

俱舍論頌疏講記

分別睡眠品第五

世親菩薩 造論

圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

俱舍論頌疏講記 卷十九

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

(内部整理资料 仅供学习参考)

今天講「隨眠品」，即「煩惱品」，整部《俱舍》一共是八品，這是第五品。我們回顧一下，第一品，「界品」，是講一切法的體；第二是「根品」，講一切法的用。這是總的體用，然後分別地講兩重因果。

一重是流轉的因果。先說流轉的果，「世間品」是最粗顯的當下的現實世界，分有情世間、器世間兩種。世間的來源是業，「業品」廣講過了。造業的動力是隨眠——煩惱。所以，對我們感得的苦的世間來說，煩惱是最大的助緣。從感果的直接和間接關係來說，因是業，緣是煩惱，果是世間。另一方面，親因雖然是業，實際上，力量最大的還是煩惱，沒有煩惱就不造惡業。過去的業若沒有煩惱滋潤，也不感果。所以，真正感果最大的因素是隨眠，而我們學佛法的關鍵，也在對治煩惱。這個苦的世間，是由煩惱推動造業而來的，滅苦決定要從斷除煩惱下手。斷除煩惱，不造新業。過去無始以來造的業無量無邊，不可能全部消完或者把一切報都受掉，把煩惱斷了之後，沒有煩惱水的滋潤，乾的種子不生芽，這個業可以不感果。十二因緣對這個道理發揮得很具體。

修行的重點是對治煩惱。佛法總的來說，對治煩惱有三個方式：一個是原始佛教的根本道，一個是大乘道——波羅蜜乘，一個是密乘。在根本的佛教裏邊，就是直接對治煩惱，把煩惱一個一個消滅，講的對治道都是斷煩惱的道。在波羅蜜乘裏邊斷煩惱的方式是另外一種，就在利他之中，把煩惱斷除。因為一切煩惱是從我執發生的，以菩提心利他的時候，把自己（我執）甩到一邊去，這樣就可以把它對治掉。而金剛乘的斷煩惱方式，是以毒攻毒，以大的煩惱來對治一般的煩惱。這個大的煩惱，當然不是指真正的煩惱。「大欲即是於大樂」，《真實名經》裏講了很多，以貪瞋癡來消滅貪瞋癡，表面上好像是貪，實際上不是貪，是滅除貪的貪。總的來說，還是對治煩惱，這個原則是一模一樣的。斷除了煩惱，業不生果，就可以脫離三界。所以說斷煩惱是一個關鍵問題。

現在我們要講煩惱，第一個是認識煩惱。要消滅敵人，敵人是怎麼樣子的，需要認識到。不然，你亂消滅，把自己的親人傷害了，敵人還是逍遙自在。所以說斷煩惱，第一是認識煩惱，然後知道煩惱的危害性，發心斷除煩惱。斷煩惱的方式是對治道，如何對治。這是「隨眠品」要講的主要內容。

分別隨眠品第五之一

釋曰：貪等煩惱，名曰隨眠，隨逐有情，增昏滯故，故名隨眠。此品廣明，故名分別。就此品中分二：一、明惑體，二、明惑滅。就明惑體中分三：一、明根本惑，二、諸門分別，三、雜明諸煩惱。就明根本惑中分五：一、明增數，二、明見修斷，三、明五見，四、明四倒，五、明七九慢。就第一明增數中分四：一、明六隨眠，二、明七隨眠，三、明十隨眠，四、明九十八隨眠。且初第一，明六隨眠者，論云：前言世間差別，皆由

業生，業由隨眠，方得生長，離隨眠業無惑有能標宗，所以者何？徵也。隨眠有幾？問數。頌曰：

隨眠諸有本 此差別有六 謂貪瞋亦慢 無明見及疑

「釋曰：貪等煩惱，名曰隨眠，隨逐有情，增昏滯故，故名隨眠」，解釋品題，什麼是隨眠？為什麼叫隨眠？「貪等煩惱」，貪瞋癡慢疑等等這些煩惱，叫隨眠。

為什麼叫隨眠？「隨」是「隨逐有情」，跑到哪裏，跟到哪裏。在世間上，名譽地位、金銀財寶、妻子兒女，都不能跟着你走。不要說眼睛閉了，下一輩子跟不去，就是這一世到其他地方去，也不能全部帶走。這一些是身外之物。而真正跟着你跑的，始終跟在你身上不離的，就是煩惱。上天也好，下地也好，它是跟在你身邊不離的。這是「隨」的意思。「眠」，是「增昏滯」，睡眠是昏昏懵懵的，遲鈍得很。增加昏滯，使你好的作用起不了，糊裏糊塗。「眠」，另外還有行相微細的意思，隨眠的行相不容易認出來，很微細，好像睡覺一樣。你自己看看，什麼時候睡着的知不知道？你知道時沒有睡着，睡着了你又不知道是怎麼睡着的，所以這個行相很微細。兩個解釋，行相微細，增昏滯。

「隨」，是隨逐有情，跟着有情跑的，隨便到哪裏都逃不了，除非你把它斷掉。沒有斷掉，煩惱就跟着你，永遠在你身上，一碰到相應的境就會跑出來。所以說沒有證到初果、二果、三果，不能說狠話。你說：「我保險了，碰見什麼事情，我不會起煩惱。」這個大話不能說。只要煩惱在心上沒有斷掉，你碰到那些相應的境，再一個提不起正念，馬上煩惱就生起來，這是客觀的規律，逃也逃不了的。所以說修行的人，第一是要遠離。對五欲的境遠離之後，即使心裏的煩惱種子還在，沒有這個境勾引你，煩惱暫時可以不起作用，現行不起來。如果碰到那個境，就要提正念，正念一失，煩惱就會起來，就會跟着它跑，什麼破戒的罪就會起來。所以初學的人，一定要遠離五欲的境，並不是逃避，是爲了積蓄自己的力量。自己能力沒有鍛煉出來之前，不能到敵人當中去衝鋒。你要是能力有了，當然是可以，但是還要注意，被譏嫌的事情還是不要做。不要說我不害怕，什麼事情都可以做，因爲你要教化有情，你自己要做得如法。

「品」，是章的意思。什麼叫「分別」？廣明，詳細地說明隨眠的事情。

在有部裏邊，「隨眠」這兩個字是指根本煩惱；而其他的部，「隨眠」是指煩惱的種子，兩者不一樣。所以說在看書的時候，有時字典往往會搞錯，因爲字典裏是什麼解釋都收來，不成體系的。而我們研究一部論、一部經的時候，都是有體系的。有部的體系，隨眠是現行煩惱，指根本的貪瞋癡慢疑、五見這些根本惑；而其他的部認爲，隨眠是煩惱種子，經部就是這樣說的。這就不能把其他的解釋拿到這裏來用。

這一品總的綱，一是「明惑體」，煩惱的體。二是「明惑滅」，煩惱如何消滅，煩惱不是要保留的東西，是要消滅的東西，所以要說「惑滅」。

「就明惑體中分三：一、明根本惑，二、諸門分別，三、雜明諸煩惱」，煩惱還有好幾種，隨眠是一種，是根本的，還有其他的，如垢、纏等等，這些是小的煩惱，有其他的名字。根本的惑叫作隨眠，又分五科來講。

「一、明增數」，煩惱有幾個？開始講是六個，再開為七個，又增到十個。

「二、明見修斷」，見道所斷的，跟修道所斷的差別。

「三、明五見」，五個見，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。本來在根本惑裏邊是一個見，打開之後，一個見分為五個見。

「四、明四倒」，現在的世界，讓我們顛倒，迷惑我們的，就是這四倒——常樂我淨。本來是無常的，觀是常的；本來是苦的，說是樂的；本來是不乾淨的，說是淨；本來是沒有我的，說是有我。常樂我淨這類錯誤觀點一產生，什麼煩惱都會生，什麼業都會造出來。

「五、明七九慢」，慢在我們修行當中，有特殊的體現。很多人自己學了一點法，慢得不得了，其實也沒有什麼行持，更沒有什麼修證，看了幾本書，看的對不對還不知道，就自以為高人一等。這樣子修行，越修越遠。修行的目的，《百法明門論》裏講得很清楚，是要達到無我，一個是補特伽羅無我，一個是法無我。而這個慢心，我慢，是我執最大的一個表現。如果增加慢心的話，就是增加我執，跟修行背道而馳。如果學佛學到把我執養得胖胖的、大大的、高高的，那你修行的方向搞錯了。煩惱不但沒斷，反而增加了，你自己以為不得，實際上很可憐。

第一個，增數。煩惱的數字增加當中，第一是六個隨眠，根本煩惱最簡略的是六個，廣一點七個，再廣一點十個，再廣一點九十八個，一點一點增。從基本的六個隨眠講起。「且初第一，明六隨眠者」，「論云：前言世間差別，皆由業生，業由隨眠，方得生長，離隨眠業無感有能」，這是《俱舍論》的總結。在前面「世間品」，詳說器世間、有情世間各式各樣的差別，這些是哪裏來的？因為各式各樣的業所感生的。那這個業又怎麼出生的？是煩惱生起來的。沒有煩惱，業也生不起來。「離隨眠業無感有能」，離開煩惱，業要感三有果的能力是沒有的。

這從兩方面講。第一，因為是有煩惱纔造業的，沒有煩惱，業就造不出來，那怎麼感果呢？第二，業雖然造出來了，決定要有煩惱滋潤它，纔能感果。如果沒有煩惱滋潤它，這個乾的種子也生不了果。所以，十二因緣，有能生支、能引支這兩支。能引，沒有能生的支，沒有煩惱去滋潤它，生不出來，引是引出來了，但是生不出來。就像嬰兒在娘胎裏邊，養不出來。假使有了能生支之後，果就要生出來了。所以煩惱是一個關鍵問題。

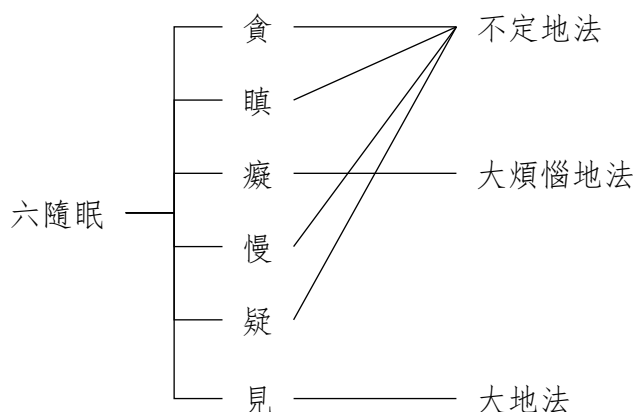
「所以者何」，這是什麼原因？「隨眠有幾」，煩惱這麼重要，到底有幾種隨眠？這是提問了，下邊頌就是回答這個問。

「隨眠諸有本，此差別有六，謂貪瞋亦慢，無明見及疑」，隨眠是一切三有的本。「有」，欲有、色有、無色有，不是一個有，「諸」，諸是多個。一切有的根本是隨眠。所以說，沒有隨眠，即使有業，也感不了果，因為隨眠是根本。第二個

問題，「隨眠有幾」？下邊回答，「此差別有六」，隨眠的差別可以分六種。哪六種？貪、瞋、慢、無明、見、疑。

釋曰：隨眠諸有本者，由此隨眠是諸有本，故業離此，無感有能。諸有者，三有也。此略應知，差別有六：一貪，二貪瞋，三慢，四無明，五見，六疑。頌說亦言，非直瞋名貪瞋，意顯慢等亦由貪力，於境隨增，以一切惑生，皆因貪力故，是故應言貪瞋、貪慢乃至貪疑也。及聲顯六體各不同。

【表五 - 一：六隨眠】



「釋曰：隨眠諸有本者，由此隨眠是諸有本，故業離此，無感有能。諸有者，三有也」，為什麼煩惱那麼重要呢？根本煩惱（隨眠）是諸有的本。諸有是三有，欲有、色有、無色有，就是三界。三界的根本是煩惱。已經造的業，或者沒有造的業，離開了煩惱，就沒有能力感三有的果。所以，真正感果的能力，歸根到底，還歸結在煩惱上。從發動業的根本來說，沒有煩惱發不動業；從業要生果的時候來說，沒有煩惱的滋潤，果也生不了。

「此略應知，差別有六」，煩惱，應該要知道，最略地說有六種：一個是貪、一個是貪瞋、一個是慢、一個是無明、一個是見、一個是疑。頌裏邊，「謂貪瞋亦慢」，為什麼貪瞋不分開？這是有道理的。因為沒有貪，瞋生不起來，也起不了作用。「亦慢」，這個「亦」也是有作用的，並不是一個虛字。

「頌說亦言，非直瞋名貪瞋，意顯慢等亦由貪力，於境隨增，以一切惑生皆因貪力故，是故應言貪瞋、貪慢，乃至貪疑也」，不只是「瞋」字，應當是貪瞋，「亦慢」，慢也是以貪為本。這個「亦」，世親論主的解釋，應當這六個煩惱都以「貪」帶頭，一個貪本身是貪，貪瞋、貪慢、貪癡（無明）、貪見、貪疑，這都是因貪的根本而生起的。頌裏邊的「亦」字，表明不但是瞋叫貪瞋，慢、無明、見、疑，也是由貪的力量。

「於境隨增」，隨增是一個法相名詞，「界品」裏面講過。煩惱隨增，煩惱跟煩惱相應隨增，心王、心所的隨增。所緣隨增，煩惱與境互相增長，叫所緣隨增。

煩惱跟境要隨增的時候，都有貪的力量在裏邊。如果没有貪，其他的煩惱力量也產生不了。根本的是個貪。所以根本佛教（原始佛教）裏邊，把十二因緣的重點說是貪，把集諦也說是貪，三有的貪，這個貪是根本的煩惱，是煩惱作用的出發點。

「以一切惑生」，一切煩惱要生，都因貪的力量而產生。所以，這六種煩惱，貪（本身是貪）、貪瞋、貪癡、貪慢、貪無明、貪見、貪疑，所有的煩惱，都是以貪的力量纔能夠於境隨增，纔能夠生起來。每一個前面都要擺一個貪字。

