡等思及貪瞋等煩惱，可計我為作者；於此滅盡，可計我為解脫者；是則我為若苦若樂，及由思業，並為煩惱、隨煩惱等之所變異。為許爾耶？為不許耶？二俱有過，如下別破。此中等言，等取諸行滅盡。顯揚頌云：位思煩惱分，非常變異故；此若無變異，受作脫非理。（顯揚論十四卷十八頁）其義正同。

於五蘊的時間及分位差別，可以執著受者、作者及解脫者。例如五蘊於有苦樂變化時，可以執著我是受者；有善法與惡法的思想，以及貪瞋痴等根本煩惱，乃至忿、恨等隨煩惱，可以執著我是作者；當苦樂等受、善惡等思及貪瞋痴等煩惱及隨煩惱完全消除盡滅，可以執著我是解脫者；是則所執著的我為或苦或樂，及由思業，並為根本煩惱、隨煩惱等之所變異。這件事你們到底是承許，還是不承許？這二種都有過失。如下文各別難破。

此中等字，包括諸行滅盡。《顯揚聖教論》卷 14，18 頁的偈頌說：由苦樂分位差別，善惡思心所的造作，根本煩惱及隨煩惱等無常變異而說受者、作者、解脫者，如果這些法是沒有變異的，說有受者、作者、解脫者，是不合道理的。

卯七、施設言說故 2 辰一、總徵

第七科施設言說故，約施設言說我難問，分二科；第一科總徵，先總問。又汝應說自意所欲。為唯於我建立於我？為亦於餘法建立於我？

又你們應該說一說內心的想法。是唯獨於我安立常住不變的我？還是在其他的法上來安立常住不變的我？

辰二、別詰 2 巳一、唯於我難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科唯於我難，唯於我而安立為我難問。
若唯於我者，世間不應於彼假說士夫身呼為德友、佛授等。

若是唯獨於我的體性上安立常住不變的我？世間人不應該於假說的人身上，稱呼德友、佛授等名字。

巳二、亦於餘法難 3 午一、標

第二科亦於餘法難，約也在其他的法上安立為我難問，分三科；第一科標，標出於諸行假說名我。

若亦於餘法者，是則唯於諸行假說名我，何須更執別有我耶？

如果你們同意於其他的法上也可以安立為我，那麼就在色受想行識這些有為法上假說有我，何必執著另外有一個常住不變的我呢？

午二、徵

第二科徵，問。
何以故？

為什麼這麼說呢？

午三、釋

第三科釋，解釋。
諸世間人唯於假設士夫之身起有情想，立有情名，及說自他有差別故。

世間上所有的人都是在假安立的士夫之身，於人的色受想行識上，生起有情的想法，有情的分別，安立有情的名字，及說自己與他人有什麼差別，都是在五蘊上假安立的，並不是在常住不變的我上有這種事，所以你們執著常住不變的我是不存在的。

《披》假說士夫身者：於五取蘊假立士夫，是名假設士夫身。

在五蘊上假名安立士夫，稱呼這個人是張三，那個人是李四，這稱作假說士夫身。
卯八、施設見故 3 辰一、計我之見善不善難 2 巳一、總徵

第八科施設見故，約施設有我見難問，分三科；第一科計我之見善不善難，約計我之見善不善難問，又分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？計我之見為善？為不善耶？

又你們怎麼樣想呢？你們執著有我的見解，到底是合理的、善好的？還是不合理的、不善的呢？

巳二、別詰 2 午一、是善難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科善難，約執著有常住不變的我是善好的難問。

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

如果認為執著常住不變的我這件事情是善好的，有三種過失。第一為什麼世間上很愚笨的人深深的生起我見，而且不用其他方便，自然的就會生起我見？由愚痴的人來反顯這件事不是善的，因為愚痴的人也會生起我見。第二能令眾生怖畏解脫，執著有我見的人就會害怕解脫，因為解脫是無我、無我所，解脫煩惱以後，不能再來三界輪轉生死，害怕沒有我。第三又能增長諸惡過失，眾生為什麼會造種種的惡？都是為了我，愛護我，為了我與別人意見不同而生起種種的貪瞋痴，不能原諒別人，跟別人計較種種的事情，這些過失都是由我見而來的。若你們執著有我的道理是善好，是正確，是圓滿的，不合道理。

午二、不善難

第二科不善難，約執著有常住不變的我不善的難問。

若不善者，不應說正及非顛倒。若是邪倒，所計之我體是實有，不應道理。

若說執著有我的見解是不善的、不好的、不合道理的，則你們就不應該說執著有一個常住不變的我是真實的，是正確的而且是沒有顛倒的。如果你們承認有我的見解是錯誤的，是顛倒的，則你們所執著的我的體性是常住實有，就不合道理。因為自己也承認是邪倒，則己方的宗旨就不能成立了，所以你們不能執著我是常住不變的，是真實有的。

《披》計我之見為善為不善等者：若計我見為善，是則極愚癡人不應深心生起，亦復不應率爾而起。又復起時，應不能令眾生怖畏解脫而求後有，及能增長諸惡過失而墮惡趣。若計我見為不善者，是則彼見應不如理，應是顛倒。若許爾者，顛倒所緣之我而計實有，不應道理。

如果執著我見是善好的，是合道理的，則很傻的人就不應該從內心裏面，深刻的生起我見，而且也不應該自然就會生起我見。有智慧的人都是無我、無我所，只有愚痴的人才會生起我、我所，所以計我見是不善的。如果生起我見的是好的，應該不會令眾生害怕解脫，而希望在三界再取得一個生命體，不應該有這種過失；也不應該增長種種的惡法，因我造作種種過失而墮落到惡趣中，所以我見是不善的。如果說執著有常住不變的

我是不善、不合道理的，則你們計我論的思想、見解，應該是不合道理、是顛倒的。如果你們承許我見為不善的，你們顛倒心所緣的我，錯誤的認為色受想行識有一個常住不變的我，或者是離開色受想行識有一個常住不變的我，都是不合道理的。所以不管你們認為執著我見是善或不善，都不應該執著有一個常住不變、真實的我存在。

辰二、無我之見善不善難 2 巳一、總徵

第二科無我之見善不善難，約無我的思想是善的還是不善的難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？無我之見為善？為不善耶？

又你們怎麼樣想呢？無我這種見解到底是善還是不善的呢？

巳二、別詰 2 午一、是善難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科善難，約無我之見是善難問。
若言是善，於彼常住實有我上見無有我，而是善性，非顛倒計，不應道理。

如果說無我之見是善、是正確的，是圓滿的，在常住實有我的體性上見到沒有我，是善性，不是錯誤的執著，則你們有我見者不是顛倒的執著，換句話說，你們執著常住實有我就是顛倒，就不合道理了。

午二、不善難

第二科不善難，約無我之見是不善的難問。
若言不善，而一切智者之所宣說，精勤方便之所生起，令諸眾生不怖解脫，能速證得白淨之果，諸惡過失如實對治，不應道理。

如果說無我這種想法是不好的、是不正確的，可以由五點來說明這是不合道理的。第一是「一切智者之所宣說」，一切智者，包括所有的聖人乃至佛，所有有智慧的人都說無我。第二是「精勤方便之所生起」，必須很精進很努力，而且還要有種種的方便才能證得無我。譬如需要透過修止、修觀，止觀相應才能產生無我的正見。第三是「令諸眾生不怖解脫」，如果有無我的思想，眾生就不會害怕解脫了。因為若真的解脫生死煩惱入無餘涅槃不會再來三界受生，有無我的思想就不會害怕這件事。第四是「能速證得白淨之果」，若有無我的思想、見解，能夠很快證得、成就善好、清淨的聲聞的初果、二果、三果、四果，獨覺的辟支佛果，乃至無上菩提這些白淨之果。第五是「諸惡過失如實對治」，通達無我能夠如實對治種種過失，令內心調柔，不會再自私自利，任何事不會只有想到自己。由這五點看來，不能說無我的想法是不善的，應該是善的，所以你們不能執著無我之見是不善的，相反的你們執著常住不變、真實的我是不合道理的。

《披》無我之見為善為不善等者：若無我見言是善者，便不應計有常住我。若言不善，便應不為一切智者之所宣說；應非精勤方便之所生起；應不能令不怖解脫、速證白淨之

果；亦不能令如實對治諸惡過失。然皆不爾，故不應理。

如果說無我的想法是好的、是正確的，就不應執著有常住不變的我。如果無我的想法，是不正確的、是不圓滿的，是不善法的，就應該不會被一切有智慧的人來宣揚這件事；也不是千辛萬苦非常的精進、修種種的戒定慧才能夠令無我的智慧生起；應該不能使令眾生不怖畏解脫，而很快的證得三乘菩提白淨之果；也沒有能力可以如實對治種種的惡法及過失。可是事實上不然，都有這些圓滿的功能，所以不合道理。因此不能說無我之見是不善的，可見有我之見是錯誤的。

