

瑜伽師地論科句披尋記卷第八十三

彌勒菩薩說

唐三藏沙門玄奘奉詔譯

韓清淨科記

攝異門分之上

[案：原始資料來源--常柏法師講記 電子筆錄

略經增刪而成，僅供此次上課學員參考。

完整內容，請回查網址 <http://mahabodhi.org/yoga/cb/index.htm>]

本論共分五大部分，據《瑜伽師地論釋》說：

一、〈本地分〉：要略及詳細的說明十七地的境界。

二、〈攝決擇分〉：攝取〈本地分〉中沒有說到的、比較深刻的道理，重新決斷簡擇一番。

三、〈攝釋分〉：說明「解釋經典」的次第與軌則。

四、〈攝異門分〉：略攝《阿含經》中諸法的名相、義理差別，例如有時，一名具有多義，或一義具有多名等，於〈攝異門分〉中，都會有廣泛的分別。

五、〈攝事分〉：針對經、律、論三藏諸多重要的事情與道理加以解釋，例如簡別、決擇何謂「相似佛法」等。

本論從卷 83 開始，屬於第四部分〈攝異門分〉的範圍，

雖然前一分〈攝釋分〉也決擇了契經的「文、義」，但主要強調的仍在於「文」，相較之下，〈攝異門分〉則將「文、義」二者，都進行廣泛的分別。

因為經中擁有各式各樣的名相[文]，依於名相的不同，義也就有眾多差別。

所以，「一門攝多門，一義攝多義」，從一處入門，再通向其他的門，猶如因緣展轉相依相生，此處亦然，

以單一名詞包含之義，又展轉引申第二、三義等，稱作「異門」。

將經中的異門都統攝起來，加以決斷簡擇，即為〈攝異門分〉的內容。

其中甚至將一個名詞解釋到五十乃至六十幾種。例如智慧，就有五十九句的分別，可見智慧是很深廣的。

由此可知，〈攝異門分〉相當於一部佛學辭典，是學佛者的辭海。

〈攝異門分〉有上下二部分，

上半部在卷 83，共有一總嚙柁南頌[詩]、五嚙柁南別頌（前四別頌屬於白品，其中三別頌在卷 83；第四別頌在卷 84，第五別頌在卷 84 屬黑品）、卷 83 第一個別頌中又有二個中頌，廣說戒與道，

卷 84 是下半部，除了延續卷 83 白品所攝的第四個別頌外，也含攝了黑品的一個別頌。白品是屬於善法，黑品是不善法。

甲四、攝異門分 3

乙一、結前生後

結前生後，結束前文，生起後文。

如是已說「攝釋」。

云何「攝異門」？

前面已將〈攝釋分〉的內容說明完畢。

現在要介紹〈攝異門分〉。

「異門」是指：以許多不同的角度來說明經中的文義。

乙二、總別顯示 2

丙一、總

總嚧柁南曰：

白品與黑品 異門等宣說 為開悟義覺 略總頌應知

總嚧柁南^{總頌}，由整體而說：

〈攝異門分〉的內容只有白品、黑品二部分，

白品所說都屬善法，黑品所說則為惡法。

注：白品、黑品

商那和修，阿難之弟子，《付法藏》之第三祖；

《佛祖統紀》卷5：

四祖優波鞠多尊者，摩突羅國人，容貌端正，聰慧辨才。

^{〔三祖〕}商那初教繫念——若起惡心當下黑石；生善念時當下白石。

鞠多如教攝念。

初，黑偏多。

次，白黑等。

至七日滿，唯有白石。

商那即為宣說四聖真諦，應時逮得須陀洹果。

案：了凡四訓「功過格」

善、惡之法又各有多門，有許多不同的解釋，因此以異門等宣說。

「為開悟義覺」，將〈攝異門分〉納入本論，是論主希望藉此開導眾生，對於文所詮之義（道理）能夠覺悟。

若法唯開一途、只有一種說法，可能只有某些人能相應、覺悟，某些人不能；

如果廣泛開演、多說幾種，能從不同名相，入於法理者，會更多，所以說「為開悟義覺」。

「略總頌應知」，以上將〈攝異門分〉的內容約略的歸納起來，作成一首總頌，應該了解，主要即是白品與黑品的異門宣說。

丙二、別 2

丁一、白品 4

戊一、初頌攝 2

己一、唵柁南標

第一科唵柁南 Udāna 標，由偈頌標示。

別唵柁南曰：

師 第一 二慧 四種善說等 亦有因緣等 施`戒`道廣說

別唵柁南^[別頌]中，將所要解釋的八種名相結合在一起說，包括：師、第一差別、二慧、四種善說、有因緣等、廣說惠施、及戒與道。

師 第一二慧 四種善說等 亦有因緣等 施戒道廣說

己二、長行^{散文}釋 8^{庚一 到 庚八 p.2276}

庚一、師 差別[分別] 2^{辛一 到 辛二 p.2268}

辛一、所歸依攝 2^{壬一 到 壬二 p.2268}

壬一、補特伽羅[人] 差別 6^{癸一 到 癸六 p.2268}

癸一、大師 紹師 襲師

此中大師，所謂如來。

紹師即是第一弟子，如彼尊者舍利子等。

注：紹

[動] 接續、繼承。

如：「克紹箕裘」。

[克紹箕裘]

《禮記·學記》：

古時候，鐵匠的兒子，須先學習鑿合袍裘/獸皮，做為學習鑄冶鐵器的基礎；而一個製造弓箭的能手，他的兒子要先學習用竹子/柳條來編製畚箕，為造弓奠下根基。如此循序漸進的學習，自然能夠學會祖傳的技術，並發揚光大。後來「克紹箕裘」，比喻能繼承父業，繼承師業。

經論中提到的大師，是指如來。

紹師，則為佛世時，佛座下的第一弟子，狹義而言，為智慧第一的尊者舍利弗，還有神通第一的目犍連尊者，這是說明紹師，為佛的一雙大弟子……。

若廣義來說，如下《披尋記》所釋。

《披》即是第一弟子者：成辦自義^{自己的功課/功德}，說名第一。如下說言：即此大師亦稱第一，自義行故。

已經成辦自己的義利，說名第一，換而言之，在佛的座下，成就涅槃的大阿羅漢，皆屬第一，也都稱為紹師。

除了舍利弗、目犍連外，還包括了賓頭盧頗羅墮^{福田第一}、周利槃陀伽^{解義第一}……等其他四果聖者。

如下文會再說到：這種大師^[弟子也稱大師?]也稱作第一，因為已經成就自己應該成就的義利（涅槃功德），以自義行故，這些老師都稱作紹師。

《本事經》云：

有三種大師，若出現於世，能利益安樂，天人等世間，一者謂如來，二無學弟子，三有學弟子，具淨戒多聞。如是三大師，天人等應供，能宣說正法，廣開甘露門，令無量眾生，永盡諸有結，解脫生死苦，證常樂涅槃。

言襲師者，謂軌範師、若親教師、若同法者、能開悟者、令憶念者。

襲，為沿襲之義。

襲師，是指後代能展轉傳承佛法，以正法教導弟子的人。包括所謂的軌範師、或親教師、或同法者、能開悟者、令憶念者五種：

一、軌範師：

如《南海寄歸內法傳》之三，曰：

「阿遮利耶，譯為軌範師，是能教弟子法式之義者。」。

阿闍梨，梵音正云「阿遮利耶 Ācārya」，意譯有軌範、正行等義。因能教授弟子，使其一切言行端正合宜，而自身又堪為楷模，故即一般所謂的「導師」。

二、親教師：

即親從受教之師。音譯鄔波馱耶 Upādhyāya…現今通常是指授戒的戒和尚，俗稱得戒和尚，是第二類的襲師。

三、同法者：

一起修學的同梵行者中，若有理解佛法、堪能為師者，也稱為襲師。

四、能開悟者：

是指能夠開示佛法，使其他同梵行能覺悟者，都可稱作襲師。

五、令憶念者：

能令對方憶念，若行者犯錯有過失時，可以告知對方哪裡不如法，這一類人由於對戒律十分通達，因此也是一種襲師。

以上是襲師的各種分別。

注：軌範師、戒和尚

《大毘婆沙論》卷 180：

大路、小路二位尊者修行

問：何故，小路多住心念住，尊者大路多住法念住耶？

答：由彼尊者意樂異故。

復次，尊者小路是愛行者。彼由心力，無始時來，於生死中多受苦惱，今成無學，常訶責心，由此多住心念住觀。

尊者大路是見行者。彼由想力，無始時來，於生死中多受苦惱，今成無學，常訶責想^[取相]，由此多住法念住觀。

尊者名字由來

問：此二尊者，何故立此名耶？

答：曾聞室羅筏，有婆羅門婦，數生男，生已輒死，其婦未幾，復產一男，即時遣人，棄之**大路**，經久不死，故立此名。

彼婦後時，復生一子，還即遣人，棄之**小路**，亦經久不死，因立此名。

尊者出家證果因緣

尊者大路，**利根見行**，至年長大，歸佛出家，精進修行，成阿羅漢。

尊者小路，**愛行鈍根**，樂處居家，保戀親屬，廣致財產，位望奢豪，宗族熾盛，受諸欲樂，後皆衰減。如〈伽他〉曰：

財積後必盡 位高後必退
親合後必離 壽住後必死

由此小路於後未幾，父母喪亡，財寶散失，退捨豪位，眷屬乖離，形容憔悴。其兄大路，見而愍之，愍之度令出家，受具足戒，授俱迦聲頌，令習誦之。

身語意莫作 **一切世間惡**
離欲念正知 **不受苦無義**

彼極闇鈍，受此伽他，**兩四月中**，勤苦習誦，牧牛羊者，在路聞之，誦皆通利，彼猶未得。**過兩四月**，處處苾芻為謁世尊，皆來集會，每日晨旦，新學苾芻皆往**鄔波陀耶 Upādhyāya**[親教師]、**阿遮利耶 Ācārya**[阿闍梨]所，**受文請義，理所廢忘**。

小路爾時，亦效他往，將出房戶。

兄即問言：「汝欲何往？」

答言：「欲往**鄔波陀耶**、**阿遮利耶**所，受文請義，理所廢忘。」

其兄語言：「我即是汝**鄔波陀耶**。更何所往？然彼小路，是應訶擯而入道者」，大路即時手**擗**^{ウメヒ}、**其項**^{脖子後}，曳出房外，叱言：

「愚人！我四月中，授汝一頌，牧牛羊者，誦皆通利，汝猶未得，而今乃言：欲往他處，受文請義，理所忘耶。」

小路既被兄訶擯已，至誓多林間，啼泣而住。

佛時從外，入誓多林，見而愍之，問之：「可憐小路，汝何以啼泣？」

彼以上事，具白世尊，佛便語言：「汝能隨我，理所忘不？」彼答言：「能。」

爾時，世尊即以神力，轉彼所有，**誦伽他障**，更為授之，尋時誦得，過前四月所用功勞。復別授以〈除塵垢頌〉，而語之言：今日苾芻從外來者，汝皆可為拭革屣上，所有塵垢。

小路敬諾，如教奉行。

至日暮時，有一苾芻，革屣極為塵垢所著，小路拭之，一隻極淨，一隻苦拭而不能淨，**即**
作是念：「外物塵垢，暫時染著，猶不可淨，況內貪欲、瞋癡等垢，長夜染心，何由能淨？」

這是什麼？思擇

作是念時，彼不淨觀及持息念，便現在前，次第即得，阿羅漢果。

• 優婆馱耶[佛學大辭典（丁福保）]

Upādhyāya，又作鄔波陀耶，優波那訶，憂波第耶夜，鄔波陀耶，優波陀訶，郁波弟耶，鄔波[亭*也]耶，塢波陀耶，鄔婆提耶，郁波弟耶夜等。

譯曰親教師，依止師，依學等。

呼師之稱。善見律四曰：「優波那訶，漢言瞋盛。」

百一羯磨一注曰：「鄔波馱耶，譯為親教師。言和尚者，乃是西方俗語，非是典語。然諸經律梵本，皆云鄔波馱耶。」

• 阿闍梨

《五分律》卷十六說有五種阿闍梨。即**出家**、羯磨、教授、受經、**依止**。

其中，「依止阿闍梨」係戒臘勝人十夏者，餘四阿闍梨僅勝五夏即可。

癸二、能說傳說及隨說者

大師即是立聖教者，

紹師即是傳聖教者，

襲師即是隨聖教者。

開許制止一切應作、不應作故，時時教授教誡轉故。當知即是：**能說**、**傳說**及**隨說**者。

由聖教的角度介紹師長的區分，有立聖教者、傳聖教者、隨聖教者三大類：

大師，是指安立聖教的佛，以佛能宣說法及律，開許並制止一切眾生應作、不應作之事，故名立聖教者、能說者。

紹師，則指佛的聖弟子們，由於能夠傳導聖教，以戒、定、慧時時教授弟子，因此稱為傳聖教者、傳說者。

襲師，指能隨順聖教修行的善知識，雖然不一定證得聖道，但可以時時隨著聖教教誡弟子，因此屬於隨聖教者、隨說者。

癸三、能獎 勝獎 及至獎者

驅擯造作不應作故，名**能獎**者。

慶慰造作應作事故，名**勝獎**者。

於前二事能開示故，名**至獎**者。

注：**獎**

《教育部重編國語辭典修訂本》

[動] 稱讚、表揚。與「懲」、「罰」相對。如：「誇獎」、「嘉獎」。

[動] **勸勉**、鼓勵。

宋·王安石〈次韻劉著作過茆山今平甫往遊因寄〉詩：

「詩中慷慨悲陳跡，篇末慇懃**獎後生**。」

Q：此處採「**勸勉**」義

弟子因造惡、犯戒，已經不符合出家資格時，**能如法的將其驅擯，是名「能獎者^{能勸勉}」**。弟子成就了殊勝的戒、定、慧，應該給予慶賀、鼓勵時，能慶慰造作“應作事”者，名「**勝獎者**」。

對於前面二件事，能夠善巧開示何者不該作、何者該作，名「**至獎者**」。

癸四、能導勝導及至導者 2

子一、標得名

隨所生起一切疑惑皆能遣故，名「能導者」。

惡作、憂悔，皆能遣故，名「勝導者」。

一切煩惱及隨煩惱，皆能遣故，名「至導者」。

注：導

《教育部重編國語辭典修訂本》

[動] 帶領、指引。如：「疏導」、「引導」、「導航」。

[動] 教育、啟發。如：「指導」、「開導」、「勸導」。

隨弟子們所生起的一切疑惑，都能夠指導並除遣疑問的師長，名為「能導者」。

若弟子們有惡作，也能善巧給予指導，使弟子藉由懺悔等方便，得以除遣因惡作所生的憂悔，這樣的善知識，名為「勝導者」。

對於弟子所有的根本煩惱，及大、中、小隨煩惱，都能指導令其遣離，這樣的師長，名為「至導者」。

《披》惡作、憂悔者：心所有法^[2]，說名惡作。彼所有相，說名憂悔。

惡作，為一種心所法，屬於四種不定心所之一。

它的相貌是憂愁與懊悔，無論善事或惡事，只要對於過去曾作之事，不斷的追念與後悔，稱為惡作，所謂「追悔為性，障止為業」，可以知道它的特性是憂愁與後悔，並且有障礙奢摩他的作用。

注：惡作

印順導師《大乘廣五蘊論講記》，pp.227-228：

「惡作」，這個讀「ㄨˇ」。

對於自己已經做了的事，自己厭惡、討厭它，心想不應該做、做了不對；

對於沒有做的事，懊悔之前怎麼不做，

這都叫做惡作。

「謂心變悔為性」，起一種變悔心，起了一種厭惡心，心裡想的改變了，懊悔了，反悔了。

子二、隨難[了了' ?]釋

於諸疑惑，能斷除者，

謂未顯義，能顯發故；

已顯發義，令明淨故；

甚深義句，以慧通達，廣開示故。

前文說「能導者」，是能夠斷疑解惑的善知識，這是指能將經文中沒有完全顯示的道理^[不了義/不顯了義]，使令它顯示、開發出來；對於已經顯發的道理，也可以讓它更加的明了深刻。

譬如唯識無義、緣起性空等空性之理，雖然非常深奧，但老師可以藉由聞、思、修的智慧通達諸法實相，再廣泛、詳細的開示弟子。

以上為第四科，約「能否斷疑」來說，
若能遣除弟子們於未顯義及甚深義句生起的疑惑，稱為能導者；
若還能除遣惡作與憂悔，是名勝導者；
如果可將一切煩惱及隨煩惱遣除，屬於至導者。

注：了義、不[明]了義

◎印順導師《華雨集第一冊》p.255：

佛的經典分二類：一是了義經，一是不了義經。

了義經是究竟徹底的。

如所說的，還要再解說，再補充，這就是不了義的。

了=顯了；非「究竟完了」

◎印順導師《成佛之道》p.365：

《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：

說得顯明易了的，是了義；

說得深隱微密的，是不了義。

老二哲學，你尊我卑

癸五、伴及善友知識

誓許為作軌範，尊重所依止故，名**第二伴**。

隨轉伴故，名為善友。

宿昔同處居家樂故，名為知識。

注：誓

<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail?title=%E8%AA%93&search=%E8%AA%93>

釋義：

1.用言語來表明決心或約定。例：立誓。

2.用以表明決心或約定的言詞。例：誓言。

此處再將「師」作三種解釋：

◎若善知識約定、許可，作為出家弟子的和尚、軌範師等師長，稱為第二伴。

[Q：誰是第一伴？]

《瑜伽論記》卷22說：

「泰師云：根本和上、闍梨，名**第一伴**；
若說**送禮奉養法**，更為一切眾生作和上、闍梨故，**名第二伴**。
經中有此別名，故通之。」[案：此處與前解說不同]

◎其次，若能隨順聖道而行，這樣的同伴也是屬於善知識，稱作「善友」。

◎若為過去在家時，一起度過快樂時光的居家親友，這類人僅名為「知識」[知識有善有惡]。

案：日本八十八所巡禮，「二人同行」。



第二伴=空海大師

《披》名第二伴者：修遠離者，獨處空閑，與彼為助伴故。

當行者修身、心遠離，獨處空閑時，能夠指導修習止觀的善友，稱為第二伴。

案：找個伴？

最好的伴--業處。why？

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 179：

因孺童曾於過去迦葉波佛法中，經十千歲，修^[四]界方便觀，因佛別問不淨物故，過去所習**善品**^{第二伴}現前，遂伏欲貪，離欲界染。

癸六、憐愍及有恩者

父母宗親互相繫屬，名**憐愍者**。

若非眷屬而施恩惠，名**有恩者**。

父母宗親都是憐愍、關愛子女，名為「憐愍者」。

宗親，指有親族關係，如伯父、姨父…等。

無論是直系或旁系親屬，皆是互相繫屬，互相愛護，對於自己而言，這是憐愍者。

若不是眷屬卻能給予自己恩惠的人，名為「有恩者」。

※以上是約補特伽羅 [pudgala, 「眾生」之別名] 的分別，分六科來說「所歸依的人師」。

Q：為何說此憐愍者、有恩者？

王二、功德差別 3 正一是 補特伽羅差別

癸一、名義利等

言**義利**者，名「所求事，能引義利」。

樂為此故，名「樂義利」。

所謂「義利」，指所追求的涅槃，能夠引發得到「義利」。出世間

好樂修聖道及成就聖道果，故稱為「樂義利」。

義利有三種，根據《佛地經論》卷1的解釋：

現現在 益名 **義**、

當未來 益名 **利**；

世間名義、出世名利；

離惡名義、攝善名利；

福德名義、智慧名利。

癸二、名 利益等

言**利益**者，名為善行。

樂為此故，名樂利益。

所謂「利益」，指與善法相應的身語善行，譬如施、戒、修的**善有漏行**。世間

因內心歡喜與善法相應，稱為「樂利益」。

癸三、名 安樂等 2

子一、標得名

言**安樂**者，名「安隱住益身心」義。

樂為此故，名「樂安樂」。

所謂安樂，指身心狀況是與樂受相應安隱而住。

由此希望自己的身心得到利益安樂，故稱作「樂安樂」。

子二、釋安隱

依現法樂，名「樂安隱」。

依後法樂，說名為「樂相應安隱」。

注：安隱=安穩

◎印順導師《寶積經講記》，p.274：

大家來登「上」這佛「法」的大「船」！

大家如登上這法船，就是歸依三寶，依法修學。

這樣，生死苦海中的眾生，就能「從安隱」（與穩同）的正「道」，一直前進，而「至於涅槃」。

安隱有二義：

- 一、依止現法樂，希望這一生身心都能得到安樂，稱為「樂安隱」。
- 二、依止後法樂，希望來生也能夠得到人天快樂的果報，稱作「樂相應安隱」。

《披》名所求事等者：謂若涅槃可愛樂故、無有罪故，名所求事。以此為先，能引義利。涅槃是可愛樂、不生不滅、沒有罪過的緣故，名為「所求事」。

由於追求涅槃為上首、為先^[每天睜開眼睛的首要工作]，而修學聖道，能引發及成就涅槃的義利。

辛二、能歸依攝 3 ^{佛弟子}

壬一、信漸次 4

癸一、信順

於一切事現正隨從，故名「信順」。

對佛所指導的戒定慧、聞思修、因果等事，弟子們都能顯現出正確、沒有顛倒的行為，能隨從佛的教導，名為「信順」。

注：漸次

[阿含辭典（莊春江）]

一步步依序進行；有順序的(anupubba)，如「漸次無間等」。

癸二、信

若即於彼補特伽羅處所而起，故名為「信」。

此是約對佛、善知識與人，生起的信心，名為信。



案：「自信教人信」

唐·善導《往生禮讚偈》卷1：

「自信教人信 難中轉更難
大悲傳普化 真成報佛恩
願共諸眾生 往生安樂國。」(CBETA, T47, no. 1980, p. 442, a6-8)

癸三、淨信

聞彼功德及與威力、殊勝慧已，即於彼法處所而起，隨順理門，故名「淨信」。
即由如是增上力故，身毛為豎、悲泣墮淚，如是等事是淨信相。

聽聞到佛法闡述三寶的功德、及佛菩薩的威力與殊勝智慧以後，即對佛法的境界生起信心，此信心的來源是由於隨順佛法所闡述的道理，名為淨信。
前段文於補特伽羅而起信，是屬於緣人起信；
此處聽聞佛法的殊勝而修行，是屬於緣法起信。
由於有淨信的增上力故，於聽聞到佛法，或梵唄、聖號時，身毛會豎起，甚至感動得痛哭流涕，如是種種的相都是淨信相。

注：身毛為豎、淨信相

順解脫分之相：身毛為豎、悲泣流淚。

《俱舍論》十八曰：

◎順福分者，謂感世間可愛果善。

◎順解脫分者，謂定能感涅槃果善。此善生已，令彼有情名為身中有涅槃法。

若有聞說“生死有過，諸法無我，涅槃有德”，身毛為豎，悲泣墮淚。當知彼已植順解脫分善。

◎順決擇分者，謂近能感聖道果善，即煖等四。

「善根」之價值？

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176：

若諸有情，或但惠施一搏^一之食，或唯受持一日夜戒^八，或乃至誦四句伽他^{偈頌}，或須臾間，修定加行，而能種植「順解脫分善根」。

由此後時，雖因煩惱，造作種種身語意惡行——或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中，無有少許白^善法種子，墮無間獄，受種種苦——而得名為「住涅槃岸」，以彼必得般涅槃故。(大正 27，885b24-c2)

如何得此善根？

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7：

問：誰決定能種此順解脫分善根？

答：若有增上^善意樂，欣求涅槃、厭背生死者^{出離三界}，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。(大正 27，35b4-8)

印順導師《佛法概論》第十八章〈戒定慧的考察〉：

…厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡，痛切有情的自相殘殺^{戰場、商場、道場…}，一切是無常與苦迫。

• 發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，對於過去的自己有所不滿。對於生死有厭離心^{出離心}，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生^{法身慧命}。

• 在家的信眾，也要有「住非家想」^{不作家庭私產想}的見地，才能^[1]成「解脫分善根」^{潛力}，或^[2]者現身證覺^{開悟}。

癸四、信述

注：述

[國語辭典（教育部）]

1. 遵循。

《說文解字》：「述，循也。」

【例】述而不作

聞彼功德、威力等已，於行住等諸威儀中，恆常信彼實有功德，故名信述。

於聽聞三寶的功德威力以後，在行住坐臥四威儀中，能夠恆時相信三寶、憶念三寶，認為三寶是真實有功德，由此名為「信述」。

《披》「於一切事現正隨從」者：謂於善友，如實顯發作奉教心，隨時往詣，恭敬承事故。由於深信三寶的緣故，對於佛所說的法、以及善知識的教授教誡，能如實發動依教奉行的心，隨時拜訪善知識、恭敬奉事善知識。

壬二、精進漸次 13

癸一、欲

所言欲者，若於**是處**，樂作、樂得。

所謂欲，由於對**三寶所開示的功德**，內心好樂行持、歡喜成就，以是名為「樂作、樂得」。譬如師長交待功課，學生內心感到很歡喜，將它儘快完成，這是第一種精進的相貌。

癸二、精進

言精進者，發起**加行**，其心**勇悍**。

所謂精進，前文是指內心的動機、想法、以及對法的好樂；此處的精進，指**開始實際的在身語意上採取行動，發動加行**，而此時內心的相貌是非常**勇猛、強悍**的。

注：加行

[阿含辭典（莊春江）]

另譯為「前方便」，即「致力於；著手於；從事於」。

[佛光大辭典]

梵語 prayoga。舊譯方便。即加功用行之意。乃針對**正行之預備行**。

《瑜伽師地論》卷三十一之白品與黑品中，各舉出相應、串習、無倒、不緩、應時、解了、無厭足、不捨軛、正等**九種加行之法**...

癸三、策勵

言策勵者，既**勇悍已**，於彼**加行**，正勤修習。

所謂策勵，開始**發動加行**以後，內心要相續保持勇猛強悍，精勤發動身語意的加行，如誦經、拜佛、持戒、**修奢摩他、毗鉢舍那**等，所有與正法相應之事，皆是屬於**善法加行**。

癸四、剛決

言剛決者，發**精進已**，終無懈廢，不壞不退。

所謂剛決，已經發動身語意的精進以後，還要**能夠持續精進努力**，終究不會在半途懈怠、荒廢，這顆剛決的心也不會遭到逆緣所破壞與退失。

癸五、超越

言超越者，**殷重精進**。

所謂超越，即是**殷重精進**。能夠**殷切、慎重、周全完備的勤修加行**，才能**超越現況**。

癸六、威勢

言威勢者，謂**過夜分**，或**前一更**，被服鎧甲，當發精進。

所謂威勢，指修行上具有威勢的力量。如在「過夜分，或前一更」能夠「被服鎧甲，當發精進」。

在本論的解釋：

初夜是午後的六點到九點，中夜是九點到三點，後夜是三點到六點；而中夜則屬休息的時段。

「過夜分」指過中夜以後的凌晨三點到六點；

「或前一更」指中夜之前的六點到九點。

此時，修行人應當如披上鎧甲、準備作戰般的發勤精進，勤修止觀加行。

癸七、奮發

言奮發者，如所被服，發勤精進，或更昇進，威猛勇悍，發勤精進。

所謂奮發的相貌，就好像披著鎧甲，整頓好自己的內心發動精進；或修行的程度更加的往上昇進，表顯出來的精進是非常的勇猛強悍。

癸八、勇銳

深見彼果所有勝利，故名勇銳。

由於行者深深的看到精進的成果，會得到廣大的利益，而更加勇猛無懼銳不可擋，朝著勝利之果相續精進勤修方便，因此名「勇銳」。

癸九、勇悍

於勤修時，堪能忍受寒等淋瀝，故名勇悍。

這是說明修行人具有法忍的修行力。在精進修學時，能夠堪忍天氣寒、熱的變化，乃至雨水的淋瀝等，無懼外界的不良條件而繼續精進，所以名為「勇悍」。

注：法忍

《大智度論》卷 15：

云何名法忍？

忍諸恭敬、供養眾生，及諸瞋惱、婬欲之人，是名生忍。[忍眾生]

忍其供養、恭敬法，及瞋惱、婬欲法，是為法忍。[忍諸法]

……今說法中忍，法有二種：心法，非心法。

非心法中有內、有外：外有寒熱、風雨等；內有飢渴、老病死等。如是等種種，名為非心法。

[同淨蘭若冬季]

癸十、難制伏

由善了知前後差別，於其勝上差別證中，深生信順所有精進，名難制伏。

由於行者善巧了知修行過程中前後所證的差別，於後後所證出世間法種種差別，對於自己更往上一層不同的修證，生深勝解，於所證及自己堪能證得而發起勇猛精進，這樣的信心更增加對於隨順修行精進的事，都願意去做，不為其他因緣所動搖，名為「難^被制伏」。

癸十一、無喜足

於少下劣、差別所證、進修善中，無怯劣故，名無喜足。

行者常自我觀察自己現在已成就的信進念定慧如果是少分、下劣的差別所證，進修善法，不會怯弱，沒有下劣的心情，也不會得少而生喜足。

癸十二、勵心

言勵心者，謂於精進所有障處，一切煩惱及隨煩惱、諸魔事中，頻頻覺察，令心靜息。所謂勵心，是指於精進努力修習時，所有修行的障礙處，在一切根本煩惱及隨煩惱種種魔事之中，一次次的觀察覺知，如果心沒有生起煩惱，就讓心持續安住在所緣境上，寂靜而住。及假若觀察到煩惱生起，就要對治，使令心能寂靜止息煩惱而不受影響，名為「勵心」。

癸十三、常恆 [無常→如常]

言常恆者，謂即於此正加行中，能常修作，能不捨輒。

所謂「常恆」，是說於善法的正加行中，能恆常修習所作，能不捨離善軌，時時修習善品、不越善品，勤修聖道加行。

※以上說的是精進的十三種相貌。

印順導師《大乘廣五蘊論講記》，p.119：

精進是從初出發一貫前進，像打仗一樣，不容易的事情。

佛用打仗來做譬喻，形容精進在修行過程當中可能的事情，一步一步升一步，叫五種精進：被甲精進、加行精進、無怯弱精進、不退轉精進、無喜足精進。

壬三、正行漸次 12

癸一、正信

言正信者，謂於大師說正法時，於此正法既聽聞已，獲得淨信。

所謂正信，是指於佛說正法時，已經聽聞正法後，獲得清淨的信心。

這也是一種正行。

欲精進正行，於善品發起加行，首先要於三寶有信，信為道元功德母，能夠長養一切諸善法，沒有信為依，很難發起善法欲以及勇悍精進的善品加行。

癸二、不放逸

不放逸者，謂得信已，於樂出離障礙法中，防護其心，恆常發起善法修習。

不放逸，是指對佛法有信心以後，好樂出離各種惡法（障礙聞思修、戒定慧等），防護自心遠離五欲、五蓋等，恆常發起止觀等善法的修習。

癸三、瑜伽

言瑜伽者，受持、讀誦、問論、決擇、正修加行。

所謂瑜伽，無論聲聞乘、緣覺乘，或是菩薩乘，都需要修學止觀，所以將其統稱為瑜伽 yoga。

修習止觀可以使令行者與法相應，故瑜伽具有「相應」之義。[行者 yogi]

yogī "m." "one who practices spiritual exercise."