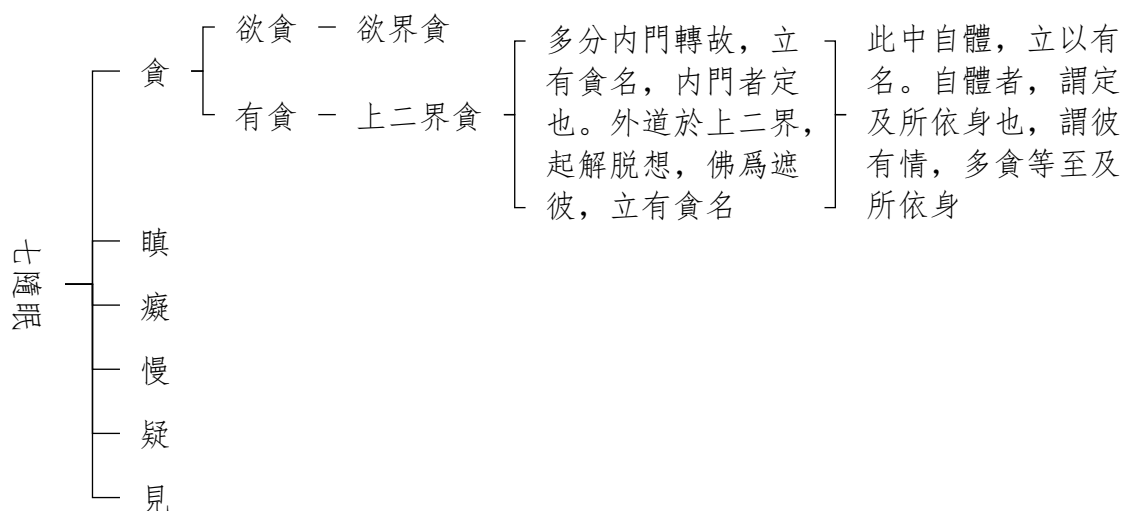
「及聲顯六體各不同」，「無明見及疑」，「及」字是顯示，這六個煩惱各有各的體，各不相同。所以這裏邊用字很巧妙，這是聲明。在做文字的時候，離不開聲明。世親菩薩五明都是精通的，他以簡練的一個頌，含攝很多的意思。没有聲明，每一個煩惱都有貪而體又不同，要把這個意思寫出來，要講很多話。現在用這兩個字，一個「亦」，一個「及」，把意思全部表達出來了。世親菩薩聲明的造詣，前面講過，當時聲明最精通的那個婆羅門，跟世親菩薩辯論，被世親菩薩駁得體無完膚。世親菩薩，不但內明高深，聲明也是非常之精通的。

根本煩惱最略的分六個，貪、瞋、慢、無明、見、疑。這六個各是各的，體不同，同時這六個都是從貪引起而生起作用的，所以也可以叫貪、貪瞋、貪慢、貪無明、貪見，貪疑。

從此第二，明七隨眠。論云：若諸隨眠，體唯有六，何緣經說，有七隨眠？頌曰：

六由貪異七 有貪上二界 於內門轉故 爲遮解脫想

【表五 - 二：七隨眠】



「從此第二，明七隨眠」，從六個增到七個，怎麼增呢？「論云：若諸隨眠，體唯有六，何緣經說有七隨眠」，依據經來辨這個問題。前面說，根本煩惱有六個，但是經上有說七隨眠，怎麼解釋？經裏的問題論裏邊都要解釋。

「頌曰：六由貪異七，有貪上二界，於內門轉故，為遮解脫想」，因為貪裏邊有差別，分了兩個：欲貪，有貪。總數成了七個。什麼叫有貪？「有貪上二界」，有貪是上二界的貪。為什麼叫有貪？第一是「於內門轉故」，上二界都在定地，大部分是定中的境界，內門轉，不緣五欲外境的，而欲貪是緣五欲外境的，所以這兩個不同。第二，「為遮解脫想」，有的外道認為色界、無色界的定是解脫，這裏把色界、無色界的貪分出來，表明這還是屬於三有之一，沒有解脫。這是密意。這樣分出以後，六個變七個。而經裏邊說的七隨眠，就是指這個，把貪分兩個，一個是欲界的欲貪，一個是色界、無色界的有貪。

釋曰：六由貪異七，有貪上二界者，前六隨眠，由貪異故，分成七種也。一欲貪，二有貪，故名貪異。謂欲界貪，名為欲貪，上二界貪，名為有貪。於內門轉故者，釋有貪名也。上二界貪，多分託內門轉，少分緣外門轉，故立有貪名。內門者，定也。貪緣定起，以內為門，名內門轉。謂上二界，多起定貪故也。少分緣外門轉者，謂彼亦緣色聲味觸法外境界也。

「釋曰：六由貪異七，有貪上二界者」，前面六個隨眠，因為貪有不同，要分兩個，一個是欲貪，一個是有貪，所以叫貪異。欲貪是貪欲界的五欲外境，有貪是貪色界、無色界定內的那些境界，所以有差別。貪分了兩個，那就成了七個。

「謂欲界貪，名為欲貪」，欲界的貪叫欲貪。欲界是外門轉，專門緣五欲境的。

「於內門轉故者，釋有貪名也」，為什麼叫有貪？「上二界貪，多分託內門轉，少分緣外門轉，故立有貪名」，上二界的貪，「多分」，從大部分來說，都是內門轉，定中的境界，不緣外境的。但是不能說絕對不緣外境，也有「少分緣外門轉」。在初禪的時候，段食沒有，鼻識、舌識沒有，但是眼耳身識還有，初禪還有緣外境的。二禪、三禪的人也可以借下界的眼識看東西。本來二禪以上無尋無伺，五識是唯尋伺，五識不起，怎麼樣看東西？用初禪的眼識看，同樣能看。所以，上地可以借下地的識來看（緣外境），或者是初禪裏邊，用眼耳身三個識緣外境，但是這畢竟是少數，大部分的時間，都是定中的境界，內門轉。所以，「多分託內門轉，少分緣外門轉」，那總的來說，叫有貪，屬於內門轉。

什麼叫內門？內門是定。入定的時候，是專門在意識裏邊觀想，不緣外境的。所謂外境，照現在的話說，是那些客觀的存在。「貪緣定起，以內為門」，這個貪是緣定的境界而起，它的方向是朝內的，是從內的定的境界而生起來的，叫內門轉。內門轉是什麼原因呢？「謂上二界，多起定貪故也」，因為上二界的人都貪著禪定，對外面的五欲境界不貪的。欲界貪五欲境界，完全沒有定，定的境界超過五欲境界。

有本雜誌上講，一個歐洲人，他對佛教感到很奇怪。他們的哲學觀點，認為是飲食男女，人之大欲，這是人不可避免的東西，是本能，你們出家人怎麼可能把男女的事情除掉呢？他認為不可思議。那是他不知道禪定，如果他嘗過禪定的味道，就會感到世間男女的貪欲，髒得不得了，丟還來不及！定的樂比這個超勝得多。初禪的境界是離生喜樂，離開五欲的境界。一般人會問，如果離開了五欲境界，人生不是枯燥得很嗎？沒有意思，沒有味道。但實際上不是那回事。離開五欲之後，會得到殊勝的樂，遠遠超過五欲樂。如果定樂超不過欲樂，就沒有人修定。正因為定中的樂，超過欲樂，而且更清淨、更殊勝、更樂，所以有志氣的人，拋棄五欲，追求定樂。這還是世間禪定的樂，如果是出世的禪定，更殊勝。

除了定樂之外，還有法樂，般若的空性大樂。這個空性大樂，把一切法觀空之後，感到心上反映的樂，那是超過一切，那是世間上任何的樂都不可比擬的。所以，修行是可能的，如果沒有這些樂，修行是不可能了。但我們也是要去追求纔能得到這個樂。你不要說，出了家之後，這個定中的樂，無漏的空性大樂，不去追求。那你苦苦惱惱的，五欲關住了，這邊的又拿不到，那你在中間挂起來，結果很多人就會退。既然出了家，就要往上進。

上二界的有情，都對定起貪。因為他知道欲界的五欲很粗，不要了，但沒有修無漏的出世道，所以對定起貪，還放不下。所以說緣內門轉。

「少分緣外門轉者，謂彼亦緣色聲味觸法外境界也」，有的時候，也可以稍稍地緣外。初禪的時候有眼識、耳識跟身識，也可以借下地的識，緣外境界。法境是意識的境界，但是你緣外面色聲香味的時候，意識也可以緣。所以緣外的不是說絕對沒有，但主要的還是緣內，因為他貪著這個定味，內的味道強，對外邊是稍稍緣一下，不去貪著的。

為遮解脫想者，又由外道，於上二界，起解脫想，佛為遮彼，立有貪名，顯彼所緣，非真解脫。此中自體，立以有名。自體者，謂定及所依身也。謂彼有情，多貪等至定也及所依身，定之與身，名之為有，緣有起故，名為有貪，有之貪故，依主釋也。義准欲界貪名欲貪，貪著五欲外境界故，欲之貪故，亦依主釋也。

「為遮解脫想者，又由外道，於上二界，起解脫想，佛為遮彼，立有貪名，顯彼所緣，非真解脫」，因為有的外道，對上界的定，以為解脫。最明顯的，外道修無想定的，以為無想定就是涅槃，還有非想非非想天的，也以為這是最高的境界，解脫了。那麼對這些，佛告訴他們，實際上這還在三有輪轉之中，並沒有真的解脫，所以叫有。有是三有輪轉的意思，有貪，還是屬於有的貪，並沒有真的解脫。

釋迦佛在成道以前，他以太子身份從王宮出來，參訪當時最有名的婆羅門外道，一個是阿羅藍，還有一個是郁陀仙。一個是得到無所有處定，一個是得到非想非非想定，是外道裏最有名的兩位。太子去參訪之後，很快把他們的定學到了。他們很

高興，想把太子留住，分一半徒弟給他教。但太子觀察這個定，沒有智慧，不能解脫，就離開了。太子在成佛之前，已經觀察到這是不究竟的東西，不是真的解脫，成佛之後，直接對外道指出，這是有貪，並不是解脫。爲了遮止外道認爲解脫，故意安個名詞——有貪，這是輪迴之中的貪。

「顯彼所緣，非真解脫。此中自體，立以有名」，「有」是什麼東西呢？當下這個自體叫有。什麼叫自體？這個體是定與所依身，修定的身體和定的境界叫有。

「謂彼有情，多貪等至」，色界、無色界的有情雖然不貪欲界粗的那些五欲，但是對他所得到的定，還是貪著。所以色界、無色界的有情都貪等至，等至就是定。

「及所依身」，對他自己的身體，當然還有執著。「定之與身，名之爲有」，有的自體是指他們色界、無色界的定，跟修定所依的身體，這是有漏的東西，也是流轉三有的東西，這就是有。貪著這個定跟所依的身體，這個貪叫有貪。「緣有起故，名爲有貪」，這個貪緣的即定跟那個依的身體。「有之貪故，依主釋也」，這是對有生起的貪，叫有貪，依主釋。

「義准欲界貪名」，根據這個道理，也可以知道欲界的貪叫「欲貪」，也是依主釋。「貪著五欲外境故」，欲界是散地，沒有定力，上邊八個地都是定地。三界九地，一個是散地，八個是定地。欲界沒有定，他緣外邊的五欲境界起貪心，叫欲貪。「欲之貪故」，是欲的貪，依主釋。

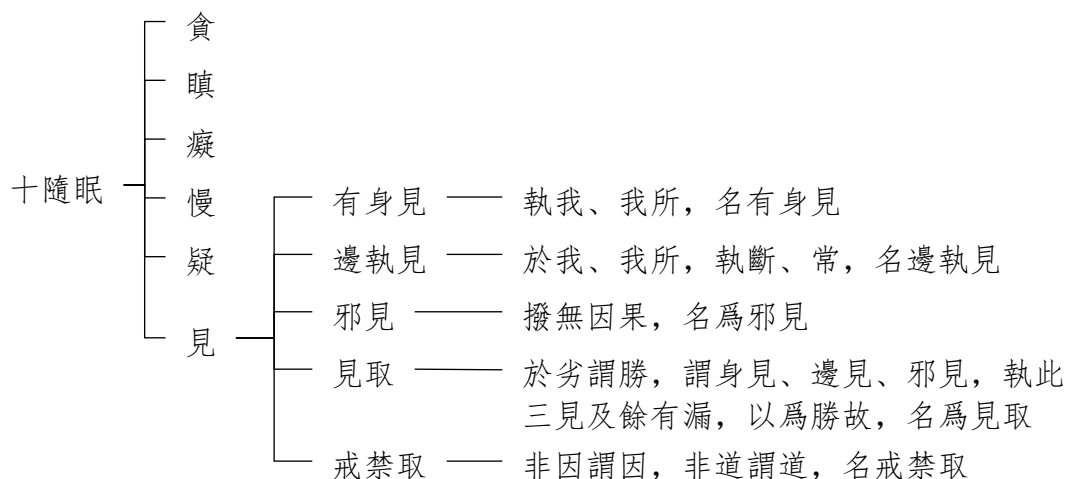
從此第三，明十隨眠。論云：即上所說六種隨眠，於本論中，復分爲十。如何成十？頌曰：

六由見異十 異謂有身見 邊執見邪見 見取戒禁取

「從此第三，明十隨眠」，六個又放開成十個。「論云：即上所說，六種隨眠，於本論中，復分爲十」，上面所說六個隨眠，「於本論中」，在《發智論》裏邊，把這六個煩惱又分成十個。「如何成十」，怎樣分成十個呢？

「頌曰：六由見異十」，這六個煩惱，由見不同，分成十個。本來是一個見，打開來有五個見，六個就變十個。

【表五 - 三：十隨眠】



釋曰：前六隨眠，由見異故，分成十種。五是見性，一有身見，二邊執見，三邪見，四見取，五戒禁取。餘貪等五，非是見性。

「釋曰：前六隨眠，由見異故」，前面六個隨眠，因為見有不同，分了十種。「五是見性」，這個見裏邊有不同的種類，可以分成五個：有身見、邊執見、邪見、見取、戒禁取。「餘貪等五，非是見性」，其餘的貪瞋癡慢疑，不是見性，不屬於見的。見是推求的意思，有身見等五個屬於見。天台宗的五鈍使、五利使，前面沒有見性的是五鈍使，有見性的是五利使，更厲害一些。

