

瑜伽師地論科句披尋記卷第十六

導讀班-補充講義
釋圓權 2019/03/29

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

本地分中思所成地第十一之一

〈本地分〉中有十七地，已經說過〈五識身相應地〉、〈意地〉、〈有尋有伺等三地〉、〈三摩呬多地〉、〈非三摩呬多地〉、〈有心無心地〉、〈聞所成地〉。現在是〈思所成地〉第十一地之一。第十一地從卷 16 到卷 19，分成四部分，現在是第一部分。

前面讀過〈聞所成地〉，在大乘佛法裏面所學習的內容就是五明。聽聞佛法的內明乃至工巧明等，學習、成就以後的智慧稱為〈聞所成地〉。〈聞所成地〉以後，接著學習如理思惟作意，依如理思惟所獲得的決定智慧，稱為〈思所成地〉。想要通達、了解佛法的意趣一定要思惟。在〈聞所成地〉學習了很多的名句文身，其中表達了很多的佛法，佛法不外是說生命體的實況，而將佛法與生命體結合在一起，如何運用在身語意三業，就要透過思惟，如果思惟成就了，能調伏自己的煩惱，身語意能展現戒定慧的功德；以大乘佛法來說，能與慈悲心相應，知道如何行菩薩道，會有實際的悲心、願行展現出來，所以〈思所成地〉非常的重要。

〈思所成地〉的內容主要分成三大部分。第一是自性清淨，依九種相思惟佛法，如果做到了可以達到自性清淨，具有調伏煩惱的力量；第二是觀察所知境的有無差別；第三是思擇諸法，分成二大部分，一是思擇經中的法義，第二思擇偈頌，又分三種：一建立勝義伽他，說明「我空」的勝義；第二建立意趣義伽他，說明「戒定慧」三學；第三體義伽他，說明「佛法的宗要理趣」。

丙八、思所成地 2 丁一、結前生後

第八科思所成地，思惟所成就的境界，分二科；第一科結前生後，結束前文生起後文。
已說聞所成地。云何思所成地？

已經開示〈聞所成地〉的內容，什麼是〈思所成地〉呢？
丁二、略標廣辨 2 戊一、標列

第二科略標廣辨，要略標示出來，再詳細說明內容，分二科；第一科標列，標示列舉出三相。

當知略說由三種相。一、由自性清淨故；二、由思擇所知故；三、由思擇諸法故。

應當知道要略而言由三種相可以說明〈思所成地〉。

一、由自性清淨故，思惟佛法所成就的智慧的特性是清淨，內心清淨表現出來的身業、語業也因此清淨，由此具有調伏煩惱的力量。

二、由思擇所知故，思惟簡擇所認知的一切境界。

三、由思擇諸法故，思惟簡擇佛法中無我、戒定慧、及宗要理趣等道理。

由這三個部分可以將〈思所成地〉的內容表達無遺。

戊二、隨釋 3 己一、自性清淨 4 庚一、徵

第二科隨釋，接著解釋，分三科；第一科自性清淨，說明使思慧自性清淨的相狀，又分四科；第一科徵，先問。

云何自性清淨？

什麼是自性清淨？

庚二、標

第二科標，標示出來。

謂九種相應知。

思慧的自性清淨有九種相貌應當了知。思惟佛法的時候如果具足這九種相貌，可以使思慧達到自性清淨的境界。

《披》自性清淨謂九種相應知者：菩薩地中說：諸菩薩於法正思，由八種相。此說有九，開合有異，次第亦別，隨彼釋義配屬當知。

在〈菩薩地〉卷 38 中說：諸菩薩於法正思，由有八種相可知。在這裡開出來有九種，由於開合不同，前後次第也不一樣，隨順卷 38 的菩薩於法正思解釋的道理與這裡配合起來理解，應當可以了知。

庚三、列

第三科列，列出來。

一者、謂如有一，獨處空閑，審諦思惟如其所聞、如所究達諸法道理。二者、遠離一切不思議處，審諦思惟所應思處。

第一種相貌，是指有一類修行人學習佛法以後，到沒有雜亂、空閑、寂靜、無人干擾的地方，令身遠離，心也遠離煩惱，此時如他所聽聞到的佛法，審慎真實的思惟研究，以便通達佛法的究竟道理，如我空、法空、了義、不了義、聞慧、思慧等，使令自己能瞭解通達佛法的義趣。

第二種相貌，是指遠離一切不應該思惟的法，以認真、殷重、仔細的思惟所應思惟的內容。有些事境是應該想的，有些是不應該想的，想錯了增加煩惱，或者是浪費時間，想對了就可以與法相應，引發修所成慧，再由有漏進入無漏，以此作為成就現觀的基礎。

《披》遠離一切不思議處等者：由此令心不墮迷悶錯亂故。

為什麼要遠離一切不應該思惟的法呢？因為如果思惟不應該想的，就會令心迷惑，心裏悶悶不樂，而且會有錯亂，有錯誤擾亂內心使心更加煩惱，想錯了就是這樣。本來是要解脫的，結果越想越不解脫，若能遠離不應該思惟的法，就可以令心不墮迷悶錯亂。究竟什麼是不應該思議處呢？在〈決擇·聞所成慧地〉卷 64，2057 頁說不可思議有六種，包括我思議、有情思議、世間思議、有情業果思議、諸修靜慮靜慮境界思議、諸佛

世尊諸佛境界思議。《顯揚聖教論》卷 17〈成不思議品第十〉再加上十四不可記事、非正法、一切煩惱之所引攝三種，合說有九種。（連結：[九事不應思議處](#)）

又說若有思惟如是九事，必定依止五種處所方起思惟。一見、二忍、三推尋、四利養、五散亂。依止於見，思惟我及有情；依止於忍，思惟世界；依止推尋，思惟業報、靜慮者境界、諸佛境界及十四種不可記事；依止利養，思惟非正法；依止散亂，思惟一切煩惱之所引攝。

又說五因緣所以不應思議。一、我及有情無自相故，不應思議。二、世界現成相故，不應思議。三、業報及二境界甚深相故，不應思議。四、十四不可記事非一定相故，不應思議。五、非正法及諸煩惱之所引攝能引無義相故，不應思議。又說若有思議如是等事，能引發三種過失。一起心亂過失、二生非福過失、三不得善過失。若不思議能引心定、生福、成就善法三種功德。說得很詳細，很值得參考。

三者、能善了知默說、大說。

第三種要通達什麼是默說、什麼是大說。默說就是不了義說，大說就是了義說。也可以用大乘及二乘來分，默說是為二乘說，大說就是為大乘說，必須通達什麼是大乘佛法，什麼是二乘佛法。或者窺基大師有另外一種說法：外道的邪說及種種的惡說，都可以稱為默說，大說就是佛法裡面的正說以及種種的善說，只要與善法相應的就稱為大說。默說、大說有種種不同的定義，應該依了義、不依不了義，以它為標準來決擇佛法。

《披》能善了知默說大說者：不了義說，是名默說。為大乘說，是名大說。由於此二善了知故，於真實義無物無法能傾能動。

不了義說稱為默說，這件事說得不明白、不究竟，就說它是默說。佛為大乘說，因為大乘佛法可以究竟成佛，稱為大說。由於了知這二種默說、大說，了義、不了義，善巧圓滿的通達，對究竟的真實義，沒有其他的事物能夠動搖內心的思想。因此思想堅固，必須知道什麼是了義、不了義，什麼是默說、大說。

關於默說、大說的多種解釋可以參考福嚴佛學院所引資料如下：

一、唐·窺基《瑜伽師地論略纂》卷 7：「能善了知黑說大說」者：外道邪說及諸惡說名「黑說」；內道正說及諸善說名「大說」。黑說即此處所說默說。

二、唐·遁倫《瑜伽論記》卷 5 下：「能善了知默說＝黑說、大說」者：神泰法師說：無所稟承所發言說名為「默說」；有稟承如從佛菩薩處聞說者名為「大說」。窺基法師說：外道邪說及諸惡說名「默說」；內道正說及諸善說名「大說」。又卷 19：「言黑說、大說者：即是惡說、善說。」卷 36：「言黑說、大說者：謬言我從諸天聖弟子及大德等邊聞法故說名黑說；若實從聖弟子等邊聞法而說者清淨故名白說，白說故名大說。」

三；玄應《一切經音義》卷 48：黑說、大說：謂若佛及弟子所說惡法名為黑說；所說善法名為大說。又四果人及獨覺、菩薩等所說名為黑說；若佛所說名為大說。

四、《披尋記》：「不了義說，是名默說，為大乘說，是名大說。」

四者、凡所思惟，唯依於義，不依於文。

第四種是依義不依文。思惟佛法的時候，要留心於教說的義理，而不執著表面上的語言、文句。

《披》凡所思惟唯依於義不依於文者：由此思惟，於佛世尊一切所說密意語言能隨悟入故。

思惟時若能依義不依文，由於能掌握全盤大意，對於佛所說有時候是密意的，即使沒有很明白的表示出來，也能隨順悟入。因為佛是根據眾生的根性，這一類的眾生必須要說這樣的話，其實裡面還有更深刻的義理，如果懂得佛的意趣，就不會只看到這一段文，認為它的意思就是這樣。

例如《解深密經》中提到一段法義：佛說：「一切諸法，皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。」這是世尊依三種無自性性密意說言：一切諸法皆無自性。所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。

又依相無自性性密意說言：一切諸法，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。因為若法自相都無所有則無有生，若無有生則無有滅，若無生無滅則本來寂靜，若本來寂靜則自性涅槃，於中都無少分所有更可令其般涅槃故。

也依法無我性所顯勝義無自性性密意說言：一切諸法，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。因為法無我性所顯勝義無自性性，於常常時於恒恒時，諸法法性安住無為，一切雜染不相應故，於常常時於恒恒時，諸法法性安住故無為，由無為故無生無滅，一切雜染不相應故，本來寂靜自性涅槃。

因此這一段文若只依文字表面解讀可能會有斷滅空的執著，所以說思惟諸法時應當依義不依文。

五者、於法少分，唯生信解；於法少分，以慧觀察。

第五種要點是：於法少分，唯生信解；於法少分，以慧觀察。少分是指諸佛菩薩甚深的境界，不是凡夫的佛弟子們現在這種程度能夠理解的，不要因此生起謗法之心，應該於這類甚深法先生起仰信，慢慢修行總有一天可以通達。此外對於少分能夠理解的空義，應當思惟觀察，勤修奢摩他，在奢摩他中以慧觀察，由此證入第一義諦，遠離顛倒妄想。

《披》於法少分唯生信解等者：由於少分唯信解故，於極甚深，自少覺慧，不能達法，仰推如來，言如是法是佛所行，非我境界。如是於法不生誹謗，不自損害，遠離衰患，無諸過罪。由於少分正觀察故，隨順悟入諸真實義，不由他緣。

第五個原則是：如諸佛等境界不可思議，因為甚深故，沒有辦法完全明白，於此少分極甚深法，要相信確實有聖人可以達到這種境界，自己分別的智慧不夠，太少了，不能明白甚深的佛法，因此要恭敬佛，這是佛的境界，這極甚深法是佛智慧所行的境界，不是我的境界。於佛所說的法，或佛本身的境界，不要批評誹謗，就不會自己損害自己，遠離謗佛所生的苦惱衰患，就沒有罪過了。有些甚深的境界，自己只能信解，沒能力觀察。自己所聽聞學習的佛法其實是很少的一部分，這一部分就應如正理的觀察，可以依據學到的這部分佛法，例如唯識的三自性，三無性，四尋思，四如實智等思惟觀察。如果能通達這一部分佛法，也能隨順悟入諸法真實的道理，這是靠自己智慧的力量，只要勤於聞思修就會有這種境界，他人幫不上忙。要證悟諸法實相，斷除煩惱，一定要自己想辦法通達，他人只能給與少少的助緣，假如自己真的有力量，正念有力，不用靠他人，即能隨順悟入諸真實義，就有辦法處理自己的煩惱了。

六者、堅固思惟。

第六種思惟要堅固，清淨的思惟還要讓它紮實、牢固。

《披》堅固思惟者：由此思惟，數數作意，能於其修隨順趣入故。

由於堅固思惟無我、無我所等道理，一次又一次的如理作意，只要還不堅固，就必須一直思惟、一直思惟，數數作意，才能夠使令這種清淨的思惟紮實堅固。若思惟堅固，就可以從〈思所成地〉進入〈修所成地〉，進一步依定修觀，從有漏慧引發無漏慧，隨順趣入第一義諦。

七者、安住思惟。

第七種是必須穩定安住在正思惟中，不要攀緣色聲香味觸或住在煩惱中。

《披》安住思惟者：由此思惟，先未知義得正了知、得正決了故。

由於安住思惟，以前還沒有了解的佛法道理，能正確的明白了知，而且正確不顛倒的決定，義理確實是這樣，沒有錯。這是第七種相貌，能這樣想，內心就清淨了。修行人應當令心安住在正法，與法相應，心就是法，身語意就是法，佛陀的智慧，佛陀的法，在自己的身心顯現，身語意表現出來都是佛法，都是善思所思，善說所說，善作所作，應當安住在這樣的思惟中。

八者、相續思惟。

第八種相續思惟，還要前後連接相續思惟正法。

《披》相續思惟者：由此思惟，先已知義得無失壞、得不忘失故。

由於相續思惟，先前已經了知的諸法義理能夠不會有過失、有破壞、得到以後不會忘記。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 191 說：「恒作無常想，變壞則無憂，如覩電為先，聞雷不驚怖。」如果常常相續思惟無常，有朝一日身心世界發生變化破壞時，內心就不會憂愁苦惱；就好像先看到空中的閃電，再聽到雷聲時就不會驚慌恐怖一樣。相續思惟能使內心清淨，使法義更加堅固、明確、明記不忘，甚至調伏、斷除煩惱。

九者、於所思惟能善究竟，終無中路厭怖退屈。

第九種對於所思惟的法，能妥善圓滿達到究竟，始終不會於中途厭棄或生怖畏或退縮而屈服。在思惟佛法時，有可能思惟一半想不起來，或不想再想了，應該要善巧圓滿的到達究竟，一定要將它想通，不要中路厭怖。可以暫時放下，但是有時間還要拿起來想想，現在不懂，有一天一定要明白，這件事要放在心上，要記得。究竟的意思，除了是指將所思惟的佛法確實明白，也可以說思惟到與諸法實相相應稱為究竟。

《披》於所思惟能善究竟等者：由此思惟，能得先來所未得忍故。

由於究竟的思惟，過去所沒有成就的忍可、決定的智慧，因為思惟而能夠達到圓滿。例如行者思惟：為什麼要修學聖道？答為趣涅槃故修聖道。此時修行者再進一步思惟，究竟涅槃由何趣證？思惟以後知道必由聖道才能趣證，所以雖然修學聖道很辛苦，不願修卻非修不可，如同越度瀑流需要憑藉船筏一樣。思惟達到究竟，才能證得諸法實相，趣向涅槃。

庚四、結

第四科結，結論。
由此九相，名為清淨善淨思惟。

思惟佛法能夠達到這九種相貌，所思惟的結果就是清淨，而且是「善淨」，是美好的、與善法相應。這種善淨可以引發趣入〈修所成地〉。清淨是內心沒有煩惱，善淨則進一步引發趣入修所成慧，有這樣殊勝的功德。

總知自性清淨有九種相貌。第一是聽聞佛法以後，進一步要在寂靜處深入思惟；第二是不應該想的不要想；第三是應當知道什麼是默說大說，了義不了義；第四是應當依義不依文，必須了解佛法的義趣，不要執著文字；第五是有些部分太深信解就好，能認識的這部分佛法，依智慧認真的去思惟觀察；第六是穩定堅固思惟，不要輕易被動搖；第七是數數作意思惟；第八安住在正思惟中；第九是思惟必須到達究竟明白為止，而且要與諸法實相相應。如果這九點都做到了，就可以善巧清淨的思惟，引發修所成慧，這樣就成功了。

己二、思擇所知 2 庚一、徵

第二科思擇所知，思擇所觀察到的境界，能緣的心識認識所緣境界的時候，要思惟簡擇什麼是有？什麼是無？分二科；第一科徵，問。

云何思擇所知？

什麼是思惟簡擇所認知的境界呢？
庚二、釋 2 辛一、略 4 壬一、標

第二科釋，解釋，分二科；第一科略，先要略的說，又分四科；第一科標，標出大意。
調善思擇所觀察義。

思擇所知，是指要善巧而且要圓滿的思惟簡擇所觀察的境界。活在這世間，每天自己的心識都在認識各式各樣的境界，境界在唯識學分成「有」及「無」二類，依此二類可以幫助行者善巧思惟簡擇所觀察的境界。

壬二、徵

第二科徵，問。
何等名為所觀察義？

什麼是所觀察的境界呢？
壬三、釋

第三科釋，解釋。
謂於有法了知有相，於非有法了知無相。

有些法是有的，是「有法」就是「有相」，會有相貌顯現出來；法若是沒有的是「無相」，沒有相貌顯現出來。於有法了知有相，於非有法了知無相。這有法與非有法二類境涵蓋心識所觀察的一切境界。

壬四、結

第四科結，結論。
如是名為所觀察義。

這樣名為所觀察義，即所觀察的境界。
辛二、廣 2 壬一、辨有無相 2 癸一、有相 4 子一、徵

第二科廣，詳細解釋，分二科；第一科辨有無相，說明有相或無相，又分二科；第一科有相，說明有相，又分四科；第一科徵，先問。
何等名為所觀有法？

什麼稱為所觀的「有法」呢？
子二、標

第二科標，標出五相。
當知此法略有五種。

應當知道這「有法」要略而言可以分成五種。
子三、列

第三科列，列舉出來。
一、自相有法，二、共相有法，三、假相有法，四、因相有法，五、果相有法。

第一種是自相有法，第二種是共相有法，第三種是假相有法，第四種是因相有法，第五種是果相有法。下文會詳細解釋。

這裡說五種有相、五種無相；又說五種有性、五種無性。「性」和「相」到底有什麼差別，可以參考印順法師在《妙雲集》第九冊《中觀今論》147 頁，所說「性」和「相」的差別。

子四、釋 5 丑一、自相有法 5 寅一、徵

第四科釋，解釋有法，分五科；第一科自相有法，說明自相有法，又分五科；第一科徵，問。
何等名為自相有法？

什麼稱為自相有法？自相，指諸法不與他相共同，唯自獨有的體相，是「共相」的相對詞。

寅二、標

第二科標，標出來。
當知此法略有三種。

應當知道自相有法要略而言有三種。
寅三、列

第三科列，列舉出來。

一、勝義相有，二、相狀相有，三、現在相有。

一、勝義相有，是指諸法的離言說義，就是真如無為的部分。

二、相狀相有，是指依他性法。

三、現在相有，依時間上來說是指一切有為法，過未無、現在有，現在存在的有相法，名現在相有。

寅四、釋 3 卯一、勝義相有

第四科釋，解釋，分三科；第一科勝義相有，說明離言說義的勝義相有。

勝義相有者，謂諸法中離言說義，出世間智所行境界，非安立相。

勝義相有，指諸法中離言說的義境，是出世間聖人殊勝的智慧所緣的境界，不是名言安立的言說相。〈決擇·聞所成慧地〉卷 64，2052 頁說：云何非安立真實？謂諸法真如；〈決擇·菩薩地〉卷 72，2224 頁說：非安立諦者：謂真如；〈決擇·菩薩地〉卷 78，2377 頁說：「勝義相者，當知宣說七種真如故」。七真如就是勝義相有。七真如包括一、流轉真如，指有為法流轉實性；二、實相真如，指二無我所顯實性；三、唯識真如，指染淨法唯識實性；四、安立真如，指苦實性；五、邪行真如，指集實性；六、清淨真如，指滅實性；七、正行真如，指道實性。這七種實性都是圓成實性所攝，是聖人根本、後得二智所緣的境界。

卯二、相狀相有 2 辰一、標

第二科相狀相有，說明相狀相有，分二科；第一科標，標示出來。

相狀相有者，謂由四種所觀相狀。

相狀相有，指由四種所觀察的相狀，即依他起相。

《披》相狀相有等者：諸行如幻，相似而有，名相狀相。此中四種所觀相狀，隨其所應，簡下所說六種言論假相有法，是故名為自相有法。

一切有為法是如幻如化的，似有相狀而無真實自性可得，稱為相狀相有。此處文中所說四種所觀察的相狀，隨它所相應的，簡別下面所說六種言論的假相有法，因此名為自相有法。相對於假相有法，是指世俗的依他起法中屬於實法的部分。

辰二、列

第二科列，列舉出四種所觀相狀。

一、於是處名可得。

第一種，於此處所有安立的名字可得。

《披》一於是處名可得者：此簡屬主相應言論假相有法應知。

這是簡別屬主相應言論的假相有法應當了知。下文說：「調諸言論，配屬於主方解其相，非不屬主。如說生時，此誰之生？待所屬主起此言論。調色之生，受想行識之生，

非說色時此誰之色待所屬主起此言論。如生如是，老住無常等心不相應行，隨其所應盡當知，是名屬主相應言論。」這是指相狀相有不同於不相應行法依於色心心所法而假安立，而是有名有事相可得。

這一切有為法，它的真實相是離名言相的，但是聖人依據後得智，雖然事相離名言，還是要用名言來教化有情，用名言來解釋，使令名言和法相順就可以修行。窺基大師說這是簡別圓成實性，韓居士在《披尋記》說這是簡別不相應行法，二人的看法不同。圓成實性是沒有名，離名言相，而依他起法還是可以假名安立，是名言種子所現出來的境界，依他起是有為法，與離名言相、無為的圓成實性不同。

二、於是處事可得。

二、於此處所有因緣所生的事相可得。此法不但有名字還有事相可得，如說眼，有眼根之事相可得。

《披》二於是處事可得者：此簡遠離此彼言論假相有法應知。

此處是簡別遠離此彼言論的假相有法應當了知。遠離此彼言論，下文說：「調諸言論，非以此顯此，亦非以彼顯彼，是說名為遠離此彼言論。」若是言論所依沒有實體事相可得，一向於假相處轉，完全依於假法而假安立；例如宅之門，宅是依四大及色香觸等和合所成的假相，門也是於宅上假安立的色法，乃至十之三等只是依色心等法的數量假立，如此稱為遠離此彼言論。窺基大師解釋，「於是處事可得」，是指前一句先說相狀相有是有名字的，現在說也有事出現，有因緣所生法這件事出現，這是簡別遍計所執性。遍計所執性體相都無，依他起是如幻有，因緣所生的幻相能顯現出來，有事而且有名字，不是無體的事情，所以說簡別遍計所執性。「於是處事可得」指此法不是圓成實性，也不是遍計所執性。

三、此名於此事非不決定。調或迷亂不決定故，或無常不決定故。

三、這個名字於此所依事不是不定，而是決定相符，名義相應，一般人聽到這個名字就知道這件事。若名字於此所依事不決定有二種情形，一種是迷亂不決定，即依於心心所所取相狀而安立的言論，或是於眾多法和合生起總執分別而安立我、有情、房舍、軍隊等言論，這種名言不能表達相狀相有；另一種無常不決定，若是這類言論經由四種相：一由破壞故、二由不破壞故、三由加行故，四由轉變故，有這些因緣使原先的言論不再能成立，稱為無常不決定。如瓶子等破了以後，不再稱作瓶子，此時只能稱為瓦等。

這裡窺基大師說是簡別分位假。如眼睛有病的時候，看到青色變成黃色，樹是青色的就說那是黃樹，這就是迷亂不決定。說樹是黃的這事就不能稱為相狀相有，因為根本就沒有黃樹，是因為迷惑散亂而認為樹是黃的，這名相就不能決定指出樹這件事。或者無常不決定，就是分位的變化了。例如忿，是依瞋的分位狀態而假安立，所以是假法。或者說不相應行，舉個例子說，勢速，指變化或動作迅速，〈決擇·五識身相應地意地〉卷 56 舉出三種：（一）諸行勢速，指有為法之生滅無常迅速。（二）士用勢速，人類之身、語、意三業作用迅速。（三）神通勢速，神通作用迅速。這是依諸行的變化而安立，而諸行不但能快也可以變慢，快慢都不決定，所以不能明確表達某一法的真實存在。總之諸行分位的狀態是不決定的，分位假是這裡所簡除的，它不能稱為相狀相有。

《披》三此名於此事非不決定等者：此中迷亂不決定，調如眾共施設言論、眾法聚集言論假相有法。無常不決定，調如非常言論假相有法。與此相違，是故名為非不決定。

此處迷亂不決定，指眾共施設言論，眾法聚集言論等假相有法。無常不決定，是指如非常言論的假相有法。與此迷亂不決定、無常不決定相違，不相同的，名為非不決定。

眾共施設言論，是於六種相狀言說自性假立的言論。六種相狀，是指一、八識心王所取事相狀，二、作意所取能起於識之相，三、觸所取淨妙等相狀，四、受所取饒益等相狀。五、想所取言說相狀，六、思所取邪行等相狀。

眾法聚集言論，是於眾多和合建立自性的言論，如於內色受想行識建立種種我等言論，於外色香味觸等事和合差別，建立宅、舍、瓶、衣、車乘、軍、林、樹等種種言論。

非常言論，是由四種相，一、由破壞故、二、由不破壞故、三、由加行故、四、由轉變故而發起的言論。例如由破壞故，是指瓶等破已，瓶等名言即捨，構成瓶的瓦等名言即生；不破壞，是指種種物共和合已，或丸或散，此時構成或丸或散的種種雜物差別名言即捨，而丸散等名言即生。加行，是指於金段等起諸加行，造環釧等不同莊嚴具，此時金段等名言即捨，環釧等名言即生；轉變，是指飲食等於轉變時，飲食等名言即捨，便穢等名言即生。如是等類都稱為非常言論。以上三種言論都是假相有法。

四、此名於此事無礙隨轉。非或於是處隨轉，或於是處退還。

四、相狀是此名稱表達此事是沒有障礙的。此名於此事要於任何時處都適用，而不是在同樣事類的情形下，此處可以適用這樣的名，在另一處就不能適用。如說房舍，能表達各種房舍，但不能表達於村落的意思，雖然村落裡一定有房舍，但說房舍不能代表是村落。又如說軍隊只能表達很多軍人的隊伍，不能表達軍中男女幼少等類差別。總之若是名言有限制性，不能普遍表達諸法自相就不是相狀相有。

相狀相有，總說即依他起法。〈決擇・菩薩地〉卷 76，2309 頁說：「云何諸法依他起相，謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」惑業苦都是依他起法。而《攝大乘論本》卷 2 說：「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。」種子所生唯識為性的都是依他起相。由此可知相狀相有是指依他起的諸識而言，再深一層說指依他起法中屬於實有的部分。至於依他起法的假實差別，請參看（連結：[諸法假實分別](#)）。

《披》四此名於此事無礙隨轉等者：此簡不遍一切言論假相有法應知。

這是簡別不遍一切言論的假相有法應當了知。這類言論只能表達自類狀態，不能表達其他狀態。

卯三、現在相有

第三科現在相有，說明現在相有。
現在相有者，謂若已生及因果性。

第三種的自相有法是現在相有。這依他起的有為法已經現行，它是未來的因，是過去的果，就是現在有、過未無。雖然剛剛簡別依他起的假實差別，但它還要在一個基礎，還有一個條件，就是過未無現在有，才能說是現在相有。說「已生」是指現在，但是它也是未來的因，是過去的果，所以稱為「現在相有」，這是簡別不是相續假。

《披》謂若已生及因果性者：已生未滅，是現在相。即於其中，說自種子為能生因，是

名因性；說彼現行為所生果，是名果性。

已生未滅是指現在的相貌。就在其中，說明自種子未來法的能生因，名為因性。現行的有為法，是過去的種子所生出來的果，名為果性。若現行的已生法及因果性：包括種子與現行，才稱為現在相有。

寅五、結

第五科結，結論。

如是一切，總說為一自相有法。

如是一切，包括三種法：

一、勝義相有，離名言相的真如；

二、相狀相有，依他起法中屬於實法的部分；

三、現在相有，已現行的依他起法及具因果性的法，指現在的種子與現行；

總說為一自相有法。

丑二、共相有法 5 寅一、徵

第二科共相有法，說明共相有法，分五科；第一科徵，問。自相就是自法不共於他法的相貌，共相是諸法共通的相貌。自相是別相，共相是通相。

何等名為共相有法？

什麼稱為共相有法？

寅二、標

第二科標，標出五種。

當知此相復有五種。

應當知道共相有法有五種。

寅三、列

第三科列，列出來。

一、種類共相，二、成所作共相，三、一切行共相，四、一切有漏共相，五、一切法共相。

包括：種類共相、成所作共相、一切行共相、一切有漏共相、一切法共相這五種。一切法包括有為法及無為法，也有共同的相貌。

寅四、釋 5 卯一、種類共相

第四科釋，解釋，分五科；第一科種類共相，說明種類共相。

種類共相者，調色、受、想、行、識等各別種類，總名為一種類共相。

種類共相，是指色、受、想、行、識，或說十二處、十八界等各別種類，總名為一種類共相。

《披》色受想行識等各別種類者：此中等言，等取眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法，若有色、若無色、若有見、若無見等，一切種類差別應知。

這其中的等，包括眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法，有色、無色、有見、無見等，包括一切法的自性、差別等應該知道。例如說，有質礙的法都可以稱為色法，就將它安立在一類。受，就是領納，只要是領納為相的都是屬於受；想，就是取相；行，就是造作；識，就是了別，根據特性將它一類一類的分別；只要具有這一特性的都是屬於這一類，這就是種類共相。眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法也是一樣，眼能了別色，耳能了別聲，鼻能取香，舌能取味，身能取觸，意能取法。依法的自性又可分成有色或是無色，有見或是無見等差別，有共同特性的法分別歸納成一類，稱為種類共相。

卯二、成所作共相 2 辰一、舉善所作

第二科成所作共相，說明成所作共相，分二科；第一科舉善所作，舉出善法所作的相貌。

成所作共相者，謂善有漏法於感受果，由能成辦所作共相，說名共相。

成所作共相，是指仍有煩惱流漏的善法，能招感可愛的人天果報，由於這一類有漏善法能成辦的、所造作的果有共同的相貌，說明為共相。

有漏善是「無漏善」的對稱，指無漏智未起之前，凡夫所發的善根。凡夫依第六意識修善法時，由於第七識執著第八阿賴耶識為我，此根本我執沒有斷，所以使令善法還有煩惱夾雜在裡面而成善有漏法。如五戒、十善等及見道之前的善根都是。依《俱舍論》卷 4 及卷 12 說有漏善有生得善、聞所成善、思所成善、修所成善四種。生得善是天生自然而起的善法，聞、思、修三善指由聽聞教法、思惟、修習禪定而起的智慧，為無漏慧的加行。《成唯識論述記》卷 5（末）說：「有漏善前世益今世益，今世益後世益，俱得樂果，人、天所仰。」有漏善對於三世都有利益，能招感人、天的樂果。

辰二、例餘所作

第二科例餘所作，舉出所作共相。

如善有漏法於感受果，如是不善法於感非愛果，念住、正勝、神足、根、力、覺支、道支菩提分法於得菩提，由能成辦所作共相，說名共相，當知亦爾。

如同善有漏法能招感可愛果，如果造了十不善法，能招感到三惡道不可愛的果報；四念住、四正勝就是四正勤、四神足、五根、五力、七覺支及八正道是菩提覺悟的因，於成就菩提有大功能。若是諸法由於能成辦所作的果相是共同的，說名共相，應當知道也名為成所作共相。

《披》成所作共相等者：謂由善有漏法，成辦可愛果生；由不善法，成辦非愛果生；由三十七菩提分法，成辦三菩提果。如是因果總相，宣說彼彼有情相似共有，是名成所作共相。

由善有漏法可以成就人天的可愛果報；由殺盜淫妄的不善法，可以招感到三惡道的不可愛果；由三十七菩提分法，可以成就聲聞、緣覺、菩薩三種菩提果。由於所造因所成就果的理則總相，而宣說不同種性的有情都是相似共有的，名為成所作共相。

卯三、一切行共相

第三科一切行共相，說明一切有為法的共相。
一切行共相者，謂一切行無常性相。

一切有為法的共同相貌就是無常，遷流不息，剎那生剎那滅，一直在變化當中。
卯四、一切有漏共相

第四科一切有漏共相，說明一切有漏法的共相。
一切有漏共相者，謂有漏行皆苦性相。

一切有漏法：還有煩惱夾雜的有為法共同的相貌就是苦。會苦表示還有很多煩惱，斷了煩惱才不會苦，一切有煩惱的法都是苦的。有煩惱就有可能造業，造業就會感得苦果，受到苦果時就是很苦。所以有漏諸行，包括煩惱雜染，業雜染，生雜染都是苦，都是苦性為相。
卯五、一切法共相

第五科一切法共相，說明一切法包括有為法和無為法的共相。
一切法共相者，謂一切法空、無我性相。

一切法的共相，是指有為和無為等一切法都是空無實性、無我、無有主宰、不是常、不是一的體性相狀。

一切法包括有為法和無為法。有為法是眾緣所生之法，既從眾緣所生就沒有真實自體，所以有為法「空」；又有為法有生住異滅四相、無常、無恆、無主宰者、無主宰用，所以說有為法「無我」。無為法是「有為法」的對稱，指離生滅造作的無因無果之法，也可以說是有為法的實性。〈意地〉卷3，104頁說：無為有八事，謂虛空、非擇滅、擇滅、善、不善、無記法真如、不動、想受滅，也有說無為有四或六種，而真如之體平等無別，說四、說六、說八都只是依所顯之義別而假立，沒有不同，所以說無為法空、無我。

此外，空與無我放在一起時，空比較強調無真實自體，無我強調無主宰用，而實際上「空」也可以說是「無我」的同義語。
寅五、結

第五科結，結論。
如是一切，總說為一共相有法。

以上所說種類上的、作用上、有為諸行、一切有漏法、一切法等共相，總說為一，名共相有法。
丑三、假相有法 3 寅一、徵

第三科假相有法，說明假相有法，分三科；第一科徵，先問。
何等名為假相有法？

什麼稱為假相有法？

寅二、釋 4 卯一、標

第二科釋，解釋，分四科；第一科標，標示出來。
調若於是處，略有六種言論生起，當知此處名假相有。

若於此處，要略而言有六種言論生起，應當知道此處就稱為假相有法。
卯二、徵

第二科徵，問。
何等名為六種言論？

什麼稱為六種言論呢？
卯三、列

第三科列，列舉出來。
調屬主相應言論、遠離此彼言論、眾共施設言論、眾法聚集言論、不遍一切言論、非常言論。

包括屬主相應言論、遠離此彼言論、眾共施設言論、眾法聚集言論、不遍一切言論、非常言論。由這六種言論所詮顯的事情就是假相有法。〈決擇・思所成慧地〉卷 65，2076 頁說：「若有諸法，待於所餘，依於所餘施設自相，應知略說是假有相，非實物有。謂以色等諸蘊想事為待為依，施設有我及有情等，乃至廣說。此中色等諸蘊想事是實物有，我及有情命者生者數取趣等非實物有，唯是假有等。」以上所說都是假有法。

《摩訶般若波羅蜜經》中說有三種假：名假、受假、法假。《雜集論》中說有二種假。〈攝事分〉卷 100，2928 頁說假有略有六種。一聚集假有、二因假有、三果假有、四所行假有、五分位假有、六觀待假有。

卯四、釋 6 辰一、屬主相應言論 2 巳一、釋 2 午一、標相

第四科釋，解釋，分六科；第一科屬主相應言論，說明屬主相應言論，又分二科；第一科釋，解釋，又分二科；第一科標相，標出相貌。
屬主相應言論者，調諸言論，配屬於主方解其相，非不屬主。

屬主相應言論，是指諸言論，必須依止配屬於另一主要的法，才能了解其相貌，不是單一言論即能明白的，必須是繫屬於主要的法而安立的。如果說這句話的時候，還要配合其他的法，還要觀待於其他的法，才能了解現在所要說的這個法相，則現在所說的這個法就是假法了。不是不屬於所依法的，一定是依於另外一法才能夠知道這個法，那這個法就是假的。

午二、舉例 2 未一、舉生相

第二科舉例，舉例說明，分二科；第一科舉生相，舉出生相為例。
如說生時，此誰之生，待所屬主起此言論。調色之生，受、想、行、識之生。非說色時，此誰之色，待所屬主起此言論。

例如說生的時候，到底是誰在生呢？一定要有主體標示出來才能說出生這句話，例如說是色法生了，或是受、想、行、識生了。不是說色的時候，需要說明是誰的色，說色時即知有質礙性的法名為色，不必觀待另一法體才能說出色這句話。

未二、例老等

第二科例老等，例如說老等諸法。

如生如是，老、住、無常等心不相應行，隨其所應盡當知。

如同生是這樣，其餘的老、住、無常等心不相應行法，隨其所相應的都是依色心及諸心所分位而假安立，都是屬主相應言論應當了知。

已二、結

第二科結，結論。

是名屬主相應言論。若於是處起此言論，當知此處是假相有。

以上所說是名屬主相應言論。如果於此處所，生起這樣的言論，應該知道是在形容某法的屬於假相有法。所以二十四個心不相應行都是屬主相應言論，都是假相有法。

《披》屬主相應言論至是假相有者：不相應行有二十四。調得、無想定等，乃至和合、不和合。如前意地已說。（陵本三卷十四頁 252）此唯假想，於諸事中施設建立，是故名為不相應行。非如色等各別有體，展轉相應故。如是假想無所有故，說之為客；彼所依事各別有體，名之為主。起言論時，客屬於主，方解其相，是名相應；和合而轉，義方成故，是名屬主相應言論。由此言論，若離於主，名不可得，故是假有。文中舉例唯說於生，所餘老、住、無常等一切不相應行，皆是此類。

不相應行有二十四個，包括得、無想定等，乃至和合、不和合。如前〈意地〉中已說。〈決擇・五識身相應地意地〉卷 52，1730 頁說：「生緣攝受增盛之因說名為得，由此道理當知得是假有。」又說：「已離遍淨貪未離上貪，由出離想作意為先故，諸心心所唯滅靜唯不轉，是名無想定，此是假有非實物有。」又說：「能生彼彼諸法諸因諸緣，總略為一說名和合。」《唯識開蒙問答》卷 1 說：「於諸法相乖反故，名不和合性。」

這些不相應行法都是假想安立。它是在各式各樣的心心所等事當中，假名安立、施設、建立所謂的生老住無常，稱為不相應行。不像色法等各有各的法體，如眼有眼根為體，各別有體，能展轉相應。或者是心心所法，如貪瞋癡心所法與心王相應，它們確實是有這樣的現象出現，所以它們是自相有法。

這些假想是假安立的無有法體可得，稱為客；它們所依止的事各別有體，稱為主。生起言論的時候，這些客，如生老住無常等，必屬於主：有體的色法心心所法，才能夠了解它的相貌，稱為相應。也就是必須客與主和合起來說才能夠明白這句話的意思，這種境界才能夠成就，這樣的言論就稱為屬主相應言論。

由這樣的言論，如果離開所依賴的主體，例如說生和老，離開所指的對象，此名字沒有真實的法相、沒有真實的體性可得，所以是假有。這裡的文中只有舉例說生，但是其他老、住、無常等一切的不相應行都是屬於這一類的。關於 24 種心不相應，可參考〈決擇・五識身相應地意地〉卷 52，1724 頁～卷 53，1759 頁及卷 56，1838～1841 頁的說明。

辰二、遠離此彼言論 2 巳一、釋 2 午一、標義

第二科遠離此彼言論，不是此也不是彼的一種言論，也是假相有法，分二科；第一科釋，解釋，又分二科；第一科標義，標出道理。

遠離此彼言論者，謂諸言論，非以此顯此，亦非以彼顯彼，是說名為遠離此彼言論。

遠離此彼言論，是指諸言論中，它不是以此顯此，也不是以彼顯彼，說名為遠離此彼言論。二個「此」，表示是以此物還周備顯於此物，同一個法體以二句話表達，稱為以此顯此言論，如地之堅、石之圓等；二個「彼」，以餘物別顯於餘物，表示是不同法體以二句話表達，如說「眼之識」、「身之觸」等，稱為以彼顯彼言論。若不是這二種情形，稱為遠離此彼言論。

午二、顯相 2 未一、略 3 申一、以此顯此

第二科顯相，顯示法相，分二科；第一科略，要略說明，又分三科；第一科以此顯此，先說明以此顯此假相有法。

若以此顯此言論，是言論亦於實相處轉，亦於假相處轉。

以此顯此言論有二種情況：一種是於實相處轉，這個法是有實體相的，就是所說的依他起法，是屬於實法的，確實有這件事稱為亦於實相處轉，如說「地之堅」；另一種情況是也於假相處轉，如說「石之圓」，這類以此顯此言論所顯示的是假法。

申二、以彼顯彼

第二科以彼顯彼，說明以彼顯彼言論。

若以彼顯彼言論，是言論亦於實相處轉，亦於假相處轉。

以彼顯彼言論，這種言論也有二種情況：一種是實法，稱為於實相處轉，如說「眼之識」；另外是屬於假法，如說「某人的飲食」等，稱為亦於假相處轉。

申三、俱非

第三科俱非，說明俱非的情況。

若非以此顯此，亦非以彼顯彼言論，是言論一向於假相處轉。

如果不是以此顯此，也不是以彼顯彼的言論這二種情況，則所說出來的話是一向於假相處轉，如說「宅之門」、「舍之壁」等。

未二、廣 3 申一、以此顯此 2 酉一、舉地等 2 戌一、於實相處轉

第二科廣，詳細說明遠離此彼言論，分三科；第一科以此顯此，說明以此顯此言論，又分二科；第一科舉地等，以地大來說，前面說過地水火風都是實法，又分二科；第一科於實相處轉，說明於實相處轉，舉地大為例。

云何以此顯此言論，於實相處轉？如言地之堅。

什麼是以此顯此言論，於實相處轉？例如說，地大的堅。地大是實法，遍一切色法都有地大；堅是地大的特性，遍一切地大都有堅性，地及堅可以說都是實法，因此以此堅

硬之性顯示地大是屬於實相處轉的以此顯此言論。又如水之濕、火之煖、風之動，都是以此顯此言論，於實相處轉的例子。

戌二、於假相處轉

第二科於假相處轉，以此顯此於假相處轉。
云何此復於假相處轉？如言石之圓。

什麼是以此顯此言論，於假相處轉？如說石之圓。石頭只是色法其中的一種，是聚集假的假相有法；圓是形容石頭，但是石頭不一定是圓的，它也可能是尖的、凹凸不平的、長方形的、扁的，因此圓也是假相有法，所以若說石之圓這樣的說法，屬於於假相處轉的以此顯此言論。

酉二、例所餘

第二科例所餘，再舉地水火風為例。
如地之堅、石之圓，如是水之濕、油之滴，火之煖、燬之焰，風之動、飄之鼓，亦爾。

如同地的堅性、圓的石，同樣的水之濕、油之滴，火之煖、燬之焰，風之動、飄之鼓，也是如此。

地之堅，因為地大遍一切色法都有；地大的特性就是堅，地、堅都是實法，所以說地之堅是於實相處轉。

石之圓，石只是地大其中的一個形態而已；又石不一定是圓形，圓不能完全顯示石頭的特性，石、圓都是假法，所以說石之圓是於假相處轉。

水之濕，遍一切色法都有水大；遍一切水大都是濕，以濕為性，水、濕都是實法，所以說水之濕是於實相處轉。油之滴，油只是水大部分的狀態，不能完全代表水大；油正在滴，有時候油沒有正在滴，油正在滴只是油的部分的狀態，油、滴都是假法，因此說油之滴是於假相處轉。

火之煖，遍一切色法都有火大；遍一切火大都是煖的，火、煖都是實法，所以說火之煖是於實相處轉。燬之焰，燬的意思就是烈火，這只是火大的一種相貌，火不一定是很烈的。焰是一種火苗，或者說火光，但是並不一定所有的火都會有焰；燬、焰都是假法，所以說燬之焰是於假相處轉。

風之動，遍一切色法都有風大；遍一切風大的特性都是動，風、動都是實法，所以說風之動是於實相處轉。飄之鼓，飄風就是旋風，旋風只是風的部分狀態；風旋轉得像打鼓一樣，鼓面是圓圓的，但是不一定所有風都是圓形的，飄、鼓都是假法，所以說飄之鼓是於假相處轉。

申二、以彼顯彼 2 酉一、於實相處轉

第二科以彼顯彼，以彼顯彼言論，分二科；第一科於實相處轉，說明於實相處轉。
云何以彼顯彼言論，於實相處轉？如言眼之識、身之觸，如是等。

什麼是以彼顯彼言論，於實相處轉呢？如說眼之識、身之觸，如是等類。如說眼根，依眼根可以發出眼識，眼根是實法，眼識也是實法，眼根和眼識都是各有法體的，所以說眼之識是以彼顯彼言論於實相處轉。身之觸，身根是實法，觸也是實法，所以說身之

觸是以彼顯彼言論於實相處轉。二種法都是各有法體的，都是實法，稱為於實相處轉。
酉二、於假相處轉

第二科於假相處轉，以彼顯彼言論於假相處轉。
云何此復於假相處轉？如言佛授德友之所飲食、車乘、衣服、莊嚴具等。

什麼是以彼顯彼言論，於假相處轉呢？如說佛授德友之所飲食、車乘、衣服、莊嚴具等言論。佛授德友，「佛授」是一個人的名字，「德友」是另外一個人的名字，就像用中國話說稱張三、李四。那個人不一定要稱為張三，也可以稱別的名字，名字只是暫時的代號，名字是假安立法，佛授等是有情假；飲食是所有食物的總合代號，車乘是各類代步工具的總合代號，衣服是各種衣物的總合代號，莊嚴具是各種莊飾身相工具的總合代號，都是聚集假法，都是法假，所以這類以彼顯彼言論都是於假相處轉。
申三、俱非 2 酉一、徵

第三科俱非，非以此顯此有及以彼顯彼於假相處轉，分二科；第一科徵，先問。
云何非以此顯此，亦非以彼顯彼言論，一向於假相處轉？

什麼是不屬於上面說的以此顯此言論，也不是屬於以彼顯彼言論，而一向都是在假相處轉呢？
酉二、例

第二科列，列舉出來。
如言宅之門、舍之壁，瓶之口、甕之腹、軍之車、林之樹、百之十、十之三，如是等。

如說宅之門、舍之壁，瓶之口、甕之腹、軍之車、林之樹、百之十、十之三，如是等。宅是指由各種建材組合成的住宅、舍是指由各種建材組合成的房屋、瓶是指用陶、瓷、瓦等製成的裝水或花的器具、甕是指用陶、瓷等製成的小口大腹的容器、軍是指由士兵及各種象、馬、車等組成的軍隊、林是指由各種花草樹木組成的樹林、百是數詞，代表某一法的數量，十的十倍為百、十也是數詞，代表某一法的數量，這些都是眾法聚集言論的假法；門是住宅的一部分、壁是房屋的一部分、口是瓶的入口處、腹是甕中間凸起來的部分、車是軍隊的代步工具、樹是樹林的一部分植物、十是一百的十分之一、三是十的十分之三，這些假法的一部分，也屬假法；因為不是周備以此顯此自體，所以不是以此顯此言論；也不是離宅等別有門等，因此也不是以彼顯彼言論；所以這一類言論稱為非以此顯此，亦非以彼顯彼言論，一向於假相處轉。
巳二、結

第二科結，結論。
是名遠離此彼言論。

以上所說的假相有法名為遠離此彼言論。
《披》若以此顯此言論等者：如言地之堅、水之濕、火之煖、風之動，體相是一，是名以此顯此言論，於實相處轉。如言石之圓、油之滴、燬之焰、飄之鼓，名想是一，是名以此顯此言論，於假相處轉。如言眼之識、身之觸等，體相非一，是名以彼顯彼言論，

於實相處轉。如言佛授德友之所飲食等，名想非一，是名以彼顯彼言論，於假相處轉。如言宅之門、舍之壁，乃至廣說如是等，名之與想非一非異，如是言論唯於假相處轉，非如前二或於實相處轉，是故名為遠離此彼言論。由此言論事不可得，故是假有。

如說地大是堅的，水大是濕的，火大以煖為性，風大以動為性，遍一切地大都是堅，遍一切水大都是濕，遍一切火大都是煖，遍一切風大都是動，所以說它們的體相是一，稱為以此顯此言論，於實相處轉。

如說，圓的石頭，只是代表某一粒石頭，不是代表一切，雖然是以此顯此言論但它是假相處轉。油之滴，正在滴的油；燬之焰，烈火發出來的火焰；飄之鼓，鼓動的風，名字與想所取相是一樣的，但不是代表所有的法體都是這樣，所以是以此顯此言論，於假相處轉。

如說眼之識，依眼根發出眼識，身之觸，依身根發出身觸，眼及眼識，身及觸，它們的體相不是同一個，但都是實法，稱為以彼顯彼言論，於實相處轉。

如說佛授德友之所飲食等，名想不稱體相，佛授德友是有情假，飲食等是法假，都是假安立法，所以說是以彼顯彼言論，於假相處轉。

如說住宅的門、房舍的牆壁，乃至廣說如是等類，名與想非一，名與想不是同一法體，有總有別，不是以此顯此言論；名與想非異，名與想也不是不同法體，是同一法體，所以不是以彼顯彼言論。這類言論唯於假相處生起，不同前二類言論或於實相處生起，因此名為遠離此彼言論。由於這類言論之事體不可得，因此是假有。