聞	思	修
---	---	---

相應要透過聞、思、修，實際修學來成就。

「受持、讀誦、問論」三者，是與聞慧相應；

「決擇」，屬於思慧；

「正修加行」，則為修慧所攝。

這五法，分別解釋如下：

一、受持：聽聞佛法以後，若能領納、受持於心中，是名受持。

二、讀誦：看文曰讀，背文曰誦。將較為相應且適合用於調伏煩惱的文句，藉由清晰的音聲朗讀出來，乃至將它背誦起來，稱作讀誦。

三、問論：是指請問教授善知識或同行善知識，透過對法相的問答及討論，使令所學的法越趨清晰，有疑問便應求解，藉由問答能產生智慧；其實提問也是一種智慧，若學而不問，便如一灘死水，但問而不學，亦無內涵，應將問論結合學習，方能得益。

以上皆是屬於聞慧。

四、決擇：以聞慧為基，漸次累積正見以後，還要繼續思惟，決擇就是思惟，包含思惟、決斷與簡擇之義。應該知道，先依據聖教量習得聞慧後；才能於思惟時，多分的比量、觀察。

五、正修加行：是指行者透過止觀的正勤加行，現量體驗佛所說的真理。

總之，瑜伽的正行，理應包括戒、定、慧三學以及聞、思、修三慧。

癸四、思惟

言思惟者，隨所受持究竟法義，審諦觀察。

所謂思惟：是將所聽聞到的佛法究竟法義，如空性、法界、實際，領受、執持在內心，仔細、真實的觀察，依於聖教量，比量，現量，交替觀察，使內心能與諸法實相相應，名為「思惟」。

癸五、憶念

言憶念者，於所觀察一切法義，能不忘失；於久所作、久所說中，能正隨念。

所謂的憶念，是於所觀察的一切法義，能夠不忘失；於久遠前所作之事、久遠前所說的話中，能正確的隨順憶念。

當我們內心常常能念茲在茲於法義上數數的串習，每日從早到晚聞法、思惟佛法，就能形成一種念力，能使令內心所憶持的不淨觀、無常觀等法義，不易忘失；有念力的人對於很久以前所做的事情、所說的話，都要能夠正確的隨順憶念。因此在每個當下都能正知自己所說的話所做的事，全面的正念、正知，這就是一種正行。

癸六、尋思

言尋思者，即依如無倒法義，起出離等所有尋思。

所謂尋思，是依止正確且沒有顛倒的佛法義理，能夠生起出離尋、無恚尋、無害尋等正尋思，思惟如何斷除自己的煩惱，如何成就聖道、善法。這些與善法相應的尋思才是正行。

《披》起出離等所有尋思者：此中等言，等取證得。出離，謂於一切染法。證得，謂於一切淨法。

這其中的等字，包括證得。出離，是指出離一切的染污法。證得，是指證得一切的清淨法。修行人應常常思惟、觀察自己有沒有與染污法相應，有沒有成就清淨的善法。

癸七、智

所言智者，謂出世間加行妙慧。

所謂智，是指出世間的加行妙慧。

出世間是無漏的，而出世間加行的微妙智慧，是指還在加行位的無分別智，嚴格來說加行位還是攝屬於有漏位，但因煖、頂、忍、世第一是已經趣向無漏了，所以這階段的智慧給予無分別智的名，稱作加行無分別智。

前六科都是屬於資糧位，到了第七科「智」，是加行位的行者，說他有出世間的加行妙慧。

癸八、解

所言解者，謂出世間正體妙慧。

所謂解，是指出世間正體妙慧，即根本無分別智，約聲聞行者來說是證得初果，約大乘菩薩來說是證得初地。

行者得到出世間的**正體妙慧——根本無分別智**，它的體就是心，心與正法相應，就能成就微妙的智慧。

癸九、慧

所言慧者，謂已證得出世間慧後時所得世間妙慧。

所謂慧，是指已經證得出世間慧，後時所得的世間妙慧。已經成就了出世間的根本無分別智以後，再以有分別的後得智來思惟世間出世間的種種法，稱作後得慧，後時所得的世間妙慧，又名後得智。

凡夫的思惟觀察，皆是帶著執著性，想什麼都執著有所緣境事的自性與真實性；有後得智的聖人是不一樣的，雖亦是帶著名言思惟觀察，然已不帶執著，能夠與無漏的善法相應。這種後得慧雖然也是有分別，但是與凡夫帶執著的分別是不同的。

癸十、觀察

言觀察者，謂由無倒觀察作意，審諦觀察已斷、未斷、有餘、無餘。

所謂觀察，是指要有正確且無顛倒的觀察作意，這是修行的訣竅。一定要常常的自我觀察，而且要沒有錯誤、仔細、如實的面對自己有哪些已斷的煩惱或未斷的煩惱、以及自己是否已證得有餘依涅槃或無餘依涅槃。

癸十一、梵行

言梵行者，謂¹八聖支道，及與²遠離非正梵行習婬欲法。

所謂梵行，是指八聖支道，及與遠離非正梵行所習近的婬欲法。

支是支分、因；道是方便、橋樑、方法，八種使行者成為聖人的因，稱為八聖支道。

八聖支道之所以名為梵行的原因有三：

第一，涅槃離染名梵，八支聖道是成就梵（涅槃）的方法，與梵為行，故名梵行；

第二，第二，煩惱名非梵，八支聖道能離煩惱，故名梵行；

第三，八聖支道是從如來梵音而生，故名梵行。

梵音是一種清淨、離欲的音聲，如來的音聲稱作梵音。

由佛清淨音聲所說出來的八聖支道稱作梵行。

梵行還包括遠離與煩惱相應的淫欲、貪欲法，因此梵行也是離欲的意思。

癸十二、安住餘梵行³

子一、標

又言安住餘梵行者，謂三十七菩提分法，彼由三處之所攝受。

又所謂安住其餘的梵行，是指三十七菩提分法。

除了上文提到的八正道，還有四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分。

這三十七菩提分法是由奢摩他、毗鉢舍那、及修身念三處之所攝受。

子二、列

謂由奢摩他故，由毗鉢舍那故，由修身念故。

這是說三十七道品不會超過這三類：一類是奢摩他的止、一類是毗鉢舍那的觀、一類是修身念通止觀二品。

四念住是以念與慧為體，如身念住的念，是通於奢摩他及毗鉢舍那的。

《披》由修身念故者：住循身觀，名修身念。於三十七菩提分法中，此為最初，為菩提分修之所依處，是故舉說。

四念住裡面，修循身觀名修身念住。在三十七菩提分法當中，最初是四念住，而四念住中最初修的是身念住，所以身念住為整個菩提分修最初的所依止處，因此舉出來說。

如其所應，彼自性故、彼品類故。

在三十七道品內，

有些是相應於奢摩他，如四如意足；

有些是相應毗鉢舍那的，如七覺支中的擇法覺支，

如每一道品所相應的，以奢摩他為自性、或以毗鉢舍那為自性，是隨彼自性故；

有些是二種都相應的，如修身念住，就是通於止觀二品的。彼品類是俱品的意思，通於二種的情況。請參考（連結：[三十七菩提分法表](#)）。

子三、釋

此中信念，俱通二品。

在三十七道品裡，其中的信與念，是通於奢摩他及毗鉢舍那二品的。

《披》如其所應等者：謂三十七菩提分法，如其所應，或為奢摩他自性，或為毗鉢舍那自性，或為彼二品類，名彼自性及彼品類。修身念住，俱通二品。信字疑是誤文。

三十七菩提分法如它所相應的，有的是以奢摩他為自性，有的是以毗鉢舍那為自性，有的是俱通奢摩他、毗鉢舍那二種的品類，稱為彼自性（奢摩他自性、或毗鉢舍那自性）、彼品類（俱通奢摩他、毗鉢舍那二種）。修身念住俱通止觀二品。

韓清淨居士懷疑論文中信字是誤文。經過查證，大正藏三十冊與本論原文裡都是「信」，並沒有錯。

關於信為何俱通二品，在《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 96 中對於「為何將信立為菩提分法？」有這樣的說明：

「趣向菩提，信為上首。將起眾行，信為初基，故立信為菩提分法。」

信本身不是直接覺悟的，故不屬於覺支，也不屬於道支，為什麼將它放在菩提分法裡面？因為「趣向菩提，信為上首」，要先有信才會趣向菩提，「將起眾行，信為初基」，要生起種種的修行，如修四念住，必須先相信修四念住是有真實價值，能夠趣向涅槃的，才會發起行動，也就是說，行者必須先對覺支道支有信，才能有覺道二支的生起，因此將信立為菩提分法。

同理可知，信本身不是奢摩他、也不是毘鉢舍那，但因行者必須先相信唯有止觀二法才是趣向涅槃的前方便，方能有止觀二品生起，所以說它通於二品，將之安立於俱品中。

念，一定是通於二種，因為奢摩他品必須於同一所緣數數憶念；毗鉢舍那品，也一定要透過憶念，才能夠思惟簡擇諸法。所以念心所的功能通於二品。

庚二、**第一**差別 2

辛一、約訓釋言詞辨 3

壬一、**第一義** 5

癸一、**第一**

復次，即此**大師**亦稱**第一**，**自義**行故。

其次，大師就是**佛**，佛也可以尊稱為三界第一。第一，是最究竟處。

「自義行故」，佛已經成就自己的義利，**「義」**即是涅槃，已經成就無住涅槃，所以是三界第一。

癸二、**尊**

亦稱為**尊**，**他義**行故。

佛也稱為尊，佛能成辦有情的**義利**，能幫助其他有情**成就涅槃**，利他行也是圓滿的，所以是三界中最尊貴的。

癸三、**勝**

亦稱為**勝**，**俱義**行故。

也可稱為勝，佛是三界裡面最殊勝的有情，**自利、利他**都成就圓滿的緣故。

癸四、上

亦稱為上，映蔽一切諸**外道**故。

佛也稱為上，因為佛的功德、智慧遮蔽一切的外道，外道是遠遠比不上的，稱之為上。

癸五、無上

亦稱無上，映蔽一切**聲聞、獨覺**下中乘故。

佛也稱無上，佛是最高的成就者，其功德遮蔽一切下乘的聲聞、中乘的獨覺，佛是最上乘的，所以稱作無上。

以上是由第一種道理解釋佛是第一的差別義。

壬二、第二義

復有差別。

言第一者，共諸**世間善**圓滿故。

所言尊者，共諸**聲聞善**圓滿故。

所言勝者，共諸**獨覺善**圓滿故。

所言上者，於**煩惱障**得清淨故。

言無上者，於**所知障**得清淨故。

又有差別，

佛是三界第一，是因於**共諸世間**的善法圓滿了。

稱佛為尊，是由於佛已善巧圓滿共諸聲聞所成就的功德。

稱佛為勝，是因為佛已圓滿共諸獨覺的善法。

稱佛為上，是指於煩惱障已得清淨，將愛見煩惱都斷除了。

稱佛為無上，是說佛於所知障也已得清淨了。

以上第二義是約「斷障」來分別。

壬三、第三義

復有差別。

言第一者，於**欲行善**得圓滿故。

所言尊者，於**色行善**得圓滿故。

所言勝者，**無色行善**得圓滿故。

所言上者，**超過一切三界世間善**圓滿故。

言無上者，**出世間善**得圓滿故。

又有差別。

稱佛是第一，是因佛於欲界十善行都能圓滿的緣故。

稱佛為尊，是由於佛在色界靜慮善也都圓滿的緣故。

稱佛為勝，是由於佛在無色界等至善也得到圓滿的緣故。

稱佛為上，是由於佛已超過一切三界世間善圓滿了。

瑜伽論記說這是後得智，他超過一切三界世間所有的境界，所以是善圓滿故，稱作「上」。所謂稱佛為無上，是由於佛於出世間的善法已得到圓滿了。這是約根本智說的，他的根本智也是圓滿故，出世間善得圓滿故。

這是約三界世間善以及出世間善來辨明佛的殊勝。

辛二、約品類差別辨 2

壬一、別出品類 3

癸一、由蠢動

無足有情者，如蛇等。

二足有情者，謂人等。

四足有情者，如牛等。

多足有情者，如百足等。

無足有情，包括：沒有腳的有情，如蛇，蚯蚓等。

二足有情，指人或天人等、以及雞、鳥等飛禽類。

四足有情，如牛、狗、豬、羊等。

多足有情，如百足蜈蚣、蜘蛛等。

此處約欲界眾生的種類差別而說。

癸二、由依止

有色有情者，謂從欲界乃至第四靜慮。

無色有情者，謂從空無邊處乃至非想非非想處。

有色的有情，包括欲界的天、人、地獄、餓鬼、畜生五趣及色界初禪乃至第四禪的有情。

無色界有情，如四空天的空無邊處、識無邊處、無所有處、以及非想非非想處，此界的有情已經捨棄色身的質礙。

癸三、由心

有想有情者，謂從欲界乃至無所有處，除無想天。

無想有情者，謂無想天。

非有想非無想有情者，謂非想非非想處所有生天。

有想有情，是指從欲界、色界一直到無色界的空無邊處、識無邊處、無所有處，這些有情都是屬於有想有分別的有情，除了第四禪天的無想天。在第四禪天中的無想天是屬於無想有情，無想天的有情由於入無想定，想受心所都已止息。而在無色界的非有想非無想有情，只剩微細的想心所而已。

無論是有想、無想、非有想非無想有情，皆由心故而有差別，即使是無想，也是由無心非由於色故，所以說是由心。

壬二、結顯第一

如是略說品類差別，顯示如來三種第一，謂由蠢動故、由依止故、由心故。

如是要略說的品類差別，顯示如來三種第一，約佛與眾生相比而說，如

由欲界不寂靜的蠢動有情之故，
由有、無色身為依止的色無色界有情之故，
由三界有情心識的想與非想之故，
都是顯示佛已經超越三界，說明佛是一切有情中尊。

《披》由蠢動故等者：前說無足有情乃至多足有情，名由蠢動。有色、無色有情，名由依止。有想、無想、非有想非無想有情，說名由心。

如前所說欲界有情約沒有腳、乃至多隻腳的有情而言，名「由蠢動」。

有色身、無色身的有情名為「由依止」。

約心識的有想、無想、非有想非無想來分別有情，說名「由心」。

與這三種有情相比，佛是最第一的。

第一差別，論師常以正反面來對比，將此法顯示出來。前面「師差別」是正說佛的功德；
「第一差別」是約相對下劣的眾生反證佛的殊勝。

庚三、二慧 22

辛一、能得廣大及清淨慧

《瑜伽論記》卷 22：

神泰法師解釋，師是第一，慧是第二，將「第」字去掉，稱二慧。

景法師認為「二」，不是次第的意思，是異門的意思，異門的名稱。

二慧的意思是表示有種種的智慧，稱作二慧。

將「慧」分別歸納起來，有五十幾種，由不同角度說明慧的相貌，此處分成二十二科，第一科是解釋三種慧的名相，包括能得、廣大、及清淨慧這三種。

復次，

能得慧者，謂：總攝一切能引義利所有善慧生長增益。^[精斷句]

廣大慧者，謂軟中上品增進差別。

清淨慧者，謂宿世串習，經歷多時其慧成熟。

其次，

能得慧，是總攝一切能引發義利的善慧，包括加行慧、後得慧，皆屬能得慧，此善慧能夠不斷生長、增益，是能令證得涅槃的智慧。

廣大慧，約智慧本身的軟中上品程度的淺深來比較，軟品與中品相對而言，中品較於廣大；中品與上品相比，上品則是廣大慧。

清淨慧，指宿世所串習的智慧，經歷長時間的累積，使智慧成熟，進而將煩惱斷除，是名清淨慧。

辛二、成辦圓滿及無退慧

成辦慧者，謂於諸煩惱，遍知永斷。

圓滿慧者，謂即此善慧，已到究竟。

無退慧者，謂即此善慧，成無退法，究竟出離。

成辦慧，是對於愛見煩惱能夠遍知，斷除煩惱，證得初果以上，此為成辦慧。

圓滿慧，約大乘是成就佛果，約聲聞乘是證得阿羅漢果，名為圓滿慧。

無退慧，約成就聖道轉凡成聖不會再退為凡夫而言，是名無退慧。

辛三、捷速利慧

言捷慧者，速疾了知故。

言速慧者，慧無滯礙故。

言利慧者，盡其所有、如其所有，皆善了知故。

此處慧的三種相，是形容智慧的敏捷和明利：

所謂捷慧，指對諸法能速疾了知，聞一知百，一眼看穿所有事情。

所謂速慧，是約智慧沒有停滯或障礙而說，形容智慧的運行相當快速。

所謂利慧，「盡其所有、如其所有，皆善了知」，是指對盡所有性的自相，如五蘊、十二處、十八界，以及如所有性的共相，苦、空、無常、無我，都能善巧通達了知。

依據《佛地經論》卷 2 解釋：

捷慧：「於佛所說法毘柰耶，速入其義，故名捷慧。」對於佛所說的法與戒律，能迅速領受，深得其義，名為捷慧。

速慧：「即於此中多人其義，故名速慧，能多行者說名速故。」於此法與律不只能深入其義，並能夠依教奉行。因能多加行持，故名為速。

利慧：「入微細義，故名利慧。」對於甚深微細的緣起道理，能夠善巧通達，是名為利慧。

辛四、出慧決擇及甚深慧 3

壬一、出慧

言出慧者，於出離法，世間離欲，能善了知故。

所謂出慧，此處是約世間道的智慧來說，禪定的智慧是世間離欲，對於成就禪定的出離法，能夠善巧通達了知。

《佛地經論》卷 2：「得能出離生死妙慧，故名出慧。」成就四諦現觀，乃是出離生死的妙慧，故名出慧。

壬二、決擇慧

決擇慧者，於出世間諸離欲法，能了知故。

決擇慧，是與出世間聖道相應的智慧，在〈本地分·聲聞地〉卷 34 中說到，行者得到未到地定以後分別有二條路：

一、世間道，如前文所說，須有出慧才能成就世間道的禪定。

二、出世間道，有決擇慧則能通達苦集滅道四聖諦等離欲法，進而證得出世間的初果、二果、三果、四果等聖道果。

《佛地經論》卷 2：「此慧能為涅槃了因，是故說名勝決擇慧，勝決擇故名勝決擇，即是涅槃。」此無分別智，能令成就初果、二果、三果，乃至證得涅槃，由此無分別智為涅槃的了因，涅槃是最殊勝決擇慧的結果，故名為勝決擇慧。

壬三、甚深慧 2

癸一、標義

甚深慧者，於甚深空相應、緣起隨順諸法能了知故，又於一切甚深義句皆能如實善通達故。

甚深慧，有二種解釋：

對於大乘甚深空義相應、與二乘隨順甚深的緣起諸法能如實了知，又對於佛法中表達甚深境界的義句，皆能如實善巧通達的智慧，名甚深慧。唯有成就根本智的聖人才具有甚深慧。約大乘菩薩而言，初地菩薩最初觸證法空，相對於二乘名甚深慧；而六地菩薩住緣起智，最勝般若波羅蜜多而得現前，智境與識境雙運，始名甚深般若；於第七地，此無相甚深般若智有加行有功用；入第八地中，無加行無功用，名不動地，甚深般若穩固；如是往上直至成就佛果，根本後得二智無作無為究竟圓滿，才是究竟圓滿的甚深慧。

癸二、料簡

此中如來慧能制立，聲聞等慧於所制立能隨覺了。

此處文中是比較佛的甚深慧與聲聞智慧的不同。如來智慧能夠制立戒法，並能安立三藏十二部等法；而聲聞的智慧，是依佛而學的，對於佛所制立的戒，與所安立的法，能夠依教奉行隨順覺悟。由此說明，佛才是真實具有甚深慧者。

《披》於甚深空相應等者：甚深有二，一、空性甚深，二、緣起甚深。如其次第，名空相應、緣起隨順諸法。

甚深有二種，一、空性甚深，指我法二空性甚深，二、緣起甚深，指十方法界緣起諸法甚深。如其次第，名為空相應、緣起隨順諸法。

辛五、大慧廣慧

又大慧者，謂即此慧長時串習故。

其廣慧者，謂即此慧無量無邊所行境故。

又大慧，此慧是由於長時間相續串習的緣故，名為大慧。

而廣慧，指所行境是無量無邊的，三千大千世界都能作為所行境。

據《佛地經論》卷2解釋：

大慧：「問答決擇無窮盡故，名為大慧。」對於種種的難問，皆能決擇如法如律而回答，名大慧。

廣慧：「深廣圓滿善通達故，名為廣慧。」對三藏十二部能深廣圓滿的善巧通達，名為廣慧。

辛六、無等慧及慧寶

無等慧者，其餘諸慧無與等故。

言慧寶者，於諸根中，慧最勝故。如末尼珠，顯發輪王毗琉璃寶，令光淨故。與彼相應，故名慧寶皆得成就。

無等慧，佛的智慧殊勝無等，其餘二乘行者，乃至菩薩的智慧，無法與佛智慧相比。

所謂慧寶，是以寶物形容智慧的殊勝，在信進念定慧五善根中，慧是最殊勝的。如同希世珍寶的末尼珠，能彰顯出輪王的毗琉璃寶，使輪王的毗琉璃寶能夠光淨。這是以譬喻說明與彼智慧相應，便能使所作事皆能成就，因此名慧寶皆得成就。

《佛地經論》卷2：

無等慧：「於軟根等諸聲聞眾，此慧勝故，名無等慧。」約根性而言，聲聞軟根、緣覺中根、菩薩利根，此文說明軟根的聲聞眾，智慧已屬世間最勝，超越凡夫，故名無等慧。

慧寶：「此慧能招最上義故，名為慧寶，是諸聲聞，具此慧寶，是故說名慧寶成就。」此三三昧的智慧，能招感最上勝義，故名為慧寶。諸聲聞乘人，已具足三三昧者，說名慧寶成就。

辛七、慧眼慧明

又慧眼者，謂俱生慧。

言慧明者，謂他所引，則他所引善加行慧。

又慧眼，指俱生的智慧，是過去生栽培許多智慧資糧，所集聚成就的，名為俱生慧。

而所謂慧明，是由善知識教導引發聞思修所得的智慧，是他所引發的善加行慧。

要略而言，「慧眼」屬於俱生慧，「慧明」是屬於加行慧。

辛八、慧光慧曜

言慧光者，謂即加行聞思成慧。

言慧曜者，謂即由此修所成慧。

所謂慧光，是聽聞佛法、思惟佛法等加行所成就的聞思所成慧，稱為慧光。

所謂慧曜，即是由此聞思慧為基礎，進一步成就修所成慧，稱作慧曜。

辛九、慧燈慧炬

言慧燈者，謂於如來所說經典，甚深建立，等開示故。

言慧炬者，謂於法教，隨量隨時，能隨轉故。

所謂慧燈，是對於佛所說的經典，甚深的義理，如空性、緣起的建立，能夠平等的開示、等量的開示，因此而說，能開示如來所說經典的大法師是慧燈！

所謂慧炬，是說對佛法的聖教，都能夠隨量隨時隨順而轉。不論什麼時候，所依據的法教是大部經論或小部經論，都能隨它的內容、一切時依教奉行，這稱作慧炬。

《披》隨量隨時能隨轉者：謂於如來法教，或緣各別、或緣一切、或緣無量，於一切時能隨轉故。

對於佛的聖教、聖法，行者或緣各別的經教，或緣一切法教，或緣無量法教，將它攝受在內心；一切時能隨順佛的聖教，不離佛的聖言量來修行。

辛十、慧照慧無闇

言慧照者，謂於彼彼所有諸法，以其妙慧能善了知；雖善了知，猶隨他轉，而未身證。

所謂的慧照，是指於種種所有的諸法，以行者的善妙智慧能善巧明了通達；雖然善巧的通達，這樣的智慧，還是要隨善知識的教授、教誡而轉，還沒有自己親身作證。名為慧照。

《披》猶隨他轉而未身證者：從他聽聞，名隨他轉。自未通達，名未身證。

還沒有證得聖道的行者，要聽聞善知識說法，名隨他轉。自己並沒有親身證到空性，見到諸法實相，名未身證。

慧無闇者，謂身作證。

所謂慧無闇，行者的智慧已沒有黑闇，已脫離無明的長夜，所依止的這一念心，能夠親自體驗到諸法的實相，是身作證，這個時候才稱為慧無闇。

辛十一、慧根慧力

其慧根者，謂於他所證，能遍了知增上力故，諸所有慧。

言慧力者，謂於自先後差別所證，能遍了知增上力故，由法道理，無退屈慧。

所謂慧根：是指對於佛或其他善知識所成就的聖道，能透過隨順的學習來了解，雖然不是自己親證的真理，但由於能了知的勝解力很周遍、強大，已經能藉此增長自己的道力，以此生出更多的智慧，乃至成就聖道。

所謂慧力：慧力是建築在慧根之上，並且能夠再進一步，到達七決擇分（七菩提分）的程度，是已經接近證果，也有能力證得無退的智慧，稱作慧力。

若將慧根與慧力兩者相較，慧力之前的慧根，只是讓它增長而已。

在慧根的程度，仍舊要依於別人所說，必須依著他人所證的來學習、了知，名為慧根。但在這階段，了知力量已經很強大了。

而慧力，是因為有慧根為先，當智慧之根扎的深穩堅固後，才能長出強韌的枝幹抵禦煩惱的風雨。若是我們學習佛法的聞思慧不夠穩固，也很難真正持續往上修行，反之，若修四念住修到慧根時，表示隨順無漏的智慧已經穩固，到了慧力，就能更進一步，親自入到七決擇分，甚至證得無退的智慧。總之，慧力就是對於別人所證，隨順而修之後，智慧的力量增長廣大了，已經大到能夠有力量斷除煩惱，這之前就是屬於慧力。

《披》由法道理等者：謂於諸法道理，由證淨已，深生歡喜，故無退屈。

要證得初果以上的聖人，才能夠成就佛、法、僧、戒的四證淨。若對於諸法的道理已經證得清淨了，會深刻的產生歡喜，所以不會退屈。

辛十二、慧財慧寶

言慧財者，謂能招引一切自在，最勝富貴，隨獲自心，自在轉故。

所謂慧財，慧是一種財富，是七聖財之一，這樣的財富，不會被水、火、風破壞，還可以帶到來生去。這樣的智慧能夠自在，也能夠富貴，因為知道眾善奉行，身語意三業都能夠與善法相應，所以能夠修人天的善法，修八種異熟，能夠得到富貴。或者說有智慧的人能夠控制自己的內心，修學禪定，從禪定中作種種神變自在，隨他自心自在轉故。

《披》隨獲自心自在轉故者：謂如依定自在，隨其所欲，能得眾具自在轉故。

是說依止定自在，能隨自己所想要的資具自在變現受用。要達到這種程度，要有大威德定才有辦法。

又此慧寶，於一切財最為殊勝，能為一切世間珍財根本因故。

所謂慧寶，又以寶來譬喻，這樣的慧在所有世間的財物當中是最殊勝的，因外面的財也是由內財所引發，所以慧寶是得到世間財富的根本原因。

辛十三、慧劍慧刀

如說慧劍及慧刀者，謂能永斷一切結故。

如果菩薩成就般若波羅密多，稱為成就大威力，其中，若成就般若威力，便是成就了利慧刀，於利慧刀成就後，才會有利慧劍，因為劍能降伏一切魔軍，而慧刀只是成就根本智，要到根本智與後得智雙運時，才稱為慧劍。譬如劍有雙刃，而刀只具一鋒。

如《大般若波羅蜜多經》卷 599 云：

「若時菩薩成就般若波羅蜜多，爾時菩薩名為成就大威力者；

若有成就般若威力，即名成就利慧刀者；

若有成就般若利刀，即名成就利慧劍者。

諸惡魔軍不能降伏，而能降伏一切魔軍。」

辛十四、慧杖、慧轡及慧無墮

言慧杖者，謂能遠防一切煩惱、天惡魔故。

言慧轡者，縱意根馬，於善行地而馳驟故。

慧無墮者，令諸身分不散壞故。

所謂慧杖，再以手杖來比喻智慧，形容行者有慧杖，煩惱若生起，有慧杖制止，能夠遠離煩惱魔、天魔的侵擾，不容易起煩惱。

所說的慧轡（音ㄉㄨˋ），轡是馬韁，控制馬的繩索。具有智慧行者，能控制自己的意根，猶如以馬韁控制馬，就可以聽憑自己的心意快速奔馳，於善行的處所，緣慮而行。不論是身、語、意、人天、世間、出世間的善行，有智慧的人都是與善法相應的。

所謂慧無墮，是指行者的身分不散壞。不散壞；是說智慧與法性相應，能證得法性生身，身分就不會散壞。因此慧無墮有捨五蘊身，得法性生身的意思。

辛十五、慧垣牆、慧階陸及慧堂殿 2

王一、第一義

注：陸

[名] 臺階、階梯。

《說文解字·阜部》：「陸，升高陸也。」

慧垣牆者，遍於一切，一門轉故。

◎所謂慧垣牆，慧像一座垣牆，周遍於一切房屋的垣牆，唯有一門可以出入。譬喻聲聞行者遍於一切法唯以涅槃為上首，而菩薩行者心緣大悲，以大悲利益安樂一切有情皆共成佛、成就無上菩提為上首。

如《正法華經》卷 2〈應時品〉云：「有大屋宅，周匝寬博垣牆高廣，其舍久故，數百千人而在其內，唯有一門及監守者。」

《披》遍於一切一門轉故者：謂諸聲聞，唯以涅槃而為上首；或諸菩薩，一切皆為迴向速證大菩提故。

「一門轉故」，說明智慧在一切法上緣慮的時候，不會離開他的目標。譬如說聲聞行者，都是以涅槃為上首，一切都是以斷煩惱相應為前提；如果是修菩薩道的行者，緣慮一切所緣境時，所有的善根都是為了迴向無上菩提，成熟有情為目標。

慧階陸者，加行道故。

慧堂殿者，**到究竟**故。

◎所謂**慧階陞**，是指加行道成就的智慧。

◎所謂**慧堂殿**，是指已經通過慧的樓梯，到達大殿廳堂裡面了；表示行者已經證得根本無分別智，到達智慧的究竟處。

壬二、第二義

為欲顯示**垣牆**等三，復說三種。所謂**界智、種種界智、非一界智**。

為了顯示慧垣牆、慧階陞、及慧堂殿，又說有三種智慧，包括界智、種種界智、非一界智；界智，可以說是形容慧垣牆；

種種界智，是形容慧堂殿；

非一界智，是形容慧階陞。

這是根據後面第十七科所說次第來對應前面的這三種慧。到了第**十七科**時，再來介紹什麼稱**界智、種種界智、非一界智**。

辛十六、正見及 有學 無學慧 3

壬一、正見

又正見者，能善通達真實法故。

又正見，世間的正見能善巧通達佛所說的真實法。

壬二、有學慧 2

癸一、**通異生**

有學慧者，如理作意，

復能引發，**心善解脫**、**慧善解脫**。

有學慧：**通於加行位的凡夫**。

具有學慧的行者，於「加行位」如理作意，能夠引發心善解脫、慧善解脫，斷除貪瞋癡及無明，名有學慧。

癸二、**唯三聖**

又於後時，諸**有學慧**，謂**預流果**，及**一來果**、**不還果**攝。

又於將來修奢摩他、毘鉢舍那成功以後的**有學慧**，是證得預入聖流的初果、一來的二果、不還的三果所攝。

壬三、無學慧

諸**無學慧**，

謂**阿羅漢菩提**所攝，

若諸**獨覺菩提**所攝，

若諸**如來最勝無上菩提**所攝。

諸無學的智慧，包括聲聞乘的阿羅漢菩提所攝，及諸獨覺乘辟支佛菩提所攝，以及佛乘最勝的無上菩提所攝。這樣的無學智慧在各乘裡面是最圓滿的。

《披》又於後時諸有學慧者：前說諸有學慧，謂異生位。此有學慧，謂諸聖者。依位次第，故言後時。

前面說的「如理作意，復能引發心善解脫、慧善解脫」，是指異生位凡夫的智慧；「又於後時諸有學慧」，是依證果的次第來說的。如是從剛開始是從凡夫的有漏修慧，後來成功了，漸次證入聖人的無漏修慧，如預流果、一來果、不還果，所以稱作後時。

辛十七、界非一界種種界智

◎云何界智？謂能了知種種界故。

◎若能了知十八界者，名非一界智。

◎了知彼界種種品類，名種種界智，通達了知彼界、趣、地、補特伽羅品類差別故。

什麼是界智？界智，強調的是因。

《瑜伽論記》神泰法師說「界是因緣，遍一切法，菩薩初學要觀諸法因緣，次能了知十八界差別，...，於十八界中仔細分別，一一皆有品類，故名種種界智。」

界，此處特別定義是因（因緣），了知一切法的因緣。

譬如，人是由地水火風空識六界所組成的，這樣通達因的智慧，稱作界智。

界，先總說，之後再詳細的分別；構成有情身心的組織有十八類，稱作十八界，如果能夠了知六根界、六塵界、還有六識界組成的色受想行識，稱作非一界智。

再進一步，以更廣大的智慧來說，了知各式各樣的因，形成各式各樣的界，能分別界的種種品類，如通達了知三界、五趣、九地各式各樣不同眾生的處所、身量、壽量、受用飲食苦樂、受生差別、因緣果報等建立，就稱作種種界智。這在〈本地分·有尋有伺地〉介紹得很清楚。

以上是約範圍來分別界智、非一界智、種種界智這三種智慧。

辛十八、微細審悉

又微細者，能入真實甚深義故。

言審悉者，具能證入一切義故。

又微細慧，是指能夠契入真實的甚深義，了解諸法的如所有性^共。

審悉慧，則是完全能夠證入一切義，一切道理、一切境界，了解諸法的盡所有性^自。

辛十九、聰明叡哲 2

王一、第一義

言聰明者，謂與引發慧相應故。

言叡哲者，謂與俱生慧相應故。

所謂聰明，是形容這類人有引發慧相應的緣故。引發慧指透過修行所引發的智慧，屬於異生位如理作意的智慧。

所謂叡哲，是指宿智資糧所集聚成就的俱生智慧，稱作叡哲。

王二、第二義

或復翻此。

翻此，是相反的，叡哲是表示與引發慧相應的；聰明是指與俱生慧相應。這是第二種解釋，稱作第二義。

辛二十、眼智

眼者，能取現見事故。

智者，能取不現見事故。

眼，是指能通達現前可見事之智慧。約四諦十六行相來說，是指觀見欲界苦集滅道四諦下，苦法智忍，苦法智等無漏之智，能斷欲界見惑煩惱，又名法智。

智，是指具備通達不現見事之智慧。約四諦十六行相來說，是指於色界、無色界四諦以欲界四諦比類而觀，由此斷色界、無色界的見惑，發苦類智忍，苦類智等無漏之智，又名類智。

辛二十一、明覺

明者，悟入盡所有事。

覺者，悟入如所有事。

明，明是智慧的別名，說此人有明，是指他有光明的智慧，能悟入一切法的自相，即緣起、蘊、界、處等一切事法（盡所有性）。

覺悟，是指有悟入一切法的共相（如所有性）的智慧。

辛二十二、義行法行善行調柔行

言義行者，謂思所成善法攝故。

言法行者，謂聞所成善法攝故。

言善行者，施、戒所成善法攝故。

調柔行者，謂修所成善法攝故。

義行、法行、善行、調柔行這四種都是與善法相應的智慧。

◎所謂義行，是指與思所成慧所攝善法相應的智慧，思惟佛法所成就的智慧，稱作義行。因為要了解佛所說文所詮的義，是需要透過思慧來完成的。

◎所謂法行，是指與聞所成慧所攝善相應的智慧。透過聽聞佛法，了解佛所說的文句，這是聞慧。

◎所謂善行，是指布施與持戒等所成就的善法所攝的智慧，稱作善行。

◎所謂調柔行，是指與修所成慧所攝善相應的智慧。

至此，論主以五十多種角度來說明智慧的差別相，請參考（連結：[慧的種類差別](#)）

※以上解釋白品別頌中第一頌的第一句「師第一、二慧」。

庚四、四種善說 2

辛一、別列句 4

壬一、文義圓滿攝 2

癸一、善說

復次，言善說者，謂諸文句，善圓滿故。

其次，要解釋第一唵陀南頌的第二句「四種善說等」。

頌中所言善說，是指說法者所說的名句文身，都是很善巧圓滿的，所以稱為善說。

癸二、善覺

言善覺者，謂能善現，等覺義故。

所謂的善覺，是指說法者所宣說皆能善巧顯現平等覺悟的諸法實相義，所以稱為善覺。能

善說，指文圓滿；

能善覺，指義圓滿；

善說與善覺合稱文義圓滿。

《披》謂能善現等覺義故者：謂於等正覺法，能善覺了其義故。

能夠善巧覺悟諸法的真實義相，即無上正等正覺的無上菩提、無住涅槃的境界，稱作善覺。

這是約文義圓滿：能詮的文很圓滿，所詮的義也很圓滿，佛已證得諸法實相的究竟義理，所證所說都是圓滿的，所以是善說、善覺。

壬二、果圓滿攝 2

癸一、出離

言出離者，謂世間道，斷除眾苦得出離故。

所謂的出離，是指世間道的禪定，能夠斷除眾多欲的煩惱，得出離欲苦。

癸二、趣等覺

趣等覺者，謂出世道，為超眾苦而能真實現等覺故。

趣等覺，是指出世間的聖道，能夠超越三界眾多的苦惱，真實的現量證得初果、二果、三果、四果，乃至證得無上菩提。趣等覺與出離都是果，所說法不論是世間道的禪定果或出世間的聖道果，都是圓滿的，所以善說具有果圓滿所攝義。

壬三、行圓滿攝 3

癸一、無差別

無差別者，師與弟子所說文義，相滋潤故，不相違故。

無差別，善知識與弟子們所說的佛法文義，都是互相滋潤，不相違背的。

互相幫助增益的，稱為滋潤。

互相增益，不會互相違背，也是一種行圓滿。佛弟子，照著佛的經律論來演說，與大師所說的法是不會有差異，不會相違背的，稱為無差別。

癸二、有窣堵波

有窣堵波者，一切外道、天魔及餘世間不能傾動故。

窣堵波是佛塔。有窣堵波，是指佛所說修行的方法，是真實如理的八正道，非八邪道，是很圓滿的，如窣堵波般堅固，不為一切外道、天魔、及其餘世間凡夫所動搖。

率都婆

Stūpa，又作窣堵波、窣覩波、素覩波、藪斗婆，舊稱藪偷婆、私偷簸、數斗波、偷婆、塔婆、兜婆、塔、浮圖等。奉安佛物或經文，又為標幟死者生存者之德，埋舍利、牙、髮等，以金石土木築造，使瞻仰者。

譯曰大聚、方墳、圓塚、靈廟、高顯處、功德聚等。

西域記一曰：「窣堵波，即舊所謂浮圖也。又曰偷婆，又曰塔婆，又曰私偷簸，又曰數斗波，皆訛也。」

癸三、有依

言有依者，具足四依，無失壞故。

所謂有依，是指具足四依，不會有過失、被破壞的情形。正法具足四依法的內涵，若能依此不共他法的聖教而行，都可名為行圓滿。

《披》具足四依無失壞故者：世尊說依略有四種。

一、法是依，非數取趣；

二、義是依，非文；

三、了義經是依，非不了義經；

四、智是依，非識。

由是能超恚等諸過失故，名無失壞。義如三摩呬多地。（[陵本十一卷十四頁 906](#)）

佛開示弟子們，依略有四種：

一、依法不依人：

修行佛法應以所說的教法合乎佛道與否為準則，而不執著說法者之好壞。又《顯揚聖教論》卷 2 說：若法是如來所說或弟子說的十二分教，則應當隨學隨轉，不隨眾生所行而行而學，亦不隨眾生而轉。

二、依義不依語：

又名依義不依文，指留心於經律論的含義，而不執著表面上的語言、文句。又《顯揚聖教論》卷 2 說：若法，不是裝飾言詞者，所造作綺麗文字章句，唯是能顯了圓滿清淨鮮白梵行，於這類法中應當恭敬信解；若是顯示顛倒梵行，及不顯了梵行，只是裝飾言詞者，所造作綺麗文字章句，如世間文學或無義之法，則不應依止。

三、依了義經不依不了義經：

指依憑說得很明白、究竟的經典，而不依憑說得不很明白、不究竟^[?]的經典。又《顯揚聖教論》卷 2 說：於如來所說相似甚深空性相應、隨順諸緣（緣性）、緣起法中不妄執著如言所說的淺義，也不住著自己內心中見取的心，能夠精勤尋伺究竟能顯了空性及緣起深義的經典。

《成佛之道》（增注本），p.375：

《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：

說得顯明易了的，是了義；說得深隱微密的，是不了義。

因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。

四、依智不依識：

指依佛教的正觀之心智，而不依世俗的妄識。又《顯揚聖教論》卷 2 說：於佛法不唯聽聞而生知足，便不進修法隨法行，然為求斷盡各種煩惱，精勤追求自心能內證四諦真如等現觀智。

法依、義依、經依三依是所依，智依是能依。四依是修行佛法的四種原則。

由此四依，能夠超越貪瞋癡等諸多過失的緣故，名為無失壞。這是〈本地分·三摩呬多地〉卷 11，379 頁所說的，說明行圓滿必需依止四種依。

若說法的內容，具足這三種條件：第一，與佛所說無差別、無相違；第二，所說修道之法相應於八正道，具足不能動搖義；第三，所說之法具足法依、義依、經依與智依四種原則，能引行者趣向行圓滿，此種說法便是善說，反之，便非善說。

壬四、師圓滿攝

大師如來應正等覺者，謂所說教，善清淨故。

由於大師（佛）具備了如來、應、正等覺的功德，因此佛所說的教法，必定是善巧、清淨的。

能說法的佛，因為言無虛妄，是人天導師，故名為如來。

應，是指佛成就了所應成就的涅槃，理應作為世間一切有情的無上福田，應受一切眾生恭敬供養，所以稱為應供。

並且，如〈本地分·菩薩地〉卷 38 所云：「如其勝義覺諸法故，名正等覺。」佛究竟覺悟了諸法實相，通達我空、法空的勝義道理，智慧圓滿，是一位正等覺者。也由於佛的智慧是真正普遍、平等的覺悟，是故佛所說的聖教一定是善巧清淨的。

辛二、顯四種

此中諸句，略顯四種善說法律，最極圓滿。

謂初二句顯文義圓滿，

次二句顯果圓滿，

次三句顯行圓滿，

後一句顯師圓滿。

在之前所述的句子中，除了解釋四種善說的差別義，也要略顯示出：這四種善說的內容（即佛開示的法與律），皆是最極圓滿的道理。佛宣講的八萬四千法門，因為能說、所說皆清淨，可使行者依循此法出離苦惱，所以是無上的真理。

於本段中，論主再歸納出四種善說各別的重點，即：

第一句、第二句，屬於文義圓滿，包括文圓滿的善說，以及義圓滿的善覺。

次二句，則顯示果圓滿，包括世間道圓滿的出離（禪定），以及出世間道圓滿的趣等覺（聖道）。

次三句，是指行的圓滿，佛的善說，能使弟子乃至後學容易理解，並以無差別的演說互相增益；真正的佛法，是如罕堵波一般不受天魔、外道動搖的；因為，正法具足四依法的內涵，所以，若能依此不共他法的聖教而行，都可名為行圓滿。

最末句，主要為顯師的圓滿，由於能說的大師智慧圓滿，因此所說的法也屬於圓滿的善說。

此外，本段文為韓清淨居士作出四種善說科判（文義圓滿攝、果圓滿攝、行圓滿攝、師圓滿攝）的來由。以上是解釋白品別頌中，第一頌的第二句「四種善說等」。

庚五、有因緣等 5

辛一、有因緣

復次，佛世尊法，**有因緣者，謂有緣起**，**制立一切所學處故**。

其次，是介紹初頌的第三句「亦有因緣等」；因緣為佛十二分教的其中一法，如來講法度眾時，除了不請自說，還有部分是屬於有因緣的，所謂有因有緣世間集，例如藉由六群比丘的過失為緣，佛才制立出相對應的戒法；於戒定慧三學中，尤其是佛所制定的別解脫戒，必須先有犯緣的示現作為基礎，才能設立。因此，這裡所說的「有因緣」，便以戒律作為主要解釋的對象，專指佛制立的一切學處。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1：

◎素怛纜 ^{sūtra}，**次第所顯**—謂素怛纜中，**應求次第**。何故，世尊此品無間宣說彼品。

◎若毘捺耶 ^{vinaya}，**緣起所顯**—謂毘捺耶中，**應求緣起**。世尊依何緣起 ^{因緣}，制立彼彼學處。
why?