從此第四，明九十八。論云：又即前所說六種隨眠，於本論中，說九十八，依何義說九十八耶？頌曰：

六行部界異 故成九十八 欲見苦等斷 十七七八四
謂如次具離 三二見見疑 色無色除瞋 餘等如欲說

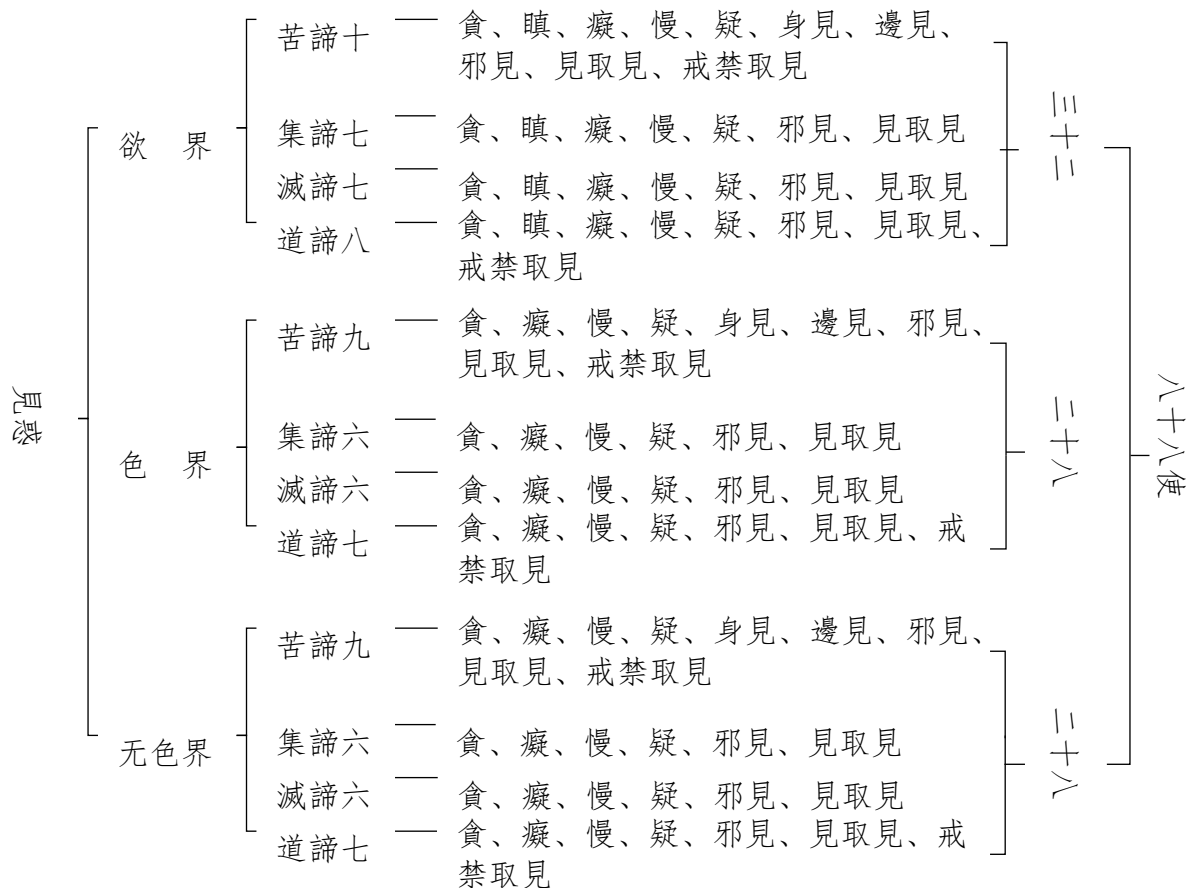
「從此第四，明九十八」，六個變七個，六個變十個，十個又化成九十八。

「依何義說九十八耶」，《發智論》裏邊又說有九十八個隨眠，什麼根據呢？

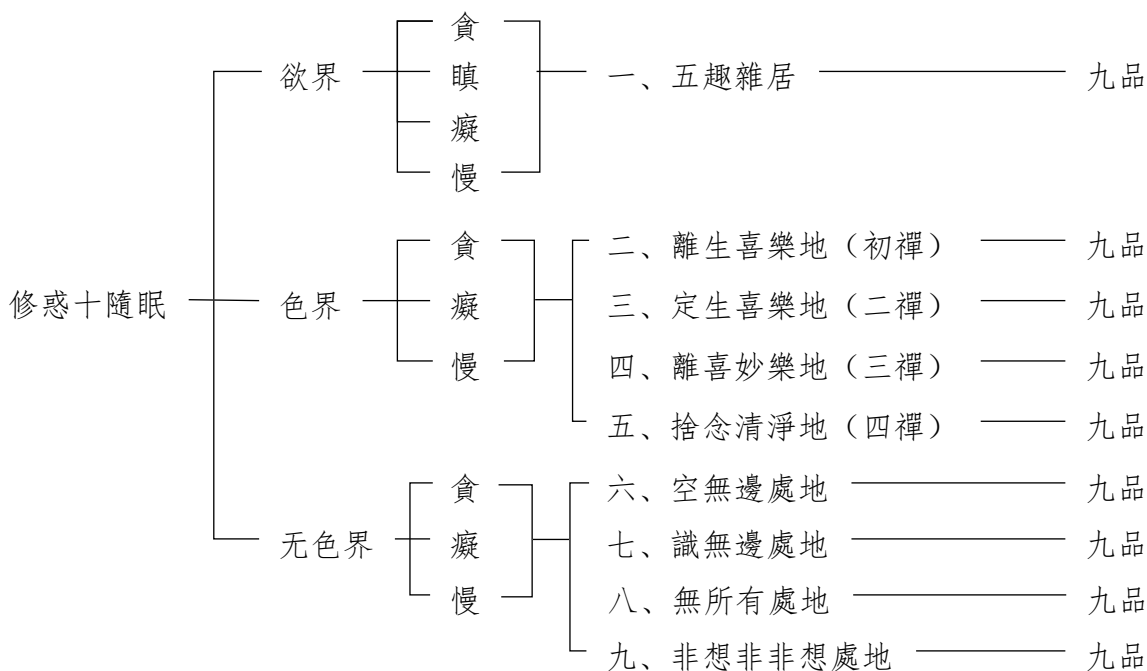
「頌曰：六行部界異，故成九十八」，這六個煩惱，它的部不同。部有幾部？前面一開頭說有五部。見道有苦、集、滅、道四部，修道一部，一共是五部。界有三界。根據三界、五部的不同，六個根本煩惱化成九十八個。怎麼化呢？

「欲見苦等斷」，欲界的見苦等，等是見集、見滅、見道所斷的煩惱。「十七七八四」，見苦所斷的十個煩惱，見集所斷的七個煩惱，見滅所斷的七個煩惱，見道所斷的八個煩惱，還有修所斷的四個煩惱。

【表五 - 四：見所斷八十八隨眠】



【表五 - 五：修所斷八十一品隨眠】



「謂如次具離，三二見見疑」，「十七七八四」，是怎麼來的呢？按次第，十個裏邊除開三個見成七個，除開兩個見成八個，除開所有見和疑，成四個，即餘下

的貪、瞋、癡、慢，那麼這樣，成了「十七七八四」。「十七七八」是見所斷，「四」是修道所斷，這是欲界的隨眠。

「色無色除瞋」，色界、無色界，要把瞋除掉。色界、無色界的有情是沒有瞋心的。有的人，他說自己得了禪定，如果說見道，見道的人也必定得禪定。在五停心觀的時候，內凡，還不是聖者，這個時候已經得定了。到四加行——煖、頂、忍、世第一，更是得了禪定，這些人都是沒有瞋心的，開悟見道更不用說。如果有人說他開悟什麼的，脾氣却大得不得了，除非是菩薩示現，否則，靠不住。爲什麼？開悟的人，決定是得了禪定的，沒有禪定怎麼開悟呢？這是定中的功德。開悟，決定禪定已經先得到了，得了禪定之後，從定中開智慧——空性的慧，那是開悟。開悟的人，決定是沒有瞋心的。看古代的祖師，最標準的是布袋和尚，小孩打他、罵他，在他身上爬什麼的，從來不發脾氣，一天到晚開口笑的。爲什麼呢？沒有瞋心。要鑒別一個人是不是真的開悟，是不是真的禪定，那就看瞋心有沒有，這是很容易的一個衡量標準。

但是，有些菩薩示現瞋恨相，示現貪相，這是例外，我們不說。反正凡夫他修行到有成就，不要說得了禪定，哪怕只是跟定相應，瞋心決定是滅下去了。如果一個凡夫，瞋心大得不得了，那跟定道、戒還不相應，差得十萬八千里。好好地下功夫，不要得少爲足，不要我慢貢高。我慢貢高會讓人越走離道越遠的，將來是魔道，我執大魔。所以真正修行，在這個地方下功夫。並不是說，背了幾個頌，理解幾句話，就算是學好了。學了之後，要用得起來，用在身上。隨眠是多少，身上有幾個隨眠，自己要認識到，認識到後把它壓下去，不給它起作用，然後慢慢地把它消除，這就是修行，學法真正起作用也在這裏。

「色無色除瞋，餘等如欲說」，色無色界的煩惱，瞋要除掉。餘下的跟欲界一樣。欲界見道所斷的，是十七七八，色無色界，這兩個界見道所斷的，是九六六七。欲界修道所斷的四個煩惱，貪瞋癡慢，色無色界斷的是三個，貪癡慢。欲界是十七七八四；色界是九六六七三；無色界也是九六六七三，加起來，總的是九十八。

釋曰：初六句明欲界，後兩句明上二界。六行部界異者，標也。行謂見行，謂六隨眠，由見行異行謂行解，分別爲十，即此十種，部界不同，成九十八。部謂五部，謂見苦、見集、見滅、見道、修所斷部。界謂欲、色、無色三界。

「釋曰：初六句明欲界，後兩句明上二界。六行部界異者，標也」，這六個煩惱，由見行的不同，由部、界的不同，所以分了九十八。「謂六隨眠，由見行異」，行是什麼？行解。一個心所法，它有一定的行相，這叫行解。因爲見的行相不同，有的是邪見，有的是見取等等，因爲行相、行解不同，分了十個。這十個裏邊，包括貪、瞋、癡、慢、疑、見，這個見分五個，加上前面的貪瞋癡慢疑，一共十個。

什麼叫部？五部。見道的時候有四部，見苦、見集、見滅、見道；修所斷的一部，修道的時候，不分苦集滅道，它是總的。爲什麼見道要分苦集滅道，而修道不分？因爲見道時候的煩惱是迷理的，迷苦諦道理乃至迷道諦的道理，各有不同，所以要分四部；而修道的煩惱是迷事，不是迷理，不分苦集滅道，這樣一共五部。界又分三界：欲界、色界、無色界，這十個煩惱，打開成九十八。

欲見苦等斷，十七七八四者，此明欲界有三十六也。苦等，等取餘四部也。十謂見苦有十隨眠，七七謂見集、見滅各七隨眠，八謂道諦有八隨眠，四謂修道有四隨眠。謂如次具離，三二見見疑者，釋上數也。具者，見苦具十也；離三見者，謂集滅各七，離身見、邊見、戒禁取三也；離二見者，謂道諦有八，除身、邊二見也；離見疑者，謂修道四，除五見及疑也。故頌上見字，兩度言之，一離三見，二離二見也。如是合成三十六種苦下具十，集滅各七，二七十四，足前成二十四，並道八，成三十二，加修道四，故成三十六也。前三十二，名見所斷，纔見諦時，彼則斷故；後修道四，名修所斷，見四諦已，後後時中，數數習道時彼方斷故。

「欲見苦等斷，十七七八四者，此明欲界有三十六也」，欲界總的根本煩惱，見道所斷的、修道所斷的，一共有三十六種。「見苦等」，「等」怎麼說？「苦等，等取餘四部也」，見苦、見集、見滅、見道，還有修所斷，除見苦還有其他的四部，一共是五部。

先介紹一個名詞，八十八使，使是煩惱，見道所斷的煩惱有八十八種，叫八十八使。開悟也好，見道也好，要斷八十八個煩惱。是哪八十八個？分三界來說。欲界見苦所斷的煩惱，十個隨眠全部都有，貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒禁取、見取。集諦下少三個，沒有身見、邊見、戒禁取，就是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取，一共七個。滅諦下見道的時候要斷掉的，也是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取，七個，跟集諦一樣的。道諦下邊，七個加上戒禁取，因爲戒禁取直接迷道的，所謂非道謂道，所以，道諦下面有它。貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取、戒禁取，一共是八個。所以欲界見道所斷的煩惱，十個、七個、七個、八個，一共三十二。

色界沒有瞋，在四個諦下面分別除一個瞋，本來是十七七八，變成九六六七，這樣是二十八。無色界一樣，沒有瞋心，也是二十八個。三十二、二十八、二十八，加起來就是見道所斷的八十八個煩惱。見道斷八十八使就是這個。

後來修道的四個煩惱叫修所斷。「見四諦已」，見了四諦以後，「後後時中，數數習道時彼方斷故」，見了四諦之後，後邊不斷地去遵照四諦的道理，在事上對修，這樣纔能斷，是一品一品慢慢地斷。修道所斷的，欲界裏有貪、瞋、癡、慢四個；色界裏有貪、癡、慢，沒有瞋；無色界也是貪、癡、慢，一共十個。八十八加十個，九十八。但是斷的時候，不一樣。修所斷的煩惱分九九八十一品。而見道所

斷煩惱，在見道的時候，十五個剎那（剎那是很快的）把八十八使斷得乾乾淨淨的。「千年暗室，一燈照破」，幾萬年、幾億年的一個漆黑的洞，只要一個燈一照，當下照得亮亮的，不需要經過很長的磨練，這是見道，很快。但是修道却不是那麼容易，修道煩惱還少點，欲界只有貪瞋癡慢，色界是貪癡慢，無色界也是貪癡慢，一共只有十個，却是要一品一品斷。欲界分九品；色界四個地——離生喜樂、定生喜樂、離喜妙樂、捨念清淨，每一個地又是九品；無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，也是四個地，也是每一個地九品。三界九地，九九八十一品，斷的時候，一品一品斷，起一個對治道斷一品，再來一個再斷一品。把欲界的九品斷完，纔能得到色界的定。

要進入色界，欲界的九品修惑要斷完。如果是世間道斷的，那就得初禪；以出世道斷的，那就成三果阿那含，欲界的煩惱沒有了。初果是見道，斷掉八十八使，但是欲界的修所斷的煩惱可以一品也不斷，乃至斷五品，這屬於初果的。二果是斷欲界煩惱六品。斷了九品以上，三果。所以初果、二果，不一定顯出家相，還有在家的，可以帶妻。然而他因為見了道，煩惱很輕，只要一提起正念，煩惱馬上就息下去了，不像凡夫。而且初果、二果，因為見道所斷的煩惱斷完了，對三寶、四諦的法，絕對不懷疑；對五戒，受也好，不受也好，即使斷命因緣，也不犯的。這是聖者的功德，他無論什麼情況之下，不會犯五戒的。