辰三、眾共施設言論 2 巳一、標列

第三科眾共施設言論，大眾共同施設的言論，分二科；第一科標列，標示列舉出來。眾就是眾人，心王心所接觸到種種的境界時，依據種種相狀，共同假設這樣的言論，說出這些話來。

眾共施設言論者，調於六種相狀言說自性，假立言論。六種相狀者，一、事相狀，二、應識相狀，三、淨妙等相狀，四、饒益等相狀，五、言說相狀，六、邪行等相狀。

眾共施設言論，是指於：事相狀、應識相狀、淨妙等相狀、饒益等相狀、言說相狀、邪行等六種相狀的言說自性，依此六種相狀所假立的言論。

《披》眾共施設言論等者：由識及與遍行五心所法有所取相，能起種種差別言說，是名六種相狀言說自性。諸有情眾，於此相狀施設相似而起言論，是名眾共施設言論。由此言論依相狀起，於所說事迷亂不定，故是假有。

由於心識，主要是前六轉識與五遍行心所：觸、作意、受、想、思，能夠取色聲香味觸法，當六識緣著六境能夠生起各式各樣的差別境界相，就會說出不同的話，稱為六種相狀的言說自性。眼識緣色，耳識緣聲，乃至意識緣法，所緣的境界相狀是不同的；依於不同的相狀安立語言。諸多有情，六根接觸六境生起六識時，於所緣的不同相狀施設相似的名言而發起言論，是名眾共施設言論。由於這種言論是依相狀而生起的，因為言說是依每個人的虛妄分別相起，成為所認知的都是遍計所執相，非有計有，於所說事迷亂不決定，所以說是假有。如有人看到某甲覺得她很漂亮，可是某乙來看就覺得她不漂亮，漂亮和不漂亮都是假的，都是各人內心的分別。

巳二、隨釋 6 午一、事相狀

第二科隨釋，解釋六種相狀，分六科；第一科事相狀，說明事相狀。
事相狀者，謂識所取。

事相狀，是指心王所取的色聲香味觸法等相，廣說包括八識心王所取相。
午二、應識相狀

第二科應識相狀，說明應識相狀。
應識相狀者，謂作意所取，能起於識。

應識相狀，是指作意心所，警覺應起的心王去認識境界，鼓動心識去見聞覺知；由心王取得總相，作意能取心王所取事之總相及餘心所所取的別相。
《披》應識相狀至能起於識者：作意現前，識方得生，故彼所取，名應識相。即依此相而起言說，是名應識相狀。

根不壞、境界現前時，要有作意心所現前警策應起的心種，識才能夠生起緣取境界，所以作意所緣取的境界稱為應識相。即依此相，即作意所緣取的相狀而生起種種言說，名為應識相狀。
午三、淨妙等相狀

第三科淨妙等相狀，說明淨妙等相狀。
淨妙等相狀者，謂觸所取。

淨妙等相狀，是指觸心所所取可意、不可意、俱相違相。淨妙即可意相，不淨妙即不可意相，非淨妙非不淨妙即俱相違相。
午四、饒益等相狀

第四科饒益等相狀，說明饒益等相狀。
饒益等相狀者，謂受所取。

饒益等相狀，是指受心所所取攝受（有益於己）、損害（有損害於己）、俱相違（不益不損）相。
午五、言說相狀

第五科言說相狀，說明言說相狀。
言說相狀者，謂想所取。

言說相狀，是想所取相。名為先故想，想為先故說。有名字想才能夠取相，取相以後才能說話。
午六、邪行等相狀

第六科邪行等相狀，說明邪行等相狀。
邪行等相狀者，謂思所取。

邪行等相狀者，是指思心所所取邪行、正行、俱相違行。思心所能發動業力造作，決定做善、或造惡等。

總之六種所取共相假法，增益自相、可起言說相狀自性，名眾共施設言論，如瓶盆等。因此唯識說假，是指增益非實相有，於六種所變各附己體真實自相而增益故，雖然各別境等所取相狀也可共同安立假言。於取境時六種一定遍於諸境，因此不說其餘心所所取境，眾人共同施設所起言論必依此六種相狀。以語言表達所取境時，感覺上好像是相似於所取法體，可是並不是那個法體的實相，言論是能說的，所詮的那件事情不是真實的，還有迷亂不定的過失。若了解眾共施設言論是依止這六種相狀而安立的假相有法，應該也可以清除掉很多煩惱，不論聽到什麼樣的話都是某一個角度、某一種因緣下的說法，不是真實的。說話是為了溝通，應該要善用語言，能夠給人希望，給人信心，給人歡喜，給人方便，不要因為語言而互相傷害。

辰四、眾法聚集言論 2 巳一、標相

第四科眾法聚集言論，依眾法聚集而施設的言論，分二科；第一科標，標出自性。
眾法聚集言論者，謂於眾多和合，建立自性言論。

眾法聚集言論，是指眾多的法合起來，建立此法的自性，這類的言論。前面說有相續假、聚集假、分位假，這是屬於聚集假的一種，它也是假相有法。

巳二、例成

第二科例成，舉例成就所說言論。
如於內色、受、想、行、識，建立種種我等言論；於外色、香、味、觸等事和合差別，建立宅、舍、瓶、衣、車、乘、軍、林、樹等種種言論。

如是於內身的色、受、想、行、識聚集、建立種種我等的言論；例如根據色，說我長得很高、很胖等；根據受，說我感覺很快樂；根據想，說我看到某人；根據行，說我決定修善；根據識，說我能知道很多事等。我是依聚集的色、受、想、行、識而假安立，所以我是假法。於外面的色法之色、香、味、觸等事和合差別，建立住宅、房舍、花瓶、衣服、車乘、軍隊、樹林等種種的言論，這些都是色、香、味、觸和合以後所現出來的相貌，是聚集假法。

《披》眾法聚集言論等者：此中略有二種差別。一者、內事，二者、外事。如文易知。由此言論和合相生，於所說事迷亂不定，故是假有。

眾法聚集言論等，其中要略而言有二種差別。一者、內事，就是色受想行識，聚集合說為我，我是假法，是依於色受想行識安立的。二者、外事，如桌子、椅子、車子、床、房子、玻璃等，這些都是色香味觸和合而成的，都是假法。當人們說這樣的話時，根本不知道它是什麼，由於沒有看到它是眾緣和合而生的，因此對這件事有迷惑、有混亂、有不決定，所以說這樣話時，也是屬於假有，假相有法。聚集起來的這些東西都是假相有法。

辰五、不遍一切言論 2 巳一、標相

第五科不遍一切言論，不遍一切法的言論，分二科；第一科標相，標出相貌。
不遍一切言論者，調諸言論，有處隨轉，有處旋還。

不遍一切言論，是指說這句話時，有的地方適用，有的地方不適用。不適用稱為旋還，就退回來了。適用名隨轉，隨順這句話有相應的境界可得，言論與境界是相順的，稱為隨轉。有處旋還，是不相順，那種地方就不適用了。這類言論也是假相有法。

巳二、例成 4 午一、舍宅言論

第二科例成，舉例成就不遍一切言論，分四科；第一科舍宅言論，例說舍宅言論。
如於舍宅舍宅言論，於諸舍宅處處隨轉；於村、聚落、亭邏、國等，即便旋還。

例如說這是舍宅，舍宅就是房子，見到房子的時候，說這是舍宅，那是隨轉的，這句話是適合它用的。可是要用房舍來形容村莊，就不適用了。聚落，很多人聚集在那裡落腳，居住在那裡，不能用房舍來代表。說很多房子就稱為聚落嗎？也不能這樣說，因為少了人、畜牲、商店、市集等，要諸多人事物合起來才能稱為聚落，因此說舍宅不能表達出聚落。亭，涼亭，四面只有柱子沒有牆壁的小屋稱為亭。若說房子，它就不適用於形容涼亭。邏，巡邏的檢查站，說房子也不能代表邏。國，說房子也不能代表國家，有多少的房子也不能代表一個國家。當遇到了這些不同的情境相狀時，就沒有辦法表達，就不適用了。若所說的言論不能遍一切法，就是假法。如果說地大，不論是房舍、村、聚落、亭邏、國等都有地大，遍一切色聚都有地大。若說舍宅、房子，就只能代表房子，不能再代表村、聚落、亭邏別的了，所以說這是不遍一切的言論，只能代表自己的相貌，不能代表其它的。

午二、盆甕言論

第二科盆甕言論，舉盆甕等成立說明不遍一切言論。
於盆甕等盆等言論，於盆甕等處處隨轉；於瓶器等，即便旋還。

於盆甕等說出盆等言論，於各種盆甕等處處能適用；於各種瓶器等就不適用了。這類言論也是不遍一切言論。

午三、諸軍言論

第三科諸軍言論，舉諸軍等成立說明不遍一切言論。
於軍軍言，隨諸軍轉；於別男女幼少等類，即便旋還。

於軍隊說出軍隊的語言，這句話只適用空軍、海軍等各種軍隊；可是如果說組成軍隊的各別男、女、幼、少等類就不適用了。說軍隊，也只能適合整個軍隊來說，到底裡面軍隊裡面的成員是男女幼少等，沒辦法表達出來，所以這類言論也是不遍一切言論。

午四、諸林言論

第四科諸林言論，舉諸林等成立說明不遍一切言論。
於林林言，隨諸林轉；於別樹根、莖、枝、條、葉、華、果等類，即便旋還。

於樹林說出樹林的言論，隨至各種樹林都能適用；而於各別的樹根、樹莖、樹枝、樹條、樹葉、華、果等類就不適用了。說樹林，只是總相說，樹林裡面有什麼成分，沒有辦法表達出來，這樣的言論很難涵蓋所有的現象，是假有的，稱為不遍一切言論。

《披》不遍一切言論等者：文相易知。由此言論非遍一切無礙隨轉，故是假有。

所說的文義容易了知。由於這種言論不是遍於一切法無礙隨轉，有些法能適用，有些法不適用，只適合某種狀態，不是全部都是這樣，所以是假有的。如說無常就不一樣了，無常遍一切有為法都是適用的；不論男女老少，是樹林、樹根、莖、枝、條、葉、華、果等類，都是無常，它就是遍於一切都適用的言論。佛根據眾生根器開示佛法，有了義、不了義的差別。不了義就是「不遍一切言論」，因為不是所有的法都是這樣。如果了義就是遍一切法都是了。比方說「空」，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，遍一切法都是這樣。

辰六、非常言論 4 巳一、標

第六科非常言論，說明非常言論，分四科；第一科標，標出來。
非常言論者，由四種相應知。

非常言論，不是永遠不變的言論，有四種相應該知道。
巳二、列

第二科列，列舉出來。

一、由破壞故；二、由不破壞故；三、由加行故；四、由轉變故。

一、由破壞故，此法一經破壞就不再適用這種言論；二由不被破壞，此法雖然不被破壞，可是與其他法和合，自相不見了，就不再適用原來的言論；三、由加行故，此法加上其它的行動，使令這句話不再適用了；四、由轉變故，這個法有所轉變了，就不能用這句話再來形容。以上都是非常言論。

巳三、釋 4 午一、由破壞

第三科釋，解釋非常的意思，分四科；第一科由破壞，由破壞故非常。
破壞故者，調瓶等破已，瓶等言捨，瓦等言生。

由破壞故所說非常言論，是指花瓶破掉以後，就不能再稱為花瓶，就轉名瓦片等；又如陶杯破掉以後，就不再稱為陶杯，就轉名陶片了。這類法由破壞故無常，就不再適用原來的名稱，這類言論稱為非常言論。

午二、由不破壞

第二科由不破壞，沒有被破壞，但也是無常。
不破壞故者，調種種物共和合已，或丸或散，種種雜物差別言捨，丸散言生。

由不破壞故所說非常言論，是指種種物品共相和合已後，轉變為丸或散，此時組成丸或散的種種雜物差別相不見了，原來形容種種雜物的言論就不再適用，此時轉名為丸或

散。例如用熟地黃、山茱萸、山藥、澤瀉、丹皮、茯苓這六味中藥組成六味地黃丸，此時當歸等並未被破壞，而是與其他藥材和合做成藥丸，於此藥丸名六味地黃丸，當歸之名就不適用了，當歸等類言論稱為非常言論。又如由荊芥、防風、柴胡、茯苓、桔梗、川芎、羌活、獨活、枳殼、甘草、生薑等和合做成荊防敗毒散，荊芥等等並未被破壞，而是與其他藥材和合做成藥粉，於此藥粉名荊防敗毒散，荊芥之名就不適用了，荊芥等言論稱為非常言論。

午三、由加行

第三科由加行，由加行而無常。

加行故者，謂於金段等起諸加行，造環釧等異莊嚴具，金段等言捨，環釧等言生。

由加工造作所說非常言論，是指於金段等予以用火煅煉加工，製造出手環、手釧等種種不同的莊嚴具，金段，指一段一段的黃金，這個時候的莊嚴具不會稱為金段，稱為手環等，雖然是金子造的，但是金子的名稱已不適用，而由另外一種名稱取代，這類言論名由加行故所說非常言論。

午四、由轉變

第四科由轉變，由於轉變而無常。

轉變故者，謂飲食等於轉變時，飲食等言捨，便穢等言生。

由轉變的因緣所說非常言論，是指如飲食等由於轉變的因緣，在胃腸中消化轉變成便穢後，飲食等名稱即捨棄，便穢等名稱即生出。又如說蘋果也不是真的蘋果，入口三寸即成糞，一吃下去再排出來就變成糞便。像飲食這類言論，由轉變的因緣而不再適用，稱為轉變故所說非常言論。

巳四、結

第四科結，結說名非常言論。

如是等類，應知名為非常言論。

以上各式各樣的種類，由破壞、不破壞、加行、或轉變故使原來的言論不再適用，應當知道名為非常言論。由此可知假名安立的一切法畢竟空，能詮的名言是假的，所詮的境界也不是真實的，都是假相有法。

《披》非常言論等者：此有四相，如文可知。由此言論，於所說事轉變無常而不決定，故是假有。

非常言論有四相，如文中所說可知。由於這類言論，於所說事轉變無常而不決定成立，所以是假有。

寅三、結

第三科結，結說名假相有法。

隨於諸物發起如是六種言論，當知此物皆是假有，是名假相有法。

隨著各式各樣的物體上面發起這六種言論，應當知道這些物體都是假有的，都屬於假

相有法。想一想各人每天都在說假相有法。因為每個人的識變不同、感觸不同，所以每個人說出來的話就沒有真實的代表性。學通了這些道理，就不會被他人的舌頭所轉，也不再那麼苦惱，知道自己說很多假法，他人也說很多假法，都是如幻如化，都是假相。如果不是佛菩薩開示，大家都以為是真的，從來沒有想過這是假的。

丑四、因相有法 6 寅一、徵

第四科因相有法，說明因相有法，分六科；第一科徵，先問。
何等名為因相有法？

什麼稱因相有法？
寅二、標

第二科標，標出來。
當知此因略有五種。

應當知道此因相有法要略而言有五種。
寅三、列

第三科列，列舉出來。
一、可愛因，二、不可愛因，三、長養因，四、流轉因，五、還滅因。

包括可愛因、不可愛因、長養因、流轉因、還滅因五種，名因相有法。
寅四、釋 5 卯一、可愛因

第四科釋，解釋，分五科；第一科可愛因，說明可愛因。
可愛因者，調善有漏法。

可愛因，是指善有漏法。人天可愛果報形成的原因就是有漏的善法，這是未證無漏智之前，凡夫所持的五戒、與所行的十善等善法。
卯二、不可愛因

第二科不可愛因，說明不可愛因。
不可愛因者，調不善法。

不可愛因，是指不善法。三惡道不可愛果報形成的原因就是不善法，主要是欲界十不善業。
卯三、長養因

第三科長養因，說明長養因。
長養因者，調前所生善、不善、無記法，修習、善修習、多修習故，能令後所生善、不善、無記法展轉增勝，名長養因。

經常增長、培養的因名長養因。長養因通三性法，善法、不善法、無記法，前所生

已經栽培的善法、不善法、無記法，修習、善修習、多修習，不但修習，還要善巧、圓滿的修習，多多的修習，能令後後所生善、不善、無記法展轉增勝，稱為長養因。例如過去生常修布施出家，這一生也歡喜出家，常常布施，又能善巧、圓滿、多多的布施，將來就能圓滿布施波羅蜜。長養是一種相續的力量，能使三性法展轉增勝、有力、得果。卯四、流轉因

第四科流轉因，說明流轉因。

流轉因者，謂由此種子，由此熏習，由此助伴，彼法流轉。此於彼法，名流轉因。

流轉因，生死流轉的因是說由於這類招感三界果報的名言種子及善惡業種子，經由名言及善惡業的熏習，及由相關的增上緣：無明、愛、取煩惱為助伴，使得名言及善惡種子所招感的異熟果法得以生起，種子、熏習、助伴都是成就流轉法的因，名為流轉因。

《披》由此種子等者：此中種子，謂三界繫諸法種子。熏習，謂淨不淨業。助伴，謂無明、愛、取。此說集諦為流轉因。由此次第，隨其所應，於三界中生、老死法相續流轉。

此中所說種子，是指欲界、色界、無色界三界繫的諸法種子，即清淨的善業與不清淨業的不善業。助伴，指無明、愛、取。此處主要說集諦是流轉因，包括無明、愛、取三種煩惱及善惡業。由此由無明所生三界繫的諸法種子、善惡業熏習、及愛取煩惱滋潤的次第，隨其所相應，於三界中有生、老死法相續流轉。

卯五、還滅因

第五科還滅因，說明修學聖道證得涅槃的還滅因。

還滅因者，謂諸行還滅、雜染還滅，所有一切能寂靜道、能般涅槃、能趣菩提，及彼資糧，并其方便，能生能辦，名還滅因。

還滅，轉迷而還歸寂滅之意。又作還源，與「流轉」相對稱。據《大毘婆沙論》卷 100、《顯揚聖教論》卷 15 等所說，藉由修行之功行，斷除煩惱，出離生死，還歸涅槃之本源，名還滅。

還滅的因，是指五蘊諸行還滅、煩惱雜染還滅中所有一切能寂靜煩惱的見道、修道，能入涅槃的無學道，能趣向菩提的見道、修道、無學道等，及成就世間、出世間道的二道資糧等，以及煖頂忍世第一等加行的方便，能生聖道能成辦聖道果，都名為還滅因。還滅因，主要說的是道諦。

據《大乘阿毘達磨雜集論》卷 8 說：資糧道、方便道、見道、修道、究竟道，這五種依道諦自性及眷屬是道諦差別。資糧道，如本論〈聲聞地〉所說凡夫之戒律儀等二道資糧。方便道，所有資糧都是方便，但有一類是方便道而不是資糧，是指已積集資糧道者所有順決擇分善根，即煖法、頂法、順諦忍法、世第一法。見道，若總說指世第一法無間無所得三摩地、般若，及彼相應等法，由無分別奢摩他、毘鉢舍那等為體相故。修道，指見道以上所有世間道、出世間道，軟道、中道、上道、方便道、無間道、解脫道、勝進道等，都名修道。究竟道，指依金剛喻定一切羶重永已息故，一切繫得（煩惱）永已斷故，永證一切離繫得故。從此次第無間轉依，證得盡智及無生智十無學法。

若據《瑜伽論記》卷 5 說：諸行還滅，指有漏三性諸行滅之滅界，雜染還滅指見、修煩惱斷之斷界及離欲界，這是舉滅諦。所有一切能寂靜道，指能寂靜前二還滅諸無漏道。

由見道能寂靜見所斷煩惱證得斷界，由修道能寂靜修所斷煩惱證得離欲界乃至得滅界。這些無漏聖道能入涅槃，能趣菩提。及彼資糧即資糧道；并其方便即加行道；能生，指資糧道等能生種子；能辦，指資糧道等能成辦涅槃。此處說還滅因唯攝前四種：資糧道、方便道、見道、修道。韓清淨居士又有不同解釋，如《披尋記》所說可知。

《披》諸行還滅等者：此說道諦為還滅因。由能般涅槃故，諸行還滅；由能趣菩提故，雜染還滅。若自圓滿，若他圓滿，乃至若沙門莊嚴，名道資糧。從他聞音，如理作意，名道方便。如是能令無漏道生，成辦所作，是名能生能辦。如是一切，皆名還滅因。

此處說的是指道諦，道諦是還滅的原因。由道諦能入涅槃的緣故，所以五蘊諸行能夠還滅；又由於道諦能趣菩提覺悟的智慧，能令煩惱等雜染還滅。若自身修道的條件圓滿，若助道外緣的他圓滿，乃至若沙門成就少病精進慧等莊嚴，名為道資糧。成就世間道及出世間道的道資糧很多，〈聲聞地〉說二道資糧是：「自他圓滿善法欲、戒根律儀食知量、恬寤正知住善友、聞思無障捨莊嚴。」到〈聲聞地〉還會詳細的說明。修道需要很多的條件，條件沒有具足，沒有辦法成就聖道。

從佛菩薩等善知識聽聞佛法，內心能如佛所說的真理警策應起的心種而如理作意，名為道諦的方便。由具足道資糧及如理作意的道方便能令無漏聖道生起，成辦所作的修行證得聖道果，名為能生能辦。這一切道資糧及道方便等，都名為還滅因。這是比較偏重轉凡成聖之前凡夫所修聖道而言。

寅五、結

第五科結，結說名因相有法。
如是總名因相有法。

由可愛因、不可愛因、長養因、流轉因、及還滅因，這五種總名為因相有法。
寅六、指

第六科指，指出如思因果中所說。
若廣分別，如思因果中應知其相。

如果詳細分別，如同思惟因果中所說，應該了知其相。思因果，思惟十因、四緣、五果，在〈有尋有伺地〉卷 5 已經學過，那裡很詳細的說明因、緣、果的自相、差別及彼此的關係。關於因、緣、果，〈菩薩地〉卷 38，1266 頁也有詳細說明。

《披》如思因果中應知其相者：有尋有伺地中說有十因、五果。（陵本五卷九頁 354）此中五因，若廣分別，隨應當知此可愛因及不可愛因，即彼牽引因攝。此長養因，即彼引發因攝。此流轉因，即彼生起因攝。此還滅因，即彼攝受因攝。如是差別，應如理思，由是說言如思因果中應知其相。

〈有尋有伺地〉卷 5，142 頁中說有十因、五果。此處文中所說五因，若詳細分別，隨其所相應的應當知道這裡所謂的可愛因及不可愛因，就是那裡所說的牽引因所攝。牽引有情下一生去受果報的因，名牽引因。這裡所說的長養因就是引發因所攝。欲界繫縛善法，能引欲界繫縛諸勝善法等，名引發因。這裡所說的流轉因就是生起因所攝。依現世惡、善之業因而起未來之苦、樂果報，名生起因，是令有情受生的原因。這裡所說的

還滅因即攝受因所攝。依無間滅因依處，及依境界、根、作用、土用、真實見、因依處，施設攝受因。這些各式各樣的差別，要能如佛所說的道理來思惟，因此說如思因果中所說應當知道這些因相。

丑五、果相有法 2 寅一、徵

第五科果相有法，說明果相有法，分二科；第一科徵，先問。
何等名為果相有法？

什麼稱為果相有法？有因一定有果，因果是配合起來說的。
寅二、釋

第二科釋，解釋。
謂從彼五因，若生、若得、若成、若辦、若轉，當知是名果相有法。

從可愛因、不可愛因、長養因、流轉因、還滅因等，由種子為先，獲得所需助緣，因緣和合而能生起三界繫不繫法、得到涅槃、成立佛法、成辦工巧業處及有情等、諸法自業生起作用（轉），應當知道是名為果相有法。由五種因熏成種子為因緣，加上增上緣、等無間緣、及所緣緣等助緣，因緣和合使所熏種子生起相對應的果，而成為果相有法。
《披》若生若得等者：有尋有何地說：謂若由此為先，此為建立，此和合故，彼法生，或得、或成、或辦、或用，說此為彼因。（陵本五卷八頁 347）今此五相，如彼問答應知。

〈有尋有何地〉卷 5，138 頁說：若由此法即種子之因緣為先，由此法即增上緣、等無間緣、及所緣緣助緣為建立，因緣合起來，法就能生起、證得、成立、成辦、或現起作用，就說此法為彼果的因。現在所說五相，詳細情形如〈有尋有何地〉卷 5 問答應當了知。

生、得、成、辦、用，不用截然劃分，因此這可愛因等五種因都能生、得、成、辦、用，總說由可愛因等五因之生、得、成、辦、轉，名果相有法。

若別說由可愛因、不可愛因及流轉因生三界繫法；由長養因使三性法展轉增勝，於善法展轉增勝，使三界繫及不繫法生，能證得聖道涅槃、成立佛法、成辦各種工巧業處、使善法發揮作用；由還滅因證得聖道涅槃。因此合說由此五因之生、得、成、辦、轉，名果相有法。

由於因相而得到各式各樣不同的果，名生得成辦用。若說果包括等流果、增上果、離繫果、異熟果、和土用果，這些都是屬於果相有法，用生、得、成、辦、用來代表。

癸二、無相 4 子一、徵

第二科無相，無法就無相，說明無相法，分四科；第一科徵，問。
何等名為所觀無法？

什麼稱為所觀無法？當六根六識緣取六境的時候，所觀察的是沒有的事情，名無法，沒有這件事情就沒有相了。

子二、標

第二科標，標出五種。
當知此相亦有五種。

應該知道無法也有五種相。
子三、列

第三科列，列舉出來。
一、未生無，二、已滅無，三、互相無，四、勝義無，五、畢竟無。

無法有未生無、已滅無、互相無、勝義無、畢竟無這五種。
子四、釋 5 丑一、未生無

第四科釋，解釋，分五科；第一科未生無，說明未生無。
未生無者，謂未來諸行。

未生的無法，是指觀察未來的法，未來的有為法還沒有現前當然是沒有，沒有的法就沒有相。例如觀察十年後的自己，十年後還沒有來，會變成什麼樣子不知道，也不可得。
丑二、已滅無

第二科已滅無，說明已滅無。
已滅無者，謂過去諸行。

已滅的無法，指過去的有為法已經滅了，已經不存在的法，也就沒有相。例如十年前的自己早已滅去，十年前的面相也就不再現前。
丑三、互相無

第三科互相無，說明互相無。
互相無者，謂諸餘法，由所餘相若遠離性、若非有性；或所餘法，與諸餘法不和合性。

互相觀待而成的無法，是指諸多不同的法，有很多各式各樣不同的相，觀察其中某相貌由遠離性，根本就沒有這種相貌，如牛沒有馬的相；若非有性，體相完全沒有，如完全斷盡煩惱的聖者，完全沒有煩惱的種子與現行；或所餘法，與諸餘法不和合性，如光明與黑暗，有光明就沒有黑暗，這類由對比觀待而不現前的法，稱為互相無。

《披》互相無者至不和合性者：如有對色障礙為性，若離障礙，假名虛空，此二相望，有無相違，名遠離性。又有色法五相建立，與此相違，建立無色，此二相望，體相相違，名非有性。又如明與無明，此二相望，障治相違，是名不和合性。如是等類，名互相無。

如說有質礙的有對色，以障礙為體性，於遠離色法障礙的地方，假名稱為虛空，色法與虛空二法相望是有無相違，稱為遠離性。又〈決擇·思所成慧地〉卷 65 說：有色法由一事故、二自相故、三共相故、四界故、五業故五種相差別建立。此中諸所有色，彼一切若四大種，若四大種所造，名為色事；諸色自相有三種，一五識所依五清淨色根，二清淨色根所取色聲香味觸，三意所取法處所攝色。諸色共相也有三種，指一切色法占有空間，由此方可宣說方處差別；又一切色若清淨，若清淨所取增減相是第二種共相，

又即此一切色若觸等所觸即便變壞是第三共相。諸色由界差別略有二種，若由定地色愛諸業之所生起，名色行色，若不定地色愛諸業之所生起，名欲行色，無色界中無色。業色是指善不善無記身業語業，名色業差別。與此相違，無色諸法也由相反的五相差別建立，有色與無色法二相對望，體相不同，稱為非有性。又如明與無明，明就是正念，無明是邪念，正念與邪念二法相望，一種是障礙、一種是對治的，明能對治無明，障治剛好相違反，稱為不和合性。如是等類，由二法互相觀待而無，稱為互相無。

丑四、勝義無

第四科勝義無，說明勝義無。

勝義無者，謂由世俗言說自性，假設言論所安立性。

勝義無，聖者殊勝的智慧緣慮一切法真如時，由假設言論所安立的世俗言說自性不會現行。因為勝義諦是言語道斷、心行處滅，遠離世俗言說的。

勝義無，聖人所緣的境界是無相的。可以與勝義相有配合起來觀想，剛好是互相呼應的。勝義相有，有離言說義。勝義無，無世俗的言說自性。若對比起來思惟，就會知道什麼是勝義。聖人所緣的境界稱為勝義，聖人的智慧與凡夫不同，聖人不會執著境界是真實。凡夫則執著一切境界是真實，這是因為執著世俗言說是有真實自性，證勝義諦的時候都不會執著了，所以是勝義無，沒有這些事情了。勝義相有，有離言說義，已經遠離言說的這些執著性，所以是從不同角度說的同一件事。

丑五、畢竟無

第五科畢竟無，說明畢竟無。

畢竟無者，謂石女兒等，畢竟無類。

畢竟沒有，例如討論石女的兒，石女是女性生殖器官有問題或沒有生殖器官的人，這種女人是不能生孩子，不能生孩子還討論她有兒子或女兒，所謂兒子或女兒根本不可能有的，名畢竟無。又如說教室裡有一棵榕樹，這是畢竟無，因為教室裡根本沒有種榕樹。根本就沒有的，稱為畢竟無。

壬二、辨有無性 2 癸一、總標

第二科辨有無性，辨明有性與無性的差別，分二科；第一科總標。性相可以合說，相可說是表面上的事情，性是內在的特性；或者說相是說事，性是說理；也分開來說，相性可以相通，可以說相就是性，性就是相。這是佛菩薩的大智慧用不同的角度來說明有法與無法。前面是用相來表示，現在用性來表示。

復有五種有性、五種無性。

又有五種有性、五種無性。

癸二、別辨 2 子一、有性 3 丑一、徵

第二科別辨，各別的說明，分二科；第一科有性，說明有性，又分三科；第一科徵，先問。

何等名為五種有性？

什麼稱為五種有性呢？有體性的事情是什麼呢？
丑二、列

第二科列，列舉出來。

一、圓成實相有性，二、依他起相有性，三、遍計所執相有性，四、差別相有性，五、不可說相有性。

有，這件事情的特性，可以分成五種，

一、圓成實相有性，一切法的平等真如名圓成實相；圓成實相即不生不滅，不垢不淨，不增不減的諸法空相，這空相確實是有的，所以說是有性。

二、依他起相有性，依他因緣所生一切如幻如化的有為法是有的，如無明緣行乃至生緣老死等如幻的緣起是有的。

三、遍計所執相有性，遍計所執雖然所執著的事情是體相皆無，可是執著這件事還是存在，能執著的心與所執著的相還是有的，凡夫未證得第一諦前，依他起法與遍計所執不即不離，成為所認知的都是遍計所執相，所以說為遍計所執相有性。執著性還是有的，不然怎麼會有凡夫與聖人的差別，眾生執著一切法有真實性，所以稱為遍計所執相有性。

四、差別相有性，在色法心法中有各式各樣的生老住無常等種種的差別性，但不是說這個差別性本身有，是差別性所依止的色心有為法的體是有的。

五、不可說相有性，有些法因為無故、甚深故、能引無義故、法相法爾所安立故是不可說的，但卻是有的，名為不可說相有性。

這是將「有性」分成這五類。

丑三、釋 5 寅一、圓成實相

第三科釋，解釋，分五科；第一科圓成實相，說明圓成實相有性。
此中，初是勝義相。

這其中，五種有性之初的圓成實相有性是勝義諦的相貌。聖人殊勝智慧所緣的境界，是離言說相的真如，這件事是有的，所以說圓成實相有性。圓成實相有性即前文所說自相有法中的勝義相有。

寅二、依他起相

第二科依他起相，說明依他起相有性。
第二是緣生相相。

第二依他起相有性是指緣生相的相，即依他因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣等所生一切如幻的有為法，如無明緣行乃至生緣老死等。緣生相的相即依他起相有性，可以配合前文自相有法中的相狀相有與現在相有來說。

寅三、遍計所執相

第三科遍計所執相，說明遍計所執相有性。

第三是假施設相。

第三遍計所執相有性是假施設相，由假名安立施設說它是有。以名言安立很多的法，凡夫會執著它是有；這假施設相的有性，屬於前文所說假相有法。如用名言安立有桌子有茶杯有椅子，桌子、茶杯沒有真實的體性，但由假名安立施設說它是有。

寅四、差別相 3 卯一、標

第四科差別相，說明差別相有性，分三科；第一科標，標示出來。

第四是不二相。

第四差別相有性是不二相，即依一切有為諸法而假安立，與有為諸法非一非異之相，這非一非異之不二相是假相有法，所以說差別相有性是不二相。

卯二、列

第二科列，列出來。

生相、老相、住相、無常相、苦相、空相、無我相、事相、應識相、所取相、淨妙等相、饒益等相、言說相相、邪行等相相。

此處依前文所說有法而做解釋，與韓清淨居士《披尋記》解釋不同，讀者可自行取捨。

以下列出一切法的種種差別相，如生相、老相、住相是有為法之自相；無常相、苦相、空相、無我相是有為法之共相，這些是前文所說屬主相應言論即不相應行的假相有法；諸識所取的事相、作意心所所取的應識相，就是與心王同取所緣之總相，所取相就是由作意心所了知其餘心所所緣之別相，觸心所所取的淨妙等相，受心所所取的饒益等相，想心所所取的言說相相，行心所所取的邪行等相相，這是眾共施設言論所說的假相有法。這些差別相都是依有為諸法而假安立，與有為諸法非一非異，是假相有法，所以說不二相即差別相有性。

卯三、結

第三科結，結論。

如是等相，應知名差別相。

如上所說於有為或無為諸法而假安立之生老住無常等相，應當知道名為差別相。

《披》第四是不二相等者：如說生、老、住、無常相，此約諸法分位差別建立，相雖不同，與所依法無別體故，說名不二。此不二相，從所依體建立有性。如是無常、苦、空、無我觀想差別，事等六種相狀差別，從所依體，名不二相。建立有性，道理亦爾。然於文中多所取相，疑是剩文。

如說生、老、住、無常相，這是約諸法分位差別建立，與諸法相雖然不同，與所依法無別體故，即與所依有為諸法非一非異，因此說名不二。這不二相，從所依體之依他起法建立有性。如是無常、苦、空、無我等觀想差別，即依識及五遍行心所等所取之六種相狀差別，從與所依法體不一不異，名不二相。建立有性也是約所依法體是依他起有性而說，道理也一樣。然於文中多了所取相，懷疑是多出來的文。

寅五、不可說相 2 卯一、標數

第五科不可說相，說明不可說相有性，分二科；第一科標數，標出數目。
第五由四種不可說故，名不可說相。

第五由四種原因故不可說，名為不可說相。
卯二、列釋 4 辰一、無故

第二科列釋，列舉出來解釋，分四科；第一科無故，沒有所以是不可說相。
一、無故不可說。調補特伽羅於彼諸蘊，不可宣說若異不異。

不可說相有四種，第一種是因為沒有所以不可說。指有情與所依的五蘊，不可宣說若有差異或不異：沒有差異，指有情是依五蘊而假安立，有差異，是指有情與各別五蘊相不同，因此不可說有情與所依的五蘊是完全不同或完全相同。有情這類言論於前文有相中說是假相有法中的眾法聚集言論，雖然不可說，但是假相有法所攝，所以名為不可說相有性。

辰二、甚深故

第二科甚深故，此法太深故不可說。
二、甚深故不可說。調離言法性不可思議，如來法身不可思議。

二、因為甚深所以是不可說，指聖人無分別智所體證的離言法性不可思議；因為沒有名言，心心所無法取相所以不可思惟，又因不可思惟所以無法生起言說議論，名不可思議；如來法身，已能除遣一切諸相，法身自性或即五蘊等或離五蘊等不可思議；法身安住有心或無心等不可思議；諸佛法身同安住一無漏界中，為是一性，為是異性不可思議；如來法身過語言道又出世間故，依此轉依能作一切有情義利不可思議。

《披》如來法身不可思議者：如來法身，已能除遣一切相故，是善清淨法界所顯，是常住相，是無二相。不可思議，此由五相應當了知。如決擇分正廣分別。（陵本七十四卷九頁 5700）

如來轉依所證的法身，已能除遣一切言說分別相，是最圓滿最清淨的法界所顯，即我法二空真如所顯，是常住相，轉依所成法身常住不變，不再如凡夫輪轉生死所得無常肉身，也不是菩薩等所得變易身；是無二相，不可說與五蘊等一相異相，不可分別，不可思議。如〈決擇・菩薩地〉卷 74，2262～2264 頁說：不可思議由五種相應當了知，第一由自性，第二由處，第三由住，第四由一性異性，第五由成所作，詳細情形可參考〈攝決擇分〉所說。

諸佛境界，如來滅後若有若無等，不可宣說。

諸佛境界也是不可思議。佛和佛之間佛佛道同，但是只有佛才知道，凡夫是不能知道的，這件事甚深故不可宣說。佛滅度以後是有還是沒有等四句分別不可宣說。這類甚深故不可說，與前文所說自相有法中勝義相有性相同，名不可說相有性。

《披》諸佛境界至不可宣說者：諸佛境界，唯出世間離言說義，過語言道，是故不可宣說。如來滅後，生死、涅槃二俱不住，是故不可宣說。若有若無，亦有亦無，非有非無，義如攝事分釋。（陵本八十七卷二十頁 6612）

諸佛智慧所緣的境界是超越世間的，唯是出世間，遠離言說的境界，超過語言所能表達的，因此不可宣說。如來入涅槃以後，不住生死不入涅槃，不會住著在任何一個境界，因此不可以宣說如來滅後到底有或者是沒有，亦有亦無，非有非無等四句，這些道理如〈攝事分〉卷 87，2634 頁所說。佛滅度後是有、沒有，亦有亦無或非有非無等四句不可分別，因為聖人的境界都是離言說義的，都是不可說，不可說是有或沒有，但確實有人是成為聖人、有人成佛了，這件事是有的，所以稱不為可說相有性。這是屬於超越假名的勝義相有。

辰三、能引無義故

第三科能引無義故，若宣說能引無義，所以不可說。

三、能引無義故不可說。謂若諸法，非能引發法義梵行，諸佛世尊雖證不說。

第三種情況是能引無義故不可說。若是諸法不能引發眾生對法義的了解而趣向涅槃或菩提，及不能修習離欲的戒定慧等梵行，諸佛世尊雖然已經體證這些法，但是不說。因為說這些法對眾生無益，反而生起戲論分別。這類法屬於言說戲論所攝的假相有法。如《顯揚聖教論》卷 17 說：「世界、不可記事非正法，一切煩惱之所引攝，引無義故，不可思惟不可記別。」佛所說的法只是佛所知法的一小部分，如《大方便佛報恩經》卷 6 載：有經云：「佛坐一樹下，捉一枝葉，問弟子曰：『此枝葉多，樹上葉多？』」答曰：『樹上葉多。』佛言：『我所知法如樹上葉，我所說法如掌中葉。』為什麼？因為說那些法「能引無義故不可說」，佛所說的法，都是能夠引導眾生獲得增上生或決定勝的義利，對修行沒有幫助就不說了。

《披》能引無義故不可說等者：升攝波葉喻經中，如來自言：我所證法乃有爾所，而不宣說。何以故？彼法不能引義利故。如決擇分說。（陵本六十四卷七頁 5100）此應準知。若器世間，若不可記事，若非正法，皆是此類。如顯揚說。（顯揚十七卷八頁）

〈決擇·聞所成慧地〉卷 64，2057 頁引《升攝波葉喻經》一段文「如來自說：我所證法乃有爾所，而不宣說。」我所證的法有很多，但沒有全部說。為什麼？因為說出來對眾生沒有現世及來世的利益。此處應準照〈攝決擇分〉所說可知。如器世間，山是高的、水是低的這些事，現成相故不要說；或是世間常無常等十四不可記事，這些事說了沒有意義；或者是非正法的邪法，由能引生煩惱因此不可說，都是屬於這一類。如《顯揚聖教論》卷 17，8 頁所說。由能引無義故不可說相，若依前文所說，屬於遍計言辭所攝假相有法，所以稱為不可說相有性。

辰四、法相法爾所安立故

第四科法相法爾所安立故，法相本來是如此安立的，所以不可說。

四、法相法爾之所安立，故不可說。所謂真如於諸行等，不可宣說異不異性。

四、法相就是本來如是安立，所以不可說。如說真如，真如是一切有為法的共相，不能說真如與諸行等一切有為法到底是有差異還是沒有異？〈決擇·聞所成慧地〉卷 64，2057 頁說：「諸法真如於彼諸法異不異耶，此不可記。何以故？彼相法爾不可建立異不異故。」真如本身是離戲論相、離分別相，是一切法法爾如是的共相，於彼諸法不可建

立異不異。

勝義諦即真如，真如與諸行異不異性都不可說這個道理，如〈決擇・菩薩地〉卷 75，2299 頁引《解深密經》勝義諦相品所說：若勝義諦相與諸行相都沒有差異，應於今時一切凡夫都已見到真如相，又所有凡夫都應已得無上方便安隱涅槃，或應已證阿耨多羅三藐三菩提；若勝義諦相與諸行相一向有差異，則已見真如者於諸行相應不除遣，若不除遣諸行相者，應於色等相縛不得解脫；此見諦者於諸相縛不解脫故，於煩惱的羂重縛應不解脫。由於二縛不解脫故，已見諦者應不能得無上方便安隱涅槃，或不應證阿耨多羅三藐三菩提等。又舉譬喻說如螺貝上鮮白色性不易施設與彼螺貝一相異相等，如是勝義諦相不可施設與諸行相一相異相。這類法相法爾所安立故不可說相，即前文所說共相有法中一切法共相所攝，所以是不可說相有性。

《披》法相法爾之所安立等者：決擇分中說有頌言：行界勝義相，離一異性相；若分別一異，彼非如理行。（陵本七十五卷二十頁 5802）由是當知，真如望於諸行，不可宣說異不異性。彼長行中，又復廣引譬喻以成其義。此中等言，等取譬喻應知。

〈決擇・菩薩地〉有頌說：聖人的智慧所緣的有為法的勝義相，不能說與有為法是同一個或者是不同的。如果要勉強分別真如與有為法，到底是相同的或不同，這樣的分別是不合佛法的真理的。如〈決擇・菩薩地〉卷 75，2298~2301 頁所說。由此應當了知，真如與一切有為法，不可以說是有差別的或者是沒有差別的，它是法爾如是，是與一切有為法不一不異。在那段文的長行中，又引了很多的譬喻來證成這個道理，如說螺貝上的顏色不可以說和螺貝是一還是異，又如說花瓶的顏色很難說和花瓶是一或是異。這段文所說真如與諸行等的「等」字，應該包括所說的各種譬喻。

子二、無性 2 丑一、徵

第二科無性，說明無性，分二科；第一科徵，先問。
何等名為五種無性？

什麼稱為五種無性呢？
丑二、列

第二科列，列舉出來。
一、勝義相無性，二、自依相無性，三、畢竟自相無性，四、無差別相無性，五、可說相無性。

一、勝義相無性，主要是說勝義無自性性，是指勝義相中沒有「我」，也沒有法的真實性，沒有我、法的二種戲論性，離言說性，唯證方知稱為勝義相無性。

二、自依相無性，主要是說生無自性性，即不需要因緣自然生的自依相是沒有的，稱為自依相無性。這一切法生要有因緣等才能生，不能自己生，所以稱為生無自性性，也名自依相無性。

三、畢竟自相無性，主要是說相無自性性，與前文所說「遍計所執相有性」角度不同，是指執著名言有真實性的遍計所執相，體相皆無，稱為畢竟自相無性。名言安立一切法的自性和差別都是假立的，畢竟是沒有的。

四、無差別相無性，於有為無為諸法上所安立無常等差別相，這些差別相約所依的法

體來說是有，但差別相本身是沒有實體性的，稱為無差別相無性。

五、可說相無性，這相對前面「不可說相有性」說的。由無故、甚深故、能引無義故、法相法爾之所安立故不可說，既然不可說，因此可說相就不可得，稱為可說相無性。

《披》何等名為五種無性等者：此五無性，翻前五種有性應知。此勝義相無性，即圓成實勝義無自性性。此自依相無性，即依他起生無自性性。此畢竟自相無性，即遍計所執相無自性性。此無差別相無性，謂依諸法假立差別，由相假立，不如言有，說無差別建立無性。此可說相無性，謂若可說皆非真實，建立無性。

這五種無性與前面的五種有性剛好相反，應於二者對照起來思考。

一、勝義相無性，說明勝義相中是沒有任何東西，我法空的，也就是圓成實勝義無自性性，就是圓成實相；或說一切法的真如相，聖人的智慧緣真如證得圓成實相，通達一切法是不真實的，稱為勝義無自性性。這是反過來說，前文說有性，此處說無性，同一勝義性以有無二性表達。

二、此自依相無性，即依他起的生無自性性。自依相無性，是指自法依著自法，不需依他因緣就可以出生，這件事是沒有的。一切有為法現起，一定要依他因緣而生，所以說這是依他起生無自性性。

三、此畢竟自相無性，即遍計所執相無自性性。畢竟自相無性，是指遍計所執一切法的真實的體相是沒有的，名言所安立的一切法，能詮與所詮都是不真實的，遍計所執相體相皆無，稱為「畢竟自相無性」。此處用三無性來襯托出三自性，用三自性就可以通達三無性；二種相對來思考，說的不是另外一件事情，是一件事情從正反面二個角度來說。

四、此無差別相無性，應與前面說的「差別相有性」一併思惟。依有為法來假立生老住無常等種種差別，這一些差別相是由法體上的差別相來假立的，不像言說所說的真有這件事，屬於前文假相有法中屬主相應言論等所攝。既是假相有法，所以此無差別相為無性，稱為無差別相無性。依於有為法等可以安立種種的差別相，差別相約所依的法體來說是有，但差別相本身是沒有真實的體性，所以稱為「無差別相無性」。

五、此可說相無性，是指若是可說都不是真實存在，由此建立可說相無性。一切法真實是不可說的，不可說相這個事情是有性；反過來可說的是不存在的，名可說相無性。

以上雖然說五點並不離開遍計所執相、依他起相、與圓成實相三種。遍計所執相，名言所安立的自性差別都不是真實的，體相都是沒有的；依他起相，因緣所生法如幻有的，如果沒有因緣，自依相是沒有的；圓成實相，究竟的勝義是有的，但是離言說相的，所以說勝義相無性。此無差別相無性及可說相無性也是不離遍計所執相等而安立。

以上五種有性及無性，不離唯識學中重要的三個觀點，遍計所執、依他起、與圓成實這三相來分別有法與無法、有性與無性、有相與無相。

己三、思擇諸法 4 庚一、徵

第三科思擇諸法，思惟簡擇諸法，分四科；第一科徵，先問。
云何思擇諸法？

什麼稱為思擇諸法？

庚二、標

第二科標，標出來。
此復二種應知。

總共有二種，分成二大類來思惟簡擇佛法。
庚三、列

第三科列，列舉出來。
一、思擇素怛纜義，二、思擇伽他義。

一、思擇素怛纜義。素怛纜就是《契經》，契於理，合於機，說為《契經》，思惟簡擇大小乘經中所表達的義理。

二、思擇伽他義。思惟簡擇偈頌的義理，將經律論中有關勝義的，無我觀，還有戒定慧，重要的佛法，凡聖的差別，染淨的差別等屬於偈頌的部分，節錄出來思惟簡擇一番。
庚四、釋 2 辛一、思擇素怛纜義

第四科釋，解釋，分二科；第一科思擇素怛纜義，思惟簡擇《契經》中的義理。
思擇素怛纜義，如攝事分及菩薩藏教授中當廣說。

思擇簡擇《契經》中的義理，如〈攝事分〉以及菩薩藏的教授中將會詳細說明。〈攝事分〉是從卷 85 到卷 100，那個地方分成三個部分：從卷 85 到卷 98 都是思惟四《阿含經》中的要義，主要是《雜阿含經》。呂澂居士對照《阿含經》與本論的文，發現這一大段文很多都是解釋《雜阿含經》的要義。第二個部分從卷 99 到卷 100 前半說毗奈耶，解釋戒律的要義。論有二種，一種是經論，一種是律論。分別經的論稱為經論，如釋經論、宗經論。毗奈耶事摩怛理迦是律論，解釋戒律的論。卷 100 後半分別法相摩怛理迦，摩怛理迦是論，解釋本論前文所說要義。

菩薩藏主要是指〈本地分・菩薩地〉卷 35 到卷 50 及〈決擇・菩薩地〉卷 72 到 80 共 25 卷，解釋大乘的要義，廣說菩薩道之六度萬行等深觀廣行。
辛二、思擇伽他義 3 壬一、標