辰三、我性我見難 2 巳一、總徵

第三科我性我見難，約我是在我的體性上執著有我，還是在我的思想上有這種我見，因為有我的思想所以才產生這種執著？用這二點來難問他們，又分二科；第一科已總徵，總問。

又汝意云何？為即我性自計有我？為由我見耶？

又你們心裏怎麼想？你們是就我本身的體性執著有我？還是因為有我見的想法，才執著有常住不變的我？

巳二、別詰 2 午一、即我性難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科即我性難，約即於我的體性上執著有我難問。

若即我性自計有我者，應一切時無無我覺。

如果說是就我本身的體性執著有我，應該一切時候都沒有無我的覺悟了。可是事實上有很多人覺悟無我，很多人證得聖道，所以你們的執著是錯的。

午二、由我見難

第二科由我見難，約執有我的思想所以才產生我執難問。

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

如果是由於我見而執有我，雖然沒有真實的我，而是因為有我見的關係，我見的力量，所以在五蘊當中，虛妄的認為有我，因此你們所執著的一定真實有我，這件事情不合道理。因為這只是我見而已，而我見是錯誤的思想。

丑二、結略義

第二科結略義，結說要義。

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

如是不用思覺任運生起我的覺受；先有我的思覺才有所造作；於諸蘊中假施為我等；由於見者等相安立有我等；由於我與染淨相相應或不相應而建立我有染淨等；由於我與流轉相相應而建立我有建立流轉及止息等；於苦樂受、造作思及根本煩惱、隨煩惱等有變化差異而假立受者、作者、解脫者等；於我體或其他法上施設我為作者等；於我體或其他法上施設我的言說等；施設我之見是善或不善等；由前二種執我的原因及後八種所計執的我，一共由十個角度來看，執著真實有我不合道理的。

子四、顯正 3 丑一、標說

第四科顯正，顯示佛法中的正義，分三科；第一科標說，標示說明出來。
又我今當說第一義我相。

又我現在應該說第一義、最高境界的我相，也就是佛法所說我的相貌。

丑二、釋義 2 寅一、明假有相 2 卯一、遮實

第二科釋義，解釋道理，分二科；第一科明假有相，說明我是假有的，分二科；第一科遮實，遮我非實有。

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

佛法所說的我，只是在色受想行識上假名安立為有我，可是不是真實有我。然而所說的假我，不可以說與色受想行識是不相同的，還是相同的。也不要認為我是實有體性；或認為色受想行識本身就是我的體性相狀。

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

以道理而言，依這色受想行識，因緣所生的實法來假名安立，不能說我與五蘊有差別。然而此我不是因緣所生有體性的法，只是假法，所以也不可以說我與五蘊事相同。假我與色受想行識的道理也是這樣的。如果此我是因緣所生法、是實有體性的，才可以說與色受想行識是不同的，但是事實上不是，只是假名安立的。若說色受想行識本身就是我的體性，就是我的相貌，則可以說我與色受想行識這些法是相同的，可是事實上此我只是假名安立的，是為方便溝通而安立的，所以不要這樣說。

卯二、顯相 2 辰一、別列

第二科顯相，顯出假我的相貌，分二科；第一科別列，各別列舉出來。
又此假我是無常相，是非恆相，非安保相，是變壞相，生起法相，老病死相，唯諸法相，唯苦惱相。

又佛法安立的假我是無常的，不是永恆安住的，也不能安全保護的，可能中間夭折，有時候不安全，有時候也會被破壞，內心常常產生變化，有種種煩惱，是愛見煩惱的因緣所生，生起以後這假我有老、有病、有死，只是因緣所生的法相續流轉而已，沒有另外一個常住不變的我的實體在那裏，唯是種種的苦惱相。

辰二、引證

第二科引證，引佛經所說的證明。
故薄伽梵說：苾芻當知！於諸法中，假立有我。此我無常無恆，不可安保，是變壞法，如是廣說。

如佛在經典上，從《阿含經》到大乘經典，一向都這樣說：比丘應當知道！在有為的色受想行識諸法當中，假名安立有我。此我是不是常住的，不能永恆安住，不能安全保護，是可變壞，能夠產生變化，而且也會被破壞的，此我是不牢靠的，如是廣說，乃至是生起法相、老病死相，唯諸法相、唯苦惱相。

《披》又此假我是無常相等者：謂彼諸行剎那剎那壞故，是無常相。自體繫屬有限住壽故，是非恆相。壽量未滿，容被緣壞，非時死故，是非安保相。乃至爾所時住，於其中間不定安樂，是變壞相。如下攝事分說。（陵本八十六卷一頁 6486）唯諸行生，假立有我，是名生起法相。老病死苦之所隨逐，是名老病死相。唯緣生法相續流轉，是名唯諸法相。唯是諸行羶重所顯，是名唯苦惱相。

這一切有為的色受想行識諸法剎那生剎那滅，是無常相。五蘊的體性為因緣所限制，安住在世間的時間是有期限的，是非恆相。壽量還沒有到，被因緣所破壞了，或被其他各式各樣老病死的緣所破壞，非時而死，是非安保相。乃至在這當中也會有種種的不決定安樂、種種的煩惱生起，這是變壞相，如下〈攝事分〉卷 86，2557 頁所說。唯於色受想行識生起，假名安立是我，是名生起法相。這假我也是老病死的苦惱所隨逐，所以是老病死相。唯是因緣所生惑業苦法相續在那裏流動轉變的，稱為唯諸法相。唯是五蘊果報體的無堪能性、羶重煩惱種子所產生的，稱為唯苦惱相。

寅二、釋假說因 2 卯一、標

第二科釋假說因，解釋假說為我的原因，分二科；第一科標，標出四因。
由四因故，於諸行中假設有我。

由於四種原因，所以在色受想行識當中假名安立有我。

卯二、列

第二科列，列出四因。

一、為令世間言說易故；二、為欲隨順諸世間故；三、為欲斷除調定無我諸怖畏故；四、為宣說自他成就功德、成就過失，令起決定信解心故。

一、為令世間言說易故。為了使令世間的人容易溝通，而能造作種種的事情。

二、為欲隨順諸世間故。世間人都是這樣說的，我怎麼樣、我怎麼樣，大家不用別人教就會這樣說了，所以也是要隨順世間人這樣說。世間人說我，若一直說無我，世間人不能相信，所以這假安立的我也是為了隨順世間的人，引導眾生到無我的境界去，而安立這個假我。

三、為欲斷除調定無我諸怖畏故。為了斷除因決定沒有我而產生種種的怖畏，而假安立有我。有些人聽到無我就很恐怖，就不能修行了，若告訴眾生有我在造善因、造惡，其實是假說，最後還是要引導眾生到無我的境界。

四、為宣說自他成就功德、成就過失，令起決定信解心故。為了宣說自己或其他有情成就聖人的功德，或造了罪到地獄受報的過失，使令眾生對佛法功德、善惡果報，尤其是對無我的道理能夠生起決定的信解心，所以假名安立有我。

《披》為宣說自他成就功德等者：補特伽羅品類差別略有二十八種，如下聲聞地說。（陵本二十六卷一頁 2170）於中行向者、住果者，乃至俱分解脫者，是名成就功德差別。貪增上者、瞋增上者，乃至薄塵性者，是名成就過失差別。為顯自他諸行因果相續無亂，是故宣說補特伽羅諸差別名。

有情種類差別要略而言有二十八種，如下〈聲聞地〉卷 26，889 頁所說。依有情的根性，分成二十八種人。於中行向，就是初果向、二果向、三果向、四果向，他們的內心是趣向於聖道的，稱為行向；住果是就安住在初果、二果、三果、四果；乃至俱分解脫者，證得八解脫的阿羅漢，煩惱障解脫，定障也解脫了，稱為俱解脫，這些有情稱為成就功德差別。貪煩惱增上的人，瞋煩惱增上的人，乃至貪瞋痴很薄的人，這些人還有種種的煩惱過失，稱為成就過失差別。為了顯示自己與他人的色受想行識的因果，相續無亂，造什麼因就得什麼果，因此宣說有情種種不同的名稱。佛法中也安立種種假名的我，這是為了使有情遠離煩惱、斷除過失、成就功德，對佛法生起決定的信心，最後也能達到無我的境界，因此雖然沒有真實的我，還是假名安立有我。