到了三果以上，那是截然地離欲，對五欲、對欲界的男女貪，已經斷完了。三果是不還果，把欲界的九品煩惱斷完，欲界再不來了，品位很高。再往前，初禪的離生喜樂地有九品，定生喜樂地九品，然後離喜妙樂地、捨念清淨地，再加上無色界的四個地，一共是八九七十二品，這些斷完之後，纔證阿羅漢果，九九八十一品煩惱全部斷完。但成佛還不行，成佛要諸冥、一切種冥都滅除，除煩惱之外還要所知障的習氣都斷完。

這是八十八、九十八的一些數字。念珠一百零八顆是怎麼來的？見道所斷的煩惱是八十八使，修道所斷的煩惱十個，九十八，還要加上十個纏，纏是小煩惱。哪十個纏呢？無慚、無愧、慳、嫉、悔（惡作）、眠（睡眠）、昏沉、掉舉、忿、覆。九十八加十，一百零八。那就是念珠一百零八的來源，從斷德上面說，就斷一百零八種煩惱，這是從功德方面說，要修的一百零八個三昧，這是念珠數字的來源。

所以這些煩惱，要知道。你要見道，要斷什麼東西？你要修道、證果，要斷什麼東西？知道了，修行前可以有方向。如果人家說你開悟了，你自己問問：這些見道斷的煩惱斷了沒有？如果没有斷，沒有開悟。如果斷掉了，那你自己也知道，不要人說。所以這是學教的好處，有一個方向，有標準的。你到什麼地位，自己一核對就知道，不會增上慢。

有的人就是不學教，自己拼命修禪定，也會得到一些境界，但離見道、證道還很遠。修定有九住心，本來心是緣外境的，第一是內住，緣內境。第二是等住，緣內的時候，一下子又蹦出去了，等住，使它時間長一點，有的說法是一串念珠念佛

的時間，能夠定在這個境上。然後靜住，慢慢進去。到第五住的時候，定的境界又深了，會有那些感覺，是定中一些光影閃爍，感到自己身體沒有了，或者看到一些山河大地，好像是如幻如化的。有些人搞錯了，他感到自己身體好像不見了，或者是看東西都是飄飄茫茫的，以為證空性了。差得遠了，這還是定境，連般若皮毛還沒碰到。要把空性的見真正得到、證到之後，那纔是叫證到空性，那是真的開悟。所以說，看到這些境界，自以為開悟，那是不學教的關係。我們提倡學教也是這個道理，「止觀章」好好學過，你再去修禪定，基本上可以保證你不會走那個偏路，也不會起增上慢，未得謂得，未證謂證。

修定沒有教理的配合，那就很容易搞錯。因為定中的境界千變萬化，而且是超過一般普通的經驗，那麼你感覺很稀奇，搞不清楚，從來沒有這個經驗，也沒有人指示，就會搞錯。

一般說觀想一個佛像，假使修四臂觀音的，觀四臂觀音，沒有得定的人，你不要說觀，想都想不清楚，漆黑一團，你觀在前頭，他却跑到後頭去了，你觀在上邊，他跑到邊上去了，你觀不起來的。如果你心能夠定到五住心以上，不但是顯出來，而且感到就是自己身上一樣。有的人就說：「我自己成佛了。」這個差得太遠了！這個跟成佛還不知道差了多遠，十萬八千里也不能形容。那不過是定中的境界，他自己感到能觀、所觀的分不出來，因為定裏邊沒有內外、前後之分，定的境界跟我們外邊的散心境界是完全不一樣的。

這個時候，有經驗的，有師承教過的，他當然自己有把握；沒有師承教過，或者自己沒有經驗，但你看了這些書之後，也有一個標準——自己在什麼地步，不會狂妄地自以為證到什麼境界。現在很多人修一些功，有一點境界就說自己成佛、成菩薩之類的話。如果你真正學了佛教教理之後，那就謙虛得多，曉得自己在哪一步。如果有一點水準的，看一看九住心，那還在奢摩他成就之前，已經有這個境界，毗鉢奢那空觀還沒有碰到。千萬不要以為證到空性，這是不曉得差到哪裏去了。所以一定要學教，不學教，你走路沒有方向，自己沒有標準，走到哪裏也不知道，還自己以為高得很。

見道所斷的八十八使——見惑。什麼叫使？在《大乘義章》¹裏邊是這麼說的，世間上的公使，也就是現在的警察，專門抓罪人的，看到罪人就把他抓起來。這個煩惱也是一樣，它跟我們跑，碰到有機會，就把我們捆起來，不使我們出三界，我們就被煩惱所繫縛，所以叫使。這八十八個使加上十個修惑，一共是九十八使，使就是煩惱。

¹ 《大乘義章》卷六：「所言使者，如地論說，隨逐縛義，名之為使。蓋乃就喻以名煩惱，如世公使，隨逐罪人，得便繫縛。煩惱亦爾，久隨行人，繫縛三有，不令出離，故名為使。毗曇、成實亦同此說。故雜心云：使之隨逐，如空行影，影水行隨。成實說言：使之隨逐，如母隨子，亦如瘡病鼠毒未發，如熱鐵黑相，如種中芽，如債未還，此等皆是隨逐義也。」

「六行部界異」，本來根本是六個煩惱，因為行相不同，分了五個見；部不同，又分了五個部；界不同，分了三個界。這樣打開，見所斷的有八十八使，修所斷的有十個，一共是九十八。

先說見惑。見惑裏邊分三界，因為欲界的，與色界、無色界的煩惱是不一樣的，但都是見所斷的，把它們列在一個表裏。部異，欲界的煩惱裏邊，分五部。見所斷的分四部，見苦、見集、見滅、見道，這是什麼意思？開悟也好，見道也好，就是見苦集滅道四個道理。有的人說開悟是開悟空性，這一點也不錯。但是空性不離緣起，苦集滅道，就是緣起性空的具體表現。我們在《印度佛學史》裏講到，佛教的教義核心是緣起。緣起包括兩個內涵，一個是性空，一個是如幻的緣起。緣起性空、性空緣起是一個東西。從如幻的變化來說，一切法都是因緣和合而生的，這是緣起；沒有自性，就是性空。從苦、集、滅、道來看，苦是果，集是因，世間流轉的緣起是苦集二諦；滅是證到的涅槃，是最高境界，要達到這個滅，需要修道，這是還滅的因果，這也是緣起。所以，流轉的緣起跟還滅的緣起，基本上就攝在苦集滅道裏邊。所以見道，並不單是一個空落落的空性。在空性裏邊，苦集滅道四諦，如幻如化的緣起，絲毫不爽地看得非常清楚，這是見道。

是什麼障住我們見道？煩惱。障住我們見苦諦的煩惱有十個：貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒禁取、見取。見了苦諦的時候，把這十個煩惱就滅掉了。障住我們見集諦的煩惱是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取。戒禁取因為直接違背苦諦的果跟道諦，所以在集諦、滅諦裏邊沒有它。障礙我們見滅諦的，也是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取這七個。障礙我們見道諦的，除了貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取之外，還有一個戒禁取，非道謂道。這些都是障礙我們見四諦的煩惱。見了道之後，這些煩惱徹底消滅。假使欲界的四諦看到之後，這三十二個煩惱就消滅了。這樣類推色界、無色界。欲界的見道跟色界、無色界的見道，兩個東西相似，但不是一碼事，色界、無色界畢竟有它們的特徵。所以說在色界、無色界見道的時候，也有色界的苦集滅道，也有無色界的苦集滅道四諦，這是類智。一個是法忍，一個是類忍。在見道的時候，八忍八智，忍是無間道，智是解脫道。

上界苦集滅道裏的煩惱，障礙見苦、見集、見滅、見道的煩惱，跟欲界相似，但是有不同——色界、無色界沒有瞋心，瞋煩惱早已沒有了。所以色界裏邊每一個諦少一個瞋，九六六七，一共是二十八個。無色界同樣，也是少一個瞋，九六六七，也是二十八個。這樣一共八十八個煩惱是障礙見道的，叫八十八使。

修斷的煩惱，是貪瞋癡慢。修道的煩惱是迷事的，對事上不清楚。迷理是道理搞不清楚，沒有一個方向；迷事，道理清楚了，但是還要幹。很多人看過佛經的，知道貪污是不對的，偷盜是不對的，但是他真正到了那個位置的時候，碰到有些可以佔的便宜，明知故犯，這就是迷事。再比如，學過不淨觀的，知道一切男女都是骷髏，都是膿血，都是大小便、痰、涕、胰涎、胃液，這些肚子裏的都是髒的，倒

出來，臭得不得了，這個道理知道了，但是你碰到真的事情，不一定能夠不起煩惱，那就是迷事。

迷理的煩惱，一下就斷完了，但是迷事的煩惱却是一品一品慢慢地磨、慢慢斷。迷事的煩惱，種類很少，貪瞋癡慢。色界、無色界同樣沒有瞋，就是貪癡慢。一共是十個，雖然數字少，但却不是一下斷完的，而是一品一品地斷。三界九地，一共是九九八十一品。欲界是五趣雜居地：天、人、地獄、餓鬼、畜生。這五個趣，同時都居在欲界，色界單純，在初禪是離生喜樂，離開欲界的那些不善法，得到的喜樂，初禪也有九品的修惑。第二是定生喜樂，離開了初禪的定，還能得更殊妙的喜樂，二禪也有九品的修惑。第三個是離喜妙樂，第三禪也有九品惑。第四禪捨念清淨地，也是九品。乃至無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，每一個地都有九品的煩惱。欲界的六品斷完是一來果，欲界的九品斷完是不還果，再把上二界的八九七十二品的煩惱斷完，那就成阿羅漢果。修惑是十個，加上見惑八十八，是九十八使，這就是所謂的見修二惑。加上十個纏，就成了一百零八煩惱。

有人問得很好：這十個纏到底是見所斷還是修所斷？總的來說，大部分是修所斷。我們學過小煩惱地法，恨、忿、嫉、惱等等，這些都是小煩惱地法，單獨起的，唯修所斷。但是無慚、無愧、昏沉、睡眠、掉舉這五個，那就要看情況。這五個跟見所斷的八十八使相應的時候，它們是見所斷；假使跟修所斷的十個煩惱相應的時候，它們是修所斷。所以這十個纏裏邊，五個一定是修所斷；有五個通見所斷和修所斷，這五個在我們看起來好像有些不是煩惱，但是真正修行的時候，這都是煩惱，障礙修行的，睡眠、昏沉、掉舉等。實際上不要說是大的修行，即使在念經的時候，這就是大的障礙。你念經打瞌睡，那你念什麼經呢？昏沉，雖然沒有瞌睡，已經糊裏糊塗了。或者掉舉，人坐在殿上念經，心在街上，那你念經不曉得念啥東西。有些人念經有口無心，人家舉腔的舉錯了，他也跟着錯，這樣念經的效果當然不大。

論云：此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷？問也。此中者，光法師解云：此十隨眠中也。寶法師云：此論前文，將五見疑配四諦竟，後言餘貪等四，各通五部，則有此問。故知此中，此貪等四中。寶解為善之也。

引《俱舍論》的話，「此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷」，前面講的那些煩惱裏邊，比如貪，在見苦下也有，在修所斷裏也有。那麼什麼樣的貪是見苦所斷，什麼樣的貪是見集所斷，乃至什麼樣貪是見滅所斷呢？

這有兩個註解，一個是普光的，一個是法寶的。玄奘法師的座下，研究《俱舍》的有三大師。一個是普光法師，玄奘法師講《俱舍》的時候，他做筆記記下來，叫《俱舍論記》，通常略稱《光記》。一個是法寶，他著了部《俱舍論疏》，一般稱《法寶疏》或《寶疏》，他的觀點跟《光記》有些不同之處。這兩部有的地方是針鋒相對的，學《俱舍》，非看這兩部不可，他們的差異、辯論都在裏邊。還有一部

《神泰疏》，留下來的沒有幾卷，佚失很多。重要的是這三大家，普光、法寶完整的書都有。以前，在金陵刻經處，普光《俱舍論記》單行本是有的，《法寶疏》從來沒有印過，只是大藏經裏有。但目前來說，《光記》這一部書，綫訂本有三十本，現在恐怕金陵刻經處沒有印。因為版子是不是全在都成問題，很多版都遺失了，要補起來很困難。看的人也不多，能夠研究的人不多，所以這部書恐怕到現在還沒有印。

這個裏邊，普光法師和法寶法師解釋有不同，兩個註解都引。圓暉法師認為法寶講的對。先把普光法師的意思講一講。「問也」，這一句話是《俱舍論》的問題。「此中者，光法師解云：此十隨眠中」，這個「此中」，普光法師說指根本的十個煩惱，這十個煩惱裏邊，哪些是見所斷，哪些是修所斷。

而法寶法師說「五見疑配四諦竟」，「五見疑」決定是見所斷，把四諦配好了，都是八十八使裏邊的。「後言餘貪等四」，見和疑是見所斷，沒有懷疑，不要多問；而貪瞋癡慢這四個，有的是見所斷，有的是修所斷，裏邊有混淆。這四個東西，哪些是見所斷？哪些是修所斷？

簡單地說，普光法師是基於十個煩惱裏邊如何分；而法寶法師認為基於四個煩惱裏邊怎麼分。差異在這裏。為什麼說法寶法師說得比較合理呢？法寶法師講的比較簡單明確，而普光法師講的比較繁複。

今天講的東西不容易，不是聽了之後，就能解決問難的，回去還得要仔細地思惟。聽大座講經的人，一般聽過算數。有些人到講經的時候，書拿出來，經講完了，迴向一念，書合起來，擺在那裏，明天要講，再拿出來，再翻。這樣子學法，一輩子學不到什麼大東西。有一位，他聽經也聽了不少，給一些初入門的講經，說開示，滔滔不絕，但是真正有條有理的、有系統的東西，要他拿出來，就不行了。學法要系統地學，還得要認真思惟。當然，修一般不容易，要得定之後纔修，聞思却是能做到的。聞了之後，一定要思。深入一步的，把它從表面透到裏邊去的，就靠思惟。要把裏邊內在的聯繫與辯證的關係，裏邊的那些脈絡都搞清楚，非思不可，單是聞是不夠的。儘管你多聞，但不經過思，是表面的。海公上師打個比喻，是水瓢上寫賬。你一筆賬寫在本子上，那你以後要查，可以查出來，如果寫在水瓢上，水一舀，寫的賬都沖掉，沒有了，這個是不穩固的。單是聞是不穩固的，是膚淺的。你學了、背了很多東西，主要是在辯論的時候拿來應用的。如果辯論的時候你輸了，人家說你的老師沒教好，假使辯贏之後，老師教得好，所以說老師對他們教得很認真。如果不辯論，學過馬馬虎虎算了，這個收效不大。在討論的時候，要能深入，最好能夠引起辯論。但是辯論不是吵架，不要面紅耳赤地鬧起來了。