第二科思擇伽他義，思惟簡擇伽他的義理，分三科；第一科標，標示出來。
思擇伽他義，復有三種。

思惟簡擇偈頌的要義，又有三種。
壬二、列

第二科列，列舉出來。
一者、建立勝義伽他，二者、建立意趣義伽他，三者、建立體義伽他。

一、建立勝義伽他，勝義是聖人智慧所緣的境界，這裡說的是無我觀，主要說明人無我的正觀。我空觀，主要是說明即蘊、離蘊都沒有凡夫所執著的常恆住、不變異的、有主宰性的我。若能依據四十四個偈頌所述的法義深入思惟觀察，就能通達無我的勝義。

二、建立意趣義伽他，主要說明戒定慧。佛法的意趣在戒定慧，行者進入佛門先依戒

持戒、其次修習禪定、再依定修毗鉢舍那觀慧，從有漏慧進到無漏慧就可以解脫煩惱，證得涅槃。

三、建立體義伽他，主要宣說佛法的要義。佛說了很多的法，分成十四種法要加以抉擇，使令學者能通達佛法的要義。

壬三、釋 3 癸一、建立勝義伽他 2 子一、引經頌 2 丑一、總標

第三科釋，解釋，分三科；第一科建立勝義伽他，建立無我的觀行，又分二科；第一科引經頌，引出經中有關於勝義無我的偈頌，又分二科；第一科總標，總相標出，由這個頌可以代表整個無我觀。總標是總說的，所有的要義都在「總標」裡面。別顯是別說，各別各別解釋總標的意思。偈頌如果背不起來，至少背總標這個頌。

建立勝義伽他者，如經言：

建立勝義伽他的偈頌，如經中所說：

《披》建立勝義伽他等者：此中經言，如下自釋，隨文當悉。

此中經典的偈頌，下文會隨著解釋，經義由文字所述將會明白。《瑜伽師地論略纂》卷 7 說：釋勝義伽陀中，有四十四頌中，分為十二段。以下第一段〔九頌〕，主要說明沒有有情、我，及作用體義諸法。

都無有宰主 及作者受者 諸法亦無用 而用轉非無

於所攝受的五蘊假說為宰主，於眼等六處有見色乃至了法的作用假說為作者，於苦樂果報假說為受者，於色受想行識以外並沒有常、一、有主宰性的我，也沒有真實的作者及受者的作用；眼耳等諸法也沒有真實的作用，而如幻的作用之運轉也不是如龜毛兔角般完全沒有。

丑二、別顯 2 寅一、略釋 2 卯一、釋頌初二句

第二科別顯，各別的說明顯示，分二科；第一科略釋，要略解釋，又分二科；第一科釋頌初二句，用三個頌來解釋最初二句頌。

**唯十二有支 蘊處界流轉 審思此一切 眾生不可得
於內及於外 是一切皆空 其能修空者 亦常無所有
我我定非有 由顛倒妄計 有情我皆無 唯有因法有**

這三個頌是解釋「都無有宰主及作者受者」。

有情只是無明緣行乃至生緣老死等十二有支之惑業苦，及五蘊、十二處、十八界等的相續流動轉變，仔細思惟十二有支、蘊、處、界等中，眾生相不可得。

有情依眼等六根取色等六塵生起諸識，由此而有諸受，於眼等內身及色等外塵，一切都空無有我我所，能夠修習我空觀的人，也能了知常無所有，了不可得。

我及我所決定沒有，這只是凡夫內心執著常樂我淨的顛倒及虛妄計著，事實上即蘊、離蘊都沒有有情也沒有我，唯有因煩惱造業招感苦果，惑業苦三法的幻現罷了！

卯二、釋頌後二句

第二科釋頌後二句，用五個頌解釋後二句頌。

諸行皆剎那	住尚無況用	即說彼生起	為用為作者
眼不能見色	耳不能聞聲	鼻不能嗅香	舌不能嘗味
身不能覺觸	意不能知法	於此亦無能	任持驅役者
法不能生他	亦不能自生	眾緣有故生	非故新新有
法不能滅他	亦不能自滅	眾緣有故生	生已自然滅

這總共有五個頌，五個頌是解釋「諸法亦無用 而用轉非無」。

五蘊諸行都是剎那生滅無常，連一剎那都不能安住何況有真實的作用，聖人只是依有情依諸根緣諸境生起諸識的緣起幻相時，於果中假說有受者的作用，因中假說有作者的作用，為作業者。

以下從眼不能見色，乃至亦不能自滅，說明沒有七種作用。

一、「眼不能見色乃至意不能知法」等，眼不能單獨生起見色的功能，耳不能單獨生起聞聲的功能，鼻不能單獨生起嗅香的功能，舌不能單獨生起嘗味的功能，身不能單獨生起覺觸的功能，意不能單獨生起知法的功能，由此可知諸法沒有真實的作用存在。

二、「於此亦無能任持、驅役者」，於依諸根緣諸境生起諸識的作用中也沒有單獨一法能有任持、驅逐使的宰主、作者存在，由此可知諸法沒有能隨轉的作用。

三、「法不能生他」，由單獨一法不能生起其他諸法，由此可知諸法沒有生他的作用。

四、「亦不能自生」，諸法不能由自法生起自法，由此可知諸法沒有自生的作用。

五、「眾緣有故生，非故、新新有」，諸法依止諸因諸緣而生，剎那即滅，沒有任何一個法能相續存在所以沒有舊法，每一剎那都是因緣具足所生的新法，由此可知諸法沒有移轉的作用。

六、「法不能滅他」，沒有一法能滅除其他法，一切都是新新而生的諸法。

七、「亦不能自滅」，法不能自滅，觀待眾緣有故生，生已自然滅。

寅二、廣辨 2 卯一、有因 2 辰一、雜染

第二科廣辨，詳細說明有因法及無我的道理，分二科；第一科有因，以十七個頌說明有因法，又分二科；第一科雜染，以七個頌說明屬於雜染的有因法。

以下第二段有二頌，說明在家、出家雜染自性，為貪愛及無明。

由二品為依	是生便可得	恆於境放逸	又復邪昇進
愚癡之所漂	彼遂邪昇進	諸貪愛所引	於境常放逸

「由二品為依」，二品就是在家品和出家品。出家是指出離家庭來修行，不一定是指佛教徒，其他外道也有出家人。

「是生便可得」，出家人有無明，不知道無我的道理，在家人有愛，更不知道無我的道理，尤其對境界愛是更嚴重；所以流轉生死，到三界受生的這件事情便可得了。

「恆於境放逸，又復邪昇進」，若恆常貪愛色聲香味觸男女等境界就會放逸，而生起貪瞋癡，由貪瞋癡造作種種的事情稱為放逸。由此而邪執錯誤的昇進。妙境長老筆錄中，有一句很有力量的話，說：如果一百個人都沒有學習佛法，都不知道無我的道理，這一百個人修禪定，一百個都會執著禪定的境界，因為禪定的境界殊勝，是很安樂的，難以超越的

「愚癡之所漂，彼遂邪昇進」，愚癡就是無明，第二段是形容出家人的煩惱，最主要就是無明。特別指外道的出家人，因為沒有佛法的道理來導正這類人生命的方向。如果

來到佛法裡面不學佛法也一樣會愚癡，不知道什麼稱無我，只聽到無我，可是用不上來，使不上勁。沒有深刻地思惟，也沒有修定，也沒有修觀，當然是沒有力量的，連思所成慧都沒有，甚至連聞慧都沒有，一定會有無明。自己有無明，身語意都與我相應了，還不自覺。在無明的生死海裡面漂流還不知道，邪昇進而以為自己不斷在進步當中。因此要警惕，要真心地用功，真實地認識自己的無明。

「諸貪愛所引，於境常放逸」是指在家品，在家人如果沒有學習佛法，多分貪愛色聲香味觸男女等境界。房子、妻子、財產...，什麼都越多越好，在境界當中享受，享受就放逸了，怎麼會想要來聽聞佛法，想要來修行呢？根本不會想這件事情。喜歡與親愛的人聚在一起，說說笑笑，吃吃喝喝，這些境界，覺得這樣就很快樂了，或者一起去郊遊、看電視、看電影，就在境界裡面放逸，就繼續在生死裡面輪迴了。這是說到有因法有，確實有有因法，有無明、愛的煩惱雜染，所以有情會在三界中生死中輪轉。

以下第三段有五頌，說明雜染品、依、因、時分。

由有因諸法 眾苦亦復然 根本二惑故 十二支分二

這是顯示煩惱、業、生三種雜染，即惑業苦三種雜染。由有無明乃至受等有因諸法，而有愛乃至老死有因眾苦，這是由於無明及愛二種根本煩惱，使十二有支分成有因法及有因眾苦二部分。有因諸法中無明、行為因，無明是煩惱雜染；行是業雜染；識、名色、六入、觸、受是生雜染；有因眾苦中愛、取、有為因，愛、取是煩惱雜染；有是業雜染；生老死是生雜染。

自無能作用 亦不由他作 非餘能有作 而作用非無

下面再重新地別顯業雜染的道理。凡夫，要等待善知識、惡知識的引導才會去做善事，或者做惡事，稱為「自無能作用」；即使有善知識、惡知識的引導也不能有所作為，還是要自己決定，才能有所造作，所以說「亦不由他」；自也不能作，他也不能作，離開了自、他以外，也沒其餘有能作的，所以說「非餘能有作」；能使令有所作，則必須觀待前生因起，例如無明生起，才能有行，這是顯示非自作、非他作、非餘所作、由前因的無明緣行所致，所以說「而作用非無」。

非內亦非外 非二種中間 由行未生故 有時而可得

這是顯示依未來不生雜染。內，是自己內身的六根六識；外，是屬於色聲香味觸等無情物；二種中間，是他人的眼耳鼻舌身意，是他人的身，不是自己的生命體，屬於外，但是又是屬於有情，稱作二種中間。因為未來世的六根六識等還沒出現，名「由行未生故」，未來諸行等未生，所以說：「非內亦非外，非二種中間」沒有內，也沒有外，也沒有中間，既然沒有所緣境，也就沒有分別可得，不會因此而有雜染的分別；若現在世若過去世諸行已生，有內外中間分別可得，因此依止現在世及過去世諸行能生雜染，而依現在世也可假想分別未來諸行，名「有時而可得」。

設諸行已生 由此故無得 未來無有相 過去可分別

假設未來的五蘊諸行已經出現了，這是假設的，不是真實，由於未來五蘊諸行的相沒有出現的關係，所以它不能夠引起有情六識的分別，未來的五蘊諸行，在現在來看是沒有體相的，所以不能引起分別，而過去的五蘊諸行可以分別。

分別曾所更 非曾亦分別 行雖無有始 然有始可得

六識能分別曾經經歷過的事情，沒經歷過的事情若去取、去認識它的相貌，和已經分別過的不一樣，可能不是那麼分明，也還是可以分別，所以依現在也可以分別未來的事情，也能生諸雜染，諸行雖然從無始以來就是這樣子虛妄分別、雜染分別的，從來都沒有遠離過，但是現在的事情，剎那剎那新新生起，是現在現起的，就有始，由此而生分別。這是顯示雜染的時分差別。

以上這七個頌，是說明有因法裡面屬於雜染的部分。
辰二、清淨

第二科清淨，以十個頌說明屬於清淨的有因法。清淨的有因法，如果能這樣分別，有因有緣世間滅，如果這樣如理作意，就可以到清淨的境界。如何如理作意呢？觀自相，觀共相，觀世俗與勝義二諦，觀無明，觀行緣識，再觀作者受者等。

以下第四段有四頌，說明自共相及二諦觀。

諸色如聚沫	諸受類浮泡	諸想同陽焰	諸行喻芭蕉
諸識猶幻事	日親之所說	諸行一時生	亦一時住滅
癡不能癡癡	亦不能癡彼	非餘能有癡	而愚癡非無
不正思惟故	諸愚癡得生	此不正思惟	非不愚者起

人的色身及外境的色塵，就像水面上積聚的泡沫，忽然間很多，忽然間又沒有了；人的感受就像水面上的浮泡，很快的速起速滅；人的各種想法，就像陽焰似的，根本空無所有；人的各種意志造作，就像山裡面的芭蕉樹幹似的，中空而不真實；人的各種心識分別，就像幻術師在四衢道頭積聚一些草、木、葉，用幻術將一些草、木、葉變成大象、馬等各式各樣的東西出來，看上去好像是真實的，其實也不是真實的，這是佛所說的五蘊自相；五蘊諸行同是有生、住、異、滅的有為法，都是剎那生剎那滅，這是佛所說的五蘊共相。

再由離一切名言相的勝義諦觀察，「癡不能癡癡 亦不能癡彼」，十二有支中，第一支是癡，就是無明。「不能癡」，觀察無明不能自己自然而有，所以「癡不能癡」；「癡亦不能癡彼」，觀察這個癡，若沒有因緣的時候沒有癡，就是本性空了，癡本性空，不能愚癡彼一切眾生的。「非餘能有癡」，不是其餘沒有愚癡的人能有癡，以上是勝義諦的觀察。「而愚癡非無」，這是世俗諦觀。而愚癡不是沒有，還是有癡，那麼怎麼有了愚癡了呢？「不正思惟故」。凡夫，不能夠如理地去思惟，所以就有愚癡了。「此不正思惟，非不愚者起」，在分別心上面現起不正思惟的人，不是不愚癡的人能現起的，就是愚癡人，才會現起不正思惟。若是已經得聖道的人，就是不愚者；不愚者，沒有不正思惟，沒有不正思惟，所以也沒有愚癡。

以下第五段有二頌，說明福行、非福行、不動、身語意三種業等法無和合義。

福非福不動	行又三應知	復有三種業	一切不和合
現在速滅壞	過去住無方	未生依眾緣	而復心隨轉

由世俗諦來觀察行支，宣說有了無明之後心識中隨著造作福行、非福行、不動行等三種行應當了知；又所造的福行、非福行、不動行，及身業、語業、意業三種業；若就勝義諦來說，福行、罪行、不動行所依的身業、語業、意業三種業都是不可得的，心識中就沒有所隨逐的行可得，所以說一切不和合。

再詳細說為什麼一切不和合？因為現在的三行三業很快就滅壞了，過去的三行三業已謝滅消逝了，無任何地方安住，未來還沒有造的福非福不動行以及身語意三業，也要有眾因緣它才會現起。所以現在行不可得、過去行不可得、未來行也不可得，而現在、過去、未來三心也不可得，何況心識裡能夠隨著所造的福行、非福行、不動行來運轉呢，所以說一切不和合。這是約勝義諦來觀行空。

以下第六段有一頌，明同性心所相應，非異性等。

畢竟共相應 不相應亦爾 非一切一切 而說心隨轉

這是約勝義觀識支。

彼福行等行與此有情的諸識更互相望，如前說福行等三行，因為現在速滅壞，過去住無方，未生依眾緣，不與識和合。彼心識與福等行相應或不相應的道理也是一樣，當觀察識的時候，識也是現在速滅壞，過去住無方，未生依眾緣，也是不可得的，所以怎麼能夠說有真實的識的體性隨順這三種行而活動呢？

以下第七段有二頌，依二諦理說明人法的有無。

於此流無斷 相似不相似 由隨順我見 世俗用非無

有情的阿賴耶識流轉三界五趣從來沒有間斷過，從以前到現在乃至未來還沒有斷除煩惱以前，它勢必繼續流轉。阿賴耶識流轉時有時是相似生，例如今生是人，來生也是人，有時不相似生，例如今生是人，來生到天上、三惡道去，這都是因為有我見為因緣，才會繼續流轉生死。由於還有我見的因緣，由於世俗諦的作用並不是沒有，還是說心隨轉、就是行緣識，行和識是相應的，識是隨著行轉的。

若壞於色身 名身亦隨滅 而言今後世 自作自受果

色身在勝義諦上看，一剎那間就沒有了，名身就是受想行識，也是剎那間就滅了，也是「隨滅」；或者說色身如果敗壞時，名身就隨滅了。名色二身都是無常無我的，既然沒有我，何來有所呢？怎麼能夠說這個色受想行識是我的呢？或者說其它的境界是我所擁有的呢？第二段是約世俗諦來觀察，有無明就會有行，因為有行就會有識，業能夠相續，此有故彼有，此生故彼生，因果的道理是不滅的，所以說自己作業自己受果。

以下第八段有一頌，說明作者、受者一異不可說。

前後差別故 自因果攝故 作者與受者 一異不可說

因為前後有差別，所以作者和受果報的人不是同一個。但是確實是前一個五蘊造的因，後一個五蘊才受到的這個果，離開前面作因，沒有別的五蘊身來受果的，由自類因果所攝，作者和受者也不完全不一樣。因此若是同一人或是不同一人，都沒有辦法說了。

以上是指清淨的有因法這十項。

卯二、無我 3 辰一、明因果

第二科無我，解釋無我的道理，分三科；第一科明因果，用五個頌來說明因果，用因果來說明無我。無我為什麼還有因果呢？解釋這個問題。

《瑜伽師地論略纂》卷 7（大正 43，97b18-19）指出以下第九段有五頌，釋通疑難。

因道不斷故 和合作用轉 從自因所生 及攝受所作

由於攝受業因種子的阿賴耶識因道沒有斷絕，為其因緣，因此後有的果報無有斷絕；業種子必須觀待使其生起的助緣，因緣和合，才能起果報，種子的作用才能轉現；唯自身相續的五蘊能為依因，才能現起後果，如是因如是果，因果是不相雜亂的，因此說從自因所生；又有情心識中諸多業種子為我見所攝受而有所作用，因此說及攝受所作。

樂戲論為因 若淨不淨業 諸種子異熟 及愛非愛果

有情樂著能引發無義利之事，不能引發有義利之事的名言戲論，是熏成異熟識中三界五趣果報種子的最有殊勝作用的因；有情造作的淨不淨業，是給與有情可愛或不可愛果的最有勝用的因；此中諸種子異熟，是指有情引業所得的三界五趣的果報體，愛非愛果，是指滿業所得的種族、姓氏、色相、身力、壽命長短、資生具勝劣等果報差別。

依諸種異熟 我見而生起 自內所證知 無色不可見

依有情所得的攝藏種子的異熟自體的阿賴耶識，而生起我見，這種俱生我見是內心第七識執阿賴耶識的見分所生；阿賴耶識的明了性，是自己覺知到的境界，不是跟他人學習來的；這阿賴耶識的了別性，沒有地水火風的，不容易看得見，所以說無色不可見。

無了別凡夫 計斯為內我 我見為依故 起眾多妄見

沒有智慧的凡夫，思惟執著自己內心裏面有一個我的體性，是常住不變的，認為阿賴耶識是不生滅變化的。有我見的凡夫，以我見為依止，生起種種虛妄分別的邪知邪見。

總執自種故 宿習助伴故 聽聞隨順故 發生於我見

從無始以來俱生我見的因緣，是由末那識總執阿賴耶識的見分為自內我，熏習成種子而生起現行，是由阿賴耶識的自種為因所生；分別我見的因緣，是由「宿習」，前一生就有這樣的熏習，曾學習過這種邪知邪見，熏習了自己的阿賴耶識有這種邪知邪見的我執種子，以不如理作意為「助伴」；現在世聽聞非正法，隨順所聞非正法，就成為所緣；總之依止過去生串習的我見種子、不如理作意、及今生所緣的非正法，都是生起分別我見的因緣。

辰二、辨苦集

第二科辨苦集，以五個頌說明苦集：世間的因果。

以下第十段有五頌，說明由集生苦、障諦解脫等。

貪愛及與緣	而生於內我	攝受希望故	染習外為所
世間真可怖	愚癡故攝受	先起愛藏已	由茲趣戲論
彼所愛藏者	賢聖達為苦	此苦逼愚夫	剎那無暫息
不平等纏心	積集彼眾苦	積集是愚夫	計我苦樂緣
諸愚夫固著	如大象溺泥	由癡故增上	遍行遍所作

末那識貪愛阿賴耶識及以阿賴耶識所緣，也就是愛著它是我，而生自內我執；前六識於外色等境事，得已受用，是名攝受；於未得色等境事追求，是名希望，由此染愛熏習，執著外色等境事為我所。

自己的色受想行識，五蘊世間是很可恐怖的，不是個可愛的東西，因為有情糊塗沒有智慧，所以愛著它；先由第七識愛著阿賴耶識以後，從這裏開始，繼續不斷地演變出來

很多的戲論、很多的邪知邪見；

彼凡夫的末那識，或者第六識，執著阿賴耶識是我，這件事只有愚夫才是這樣；學習佛法而成為賢聖的人，明白阿賴耶識是純大苦聚，不是可愛著的東西；阿賴耶識的行苦，剎那剎那都在逼迫愚癡的凡夫，沒有暫時休息的時候。

執著阿賴耶識為我，心就不平等了，這種不平等的煩惱，常常纏繞著自己的心，這是一種無明；由無明就會造作種種的業，由種種的業又招感了很多的苦果；執著有我，由此積集很多的業、苦的種子，這是愚夫的樣子；執著阿賴耶識是我，也是苦樂的因緣。

諸多愚痴無聞的凡夫，堅固的執著阿賴耶識是我；如大象沈溺在泥裡面就跳不出來了；由於有愚痴就會造業，不是造善業、就是造惡業，造惡業是苦苦，造善業是壞苦，由此愚痴又能增上苦苦、壞苦，使令這二種苦不斷地增長；又愚痴遍於三受及所做的善、惡、無記諸法中。

辰三、辨滅道

第三科辨滅道，以八個頌說明滅道：出世間的因果。

以下第十一段有一頌，說明阿賴耶識，譬如池派流。

此池派眾流 於世流為暴 非火風日竭 唯除正法行

阿賴耶識譬如世上的大水池，能流出來很多的水，阿賴耶識有很多三界五趣的種子，從阿賴耶識能流出三界五趣的果報。世間上的水也能淹死人，苦只有一世，阿賴耶識的眾流水是太厲害了，它能淹沒一切眾生，從無始劫來到現在、到將來，一直地流轉生死，不能解脫，比起世間上的水是太厲害、太兇惡了。又世間上的水池，若是永久不下雨，溫度太高，或者是風，或者太陽太厲害了，都能令水枯竭，而阿賴耶識的眾流大池，不是火風日能令其竭盡的。唯是除非學習佛陀的正法，修學聖道，才能將阿賴耶識的大水池子竭盡。如果不修學正法，阿賴耶識的大水池繼續將有情淹沒在裡面，令有情不能解脫。

以下第十二段有七頌，顯示解了解脫遍知及縛遍知。

於苦計我受	苦樂了知苦	分別此起見	從彼生生彼
染汙意恆時	諸惑俱生滅	若解脫諸惑	非先亦非後
非彼法生已	後淨異而生	彼先無染汙	說解脫眾惑
其有染汙者	畢竟性清淨	既非有所淨	何得有能淨
諸種子滅故	諸煩惱盡故	即於此無染	顯示二差別
自內所證故	唯眾苦盡故	永絕戲論故	一切無戲論
眾生名相續	及法想相中	無生死流轉	亦無涅槃者

凡夫有無明愚癡，於阿賴耶識的行苦境界，執著是我的本體，由此又執著我受苦、我受樂，要知道所謂我受苦、我受樂，都是依於阿賴耶識的行苦才有的；又此思惟阿賴耶識是我的分別，還能生出來很多的見，如六十二見等；我見是從「彼」阿賴耶識生的，當凡夫執著我見時，在阿賴耶識中熏習了種子，由種子又生我見，所以說「從彼生」，由我見造了種種的業，又出生阿賴耶識來，所以說「生彼」，阿賴耶識也因此而生起。

第七識末那識，它與我癡、我見、我愛、我慢四種煩惱同時生起，透過修學聖道斷除煩惱時，也與彼四種煩惱同時滅了；若解脫第七識煩惱的同時，染汙意與四種煩惱同時滅了；不是先有末那識，而後才有煩惱，它們是同時的，所以稱作「非先」，所說的滅，

不是說將煩惱滅了，而末那識後來滅，稱作「非後」，都是同時的，所以非先亦非後。

並不是先有染污法生起了以後，後來另外有清淨的心生起，從無始劫來的就沒有染污的事情，稱作清淨解脫；這是從理性上說。一切有為法的本身是沒有真實自體的，若是觀察有為法本來是沒有的，是由因緣才有的，這時才說它是染污的或說它是清淨的。但是觀察一切有為法本身，無有少法可得，就是沒有染污的。

「其有染污者，畢竟性清淨」，在事實上，因緣一直地在變動，心不能自主，就有種種的煩惱染污顯現出來了，若觀察它的本性是沒有染污的，究竟來說，它的本性是清淨的；既然本性是清淨的，就沒有所淨，既沒有所淨，哪能有能淨。

煩惱的種子滅，煩惱的現行也滅了，這是表示煩惱解脫了，它不能繫縛了；即於此無染者，這是在事上得到解脫，沒有煩惱以後，心清淨了，稱作事解脫，或者說聖者斷除煩惱後，五蘊事也得到解脫；顯示煩惱解脫和事解脫二種差別，或者說煩惱解脫是指有餘依解脫。

以下說明無餘依解脫。自內所證，是顯示勝義諦是內心裏面所證悟的境界，離名言相，不可思議；唯眾苦盡，是為遣除由過去錯誤的執著五蘊為我我所，於證悟及斷除眾苦所依後，入無餘依涅槃，就完全沒有體性了，事實上入無餘依涅槃，只是惑業苦的眾苦所依沒有了，有餘依永寂滅，不是完全沒有體性了，無漏的功德並沒有盡。聖者入無餘依涅槃，不能分別與一切五蘊諸行是異，或是不異，說死後是當有，或當無等戲論，不能用這種方式來表示的，是不可思議的，所以，稱作「永絕戲論故，一切無戲論」。

眾生，眾多法假和合而生，這句話是「我」的別名，眾生也稱作「相續」，包括自身、他身、諸根、境界相續，眾生從無始劫來相續地生了又死，死了又生，於此相續之身執為自己或他人，及執著我所依的眼等諸根、色等諸境為真實的，而生起「法想」；這些執著，到了證得無我的勝義成就解脫時，就能通達沒有我可得，也沒有一切法可得；我不可得、法不可得，就沒有生死流轉可得；沒有生死流轉可得，也就沒有涅槃可得了。

以上加起來全部有四十四個頌，總標有一個頌，然後用四十三個頌來解釋。

子二、長行釋 2 丑一、明義趣

第二科長行釋，長行解釋，分二科；第一科明義趣，說明勝義伽他的義趣。
此中依止補特伽羅無我勝義，宣說如是勝義伽他。為欲對治增益、損減二邊執故。

這其中依止補特伽羅無我的勝義，了知五蘊沒有真實的我的體性，這是聖人殊勝的智慧所緣的境界，現在用名言引導到那裡去，是為了對治凡夫的增益執及損減執，所以彌勒菩薩宣說勝義伽他的偈頌。增益執是指有情於意識所緣的色等法，及於前五識所緣的色等事，執著有假說自性自相，執著有我、有真實的法、或是有作者、有造因的人；或者有受者、有受果報的人，所執著的「我、真實的法、作者、受者」都是增加上去的，名增益執。若對於假說相的處所，於假說相的所依，諸法的離言自性及勝義法性，執著一切種不只遍計所執性沒有，連依他起性、圓成實性都沒有，撥無實有事，是損減執。若能了解「都無有宰主，及作者受者，諸法亦無用，而用轉非無。」就能對治執有我的增益執及撥無緣生諸法的損減執。

丑二、釋頌句 3 寅一、初頌總標 2 卯一、遮增減執 2 辰一、增執 2 巳一、釋 2 午一、別義計我

第二科釋頌句，解釋頌的句子，總共有四十四個頌，一個一個解釋，從總標到略釋，

再到廣辨，分三科；第一科初頌總標，第一個頌屬於總體標示要義，又分二科；第一科遮增減執，遮止增益損減的執著，又分二科；第一科增執，先說明遮止增益執，又分二科；第一科釋，先解釋增益執，又分二科；第一科別義計我，依離蘊執著有我的增益執。於所攝受說為宰主，於諸業用說為作者，於諸果報說為受者。如是半頌，遮遣別義所分別我。

於所攝受的五蘊假說為宰主，於眼等六處有見色乃至了法的作用假說為作者，於苦樂果報假說為受者，於色受想行識以外並沒有常、一、有主宰性的我，也沒有真實的作者及受者。「都無有宰主，及作者受者」這半頌，是遮止遣除外道執著離開色受想行識的生命體外有真實的我存在。

外道執著離開色受想行識的生命體以外，另外有一個常、一、有主宰性的我，認為生死流轉就是身體換了，但是我是沒有換的，我在人天地獄餓鬼畜生五道裏輪迴，我是不變的，只有色受想行識是變的，我是另外有一個個體的，這種執著稱為「別義計我」。《瑜伽論記》卷 5 說這段文是破「離蘊計我。」

《披》於所攝受說為宰主等者：五蘊自體，名所攝受；於此假想，說為宰主。此遮離蘊計我。眼等六處，名諸業用；於此假想，說為作者。此遮離見等相計我。苦樂異熟，名諸果報；於此假想，說為受者。此遮不與流轉相相應計我。是名遮遣別義所分別我。

依佛法的道理來說，五蘊的自體稱為「所攝受」，於五蘊的自體假說稱為宰主。這是遮止外道所執著的離開五蘊之外有我，也就是遮止「離蘊計我」。眼耳鼻舌身意，有緣取色聲香味觸法的作用，由此攀緣境界，造作種種的福非福等業，並不是離開六根的見聞覺知另外有一個我在那裡，在那裡造業，在那裡見色聞聲，於此業用假說稱為作者。這是遮止離開見色等相執著有我。

由業力感得三惡道的苦果或人天的樂果，名諸果報；於此苦的果報或樂的果報假說稱為受者。這是遮止不與苦樂果報流轉相相應，離蘊執著有我。以上總說為遮遣別義所分別我，也就是遮止遣除外道執著「離蘊計我」的增益執。

午二、即法計我

第二科即法計我，第二種增益執，就是「即蘊計我」，執著色受想行識就是我。諸法亦無用者，遮遣即法所分別我。

於色受想行識諸法中也沒有真實的我、或作者及受者的作用，這樣就遮止遣除外道執著「即蘊計我」的增益執。

有一類外道執著五蘊就是我。執著五蘊是我也是錯的，為什麼？因為「諸法亦無用」，這並不是說法沒有作用，而是法沒有我的作用。因為外道所執的我是常住的，而色受想行識是無常的；外道所執的我是有主宰性的，而五蘊之所謂主宰性還要靠因緣，沒有單一法能主宰生命；外道執著有作者，而造業是思心所的作用，並沒有真實的作者；外道執著有受者，而苦樂等是受心所的差別相，並沒有真實的受者，外道即五蘊所執的我、作者、或受者只是五蘊諸法的變化而已，沒有所謂我的體、用在裡面，所以稱為「諸法亦無用者」。如果通達諸法亦無用，就可以遮遣外道「即蘊計我」的增益執，即五蘊諸法所分別的我。

巳二、結

第二科結，結論。
由此遠離增益邊執。

由以上這三句話可以破除及遠離對色受想行識的離蘊計我或即蘊計我的增益邊的執著。

《披》遮遣即法所分別我者：即蘊計我，即見等相計我，即流轉相相應計我，是名即法所分別我。如是我與諸法應無差別，徒計於我，不應道理。由所計我自相、業用不可得故，是故頌中說無用言。

外道的執著分成三種相：第一種是即蘊計我，即執著色受想行識就是我；第二種即見等相計我，執著能見色聞聲的就是我，不知道這是六根在見色聞聲；第三種是即流轉相相應計我，執著我在流轉生死中受各式各樣不同的果報，名為即法所分別我。如果執著即蘊是我，則我與諸法根本沒有差別，何必再白白的執著我呢？就說蘊就好了，所以是不合道理的。因為外道所執著的我是常住不變，有主宰性的，所謂的我有一個個體、有一個法體的，然而在五蘊中我的自相與作用都不可得，所以偈頌裡面說「諸法亦無用」，在色受想行識裡面並沒有所執著的我的作用生起。以上初頌這三句是遮止增益執，前二句是遮止「別義計我」，第三句遮止「即法計我」。

辰二、減執

第四科減執，遮止損減色受想行識這一邊的執著。
而用轉非無者，顯法有性。由此遠離損減邊執。

而如幻的色受想行識諸法的運轉並不是沒有，因果輪迴，善因樂果、惡因苦果，色受想行識還是有的；法是有因的，因為有無明緣行，熏成識乃至受五法種子，又由愛取滋潤行及識乃至受五法種子轉成為有，有成熟了就得到生老死的苦果。所以十二緣起法是有的，只是沒有真實的我，沒有真實的作者，沒有真實的受者，但是輪轉生死的五蘊還是有。若能如此思惟就能遠離損減邊的執著。不能都無一切，都無一切就是惡取空，就可能不修行，執「空」過頭了也不行。

《披》顯法有性等者：由上說言，即法計我，而我無用。然由法故，因果相續生諸業用，其體非無，故是有性。由是頌言用轉非無。

由上所說，在五蘊法上計度執著有我，而五蘊的法並沒有我的作用，沒有作者，沒有受者。由於五蘊有種種的染汙法，有無明乃至有行，五蘊與無明相應造業，然後就會有生死流轉，由於因果相續產生種種業用，緣生法的體性並不是沒有，因此說是有性，所以頌說用轉非無。

卯二、顯用非無

第二科顯用非無，顯示宰主、作者、受者的作用非無。
用有三種。一、宰主用，二、作者用，三、受者用。因此用故，假立宰主、作者、受者。

所謂五蘊的作用有三種，一種是宰主用，「宰」就是支配，「主」就是決定，有情於五

蘊相似有支配決定的作用；第二種是作者用，有情於五蘊相似有造作種種業的作用；第三種是受者用，五蘊相似有受苦樂果報的作用。因為五蘊於因緣具足時，心心所差異相似有支配決定的宰主作用；有情的六根緣六境發出六識，由此可以造作種種的業，相似有作者的作用；有情於三界五趣受苦樂果報相似有受者的作用，由於有這些如幻的作用就假立宰主、作者、還有受者。事實觀察這些作用，都必須以因緣具足為前提才能生起，沒有真實不變、常一、有主宰性的我、作者、或受者，只是如幻的緣起諸法不斷現行而已。若能如理思惟，緣起諸法雖然無我，然而還是有如幻的因緣現前，假名安立為我、作者、受者就能遠離損減邊的執著。

寅二、次八頌略釋 2 卯一、初三頌 2 辰一、總顯無我 2 巳一、舉有法 2 午一、標說因

第二科次八頌略釋，要略解釋總標次八頌的道理，分二科；第一科初三頌，解釋最初三個頌，又分二科；第一科總顯無我，總相顯示無我，又分二科；第一科舉有法，舉說有法，只有法沒有我，又分二科；第一科標說因，標出來說明無我的原因。

雖言諸法，而未宣說何等為法；故次說言唯有十二支等半頌。

雖然有說到諸法，但沒有宣說什麼稱為法；所以接著說「唯十二有支，蘊處界流轉」這半個頌，說明只有無明緣行乃至生緣老死的十二有支，這十二有支可以說就是五蘊、十二處、十八界的運轉，這就是諸法。

午二、顯說義 2 未一、總遮宰主等

第二科顯說義，顯示說出有法無我的道理，分二科；第一科總遮宰主等，總相遮止有宰主等的增益執，等包括作者和受者。生命體裡面並沒有像外道所執著的有一個我在作宰主，有一個我在造業、在受果。

如有支次第，諸蘊等流轉，此顯不取微細多我，便能對治宰主、作者及受者執。

如十二有支的次第，無明緣行乃至生緣老死，色受想行識五蘊等，「等」就是包括處和界，或者說十二處，或者說十八界的流轉。說五蘊有五種法，說十二處有十二種法，說十八界有十八種法，若是執著五蘊、十二處、十八界為我，就應該有很多的我了。佛開示有情只是五蘊、十二處、十八界諸法的流轉，這與外道執著常一有主宰性的我不相符合，由此顯示外道由此不能取著「微細的多種的我」，便能對治外道宰主、作者及受者的執著。因為宰主很多，作者、受者也是很多，而且無常變化的，這麼多到底哪一個是我呢？所以根本沒有我。

《披》如有支次第等者：如說十二有支次第為緣，及蘊、界、處和合流轉，於中諸法微細差別，種種非一，非計我者有如是相，由是說言不取微細多我。此能對治宰主、作者、受者是常是一和合執故。

無明緣行乃至生緣老死，十二有支是次第為緣的，每一個支都是與五蘊、十八界、或者十二處和合在一起流轉，於生命流轉的時候，蘊、界、處諸法剎那剎那有種種的微細差別、不只一種，各式各樣的情況都會出現，但是執著我的人不會執著我是有這麼多變化，這類人所執著的我是這樣的，所以說不取微細多我。外道執著的我不變化的，是常住的，而且有決定性，是一個主體的；如果告訴外道，生命體就是這麼多的因緣排列組

合，這麼多的變化，就能夠對治外道執著有一個我在宰主，有一個我在造業，在受果，這個我是常住的，是一個和合性的個體，能對治這樣的執著。因為生命體剎那剎那的變化，這麼多微細的變化，哪一個是我呢？沒有啊。所以說「唯十二有支，蘊處界流轉」，就可以顯示有法沒有我，總體遮止有宰主、作者、及受者的執著。

未二、別顯受者性

第二科別顯受者性，各別顯示受者的體性。

眼色為緣，生眼識果，無別受者。此中顯示，即十八界說受者性。

以眼根為緣，緣著色境生出眼識的果，根塵識和合，就會有作意觸受想思五遍行心所生起，剎那剎那都有感受，感受就是果報，所以說十八界就稱為果報，沒有單一的受者存在。這果報就是外道所執著的受者，執著有受者在受苦，其實就是五蘊、十二處、十八界在那裡剎那生滅變化，而假說這是一個受果報的果報主。受者是假說的，不出色心二法，不出根塵識、十八界，所以說沒有一個實質的所謂的受者。

想想看這一生所感覺快樂比較多還是苦比較多，或者苦樂參半。通常人是苦樂參半，如果修的福報大的人，樂受比較多，苦受少一點；如果造惡業多，就苦受多一點，樂受少一點。所以受者到底是什麼？就是十八界。而作者、宰主者也不離開五蘊、十二處、十八界，都是依果報體假說，依色受想行識這些有為法假安立的，沒有所執著的常恆住不變異、有一個實體性、有主宰性的我，我是不可得的。這是「別顯受者性」。

已二、明無主 2 午一、標說因

第二科明無主，說明五蘊無主宰者，分二科；第一科標說因，標說原因。

雖言無主，而未宣說無何等主，為欲顯示，故次說言：審思此一切，眾生不可得。

雖然說沒有宰主，頌說「唯十二有支，蘊處界流轉」，只是十二有支，五蘊、十二處或十八界，剎那剎那生死流轉，起惑造業受果，但是沒有宣說到底是沒有哪一種主；為了顯示這個道理，因此偈頌的下二句話就說「審思此一切 眾生不可得」，應當仔細地、深刻地、認真地思惟於此五蘊十二處十八界、無明緣行乃至生緣老死一切法中，沒有常恆住、不變異、有主宰性的有情存在，只是因緣所生的五蘊法在不斷地流轉變遷而已。

《披》眼色為緣生眼識果等者：眼謂眼界，色謂色界，由此為緣，生眼識果，名眼識界。如是乃至意法為緣，生意識果，名為意界、法界及意識界。由是說界總有十八。即於其中，眼識等果與受相應，由世俗諦說受者性，除此受用，無別受者故。

眼就是眼界，「界」可以說是種類，就是眼根這一類的。色，就是色塵，色這一類的。依根緣境，就會發識，稱為眼識界，產生眼識這一類的法。耳根、聲塵為緣，生出耳識界、鼻根、香塵為緣，生出鼻識界；舌根、味塵為緣，生出舌識界、身根、身觸為緣，生出身識界、乃至意根緣著法塵為緣，就會生出意識的果，意識就會產生作用，名為意界、法界及意識界。六根界、六塵界、六識界都是同樣的道理，總共有十八種，用界來說明。在這十八界當中，眼耳鼻舌身意這六種識一定會與受相應的，有情的識一生起，都有作意觸受想思，一定有受，就是異熟果報所生受。由世俗諦來說，假說這就是受果報的人。受者性，這是假說的，除了剎那剎那的感受以外，並沒有一個各別存在的、永遠不變化的受果報的人在那裡，並沒有這件事。受果報的人是假說的。

午二、釋審思

第二科釋審思，解釋如何深刻、仔細地去思惟無主的道理。
言審思者，由依三量審諦觀察。

說到慎重思惟，必須依現量、比量，及聖教量三種量，來詳細、深刻、慎重地思惟觀察，為什麼生命體只有五蘊、十二處、或者十八界，而沒有所謂的我呢？

《披》由依三量審諦觀察者：此中三量，謂現量、比量，及聖教量應知。

此處文中所說三量，是指現量、比量，及聖教量應當了知。據三藏法數說三量是：

一、現量，現即顯現，量即量度，是楷定之義。指眼識乃至身識，對於顯現五塵之境，而能度量楷定法之自相，不錯謬故，是名現量。（五塵者，色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵也。）

二、比量，比即比類，指以比類量度，而知有故。如遠見煙，知彼有火，是名比量。

三、聖教量，指於聖人所說現量、比量之言教，皆不相違，定可信受，是名聖教量。

在〈聞所成地〉卷 15，548 頁說：現量有三種。1. 非不現見、2. 非已思應思、3. 非錯亂境界。比量，指與思擇俱、已思、應思所有境界，有五種：1. 相比量、2. 體比量、3. 業比量、4. 法比量、5. 因果比量。正教量即聖教量，指一切智所說言教，或從彼聞，或隨彼法。有三種：1. 不違聖言、2. 能治雜染、3. 不違法相。

詳細內容如〈聞所成地〉卷 15 所說。無論從現量、比量，及聖教量仔細觀察與推理，生命只是五蘊、十二處、十八界剎那生滅流轉，並沒有常恆住不變異的我為作者或受者。
辰二、別明建立 5 巳一、內外成就

第二科別明建立，雖然無我，但依五蘊能各別建立內外成就等五法，分五科；第一科內外成就，說明沒有我如何安立有內身外境。

此若無者，云何建立內外成就？故次說言：於內及於外，是一切皆空。此顯內外唯假建立。

如果說生命中沒有「我」，如何建立內身的五蘊、外境的器世間？因此其次說：於內身的五蘊、外境的器世間，這一切由因緣所生的諸法，都是觀待因緣而生，無實自體，觀待名句文身而假名安立，我是某某人，我是多少歲，我是剎帝利、婆羅門、或首陀羅，我是做什麼職業的，或這是我的車子，我的房子等，但這一切都是空無自體。這是顯示內身和外境都是假安立的，雖然沒有我，還是可以安立內身外境；雖然安立內身外境，都是沒有我的，無我、無我所的。

《披》此顯內外唯假建立者：決擇分說：若於是處假想建立如是種類，調立為我、或立有情，彼如是名、如是生類，廣說乃至如是壽量。如是名為由假名故，說名內法。（陵本六十六卷九頁 5276）由是當知，於內眾生實不可得。如說內法，外法亦爾，唯依假想器世間處而建立故。

在〈決擇·思所成慧地〉卷 66，2115 頁說：若於色受想行識處，依假名取相而想，取個名字說這色受想行識是我、或者安立有情的名字是李大同，是屬於人或天哪一個種類的，詳細說乃至有這樣的歲數，他今年三十歲，我今年五十歲等，這都是由假名故，

稱為內法，內身。這裡面並沒有所謂的我，雖然稱假名說是我，可是也沒有真實的我，只是介紹這色受想行識現在的狀態而已。由此應該知道在內身裡面沒有一個實體稱為我、稱為眾生，實在是不可得的。內法是這樣，外法也是一樣，在色聲香味觸法上建立，這是我的桌子、我的椅子，都是依假名取相之想，於器世間處而建立，這是我受用的房子、車子、...，等等，也都是無我的，都是空的。

已二、能觀所觀二種成就

第二科能觀所觀二種成就，說明建立能觀所觀二種成就。

云何建立能觀、所觀二種成就？故次說言：其能修空者，亦常無所有。

外人又問：如果沒有我，如何建立有能觀的人、所觀的四念處等所緣境，依這二種成就聖道呢？因此其次又說：「其能修空者，亦常無所有」，能修空觀的人，這類人的智慧與無我相應，知道能觀者空、無我；所觀的五蘊等境界也是空、無我的，由此道理來成就聖道，成就之後，於內身外境不再執為我、我所，不會因為我、我所生起種種的愛見煩惱。所以沒有我，還是可以建立能觀所觀這件事情。

《披》能觀所觀二種成就者：集論中說：云何得決擇？略說有二種。一、建立補特伽羅故；二、建立現觀故。（集論七卷八頁）此中能觀、所觀，如次應釋。然彼能觀補特伽羅，唯是假立，於一切時性無有故。

在無著菩薩著的《集論》卷 7，8 頁中說：行者如何得到決斷簡擇的智慧？要略地說有二種：一、建立能觀的人，二、建立現觀，於所觀的色受想行識觀察無我，成就現量的無分別智。這其中能觀、所觀，如這樣的次第可以這樣解釋。然而這能觀的人，唯是假安立的，於一切時是沒有真實的體性的，是無我無我所、不可得的。

已三、聖者異生二種成就

第三科聖者異生二種成就，說明建立聖人凡夫二種成就。

云何建立聖者、異生二種成就？故次說言：我我定非有，由顛倒妄計。此顯聖者及異生我，決定無有真實我性，唯由顛倒妄計為有。

既然能觀的人也不可得，為什麼還會有所謂的凡夫和聖人的差別，如何建立聖者、異生二種成就？因此其次說：「我我定非有」聖者我及凡夫的我，決定是沒有真實的我體，不論是聖人或凡夫都沒有真實的我。聖人將三界見所斷的煩惱種子斷除，剛開始只斷分別我執證入初果，漸次的斷除修所斷的俱生我執，而證入二果、三果，最後將俱生的我執完全斷除，成就阿羅漢果。聖人是通達無我的，聖人知道生命體裡面沒有真實的我性。凡夫雖然沒有斷煩惱，也是沒有真實的我，只是顛倒執著有我。這是顯示說聖人隨世俗假說有我，或者是凡夫隨虛妄分別倒執有我，決定沒有真實的我的體性。

《披》聖者異生二種成就者：決擇分說：三界見所斷法種子唯未永害量，名異生性。（陵本五十二卷十一頁 4181）與此相違，名聖者性。由是當知，二唯假立，定無別體。若執實有，唯由顛倒妄計之所引發，更無有餘為因緣故。

《決擇·五識身相應地意地》卷 52，1733 頁中說：欲界、色界、無色界，見所斷的分別起的煩惱種子，還沒有斷除的這種情況，稱為異生性，也就是凡夫。凡夫各人的想

法不同，果報也不同，由於凡夫意見很多，很難和合共住。聖人不一樣，皆以無為法而有差別，聖人是證入無為法，不過深淺不同而已。聖人稱為同生，凡夫稱為異生。聖人知道一切法都是空的，彼此不會互相計較，凡夫就是要計較對自己有利的，或者名或者利，脫離不了這些事情。凡夫因為沒有斷掉分別起的我執，所以被見煩惱深深地困擾住，愛煩惱就更厲害了。有見很難解決，住在一起你有你的意見，我有我的意見，老是合不攏，每個人看法不同。如果是聖人，可以放下我執，什麼事都可以解開，一切以大眾的利益為主，以大家共同的法喜為第一，這是不一樣的地方。聖人於見所斷法種子已斷除，與凡夫這方面是相違的，名聖者性。聖人也有多種差別，初果聖人斷除見所斷的種子，四果聖人則將修所斷的我執種子也都完全斷除，愛見煩惱永遠斷除。因此應當知道，聖者與凡夫唯是假安立的，一定都沒有各別所說我的體性。若執著生命體有一個常恆住、不變異、有主宰性的我，這是錯誤的，是顛倒虛妄的執著、分別所引發的，生命只是如幻的五蘊、十二處、十八界，並沒有其他的因緣可以找到我的實體性。

已四、彼此成就

第四科彼此成就，說明建立彼此成就。
云何建立彼此成就？故次說言：有情我皆無。

外人又問：如果說沒有凡聖，如何建立能教化的聖人與所教化的凡夫，彼此的差別呢？因此其次說：雖然有能教化與所教化，但能教化與所教化的有情等都是無我的。《金剛經》說，菩薩雖然教化一切眾生，可是沒有我相、人相、眾生相、壽者相，根本也沒有有情，也沒有我。所以有能教化所教化這件事情，可是沒有能教化的人，也沒有所教化的眾生。「我」的實質性根本就沒有，有情和我都無。

有沒有能教化和所教化這件事情呢？有。所以「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」菩薩深刻地瞭解，雖然在教化有情，卻不會執著有一個真實的有情。所以可以忍耐；教化有情有時候被有情冤枉了，甚至可能引發種種的不如意，但是菩薩不會介意。在生死裡面教化眾生，菩薩知道能教化者不可得，沒有我在那裡被眾生羞辱，也沒有這個眾生在那裡不聽話。眾生不接受教化，是因為有煩惱，而不是有哪個人不能接受教化，所以菩薩雖然教化一切眾生，可是無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。

《披》建立彼此成就者：為言說易，建立彼此，非有情我實有差別故。

為了言說比較容易，就假名安立說有彼此的差別，並不是真實有一個所教化的有情、或能教化的我在那裡，不是有情與我有什麼差別，都是無我的。

已五、染淨成就

第五科染淨成就，說明建立染淨成就。
云何建立染淨成就？故次說言：唯有因法有。染者、淨者皆不可得。

又問：既然沒有能教化的人和所教化的人，怎麼會有染汙和清淨的這二類人呢？如何建立染淨的成就？因此接著說：有因法是有的。有被煩惱染汙的凡夫或是已證得清淨的聖者，但凡夫或是聖者都是無我的。這一切有為法是有因的，有因法就是果，指果報是有因而有的。因為有修不修行，就有染汙和清淨的差別。