丑三、結非

第三科結非，結說計我之見是錯誤的
是故執有我論，非如理說。

因此執著有一個常住不變的我，這樣的見解理論是不合道理的。

第五科計常論，說明計常論，分四科；第一科標計，標出他們的執著，分二科；第一科所計，標明所執著的想法。

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

計常論，是指有一類出家人，或有學問的婆羅門，生起這樣的見解，安立這樣的言論：我與器世間都是真實、常住不變的，不是有一個作者所造作的，不是自作、不是他作、也不是時間、空間或是極微所造作的、也不是大自在天、他化自在天、梵王等所變化的，是不可損害破壞的，是由種種的色心諸法積聚而安住的，像王舍城附近的伊師迦山一樣，都是堅固的，真實的、常住不變的。

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

我及世間不是由前生的業力，自己造作善惡業所招感的，也不是由時間、空間或者是極微所作的，稱為非作所作；也不是大自在天、大梵王等這些有神通者能夠變化出來的，稱為非化所化。這是顯示我及世間都是真實有的。在王舍城附近有伊師迦山，這座山非常堅固常住，不可損壞傷害。以此比喻我及世間是常住不變的。

丑二、能計

第二科能計，是說明能夠執著計常論的幾類人。

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

這些包括「計前際說一切常者」，這是四種遍常論，還有「說一分常者」四種一分常論，以及「計後際」未來的有三十二種，包括計有想者有十六種，計無想者有八種，計非想非非想者有八種，又有計諸極微是常住者，他們都有這類執著。詳細情形如下可以參考〈攝事分〉卷 87，2584 頁。

《披》調計前際說一切常等者：此中一切常住論者略有二別。一、計我常，二、計極微常。計我常中復略有二。一、計前際常，二、計後際常。前際常中又二。一、說一切常，二、說一分常。後際常中又三。一、說有想，二、說無想，三、說非想非非想。如下攝事分廣釋其相。（陵本八十七卷二頁 6557）

此處執著一切是常住的要略而言有二種差別。一是執著我是常住的，另外一個是執著極微是常住。執著我是常住的要略而言又有二種。一是執著前際是常的，執著過去或者是現在，我及世間是常住不變的；第二是執著現在或者是未來，我及世間是常住不變的。

執著前際常中又分成二種。一是說一切常，是指我及世間都是常住不變的，二是一分常，就是有一部分是常住不變的，有一部分是無常的。分別後際是常住不變的又有三種，一、十六種說有想論者，二、八種說無想論者，三、八種說非想非非想論者。如下〈攝事分〉卷 87，2584 頁有詳細解釋。

子二、敘因 2 丑一、問

第二科敘因，敘述執著的原因，分二科；第一科問，先提出問題。

問：何故彼諸外道起如是見，立如是論：我及世間是常住耶？

問：為什麼那些外道，他們會生起這樣的見解，安立這樣的言論：我及世間是常住不變的呢？

丑二、答 2 寅一、指廣說

第二科答，回答，分二科；第一科指廣說，指出如經廣說。

答：彼計因緣，如經廣說，隨其所應盡當知。

答：他們執著的因緣，如《梵網六十二見經》、《長阿含》卷 14 的《梵動經》等有詳細說明，隨所想知道的各種外道論都可以參考那裏所說。

《披》彼計因緣如經廣說者：謂如梵網六十二見經說。

如《梵網六十二見經》有詳細說明。通常有二種情況會引起這類人的執著，一種是依據定，一種是依據尋伺，就是這類人的思惟觀察。因為外道也可以得禪定，可是外道沒有佛法的智慧，於看到的現象判斷錯誤而起邪見。另外有一種人喜歡思考，但跟隨的是外道，而不是跟著佛法學習正理，雖然很有思想但是想錯了而有這種執著。

寅二、敘差別 2 卯一、計前後際常 2 辰一、計前際 2 巳一、約一切常辨 2 午一、依靜慮

第二科敘差別，敘述執著的差別，分二科；第一科計前後際常，執著前際與後際是常住不變的情況，分二科；第一科計前際，先說明執著前際是常的情況，分二科；第一科約一切常辨，計我及世間全部都是常，就是四種遍常論，四種常見論，又分二科；第一科依靜慮，依靜慮執著前際是常。這裏只說依靜慮或依天眼，在《大毗婆沙論》卷 199 到 200 這二卷中有詳細的說明。還有一種是依尋伺，喜歡思考也會有這種錯誤的執著。此中計前際者，謂或依下中上靜慮起宿住隨念，不善緣起，故於過去諸行，但唯憶念，不如實知，計過去世以為前際，發起常見。

這當中執著前際是常的外道沙門或婆羅門，依止下中上三品禪定，生起宿住隨念就是宿命通，下品的靜慮能夠回憶過去世二十成劫；中品的靜慮能夠回憶過去的四十成劫；上品的靜慮能夠回憶過去的八十成劫的生命。回憶過去幾生當中的生命體，發現自己的生命只是有一點變化，可是到現在還活著，因為不善了知緣起的道理，看到過去生，自

己的死此生彼一直相續下來，只能憶念，不能如實了知，執著過去世以為前際，發起我及世間是常住不變的邪見。

初禪到四禪都有下中上三品，這裏說依止下品、中品與上品的靜慮，而沒有強調是入初禪、二禪、三禪或是四禪。

午二、依天眼

第二科依天眼，依天眼執著前際是常。

或依天眼，計現在世以為前際，於諸行剎那生滅流轉不如實知。

或依止天眼，看到現在世，以現在世是未來之前名前際，對於有為法色受想行識此滅彼生輪轉不絕，不能如實了知緣起的道理，而執著我及世間是常住不變的。

《披》此中計前際者至生滅流轉不如實知者：此顯前際一切常者彼計因緣。彼一切常略有四種，起計因緣總唯有二。一、依靜慮起，二、依天眼起。依靜慮中，清淨有別，謂下中上。由此差別，起宿住念。此宿住念緣彼所聞不正法藏及所信解而得生起，是名不善緣起。由是於過去行不如實知，計曾有我，發起常見，是為一切常中前三常見。依天眼者，彼見有情死時、生時、妙色、惡色、若劣、若勝差別而轉。彼於諸行剎那生滅流轉不如實知，便計爾時以為前際，發起常見，是為一切常中第四常見。

這是顯示執著前際一切是常的人，所執著的因緣。計前際常要略而言有四種，四種就是下品、中品、上品靜慮，再加上天眼通就是四種，依止著這四種因緣，執著我及世間是常，但歸納起來其實只有二種。第一依止禪定而生起這樣的邪見，第二依止天眼而生起這樣的邪見。依止禪定的時候，由所修的定力清淨的程度不同而有下品、中品、上品的差別。由於定力的下中上品差別而生起宿命通。這種宿命通緣念過去所聽聞的不正法藏及所信解的邪見而得生起，稱為不善緣起。因此於過去諸行不如實了知是無明緣行、行緣識，乃至生緣老死、憂悲苦惱，純大苦聚，計著曾經有我而發起常見，這是依止下中上三品的靜慮於一切常中前三種常見。依止天眼的人，看到有情死的時候有惡色、生的時候有妙色、若劣就是下品的欲界有情，若勝是指色界的殊勝有情，有各式各樣的妙色、惡色等差別。對於這一切法雖是剎那生滅，是相續流轉的，不如實了知，就執著現在到未來，死了還會再生發起常見，這是於一切常中第四種常見。

巳二、約一分常辨

第二科約一分常辨，說明執著一部分是常，一部分是無常的常見。

又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間無斷絕故，發起常見。或見梵王隨意成立，或見四大種變異，或見諸識變異。

一分常見論者也有四種。

一、又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間無斷絕故。又看到眼耳鼻舌身意六識於生死流轉當中不斷的相續，從這個世間到另外一個世間，沒有斷絕過，而發起常見。這種

常見就是執著識是我，所以我是常住不變的，或者是說執著識是心，心是常住不變的，其他一切法是無常的。

二、或見梵王隨意成立。看見有人從梵世死後生到人間，由於得到宿命通，所以生起這種執著：認為我等都是大梵天王之所化作，梵王能化，梵天王本身是常住，我等是梵天王所化，所以是無常。