◎阿毘達磨 ^{abhidharma}，**性相所顯**—謂阿毘達磨中，應求諸法真實性相；**不應求彼次第、緣起**。或前或後，或無緣起，俱無過失。

辛二、有出離

有出離者，謂有犯已，**制立如法還出離故**。

有出離，由於制戒的主要目的，**是為了利益眾生**，因此佛也制立如法的懺悔方法，使令犯戒的弟子，能有**出離罪過**的機會。

注：不在於不犯

印順導師《佛法概論》，p.231：

懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，

不在乎個人，**在乎大眾**；

不在乎不犯——事實上**每不能不犯**，在乎**犯者能懺悔清淨**。

[∴受戒要問懺悔法]

辛三、有依

言有依者，謂由四依，**制立超越一切惡戒，諸毀犯故**。

所謂有依，是指由佛在戒律中規定的四依，包括修行者的**衣、食、住、醫藥**，這四種生活所依止的供身什物，都應簡約而用。如此的制定可以超越一切惡戒的種種毀犯，使令行者不墮惡趣。

《披》謂由四依者：此中四依，所謂衣服、飲食、臥具、病緣醫藥供身什物。由依此故，於善說法毗奈耶中出家受具，成苾芻分。如菩薩地說應知。（[陵本四十二卷九頁 3440](#)）

文中所說的四依，是指佛在律中，對出家行者的四種生活所依，而立下的規定：

- 一、衣服，例如出家眾穿著的壞色衣、百衲衣或糞掃衣。
 - 二、飲食，為了成就道業，修行人才受用居士布施的飲食，並且應知量、消化而食，不為娼蕩、僑逸等食。
 - 三、臥具，上根器者可依樹下坐，身羸弱者若需臥具，也應簡單、實際的即可。
 - 四、病緣醫藥等供身什物，是需要時才開緣使用，用藥也不需珍稀昂貴，陳腐藥即可。
- 詳細如〈本地分·菩薩地〉卷 42，1422 頁，或卷 43，1453 頁所說。
- 由於依止這樣的規定，出家眾有出家眾的衣服，生活也能少欲知足，與在家眾有別，這是佛的善說。若於此法與律中，弟子們願意遵守，並能發心出家受具足戒，成為比丘的一分，稱為有依。

Q：^{外道}苦行主義 與 ^{佛教}頭陀行 有何不同？

《華雨集》第三冊，pp.25-26：

佛說四依（四聖種），是出家者立下決心，作最艱苦的準備。

出家依信眾而生活，不一定能四事具足；如遇到生活艱苦的時候，那是意料中事，能忍受艱苦，身心安定而不失道念（否則就退心了）。

實際上，出家受四依法，並不是一定非苦不可。

所以不一定乞食，也可以受請；

不一定糞掃衣，也可以受施衣；

不一定樹下坐，也可以住房舍重閣；

不一定陳棄藥，也可以食酥等。

又如十二頭陀行，佛也曾讚歎。那因為有些苦行根性，愛好這些苦行。其實修解脫行的，不一定要修頭陀行。

如修八正道，頭陀行者可以解脫；人間比丘也可以解脫；在家弟子享受豐富，也可以解脫。

以釋尊自身來說，沒有修頭陀行，

有時受百味飲食，

價值百千兩金的金縷衣，

高樓重閣，百千人共住，豈不也還是少欲知足，樂獨住嗎？

眾生根性不等，如一定受五法，或持十二頭陀行，那只能適應少數人，而反障礙了多數人出家修學……

苦行主義是：學道非盡形壽修苦行不可；修苦行才容易解脫。

這種偏激的苦行主義，與佛的中道主義不合……

辛四、有超越

有超越者，制立遠離受用欲樂、自苦行邊，隨順士用令成就故。

有超越，佛所制的戒，能遠離欲樂邊與自苦行邊，具有超越二邊的作用。

例如有一類順世外道，覺得享樂就是涅槃，所以過於執著欲樂；與此相反，

另一種苦行外道，認為吃苦可以了苦，於是透過自餓、投淵或赴火等無益的苦行，虐待自己，妄想以此成就涅槃。

以上二類，皆是佛戒已經遠離的。

因此，佛所制的戒，若能隨順而修，可令行者具有防非止惡的功用，能夠成就持戒清淨的功德。

辛五、有神變

有神變者，謂由三種所現神變，為令獲得速疾神通，無間制立正教授故。

藉由他心通、神足通、漏盡通這三通，可以用來教授、教誡有情。

詳如〈本地分·聲聞地〉卷 27 所說：

「謂由三種神變教授。三神變者，一、神境神變，二、記說神變，三、教誡神變。

由神境神變，能現種種神通境界，令他於己生極尊重；由彼於己生尊重故，於屬耳聽瑜伽作意，極生恭敬。

由記說神變，能尋求他心行差別。

由教誡神變，如根、如行、如所悟入為說正法，於所修行能正教誡。

故三神變能攝諸相圓滿教授。」

以上是解釋白品別頌內，第一首的第三句「亦有因緣等」，其中「等」字包括有出離、有依、有超越，以及有神變，這些都是形容佛所制的戒律之義，因此皆為白品所攝。

注：三種神變

[佛光大辭典]

三種示導

梵語 *trīṇi prātihāryāni*，巴利語 *tīṇi pātihāryāni*。

又作三示現、三教化、三變現、三變化、三示導、三神變、三輪、三業輪、三神足、三種神變。

佛菩薩為教化眾生，而示現身、口、意三業之德用。

據大般若經卷四六九載，菩薩之示導有三種，即：

(一)神變示導，菩薩憫彼地獄之苦，現神通力，滅除湯火刀劍種種苦具，令諸眾生藉此神變，從地獄出，生天、人中，受諸快樂。

(二)記說示導，菩薩憫彼地獄之苦，記眾生心之所念，而為說法，令諸眾生，藉此法力，從地獄出，生天、人中，受諸快樂。

(三)教誡示導，菩薩憫彼地獄之苦，發慈悲喜捨之心，說法教誡，令諸眾生藉此教誡，從地獄出，生天、人中，受諸快樂。

另依俱舍論卷二十七之說，則有

神變示導（梵 *riddhi-pratihāryaj*）、

記心示導（梵 *anūsāsanī-pratihāryaj*）、

教誡示導（梵 *ādeśa-pratihāryaj*）等三種示導，而以之通於六通中之三通，即神變示導相當於神境通，記心示導相當於他心通，教誡示導相當於漏盡通。

又以神變、記心為化導外道，使之歸伏、信受者；以教誡為令彼等發心修行者，故最為尊勝。

此外，瑜伽師地論卷二十七、大寶積經卷八十六、中阿含經卷三十五、長阿含經卷十六、雜阿含經卷八等均有三種示導，或三示現、三神足之說，然所舉之內容略異。

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.931：

佛說三種神變——「說法、教誡、神通」…

印順導師《華雨集》第五冊，p.75：

佛教也好，其他宗教也好，都要教你正常，修行的人也要正常。

中國佛教過去許多大師，能夠組織佛教，能夠發揚都是**平淡正常**的。

又如釋迦牟尼佛教化，有所謂「**神通輪、教誡輪、記心輪**」，**身業、語業、意業**都可以教化，可是佛法的重點是**教誡輪**。用語言來引導你，啟發你，使你向上。

庚六、廣說施 2

辛一、別列句 6

壬一、解脫捨

復次，**解脫捨者**，**迴向涅槃**故，於施果中**無繫著**故。

有一類的布施稱作解脫捨。由於行者布施…方向是迴向涅槃的；譬如大乘行者是迴向無上菩提。

布施得到的果報，本來可以到人天享受福報，但因為行者不執著人天的異熟果，轉而迴向成就自己聖道的資糧，解脫煩惱。這種布施，名解脫捨。

為什麼布施可以是成就無上菩提的資糧？

因為是屬於惠捨，如〈本地分·聲聞地〉卷 25 所說：

「云何惠捨？謂若布施，其性無罪，為莊嚴心、為助伴心、為資瑜伽、為得上義，而修布施。是名惠捨。」

惠捨是特指體性沒有罪過的布施，當布施時身語意三業是清淨的，而且與無貪、無瞋、無癡及精進相應，這時才是沒有罪過的。

若常如此行於惠捨，能制伏慳貪的煩惱而讓內心莊嚴，並使令福報具足，因此是資助止觀的最好條件，也是定地資糧之一，稱為資瑜伽。

總之，為了成就無漏的聖道，所以修布施，是名惠捨，也名解脫捨。

壬二、常舒手

常舒手者，**殷重廣施**故。

第二種稱做常舒手，舒，是張開之義，常常將手張開，代表能將財物等布施給他人，屬於**殷切、慎重且廣泛**的布施。

《華雨集》第二冊，pp.71-72：

施捨，要離慳吝心而施，常施，親手施，平等施，歡喜心施。

眾生所有物質的享有，都是施捨的福報。

在施、戒、修（慈悲心定）——三種福業中，施是重於利他的。如《雜阿含經》卷三六（大正二·二六一中）說：

「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅：如此之功德，日夜常增長。」

王三、樂棄捨

樂棄捨者，**施前、正施及與施後**，意悅清淨，無追悔故。

第三種情況稱做樂棄捨，形容這類人好樂棄捨，於布施以前，心中歡喜；正在布施時，心很清淨；布施之後，不會心懷後悔，若具足這三種相貌的布施，稱為樂棄捨。

正在布施時的清淨，是指不執著有我（施者）、有人（受者），以及不執著有所施之物，能夠三輪體空，是名清淨。

布施以後也不應追悔，若施後有悔，將來雖能獲得福報，但是享受果報時卻不會愉快、開心，甚至只是過路財神，並且，也是一種惡作。

注：加行、根本、後起

厚觀法師〈心念與業報〉 --

《大毗婆沙論》卷 113 云：

今當顯示十不善道「**根本、加行、後起**」三種差別。

彼斷生命三種者：

◎謂若屠羊者，彼先詣羊所，若買、若牽、若縛、若打，乃至命未斷。爾時**所有不善身語業**，是斷生命「**加行**^{預備行}」。

◎若以殺心正斷他命，爾時所有不善身表，及此剎那無表，是斷生命「**根本**」。

◎從是以後，即於是處，所有剝皮、斷截支肉、或賣、或食，所起不善身語表、無表業，是斷生命「**後起**」。

有時布施給人，人家還嫌太少！

或許有人心裡會想：“以後不理你！”

有的人即使還繼續給，但帶一點嫌恨心，態度也變得比較差了。

如果是這樣的話，[布施的]福德都會縮減的！

注：後起

印順導師《華雨集》第一冊，pp.34-35：

譬如到某個寺廟去，大家都寫點功德，於是礙於情面，也就寫了。

但寫是寫了，**心中一直感到不舒服**，這就是**熱**——捨不得而引起懊惱。

這樣的錢雖然是布施了，但在大乘菩提道說，卻沒有用處。

就世間法來說，雖有點福報，但這福報卻不得安樂的受用。

有些人，雖然有房產、有地產，錢財多的是，但他卻捨不得吃、捨不得穿，苦苦惱惱地為財產苦惱了一輩子。他所以捨不得享受反而增加苦惱，是由於過去雖然布施了，但布施後心中熱惱不安，因此就感受到這種果報。

有些沒有錢的人，比他要快樂得多，這樣的富翁，真是不做也罷！

王四、祠祀施

祠祀施者，一向如法，不以凶暴積集財物，時時`數數`周遍捨施所施物故。

第四種祠祀施，是屬於祭祀的布施，一般人也會做這件事情，但應該注意，用來祭祀的布施，必須完全合法，不能以凶殘、暴惡的方式積聚財物。[why?]

並且，在時間上能時時的，在次數上則一次又一次的，周遍的施捨所布施的物品。譬如寺中每日的上供下施、蒙山施食等，要以合法的物品，常時、數數的如此祠祀。

注：數數

尸又疋`，[副]

頻頻、屢次。

《大智度論》卷 22：

有一婆羅門，姓婆羅埵逝，佛數數到其家乞食；心作是念：「是沙門何以來數數，如負其債？」

佛時說偈：

「時雨數數墮，五穀數數成；

數數修福業，數數受果報。

數數受生法，故受數數死；

聖法數數成，誰數數生死？」

婆羅門聞是偈已，作是念：「佛大聖人，具知我心。」慚愧取鉢入舍，盛滿美食以奉上佛。

佛不受，作是言：「我為說偈`故得此食，我不食也！」

注：正命

印順導師《成佛之道》(增注本)，pp.65-66：

a.)如法的經濟來源，

b.)不奢侈、不吝嗇的消費態度，

是正命……

在抗日戰爭初期，香港某居士，念佛極虔誠，有一所廣大而幽靜的別墅，他函請印光大師，離開戰區，來香港安住。

印老問他，才知他世代以釀酒起家。

印老說：你把酒業歇了，我才能來香港。

可是這位老居士，捨不得。

學佛而不修正命，也許就是中國佛教衰落的原因。

《天尊說阿育王譬喻經》卷 1：

昔有賢者。居舍衛國東南三十里。家門奉法供養**道人**。

家公好喜殺豬賣肉。道人漸漸知之。未及呵誡。老公遂便命終。在恒水中受鬼神形。有白鐵輪鋒刃如霜雪。隨流刺之。苦痛不可言。

後日道人渡恒水在，正與鬼神相值。其鬼便出半身在水上。捉船顧言：捉道人著水中。不者，盡殺船上人。

時，有一賢者，便問鬼神。何以故，索是道人。

鬼神言。我在世間時供養道人。道人心知我殺豬賣肉。而不呵誡我。是以殺道人耳。

賢者便言。君坐殺豬，乃致此罪。今復欲殺道人。罪豈不多乎。

鬼神思惟，實如賢者之言。便放令去。

道人得去，還語其家子孫。為作追福。神即得免苦。

示語後世人。道人受供養，不可不教誡。

王五、捨圓滿

捨圓滿者，謂於福田，而奉獻故。

第五種捨圓滿，是對於福田而奉獻的。

福田有很多種，包括：

敬田，如佛法僧三寶；

恩田，如父母師長等對自己有恩的人；

悲田，如貧窮困苦之人。

以上三種，都是屬於福田所攝，若對於福田能歡喜奉獻，稱作捨圓滿。

能生福德之田，稱為福田，由於播下了布施、供養的種子後，能結福德之實，故以田地比喻。

王六、樂分布

於**惠施**中，**樂分布**者，謂於父母、妻、子等所，時時平等而分布故。

第六種屬於布施中的樂分布，指布施的對象是父母、妻子，乃至親戚朋友等其他有情，若能常常平等的布施，稱作樂分布。

辛二、總顯義

如是一切總有六施。

一、無所依施，

二、廣大施，

三、歡喜施，

四、數數施，

五、田器施，

六、攝受眷屬施。

此中'依止品類、時、處布施而說。

據《瑜伽論記》云：

「所說六句雖別不過三種。一施品類，即前二句。二施時分，次之二句。三施處所，後之二句。」

將六種施歸納為以下三類：

- 1、品類布施：無所依施、廣大施；
- 2、時分布施：歡喜施、數數施；
- 3、處所布施：田器施、攝受眷屬施。

庚七、廣說戒 2

辛一、唵柁南標

復次，廣說戒者，中唵柁南曰：

尸羅法殺生 具戒等廣說

其次，以中唵柁南詳細說戒，包括尸羅、法、殺生、具戒等。

辛二、長行釋 4

壬一、尸羅差別 7

癸一、尸羅律儀

言尸羅 śīla 者，謂能寂靜毀犯淨戒罪熱惱故，又與清涼義相應故。

言律儀者，謂是遠離^{惡行}自體相故。

注：尸羅

[獅子吼站阿含經簡註]

清涼，佛教引申指「淨戒」，因為戒能讓人避免造引起熱惱的惡業。

注：律儀

[阿含辭典（莊春江）]

南傳作「自制」(samvara, 另譯為「防護；律儀；攝護」)，

菩提比丘長老英譯為「自制」(restraint)。

即在六根對六境時，保持對合意的不起欲貪，對不合意的不起瞋恚。

[中華佛教百科全書]

律儀之種類，可分三類。

(1)別解脫律儀：或稱別解脫戒，是欲塵戒，謂各別棄捨「身三、語四」之惡，防護其非。

(2)靜慮律儀：或稱定共戒，為色塵戒，謂得色界定者於定中自能防護身語之非。

(3)無漏律儀：或稱道具戒或道生律儀。謂發無漏道自有防非止惡的律儀。

所謂尸羅，因為持戒能遠離犯戒所生的罪過與熱惱，所以能夠令心寂靜；

又因心寂靜時有清涼安適的覺受，所以戒又有與清涼相應的涵義。

所謂律儀，因其自體就有防非止惡的遠離之義，因此有遠離一切惡不善業的作用，若身、語、意三業，能依於律法來行持，便能遮滅惡戒之相，使令行者不會招感不可愛的苦受，稱作律儀。

如古德解釋：

尸羅是「制惡之法」，

而律儀是「行依律制」，當身語等能依止律所制的法而行，便名律儀。

又如《大乘義章》卷 10 云：

「言律儀者，制惡之法說名為律，行依律戒故號律儀；又復內調亦名為律，外應真則目之為儀。防禁名戒，即此律儀離殺等過，故名離戒。」

《披》調是遠離自體相故者：調於一切惡不善業受遠離故。

受戒、持戒的作用是要能遠離惡不善業，約束自己，不要犯十惡業，因為造作一切惡行會導致不可愛的苦受，所以持戒是於一切惡不善業的誓受遠離。

癸二、具足清淨

言具足者，謂正攝受無悔等故。

言清淨者，攝受現行三摩地故。

所謂具足，是指正攝受戒，由能正確的行持，遠離惡不善法而無有憂悔，歡喜安樂。

所謂清淨，是指以戒為依，成就現法的三摩地，離欲故內心清淨；以定為依，修毗鉢舍那，能證得無漏聖道，畢竟清淨。

《披》言具足者等者：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](#)）此中具足清淨二義，如應漸次配釋應知。

於〈本地分·聲聞地〉卷 28，940 頁曾說，持戒包含具足與清淨二義，其中的解釋提到：若行者對於持戒，能先善巧清淨，沒有犯戒故，便不會憂愁後悔；也因為不曾悔犯，心無愁憂，因此能生起歡喜與安樂；又由於常有安樂的緣故，能幫助修學止觀，所以容易證得禪定；當獲得正定後，才能真正修習毘鉢舍那，照見諸法皆空，進而如實知見一切法的實相。由此可知，戒有具足、清淨這二種意思，如前文的次第，與此配合解釋，應該能夠了知。總之，具足，是指戒能夠攝受無悔、歡喜、安樂的功德；而清淨，是指戒能建立三摩地，是三摩地的依止處。

癸三、善及無罪

又言善者，謂能攝受可愛果故。

言無罪者，謂能攝受自他利故。

所謂善，持戒是一種善行，持戒清淨能夠攝受人天可愛的果報。

所謂無罪，因為持戒不會傷害他人，能自利、利他，因此戒也是沒有罪過的。

癸四、無害隨順

言無害者，謂能違拒，執持刀杖，鬥諍等事。

言隨順者，隨順證得諸沙門果，及餘所有勝功德故。

所謂無害，戒能夠違背、抗拒執持刀杖、鬥諍等事。

因為持戒者能夠約束自己的身心行為，與戒法相應，因此身行不會與人打鬥，語行不會與人諍論，意行不會被煩惱所染污，自然不會傷害有情，有情也就不會來傷害自己。

所謂隨順，是戒的功德。戒也能夠隨順行者成就初果、二果、三果、四果，以及其餘所有殊勝的功德，如無諍三昧、願智三昧等，都是以戒為基礎。

癸五、隱覆顯發

言隱覆者，謂常隱覆自善法故。

言顯發者，謂常發露自惡法故。

所謂隱覆：持戒的相貌是少欲知足，由於少欲知足能常隱覆自己的善法，不令修行持戒的功德顯露，讓別人來讚歎。

所謂顯發，持戒者若是作惡，能不覆藏，常常發露自己所做的惡法，有慚愧心能漸次悔改。

癸六、端嚴福田

言端嚴者，謂具攝受諸少欲等，所有沙門莊嚴具故。

言福田者，攝受正見、軌範、淨命圓滿德故。

所謂端嚴，因為行者具足攝受少欲、精進慧等，十七種沙門莊嚴功德，又能安住在不樂利敬乃至不著見取等十六種學處，具足沙門莊嚴故，名為端嚴。

所謂福田，持戒清淨可以攝受正見，成就所行及軌則圓滿，而且遠離五種邪命利養、有清淨的正命。可做眾生的模範，成為眾生的福田。

癸七、無熱無惱無悔

言無熱者，謂正遠離自苦邊故。

言無惱者，遠離受用欲樂邊故。

言無悔者，謂正遠離染汙、不樂、憂感事故。

所謂無熱惱：持戒清淨能遠離無益的苦行。所謂無益苦行，如俱舍論九曰：「如諸離繫及婆羅門輪婆多，般利伐羅多迦等異類外道，受持種種露形，拔髮，杖烏鹿皮，持髻，塗灰，執三杖，剪鬚髮等無義苦行。」。

所謂無惱，持戒清淨不會執著受用物質欲樂，當行者受用資具時能夠無染受用、不生堅著，心中沒有熱惱。

所謂無悔：行者由於持戒，不造重罪，不行諂詐，不破淨行，安住正戒，能遠離煩惱的染汙不淨、犯戒的不樂或憂感事，因此不會後悔。

※以上是約七個角度來說明戒，詳細再說戒的定義、戒的功能、如何持戒、以及戒的莊嚴等事。這是約戒的差別來說。

壬二、法差別 3

癸一、法毗奈耶

復次，

善說法者，道理所攝故，任持勝德故。

毗奈耶者，隨順一切煩惱滅故。

其次，善說法，法的範圍包括了戒定慧三學，但是經典常將毗奈耶制定為學處，因此將法

簡別成**定慧**二學。修定、修慧的內容含攝很多的道理，依此能保任執持很多殊勝的功德。如〈攝事分〉卷 94 云：由四種相，應知世尊所說聖教，名善說法。

一、能趣寂靜，能令證得有餘依涅槃界故。

二、能般涅槃，能令證得無餘依涅槃界故。

三、能趣菩提，能令證得聲聞獨覺無上正等三菩提故。

四、善逝分別，最極究竟現量所顯無上大師所開示故。

而毗奈耶，意譯為律、也稱作滅，意指佛說的律是可以隨順調伏、滅除一切煩惱。

癸二、聖善

所言**聖者**，遠離一切雜染汙法，令不生故。

又言**善者**，能與無罪可愛果故。

所謂聖，是指遠離一切雜染汙法，令不生起，名之為聖。

又所謂善，以善法為因，能夠成就沒有罪過的可愛果報。

癸三、應習及善哉

言**應習者**，應習近故。

言**善哉者**，是諸聖賢稱讚事故。

所謂應習，戒定慧是行者應該要常常串習、親近的。

所謂善哉：「善哉 *sādhu!*！善哉 *sadhu!*！」

是諸聖賢者稱讚功德事的讚美之詞，當有弟子成就禪定或證得聖道果等善法的功德事，都是聖賢所稱讚的。

壬三、殺生差別

復次，言殺生者，謂如有一，乃至廣說黑品、白品。當知廣如**有尋有伺地**中已說。

其次，所謂殺生，是說如有一類人，乃至詳細說殺生屬於黑品、不殺生屬於白品等。應知詳細內容如〈本地分·有尋有伺地〉**卷 8**中已說，這裡就不再多分別了。

《披》乃至廣說黑品白品等者：謂若殺生諸所有相，是名黑品。若離殺生諸所有相，是名白品。有尋有伺地說：云何殺生？謂於他眾生起殺欲樂，起染汙心，若即於彼起殺方便，及於彼殺究竟中所有身業。（[陵本八卷十六頁 624](#)）又說：云何離殺生？謂於殺生起過患欲解，起勝善心，若於彼起靜息方便，及於彼靜息究竟中所有身業。（[陵本八卷十七頁 628](#)）其義應知。

殺生的人，在卷 8 說殺生的人所有的相貌都名為黑品，黑品是與染汙相應的；若不殺生的人也有不殺生的相貌，是名白品，白品是與善法相應的。

〈本地分·有尋有伺地〉卷 8，257 頁說：「云何殺生？」什麼稱為殺生的法相？若是對其他的眾生，起殺的欲樂，有殺的意樂與動機；起染汙心，內心與貪、瞋、癡的煩惱相應染著，接著開始發動身業對受害者採取殺害行動，到受害者被殺死為止，其中所有的身業，名為殺生；受害者被殺死了，名為究竟。若當時未死，一段時間後才死，都算在究竟當中；若是被殺而未死，不算究竟。這是就法的相貌來分析。

什麼是離殺生的法相？是指對於殘害有情生命的殺生起有過患的欲解，生起殊勝離煩惱染污的善心，由於了知殺生過患與起勝善心，而去受戒，遠離貪瞋癡，對殺生等不善業起止息不犯的方便（作意），及於持戒守護身語意究竟中的所有身業。

王四、具戒等差別 2

癸一、別列事 4

子一、戒律儀攝

復次，言具戒等皆廣說者，謂安住具戒，亦能守護別解律儀，乃至廣說。

其次，所謂具戒等詳細說，包括安住具戒，能守護別解律儀，乃至受學學處等，這部分在〈聲聞地〉已經介紹很多了。

《披》安住具戒等者：謂若軌則圓滿、所行圓滿、於微小罪見大怖畏、受學學處，是名此中廣說。聲聞地中別釋其相應知。（[陵本二十二卷三頁 1895](#)）

〈本地分·聲聞地〉卷 22，791 頁，以六科詳細介紹有關戒律儀的內容，是名此中所謂廣說。

一、安住具戒：這是總說，指不虧損身、語意業，於所受戒，無缺（不犯根本）、無穿（犯已還淨）。

二、守護別解脫律儀：指比丘 250 條戒，比丘尼 348 條戒，每一條戒都要守護。

三、軌則圓滿：指行住坐臥、及乞食、洗足、便利等日常生活所應做的事，以及修行讀誦、事師等善品，不違逆戒律（不為賢良持律者所呵責），不違逆世間（不為世間之所譏毀）。

四、所行圓滿：所行是出門，有五處（唱令家、婬女家、酤酒家、國王家、旃荼羅羯恥那家）不應去，餘無罪之處可去，但也要知時知量而行，不為世間之所譏毀。

五、於微小罪見大怖畏：小罪是指輕戒、護重戒之戒，以及可懺悔之戒。害怕現世不能成就聖道，將來往生惡趣，又有惡名稱流布，因此即使是微小的戒，也不違犯。若失念而有違犯，立即懺悔還淨。

六、受學學處：受戒、學戒、誦戒，了知戒的開、遮、持犯，以及還淨方法。

以上在〈本地分·聲聞地〉卷 23 中已分別解釋其中的相貌應該知道。

子二、根律儀攝

密護根門，若守護念，若常委念，乃至廣說。

密護根門，若要守護自己的六根不被煩惱染污，必須防守正念，用正念來防護六根攀緣六境，而且要常委正念，常常殷重仔細的保持正念，乃至詳細說還包括念防護意，行平等位。這在〈聲聞地〉根律儀處已經介紹過了。

《披》密護根門等者：謂若念防護意，行平等位，是名此中廣說。聲聞地中別釋其相應知。（[陵本二十三卷一頁 1943](#)）

〈本地分·聲聞地〉卷 23，809 頁以五科介紹根律儀的內容：

一、密護根門：這是總說。嚴密的保護自己的六根，與外境接觸時，以不取相、不取隨好為方便，不讓外境染污內心，使其不生起貪、瞋、癡的煩惱，更不造作惡不善法。

二、防守正念：用正念來防守六根，不讓煩惱進進出出。透過聞思修慧來成就正念，心與正法相應時，心不染污，即是用正念來防護六根。

三、常委正念：常是經常，委是仔細；內心常時無間斷，殷重地保持正念——恆常所作，殷重所作。

四、念防護意：正念能夠防護煩惱進出，最重要的是在第六意識的如理作意。

五、行平等位：若已有染污，用善捨或無記捨，使心不隨貪瞋癡轉。無記捨，即是不要刻意或相續的分別，不重視它，貪瞋癡就無法相續。善捨，是轉用善法替代貪瞋癡，用轉念的方便去除染污。

子三、於食知量攝

於食知量，於諸飲食思擇而食，不為充悅，不為憍逸，乃至廣說。

於食知量，在受用飲食以前，要先作思惟；出家人用餐，若忘了正念，就是沒有與法相應，所以應該於諸飲食思擇而食，在飲食上要有智慧思惟簡擇，知量受用，正念而食。

在〈聲聞地〉裡也說到如何思擇而食：「不為倡蕩、不為憍逸、不為飾好、不為端嚴，為身安住、為暫支持、為攝梵行、為當存養力樂無罪安隱而住」。

「不為充悅，不為憍逸」，不是為了自己的顏色充悅、精神煥發而受用飲食，不是為了驕橫縱逸、自恃身相殊妙而來受用飲食；是為了滋養身體，除去飢渴，使色身安住，以便修集聖道，斷除煩惱，如此如法得食，安隱而住，為求出離、為修梵行而食，才是正確受用飲食的態度。

《披》於食知量等者：謂若不為飾好、不為端嚴，唯為令身安住及暫支持，食於所食，是名此中廣說。聲聞地中別釋其相應知。（[陵本二十三卷七頁 1963](#)）

於食知量等，不是為了裝飾自己的美好外表而受用飲食，也不是為了外在的端正莊嚴，只是為了使令身體能夠安住，生命能夠存活下去，以及暫時能夠支持命根而受用所食，為了成就道業，才受用飲食，是名此中廣說，在〈本地分·聲聞地〉卷 23，822 頁中已分別解釋其中的相貌應該知道。

子四、正知而住攝

進止往來，正知而住，乃至廣說。

無論做什麼事情：是前進，或者停止；是前往，或者回來；不管行、住、坐、臥任何一種威儀，都應該正確的知道自己現在有沒有正念、是否失去正念；倘若忘失正念，必須趕緊呵斥自己，以便繼續安住正念，乃至所有詳細內容如〈聲聞地〉中已經介紹過的。

《披》進止往來等者：進止往來，謂於應往還處來往經行，是名於行正知而住。又若於住、於坐、於臥、於其惛寤、於語、於默、於解勞睡正知而住，是名此中廣說。聲聞地中別釋其相應知。（[陵本二十四卷九頁 2031](#)）

在〈本地分·聲聞地〉[卷 24](#)，846 頁裡面已經說過，出家人應該到如法的場所，是應往處，時間到了就要回到住的地方；是應還處。來往經行，適合經行的地方，就在那裡經行。因為出家人要做的二件事就是：經行、宴坐。於應往應還處進止往來，是指比丘於行，在走動時，也要保持正知而住。

又若比丘是安住於道場；或是靜坐、或是躺臥，或是修惛寤瑜伽，或是正在說話，或是默然時，或正解勞睡時都需要保持正知而住。這在〈聲聞地〉都已經詳細的介紹過了。

癸二、指廣說

如是一切，廣說應知如聲聞地。

如是這一切，詳細說應該知道如〈聲聞地〉二道資糧所說，那裡已有詳細的分別了。

庚八、廣說道 2

辛一、唵柁南標

復次，廣說道者，中唵柁南曰：

念住正斷 神足根力 覺支道支 無量為後

其次，詳細說道品，在中唵柁南裡說到四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支，最後說四無量心。以下總共分成五科來說明這一段。

辛二、長行隨釋 5

壬一、念住攝 4

癸一、猛利欲及精進策勤

為欲勤修四念住故，發起上品猛利欲者，謂為斷除，不正作意諸過失故。

言精進者，謂為斷除，慢緩策勤諸過失故。

言策勤者，謂為斷除，昏沈、掉舉二隨煩惱諸過失故。

為了精勤修習四念住的緣故，發起上品強而有力的欲樂，了知修行是為了斷除不如理作意所引起的種種過失之故。欲為勤依，有了欲，才會生起精進。

所謂精進，精進的體性是勇悍，與勇悍相反的是慢緩，〈攝事分〉卷 98 說：「精進墮在慢緩，不正發勤精進相續，說名懈怠俱行。」精進是為了斷除慢緩，也就是斷除懈怠俱行的種種過失；

所謂策勤，是指斷除昏沉、掉舉二種隨煩惱蓋障的過失。障礙修四念住最主要的兩大煩惱就是昏沉、掉舉，應說包括昏沉、睡眠、掉舉、惡作和疑五蓋，不過將它簡縮成二種；所以精進策勤，就是修四念住時要斷除慢緩解怠的態度，要努力的鞭策自己，精進的斷除昏沉、掉舉等五蓋。這是說到修四念住時應有的方法及態度。