《披》唯有因法有者：染淨諸法，或由生起因有，或由引發因有，名有因法。決擇分中

如應別釋。(陵本六十六卷七頁 5270)

染汙的或清淨的現行法，是由生起因或者是由引發因而得到稱為有因法。在〈決擇・思所成慧地〉卷 66，2113～2114 頁說

有十二種有因法，可以參考〈決擇分〉的各別解釋。(連結：[有因果法](#))
卯二、次五頌 2 辰一、略釋總頌 2 巳一、釋第三句

第二科次五頌，解釋總頌的次五頌，分二科；第一科略釋總頌，要略解釋總頌的義理，又分二科；第一科釋第三句，解釋總頌第三句「諸法亦無用」。

雖說諸法皆無作用，而未宣說云何無用，故次說言：諸行皆剎那，住尚無況用。

雖然彌勒菩薩開示說諸法都沒有我的作用，但是沒有宣說為什麼沒有我的體用，所以接著開示：「諸行皆剎那，住尚無況用。」諸行，五蘊十二處十八界都是諸行，都是有為法。這一切有為法都是剎那生剎那滅，前面曾經算過，一剎那只有 0.013 秒，一下就沒有了，不能相續住。剎那生，生已就自然滅，馬上就滅了，哪有什麼我的體用，哪裡可以找得到一個常恆住不變異有主宰性的我呢？就用這二個句子：「諸行皆剎那，住尚無況用」來解釋「諸法亦無用」這句話。

巳二、釋第四句 2 午一、標說

第二科釋第四句，解釋總頌第四句「而用轉非無」，分二科；第一科標說，標出來說明。

如前已說用轉非無。

如前文已說五蘊十二處十八界雖然剎那生滅，還是有惑業苦相續，由因緣和合生起的作用還是有的。用轉非無，是指雖然沒有我的作用，依有為法的變化說有宰主用、有作者用、有受者用，還是可以這樣假名安立各種作用。

若看卡通影片，必須畫很多動作相續的圖片，畫片快轉就以為有一個人在那裡動，其實沒有。如果拿那個片子來看，要畫幾百張幾千張才能夠形成這個動作，每一個動作都要很多的影片集合在一起。人的眼睛有錯覺，如說拿香繞圈就以為有一個火圈，對生命體為什麼會有我的錯覺，因為五蘊一直相似相續，雖然是剎那生剎那滅，但是凡夫沒有辦法體驗到剎那生滅的無常感，所以會有相續的錯覺。生命體一直相續下去，使得凡夫執著有一個不變化的主宰體在身體裡面。若照照鏡子覺得昨天的我和今天一樣，好像沒什麼差別，常執就會出現。因為這種錯覺，相續的錯覺使令自己認為有一個我在那裡。佛菩薩在禪定裡面親見心是剎那生滅的，生命體是隨著心識剎那生滅的，沒有所執著相續的相貌，凡夫一直覺得有這個人在那裡：「這就是我啊！」其實是沒有的。雖然沒有，可是宰主用、作者用、這有為法也不是沒有，就假名安立說能作主的為宰主用、能造業的為作者，受果報的為受者等作用。

《披》諸行皆剎那等者：諸行無常，剎那速滅，義無暫住，亦無運轉，是故無用。

這一切有為法，五蘊十二處十八界的生命體是無常的。剎那生剎那滅，這些境界沒有稍微短時間的安住，生了馬上就滅，也沒有所執著的真實的一個人從這裡到那裡的運轉，因此說「無用」。凡夫被相似相續的法相所騙，諸法一剎那就不存在了，剎那生剎那滅，

時時在變化當中，看不清楚這件事情，一直認為這就是我，現在明白的說沒有我。
云何無用而有用轉？故次說言：即說彼生起，為用為作者。果故，名為用；因故，名作者。

為什麼說在有為法裡面沒有常恆住不變異我的體用，可是還是說有作用在運轉？因此接著說：「即說彼生起，為用為作者」，就說彼五蘊十二處十八界有為諸行的生起，假名安立說有能作主的為宰主用、能造業的為作者用，受果報的為受者用。「果故，名為用」，有情依妄識起惑造業所招感的生死苦果，依此假說為用；造業因時，假說為作者。
午二、隨釋

第二科隨釋，解釋彼生起者。
彼生起者，顯從諸處諸識得生。彼得生者，非離眼等彼成就故。

彼五蘊等有為法如何生起，偈中顯示從眼等內六處及色等外六處，內外相觸就會有眼等六識生起。眼等六識能夠生起，不能離開眼等內六處、色等外六處。有情不斷地依根緣境發識，識一生起，有作用了，就假說是作者，或說是受者等。

《披》果故名為用等者：由彼果生，故名為用，如從諸處諸識得生。望能為因，故名作者，非離眼等彼得成就。

由於所得的果報相續生起，因此稱為用，如從眼等內六處、色等外六處為因能生起眼等六識之用。眼等內六處、色等外六處相對於所生眼等六識之果，能為所生果的因，因此稱為作者，並不是遠離眼等內六處、色等外六處彼眼等六識能得生起。

辰二、廣顯無用 2 巳一、總標

第二科廣顯無用，再詳細地解釋諸法沒有主宰性、作者、受者等作用，分二科；第一科總標，總相標出七種。

如前所說諸法無用，此顯無用略有七種。

如前面所說諸法亦無用，此處要開示顯發所謂的無用，要略歸納起來有七種。
巳二、列釋 7 午一、無作用用

第二科列釋，列舉出來解釋，分七科；第一科無作用用，說明無真實作用的假用。
一、無作用用。謂眼不能見色等。

一、無作用用，指眼不能見色等。前面的偈頌說：「眼不能見色，耳不能聞聲，鼻不能嗅香，舌不能嘗味，身不能覺觸，意不能知法」，六根是不能直接見色聞聲的，所以說「眼不能見色等」稱為「無作用用」。

《八識規矩補註》卷 1 說：「眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三五三四，若加等無間，從頭各增一。」眼等諸識從緣所生，唯眼識需具足空緣，指根境間要有距離，如果物品貼在眼睛上根本看不到；二明緣，指日月燈三種光明，如果沒有光明，看不到；三根緣，眼根取境，眼識才能夠了別色境；四境緣，所緣之色境，色境是識的所緣緣，是識所緣慮的緣，第一個緣是動詞，第二個緣是名詞；五作意緣，作意心所，要

有作意心所去推動根識活動生起作用，作意就是注意，若不注意，則視而不見；六分別依，即第六識，前五識作用時都有第六意識俱行為依，依第六識分別外境；七染淨依，即第七識，是染淨的根本，稱染淨依緣。凡夫都是染的，只有聖人的時候才能轉染成淨；八根本依，即第八識，為諸識根本，所有識的種子都要有第八識為所依；九種子緣，阿賴耶識中含藏的眼識種子，為生起眼識的親因緣。以上九種緣，為生起眼識缺一不可的條件，依此九種緣才能發生作用。

四緣生諸法，這九緣與四緣之說是否砥觸呢？事實上並不砥觸，原來以上九緣，種子緣就是四緣中的親因緣，所謂的因緣就是種子，眼識要生起要有親因緣；色境就是四緣當中的所緣緣；而其餘的七種緣，全是增上緣。九緣之中，還少了一個等無間緣，如果加等無間緣就是十種緣了。等無間緣，是在心識連續生起的時候才有的，就是前一念心滅，後一念心才能夠生，前一念心滅是後一念心的等無間緣，這是約時間上來說的。此處的九緣生識，是在生識的橫切面，不包括時間、相續因素在內。

耳識在闇中也能聽聞，除去明緣只需八種緣，鼻舌身三識；合中取境，暗也能知，因此除去空緣、明緣只需七種緣。

後三，即六七八識識；五三四，如其次第為緣，生後三識。因此第六識，唯五緣生。一根、二境、三作意、四根本、五種子、空明之外，又除分別緣，即自體故，不說染淨依，因為染淨依即所依根緣。第七識，唯三緣，是指一根本依、二作意緣、三種子緣。不說根境，依彼第八識轉緣彼第八識，就是根本依。第八識，四緣生，是指一根、二境、三作意、四種子。不說根本依，因為根本依就是自體，不說染淨依，因為就是根緣。無分別依，不緣見分故。頌說等無間，即四緣中第二緣。各識自體，前識滅為緣，引生後識，氣勢相等，因此名為等；中間沒有障隔，因此名無間，若加此緣，眼有十緣，乃至第八識，需具五緣。因此說從頭各增其一。

由此可知單依眼等根不能見到色等塵，所以說無作用用。頌說「眼不能見色，耳不能聞聲，鼻不能嗅香，舌不能嘗味，身不能覺觸，意不能知法」，必須眾緣具足才能夠見色聞聲，才能分別種種的法。所以說「諸法亦無用」，諸法「無作用用」。

午二、無隨轉用

第二科無隨轉用，說明無真實任持、驅役的作用，名無隨轉用。

二、無隨轉用。謂於此亦無能任持、驅役者。如其次第，宰主、作者俱無所有，故無有能隨轉作用。

二、無隨轉用。有情依根緣境的時候，於此眼識中也沒有一個能夠任持主宰的人，驅使役用眼識去緣色境的造作者。如其次第，常恆住不變異有主宰性的宰主、驅役眼識生起的造作者都無所有，諸緣具足，這些法就生起了，因此說無有能隨轉作用。

《披》二無隨轉用等者：謂即於此諸識生時，無任持者，說無主宰；無驅役者，說無作者。由彼功能不可得故，名無有能隨轉作用。

就在眼等諸識生起時，不是有一個人能任持主宰這件事，說無主宰；也沒有一個作者在那裡產生驅使役用的作用，說無作者。必須依根緣境還要種種的緣具足，沒有緣具足就不能夠見色聞聲了。由於眼等諸識生起時，任持及驅使役用的功能不可得，名為無有能隨轉作用。

午三、無生他用

第三科無生他用，說明不能真實生出他法的作用。

三、無生他用。謂法不能生他。

三、無生他用。是指每一法本身都是從種子待緣而生，沒有真實的自性，都不能生出其他的法。

《披》三無生他用等者：謂一切法從自種生，依是義說不能生他。

一切法都是從自種及緣生，沒有生出其他法的作用，依此這種道理說不能生他。例如眼識是從自己種子加上等無間緣、所緣緣、增上緣而生出現行，單只眼根不能生出眼識，諸法沒有生出其他的法的作用，所以說無生他用。

午四、無自生用

第四科無自生用，說明法不能自生作用。

四、無自生用。謂亦不能自生。

四、無自生用，是指諸法不能不靠眾緣，只有種子就能生起。

《披》四無自生用等者：謂一切法亦待他緣，依是義說不能自生。

沒有生他用是說法要從自己種子生，法不能生出其他法。無自生用，是說一切法有自種子也要待緣才能生，依此道理說不能自生。心法生必須有種子的親因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，四緣；色法生，必須有種子，及增上緣。現行法不但沒有生他用，也沒有自己生出來的作用，生無自性，要待眾緣才能夠生出來。

午五、無移轉用

第五科無移轉用，說明法無移轉的作用。

五、無移轉用。謂眾緣有故生，非故新新有。

五、無移轉用，諸法本身並沒有從此處到彼處的移轉作用。當眾因緣具足時，法即能生起，一切法都是剎那生滅，剎那剎那都是新新生起，隨即謝滅，因此所生起的法都是新生起的，並非由舊的所移轉的。

《披》五無移轉用等者：謂一切法從自種子及他緣生，剎那剎那新新相轉，依是義說無移轉用。由於生事無作、無用、無運轉故。

一切法是從自己的種子及其他的緣所生的，心法有四緣，色法有二緣，眾緣具足就生出這一切法。這一切法是「眾緣有故生，非故新新有」，剎那剎那都是新新現起、新新相轉，相是剎那生剎那滅的，所以沒有一個相是舊的，全部都是新的，有情的色受想行識、五蘊十二處十八界，都是剎那生剎那新生出來，所以說無移轉用。由於諸法於所生的五蘊十二處十八界等事，沒有真實的造作功能，也沒有真實的生起他法的作用或生起自法，也不能從此處移轉到他處的運轉的作用，所以說無作、無用、無運轉。

午六、無滅他用

第六科無滅他用，法沒有滅他法的作用。

六、無滅他用。調法不能滅他。

六、無滅他用。諸法也不能有滅除其他法的作用。

《披》六無滅他用等者：如下答言：眾緣有故生，生已自然滅。由是當知，不由餘法能為滅因，名法不能滅他。顯揚頌云：非水火風滅，以俱起滅故；彼相應滅已，餘變異生因。（顯揚論十四卷十六頁）如彼自釋應知。

如下面所回答的：諸法由有眾多因緣和合而能生起，法剎那生起已後，又自然謝滅。由此應該知道，並不是由其他的法能作為法謝滅的因，名為法不能滅他。如《顯揚聖教論》所說的：宇宙間的法，沒有一個法能夠滅其他的法，每一法生出來都是「生已自然滅」，生出來就自然滅了。不是水火風滅能夠滅除其他的法，若說水火風是滅的因，是不合道理的。因為一個法消滅，變成另外一個不同的法生起，這是同時的，例如用火燒紙，紙滅的同時灰生出來，紙滅是灰生起的因，所以說法不能滅他。如彼《顯揚聖教論》卷 14，16 頁的解釋應當了知。

以此火燒紙為例，說明並沒有一個法能夠滅除另外一個法。為什麼？如果執著火是滅的因，滅是沒有體的，以沒有體的法為因，怎麼會生出另外有體的法呢？滅應該是沒有了，沒有才稱為滅，但是火燒紙成灰，生出來灰是有體的，無體因不能為有體的因，以此類推不能說水火風是滅因。

午七、無自滅用 2 未一、標無用

第七科無自滅用，法沒有能力自己消滅自己，法是生已自然滅，分二科；第一科標無用，標示法沒有滅自己的作用。

七、無自滅用。調亦不能自滅。

七、無自滅用。法沒有自己滅掉自己的作用。

《披》七無自滅用等者：亦如下答：生已自然滅。由是當知，若時有滅，爾時法體畢竟應無，非即滅法能為滅因，名亦不能自滅。顯揚頌云：相違相續斷，二相成無相，違世間現見，無法及餘因。（顯揚論十四卷十七頁）如彼自釋應知。

如下文回答：法一生出來隨即自然謝滅，所以應該知道，如果那個時候有所謂的滅，當時就滅掉了，法體應該沒有，並不是一生起即謝滅的法能為自法的滅因，名為亦不能自滅。《顯揚聖教論》中有頌說，若執滅相為滅因者，此能滅相與所滅法為俱時有為不俱時有，則有七種過失：一、相違過；二、相續斷過；三、二相過；四、無相過；五、違世間現見的過；六、無法過；七、餘因過。有這七種的過失。如《顯揚聖教論》卷 14，17 頁所解釋應當了知。

以下再解釋七種過失：（以下七過中，一、二；三、四；六、七 的過失前後相關。）

一、相違過：若能滅的相（滅相）與所滅的法同時存在的話，是不合道理的。因為生滅二相是不同的，有互相違背的過失。

二、相續斷過：如果說能滅的相與所滅的法不是同時在一起，若於未來色等生時雖生相用，有未來滅相體隨，則未來色等不能生出現在法，因為未來生相應當如未來滅相有體無用，如此生相不能生，也是不合道理的，因為有相續斷壞的過失；換句話說法存在時，滅相還在因的階段，等到正在滅時才有滅，這樣說也是有過失。因為若法有滅因，

在未生時就應該壞滅了，如此則成斷滅，這是有過失的。這裡應該準照《顯揚聖教論》所說的。所謂相續斷的意思是指有為法滅後，就不會再相續生起；如色受想行識五蘊的生命體，在人、天、地獄、餓鬼、畜生五趣當中死後，應該不會相續生起，可是事實上不斷有相續生起。如果認為一切法生時，壞滅的滅相是一個因，它已經藏在生相中，等到它壞滅時才算是滅，那是錯的。因為法生時如果有壞滅的因在裡面，法就不能再生起了，所以會有相續斷壞的過失。

三、二相過：如果說滅相是滅因的話，則滅相本身的體性就是滅，或是它的體性不是滅呢？如果滅相這因，體性就是滅，則應一法有二種滅相，一種是滅相，一種是滅果，如此就應該有二種滅相的過失。

四、無相過：如果滅相的體性不是滅，就沒有滅相，就不能成為法滅的因，不能說滅相是滅因了，就有無相過。（無滅相）

五、違世間現見的過：又違背世間人現量所見的境界，除了諸法任運自滅以外，並沒有所謂的滅相存在，可當作滅壞的原因，所以不應該執滅相是法的滅壞因。什麼原因這樣說呢？比如世間看到有體的火將紙燒掉，並沒有看到滅相之滅法將紙燒掉。（火燒紙，並不是有一個滅法將紙滅，是生已自然滅；但世間人又以為火是滅因，當然這也是錯誤的，火是下一法生起的變異因緣。）世間人執著的與外道執著的還不一樣，世間執著火將紙燒掉，外道更進一步的想法，不承認是火將紙燒掉，而說有一個東西就是所謂的滅相，能夠將此法滅掉，為了破除外道這種思想，或者說佛教裡面的內道也有這種思想，就告訴對方說根本看不到滅相，滅是沒有相的，那裡還有滅相和滅因？滅根本就沒有相，不需要原因的。

六、無法過：又若滅法是滅因的話，是唯有滅即能滅法？還是更得觀待其餘的事呢？這二種因都有過失。（沒有滅法，也沒有其餘的滅因；因為生已自然滅，滅不待因。）若說唯有滅因即能滅法者，則若時有滅，（未來生相與未來滅相）爾時法體畢竟應無，則有無法過。（生滅同時，法不能生。）

七、餘因過：若是更得觀待其餘的事為滅因，則有餘因過，應即餘事為滅壞因，不應計執滅相為滅壞因。

未二、問答辨

第二科問答辯，以問答的方法辯明法無自滅用。

問：如眾緣有故生，亦眾緣有故滅耶？答：眾緣有故生，生已自然滅。

問：如具足因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣能生出心法，具足因緣與增上緣能生出色法，一切有為法眾緣具足有故生，也是眾緣具足故滅嗎？

答：一切有為法眾緣具足有故生，生已自然滅。

寅三、次三十五頌廣辨 2 卯一、初十七頌顯有因 2 辰一、前七頌顯雜染品 2 巳一、顯無明愛有因法有

第三科次三十五頌廣辨，次三十五頌再詳細說明勝義伽他的內涵，分二科；第一科初十七頌顯有因，最初十七頌顯示有因法，又分二科；第一科前七頌顯雜染品，前面七個頌顯示染汙的現行法，又分二科；第一科顯無明愛有因法有，顯示無明與愛這有因法是有的。

如前所說有因法有，欲顯在家及與出家雜染自性有因法有。故次說言：由二品為依，是

生便可得等。由此二頌，顯無明、愛有因法有。

如前頌文：「由二品為依，是生便可得，恆於境放逸，又復邪昇進。愚癡之所漂，彼遂邪昇進，諸貪愛所引，於境常放逸。」所說有因法有，是為了顯在家及與出家雜染的自性之有因法有。因此其次說：由無明、愛二品為依，是生便可得等。由於這二頌，可顯示無明、愛有因法是有的。

《披》由此二頌顯無明愛有因法有者：此中二頌，初頌總標，後頌別釋。愚癡之所漂，彼遂邪昇進者，此顯依出家品，無明為彼雜染自性有因法有。諸貪愛所引，於境常放逸者，此顯依在家品，愛為雜染自性有因法有。

其中的二個頌，最初第一個頌是總標，總體標出有「有因法」，後第二個頌是各別解釋有因法。「愚癡之所漂，彼遂邪昇進者」，這是指出家品，以無明為彼出家人之煩惱雜染自性的有因法有。「諸貪愛所引，於境常放逸者，」這是顯示在家品，以愛為彼在家人之煩惱雜染自性的有因法有。

已二、顯其差別所依因及時分 2 午一、總標義

第二科顯其差別所依因及時分，顯示雜染差別所依止的原因及時間，分二科；第一科總標義，總相標出義理。

次後五頌，顯雜染品差別所依因及時分。

後面五個頌從「由有因諸法」一直到「分別曾所更」這一個頌，這五個頌是顯雜染品差別所依、因、以及時分。

《披》次後五頌顯雜染品差別等者：此中初二頌顯雜染品差別；次二頌顯雜染品所依；後一頌初二句顯雜染因，後二句顯雜染時分。

前面二頌：「由有因諸法，眾苦亦復然，根本二惑故，十二支分二。自無能作用，亦不由他作，非餘能有作，而作用非無」是顯示雜染品的差別。次二頌是顯示雜染品所依，所依是：「非內亦非外，非二種中間，由行未生故，有時而可得。設諸行已生，由此故無得，未來無有相，過去可分別」。後一頌的初二句是顯示雜染因：「分別曾所更，非曾亦分別」是原因。最後面二句是顯示雜染的時分，時間是「行雖無有始，然有始可得」。午二、別釋頌 3 未一、差別 2 申一、總顯三雜染

第二科別釋頌，各別解釋頌文，分三科；第一科差別，說明差別，又分二科；第一科總顯三雜染，總相顯示三種雜染。先釋頌：「由有因諸法 眾苦亦復然，根本二惑故，十二支分二」。

此中，有因諸法者，謂無明乃至受。有因眾苦者，謂愛乃至老死。此言顯示煩惱、業、生三種雜染。

這其中，有因的諸法，是指無明、行、識、名色、六入、觸、受，十二緣起支中：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，稱為有因諸法。由於有無明煩惱，不知道無我的道理，過去現在未來都不知道無我。在《有尋有伺地》卷 9，270 頁曾讀過有十九種無明，都是依於我執發出來的無明。不知道這些道理，就會造作

福業、非福業及不動業，就是行了，有了行就會在阿賴耶識熏成下一生識、名色、六入、觸、受五法的種子，五法的種子就是異熟果的種子。這是有因法。在前面十二緣起中說到，無明、行就是能引的，識乃至受五法是所引的，這是約種子來說。

「有因眾苦者，謂愛乃至老死」，根境相觸有受，由受能生愛，由愛推動有情取著所喜愛的境界，接著就會成就「有」，種子已經有力量感果了，就稱為有；由有而有「生」，有一現行就變成生，生命就生出來了；生命生出來就會有「老病死」，這是苦果現前；所以有因眾苦，就是指愛乃至老死。這裡面不論是種子或現行，將來會去取得果報或者是現在才栽培種子都是不離開惑業苦，這是顯示煩惱、業、生三種雜染。

於「有因諸法」中，無明屬於煩惱雜染，行是業雜染，識乃至受五法的種子是生雜染，將來生命體的種子也是一種雜染。於「有因眾苦」中，愛取是煩惱雜染，有是業雜染，生、老死是生雜染。此處雖然分成二段來說明，前一段約種子，後一段約現行來說，都是指惑業苦三種雜染。有情不斷在這三種雜染當中起惑、造業、感果，所以不斷在五趣裡面輪迴，就是因為有煩惱造業，造業有了苦果，又依著苦果的五蘊繼續造業。

《披》此中有因諸法等者：有尋有伺地說：問：幾緣起支名有因法？答：謂前七。問：幾緣起支名有因苦？答：餘五。（陵本十卷十八頁 825）與此義同。此中有因眾苦，釋頌眾苦亦復然句應知。

〈有尋有伺地〉說：問：哪幾支緣起支名為有因法？答：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，這前七支稱為有因法。又問：哪幾緣起支名為有因苦？答：其餘的五支。愛取有生老死五法稱為有因苦。與這裡所說的義理是相同的。此處文中有因眾苦就是解釋頌裡面的「由有因諸法，眾苦亦復然」這二句應當了知。

申二、別顯煩惱業 2 酉一、煩惱雜染

第二科別顯煩惱業，各別顯示煩惱及業，分二科；第一科煩惱雜染，說明煩惱雜染。根本二惑故者，此言顯示煩惱雜染，唯取最勝煩惱雜染。

根本二惑故，這句話是顯示煩惱雜染，唯取煩惱雜染中最有力、最有勝用的無明與愛。《披》根本二惑故等者：此中二惑，謂無明、愛。於一切煩惱，此為最勝故。

這其中的二惑，是指無明與愛。在一切煩惱中，無明與愛是有情輪迴生死最重、最具勝用、最有力量的煩惱，能推動有情去造業、感果。

十二緣起中以無明於發業最有力，愛於潤業最有力。佛在《大般涅槃經》卷 10 說：「若以貪愛母，無明以為父。隨順尊重者，則墮無間獄。」無明與愛為生死輪轉的「二根本」，所以此處別說唯取最勝煩惱雜染。

酉二、業雜染 2 戌一、總標義

第二科業雜染，說明業雜染，分二科；第一科總標義，總相標出義理。自無能作用等言，復重別顯業雜染義。由彼所作有差別故，彼果異熟不思議故。

這段文是解釋頌文：「自無能作用，亦不由他作，非餘能有作，而作用非無」。自無能作用等所說，是再次的各別顯示業雜染的義理，說明造業與感果這件事情。由於業造作時有各式各樣的差別，包括：事（對象）、想（確認對象）、欲樂、煩惱、方便究竟的

不同，而且「自無能作用，亦不由他作，非餘能有作」，不是自己單獨能造業得果，也不是單獨他人能造業得果，也不是自己與他人合起來能造業得果，非無因作，也不是無因而能造業得果，「而作用非無」，而無自性的法因緣和合又有果報出現，如此由業招感異熟果報說名不可思議。

《披》由彼所作有差別故等者：此中初句，配釋第二頌前三句；後句，配釋第四句。由非自作、非他作、非餘作，說彼所作有其差別。由作用非無，說彼異熟不可思議。

這其中的初句「由彼所作有差別」是配合解釋第二頌的前三句「自無能作用，亦不由他作，非餘能有作」；後句「彼果異熟不思議故」是配合解釋第四句「而作用非無」。由於所造作的業，不是自己能夠造作的；也不是他緣能夠造作；除掉自己和其他緣，也不是無因無緣能夠造作的，主要是由於無自性的法眾因緣和合相應，使得果報能生起。

自作、他作等都是約有情執著有自性的自他在造作諸業，所以說非自作、非他作、非自他俱作，非無因作，而無自性的因緣和合又有果報出現，是不可思議的。

戌二、別釋頌 3 亥一、自無能作用

第二科別釋頌，各別解釋這些頌，分三科；第一科自無能作用，說明法自體無能作用。自無能作用者，待善惡友，他所引故。

自無能作者，是指單靠自己是不能造業的，還要依止善知識或惡知識，他緣所引發。由善知識教導而造作善業；由惡知識教導而造作惡業。這是說明雖然有自種子為因，還要有其他的緣來引發。

亥二、亦不由他作

第二科亦不由他作，說明法也不是由他作而生起。亦不由他作者，待自功用所成辦故。

雖有善惡知識的引發，還要自己有意願決定要配合，需要他緣與自己的功用相應和合，才能成辦所造的業。

亥三、非餘能有作

第三科非餘能有作，不是其餘的法能夠有所造作。非餘能有作者，要待前生因差別故，方有所作。

自不能作，他不能作，自他合起來也不能作，也不能無因作，所以是「非餘」。非餘，不是其他的法能夠有所造作，要如何才能造作呢？還要觀待前因生起，此有故彼有、此生故彼生，因為前一法生了，後一法也就生了，還是要由緣而起。以十二有支為例，要待前面的一支生出來為緣，後一支才能生起。後一法生出來不是自作，不是他作，不是共作，也不是無因作，非四種作。然而無自性的法因緣和合才能有所作。

《披》非餘能有作等者：非離種子及緣，更有餘法能有所作，名非餘能有作。要待前支生已，能與後支為緣，方有所作。如說：此有故彼有，此生故彼生，即是此義。

不是離開了種子及緣，更有其餘的法能有所造作，稱為非餘能有作。前面自無能作用

者，自己有種子可是還需要緣，所以自無能作用。亦不由他作，雖然有緣，沒有種子也不行，也要自己有這樣的種子才能去造業。就是要待前支生已，能與後支為緣，才能有所作。例如說：此有故彼有，因為有無明種子相續不斷的緣故，眾緣具足彼無明的現行就會生起，這是顯示無作緣生義；也就是自不能作，待緣才能有所作，唯由有緣故果法得有，不是由於種子自法有真實的作用能生果法；此生故彼生，此無明的現行生起，彼福行、非福行、不動行的諸行就會生起；無明是無常法，無明緣行，所生的行也是無常法，因為緣生法都是剎那無常的，這是顯示無常緣生義。不能沒有種子為因，而有生法得生。這就是這裡所說的義理。

《阿含經》288 經有提到非四作的道理，可以參考。緣起的道理非自作、非他作、非自他作、非無因作，稱為緣起的非四作。

雜阿含經卷第十二（二八八）

如是我聞。

這是指出來這確實是阿難尊者所聽聞到的。

一時。佛住王舍城迦蘭陀竹園。

一時。佛住住在王舍城的迦蘭陀竹園裡面。

爾時。尊者舍利弗、尊者摩訶拘絺羅在耆闍崛山。

那個時候，尊者舍利弗與尊者摩訶拘絺羅在耆闍崛山。

爾時。尊者舍利弗晡時從禪覺。詣尊者摩訶拘絺羅。共相問訊慶慰已。於一面坐。語尊者摩訶拘絺羅。欲有所問。寧有閑暇見答與不。

那時，尊者舍利弗剛剛從禪定裡出來。去拜訪尊者摩訶拘絺羅，彼此共相問訊及慶慰彼此的成就與功德後，在同一方向坐下。舍利弗很客氣，讚歎摩訶拘絺羅說你學問很好，我想要請問你，不知道你有沒有時間可以回答我呢？

尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗言。仁者且問。知者當答。

尊者摩訶拘絺羅就告訴尊者舍利弗說：仁者，仁者你就問吧，我只要知道就回答。這句話也看出來阿羅漢有些也不知道，他知道的就是屬於斷除生死煩惱的事情，如果所知障方面的問題就沒辦法回答了。

尊者舍利弗問尊者摩訶拘絺羅。云何。尊者摩訶拘絺羅。有老不。答言。有。

尊者舍利弗問尊者摩訶拘絺羅。云何。尊者摩訶拘絺羅。有沒有老這件事？摩訶拘絺羅答有啊，當然有老病死這件事，大家現量都可以看到了。

尊者舍利弗復問。有死不。答言。有。

尊者舍利弗又問，有沒有死這件事？回答說，有。

復問。云何。老死自作耶。為他作耶。為自他作耶。為非自非他無因作耶。

又問了第三個問題：老死是自己讓自己老死的嗎？或者是其他的法使令自己老死呢？還是自己與其他的法合起來就使令自己老死呢？還是說不是自己作，也不是其他法作，是無因作呢？

答言。尊者舍利弗。老死非自作。非他作。非自他作。亦非非自他作無因作。然彼生緣故有老死。

摩訶拘絺羅回答說：老死不是自己令自己老死，也不是其他的法能夠令他老死，也不是自己與其他的法合起來能夠使令自己老死，也非無因作，也不是沒有原因就忽然老死的。因為有生所以才會有老死。所以是前一支有，才会有後一支，如果前一支沒有，就沒有後一支，要說的是這個道理。所以每一支都是非四作，但是為什麼每一支都還有呢，

而作用非無呢？因為前一支已經生了。只要有前面的緣，後面就會產生了。所以說此有故彼有，此生故彼生，稱為緣起。

如是生·有·取·愛·受·觸·六入處·名色。為自作·為他作·為自他作·為非自他無因作。

舍利弗接著問了，老死是這樣，那麼生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色到底是自作、他作、自他作，還是非自他的無因作呢？

答言。尊者舍利弗。名色非自作·非他作·非自他作·非非自他作無因作。然彼名色緣識生。

摩訶拘絺羅答說：尊者舍利弗！識緣名色，因為有了識就會有名色了。名色本身不是自作，不是有種子就可以了，還要有他緣。也不是其他緣就能夠令他作，也不是自他作，也不是種子與緣具足了名色就會產生了，也不是無因就會有名色，還是因為以識為緣才會生起名色。

復問。彼識為自作·為他作·為自他作·為非自非他無因作。

又問：識是不是四種無作呢？

答言。尊者舍利弗。彼識非自作·非他作·非自他作·非非自他作無因作。然彼識增名色生。

答說：識不是自作、不是他作，也不是自他作，也不是無因作，可是有識就會使令名色產生。

尊者舍利弗復問。尊者摩訶拘絺羅。先言名色非自作·非他作·非自他作·非非自他作無因作。然彼名色緣識生。而今復言名色緣識。此義云何。

舍利弗又問說：你前說名色四不生，然而名色緣識生，現在為什麼說識也要有名色才能夠生呢？其中的義理是什麼呢？

尊者摩訶拘絺羅答言。今當說譬。如智者因譬得解。譬如三蘆立於空地。展轉相依。而得豎立。若去其一。二亦不立。若去其二。一亦不立。展轉相依。而得豎立。識緣名色亦復如是。展轉相依。而得生長。

大乘的說法，識是指阿賴耶識，去投胎的時候就是阿賴耶識。那麼名色呢，名是受想行識，包括前六轉識在內；色是指色身。識，阿賴耶識不能離開名色，名色也不能離開識，所以說識緣名色，名色緣識。尊者摩訶拘絺羅回答說，這二法比較特別的地方要說一個譬喻，如果有智慧地人能因譬喻得到理解。譬如：三根蘆葦放在空地，三個腳展轉相依，就可以豎立起來了；如果去掉其中一個腳，另外二腳就站不住了。去掉其中二腳，另外一腳也站不住了。名色與識這三法就好像蘆葦一樣，必須要展轉相依才得豎立。識緣名色也是這樣，識要緣著名色，緣著名色受想行識才有；名色緣識，色受想行識也不能沒有阿賴耶識的支持，名、色、識必須展轉相依才能夠生長。

尊者舍利弗言。善哉。善哉。尊者摩訶拘絺羅。世尊聲聞中。智慧明達。善調無畏。見甘露法。以甘露法具足身作證者。謂尊者摩訶拘絺羅。乃有如是甚深義辯。種種難問。皆悉能答。如無價寶珠。世所頂戴。我今頂戴尊者摩訶拘絺羅亦復如是。我今於汝所。快得善利。諸餘梵行數詣其所。亦得善利。以彼尊者善說法故。我今以此尊者摩訶拘絺羅所說法故。當以三十種讚歎稱揚隨喜。

尊者舍利弗就讚歎，哎呀！你說得太好了。尊者摩訶拘絺羅，在佛的聲聞眾當中是智慧特別的光明通達，善於調伏煩惱，大眾問法無所畏懼，已徹底通達佛法，見甘露法，證得涅槃。以身心具足證得涅槃，才會對緣起甚深的道理能夠辯答無礙，能夠說得這麼

明白，問種種的問題都能夠回答，好像無價的寶珠一樣珍貴，為世人所頂戴。我現在頂禮你，覺得你也是非常的珍貴，我現在在你這個地方，我很愉快，我很安慰，能夠得到這麼好的、善巧的利益。其他同修離欲梵行的人，常常來拜訪你的，也會得到這樣好的利益。因為尊者摩訶拘絺羅所說法的緣故，我要用三十種讚歎法，用緣起法來讚歎、稱揚隨喜摩訶拘絺羅的功德。

尊者摩訶拘絺羅說老死厭患・離欲・滅盡。是名法師。說生・有・取・愛・受・觸・六入處・名色・識。厭患・離欲・滅盡。是名法師。若比丘於老死厭患・離欲・滅盡向。是名法師。乃至識厭患・離欲・滅盡向。是名法師。若比丘於老死厭患・離欲・滅盡。不起諸漏。心善解脫。是名法師。乃至識厭患・離欲・滅盡。不起諸漏。心善解脫。是名法師。

舍利弗讚歎尊者摩訶拘絺羅真是一個大法師，以法為師，因為他說老死有很多的過患，老死的境界是應該要厭患的。那如何厭患？要離欲，不要愛著這個生，要將老死這件事情滅盡。如果能夠這樣說法，是名法師。這是第一個讚歎。再來，十二緣起裡面說到生，由後往前推，為什麼有老死？因為有生；為什麼有生？因為有有；為什麼有有？因為有取；為什麼有取？因為有愛；乃至為什麼有名色？因為有識。對這些法都能夠厭患，知道有很多的過患；而且要離欲，對於生老死、惑業苦的境界不再喜歡，要遠離雜染的欲；要將老病死的、惑業苦的流轉法滅盡，這樣說法稱為法師。

這是說若比丘對老死有厭患，而且離欲，開始向於滅盡了，可能是進入加行位，煖、頂、忍、世第一，也可能是初果向了，已經這樣修行，快要證得聖諦現觀了，這樣說是法師。乃至識都是一樣，於這些事情都厭患、離欲、向於滅盡，這樣說的人是法師。如果比丘對老死厭患離欲滅盡了，修行成功了，已沒有種種的煩惱的流漏，而且心裡已經遠離貪瞋癡了，這樣的人說名法師。乃至識都是一樣，對老死乃至識，這些緣起法，都有厭患、離欲、滅盡，修行成功了，不起煩惱，心善解脫了，說明這種人才是真實的法師。他這樣讚歎摩訶拘絺羅。

尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗言。善哉。善哉。於世尊聲聞中。智慧明達。善調無畏。見甘露法。以甘露法具足身作證者。謂尊者舍利弗。能作如是種種甚深正智之問。猶如世間無價寶珠。人皆頂戴。汝今如是。普為一切諸梵行者之所頂戴。恭敬。奉事。我於今日快得善利。得與尊者共論妙義。

摩訶拘絺羅聽完舍利弗的讚歎，也要回敬他，也是讚歎舍利弗。他說：你太好了！太好了！在世尊的聲聞弟子當中，你是智慧明達，善調無畏。你能夠證得甘露法，證得涅槃，以甘露法具足身作證者，定慧具足者，就是尊者舍利弗。能作如是種種甚深正法智慧之問，我答得好是因為你的問得好啊，你有這麼甚深的佛法的智慧，你懂得這樣問，所以我才會答得出來。你有這樣高的智慧，你好像世間無價的寶珠，眾人都喜歡穿戴。你的道德、智慧這麼高尚，普遍地為一切修行人所頂戴恭敬奉事的。我今天也是很快樂，我也得到很大的利益，我和尊者你共同討論這麼微妙的道理。

時。二正士更相隨喜。各還所住。

他們討論完佛法，得到答案以後，就各自回到自己的住處修行。他們是為了眾生而發問的，二人互相讚歎。二人都是「智慧明達。善調無畏。見甘露法。以甘露法具足身作證者」，二人都是很好的法師。

以上是引《阿含經》來說明緣起非四作的道理，當然還有別的經，道理大意也是一樣。如說受，苦受是自作耶？他作耶？自他作耶？非自他作耶？都不是，但是為什麼有受呢？

因為緣觸有受，這是一樣的，因為有前支的緣就會生起後支，依此解釋此有故彼有，此生故彼生，可以引來這裡解釋，以幫助理解。

未二、所依因 2 申一、總標義

第二科所依因，說明所依的因，分二科；第一科總標義，總相標出偈頌的道理。
非內亦非外等頌中，顯依未來不生雜染；

這是解釋第三頌：「非內亦非外，非二種中間，由行未生故，有時而可得。」這些頌當中是顯示依止未來不生雜染。

「非內亦非外」，因為未來的色受想行識還沒有生出來，不會有煩惱雜染，不會有業雜染，也不會有生雜染。未來的果報還沒有生，如何依止果報生起三種雜染呢？非內，沒有內身，未來沒有色受想行識；非外，也沒有色受想行識所依止的器世間，色聲香味觸法稱為外。「非二種中間」，也沒有其他的有情。

「由行未生故」，自身、外境還有其他有情，這一切有為法因為在未來還沒有生出來，所以不生雜染。

「有時而可得」，依止現在及過去的五蘊等有為法，有自己的內身，有外身，受用的器世間，有內外身，有其他有情，有受用境界及各種人際關係，種種的事情都出生了，就有煩惱、業及生種種雜染出現。

《披》顯依未來不生雜染者：此釋五頌中第三頌前三句。此中內外及二種中間，如聲聞地說四念住有此差別。調於內身等住循身等觀，於外身等住循身等觀，於內外身等住循身等觀。（陵本二十八卷二十頁 2395）準彼應釋。由未來世諸行未生，非有內外中間分別可得，故不依彼生諸雜染。

這是解釋五頌中第三頌的前三句。這其中所說的內身、外身、及二種中間，如〈聲聞地〉卷 28，963 頁說於內身、外身等住循身等觀的四念住有這些差別。關於內外身有六種不同的定義，此處簡單地說出其中一種。內身就是指自身色受想行識的果報體，於此五蘊內身循迴地觀察，從腳觀到頭，從頭觀到腳，觀察內身是無常苦空不淨無我的。於外身，是指色聲香味觸法器世間的境界，有時候指成屍體（識已離身），觀察外身也是不淨的，苦空無常無我的。於二種中間即內外身，身體是屬於內身，但不是自己的，所以名內外身，觀察其他有情也與自己一樣是不淨、苦空無常無我的；由此觀察斷除內心對有情世間及器世間的貪愛而出離生死。應準照〈聲聞地〉卷 28，963 頁那裡的說法解釋。因為未來內身的色受想行識還沒有生出來；外面的色聲香味觸法也沒生出來；其他的有情也還沒有生出來；這一切有為法在未來還沒有出現，所以不依止未來的有為法生出雜染。這是先分析雜染的所依因，未來是不生雜染的，不是雜染因。

依止現在、過去諸行能生雜染。

但是依止現在、過去的五蘊諸行能生出雜染。

《披》依止現在過去諸行能生雜染者：若現在世、若過去世諸行已生，有其內外中間分別可得，故依止彼能生雜染。如依過去諸行分別為因，引發煩惱及業雜染，於現在世雜染果生；又依現在諸行分別為因，引發煩惱及業雜染，於當來世雜染果生；是名依止現在、過去諸行能生雜染。

若是現在世、或是過去世，五蘊諸行都已經生出來了，有其內身、外境與其餘有情分別可得，所以依止過去、現在的五蘊諸行會產生各式各樣的雜染。如依止過去的五蘊諸行分別為因，能引發煩惱雜染及業雜染，導致現在有雜染的果報生出來。又依現在的五蘊諸行分別為因，能引發煩惱雜染及業雜染，導致於未來世有雜染的果報生出來，稱為依止現在、過去諸行能生雜染。這是解釋「有時而可得」這一句。

申二、別釋頌 2 酉一、無分別

第二科別釋頌，各別解釋頌的道理，分二科；第一科無分別，說明未來無分別。設行已生，即由此相無有分別；未來無相，故無分別。如此如是當來決定不可知故。

這是解釋頌「設諸行已生，由此故無得，未來無有相，過去可分別」的前三句。假設五蘊諸行已經生起了，是能夠分別的，只要有人有事，就會有煩惱，就會造業；可是在未來的已生相沒有，因此假設已生的五蘊諸行，在未來是沒有的，還沒有成就，所以「無得」。未來因為五蘊諸行都還沒有現前，無五蘊諸行等相，所以不能分別；由於未生的未來五蘊等無相，未來難知，所以不生雜染，將來還會生出什麼雜染不知道。

《披》設行已生等者：此釋前說未來不生雜染因緣。未來諸行，名非已生。如集論說。（二卷六頁）未生當生，假說分別，是名設行已生。此已生相，現不可得，故無若內若外及二中間種種分別。由彼未來無相，如此如是決定不可知故。

這是解釋前面說未來不生雜染的因緣。未來的一切五蘊諸行等，內身、外境、還有其他有情等，還沒有生出來。如《集論》卷 2，6 頁所說，未來還沒有生，但是現在如果造業，將來是要生的，就假說五蘊諸行等是如何的分別，稱為設行已生。這已生相，只是假設，假如說現在造了中品的五戒十善的業，將來還會當人，只是假設而已，事實上未來的所生五蘊的相貌還沒有出來，所以也沒辦法分別。現在雖然這樣假設分別，可是現在得不到那個相，因為未來相還沒出現，因此沒有內身外境還有其他有情的種種分別。由於未生的未來五蘊等無相，如此如是的種種分別決定不可知。依未來的有為法未生，所以不生雜染，這是解釋無分別。

酉二、可分別 2 戌一、標

第二科可分別，說明過去可分別的情形，分二科；第一科標，先標出。若不如是分別，異類或時可得。

如果不要這樣分別：說未來還沒有相，未來的五蘊諸行等還沒有出現，所以不能分別。以另外一種角度來說，未來、現在、過去都是不同種類，所以和未來異類的就是現在和過去。如果不要分別未來的五蘊等有為法，就是分別現在和過去的五蘊等有為法，還是會有雜染出現，乃至依止過去和現在都可以分別未來，都會產生雜染，所以說異類或時可得。

戌二、釋 2 亥一、依過去行

第二科釋，解釋，分二科；第一科依過去行，依止過去諸行可以分別。若於過去，即可分別。如此如是曾有相貌可分別故。

若對於過去的五蘊諸行等，就可以分別。例如：某人過去生是一個商人，規規矩矩地做生意，這就有相貌可分別了，也可能還有其他的分別，由此生起煩惱而造業，招感生死苦果。這是第一種依過去的五蘊等有為法，會生出種種的分別，想到過去的事情，就會有種種的分別。這是解釋「過去可分別」。

亥二、依現在行

第二科依現在行，依止現在諸行可以分別。

非唯曾更而可分別。未曾更者，雖不分明取其相貌，然隨種類亦可分別。此則顯示，依現在行分別為因，生諸雜染。

這是解釋頌「分別曾所更，非曾亦分別，行雖無有始，然有始可得。」的前二句。不只曾經經歷過的事情可以分別，會生出煩惱，會造業。曾經做過的事情，因為過去的經驗，所以可以分別，所碰到的境界或者是與善相應不雜染，或者是繼續雜染，例如過去修戒定慧覺得很好，覺得應該繼續熏習；或者過去造了惡業，因為得到一點好處，所以繼續造惡業，因此曾經經歷過的是可分別的。

還沒有經歷過的，雖然還不曾經歷過，不能很分明的取相，但是可以比量，還是可以做種種的分別。這是顯示，依現在的五蘊諸行等有些還沒有經歷過的，面對境界還是會分別，由此生出種種的雜染，而造種種的業，所以說依止現在還可以分別將來五蘊諸行等而生雜染。

《披》若不如是分別異類或時可得等者：此釋前說依止現在、過去諸行能生雜染，即頌第四句有時而可得。謂彼未來雖非已生，無相可得，然不如是取未來相。依現在行，隨彼種類亦可分別而生雜染，是名或時可得。如依現在分別過去所曾更事，而有如此如是曾有相貌可為分別；如是未來未曾更事，雖不分明取其如此如是當有相貌，然依現在隨所已生種類亦可分別，是則未來諸行依現在行分別為因，亦得生諸雜染。如於未來諸行起不如理分別，謂我於未來為當有耶？為當無耶？當何體性？當何種類？非不能生雜染，即隨種類分別應知。

這是解釋前文所說說前文所說依止現在、過去的有為法的五蘊諸行等，在自身、外境及他人身上能生出種種的煩惱雜染，就是解釋頌中第四句「有時而可得」。是說彼未來的五蘊諸行等雖然還沒有出生，也沒有相貌可得，不知道未來將是什麼樣的果報體，如果不是用這樣的角度來看未來的話。依現在的五蘊諸行等，隨各式各樣的種類，也可以比量分別未來的生命體是怎麼一回事，而生出雜染，是名或時可得。

如依現在的五蘊諸行等分別過去所曾經歷過的事，而有如此如是曾有過什麼相貌的五蘊諸行等種種分別；如是未來未曾經歷過的事，雖不能分明取其如此如是當來會有的相貌，然而依止現在的五蘊諸行等，隨所已生的種類也可分別，是則未來諸行依現在的五蘊諸行分別為因，也能生出各種雜染。如於未來的五蘊諸行起不如理分別，執著我於未來為當有嗎？為當無嗎？當來於四生中是哪一種體性？於四姓中是哪一種種類？因此並非不能生出雜染，這就是文中所說隨種類分別應當了知。

未三、時分

第三科時分，依時間區分雜染差別。

行雖無始然始可得者，顯示雜染時分差別。無始時來常隨逐故，剎那剎那新所起故。

行雖無始然始可得，是指五蘊諸行等輪轉從沒有開頭的開始，無始劫來一直如此，這是行雖無始；「然始可得」，有始是指現在，現在的五蘊諸行等是剎那剎那新新所起，這句頌是顯示惑業苦三雜染的時分差別。無始劫來有情恆常為惑業苦三雜染所隨逐，所以頌說「行雖無有始」，然而現在五蘊諸行等剎那剎那新新所起，所以頌說「然有始可得」。以上是解釋雜染品的七個頌。

《披》無始時來常隨逐故等者：此中初句，依過去行釋行無始。次句，依現在行釋始可得。

第七頌的後二句「行雖無有始，然有始可得」中的初句「行雖無有始」，依過去五蘊諸行等解釋行無始，五蘊諸行等有為法從無始以來就有了。佛陀說從無始劫來有情的骨頭堆起來比須彌山還高，流的淚比四大海水還要多，有情從過去無始劫以來常常就在生死裡輪迴了。次句「然有始可得」，依現在行解釋，剎那剎那的生命體就活在當下，剎那剎那可以體驗到的就是現在，現在的五蘊諸行等剎那剎那新所起故，所以說現在有始可得。