三、或見四大種變異。看見地水火風是有變化的，識很微細沒有看到識有變化，所以認為識是常，四大種是無常，這也是一分常見論。

四、或見諸識變異。或是看到諸識有種種的變化，而地水火風沒有變化，因此執著是地水火風組成生命體，生命體沒了地水火風並沒有消失，只是轉換而已，因此執著四大種是沒有變異的，諸識是有變異的，大種一分是常，諸識是無常的，這是第四種一分常見論。

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

這是顯示執著一部分是常住的人執著的因緣。一切有情只是識在那裏流動轉變，由於各式各樣的善惡因緣，而得到各式各樣的苦樂果報，因果相續但並不是常住的。那些外道看有情在這個世間死了，又到另外一個世間去投胎，沒有斷絕，因為不如實知道這些都是因果在那裏流轉，所以生起常見，執著識是我，我是常住不變，其他法是無常的。這種執著我是常住不變的外道，稱為一分常者。

又看見火災劫破壞到初禪，成劫的時候最初有一個人從二禪天下來受生成為大梵天王，剛開始一個人，後來覺得很寂寞，就希望有人來，又有人從二禪天死了，或三禪天死了而來生到梵輔天，大梵天王又覺得不夠，此後又有一些人來生到梵眾天，梵輔天及梵眾天都認為大梵天是他們的父親，其他人是大梵天的孩子，其他人也是這樣想，大梵天王也這樣想。成劫的時候，其他的世間慢慢成立，初禪之後慢慢的就有六欲天，慢慢又有人間地獄餓鬼畜生出現，眾生出現的次第是由上往下。他們就執著大梵王有大自然的能力，能夠生出這個世間，不知道大梵王也還在三界，還是世間所攝，因此生起一分常見，執著大梵天王是常，其他人是無常。

第三種或是看到粗相的地水火風有變化差異，不知道微細的諸識也有變化差異，又相似相續，就執著識的體性是常的，四大種是無常。

第四種或者是看到識有種種的變化差異，看到地水火風，只是改變排列組合，就執著識是無常，四大種一分是常。

這些稱為計前際中的四一分常。

辰二、計後際 2 巳一、舉因緣

第二科計後際，說明執著後際是常的常見，又分二科；第一科舉因緣，舉出計後際是常的因緣。

計後際者，於想及受雖見差別，然不見自相差別。

執著後際是常的人認為想與受雖然有各式各樣的差別，想有小想、無量想、一種想，受有苦受、樂受、苦樂摻雜、不苦不樂受，雖然看到有種種的差別，可是不見想及受的自相差別，執著想及受是我、是沒有變化的。

已二、明所立

第二科明所立，說明所安立的常見。
是故發起常見，謂我及世間皆悉常住。

因此發起常見，執著我及世間都是常住不變的。

《披》計後際者至皆悉常住者：此由生處計我差別。謂見我有一想，或種種想，是名見想差別。有一想者，謂在無色空無邊處、識無邊處；有種種想者，謂在下地。即如所說，隨其次第應知說我有狹小想、有無量想。見我一向有樂有苦，及有樂苦，及不苦不樂，是名見受差別。一向有樂者，謂在下三靜慮；一向有苦者，謂在那落迦；有樂有苦者，謂在鬼、傍生、人、欲界天；有不苦不樂者，謂在第四靜慮已上，乃至非想非非想處。如下攝事分說。（陵本八十七卷五頁 6566）彼於當生起如是計，是故說名計後際者。雖於想受見有差別，然計為我，於想及受不如實知，是故說言不見自相差別。

這是由眾生受生的處所不同，執著我有種種的差別。他們觀察到我有一種想，或者是我有種種的想，稱為見想差別。有一種想，是指生到無色界的空無邊處及識無邊處的有情。空無邊處的有情心想一切法是空，空遍一切處，識無邊處的有情心想一切法都是識，識遍一切處，所以空無邊處、識無邊處只有一種想。有種種想，是指生到下地。下地就是色界四禪以下，包括欲界。即如文所說，隨其次第應當知道說我有欲界人天及三惡道等狹小想、或色界的無量想。

觀察到一向有樂、有苦，及有樂苦，及不苦不樂，稱為見受差別。有樂是指初禪、二禪、三禪的人一向是有樂，有苦是指生在地獄的有情常常與苦相應，有樂有苦是指欲界的有情、餓鬼、傍生，他們是樂苦摻雜。有不苦不樂是指生到四禪天、四空天的有情。如〈攝事分〉卷 87，2588 頁所說。他們對於將來受生的處所生起如是執著，因此稱為計後際者。雖然於想受看見有差別，然執著為我，於想及受不如實了知，因此說不見自相差別。

卯二、計極微常 2 辰一、舉因緣

第二科計極微常，說明執著極微是常的常見，分二科；第一科舉出計極微常的因緣。

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

執著極微是常住的人，依止的世間的禪定，內心還有煩惱，生起這樣錯誤的見解。由於不如實知一切法是因緣而起，而執著有極微為先，有是省略之詞，要造成這世間需要先有極微，然後才有粗的世間的現象生起。於壞劫的時候，這個世間全部離散變成最小的單位極微。因為有極微先在那裏，到了成劫的時候就會集起世間，又出現各式各樣的現象。

辰二、明所立

第二科明所立，說明所安立的常見。

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

由於這個因緣，他們認為一切事、一切法，都是從最小的單位極微所產生的，從眾極微的體性才造成世間種種的粗果物生起。漸漸分析世間麤的色法到最小的單位，乃至極微。當一切麤的色法壞的時候，就變成很小的分子，分布在虛空當中，所以麤物是無常的，極微是常的。麤物是由極微組成的，麤物會有變化，極微沒有變化。

《披》又計極微是常住等者：謂由依止色聚種子功能故，若遇相似緣時，或小聚無間大聚生，或大聚無間小聚生。由此因緣，施設諸聚有增有減。如前意地已說。（陵本三卷三頁 197）是名色聚緣起道理。由彼於此不如實知，妄計色聚集極微成。要有眾微性為先，方有麤物果相集起；彼眾微性離散為先，故有麤物果相壞滅。又於極微，唯由分別覺慧分析諸色至極邊際而得建立，非由體有，亦不了知，妄計漸析麤物乃至微住。由此因緣，計極微常。

由於依止色聚種子的功能，如果遇到相似緣時，有時候很小的色法突然間就長高、長大了，或者大的色法一下子就縮小成小的色聚。因為有各式各樣的因緣，所以施設色聚有增有減，有大有小。如前面〈意地〉卷 3，86 頁已說，這是色聚緣起的道理。由於他們不如實知道色聚是由因緣和合才能夠產生，虛妄執著色聚是由色法的最小單位極微所構成。在這虛空當中，布滿地水火風的極微，然後才會有地水火風麤物的色聚產生。當麤物要壞的時候，是極微先分散到虛空當中，麤的色聚就被破壞了。又他們不知道極微只是內心的分別，智慧的觀察，分析色法到最小的單位而安立，並不是說有真實極微的體性，因為不了知，所以虛妄執著漸漸分析麤物乃至微住。由此因緣，執著極微是常住的。當然這些人也通於佛法的內道。

子三、理破 3 丑一、別徵詰 2 寅一、詰前後際常 2 卯一、總指破我

第三科理破，以理破斥常見，分三科；第一科別徵詰，先各別的提出各種問題來難問，分二科；第一科詰前後際常，先難問計前際及後際常的執著，分二科；第一科總指破我，總指前文已破除計我論的錯誤思想。

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

這裏面執著前際與後際是常住論的人，是另外一個種類的計我論所攝。而計我論已經在前文破除了，其他由我發起的各式各樣的差別相貌的執著也已經完全破除，不用再說了。

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

計有真實的我，是執著我的自性；計我是常，是執我的差別相。真實的我尚且沒有，何況有常住不變這件事？所以說計我論已經破除，應當知道我的差別相論也已經完全破除。

卯二、更破執常 2 辰一、正破二計 2 巳一、計前際常 2 午一、約隨念難 2 未一、總徵

第二科更破執常，再詳細的破除執著常住的錯誤思想，分二科；第一科正破二計，正式的破除計前際常與計後際常二種執著，又分二科；第一科計前際常，先破除計前際常的錯誤觀念，分二科；第一科約隨念難，約隨念宿命通觀察到的現象來難問，又分二科；第一科總徵，總問。