若緣見此所斷為境，名見此所斷，餘名修所斷。解云：答也。光法師云，此有二意：一緣見此為境。此者，此四諦也。謂五見疑，親迷四諦，名緣見此也。二緣見此所斷為境。所斷是五見疑也。謂貪等四，非親迷諦，但緣五見疑上起故，名緣見此所斷也。此中

意者，若五見疑緣苦諦起，名見苦所斷，乃至緣道諦起，名見道斷；若貪等四緣見苦所斷五見疑為境，名見苦所斷，乃至緣見道諦所斷三見疑為境，名見道斷。不緣見此為境，及見此所斷為境，名修所斷。若依寶法師解云，此貪等四，若緣見此所斷為境，名見所斷；不緣見此所斷為境，名修所斷也。如三十六中，見分十二，謂苦下五見，集滅各二見，道諦有三見，故成十二也；疑分為四，四諦各一也；餘四各五，餘貪等四，各通五部，四五二十也。兼前十二見及四疑，故欲界中有三十六。

「此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷」，法寶法師跟普光法師的分歧，是「此中」的「此」。一個說是十個煩惱；一個說是四個煩惱。下邊是《俱舍論》的回答。「若緣見此所斷為境，名見此所斷」，這是《俱舍論》的回答。這個答案，兩個解釋。「光法師云，此有二意」，光法師把「若緣見此所斷為境」這句話分兩層意思，「緣見此」跟「緣見此所斷」。「一緣見此為境」，這個「此」指四諦，苦集滅道。「謂五見疑，親迷四諦，名緣見此也」，這十個煩惱裏邊，五個見跟疑，是直接對苦集滅道四諦不明白、疑惑的，這個叫「緣見此」，假使明白了苦集滅道的道理，五見、疑就斷掉了。「二緣見此所斷為境」，那不是直接的，這是第二層，「謂貪等四，非親迷諦」，貪、瞋、癡、慢，對四諦不是直接迷的。但是，它們可以緣五見、疑（五見疑是緣此四諦的），間接地緣四諦。這是「緣見此所斷」。

五見、疑，是見苦集滅道的時候要斷掉的煩惱。假使貪瞋癡慢是緣它們的，那麼貪瞋癡慢也是見所斷；餘下來的叫修所斷。這是普光法師的解釋。

五見、疑是直接迷四諦道理的，叫「見此」。其他的貪瞋癡慢，不直接迷四諦道理，緣的境是五見、疑。五見、疑是見苦集滅道的時候所斷的煩惱。假使五見、疑是迷苦諦的，而貪瞋癡慢緣這五見、疑，貪瞋癡慢也是見苦所斷；假使二見、疑是迷集諦的，而貪瞋癡慢緣二見、疑，貪瞋癡慢也是見集所斷；緣迷滅、道諦的同樣如此。餘下的是修所斷。

「此中意者」，因為普光法師的兩層意思講得有點繁複，他再重新總結一下。「若五見疑緣苦諦起，名見苦所斷」。「見此所斷」，這個「此」代表苦集滅道，見苦的時候，是見苦所斷，乃至緣道諦起的，叫見道所斷。這是直接迷諦理的，五見、疑，迷哪一個諦，見哪個諦的時候把它斷掉，這是第一層。

第二層，「若貪等四」，貪瞋癡慢，四個，「緣見苦所斷五見疑為境」，叫見苦所斷，乃至緣見道所斷的三見疑為境，叫見道所斷。「不緣見此為境，及見此所斷為境」，既不緣見此（四諦），也不是緣見此所斷（五見、疑），餘下來的這些貪瞋癡慢，就是修所斷。

「若依寶法師解」，下面是法寶法師的解釋。「此」，不是指十個煩惱，而是指貪瞋癡慢，因為五見疑，決定是見道所斷，不要再分析了。至於貪瞋癡慢，有見道所斷，也有修道所斷。哪些貪瞋癡慢是見所斷，哪些貪瞋癡慢是修所斷，那就要簡別一下。所以法寶法師認為，「此」指貪瞋癡慢這四個。

「此貪等四，若緣見此所斷為境，名見所斷；不緣見此所斷為境，名修所斷」，假使這個貪等煩惱，緣見道所斷的見、疑那些煩惱為境的（「見此」，是見苦、見集、見滅、見道中的某一個），那麼這些貪瞋癡慢是見所斷；假使不緣那些的，是修所斷，這個比較乾脆。圓暉法師同意法寶法師的說法。「寶解為善之也」，認為法寶法師的解釋比較好。

「如是三十六中，見分十二」，在這三十六中，欲界見修所斷的煩惱有三十六。「見分十二」，見裏邊有十二種。苦下邊五個，集諦、滅諦下邊各兩個，道諦下三個，「故成十二也」。這是總結算賬。「疑分為四」，疑是四個，四諦下面各一個。「餘四各五」，其他留下來的貪瞋癡慢，「餘貪等四，各通五部」，它們每一部都通的，見集、見苦、見滅、見道、修，都有它們。每個煩惱在五部裏邊都有，因此各有五個。「四五二十也，兼前十二見及四疑」，貪瞋癡慢有二十個，十二個見，加四個疑，成欲界三十六。

色無色除瞋，餘等如欲說者，色無色界，於五部下，各除瞋恚，餘與欲同，故色無色，各三十一，兩界合論，成六十二，通前三十六，總計成九十八使，更加十纏，名一百八煩惱。

「色無色除瞋，餘等如欲說」，欲界的算好，色界、無色界把瞋除掉，餘下的跟欲界一樣。色界、無色界，「於五部下，各除瞋恚，餘與欲同」，五部每一部下各除一個瞋，其餘的跟欲界的都一樣。「故色、無色各三十一」，欲界是三十六，除五個瞋，就是三十一。「兩界合論六十二」，色界三十一，無色界也三十一，一共是六十二。再加上欲界的三十六，九十八。九十八加十個纏，就是一百零八煩惱。

從此第二，明見修斷。論云：於此所斷九十八中，前八十八，名見所斷，忍所害故；後十隨眠，名修所斷，智所害故。總標。如是所說見修所斷，為決定不？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

忍所害隨眠 有頂唯見斷 餘通見修斷 智所害唯修

「從此第二，明見修斷」，見道所斷的、修道所斷的裏邊還有問題，還要再詳細地辨。「論云：於此所斷九十八中，前八十八，名見所斷，忍所害故；後十隨眠，名修所斷，智所害故」，這裏把前面的九十八，用見修分一分。前面八十八個，叫見所斷，見道的時候斷掉的煩惱。「忍所害故」，這個煩惱是忍所斷的，「害」是把它消滅。在見道的時候，前五剎那是見道，第十六剎那是修道。這十六剎那是依苦集滅道來分的。先是苦法忍。對治欲界煩惱的叫法智、法忍。對治色界、無色界的，叫類智、類忍。類是同類的意思。法是本法，色界、無色界的苦集滅道跟欲界的苦集滅道有相同之處，叫類。

在斷煩惱的時候，忍是無間道，把煩惱斷掉；智是解脫道，證明煩惱斷掉的這個得。開始的時候是苦法忍，消滅欲界苦諦下的煩惱的無間道，正在搏鬥的時候，是忍。這個忍是起消滅煩惱功能的。苦法忍之後，苦法智，煩惱斷掉，宣布解放，宣布見苦下的十個煩惱消滅了，這是解脫道。然後跟着就是苦類忍，上二界苦諦下的煩惱，以類忍來斷。然後，苦類智宣布上界色界、無色界每一界苦諦下的九個煩惱斷掉。這是苦諦，分苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智。其他三個諦一樣，集法忍、集法智、集類忍、集類智，滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智，然後道法忍、道法智、道類忍、道類智。從苦法忍到道類忍，這十五個刹那是見道；第十六刹那（道類智）是修道。這是忍和智的差別。忍是無間道斷煩惱的時候，智是解脫道。忍是把煩惱消滅；智是證明解放。忍是第一次消滅，智是已經見過一次，重復的。

前面八十八使，是見道所斷，是忍（法忍、類忍）來把它們斷掉的。後面十個隨眠，即欲界的貪瞋癡慢、色界的貪癡慢、無色界的貪癡慢，這十個是修所斷，智所害。這裏也知道，見道所斷的煩惱是忍斷的，修道所斷的煩惱是智來斷，這兩個有不同。將來「賢聖品」的時候還要講。這是把見道所斷、修道所斷分了類。「如是所說見修所斷，為決定不」，根據上面所說的，見道所斷、修道所斷，是不是決定如此？產生這個問題。「不爾」，不一定。「云何」，怎麼樣不定？

「頌曰」，下邊那個頌來解釋這個問題。這是有部的見解，經部來說就不一樣。先看有部的體系，認為有不決定的，什麼不決定的？以頌來回答。

「忍所害隨眠，有頂唯見斷，餘通見修斷，智所害唯修」，哪些東西不決定？「忍所害隨眠」，見道所斷的煩惱，「有頂唯見斷」，三界裏邊，非想非非想天這一個地——有頂，這個決定是見所斷。其餘的，下邊八個地，可以通見所斷、修所斷。「智所害唯修」，前面說的智所害的煩惱，決定是修所斷。

前面九十八裏邊，八十八是見所斷，忍所害；十個是修所斷，智所害，是不決定的。忍所害的裏邊，下邊八地的煩惱，既可以見所斷，也可以修所斷，只有有頂的，非見所斷不可。而智所害的決定是修所斷。這是有部的說法。

釋曰：前三句明忍所害隨眠，第四句明智所害隨眠。忍所害隨眠，有頂唯見斷者，忍謂見道中，法類智忍也。前八十八，名忍所害隨眠，於中有頂地攝，唯見所斷，以有頂惑，唯類智忍方能斷故。餘通見修斷者，餘八地中，忍所害隨眠，通見修斷。謂聖者斷，唯見非修，法類智忍，如應斷故。上七地，類忍斷，欲界一地，法忍斷也。若異生斷，唯修非見，數習世俗智所斷故。智所害唯修者，後十隨眠，名智所害，唯修所斷。以諸聖者，通用無漏、世俗二智斷故。若諸異生，唯世俗智，方能斷故。

「釋曰：前三句明忍所害隨眠，第四句明智所害隨眠」，忍所害、智所害，八十八使是忍所害，後邊十個是智所害。

「忍所害隨眠，有頂唯見斷」，忍所害的隨眠，八十八使裏邊，有頂天的那一部分，決定是見所斷——見道的時候纔斷。「忍謂見道中，法類智忍也」，見道的時候有法忍、類忍，「法類智忍」，法智忍、類智忍，就是指法忍、類忍。「前八十八，名忍所害隨眠」，什麼叫忍所害隨眠呢？前面八十八使。前面八十八個是忍所害的，是見道時斷的煩惱，在有頂來說，那一定是見道的時候斷。「以有頂惑，唯類智忍方能斷故」，因為它是上界，用類智忍來斷的。法智忍是斷欲界的，類智忍纔能斷有頂惑。

「餘通見修斷」，除了有頂地以外，還有下面八個地，八十八使中屬於下面八個地的煩惱不一定是見所斷，有的時候見斷，有的時候修也可以斷。那麼怎樣分呢？「謂聖者斷，唯見非修」，聖者斷決定是見道的時候，不是修道。「法類智忍，如應斷故」，如其所應，按照煩惱所屬的地，上邊的七個地，類智忍來斷，欲界的那一地，法智忍來斷。

「若異生斷，唯修非見」，假使是凡夫，他決定是修，不是見道。就是說聖者斷的時候，一定是見所斷；而凡夫（異生）斷的時候，斷下面八地的煩惱（忍所斷煩惱）的時候，是修所斷。「非見」，不是見所斷。「數習世俗智所斷故」，哪個智來斷呢？「世俗智」，無始以來經常修習的那些世俗智來斷它。

「智所害唯修」，智所害的，是修所斷的煩惱。「後十隨眠，名智所害」，這個不能見所斷，一定是修所斷。「以諸聖者，通用無漏、世俗二智斷故。若諸異生，唯世俗智方能斷故」，就聖者來說，可以用無漏智，也可以用世俗智來斷；而對異生、凡夫來說，唯以世俗智斷。

先要知道一個原則。三界九地，如何以有漏道斷煩惱。以前印度婆羅門修禪定，他不用佛教的出世的無漏法，他自己修世間禪，也可以得到初禪，乃至得到非想非非想定。他們是怎麼斷的呢？欣上厭下。他看到上地的靜、妙、離，上面的清淨、上面的寂靜、上面的殊妙、上面的離開苦難；而看到下地是粗、苦、障。下地相對來說，是非常的粗、非常之苦，又障（不能出離）。假使欲界修初禪的人來說，他看見欲界的粗、苦、障，而看到初禪的靜、妙、離。以這樣子欣上厭下的世間心（動機）出發，但這不是菩提心，也不是出離心，也可以得到世間的禪定，那個時候把欲界的煩惱離掉了，這是以世俗智離的，欲界的煩惱裏邊忍所害的那一部分，也用世俗智把它離掉。乃至無所有處，也可以羨慕上邊非想非非想的靜、妙、離，厭惡它本地的粗、苦、障，用世間定，把它的煩惱滅掉，證非想非非想的定。

這八地都可以用世俗智，把那些忍所害、智所害的煩惱斷掉。這是有部的話。但對非想非非想天來說，上面靜妙離的對象沒有了，他是最高，三有之頂，他往上無可再離。從世俗法，他不能再往上。那麼要斷它的煩惱，只有無漏法，就是用類智忍來斷，這是見道所斷，不能再由世俗智斷。所以說有頂這一地的忍所害隨眠，決定是見所斷，是聖者纔能斷得掉。而下邊八地，凡夫用欣上厭下的方式也可以斷。假使聖者，是見所斷，凡夫是修道所斷，所以見修是通的。修所斷的煩惱——智所

害的，那當然都是修所斷。聖者可以用無漏法或者有漏智來斷，而異生只能用世俗智來斷。

從此第三，明五見，就中分二：一正明五見，二別釋戒禁取。且正明五見者，論云：由行有殊，分見爲五，名先已列，自體如何？頌曰：

我我所斷常 撥無劣謂勝 非因道妄謂 是五見自體

「從此第三，明五見」，把五個見詳細講一下。「分二」，分兩科。「正明五見」，「別釋戒禁取」，先講什麼叫五見，然後把戒禁取特別地提出來講一下。

「且正明五見者，論云：由行有殊，分見爲五」，因爲它的行相、行解不同，把六個煩惱裏的見分成五個。「名先已列，自體如何」，前面講過五見的名字，它的自體是什麼呢？

「頌曰：我我所斷常，撥無劣謂勝，非因道妄謂，是五見自體」，這個頌簡單扼要，要背。五見的體是什麼呢？

「我我所」，薩迦耶見，執我、我所，執著五蘊是我，或者五蘊中間某一個是我。最粗淺的人，他執這個身體是我，色蘊；高超一點的，執受是我，能夠感覺的是我；再高一點的想是我；乃至思是我，能夠自由意識活動的是我，笛卡爾「我思故我在」，我是思心所；還要再高的，執了別的心識是我。這些都是執蘊爲我。還有一種是離蘊爲我，離開五蘊還有一個獨立的靈魂的東西，有這麼一個我。執我，總離不開即蘊我、離蘊我。執著這個是我，還有屬於我的東西。這是薩迦耶見。