癸二、勇悍勇銳不可制伏

言勇悍者，不自輕憊故。

言勇銳者，能抗外敵故。

不可制伏者，於少下劣不生喜足故。

所謂勇悍，〈成唯識論〉卷六有說：勇，表勝進；簡非諸染法。悍，表精純；簡非無記。即顯示精進義，唯善性所攝。

又如〈攝事分〉卷 85 所說：「有勇悍者，由於廣大法中無怯劣精進故。」

修四念住時，要有這種勇悍的精神，在廣大的佛法當中沒有怯劣，不會看不起自己、不會害怕，並且還不是下劣的精進，而是上品的精進。

所謂勇銳，是指修四念住時，能抵抗外敵，即外境的誘惑。

不可制伏，是對於現在成就少分下劣的一點功德，不會生起喜足，不會得少為足。

癸三、正念正知及不放逸

言正念者，不忘教授故。

言正知者，能不毀犯所毀犯故。

不放逸者，不捨善軌故。

所謂正念，是指心繫於所緣，不忘記佛的教導、教授，念不忘失。

所謂正知，是要正確的覺知當下的心有沒有安住正念，是不是與善法相應，正知能夠保護行者不犯戒；也不與貪瞋癡相應。

不放逸，其實就是精進，不讓自己的心離開善法的車軌，是將心安住在四念住的善法上面。

癸四、住熱光等 2

子一、別列句 4

丑一、住熱光

住熱光者，能修懈怠對治法故。

住熱光，是指行者安住於能對治懈怠的精進法；精進如同太陽熱光，能夠除掉行者心識的昏暗，所以正勤精進的人能對治懈怠。

丑二、正解

言正解者，能修毀犯對治法故。

所謂正解，是指能修習毀犯戒律的對治法，如〈本地分·菩薩地〉卷 40 所說：

「住律儀戒，具足成就五支所攝不放逸行……」

能具足成就此五支時皆不放逸，即是犯戒的能對治法，是名正解。

丑三、念成辦

念成辦者，能修忘念對治法故。

念成辦，要能修習忘失正念的對治法。

行者於所修所緣行相數數憶念，並且正知所緣不失，時時保持正念正知，才能對治忘失正念，成辦正念力。

[案：標記]

丑四、調伏世間

調伏世間者，能修貪、憂一切世法正對治故。

調伏世間，是指能修習四念住，正對治一切世法所引生的欲貪及憂等煩惱。

子二、總顯義

此中顯示，勤修念住諸苾芻等，應當修習四種對治。

此處文中顯示，精進修學四念住的諸比丘等，應該要修習四種對治：

一、住熱光，鼓勵自己如住熱光的修精進以對治懈怠。

二、正解，修習具足五支不放逸行以對治犯戒。

三、**成辦**，行者於所修所緣數數憶念，時時**保持正念正知**，於所緣不失，成辦正念力，以對治忘失正念。

四、**調伏世間**，指修習四念住以對治一切世法所引生的欲貪及憂等煩惱。

※這些是四種對治的方法，修四念住的比丘、比丘尼們都應該要常常與這四種對治法相應。

王二、正斷神足攝

復次，於諸正斷、諸神足中所有異名，廣說應知如聲聞地。

其次，對於**四正斷**、四神足中所有不同的名稱，詳細內容應該知道如〈聲聞地〉所說。此處只是提出：四正斷、四神足有不同的名稱。

這是第二首中頌內的「正斷」與「神足」。

《披》於諸正斷諸神足中所有異名等者：四種正斷，亦名正勝。四種神足，依四三摩地，修八斷行而得成就，由是建立彼彼差別，是謂異名。聲聞地中廣說應知。（[陵本二十九卷四頁 2417](#)）

四種正斷，也名為四正勝、**四正勤**。即：已生惡令斷（律儀斷）；未生惡不生（斷斷）；未生善令生（修斷）；已生善法令住（防護斷）。

四種神足，是指欲、勤、心、觀四種三摩地，需透過修習：欲、策勵、信、安、念、正知、思、捨八種斷行，幫助自己成就四神足，由這些內容來建立四神足中的種種差別相，是論文所謂的異名。詳細如〈本地分·聲聞地〉[卷 29](#)，974 頁之中曾經分別的，與此處對照應該能夠了知。

王三、根力攝

復次，於如來所安立**正信等**，廣說應知，如攝決擇分。

安住**有勢力、有精進、有勇悍等**，廣說應知，如菩薩地。

其次，對於佛所安立的，什麼是正確的**信進念定慧**五根及五力，乃至行者要如何栽培五根、五力，詳細內容應該知道如〈決擇·聲聞地〉中曾經說過的。

信進念定慧五根，與信進念定慧五力的差別為何呢？在〈本地分〉[卷 29](#)提到，若對於佛法的信心、精進力、正念、禪定與智慧，已有能力生起出世間的聖道，而且前法可作為後法的增上，名之為根。如果再進一步，當信進念定慧具有更大的勢力，可以摧伏煩惱魔軍、能證得一切煩惱永遠盡除的聖道，說名為力。由此可知，根屬於下位、能生善法，有勢用增上義；而力屬於上位，能破惡法、能摧伏他，有不可屈伏義。

但是，無論五根或五力，都需要精進才能獲得，尤其菩薩道所栽培的善根，更是勝過二乘行者。行者應安住於有勢力、有精進、有勇悍，以及堅猛、於諸善法不捨其軛，如〈菩薩地〉中說的五種精進相貌，這是行者應該具備的修行態度，如：

一、有勢力者，由被甲精進故。鎧甲就像願，有要精進的願，才能推動自己精進，所以是有勢力，有很大的力量。

二、有精進者，由加行精進故。依願導行，行者開始有實際的行動，精進的加功用行。

三、有勇悍者，因於廣大法中無怯劣精進故。行者精進的相貌是非常的勇猛強悍，菩薩與聲聞是不一樣的，菩薩受持廣大善法，沒有怯弱而且不是下劣的精進，不會停留在聞思的階段，一定會往前進入修慧，是上品的精進。

四、有堅猛者，由寒熱、蚊蟲等所不能動的精進故。行者精進的相貌堅固勇猛，不會為寒熱、蚊蟲等這些外境的不如意所動搖。

五、有不捨善軛者，由於下劣無喜足的精進故。對於自己得到少分的下劣功德，不會得少為足，名為不捨善軛精進。軛指車軛，是古代套在牛馬頸上的曲木，用以控制牛車或馬車的方向。軛譬喻善法，說明菩薩修學不會離開善法軛，一定是在善法上不斷的精進，所以用不捨善軛來形容。

《披》有勇悍等者：此中等言，等取堅猛，及於善法不捨其軛。菩薩地中配釋六種精進，如彼釋義應知。（[陵本四十二卷十八頁 3469](#)）

這其中的等字，是指堅猛，及於善法不捨其軛，都是精進的差別名。在〈菩薩地〉之中，將這五相配釋六種精進，如那裡的解釋應該能夠了知。

壬四、覺支攝 2

癸一、指廣說

復次，**簡擇諸法、最極簡擇、周遍尋思、周遍觀察**，廣說應知如聲聞地。

其次，行者對於所緣的諸法，應作四種觀察：簡擇諸法、最極簡擇、周遍尋思、周遍觀察，詳細內容如〈聲聞地〉曾經說過的。

修止觀時，要簡擇諸法，即思惟簡別現在所修的法，並且還要最極簡擇，透過簡擇諸法修盡所有性，再藉由最極簡擇修如所有性。

而周遍尋思、周遍觀察，是指無論粗的尋思或細的觀察，都應是完全周遍的尋思及觀察一切法的盡所有性及如所有性，這是四種毘鉢舍那的慧行。在七覺支中，是偏就擇法覺支而言，因為擇法是慧。

《披》廣說應知如聲聞地者：聲聞地說四種毗鉢舍那，如彼釋相應知。（[陵本三十卷十一頁 2518](#)）

四種毗鉢舍那，在〈聲聞地〉**卷 30**，1007 頁中已經提過，詳細解釋可以參考那裡所說。

癸二、別釋義 2

子一、標擇法

已得無漏真作意故，緣聖諦境，一切無漏作意相應，名為**擇法**。

什麼叫作擇法？

此處解釋，因為若是修行人已經成就無漏的真實作意，也就是他已經成就聖道，**證得初果**以上了，這時，由於緣四聖諦為所緣境，能**與無漏作意相應**，所以叫做擇法。

子二、釋彼相 2

丑一、第一義 3

寅一、簡擇

言簡擇者，總取一切苦法種類為苦聖諦故。

佛所說的簡擇，是要能周遍盡取三界所有的苦法種類，用以了解什麼叫做「苦聖諦」。

寅二、最極簡擇

最極簡擇者，各別分別，取諸苦故，謂生苦、老苦等。

最極簡擇，是各別、分別緣取生苦、老苦等種種的苦，如其苦相而了解：苦真實是苦。

寅三、極簡擇法

極簡擇法者，依此處所，簡擇契經等法故。

所以者何？依止此故，先修所作。

第三種，極簡擇法，要依止契經所說的生苦、老苦等法，作極簡擇，如依止〈決擇·有尋有伺地〉卷 61 說的八苦各有五相。

為什麼呢？簡擇所緣諸苦，必須依止佛的智慧觀察才能周遍無餘，先依聖言量，再經定心中思惟觀察後，所生起的「苦決定是苦」，才是真正決定的正見。

如《雜集論述記》卷 9 云：

「已得無漏真作意故，緣聖諦境一切無漏作意相應，名為擇法。言簡擇者，總取一切苦法種類為苦聖諦故，謂無漏智簡擇苦類為苦聖諦，名簡擇諸法。最極簡擇者，先釋此句總言，後重解極簡擇法。釋總句者，各別分別取諸苦故，謂生老等。解極簡擇法者，依此處所簡擇契經等法，謂依生等苦故，簡擇經等法。又簡擇者，謂審定解了。言解了者，於所知事，作意發悟故。最極簡擇者，謂審定等解了，解了既發悟已，方便尋求。極簡擇法者，謂審定近解了，近解了者，求已決定。前是尋求道，謂解了已來，釋中前二句，後是決定道。」

丑二、第二義 3

寅一、辨三種

又，簡擇者，謂審定解了。

最極簡擇者，謂審定等解了。

極簡擇法者，謂審定近解了。

又，簡擇，是指審定解了；最極簡擇，是審定等解了；極簡擇法，則是審定近解了。

這裡將簡擇、最極簡擇、極簡擇法的差別義，配合所審定的：解了、等解了、近解了，於下文解釋三法的差別中，將會再逐一說明。

寅二、隨料簡

前是尋求道，今是決定道。

這是在決擇「極簡擇法」與前二種的差別。如《雜集論述記》說：

◎又簡擇者，謂審定解了，言解了者，於所知事作意發悟故。

◎最極簡擇者，謂審定等解了，解了既發悟已，方便尋求。

◎極簡擇法者，謂審定近解了，近解了者，求已決定。

前是尋求道，謂解了已來，釋中前二句，

後是決定道，調最後一句。

寅三、釋差別 3

卯一、解了

復有差別。言解了者，於所知事作意發悟。

其中又有差別。所謂解了，是對於所知事作意發悟。譬如欲修苦集滅道四聖諦，需明白所要修的是苦諦、集諦，還是滅諦，或是道諦？若想修習苦諦，那麼對於苦諦的所知事（如苦諦以身受心法為所緣境），便要作意發悟，透過觀行，才能決定知道身受心法是苦的，而覺悟這件事。

卯二、等解了

等解了者，既發悟已，方便尋求。

等解了，於發悟以後，要再方便尋求。若前面決定要修習苦諦，因此先選擇觀身、受、心、法，以此為所緣境，接著，應再仔細觀察到底有哪些苦？舉例來說，以身等為所緣境後，還要再了解、尋求其中隨逐的生、老、病、死等八苦，乃至 110 種苦等諸相。

卯三、近解了

近解了者，求已決定。

近解了，是指尋求以後得到「苦真實是苦」的決定^{確定}，這時，已經能得到共相的智慧：對於自己的身受心法，身心皆苦的這項認知，不會再動搖。

※以上是說明覺支所攝的差別義。

壬五、道支攝 4

癸一、正見差別 4

子一、點了通達 2

丑一、第一義

復次，點了者，了知分別體故。

其次，點了，是指了知分別體，即明白分別所依的體，只是自己的這一念心。若能了解諸法都是唯識所現，通達一切法不離這一念心，可以稱為點了。

《披》了知分別體者：心所起相，名分別體，分別作意之所起故。

心所生起的相，名為分別體。一旦動了念頭，心一生，就有能緣與所緣，當心境相對時，就會有對應的相貌生起，此相貌不離能緣的這一念心，應該知道，因為心裡有分別作意，才會生起這種相，若能了解一切法不離這一念心，這種智慧就稱作點了。

通達者，通達所知事故。

通達，是指通達所知事的實相。前說觀察所緣的境界只是唯識所現，所以知道所緣境的體性是不可得的，而能變現的心，由於也是因緣所生之法，因此也是不可得的。

丑二、第二義

復有差別。

點了者，了知**自相**故。

通達者，了知**共相**故。

又有與上差別的第二種解釋。

點了，是了知一切所緣諸法的自相。

而通達，是指了知共相。

這是正見的二種差別：一種是點了、一種是通達，它有二種意思。

子二、審察聰叡

審察者，謂能定取**盡其所有**、**如其所有**，**先後漸次**，**倍增廣故**。

聰叡者，**先後漸次**，於**彼義**中，**無忘失故**。

有正見的行者有二種相貌，一是審察，二是聰叡。

審察，指能夠詳細的觀察，決定取得所緣諸法的盡所有性及如所有性，能先後**漸次的加倍、增長、廣大、深細的審查**。

聰叡，對於前後漸次的所觀察義中，都沒有忘失，例如，對一切法的**盡所有性與如所有性的自相、共相**特性，都不會忘失。

子三、覺明

覺者，謂**堪能簡擇俱生之慧**。

明者，謂**習所得慧**。

有正見的人有覺也有明。因此修行人只要肯栽培正見，是一個覺者，也是一個明者。

覺，是指行者擁有能簡擇的俱生慧，因為俱生的第六意識明利不昧，能夠簡擇諸法，稱之為覺。

明，則是透過修習得到的智慧，經由後天的用功，也能栽培光明的智慧。

子四、慧行毗鉢舍那

慧行者，謂能受持、讀誦、問論、勝決擇等，增上了別，即於**彼義**，**轉增明了**，**勤修習慧**。

慧行，簡而言之，即是栽培智慧的行動，要說明正見從何而來。

慧行的初步，指行者能藉由聞慧相應的受持、讀誦、問論，以及透過與思慧相應的殊勝決擇，來對**佛法所詮的義理**，進行強而有力的了別，以此展轉的增進，更加的清楚，進而精勤的修習下一步的修慧。

此段說明，無論是聽聞、思惟或修習佛法，都是智慧之行，只是程度淺深的不同而已。

《披》勝決擇等者：**真實決擇**，**名勝決擇**。等言，**等取真實解脫應知**。

勝決擇等，包括思慧和修慧，這裡只說明含此二慧，後文才會詳細解釋。

勝決擇即是真實決擇，是決擇一切法的真實義。如本論中，將大乘唯識學最重要的真義，置於〈真實義品〉中，因此〈真實義品〉是屬於真實的勝決擇。而前文中的等字，是指行者自己還有不足的部分，能知道還要修習止觀，才可真實的解脫。

毗鉢舍那者，謂即於前所了別義，審觀察故。

毗鉢舍那，須先藉由前面的聞思栽培而來，其次，再修奢摩他，並依止奢摩他作詳細的觀察，而且它所依止的禪定，至少要有未到地定以上，在這樣的定中修習觀行，能使令行者對法獲得勝解，才稱之為毗鉢舍那。

這是正見的栽培與差別，分四科來作說明。

癸二、正思惟差別 3

子一、涉入納受

涉入者，謂先尋思，於所緣境，作意思惟，心涉入故。

納受者，謂即於彼，能攝受故。

涉入，如修觀身不淨時，先尋思、觀察身體的不淨相，於所緣境上專注作意思惟，令心涉入而不散亂。

納受，是指於彼所緣的自相、共相，都能夠觀察審思攝受於心。

子二、推尋極推尋最極推尋 2

丑一、推尋極推尋 2

寅一、第一義

推尋者，謂取彼諸相故。

極推尋者，謂取彼隨好故。

此約所緣取的總相、別相而說，推尋，是指緣取總相，如緣取佛的三十二相，名為推尋。極推尋，是指緣取別境中的隨好，如佛的八十種隨好，於相好中，又能分別出特別殊勝微妙的相貌，名為極推尋。

寅二、第二義

復有差別。

推尋者，謂尋求心。

極推尋者，謂伺察心。

約思惟觀察來說，又有粗、細的差別。推尋，是指粗略的觀察，譬如無常觀，思惟觀察春夏秋冬、花開、花落的無常相，名為尋求心。

極推尋，是指仔細的觀察，例如能夠仔細觀察到花朵，每小時乃至剎那都在不停的變化，稱作伺察心。

丑二、最極推尋

最極推尋者，謂於得失，推構尋思，極校計故。

最極推尋，是於所緣境事，極為仔細推理、尋思、比較白品的功德及黑品的過失，名最極推尋。

注：校

[國語辭典（教育部）]

(二)ㄐㄧㄠˋ, [動]

2.較量、計較。如：「校力」、「校量」。

唐·韓愈〈和侯協律詠筍〉詩：「短長終不校，先後竟誰論。」

印順導師《般若經講記》，pp.56-57：

校量功德，在《般若經》中是隨處可見的。

信解般若，必然能得大功德。這在悟解空性的聖賢，本是用不著廣說的；但為攝引初學，而怕他們誤解空義而撥無因果，所以特為層層的校量。

功德的殊勝，在比較中最容易表顯出來。

子三、尋思思惟分別

聖教^[聖]為依而起尋求，說名尋思；

現量為依，說名思惟；

比量為依，說名分別。

以三量為依止而說尋思、思惟、分別的差別相。

以聖教量為依止，如〈聲聞地〉卷34所說，無常分別有：

內事十五種無常與外事十六種無常，依此思惟而生起尋求法義，名為尋思；

若以現量為依止，實際去觀察這些所緣事的變化，說名為思惟；

以比量為依止，也能推理出五蘊、十二處、十八界的無常性，名為分別。

此處是介紹正思惟，以不同的角度再詳細說明。

癸三、正語正業正命差別 5

子一、厭離遠離隨離還離

厭離者，增上意樂，於遠離中，起決定故。

遠離者，謂從他邊，受遠離故。

隨離者，謂受已後，能隨守護彼尸羅故。

還離者，謂誤犯已，即能如法而悔除故。

厭離，是指對持戒有增上意樂，願意遠離惡法，生起這種決定心，稱作厭離。

遠離，是「戒」的異名，指從得戒和尚、以及十師那裡受戒，得到戒體。

隨離，受戒以後能夠隨順守護禁戒，遠離惡法，稱為隨離。

還離，是懺悔清淨。若不小心犯戒，應盡快發露懺悔，懺悔即清淨，因此名還離。

子二、寂止律儀密護根門 2

丑一、出漸次

從此已後，寂止、律儀、隨護尸羅。

說明從受戒以後的次第：包括寂止、修律儀、隨護尸羅。

丑二、別釋義

寂止者，由具忍辱柔和事故。

律儀者，由具少欲、慈心等故。

密護根門者，自然不作故。

此處說明持戒清淨的三種相貌、次第：

◎寂止，與大眾和合共住，必須要具足忍辱，彼此互相磨合，忍耐對方的缺點，當性情柔和，心中的不耐、煩惱少了，自然便能寂止。

◎律儀，是對於衣服、飲食、臥具、醫藥等資身具，能夠少欲喜足，有功德也不求他知；並且能以慈悲心持守禁戒，以此為持戒的精神，稱為律儀。

◎隨護尸羅，指密護根門。當六根取六境時，能夠不被境界所動而生煩惱，依於防守正念、常委正念、乃至正修行意根律儀等方法，守護此六根之門，使內心不為煩惱之所染污，如此緊密的保護自己的六根，長久相續，自然不作惡行，名為密護根門。

子三、不作不行不犯

不作者，由他不作故。

不作，是由於從其他善知識（三師、七證的十師）那裡受戒時，誓願遠離惡行，令身語意三業不造作惡業，名為不作。

《披》由他不作者：由從他受遠離戒故。

由於從善知識那裡誓受遠離惡行的禁戒，稱為由他不作。

不行者，由正了知不現行故。

不犯者，不由失念而現行故。

不行，由於正確了知開遮持犯，能令犯戒之事不現行，使持戒清淨，名為不行。

不犯，因為防守正念、常委正念，以念防護意，使令不會由於忘失正念導致有犯戒之事的現行，是名不犯。

子四、橋樑船筏

橋樑者，由此為依，渡惡法故。

船筏者，謂依對治，誓能運彼癡狂失道，令渡相違障礙法故。

以橋樑、船筏譬喻戒的功德。

橋樑，譬如所流的水是惡法，以持戒清淨為橋樑，能渡過惡法的流水。

船筏，持戒如生死大河中的船筏。能由此岸抵達彼岸。依止戒律對治惡法；由受戒所發的誓願，能夠運載癡狂、失去正道的有情，使令他們渡越與聖道相違的障礙法，越渡生死的狂流，到達涅槃的彼岸。

子五、不喜樂不違越不異違越

不喜樂者，謂於遠離，增上意樂，極滿足故。

不違越者，謂於一切所學眾中，無毀犯故，不棄捨故。

不異違越者，謂於一分，無穿穴故，不棄捨故。

由不喜樂、不違越、不異違越三法再形容戒的相貌。

不喜樂，「不」在此應該作遠離解釋。於遠離惡法有強大的意樂與決定心，對持戒清淨極為歡喜、滿足。

不違越，是於所學的戒律中，能夠堅守受持淨戒，不會毀犯，就算有命難，也不會棄捨淨戒，是名不違越。

不異違越，穿穴指小戒。對於微細的小戒一分都不違犯、不捨棄。

《披》謂於一分無穿穴者：謂於所受尸羅圓滿，無有少分虧損故。

於所受的戒能夠圓滿，沒有一點少許的虧損，稱作不異違越。

以上論主以不同角度說明正語、正業、正命的差別。從「厭離」開始，先要行者歡喜受戒；從善知識所受戒，得到戒體，「遠離」惡不善法；受戒以後，還能「隨離」，隨順守護禁戒，遠離犯戒之事；倘若有犯戒，也能「還離」，發露懺悔清淨。

能令持戒清淨的方法，是以寂止、律儀、密護根門，以及不作、不行、不犯為依止，令持戒得以清淨。

「持戒」的功德，是能夠令行者越渡惡法的橋樑，也是渡越生死大海的船筏。

不喜樂、不違越、不異違越，指持戒的精神，對持戒有強大的清淨意樂與決定心，能夠極為歡喜、滿足，不論重戒或輕戒皆能不違犯。

由此可知，正語、正業、正命是八正道中的戒支所攝，可以作多種的分別。

癸四、正念差別 2

子一、舉念等念

所言念者，謂住其心故。

言等念者，謂等住其心故。

所謂念，是指內住，能夠安住其心，即是修九心住的首要。

內住，將心從外面的色聲香味觸等所緣境界收攝向內，不攀緣外境，令心安住在出入息、或不淨等所緣境上而不散亂，是名內住。

所謂等念，即是九心住中的等住，能平等安住其心，是由內住最初繫縛向外攀緣的羶動心於所緣之後，能夠相續的繫念，前後平等的安住於所緣，說名等住。

九心住，還包括安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持，如〈聲聞地〉已說過。

子二、指餘差別

如是廣說，應隨九種心住差別，如〈聲聞地〉當知其相。

如是詳細的說明，應該隨著九種心住的種種差別，如〈聲聞地〉中所說應當知道它們的相貌。

《披》如是廣說等者：念有九種，調念、等念、隨念、別念、不忘念、心明記、無失、無忘、無失法。

如次配屬九種心住差別，謂內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣，及以等持。聲聞地中別釋其相應知。（[陵本三十卷九頁 2511](#)）

所謂廣說：念有九種，包括：念、等念、隨念、別念、不忘念、心明記、無失、無忘、無失法。依其次第對應配屬九種心住的差別，即指內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、

最極寂靜、專注一趣，以及等持。在〈本地分·聲聞地〉卷 30，1005 頁中有各別解釋其中的相貌應該知道。

以上都是屬於第一頌「師第一二慧四種善說等亦有因緣等施戒道廣說」所攝。

注：九住心+大學 孟子

印順導師《我之宗教觀》p.82~p.85：

《大學》的止、定、靜、安，是屬於止的；

慮、得，是屬於觀的。

佛教說：修止不外乎「九住心」——住心的九個過程，這與止、定、靜、安，雖開合不同，而大致一樣。

注：開合

[漢語詞典]

指詩文結構的鋪展、收合等變化。

今先依佛法，說明住心的歷程，再來說明《大學》與《孟子》。

九住心是：

一、「內住」：

我們的心，經常是向外馳散的，被稱為「心猿意馬」，跳躍騰蹕，瞬息不住。開始修止時，必須收攝此散心，繫念到裡面來——止於要止的境地。

依儒學說：止於仁，止於仁義，止於仁義禮智，止於仁敬孝慈信；但可總名為仁，即性善的良知。

二、「等住」：

修習稍久，動心漸息，心也清淨多了，能前後相續的等流下去（還不是長久的）。

如止於仁，就一直住於仁心。

三、「安住」：

以前，有時會失念而散亂到別處，等到發覺，已散動久了。現在，偶爾失念，心向外散，能立刻攝回，還住於要住（止）的境地。

四、「近住」：

心愈來愈安定了，不但不會散亂太久，就是偶爾散亂，幾乎是一動就攝住。到此，住心已達相當安定的境界。

這四住，相當於「知止而後能定」。

《孟子》稱此為「求放心」，一般人總是逐外物而流動散亂，如雞犬的放失，到處亂跑，不知道歸家一樣。人心也是如此，所以稱為「放心」。

《孟子》說：「學問之道無他，求其放心而已矣」！又說：「求則得之」。求放心，就是攝亂心，使心不散而住於良知。

住於良知而攝持不失，也就是孔子的「操則存」。

如能安住淨善的良心，因定力漸深而愈明愈淨，展轉增長，就是長養。
再修習下去，

五、「調伏」：

美色妙聲等，一向是因而散亂動失的。現在心被調伏了，對於這些境相，不再散亂而起貪瞋等了。

六、「寂靜」：

障定的欲貪等，靜中最易現起的不正尋思，都漸能不起，不因之而流散。

七、「最極寂靜」（這不是涅槃的寂靜，千切不可誤會）：

如偶爾失念，瞥然現起貪欲及惡尋思，能立刻息滅。到這，障定的煩惱不起了，如中夜的寂無聲息一樣，心地是清明平靜極了。

從⁵調伏、⁶寂靜到⁷最極寂靜，《大學》總稱為靜，所以說：「定而後能靜」。

止、定、靜的過程，姑以譬喻來說：

如人乘船，在波翻浪轉中動亂不停。船停了，如「止」。

人上了岸，不再有動搖的感覺，如「定」。

但是心有餘悸，或者氣喘汗流。休息過後，心平氣和，如「靜」。

再修習下去，

八、「專注一趣」：

心住所止的境地，進到沒有缺失，沒有間斷，安定的相續下去，但還要用力去控制。

九、「等持」：

不必再加功用（這叫「不勉而中」），自然而然，心地平正而相續。到那時，不但心地安定，而且特別明淨。功候成熟，會發生「輕安」，身心獲得從來沒有的愉悅（這也許就是孔顏樂處），而且充滿了力量。

《大學》的「靜而後能安」，就是這樣的輕安。輕安發生，才算修止成就。

這種修止過程，佛法與世間學，都是一樣的。

止於明淨的善心（仁），經定、靜而引發輕安，這就可以進而修觀了。這不是說，以前完全沒有審思、觀察，反而在修習的過程中，止的安住，觀的明察，一向是互相交替推進的。不過在止沒有修習成就，思慮就只是散心的分別，如風中的燭光一樣。所以止後修觀，是修止成就，才能修觀成就的意思。

《大學》說慮，是止後起觀。

《中庸》說擇，

《孟子》說思，

都是通於散心的。

什麼是觀？

梵語毘鉢舍那，經上說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察；若忍，若樂，若慧，若見，若觀，是名毘鉢舍那。」

注：散心

[佛光大辭典]

梵語 **viksipta-citta**。指散亂之心；即心馳騁六塵，散動而不能止住一處。為「定心」之對稱。

《摩訶止觀》卷五上：

「夫散心者，惡中之惡。如無鉤醉象，踏壞華池；穴鼻駱駝，翻倒負馱。疾於掣電，毒逾蛇舌。」

又相對於「聚心」而言，《俱舍論》卷二十六：

「毘婆沙師作如是說：聚心者謂善心，此於所緣不馳散故；散心者謂染心，此與散動相應起故。西方諸師作如是說：眠相應者名為聚心，餘染污心說名為散。」

此外，以不住於定心而念佛誦經，稱為散心念佛、散心稱名、散心誦法華。

戊二、第二頌攝 2

己一、唵柁南標

復次，唵柁南曰：

智宣說善欲 熾然獨遠塵

如病等解釋 我斷生盡等

并天世界生 依等我所等

其次，第二頌解釋十五種法，包括：智、宣說、善、欲、熾然、獨、遠塵、如病等、解釋、我、斷、生盡、天世眾生、依等、我所等的差別。

己二、長行別釋 15

庚一、智差別 4

辛一、智見覺知

第二科，以長行各別解釋十五種法的差別義

智者，謂聞言說為先慧。

見者，謂見言說為先慧。

覺者，謂覺言說為先慧。

知者，謂知言說為先慧。

這段文是配合見、聞、覺、知四種依處來說明智慧的差別相。

眼所識名見，耳所識名聞，自構畫名覺，鼻舌身、意識現量所證名知。

見聞覺知是生起語言的來源，透過語言，可以知道對方有沒有智慧。所以此處說「言說為先」。

〈本地分·意地〉卷 2：「云何四種言說？謂依見、聞、覺、知所有言說。依見言說者，謂依眼故，現見外色，由此因緣，為他宣說，是名依見言說。依聞言說者，謂從他聞，由此

因緣，為他宣說，是名依聞言說。依覺言說者，謂不見不聞，但自思惟、稱量、觀察，由此因緣，為他宣說，是名依覺言說。依知言說者，謂各別於內所受、所證、所觸、所得，由此因緣，為他宣說，是名依知言說。」

有智慧的人，在見聞覺知當中，都能夠產生智慧。

智，是指透過耳識所聞為先而生起的智慧，經由言說顯發出來。

見，是指透過眼識所見為先而生起的智慧，經由言說顯發出來。有些人藉由觀察四季交替、花開花落等世間色法的變化，也可以生起緣起緣滅的無常觀，這就是透過見而生起的智慧。

覺，是指透過內心的思惟分別為先而生起的智慧，經由言說顯發出來。

知，是指透過鼻、舌、身識及五俱意識所受為先，而生起的智慧，經由言說顯發出來。鼻、舌、身三識的生起須要實際與法相應，譬如鼻要跟香接觸，才會知道是香；舌也要與食物接觸，才會知道它的味道；身也要接觸法，才會知道它的冷熱、堅濕、煖動。透過鼻舌身的知，都是屬於現量所體證的，而此鼻舌身三根同時必依五俱意識，由此而生的智慧，就稱作知。

這是根據智慧所生的見、聞、覺、知四種依處，來辨別智慧的差別。

辛二、智見

智者，謂知不現見境。見者，謂見現見現在前境。

智、見都是智慧。

智，是指知道不現見境的智慧，即是知道過去、未來的智慧；

見，是指知道正現在前境界的智慧。若約法智和類智來說，智是類智，見就是法智。現觀欲界四諦之無漏智，名法智；現觀上二界四諦之無漏智，名類智。

辛三、明覺智

明者，謂無明相違解。

覺者，謂實有義。

覺智者，謂不增益非實有智。

此處以三個角度來說明智慧。

明，明能對治無明，與無明是相違的。要略而言，不能正確了知諸法實相，是名無明。有俱生起及分別起二種。相反的，通達諸法實相的無漏智是名明。

覺，指覺智所緣的境界，也就是諸法的真實相（義），名覺。什麼是真實義呢？〈本地分·菩薩地〉卷 36 說，真實義有二種，即諸法的如所有性，與諸法的盡所有性。

覺智，是指不增益非真實有，如理所引的智慧。非真實有，如常樂我淨四種顛倒。如〈本地分·意地〉卷 1 所說：如理所引者，謂不增益非真實有，如四顛倒。謂於無常常倒，於苦樂倒，於不淨淨倒，於無我我倒。亦不損減諸真實有，如諸邪見。謂無施與等諸邪見行。或法住智，如實了知諸所知事。

辛四、慧明現觀

慧者，謂俱生生得慧。

明者，謂由加行習所成慧。

現觀者，謂於內現觀法已，於諸法中非不現見、非緣他智。

此處也是以三個角度來說明智慧。

慧，是指俱生的生得慧，與生俱來的智慧。

明，是指由後天經由加行學習所成就的智慧。

現觀，是指透過修證，內心現量體證諸法的實相，證得聖道果。成就現觀智以後，於諸法中成就「非不現見」，也就是現量境；「非緣他」，也就是自心內證的智慧，是修證如實所知的無漏智。

以上共以十二種角度說明智慧的差別。

庚二、宣說差別 3

辛一、宣說施設安立分別

復次，

宣說者，謂因他請問而為記別。

施設者，謂由語及欲，次第編列名句文身。

安立者，謂次第編列已，略為他說。

分別者，謂略說已，分別開示，解其義趣。

其次，佛宣說諸法的差別：有時稱宣說、有時稱施設、有時又稱安立、或稱分別。

宣說，指因其他有情請問，佛為此而分別種種的法。

施設，是指經由語言和欲，有次第的編列名句文身而說法。欲，有二種解釋，一種是願望，想要這樣的安排；另外一種解釋，如〈攝釋分〉卷 81 說：「欲即是詞，無有別欲。此即增語施設之路。」欲就是「詞」，用各式各樣的詞彙，有次第的編列名句文身來說法，是名施設。

安立，是指已經次第的編列名句文身以後，要略的為其他有情來宣說。

分別，分別是廣說；安立是略說。略說以後，還應詳細的分別開示，解說文字裡面的意趣，指出所隱含的道理。

辛二、開示顯發

開示者，謂他展轉所生疑惑皆能除遣。

顯發者，謂自通達甚深義句，為他顯示。

開示，是指聽法者，由展轉聽聞所產生的諸多疑惑，都能夠透過佛的開示排除遣離。以說法解疑、斷惑，稱作開示。

顯發，是指在開示時，又能夠為其他有情顯示出自己所實證的、已通達的空性及緣起的甚深義句。

辛三、教遍開示

教者，謂不因他發起請問，由哀愍故說法開示。

遍開示者，謂無間演說，不作師拳，無所隱覆。

教，是指佛教導弟子，不是因為弟子發起諸問，才開示佛法，而是由於哀愍，慈悲弟子的

緣故，主動說法教導。有時弟子在修證時會有疑惑：這樣修對不對？佛在定中觀察到，就會主動的鼓勵說：「這樣做是對的。」這是教，主動的個別指導。

遍開示，是指佛沒有間斷的相續說法，將我空、法空等甚深道理說得很清楚、很透徹，說法時，不會有留一手、保留秘密的想法，全部都沒有隱藏、沒有覆蓋的將所有的真理顯示出來，這是普遍的開示。

以上是宣說佛法的差別相。

庚三、善差別 2

辛一、善說攝 4

壬一、初中後善

復次，

初善者，謂聽聞時生歡喜故。

中善者，謂修行時無有艱苦，遠離二邊，依中道行故。

後善者，謂極究竟離諸垢故，及一切究竟離欲為後邊故。

其次，初善，初聽聞時就生起歡喜心。

中善，因為佛開示的佛法是中道，修行時遠離苦樂二邊，不會太苦、也不會太樂，依止中道而行。

後善，是指能極究竟的遠離煩惱垢纏，以及究竟遠離一切三界欲為後邊，成就涅槃。成實論說：佛自讚言：我所說法，初中後善。義善、語善，獨法具足，清淨調柔，隨順梵行。

初中後善者，佛法無時不善，於少、壯、老三時皆善；入時、行時、出時亦善。又初止惡，中捨福報，後一切捨，是名三善。又佛三時常說正法，不雜非法如餘外道。又初中後時，常為智者之所愛樂。又於三時一切甚深，不如餘經初粗中細後則微末，以是等緣，故名三善。