又我今問汝，隨汝意答。宿住之念，為取諸蘊？為取我耶？

又我現在請問你們，隨你們的意思來回答。你們的宿命通觀察過去生時，是取著色受想行識五蘊，以五蘊為所緣境？還是取著我，以我為所緣境？

未二、別詰 2 申一、取蘊難

第二科別詰，再各別的難問，分二科；第一科取蘊難，約五取蘊執我及世間為常難問。若取蘊者，執我及世間是常，不應道理。

若是以五蘊為所緣境，觀察的是五蘊，而執著我及世間都是常的，這就不合道理的。因為五蘊是生滅無常的，若執著我及世間是常，這個觀察是錯誤的，不合道理的。

申二、取我難

第二科取我難，約取著我的體性而執著我及世間為常難問。若取我者，憶念過去如是名等諸有情類，我曾於彼如是名、如是姓，乃至廣說，不應道理。

若是取著我的體性，來回憶過去我曾經稱作過什麼名字，曾經在哪裏受生，吃過什麼樣的飲食，受過苦、受過樂，不苦不樂，或唯苦無樂等在這些法上執著有我，這些法並

不是常住不變的，都是有差別變化的，所以若執著我及世間是常，是不能成立，不合道理的。

《披》若取我等者：憶念過去諸有情眾略有八言說句品類差別。何等名為八言說句？謂如是名、如是生類、如是種姓、如是飲食、如是領受苦樂差別、如是長壽、如是久住、如是所有壽量邊際。如下菩薩地釋。（陵本四十九卷二十頁 3964）今於此中略不具述，故言乃至廣說。此宿住念唯取過去諸行，得有如是品類差別，而非取我，故不應理。

回憶過去的有情是什麼樣的情況，要略而言有八種言說句的品類差別，會觀察到這八件事。什麼稱為八言說句？例如過去稱為張三或李四等名字、是婆羅門、刹帝利、吠舍或首陀羅哪一種種類的有情，父母是誰等種姓差別；吃的飲食是好、是壞？當時是苦還是樂？壽命曾經是五十歲或八十歲，還是安住很久？是否盡其壽量邊際等。如下〈菩薩地〉卷 49，1646 頁的解釋。現在此處省略，沒有完全敘述出來，因此說乃至廣說。這些宿住念唯取過去有為諸行，才有這些種類差別，而不是取我，因此不合道理。

午二、約諸識難 2 未一、總徵

第二科約諸識難，約諸識的流轉難問，又分二科；第一科總徵，總問。
又汝意云何？緣彼現前和合色境眼識起時，於餘不現不和合境所餘諸識，為滅？為轉？

因為他們執著諸識是我，我是常住不變的，現在要來難問他們。

又你們的意思是怎麼樣？由於現前根塵識和合而有眼識生起的時候，其他不現前不和合境還沒有現行的耳識、鼻識、舌識、身識等是滅？還是也會生起？

未二、別詰 2 申一、識滅難

第二科別詰，再來各別的難問，又分二科；第一科識滅難，約識滅而計為常難問。
若言滅者，滅壞之識而計為常，不應道理。

若說其他不現前不和合境還沒有現行的耳識等是滅的，滅壞之識而執著是常，不合道理。

申二、識轉難

第二科識轉難，約識轉而計為常難問。
若言轉者，由一境界，依一切時一切識起，不應道理。

若說其他不現前不和合境還沒有現行的耳識等也會生起，則由一種境界，於一切時一切識生起，這是違背現量，不合道理。

《披》緣彼現前和合色境眼識起時等者：此難前計一分常者說諸識常。以理而言，若色現前和合轉故，即於此境唯眼識起。於爾所時，餘聲等境若已過去，而非現前，非和合

轉，耳等諸識應即謝滅。汝計識常，為滅為轉，皆不應理。如文可知。

此處是難問前文說外道計一分常者，執著識是常住不變的。道理上說，如果色的境界現前的時候，根境和合，於色境上只能生起眼識。當眼識生起時，因聲香味觸等境界已經過去，沒有現前，根境沒有和合，其餘耳識乃至身識應該就謝滅了。你們執著識是常住的，不管當時其他的識是滅壞還是生起，都是不合道理的。如前面的文所說的，應該可以理解。

巳二、計後際常 2 午一、總徵

第二科計後際常，破除執著後際是常的常見，又分二科；第一科總徵，總問。
又汝何所欲？所執之我，由想所作及受所作，為有變異？為無變異？

又你們是怎麼想的？你們所執著的我，是由於想的造作及受的造作而有變化？還是沒有變化？

午二、別詰 2 未一、有變異難

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科有變異難，約所執我由想所作及受所作有變異難問。

若言有者，計彼世間及我常住，不應道理。

若說我由想及受的造作而有變化，有時候有一想、小想、無量想，有時候有苦、樂、不苦不樂，都是有變化的，則執著我及世間是常住不變，就不合道理。

未二、無變異難 2 申一、約諸想辨

第二科沒有變異，約所執我由想所作及受所作沒有變異難問，分二科；第一科約諸想辨，約諸想有變異難問。

若言無者，有一想已，復種種想，復有小想及無量想，不應道理。

如果說我由想所作及受所作沒有變異，這也不合道理的。因為有時眾生是在空無邊處、識無邊處、無所有處，這是一種想；或是在欲界、色界除無想天而有種種的想，有時於欲界乃至無所有處，執少色為我，或執少無色為我而有小想；以及於欲界乃至無所有處，執無量色為我，或執無量無色為我而有無量想；這些眾生到不同界地去受生，想就有變化，而你們又說沒有變化，不合道理。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 200：此中：

一、我有一想者，謂「在前三無色。」由彼諸想一門轉故，說名一想。

二、我有種種想者，謂「在欲色界，除無想天。」由彼諸想六門、四門轉故，及緣種種境，故名種種想。依尋伺者，我亦有差別，謂有一種工巧智者，名有一想；若有種種工巧智者，名有種種想。

三、我有小想者，謂「執少色為我，或執少無色為我。」若執少色為我，彼執色我其量狹小，如指節等。彼執想為我，所依小身，故緣少境故，說為小想，我與彼合，名有小想。

此在欲界全，色界一分，除無想天。

許無色界亦有色者，此亦在彼前三無色。若執少無色為我，彼或執受為我，想為我所。依小身故，緣少境故。說為小想，我與彼合，名有小想。執行為我，執識為我，廣說亦爾。若執想為我，彼想依小身故，緣少境故，說為小想。彼執小想為我性故，或有想用，名有小想。此在欲界乃至無所有處，除無想天。

四、我有無量想者，謂「執無量色為我，或執無量無色為我。」若執無量色為我，彼執色我遍一切處。彼執想為我，所依無量身故，緣無量境故，名無量想。我與彼合，名有無量想。

此在欲界全；色界一，除無想天。許無色界亦有色者，此亦在彼前三無色。

若執無量無色為我，彼或執受為我，想為我所。彼想依無量身故，緣無量境故，名無量想。我與彼合，故名有無量。執行為我，執識為我，廣說亦爾。

若執想為我，彼想依無量身故，緣無量境故，名無量想。

彼執無量想為我性故，或有想用故，名有無量想。

此在欲界乃至無所有處，除無想天。

如是四種或依尋伺或依等至皆容得起。

申二、約諸受辨

第二科約諸受辨，約諸受有變異難問。

又純有樂已，復純有苦，復有苦有樂，有不苦不樂，不應道理。

又有情有時候在初禪、二禪、三禪受生純有樂受，有時候到地獄去受生純有苦受，有時候在欲界有苦有樂，有時候在色界四禪以上乃至四空定有不苦不樂受，因為受有各式各樣的變化，所以你們若執著我由想所作及受所作沒有變異，這是不合道理的。

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

此處難問執著後際而有常見的人，由想及受而說我是常。《大毗婆沙論》提到，執著想是我的有四種，第一是我有一種想，第二是我有種種想，第三是我有小想，第四是我有無量想。執著受是我的有四種，第一是我純粹有樂，前三靜慮就是我純粹有樂；第二是我純粹有苦，看到地獄的眾生，或者是有情一切時與苦和合，就說我是常住不變，但是我純粹是有苦的；第三是我有苦有樂，如果剛好在禪定中看到是畜生、鬼或是人，欲界天人，就說這常住的我是有苦有樂；第四是我無苦無樂，若觀察到四禪乃至非想非非想處天的人，就認為我是無苦無樂的。想及受，這一生是這樣，那一生是那樣，有差別變化，應當知道唯是有變異的法。若所執著的我是由於想及受所造作而有變異，應該

就不是常了。如果沒有變異的，就不能說想及受有差別，可是事實上，又有各式各樣的差別。所以你們執著的我是不能成立的。此中所作，是指由來生有想及受，而安立有我，因此說我由想及受所作。