「斷、常」，邊見，執斷常。執持常見，或是斷見。

「撥無」，邪見。說因果沒有的，做好事不得好果，做壞事也不一定得壞果。

「劣謂勝」，見取。本來是不好的東西，執爲最殊勝的。

「非因道妄謂」，不是因說是因，不是道說是道，戒禁取。

「是五見自體」，這些是五見的體。

釋曰：前三句出體，第四句結成。我我所者，執我我所，名有身見也。身即是有，故名有身，以五取蘊爲體。緣於有身，執我我所，執即是見，見緣有身，名有身見。有身之見，依主釋也。西國名薩迦耶見，此云壞身見，或名有身見。故論云：壞故名薩，聚謂迦耶，即是非常、和合蘊義非常是壞義，和合是聚義，迦耶即薩，名薩迦耶，即五取蘊迦耶體也。爲遮常、一想，故立此名，要此想爲先，方執我故。解云：此上是經部釋，爲遮外道計於常想，立其薩名，遮計一想，立迦耶名，是則壞身之見，名壞身見也。毗婆沙師，作如是釋，有故名薩，身義如前，勿無所緣，計我我所，故說此見緣於自身，緣薩迦耶，而起此見，故標此見名薩迦耶。已上論文，釋有身之見也。

「釋曰：前三句出體，第四句結成」，前三句出五見的體，接下去總結，結成，結成這五個體。

這裏講薩迦耶見，有兩個解釋，一個是有部的解釋，一個是經部的解釋。有部認為三世一切有，三世的法，不管過去、未來，都是有自體的。經部認為有些法是有體，有些法是没有體的。學空一定要從四個層次，有部、經部、唯識、中觀這樣上去，纔是踏實的。這裏先把有部、經部的兩個薩迦耶見介紹一下。

先說有部的，「執我、我所，名有身見」，什麼叫薩迦耶見呢？有身見，執著有我、有所的。什麼叫有身見？「身即是有」，這個身體是有的，叫有身。「以五取蘊為體」，我們這個身體以五取蘊為體，注意不是五蘊，五蘊裏邊有無漏五蘊，這裏指有漏的五蘊，即煩惱所取的五取蘊，以五取蘊為體，執有我、我所。「緣於有身，執我我所」，緣五取蘊，執著這是我，這是我所（我的東西）。「執即是見」，執著它是我、我所的一個執就是見。「見緣有身」，這個見緣的境是有身——五取蘊，叫有身見。「有身之見」，這個見是有身的見，「依主釋」。這是有部的講法，薩迦耶見叫有身見。這個身是有，有身是五取蘊。緣五取蘊，執這個是我，那個是我所，這就叫薩迦耶見。

「西國名薩迦耶見」，西國，就是印度，叫薩迦耶見。經部的解釋，「或名有身見」，他說有部的有身見也叫壞身見。「故論云」，《俱舍論》原文這麼說，「壞故名薩」，薩迦耶的薩，漢語叫壞。「聚謂迦耶」，迦耶就是聚，積聚的意思。壞聚，無常的就叫壞，和合攏來積了一聚，不是一個東西叫聚。我們執一個我，都是執著我是一個，不能說有十幾個我，那不成為我，我是一個。有的說身體是要壞的，靈魂是常的、不壞的，一般執我是一、是常。而這裏就是破一、破常，它是無常的、要壞的；是和合聚攏來的一大堆，不是一個。「非常是壞義，和合是聚義」，薩迦耶，壞是薩，迦耶是聚。

「迦耶即薩，名薩迦耶」，無常的東西，是積聚的東西。因為它是積聚攏來的，纔是無常的，如果不是積聚的，原來是有自性的，那就是常了。正因為是積聚的，又可以合，又可以散，那就是無常。所以說，迦耶跟薩是一個東西，迦耶就是薩，薩迦耶，是持業釋。「即五取蘊」，它的體是五取蘊。

「為遮常、一想，故立此名」，因為外道執一個不變的靈魂，執一個什麼東西是有常的，是一的。經部要破掉他們「常、一」這個概念，叫薩迦耶見。「要此想為先，方執我故」，先有這個常、這個一的概念，纔執著這是我，是常、一的我。經部要破我，你所執的我，是個無常的、非一的，是積聚攏來的，那就不成其為我。

「解云：此上是經部釋」，這是經部的解釋。經部為什麼要這樣說呢？因為外道執有我。「為遮外道計於常想，立其薩名」，外道是執常，遮掉這個常，立一個薩——無常。「遮計一想，立迦耶名」，外道執一，遮掉這個一，叫迦耶，針鋒相對破外道常、一的我。「是則壞身之見，名壞身見也」，這個壞身見，就是薩迦耶見。

「毗婆沙師，作如是釋」，有部師怎麼說呢？「有故名薩」，薩就是有，這個迦耶是身，身是和合、積聚的意思。「勿無所緣，計我我所，故說此見緣於有身，緣薩迦耶，而起此見，故標此見名薩迦耶」，有部特別聲明，你認為這個薩迦耶見，是無常的，是和合積聚的，那你所緣的我，是沒有這個我的。有部說，你心要緣個東西，沒有的東西是不能緣的，一定要有東西的纔能緣。所以他說，這個薩是有，迦耶是積聚。「勿無所緣，計我我所」，如果沒有所緣的境，你執著它是我、我所，這是講不通的。「故說此見緣於有身」，所以有部說這個見，一定緣有體的那個身，不能緣空的東西。「緣薩迦耶，而起此見」，緣薩迦耶這個五取蘊，纔產生我、我所的見，這是強調心要緣有的東西。

經部說你緣的「我」根本是虛妄的，這個薩迦耶見緣的境是沒有的，是空的、虛妄的東西。經部裏邊是比較進步的。世親菩薩在講有部的薩迦耶見時，特別把經部的東西摻進去。世親論主是同意經部的意思的。

斷常者，於我我所，執斷常，名邊執見。斷常名邊，執即是見，依邊起執，邊之執故，依主釋也；邊執即見，持業釋也。

「斷常者，於我我所，執斷常，名邊執見」，第二個是邊見，也叫邊執見。在前面執我我所基礎上，執我是常的、我是斷的，我所是常的、我所是斷的，這是邊執見。「斷常名邊」，斷也好，常也好，叫邊，執就是見。

「依邊起執，邊之執故，依主釋也」，邊執之見，依主釋。「邊執即見，持業釋」，這個邊執就是見，也可以作持業釋解。

撥無者，撥無因果，名為邪見。邪即是見，名為邪見，持業釋也。

「撥無因果」，本來世間上苦集滅道的因果、緣起法等等，說是沒有的，這是邪見。「邪即是見」，本身這個邪就是見，叫邪見，持業釋。

劣謂勝者，於劣謂勝，名為見取。見謂身見、邊見、邪見，執此三見，以為勝故，名為見取。見之取故，是依主釋也。除三見外，執餘有漏，以為勝者，亦名見取。理實應立見等取名，略去等言，但名見取。

「劣謂勝者，於劣謂勝」，本來並不好，是很低劣的東西，說它殊勝，這個是見取見。「謂身見、邊見、邪見」，這三個見都是錯的，執著它以為是好的，就是見取。「見之取故」，對前面三個見的「取」，取著，叫見取，「依主釋」。

是不是一定要執這三個見呢？不一定。「除三見外，執餘有漏，以為勝者，亦名見取」，除了三個見之外，對其他的有漏法說是殊勝，也屬於見取。照這樣說，「理實應立見等取名」，不但是三見，還有其他的有漏法，要加一個等纔行，要見等取這個名字。把等字略去，其他有漏法隱在裏邊，單說見取。但是我們知道，不一定是執薩迦耶見、邊見、邪見，對其他的有漏法執為勝的，都屬於見取的範圍。

非因道妄謂者，非因謂因，非道謂道，名戒禁取。戒謂佛法中五戒等也。禁謂外道狗牛等禁也。執此禁戒以為因道，名戒禁取。戒禁之取，依主釋也。論云：如大自在生主，或餘非世間因執我等生世間也，妄起因執；投水火等，種種邪行，非生天因，妄起因執已上非因執因也；受持戒禁，數相應智，非解脫道，妄起道執外道計算數智，得涅槃也。理實應立戒禁等取名，則略去等言，但名戒禁取。已上論文，等取執非戒禁餘法也。

「非因道妄謂」，「非因」，本來不是因，說它是因；「非道」，本來不是道，說它是道，這是戒禁取。

「戒謂佛法中五戒等也。禁謂外道狗牛等禁也。執此禁戒以為因道，名戒禁取。戒禁之取，依主釋也」，戒禁取裏邊要分，戒有佛教裏的五戒等，難道不對嗎？這個問題等一下解釋。禁是外道的戒，外道的牛戒、狗戒等等禁條，執這個戒禁以為是證涅槃的因、證涅槃的道，叫戒禁取。是戒禁的取著，依主釋。

「論云」，是《俱舍論》的原文。「如大自在生主，或餘非世間因，妄起因執」，大自在天，或者生主，本來不是世間的因，一定要說世間是他創造的，非因謂因。因有兩種：一種是能生因，一種是生天因。這是能生，創造世間的因，虛妄的，自己安立一個，大自在天也好，生主也好，等等。本來不是世間的因，却說他是創造世間的因，這是第一個能生因。

第二是生天的因。「投水火等，種種邪行」，外道有的是自己跳進水裏去。以前外道有一個執著，認為印度的恒河能把煩惱洗盡，於是乾脆跳到恒河裏去淹死，認為把煩惱洗乾淨，將來可以生天，這是愚癡，這是自殺，將來感的果決定是三惡道。佛教是反對自殺的，自殺就是殺人，如果一個比丘自殺，那是殺比丘，這個罪很大，不得了。但他們外道却不知道，以為恒河能夠滅罪的，跳進恒河裏把罪也洗乾淨了；或者事火外道，自己跳進火裏去。總之種種的邪行，以為能生天。「妄起因執」，本來不是生天的因，他執為能生天的因。

「受持禁戒，數相應智，非解脫道，妄起道執」，他受持那些禁戒，「數相應智」，有種外道，經常在數那些法的，搞計算的，以為這是解脫道。這個智跟他的計數相應的，叫數相應智。他認為這樣子算算算，到以後能解脫等等。本來不是解脫道，他認為是能夠解脫的道，這些都是非道謂道。

這裏包括牛戒、狗戒。這個外道，不是說他完全愚癡，笨得學牛、學狗去了。他也有一些神通，看到一個牛第二輩子生天。這個生天是由前面的順後受業所感，它前輩子造了善業，但這個業是順後受，不是第二輩子馬上感果，第二輩子是做牛，那個順後受業可以讓他生天。但是那些外道，他有點神通，一看這個牛生天了，追究牛到底為什麼生天呢？就看牛吃草的，吃水的。這樣，他就學牛一樣，飢餓吃草，渴了吃水，疲倦睡覺，男女性起來了就淫欲，他以為這樣能生天。這是愚癡，非道謂道。這些將來感苦果。

「外道計算數智得涅槃也」，這個計算數的智慧，他們認為能夠解脫證涅槃，這是外道的一種。當然具體沒有很詳細的解釋，大概類似於算八卦之類的東西，拼命算，算到後來，他能夠到多少時間之後，能解脫，能證涅槃。這樣來說，「理實應立戒禁等取名」，不但是戒禁，還有各式各樣的東西，應該加個等字，「略去等言」，這個等字略掉，叫戒禁取。所以說戒禁取，不一定是戒禁，對其他的東西執著能夠生天、能夠是解脫的，都在裏邊。

這裏要解釋一下，為什麼五戒也屬於戒禁取？我們持了戒之後，由戒生定，由定生慧，般若的智慧出來了，然後「照見五蘊皆空，度一切苦厄」——證涅槃，這是《心經》裏講得很清楚的。只要持戒，不要定、慧，認為就憑一個戒能證涅槃，這是執著。所以說戒禁取包括佛教內部的，執著五戒或者八戒能夠解脫，能夠證涅槃，這是偏了。本來不排斥持戒是證涅槃的因素之一，但是，這不是具足的因，只是一個前導，要引發後邊的定、慧纔能夠得到涅槃。這當然比外道的戒禁取要稍勝一等，至少你持個五戒，也能得人天，但畢竟你說能證涅槃，是不現實的，也屬於戒禁取。「戒淨有智慧，便得第一道」，戒清淨之後還得要智慧，由戒生定，由定起無漏的空的智慧，然後第一道——涅槃可以證到。單執著個戒，不要定、慧，那當然是支分不夠。如果執著單是持戒，不修定、慧，甚至於排斥定、慧，認為能得涅槃解脫，這是屬於戒禁取的範圍。

戒禁取意思是非因計因，非道計道，因是集諦，既然它是迷因，為什麼在集諦下邊沒有戒禁取，而只有苦諦跟道諦裏邊有它？

從此第二，別明戒禁取者，論云：若於非因起是因見，此見何故非見集斷？解云：既迷因起，應見集斷也。頌曰：

於大自在等 非因妄執因 從常我倒生 故唯見苦斷

「從此第二，別明戒禁取者，論云：若於非因起是因見，此見何故非見集斷」，根據《俱舍論》原文，提一個問。戒禁取是非因計因，戒禁取既然是迷因，為什麼不是見集諦的時候斷？集諦是因，苦諦是果，道諦是道，它既然是迷因的，該是在集諦裏邊斷，為什麼集諦下面沒有它？

「頌曰：於大自在等，非因妄執因，從常我倒生，故唯見苦斷」，他在頌詞裏簡單明白地標出來。大自在也好，其他的也好，本來不是創造世間的因，說它是因，「從常我倒生」，計因的時候，主要是想到這個大自在是常的，或者是它有這麼一個我，起常倒、我倒。這個常倒、我倒是苦諦所斷的。苦諦之相，無常、苦、無我、空。無常是對治常，無我是對治我。既然是常我倒而生的，直接是對苦諦有違背的，這個屬於見苦所斷，不是見集所斷。