壬二、義妙文巧

義妙者，謂能引發利益安樂故。

文巧者，謂善緝綴名身等故，及語具圓滿故。

義妙，是指佛所開示的法，義理非常的微妙，能夠引發有情的利益安樂，能令有情思想上與善法相應，身心安穩而住。

文巧，是指佛說法所使用的文句也非常的善巧，在編輯、連綴、修飾名句文身時，是有次第的，用字遣詞十分善巧與圓滿，具備相應、助伴、隨順、清徹、清淨資助、相稱、應順、與常委分資糧等八項要素，具有語具圓滿的功德。

壬三、純一圓滿清淨鮮白

純一者，謂不與一切外道共故。

圓滿者，謂無限量故，最尊勝故。

純一，佛法是很純淨的，唯善相應的，不與一切外道共，是名純一。

圓滿，是指佛法內容是無量無邊無限量的，能令眾生轉凡成聖，是最尊貴殊勝的。

《披》無限量故等者：廣大善巧無邊無盡，名無限量。能為他義及為俱義，名最尊勝。

佛所開示的法，是廣大善巧的，而且是無邊無盡，沒有邊際的，稱無限量。佛法能夠使令行者成就其他有情的涅槃；俱，是指自他，自他都能夠成就涅槃，因此名最尊勝。不論任何一個人，只要不違背佛法來說法，都可以得到自他的利益，所以說它是最尊貴、最殊勝的。

清淨者，謂自性解脫故。鮮白者，謂相續解脫故。

清淨，是指佛所說法的體性是解脫的，是與清淨法界相應的。

鮮白，是指佛所說法是相續解脫，透過修行也會使行者證得自性解脫，因此稱鮮白。

《披》自性解脫等者：攝大乘說：一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界；二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。（攝論二卷九頁）如次配釋自性解脫、相續解脫應知。

自性解脫，在《攝大乘論》裡面說到二種清淨：

第一，自性清淨。一切法都是自性清淨的，一切法的真實性就是真如、空、實際、無相、勝義、法界。真如、空乃至法界是義同名異，都是說一切法的真理。

真是真實不虛，如是如常不變，合真實不虛與如常不變二義，名真如。又真是真相，如是如此，真相如此，故名真如。空，是從真如的體來說；無相，是從真如的相來說。真實之邊際，真實到極點，名實際。勝義，勝是殊勝的智慧，義是境界；這殊勝的智慧，就是根本無分別智，證得無分別智就是聖人，聖人殊勝的智慧所緣的境界，名勝義。法界，法是淨法，界是因義，一切清淨法的因，稱作法界。不論有沒有修行，一切法本身的體性都是自性清淨的。因為凡夫的無始執著才使令也是空性相應的煩惱變為染污，其實煩惱也是空的，如果煩惱不是空的，是不能斷除的。

第二，離垢清淨。經由學習佛法，能知道法性是真如、是空、是實際、是無相的，通達這件事情而後修證，觀察自己的煩惱不可得、苦也不可得，就依此真如、空、實際、無相來斷除煩惱，遠離一切障垢，名為離垢清淨。

這是《攝大乘論》卷2，9頁所說，如它的次第配合解釋自性解脫、相續解脫應該知道。

自性清淨涅槃可以稱為自性解脫。有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住涅槃，都是修證後所成就的離垢清淨涅槃，這種境界稱作鮮白，也稱作相續解脫。

壬四、梵行

梵行者，謂八聖支道。當知此道，由純一等四種妙相之所顯說。

梵行，是指八聖支道，這八聖支道是純一的，不與一切外道所共的；也是圓滿、無限量，最尊勝的；也是清淨的，因為它是自性解脫；也是鮮白的，因為它能夠使令行者相續解脫。應當知道八聖支道由純一、圓滿、清淨、鮮白等四種妙相，可以顯示出來它的要義。

辛二、善聽攝 2

壬一、諦聽

諦聽者，謂於如是相法勸令審聽。

諦聽，佛常常會勸令弟子們「諦聽、諦聽」，對於種種開示的法相都勸令弟子們要仔細的諦聽。

壬二、應善懇到

應善懇到者，謂勸令無倒、無間、殷重如理思惟。

佛開示佛法以後，也勸令弟子們，應該要沒有顛倒、沒有錯誤、沒有間斷的，殷切慎重周備的如理作意、思惟。

這是善的差別，分為善說及善聽。佛說的法是善說，弟子們應該要善聽、諦聽，還應善懇到。

庚四、欲差別 4

辛一、猛利欲

復次，猛利欲者，謂我何當於彼處所，乃至廣說。

其次，猛利欲，是指有道心的行者，內心的欲求、願望差別的相貌，譬如內心思惟：我何時能證得無分別智、成就涅槃等，乃至廣說，如論中多處所言。

《披》謂我何當於彼處所等者：修所成地說：為趣究竟，於現法中心極思慕。彼由如是心生思慕，出離樂欲數數現行。謂我何當能具足住如是聖處，如阿羅漢所具足住。（[陵本二十卷二十三頁 1797](#)）其義應知。

〈修所成地〉卷 20，753 頁說：行者證得初果以後，由於廣大的法喜盈滿內心，內心有很強大的願望，想要成就阿羅漢果，因此，能於現在的色受想行識當中，對尚未獲得的涅槃境界，生起極大的思惟與欣慕。行者藉由這樣的思慕，使令想要出離三界的好樂心與善法欲，得以常常的在內心現行，例如思惟：自己什麼時候才能夠圓滿安住在寂滅的涅槃中，如同聖者阿羅漢所圓滿安住的一樣，具有三明、六通，斷除三界的愛見煩惱而不受後有呢？這是說明猛利的樂欲，如同卷 20 曾經說過的，其中的道理應該能夠了知。

修行者要有這樣的願，才能時常鞭策自己精進；倘若不想成就殊勝的功德，就容易懈怠，認為成就聖道與否無關緊要，導致修行沒有目標。

辛二、猛利愛

猛利愛者，謂於所修正加行中。

猛利愛，也是關於修道的名相。行者有猛利欲、有這種願以後，在實際行動時，對於自己所修的正加行也會有強烈的愛，就是歡喜做這件事，有了歡喜心，便稱作猛利愛。什麼是加行？〈本地分·聲聞地〉卷 31 說正加行是於所緣境數起勝解，數正除遣。如修觀之後修止，修止之後修觀，止觀交替運作正確修習加行。

辛三、猛利樂

猛利樂者，謂於說者及與大師尊重處等。

猛利樂，是指對於說法者，以及諸佛、菩薩、賢聖僧等所應尊重之處，乃至其他的教授阿闍黎、羯磨阿闍黎、住持師父，這些屬於長輩的長老比丘、比丘尼等應該尊重的對象，都能好樂他們所說的法，或者好樂他們所成就的功德。

辛四、猛利信

猛利信者，謂於教法教授教誡。

猛利信，是指對於佛的教法有信心，包括佛對行者定慧的教授；以及戒律的教誡，都能生起強烈的信受而無有懷疑。

由上可知，行者若有善法欲，會有幾種相貌：

第一是猛利欲，對於圓滿的功德，自己會很想要成就，如聲聞行者是以涅槃為上首，而大乘比丘、比丘尼們則以無上菩提為上首。

第二是猛利愛，聲聞人對於自己修習的四聖諦、十二緣起等止觀的內容，能有猛利的歡喜心；若是大乘的比丘、比丘尼們，則對所修的四攝、六度萬行有猛利的歡喜心。

第三是猛利樂，是對於尊長、說法者，以及所應尊重的大師、長老比丘、比丘尼們，能夠好樂被他們所指導，樂於受教。

第四是猛利信，只要教授教誡的法師宣說的是正法，便能對所演說的內容有強大的信心。因為正法的來源都是佛，所以其實是對佛的法教有猛利強大的信心。

以上是第四科，說明欲的差別。

庚五、熾然差別 4

辛一、能熾然

復次，能熾然者，謂為證得速疾通慧，終不自暇，推延後期，發勤精進。

其次，應該知道，行者能夠熾然、積極的精進，是為了證得諸法實相的智慧，因為希望能夠趕快成就，因此不會讓自己放逸，或擁有太多的空閒。有些人給自己短暫的休息，是為了走更長遠的路，那是不同的；這裡是說自己不會懶惰，不會明日復明日的推延後期，能時時憶念無常，藉以熾然的發勤精進，修學聖道。

辛二、順瑜伽

順瑜伽者，謂隨尊教若等、若勝而修加行，終不減劣。

順瑜伽，是在說明精進的內容，行者要能隨順正法、尊敬佛的聖教，無論是六度萬行，或是四聖諦法門，學習以後，便應與之相等的、乃至持續增勝的去修習加行，「勝」有增加之義，當實際行動後，應達到等量的程度、或比所學的還要再多，而不會減少或退劣。這是說明隨順瑜伽，隨順所修的三乘觀行時，要有這種態度，只能多不能少，比要求做到的還多。

辛三、能永斷

能永斷者，謂能修習煩惱對治。

能永斷，是能夠數數修學煩惱的對治方法，使行者除了煩惱的現行之外，也能夠永遠斷除煩惱種子。

辛四、能閑居

能閑居者，謂依所有邊際臥具遠離而居，修三摩地令現在前，依三摩地修習對治。

行者能夠閑居，是因為想要精進，因此能依最低程度的臥具（只要尚堪使用、夠用即可），遠離人群的慣鬧居住，這約聲聞弟子來說，除了身遠離，心也遠離種種的尋思，修學三摩地，使令三摩地現前、成就；而後再依定修觀，以毗鉢舍那對治煩惱，修習對治。

以上屬於第五科的熾然差別，是說明行者修行的態度，要能精進，隨順佛對三乘觀行的教導，且能若等、若勝而修加行，不會減劣。以此精進的修習煩惱的對治，能夠永斷煩惱。而要修習煩惱的對治，要能閑居，修遠離行，生活所需最低即可，先遠離而居，再依止持戒清淨修三摩地；依止三摩地來修習煩惱的對治。

這是說到修行的次第。

庚六、獨差別 5

辛一、獨

復次，獨者，謂處遠離邊際臥具，無有第二而安住故。

其次，獨，是指行者於遠離之處，所用的衣服、飲食、臥具、病緣醫藥等生活所依，都是最低極限的，沒有多餘的長衣、長物便能安住，且使用的資具等也是很少的，稱作獨。舉例而言，同樣的三衣，只有一套，沒有第二套，不會留存多餘的衣物，因此沒有長衣與長物。

辛二、遠離

言遠離者，謂諸染汙、無記作意不現行故。

所謂的遠離，是就著內心而言，行者的心中也是遠離惡法的，只有善法一種，由於不與貪瞋癡的染汙法相應；也沒有迷迷糊糊無記的作意，這是指不知道是怎麼回事，與癡相應的無記，這些染汙或無記作意不會現行，只獨與善法相應，稱作遠離；這是以另一個名義來解釋獨的差別。

前面所說的「獨」，是約生活所需來說；此處的「遠離」，則約心裡只有善法而言，不會有染汙或無記出現。

辛三、無縱逸

無縱逸者，謂於欲等尋思惡法防護心故，又於善中自安處故。

無縱逸，是指不會放縱自己在放逸的境界上，心中常常內觀，自我觀察是否有欲、恚、害尋思，若有欲出現，能趕快呵斥、防護，乃至有瞋恚的心產生，或有害人的尋思，都可以很快的防護其心；例如有國土尋思、不死尋思、家勢相應尋思、輕蔑相應尋思、不死尋思等，這些種種不善的尋思出現時，皆能趕快制止這一念心，不要放縱，不會一直追隨染汙的尋思。

又對於所有的善法當中，能自己妥善安處，或者聞思修，或者戒定慧，能安置自己於聖道的方便中，處在這樣的善法境界裡，稱作無縱逸。

辛四、熾然

言熾然者，謂如前說。

所謂的熾然，是指為了證得聖道，而能發勤精進，如前文的「能熾然」所說，行者能夠熾

然、積極的精進，是為了速疾證得諸法實相的智慧，因此不會讓自己懶惰、放逸，留有空間卻不斷推延等。

辛五、發遣

言發遣者，謂除五蓋內持心故。又由此故，發遣其心令趣無上安隱處故。

所謂的發遣，是指遣除貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作和疑這五種蓋障，而引發等持、得到心一境性。又由於除去五蓋，已經內持心故，因此可以成就未到地定。再依止所證之定，而修學毘鉢舍那，對治煩惱，是名發遣其心。像這樣不斷的發動遣離內心的煩惱，從現行乃至種子，便能使令自己趣向無上、安隱、究竟的涅槃處所。

以上是說明五種獨的差別，依修行的次第、修行的各個角度來說明獨一無侶。第一獨，是從行者的生活所需來說；第二遠離，則由內心而言，沒有染污、無記的遠離作意，一定是如理的作意；第三無縱逸，是指不會放縱惡法出現，因此也一定是在善法中安住；第四熾然，說明若行者只與善法相應，一定能夠熾然精進，再由熾然精進，繼續與善法相應；第五發遣，指內心不再與五蓋為侶後，一定能夠發動自己的定、慧，得到三摩地，再依三摩地修習毘鉢舍那、斷除煩惱。這又是由另外一個角度來說明道次第。

庚七、遠離差別 7

辛一、遠塵離垢 2

王一、第一義

復次，遠塵離垢者，塵謂已生未究竟智，能障現觀有間、無間我慢現轉；垢謂彼品及見斷品所有麤重。今永無故，名遠塵離垢。

其次，遠塵離垢，常用來形容證入初果、得法眼淨時，是遠塵離垢的。塵，為煩惱的現行，儘管修行時，有漏正見已經產生，但若還未圓滿無漏，便屬已生未究竟智（加行無分別智）的階段，此時，若生起了我慢的煩惱，是名為「塵」。

例如，於加行位正在修四聖諦時，忽然生起能障礙現觀的我慢，這位行者心想：「只有我能修行，其他人不行！我快要成為聖人，其他人都是凡夫。」如此依止自己所修的功德，有間、無間的現起種種的高慢心。這樣的我慢煩惱，便稱作塵，它會障礙證得無分別智的現觀。反之，斷除我慢時，則稱為遠塵。

垢，是指煩惱種子，包括我慢品類的煩惱種子，以及見道位所要斷除的分別起的煩惱種子，若於四聖諦上，將三界中所引起的 112 種分別起的煩惱種子，永遠斷除了，名為離垢。將這二種合起來說，是名遠塵離垢。

這是第一義，約斷煩惱來說的。

王二、第二義

又復塵者，所謂我慢，及見所斷一切煩惱；垢謂二品所有麤重。

又所說的塵，包括我慢的現行，及見道所斷分別起的煩惱現行；對於三界裡面，因四聖諦而引生的，屬於分別所起的愛、見煩惱的現行，都稱作塵。

垢，其實與前面第一義的解釋一樣，包括所有分別起的我慢煩惱種子，及見道所斷分別起的煩惱種子都算在內。

《披》遠塵離垢等者：加行位中諸無漏智，是名已生未究竟智。於煖、頂位，能障現觀麤品我慢隨入作意間無間轉，是名為塵。忍智生已，能斷如是麤品我慢現行，然所依中，見道所斷諸煩惱品一切麤重猶未永斷，是名為垢。入現觀時，此永無故，名遠塵離垢。

在煖、頂、忍、世第一的加行位當中，也給行者一個無漏智的好名稱，由於它沒有圓滿，所以不能證果，名為已生未究竟智。於煖、頂位時，能障礙現觀的麤品我慢，在所修的作意當中，會有間斷的、或者沒有間斷的生起，是名為塵。

四聖諦的智慧有苦法智忍、苦法智等，忍智是在無礙道時，或名無間道時，能夠斷麤品的我慢現行，然而見道所斷的諸煩惱品種子等一切麤重猶未斷故，是名為垢。要到苦法智生起時，才能將分別起所斷的一切煩惱品種子斷除。入現觀位的解脫道時，煩惱現行及種子永遠斷除，名為遠塵離垢。

辛二、於法及法眼

於諸法中者，謂於自相、共相所住法中。言法眼者，謂如實現證唯有法慧。

在修學聖道時，對於心所住的所緣諸法，能觀其自相及共相，例如：對色受想行識的自相、共相所住法中，或對於其他所緣境的自相與共相，能夠了解，稱作於諸法中。無論修什麼法，對行者來說，必須了解法的自相（盡所有性）及共相（如所有性），才能夠證得法眼。法眼，是如事實真相，現量體驗到「只有法，沒有我」的智慧。藉由觀察色受想行識無我、無我所，乃至若對無常、苦、空、無我證得現觀時，便具足了法眼。以眼，作為智慧的代稱，而這種智慧，是知道自己的身體只有如幻如化的色受想行識，沒有一個實我在其中，稱為法眼。

辛三、見法得法知法至誠法

言見法者，謂於苦等如實見故。

言得法者，謂隨證得沙門果故。

言知法者，謂證得已，於其所得，能自了知我是預流，我已證得無退墮法故。

至誠法者，謂諦現觀增上力故，獲得證淨，於佛法僧及自所得聖所愛戒，以正信行如實至誠故。

此處以四種角度說明遠離煩惱的過程及功德。

所謂見法，是指行者止觀成就，現量證得無分別智，於苦集滅道四聖諦能夠如實體驗到苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道。這是根本智的功能。

所謂得法，見法以後便能夠隨證沙門果：初果、二果、三果、四果，稱作得法。這是根本智所證果。

所謂知法，指已經證得聖道、沙門果的行者，對自所證得的聖道能夠如實了知所證的是預流果，已經是初果聖人，無我的智慧已經成就，不會退墮到三惡道去。這是後得智的功能。

至誠法，是以四聖諦為所緣境，現量證得四諦十六行相的智慧力，此智慧具有強大的增上力，於證果後能夠獲得四證淨，對佛法僧及自己所成就的聖所愛戒等有不可動搖的信心，以此正信的心行，於佛、法、僧、戒如其真實的功德至誠懇切真信不疑，這是證果的功德。

辛四、越渡惑疑

越渡惑者，謂於自所證。

越渡疑者，謂於他所證。

越渡惑，對於自己所證的聖道不會迷惑，名為越渡惑。

越渡疑，自己已經證得後，對於他人所證的同類功德，也能知道，沒有懷疑，稱為越渡疑。

辛五、非緣於他等

非緣於他者，謂於此法內自所證，非但隨他聽聞等故。非餘所引者，謂於大師所有聖教，不為一切外道異論所引奪故。於諸法中得無所畏者，謂於自所證，若他詰問無悚懼故。

行者證果以後，有三種功德：

一、非緣於他，行者內心已經親自證得諸法實相，對四聖諦的道理，能夠親證。此時，已經超越聽聞佛法、或思慧的階段，也超越有漏修慧的狀態，證得無分別智，不須再靠外緣、仰望他人的救拔，自己便能超越生死之苦。

二、非餘所引，行者對於佛的所有聖教，不會被外道的異論所引奪。對聖教一定是從一而終，不會中途改變信仰。

三、於諸法中得無所畏，行者由於親證諸法實相，若其他有情來難問時，內心不會悚慄驚懼，不會感到害怕，因為自己已經如實體證，無常、苦、空、無我的道理。

辛六、逆流

言逆流者，謂已登聖道故。

所謂逆流，凡夫是隨順生死、貪欲的勢力，相續不斷的往下流，順流容易、逆流難，對治煩惱習氣有如一夫抗禦十萬大軍。縱使是已得禪定的離欲行者，因只伏現行未斷隨眠，一樣也是於生死流中順流而下；唯有已證聖道的聖者，才能夠逆生死之流自在而行，趣向涅槃。

辛七、趣向 2

壬一、標無退

言趣向者，謂記神通究竟往趣，無退還故。

所謂趣向，是指聖者由漏盡神通，能宣說分別如何成就漏盡的方便，以此為依，能往趣究竟到達圓滿漏盡的境界，證得阿羅漢果，永不退還。

壬二、釋差別

復有差別。當知建立世俗、勝義二種法故。

又有差別。應當了知前文說由漏盡神通能記別漏盡的方便，是指能善巧建立世俗諦與勝義諦二種法的道理，行者若於二諦如實了知，便能趣向圓滿漏盡的境界，永不退還。

《披》言趣向者等者：此中神通，謂即漏盡智通。由是能正記別所有能得漏盡方便，以此為依，趣證圓滿解脫，不復退還。此說趣向，唯約勝義。又復建立世俗、勝義二法，亦名趣向，謂於方便真實正覺了故。

此處文中的神通是指漏盡智通。是由於能夠正確的記別所有能得漏盡(斷除煩惱)的方便，

也能夠開示教導其他有情，如何修行成就、斷除愛見煩惱。記別，是分別、開示的意思。以此漏盡的方便為依止，證得圓滿解脫，不再退還。

此處文中所說的趣向，唯約證得勝義諦、第一義來說。又世俗、勝義二法也可以稱作趣向，是為於方便真實正覺了，使令能夠趣向究竟。約世俗諦而言，行者有種種善巧方便的方法，趣向究竟；約勝義諦而說，行者已經證得真實義，也能夠漸次增廣自己的修證，直到圓滿。由此可知趣向有二種解釋：

- 一、是約勝義來說，必定是趣向涅槃的；
- 二、解釋趣向的差別：以語言文字所表達的是世俗；以修證、實際體驗的，是勝義。

庚八、如病等差別 2

辛一、問

復次，如說如病，乃至廣說。云何顯示彼如病等？

其次，例如說如病，乃至詳細廣說；如何顯示色受想行識五蘊諸行是如病、如癰、如箭、如障等？說明這種觀行，是配合什麼樣的人而說的？佛又是如何指導弟子們依此而修行？提出這樣的問題。

辛二、答 2

壬一、總顯義

非但說彼猶如重病，乃至廣說。

非但說有情的色受想行識猶如重病，與貪瞋癡等各種煩惱現行一起運行的五蘊諸行，如同病苦，令身心不自在轉；如癰瘡，五蘊諸行自性是苦，有煩惱種子便有苦所隨逐，就像身上所長的癰瘡，隱藏著大患，注定將來要苦惱的；如箭，與各種愛味一起運行的五蘊諸行，如同被箭射中，煩惱恆常隨逐著自己，不但現在會苦，將來也會苦；惱害，五蘊身是生起眾多惱害的根源處，令自己有種種的不如意，不能發起世、出世間的善法功德，乃至詳細廣說，都是說明色受想行識的不理想，是應當厭離的境界。

《披》如說如病等者：攝事分說：又依自義，有三勝進想。調於諸行中厭背想、過患想、實義想。厭背想者，復有四行。調於諸行思惟如病、如癰、如箭、惱害。（[陵本八十六卷四頁 6497](#)）如彼釋相應知。

〈攝事分〉卷 86，2561 頁中說：又約自己成就的涅槃而言，初果聖人以三種觀行觀察五蘊，進而能成就二果乃至四果。一、厭背想（如病、如癰、如箭、如惱害），二、過患想（無常、苦想）：觀察色受想行識是由過去業力因緣合和而感得的果報，它是生滅的無常法，有三苦、八苦等諸苦隨行，是不可愛的。這是諸行的過患想；三、實義想（空、無我想）：是觀察色受想行識只是因緣所生的和合體，空無有體，無有主宰的我得。厭背想又有四種觀行思惟如病、如癰、如箭、如惱害，對五蘊身應修厭背想，厭離背棄所得的果報。依照〈攝事分〉卷 86 的解釋，應該了知。

然修行者，先以如實無常等行，於彼事中如實訶毀，作是思惟：此如病等甚可厭逆。為欲與彼不和合故，是故次說無常行等，如實顯示觀察彼果。

然而修行者，最先如其真實的觀察五蘊諸行的無常、苦、空、無我等行，而證得初果於勝進道；對五蘊諸行的果報如實的訶責毀棄，思惟它如病、如癰、如箭、如惱害等，令人非

常厭逆的，為了不再執著五蘊的果報，之後，再回頭來觀無常、苦、空、無我，令自己的無常等見更加清淨，如是繼續觀察勝進道，便可以證得二果、三果、四果。

《披》先以如實無常等行至觀察彼果者：此中義顯，修習、宣說次第有異。若修習時，無常等為先，如病等為後，先修其因，後得果故。若宣說時，如病等為先，無常等為後，先顯觀果，後說因故。攝事分說三勝進想，謂於過患想及實義想正修習已，然後方能住厭背想。當知此中，先說其果，後說其因。（[陵本八十六卷五頁 6498](#)）此中道理，應準彼釋。此處文中的義理是顯示：佛開示修習、與宣說加行位的行者，與證果的聖人等之間的修行次第差別。於加行位修習止觀時，先觀察五蘊無常、苦、空、無我，證入初果；於初果趣向二果的勝進道時，則先思惟厭背想：觀察五蘊如病、如癰、如箭、如惱害，再然後回來觀：無常、苦、空、無我而證會二果，所以說「先修其因，後得果故。」無常等四想是證果之因，稱為「先修其因」，如病等是證果之後所修，所以說「後得果故」。若是宣說修行次第時，先說如病等四見，後說無常等四見，先顯示修習觀行的結果，因為修過無常等四見之過患想及實義想證果之後，才能如實觀察如病等四見，住厭背想，再說因地的觀行（無常等四見）。〈攝事分〉卷 86，2561 頁說三種勝進想，指於過患想及實義想正修習已後，才能住厭背想。其中的文是先說證果所修的如病等四見，再說無常等四見。此處文中所說的道理，應準照那裏的解釋了知。

壬二、釋差別 4

癸一、無常攝 2

子一、標二種

言無常者，顯現生身及與剎那皆展轉故。

所謂無常，無常是諸有為法的共相，能顯現在所生的果報身上，及與剎那展轉的遷流當中。從生身相貌的分位所作變異、顯色所作變異，是粗的無常。而身體細胞的新陳代謝，剎那在變化，則是細的無常，五蘊剎那剎那生滅變異，只是凡夫的心太粗，覺察不到它的變化，總是感覺昨天的我與今天的我沒有差別，以為前後都是相續常的，這是一種錯誤認知。

子二、隨難釋

剎那展轉者，由彼彼觸起盡故，彼彼受起盡。此相續見，由非不現見、非緣他智故。

聖人可以證得剎那無常剎那展轉，觀察剎那展轉的無常，可由根對境時練習，當六根接觸六境，會引生各式各樣的觸，觸生起的同時就有受，無論苦受、樂受、不苦不樂受，一旦生起，隨即消失，都是剎那生、剎那盡的。

這種無常的正見，若能相續不間斷的建立，即能現見苦，現見無常，這種智慧並非由外力所致，需要自己觀察自身，親身體驗而來，是心中深刻的經驗到「每一剎那都不一樣」所體會的無常。

癸二、苦攝 3

子一、標列二種

所言苦者，有二種苦，謂生等諸苦，及諸所有受皆說為苦。

所謂苦，有二種苦，一種是生老病死、愛別離苦等八苦，一種泛指所有的受，都說是苦。因為有生老死的變異，就會有憂悲等諸苦惱的事發生。

佛曾將受歸納為苦受（苦苦）、樂受（壞苦）、不苦不樂受（行苦）三種。若人覺得快樂不是苦，就是一種顛倒見，因為以佛法的智慧來看，我們所謂快樂的覺受，終將變壞，這種立基於他人或外物的樂，並非真正的快樂，其本質也是痛苦的。例如我們饑餓時，若有食物可以填飽肚子，會覺得快樂，但若繼續不斷的吃，會發現此時已由原來的快樂轉變為痛苦了。因為這種樂受是能變壞的，所以稱為壞苦。

另外，苦苦，是我們生活中感受到的痛苦，經中即使沒有指出，我們也會認為是苦的，包括從出生開始，緊接而來的衰老、病變、死亡等現象；以及愛別離苦、求不得苦、怨憎會苦，乃至五蘊性常逼迫等苦，故名苦苦。

而不苦不樂受，屬於一種行苦，色受想行識剎那、剎那往前，剎那、剎那的生滅，對於身心皆感逼惱，因此稱為行苦。所以論文說道：生等諸事及所有受，皆悉是苦。

子二、明得悟入

此二種苦如其所應，由見生身展轉有故，而得悟入。謂死無間有生身生，生已復有老等諸苦，是故說言無常故苦。由見生身展轉有故，悟入苦性。

有一類覺察敏銳的行者，能觀察到生等諸苦，及諸所有受皆說為苦這二種苦，如它所相應的，由於見到生身展轉有故，而得以悟入「無常故苦」。因為看到一期生命死了之後無間又有另一個生身生起，生了之後又有老、病、死種種的苦，因此說無常故苦，這是悟入生等諸苦。又由於見到生身展轉遷流不息，剎那生滅變異，而得以悟入「諸受皆苦」。

子三、隨釋受苦 2

丑一、徵

云何諸所有受皆說為苦？

為什麼說所有的受都是苦？

丑二、釋 2

寅一、辨苦相 2

卯一、標

謂諸樂受，變壞故苦；一切苦受，生住故苦；非苦樂受，體是無常滅壞法故，說之為苦。

佛所說的苦可分為，壞苦、苦苦及行苦三種。所有樂受當它變化時，於變壞位，能生憂惱，是名變壞故苦。一切苦受產生或相續，如身體受到刀杖加害時會生苦，此苦相續不斷，就會有更巨大的苦產生。不是苦受也不是樂受，是指，這個有漏的五蘊身是遷流不息，剎那剎那生滅，體性是無常滅壞，所以說也是苦。

卯二、釋 2

辰一、初二受

此中樂受，由無常故必有變壞；一切苦受，由無常故生住相續；皆起於苦。

三受中的樂受，由於諸法是無常性，一定會變化破壞，所以說是壞苦。一切的苦受，因為無常，生時是苦，住時也是苦，相續時又有新苦產生，都是起於苦。

辰二、後一受 2

巳一、已滅壞

非苦樂受，已滅壞者，由無常故說之為苦。

不苦不樂受，由於體性本身即是無常、是滅壞法；還沒有滅的，將來必定會壞滅，所以由無常故說它是苦。不苦不樂受也是無常的，將來勢必會遭遇壞苦或苦苦，因為滅壞法，終究不能解脫苦苦與壞苦二種。

事實上，不苦不樂受因為有具分無常，所以無論是已滅或將滅，生命都有貪瞋等種子隨逐，進而感招苦受或樂受。以其羸重性未斷而言，說它是苦。例如，雖然表面上不苦不樂受現前，但因無常故，一定會滅壞，爾後可能又遇上不可愛的所緣境，再引發苦受，故說非苦樂受其實也苦。

巳二、已生起 2

午一、滅壞法

已生起者，滅壞法故亦說為苦。

已經生起的，由於無常的滅壞法性，所以也說它是苦。

午二、二所依

此滅壞法彼二所隨逐故，與二相應故，亦名為苦。

不苦不樂受出現時，一定有苦受與樂受種子隨逐、隱伏，因此這兩種種子都有可能再次現行，由於它與苦受、樂受二法現行相應，因此也名為苦。

不苦不樂受屬於勝義苦，要聖人的智慧才能明白。假若未曾學習佛法，本身又具有四禪以上功夫的人，因四禪以上是與捨受相應，不知這樣的捨受，依舊是無常滅壞的，因此容易錯認消息，感覺自己已經解脫了，等到臨命終時，發現「中有」出現，才知道自己還是繼續流轉生死。但四禪以下還有苦樂憂喜捨受，故行者容易體會到苦苦以及壞苦。

《披》彼二所隨逐故等者：苦、樂二受若未解脫，名所隨逐。若正現行，名二相應。

初禪伏斷憂根、二禪伏斷苦根，但苦、樂二種受的種子還在，並沒有解脫苦、樂二受，名所隨逐。若苦、樂二受正在現行，名為二相應。

寅二、明觀察 3

卯一、觀樂受

云何當觀樂受為苦？謂由此受貪所隨眠，由隨眠故取當來苦，於現法中能生壞苦，如是當觀樂受為苦。

為什麼要觀察樂受是苦呢？因為有情樂受現前時，會生起和合愛，有貪心的種子潛伏，而貪愛美好的境界，這種歡喜心是貪愛種子的現行，由此貪愛種子種現相熏會取得將來的苦。另外，在今生當中，由於樂受的無常變異，樂相壞時，苦相就隨之而來，就會有壞苦出現。所以應該要觀察，快樂其實也是無常變異、剎那剎那變壞的，而且終究會帶來痛苦。

卯二、觀苦受

云何當觀苦受如箭？謂如毒箭，乃至現前常惱壞故。

為何應當觀苦受如箭？如果痛苦的感受已經現前了，這痛苦的感受是令人憂惱傷害，就好像中了毒箭還沒有拔除，所以應該觀察苦受如箭。

卯三、觀非苦樂受 2

辰一、出二種

非苦樂受，體是無常滅壞法者，謂已滅者即是無常，其未滅者是滅壞法。

從比量的道理可以觀察非苦樂受體是無常的，將來也一定會滅壞。因過去不苦不樂受已滅，可以觀察出它是無常；現在的不苦不樂受，雖尚未滅，但是具有滅壞法性，必定會滅壞，所以不苦不樂受也是苦。

辰二、觀隨應

若無常者，從此復生若樂、若苦。滅壞法者，終不解脫苦樂二種。

不苦不樂受也是無常的，因為它不會一直保持不苦不樂這樣的狀態。

若是不苦不樂受過去、已經謝滅以後，遇緣會再生起變化，產生苦受或樂受。

此已生的不苦不樂受滅壞法，終究不會解脫苦樂二種受，因為它除了有苦樂二種受的種子所隨逐，在現行上，也是與苦受、樂受相應的，雖然只是隱藏在裡面不明顯，但終究不會解脫苦樂二種而單獨成立。

癸三、空攝

所言空者，無常、無恆、無不變易真實法故。

所謂空：在凡夫的認知當中常執著色受想行識裡面有一個我，是常恆住不變異的；這裡說空是來呈顯，凡夫所認為的我不存在的。如一個空房子，裡面什麼都沒有。所以凡夫執著的我是沒有的。身體只是身體，沒有常住、永恆、不變化、不改異的真實我存在。

癸四、無我攝

言無我者，遠離我故，眾緣生故，不自在故。

所謂無我：是要遠離執著色受想行識有我的迷失，因為它是因緣所生的，沒有人能夠主宰它。所以不是自在。

以上所說的無我，是指即蘊無我，色受想行識裡面是沒有我而說無我；空是指離蘊無我，離開色受想行識內外都沒有我，所以是空的。以這樣的聞思，不斷的觀察、憶念，透過修學止觀進一步的解脫執著，首先將分別起的煩惱斷除，再進一步將俱生的我執、我所執也去除。破除我執是三乘共學之法，佛以這樣的智慧指導菩薩及聲聞行者以此觀察人身斷除我執。

以上如病等差別，也是說到觀行問題。

庚九、解釋差別 5

辛一、解釋開示顯了

復次，

解釋者，謂能顯示彼自性故。

開示者，謂即顯示此應遍知、此應永斷等差別故。

顯了者，謂能顯示若不永斷、不遍知等成過患故。

其次，再詳細分別說法的三種方式，第一種是解釋，第二種是開示，第三則是顯了。

解釋，是以名句文身描述諸法的自性，說明它的文、義；是直接就著法的自相而言。例如，法，可分為心法與色法，色法之中又有眼耳鼻舌身、色聲香味觸等類別，這樣一個一個解釋名相，便稱為解釋。

開示，則為了顯示行者所應遍知、所應永斷的事情，以四聖諦為例，苦應該遍知、集應永斷、滅應永證、道應永修，這些關於四聖諦及世、出世間的因果差別，便是開示的主要內涵。佛說，有情對於苦的真實義，應該要了解；而苦是從煩惱來的，這就是集，應該先認識煩惱有哪些，以便將它們一一斷除；直至完全斷除之後，才能入於寂滅的快樂境界；但究竟應如何斷呢？就需要依道而行。為了使有情知曉這些道理，因此需要詳細的開示。本卷前文曾經提到：「開示者，謂他展轉所生疑惑皆能除遣。」又說「遍開示者，謂無間演說，不作師拳，無所隱覆。」這些開示的內容，都不外乎此處的所應遍知、所應永斷之事。顯了，旨在顯示若不依教而行會有什麼過失及災患，相較前二者而言，是偏屬反面的說法。例如，為何一定要修行呢？因為若不修行以斷除煩惱，就不能遍知苦的真諦，也難以出離苦因與苦果，只能繼續在無邊的苦海中，受到生死輪迴的許多過患所惱。