辰二、別敘餘計 2 巳一、計前後際俱行見者 2 午一、計色非色等 4 未一、是色

第二科別敘餘計，再各別的說明其他的執著，又分二科；第一科計前後際俱行見者，執著前際及後際都與色受想行識在一起的常見，分二科；第一科計色非色等，執著色法或者是非色法的受想行識是我，分四科；第一科色，計命即是身執著色是我。

又若計命即是身者，彼計我是色。

又若執著命就是身的人，命是我的代名詞，命根就是這個身體，這個身體代表命根，命根就是我，命根存在我就存在，命根不存在我就不存在，所以他們執著我就是色，就是這個色身，這是第一種執著。

未二、非色

第二科執著是非色，計命異於身執著非色是我。

若計命異於身者，彼計我非色。

若執著命根不是色身的人，認為我的體性與色身不一樣，這種人認為我非色，我不是色法，我是受，或者是想，或者是行，或者是識。

第一種人執著我是色，則受想行識是我所；第二種人執著我是受想行識，色是我所，其中如果執著受是我，則色想行識就是我所，執著其中一種，另外其他四種就是我所，不過這裏沒有詳細列出來，只是作一個總說而已。《大毗婆沙論》卷 199～200 有詳細的說明。可以作參考。

未三、亦是色亦非色

第三科亦是色亦非色，執著我亦是色亦非色。

若計我俱遍，無二無關者，彼計我亦是色亦非色。

若執著我是遍於色法及無色法，我是普遍的存在於色受想行識上，不單是遍於色這一種，也不單是遍於非色的一種，稱為無二，二種都有的，稱為無關；當我遍於色的時候，不缺非色，遍於非色的時候，也不缺色，色及非色都不缺，所以這種人執著色身是我，受想行識也是我。

未四、非色非非色

第四科非色非非色，執著我非色非非色。

若為對治此故，即於此義中，由異句異文而起執者，彼計我非色非非色。

若為了對治第三種說法，依於同樣的道理，由不同的名句不同的文字而生起執著，他們就執著我非色非非色。

第四種人跟第三種人完全一樣，只是矯亂論。當他被別人難問以後，為了掩飾這種想法，就說我是非色非非色，其實意思是一樣的。其實我非色，我不是色，就與前面的我亦非色一樣；我非非色，我不是非色，就與前面我亦是色一樣，跟前面第三種完全一樣，只是這第四句的執著，是異句異文，將前面的倒過來說而已，所以說我非色非非色。

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

此中執著有我，要略歸納起來只有三種，雖然文說有四種，因為第三種與第四種一樣，只是倒過來說而已。執著命就是身，我就是這個色身，這是第一種錯誤的見解。執著命不是身，我不是這個色身，這是第二種錯誤的見解。執著我也是色，也是非色，是俱足遍滿，而且是無二無闕的，沒有缺色也沒有缺非色，這是第三種錯誤的見解。由依止第一種見解，而執著我是色。依第二種見解，執著我是非色。依止第三種見解有二種，執著我亦是色亦非色，或我非色非非色。他們同樣都是執著我是遍於色法及非色法這兩者，無二無闕，這二種任何一種都沒有缺少。與前面單獨執著我是色，或單獨執著我是非色不一樣，成為第三種見執。前面所執著的我亦是色，就是第四種所說我非非色，前面第三句我亦非色，就是第四句的我為非色。後面所執著的我，雖然與前面第三句是一樣的道理，可是文句是不同的，因此有差別。

午二、計邊無邊等 4 未一、有邊

第二科計邊無邊等，執著我有邊無邊等，分四科；第一科有邊，執著我有邊。又若見少色、少非色者，彼計有邊。

又有一種外道看見色是狹小的，而且非色法，受想行識也是狹小的，因此執著我是有邊際的，稱為我有邊。

《大毗婆沙論》卷 200 說：如果計我是少色者，執著我的體性是有邊際的，我存在心中，像一個手指頭的數量那麼大，非常的光明，非常的熾盛，或者是另外一種，執著我住在身體裏面，跟身體的大小一樣，身體有多大，我就有多大，而且是內外明徹，如外道的論有說：我形象端嚴、光明熾盛、清淨第一。如果他們計少非色是我，認為受想行識所依根及所緣境是有分際，有邊際的，所以所執的我是有邊的。

未二、無邊

第二科無邊，執著我無邊。

若見彼無量者，彼計有無邊。

如果看見色及非色都是無量的，則執著我是無邊的。

《大毗婆沙論》卷 200 說：若執著色為我，他們所執著的我，遍一切處。如明論說：有我士夫，其量廣大，邊際難測，光色如日，諸多愚痴的人雖在我的面前，而不能見，要知道這個我，才能越度生老病死，除此以外沒有其他方法可以超越生死。又如有說：地就是我，我就是地，其量無邊。

若執無色為我，他們這樣想：如不至火，終不能燒；如不至刀，終不能割；如不至水，終不能潤。如是若有不至我者，終不能取無邊分量。這是依尋伺生起這種執著。

未三、亦有邊亦無邊

第三科亦有邊亦無邊，執著我亦有邊亦無邊。

若復遍見，而色分少、非色分無量，或色分無量、非色分少者，彼計亦有邊亦無邊。

又若普遍的看到色分少，色是狹小的，非色受想行識是無量的，或者色是無量無邊的，像太陽、地大、陽光一樣，非色的受想行識是很少的，還要依根緣境才能夠發識，就執著我是亦有邊亦無邊。

未四、非有邊非無邊

第四科非有邊非無邊，執著我非有邊非無邊。

若為對治此故，但由文異，不由義異，而起執者，彼計非有邊非無邊。

如果只是要對治這種說法，裏面的文雖有不同，但是義理並沒有不同，而生起執著，計執我非有邊非無邊。非有邊就是亦無邊，非無邊就是亦有邊，只是將前面的文倒過來，而意思是一樣的。

《披》又若見少色少非色等者：若見有色狹小，名見少色；若見無色狹小，名少非色，由此二種，彼計有邊。若見彼色非色無量，計有無邊。此中有言，謂計有我是無邊故。顯揚同此。若復遍見色與非色隨一狹小或復無量，彼計亦有邊亦無邊。由文異故，彼計非有邊非無邊。如是四種我論差別，依前三見，故作是執。由計我是色，或計我非色，狹小無量有差別故，計我有邊或是無邊。由計我亦是色亦非色，或狹小或無量故，計我亦有邊亦無邊。由計我非色非非色，或狹小或無量故，計我非有邊非無邊。

如果看到欲界色界的眾生，他們的色就這麼小，稱為見少色；如果見到無色狹小，依根緣境才能發出受想行識，稱為少非色。由這二種見，執著我是有邊的。如果看到色與非色都是無量的，就執著是無邊的。這裏的有，是指有我是無邊的意思。

《顯揚聖教論》也是這樣說。如果看到色及非色，其中一種小，一種無量，就執著我是亦有邊亦無邊。第四種情況文字上雖有不同，其實道理跟前面第三種是一樣，他們執著我是非有邊非無邊。這四種執著有我的不同理論，依止前三種見解而作出這樣的執著。

因為執著我是色，或是執著我非色，根據色及非色是狹小的或是無量的差別，而執著我是有邊的或是無邊的，如果是狹小就執著我有邊，如果無量就執著我無邊。因為執著我也是色也是非色這一種人，由色及非色或者是狹小或是無量，而執著我亦有邊亦無邊。由執著我不是色也不是非色，因為色及非色是狹小的或者無量的，而執著我非有邊非無邊。

已二、計七種斷見論者

第二科計七種斷見論，說明七種斷見論者。
或計解脫之我，遠離二種。

或者外道執著解脫的我，遠離色、非色及有邊、無邊二種。

《披》或計解脫之我遠離二種者：七種斷見論者作如是計：謂我死後，斷滅無有，爾時我善斷滅，名解脫我。如下斷見論說。（陵本七卷八頁 503）彼所計我，離色非色及邊無邊，名離二種。

七種斷見論者這樣執著：我死了以後就什麼都沒有了，這個時候我就很圓滿的斷滅，我就得到解脫了，稱為解脫我。如文下斷見論所說。在卷 7，205 頁中。他們所執著的我，不是色也不是非色，不是有邊也不是無邊，稱為離二種。《大毗婆沙論》說七種斷見論者。

第一種是主張「此我有色粗四大種所造為性。死後斷滅畢竟無有。」這種人是沒有得到初禪的，或者是說已經得到初禪或初禪以下的境界，會執著我是有色的，是由粗的地水火風所造的，死後就沒有，我就解脫了。