釋曰：執自在等生世間者，必先計度，彼體是常，起常倒也；執為一我，起我倒也。執常我已，方起因執，故非因執，從常我生。常我二倒，

唯見苦斷，故彼非因執因，亦見苦斷。以常我倒，身邊見攝，迷粗果故，故見苦斷。然戒禁取，總有二類：一非因執因，二非道計道。非因執因，復有二類：一迷執我常法起，二迷宿作苦行等起計狗等生天因。此二迷苦果，故皆見苦斷。非道執道，亦有二類：一執有漏戒等，為解脫道，此迷粗果故，亦唯見苦斷；二執謗道邪見及疑，為清淨道，此戒禁取，違道諦強，見道諦斷。

非因執因，計大自在天或者帝釋、梵天是創造世間的因，有些宗教認為是上帝創造的等等。既然計他是生世間的因，那麼心裏必定先有這麼一個設想，大自在等，它的體是常（不是創造出來的，是常的），起個常倒；它一定是唯一獨立地存在，不靠其他東西幫助的一個我，起一個我倒。

一切有為法本來沒有我的，本來是無常的，你執了常倒、我倒兩個倒，纔會執它是創造世間的因。如果它不是常的，也沒有我的，那它怎麼是因呢？既然它是創造世間的因，它決定本身是常的，也是有主宰的這麼一個神，我是主宰的意思。先有常倒、我倒，纔會執它是創造世間的因，所以常我兩倒是一個根本。

「故非因執，從常我生」，所以非因執因的執著，從常倒、我倒而產生，而常我兩倒是見苦所斷，所以屬於見苦所斷。「故彼非因執因，亦見苦斷」，苦諦下邊的四個行相，無常對治常，無我對治我，常我兩倒是見苦所斷，所以從常我兩倒所生的非因執因也是見苦所斷，它們有直接聯繫的。「以常我倒，身邊見攝」，常倒、我倒這兩個是身見、邊見所攝。邊執見——執常執斷，身見——執我我所，所以這兩個顛倒，是身見、邊見所包含的。「迷粗果故，故見苦斷」，身是果，有這個身，然後執這個身有常，或者是斷。既然是從果而迷，產生非因執因的，所以是見苦所斷。

非因執因又有兩類，「一迷執我常法起，二迷宿作苦行等起」，一個是執有一個常的、我的創造主，他能造世間，非因執因。另外一個，「迷宿作苦行等起」，就是他執著修苦行能生天，比如持牛戒、狗戒。有些外道有神通，他看到一頭牛，或者一隻狗，死掉以後生天了，學狗或者牛那樣子做，這樣子刻苦地生活，他們認為是能生天的因，這樣也是非因執因。這一類，他們迷現在的苦行，將來能生天，也是從果上看的，也是見苦所斷。「此二迷苦果」，第一類也好，第二類也好，都是從苦諦上（果上）來看，雖然是非因執因，它的內涵重點還是在果上看，所以是見苦所斷。

非道執道也有兩個。第一，「執有漏戒等，為解脫道，此迷粗果故，亦唯見苦斷」，有漏的戒，五戒、八戒之類的。它本身是能夠得到涅槃的原因，因為由戒纔能生定，有了定之後，纔發無漏的般若智慧，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，超脫生死。但是你單持有漏的戒，如果沒有無漏的定慧，解脫也得了，所以不能偏執。持戒的目的是生定慧，不單是持戒就夠。既不能離開戒，也不能局限於只要持

戒就夠了。單是執著戒就能解脫，也是非道計道。這也是迷苦果，因為這個有漏的戒，它能夠感得生天這一類的果，他認為是解脫。這些是迷果起的，見苦斷。

第二，「執謗道邪見及疑，為清淨道」，真正是清淨的道，能出離的道，謾謗它不能出離，這是謗道的邪見。還有懷疑，本來是不對的，但是執著它是清淨的。像提婆達多一樣，他誹謗佛的道，說八正道不能出離，自己立一個道，這樣非道計道。這是迷道諦，直接跟道諦相違的，這是見道所斷。

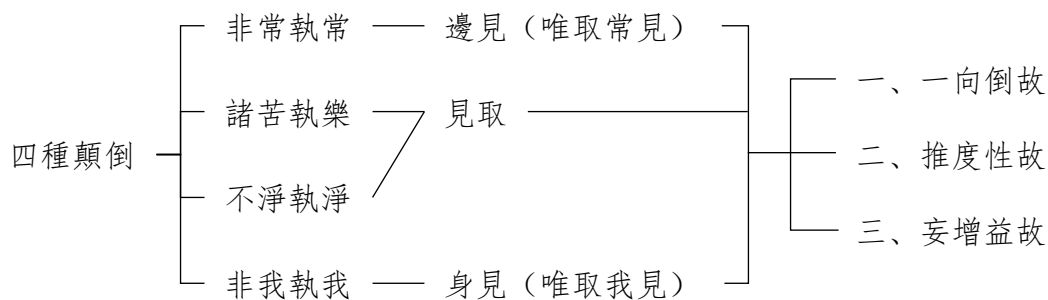
所以說見道所斷裏邊有一個戒禁取，是指這一類，而大部分的戒禁取，還是見苦所斷。前面的八十八使裏邊，見苦下邊五個見全的。見集、見滅下邊，邊見、身見是果上起的，當然集滅裏邊不會有；而戒禁取，只有見苦、見道下邊有，見集沒有，見滅當然更不會有戒禁取，它不是迷滅諦，而是迷因。但是，迷因不是迷集，它是從果上看的，這是見苦所斷。直接違背道諦的那些邪見疑，執它為清淨道，那是直接違背道諦的，是道諦所斷。

我們現在在這個世界上，都在顛倒裏過生活。什麼倒？常、樂、我、淨。這個世界本來是無常的，一定要執它是常的。千秋之業，秦始皇併吞六國之後，還要傳之萬代，哪知道是無常，傳到二世馬上就垮臺了。不淨執淨，這個世界上到處穢污的，這個人本來是血肉、痰、涕、大小便所組成的，而執為是清淨的，這是顛倒。沒有我的，偏偏要來一個我，我要怎麼辦，我要創造什麼偉大事業，以我為中心，一切要聽我指揮。沒有那個事情。本來沒有我的，這個我哪裏來呢？一切法本來自性空，說它是有的。所以這些都是顛倒。

從此第四，明四倒。論云：如前所說，常我倒生，為但有斯二種顛倒？問也。應知顛倒，總有四種，謂一於非常執常顛倒，二於諸苦執樂顛倒，三於不淨執淨顛倒，四於非我執我顛倒。答也。如是四倒，其體云何？頌曰：

四顛倒自體 謂從於三見 唯倒推增故 想心隨見力

【表五 - 六：四種顛倒】



「從此第四，明四倒。論云：如前所說，常我倒生」，前面講戒禁取從常我二倒而生。「為但有斯二種顛倒」，是不是只有這麼兩個顛倒呢？這是《俱舍論》提

的問題。「應知顛倒，總有四種」，回答，應當知道顛倒不只兩種，總的說有四種。

第一，「於非常執常顛倒」，一個是常倒，本來是無常的，執它是常的。

第二，「於諸苦執樂顛倒」，一個對於苦執為樂。現在世間的某些哲學思想也知道一切法都是無常的，剎那剎那變化，沒有一個法能夠安住一剎那的，都在變，無常。再進去，就是苦，假使能常的，就是安樂。一切法再好，無常的，今天是很好，明天怎麼樣不知道，今天做皇帝，明天被人家抓起來殺頭了，這個就是苦的，不能常保的。所以，本來世間上都是三苦、八苦，但是你執這世間是樂的，拼命追求，這是樂倒。

第三，「於不淨執淨顛倒」，一個是對不乾淨的認為是乾淨。尤其是男女之身，大小便滿的，你想想，這個人的身上汗那麼臭，大小便又那麼臭，它是產生大小便的一個機器，你說有什麼乾淨呢？廁所大家都討厭，感到臭，不願意進去，廁所原本是乾淨的，是人的大小便給它搞髒的，人本身是產生大小便的，那比廁所要髒得多，却執它是淨，那是很顛倒。

第四，「於非我執我顛倒」，一切法本來沒有我的，沒有自在，沒有主宰的，一定要執著我要做主，我要有主宰。這是我的顛倒。總的來說，一共有四個倒：常倒、樂倒、淨倒、我倒。「如是四倒，其體云何」，這四個顛倒，到底以何為體呢？

「頌曰：四顛倒自體，謂從於三見」，四顛倒的體，是三個見裏劃出來的。「唯倒推增故，想心隨見力」，為什麼只有四個倒，其他的不叫倒？「唯倒推增故」，由這三個原因，立四個顛倒。經裏邊說還有想顛倒、心顛倒，也解釋一下。

釋曰：初兩句出體，第三句廢立，第四句通經。四顛倒自體，謂從於三見者，謂邊見中，唯取常見，以為常倒；於見取中，取計樂、淨，為樂、淨倒；於身見中，唯取我見，以為我倒也。

「釋曰：初兩句出體，第三句廢立，第四句通經」，先出體。「四顛倒自體，謂從於三見」，四顛倒的體是什麼呢？是三個見。「謂邊見中，唯取常見」，邊執見裏邊斷、常二見，取一個常見，「以為常倒」。

「於見取中取計樂、淨，為樂、淨倒」，本來是不乾淨的，說它是乾淨；本來是苦的，說它是樂，這是見取，以劣執為勝。淨倒、樂倒是見取裏邊出來的。身見裏邊執個我，本來沒有我的，說有一個我，我倒是從身見來的。所以，常樂我淨四個倒，是身見、邊見、見取裏產生的。

唯倒推增故者，此舉三因，以立四倒。言三因者，一一向倒故，二推度性故，三妄增益故。謂戒禁取，非一向倒。執有漏道得淨涅槃，雖非究竟斷惑證滅，而能暫時離染證滅，緣少淨故，非一向倒。斷見邪見，非妄

增益，無門轉故。餘貪瞋等，不能推度，非見性故。是故餘惑，非顛倒體。

爲什麼要安四個倒？「唯倒推增故者，此舉三因，以立四倒」，立這四個顛倒，要符合三個原因。「言三因者」，哪三因呢？一是「一向倒故」，二是「推度性故」，三是「妄增益故」。

「謂戒禁取，非一向倒」，立四個倒，要一向是顛倒的，沒有一點點靠近真理的那一方面的。戒禁取是不是倒？不能說倒！「執有漏道得淨涅槃，雖非究竟斷惑證滅，而能暫時離染證滅，緣少淨故，非一向倒」，戒禁取，不管是佛教內部的五戒、八戒，還是外道的那些戒禁取。佛教裏邊，執五戒、八戒，也能夠感人天的福報，有一部分真理，不是全部顛倒。

「有漏道得淨涅槃」，佛教的五戒、八戒，真正證涅槃雖然不可能的，不能究竟地斷煩惱證滅，但是可以生人天，或者證到初禪、二禪，把那些染污暫時地滅下去，也可以證到一部分的擇滅。所以說，「緣少淨故，非一向倒」，它有少分的清淨之處，不能說一向顛倒。所以戒禁取不能立在四倒裏。

斷見、邪見能不能立在這四個倒裏邊？這個倒，要妄增益，本來不是那麼的，你說它有這麼一個東西。而斷見，一切都斷滅，不是妄增益，不是增益的事，是損滅的；邪見，撥無因果，也不是增益。「無門轉故」，因爲邪見也好，斷見也好，從無的那一個方面來轉的，是斷滅的那一方面說，不是增益方面的，所以也不能立在倒裏邊。

其餘的貪瞋那些煩惱，「不能推度」，不是見性。見是推度爲性，四個倒都有推度功能的，而其他的貪瞋等煩惱，沒有推度功能，所以也不能立在倒裏邊。

立倒要三個條件。一個是一向倒，一向顛倒，沒有一點點清淨的、符合真理的地方。第二個是推度性，要有見性的。第三是妄增益，無中生有的，本來不是乾淨說它是乾淨，並不是斷滅。「是故餘惑非顛倒體」，所以其他的煩惱，包括斷見、邪見，這些都不是顛倒的體。顛倒的體只有三個，就是邊見（取常見）、薩迦耶見、見取（取淨、樂二倒）。

想心隨見力者，通經也。若唯見是倒，何故經言，於非常計常，有想心見三倒，於苦、不淨、非我，亦有想心見三倒？答：理實應知，唯見是倒，想心隨見，亦立倒名，與見相應，行相同故。此十二倒，依婆沙師，預流永斷，見及相應，見所斷故。分別部說，八唯見斷，四通見修斷，謂樂淨中，各有想心，此四想心，預流未斷。故引頌言：尊者慶喜阿難告彼尊者辨自在言初果人也，由有想亂倒，故汝心焦熱，遠離彼想已，貪息心便淨。據此頌，聖人由有想心倒也。由此頌文，故經部說，八想心倒，學未全斷。

「想心隨見力者，通經也」，經裏有想顛倒、心顛倒，也解釋一下。「若唯見是倒，何故經言，於非常計常，有想心見三倒，於苦、不淨、非我，亦有想心見三倒」，引經問難：你說顛倒是見，推度性的，為什麼經裏邊說，非常謂常裏有想顛倒、心顛倒、見顛倒？於不淨、苦、無我裏邊也有想顛倒、心顛倒、見顛倒？單說個見顛倒，好像跟經不符合，沒有講完全。

「答：理實應知，唯見是倒，想心隨見，亦立倒名，與見相應，行相同故。此十二倒，依婆沙師，預流永斷，見及相應，見所斷故」，雖然經裏邊說有這麼多的倒，四個倒裏邊每一個都有三個倒，有十二個倒，但實際上說，這十二個歸結攏來就是四個倒。只有見纔是真的倒，想也好，心也好，它們所以叫倒，因為跟見相應，見是倒，心跟想也成了倒。相應心所五義相應，同一行相、同一時間、同一所依等等，五個相同。這裏指在觀境的時候，心所法的行相（行解）是相同的。心是心王，見是慧心所，想是想心所，這是相應的，見顛倒，這個心也顛倒，這個想也顛倒。

「此十二倒」，這十二個顛倒，「依婆沙師」，依有部的論師來說，預流果全部斷完。為什麼？見是迷理的，本身是見道所斷，相應法同樣，都是迷理，當然也是見所斷。這是有部的說法。其他的部如經部、分別部有另外的說法。