辰二、後十頌顯清淨品 2 巳一、總標義

第二科後十頌顯清淨品，後十個頌顯示清淨品法，分二科；第一科總標義，總相標出後十頌的道理。

自此已後，顯清淨品。如實觀時得清淨故。

由「諸色如聚沫，諸受類浮泡」開始，稱為自此已後，就是顯示清淨品，說明如何轉染成淨。如色受想行識這一切有為法的真實相，來作意觀察，內心會清淨，不再那麼煩惱，不再造業，自然會清淨了。

巳二、別釋頌 2 午一、觀相 2 未一、由自相

第二科別釋頌，各別解釋頌的道理，分二科；第一科觀相，觀察法相，又分二科；第一科由自相，先觀五蘊的自相。

或由自相故。謂觀色等如聚沫等。

或由自相故，先觀五蘊的自相。自相就是自法不共於他法的體相。每一個法都有自己不共於他法的體相，由此可以分別出這是色，這是受，這是想，這是行，這是識。觀色等，等字指除了觀色也觀受想行識，這是觀清淨品的初頌中「諸色如聚沫，諸受類浮泡，諸想同陽焰，諸行喻芭蕉，諸識猶幻事，日親之所說」這六句話。

《披》謂觀色等如聚沫等者：此中五喻，攝異門分別釋應知。（陵本八十四卷九頁 6377）此佛自說，故頌中言日親所說。

這其中觀色、受、想、行、識，如聚沫、浮泡、陽焰、芭蕉、幻事的五種譬喻，如〈攝異門分〉卷 84，2519 頁的分別解釋應當了知。這是佛自己說的，是佛說的話，佛弟子一定要記得，一定要照佛說的來觀察。日親，就是指佛，也稱為日灸、日種族，日種姓尊，是太陽的種性。佛為什麼稱為日親呢？據說釋迦先祖為王，厭世出家，師事瞿曇仙人，時人稱其師為大瞿曇，而以王為小瞿曇，王遂從師姓。有一次，小瞿曇被誣為賊而

遇害之後，大瞿曇將他的血和泥土和在一起分成兩堆埋起來。以後從這兩堆土長出二支甘蔗，甘蔗是在太陽的照射下長大，二支甘蔗又各生出一個男孩一個女孩，這男孩女孩後來又生出釋姓的家族，就是他們的祖先。所以釋家族的人也稱瞿曇，也稱日親，也稱日種性，就是太陽親自照射所產生出來的家族，因此經中有時以日親為佛的代稱。

佛說「諸色如聚沫」，有情的色身好像聚集在一起的泡沫，迅速增減，身體需要飲食，才能夠支持下去，不堪蹂躪，不能隨自己所想要的，不像泥團可隨意揉捏令它轉變造作。有情的身體其實很不自在，身體不是我，不是我所有，不能主宰他，不能控制他，希望他不要老病死，他就是不聽話。例如澳洲有一個人專門在抓鱷魚的，他只有四十幾歲，有一種魚稱為魴（音ㄈㄨˊㄨㄥˊ），那種魚很小，魚的尾巴是很細長的刺，他是被魴魚刺到心臟死掉的。這個身體一點點因緣就可以壞死，所以是不自在而轉。這個身體是無常的，而且很脆弱，不能任意改變，已經得到這個果報體，想要隨便改變一下都很難。因此形容諸色如聚沫，像聚集起來的泡沫，泡沫是不能捏的，一捏就全部沒有了。用泡沫來比喻有情的身體，脆弱、無常、不自在、空虛、無實、不堅固。常常這樣觀察，內心會清淨，可以警策自己要精進，一口氣上不來就沒有了，就像聚沫一下就沒有了。

第二喻「諸受類浮泡」，感受好像水中的泡沫一樣。當天空有雲，濕度具足下雨了，打在地面上就會有水泡出來，用浮泡來比喻受，當然這水泡很快就沒有了，滴滴答答很快就不堅住了。地比喻有情的五根；雲比喻境界，如眼根接觸色境；下雨比喻識，識能夠了別境界；根塵識和合生觸，當雨打在地面上稱為觸；由觸就會有水泡出來，水泡比喻受。三法和合生泡，不久堅住，就是無常迅速，即起即滅，不斷在改變。有情所感受的果報剎那剎那在變異當中，所以形容「諸受類浮泡」。

第三喻「諸想同陽焰」，想好像陽焰。現在將眼睛閉起來，想一想現在在想的事情，找找看，找得到找不到那個想？覺得好像有，可是認真要去內觀的時候，會發現找不到真實的想是什麼。陽焰，是天氣好的時候，太陽照到地面上，遠遠看好像那裡有一灘水，車子一開過去怎麼沒有水了，那是一個假相，所以想是空的。想也是很飄動的，相貌常常在變，有情的心裡有很多的想法，想東想西剎那剎那都在變異。想會使令有情對於所緣境發起顛倒，一看到境界，取相就顛倒了，就執著境界是真實的，貪瞋癡都出來了。想還有一個功能，會使令境界非常的明顯，例如本來沒那麼氣的，越想越氣，本來沒那麼委屈的，越想越委屈。想還會分別男女等相，有了男女的分別就有愛染了，就是生死輪迴的開始了。說想同陽焰，形容想是不真實的，如所夢為虛妄有見，找不到一個真實的想，沒有一個實體稱為想，迅速遷變，捉摸不定。

第四喻「諸行喻芭蕉」。有情常常決定做很多事情，常常盤算很多事，這些決定像芭蕉一樣，找不到真實的行，也找不到真實內心的造作。行，行蘊很廣，心所法中除了受想以外都是行，但主要說的是思心所的造作。要找一個思，真實不變的思，是不可得的，因為它也常常在變化，不是實在的，所以用芭蕉來比喻。佛在《雜阿含經》卷 10 說了一個譬喻：譬如明目士夫，求堅固材，執持利斧，入於山林，見大芭蕉樹，很直長大，將芭蕉樹從根砍掉，斬伐樹根，再斬截樹端，又將樹葉一層一層剝掉，最後發現是空心的，找不到所要的堅固木材。「明眼人」指佛的聖弟子；利刀，是妙慧刀；入林，譬喻有情在五趣裡面輪迴，意識攀緣種種的自性，生起眾苦差別好像「樹」林，用樹林來比喻行，就像樹林一樣稠密；為取端直芭蕉柱作「堅固材」，指追求作者、受者、我見；砍掉樹根，指斷我見；剝掉樹葉，指詳細簡擇唯有種種思等諸行差別法故；最後發現是空心的，指行的造作無堅住，何況堅實？更何況有其餘常、恒、實我作者、受者而可得

見。用這樣比喻，發現行是空的，沒有真實的我在造業受果，這樣能令內心清淨，不再隨便相信自己的虛妄分別。

第五喻「諸識猶幻事」，有情的身心活動不離八個識的見相二分，這八個識猶如魔術師能變化出種種幻象，有情於此幻象執著以為是真實地而起惑造業，招感生死苦果。佛在經中說了一個譬喻，譬如幻術師或幻術師的徒弟，在十字路口表演幻術，幻作象兵、馬兵、車兵、步兵，有明眼的男子如果檢視、靜觀、如理審察，發現，象兵等是空無的、空虛的、無實心的。比丘們！在幻術中，有什麼是實心呢？同樣的，比丘們！凡任何識，不論過去、未來、現在……（中略）或遠、或近，比丘檢視、靜觀、如理審察；當檢視、靜觀、如理審察時，對他來說，它看起來只是空無的、空虛的、無實心的。比丘們！在識中，有什麼實心呢？

這樣觀察自己的色身、感受、思想、意志，還有幻化出各式各樣境界的識，會發現一切都是緣起，由緣而起，「眾緣有故生，非故新新有」，找不到有一個常恒住不變異有主宰性的、有實體性的我。為了執著這個色受想行識是我，是我所有的，起了多少煩惱，造了多少業，枉受多少生死，從此不要再顛倒執著。若能常常這樣認真地觀想，可以去除無明。

以上是約色的自相來觀察，使令內心清淨，但是這樣觀察只是瞭解它而已，還不能斷煩惱，斷煩惱要觀察共相，所以接下來要觀察五蘊的共相。

未二、由共相

第二科由共相，共相就是一切有為法共同的相貌，由共相來觀察。
或由共相故。謂觀有為同生住滅所有共相。

或由共同相故，是指觀察色等五蘊一切之有為法，有共同的相貌，它們都是剎那生剎那住剎那滅的，都有生住滅相存在，所以說諸行一時生，亦一時住滅。

《披》謂觀有為同生住滅等者：諸有為法，皆有生住滅相可得；若作是觀，名觀共相。此生住滅，即依諸法分位差別建立。故頌中言：諸行一時生，亦一時住滅。

所有的有為法，都有生住滅相可得；如果作如是觀察，名為觀共相。有為法的生住滅，這是約色受想行識諸法的種種分位的狀態有這樣的差別，就建立它有生住滅。因此頌中說：諸行一時生，亦一時住滅。因緣具足時剎那就生了，所以說諸行一時生；生已自然滅，剎那就滅了，所以說一時住滅。

觀有為法的無常相也會使令自己的內心清淨，因為觀無常就發現這裡面無我、無我所，色受想行識裡面沒有自己所執著的常恆住不變異有主宰性的我，這是由共相來觀察。以上觀自相及共相能使令自己內心清淨。

午二、觀諦 2 未一、總標義

第二科觀諦，諦就是真實，觀世俗諦與勝義諦，分二科；第一科總標義，整相標示出其中的道理。要略而言，名言的境界都是世俗諦，離名言的境界都是勝義諦，說明如何以名言與離名言不相妨礙來觀察有為法使內心清淨。

或由世俗及勝義諦故。

或者由世俗諦及勝義諦來觀察五蘊諸行。佛說二諦，二諦是佛法很根本的、很重要的

思想。諦就是不顛倒或是真實的意思，大家認為這是真實的、正確無誤的，就可以說它是諦。但是諦有層次的不同，有世間人共同承認的真實；有智慧的聖人證得了無分別智以後，所觀察的境界是真實的，是超越世間的真實。所以諦有淺有深，淺的稱為世俗諦，隱覆真理稱為世、世間，俗就是有相顯現，世間人所見的世間的事相，稱為世俗諦。簡單說就是還用名言在作分別，如無明緣行，生緣老死，用語言文字分別時稱為世俗諦。在《阿含經》裡面說無明緣行乃至生緣老死，此有故彼有，此無故彼無。這個是俗數法，還是不離名言來看事情，是屬於世俗諦。

勝義諦是聖人的智慧所緣的境界，它是究竟如實的；聖人觀察到一切法都是不真實的，是我空法空的。大乘菩薩，我法二空真如都證得了。所以說勝義諦是聖人的智慧所緣的真實境界。

〈攝決擇分〉時還會再作分別，從《阿含經》時代的二諦到部派佛教的二諦，阿毗曇論的二諦、大乘中觀所說的二諦，以及唯識所說的二諦，有這樣的演進。但是唯識學整理的非常的完整，將龐大的思想體系作了有四重的二諦。世俗諦有四種，勝義諦也有四種，因為比較複雜，在〈攝決擇分〉時再說。現在只要簡單的瞭解，如果用名言來表達時稱為世俗諦，如果與無分別智相應的境界稱為勝義諦，作這樣區別。

未二、別釋頌 3 申一、辨愚癡 2 酉一、由勝義

第二科別釋頌，各別解釋世俗諦及勝義諦，分三科；第一科辨愚癡，辨明愚癡無明的體相，又分二科；第一科由勝義，由勝義觀無明。

學習佛法就是要從世俗諦轉入勝義諦，由世俗諦，世間人的境界契入出世間的境界。從顛倒的境界將它導正過來，悟入勝義諦，也不離世俗諦說有勝義諦，因為它相對而有。同一件事情顯現在世間的是世俗諦；它究竟真實的相貌稱為勝義諦。有為法有世俗諦、有勝義諦，要從這二個角度來觀察。

謂雖無癡者，非無愚癡。

雖然沒有所謂的癡者，這是勝義諦觀，是解釋 19 頌前三句：「癡不能癡 亦不能癡彼 非餘能有癡」；「非無愚癡」，約如幻的緣起之世俗諦觀世間人還是有愚癡，這是解釋 19 頌後一句及 20 頌四句：「而愚癡非無，不正思惟故，諸愚癡得生，此不正思惟，非不愚者起」。

「癡不能癡，癡亦不能癡彼」，在十二有支中，第一支是癡，就是無明。不能癡，觀察無明不能自己自然而有，所以「癡不能癡」；「癡亦不能癡彼」，觀察這個癡，若沒有因緣的時候沒有癡，就是本性空了，癡本性空，不能愚癡彼一切眾生的。「非餘能有癡」，不是其餘沒有愚癡的人能有癡。這樣子觀察，是勝義諦觀。

「而愚癡非無」，這是世俗諦觀。而愚癡不是沒有，還是有癡，那麼怎麼有了愚癡了呢？「不正思惟故」。凡夫，不能夠如理地去思惟，就有愚癡了，當然這是很微細的事情。在日常生活中，假設常常有正憶念的時候，多數人會經驗這件事，就是當遇見境界的時候，若能如理作意的時候，心就平靜，貪瞋癡不動；若非理作意的時候，貪瞋癡就出來了，所以「不正思惟故」，癡就出來了，「諸愚癡得生」，有很多的無明，就能夠現起了。

「此不正思惟，非不愚者起」，在分別心上面現起不正思惟的人，「非不愚者起」，不是那種不愚的人能現起的，就是愚癡人，才會現起不正思惟，由不正思惟，引起愚癡。

若是已經得聖道的人，就是不愚者；不愚者，沒有不正思惟，沒有不正思惟，所以也沒有愚癡。

西二、由世俗

第二科由世俗，由世俗諦來觀察無明。

眾緣所生世俗諦故，說癡能癡。又復顯示非不愚者不正思惟，是故彼為愚癡所癡。

約眾緣所生的五蘊世間的世俗諦來說，「說癡能癡」，說這個人有無明，能使令他愚癡。又接著顯示，非不愚者不正思惟，不是不愚癡者會有不正思惟，就是指不是沒有愚癡的人有不正思惟，有愚癡的人才有不正思惟，所以說有愚癡的人會被愚癡所癡。

總之雖無癡者，上一句是說勝義諦；非不愚者是說世俗諦。

《披》謂雖無癡者至愚癡所癡者：此釋觀世俗諦。無癡補特伽羅，名無癡者。然有癡法隨逐，是名非無愚癡。由是道理，當知癡法不能癡彼補特伽羅，亦不為彼補特伽羅所有，故頌中言：亦不能癡彼，非餘能有癡。又此癡法非自然生，不能自癡，故頌中言：癡不能癡癡。唯由不正思惟，愚癡得生；即由是義，安立愚者；依此假說能癡、所癡。若作是觀，是名觀世俗諦。

眾緣所生世俗諦故這段文是解釋觀世俗諦。上一段文第一句所說「雖無癡者」，是解釋勝義諦觀。無癡補特伽羅，指沒有愚癡的有情，名為無癡者。第二句說「非無愚癡」，然而於如幻的五蘊中若有愚癡無明之法隨逐，凡夫還有種種的我執無明、法執無明，有愚癡的法隨逐於心，因此不能說完全沒有愚癡，是名非無愚癡。這是解釋觀世俗諦。

由這種道理，應該知道愚癡法是因緣有的，不能自然而有癡，癡本性空，癡不能愚癡彼一切眾生的，也不是其餘已斷無明沒有愚癡的有情會有這種愚癡。因此頌中說：亦不能癡彼，非餘能有癡。這前三句的觀察，是勝義諦觀。

又這愚癡法是因緣所生的，它的本性是空的，不是自然所生的，不能自癡，無明本性是空的，如果沒有不如理作意，它是不能自己有無明的。所以頌中說：癡不能癡癡。前面一個癡是動詞，後面一個癡是名詞。無明自己不能自生，它是因緣所生的，所以它不是本來有的。因此不能自己有癡。唯是由於不正思惟，愚癡得以生起；就由這種義理，安立有愚者；依此假說有能癡、所癡。如果作這樣的觀察，是名為觀世俗諦。

申二、辨行識 2 西一、行支 2 戌一、由世俗

第二科辨行識，辨行與識二支，分二科；第一科行支，說明行支，分二科；第一科由世俗，由世俗諦來觀察行支。

又由世俗，宣說諸識隨福等行。

又由世俗諦來觀察行支，宣說有了無明之後心識中隨著造作福行、非福行、不動行等行。造作五戒十善等名福行，造十惡業等名非福行，修禪定名不動行。這是解釋頌中所說：「福非福不動行」

戌二、由勝義 3 亥一、標差別

第二科由勝義，由勝義諦來觀察行，分三科；第一科標差別，標出差別。若就勝義，無所隨逐。

若就勝義諦來說，一切法不可得，就沒有可隨逐的。這個識是能隨逐的，福行、罪行、不動行是所隨逐的。若就勝義來說，福行不可得，罪行、不動行都是不可得的，心識中就沒有所隨逐的行可得了。

亥二、釋頌言

第二科釋頌言，解釋偈頌所說。

又三應知者，謂去來今。三種業者，謂身等業。一切不和合者，更互相望不和合故。

三行又有三種應該知道的，指過去的、未來的、現在三種。過去的福行、非福行、不動行，未來的福行、非福行、不動行，還有現在的福行、非福行、不動行，將這三種行又分成三段來觀察。三種業，是指所造的福行、非福行、不動行，必須依止身業、語業、意業三種業。

約勝義諦來說一切不和合，行與心識相望是不相和合的。由於諸行剎那生滅，未來、過去、現在三種業行不可得。過去、現在、未來三心也不可得，所以說一切不和合。這是解釋頌中所說：「行又三應知，復有三種業，一切不和合」。

亥三、顯所以

第三科顯所以，顯示原因，解釋為什麼一切不和合。

所以者何？現在速滅壞，過去住無方，未生依眾緣，而復心隨轉。

為什麼呢？因為現在的福非福不動行以及身語意三業很快就滅壞了，過去的福非福不動行以及身語意三業也已謝滅消逝了，無任何地方安住，未來還沒有造的福非福不動行以及身語意三業，也要有眾因緣它才會現起。所以現在行不可得、過去行不可得、未來行也不可得，而現在、過去、未來三心也不可得，何況心識能夠隨著所造的福行、非福行、不動行來運轉呢，所以說一切不和合。這是約勝義諦來觀行空，由剎那生滅無常的角度來觀察，行也是不可得的。這樣觀察行支，能使令行者從世俗諦趣向勝義諦。

《披》又由世俗宣說諸識隨福等行等者：自下觀勝義諦。行有三種，謂福、非福及與不動。又有三世差別，謂去來今。如是諸行熏習於識，故說彼識隨諸行轉，此亦由世俗諦應知。若就勝義，無所隨逐，由身等業與識相望，一切不和合故。云何一切不和合耶？謂由諸行三等差別，唯是假立，非是勝義。若就勝義，現在諸行剎那無常，名速滅壞；過去諸行已謝滅故，名住無方；未來諸行待餘緣生，名依眾緣。與識和合義不得成，況復隨轉。

由福、非福、不動行以下開始觀勝義諦。行支可分成三大類，就是所謂的福業、非福業、不動業。行又有過去、未來、現在這三種時間的差別。行緣識，因為有行才會有識，造作福業、非福業、不動業的業行時，馬上熏習到阿賴耶識中成為種子，使阿賴耶識成為隨業識，所以說識隨諸行轉，或說行緣識，這也是由世俗諦的觀察而這樣說。如果就離名言相勝義的境界來說，沒有所謂的識隨諸行，沒有所謂的行緣識，因為身等業與識相對望，一切都不和合。

若就勝義，身語意三業等與識是不相和合的。為什麼說它不相和合？是由於福行、非福行、不動行或身語意業，這些都是假名差別安立的，不是勝義，不是聖人的智慧所緣

的境界，不是最殊勝的道理。如果就聖人的智慧，他所認識的實相來看，現在的有為法的行，福行、非福行、不動行等，剎那無常，剎那就滅壞了，稱為速滅壞；過去的福行、非福行、不動行也已經不存在了，稱為住無方；所以它沒有住在哪個地方，過去造的業要住在哪裡？未來的福行、非福行、不動行、身語意業，這二類的三行要等待其它的因緣才會生起，稱為依眾緣。

由於這樣的原因，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，怎麼能說行與識和合呢？這樣的道理就不成了，何況說識是隨著福行、非福行而運轉呢？

於證得無分別智的時候不再有感業苦，當然是無明不可得，行也不可得，因此就勝義的境界來說是不可得。就世俗諦來說，還是有這件事，還是說行緣識，識隨行轉。

西二、識支 2 戊一、由勝義 4 亥一、標

第二科識支，觀察識支，分二科；第一科由勝義，由勝義諦觀察識支，又分四科；第一科標，標出總相。

若彼與此更互相望，如福等行無有和合，彼心相應道理亦爾，云何當有實隨轉性？

這是約勝義觀識支，解釋頌：「畢竟共相應，不相應亦爾，非一切一切，而說心隨轉」。

彼福行等行與此有情的諸識更互相望，如前說福行等三行，因為現在速滅壞，過去住無方，未生依眾緣，不與識和合。彼心識與福等行相應的道理也是一樣，當觀察識的時候，識也是現在速滅壞，過去住無方，未生依眾緣，也是不可得的，所以怎麼能夠說有真實的識的體性隨順這三種行而活動呢？

亥二、徵

第二科徵，問。

何以故？

是什麼原因呢？

亥三、釋

第三科釋，解釋。

若心與彼諸行相應，或不相應；非此與彼或時不相應，或時非不相應。又非一切心或相應，或不相應。

如果心識與福行、非福行、不動行有時候相應，有時候又不相應，就不能說心識有真實的隨轉性；如果心識有真實的隨轉性，就不能說這個心識與福行、非福行、不動行有時候相應，有時候又不相應。

再進一步思惟，若心識有真實隨轉性，則心識與福行等相應時應當一直不改變，才能說心識有真實隨轉性，不應該有時候與福行等不相應，有時候與福行等相應，轉變無常。由這個現象看起來，可知識是沒有真實的隨轉性。這是第一段話，是約勝義諦來觀察。

又不是所有的心或相應或不相應，有時心有貪心，有時有瞋心，有時有愚癡心，有時無貪、無瞋、無癡、精進，不一定。若心有真實隨轉性，不應該有時候與貪瞋癡相應，有時不相應，因此不能說這一念心有真實的隨著煩惱在運轉的體性，所以要仔細看破這個心識也是不可得的，也是不真實的。這是約心王和心所相應來解釋，這個心也沒有真

實的隨轉性。

亥四、結

第四科結，結論。

如是由勝義故，心隨轉性不得成就。

所以由聖人的智慧所緣的境界來看，有情這一念心，隨福行、非福行等諸行活動，隨著有漏行、隨著無漏行活動，心沒有真實的隨著諸行或是隨著煩惱等心所運轉的體性。

前面由勝義諦觀察到無明是不真實的，又觀察到行也是不真實的。現在第三科勝義諦，就是觀察識也是不真實的，識與行的隨轉，由它相應不相應來看，它也不是有實隨轉性，由它和心王、心所的相應，常常的變化當中，也會看到心的隨轉性也不是真實的。

《披》若彼與此更互相望等者：此下更釋無隨轉義有二差別。一、由諸行相應，或不相應；二、由一切心相應，或不相應。謂如於未轉依心與有漏諸行畢竟相應，於已轉依畢竟不相應。若心許有實隨轉性，便應一切時與行相應，非或相應或不相應，是謂第一無隨轉義。又復此心或時有貪，或時離貪；乃至或善解脫，或不善解脫；非一切時一切相應。若心許有實隨轉性，此亦不成，是謂第二無隨轉義。

此下更進一步解釋識沒有隨轉義有二種差別：

一、由於識與福行、非福行、不動行有時相應、有時不相應。

二、或者說心王與心所有時相應、有時不相應。

轉依是轉捨下劣之所依而證得勝淨之所依，也就是斷除阿賴耶識的煩惱種子，使阿賴耶識轉染還淨，轉識成智。如果行者未轉依，還沒有斷除阿賴耶識的煩惱種子，凡夫的識是與有漏的福行、非福行、不動行是畢竟相應的，若已經轉依成就聖道的人就畢竟不相應了。如果心有真實的隨著福行、非福行、不動行的隨轉性，就應該一切時與行相應，並不是或相應或不相應，或者一直是福，或者一直是非福，或者是一直是不動行，不應該有轉染還淨的機會，所以惑業苦的流轉也不是真實的，也是如幻如化的。這是第一種無隨轉義。從這角度契入，使令與勝義諦相應，所以說這是約勝義諦觀。

第二個角度來看，就是約心王與心所的相應來說，心有時有貪心，有時沒有貪心，有時有瞋心，有時又沒有瞋心；乃至有時成就聖道能夠善巧解脫煩惱，有時修行不得力，不能善巧解脫煩惱，這一念心可以變來變去，並不是一切時與一切的心所法相應。由這個角度來看，如果說心有真實的隨轉性，心一定是隨順哪一個心所在那裡相應活動，這也是不成就的，稱為第二無隨轉義。

由勝義諦來看這一念心，這一念心不是永遠固定不變的，也不是我。由無實隨轉性可以通達識也是無我、無我所的，由此契入勝義諦。

戌二、由世俗 2 亥一、標義

第二科由世俗，由世俗諦觀察識支，分二科；第一科標義，標出道理。

今當顯示由世俗故，說心隨轉所有因緣。

現在將顯示由世俗，迷情所見的世間的道理來看，約名言來說，心還是隨順福行、非福行、不動行；還是有善心、不善心，這樣相應的情況出現。由「而說心隨轉」，第四句開始接下去，這是約世俗諦來觀察識支，說明心隨轉的因緣。

亥二、釋頌

第二科釋頌，解釋頌：「於此流無斷，相似不相似，由隨順我見，世俗用非無。」
於此流無斷者，今此頌中，顯世俗諦非無作用及與隨轉。

從「於此流無斷」的這段頌文中顯示世俗諦不是沒有作用及與隨轉。前面一句「而說心隨轉」，根據妙境長老的分類，是將它分類到世俗諦。用世俗諦來說，還是說心有隨轉的因緣，如果從標義開始接下來，就是從這一句開始。如果要將它簡別到勝義諦，就要作不一樣的解釋，將「非一切一切 而說心隨轉」合在一起解釋，不是心王一切時與一切心所法真實的相應，怎麼能夠說心有真實的隨轉性呢？所以可以作這二種差別的解釋。依止妙境長老的說法，將「而說心隨轉」，用世俗諦來表示。就是說如果用世俗諦來說，心還是有隨順福行、非福行、不動行，還是有與心所相應的種種情況出現。

「於此流無斷者」，在世俗諦來說，這句頌中，顯示世俗諦並不是沒有作用及與隨轉。由世俗名言的境界來看這一念心的識流也是一直相續不間斷的，此就是識。

「相似、不相似」，心識之流沒有間斷的情況有相似、不相似，有時是相續相似，有時不相續不相似。例如今生是人，若下一生還是人，就是相似相續，若下一生到三惡道或生天，就是不相續不相似。如果要再分細一點，有情這一念心有時前一念心與後一念心是相似的，有時是不相似，但是不論相似不相似都是相續的，心剎那剎那都是相續的。所以說「於此流無斷，相似不相似」。

為什麼它會無斷呢？因為「由隨順我見，世俗用非無」。約世俗諦來說，世間人為什麼這一念心識還一直相似相續，或者不相似不相續，識還是不斷在三界流轉生死呢？因為「隨順我見」。流轉生死的原因就是有我見，執著這一念心是我、或是我所有，或者執著色受想行是我、我所有。現在這裡是「識支」，約識來說，因為有情執著這一念心，第七識執著第八阿賴耶識為自內我，這根本我執為依止，使令前六轉識作什麼業都與我執相應、有漏相應，或者前六轉識緣著五蘊生起俱生我執，或緣著邪教邪分別引起分別我執，這些種種的我見使令有情造業。

約世俗諦來說，凡夫因為有我見，還是會有行緣識這件事情，一切如幻如化的惑業苦還是有，識還是隨行而轉，不能說它完全沒有。

《披》於此流無斷等者：謂於此心流轉界趣無有間斷，或相似生，或不相似，皆由隨順我見為其因緣。即此因緣，由世俗諦作用非無，說心隨轉。

此流無斷等，是說這一念心的阿賴耶識流轉三界五趣是沒有間斷過，從以前到現在乃至未來還沒有斷除煩惱以前，它勢必繼續流轉，可能是相似生，例如今生是人，來生也是人，有可能不相似生，例如今生是人，來生到天上、三惡道去，或者蓮花化生到極樂世界去了，所以心可能相似生，可能不相似生。這裡不說蓮花化生，說的是世間流轉的。這都是因為有我見為因緣，才會繼續流轉生死。由於還有我見的因緣，由於世俗諦的作用並不是沒有，還是說心隨轉、就是行緣識，行與識是相應的，識是隨著行轉的。

凡夫因為有不正思惟而有無明，有無明就是有我見相應、由此造作各種的業行，就會有隨業識，產生輪迴三界生死的果報，凡夫還是有惑業苦。聖人已斷除無明，無明滅故行滅，行滅故識滅，這些都是不可得的。約勝義諦及世俗諦來說，這是二種不同的境界。這裡教導從二諦來觀察，如何就世俗諦的現象來趣入勝義諦。

申三、辨作受 2 酉一、由二諦

第三科辨作受，辨明作業及受果，分二科；第一科由二諦，由勝義諦和世俗諦觀察。又由勝義，無有作者及與受者；由世俗故，而得宣說自作自受。

又由勝義諦來觀察，當有情造作福業、罪業、不動業的時候，是因為不如理作意生起無明，由無明而造業，並沒有一個常恆住不變異有主宰性的我在造業，我不可得，所以說「無有作者」，當有情於受樂、或受苦等果報時，是因為由業招感的順樂受觸等而有受，並沒有一個常恆住不變異的我在受果，所以說「無有受者」，也就文中所說「及與受者」。

由世俗諦，由因緣生法上看，「而得宣說自作自受」，前一生自己作了業，後一生自己就受果報，不是他人來受果報，作福自己享受，造罪自己受苦，稱作自作自受，這在世俗諦上是這樣說。這是假安立的，約世俗諦來說還是有這件事情。造了這類的業就會感得這一類的果，同一個業繫因果是相順的。因此說自作業自受果。

《那先比丘經》說到一個故事，有一次，國王問那先比丘：佛法說無我，你怎麼說自作自受呢？那先比丘就舉一個例子，譬如有一個人到森林裡面去抽煙，煙蒂掉下去，丟下了一個火種，後來這個火種就將森林燒起來了。那麼要不要抓住這個人呢？這個丟煙蒂的人是不是犯罪的人？國王說：是啊，因為是他丟的。可是犯罪的人出來說：我當初並沒有要燒森林，我丟下去的是煙蒂，不是森林大火。那先比丘說由於此人當初丟下愛的火苗，使令自己愛取有，就取得一個果報體，這個果報體與當初丟下的煙蒂火苗是不一樣，但是不能離開這個火苗而有森林大火。所以還是這樣假安立說自作業自受果，這個人還是應該有罪的，因為當初是他丟下火苗的，火苗變化成森林大火，因果相屬，所以說自作自受，這個人應該還是要關起來的。

由勝義諦來看，緣起中沒有作者及與受者，這是解釋偈頌：「若壞於色身，名身亦隨滅。」色身在勝義諦上看，一剎那間就沒有了，名身就是受想行識，也是剎那間就滅了，也是「隨滅」；或者說色身如果敗壞時，名身就隨滅了。名色二身都是無常無我的，既然沒有我，何來有所呢？怎麼能夠說這個色受想行識是我的呢？或者說其它的境界是我所擁有的呢？因為在這生命體裡面都找不到一個我，假如能觀察色身和名身都是剎那生滅，無我、無我所，就與勝義相應了。以上這一段是約勝義諦來觀察。

第二段是約世俗諦來觀察，「而言今後世，自作自受果」。約世俗諦來看因為有無明就會有行，因為有行就會有識，業能夠相續，此有故彼有，此生故彼生，因果的道理是不滅的，所以說自己作業自己受果。

《披》由世俗故而得宣說自作自受者：此釋前說若壞於色身等四句頌。由順現見，若壞色身，名身亦滅；而得說言今世自作，後世受果。依世俗諦隨轉作用，流無斷故。

這段文是解釋前所說的「若壞於色身 名身亦隨滅 而言今後世 自作自受果」四句頌。《披尋記》的作者並沒有將它區分成勝義諦和世俗諦，他認為這四句頌全部都是說世俗諦，沒有說到勝義諦。依世俗諦說識有隨業流轉的作用，因為生死之流無斷絕的緣故。

這種說法，不同於妙境長老及《瑜伽論記》卷5所說。《瑜伽論記》說：前半頌依勝義諦明我體無，後半頌明依世俗諦有作受果。流是指相似，相似果續故，無斷指不相似，不相似果生故。這是顯示等流果及其餘三種有為果（異熟果、增上果、士用果）。

西二、遮一異

第二科遮一異，遮止一和異的差別。

約世俗諦來說，說有今生作業來生受果，討論因與果之間到底是相同的還是不相同的？是同一個人呢，還是不同一個人？

又作者、受者若一若異皆不可說。為顯此義，故次說言前後差別等頌。

又作者和受者若說是同一個或不是同一個，都不可以這樣說。因為造業時與將來受果時是不同的色受想行識，不能說是同一個，但是沒有前一個色受想行識造業，就沒有後一個色受想行識受果，所以說不同一個也不可以，因此一異都不可以說。例如前面是人，後面是天，前後的五蘊有差別，所以說「前後差別故」；但是離開了前面那個人的五蘊造惡業，沒有後面三惡道受苦的那個五蘊，所以說「自因果攝故」，就不能說是二個。緣起諸法中沒有所謂常恆住不變異有主宰性的作者與受者，所以說「作者與受者，一異不可說。」

為顯示一異不可說的道理，因此前面說完了，就說：「前後差別故，自因果攝故，作者與受者，一異不可說。」從世俗諦的因果上觀察，也可以趣入第一義諦。

《披》又作者受者若一若異等者：此釋前後差別等頌。由前後差別，作受非即一；由自因果攝，作受亦非異。是故一異皆不可說。

這裡是解釋頌「前後差別故，自因果攝故，作者與受者，一異不可說。」等頌文。因為前後有差別，所以作者與受果報的人不是同一個。但是確實是前一個五蘊造的因，後一個五蘊才受到這個果，離開前面作因，沒有別的人來受果的，由自類因果所攝，作者及受者也不完全不一樣。因此若是同一個人或是不同一個人，都是不可說的。

卯二、次十八頌顯無我 3 辰一、初五頌明因果 2 巳一、總標義

第二科次十八頌顯無我，次十八個頌顯示即蘊及離蘊無我的道理，分三科；第一科初五頌明因果，最初五個頌說明因果的道理，又分二科；第一科總標義，整體的標示出來這五個頌的道理。

如是由勝義故，無有宰主作者受者，唯有因果。於因果相釋通疑難，略由五頌，顯示於此起我顛倒。

由勝義的道理觀察，色受想行識中根本沒有宰主，沒有所謂的能夠作主宰，有支配有主宰的這個人，沒有所執著的我；也沒有作者，也沒有造業的人，沒有我在造善惡業；也沒有受者，沒有受果報的人，沒有我在受苦受樂。所以不論從宰主作者受者來看，都是無我的，只有因果，只是有為法的因果相續而已。

現在要來從五蘊的因果來觀察，以解釋疏通有情所生起的疑惑和難問而通達無我，要略的先提出來五個偈頌，顯示凡夫在因果相上所生起的我執的顛倒。如果看清楚惑業苦只是因果相續，無我、無我所，也可以趣入勝義諦。

巳二、別釋頌 3 午一、釋通疑難

第二科別釋頌，各別解釋偈頌的道理，分三科；第一科釋通疑難，第一段解釋疑難。有些外道有疑而難問：無我如何安立因果呢？因此必須將疑難解釋疏通清楚。

初頌顯示雖無有我，而有後有無有斷絕；又諸因果非頓俱有；非從一切一切得生；又此因道無有斷絕。頌中四句，如其次第釋此四難。

初頌「因道不斷故，和合作用轉，從自因所生，及攝受所作」顯示雖然沒有我，然而有後有，後有也沒有斷絕；又由眾因到果的生起，並不是頓起、同時俱生而有；因與果是相攝相屬的，也不是從一切因，而一切果得生；又由於攝受業因種子的阿賴耶識因道沒有斷絕，而有後有相續果生。頌中的四句，如它的次第解釋這四句難問。

外道主張離蘊有我或即蘊有我，認為人死了以後，身體會死，但是換一個身體我又再活下去了，這個我是不會死的，所以不認為無我，而佛法說五蘊無我無我所。佛法告訴外道確實是無我的，因此外道提出四個難問。

一、後有不繼難：如果沒有我，將來是誰在那裡受這個果報呢？佛法回答外道：「因道不斷故」，沒有我也可以流轉生死。顯示雖無有我，而有後有無有斷絕，因沒有斷就有果。將來的果報就是由現在的因所得的果，並不是「我」在那裡受果報。沒有外道所執著的要有一個人去那裡受果報，不用的。只要因不斷，自然就會有生命的現象現起，它只是一個生命的現象，因果的現象而已。因沒有斷，當然就有果，這個果不必將它說是我，我去受果。也不必說因是我去造，因為這只是有為法的因果相而已。這是解釋疏通外道的後有不繼難，所以說「雖無有我，而有後有無有斷絕，是因道不斷故」。

二、因果頓生難。外道難問說：既然沒有我，果應該一切時都會現起的。現在回答說不是的，是「和合作用轉」，因緣和合才有果。因為阿賴耶識中雖然有很多的善業、惡業、不動業的種子，有人、天等五趣的業種子，但不是一下子全部受果，要待緣現前的時候，業力才能得果，例如死時是隨重、隨習、隨念，看哪一個因緣成熟，哪一類的果報就現起，其它的業力，沒有得到緣的援助，不能得果報，這是釋通因果頓生難，所以說「又諸因果非頓俱有，而是和合作用轉」。

三、因果通生難。外道難問：如果無我的話，則一切因都可以生出一切果了，因為沒有人在那裡攝受。回答外道：是「從自因所生」。因與果還是不相雜亂的，不是一切因可以生出一切果。有這樣的因，才有這樣的果，不能說種瓜得到豆子，應該是種瓜得瓜，種豆得豆，因果是相稱的，不相雜亂的。這是釋通外道所說的因果通生難，所以說，「非從一切一切得生，而是從自因所生」。

四、攝受無因難。外道難問：若有我的話，這個我來統治一切的事情，所做的業，由我來統治他，就不會失掉；若沒有我，誰來「攝受所作」呢？既然沒有我，誰能夠攝受生死呢？回答外道：「又此因道無有斷絕」，所以頌文說「及攝受所作」。誰來攝受所作呢？妙境長老與《披尋記》的解釋有點不同，其實意義是可以相通的。《披尋記》的文是寫「及為我見攝受而有所作，故此因道無有斷絕。」因為有我見攝受，阿賴耶識就會再去受果報，我見是生死輪迴最根本的原因。妙境長老解釋，既然沒有我，是誰來攝受所作？就是阿賴耶識，由阿賴耶識來攝受所有的業力，它不失掉，所以能繼續去得果報，稱「攝受所作」，不需要有我的。所以因道無有斷絕，就能夠攝受所作。這是釋通外道攝受無因難。

《披》初頌顯示雖無有我等者：此釋前說因道不斷等四句頌，如其次第釋難應知。調由因道不斷為其因緣，是故後有無有斷絕。待緣和合，作用方轉，故諸因果非頓俱有。唯自相續能為依因，不相雜亂，是故非從一切一切得生。及為我見攝受而有所作，故此因道無有斷絕。

這是解釋前面說的「因道不斷故，和合作用轉，從自因所生，及攝受所作」等四句頌，如它的次第解釋外道的難問應當了知。是指由於因道不斷為其因緣，因此後有的果報無

有斷絕。業種子必須觀待助緣，因緣和合，才能現起果報，種子的作用才能轉現，因此雖然有諸多因果不能頓時俱有。唯自身相續的五蘊能為依因，才能現起後果，如是因如是果，因果是不相雜亂的，因此說非從一切一切得生。又有情心識中諸多業種子為我見所攝受而有所作用，因此說因道無有斷絕，由我見能攝受所作業。

午二、顯因果相

第二科顯因果相，顯示因果的相狀。

由第二頌，顯因果相。

由第二個頌「樂戲論為因，若淨不淨業，諸種子異熟，及愛非愛果」來顯示生命中惑業苦因果的相貌。

戲論是指錯誤無意義之言論。即違背真理，不能增進善法而無意義之言論。〈攝事分〉卷 91，2693 頁說：「應知此中，能引無義，思惟分別所發語言，名為戲論。何以故？於如是事勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名為戲論。」戲論是由虛妄分別而來，〈菩薩地〉卷 36，1206 頁真實義品，將戲論分別分成八大類，名八種分別能生三事，有情為什麼會有生死苦果？就是因為有情有八種虛妄分別，由此能生戲論所依緣事、見我慢事，貪瞋癡事，因此而有生死苦果，及各種煩惱、業力的造作。戲論又可分成二種：（一）於世間之事生戲論，（二）於真實之理生戲論。於世間之事生戲論能令有情生死輪迴，因為樂著戲論，是熏習三界異熟果報種子的最有力、最主要的原因；於真實之理生戲論，能障礙有情的正見，由此不能證得聖道、出離生死。例如外道於無我的真理不能理解，對於世間的因果及出世間的因果、涅槃等生種種戲論而有邪見，雖然也精進修行，但空無有果，還是繼續輪迴生死。

有情有無明、虛妄分別，生起種種我見等煩惱，由此造作福業、不動業的淨業，或造作非福業的不淨業，是招感可愛或不愛果的最有力、最主要的原因。

總之樂著戲論為因，熏成有情異熟果報的種子，由淨不淨業中的引業招感正報的種子現行，由滿業令所得果報又有可愛或不愛的差別。

《披》由第二頌顯因果相者：此釋樂戲論為因等四句頌。樂著戲論，與諸種子異熟為最勝因。淨不淨業，與愛非愛果為最勝因。此中諸種子異熟，謂即所得自體。愛非愛果，謂即族姓、色力、壽量、資具等果。義如意地中說。（陵本二卷一頁 104）

這是解釋樂著戲論等四句頌。有情樂著能引發無義利之事，不能引發有義利之事的名言戲論，是熏成異熟識中三界五趣果報種子的最具有勝用的因。有情造作的淨不淨業，是給與有情可愛或不可愛果的最有勝用的因。此中諸種子異熟，是指有情引業所得的三界五趣的果報體，愛非愛果，是指滿業所得的種族、姓氏、色相、身力、壽命長短、資生具勝劣等果報差別。道理如〈意地〉卷 2，50 頁中說。

午三、顯起我倒 2 未一、總標義

第三科顯起我倒，顯示生起我的顛倒，說明凡夫在惑業苦的因果相中，總是生起有我或執著我所的顛倒，分二科；第一科總標義，整體的標示出來後三個頌的道理。

由後三頌，顯於無我諸因果中起我顛倒。此中顯示彼所緣境、彼所依止、彼因、彼果。

由後面這三個偈頌，顯示在諸因果中是沒有我的，而凡夫於此生起有我的顛倒。在這

三個頌中第一個頌顯示我見的所緣境界，由第二個頌，顯我見的依止處及所依的結果，第三個頌顯示我見所依的原因。總之後三個偈頌顯示凡夫起顛倒我見的所緣境界、我見的依止處、及生起我見的因和果的道理。

未二、別釋頌 3 申一、顯彼緣境

第二科別釋頌，各別解釋頌文，分三科；第一科顯彼緣境，顯示凡夫緣慮境界才生起我見的顛倒。

初頌顯示彼所緣境，自內所證，無色難見，難可尋思，故名無色。經說色相為尋思故；難說示他，故不可見。

第一頌是：「依諸種異熟，我見而生起，自內所證知，無色不可見。」此頌是顯示我見的所緣境，顯示「彼」末那識，恆依阿賴耶識而相續生起，又取彼所依的阿賴耶識，為其所緣的境界，執持阿賴耶識的見分為「自內我」；這是末那識自己覺知到的境界，不是向他人學習來的。末那識所緣的阿賴耶識的了別性，「無色」，沒有地水火風，不是可以看得見的，不容易尋思到的，所以頌上說「無色不可見」。經中說地水火風這種物質的「色相」，能覺知到那是尋思，是粗劣的境界；現在說阿賴耶識，那是非常微細的境界，不容易宣說出來開示他人，令人了知，所以說「無色不可見」。

我見，是指一切眾生的肉體及精神，都是因緣所生法，本無我的實體存在，但有情都在此非我法上，妄執為我，稱作我見。有人我見與法我見二種，人我見是凡夫不明白五蘊假和合的道理，對於自己的身心妄執有一實在的我體的邪見；法我見是凡夫不明白諸法緣起性空的道理，對於諸法妄執有其實在體用的邪見。此處主要說明人我見。

人我見又有俱生起及分別起的我見。俱生我見又分二種，第一種是常相續的執著，這是第七末那識的見分，去緣第八阿賴耶識的見分時，在七、八二識的見分上所變出了一個相分，第七識即執之以為真實之我。二是有間斷的執著，就是第六意識，緣第八識所變的五蘊相分，或在五蘊的總相上執以為我，或取五蘊任一執以為我，其實這都是第六識產生的幻象，而執著為常、一、有主宰的實我。這二種我執微細隱密，要在修道位上一再修行我空觀才能滅除。

分別我執，是第六意識的我見，雖有過去無明熏習的內因，還要加上現在外面的助緣才能夠生起。這種我執不是與生俱有，是由後來受到邪師說教的影響，及自己內心的不合正法的分別思惟，然後才會生起，所以稱分別我執。這二種分別我執，行相粗猛，比隱微細密的俱生我執容易斷些。在最初入見道（大乘初地入心，二乘預流向果）時，大乘觀一切法空，二乘觀一切生空，所悟真如之理，便能滅除。

頌文說「依諸種異熟」，是指依能攝藏種子的識即阿賴耶識；「我見而生起」，是指第七識緣第八阿賴耶識的見分時即執為自內我；「自內所證知」，這種微細的俱生我見，必須透過修習止觀時才能有所覺之，事實上依一般禪定的寂靜力還是難以了知，唯於修聖道的行者於證入無分別智、阿羅漢、及入滅盡定時能不生起，所以說「自內所證知」；「無色不可見」，我見所緣的阿賴耶識，一類無覆無記，行相隱微，難以了知，不像色法可以尋伺了知，所以說「無色不可見」。

申二、顯彼依果

第二科顯彼依果，顯示我見的依止處就是凡夫，果就是種種的邪見，包括邊見、常見、斷見、見取見、戒禁取見、邪見，乃至六十二見這種種的見都是因有我見而生起的。

由第二頌，顯彼依果。凡夫是依，眾見是果。

由第二頌「無了別凡夫，計斯為內我，我見為依故，起眾多妄見。」顯示我見的依止處就是在凡夫的身上，凡夫才會有我見。凡夫依止我見就會產生種種的見，包括邊執見、邪見、斷見、常見乃至六十二見等。

「無了別凡夫，計斯為內我」沒有修習止觀，於此八識的緣起無所了別的愚癡無聞的凡夫，內心深處就不斷執著阿賴耶識那一念微細的明了性為自內我，由此而有俱生起及分別起的我見，以我見為依的結果，就會生起各種虛妄分別，發展出各種邪知邪見，而輪迴生死。

申三、顯示彼因 2 酉一、標

第三科顯示彼因，顯示生起我見的原因，分二科；第一科標，標出來。
由第三頌，顯示彼因。

由第三個頌「總執自種故，宿習助伴故，聽聞隨順故，發生於我見。」說明凡夫會生起俱生我見及分別我見的原因。

酉二、釋 2 戌一、俱生我見

第二科釋，解釋，分二科；第一科俱生我見，說明產生俱生我見的原因。
俱生我見，由總執計自種隨眠之所生起。

俱生我見有二種，一種是常相續的，一種是有間斷的。常相續是第七識執第八識見分為自內我，有間斷是第六識緣所緣境的五取蘊相，或總或別執為實我。這樣的一個俱生我見，包括第六識及第七識都會有。由總執計，由於第七識整體的執著所緣的阿賴耶識的見分為自內我，「計」，或者第六識計度執著五蘊相為自內我，由於有這樣的執著就熏習下這類自種子：我見的種子，只要沒有證得聖道以前俱生我見的種子及現行就不斷生起。

俱生我見太細不容易觀察到，一直在那裡恆常數數熏習而不覺察，可知要了斷生死多麼不容易。很多修行人都說要了生死，但是若沒有學習佛法，也就不知道生死怎麼來的？不知道生死這麼難斷，還是得從聞思修才能入第一義諦、出離生死。

戌二、分別我見 2 亥一、舉因緣

第二科分別我見，分別我見生起的原因，分二科；第一科舉因緣，舉出因緣。
諸外道等分別我見，由宿習等之所生起。此外道見，要由數習故、不正尋思故，又得隨順從他聽聞非正法故，而得生長。