以上是解釋差別的第一科，除了正說還要反說，有時遮、有時顯。

辛二、了解知

了者，謂了相作意。

解者，謂勝解作意。

知者，謂遠離等作意。

了，是指了相作意。

解，是指勝解作意。知，則指遠離等作意。這是約七作意來分別。

了有明了之義，相是指所緣之相，譬如欲修無我觀，首先要明了無我的相貌——何謂我與無我。又或觀一切法空，也要先明白法相、空相為何，這是了相作意，要知道這些相。解，指勝解，強而有力的認識才稱為勝解，而非只是一般的瞭解而已，若僅僅知道，卻不深刻，就容易很快忘失；但假如經過殊勝的理解，能使印象深刻，乃至永遠不會磨滅，是名勝解，特指很有力量的了解。

知，就更進一步，與證有關，此時已斷除部分的煩惱，範圍涵蓋：遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意，以及加行究竟果作意，這些都是屬於知的部分，是需要親身驗證的。

辛三、等解了近解了

等解了者，謂了自相故。近解了者，謂了共相故。

等解了，是要了知法的自相，能與法同等的來明白它的特性，稱作等解了。

近解了，則要了解法的共相，了解此法與其他諸法共通的相狀，這樣的了解，名為近解了。事實上，本論曾對「解了」作不同的分別與解釋，如本卷前文曾云：「言解了者，於所知事作意發悟。等解了者，既發悟已，方便尋求。近解了者，求已決定。」

又於〈攝異門分〉卷 84 中說：「解了者，聞所成慧，諸智論者如是說故。等解了者，思所成慧。審解了者，修所成慧。」

辛四、點了通達

點了者，謂了盡其所有故。

通達者，謂了如其所有故。

點了，點具有聰明、聰慧之義，因此，若能了知法的盡所有性，便是一種聰慧的相貌。換而言之，一位真正聰慧、點了的行者，於修習止觀時，應能遍觀所緣的一切性。

通達，則是一種修證的相貌，了知如其所有故，是指經由共相而證入的。但是，要通達共相，其實也不能離開點了，因為須先普遍、詳盡的觀察一切法，才能於此之中，親自通達它的如所有性，這樣的智慧才能周延，既可開又可合，可以演繹也可以歸納。

另外，本卷前文也曾將點了與通達各分二義來作解釋：

第一義中的點了者，是指「了知分別體故」，通達者，為「通達所知事故」。

第二義中的點了者，是指「了知自相故」（了知所緣境乃至一切法的自相），而「通達」則是「了知共相」。

辛五、觸及作證

觸者，謂於八聖支道梵行所攝。

觸，是指八聖支道清淨梵行所攝的道果。

《披》謂於八聖支道梵行所攝者：親現領受，是名為觸。八聖支道為其因緣，故說彼攝。此處的觸，是指第六意識的心，親自現前領受到了諸法實相，因此名為觸。

然而，為何眾生可以轉染成淨，有機會能觸證我空的真理、法空的實相呢？應該知道，是因為有八聖支道作為因緣。

文中形容八聖支道梵行所攝，是說明八聖支道能令行者離欲、清淨，進而助於觸證聖果。梵有清淨之意，行則包括了身、語、意三行，八聖支道是正確的身、語、意指導原則，如果能依教而行，就可以證果，所以要觸證果位，必須有八聖支道作為因緣，才能證果。

作證者，謂於彼果涅槃。

作證，則特指行者證得彼聖道果的涅槃，稱為作證。

觸與證的差別為何呢？觸就如同於無明長夜中，初見新月的一分，而作證則是正見十五的滿月。觸是指第一次觸到實相，譬如行者入見道位證初果時；而作證則指四果無學聖者圓滿得證涅槃，已全分獲得了，稱為作證。

觸證聖果，有淺深差別，但對凡夫而言，關鍵在於初一剎那該如何進入。等到悟入以後，仍不能得少為足，因此世尊又再宣說一個完全圓滿的境界，這就是作證。畢竟真實的證得，應該是指圓滿，而非分證。賢者剛開始時只體悟到了一分，還有許多需要努力，如菩薩剛入初地也名為觸，然而僅是通達，並未圓滿，所以還要不斷精進，直到最後才能究竟圓滿。

當然，中間是不能略去修道位的，但一般而言，將最初與最後點明，也就涵蓋了中間。這是在文字表達時的一種手法，暫且省略中間不談。

以上將別頌第二頌的第三句「如病等解釋」中的「解釋」，作不同角度的差別說明。

請參閱與 87 對照的：（連結：[十二種如實顯了行相對照表](#)）

庚十、我差別 8

辛一、我

以下要說明別頌第二頌的第四句「我斷生盡等」中的「我」，有哪些差別義。

復次，我者，謂於五取蘊，我、我所見現前行故。

其次，我，是凡夫對於色受想行識這五取蘊的煩惱與妄執，五蘊前加一個「取」，就說明是有煩惱的、與煩惱相應的蘊。

凡夫取著五蘊為我、或者是我所有的，這樣的妄見可以各別的展開，也可以和合具起，一方面能取和合相而生起我、我所見，有時也能各別的執著色是我、受想行識是我所；或者受是我，色想行識是我所，依此類推，可以這樣一個一個的、分別的取著我我所，或者合起來說：色受想行識都是我、我所有的。總之，或總、或別的取著我、我所見，以為這個我具有常、一、有主宰性的三種意義，稱之為我。

辛二、有情

言有情者，謂諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故；又復於彼有愛著故。

有情，梵音 Sattva 稱作薩埵。例如菩薩又稱菩提薩埵，菩提是指覺悟，薩埵則指有情，二者合為覺有情之意。菩薩悲憫有情要令覺悟，因為有情有執著、有私情，這樣的感情是不說道理的，有情識的眾生因有愛著，所以對聖者而言，是沒有理性的。

有情是我的別名，有時梵音也稱作波羅拏、摩兔遮，或者稱作意生，中文又稱眾生，它有種種不同的名字。

此處解釋有二種意思，第一是就著聖人或賢人而言，因為他們的智慧能如實的了知，所謂的有情就是色受想行識，並沒有凡情所執著的「我」在裡面，沒有一個有主宰性的、不變化的、常恆住的生命體在流轉生死或證得聖道，因為根本就沒有我。相較於聖人了知實無有我，只有色受想行識；凡夫、有情，就對於它有所愛著故。情，是感情，也是一種愛，因此凡夫容易依於色受想行識而起愛染與執著。

由於智慧深淺的不同，對待同一個緣境或事情時，往往得出的結論也有差異，因此，這裡將同一段文，分成二個層次作說明。

辛三、意生

言意生者，謂此是意種類性故。

此處所說的意生，特指「我」是從意而生的，因此屬於意識的種類、體性。

凡夫認知的這個「我」，是從心意的分別而來，也會執著意念的分別心為我。例如色法不會分別：「牙齒是我，手是我。」但意識則會加以分別，所以論文中說「我」是意的種類。

辛四、摩納縛迦

摩納縛迦者，謂依止於意，或高、或下故。

摩納縛迦 Mānavaka，中文翻作儒童，又名少年、仁童子、年少淨行、淨持等，主要是指青年的意思。

由於青年一般具有熱情、躍動的相貌，所以用來形容凡夫我執熾盛的樣子。在尚未成就聖道以前，意識必定夾帶我執，因而時常或高或低的多所分別，好比有情盛年自在時充滿活力，我執等輪迴之力也很強，只要不是在無想定、無想定、滅盡定，或者睡眠、悶絕的狀態，眾生的「我」，都是一直在活動的，就像青年一樣，那麼躁動。這是由另一個角度來形容「我」。

辛五、養育者

言養育者者，謂能增長後有業故，能作一切士夫用故。

對於所說的養育者「我」，我，有造業、招報的功能，因為有我執，而會依止我造來世的業，所以我是下一生果報體的養育者；會再來生死輪迴，也是因為我，由此而說，我亦是生死輪迴的養育者。

其次，我，能夠做一切人的功用，例如站在我的立場做了很多的事情，這就是人的作用。士夫就是人，人造的業都能做，人做的事也都能行，所以我是養育者，能夠養育許多後有之業，造作一切人的功用與作用。

關於養育的解釋，《瑜伽論記》卷 22 曾經提到：「養育者，造業招報，子果相生，是滋潤義，名為育義。」

或於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的卷 42〈十行品〉中曾云：「令滋茂不斷絕義。業令致果有士夫用，未來莫窮，故名養育。」

而《金光明最勝王經疏》的卷 2〈如來壽量品〉中也說：「養育者即養育現在，能作士夫用故，又能增長後有業故。」這些，都可與此處配合起來理解。

辛六、補特伽羅

補特伽羅者，謂能數數往取諸趣，無厭足故。

補特伽羅，是指能一次又一次到三界五趣中取得果報的凡夫，由於不懂得厭離與滿足，受限於自體愛、境界愛，因此還要貪求再一個生命，乃至生生世世綿延不盡。所以可知，我愛是個大麻煩，而我見則是生死之根！

辛七、命者

言命者者，謂壽和合現存活故。

所謂的命者，我的另一個意思是有命，維持活命的因緣，最基本的，需要壽、煖、識三和合。由於現在能夠生存，所以稱作命，因此只要我還活著，也可以稱作命者，是一位有生命的人。

辛八、生者

言生者者，謂具生等所有法故。

所謂的生者，我也可以稱作生者，因為「我」會有生、老、病、死、愛別離苦等種種的苦，因此也可以名為生者。

《披》調具生等所有法故者：此中等言，等取老病死等苦法應知。

論文中的等字，應該知道，包含、攝取了老、病、死等八苦之義，因此不僅是生苦的意思。換而言之，我，還可以廣開更多的差別名，例如老者或病者等。

庚十一、斷差別 2

辛一、出斷位

解釋斷煩惱的差別義。

復次，當斷諸愛止息諸結者，謂適於聖諦得現觀時，便能永斷三結，於一切處後有之愛不復現行。彼於後時，數數勤修生滅隨觀，復能無餘永斷慢等。

其次，當行者斷除種種的愛，止息種種的煩惱結時，是指他以四聖諦為所緣境而證得無分別智的現觀，成為了一位初果聖者，在這個階段，已能永遠斷除薩迦耶見(分別起的我見)、戒禁取(不合道理的持戒)、疑(疑惑，對三寶、四聖諦的疑惑)三種煩惱，也因為永斷三結，所以初果聖人不再執著三界九地一切處的果報體，對於後有的愛著心不再現行，以此為基礎，行者證得初果後，又數數的勤修生滅隨觀與無常觀。藉由無常觀為方便，以無餘斷除俱生起的高慢、瞋恚、貪、無明、邊見這些煩惱。

辛二、明斷果 2

壬一、諸愛斷

是故說言：能正修習永斷諸慢。

因此經中說道：行者能夠透過四諦十六行觀正確的修習，永遠斷除我慢的現行與種子。

《披》復能無餘永斷慢等者：此中等言，等取掉及無明，五上分結之所攝故。

此段《披尋記》的文，是針對「辛一、出斷位」的論文作解釋，因為行者證得初果以後，能繼續修習生滅的無常觀來斷除我慢等煩惱，因此「等」字還應該包括五上分結中的色貪、無色貪、掉、無明，才能將其餘俱生起的煩惱也都斷除。

真現觀故，彼愛隨眠一切永斷。

由於此時真實的證入現觀，因此我愛的種子也得以永遠斷除。

壬二、諸結息

由此因緣，當來諸苦諸後有法無復可得，又能究竟作苦邊際。

由此五上分結斷除的因緣，將來的諸苦及諸後有法不再可得，又能究竟的作眾苦邊際，永出輪迴之苦。

庚十二、生盡差別 2

辛一、略辨相 4

壬一、我生已盡

復次，我生已盡者，謂第八有等。

其次，我生已盡，是源自經中常見的這段話：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後

有。」其中，「我生」的「生」是指第八生，縱使是最懈怠的初果聖人，至多也僅剩七返生死，便可得證阿羅漢果而不受後有，因此只要成就須陀洹果，就能盡除第八有，不會再有第八次往返人天的生命了。

《披》調第八有等者：此中總顯四沙門果生身差別。調預流果，極餘七有；若一來果，生無重續；若不還果，唯於天有當可受生；若阿羅漢果，不更受當有。由是此說第八有等。此處文中的「等」字，就包括了其他的我生已盡。所以這句話可以包括初果、二果、三果、四果，這是總相的顯示四種聖道沙門果的生身差別，他們的我生已盡是不同的。

我生已盡，如果是約初果（預流果）聖人來說，是指他最多只有七次的人天往返，其餘的，例如第八生，是不會再有了。

假如是二果（一來果）的聖者，由於已經斷除欲界六品的修惑，因此只要一來人天，也就是往返人間、天上各一次，就能證得阿羅漢果而不會再來受生了，無論他在哪裡受生，都不會再有第二生，所以名為「一來」，只來一次，即證得阿羅漢了。

如果是三果（不還果）的聖者，因為已經斷除欲界九品的煩惱，所以不會再來欲界受生，故名不還果。他只會到三有中的色、無色界天受生。

若是四果（阿羅漢果）的聖者，由於已將三結、欲界九品煩惱，以及五下分結、五上分結等煩惱全部斷除，因此絕對不會有下一生。所以這句「我生已盡」，可以依著行者證果的淺深作不同的說明，這是解釋第八有等。

壬二、梵行已立

梵行已立者，謂於聖道究竟修故，無復退失。

梵行已立，可以包括二種人，一種是三果聖者，一種是四果聖人。

若約三果聖者來說，因為已離欲界欲，不會再退失到欲界裡來，所以可以說是梵行已立。

若約四果阿羅漢而言，由於聖道已經圓滿，因此更能稱作梵行已立。

假如要再推演到初果、二果，一般比較少這樣說，不過由於這類聖者已經證得聖道，不會再退到凡夫的境界，所以也能以此來說是梵行已立。

壬三、所作已辦

所作已辦者，謂一切結永無餘故，一切道果已證得故。

所作已辦，是指一切煩惱已經沒有剩餘的斷除了，並且，對於一切聖道，例如八正道等所成就的道果，也已完全成就了。這句話一般來說，是特別就著阿羅漢而言的。

壬四、不受後有

不受後有者，謂於七有亦永盡故。

不受後有，則專指四果聖者，因為只有阿羅漢對於地獄有、畜生有、餓鬼有、天有、人有、業有、中有，這七有完全斷盡，所以才稱為不受後有。

辛二、顯記別 2

壬一、配四果 3

癸一、初二果

又我生已盡者，有二種生。一、生身生，此如前說。二、煩惱生，此微薄故，亦說為盡。此則記別初之二果。

前面《披尋記》作者，曾將「我生已盡」這一句話，別配四果而說，這樣解釋也可以；但是此處則將「我生已盡」乃至「不受後有」等四句話，作不同的配釋方法。

又，「我生已盡」這一句話，包括有二種生：

一、生身生，是指生命體的果報這種生，如同前面已經說過的，初果聖者第八次的來回欲界人天，這種生身不會再有了。

二、煩惱生，由於證果的聖人，煩惱很微薄的緣故，因此也說我生已盡。

所以二種生，一種是約著果報生身的生已經斷除而言，另一種則是就著煩惱的生起已經很微薄來說，雖然尚未完全斷除，但也可稱為「已盡」。

這樣的分別，是特別在記別初果及二果聖者。透過觀察，初果與二果聖人，可以依此自己分別：我生已盡（凡夫身不會再生，煩惱也已微薄之故）。其中，第一種生身生特別強調初果；而第二種煩惱生則是強調二果，因為二果是薄塵行，煩惱是很微薄的，所以有這種差別。

癸二、不還果

梵行已立者，謂不還果，非梵行貪此永斷故。

梵行已立，這一句話特別是指得證不還果的三果聖人，梵，有離欲清淨之義，而不還果的聖者因為已斷除欲界九品中後三品的修惑，所以不會再有非梵行的欲貪了。所以稱為梵行已立，是這樣安立的。

癸三、阿羅漢果

所作已辦，不受後有者，謂阿羅漢。

四句中的末二句：「所作已辦，不受後有」，應該知道是特別專指阿羅漢而言。由於所作的修行已經成辦，也不會再受後有，即是四果聖者的相貌。

壬二、結當知

當知此中，記別四種解了行相。

應當知道上述的論文中，是依於四句而作記別，將證得四種果：初果、二果、三果、四果的聖人，對於自己個別所證的聖道果，及所斷除的煩惱，作四種不同行相的分別。

《披》記別四種解了行相者：四沙門果，各別解了自所證斷，依彼行相，故有如是四種記別。

初果、二果、三果、四果，證得四種沙門果的聖人，應當能各自理解自己所證的聖道及所斷的煩惱。若依他們所證、斷的結果作觀察，能夠發現有各式各樣不同的行相，因此而有此四種記別：

一、我生已盡，是由於初果聖人明確的知道自己最多再七返人天，不會再受生了。而二果聖者也因為煩惱已經很微薄了，所以能稱為我生已盡。

二、梵行已立，是指三果聖人已經完全離欲了。有沒有欲，自己能夠知道。

三、所作已辦，不受後有，則專指阿羅漢而言。

〈攝異門分〉，可以說是從不同的門到同一個地方，因此稱作異門。也由於透過許多角度來解釋經典的義理，所以有時會遇到前者與後者看似說法有別的情況，然而，這正是因為聖者有足夠寬廣的智慧，才能以多方的角度觀察所得，而這些精華，都收納至攝異門分裡了。

由於下文中，有許多都是引自《雜阿含經》，所解釋的是《雜阿含經》的文，因此建議配合《雜阿含經論會編》一起研讀，然而應該如何對照？

印順法師所編製的《雜阿含經論會編》，分上、中、下冊，在卷 83～卷 84 的〈攝異門分〉及卷 85 至卷 100 〈攝事分〉中的各卷筆錄已將《雜阿含經論會編》中的對應經文引入，並配合本論的論文與經文對照解讀使讀者更易了解，所引用諸經文的來源將會分別標示為：

《雜上》：表示為《雜阿含經論會編》上冊；

《雜中》：表示為《雜阿含經論會編》中冊；

《雜下》：表示為《雜阿含經論會編》下冊；

以顯示諸經文出處的來源。

庚十三、并天世眾生差別 2

辛一、別辨句 3

壬一、辨所為 2

癸一、出三類 3

子一、并天世間

復次，并天世間者，是總句。此有二種，一、并魔，二、并梵。

其次，并天世間，是總說句。此處有二種：

一、并魔，魔王住於六欲天中的第六天他化自在天。

二、并梵，色界的初禪天，名為梵天。

文中的「并天世間」，是引《阿含經》裡面的句子。

注：并=包括

并

[國語辭典（教育部）]

ㄅㄧㄣˋ，[動]

1.合。通「併」。

2.兼有。《文選·謝靈運·擬魏太子鄴中集詩序》：

「天下良辰美景，賞心樂事，四者難并。」

《披》并魔并梵者：魔謂天魔，即生欲界最上天子。梵謂梵天，即於色界中初靜慮地受生諸天。如是二種天世間攝，故并顯說。

魔，是指天魔，是在欲界第六天的他化自在天，是欲界的最上天子。雖然欲界的人也能受用欲，但是並不自在，而他化自在天的天子，所受用的欲樂，只要一想，便能由自己或由樂化天的變化而受用。

梵，是梵天，初禪天又有三天：依所修靜慮的下品，稱作梵眾天；初禪的中品定力，是梵輔天；上品定力是大梵天，大梵天等是色界初靜慮地受生的諸天。初禪三天中，具足尋、伺、喜、樂、心一境性五種功德。

魔、梵二種天含蓋所謂的天世間，分為二大類，一類是具有欲、一類是離欲，因此并魔、并梵，由此顯發宣說出來。

子二、并沙門婆羅門眾生

并沙門、婆羅門眾生者，謂諸沙門、若婆羅門，生在人中，希求魔梵而修行者。

并沙門、婆羅門眾生，沙門是出家人，不只限於佛教，在印度的出家人都可以通稱為沙門。

婆羅門，在印度屬於學者、教授這類階級的人。或者是最上階級的人，稱為婆羅門。

沙門、婆羅門，屬人道的眾生，這二種人是希求魔、梵而修行，以此修行希望將來能夠成為魔王，或成為梵天。

子三、并諸天人眾生

并諸天人眾生者，謂於天中，除魔及梵；於其中，除沙門、婆羅門。

并諸天人眾生，此處是將其他沒有界定的天、人，歸納為第三種類。在天界當中，上面已介紹了魔、梵這二類天，因此簡除他化自在天與初禪天，另外還有欲界天的四天王天、三十三天、夜摩天、兜率天、樂化天，以及色界的二禪天、三禪天、四禪天、無色界的四空天。

在人道中，簡除沙門、婆羅門希求成魔、成梵的這一類人，除此以外的所有人，都歸納在并諸天人眾生這一類。

癸二、結出離

第二科，結說出離欲貪。

如是總結解脫三縛，出離欲貪。

此處文中，總結說明解脫貪瞋癡的三種繫縛，與出離欲貪。

《披》如是總結等者：如前一切天人差別，經文總結作如是說：為欲令彼一切解脫貪瞋癡縛，出離欲界貪故。

如前文所說的一切天人差別，在《雜阿含經》中總結說明佛出現世間說法，是為了令一切眾生，能夠解脫貪瞋癡的繫縛，與出離欲界貪。由此將眾生分成三大類，魔、梵；沙門、婆羅門；以及并諸天人眾生，名為一切。

以上相對應的《雜阿含經》原文，以標楷體標示如下：

《雜上》第 18 頁：陰相應第 20 經；累計經數 20 經；大正藏（14）經

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊告諸比丘」

「我昔於色味，有求、有行，若於色味隨順覺，則於色味以智慧如實見。」

「如是於受、想、行、識味」

「若於受、想、行、識味隨順覺，則於（受、想、行）識味以智慧如實見。」

「諸比丘！我於色患，有求、有行，若於色患隨順覺，則於色患以智慧如實見。如是受……。想……。行……。識患，有求、有行，若於識患隨順覺，則於識患以智慧如實見。」

「諸比丘！我於色離，有求、有行，若於色（離）隨順覺，則於色離以智慧如實見。如是受、想、行、識離，有求、有行，若於受、想、行、識離隨順覺，則於受、想、行、識離以智慧如實見。」

「諸比丘！我於五受蘊，不如實知味是味，患是患，離是離者，我於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人眾中，不脫、不離、不出，永住顛倒，不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」

「諸比丘！我以如實知五受蘊，味是味，患是患，離是離，我於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人眾中，以脫、以離、以出，永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提」。時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

佛告訴諸比丘：「我因為如實知道五受蘊，也能知道什麼自己時候已經陷入愛味了，還能知道這正是過患之處。因此可以透過戒定慧，藉於戒來遠離色的愛味，或以定力來降伏色愛味的煩惱，或者由出世道的智慧斷除愛味的種子，最後得以證得阿耨多羅三藐三菩提。」這時，諸多的比丘弟子聽完佛的開示以後，都發出歡喜心，並能依教奉行。

以上是「辨所為」相應的經典。接著再回到本論。

壬二、辨解脫 2

癸一、毗奈耶斷超越

又毗奈耶、斷、超越者，

毗奈耶，由了相、勝解作意；

斷，由遠離等作意；

超越，由方便究竟果作意。

又毗奈耶、斷、超越，解脫色受想行識的愛味，約七作意解釋，由淺到深有三種：

一、「毗奈耶」，意指調伏，即律。以戒律來約束、調伏自己的內心，遮止、約束自己，遠離境界，不要對色受想行識有愛味。此時的程度是了相作意與勝解作意。了相作意，先聽聞、思惟佛法，了知欲是有過患的、也知道欲如何出離；時常這樣熏習聞思，進而能夠深入思惟，熟練勝解下羶上妙而修，便能超越聞思間雜的了相作意，稱為勝解。此時只能調伏煩惱，還沒辦法斷除煩惱。

二、「斷」，前面是散亂的，斷，則開始屬於定地作意，至少有未到地定，依止禪定而修遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意，都屬於斷的範圍。七作意當中，遠離作意是斷下地所有較粗顯的上品煩惱；攝樂作意是斷下地的中品煩惱；觀察作意，又將下地煩惱顯現在心中，觀察是否已離下地煩惱。由此能於所得上地禪定遠離錯誤認知所生的增上慢，安住其心於止觀加行；直至加行究竟作意，將下品的微細煩惱也斷除了。由禪定的力量將欲的愛味斷除。

三、「超越」，此時稱為加行究竟果作意，已經能夠超越欲的愛味，而證得初禪。

癸二、離繫解脫

言離繫者，離九結故。言解脫者，解脫一切生老等故。

所謂離繫，是遠離九種結，與苦和合稱為結，包括貪、瞋、癡、慢、疑、見、取、嫉、慳。所謂解脫，是指解脫一切生老病死的苦，證得阿羅漢果。

壬三、辨方便 2

癸一、舉差別 2

子一、明自為 3

丑一、離顛倒及多

第三科，解釋《雜阿含經論會編》106 到 109 頁「四諦相應」。

離顛倒者，由見道故。

所言多者，由修道故；由彼修道多修習故，說名為多。

離顛倒，於修行上由見道故證得了初果的聖者，遠離凡夫所執著常樂我淨的顛倒，名離顛倒。

所言多，由於行者於修道多多修習，說名為多。見道位的行者，如果要再繼續進一步斷除三界的欲，於修道位還要多修習，繼續觀修色受想行識是有過患、不可愛的，而能斷除修道所應斷的煩惱。

丑二、利益安樂

言利益者，謂諸善行。

言安樂者，無損惱行。

所謂利益：利益就是善行，修善法得到種種的功德，對自己是有利益的。

所謂安樂：修學戒定慧，在身語意上，不會損惱自己，也不損惱有情，由此獲得安樂。

丑三、哀愍及義

言哀愍者，謂如有一，由諸善行、無損惱行，哀愍於他。是所求事故、能引義利故，名之為義，可愛樂故、無有罪故。

所謂哀愍：就修行人這一方面來說，有一類行者，依止聞思修勤修戒定慧後，成就很多善行，而不損惱有情，還能慈悲哀愍其他有情。修行人為了發動哀愍，必須自己能求得涅槃的境界，能引出種種利益，名為義。這樣的境界是可愛樂、沒有罪過。

《披》是所求事者：菩薩地說：於有為中，有無願故，可厭逆故，當知依此建立無願三摩地。於無為中，願涅槃故，正樂攝故，當知依止建立無相三摩地。（[陵本四十五卷十八頁 3664](#)）由是當知，此說涅槃名所求事。

這是約菩薩的三三昧來說的。對於聲聞行者來說，要追求涅槃，脫離生死輪迴；對佛、菩薩道來說，要追求無住大涅槃。

在依他起的有為法中，觀察色受想行識五蘊果報的有情世間及器世間，是無常、苦等甚可厭逆，不再希望得到下一世的果報，應當知道依此建立無願三摩地。對於無為的涅槃，是沒有造作、沒有生住異滅、無相的境界，發願要得涅槃，是正樂所攝，是與正法相應的正確好樂，所以依止願樂涅槃這種心情與無相相應的時候，稱作「無相三摩地」。應當知道是依止此建立無相三摩地。如〈本地分·菩薩地〉卷 45，1518 頁所說，由此應當知道，這裡所說的所求事，是指涅槃。

《披尋記》中沒有提到空三摩地，菩薩修學空三摩地，是如實觀察我分別和我所分別的言說自性是不可得的，就以這個我、我所的言說自性為所緣境，知道這我、我所是不可得的，依此無漏的正見，而建立「空三摩地」。因此在觀察空三摩地時，已將我執去除，涅槃無相無我，所以空三摩地就沒有說了。

引這段文是先介紹能求，再介紹所求。所求是涅槃的事；三三昧是能求的方便。

《披尋記》引這段文來解釋義利的「義」字。

子二、明為他 2

丑一、為利益安樂

為利益安樂者，謂於彼起所有善行、無損惱行。

為利益安樂，是指對於其他眾生，能教導其修習戒定慧等善行，及持戒之無損惱行。

丑二、為剎帝利等

所言人者，謂剎帝利等。

所謂人：是指剎帝利等。佛說法可以利益剎帝利、婆羅門，吠舍、戌陀羅等，利益各式各樣的人。這是解釋「彼」，意指可以利益天及人的眾生，前面說的三類眾生，包括天中的魔王、梵天，人中的沙門、婆羅門、及其他的天人等。如果自己修行成功了，可以利益這些眾生。

癸二、明總說

若有因佛出現世間、善說正法、僧善修行，能多利益、能多安樂。

或但自為利益安樂悲愍世間，或但為他利益安樂，或為二種，是故說言為其義利利益安樂。

這也是在解釋《雜阿含經論會編》中的文，但論主沒有列出文來，而是就著經中宗旨直接解釋。

如果因為佛出現在世間，善巧宣說正法；出家眾又可以依教奉行，善巧修行，便能成就很多的利益、很多的安樂。

修行人有許多類，或有一類人是為了自己的利益安樂，悲愍世間。這是約聲聞根性的人來說，雖然也慈悲眾生，不過只是隨緣的悲愍有情，修行主要還是著重在自己的利益安樂。另外有一些菩薩行者，只是為了其他有情的利益安樂而修戒定慧正行。

或是二種，兼具自利利他而修的菩薩行。因此說是為了眾生得到涅槃的利益，而修諸善行，及無損惱行，彼此不互相損惱——諸惡莫作，眾善奉行。眾善奉行就是利益，諸惡莫作是安樂。因此佛出現在世間宣說正法。

辛二、結說義

此中唯說天及人者，彼有勢力能了其義修正行故。

第二科，結語為什麼唯說天及人的道理。

在此段文中，只說到天和入，而沒提到地獄、餓鬼、畜生，這是因為只有天或人的果報，才有好的能力、力量，能夠明白佛所說的道理、法義，進而修學戒定慧。

印順法師在《佛法概論》書中曾說到人有三大殊勝：

一、憶念勝，指人的記憶力相較其他眾生而言是很強的；
二、勇猛勝，人一旦精進起來，也不是地獄、餓鬼、畜生所能相比的；
三、梵行勝，因為人是能離欲的，能克制欲。反觀畜生道的眾生，多數難以透過理性調伏本能，讓牠餓幾餐都不行了，何況不要有欲，那更是沒辦法，但人可以。
所以憶念勝、勇猛勝、梵行勝，這三類有助於修學正行的特質，多在天與人中得到。這是在經文裡面提到的。

在本論科判的「王三、辨方便」內容裡，對於「利益安樂」這一段話，可以參考以下經文來作理解。

《雜中》第 106 頁：四諦相應第 1 經；累計經數 542 經；大正藏（379）經
……梵天乘聲唱言：「諸仁者，世尊於波羅捺國仙人住處鹿野苑中三轉十二行法輪，諸沙門、婆羅門、諸天、魔、梵，及世間聞法未所曾轉，多所饒益，多所安樂，以義饒益諸天世人，增益諸天眾，減損阿修羅眾。」世尊於波羅捺國仙人住處鹿野苑中轉法輪，是故此經名轉法輪經。

這裡引的「多所利益，多所安樂」（註：如本論前面的論文「能多利益、能多安樂」），說到佛出現在世間如何利益安樂眾生。這是梵天、大梵天聽到佛為五比丘說三轉十二行法輪以後，就唱道：「諸位仁者！世尊在波羅捺國仙人住處的鹿野苑中三轉十二行法輪，是眾沙門、婆羅門、諸天、惡魔、梵天，以及世間眾生所未曾聽聞、講說之法，聽聞後所得到的法益甚多，非常安樂。世尊以法義來饒益諸天及世人，增益諸天眾，而減損阿修羅眾。」此中「多所饒益，多所安樂」饒益就是利益，大眾聽了從來沒有想過的苦集滅道四聖諦這件事情。大家若能眾善奉行，就可以諸惡莫作，沒有損惱行就會很安樂。佛「以義饒益諸天世人」，「義」是指涅槃，佛以得到涅槃的這種利益，來利益諸天、及世間的人。「增益諸天眾，減損阿修羅眾」，很多人都來修行，像初果、二果、三果，有的還會到色界天去，可以「增益諸天眾，減損阿修羅眾」。阿修羅眾是生死輪迴的凡夫，瞋心很重的。佛開示，大家這樣修行，天人會增加，阿修羅會減少。

庚十四、依等差別 2

辛一、釋五句 2

壬一、釋 5

癸一、依

復次，依者，謂五取蘊及與七種所攝受事，即是父母及妻子等。

這是說明第六句「依我所等」的「依等」說明眾生執著的差別性。

其次，依，是指五取蘊果報及父母妻子等七種所攝受事。

《披》七種所攝受事等者：如意地說應知。（[陵本二卷十七頁 165](#)）

七種所攝受事如〈本地分·意地〉卷 2，72 頁所說：

- 一、父、母，人一定要由父母而生。
- 二、妻、子，包括太太或兒、女等。
- 三、奴婢、僕使。如古代居家中請奴婢、僕使來做事，現代請外傭來幫忙打理居家。或是開了公司，必須請很多的員工。
- 四、朋友、官僚、兄弟等眷屬事。

五、田宅、邸肆事。田宅，人要有一些財富資助生活，因此有田地、房子、商店等等。

六、福業事、方便作業事。如供養父母，作各種事業。

七、庫藏事，將生活所需儲藏在倉庫中。

人類除了執著五蘊，也執著這些攝受事，若有執著，便很難出離生死輪迴。

癸二、取

第二科，解釋取的差別義。

取，也是一種煩惱。

所言取者，謂諸欲貪亦名為取。由不安立及安立故，說有四取。

所謂取：是指各種欲貪也名為取。由不安立及安立的差別，而說有四取。

《瑜伽論記》卷 22 解釋：此據能取名取，故言是貪。若據所取名取。一取諸見，二取烏、雞等戒。三取我見及所計我。四取五欲。若據所取名取，則說四境名為四取。此如下文攝事分說。

由不安立及安立故，說有四取：

景師說：

在家人但起欲取，不安立見、戒二取。

出家外道起見取、戒取，名為安立。我語取不安立及與安立，通在家出家皆起，故有四也。此如〈攝事分〉說。

泰師說：欲取是本名，故不別安立。餘三取名，是別安立故。由不安立及安立，故有四取。

《披》由不安立及安立故說有四取者：欲取、見取、戒禁取、我語取，是名四取。攝事分說：如是四取依於二品，謂受用欲諸在家品，及惡說法毗奈耶中諸出家品。由佛世尊每自稱言：我為諸取遍知、永斷正論大師。故於此法誓修行者，雖帶煩惱身壞命終，而不於彼建立諸取。所以者何？彼於諸欲無所顧戀而出家故，於見、戒禁及以我語無執受故。（[陵本八十九卷十一頁 6752](#)）由是當知，此說由不安立及安立義。

有四種取：欲取、見取、戒禁取、我語取，是名四取。

一、欲取。以色、聲、香、味、觸五欲及男女等為執著的對象所生起的貪欲。〈本地分·有尋有伺地〉卷 10 說，欲取乃緣諸欲所起的一切欲貪。《雜集論》卷 7 則謂，欲取即指貪著於欲的繫縛耽染。

二、見取。執著錯誤的思想之邪見，並執其以為最殊勝、最第一的，這樣的取稱作見取。本論說見取是除薩迦耶見之外，對其餘諸見之欲貪。《雜集論》則指見取為六十二見趣。

三、戒禁取。外道有很多不合理的戒律，如：持狗戒、持牛戒，或者是其他的戒。這些不合道理的戒、並不能幫助解脫，是戒禁取。

四、我語取，就是我執。即緣內身執著我、我所為實有的煩惱。本論卷十說，此即於薩迦耶見的所有欲貪。《雜集論》則說見取、戒禁取所依止的薩迦耶見即為我語取。

〈攝事分〉說：這四種取是依止於二品：即受用欲諸的在家人，及惡說法毗奈耶中外道各種出家人。由佛世尊每每自己稱說：我乃於諸取已得遍知（智）、永斷，具足正論的大師。故於佛法中誓願修行者，雖帶著煩惱，終身一定要學習佛法斷除四取，因此不於佛法內道的出家眾建立諸取。」為何這樣說？因為能出家的修行人必須對於男女及五欲等無所顧戀而出家，於見、戒禁及以我語不執受故。