第二種是主張「此我欲界天死後斷滅，畢竟無有。」他觀察到六欲天的情況，認為我在欲界天裏面生存，死了以後就沒有，就解脫了。

第三種是主張，「此我色界天，死後斷滅，畢竟無有。」我是在色界天，死了以後就不會有了，就解脫了。

第四種是主張「此我空無邊處天，死後斷滅必定無有。」執空無邊處天是生死的最後一個地方，頂端，所以到空無邊處受生的人，死掉以後就沒有，就解脫了。

第五種是主張「此我識無邊處天，死後斷滅，畢竟無有。」執識無邊處天是生死的最後一個地方，頂端，所以到識無邊處天受生的人，死掉以後就沒有，就解脫了。

第六種是主張「此我無所有處天，死後斷滅，畢竟無有。」執無所有處是生死的最後一個地方，頂端，所以到無所有處天受生的人，死掉以後就沒有，就解脫了。

第七種是主張「此我非想非非想處天，死後斷滅，畢竟無有。」執非想非非想處天是生死的最後一個地方，頂端，所以到非想非非想處天受生的人，死掉以後就沒有，就解脫了。

寅二、詰極微常 5 卯一、由觀察不觀察故 2 辰一、總徵

第二科詰極微常，難問極微是常，分五科；第一科由觀察不觀察故，由觀察或不觀察而執極微是常難問，分二科；第一科總徵，先總問。

又計極微常住論者，我今問汝，隨汝意答。汝為觀察計極微常？為不觀察計彼常耶？

又執著極微是常住論的人，我現在問你們，隨你們的意思回答。你們到底是經過觀察而執著極微是常住的？還是沒有觀察就認為極微是常住的呢？

辰二、別詰 2 巳一、不觀察難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科不觀察難，約不觀察而執極微是常難問。若不觀察者，離慧觀察，而定計常，不應道理。

如果你們沒有透過觀察，遠離智慧的觀察，就決定執著極微是常住的，就不合道理。
巳二、觀察難

第二科觀察難，約觀察而執極微是常難問。
若言已觀察者，違諸量故，不應道理。

如果說是透過觀察才這樣執著的，但是現量比量及聖教量，都不說極微是常的，所以也是不合道理的。現量看不到極微，由思惟觀察的比量也得不到極微是常的結論，聖教量說極微是覺慧分析之所安立，是假安立，所以就三量來說，你們這樣說都是不合道理。

《披》若言已觀察者違諸量故等者：現量、比量及聖教量，是名諸量。諸量為依，能正觀察。汝則不爾，諸量相違，故不應理。

因明的三量，現量比量聖教量，稱為諸量，佛弟子們觀察事情要依止這三種量。現量就是現前可以觀察到的，量就是分別，量也可以說是一種知識，比量就是推理觀察出來的得到的標準，或是知識，以及聖教量，是由佛留下來的佛法。以這三種標準為依止，能夠正確的觀察。你們都不是這樣，與這三種量都是不相合的，所以不合道理。

卯二、由共相故 2 辰一、總徵

第二科由共相故，由極微與麤果物共相難問，分二科；第一科總徵，總問。
又汝何所欲？諸微塵性為由細故，計彼是常？為由與麤果物其相異故，計彼常耶？

又你們心裏是怎麼想的？這些微塵性，是由於很細，所以你們說是常？還是說它與粗色聚的果物相貌是不同的，而執著是常的？

辰二、別詰 2 巳一、由細難

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科由細難，由極微是麤果物的細分難問。

若由細者，離散損減，轉復羸劣，而言是常，不應道理。

若說因為極微是細的，當極微離散損減的時候，粗果物就壞滅了，而極微力量更弱不能生出粗果物，沒有力量而說它是常住的，不合道理。

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

這是難問對方執著極微先離散了，極微沒有力量，果就壞滅了，或者將粗的色聚分析到最小的單位乃至微住，稱為極微。若執著極微離散為先，色聚才會壞掉，或者是將色聚分析到最小的單位，稱作極微；則極微對粗果物就沒有力量可以生起它，沒有力量生起粗色而說是常住的，就不合道理了。因為極微如果是常，就應該常常生起粗果物，怎麼會有時候生起，有時候不生起。

巳二、由相異難 2 午一、難能生果

第二科由相異難，由極微與麤果物相異難問，又分二科；第一科難能生果，難問相異怎麼能夠生果。

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

如果說因為極微與粗果物的相貌不同，這極微就是超過地水火風的相貌，是不同種類的相，而你們又說能夠生出地水火風那一類色聚的果，就不合道理了。

午二、難無異相

第二科難無異相，難問極微沒有異相可得。
又彼極微，更無異相可得，故不中理。

又你們說極微與粗果物是不同的，但是所說的異相在現量上、比量上都找不到，離開色物沒有另外一個極微的相可得，所以你們這樣執著也是不合道理的。

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

這是難問對方執著先有極微才有色果生起，以及從種種的極微才會生出粗物果。如文所說可以知道。對方認為極微是因，因與果不一樣，極微與粗物應該有不同的相貌，可是事實上離開色聚以外找不到極微的相，因此這種執著也是不合道理的。

卯三、由自相故 2 辰一、總徵

第三科由自相故，由極微所起麤物的自相難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝何所欲？從諸極微所起麤物，為不異相？為異相耶？

又你們心裏怎麼樣想？從這些極微所集起的粗果物，與極微的相是沒有差異的？還是有差異的？

辰二、別詰 2 巳一、不異相難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科不異相難，約粗果物與極微沒有不同的相貌難問。

若言不異相者，由與彼因無差別故，亦應是常；是則應無因果決定，不應道理。

如果說這粗果物與極微的相沒有差異，沒有差異就是相同，極微是常，則粗的果物也應該是常；如果是這樣，就不能說極微是因粗果物是果，就不能成立因果的決定性，所以你們這種說法是不合道理的。

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

是因就不是果，是果就不是因，它們的相貌是有差別的。如果說沒有什麼差別，那粗物也應該是常；都是常的緣故，應無沒有差異；沒有差異，依止什麼來說極微是因，粗物是果。如果這樣說就撥無因果了，因此不合道理。

巳二、異相難 2 午一、更徵

第二科約異相難，約粗果物與極微相狀是不同的難問，分二科；午一更徵，再提出一個問題。

若異相者，汝意云何？為從離散極微，麤物得生？為從聚集耶？

若說粗物與極微的相貌是不同的，你們心裏怎麼想呢？是從離散極微才產生粗物呢？還是從聚集的極微才產生粗物呢？

午二、別詰 2 未一、從離散難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科從離散難，約從離散的極微能夠生出粗果物難問。

若言從離散者，應一切時一切果生；是則應無因果決定，不應道理。

如果說從離散的極微能夠生出粗果物的話，你們說極微散布在空中，則一切時一切果都會產生，就沒有因果的決定性，不合道理。

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

不應理。

獨立的極微，稱為離散。果還沒有生起的時候，恆常是有。若是從離散極微能夠生果的話，因為這離散的極微是常住不變的，所以生出的粗果物也應該是常有而不會壞滅；而且遍一切的粗果物也沒有差別。這樣也不能成立因果，所以不合道理。

未二、從聚集難 2 申一、更徵

第二科從聚集難，約極微聚集在一起才能夠生出粗果難問，分二科；第一科更徵，再問。

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

若說是極微聚集以後才產生這粗果物，你們的想法是什麼？這粗果物從極微產生時是沒有超過極微形狀、體積的量？還是超過它的形狀及體積呢？

申二、別詰 2 西一、不過彼量難

第二科別詰，各別的難問，又分二科；第一科不過彼量難，約粗果物沒有超過極微的形狀及體積難問。

若言不過彼形質量者，從形質分物，生形質有分物，不應道理。

如果說粗果物沒有超過極微的形狀、體積的量，極微是物質分析到最小的單位，稱為形質分物，粗果物能再分成細物，稱為形質有分物，這二種性質不一樣，形狀大小不一樣，體積也不一樣，從形質分物，生出形質有分物，不合道理。

《披》若言不過彼形質量等者：此由方所難麤果物從極微生。眾極微性離散而住，不可執取，是名形質分物。彼麤果物極微集成，而可執取，是名形質有分物。若言不過彼量，應無異相，不可執取，不應說名是有分物。言有分者，謂與極微同在一處，有彼分故。顯揚論云：若不過者，麤質礙物應如極微，不可執取；又復世間不見質礙不明淨物同在一處，故不應理。（顯揚論十四卷二十頁）今準彼釋。