分別我見是如何起的呢？就是：「宿習助伴故，聽聞隨順故，發生於我見。」各個外道等的分別我見，是由宿習等之所生起，從過去生數數的熏習離蘊計我或即蘊計我，又以不如理作意為助伴，不合道理的去分別，色是我，受想行識是我，或者受是我，或者想是我，行是我，或者識是我，或色受想行識是我，以此不如理作意為助伴，幫助有情引起分別我執。或者現在不斷的聽聞惡知識說的邪知邪見的不正法，然後隨順所聞的邪知邪見去執著，由此就會分別我見。

總之分別我見從過去生到今生，是由親近不善士，聽聞不正法，不如理作意，隨順非法而行，而得生長。

亥二、結略義

第二科結略義，結說要略的義理。

此中顯示由所依止、作意、所緣諸過失故，分別我見方得生起。

再解釋這一段的偈頌「總執自種故；宿習助伴故；聽聞隨順故；發生於我見。」此偈頌中「總執自種故」，是指主要是說俱生我執，就是與生俱來，不需要學習，不需要他人開示，從無始以來就有這種我執，「宿習、助伴故；聽聞隨順故；發生於我見。」是顯示有所依止的過去生熏習的我見種子，不如理作意，以及所緣是非正法，有這種種的過失，分別我見才會生起。

《披》由後三頌等者：此釋依諸種異熟等三頌。顯示於無實我唯因果中起我顛倒。初頌，依諸種異熟，我見而生起者，是即顯示我見之所緣境。諸種異熟即所得自體，如前已釋。次頌，無了別凡夫，計斯為內我者，此顯我見凡夫是依，我見為依故；起眾多妄見者，此顯眾見是我見果。後頌，總執自種故者，此顯俱生我見因緣，於總多法總執為因之所生故；宿習助伴故，聽聞隨順故者，此顯分別我見因緣。不正尋思，是名助伴，此即作意；聞非正法，名聞隨順，此即所緣。

這是解釋依諸種子異熟等後面這三頌。這是顯示凡夫對於無真實常恆住不變異有主宰性的我，只是惑業苦的因果循環中生起我的顛倒見。

第一個頌「依諸種異熟，我見而生起」，就是顯示我見的所緣境。諸種異熟識是指有情所得的異熟自體即阿賴耶識，如前文已解釋。

第二個頌「無了別凡夫，計斯為內我」這是顯示有我見的凡夫，是以我見為依止，凡夫是依止我見才會成為凡夫；起眾多妄見者，由我見為依，生起種種虛妄分別的邪知邪見，是顯示眾多妄見是我見的結果。

最後一個頌，總執自種故，是顯示俱生我見的因緣，於總多法若詳細說包括阿賴耶識及五取蘊相，此處主要是指攝藏各種種子的阿賴耶識，常相續的俱生我見是由末那識總執阿賴耶識為因所生；宿習助伴故，聽聞隨順故，是顯分別我見的因緣。不正尋思，是分別我見的助伴，這就是不如理作意；聽聞非正法，名為聞隨順，隨順所聞非正法，就成為所緣。依止過去生串習的我見種子、不如理作意、及今生所緣的非正法，都是生起分別我見的因緣。

辰二、次五頌明苦集 2 巳一、總標義

第二科次五頌明苦集，其次五頌說明苦集即世間的因果，分二科；第一科總標義，整體的標示出苦集的道理。

次後五頌，顯彼我見，由集次第，發生於苦；又即此苦，并計我見二苦因緣；又於解脫能為障礙。

接下來的五個頌，是顯示我見，由我見積聚的緣故就發生苦果異熟。又這種阿賴耶識的行苦，是第七識計度執著生起我見及生起壞苦及苦苦二苦的因緣；若有我見能障礙聖道解脫。

苦有苦苦、壞苦、行苦三種。總果報體是指行苦的阿賴耶識，有情依根緣境時生觸，就會有種種的苦受、樂受，而有種種的壞苦與苦苦產生。苦都是有原因，原因斷除就不再苦了。現在說明苦的原因就是集。積聚苦的原因就是我見。由五個頌說明苦與集這二件事。

《披》又即此苦并計我見二苦因緣者：苦，謂行苦所攝阿賴耶識。能計我見及計苦樂依之而生，是故此苦名彼因緣。依苦樂受，說有苦苦及與壞苦，是名二苦應知。

苦，是指行苦所攝的阿賴耶識。能執著有我而生我見以及計苦計樂，都是依止阿賴耶識而生，因此行苦是彼二苦的因緣。依苦樂受，說有苦苦及與壞苦，苦受名苦苦，樂受名壞苦，名為二苦應當了知。

已二、別釋頌 4 午一、初頌

第二科別釋頌，各別解釋這五個頌，分四科；第一科初頌，第一個頌顯示集。此中初頌，顯示於集；

這其中第一個頌「貪愛及與緣，而生於內我。攝受希望故，染習外為所。」顯示集諦形成的緣由。

有情的第七識貪愛第八阿賴耶識的見分為自內我，或第六識緣所變現的五取蘊相或總或別執為我，而有我愛，以阿賴耶識及五取蘊相為所緣，而生起內我的執著，我見也因之而生。有我見為依，於外色聲等五欲六塵的境界，攝取為境而受用，於未得的五欲六塵希望追求，由此貪心數數的向外攀緣喜愛的境界，染愛習近外塵為我所，這就是集諦形成的緣由。引起苦的原因就是貪愛、希望擁有，這是因為有我見，有我見就會有我愛，有我愛就是有我癡，不知諸法無我、無我所的真實義。有了愛見煩惱就能集聚生死苦因。

午二、次二頌 2 未一、總顯

第二科次二頌，說明次二頌顯示行苦，分二科；第一科總顯，總相顯示行苦所攝阿賴耶識。

第二、第三，顯示行苦所攝阿賴耶識。

第二個頌和第三個頌「世間真可怖，愚癡故攝受；先起愛藏已，由茲趣戲論。彼所愛藏者，賢聖達為苦；此苦逼愚夫，剎那無暫息。」這是顯示行苦所攝的阿賴耶識的相貌。

未二、別釋 2 申一、第二頌

第二科別釋，各別解釋次二頌的道理，分二科；第一科第二頌，先解釋第二頌。愛藏此已，而趣戲論。謂我當有、非當有等。言愛藏者，攝為己體故。

由第七識愛著能含藏無量無邊諸法種子的第八識，虛妄分別而執為我，由此發展出來更多的虛妄分別、一切邪知邪見的戲論，因而趣於戲論。這是解釋「世間真可怖，愚癡故攝受；先起愛藏已，由茲趣戲論。」五蘊就是世間，有情的正報與依報就是所謂的世間，世間是很恐怖的，愚癡無聞的凡夫攝受五蘊為我或我所。戲論是由於第六意識會分別，我現在這個生命死了以後，將來還是有我的，或者是將來不會再有我等種種戲論分別。所謂愛藏，是指凡夫深細的內心裡面，都是愛藏阿賴耶識的明了性為我的體性。

申二、第三頌

第二科第三頌，說明第三頌「彼所愛藏者，賢聖達為苦。此苦遍愚夫，剎那無暫息。」又復此苦，於一切時恆常隨逐，無一剎那而暫息者。

又凡夫所愛藏阿賴耶識所生的行苦，學習佛法而成為賢聖的行者能通達阿賴耶識是純大苦聚，不是可愛著的。這種與生俱來的行苦，綿綿密密相續逼迫著愚夫，沒有剎那止息的時候。如果沒有斷除，盡未來際還是在那裡繼續執著，繼續再輪轉生死。

《披》此中初頌顯示於集者：初頌，謂貪愛及與緣四句頌。謂愛自體及與自體為所緣境，由是能生自內我執。於外境事，得已受用，是名攝受；未得追求，是名希望。由此染習，執為我所。

初頌，是指貪愛及與緣四句頌，前面說過，這是集。這是說愛著自己的生命體，這生命的主體就是阿賴耶識，第七識以阿賴耶識為所緣境，就能夠生起自內我的執著，或者再詳細說第六識愛著自心所起五蘊相為自內我。有我執為根本，對內身以外的境界事，得到以後就受用，稱為攝受；還沒有得到的境界事努力去追求，名為希望。常常這樣染汙，常常習近，習慣去接近所愛著的色聲香味觸男女等境界，執著這些是我所有擁有的。由此我、我所的執著，是使令自己繼續輪轉生死，繼續受苦的原因。

午三、第四頌

第三科第四頌，說明第四頌。
由第四頌，顯示此苦是能計我及苦樂緣。

由第四個頌「不平等纏心，積集彼眾苦。積集是愚夫，計我苦樂緣。」顯示此行苦的阿賴耶識是能計著我及生起苦樂的因緣。因為有阿賴耶識這個境界，第七識和第六識才執著它是我，這個阿賴耶識也是有情受苦受樂的因緣，因為所有的苦樂是由阿賴耶識的種子所變現的。

頌文說「不平等纏心」，執著阿賴耶識為我，有這樣我見，自他分別數數生起，壁壘分明，有不平等的心，就有煩惱現前，煩惱現前就將有情的心纏住。

「積集彼眾苦」，煩惱纏心以後，就會造業，由此阿賴耶識中積集各式各樣的業種子及果報的種子。

「積集是愚夫」，積集煩惱、業及三界果報的種子是不能通達無我、無我所的道理的凡夫所為。

「計我苦樂緣」追根究底，執著行苦的阿賴耶識，這是計我的一個因緣，也是苦樂的因緣。

午四、第五頌 2 未一、顯義

第四科第五頌，說明第五頌，分二科；第一科顯義，顯出執著有我的道理。
由第五頌，顯示計我由愚癡故，障礙解脫。

由第五頌「諸愚夫固著，如大象溺泥，由癡故增上，徧行徧所作。」，愚癡無聞的凡夫不知無我的道理，堅固的執著阿賴耶識是我，如大象沈溺在泥裡面就跳不出來了，由

愚癡無明的強大力量，遍於三受之中，遍於善惡無記法之中，這俱生我見如影隨形，於所修聖道極為障礙，令行者難以解脫。總說第五頌是顯示計度執著阿賴耶識是我，由於不知道無我、無我所的愚癡無明，就會起惑造業而障礙解脫。

未二、釋名

第二科釋名，解釋名相。

言增上者，望餘二苦故。言遍行者，隨逐諸受故。遍所作者，遍善、惡、無記故。

所謂增上，是指行苦對望其餘苦苦及壞苦二苦，行苦是遍行諸受為助伴，並且由行苦所生俱生我見遍於一切善、惡、無記法的造作中，是生死輪轉最根本所依，所以說增上。所謂遍行，是指行苦隨逐苦受、樂受、不苦不樂諸受，於苦受、樂受中都有行苦為助伴。遍所作，是指依於行苦的阿賴耶識所產生的俱生我見，遍於善、惡、無記法的造作中都有俱生我見隨逐，使凡夫在造善業時還是有漏的，在造惡業時也是有漏的，無記業時也是有漏的，因此遍一切行，福行、非福行、不動行，都有我執在後面操縱而難以解脫。

《披》由第四頌顯示此苦等者：此釋不平等纏心等四句頌。貪等分別數起現行，名不平等纏心。由此積集諸行羴重，是名積集眾苦。愚夫不了，計此為我及有苦樂，即此眾苦為其依緣。

這是解釋不平等纏心這四句頌。依止著我見就會有不平等的心。貪瞋癡數起現行，名為不平等纏心。由於有貪瞋癡的心常常現起，就會積聚生起五蘊諸行的羴重種子，主要是指行苦的羴重，稱為積集眾苦。愚癡的凡夫不明白諸行無我的道理，不知道五蘊諸行只是煩惱與業所招感的苦果，只是如幻如化、因緣所生的諸行，就執著所依的五蘊諸行及阿賴耶識為自內我，而且執著我在受苦受樂，及我有苦樂，就由此苦苦、壞苦、行苦為所依及所緣又會有不平等纏心再去造業，然後就會再去招感另外一個阿賴耶識、另外一個苦果。因此眾苦也會成為我見的依止與我見的所緣，有了我見還使有情於苦受樂受等生起不如理作意而造業，招感來生的苦果，這是一個惡性循環，障礙解脫生死。

辰三、後八頌明滅道 2 巳一、初頌顯行苦相 2 午一、標義

第三科後八頌明滅道，後八頌說明出世間滅道的因果，分二科；第一科初頌顯行苦相，第一個頌說明行苦的相貌，又分二科；第一科標義，標出道理。

今當顯示阿賴耶識所攝行苦共他相似，又顯差別。由正法行方能竭故，於世眾流最為暴惡。

「此池派眾流，於世流為暴，非火風日竭，唯除正法行。」這個偈頌是要顯示阿賴耶識所攝的不苦不樂受相應的行苦。共他的「他」本來應該是池，「共池相似」，用池水的池來譬喻阿賴耶識，不過大藏經的文也是用「他」，所以就不去改變了，就用共他。共他相似這一段文，是解釋「此池派眾流」這一句，指阿賴耶識像一個大池水，裡面蘊藏了三界五趣及前七轉識的種子，從池可以分派出很多的分支、細流，由阿賴耶識為根本，能夠派出很多，三界五趣，欲界、色界、無色界，地獄、餓鬼、畜生、人、天等六道的輪迴，前七轉識等的分支、細流。

又顯差別，是解釋「於世流為暴，非火風日竭，唯除正法行」這三句。世間上的水也能淹死人，但是只有一世，還不是最厲害的，阿賴耶識這個暴流水是太厲害了，它能淹

沒一切眾生，從無始劫來到現在、到將來，一直地流轉生死，使有情不能解脫，所以這種流水比世間上的洪水還要更傷害人。

「非火風日竭」，這也表示不同的地方。世間上的水池，若天氣老是熱永久不下雨，水池的水就乾涸沒有了；或者是風，或者是太陽也能令水池的水枯竭；而火風日卻不能令阿賴耶識這種大池竭盡。

那麼誰能竭盡呢？「唯除正法行」，唯由正法行方能竭盡，唯有學習佛法的正法，修學戒定慧，斷除我見，斷除苦苦、壞苦、行苦等，斷除苦惱的生死輪迴，才能使像暴流池水一般的阿賴耶識能夠枯竭。由此可見阿賴耶識於世間的各種暴流中最為暴惡。

午二、釋名

第二科釋名，解釋名相。

言眾流者，譬眼等六，五趣、三界等。

所謂眾流，譬喻眼耳鼻舌身意六根、六識、乃至六塵，人、天、地獄、餓鬼、畜生五趣、欲界、色界、無色界三界等。這些眾流，都是從阿賴耶識的種子變現出來的。

《披》譬眼等六五趣三界等者：暴流有四。謂欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。如有尋有伺地說。（陵本八卷七頁 572）由此四種，隨其所應，通說五趣、三界、四生，是名為流。又眼等根名六暴流。謂眼暴流能見諸色，乃至意暴流能了諸法。如體義伽他中說。（陵本十七卷十六頁 1505）是名眾流。此種子依，即一切種子阿賴耶識，是故頌言此池派眾流。

在〈有尋有伺等三地〉卷 8，233 頁中煩惱雜染那裡曾經讀過。暴流是煩惱的異名，因為煩惱能使善品流失，猶如洪水使家屋樹木流失。且暴流具有深難度故，眾流漂故之義，指諸煩惱很深，很難超越，很多，眾多的煩惱使有情漂泊在生死的暴流中，一直在生死裡面沒有辦法逆流而上。這樣的流將它分成欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流四大類。

第一種是欲暴流，說欲煩惱如暴流，欲貪瞋等欲界所繫煩惱名欲暴流；又若行者欲界所繫上品煩惱未斷未知，名欲暴流。凡夫有很多的欲望，內心的欲像暴流一樣，相續不斷的滋潤迷惑著有情，令有情於此欲樂執迷不悟，掉入欲的暴流中不能自拔。

第二種是有暴流，「有」是指色界無色界除無明以外的煩惱。凡夫於色無色界定殊勝的喜樂捨的境界，也是愛味喜樂難以超越，即使生到色無色界天還是在生死的暴流中。

第三種是見暴流，有情有各式各樣的錯誤偏邪之思想見解，例如視世界為有邊界或無邊界、謂世間為有常或無常、揣度如來死後存在或不存在等邪見。這些也像暴流一樣這麼多，難以超越。

第四種是無明暴流，無明有我執無明、法執無明。有無明就有行乃至生老死等純大苦聚，由此於生死暴流中流轉不息，所以說為無明暴流。如〈有尋有伺地〉卷 8，237 頁所說。由此四種暴流，隨有情所相應的，通說五趣、三界、四生各種煩惱，是名為流。

又眼等六根名六暴流。指眼暴流能見諸色，乃至意暴流能了諸法，眼見色乃至意了法時，內心生起種種虛妄分別而造業也是一種生死暴流。如〈思所成地〉卷 17，633 頁體義伽他體義伽他中說，是名眾流。此處所說種子依，即一切種子阿賴耶識，因此頌說「此池派眾流」。

巳二、餘頌顯示解了二種遍知 2 午一、總標義

第二科餘頌顯示解了二種遍知，其它七個頌顯示解了二種遍知，分二科；第一科總標義，總相標出道理。

又法行者，顯示解了解脫遍知及縛遍知。

前面說唯除正法行才能夠超越阿賴耶識的行苦，與正法行相應時會解瞭解脫遍知，能通達道諦與滅諦。解脫是指道諦與滅諦，道諦是能解脫，滅諦是所解脫的境界。解瞭解縛遍知，能通達苦諦與集諦。縛是苦諦與集諦，集諦是能縛，苦諦是所縛。總之，依正法行有這種功能，能使令有情通達苦集滅道四諦的道理。

午二、別釋頌 2 未一、初一頌解了縛遍知 2 申一、釋頌初二句

第二科別釋頌，各別解釋偈頌的道理，分二科；第一科初一頌解了縛遍知，第一個頌先說明解了苦與集的智慧，名縛遍知，又分二科；第一科釋頌初二句，解釋頌的最初二句：於苦計我受，苦樂了知苦。

解了縛遍知者，即了知苦。謂了知我受苦受樂，皆依於苦。

解了縛遍知，就是了知苦。遍知，實在是聖人的境界，聖人才知道行苦是苦。凡夫能知道苦苦、能知道壞苦，行苦凡夫不知道是苦，唯有聖人才知道。聖人才能遍知道苦諦與集諦的道理，自己現在不是聖人，應該學習，要解了縛遍知。也就是要了知這個苦。縛遍知，就要知道這三苦，主要是要知道行苦，要知道：我受苦、我受樂，都是依於阿賴耶識的行苦，才有苦苦、壞苦。

「於苦計我受 苦樂了知苦。」念這個句子應該這麼念：「於苦計我，受苦受樂，了知苦」。於苦計我，凡夫有無明，沒有智慧，第七識於阿賴耶識的行苦、明靜而住、苦樂所不能變異的境界，執著是我的本體；第六識也會執著阿賴耶識變現出來的五蘊相為我，還會分別的生起執著色受想行識是我或我所；受苦受樂，由於執著阿賴耶識為自內我，這樣的根本我執為依止，會產生種種的分別我執，執著我在受苦我在受樂；了知苦，應當了知這都是因為阿賴耶識的行苦而有的。

申二、釋頌後二句

第二科釋頌後二句，解釋頌的後二句：分別此起見，從彼生生彼。

又此分別能起諸見；從彼所生，亦能生彼。

這段文是解釋頌的後二句：「分別此起見，從彼生生彼。」長行說：「又此分別能起諸見」，這是解釋頌的「分別此起見」，這個分別就是思惟阿賴耶識是我的分別，也就是我見，依此我見還能生出來很多的常見、斷見、邊見等種種的邪見，生出六十二見來，還有很多見；從彼所生，亦能生彼，是解釋頌的「從彼生生彼」，這我見及種種的邪見是從「彼」阿賴耶識生的，當有情執著我見及種種的邪見的時候，在阿賴耶識裏面熏習了種子，由種子又生我見等，所以說「從彼生」；由依我見及種種的邪見，又造了種種的業，將來還會生出三界五趣的阿賴耶識，生出行苦，阿賴耶識也因此而有而生起，所以說「生彼」。若是有情不執著有我了，觀察我是不可得的，阿賴耶識就滅了。

這是說到解了縛遍知，繫縛有情流轉生死的就是苦與集，苦主要就是阿賴耶識，雖然苦有苦苦、壞苦，還有行苦。現在說的主要就是行苦阿賴耶識。分別阿賴耶識為自內我，

就會生起種種的諸見，從諸見又會感得另外不同種類的阿賴耶識。從苦會產生煩惱，從煩惱還會生出苦，起惑造業就會感得苦果。依止苦果還會再起惑造業，還會再感得另外一個苦果，惑業苦是如環無端，是一種惡性循環。

《披》從彼所生亦能生彼者：謂此分別從彼苦生，是名從彼所生。又此分別亦生彼苦，是名亦能生彼。

這是說我見、種種眾見的分別是依止於彼行苦，主要是行苦所產生的，是名從彼所生。又此我見、種種眾見的分別也能生出彼行苦，是名亦能生彼。
未二、次六頌解了解脫遍知 2 申一、總標義

第二科次六頌解了解脫遍知，接下來六個頌解釋解脫遍知，即普遍通達道諦與滅諦的智慧，分二科；第一科總標義，總相標出道理。
顯示解了縛遍知已。餘有六頌，顯示解了解脫遍知。

顯示解了苦集二諦的縛遍知已後。下面還有六個頌是顯示解了解脫遍知，遍知是聖人的境界了，透過聖人的智慧來看解脫這一件事情。
申二、別顯相 2 酉一、舉頌

第二科別顯相，各別說明它的相貌，分二科；第一科舉頌，舉出來有六個頌。
謂染汙意恆時，諸惑俱生滅。若解脫諸惑，非先亦非後等。

下面還有六個頌是顯示解了解脫遍知，是指「染汙意恆時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非先亦非後等。」染汙意的第七末那識恒常的現行，與我癡、我見、我愛、我慢等煩惱剎那剎那俱生俱滅。第七識雖然還有別的煩惱相應，包括五遍行心所、五別境心所中的慧心所、及昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，一共有十八個心所，不過最主要的就是我癡、我見、我慢、我愛這些根本煩惱。這四種根本煩惱一直與第七識同時剎那生滅。如果透過修習止觀，斷除煩惱種子而得解脫，第七識與煩惱同時的得到解脫，稱為非先亦非後。

六個頌包括：

染汙意恆時	諸惑俱生滅	若解脫諸惑	非先亦非後
非彼法生已	後淨異而生	彼先無染汙	說解脫眾惑
其有染汙者	畢竟性清淨	既非有所淨	何得有能淨
諸種子滅故	諸煩惱盡故	即於此無染	顯示二差別
自內所證故	唯眾苦盡故	永絕戲論故	一切無戲論
眾生名相續	及法想相中	無生死流轉	亦無涅槃者

酉二、隨釋 6 戌一、釋初頌中非先非後句

第二科隨釋，接著解釋，分六科；第一科釋初頌中非先非後句，先解釋第一個頌後面非先亦非後的意思。
非先者，與諸煩惱恆俱生故。非後者，即與彼惑俱時滅故。

非先，是指第七末那識，與我癡、我見、我愛、我慢，恆時在一起剎那剎那俱時生起，

不是先有末那識，而後才有煩惱，它們是同時的，所以稱作非先。

非後者：是指第七末那識，透過修止觀，於阿羅漢位、入滅定、證出世道時，與彼四種煩惱同時的滅了，不是說將煩惱滅了，而末那識後來滅，不是的，都是同時的，所以說非後。

戌二、釋第二頌

第二科釋第二頌，解釋第二頌「非彼法生已，後淨異而生，彼先無染污，說解脫眾惑」。這是形容染末那識解脫煩惱的情況。

又顯所說解脫之相。謂非即彼生已後方清淨，別有所餘清淨意生；即彼先來無染汙故，說為解脫。

下文是解釋第二個頌：「非彼法生已，後淨異而生，彼先無染污，說解脫眾惑」。又顯示所說解脫的相貌，並不是第七識先與四種染污法俱生以後，後來證得無分別智時才清淨，這個後來的清淨，另外有一個清淨的意生起與前染污的意不同，不是這樣子；而是彼先來的染污煩惱斷除名為解脫。第七識的染淨決定於相應心所，不在第七識本身，當與第七識相應的染污心所斷除時，說為解脫，解脫前後都是同一個第七識，並不是有另一個清淨第七識生起。

《成唯識論》說：染污末那於出世道、入滅盡定及阿羅漢三位斷除。因為染污末那自無始時來，就是微細難知，一類相續，任運而轉。因此世間的有漏道不能伏滅，唯有二乘聖道的無漏心起，才有伏滅的可能。因為聖道的真無我解（證無分別智），違背我執；後得無漏，是無分別智的等同流類，也違背了這染污的末那。真無我解，及後所得智，都是無漏，所以名「出世道」。

滅盡定既是聖道的等流引生，極其寂靜，所以也沒有我執。然而這不過是暫時伏滅，還沒有將煩惱種子完全斷盡，一旦出定，煩惱就又復現行。

這染污意的相應煩惱，是與生俱有之故，所以不是見道所斷；因為是染污故，所以也不是非所斷（非見道位、修道位所斷之法名非所斷）；極微細故，所以所有種子，都與有頂地的下下品煩惱一時頓斷，因為它的勢力與智相等，唯障無學，所以一到金剛喻定，就將與他相應的種子一齊頓斷，而成為阿羅漢了。因此無學位就永遠不會再起煩惱。

又說末那識的行相，要略分別有三種：

第一種，人我見相應，通於一切五趣異生，及二乘有學，與七地以前的一類菩薩。因為他們還在有漏心位，以第七末那識緣第八阿賴耶識見分，生起人我見。

第二種，法我見相應，不但異生、二乘有學、七地以前菩薩，既有人我見，必有法我見；就是二乘無學、一切地菩薩，在法空觀的平等智果未現前時，照樣的也有法我見。因為它們雖然已了人空，猶以末那緣第八異熟識的相分，生起法我見。

第三種，平等性智相應，一切如來，以及在見道、修道中，法空智果現前的菩薩，都有平等性智。因為佛的第七識是緣第八無垢識，菩薩在見道、修道中，法空智果現前時是緣真如等，而生起平等性智。

斷除的前後並非有二種意，意的染淨是約相應於染淨心所而安立，意與諸惑俱生俱滅並無先後，斷諸惑的同時轉捨染污意轉得清淨意名，染淨心所都是與意俱時起滅，沒有第二種意。

戌三、釋第三頌

第三科釋第三頌，解釋第三頌：「其有染汙者，畢竟性清淨，既非有所淨，何得有能淨」。

為成此義，故復說言：其有染汙者，畢竟性清淨等頌。

為了成就此中的義理，還要再解釋，以第三頌「其有染汙者，畢竟性清淨，既非有所淨，何等有能淨。」第三個頌是：染汙煩惱和第七識在一起，這心王、心所相應時是有染汙的。〈決擇·五識身相應地意地〉卷 55 說心的染汙是由煩惱相應故，煩惱種子隨逐故染，並不是自性故染，由彼自性不染汙故。說心生時自性清淨。所以約心王本身而言只是一種了別性，所以論中說諸識生時自性清淨。約染汙心所的本身而言，是由因緣而生，既由因緣而生，就沒有真實自體，也是如幻如化、不可得，不能染汙心性，所以說畢竟性清淨；而證得無分別智時，根、塵、識、能所、語言、器世間六不現，並沒有所謂的所淨，也沒有所謂的能淨。又《成唯識論》卷 5 說：「真無我解違我執故，後得無漏現在前時，是彼等流亦違此意。」，真無我解及後所得，俱無漏故名出世道。這時第七意識不再與染汙法相應，而說為清淨解脫。

《披》謂染汙意恆時諸惑俱生滅者：此染汙意，亦名末那，常與俱生任運四種煩惱一時相應。謂薩迦耶見、我慢、我愛及與無明。此四煩惱，若在定地，若不定地，當知恆行。如決擇分說。（陵本五十一卷八頁 4088）此說諸惑，應準彼知。

染汙意，也稱為末那識，就是第七識。這個末那識是很深細的，內心的潛意識，從出生以來一直到死，都與有情的生命在一起，稱為俱生；它一直任運的，很自然的就會有四種煩惱一時相應，包括我見、我慢、我愛、我癡（無明）。這四種煩惱無論在定地，或不定地，應當知道恆時俱時與末那識相應而起。如〈決擇·五識身相應地意地〉卷 51，1963 頁那裡所說。這裡說的各種煩惱，可以準照那裡的解釋來理解。

戌四、釋第四頌 2 亥一、標義

第四科釋第四頌，解釋第四頌，分二科；第一科標義，標出義理。
又復顯示二種解脫。謂煩惱解脫及事解脫。

接著解釋第四頌：「諸種子滅故，諸煩惱盡故，即於此無染，顯示二差別。」又再顯示有二種解脫，就是煩惱種子滅除、煩惱的現行盡滅而得煩惱解脫，及於此五蘊事無煩惱染汙相應，名事解脫。根識緣境時不會再有煩惱，將來不會再有五蘊果報事生起。

亥二、配釋 2 天一、煩惱解脫

第二科配釋，配合起來解釋，分二科；第一科煩惱解脫，解釋煩惱解脫。
諸種子滅故，諸煩惱盡故者，顯示煩惱解脫。

「諸種子滅故，諸煩惱盡故」，這二句是顯示煩惱解脫。修行聖道成就的聖者能將諸多煩惱種子滅除，使生出煩惱現行的可能性都消除，不會再有煩惱的現行，這是指煩惱的解脫，包括種子與現行。

天二、事解脫 2 地一、釋

第二科事解脫，說明事解脫，分二科；第一科釋，解釋。

即於此無染者，顯示事解脫。

「即於此無染」，這句話是顯示事解脫。聖者依根緣境時不會再有我見相應的煩惱染汙生起，說明事解脫。

地二、證

第二科證，引《阿含經》所說為證。

如經言：苾芻當知！若於眼中貪欲永斷，如是此眼亦當永斷，乃至廣說。

如經中佛告訴比丘：比丘們，你們應當要知道，如果在眼根、眼識裡面，若貪欲的種子永遠斷除了，這生死的凡夫的肉眼也將永遠斷除，乃至詳細說其他諸根貪欲的種子若永遠斷除，也一樣不再生起諸根。這段文據窺基大師解釋，眼中貪欲永斷是說有餘依涅槃的時候，阿羅漢的眼見色不再起貪，稱為貪欲永斷，將來進入無餘依涅槃時此眼亦當永斷，他再也不會有惑業苦，這個肉眼也當永遠斷除，連這件事也不會有。不但煩惱沒有了，將來也不會再有有漏的果報出現。

以上是約聲聞乘的說法，若約大乘的說法，「六七因中轉，五八果上圓」前五根是由煩惱的力量得到的果報；現在煩惱沒有了時，果報也就沒有了，比較特別之處是六根當中意根在因中在成佛之前即可轉成無漏，前五根是在成佛的時候轉變成無漏。

《披》又復顯示二種解脫等者：此釋頌中顯示二差別句。

這是解釋煩惱解脫與事解脫二種差別的句子。

戌五、釋第五頌 2 亥一、標義

第五科釋第五頌，解釋第五頌，分二科；第一科標義，標出道理。

如是顯示有餘依解脫已，次當顯示無餘依解脫。

這樣顯示阿羅漢的煩惱解脫與事解脫二種有餘依解脫後，接著要顯示阿羅漢的無餘依解脫。這是解釋第五頌「自內所證故，唯眾苦盡故，永絕戲論故，一切無戲論」。

前面說的是煩惱解脫與事解脫，著重的是在說有餘依解脫，阿羅漢雖然解脫愛見煩惱，還有前一生有漏業所感得的有漏果報，稱為有餘依解脫。等到壽盡要離開人間時，不會再有有漏的果報，這是究竟的解脫，入無餘依涅槃，稱為無餘依解脫。

亥二、釋頌 3 天一、自內所證

第二科釋頌，解釋第五頌，分三科；第一科自內所證，說明阿羅漢的自內所證。

自內所證者，顯彼不思議故。

自內所證，顯示阿羅漢的無餘依涅槃是不可思議的境界，這種境界太深了，一般的凡夫怎麼想都想不到的，也沒有辦法議論的。

天二、唯眾苦盡

第二科唯眾苦盡，無餘依涅槃的特性是唯眾苦盡。

唯眾苦盡者，為遣妄計唯無性執。謂有餘依永寂滅故，說為寂滅，非全無性。

唯眾苦盡，無餘依涅槃唯獨是惑業苦，這個苦指果報說的，當然指阿賴耶識也在內，就是這些虛妄有漏的境界都沒有了，所有的苦都沒有了，說這句話是為了遣除有些有情虛妄的執著，無餘依涅槃的境界什麼都沒有。說眾苦盡故，是指無餘依涅槃只是有餘依永遠寂滅，稱為寂滅，不是完全沒有，無漏的功德還是有的。

《增壹阿含經》卷 18 說到舍利弗滅度時，阿難聽到這個消息心意煩惱，志性迷惑，莫知東西，悵然傷心。佛就問阿難說：「舍利弗比丘用戒身、定身、慧身、解脫、解脫知見身，入涅槃嗎？阿難說：不是。」可證明此處所說無餘依涅槃只是有餘依永遠寂滅，並不是無漏的功德也永遠寂滅。

天三、永絕戲論

第三科永絕戲論，解釋此頌的後二句「永絕戲論故，一切無戲論」。
無戲論者，此解脫性唯內所證。若異不異、死後當有或當無等一切戲論不能說故。

這段文是解釋頌文：「永絕戲論故，一切無戲論」。無戲論這句話是說明：這個「解脫性」，就是沒有惑業苦的繫縛，得大解脫的體性，唯是內心無分別智所證悟的。解脫的體性，與一切五蘊等有為法不可以說是有差異，還是沒有差異；入無餘依涅槃，於死後是當有，或當無等，這些都是戲論，這一切的戲論「不能說故」，所有的語言都不能形容這個境界，這是言語道斷心行處滅，唯證方知。

涅槃的境界，沒有辦法說，只能用遮止的，沒有辦法正面的顯示，唯證方知。就像天生的盲人，告訴他說太陽是如何的，無論語言形容涅槃，都無法理解涅槃，最多只能說：「自內所證故，唯眾苦盡故」。

戌六、釋第六頌 2 亥一、標義

第六科釋第六頌，解釋第六頌，說明完全成就，證得勝義伽他，證得無我觀圓滿時的境界，分二科；第一科標義，標出道理。

為顯補特伽羅及法，俱非流轉生死或般涅槃。

這個偈頌是為了顯示補特伽羅，就是數取趣，假安立的有情，及色受想行識諸法不可得。當修無我觀證得圓滿時，就知道我也不可得，法也不可得，並沒有人或法在那裡流轉生死的，也沒有人或法入涅槃，本來就是無我的。如果不是本來就無我的，修行人也沒有辦法入涅槃，也沒有辦法從無明大夢中醒過來，因為本來如是，所以這些分別都是戲論。

亥二、舉頌

第二科舉頌，舉出頌所說。

故復頌言：眾生名相續，及法想相中，無生死流轉，亦無涅槃者。

因此又說頌言：「眾生名相續，及法想相中，無生死流轉，亦無涅槃者」。

「眾生名相續」眾生，眾多法假合而生，這句話是「我」的別名，眾生也稱作相續，包括自身、他身、諸根、境界相續，眾生從無始劫來相續地生了又死，死了又生，於此相續之身執為自己或他人，及執著我所依的眼等諸根、色等諸境為真實的，而生起「法想」，這些執著，到了證得無我的勝義成就解脫時，就能通達沒有我可得，也沒有一切

法可得；我不可得、法不可得，就沒有生死流轉可得；沒有生死流轉可得，也就沒有涅槃可得了；沒有生死可滅，那有涅槃可得呢？無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。凡夫時是無我的，聖人時是無我的，異生我及聖者我都是不可得的，這就是絕諸一切戲論的意思。勝義伽他就說到這裡。

《披》眾生名相續及法想相中者：相續有四。一、自身相續，二、他身相續，三、諸根相續，四、境界相續。如攝事分說。（陵本一百卷十五頁 7510）當知初二是假建立，即此所說眾生名相續中；後二是真實義，即此所說法想相中。

相續有四種。一、自身相續，二、他身相續，三、諸根相續，四、境界相續。如〈攝事分〉卷 100，2930 頁所說。應當了知最初二種自身相續及他身相續是假名建立，因為它是假色受想行識的和合相來安立是我或是他，就是此處所說「眾生名相續」；後二種諸根相續、境界相續，是阿賴耶識中的種子所現的果報，相對於遍計所執的眾生想，是世俗諦的依他起法，是因緣所生的，染汙的依他起是有的，名真實義，也就是此處所說的法想相。「法想相」這個法是名言的想，阿賴耶識名言的種子會變現出種種的法相，第六意識緣慮這些境界又會生出種種的分別，法不離名想所緣慮的相，稱為法想相。

這樣的生死流轉到了證入涅槃時再也不會出現，不但沒有我，這個法也不再現前，惑業苦永遠寂滅。既沒有生死流轉者，也沒有入涅槃者，涅槃是與無我相應的，不能說誰證入了涅槃，所以說無生死流轉，亦無涅槃者。

癸二、建立意趣義伽他 2 子一、結前生後

第二科建立意趣義伽他，用偈頌表達建立佛法的意趣，分二科；第一科結前生後，結束前文生起後文。

已釋勝義聖教伽他。次當建立意趣義伽他。

前面已經解釋了無我的勝義聖教伽他。接著應當開示建立意趣義伽他，說明佛法的意趣在戒定慧，修戒定慧是證得無我觀的方便，由此能趣向涅槃。

子二、舉頌廣釋 2 丑一、舉經頌 2 寅一、梵王讚請

第二科舉頌廣釋，舉出頌文詳細解釋，主要說明戒定慧是證得無我觀的方便，用五十個頌來詳細解釋，分二科；第一科舉經頌，舉出經中的偈頌，將關於戒定慧的偈頌編集在一起，又分二科；第一科梵王讚請，大梵王讚歎佛的功德，向佛請法。

（一）梵王請—舉問

如經言：一時索訶世界主大梵天王往世尊所，頂禮佛足，退坐一面，以妙伽他而讚請曰：

如某一部經裡面這樣說：在某個時間，娑婆世界主即初禪天的大梵天王，來到佛的處所，向佛頂禮佛足，然後退坐到旁邊，以微妙的偈頌讚歎佛陀，請佛說法。索訶就是娑婆的另外一種翻譯，娑婆世界就是五濁惡世的世界，娑婆世界主一般說是大梵天王，他是修四無量心成就的，是很慈悲的。

《披》次當建立意趣義伽他等者：三學方便攝一切學，依此意趣建立伽他，是名建立意趣義伽他。此中經言，如下自釋，至文當悉。

戒定慧三學是一種方便、一種方法、一種行動。包含一切佛弟子應該要修學的內容，

修學佛法的內容不超出戒定慧三學，依止這樣的一個意思、意趣、道理來建立這些偈頌，這裡的偈頌說的就是戒定慧，是名建立意趣義伽他。這裡的三學不止理解上的學習，還要透過實際的修行，所以「學」包括理解及修行，解、行都包括在裡面。經裡所說的偈頌，下面就會解釋，到了下面的文，就會明白。

於學到究竟 善斷諸疑網 今請學所學 修學為我說

於學到究竟，是讚歎世尊自利的功德圓滿，在戒定慧三學到達究竟了，究竟就是圓滿，沒有人再超過他，他的戒定慧都完全自利圓滿。善斷諸疑網，是讚歎世尊利他、利益有情也非常圓滿。佛能夠善巧的，有智慧的斷除眾生的疑惑，疑惑像一張網將眾生罩住，使眾生無法解脫成就聖道，所以必須斷除眾生的疑網。這都是讚歎佛的功德。在《大毗婆娑論》卷 78，有一個外道請問佛：您既然是功德圓滿，一切種智，什麼都能作，能不能幫我斷除我的我見，使我證入聖道呢？佛說：我於脫汝疑，必無自在力，要汝見勝法，方能越瀑流。我能指出一條道路給你，但是還是要你自己修行，見了第一義諦，斷除煩惱才能斷除你的疑惑，所有的疑才能夠完全消除。這裡的善斷諸疑網，並不是說佛替眾生修行斷疑，而是佛說出來的經律論，弟子們依照經律論所說的戒定慧來修學，修學成功時才能斷除種種的疑惑。能斷疑惑是因為佛能斷除眾生錯謬的思想見解，提供修道的方法，所以說佛能善巧斷除眾生的疑網，這是利他圓滿。現在梵王向世尊請法說：現在我要請教世尊，什麼稱作學？修學的內容是什麼？如何修學？請佛陀為我說一說。

寅二、世尊告說 2 卯一、略標

第二科世尊告說，佛回答大梵王的問題，分二科；第一科略標，要略的標示出來。以下有四十九個頌。前面第一個頌是總標，後面四十九個頌都是在解釋前面第一個頌。

（二）世尊答—依學體與學數

大仙應善聽 學略有三種 增上戒心慧 於彼當修學

佛稱大梵天王為大仙。大仙，你應該好好的聽、仔細的聽。佛弟子修學的內容，要略歸納起來有三種，包括增上戒、增上心、增上慧。增上有二個意思，第一個是所趣義，所趣就是所到達的，所趣向的地方，稱為所趣義。如果修了這個法會到達哪裡去？這是第一個意思。第二個是最勝義，最殊勝的，所修的法對另外一個法的產生最有力量，是最殊勝的，稱為最勝義。如果將戒修好了，依止清淨的戒，心裡不會有很多的煩惱，學習禪定容易得定，所以戒能夠增上心，心就是定，能夠使令行者的心不散亂得到禪定，所以稱為增上戒。心也稱為增上心，就是禪定，如果禪定修好了，能趣向無漏慧，到增上慧那裡去，它對於增上慧是最有力量的，所以稱為增上心。慧也是一樣，依止智慧能夠趣向解脫，它對於解脫是最勝義，是最有力量的，所以稱為增上慧。總共加起來，佛弟子們所學的內容只有三種，就是增上戒、增上心、增上慧，也就是常常說的戒定慧三種。所以於彼戒定慧，是所有佛弟子們應當要修學的內涵，佛就這樣要略告訴大梵天王。這是略標，將所有的意趣義伽他的道理全都要略的標示出來。

佛為什麼只有說戒定慧三種？後面的文還有解釋到，因為怕眾生如果聽到要學的內容很多就不願意學了。有一位佛弟子，是一個喜歡簡單的人，他不喜歡受到很多的約束，所以他就請問佛陀：佛！您的戒律有多少？佛說：二百五十條。他說：我不出家了。佛就告訴他：要略而言只有一條。他說：哪一條？佛說：就是你這一念心管好。他說：好，若是這樣，我決定出家了，出家之後精進修習戒定慧，很快就證得阿羅漢果及三明六通。

卯二、廣辨 2 辰一、總說三學 11 巳一、成辦方便

第二科廣辨，詳細的分別，略標有一個頌，廣辨有四十九個頌，再加上梵王讚請，總共有五十一個頌，分二科；第一科總說三學，整體的說明戒定慧，三學合起來一起說，又分十一科；第一科成辦方便，說明成辦戒定慧的方便。

（三）答當修學〔分十四段〕

第一、學方便〔一頌〕

應圓滿六支 四樂住成就 於四各四行 智慧常清淨

增上戒要修好應該圓滿六支。第一支是安住淨戒，從開始發願受戒之後到這一生生命結束前，盡形壽都要安住淨戒，這是根本。修學聖道的人一定要安住淨戒。第二支是守護別解脫律儀，在家有五戒或在家的菩薩戒，出家眾，比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八條戒，必須守護別解脫律儀一條一條的戒。為什麼說它別解脫？因為能守一條戒就解脫一種煩惱，所以稱為別解脫戒。第三支是軌則圓滿，對於行住坐臥四威儀的軌範規則，例如行如風、坐如鐘、臥如弓、立如松等威儀要圓滿；於所作事也要圓滿，如侍奉師長等；於善品加行，如誦經、禮佛、修止觀等都有軌範規則，都應圓滿。第四支是所行圓滿，所去的地方要正當，有五種處所不應該去，包括一唱令家、二姪女家、三酤酒家、四國王家、五旃荼羅羯恥那家。第五支是於諸小罪見大怖畏，若是小小的罪過就生起很大的恐怖心，趕快懺悔清淨，能使自己的戒行清淨。第六支要受學學處，必須接受學習戒，持戒。先在文字上學習，也要落實在生活中，對於戒的解行都要去學習，稱為受學學處。成就戒的方便是要圓滿這六支。

「四樂住成就」，四樂住就是四種現法樂住，又名四靜慮、四種禪。四靜慮中初靜慮、第二靜慮、第三靜慮都有樂受，第四靜慮有捨受，捨受是寂靜的樂。有情如果四種靜慮成就了，其色受想行識是很安樂住的，稱為四樂住成就。

「於四各四行，智慧常清淨」於四諦下都各有四種觀行，合名四諦十六行相。苦諦是無常、苦、空、無我，集諦是因、集、起、緣，滅諦是滅、靜、妙、離，道諦是道、如、行、出。對於四聖諦各有四種行相，如果修學成功智慧就會清淨。以上是先說到成辦戒定慧的方便。

巳二、次第生起

第二科次第生起，說明生起戒、定、慧的次第。

第二、學次第生起〔一頌〕

初善住根本 次樂心寂靜 後聖見惡見 相應不相應

約戒定慧生起的次第，戒是一切聖道的根本，是身語意行為清淨的方法，初開始修學佛法的人應該要善巧的安住在淨戒裡；接下來進一步，應當好樂心寂靜喜歡修禪定，依止禪定修毗婆舍那觀；於修行程度更高，尤其是證得無分別智時，就能與聖見相應，與惡見不相應。

這一句話是說明戒定慧生起的次第是這個相貌。

巳三、清淨漸次

第三科清淨漸次，說明清淨的次第。

第三、學次第清淨差別〔一頌〕

先淨樂靜慮 及於諦善巧 即於諸諦中 應生遠增長

三學清淨有三個次第：

第一個次第「淨」是指修增上戒，初學的人是透過持戒清淨，使令內心清淨，因為沒有作錯事，所以心裡很清淨、很快樂。第二個次第「樂靜慮」，是中間位，接下來程度再高一點，歡喜修學增上心，好樂禪定內心寂靜的境界，不喜歡散亂的境界。第三個次第，是修學增上慧，「及於諦善巧」下面這三句都是增上慧，不過有總說與別說。總說如果這一個人程度高了，增上慧成就，四諦十六行相修行成功了，對於四諦就有善巧的智慧，這是總說的。

再各別詳細的說諦善巧，「應生」是約二乘說，於四諦修行成功了，應成就無分別智，苦集滅道四聖諦中道諦的應該要生出來；「遠」應該要遠離苦諦和集諦。修行成功時，對於阿賴耶識內執為我，第六意識執著五蘊相或總或別為我，這樣的苦諦，或者分別起的我見都已經遠離了；苦諦是從集諦來，就是對我空、法空的道理不明白，所以集諦也是要遠離的。這是說修行四聖諦成功時道諦應該生出來，苦諦和集諦應該遠離。

「增長」，應該增長的是滅諦，本來滅除少部分煩惱，慢慢的滅除越來越多的滅除乃至完全滅除。約聲聞乘來說，證初果時滅除三界分別起的 112 種煩惱，到了阿羅漢果時將俱生起的十六種煩惱也斷除，合起來將 128 種煩惱都斷除了，所以說滅諦要逐漸增長，滅除的煩惱應當越來越多，稱為增長。

這是三學清淨的次第，從開始，只是持戒清淨、行為端正；第二階段，不但行為端正，而且心還不散亂、很寂靜，有禪定的功夫，禪定相應，戒自然也成就了，有定一定有戒，有戒不一定有定；第三階段是有增上慧，有四聖諦善巧的無漏慧，依止戒與定才能夠成就無漏的增上慧，這時戒定慧都清淨了。

已四、成敗果證

第四科成敗果證，修戒定慧有時成功有時失敗，成功有成功的結果，失敗有失敗的結果，這是修行親身可以驗證到的事實。

第四、學所得果〔一頌〕

於諸學處中 有四趣三所 遠離於二趣 於二趣證得

在戒定慧三種學處當中，根據修行成功或失敗的結果分成四種處所三個部分，四種處所是指欲界的善趣與惡趣、色無色界上界的天趣及涅槃趣，三所就是戒定慧三個部分。

四趣的第一種二趣是約增上戒來說，指欲界的善趣和惡趣。行者如果持戒清淨、成功時，來生能生到欲界的人天善趣，如果持戒不清淨、失敗時，來生就生到欲界的惡趣，也就是三惡道。對於欲界的善趣和惡趣這二種趣，是要遠離的。

接下來約增上心來說，禪定修行成功能到色界與無色界天去，這是第三種趣，稱為天趣，不包括欲界天。上二界沒有十惡法，而且生命很長，能修聖道。

約增上慧來說，第四種趣是涅槃趣，修增上慧成功了能到涅槃那裡去。

這後二個趣是佛法鼓勵應該要去的，所以說於二趣證得，天趣和涅槃趣應該要證得。

以上是約修戒定慧的成敗果證來說，所以不鼓勵修行人只有維持戒清淨的程度，欲界的人天雖然是善趣，欲的境界太多，很容易造業，對於修學聖道是很大的障礙，因此此處鼓勵修行者遠離於欲界二趣，於色無色界及涅槃趣二趣證得。