如〈攝事分〉卷 89，2650 頁所說。由此應該知道，不安立是約出家眾來說的，對出家眾佛不再安立這四種取。對於在家眾、以及外道的出家眾，佛就安立這四種取，將煩惱分成這四大類。

癸三、心依處

心依處者，謂四識住。

心的依止處，是指四種識安住的地方。三界有情的心心所、了別性、虛妄分別的識，通常會執著在四種安住的地方。第一是色，就是色身，識是緣色而住、依色而住；第二是受，執著自己的感受，樂受、苦受、不苦不樂受等三受；第三是想，執著自己的思想；第四是行，執著自己種種的造作。這五蘊裡面，識執著色受想行，稱作四識住，是煩惱生起的依止處。

而關於此處四識住相對應的經文，以標改體表示如下：

《雜上》第 101 頁：陰相應第 61 經；累計經數 61 經；大正藏（64）經

佛於經中告訴比丘：愚癡、無聞的凡夫眾生會於無畏處而生恐懼，怖畏無我、無我所。這二種俱非當生，攀緣四識住。然而，什麼是四識住？

「謂色識住，色攀緣，色愛樂，增進，廣大，生長」

凡夫的識常住著在色身上面，常常想到自己的色身，怎麼樣才可以健康美麗？非常的保愛自己的色身，當有這種煩惱時，會增進色，使色廣大、使色生長。

「於受想行識住攀緣，愛樂，增進，廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若滅，增進、廣大生長」

這是凡夫識的現象，攀緣色受想行，有這種煩惱，而無法證得涅槃。

「若作是說：更有異法識，若來、若去、若住、若起、若滅、若增進、廣大、生長者，但有言說，問已不知，增益生疑以非境界故」

印順法師的注解云原本作「癡」，今改「疑」。

如果還有人這樣說，有其他的識在那裡來來去去，或者住在別的境界，於彼處生起、消滅、增進、廣大、生長。但只有這種說法而已，如果問他，他也不知道另外一個識在哪裡。只是徒然增加內心的疑惑而已，那不是識的境界了。識的境界就是色受想行這四法。有情的心不外是在色受想行四法上活動，並不會在其他法上活動。

「所以者何？比丘！離色界貪已於色意生縛亦斷，於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進、廣大、生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷；受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進、廣大、生長。」

比丘透過修行，如果對於色法種種的貪已經遠離，也斷除了依色由意所生的煩惱繫縛。由這句話可以看到色也是心識所變現的，是因為心意貪著境界，才会有這樣的色相產生。由於意生縛斷，識對色的攀緣心也就斷了，就不會在色相上安住；也不會增進廣大、生長了。受、想、行、識也是一樣。如果離這種貪愛心以後，對於受、想、行的意生縛亦斷。受、想、行也是心意所生的，心裡這樣想，才會這樣執著，所以稱「意生縛」。對於受、想、行，內心產生的繫縛、煩惱已經斷了，也不再攀緣，識就不會在受想行上安住，因為識不會住在色、受、想、行這四法上面，這種生死的識就不會增進、廣大、增長了。

「識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

識無所住，心就不會有所造作；沒有造作，就安住在無所得上面；住，是住在無所為、無所得上面。就會知足；知足故，就會解脫；解脫故，於諸世間都無所取；無所取故，無所著；無所著故，自覺涅槃。心如果不再攀緣色受想行，達到這種境界，就沒有執著了。聖者自己可以覺悟到，已經成就涅槃，而自己記別說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」我生已盡，可以意指初果、二果的境界，凡夫的生命已經沒有了，之後都是聖人的生命。約二果來說，二果聖人最多是一往人間、天上，就會證阿羅漢果，所以說我生已盡。「梵行已立」，通常約三果說。梵行就是離欲，三果聖人離欲界欲了，所以說梵行已立。後面二句通常是意指阿羅漢。「所作已作，自知不受後有」我應該要修行的這件事，全部都作圓滿了。自己知道將來不會再到三界感得任何果報。

「比丘！我說識不住東方，南、西、北方，四維，上、下，除欲、見法，涅槃、滅盡、寂靜、清涼。」

比丘們，佛說，這時候阿羅漢的識，不會住在東、南、西、北方，或東北、東南、西北、西南方乃至上、下十方。識不會住在哪一方向，在任何一個處所都找不到了。阿羅漢已經離欲，識不會對色受想行有欲。已經見到法的實相，已經證得涅槃，已經滅盡苦、集，所以他內心是很寂靜的，苦與煩惱全寂靜了，是非常清涼的境界。

「佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

佛陀宣說此經以後，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。這是說到解脫四識住的情況。

癸四、執著

言執著者，謂諸煩惱能趣於依，即名為纏。

所謂執著，是指各式各樣的煩惱，能令人趣向於所依止的五取蘊事及七種所攝受事。這些都是有情煩惱生起的地方，稱為依止處。煩惱現行，稱作纏，因為它纏繞著有情，使令有情不得自在。

《披》謂諸煩惱能趣於依者：謂諸煩惱貪愛為緣，能趣所執五取蘊事，及與七種所攝受事。諸煩惱是以貪愛為緣，貪愛能令人趣向所執著的五取蘊事---色受想行識以及七種所攝受事。這些都是令人生起執著及煩惱的地方。

癸五、隨眠

彼品羸重，說名隨眠。

羸重是煩惱種子的異名，煩惱品所攝的種子，稱作隨眠。

壬二、結

如是名依、取、心依處、執著、隨眠。

這是在說明依、取、心依處、執著、隨眠這五種，是煩惱的依止處。依，指五取蘊及七種所攝受事；取，指欲取、見取、戒禁取、我語取四種取；心依處，心識不外是緣色受想行

四蘊，依色受想行四蘊而住；執著，煩惱不外是對五取蘊，或者其他所攝受事產生執著而生起的；隨眠，指煩惱的種子。以上都是煩惱生起的依止處。

辛二、釋餘句

於此有識身及外一切相中者，謂於我、我所、我慢、執著、隨眠因緣境界相中。

這句話出自《阿含經》。於此有識身，意指這色受想行識的五蘊，有心識與之共存，故稱有識身。以及身外的一切境界相，包括有情境與無情境。

有識身是生起我、我所、我慢、執著、隨眠這五種煩惱的因緣，外一切相則是生起煩惱的境界。其實應該說有識身跟外一切相都是識的境界，都是生起我執、我所執，我慢、執著、隨眠的依止處。有識身也是生起煩惱的因緣，因為有識身的阿賴耶識裡面有我執的種子、我所的種子、我慢的種子，還有各式各樣煩惱執著的種子。故說有識身是這五種煩惱的因緣，也是它的境界。而外一切相，就是這五種煩惱的境界了。

庚十五、我所等差別 2

辛一、別辨 4

壬一、我我所行

復次，我、我所行者，謂薩迦耶見。

其次，我、及我所有的心行，是指薩迦耶見。薩迦耶見即我見，也稱壞聚見，是在五蘊身上產生的我見，有時稱人見。執著薩迦耶見，特別是指執著有情識的根身，認為這是我或這是我所有。

壬二、我慢

言我慢者，謂即此慢。

所謂的我慢，依止自己的色受想行識，跟別人比較，如果自己的色相莊嚴一點、學問好一點、財富高一點，就會生起我慢了。

出家修行人依止自己有些修行，有一些感應，也會生起我慢；或者是有禪定、或者是有戒律、有智慧，都會產生我慢。

這都是一種我見相應的高慢。跟其他的有情對比，生起高下想。

慢，是自己覺得自己高過別人；或者自己輸別人很多，然而認為差不了多少等，有各式各樣慢的心態，這也是煩惱。

壬三、執著

即彼諸纏，名為執著。

即彼我、我所見、我慢，這些煩惱的現行，稱作執著。

壬四、隨眠

即彼羸重，名為隨眠。

這些我、我所見、我慢煩惱熏成的種子，使令有情沒有堪能性，故稱隨眠。

當身體羸重時，容易行動遲緩，不易入眠。

若心羸重，則提不起心力，缺乏熱誠。

總之煩惱種子在身心中，使令有情有羸重性，沒有堪能，剛強難調，因此稱作隨眠。

辛二、料簡

執著多分，是諸外道，隨眠通二。

第二科，料簡執著與隨眠的差別。

我、我所執，多分是在外道。世間人若沒有學習佛法，也不離開「我」來思考一切事情。隨眠，是指煩惱種子，則通於外道、佛教中的內道二種。

戊三、第三頌攝 2

己一、唵柁南標

第三科，解釋白品別頌的第三個頌。

復次，唵柁南曰：

如來無常想 底沙怖無為 不有不相續 空無常無餘

其次，唵柁南偈頌說：如來無常想，底沙怖無為，不有不相續，空無常無餘。以下分別偈頌裡的十段文義，內容也都是再解釋經典。

己二、長行別釋 10

庚一、如來差別 3

辛一、舉經說

如來應正等覺等者，如經分別。

如來應正等覺等，如同經典裡，也有多處提到這樣的一個分別。

辛二、釋名號 8

壬一、應

所言應者，應供養故。

這裡解釋如來十號：如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。每一個名號都代表著不同的佛的功德，了解後，每唸一個名號，就能知道及憶念這樣的功德，內心就容易與清淨法相應，對於佛會生起極大的信心。一樣是念佛，懂得與不懂得佛號深意念起來境界是不一樣的。

本論卷 38 裡以三種道理來解釋「應」：

第一種道理是「已得一切所應得義」，佛已經成就了一切所應該成就的義，就是涅槃的境界，因此稱作「應」。

第二種道理是：「應作世間無上福田」，佛才是世間無上福田！

第三種道理是「應為一切供養」，因為佛已經成就了，所以應受一切眾生的供養。這是說到「應」，眾生應該要供養佛，因為佛已經成就一切所應得義，福慧已經圓滿，是世間的無上福田，所以大家都應該要供養，稱作「應供」。

壬二、明行圓滿 2

癸一、標二圓滿

明行圓滿者，所謂三明、遮行、行行皆悉圓滿。

明行圓滿，在一般課誦本稱「明行足」，足是指滿足，也是圓滿的意思。

明行圓滿要分二段來解釋。一是明的圓滿，一是行的圓滿。

明，是智慧的意思。佛的神通，稱作三明，即天眼明、宿命明，還有漏盡明。外道沒有漏盡明，僅有天眼通與宿命通，但沒有「明」，因為他們無法解釋禪定裡的境界。雖然可以觀察到過去、未來，但是由於不明瞭它的因果關係，所以無法解釋。同樣修神通，內道中學習佛法的人可以解釋。所以佛的三明是不共於外道，是圓滿的。

行，佛的行也是圓滿的。行，是指身、語、意三行，何謂行圓滿？指遮行（所應遮止的行止持）與行行（所應作的行作持）都是圓滿的。

遮行，是指密護根門，佛的密護根門作得很圓滿，六根不會攀緣六境。凡夫門是沒有關的，隨時打開，所有的消息都透過眼耳鼻舌身意進來。凡夫的遮行，多半沒有遮得很好，常常不小心讓煩惱從眼睛進來：例如看到哪個人犯戒，哪個人有過錯，這就是沒有密護根門。諸根沒有遮好，煩惱就進來了，收了一大堆他人的垃圾，而成為自己的煩惱。

行行，身語意三行都是清淨的，稱作行行圓滿。另一解釋是指正命的圓滿，生活所需的來源是正命，維持生命的方式是正確的，是與正法相應的。

在〈本地分·菩薩地〉卷 38 裡面說到行圓滿，是止觀二品極善圓滿，稱作行圓滿。

《披》所謂三明等者：聞所成地說：當知為顯於前後中際，斷常二邊邪執現法涅槃愚癡沙門婆羅門無明性故，建立三明。（[陵本十四卷七頁 1198](#)）此應準知。遮行、行行，如下自釋。

〈聞所成地〉說：佛陀以語言文字安立三明，是為了顯示外道執著前、中、後際的緣故。外道得到宿命通以後知道過去生種種事，卻無法解釋過去的因緣行業，因此對前際產生錯誤的執著。後際，是指外道得到天眼通看到於未來世死此生彼的現象，也無法解釋其中的因緣，因此對後際產生錯誤的執著。中際，是指外道對於現在，會產生斷見和常見二邊的錯誤顛倒執著。或是以為證得禪定就是得涅槃；或是主張只要能得到欲的快樂就是涅槃，這都是外道的沙門與婆羅門對於現法涅槃所產生的愚癡。

外道若執著前際一直延續到現在，就會產生常執；或者依止前際引起斷見，因為前一生是無想天人來的，想不起來前一生在哪裡，而產生斷見。總之，錯解禪定境界，就會有斷、常二見生起。

佛法裡為了斷除前際的無明，於是建立宿命明，為了斷除後際的斷、常二見，而建立天眼明。為了斷除中際的現法涅槃愚癡，就建立漏盡明，因為煩惱斷盡才是涅槃，並非欲樂或禪定是涅槃。因此宣說漏盡明來對治外道執著現法涅槃的愚癡。如〈聞所成地〉卷 14，498 頁所說，這裡應該準照那裏的說法了知。遮行、行行，如下解釋。

又復四種增上心法現法樂住皆悉圓滿。

又有四種禪定的增上心法，心是指定，以定為依，修毗鉢舍那，可以增上行者的智慧。四種禪定：初禪、二禪、三禪、四禪，是現法樂住，使令行者現在的色受想行識能安樂住。佛陀的四種增上心法也是圓滿的，所以說明行圓滿。

癸二、釋二種行 3

子一、總料簡

前是行行，後是住行。

前面是行行，後是住行。

行，可以有不同的開合，可以開為三，如前面分為一遮行、二行行、三住行；

也可以如這裡合為二，將遮行、行行合稱行行，四種禪定的現法樂住，就稱作住行。

行的圓滿包括這二類：行行和住行。

子二、別配釋

此中，

清淨身語意業現行正命，是行圓滿；

密護根門，是遮圓滿。

第二科，佛通達十方世界成壞的差別。這其中清淨的身語意現行，及清淨的正命，是行的圓滿。密護根門，是遮行的圓滿說。行者保護自己的身語意三業，使令它不要透過六根去造業，是遮行。三業清淨，又能夠有正命，就是行行的圓滿。

子三、結顯義

由此二種顯示如來三種不護、無忘失法。

由於這二種行顯示如來的身語意三業，清淨現行，絕無過失，不用怕人知而藏護自己。佛對於所做的事情無論何時、是何處所、用什麼方便而為，他能正憶念，完全不會忘失。

《披》由此二種者：謂行圓滿及遮圓滿，名此二種應知。

此二種指行圓滿及遮圓滿，顯示如來的三種不護及無忘失法；三種不護是約遮圓滿來說的，無忘失法是約行圓滿來說的，可以這樣配釋；或者說二種都通於三種不護及無忘失法也可以。

由不造過世間靜慮，遮自苦行。

外道認為吃苦就能了苦，因而造作苦行以求解脫，名過靜慮。

這種修道方式不能究竟，是錯誤的。世間靜慮雖是樂道，但斷除煩惱必須依止世間靜慮修習毗鉢舍那才能成就。佛認為修行應不苦不樂中道而行，因此也修世間靜慮，依世間靜慮修習觀行成就聖道，及四無量心、無諍三昧、六種神通等無量功德，名不造過世間靜慮，遮自苦行。

《披》由不造過世間靜慮者：此顯現法樂住圓滿。謂若靜慮，能引現法樂住，及與無量作意世間功德，名不造過世間靜慮。

這是顯示現法樂住的圓滿。是指若修習禪定圓滿，能引發現在的五蘊生命體安樂住，及可以在禪定中成就無量種作意的世間功德，依止禪定，還可以修慈悲喜捨四無量心，這樣的情況，稱為不造過世間靜慮。

王三、善逝

言善逝者，謂於長夜^{長時間}，具一切種自利、利他二功德故。

所謂善逝：佛世尊在生死長夜中自利利他之行，已達究竟，所作已辦，故名善逝。

據《佛光大辭典》解釋「善逝」為佛十號之一。音譯作修伽陀、蘇揭多、修伽多。又作善去、善解、善說無患、好說、好去。意即進入種種甚深三摩提與無量妙智慧中。

「好說」之意，謂佛陀如諸法之實相而說，不著於法愛而說，並能觀察弟子之智慧力，或說布施，或說涅槃，乃至說五蘊、十二因緣、四諦等諸法，而導引入於佛道。

十號之中，第一為如來，第五為善逝。如來，即乘如實之道，而善來此娑婆世界之義；善逝，即如實去住彼岸，不再退沒於生死海之義。此二名用以顯示諸佛來往自在之德。

王四、世間解 2

癸一、約世間辨 2

子一、標

世間解者，謂於一切種有情世間及器世間，皆善通達故。

世間解，是指佛對一切種類的有情世間、及器世間，都能夠善巧通達。有情世間有很多種類，或雜染、或清淨，樣貌各式各樣，煩雜眾多。山河、大地、草木、城宅等眾生可以居住、生活之國土世界，稱為器世間。這二種世間的因果諸法，佛都能夠善巧通達。

子二、釋 2

丑一、於有情世間

由善悟入有情世間，依前後際宿住、死生，依一切時八萬四千行差別故。

佛有天眼明、宿命明善能悟入有情世間，依於宿命明能了知有情過去生受生之事，如姓名、受苦、受樂等事，及生起因緣。有天眼能夠知道有情生時死時及善知未來，好色惡色，當往善趣，當往惡趣等差別，於一切時，前際、中際、後際，眾生的八萬四千種心行差別，各種煩惱差別，都能如實了知。

《披》依前後際宿住死生等者：謂依前際宿住智通，及依後際死生智通，善能悟入有情八萬四千心行差別故。云何八萬四千心行？佛地經論有釋應知。（六卷十三頁）

依止過去世各種因緣的宿住智通，以及依後際天眼明的死生智通，能知道眾生死此生彼的情況。佛能夠善巧悟入有情八萬四千心行的差別，宣說佛法教化有情。什麼是八萬四千心行呢？可參考《佛地經論》卷 6，13 頁就能了知。另外在《賢劫經》卷 6 也有詳細的說明。

丑二、於器世間

於器世間，謂東方等十方世界，無邊成壞善了知故。

第二科，佛通達十方世界成壞的差別。

對於器世間，是指東方、西方、南方、北方、上方、下方，還有四維等十方世界；無邊，是形容空間上沒有邊際，再也沒有剩餘，全部都包括了。器世間有成住壞空的生滅變化，成住壞空合為一大劫。一大劫中有成住壞空四個中劫，每一個中劫有二十個小劫，壞劫末時有劫災出現，器世間壞，如此周而復始經歷水火風三災，以及成住壞空。知此世界成，知彼三千界被火水風三災等破壞，又知此界下有風輪、水輪、金輪，上有須彌山、七金山及三十三天等，佛一一皆知，這是世間解。

案：了然世間=世間解

癸二、約諸法辨

又於世間諸法自性、因緣、愛味、過患、出離、能趣行等，皆善知故。

第二科，約種種法辨明世間解的差別義。

佛對於世間諸法，如

色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法等**有為法的自性**，不共於他法的特性；

因緣，成就此諸法的因緣；

愛味，在這世間法中遍生愛樂執著，生喜、生樂；

於過患，了知它是無常、苦，變壞，是無我的；

出離，解脫的境界；

能趣行等，**能夠趣於出離修行的方法**，於苦集滅道都善巧的了知。

《披》能趣行等者：謂若諸趣入門隨順正行，名能趣行。如貪行者修不淨觀，乃至尋思行者修習阿那波那念，如是一切應知。

能趣入行等：種種能夠趣入解脫門的方法，因是隨順正行，故名為能趣行。正，可以說是聖或涅槃，各種隨順涅槃的修行，名能趣行。譬如貪行者修不淨觀，乃至尋思行者修習阿那波那念，如是一切對治有情貪瞋癡的五種淨行所緣，若能善巧修習，都稱為能趣行。

以上是解釋佛的世間解。

王五、無上丈夫調御士 2

癸一、釋無上

無上丈夫調御士者，智無等故，無過上故。

無上丈夫調御士：一切世間的有情，沒有人能超過佛，佛是世間唯一的大丈夫。佛是最殊勝的調御士，能夠調整、駕馭自己的內心，佛的智慧，沒有人與他齊等，而且勝過二乘，名為無上士調御丈夫。

所有有情：無足、二足、四足、多足、有色、無色、有想、無想、非想、非非想，如來於中，最稱第一，最勝最尊，最上無上。由此故說無上丈夫。

癸二、釋丈夫及調御士

於現法中，是大丈夫，多分調御無量丈夫，最第一故，極尊勝故。

在現在的生命體中，佛是大丈夫。本論說丈夫有七義，為：長壽久住、妙色端嚴、無病少惱、非僕非女非半擇迦、智慧猛利、發言威肅、有大宗葉。具有這七種殊勝的優點，稱為丈夫。

佛能夠調整駕馭自己，也能夠教導無量眾生；約他的自利行來說，能夠成就無住大涅槃；約利他行而言，稱為極尊；勝，是約俱益，於自利利他究竟圓滿，所以是最殊勝的，這是約佛的功德而言。

王六、天人師

天人師者，由彼天人，解甚深義、勤修正行有力能故。

天人師，是因為佛能夠正確的教導、教授天人，使令所有的天及人都能夠勝解甚深法義，勤修念住等正行，以出離種種的苦惱。

又此處為什麼說天人的老師，不說地獄、餓鬼、畜生的老師呢？因為只有天與人才能夠理解甚深法義，有能力勤修戒定慧的正行，而其他三惡道的眾生無此力能，所以就不說五趣眾生的老師，**只說天人師**。

壬七、佛陀

言佛陀者，謂畢竟斷一切煩惱并諸習氣，現等正覺阿耨多羅三藐三菩提故。

佛陀，他能夠究竟的斷除一切愛見煩惱、愛見煩惱的習氣、及所知障，能夠現出與諸法實相平等、與正法相應的覺悟，而完成無上正等正覺，成就阿耨多羅三藐三菩提，所以稱作佛陀。

壬八、薄伽梵

薄伽梵者，坦然安坐妙菩提座，任運摧滅一切魔軍大勢力故。

薄伽梵就是佛，佛能夠坦然安坐在微妙的菩提座上，任運摧滅一切魔軍，包括五蘊魔、煩惱魔、死魔、天魔，由於佛有大勢力故，所以稱作薄伽梵。

以上是說明如來十號的功德。

辛三、結略義 2

壬一、總句

此中如來，是初總序。

十號中的如來，是最初總序讚歎佛的功德。

壬二、別句 2

癸一、釋名應正等覺

應正等覺，謂永解脫一切煩惱障及所知障故。

應正等覺，佛是應該受供養的，是眾生的無上福田，是真正普遍平等的覺悟，因為佛永遠解脫一切愛見煩惱及所有所知障的緣故，稱為應正等覺。

癸二、顯共不共德 2

子一、標列

於其別中略有二種，所謂共德及不共德。

在別句的「應正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊」當中又略可分為兩類：所謂諸佛共同有的功德及各別不共的功德。

子二、配釋

於共德中，且說解脫諸煩惱障及所知障。

自餘明行圓滿等句，是不共德。

將應正等覺及共不共德二句配合起來解釋。

在共有的功德當中，且約解脫煩惱障及所知障來說，所有的佛都是應正等覺，佛佛道同。

約佛各自的緣起功德來說，是不共德，如「明行圓滿、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊」，由於**各各的因緣不同**，從緣起的角度來說是不共的功德，因此佛的名號也不一樣，有迦葉佛、慈音佛等名號。或者約所成就的功德來說，是各自轉依的，所以是不共德。

《披》所謂共德及不共德者：謂諸如來同住法界，是名共德。各自轉依，名不共德。

十方諸佛都是安住在真如涅槃的法界裡，是名為共德，佛佛共有的功德。

但是諸佛各別又都有自己成佛的因緣，各自成佛，名不共德。

在緣起法上來說，大家都成佛了。約所證的法界、涅槃，是共的；

約各自轉依的過程來說，雖然都是修六波羅蜜，但各自轉依，名不共德。這是如來十號的解釋。

而此處相應的經文，如下所示：

《雜上》第 165 頁：陰相應第 165 經；累計經數 165 經；大正藏（53）經

…一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落，村北申恕林中住。爾時，聚落主大姓婆羅門，聞沙門釋種子，於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上正覺」

「又彼沙門瞿曇，如是色貌、名稱、真實功德，天、人讚歎，聞于八方，為如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」

「於諸世間諸天、魔、梵，沙門、婆羅門中，大智能自證知：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

庚二、無常想差別 2

辛一、舉經說 4

壬一、修

復次，於無常想素怛纜中，修，謂若修、若習，乃至廣說。

其次，在經裡提到修無常想，要修、習、多修習，乃至詳細如本論各處所作的解釋。這是約修行來說的，要多修無常想，激勵自己的道心，依此可以證得聖道。

壬二、修果

修果，謂一切欲貪，乃至廣說。

修果，是指由無常想，能對治一切欲貪，如經中所說「一切欲貪，乃至廣說。」

壬三、修差別

修差別，謂譬喻差別故。

修差別，是修行的差別。修無常想有各式各樣的差別，在經中舉出八個譬喻，說明修無常想的差別。

壬四、修方便

修方便，謂或住阿練若，乃至廣說。

修行的方便，指住在寂靜處，在那裡靜坐、思惟、觀察無常想，乃至詳細如經中所說。

案：仁俊長老 住 新澤西州 同淨蘭若

此段（第二科修果～第四科修方便）是舉經文來說。其相對應的經典如下：

《雜上》第 76 頁：陰相應第 53 經；累計經數 53 經；大正藏（270）經 [案：經文中沒有阿練若]

…爾時、世尊告諸比丘：「無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

¹譬如田夫，於夏末秋初，深耕其地，發荻、斷草。如是，比丘！無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

²譬如比丘！如人刈草，手攬其端，舉而抖擻，萎枯悉落，取其長者。如是比丘！無常想修習、多修習…。

³譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落。如是無常想修習、多修習…。

⁴譬如樓閣，中心堅固，眾材所依，攝受不散。如是無常想修習、多修習…。

⁵譬如一切眾生跡，象跡為大，能攝受故。如是無常想修習、多修習…。

⁶譬如閻浮提，一切諸河悉赴大海，其大海者最為第一，悉攝受故。如是無常想修習、多修習…。

⁷譬如日出，能除一切世間闇冥。如是無常想修習、多修習…。

⁸譬如轉輪聖王，於諸小王最上、最勝。如是無常想修習、多修習…。

諸比丘！云何修無常想，修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明？若比丘於室露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。

這一段經文說明無常想的修差別。

「無常想修、習、多修習」修、習、還有多修習，這是三種不同層次的修行。

能斷一切欲愛，欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明」常常修無常想，可以斷除欲界的愛、色界的愛、無色界的愛，及掉舉、高慢和無明。欲愛是五下分結所攝；色愛、無色愛、掉、慢、無明是五上分結所攝，斷此二種分結能證阿羅漢，這是果的差別。

關於修、果的差別，本卷是引經上這一段文。

其次，關於修的品類差別，經文中提出了八種譬喻；

但本論卷 83 將它分成七種譬喻。八種譬喻：

一、「譬如田夫，於夏末秋初，深耕其地，發荻^{草根}、斷草。」

二、「譬如比丘！如人刈草。手攬其端，舉而抖擻，萎枯悉落，取其長者。」

三、「譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落」

四、「譬如樓閣，中心堅固，眾材所依，攝受不散。」

五、「譬如一切眾生跡，象跡為大，能攝受故。」

六、「譬如閻浮提，一切諸河悉赴大海，其大海者最為第一，悉攝受故。」

七、「譬如日出，能除一切世間闇冥。」

八、「譬如轉輪聖王，於諸小王最上、最勝。」

上文以八個譬喻說明修行的品類差別。

最後一段說明修行的方便：「諸比丘！云何修無常想，修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明？若比丘於空露地，如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。佛說是經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

辛二、釋彼義 4

壬一、修所攝 4

癸一、修習多修習 2

子一、第一義

此中若修者，謂由了相作意故。

若習者，謂由勝解作意故。

多修習者，謂由餘作意故。

修無常想有三種層次。

一、於初修時，稱作修，是由了相作意開始；

二、再進一步稱作習，是由勝解作意。由了相作意，進步到勝解作意，深刻的理解無常的道理，了相趨近圓滿就會有強而有力不可動搖的理解生起，名為勝解；

三、多修習則指七作意的其他作意，包括：遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意。

前面〈本地分·聲聞地〉卷 34 說到觀察無常相，內事有十五種，外事有十六種。內事就是自己的身體，有十五種變化；外事包括山河大地等，有十六種變化。觀察內外事無常，是了相作意的內涵。

子二、第二義

又若修者，謂於所知事而發趣^{修無常想}故。

若習者，謂無間、殷重修加行故。

多修習者，謂於長時熟修習故。

又以第二種道理解釋：

一、修，是對於所認知的色受想行識，以五蘊為所緣境。對五蘊觀察而發動趣向它的無常相，稱作修。即緣著五蘊來觀察它是無常的。

二、若習，是指沒有間斷，而且很殷切、很慎重的努力修無常想。

三、多修習，是指長時間的，不是一日、二日，也不是一個月、二個月，而是好幾年如此不間斷的修習。

癸二、為處為事

為處者，作^{無常想}所依故。

為事者，作所緣故。

為處，五蘊是修無常想的依止處。

為事，以「五蘊是無常」為所緣境。

修行要抓到要點：一定要有無我想，無我想就是要知道五蘊是不真實的、是無常的、是沒有主宰性的，沒有人我，不是有一個真實的我在那裡無常。

癸三、隨順串習

隨順者，由作意思惟^{無常想}故^{住無我想}。

串習者，得隨所欲，無艱難故^{住無我想}。

隨順，指修無常想，由作意思惟無常想，就可以隨順住無我想。

串習，指常常這樣串習作意思惟無常想，心能夠隨自己的意樂、沒有艱難的令無常、無我想現起。

癸四、善攝受 善發起 3

子一、第一義

善攝受者，聽聞正法故。

善發起者，於內如理作意思惟故。

第一種解釋：

善攝受，行者透過聽聞正法以後，就能夠了知五蘊是剎那無常，這是聞慧相應的。

善發起，聽聞正法以後接著還要專精思惟，發動內心的如理作意，這是思慧相應的。

子二、第二義

又善攝受者，殷重作意故。

善發起者，無間作意故。

第二種解釋：

又善攝受，是指行者很殷切慎重的發起作意，覺得無常想很重要，一定要常常在內心裡面思惟警惕。若無如此，待無常來時，面對生死關頭，驚慌失措，才知道自己沒有準備好。

善發起，是指沒有間斷的發起無常想的清淨作意。

子三、第三義

又，善攝受者，到究竟故。

善發起者，正加行故。

又或者，由第三個角度而言，善攝受，是指無常想可以使令行者證得初果乃至阿羅漢果，到達究竟的境界。這是無常想攝受果德的作用。

而善發起，是形容正加行時，能夠善於發動無常想，並且是正確、無倒的修無常想，稱為善發起。

總結來說：

第一義的善攝受者，是與聞慧相應的無常想；善發起者，是與思慧相應的無常想。

第二義的善攝受者，指作意的心態是殷切尊重的；善發起者，是指修無常想的時間能恆常無間。

第三義的善攝受者，是就滅諦來看，指修無常想能得到的結果；善發起者，則就道諦而言，指無常想為正確的因行。

以上是約修學無常想的修所攝而言，共分四科（修習多修習、為處為事、隨順串習、善攝受善發起）來作說明。

王二、修果攝 2

癸一、掉慢無明

隨順欲貪，故說於掉。

隨順色貪，故說於慢。

順無色貪，故說無明。

隨順於欲界貪，這是指欲界的境界，經中依此而說掉舉、散亂。因為對欲產生貪著時，心中便有掉動，例如現出種種追求、想望的欲境，因而七上八下的起伏不定；所以說掉舉的煩惱是隨順欲貪生起的。

隨順於色界貪，是指有色界定的人，若不曾熏習佛法，容易依定起慢，例如，自恃得了上人法，而看不起欲界散亂的眾生，因此可知，高慢心通常也會隨順色貪而加強。

隨順於無色界貪，則指無色界而言，無色的境界容易生起無明，例如空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，這幾種定境與空的境界相似，又由於無色界的有情雖已破除對色的執著，但對無色之境也還未究竟，甚至執著非想非非想處的那一念是我，這是很大的謬解，因此說為無明。

以上是約修果可以斷除煩惱來作解釋。

癸二、拔除根本等

拔除根本者，害隨眠故。

摧折枝條者，下地善法由彼斷滅不增長故。

斷煩惱的情況有二種：

一、拔除根本，是指修習無常想，能將煩惱種子究竟消滅，因此稱作害隨眠故。可配合前面連結的經中，佛所說的割草之喻。

二、摧折枝條，則為經中所說的菴羅果樹之喻：「譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。」由於已經斷了根本的隨眠，所以下地的善法、欲界的有漏善，也因煩惱種子的斷滅而不再增長了。

《披》下地善法等者：調由永害隨眠，彼諸下地有漏善法亦不增長，是故說言摧折枝條，意顯不受下地生義。

修行人依於聖道能夠斷除欲界的煩惱種子，因此連欲界的有漏善法也不會增長了，因此說名摧折枝條，用意在於顯示聖者不會再到下地受生。譬如三果以上的聖人，因為已將欲界俱生的九品煩惱種子斷除，所以不會再回到欲界來受生了。

王三、修差別攝 2

癸一、標無常想

以無常想所緣，顯示無常想，自心作意觀無常故。

行者以無常想為所緣境，須在內心裡面顯示出無常想，才能使自心如理作意的觀察無常。如前面連結檔的經文中田夫的譬喻，務農者到夏末秋初時，要發芟斷草，準備種田了；修行人預備修無常想也是如此，自心要先作意以無常想為所緣，作意觀修無常。

癸二、舉種種喻 7

子一、臺閣

第二科，舉七種譬喻，說明無常想。

臺閣者，謂解脫俱行無常想。

臺閣，是指樓閣，高的臺閣、樓臺，此處喻為解脫俱行的無常想。

解脫，是約無學果而言，因為無學阿羅漢的內心恆常是正念、正知、有無常想的，所以心若能與無常想俱行，便能獲得無學阿羅漢的解脫。

子二、梁棟

梁棟者，謂彼依因。

梁棟，臺閣的建立需要先有很多梁棟的支撐，才能使樓房穩固。這是指無學需依無常想為因，才能解脫，無常想就好比是樑棟一般，使令高聳入雲的臺閣能夠成就。

子三、象跡

象跡者，謂於不淨等想，為第一故，所緣廣大故。

象跡，在諸多有情的足跡當中，象跡是最大的，象腳所走過的腳印最寬。這是譬喻在所有對治煩惱的淨行所緣當中，包括不淨、慈愍、緣性緣起、數息，以及界差別觀當中，無常想是屬於最第一的，因為它的所緣是最廣大的。

《披》調於不淨等想者：此顯淨行所緣，名不淨等想。調不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等所緣差別應知。

論文中所說的不淨等想，即是指五淨行所緣。淨行，是透過緣慮以下五種境界，而清淨有情的心行，因此稱為淨行所緣，包括：以不淨想，對治欲貪的煩惱；慈愍，對治瞋恚的煩惱；緣性緣起，對治愚癡的煩惱；界差別，對治我慢的煩惱；阿那波那念，對治尋思、掉舉的煩惱。這些所緣的差別及作用，如〈本地分·聲聞地〉卷 26 所說，即可了知。

相較於其他想，無常想是最高、最第一的，因為一切有為法都是無常的，因此所緣非常的廣大。

子四、流注

流注者，謂解脫因俱行無常想，能趣涅槃故。

流注，是指大地上的溪流，以此譬喻解脫因俱行的無常想，也就是在行者還沒完全成就解脫、還未證得究竟的阿羅漢時，由於還在因地修行，是故名為「解脫因」。修無常想是成就解脫，所以稱作解脫因俱行，這也是有學的無常想，最後都能夠流到涅槃的大海去，因此說能趣涅槃故。

子五、日出

日出者，謂能對治無明闇故。

日出，是形容無常想能對治無明黑闇。若修無常想成功後，進一步住於無我想，則能斷除煩惱。對治行者的我執無明時，就好比日出東方的一抹陽光，能夠照破長夜的黑暗。這是約聲聞學者來說，無常想能夠對治我執的無明黑闇。