這是由粗果物所佔據的空間來難問，粗果物是從極微所生。種種的極微是離散而住，單獨散布在空中，是色物的最小單位，根本不可觸取，稱為形質分物。粗果物是極微集合而成就的，是可以觸取得到的，比如說茶杯或桌子等，稱為形質有分物。如果說粗果物不會超過極微量的量，則粗果物應該與極微一樣，是觸取不到的，就不能說粗果物是有分物了。說有分，是指粗果物與極微同在一處，有極微的方分。《顯揚聖教論》說：如果說粗果物不超過極微的形量，粗的質礙物就應該如同極微不可執取；而且世間上的人看不到有質礙的粗物與不明淨的極微同在一起，現量也不可得，所以不合道理。

西二、過彼量難 2 戌一、難本計

第二科過彼量難，約粗果物超過極微的形狀及體積難問，分二科；第一科難本計，難問本來執著極微體無細分。

若言過者，諸極微體無細分故，不可分析，所生麤物亦應是常，亦不中理。

如果說粗果物是超過極微的形質，因為極微是粗果物的最小單位，體沒有細分，不能再分析下去，則所生的粗物也應該是常的，也是不合道理的。

戌二、難轉計

第二科難轉計，難問轉而執著極微本無今起。

若復說言，有諸極微，本無今起者，是則計極微常，不應道理。

若又說粗果物超過極微的部分，超過之處，有些極微本來沒有現在才生起，則執著極微是常，不合道理。

《披》若言過等者：顯揚亦云：若過彼量者，過量之處麤質礙物非極微成，應是常住。（顯揚十四卷二十一頁）今此中義，諸極微體無細分故，不可分析，故說是常。所生麤物若過彼量，過量之處非極微成，應如極微不可分析，應亦是常。若復說言，過量之處別有極微，本無今起，是則極微不應計常。

《顯揚聖教論》卷 14，21 頁也說：如果超過極微的形量，超過之處粗的質礙物不是極微所成就的，應該是常住的。現在此處的道理，是指極微的體沒有細分，不能再分析，所以說是常。所生的粗物如果超出極微的量，過量的地方就不是極微所形成的，就應該也像極微一樣，不可分析的，也應該是常。若說超過極微的地方，另外有極微本來沒有現在才生起，那極微就不應該執著他是常的。

卯四、由起造故 2 辰一、總徵

第四科由起造故，由極微生起造作粗物來難問，分二科；第一科總徵，總問。又汝何所欲？彼諸極微起造麤物，為如種子等？為如陶師等耶？

又你們心裡怎麼想呢？那些極微積聚生起粗物的時候，是像種子能夠發芽一樣？還是像陶師能夠造出各式各樣的工具？

辰二、別詰 2 巳一、喻不相應難 2 午一、喻如種子等

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科喻不相應難，以譬喻不相應難問，分二科；第一科喻如種子等，以種子等譬喻極微難問。

若言如種子等者，應如種子，體是無常。

如果說極微像種子一樣能夠發芽積聚成粗物的話，種子是無常的，則極微也應該是無常的，所以這個譬喻不能成立。

午二、喻如陶師等

第二科喻如陶師等，以陶師等譬喻極微難問。

若言如陶師等者，彼諸極微應有思慮，如陶師等，不應道理。

如果說極微像陶師能造出各式各樣的杯、盤等，則極微也應能夠思考，像陶師一但是極微是不能思考的，所以這種譬喻也是不合道理的。

巳二、同喻無有難

第二科同喻無有難，約無有同法喻難問。

若不如種等及陶師等者，是則同喻不可得故，不應道理。

如果極微不像種子及陶師等，另外也找不出與極微相同的譬喻，來證明你們的宗旨極微是常，粗物是無常，宗與因得不到喻來證明，則你們的主張不合道理，不能成立。

卯五、根本所用故 2 辰一、總徵

第五科根本所用故，約根本所用來難問，分二科；第一科總徵，總問。

又汝意云何？諸外物起，為由有情？為不爾耶？

又你們心裡怎們想呢？諸多外物生起的作用是由有情來造作？還是不是呢？

辰二、別詰 2 巳一、由有情難

第二科別詰，各別的難問，分二科；第一科由有情難，約外物的生起必需由有情難問。

若言由有情者，彼外麤物由有情生，所依細物不由有情，不應道理。誰復於彼制其功能？

如果說諸多外物生起的作用是由有情來造作，如桌子、椅子這些粗物，是由有情來製作所產生的，則你們所依止的細物，細物就是極微，不是由有情來製造的，不合道理。而誰又有控制極微的功能，讓極微來製造杯盤、桌椅等？

巳二、不由有情難

第二科不由有情難，約外物的生起不需要有情難問。

若言不由有情者，是則無用，而外物生，不應道理。

如果說不必有情就有杯盤桌椅，只要有極微就可以生出來了，則不需要有情的作用，而有桌、椅、杯盤等外物可以產生，這是不合道理的。

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

有情生者，是則無有所須而外物生，不應道理。

以道理而言，所有的外物，都是有情共業所感，是有情生活所須的。如果說由極微來創造這些粗物，則極微應該像粗物一樣由有情所產生。若是這樣，而有情有時候有需要，有時候不需要，則極微就不是常住的。如果不同意這種說法，遠離有情的作用，誰能夠控制極微的功能來產生粗物？若說以粗果物為依生起造作粗果物，不合道理。若說粗果物不由有情所製造產生的，則應該有情沒有須要而有外物產生，這不合道理。例如通常有情若有需要，才會去製造杯子或椅子，所以你們這樣說也是不合道理的。

丑二、明略義 2 寅一、破前後際常

第二科明略義，說明要義，分二科；第一科破前後際常，破執前後際常。
如是隨念諸蘊有情故，由一境界一切識流不斷絕故，由想及受變不變故，計彼前際及計後際常住論者，不應道理。

如上所說隨念諸蘊有情故，依宿命通看見有情死生相續執五取蘊為我或離蘊有我，而我及世間是常；由一境界一切識流不斷絕故，由一種境界能生識或由識流不斷絕而執著我及世間是常；由想及受變不變故，我由想及受所作，無論想及受有沒有變異，執著前際及後際我與世間是常，都不合道理。

寅二、破極微常

第二科破極微常，破執極微常。
又由觀察不觀察故，由共相故，由自相故，由起造故，根本所用故，極微常論不應道理。

又由觀察或者是不觀察而成立極微常，「或是由共相」，因極微是細相或極微與麤果物是異相；「由自相故」，從極微所起粗物是不異相還是異相；「由起造故」，從極微造作色法如種子或如陶師；「根本所用故」，極微由有情造作而生或不須有情造作而生，由這五點來看，說極微是常是不合道理的。

丑三、總斥非

第三科總斥非，總結呵斥計常論不合道理。
是故計常論者非如理說。

所以計常論的人，這樣的主張是不合道理的說法。

子四、顯正 2 丑一、無變異相 2 寅一、標

第四科顯正，開顯正確的道理，分二科；第一科無變異相，說明常住是無變異相，又分二科；第一科標，標出常住之相。

我今當說常住之相。

我現在應當說一說常住的相貌。

寅二、列

第二科列，列出常住之相。

若一切時無變異相，若一切種無變異相，若自然無變異相，若由他無變異相。

若過去、現在、未來一切時都沒有變化差異；若一切種類也沒有變化差異，不會由粗變成細，又由細變成粗，或是由一種想變成無量想等；若本來就沒有變化差異；若由外物怎麼樣破壞，也不會有變化差異，才稱作常。

丑二、無生相

第二科無生相，說明常住是無生相。

又無生相，當知是常住相。

又無生相，一切法不生才是常住相。如果一切法生，一定會有滅，有生有滅，就不是常住，只有無生無滅才是常住的。

《披》我今當說常住之相等者：若去來今無有變異，名一切時無變異相。若無苦樂等受，善惡等思，貪瞋等煩惱差別，名一切種無變異相。若法自性無生無滅，是名自然無變異相。若不為他之所壞滅，是名由他無變異相。圓滿解脫，名無生相。如是一切皆常住相。彼我世間皆非有故，云何是常。

若過去、未來、現在，沒有變化差異，稱為一切時無變異相。如果人沒有苦受樂受的差別，沒有善思、惡思，貪瞋痴等種種煩惱的差別，稱為一切種無變異相。若法的自相本來就是無生無滅，稱為自然無變異相。如果不為外物所破壞的，稱為由他無變異相。圓滿解脫，稱為無生相。以上這一切都是常住相。你們所執著的我及世間都沒有這些特性，怎麼可以說是常呢？

瑜伽師地論科句披尋記卷第六

資料來源 <http://mahabodhi.org/yoga/cb/06.htm>