已五、別總修習

第五科別總修習，修戒定慧有時是各別修，修戒時各別的修戒，修定時各別的修定，修慧時各別的修慧，稱為別。總就是全部都有修，修定時也有戒慧，修慧時也有戒和定。這戒定慧也有層次的，或者是各別的修習，或者是全部一起修習。

第五、學漸次因緣、別總修習〔一頌〕

二安住二種 一能趣涅槃 漸次為因緣 純雜而修習

戒定慧各別的修習或整體的修習用這個偈頌來說明。

「二安住二種」，是指最初修學戒定慧三學時，安住增上戒學能為安住增上心學的因緣，安住增上心學能為安住增上慧學的因緣，這是第一種安住的二種差別；於中間位修習三學時，增上慧及靜慮所攝的增上戒學即定共戒是安住無漏的增上心學與增上慧學的因緣，意指從有漏的增上慧，能漸次達到安住無漏的增上慧，而定共戒是無漏定安住的地方，這是第二種安住的二種差別，名「二安住二種」。

「一能趣涅槃」，最上一種修行人修無漏的增上慧是趣向涅槃的因緣，無漏慧相應時一定有定也有戒。「漸次為因緣」，從有漏的定慧到無漏的定慧，能夠安住是漸次成就，依有次第的修習三學為因緣漸次而成就的。

「純雜而修習」，三學是各別的或全部的修習。剛開始持戒、修定、修慧是各別修的，稱為純；若修戒時也修定慧，修定時也修戒慧，修慧時也修戒定，稱為雜，就是總。修習三學有別修純修、總修雜修的差別。通常有慧一定有戒、定，有定一定有戒，有戒則只有戒，於初位時是各別修的，中間位時有別修總修，於最後位是總修，後能攝前，前不能攝後。

已六、成滿先因 3 午一、增上戒學

第六科成滿先因，說明成就圓滿戒定慧的因緣，分三科；第一科增上戒學，說明成就戒圓滿的因緣。

第六、聰叡者次第為後果因〔三頌〕

最先離惡作 最後樂成滿 諸學是為初 於此學聰叡

〈聞所成地〉說到聰叡者相是：善思所思、善說所說、善作所作。這個人的身語意三業都是與善法相應的人，稱為聰叡。以下說明學習聰叡的次第。

「最先離惡作」，最初要遠離不應作而作及事後所引起後悔的惡作。持戒最先開始要嚴謹守持戒律，不要作錯事情。「最後樂成滿」，若遠離惡作，不作錯事不會後悔，不會後悔心裡就會生喜悅，身心就會安樂，由於無悔喜樂身心安樂，這樣子漸漸的修習，最後就能成就增上定，乃至增上慧，這都是以持戒為根本。所以說「諸學是為初，於此學聰叡」。三學是以戒為初，由戒為起始，由此展轉學習定慧成就聰叡，這是總說的，後面還會詳細說持戒的內涵，先這樣說。

午二、增上心學

第二科增上心學，說明成就增上心學的因緣。

由此智修淨 淨生樂成滿 諸學是為中 於此學聰叡

由於心得正定，能如實知見諸法實相，智慧清淨，由智慧清淨無漏的善根逐漸生起，乃至最後證得阿羅漢果，成就圓滿所修的三學；這是顯示修習三學中間位時，由增上心是成就無漏增上慧的最勝因，於此學習聰叡。

午三、增上慧學

第三科增上慧學，說明增上慧學。

從此心解脫 永滅諸戲論 諸學是為尊 於此學聰叡

從證得阿羅漢果以後，於有餘依涅槃位中，斷除三界愛見煩惱的種子，煩惱滅盡，心得解脫，若入無餘依涅槃，這種無餘依解脫與五蘊異或不異，入涅槃以後是有，還是沒有？這些戲論都不可得，永滅諸戲論，這是顯示增上慧是成就涅槃果的最勝因，於三學中最為尊貴，所以於此學習聰叡。

巳七、學行離合 2 午一、非共 2 未一、增上戒學

第七科學行離合，學就是三學，戒定慧三學的修行有時是分開修的，有時是合在一起修，稱為學行離合，分二科；第一科非共，說明戒定慧三學的不共，又分二科；第一科增上戒學，說明修增上戒學的不共。

第七、明學成敗共與不共〔三頌〕

若行趣不淨 亦趣於善趣 是行說為初 當知此非共

行是指戒行，持戒如果失敗，來生會到地獄、餓鬼、畜生三惡道去，稱為趣不淨；持戒成功來生能生到欲界的人天善趣，持戒是戒定慧三學之行最初的階段。約修因來說，持戒時不必修定和修慧，戒不共於定慧；約它所得的果來看，也是不共於修定可以成就上二界清淨天趣果、亦不共於修慧可以成就涅槃果，由此應當知道它是不共後二學的。這是約各別修戒時的因果相來說共與不共。

未二、增上心學

第二科增上心學，各別修學禪定。

若行趣清淨 非諸趣究竟 是行說為中 當知亦非共

修習禪定如果能離欲界欲，趣向清淨的色界地，乃至離色界欲趣向清淨的無色界地，也只是暫時伏除煩惱，狀似涅槃，是通外道的世間定，無法離開三界欲，不能令五趣的種子究竟斷除超越三界，不能趣向究竟的涅槃，增上心在戒定慧三學中，是中間的階段。如果約修因來說，定是共於戒的，唯共於戒，依戒才能得定，但是不共於增上慧；約果來說，增上心修行成功可以成就上二界清淨天趣，它也是不共於持戒成敗所感善惡趣果、亦不共於修增上慧所成就的涅槃趣果，由此說不共。

午二、必共

第三科必共，成就增上慧一定會有戒與定。

若行趣清淨 於諸趣究竟 是行說為尊 當知此必共

若修增上慧的觀行，遠離三界欲，斷除愛見煩惱，成就無漏的智慧趣向清淨的涅槃清

淨，五趣的煩惱種子完全斷除，於三學中增上慧的修行是最尊貴的。若由無漏的增上慧成就究竟涅槃趣的因來說，應當知道無漏的增上慧成就一定有定、有戒，共於戒定，這是約修因來說必共，三學都是要的；約果來說，增上慧成就的究竟涅槃果，不共於戒、定的果。以上說明學行離合。

已八、智愚學相

第八科智愚學相，智慧的人與愚癡的人修學戒定慧的相貌。

第八、明正邪學〔一頌〕

若有學無學 當知并聰叡 若有學無學 當知并愚夫

「若有學無學，當知並聰叡」，此處所說有學無學不是指初果、二果、三果、四果這樣來分的。第一句若有學，指有正學，行者修習的戒定慧是與正法相應的正三學，稱為若有學。無學就是無邪學，不是與外道相應的，不是邪見相應的，稱為無學，無邪學。譯文少了一個字，因為偈頌是五個字，所以就漏兩個字。前二句意指若有正確的三學無邪三學，應當知道這樣的修行人稱為聰叡。後二句，若有邪三學無正三學，應當知道這是愚癡無聞的凡夫。智愚的學相有這種差別。

已九、成滿漸次

第九科成滿漸次，成就圓滿戒定慧的次第。

第九、辨三學離障成滿〔一頌〕

若棄捨攝受 亦斷除麤重 及現見所知 是受持三學

「若棄捨攝受」，指修增上戒。最先應棄捨自己所攝受的父母、妻子、童僕、奴婢、朋友等，捨俗趣泥洹（涅槃），棄捨恩愛剃髮染衣出家受戒、學戒、持戒。「亦斷除麤重」，是指修增上心，出家後應當斷除種種障礙三摩地的麤重，修習增上心。「及現見所知」，指修增上慧，依止禪定修習出世觀慧，現量證得四聖諦，稱為現見所知，「是受持三學」，就是這樣受持戒定慧三學。

已十、差別因緣

第十科差別因緣，分析引起戒定慧差別的因緣。

第十、明學差別〔一頌〕

若有緣無緣 亦細麤顯現 由受持遠離 言發悟所引

「若有緣、無緣」，「有緣」，是有所緣境，就是定與慧。在〈聞所成地〉有說有所緣、無所緣，定與慧是有所緣，因為它們是心所法，增上心一定要有心，增上慧也一定要有心，有心王、心所相應才会有定與慧，定心所與慧心所就是有所緣。「無緣」，是指戒，戒所攝身業和語業是不能緣慮的。「亦細麤顯現」，定與慧是很微細的，因為它是心心所法，沒有具體形相顯現，看不到，戒是身業和語業，形相粗顯具體可見，可以看得到。

「由受持遠離」，受持，是約增上戒說的，指行者最初發願要受戒、持戒；遠離，是約增上心說的，指在寂靜處修習禪定，必須身遠離、心遠離；「言發悟所引」，「言發悟」是約增上慧說的，指由聽聞善知識說法的言音，引發內正如理作意，覺悟諦理，而成就增上慧；「所引」是總說的，由受持所引，成就戒；由遠離所引，成就增上心；由言語

發悟所引，成就增上慧。
已十一、不具具等

第十一科不具具等，分別戒定慧三學不具足或具足等。

第十一、明學純雜可得〔一頌〕

初學唯一 第二學二種 第三學具三 慧者皆超越

初學是指增上戒，增上戒時只有一種，因為有戒，不一定有定和慧，所以說戒唯一。
第二學二種，有增上心一定會有戒，所以說第二學的定有二種。第三學具三，當增上慧成就時，就戒定慧都有了，稱為第三學具三。慧者皆超越，慧者就是無學阿羅漢，一定是三學具足，超越初果、二果、三果的三學。

以上十一科是總說的，將戒定慧合起來一起說。

辰二、別顯三學 3 巳一、增上戒學 4 午一、受持戒相

第二科別顯三學，各別開示顯發戒定慧三學的內涵，有三十四個頌，分三科；第一科增上戒學，有二十一個頌說明增上戒學。後文說定只有三個頌，慧有十個頌，戒是說最多的。戒定慧，在〈聲聞地〉卷 21～34 還會再詳細開展，這裡只是概略的說。菩薩的戒定慧到了〈菩薩地〉卷 35～50 也會再詳細的說明，戒定慧是三乘共學的，又分四科；第一科受持戒相，受持戒的相。

第十二、純明戒學遠離清淨〔二十一頌〕

**不毀壞尸羅 於學誓能順 軌範無譏論 於五處遠離
若無犯出離 無惡作惡作 於彼學尋求 及勤修彼行**

受持戒的相貌有六支，就是前面偈頌所說，應圓滿六支，這裡是以偈頌將六支標出來。

第一支「不毀壞尸羅」，這是指要安住淨戒，受戒的人從開始修學到完全成功以前，都要安住淨戒，不毀壞尸羅。

第二支「於學誓能順」，這是指守護別解脫律儀，受戒時發願盡形壽對於所受的戒一定要能隨順，能守護別解脫律儀。

第三支「軌範無譏論」，指軌則圓滿，能做人天的師範，不會被他人譏笑議論，必須修很多譏嫌戒，不讓外道譏論學佛的人。

第四支「於五處遠離」，特別是指所行圓滿，修行人有五個地方不可以去：一、國王家；二、唱令家就是殺羊的，殺生業的家不要去；三、酤酒家，賣酒的家不要去；四、娼穢家，淫女家不要去；五、旃茶羅及羯恥那家，後面還會詳細說，有膾子手、暴惡的人、殺狗，或是斷獄官、獄卒，這些人的家裡都不要去。

第五支是「若無犯出離，無惡作惡作」，這是指於微小罪見大怖畏，一點點的罪就會生起很大的恐怖，害怕自己墮到三惡道去。如果無犯就無惡作，因為一點點罪都不容許自己犯，所以就不會犯。不會犯就是接第二句的第一個無惡作，不會後悔所作過的身語業，不會惡作。第二個是出離惡作，如果不小心犯了，有惡作時，就是對下面這一句惡作來說。作錯事後，後悔所作的，趕快發露懺悔就能出離，有惡作時要出離。

第六支「於彼學尋求，及勤修彼行」，這是受學學處。彼學是指增上戒學，增上戒學要去學習、尋求、善巧受持，學了戒除了解以外，還要持戒，勤於修戒行。

以上六支是說到受持戒的戒相。

午二、尸羅成就

第二科尸羅成就，持戒清淨的相貌。

終無有棄捨 命難亦無虧 常住正行中 隨毗奈耶轉

如果持戒清淨，尸羅成就時相貌是「終無有棄捨」，不會捨戒，不會出家後又捨戒還俗。或者持五戒，最後捨戒不要當佛教徒，不會這樣。所受的戒是常的，常尸羅性，而且持戒很堅固，堅尸羅性，就算有命難也不會虧損。在經論裡說到，有一位初果聖人出生時，家裡的人並不曉得他是初果聖人，他父母親都是殺羊的，可是這小孩子就不願意殺羊。他父母親就想一個辦法，將他和一隻羊、一把刀關在一間房間裡，規定他三天以後，如果不是羊死，就是他死。結果三天以後，他們將門打開發現他們的孩子死了，羊沒死。據說這是一位初果聖人，經典上說，因為初果聖人一定持戒清淨，不會殺生，所以寧願將自己殺死，也不要殺死羊，就算有命難，也不會虧損所受的戒，一定堅持淨戒，這是第二個相貌。

「常住正行中」，不是有時持戒，有時不持戒，是恒所作性，常常的安住在淨戒當中。「隨毗奈耶轉」，永遠的隨順佛所制的戒而行，不殺盜淫妄酒，能一定確實的作到，恒隨轉性，恒常隨順佛所制的戒律去作。這是四種尸羅成就的相貌。

午三、尸羅清淨

第三科尸羅清淨，戒清淨的相貌。

修治誓為先 亦修治淨命 二邊皆遠離 亦棄捨邪願

持戒清淨的相貌也有四種。

第一種「修治誓為先」，持戒一定要先發願，願意受五戒、八關齋戒、菩薩戒，或比丘戒、比丘尼戒，這些都是要先發願，這是使令內心清淨的第一個步驟。

第二種「亦修治淨命」，命就是生命，維持生命要依清淨的方法。修行所需的食衣住等要有來源，經濟來源是清淨的，必須修治淨命，這樣持戒才會清淨。這是持戒清淨的第二個相貌。

第三種「二邊皆遠離」，持戒應遠離外道欲樂行邊及自苦行邊。有些外道吃飽了拍拍肚子說這個是涅槃，這就是欲樂，現法受樂的，這種要遠離的；也不要像外道的五熱炙身，持牛戒、持狗戒，這類自苦戒也要遠離。苦樂二邊都要遠離持戒才會清淨。

第四種「亦棄捨邪願」，也不要說我持戒可以生天，前文說持戒可以生到欲界的人天善趣，行者必須棄捨這種邪願，不要為了生天而持戒。持戒是為了修定，修定是為了成就無漏的增上慧，無漏的增上慧是為得解脫，成就涅槃，所以不可以有邪願。這是持戒清淨的四種相貌。

午四、令學清淨及淨殊勝 7 未一、遠離諸障礙法

第四科令學清淨及淨殊勝，令戒學能清淨而且又很殊勝，分七科；第一科遠離諸障礙法，遠離障礙持戒清淨的法。

於諸障礙法 終無有耽染 亂心法纔生 尋當速遠離

會障礙持戒的法要遠離，包括不守根門，六根常攀緣色聲香味觸法六境，於食不知量，

不正知住等，這些都是障礙持戒的法；終究不會耽溺染著在這些色聲香味觸法的境界，如果常耽溺在五欲的境界身口行為不端正，不能持戒清淨；持戒也要注意內心不要太過散亂，當不善的欲害等尋思才出現時必須立刻遠離。以上是說要使令持戒清淨，第一個要遠離種種持戒的障礙。

未二、遠離惡作失念

第二科遠離惡作失念，遠離惡作失念的過失。

非太沈太浮 恆善住正念 根本眷屬淨 而修行梵行

持戒必須遠離惡作失念，要保持「非太沈太浮」。太沈就是微劣的惡作，性無羞恥，不能積極持戒等，稱為太沈，太沈時要趕快懺悔清淨；太浮就是非處惡作，於不應作諸惡作中輕率魯莽的惡作等。應當「恆善住正念」，常常安住在正念，才能持戒清淨。「根本眷屬淨」，根本的重戒如比丘、比丘尼戒要持守清淨，眷屬的戒如軌則圓滿和所行圓滿等輕戒也要持守清淨。或根本的重戒是如殺盜淫妄等十不善業、眷屬戒是屬於較輕的戒，是由於一些不善的習性等流所犯。「而修行梵行」，持戒是離欲及修持定慧的資糧，持戒清淨才能進一步修清淨的梵行。這是說到持戒清淨應遠離惡作失念的過失。

未三、遠離懈怠放逸

第三科遠離懈怠放逸，遠離懈怠放逸的過失。

應發勤精進 常堅固勇猛 恆修不放逸 五支善安住

為使不要懈怠放逸，應當發動勤精進，就好像要上戰場打戰時必須先披著鎧甲，稱為披甲精進。其次要「常堅固勇猛」，而且以方便精進，要恆常、很堅固、很勇猛的持戒。第三個相貌是要「恆修不放逸」，而且不要退轉，能持續的持戒。最後「五支善安住」，五支是約時間來分的，過去、現在、未來若有毀犯所犯，能如法還淨。第四支是先時所作，持戒之前於所毀犯發起猛利無犯樂欲，發願不犯戒，第五支是俱時隨行，隨時隨地都要持戒清淨，由此成就前際俱行、後際俱行、中際俱行、先時所作及俱時隨行所有不放逸。這是五支善安住，都是遠離懈怠放逸的方法。

未四、遠離攝受貪欲

第四科遠離攝受貪欲，遠離攝受貪欲的過失。

**當隱自諸善 亦發露眾惡 得諸衣服等 麁妙皆歡喜
少隨於世務 麁弊亦隨轉 受杜多功德 為寂離煩惱**

持戒要清淨殊勝，「當隱自諸善，亦發露眾惡」，必須遠離攝受貪欲，攝受就是取得。自己有善法應當隱藏起來，不要炫耀自己的功德。若有過失或眷屬尋思的貪欲等應當發露出來，出家應當遠離眷屬尋思。出家眾不可以再攝受很多的眷屬。《披尋記》的作者說，發露是出家人才做得到，說自己錯了向他人或同梵行者發露懺悔。在家時很難，多數會隱藏，不想讓家人或親友知道。但是現在不是，出家人善法要隱藏，惡法要發露懺悔。這是第一個相貌，要遠離攝受貪欲。

其次是「得諸衣服等，麁妙皆歡喜」，應當遠離多欲及不知足，出家人靠他人供養，所得的衣服多或少、麁劣或微妙，都要歡喜，有得穿就好了，不要追求太多。

還要「少隨於世務，羸弊亦隨轉」，想要持戒清淨，必須少事、少業、少希望住，少隨於世務，世間的事情不要作太多，作太多就沒有時間來持戒了。衣食粗糙、弊惡下劣，可以維繫生命及修行即可。

「受杜多功德」，為了斷除貪愛，修行頭陀行。頭陀行要略而言指修行人衣食住都是最低限度，過得去就好了，稱為杜多功德。詳細內容如〈聲聞地〉卷 25，881 頁所說。

「為寂離煩惱」，修頭陀行是為了令心寂靜，遠離煩惱。
未五、遠離軌則虧損

第五科遠離軌則虧損，遠離行住坐臥、修善品等軌則及所作事的過失。
當具足威儀 應量而攝受 終無有所為 詐現威儀相

出家的修行人應當具足如法的威儀，凡所攝受衣服飲食等四事供養，應當知量而取，不要為了超量取得而「詐現威儀」。
未六、遠離邪命虧損

第六科遠離邪命虧損，遠離邪命虧損的過失。
**不自說實德 亦不令他說 雖有所方求 而非現異相
從他邊乞求 終不彊威逼 以法而獲得 得已不輕毀**

不要說自己有什麼真實的功德，也不要令他人說自己的功德。如果一說，大家就生起仰慕的心，恭敬供養就會隨逐而來，由此障礙修行。雖然有時生活短缺而有所需求，不可以現出詭異的相貌。從他施主處乞求，不應勉強現威逼迫對方，於四事供養必須如法的獲得，如果施主給的財物不是很好，切不要當面輕慢毀斥對方。
未七、成就沙門莊嚴

第七科成就沙門莊嚴，成就沙門莊嚴的功德。沙門莊嚴在〈聲聞地〉還會再詳細說明。
**不耽著利養 及所有恭敬 亦不執諸見 增益與損減
不著順世間 無義文呪術 亦不樂畜積 無義長衣鉢
恐增諸煩惱 不染習居家 為淨修智慧 當親近賢聖
不畜朋友家 恐發憂悲亂 能生苦煩惱 纔起尋遠離
不受於信施 恐加害瘡炮 於如來正法 嘗無有棄捨
於他愆犯中 無功用安樂 常省自過失 知已速發露
若犯於所犯 當如法出離 所應營事中 能勇勵自作
於佛及弟子 威德與言教 一切皆信受 觀大罪不謗
於極甚深法 不可思度處 能捨舊師宗 不堅執自見**

第一頌「不耽著利養，及所有恭敬，亦不執諸見，增益與損減。」行者必須不耽著名聞利養，及他人的恭敬；也不執著諸見，種種的身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見等惡見，於五蘊無我不要增益有我，而如幻如化的惑業苦還是有的，也不要撥無因果說全部都沒有，如此不耽著利養恭敬、不執著惡見可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第二頌沙門莊嚴的相貌是「不著順世間，無義文呪術，亦不樂畜積，無義長衣鉢。」沙門莊嚴的相貌是：不要執著及隨順世間的邪見，對沒有利益的文章、咒術不要貪著，不要畜積財物，沒有義利、多餘的衣服和鉢，如此遠離執著惡見因及遠離耽著利養恭敬

因，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第三頌「恐增諸煩惱，不染習居家，為淨修智慧，當親近賢聖。」為避免增加煩惱，有二個要點，一是不要親近居家眷屬等，二是為了清淨內心修習、修習智慧，應該要親近賢人和聖人的善知識，如遠離所應對治的煩惱因緣及親近能對治煩惱的善法因緣，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第四頌句是「不畜朋友家，恐發憂悲亂，能生苦煩惱，纔起尋遠離。」不要畜積攝受很多的親戚朋友，因為如果攝受很多的親戚朋友，恐怕會發生憂愁悲苦散亂之心，增長諸煩惱，這是生起眾苦的原因，若有畜朋友家的煩惱生起，應當立刻除遣，如此對治親里尋思之因，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第五頌是「不受於信施，恐加害瘡炮，於如來正法，嘗無有棄捨。」行者若不貪著利養恭敬，由此不虛損所有信施、不毀犯清淨禁戒受用信施、不毀訾他人信施、不棄捨所受學處，因為不如法受用信施，恐加害瘡炮，恐怕會使如瘡炮的五蘊之行苦，苦上加苦；若能不堅固執諸惡邪見，於如來正法恭敬信受，不毀謗正法。以此為因緣，能於當來世遠離貪著諸欲及生惡見，如此可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第六個頌是「於他愆犯中，無功用安樂，常省自過失，知已速發露。」應當遠離作意尋求他人的過失和犯戒的事，對於自己戒定慧的善品遠離散亂常生歡喜；常反省自己有無過失，於自己的過失如實了知，若有過失要趕快發露懺悔清淨遠離增上慢。由此因緣，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第七頌「若犯於所犯，當如法出離，所應營事中，能勇勵自作。」如果犯了所犯的罪，應該要如法的趕快發露懺悔清淨出離罪過，於所應該作的事情，能勇猛鼓勵自己應當翹勤無惰，凡有所為自能成辦，終不請求他人為自己代勞。由此出離所犯及能遠離貪受他人恭奉侍衛的因緣，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第八頌是「於佛及弟子，威德與言教，一切皆信受，觀大罪不謗。」佛是最圓滿的，對於佛及佛的聖弟子們不可思議的威德神力、甚深法教，都能深生信解，終不毀謗；能正了知此唯是如來所知所見，非我境界。由此於三寶有正信又能觀察知道毀謗三寶有很大的罪過的因緣，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

第九頌是「於極甚深法，不可思度處，能捨舊師宗，不堅執自見。」對於如前所說佛及佛的聖弟子們不可思議的威德神力、甚深法教，不可思議度量的地方，無分別智離名言相無漏相應的境界，雖然現在還作不到，心中對佛法要有堅信，能捨棄過去追隨舊的外道師長的宗旨，不要再堅持執著自己的邪見。由此遠離安住執取自己邪見的因緣，可使令所修的增上戒學清淨殊勝。

巳二、增上心學 2 午一、方便

第二科增上心學，說明增上心學的方便與清淨，分二科；第一科方便，說明修定的前方便。

第十三、純明定學方便清淨〔三頌〕

常樂居遠離 及邊際臥具 恆修習善法 堅精進勇猛

修定的前方便若身若心都應遠離，習近隨順修定的邊際臥具，遠離一切不善尋思，恆修白淨諸善法，不為昏沈掉舉等諸隨煩惱所摧伏遮蔽，能堅精進勇猛使增上心學加行圓滿。

午二、清淨

第二科清淨，說明如何使增上心學清淨。

無有欲生欲 不憎惡憎惡 離睡眠睡眠 時不居寂靜
離惡作惡作 無希慮希慮 一切種恆時 成就正方便

「無有欲生欲」，是指遠離貪欲蓋，生出善法欲。「不憎惡憎惡」，不憎惡，是離瞋恚蓋，憎惡自己有瞋恚。「離睡眠睡眠」，是指遠離昏沈睡眠蓋，而有正確的睡眠，才能夠得禪定，內心才能清淨。「時不居寂靜」，是指修定方便，於應修舉時，及為對治昏沈睡眠障法，若往若來修習經行時，如是二時不居寂靜。「離惡作惡作」，第一個離惡作，指遠離掉舉惡作蓋，第二個惡作，指有惡作能儘速懺悔出離，與善法相應。「無希慮希慮」，希慮就是疑蓋，「無希慮」指沒有疑蓋，要斷除疑蓋，第二個「希慮」是希望思慮應成就的功德而與善法相應應成就的功德，稱為希慮。「一切種恆時，成就正方便。」以上是說於修增上心學時應斷除五蓋，對於善法，要有善法欲，恆時於一切斷惡修善的正方便，殷重、無間加行，如此能使增上心學轉得清淨。

已三、增上慧學 2 午一、方便

第三科增上慧學，說明增上慧學的方便與清淨，分二科；第一科方便，說明修增上慧的方便。

第十四、純明慧學修習方便〔六頌半〕

引發與覺悟	及和合所結	有相若親昵	亦多種喜樂
侵逼極親昵	名虛妄分別	能生於欲貪	智者當遠離
諸欲令無飽	眾多所共有	是非法因緣	能增長貪愛
賢聖所應離	速趣於壞滅	仗託於眾緣	危逸所依地
諸欲如枯骨	亦如軟肉段	如草炬相似	猶如大火坑
譬如蟒毒蛇	亦如夢所見	如借莊嚴具	如樹端熟果
如是知諸欲	都不應耽樂		

第一、二頌是說明對於欲的引發、覺悟、和合所結、有相、親昵、喜樂、侵逼、極親昵八種虛妄分別，從最初方便次第生起，乃至究竟能生起姪欲的貪愛，有智慧的人應當遠離。由能遠離這八種欲的虛妄分別，能使諸所修的增上慧學清淨殊勝。

第三頌及第四頌是說八種諸欲之現法與後法的過患。若能觀見，就是斷除欲愛的方便，賢聖知人都會遠離這些過患。

第五頌、第六頌及第七頌半，以世間共知的譬喻，解釋第三頌及第四頌所說諸欲的過患，如是知諸欲過患深重，有情都不應耽溺好樂諸欲。又為顯示於諸欲中具有如是眾多過患，分明可了，哪有智者於諸欲耽樂。又彼諸欲如枯骨，令人不知足、永無飽滿之時；如軟段肉，只要有錢即可受用，是眾人共有；猶如草把起火，正起現前極為燒惱，是非法的因緣；如大火坑，令人生起渴愛，增長貪愛；如蟒蛇有毒，賢聖遠離；如夢中所見，迅速趣向壞滅；猶如假借之莊嚴具，仗託眾緣；猶如樹端爛熟之果，充滿危險滅亡、是放逸所依之地。

午二、清淨

第二科清淨，說明如何使增上慧學清淨。

第十五、純明慧學究竟清淨〔三頌半〕

當聽聞正法 常思惟修習 先觀見羶靜 次於修一向
捨煩惱羶重 於斷生欣樂 於諸相觀察 得加行究竟
能離欲界欲 及離色界欲 入真諦現觀 能離一切欲
證現法涅槃 及餘依永盡

「當聽聞正法」，應當親近善士、聽聞正法，約七作意離欲來說，這是屬於了相作意；「常思惟修習」，能夠內正思惟時就是勝解作意。「先觀見羶靜」先觀下界苦惱、粗羶、障礙，欣樂上界寂靜、微妙、遠離熱惱，這是遠離作意。

「次於修一向，捨煩惱羶重，於斷生欣樂」，其次修習一向捨離欲的煩惱羶重與無堪能性，對於斷除煩惱這件事生起欣喜好樂之心，這是攝樂作意。「於諸相觀察」，這樣修一段時間，粗的煩惱不現前就以為沒有欲了，還要將欲的美好的相貌引發現出來，再觀察自己有沒有離欲，這是觀察作意。「得加行究竟」，連下品欲的煩惱也斷除了，是加行究竟作意。再往上一步就是「能離欲界欲」，就得初禪了，這就是加行究竟果作意。「及離色界欲」，再繼續用七作意來修，也能夠離色界欲得到無色界定。「入真諦現觀」，再進一步在禪定裡修出世間的四聖諦或十二緣起到加行究竟果作意，成功了就會證入無漏的四諦現觀。「能離一切欲」，能遠離一切欲。由世間道修七作意能離世間欲，由出世間道修七作意能離三界欲，修七作意使令世間道、出世間道都能清淨。如果這二種都清淨，「證現法涅槃」，是指有餘依涅槃；「及餘依永盡」，是無餘依涅槃。

意趣義伽他主要說的是戒定慧三學的偈頌，已經要略的說完。

丑二、長行釋 2 寅一、初頌梵王讚請 2 卯一、牒標

第二科長行釋，現在用比較長的文字解釋偈頌，分二科；第一科初頌梵王讚請，意趣伽他總共有五十一個頌，第一個頌是大梵天王讚歎世尊，向世尊請法，又分二科；第一科牒標，標示出來。

牒是通告，以前的人要標出來今天有什麼事情，必須將它寫在木牒片上面，所以牒是一種書寫的工具如同現在的紙一樣，例如今天要上本論，就要貼一個公告在那裡，告知是幾點幾分上課。

於學到究竟，善斷諸疑網，今請學所學，修學為我說者：於此頌中，大梵天王先讚世尊，後興請問。

在這一段偈頌當中，大梵天王先讚歎世尊已於三學到究竟，這是自利圓滿；能善於斷除眾生的疑惑，是利他圓滿；現在請問世尊，到底要如何學才能自利利他到達圓滿的彼岸？所修學的內容是哪些？如何修學？請世尊為我說。在此頌中，大梵天王是先讚歎世尊，然後提出三個問題，請世尊為他說法。

卯二、隨釋 2 辰一、讚世尊

第二科隨釋，接著解釋，分二科；第一科讚世尊，讚歎世尊。

讚世尊者，謂於一切學中，已得第一究竟，此依自利行圓滿不共德說；又能善斷展轉所生一切疑網，此依利他行圓滿不共德說。

讚歎三界裡面最尊貴的世尊，是說佛於聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘三乘所學的三學當中，

已經成就一切種智，已經成就第一的、最究竟的無上菩提，這是依著佛陀自利的修行已經圓滿，成就不共於二乘的功德而說；而且佛能善巧斷除凡夫展轉所生的如網般的一切疑惑，這是佛陀依利他的修行已經圓滿，成就不共於二乘的功德而說。

辰二、興請問

第二科興請問，請問佛。

興請問者，何等為學？學有幾種？云何於彼當修學耶？

大梵天王就請問：什麼是學的體性？學有幾種？為什麼於彼學應當修學呢？提出這三個問題。這就是解釋第一個偈頌的意思。

寅二、餘頌世尊告說 2 卯一、初一頌略標 4 辰一、標說意

第二科餘頌世尊告說，佛說出五十個頌來回答大梵王，分二科；第一科初一頌略標，第一個頌先要略標示出所回答的內容，又分四科；第一科標說意，標說頌的意義、道理。是故世尊意為策勵怖多所作懈怠眾生，總攝一切，略說三學。

這是先說攝所有學為三種的道理，佛的意思是為了鞭策鼓勵怖畏必須多有所作的懈怠眾生，害怕修多法太辛苦，因此總攝一切應當修學的內容，要略攝為戒定慧三學。

這是有意思的，因為眾生就是很懈怠，若說需要三大阿僧祇劫的時間都要勤勞精進不懈怠的修行，就心生畏懼、不願意吃這種苦，多數眾生學習佛法希望急成佛道。佛深知眾生的根器，因此將所學攝為三種。

《披》謂於一切學中已得第一究竟者：三乘所學，名一切學。成就一切種妙智，是名已得第一究竟。

三乘包括聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，三乘的行者所要學習的內容，稱為一切學。佛陀已經成就一切種智，一切種，所有的法都包括在內，一切種類的法的真實相都通達了，有這樣微妙的智慧，稱為已得第一究竟。

辰二、舉頌文

第二科學頌文，舉出頌裡面的文。

故次告曰：大仙應善聽！學略有三種，增上戒心慧。於彼當修學。

這是將佛告訴大梵天王的第一個簡單的標出來的頌。因此其次告訴大梵天王說：佛稱呼大梵天王為大仙，大仙，你應該要好好的仔細的聽！三乘行者所修學的內涵要略歸納起來有三種，就是增上戒、增上心、增上慧。對於這三種修學的內涵，所有的行者應該要精勤努力的修學。

辰三、釋方便

第三科釋方便，解釋修學的方便。可以到涅槃的彼岸的方法就是戒定慧。此中顯示依戒心慧，若散亂者，令不散亂，方便為說增上戒學；心未定者，為令得定，方便為說增上心學；心已得定未解脫者，為令解脫，方便為說增上慧學。由此因緣，諸修行者一切所作皆得究竟。

這個頌裡面是顯示依止著戒、心、慧，就是戒定慧三學，如果是有散亂心的能使令不散亂，就用一個方法善巧說增上戒學，告訴眾生如何止惡行善斷除散亂。持戒清淨對於修習禪定最有力量，所以稱為增上戒。

如果不散亂了，但是還沒有得禪定，為使令有情心得定，佛就善巧方便為有情開示增上心學，說明如何修學禪定的方法。依止禪定修習三乘觀行，能得智慧，禪定對於修習智慧最有力量，所以稱為增上心。如果行者已經得到禪定，可是無始劫來熏習在阿賴耶識中的三界煩惱種子未斷除，欲的種子也沒有真實的斷除，只是以石壓草，暫時使煩惱不現行而已。這樣的定力不能解脫，為了使行者解脫，佛再說增上慧學，告訴弟子們如何修習苦集滅道四聖諦的智慧，或者十二緣起、菩薩的六度，或是說我空、法空，有關觀察色受想行識真實相的智慧的學問，稱為增上慧學。智慧修行圓滿了，從有漏慧進入無漏慧，最有力量能幫助解脫三界的煩惱，所以說它稱增上慧學。

如果增上戒心慧三學都修行圓滿，一切所作，所有行者所應作的修行，即止觀二道都修行圓滿，由此因緣，達到究竟，可以證得解脫或進一步證無上菩提。

辰四、明所攝

第四科明所攝，說明三學攝一切學，三乘的修行無不攝在這三學當中。
此顯世尊密意宣說一切諸學，無不攝在此三學中。

這一段偈頌是顯示佛所說的密意，宣說一切諸學，所有的學問，沒有不含攝在這三學當中的，也就是說所有的行者要修學的內容，包括解與行，不出戒定慧三學。

《披》諸修行者一切所作皆得究竟者：所作有八。一、滅依止，二、轉依止，三、遍知所緣，四、喜樂所緣，五、得果，六、離欲，七、轉根，八、引發神通。如聞所成地中說。（陵本十三卷二十頁 1153）是名諸修行者一切所作應知。

在〈聞所成地〉卷 13，476 頁曾經說過，諸行者一切所作的內容有八種。

一、滅依止，如〈聲聞地〉卷 28 說：修瑜伽者勤修習瑜伽作意故，所有粗重俱行所依漸次而滅，名滅依止。

二、轉依止，修瑜伽者勤修習瑜伽作意故，所有輕安俱行所依漸次而轉。佛弟子透過修習止觀，證得世間道的禪定，能令身心輕安漸次生起乃至生起喜樂捨受，若證得出世間聖道，能令身心與輕安及喜樂捨受恆時相應。若修習大乘的行者，勤修習瑜伽作意，斷除煩惱障與所知障，證得涅槃與菩提之果，名「轉識成智」，是究竟的轉依止。

三、遍知所緣，周遍了知所緣境的自相、共相、盡所有性、如所有性，或四諦、十二緣起、四尋思、四如實智等道理，而有斷除煩惱的智慧生起，稱為遍知所緣。

四、喜樂所緣，歡喜修止修觀，稱為喜樂所緣。

五、得果，指依止禪定修觀，證得預流果乃至阿羅漢果等四種沙門果。

六、離欲，有世間離欲、出世間離欲。證得四禪能離欲界欲，證得四空定能離色界欲，證得出世間聖道圓滿能離三界欲。四種沙門果中三果、四果的聖人才能究竟離欲界欲。

七、轉根，又名增進根。藉由無漏禪熏修世間禪，使令禪定穩固，調練根性，轉鈍劣之性而得勝利之根，或捨下品而得中品，或捨中品而得上品，漸次增勝，稱為練根，由此練根成就轉根。

八、引發神通，行者藉由修習八解脫、八勝處、十遍處三種等至能引發神通。如〈聞所成地〉中卷 13，476 頁所說，是名諸修行者一切所作應當了知。

卯二、次四十九頌廣辨 2 辰一、初十五頌總說三學 11 巳一、成辦方便 2 午一、總標義

第二科次四十九頌廣辨，次四十九頌詳細說明戒定慧的內容，分二科；第一科初十五頌總說三學，初十五頌總說戒定慧三學，又分十一科；第一科成辦方便，成就三學的方便、方法，又分二科；第一科總標義，總相標出道理。

又為顯示於諸學中，由此方便成辦所學，故次說言：應圓滿六支，四樂住成就，於四各四行，智慧常清淨。今此頌中，如其次第，顯示成辦三學方便。

又為了顯示所有佛弟子應當學習的內容當中，由這樣的方法可以成辦所要修學的戒定慧，因此其次佛就說了以下的偈頌：「應圓滿六支，四樂住成就，於四各四行，智慧常清淨。」在此頌當中，如它的次第顯發開示出來成辦戒定慧三學的前方便，它的方法。午二、別釋頌 3 未一、第一句 4 申一、牒標

第二科別釋頌，各別解釋頌的含義，分三科；第一科第一句，應圓滿六支這一句，又分四科；第一科牒標，標示出來。

應圓滿六支者，應依增上戒學方便修學。

應圓滿六支，是指應當依止增上戒學的六種方法，善巧修習增上戒學。申二、徵列

第二科徵列，提出問題並且列出來。
何等六支？一、安住淨尸羅，二、守護別解脫律儀，三、軌則圓滿，四、所行圓滿，五、於諸小罪見大怖畏，六、受學學處。

是哪六支？包括安住淨尸羅、守護別解脫律儀、軌則圓滿、所行圓滿、於諸小罪見大怖畏、受學學處等六支。主要說的都是出家戒。
申三、配釋 2 酉一、標

第三科配釋，配起來解釋，分二科；第一科標，標示出來。
如是六支，顯示四種尸羅清淨。

這六支可以顯示出來有四種戒的清淨，尸羅就是戒。
《披》—安住淨尸羅等者：此中六支，如聲聞地別釋其相應知。（陵本二十二卷二頁 1893）

此處文中所說六支，在〈聲聞地〉卷 22，791~797 頁，還會有詳細的解釋應當了知。
酉二、配

第二科配，配合起來解釋，配合六支四種尸羅清淨。
安住淨尸羅者，是所依根本。

第一安住清淨的戒律，是修習增淨戒乃至證得究竟涅槃所依止的根本。
《披》是所依根本者：謂由最初修習淨戒，漸次進趣後證無作究竟涅槃，是故淨戒名為

所依根本。

行者由最初出家受戒、學戒、持戒，這樣修習淨戒，漸次的進趣一直到最後證得無作，沒有造作的、無為的、圓滿的究竟涅槃，都要守持淨戒，因此安住淨尸羅支是成就聖道所依的根本。

守護別解脫律儀者，顯示出離尸羅清淨，為求解脫而出離故。軌則、所行俱圓滿者，此二顯示無所譏毀尸羅清淨。

第二支守護別解脫律儀，是顯示出離的尸羅清淨，因為行者守護別解脫律儀是為了追求解脫、出離惑業苦三雜染。第三支軌則、第四支所行，這二支都要圓滿，此二支是顯示由於威儀路、所作事、善品加行、五種不應行處能圓滿的守持，不會被他人譏嫌、毀謗，這些是屬於譏嫌戒清淨的部分，稱為無所譏毀尸羅清淨。

《披》顯示無所譏毀尸羅清淨者：謂由軌則圓滿，隨順世間，不越世間；及於非所行處能善遠離，於餘無罪所有行處知時而行；由是不為世間之所譏毀，是名無所譏毀尸羅清淨。

由於威儀路、善品加行、所作事的軌則圓滿，能隨順世間，不要有踰越世間規範的行為，律儀如何規範，就依律配合行持，不要違越世間的軌則；及於國王處等不該去的處所，能善為遠離不要去，於其它沒有罪過的處所，必須在適當的時間去，要知時而行；若能如此，則不會被世間人所譏嫌毀謗，稱為無所譏毀尸羅清淨。

於諸小罪見大怖畏者，顯無穿闕尸羅清淨。

第五支於諸小罪見大怖畏，對於小的罪過都知道有恐怖心而不違犯，就不會犯大過失，這是顯示持戒大小輕重等持，名無穿闕的尸羅清淨。戒沒有穿破，像氣球有穿洞就是不圓滿，闕就是闕了一處，如碗如果闕了一處是不圓滿的，這是譬喻犯戒。

《披》顯無穿闕尸羅清淨者：謂由於微小罪見大怖畏，不虧身業，不虧語業，無闕無穿，名無穿闕尸羅清淨。

這是說由於微小罪見大怖畏，對於很小的罪也能生起很大的恐怖心，以這樣的心情來持戒，身業就不會有不圓滿的地方，說的話也不會有過失，不會使戒有闕口，也不會使所持的戒穿破，稱為無穿闕尸羅清淨。

受學學處者，顯無顛倒尸羅清淨。

第六支受學學處，指能正確的領受所學的戒，顯示沒有顛倒的、正確的持戒清淨。

《披》顯無顛倒尸羅清淨者：由於學處求受善巧，欲曉悟故，隨所教誨無增無減而能受學。又於所說學處若文、若義能無倒受，由是於戒能令無犯，名無顛倒尸羅清淨。

對於增上戒學希求能學習領受善巧，能夠有智慧知道開遮持犯，隨著對師長的教導、訓誨，不要增加上私人的意見，也不要減少師長提出來佛所教導的戒的軌範，而能夠完全接受學習。又對於佛所說的增上戒學之能詮的文及所詮的道理，能夠沒有顛倒沒有錯誤的受持，由此因緣對於戒有善巧智慧就不會犯戒，稱為無顛倒的尸羅清淨。

申四、結成

第四科結成，結語戒的成就圓滿。
如是六支極圓滿故，增上戒學與餘方便作所依止。

總之這六支，第一支安住淨尸羅是成就三乘菩提的根本，經說：戒為無上菩提本；第二支守護別解脫律儀是顯示第一種出離清淨，第三、第四支軌則、所行圓滿，這二種顯示無所譏毀的尸羅清淨；第五支於諸小罪見大怖畏，顯無穿缺尸羅清淨；第六支受學學處，顯無顛倒尸羅清淨。若將六支受持達到極圓滿的時候，此增上戒學就能成就增上心，得了增上心能夠成就增上慧，所以說與餘方便作所依止。可知戒是增上心、增上慧的前方便與依止，修行從最初到最後圓滿成就都要受持淨戒。

《披》增上戒學與餘方便作所依止者：增上心學、增上慧學，名餘方便。戒清淨故，方可建立，是故說戒與餘方便作所依止。聲聞地說：先於尸羅善清淨故，便無憂悔；無憂悔故，歡喜安樂；由有樂故，心得正定；心得定故，能如實知、能如實見。（陵本二十八卷二頁 2327）其義應知。

增上心學與增上慧學都是成就聖道的方便，稱為其它方便。戒就好像地基一樣，它是根本，戒清淨才可以建立增上心學與增上慧學，才可以繼續往上，因此說戒與其餘方便作為所依止。〈聲聞地〉說：先持戒善巧清淨，沒有作錯事情就不憂愁不後悔，這樣內心會很歡喜，而且身心都會很安樂；身心安樂，修習禪定能獲得正定；獲得正定，依止禪定，在禪定中修毗婆舍那，能如實的通達五蘊、十二處、十八界的真實相，能如實證見四諦的道理。其中的道理應當了知，如〈聲聞地〉卷 28，940 頁所解釋。

未二、第二句 2 申一、標

第二科第二句，說明第二句，分二科；第一科標，標示出第二句就是四樂住成就。
四樂住成就者，顯示增上心學方便。

四種樂住成就，是表示增上心學方便，就是修定的方法。

申二、釋

第二科釋，解釋。
四種靜慮，名四心住；現法樂住，故名為樂。

四種靜慮就是初靜慮、第二靜慮、第三靜慮、第四靜慮，這四種靜慮稱為四心住；得了四種靜慮現法色受想行識，於初靜慮、第二靜慮有喜受、樂受，於第三靜慮有樂受，於第四靜慮有不苦不樂受，能令身心的安樂，因此四種靜慮住，簡稱為樂，就是頌中所說四樂住成就。

未三、第三四句 2 申一、標

第三科第三四句，解釋第三句與第四句，分二科；第一科標，標出來。
於四各四行，智慧常清淨者，依增上慧學說。

第三句與第四句是：於四各四行，智慧常清淨，這是依增上慧學說的。

申二、釋

第二科釋，解釋。

謂於苦集滅道四聖諦中，一一皆有四行，即無常等。增上慧學由此淨智之所顯故。

於四各四行的「四」是指於苦集滅道四聖諦，「各四行」是指一一諦都有四種觀行，就是無常行乃至出行等。增上慧學就是由這四聖諦十六行觀的清淨智慧之所顯發。修四聖諦十六行觀成功，能令增上慧學清淨。

《披》謂於苦集滅道四聖諦中一一皆有四行等者：聲聞地說：由四種行了苦諦相，謂無常行、苦行、空行、無我行。由四種行了集諦相，謂因行、集行、起行、緣行。由四種行了滅諦相，謂滅行、靜行、妙行、離行。由四種行了道諦相，謂道行、如行、行行、出行。（陵本三十四卷一頁 2733）

在苦集滅道四聖諦當中，每一諦都有四種觀行。在〈聲聞地〉說：由四種行可以明白苦諦的相貌，苦諦主要是指五蘊的果報，包括無常行、苦行、空行、無我行。觀五蘊諸行為因緣所生，念念生滅，無恆存性，故非常；有逼迫性故苦，無實體故空；無主宰的作用故無我。

由四種行可以明白集諦的相貌，包括因行、集行、起行、緣行，這主要是約觀煩惱來說的。了知愛能引發苦果故，說名為因；既引苦已復能招集令苦果生故，說名為集；既生苦果已又能令有情起愛煩惱故，說名為起；起愛又於當來諸苦種子能攝受故，次第招引各種苦集，因此說名為緣等。

由四種行可以明白滅諦的相貌，包括滅行、靜行、妙行、離行，這主要是觀斷煩惱的而言。明了如是集諦無餘息滅，故名為滅；一切苦諦無餘寂靜，故名為靜；即此滅靜是第一故、是最勝故、是無上故，說名為妙；是常住故、永出離故，說名為離。

由四種行可以明白道諦的相貌，包括道行、如行、行行、出行，這主要是觀煩惱對治道而言。觀察覺了四念處等真實的對治道於五蘊等所知境，能通達尋求所知境的真實義故，名道行；能真實尋求所知境的真實義，名如行；由於諸諦的四門隨順觀察真實義故，名行行；由此觀行，一向能趣涅槃義故，名出行。詳細內容如〈聲聞地〉卷 34，1089~1105 頁所說。

已二、次第生起 2 午一、總標義

第二科次第生起，三學次第的生起，分二科；第一科總標義，總相標出道理。
初善住根本，次樂心寂靜，後聖見惡見，相應不相應者：此頌顯示增上三學次第生起。

「初善住根本」，最先初開始修學出世善法的外凡資糧位的行者，必需先受戒、學戒、持戒，安住根本的淨戒，先成就增上戒學；「次樂心寂靜」，其次歡喜修學令心寂靜的靜慮，證得靜慮時成就增上心學，此後能依靜慮修毗婆舍那觀，進入修慧，屬於內凡加行位，煖、頂、忍、世第一等；「後聖見惡見，相應不相應」，由加行位在禪定中修四諦觀行，以無漏慧證得四諦現觀，此時證得初果，與聖人的正見相應，與惡見不相應，從此不墮三惡道，這是增上慧學成就。這句頌顯示增上戒心慧三學，次第生起的相狀，剛開始增上戒學圓滿，接下來增上心學圓滿，後來增上慧學圓滿。