子六、如輪王

如輪王者，謂無學無常想。

這是將轉輪聖王與小城王兩相比較而說的。

譬如轉輪聖王是凡夫的最高境界，無學阿羅漢的無常想也是一樣。

子七、如城王

如城王者，謂所餘想。

又如城王，是指所餘想，也就是有學聖者的無常想，就好比小國王一樣，譬喻範圍較小，沒有無學聖人的境界那麼高。

《披》謂所餘想者：謂有學無常想應知。

所餘想，應該知道是指有學的無常想，輪王與城王應相較而說，以譬喻無學與有學的無常想差別。

王四、修方便攝 2 修無常想的方法

癸一、居阿練若等

又或居阿練若、或居樹下、或居空室、或居迴露，由取樹下覆障等故，即攝一切臥具遠離。

又，行者應該住在阿蘭若的寂靜處，也就是精舍或道場，或是在樹下，或是在空房子裡，例如禪堂或大殿，或者是在迴露的空地，藉由選取樹下等有屏障遮蔽的處所，以這些地方來攝持自己，舉凡衣服、飲食、臥具等物，都要能遠離奢華，安貧於邊際資具，生活簡單。

以上是約修行人的身能安住在寂靜處而言；下文再依內心而說。

癸二、唯有色無常性 修無常想的方法

唯有色^{五蘊}無常性者，謂唯有色，都無有我，如是正修加行。

行者的中心應該作這樣觀察：事實上，只有無常的色法——這是指說：色受想行識，只有色，沒有我。

多修無常想，就會發現：有情的果報只有如幻如化的、無常的、變化的色受想行識，裡面並沒有我可得。這裡舉色而言，其實也包括了受、想、行、識。

庚三、底沙差別 2 文中找不到底沙？

辛一、總標

第三科解釋底沙的差別義，其實也是在解釋經文相應的經文如下：



《雜上》第79頁：陰相應第54經；累計經數54經；大正藏(271)經

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時，有比丘名曰低舍，與眾多比丘集於食堂，語諸比丘言：『諸尊！我不分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法』。

爾時，眾中有一比丘，往詣佛所，禮佛足，卻住一面。白佛言：『世尊！低舍比丘…唱言我不能分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法』。

……「爾時、世尊告一比丘：『汝往語低舍比丘言：大師呼汝』。比丘白佛：『唯然，受教』！前禮佛足，詣低舍所，而作是言：『長老低舍！世尊呼汝』。

「低舍聞命，詣世尊所，稽首禮足，卻住一面。

爾時、世尊語低舍比丘言：『汝低舍實與眾多比丘集於食堂，作是唱言：諸長老！我不能分別於法，不樂梵行，多樂睡眠，疑惑於法耶』？

「低舍白佛：『實爾，世尊』！」

「佛問低舍：『我今問汝，隨汝意答。於意云何？若於色不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼色若變、若異，於汝意云何？當起憂悲惱苦，為不耶』？」

「低舍白佛：『如是，世尊！若於色不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼色若變、若異，實起憂悲惱苦。世尊！實爾不異』。

佛告低舍：『善哉！善哉！低舍！正應如是(色)不離貪欲說法。低舍！於受……。想……。行……。(於)識不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼識若變、若異，於汝意云何？當起憂悲惱苦，為不耶』？

「低舍白佛：『如是，世尊！於識不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼識若變、若異，實起憂悲惱苦。世尊！實爾不異』。

「佛告低舍：『善哉！善哉！正應如是識不離貪欲說法』。

「佛告低舍：『於意云何？若於色離貪，離欲，離愛，離念，離渴，彼色若變、若異時，當生憂悲惱苦耶』？低舍白佛：『不也，世尊！如是不異』。

「於意云何？受、想、行、識離貪，離欲，離愛，離念，離渴，彼識若變、若異，當生憂悲惱苦耶』？低舍答曰：『不也，世尊！如是不異。』

「佛告低舍：『善哉！善哉！低舍！今當說譬。夫智慧者以譬得解』。

「如二士夫，共伴行一路，一善知路，一不知路」

「其不知者語知路者，作如是言：我欲詣某城、某村、某聚落，當示我路。」

「時知路者即示彼路，語言：士夫！從此道去，前見二道，捨左從右。前行復有坑澗，渠流，復當捨左從右。復有叢林，復當捨左從右。汝當如是漸漸前行，得至某城。」

「其譬如：不知路者，譬愚癡凡夫；其知路者，譬如來、應、等正覺。」

「前二路者，謂眾生狐疑。左路者，三不善行：貪、恚、害覺。其右路者，謂三善覺：出要離欲覺、不瞋覺、不害覺。」

「前行左路者，謂邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定；前行右路者，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」

「坑澗、渠流者，謂瞋恚、覆障、憂悲。

叢林者，謂五欲功德也。城者，謂般涅槃。」

「佛告低舍：『佛為大師，為諸聲聞所作已作，如今當作，哀愍悲念，以義安樂，皆悉已作』。」

「如今當作，哀愍悲念，以義安樂，皆悉已作」

「汝等今日當作所作，當於樹下，或空露地、山巖、窟宅，敷草為座，善思正念，修不放逸，莫令久後心有悔恨！我今教汝。

爾時，低舍聞佛所說，歡喜奉行。」

這一段文就是解釋這一部經的。

復次，略有四種往趣道障、二種道等。

本論是在解釋《阿含經》中，佛對於底沙比丘的開示：修學聖道，容有四種障礙出現、二種道等出現，如果修錯了，就會失去正道，墮入三惡道中。

《披》略有四種往趣道障等者：如下說言，

由疑、由邪尋思、由邪分尋思見、由利養恭敬，是名四種往趣道障。

失道、惡道，名二種道。等言，等取有怖、有畏、有刺諸道過失應知。

如下文所說，四種障礙分別是：

一、由疑惑：由於不分別法等，對佛法缺乏勝解，有疑惑的障礙，因此不能趣向聖道。

二、由邪尋思：由於有欲恚害三種邪尋思，導致失去正道而往趣世間五欲叢林。

三、由邪分尋思見：由邪分的尋思，又起執著，進而成為邪見，有八邪道故，不堪任教授教誡。

四、由執著利養恭敬：由於愛著利養及恭敬，所以無法安住於寂靜處修行。

這是往趣聖道的四種大障礙。

注：八覺

又作八種惡覺、八不善覺。

謂眾生所生之八種惡念，即欲、瞋、害、親里、國土、不死、族姓、輕侮。

覺者，新譯作「尋思」vitakka，猶言念。

辛二、別辨 4

壬一、由疑

謂由疑故，不能發趣。

經文顯示，由於比丘「不分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，不守根門，飲食不知量，初夜、後夜心不覺悟，懈怠懶惰，不勤精進，不善觀察思惟善法」，因此對佛法生起懷疑，缺乏勝解，沒有清淨的信心，就不能趣向聖道。

壬二、由邪尋思

雖復發趣，由邪尋思，而往餘處。

雖然也發起希求趣向聖道之心，然由不如理思惟的緣故，而往趣世間五欲叢林；

經文中顯示此處邪尋思指三不善行：貪、恚、害覺，亦即欲、恚、害三種邪尋思。

壬三、由邪見行 2

癸一、標不堪任

由邪分尋思見行故，雖無是事，然不堪任教授教誡。

此處指邪尋思的分位差別，名邪分尋思。經文中指出就是八邪道：「前行左路者，謂邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。」

雖然沒有前面欲害的三種邪尋思，然由於有邪分尋思的見解心行，將使令行者對於善知識有關定慧的教授以及有關戒律方面的教誡，無堪任受教，也就無法成就聖道。

癸二、釋其障法 2

子一、忿

所言忿者，謂他諫諍時。

所謂忿，是指他人勸諫自己時，就起煩惱，產生爭論了。

子二、苦惱不樂 2

丑一、辨相

言苦惱者，謂出家者不得自在^{自註}、禁約艱難、羸弊行等。

所謂苦惱，是指出家者心被煩惱所轉，不能轉煩惱而不自在，要持戒也很困難。

走路很大聲，說話也很大聲，羸弊的行為很多，欲的相貌顯著，是苦惱的出家相。

《披》不得自在等者：隨心雜染而轉，是名不得自在。尸羅艱難，是名禁約艱難。弊趣、惡趣所有過失，是名羸弊行等。

苦惱的出家人，心裡有很多的煩惱，隨著煩惱而轉，不能出離，是名不得自在。

持戒覺得很艱難，是名禁約艱難。

表現在身（威儀粗劣）或口（惡口、綺語、妄言、兩舌）等所有導致弊趣、惡趣的過失，稱作羸弊行等。

言不樂者，雜瞋事故。

所謂不樂，是心中夾雜很多瞋恚的事，老是不快樂，這是邪分尋思見障道的相貌。

丑二、喻障

此之二種，猶如坑澗，又此二種能障行路。

這苦惱與不樂二種煩惱，就好像山谷裡的溪澗，會使令眾生掉落到山底。

又這二種煩惱能障礙行者修行的道路。

經文中說：「坑澗、渠流者，謂瞋恚、覆障、憂悲。」此處瞋恚即論文中的「不樂」；覆障與憂悲則指論文中的「苦惱」。

壬四、由利養恭敬 2

癸一、標障

雖無是事，而由利養及恭敬故，於入山林能為障礙。

第四科，由利養恭敬生障。

雖然沒有上面所說的¹疑、²邪尋思與³邪見行等事，然而因為愛著利養及恭敬的緣故，因此不想住在人煙稀少的山林，喜歡住利養恭敬比較多。這也是行者修行的障礙。

癸二、喻相

言猛利者，處深稠林故。所以者何？雖捨所攝受事，而不能捨此故。

第二科喻相，以處深稠林，譬喻貪求利養恭敬的相貌。

所謂猛利，指貪著名聞利養的心很強，如同處在深深稠密的樹林似的；稠密的樹林，比喻煩惱重重。

經文中說：「叢林者，謂五欲功德也。」行者雖棄捨父母子女恩愛等所攝受事而來出家，可是卻捨不掉利養恭敬，是故這是一種聖道的障礙。

注：五欲功德

[阿含辭典（莊春江）]

由「眼耳鼻舌身」等五根所引發的「五種欲」，

南傳作「五種欲」(pañca kāmagaṇā)，

菩提比丘長老英譯為「五束感官快樂」(five cords of sensual pleasure)。

按：「種類」(gaṇa)，另譯為「功德」

《披》不能捨此者：謂不能捨利養及恭敬故。

「不能捨此者」是指修行人不能棄捨利養以及恭敬。

庚四、怖差別 3 ←→「底沙怖無為」

辛一、道過失 2

壬一、辨 5

癸一、有怖

復次，言有怖者，謂有盜賊及矯詐故。

其次，所謂有怖，是指行者如果沒有八正道，無正知正見，就將失去正道，因而使煩惱賊生，並矯詐威儀來獲得利養恭敬。

如此將引導行者墮入恐怖的三惡道。

癸二、有畏

言有畏者，謂涉稠林故，有諸惡獸及與非人諸恐畏故。

所謂有畏，是指涉入稠密的叢林中，有種種的兇惡野獸及非人，充斥著許多的恐怖及畏懼。

涉稠林是譬喻名聞利養的煩惱太重，如同惡獸與鬼魅，會將行者的功德都吃掉；貪著名聞利養，如同行走到稠密的森林裡面去，充滿了種種的怖畏！

癸三、有刺

言有刺者，謂一切處^{八邪道上}多毒刺故。

所謂有刺，是指行者所行一切處有很多的毒刺。

心中有疑惑、有邪見，就如同走在有毒刺的地方。

癸四、失道

言失道者，往餘處故。

所謂失道，指原欲趣向涅槃^譯卻趣向世間五欲去了。

癸五、惡道

言惡道者，不平正故。

所謂惡道，是指路不平整。

為何形容不平整的道路是惡道？

因為八邪道不平坦，走起來相當辛苦，所以是惡道。

壬二、結

如是五種，顯道過失。

由於以上有怖、有畏、有刺、失道、惡道這五種道過失，總說明走錯路，顯示修道的過失。

辛二、趣過失

弊趣、惡趣者，顯示趣過失。

前面是約路說，身語意是道路，要得到果報，一定得通過自己身語意所造之業。

此處約趣說，趣，是果報聚集的地方。

弊趣、惡趣，顯示趣的過失。下劣，稱作弊；與多惡法相應，稱作惡。

顯示趣過失，是指三惡道的過失，稱作弊趣、惡趣。

辛三、能行補特伽羅過失

失道、惡道而行，及親近不善士者，顯示能行^{聖道}補特伽羅所有過失。

諸盜賊等，名不善士。

行者本來要走正道，結果走錯，迷失道路，或者到三惡道去了。這是因為親近惡知識的緣故，顯示能修行聖道補特伽羅的過失。

種種的盜賊等是不善士，由於行者親近不善士，聽聞不正法，又不如理作意，不能法隨法行，導致失去正道、趣向惡道。

庚五、無為差別^{區別無為法} 6 「底沙怖無為」[無為法，涅槃境界，請自參]

辛一、無動無轉難見

復次，

無動者，謂一切相皆遠離故。

無轉者，謂貪愛盡故，於諸境界無轉變故。

難見者，謂甚深故。

其次，無為的境界是無動，指遠離一切相，是無相的境界。

無轉，是指貪愛盡了，不再生起，不論處在何種境界，行者都不會改變心情，因為他的心是與無為相應的。

難見，指無為法很難修證，因為它是甚深的境界。

辛二、甘露安隱清涼

甘露者，謂生老病死皆永盡故。

安隱者，謂超過一切人與非人災橫怖畏故。

清涼者，謂一切苦皆寂滅故，極清涼故。

甘露，是指生老病死都已永盡。由於涅槃是無為的境界，所以也稱作甘露。如果能入於涅槃之境，則可將生老病死永遠盡除。這是以甘露譬喻佛法，形容無為的涅槃就如同甘露一般。

注：甘露

[佛學大辭典（丁福保）]

梵語 Amṛta 阿密哩多。譯言甘露。

案：〈往生咒〉內容

安隱，由於涅槃超過一切人及人以外的非人境界，包括地獄、餓鬼、畜生等趣的災難、橫禍、恐怖、畏懼都沒有了；因此說涅槃是安隱的地方。

清涼，則是形容涅槃也是很清涼的境界，因為所有的苦惱都已寂滅。必須沒有熾熱的苦惱逼迫，才能體會真正平靜的清涼。因此沒有煩惱，也稱為清涼。

辛三、善事趣吉祥

善事者，謂現法樂住所緣境故。

趣吉祥者，謂斷一切煩惱所緣境故。

善事，是指現法樂住的所緣境。

現法樂住，是指現在的五蘊，是安樂住的狀態，而這樣的狀態必須在禪定之中才能獲得，從初禪至四禪，漸次的得到喜、樂、捨三受，因此以現法樂住來形容禪定。

趣吉祥，則指能斷一切煩惱的所緣境。

在定中修習毗鉢舍那的所緣境，名為善事，若以無為作所緣境，則既是善事，亦為趣吉祥。因為無為必定是與善法相應，因為它也是能斷一切煩惱的所緣境，是最吉祥的地方，所以也名趣吉祥，它能使令行者趣向吉祥之處。

注：現法樂住[自參]

《華雨集》第三冊，pp.151-152：

「現法樂」：現法是現生（不是來生）的。

修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。

如修得初禪的，能得「離（欲所）生喜樂」；

修得二禪的，能得「定生喜樂」；

修得三禪的，能得「離喜妙樂」；

修得四禪的，能得「捨念清淨」。

四禪雖沒有說到樂，而所得的「寂靜樂」，是勝過三禪的。

禪（dhyāna）心與輕安（praśabdhi）相應，能引發身心的安和、調柔、自在。

明淨的禪心與輕安相應，為欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的粗重焦惱，禪定中的「現法樂」，成為修行者的理想之一。

不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得「現法樂住」的。從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說：「身輕安、心輕安」……

四禪的「現法樂」，與身體一一生理有關，所以如修行而偏重於禪樂，那就不是多在身體上著力，就是（即使是聖者）不問人間，而在禪定中自得其樂（被一般人指為自了漢）。

辛四、無愁憂不死歿

無愁憂者，謂超過一切愛非愛故，又證得已無失壞故。

不死歿者，謂常住故，不退還故。

無愁憂，是指涅槃的無為狀態，是真正、究竟的沒有憂愁與煩惱，所以稱為無愁憂。

不死歿，由於涅槃的境界是無為法，不會退還，也是無生之法，因此不會有死歿。

辛五、無熾然無熱惱

無熾然者，謂清淨故。

無熱惱者，謂所欲匱乏永止息故。

無熾然，熾然是火燒得很旺的樣子，煩惱如惡火，能令身心不寂靜，乃至焚毀諸功德；但是涅槃的無為之境，由於已經沒有煩惱，所以是清淨的，因此也名為無熾然。

無熱惱，是指涅槃也沒有熱惱了。熱惱是形容所欲匱乏的樣子，眾生常有求不得苦，但涅槃的境界不爾，無論是所欲的匱乏或是求不得的苦惱，都能永遠停止，因為心中不再造作，所以不會想追求欲愛、色愛、無色愛，已徹底的將三界欲斷除，名無熱惱。

辛六、無病無動亂涅槃

無病者，謂一切病諸癱瘓等永寂靜故。

無病，只有入於涅槃時才能達成。由於涅槃是無為的境界，所以不會再有病因緣產生，也能使令一切的病痛，以及諸癱瘓等，都永遠寂靜而不相續。

《披》謂一切病諸癱瘓等者：此說諸行可厭背相。略有四種，謂即如病、如癱、如箭、惱害應知。

色受想行識五蘊，是由於過去的煩惱及有漏諸業所感的果報，因此本身就是一種病，所以說名如病。它也像一個大癱瘓，也像被毒箭射中，有許多的痛苦、煩惱與傷害，這個道理應該能夠了知。

無動亂者，謂一切動亂皆滅盡故。

涅槃者，謂一切依皆寂滅故。

無動亂，動亂就是煩惱，由於煩惱能令身心不寂靜，因此若無煩惱即是涅槃，它是一切寂滅的境界，所以又名無動亂。

涅槃，也譯作泥洹，有寂靜之義，此處偏指無餘涅槃而言。究竟的無餘依涅槃，是將所有的依止寂滅，連同身體都不可得的。當前一念的色受想行識滅了以後，後一剎那的色受想

行識不復生起，如此將一切的依止都永滅後，便入於無為之境，因此無為亦可用於形容涅槃。

此處解釋無為法，如大正藏《雜含》（890）經

爾時、世尊告諸比丘：

「當為汝說無為法及無為道跡。諦聽，善思。

云何無為法？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是無為法。

云何為無為道跡？謂八聖道分：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定，是名無為道跡。」

如無為，如是難見，不動，不屈，不死，無漏，覆蔭，洲渚，濟渡，依止，擁護，不流轉，離熾焰，離燒然，流通，清涼，微妙，安隱，無病，無所有，涅槃，亦如是說。

什麼是無為法？就是當貪欲、瞋恚、愚癡，以及一切煩惱皆永盡時，稱作無為法。

而什麼是無為道跡？

即所謂的八正道，包括正見乃至正定等，能通至涅槃，故名為道。

無為，有許多不同的名字，在本論的「無為差別」中，只解釋其中幾個而已，但經文則列出了二十個不同的名相，包括從「難見」、「不動」到「無所有」等，都可用以形容涅槃。

庚六、不有差別 2

辛一、辨相 2

壬一、我何當不有等 2

癸一、第一義

復次，我何當不有、我所何當不有者，謂約未來世，於我、我所性所攝，內處、外處所攝自內體性及攝受事，希求不生故。

其次，這也是節錄經文其中的一段來作解釋。

在經中，比丘向佛問道：將來怎樣才不會還有我、我所的這種煩惱呢？這是約未來世而說的。

於我、我所性所攝的內處、外處，這是說有情的我執通常是依於內處，就是依眼耳鼻舌身意內六根，生起我執；而我所的執著，則多分依於色聲香味觸法的外六塵而起，因此是於我、我所性所攝，內處、外處所攝。

自內體性，是指凡夫通常執著內處是自己、是我，這是自內體性。而外處的有情、無情，則是前面曾說的七種攝受事，泛常執為我所。

總之，這是比丘在表達自己，希求未來世不再執著我、我所，不執著未來還要有一些眷屬或財富等事。

因此，經中所云：「我何當不有？我所何當不有？」是比丘希望將來能不再受生死輪迴，不要再有色受想行識，乃至妻、子、僕使或田宅等攝受事，而向佛提出的問題。既然請問：「這些事情怎麼樣才能做到？」也就表示了現在還沒有達成，所以是約未來世說的。

癸二、第二義

又復顯示希求依止果報不生故，及希求依彼受不生故。

此處再約自體愛、境界愛，作第二種分別。

經中比丘問佛：「我何當不有？我所何當不有？」的第二種意思，又顯示出這位行者，不再希求五蘊的自體愛，也不再希求內處、外處所攝的攝受事等境界愛了。

其中，第一句的「我何當不有」，是顯示「希求依止不生故」，依止即為果報體之義，表示比丘希望來生不要再有另一個五蘊的果報體產生，因此名為希求不生。

而「我所何當不有」，則應配合論文的「希求依彼受不生故」，依彼受是指攝受事，即前文所說的內處、外處所攝之七攝受事。因為能夠不愛著這些攝受事的樂受，所以可知，對於境界上的希求也沒有了，這便是經中隱涵的第二種道理。

第一義與第二義有何差別呢？

第一義只是先作出定義，辨明什麼是我、我所，主要就著名義解釋；

而第二義則在詳細說明，若行者能不追求我、我所，表示對於未來，已沒有自體愛，也沒有境界愛了。

王二、我當不有等

我當^下不有、我所當^下不有者，謂約現在世說。

經中的「我當不有、我所當不有」，是就著現在世而言。

與前文相較，僅少一個「何」字，但前者是約當來而言，此處則約現在說，表示行者在當下的這一刻，也應該要去除對我、我所的執著。

辛二、料簡

此^{王二我當}觀無常滅，前^{王一我何當}觀於擇滅。

又前但有希望故，後於現在因觀無常性故。

區別「王一^{我何當不有、我所何當不有}」，以及「王二^{我當不有、我所當不有}」二句的差別。

此，是指現在世，而「我當不有，我所當不有」，是約現在世說：不要有自體愛（不要愛著自己的身體），也不要境界愛（不要愛著我所的眷屬、財富等事）。

但是應該如何做到呢？

「後於現在因觀無常性故」，可以透過觀察無常，來滅除這樣的煩惱^{我當}。

第二句「前觀於擇滅」，是對應前面的「我何當不有…」，這是指觀於擇滅，要依簡擇力，並且是約未來而說的。未來要用自己的智慧簡擇，才不會有不正確的願望，才能夠滅除後有愛，與後有的境界愛，這是屬於擇滅的部分。

但若以今生來說，依止無常觀就可以滅除了。

總之，「又前但有希望故，後於現在因觀無常性故」，因為前面是有希望的，約後有願來說，所以應該觀修無願三昧。

「後於現在」，後是指現在的我、我所，這件事情要依止無常觀，才能夠住於無我想，以斷除我、我所執等七攝受事的執著。

以上是說到如何斷除我、我所的執著，稱作不有差別。

此處相對應的經典如下。

大正藏《雜含》(64)經

…法無有吾我，亦復無我所，我既非當有，我所何由生？比丘解脫此，則斷下分結…
法——色受想行識，實際上是沒有我，也沒有我所的。我既然沒有，將來也沒有，那麼我所是從哪裡產生的？

「比丘解脫此，則斷下分結」

當行者解脫分別起的我執，就可以斷下分結；但斷了分結以後，還要繼續修習無我觀，如此才能斷除五上分結。

庚七、不相續差別 4

辛一、不相續

復次，不相續者，謂死歿已後，餘識不生故。

其次，不相續，若生命在死亡以後，餘生的果報識不再生起，是名「不相續」。例如有餘依阿羅漢，壽盡之後，五蘊已滅，下一生的識不再生起。

[生命流相續]…生有、本有、死有→中有→生有、本有、死有→中有…

辛二、無取

言無取者，謂無所住識、無有趣入名色事故，自體永不生故。

所謂的無取，是指識不再住著於「色受想行」上，不再趣入名色諸事，當來的果報體也永遠不再生起。

阿羅漢入無餘涅槃時，就是這種境界。

辛三、無生長

無生長者，謂無有名色更增廣故。

無生長，由於識不住於色受想行，因此能不入母胎；而不入母胎，便沒有名色^{身心}；既然沒有名色，名色也不會再增長廣大。

辛四、一切行寂止

言一切行皆寂止者，謂諸五蘊皆止息故。

所謂一切行皆寂止，是指阿羅漢入了無餘依涅槃後，所有的色受想行識五蘊都能停止、息滅，因而使令一切有為諸行全部寂止。

相對應的經文，如大正藏《雜含》(61)經

有五受蘊，何等為五？謂色受蘊，受…、想…、行…、識受蘊。

云何色受蘊？

所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為色受蘊。

復次、彼色是無常、苦、變易之法，若彼色受蘊永斷無餘，究竟捨、離、滅、盡、離欲、寂、沒，餘色受蘊更不相續，不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡、涅槃…

本論中的「庚七、不相續差別」便是解釋這一段經文，在卷 85 也還有詳細的解釋。

注：「五受陰」

南傳作「五取蘊」(pañcannaṃ upādānakkhandhānaṃ, pañcupādānakkhandhā), 菩提比丘長老英譯為「所執著的五個集合體」(five aggregates subject to clinging)。

◎取 [阿含辭典（莊春江）]

1.執取；執著(upādāna)，如「所取法」、「取緣有」、「五取蘊」，另譯為「受」。

注：五蘊與五取蘊

印順導師《大乘廣五蘊論講記》，pp.137-138：

五取蘊，就是五蘊——色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。不過，這個「五取蘊」和「五蘊」又不太同的。什麼叫做「五取蘊」？什麼叫「五蘊」呢？

比方一個阿羅漢，

阿羅漢有眼、耳、鼻、舌、身，當然有色蘊；

阿羅漢有苦、樂、捨受，也有受蘊；

阿羅漢也有想蘊；阿羅漢有善心所，也有行蘊。

但是，阿羅漢的五蘊就叫「五蘊」，

而我們生死眾生的五蘊要加個字在那裡，叫「五取蘊」。

取，就是保住了，我們世間上叫佔有，或者是牢牢的執著。把它拿過來，屬於我的一樣，叫「取」。

我們眾生這個五蘊，是從「取」而生的，沒有離開「取」的。

我們現在有了這個五取蘊，又要起煩惱，又要造業，將來又要生五取蘊身心，「取」和「五蘊」相應，所以名字叫「五取蘊」。

生死眾生在沒有證得阿羅漢果以前，就是連初果、二果、三果聖者也都還有五取蘊的，除非是證得阿羅漢果了，那就叫「五蘊」，不叫「五取蘊」了。

注：彼一切四大及四大所造色 [自參]

《佛法概論》，pp.62-64）：

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。

《雜含》（卷三·六一經）說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」。

一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根、五塵。

四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性、因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。

人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。

這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。

地即物質的堅性，作用是任持；

水即物質的濕性，作用為攝聚；

火即物質的暖性，作用為熟變；

風為物質的動性，作用為輕動。

隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。

地與風相對，水與火相對。

地以任持為用，因為他有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積，在因緣和合中，有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。

堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。

地是物質的靜性，風是動性，為物質的兩大特性。

水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。

火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使他融解或分化。

水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，離心的功能，這又是物質的兩性。

四大是相互依存而不相離的，是從他的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。

從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；動亂而又凝合，堅定而又分化；一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。

至於空界，是四大的相反的特性。物質必歸於毀壞，是空；有與有間的空隙，也是空；虛空是眼所見，身所觸的無礙性。凡是物質一一四大的存在，即有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。

有虛空，必有四大。依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。若再有覺了的特性，如說「四大圍空，有識在中」（《成實論》引經），即成為有情的了。

庚八、空差別 3

辛一、空無所得

復次，所言空者，謂離一切煩惱等故。

其次，於所說的空，是指離一切分別起及俱生起的愛見煩惱等故。

注：俱生起

[佛光大辭典]

梵語 saḥaja。略作俱生。與「分別起」對稱。

煩惱（心之迷惑）生起時有二種型態，故大別煩惱為二，即：

(一)俱生起，與生俱來之先天性煩惱。

(二)分別起，因邪教、邪師等外部勢力，或自己不當之推理分別所起之後天性煩惱。

後者之性質強烈，但容易斷除，而前者性質微細，反而極難斷。

斷有次第，分別起之惑當為佛道實踐第一階段之見道所斷，故稱見惑。

俱生起之惑為第二階段之修道斷除，故稱修惑。

◎印順導師《華雨集》第一冊，p.264：

眾生的煩惱，有二大類：

一為見解的，思想的錯誤，如我、我所見等，名見所斷煩惱。這些煩惱，是見解的、思想的錯誤，所以一旦見道——體證真如，這些煩惱就解決了。

另一類是在生活行為中，屬於情意的，如愛、慢等。

眾生無始來這種種的煩惱，不是一悟所可解決的，不過有了正見，屬於情意的，有關生活行為的煩惱，可以正見去觀察，而漸漸消除的。

見道^[見所斷]以後，應時時將體見的境地，在一切事上去體驗。

◎一方面，深修定慧，定中證到真見道的境界，一切相又不現了。

◎等到從定起來，一切相又現了，把那個體驗到的境界，了解一切如幻如化，隨時在平常日用中去體會，一切修道所斷的煩惱，漸漸的消除。

分別起	俱生起
見煩惱	愛煩惱

辛二、愛盡離欲

言愛盡者，謂不希求未來事故。

言離欲者，謂無現在受用喜樂故。

所謂愛盡：〈決擇聞所成慧地〉卷 64 云：此中愛盡離欲者：此顯有餘依涅槃界。愛盡，是他不希求後有愛（未來的五蘊），當來後有因斷。

所謂離欲：是指現在生命體沒有欲，對受用的境界不生喜樂。

辛三、滅及涅槃

所言滅者，謂餘煩惱斷故。

所說的滅，除了分別起的煩惱已斷，其餘修道所斷俱生起的煩惱也斷除了。

言涅槃者，謂無餘依故。

所說涅槃：是指無餘依涅槃，阿羅漢入無餘依涅槃不再有苦之依身了。

印順導師《空之探究》，p.118：

《瑜伽師地論》卷八三說：

「所言空者，謂離一切煩惱等故，

無所得者，謂離一切所有相故。

言愛盡者，謂不希求未來事故。

言離欲者，謂無現在受用喜樂故。

所言滅者，謂餘煩惱斷故。言涅槃者，謂無餘依故」。

空，是離一切煩惱的意思。離一切煩惱而畢竟空寂，以空來表示涅槃。

實際上，涅槃是不可表示的；空與不可得等，都是烘雲托月式的表示涅槃。

《雜阿含經》說到煩惱空，一切諸行空寂，沒有受到論師們的重視，這可以斷定：現在的《雜阿含經》，還是說一切有部內，經師與論師沒有分派以前的誦本。

[自參]《印度佛教思想史》，pp.25-26：

在緣起的正見中，知一切依緣起，也就能知一切法的無常性（anityatā）。

無常的，所以是不可保信，不安隱的，也就是苦。

如《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸受變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。

是無常、苦、變易法，所以一切「非我非我所」（即無我、我所）。

我（ātman），是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。

生死不已的根源在此，人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。

如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。

如經說：「我我所有空」。

詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」。

知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以《雜阿含經》卷一〇說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想^{初果到三果}，心離我慢，順得涅槃。」

◎五上分結（我慢）

[獅子吼站阿含經簡註]

色貪（對於色的貪愛；色界眾生的貪愛）、

無色貪（對於無色的貪愛；無色界眾生的貪愛）、

掉舉（內心躁動不安）、

慢、無明。

斷除五上分結，即為阿羅漢。

庚九、無常差別 4

辛一、無常

復次，言無常者，謂性破壞朽敗法故。

其次，所謂無常：無常法的特性是破壞，腐朽敗壞，這樣的法是無常。

辛二、有為造作緣生

言有為者，謂依前際所尋思故。

言造作者，謂依後際所希望故。

言緣生者，謂依現世界因緣力所生起故。

所謂有為：無常法是有為的，這是約前際所尋思而說的。

所謂造作：則是約所希望的後際而言，有情若繼續造業，將來就會再有一個果報體。

所謂緣生：是就著種種的因緣力所生起的現在世而說。

這是約過去、未來、現在來分別無常法。

辛三、有盡法有沒法 2

壬一、第一義

有盡法者，謂一分盡故。

有沒法者，謂全分滅故。

所謂有盡法：是有一部分沒有了。例如有情還活著時，有可能斷手、斷腳，色身有所改變，無常的法有盡。

所謂有沒法：指死時，到最後全部化為烏有。

二者是有差別的。

在瑜伽師地論義演中說到：

無常謂一分盡者，謂三世中過去一分盡故；

有沒法者，謂全分滅者，三世俱沒，名全分滅。

壬二、第二義

又有盡法者，謂全分滅故。

有沒法者，謂相續變壞故。

又所謂有盡法：是全分滅；

所謂有沒法：是相續變壞。

《瑜伽師地論義演》中說：

有盡法三世法，已盡、當盡、今盡，名全分滅。

有沒法者，謂相續變壞者，此說相續，前言全滅故，二沒各異無重言失。

辛四、有離欲法有滅法

有離欲法者，謂過患相應故。

有滅法者，謂一切有為法皆有出離故。

有離欲法：色受想行識，它是有過患相應的，所以應該要離欲，是有離欲法。

有滅法：是指一切有為法皆有出離故，這一切有為法若是出離則能永遠寂滅，稱作出離，是有滅法。

以上，本論「庚九、無常差別」的這一段，仍應配合《雜阿含經》的經文作理解，如下所引。

《雜阿含 80 經》卷 3：

「復作是觀察：『若因、若緣而生識者，彼識因、緣，為常、為無常？』」

「復作是思惟：『若因、若緣而生識者，彼因、彼緣皆悉無常。』」

復次，彼因、彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常？

「無常者，是有為行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法，是名聖法印、知見清淨；是名比丘當說聖法印、知見清淨……」

庚十、無餘差別 2

辛一、別釋句 4

壬一、無餘斷

復次，無餘斷者，謂是總句。

其次，無餘斷：這一句話是總說。無餘是指沒有剩下，全部都斷除了，是約煩惱而說的。將煩惱全部斷除，名為無餘。

壬二、永棄捨永變吐

永棄捨者，諸纏斷故。

永變吐者，隨眠斷故。

永棄捨：是形容已將煩惱的現行斷除；

永變吐，則是指連煩惱的種子也斷了。

壬三、永盡永離欲永滅

言永盡者，過去解脫故。

永離欲者，現在解脫故。

言永滅者，未來解脫故。

所謂永盡：是指過去解脫故。

所謂永離欲：是說現在解脫。

所謂永滅：則是未來解脫故。

以上是約過去、現在、未來的解脫來說。由時間上作分別。

壬四、永寂靜永滅沒

永寂靜者，由見道故。

永滅沒者，由修道故。

所謂永寂靜：是由見道，證得初果而說。

所謂永滅沒：是指若由修道證得阿羅漢果，入無餘依涅槃，稱作永滅沒。

辛二、結顯義

當知此中，由二種道斷煩惱事，顯無餘斷。

應當知道此處文中，由見道與修道二種道斷煩惱事，顯示無餘斷。

依止見道能夠永寂靜，透過修道能永滅沒。最後可以成就無餘斷，證得涅槃。

以上，對應的經文如下。

大正藏《雜阿含 61 經》

…若彼色受蘊永斷無餘，究竟捨、離、滅、盡、離欲、寂、沒…

因為阿羅漢將來世的色受等蘊能永斷不生，所以名為「無餘」。這一句話是總說。是由果相而言的。

其次，若再分別，「究竟捨、離、滅、盡、離欲、寂、沒」

究竟捨，是指諸纏的現行已斷故；

離，則指隨眠亦已斷故；

滅，是約未來解脫而說的；

盡，則指過去解脫；

離欲，依現在解脫而言。

永寂靜，是說明由見道故。

沒，是永遠滅沒之義，說明由修道故「沒」。

「餘色受蘊更不相續，不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡、涅槃」，

以上都是在說明同一段的經文，但是前後有許多不同的解釋。

至此，白品別頌的前三頌，解釋完畢。

瑜伽師地論科句披尋記卷第八十三