午二、別釋頌 3 未一、初學

第二科別釋頌，各別解釋頌的義理，分三科；第一科初學，說明初學的戒。

根本者，調增上戒。由後二種是此初學所流類故。

初善住根本的「根本」，是指增上戒，初善住根本，剛開始要善巧的安住在淨戒中，因為後面的增上心與增上慧是增上戒的平等流類，以淨戒為基礎才能展轉得到增上心與增上慧。

未二、第二學

第二科第二學，說明第二學的定。

既具尸羅，由無悔等次第修習，能得第二心樂靜定。

行者具足淨戒，就不會有後悔，不會憂悔故心生歡喜，歡喜故身心安樂，這樣次第的修學就能證得第二增上心學，四種現法樂住，令心寂靜的禪定。

未三、第三學

第三科第三學，說明第三學的慧。

心得定者，見如實故，能得第三成就聖見，遠離惡見。

心得到正定的行者，修四聖諦的觀行，見到色受想行識的如實相，見到補特伽羅無我的相貌，證得我空真如乃至法空真如，能得第三增上慧成就，此後與聖人無漏的正見相應，斷除、遠離惡見，不與惡見相應。

《披》成就聖見遠離惡見者：如實知見，是名聖見。與此相違，是名惡見。由成就聖見，釋頌聖見名相應義。由遠離惡見，釋頌惡見不相應義。

如實知見諸法實相，稱為聖見。與此如實知見相反的見地，是名惡見。由於成就聖人無漏的正見，這是解釋頌中「相應」這句話，也就是聖見名相應義。由於遠離惡見，這是解釋「不相應」這句話，也就是惡見名不相應義。

已三、清淨漸次 2 午一、總標義

第三科清淨漸次，內心清淨的次第，分二科；第一科總標義，整相標出道理。

先淨樂靜慮，及於諦善巧，即於諸諦中，應生遠增長者：此頌顯示三學次第清淨差別。

這個頌是剛開始總說，先要持戒清淨修增上戒，接下來好樂禪定修增上心，第三對於四聖諦十六行相要有善巧修增上慧，能知道如何修行。諦善巧當中又有總說、別說，總說就是「及於諦善巧」，別說就是「即於諸諦中」，在四聖諦當中應該努力修習，而有道諦生起；應該遠離苦諦與集諦；應該將煩惱滅除增長滅諦，滅除的煩惱要越來越多，所以稱為增長。這個偈頌是顯示戒定慧，增上戒、增上心、增上慧三學次第清淨的差別。

午二、別釋頌 3 未一、初學

第二科別釋頌，各別解釋頌句，分三科；第一科初學，說明初學的戒。

先淨者，是初學。

先淨，是指初學聖道者最先開始用戒的方法使令自己內心清淨，這是說增上戒學。

未二、第二學

第二科第二學，說明第二學的定。
樂靜慮者，是第二學。

樂靜慮，是程度再高一點，有戒為基礎時，就要好樂修習禪定，這是第二增上心學。
未三、第三學 2 申一、總

第三科第三學，說明第三學的慧，分二科；第一科總，總說。
於諦善巧者，是第三學。

於諦善巧，對於四諦十六行相當善巧通達，這是第三增上慧學。
申二、別 3 西一、道諦

第二科別，各別詳細四諦善巧，分三科；第一科道諦，說明道諦。
又於如是諦善巧中，應生者，謂道諦。應生起故。

又在這些諸諦的善巧當中，應生，是指道諦。應該生起的是道諦，由修習四念住、三十七道品的道諦，應該要生起。
西二、苦集諦

第二科苦集諦，說明應遠離苦諦與集諦。
應遠者，謂苦、集諦。應遠離故。

應遠，是指苦諦、集諦。五蘊果報所生的苦及招感苦果的集諦，也就是苦果、苦因應當遠離。
西三、滅諦

第三科滅諦，說明滅諦。
應增長者，謂滅諦。軟中上品煩惱次第數數漸斷，增長滅故。

應增長，是指滅諦。軟品的比較微細的煩惱最後斷，中品的中等的煩惱中間斷、上品的粗的煩惱最先斷，由粗到細的煩惱要次第的數數漸斷，增長滅諦的功德。

因此偈頌說「即於諸諦中，應生遠增長」，是指：於四諦中，道諦應生起，苦、集諦應遠離，滅諦應增長。以上是說到清淨的漸次。
巳四、成敗果證 2 午一、舉頌

第四科成敗果證，修戒定慧成功與失敗的結果，分二科；第一科舉頌，舉出頌文。
於諸學處中，有四趣三所，遠離於二趣，於二趣證得者：

這是成敗果證的頌：在三種學處中，有善趣、惡趣、天趣、涅槃趣四種趣。這四種趣要略歸納成三種，名為三所，就是約戒定慧的成敗歸納成三種。欲界善趣、惡趣為一種，這是約增上戒修行成功到欲界善趣，失敗到欲界的惡趣；色無色界上趣為一種，這是增上心果；及涅槃趣為一種，三所是戒心慧修學的成果。應當遠離前二：欲界的善趣、欲

界的惡趣，應該成就後面的後二：上趣的色無色界趣以及涅槃趣。

午二、別釋 2 未一、初二句 2 申一、標

第二科別釋，各別解釋頌句，分二科；第一科初二句，說明初二句，又分二科；第一科標，標示出來。

此頌顯示於增上戒心慧學處，由所修學有成敗故，隨其所應，所得果報四趣差別。

這個偈頌的道理是顯示在增上戒心慧三種學處，由於所修的三學有成功失敗的差別，隨所相應的因，所得的果報有四大差別，稱為四趣。

申二、釋 3 西一、增上戒果

第二科釋，解釋，分三科；第一科增上戒果，修學增上戒的結果。

謂於欲界人天所攝所有善趣，是增上戒成所得果；即於欲界餘趣所攝所有惡趣，是增上戒敗所得果。

在欲界人及六欲天所攝的所有的善趣，是增上戒修習成就所得的果，就是持戒成功所得到的果報。欲界餘趣所攝的惡趣，包括地獄、餓鬼、畜生道，是增上戒失敗所得的果，持戒失敗也就是犯重戒或不持戒就到三惡道去。

說一個公案，佛說出家是很有功德的。一時佛和阿難出門，看到一個王子在受用欲樂，佛就要阿難去告訴王子，還有七天他就要死了，如果不趕快出家他七天死後就墮到三惡道去。王子說：是嗎？會這樣嗎？我才不相信。阿難說：佛是一切種智，是大智慧的人，你應該要相信。這個王子就想也是有道理，古代的人很純樸，要他相信他也就相信。他說：可是我捨不得這些美女，這樣好了，你讓我再玩六天，第七天我再去。阿難說：好吧，既然你放不下，就玩到第七天再去出家。第七天出家以後，一日一夜受持淨戒，到了晚上他就死了，死了以後就去作四天王天中北方毗沙門天王的孩子，活了五百歲。活五百歲死了生到地居天的第二天三十三天，又活了一千歲。死了到夜摩天活了二千歲，都是當王子。死了又到兜率天當兜率天王的孩子活了四千歲，死了以後生到化樂天或樂化天，去當化樂天王的孩子，當王子也是活了八千歲。死了又到欲界的最高天他化自在天，去當王子活了一萬六千歲。這樣在六欲天裡來來回回七次，總共有七次在六欲天裡來回，這是因為他一日一夜出家受持出家的淨戒，所以能生到天上去。當他最後一次從天上掉下來當人，當人以後年輕時也結婚生子，五十歲壯年以後就開始厭離世間而出家修行，出家後精進觀察五蘊空、無我，就證得聖道成為緣覺道的辟支佛。

由此可知，出家功德很大，出家修行，若能持戒持清淨，可以生到欲界人、天的善趣繼續修行，應該要隨喜讚歎。

西二、增上心果

第二科增上心果，修行增上心的結果。

色無色界天趣所攝所有上趣，是增上心果。

修色界定成功來生能生到色界天去，修無色界定成功來生能生到無色界天去，這是上趣，是在欲界之上稱為上趣，是增上心果，是修行禪定成功所得的結果。

西三、增上慧果

第三科增上慧果，說明修增上慧的果。
三界所不攝涅槃趣，是增上慧果。

欲界、色界、無色界所不攝的涅槃趣，涅槃是不生不滅的，不垢不淨的，言語道斷、心行寂滅，是增上慧果，是無漏的增上慧修成功的結果。
未二、後二句

第二科後二句：解釋後二句「遠離於二趣，於二趣證得者」。
於如是諸趣中，遠離前二善趣、惡趣已，應證後二上趣及涅槃趣。此言顯示世出世間二道所得。

在以上所說四種趣當中，一種是欲界的人、天善趣，一種是欲界的三惡趣，一種是色無色界天的上趣，一種是涅槃趣，應當遠離前二：欲界的善趣、欲界的惡趣，應該成就後面的後二上趣的色無色界趣以及涅槃趣。是不應該停留在持戒清淨而已，還應該要修禪定，若生到色無色界去沒有欲界的十惡業，沒有欲，心不散亂，在定裡修觀容易成就，當然若能成就無漏的無分別智到涅槃趣是最好的。二種上趣及涅槃趣是顯示世出世間二道所得的結果，世間道成功了能生色無色界二種上趣，出世間道成功了能到涅槃趣。

在〈聲聞地〉時會詳細說，七作意修行成功後有二條道路。一個是世間道，繼續修禪定，從初禪、二禪、三禪、四禪乃至無色界的非想非非想天；一個是出世間道，成就禪定以後修四聖諦十六行觀，這是出世間聖道。所以同樣得定，有的人因為不知道佛法，就到世間道去，如果是佛法的行者，有學習佛法的正見，能在禪定裡面修四聖諦就往出世間道，往涅槃去了。

《披》於諸學處中有四趣三所等者：欲界善趣及與惡趣，是二趣應遠離。色無色界上趣及涅槃趣，是二趣應證得。如是四趣略攝為三，名為三所。謂欲界善趣、惡趣為一，色無色界上趣為一，及涅槃趣為一應知。餘文易了。

欲界的人、天善趣及惡趣，這二種趣都應當遠離。色無色界上趣是欲界之上以及涅槃趣，這二種境界是應該要成就的。這四種趣要略歸納成三種，名為三所，就是約戒定慧的成敗歸納成三種。欲界善趣、惡趣為一種，這是約增上戒修行成功到欲界善趣，失敗到欲界的惡趣；色無色界上趣為一種，這是增上心果；及涅槃趣為一種，這是增上慧果應當了知。其它的文容易明白就不再多說了。

已五、別總修習 2 午一、舉頌

第五科別總修習，各別或總合修習戒定慧，分二科；第一科舉頌，舉出頌文。
二安住二種，一能趣涅槃，漸次為因緣，純雜而修習者：

這是別總修習三學的偈頌。由淺到深有二種令增上心學及增上慧學安住的因緣；入見道位後證無漏的增上慧學能漸次趣向涅槃；第一種資糧位所修的增上戒、增上心漸次成就是增上心學及增上慧學安住的因緣，這是單純各別的修習三學；第二種加行位所攝定共戒及有漏增上慧學是無漏增上心學及無漏增上慧學安住的因緣，這時是定攝戒，戒定二種總合而修，所以有時純修，有時總合而修；最後證得無漏增上慧時，就能三學混雜

總合而修。

午二、別釋 2 未一、前二句 2 申一、二安住二種句 2 酉一、最初位

第二科別釋，各別解釋，分二科；第一科前二句，解釋前二句：二安住二種，一能趣涅槃，又分二科；第一科二安住二種句，解釋前二句中的第一句，又分二科；第一科最初位，先說行者最初的時候二安住二種。

於此頌中，顯示最初增上戒學、增上心學，漸次能為增上心學、增上慧學安住因緣。

在此頌中，第一句「二安住二種」，顯示行者最初開始修行於資糧位，或者稱作外凡位時，先要修習增上戒學，然後修習增上心學，三學最先開始先各別修習，其中增上戒學漸次成就能為增上心學安住的因緣，增上心學漸次成就能為增上慧學安住的因緣。因此頌中「二」指二種，「安住二種」指增上心學與增上慧學二種安住。以上所說是第一種「安住二種」。

酉二、中間位

第二科中間位，中間位內凡位，煖、頂、忍、世第一時二種安住因緣。
顯示中間增上慧、靜慮律儀所攝增上戒學，能為二種安住因緣。

以下是第二種安住因緣。這時候是顯示中間位就是內凡、加行位，是煖、頂、忍、世第一的時候，有漏的增上慧學是無漏的增上慧學安住的因緣，及靜慮律儀所攝增上戒學，就是定共戒，是無漏的增上心學安住的因緣。中間位於入定的時候，若沒修毗鉢舍那，裏面沒有慧，但是有戒、有定；若是修毗鉢舍那的時候，此中有戒、有定、有慧，可以總修；如果出定散心時持戒清淨，就是屬於戒，而沒有定，所以中間位時有總修有別修。
申二、一能趣涅槃句

第二科一能趣涅槃句，增上慧能趣涅槃句。
顯示最上一種，能為涅槃安住因緣。

顯示「最上一種」，指無漏的增上慧學，若按小乘佛法來說，就是已經得初果以上了，得了初果以上，有無漏的智慧，這無漏的智慧是「最上一種」，是最殊勝的功德。依這種無漏的智慧，繼續修行能斷除所有的見煩惱、愛煩惱，就能得涅槃了，所以說「一能趣涅槃」。無漏的增上慧學是涅槃安住的因緣。

未二、後二句

第二科後二句，解釋後二句：「漸次為因緣，純雜而修習。」
當知此中顯示修習若別若總，隨其所應。

應當知道這是顯示修習戒定慧有時是各別修，有時是整體修的，隨其所相應的程度不同有差別。例如，最初是各別各別修，修戒就不能修定，修定就不能修戒，慧也是這樣各別來修的。中間位時得到禪定是共於戒的，不像初修時三學各別的修，得定時就有定共戒，稱為靜慮律儀所攝增上戒學。此時有別修、有總修。最後入聖位見道位以後，在定中修四聖諦觀，成功時證無漏慧，一定有含攝前面的戒與定，因為如果戒不清淨無

法得到禪定，如果沒有禪定無法得到無漏慧，所以最後一種包含前二種，三學都具足，是總修的，這時可說三學合修。所以說若別若總隨其所應，約修行者初、中、後位程度不同，而有別修或總修的差別。

《披》二安住二種一能趣涅槃等者：謂安住定及安住慧，是名安住二種。此有二別，謂最初位修習增上戒學，能為增上心學安住因緣；修習增上心學，能為增上慧學安住因緣，是名第一安住二種差別。於中間位修習增上慧及靜慮律儀所攝增上戒學，能為無漏增上心學、增上慧學二種安住因緣，是名第二安住二種差別。由是頌言二安住二種。證無漏已，於中慧學名為最上；依此慧學修習一切，能為涅槃安住因緣。由是頌言一能趣涅槃。當知此中，於最初位修習唯別，於中間位總別修習，於最上位修習唯總，依是義說隨其所應。由是頌言漸次為因緣，純雜而修習。別修三學名純，總修三學名雜應知。

能安住定及安住慧的因緣，稱為安住二種。這有二種差別，是指於最初位修習增上戒學，其中沒有定，心還是散亂的，但是能持戒，就能作為增上心學安住的因緣；持戒清淨，然後再修學增上心學，修學增上心學只是定，這裏沒有慧，但是增上心學它能作為增上慧學安住的因緣，稱為第一種安住二種的差別。

於中間位修習增上慧及靜慮律儀所攝增上戒學，能為無漏增上心學、無漏增上慧學二種安住的因緣，這是第二安住二種的差別。因此偈頌說：「二安住二種」。

證無漏的智慧以後，於三學中增上慧學名為最上；依此無漏的增上慧學修習一切聖道，能為涅槃安住的因緣。因此偈頌說：一能趣涅槃。

應當知道此三學中，於最初位修習時唯各別修，於中間位能總別修習，於最上位修習唯總修，依此道理說隨其所應。因此偈頌說：「漸次為因緣，純雜而修習」。別修三學名純修，總修三學名雜修應當了知。

其次這三學都有淺深差別，增上戒學最初是散心相應的別解脫戒、於中間位證得靜慮就有定共戒，於最上位證入聖道後有道共戒；增上心學中於最初位只是欲界定，於中間位進一步有未到地定乃至四靜慮，於最上位證入聖道後有無漏靜慮；增上慧學於最初位只是散心相應的聞思慧，於中間位證得靜慮，依靜慮修毗鉢舍那成就有漏的修慧，於最上位證入聖道後有無漏的修慧。慧能攝定及戒，定能攝戒，戒可以單獨修，所以最初三學別修，中間有總有別，最後總修三學。

已六、成滿先因 3 午一、增上戒學

第六科成滿先因，成就圓滿三學的原因，分三科；第一科增上戒學，以增上戒學為成滿原因。

最先離惡作，最後樂成滿，諸學是為初，於此學聰叡者：此頌顯示由增上戒學，以無悔等漸次修習，為後轉因。

最先要遠離惡作，使得自己於已作之事不會後悔，沒有悔恨，心裏面就歡悅、喜悅、身安、最後圓滿成就會感到很快樂；持戒清淨，最後能得到樂，是輕安樂的因緣；增上戒學是最初的方便，有此三學方法可以學到聖人的聰明智慧。此頌文的道理顯示以增上戒學為基礎，持戒嚴謹，即使小小過錯也不違犯，不會有後悔及惡作導致事後追悔，由無悔則歡，由歡則喜，由喜則安，由安則樂，漸次修習，能為後後轉勝轉上得定，持戒清淨也是增上心的基礎，得定之後，於定中修無漏觀慧，成就時能如實知見四諦理、於三界起厭離心、遠離煩惱染污，是得解脫的基礎，如〈聲聞地〉卷 28，939～940 頁的

三學差別中所說。

《披》最先離惡作最後樂成滿等者：此中最初由無悔故，名離惡作。無悔故生悅，生悅故心喜，心喜故身安，身安故受樂；即此受樂為最後邊，名樂成滿。此於三學為初方便，於此修學生引發慧，故名聰叡。

修習三學時最先要離惡作，不要犯戒，導致後悔所作的事，名為離惡作。因為不後悔所以心生欣悅，悅是輕微的歡喜，欣悅之後的喜是更大的歡喜，因為沒有作錯事，心裡是滿意的，滿意欣悅歡喜。心歡喜時身體感覺輕快，能使四大調和而得身心安和，身安就有樂受，所以說身安故受樂，這種樂受是修習禪定的基礎，是持戒清淨最後的成果，稱為樂成滿。這在增上戒心慧三學來說是最初的方便，所以說諸學是為初。於此戒學好好修學時，能夠漸次得到增上心乃至引發無漏的增上慧，所以稱為聰叡。聰叡是指能夠善思所思、善說所說、善作所作，真實有智慧的人。

午二、增上心學

第二科增上心學，以增上心學為成滿因。

由此智修淨，淨生樂成滿，諸學是為中，於此學聰叡者：此頌顯示由增上心學，修所成慧最勝善根漸次生故，為最上學因。

由此智修淨，此就是增上心學，有禪定以後，依止禪定修習觀慧，稱修所成慧，由此智慧漸漸修習清淨，從有漏趣向無漏，當清淨的無漏慧生起時，能使樂受圓滿，也就是能證得涅槃的勝義樂，增上心學在三學當中是屬於中間位的地方，於此增上心學修學能成為一個聰叡者。這偈頌是表示如果將增上心學修好了，可以在定裡面修毗婆舍那成就修所成慧，修所成慧最初是有漏的，然後趣向無漏，能使最殊勝的無漏慧的善根漸次生故，是生起最上無漏增上慧學的因緣。

《披》由此智修淨淨生樂成滿等者：謂由心得正定，能如實知、能如實見；如實知見，故能起厭；厭故離染；由離染故，便得解脫；得解脫故，證無所作究竟涅槃。如聲聞地說。（陵本二十八卷二頁 2328）此中道理，應準彼釋。復次，當知如實知見，即以修所成慧為其體性，此於五善根中最為殊勝，是故名為最勝善根。

修行人由心得到正定，不是邪定，在定中修行毗婆舍那觀，修四諦、十二緣起、我空觀、法空觀，就能如實的知，有正見相應的知，能如實見，能有現量相應的智慧，見到諸法的實相，見我空、法空的真理；因為如實知見色受想行識的不淨、無常、苦、空、無我的真相，於三界苦果就能生起厭離心；有厭離心的緣故就能遠離貪愛三界的染汙，能離欲界的欲，也能離愛著色界、無色界禪定的欲；由遠離三界愛染的緣故，就能解脫三界的欲愛及見煩惱等；解脫三界的愛見煩惱，就能成就無所作、無為的究竟涅槃。如〈聲聞地〉卷 28，940 頁所說，這裡的道理應該準照〈聲聞地〉所說的來解釋。其次，應當知道如實知見，如實知見色受想行識是無我、無我所的真理，是以修所成慧為它的體性，在信進念定慧五種善根當中是最殊勝的，因為它能斷除煩惱，所以稱為最勝善根。

午三、增上慧學

第三科增上慧學，以增上慧學為成滿因。

從此心解脫，永滅諸戲論，諸學是為尊，於此學聰叡者：此頌顯示由增上慧學，能為最

勝涅槃果因。

從此心解脫，此是指增上慧學，成就無漏的增上慧學能夠能使心解脫煩惱，這是約有餘依涅槃來說；也能永遠滅除各種戲論，這是指入無餘依涅槃時所有的戲論都停止，想像涅槃與五蘊異若不異、或入滅後若有若無等戲論全部停止；增上慧學在戒心慧三學當中是最尊貴的，於此增上慧學可以使無漏智慧增長圓滿學到聰叡。這個偈頌是表示由增上慧學，能作為成就最勝涅槃果的因。

《披》從此心解脫永滅諸戲論等者：於有餘依涅槃位中，諸種子滅，諸煩惱盡，名心解脫。若入無餘般涅槃界，若異不異、死後當有或當無等一切戲論不能說故，是名永滅戲論。

在有餘依涅槃位當中，所依的果報體還在，此時三界 128 種愛見煩惱種子全部斷除，種子滅了，煩惱的現行也沒有了，稱為心解脫。

行者若入無餘依涅槃時，涅槃真如的境界到底與一切五蘊諸行是有差別的，還是無差別的呢？這件事情不可說異或不異、死後當有或當無，這些都是戲論，一切戲論不能說故，名為永滅諸戲論。凡夫現在所有的思惟分別，都不能分別涅槃，不能知道涅槃是什麼？所以說無餘依涅槃戲論永滅。

已七、學行離合 2 午一、非共 2 未一、增上戒學 2 申一、舉頌

第七科學行離合，說明戒定慧三學各別或總合，分二科；第一科非共，戒定慧三學各別修，又分二科；第一科增上戒學，說明增上戒學，又分二科；第一科舉頌，舉出關於增上戒學的頌。

若行趣不淨，亦趣於善趣，是行說為初，當知此非共者：

這是說增上戒學的偈頌。戒行若是不清淨就趣向不清淨的三惡道去；戒行若是清淨就趣向於善趣。因此說戒行是三學最初的根本，由於戒行可以單獨修，不一定要與定慧一起修，因此應知這是可以與後二種學不共學的。

申二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此頌顯示增上戒學若有敗毀，為惡趣因；若能成立，為善趣因。此是不共，離後二學亦能成故。

這個偈頌顯示增上戒學如有失敗或毀戒，是到惡趣的因；如果能成就增上戒，是到善趣的因。由於增上戒學可以單獨修，這是可以與定慧不共，離定慧後二學也能成就的。

未二、增上心學 2 申一、舉頌

第三科增上心學，舉出增上心學，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。

若行趣清淨，非諸趣究竟，是行說為中，當知亦非共者：

如果增上心學修習清淨，能離欲界欲證得靜慮，但得靜慮只是伏除欲界欲的煩惱現行，並沒有離上二界欲，也沒有斷除煩惱種子，不能說為於諸趣中究竟清淨。這種增上心學的修行在三學中屬於中間位的成就，應當知道也不是共於增上慧的。

申二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此頌顯示中間學行，離欲界欲得清淨故，名趣清淨；未能盡離上界欲故，亦未永拔欲隨眠故，不得名為於諸趣中究竟清淨。此離最上亦能成辦，故名不共，非離最初。

此頌是顯示增上心是在增上戒、增上慧的中間的學行，增上心學的修行若成功時，離欲界欲可以證得初禪、二禪、三禪、四禪，漸次得到四種禪能使令內心清淨，稱為趣清淨；可是還沒有完全斷除上界的欲，對於色無色界定的愛著，尤其與定相應的這種樂受，或寂靜的不苦不樂受也是很難捨離的，也還沒有完全斷除欲的煩惱種子，所以得到禪定不能說在善趣、惡趣、上趣、涅槃趣諸趣中完全清淨。此增上心學不具足最上增上慧學也可以成就定，沒有無漏的智慧，禪定還是能成功的，所以稱為不共。非離最初，增上心學還是不離開最初的增上戒，增上戒還是有。

午二、必共 2 未一、舉頌

第二科必共，增上慧必共於定及慧，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。
若行趣清淨，於諸趣究竟，是行說為尊，當知此必共者：

如果增上慧的修行趣向清淨，成就無漏的增上慧，在善趣、惡趣、上趣、涅槃趣中是最究竟的，這樣的增上慧學的修行是最尊貴的。應當知道增上慧必定共於增上心學、增上戒學，如果有無漏增上慧學，一定有增上心學、增上戒學。

未二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此頌顯示最上學行，三界諸欲皆遠離故，亦能永拔諸隨眠故，於諸趣中最为究竟。不離前二能獨成辦，故名必共。

這個偈頌是顯示最殊勝的增上慧學，證無漏慧，能將三界諸欲都完全斷除遠離，欲的煩惱不現行，也永遠拔三界欲的種子，在善趣、惡趣、上趣、涅槃趣四種趣當中是最究竟的，最圓滿的。當有無漏慧時，一定具足增上戒學、增上心學的功德，不能離開前二學能單獨成辦，因此名必共。三學的關係是後後攝前前，前前不攝後後。

巳八、智愚果相 2 午一、初半頌 2 未一、舉頌

第八科智愚果相，有智慧的人及愚癡的行者修三學的結果、相貌，分二科；第一科初半頌，最初半個頌，又分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。

若有學無學，當知並聰叡者：

先舉出「若有學無學，當知並聰叡者」這半個頌。意指若有正學無邪學，這種行者是聰叡者。

未二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此初半頌，顯示於三學中聰叡者相。有正學故，無邪學故。

這初半頌是顯示在戒心慧三學當中，有智慧的人的相貌是有正學故，一定是與正法相應的，沒有邪見相應，如果行者的戒定慧有邪見相應就不是聰叡者。

午二、後半頌 2 未一、舉頌

第二科後半頌，說明後半頌，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。
若有學無學，當知并愚夫者：

這個頌文字與上一句是一樣的，但內容不一樣。意指若有邪學無正學，這種行者是愚夫者。

未二、釋義

第二科釋義，解釋道理。
此後半頌，顯示於三學中愚夫之相。有邪學故，無正學故。

這後半頌，顯示於三學中愚癡者的愚夫之相。愚癡者的內心，都在增長邪知邪見，增長愛煩惱，增長欲煩惱，增長執著，所修的戒定慧戒與邪見相應，是邪學，沒有與正法相應，無正學。

巳九、成滿漸次 2 午一、舉頌

第九科成滿漸次，成就圓滿戒心慧三學的次第是漸進的，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。

若棄捨攝受，亦斷除羸重，及現見所知，是受持三學者：

若是能棄捨所攝受的家親眷屬，是能受持增上戒學者；也能斷除三摩地各種障礙及羸重，是能受持增上心學者；以及能依止增上戒學與增上定學修習毗鉢舍那觀行，而得現見所知諸法實相，是能受持增上慧學者，總之若能做到以上三種，是名受持增上戒、心、慧三學者。

午二、釋義

第二科釋義，解釋道理。
此頌顯示若能棄捨家親屬等所攝受故，若能斷除三摩地障諸羸重故，若能現見四聖諦相所知理故；如其次第，三學成滿。

這句頌文是顯示如果能棄捨家親屬等所攝受事，出家受持增上戒學，進而依止增上戒學能離欲斷除三摩地的五蓋、八尋思、十相等諸障及身心羸重，修習增上心學，更能依止增上戒學與增上定學修習毗鉢舍那的增上慧學，能現見證得四聖諦實相，通達所知五蘊無常苦空無我的義理；如其修習的次第，使得戒、心、慧三學成就圓滿。

巳十、差別因緣 2 午一、初半頌 2 未一、舉頌

第十科差別因緣，說明三學的差別因緣，分二科；第一科初半頌，先說初半頌，又分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。

若有緣無緣，亦細羸顯現者：

這是上半頌，下面解釋。增上心與增上慧是心心所法，是有所緣，增上戒是身語業，是無所緣；有所緣的增上心與增上慧是微細的，無所緣的增上戒是粗顯可見的。

未二、釋義

第二科釋義，解釋頌的道理。

此初半頌，顯後二學及最初學，如其次第，有緣無緣細麤差別。

這初半頌是顯示後面增上心及增上慧二種學，以及最初學就是增上戒，如它的次第有所謂的有緣與無緣以及細與麤的差別。增上心與增上慧是心心所法，所以是有所緣。增上戒是在三業身語意上說，它是屬於身和語這一方面的功德，它不是心所有法，沒有分別，不能緣慮，所以是無所緣。增上心與增上慧的行相是很微細的，因為不是青黃赤白的顯色，所以看不到；增上戒的形相是很麤顯的，有沒有持戒的相貌，由身體表現出來的行動，語言表現出來的內容，可以觀察得到。

《披》若有緣無緣亦細麤顯現等者：定慧二學是心所法，說彼有緣；戒攝身語，說彼無緣；是名三學有緣無緣差別。定慧二學是無色法，難可現見，說彼名細；戒攝身語，易可現見，說彼名麤；是名三學細麤差別。

增上心與增上慧二種學，是心所法，能緣慮境界，所以說它們有所緣；戒含攝身業及語業，是色法，不能緣慮的，因此說戒無所緣；這是戒心慧三學有所緣與無所緣的差別。定與慧這二種學是無色法，難以現見，看不到的，若要看一個人有沒有禪定、有沒有智慧不容易看出來，所以說定慧是微細的境界。持戒含攝身業及語業，很容易看到，因此說戒是麤顯的；這是簡別戒心慧是細的或麤的差別。

午二、後半頌 2 未一、舉頌

第二科後半頌，後半頌說明差別因緣，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。由受持遠離，言發悟所引者：

這是後半頌的文，下面解釋。行者先發願受戒引發增上戒學，其次修禪定遠離欲的束縛引發增上心學，再由善知識的法語悟入實相引發增上慧學。

未二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此後半頌，顯初中後如其次第引發因緣。謂誓期所引故，身心遠離所引故，由他言音、內正思惟所引故。

這後半頌，顯示初中後的次第所引發的因緣。

一、先發願於某一期限中，受持淨戒，由此引發增上戒學。誓，是指願力；期，是指期限，由這位佛教徒誠懇的願力，發願盡形壽或盡未來際受持淨戒，通常八關齋戒是一日一夜，也有人發願受一星期、或一個月的八關齋戒；五戒、比丘戒、比丘尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、式叉摩那尼戒，是盡形壽；菩薩戒是盡未來際。當這位佛教徒相信有因有果，不敢做惡事，願意受持如來所制定的戒法，有誠懇的願，由此因緣才能引發出增

上戒學這件事。

二、身心遠離所引故，由身遠離與在家出家雜住，住在獨一無侶處修習禪定，心遠離十相、八尋思、五蓋等障礙禪定的煩惱與身心羶重，由身心遠離的因緣引發增上心學。

三、由言發悟所引，由他言音，依止佛菩薩所說的經律論，先親近善士、聽聞正法、再如理作意，內心的思惟能與正法相應，由此因緣引發增上慧學。

《披》身心遠離所引故者：不與在家及出家眾共相雜住，獨一無侶，是名身遠離。遠離一切染汙、無記所有作意，修習一切其性是善能引義利定地作意，及定資糧加行作意，是名心遠離。如聲聞地說。（陵本三十卷八頁 2507）

修學禪定時不要與在家和出家眾共相雜住，應當單獨一個人，沒有伴侶，沒有他人干擾，稱為身遠離。心能遠離一切染汙不善法，如欲、恚、害等及非善非惡無記的作意，這二類作意，都要停下來。修習所有體性是善的，如無貪、無瞋、無癡等善法、於現在能引發出來功德利益，將來還能引發出來功德利益的定地作意，如不淨觀、四念處、數息觀、念佛觀等，及定資糧加行作意，就是〈聲聞地〉所說「自他圓滿善法欲、戒根律儀食知量、恬寤正知住善友，聞思無障捨莊嚴。」的二道資糧，這些定資糧的加行作意要修好，這是心遠離。定資糧修好，定地作意如不淨觀等如何修也掌握住了，心就可以遠離煩惱，成就禪定。如〈聲聞地〉卷 30，1002 頁所說。

已十一、不具具等 2 午一、舉頌

第十一科不具具等，戒心慧三學的不具足或具足，分二科；第一科舉頌，舉出偈頌。初學唯一，第二學二種，第三學具三，慧者皆超越者：

這是戒心慧三學的具不具足的偈頌。增上戒學唯一種，增上心學具戒、定二種，增上慧學具足三種，無學是阿羅漢具足三種而且超越有學的三學。

午二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此頌顯示初一不共，中不離初，上不離二。超彼一切，當知無學是阿羅漢。

這個頌表示「初一」，就是增上戒，唯一就是戒，「不共」，可以不共於第二種、第三種，單獨成就，這就是「初學唯一」。「中不離初」，是說第二句的「第二學二種」，指增上心學具戒、定二種，增上心學不能離開增上戒，一定要有增上戒學為依止，才能學習增上心學。「上不離二」，是說第三句的「第三學具三」，就是增上慧學不能離開增上戒、增上心，一定是具足三種，第三學成就時也就具有戒、定。超彼一切是說第四句的「慧者皆超越者」，慧者是指阿羅漢，超越一切有學聖者的三學。

《披》超彼一切當知無學是阿羅漢者：此中一切，謂諸有學應知。

此處文中所說一切是指有學。阿羅漢是圓滿的，就聲聞乘來說，他一定超過初果、二果、三果的聖人。以上是說不具或具等，有增上慧就具足增上定與增上戒，有增上定也具足增上戒，而增上戒只是一種學而已。所以初學唯一，第二學二種，第三學具三，慧者皆超越。以上用十一個角度來分別三學的相貌，總顯三學。

辰二、次三十四頌別顯三學 3 巳一、初二十一頌明增上戒學 4 午一、受持戒相 2 未

一、略標義

第二科次三十四頌別顯三學，其次三十四頌各別顯示三學的內涵，分三科；第一科初二十一頌明增上戒學，初二十一頌說明增上戒學的內容，又分四科；第一科受持戒相，說明受持戒的相貌，又分二科；第一科略標義，有六個頌要略標出道理。
不毀壞尸羅，於學誓能順，軌範無譏論，於五處遠離者：此後顯示受持戒相。

接著由二十一個頌來開示戒的內涵，這是第一個偈頌，「不毀壞尸羅，於學誓能順，軌範無譏論，於五處遠離」。從這個偈頌以後開始顯示受持戒的相貌共有六個頌。
未二、配釋頌 6 申一、安住淨戒

第二科配釋頌，將頌配合起來解釋，分六科；第一科安住淨戒。
不毀壞尸羅者，調安住淨戒。

第一句不毀壞尸羅，不毀壞所受的戒律，指出修行從初到終，盡形壽都要安住在清淨的戒法中。
申二、守護別解脫律儀

第二科守護別解脫律儀，說明守護別解脫律儀。
於學誓能順者，調守護別解脫律儀。

第二句於學誓能順，於所受學的別解脫律儀，發誓能隨順遵守受持，出家受戒後，日常生活中必須一條一條守護守護別解脫律，受持清淨就能解脫煩惱。
申三、軌則無犯

第三科軌則無犯，對所受戒的軌則不會違犯。
軌範無譏論者，調軌則無犯。

第三句軌範無譏論，是指軌則無犯，不會受到他人的譏嫌。對於行住坐臥四威儀、奉侍師長等所做的事情，修止觀等善品加行，都要依照儀軌如法如律的去做，而無違犯，這樣稱為軌則無犯。
申四、所行無犯 2 酉一、配

第四科所行無犯，所有的身語意三行皆無違犯，分二科；第一科配，配合起來解釋。
於五處遠離者，調所行無犯。

第四句於五處遠離，是指所行無犯。所去的地方也不要過失，也不要犯戒。
酉二、釋 2 戌一、總標列

第二科釋，解釋，分二科；第一科總標列，整相標示列舉出來。
略有五處，諸苾芻等非所應行。調王家、唱令家、酤酒家、倡穢家、旃荼羅及羯恥那家。

有五種地方是比丘等行者不應該去的。一、國王大臣等人家裡，國王大臣家是內庭嚴

禁之所，不可隨便冒犯；二、唱令家，殺羊人的家，以前印度有這種習俗，殺羊時等，普遍宣告我要殺羊了，這類人家是作殺生業的，殺心甚大，見者傷慈，沒有信根，多造惡業，能成極重罪。另一種解釋唱令家是歌唱曲令之家，但取歡娛，能亂禪定，所以不應去。三、酤酒家，賣酒的人家，酒會使人亂性，使人沒有智慧，所以賣酒家也不要。四、倡穢家，就是妓女，倡妓汙穢人的家，行為舉止不清淨，聲名不正，是障道根本也不可以去。五、旃荼羅及羯恥那家。旃荼羅是屠者，或稱為屠者之家，是膾子手那一類，或是殺狗的人也可以稱旃荼羅；羯恥那家也是一樣，是殺狗的，或獄卒，在監獄裡面看守犯人的人，這樣的獄官家裡也不要。這類有情瞋心盛大，惱害眾生，壞善根本，不應前去。

這五種地方是行者不應該去的，稱為所行無犯，不要去就沒有犯了。

戌二、隨難釋

第二科隨難釋，比較困難的地方作一個解釋。

唱令家者，調屠羊等。由遍宣告此屠羊等，成極重罪，多造惡業，殺害羊等故。

唱令家，是指殺羊、牛等各種殺生業。古代的印度人要殺羊時，會敲鑼打鼓告知大家他要殺羊了，這樣的殺生業罪過很重，造了很多惡業，因為他殺生殺害這些大身動物，所以不要去這類人家裡。

申五、於諸小罪見大怖畏

第五科於諸小罪見大怖畏，於小小的過失生起很大的恐怖心。若小罪都不敢犯，大罪一定也不會犯。

若無犯出離，無惡作惡作者：顯示於諸小罪見大怖畏。如其出離，亦無惡作；如其惡作，亦無有犯。

若無犯出離，無惡作惡作，這句話顯示於行者對小小的過失，會看見很大的過患而生起恐怖畏懼的心，若小罪都不敢犯，大罪一定也不會犯，所以說「無犯」，如果有的時候，一時失掉正念，犯了小小的過失，趕快發露懺悔，稱作「出離」，「亦無惡作」，若是犯了小小的過失能立刻發露懺悔，也就沒有惡作；「如其惡作，亦無有犯」，由於行者能出離惡作，也就能時時警覺，連小罪也不會輕易違犯。

頌中無犯是配無惡作，出離配合第二個惡作，若無犯就沒有惡作，如果犯了錯，趕快發露能出離惡作，這句話的意思就是於諸小罪見大怖畏，能不犯錯，也能出離惡作。

《披》若無犯出離無惡作惡作者：謂於小罪見大怖畏，是故無犯。由無犯故，無有惡作。或時或處失念而犯，尋便速疾如法發露，令得還淨，由是釋言如其出離，亦無惡作。又惡作罪於罪聚中是輕品罪，由於小罪見大怖畏，此亦無犯，由是釋言如其惡作，亦無有犯。

這是指持戒時對於很小的過失能見到很大的過患而生起恐怖畏懼之心，如此就不會犯戒。因為沒有犯就不會有惡作。可是人不是聖人，持戒的意義不僅在於不犯，更要於犯已能立刻發露懺悔，多數人都是無法完全不犯，每個人多少都會犯，有時失去正念而犯戒時，能立刻迅速如法發露，懺悔恢復清淨，因此文中解釋為「如其出離，亦無惡作」。又惡作罪於罪聚中是輕品罪，可以對首懺的，乃至可以在佛前責心懺，由於小罪就生起

很大的恐怖畏懼之心，於此小罪就不會犯過；因為能有這樣的心，所以就不會犯戒，可知戒也是與心裡有關係的。因此解釋說「如其惡作，亦無有犯」。

申六、受學學處

第六科受學學處，說明受學戒的學處。

於彼學尋求，及勤修彼行者：顯示受學學處。

行者對於戒學應該要去找一個善知識學習、聽聞戒法，了解戒的法體行相、開遮持犯，而且精勤地、特別謹慎地修學戒行，而不違犯，解行要相應。這是顯示受學學處。

說到這裡就將所有的受持戒相說完了，有沒有持戒就由這六種相貌來考察自己。

午二、尸羅成就 2 未一、舉頌

第二科尸羅成就，說明戒成就的相貌，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。

終無有棄捨，命難亦無虧，常住正行中，隨毗奈耶轉者：

持戒清淨的人，不會棄捨所受的淨戒，乃至命難也不會有所虧損，身語時常安住於正行中，隨順律法而行。這是說尸羅成就的相貌。

未二、配釋

第二科配釋，配合起來解釋。

此頌四句，如其次第顯示常尸羅性、堅尸羅性、恆所作性、恆隨轉性。

這句頌的四句，如其次第「終無有棄捨」是說常尸羅性，從始至終，不會違犯，棄捨所受的戒，例如比丘盡形壽不會棄捨具足戒，乃至盡未來際都不棄捨菩薩戒。「命難亦無虧」是說堅尸羅性，就是有命難也不會不持戒，寧可持戒而死，不願犯戒而生。「常住正行中」是說恆所作性，不是短時期的，而是恆常安住在淨戒中，恆常持戒。「隨毗奈耶轉」是說隨著戒律怎麼規範就怎麼作，依教奉行、纖毫不犯，經常隨順清淨的戒學而修行。

這是說到戒成就時會有常尸羅性、堅尸羅性、恆所作性、恆隨轉性，有這四種功德，以「終無有棄捨，命難亦無虧，常住正行中，隨毗奈耶轉」四句頌表達出來。

午三、尸羅清淨 2 未一、初半頌 2 申一、略標義

第三科尸羅清淨，說明持戒清淨，分二科；第一科初半頌，先說初半頌，又分二科；第一科略標義，要略標出道理。

修治誓為先，亦修治淨命者：此初半頌，顯示軌範及命清淨。

修習戒律是以發誓受戒與持戒為先，也修習正命的清淨資生來源對治自己的煩惱。這初半頌是顯示戒律軌範及正命清淨。

申二、釋誓言

第二科釋誓言，解釋發誓的誓字。

由諸軌範，先發誓願，方乃修行，故名為誓。

持戒有持戒的軌範，有了戒的軌則規範，就沒有墮入三惡道的危險，有了這種見地，必須先發願受戒、持戒，就是「我決定要受持這樣的戒，我要守護清淨」，然後再去受戒、學戒、持戒修行，因此稱為誓。

未二、後半頌

第二科後半頌，解釋尸羅清淨的後半頌。

二邊皆遠離，亦棄捨邪願者：此後半頌，顯示遠離受用欲樂、自苦二邊，及棄捨生天等願故，尸羅清淨。

二邊皆遠離，亦棄捨邪願，這後半頌，顯示持戒苦樂二邊都要遠離，要遠離受用欲樂這一邊，不要執著要受用特別滿意的欲，衣食住各方面生存所需，不應要求太高，或不要如外道執著受用欲樂為涅槃；也不要持外道無益的苦行戒，將自己弄得很苦，無法很正常，應中道而行，遠離極樂與極苦這二邊；及應棄捨生天受樂等邪願而持戒，等是指名聞利養，這也是邪願，持戒不是為了要生天或出名獲得恭敬利養，而是為了修學聖道得到增上心與增上慧，為了成就無上涅槃，如此戒才會清淨。

午四、令學清淨及淨殊勝 7 未一、遠離諸障礙法 2 申一、舉頌

第四科令學清淨及淨殊勝，以七個頌解釋令戒學清淨及清淨殊勝，分七科；第一科遠離諸障礙法，遠離各種持戒的障礙，又分二科；第一科舉頌，舉出偈頌。

於諸障礙法，終無有耽染，亂心法纔生，尋當速遠離者：

這是遠離諸障礙法的偈頌。對於各種障礙持戒的法，終究不會耽溺染著，於擾亂心的煩惱心所才生，尋即應當迅速遠離。

申二、釋義

第二科釋義，解釋道理。

此頌顯示於諸根門不守護等，障礙清淨所學法中，不見功德，無耽染故；於諸不善欲、恚尋等擾亂意法，雖暫生已，即除遣故；學得清淨。

這個頌「於諸障礙法」，是顯示於諸根門不守護等，六根如門，色等六境由此可以進出，六根若向外攀緣，讓可愛的、或可憎等六境進入內心，引發貪瞋等煩惱，就障礙自己的戒律清淨，如果不守護六根，放縱貪瞋癡活動，就不能持戒清淨，等字包括不正知住、不能於食知量等，日常生活中二道資糧不修好，都會障礙持戒清淨。「終無有耽染」，若於障礙清淨所學法中，看出不但沒有什麼功德，而且會增加更多的過患，就能「終無有耽染」，始終不會耽溺染著在色聲香味觸男女等障礙持戒清淨的法上。若想要戒律清淨能得聖道，對於貪欲、瞋恚、尋思等擾亂意識的心所法，雖暫時生起要馬上排除遣離，要做到「亂心法纔生，尋當速遠離」，若心裡有不正思惟時馬上去除，學戒就得清淨了。

未二、遠離惡作失念 2 申一、舉頌

第二科遠離惡作失念，遠離惡作失念的過失，分二科；第一科舉頌，舉出頌所說。**非太沈太浮，恆善住正念，根本眷屬淨，而修行梵行者：**

若要使得最後修行梵行皆得清淨，應當遠離微劣犯戒，太沉的惡作，遠離較嚴重過失，太浮的非處惡作，不論太沉或太浮都是由於失去正念所造成的過失，應當掌握方便，從開始過程到最後究竟時，恆時善巧安住正念，使根本重戒及日常生活軌則所行等眷屬輕戒都能清淨，而修行離欲的梵行。

申二、釋義

第二科釋義，解釋的道理。

此頌顯示遠離微劣惡作故，遠離非處惡作故，遠離失念故，於究竟時及方便時，修行梵行皆得清淨。

這個偈頌中「非太沈」是顯示遠離微劣惡作，「沈」是形容犯了小小的過失，他人不知道，只有自己知道，不發露懺悔，像魚沈到水裡去就看不到了。這種指微細的犯戒，當慚愧心生起時也會後悔而有惡作，應當遠離；「太浮」，應當連貫下來念「非太浮」，是顯示非處惡作。「非處惡作」是指與邪見相應而犯戒的惡作，「浮」是形容犯了與邪見相應而犯戒的明顯過失，像魚浮出水面很容易就看到，例如有薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見、邪見等錯誤的思想，依此使行為偏離戒律而犯戒，這種不合道理的境界太明顯了，所生的非處惡作應當遠離。

「恆善住正念」，是指遠離失念故，太沈太浮都是因為失去正念，若能遠離失念恆常善巧安住正念。

「根本眷屬淨，而修行梵行」，顯示於究竟時及方便時，從初開始到中間「方便時」，及最後究竟圓滿時，都要求自己修行梵行，都要持戒清淨。根本淨，指最初安住具戒時能持戒清淨，或者說根本重戒受持清淨；眷屬淨，戒的眷屬，指根本重戒以外日常生活中的輕戒、小戒，行者若能輕重等持，從最初受戒，受戒後到圓滿聖道得到道共戒，中間要經過散心受持別解脫戒，及修靜慮證得定共戒，都應注意持戒的動機、過程、方法、結果，堅持戒行，遠離障戒法，修習清淨離欲的梵行。

《披》非太沈太浮恆善住正念等者：微劣惡作，是名太沈。非處惡作，是名太浮。如聲聞地釋。（陵本二十二卷八頁 1913）於三世中無有失念，遇有毀犯，如法還淨，是名恆住正念。依止正願，安住具戒，名根本淨。軌則、所行皆悉圓滿，名眷屬淨。餘文易知。

微小的惡作，不易察覺也不明顯，如魚沈入水中則看不見，稱為太沈。較嚴重的過失，明顯易見的，如魚浮出水面，稱為太浮。如〈聲聞地〉卷 22，798 頁所說。恆住正念包括二個要點：一是過去、現在、未來三世都不要失去正念，二是若有犯戒時能迅速發露懺悔如法還淨，稱為恆住正念。依止與正法相應的願，安住在具足戒中，根本戒持好，稱為根本淨。行事威儀軌範律則與所行處都很如法圓滿，軌則是譏嫌戒，所行也是譏嫌戒，譏嫌戒能持好，稱為眷屬淨。

瑜伽師地論科句披尋記卷第十六

資料來源 <http://mahabodhi.org/yoga/cb/16.htm>