下邊世親論主引其他的部——分別部，分別部認為，這十二個不一定是見所斷，有八個是見所斷，四個通修所斷。

「謂樂淨中，各有想心，此四想心，預流未斷」，這十二個倒當中，樂顛倒、淨顛倒裏，樂的想、樂的心、淨的想、淨的心，這個預流果沒有斷，為什麼呢？

他引經裏一個頌來證明，「尊者慶喜，告彼尊者辨自在言」，慶喜（阿難）給一個得初果的人（辨自在）說。「由有想亂倒，故汝心焦熱，遠離彼想已，貪息心便淨」，他雖然證了初果，見道的煩惱斷完了，但是修道斷的煩惱沒有斷，他還有貪心。這個得了初果的人，因為起了貪心，他心裏很熱惱，阿難用這個偈來教化他。因為你心裏的想顛倒，所以你心裏焦熱。心裏煩惱生起來了，就像熱鍋上的螞蟻一樣，坐立不安，心裏焦熱。只要你把想離開之後，心就清淨了。從這裏邊說，初果的人有想倒，有心倒，如果沒有想倒、心倒，怎麼辨自在證了初果之後，貪心起的時候，心、想都起顛倒呢？這證明，樂、淨的想、心的顛倒在初果的時候也有，那是修所斷。初果已經見了道，他這個還沒斷，要修道纔能斷掉。

根據這個頌，分別部說這十二個顛倒，有四個是通見道、修道所斷的，即淨、樂的想、心顛倒。八個乃是見道所斷。根據這個頌，初果的那些聖者，他還有心顛倒、想顛倒。因為初果人，沒有斷盡欲界修所斷的九品煩惱。斷了六品是一來果，初果可能是一品也沒有斷，或者斷了五品，這個時候沒有斷完，碰到一點事，他還能起貪心。但是這個貪心，只要人家一提起，或者自己能夠提起正念，馬上就息下去，跟一般凡夫不一樣。阿難尊者看到這個聖者起了煩惱，給他說這個頌，他貪心馬上就息下去了。這個頌證明初果的人，還有想顛倒、心顛倒。

「由此頌文，故經部說，八想心倒，學未全斷」，根據這個頌文，經部說，不是四個，有八個想、心倒（每一種有兩個），見道之後沒有斷完，可以通修所斷。經部說，常、樂、我、淨四個見顛倒直接是見性，是見道所斷的；而常樂我淨的想顛倒、心顛倒這八個，可以通修所斷，因為這個頌說見了道之後，還可能起想顛倒、心顛倒，不一定是樂、淨、我跟常，見了道的人也可能起這個顛倒，但是很容易滅下去。經部的主張是八個顛倒通見修所斷，四個顛倒纔是真正的見所斷。

爲什麼世親菩薩要把這幾句話擺進去呢？他同意經部的說法。因爲這個頌明明可以看出來，想、心顛倒在初果還沒有斷完。經部把常、樂、我、淨的想和心這八個顛倒，全部歸於見修所斷。

下邊要講慢。這個慢，對我們修行的人，是個大障礙。自己要好好地檢查一下，到底我們有多少慢在裏邊。本來貪瞋癡慢疑見六個煩惱，慢只是其中一個。現在把慢分爲七個，還可以分爲九個。爲什麼要這樣分析？就是要把慢認識清楚，認識清楚才能消滅它。如果你糊裏糊塗，不認識它，消滅不了。這個慢是我執的一個最大的護擁者，一切我執在哪裏表現？在慢上表現。你怎麼知道自己有我執呢？從有慢心裏一看就看出來了。所以我們要看修行是不是上路，看他慢心有沒有。真正修行上路，是把我執要滅下去，「降伏我執大魔求加持」，要把它降伏。如果我執的表現息下去，我執現行不起，那是修行有成效。如果我執很厲害，甚至於比以前更大，那麼修行是退了，走到反道去了。我執你拿不出來，又看不到，最大的表現就在慢上。有慢就知道有我執，慢得厲害，我執就厲害。所以要把慢仔細地琢磨一下。

從此第五，明七九慢。就中分二：一正明七九慢，二明未斷不起。且第一明七九慢者，論云：爲唯見隨眠，有多差別，爲餘亦有？頌曰：

慢七九從三 皆通見修斷 聖如殺纏等 有修斷不行

「從此第五，明七九慢」，把慢分七個，又分九個，主要讓我們認識慢，也是認識我執。「就中分二：一正明七九慢，二明未斷不起」，第一，正面說什麼叫七慢，什麼叫九慢；第二，有些慢，包括其他煩惱，在某些情況下，雖然還沒有斷，但是可以不生起現行。先說第一科。什麼叫七慢？什麼叫九慢？「論云：爲唯見隨眠，有多差別，爲餘亦有」，見分五個，五個裏邊又分很多支分，其餘煩惱是不是有差別呢？

「頌曰：慢七九從三」，其中慢也可以分很多差別，可以分七，也可以分九。「從三」，這個九，是從三分出來的。「皆通見修斷」，這七個慢、九個慢，通見所斷、修所斷。「聖如殺纏等，有修斷不行」，對聖者來說，那些慢，跟「殺纏」，瞋恨心，雖然是修所斷，見道的時候沒有斷，但是可以不現行。

釋曰：初句正答，第二句明見修斷，下兩句分修道不行。且慢七者，一慢，二過慢，三慢過慢，四我慢，五增上慢，六卑慢，七邪慢。令心高

舉，總立慢名，行轉不同，故分七種。於他劣謂己勝，於他等謂己等，雖然稱境，以心高舉，說名為慢。於他等謂己勝，於他勝謂己等，名為過慢，過前慢故。於他勝謂己勝，名慢過慢，慢他過故。執我我所，令心高舉，名為我慢，恃我起故。未得謂得，名增上慢。於多分勝，謂己少劣，名為卑慢。於無德中，謂己有德，名為邪慢。成就惡行，名為無德，恃惡高舉，名為邪慢也。

「釋曰：初句正答，第二句明見修斷」，第一句正面回答。是不是其他煩惱也可以分很多差別呢？慢，可以分七個，也可以分九個。第二句說慢是怎麼斷的。見道所斷、修道所斷都有。下面兩句，「明修道不行」，即使是修所斷的，對聖者來說，也可以不現行。

「且慢七者」，七個慢，怎麼分呢？第一是慢，第二過慢，第三慢過慢，第四我慢，第五增上慢，第六卑慢，第七邪慢。

什麼叫慢？「令心高舉」，前面講心所法的時候講過，慢是自己感到飄飄然，沒有跟人家比較；慢是自他比較而來的，跟人家一比，認為自己高，這就是慢。一個凡夫，跑到哪裏去，你都可以檢查自己的慢心。你到一個團體裏邊，你就會比一比，我在這裏怎麼樣，我在裏邊是優勝的，或者是不行的，馬上就會比較，就會產生這些慢的感覺來。感到自己優勝的，就了不得；感到自己是非常差，差也沒關係，這也是慢的表現，是卑慢。所以知道慢的行相後，可以檢查自己。這個心理狀態，你認為不是慢，其實是慢！什麼慢？名字都有。總的來說，什麼叫慢？「令心高舉」，本來不是那回事，把自己心抬得高高的，就是慢。「行轉不同，故分七種」，它的行相、變化不同，又分了七個慢。

「於他劣謂己勝，於他等謂己等，雖然稱境，以心高舉，說明為慢」，他確實是差，你覺得他就是不及我，高興，這就是慢。「於他等謂己等」，他確實跟你功德一樣，你覺得我跟他一樣，好像是了不得，這也是慢。雖然自己勝，他差，或者自己跟他相等，跟客觀情況是符合的，但是你心裏有個抬舉，把自己抬起來了，就是慢，所以慢是很容易出現的。即使自己跟他相等，你也知道相等，但是你想，「哎，我跟他一樣，很厲害」，這個心一高舉起來，就是慢。

「於他等謂己勝」，本來他和你相等的，你以為比他高，那更是慢。「於他勝謂己等」，他本來比你高，你以為跟他相等。有些人本來學得很好，你覺得「哎！他也不過如此，跟我差不多」。真正差不多嗎？你去比比看，其實差得遠了。但是你總自以為好像是差不多。這是過慢，超過客觀事實。前面客觀上是符合的，你把心抬高，自以為了不得，那是叫慢。本來他跟你相等，你說比他好；或者本來他比你好，你說跟他差不多，這是過慢，比慢還過一層。慢是客觀相稱的，過慢在客觀也不稱了，比前面的慢還要超過一級。

「於他勝謂己勝」，他本來比你好的，現在你說你比他好，這是慢過慢，比前面過慢還要加一層。「慢他過故」，比過慢還要加一層。

「執我、我所，令心高舉，名爲我慢」，我慢，是執我、我所。自己執一個有我，有了我就有所，這個心叫我慢。所謂我慢貢高，就是有那個「我」，如果「我」沒有了，怎麼我慢貢高呢？佛教講無我，根本沒有我慢貢高的一點點可以沾邊的，有我慢貢高，說了半天就是跟佛教不相應，你不但是我慢，還要貢高，那是跟佛教背道而馳。「恃我起故」，因爲有這個我，就產生我的慢。《戒定慧基本三學》裏邊的「禪定品」，後邊有三十八個恃。比如自己出生高貴，了不得；自己才能過人，以爲了不得；自己身材長得高大，又是以爲了不得；頭腦聰明又了不得，反正三十八種自以爲了不得的東西，這都是我慢裏邊產生出來的。

「未得謂得」，本來你沒有證到什麼，但是不懂法相，不是故意誑語，你說你證到了，未得謂得，未證謂證，是增上慢。

「於多分勝，謂己少劣，名爲卑慢」，本來人家比你好得多，你覺得自己只比他差一點，差得不多，也承認自己差，但是不承認差得很多，感到只稍微差一些。

「於無德中，謂己有德，名爲邪慢」，這個更壞。自己沒有品德，做了壞事的人，還自以爲自己有德，自己很好。在社會上有些人，壞事做透，還是高高在上，自以爲了不得，邪慢。什麼叫無德呢？「成就惡行」，做了很多壞事，「名爲無德」。「恃惡高舉」，做了壞事，還以爲了不得，憑自己做了那麼多壞事，把自己抬得高高的，邪慢。這是最壞的。

這裏把慢分了七類，不是叫你看人家，要看自己。自己在什麼場合，你心裏一個念頭起來，什麼慢？自己檢查一下。慢是障道的，要把它除掉。

慢九者，發智論說，慢類有九，一我勝慢類，二我等慢類，三我劣慢類，四有勝我慢類，五有等我慢類，六有劣我慢類，七無勝我慢類，八無等我慢類，九無劣我慢類。從三者，此九慢類，從前七慢中三慢流出，其三慢者，謂慢、過慢、卑慢也。初我勝慢類，從過慢出；第二我等慢類，從前慢出；第三我劣慢類，從卑慢出；第四有勝我慢類，亦從卑慢出；第五有等我慢類，從前慢出；第六有劣我慢類，從過慢出；第七無勝我慢類，從前慢出；第八無等我慢類，從過慢出；第九無劣我慢類，從卑慢出。問：無劣我慢，高處是何？答：謂自愛樂勝有情聚，返顧己身，雖知極劣，而自尊重，得成無劣我慢也。

「慢九者」，根據《發智論》，慢還可以分爲九個，「一我勝慢類，二我等慢類，三我劣慢類，四有勝我慢類，五有等我慢類，六有劣我慢類，七無勝我慢類，八無等我慢類，九無劣我慢類」，這九個，基本上從前面開出來的。跟他比較，有等的，有勝的，有劣的，分了九個。「從三者，此九慢類，從前七慢中三慢流出」，從前面七慢中的三個慢，開出這九個。「其三慢者」，就是慢、過慢、卑慢三個。

第一，「我勝慢類，從過慢出」，我勝慢類是從過慢裏邊開出來的。本來人家跟你差不多，你說比他高，那是過慢，所以我勝慢類，是從過慢裏來的。

第二，「我等慢類，從前慢出」，我等慢類，人家跟我一樣，我也說一樣，從前慢出，雖然是符合客觀的，但是你說「我跟他差不多，我也很好」，這個慢心起了，是我等慢類。

第三，「我劣慢類，從卑慢出」，從前面的卑慢出，「他雖然更好，我也不差」，也承認自己不如他，但只是差一點點，還以為自己了不得，就是我劣慢類。

第四，「有勝我慢類，亦從卑慢出」，有勝我慢類，人家比我勝，我也承認自己差，但是還是抬高自己。

第五，「有等我慢類」，人家跟我相等，產生一個慢，從前面慢出來的。

第六，「有劣我慢類」，人家跟我相等的，說我比他高，是從過慢出。

第七，「無勝我慢類」，無勝我，他跟我一樣，從前面的慢出，符合客觀情況，但是自己抬高自己。

第八，「無等我慢類」，人家跟我相等，我說比他高，是從前面過慢裏分出來的。

第九，「無劣我慢類，從卑慢出」，無劣我慢類，人家比我高，我也承認自己差，但是說我這樣也可以，從卑慢出。這九個慢是從前面三個慢裏開出來的。

「問：無劣我慢，高處是何」，無劣我慢——最後一個，既然人家是比我高，你也承認他高，那抬高自己的慢從什麼地方說起來呢？

「答：謂自愛樂勝有情聚，返顧己身，雖知極劣，而自尊重，得成無劣我慢也」，他自己「愛樂勝有情聚」，比他超勝的有情聚，他也羨慕那些人，再反過來看看自己，跟他們比起來差遠了。但是雖然如此，「而自尊重」，感到自己還是很了不得的，慢就表現在這個地方，所以這個很微細。不要說你承認人家高，你就沒有慢心，還有慢在裏頭。

這樣開了九個，叫我們好好地辨析自己心裏的狀態。慢心是很容易起來的，即使你承認人家高，你比他低，還有慢在裏邊，何況你認為比人家高。所以說這個慢，是很不容易除掉的。

皆通見修斷者，七慢、九慢，皆見修斷。緣見所斷起者，名見所斷，緣事起者，名修所斷。修所斷慢，聖未斷時，雖復成就，或有現行，或不現行。不現行者，我慢一也，所餘六慢，聖可現行。前九慢類，聖亦不現行。故頌言有修斷不行者，即九慢類，及我慢也。聖如殺纏等者，舉例釋也。如殺生纏，是修所斷，聖雖未斷，必不現行。殺纏既爾，慢類亦然。殺生纏者，謂瞋是也。等者，等取盜、婬、誑纏，無有愛全，有愛一分。言無有者，謂三界非常，於此貪求，名無有愛。一類衆生，被苦所逼，作如是念，願我死後，斷壞無有，故於無有，而起愛也。有愛一分者，有諸異生，願我當為藹羅筏拏大龍王等藹羅筏拏，水中龍象，從水為名，帝釋所乘也。

於當有起愛，名為有愛，願為龍象等，是有愛中一分愛也。此一分愛，緣傍生故，聖不起也。殺等諸纏，緣事起故，皆修所斷。

「皆通見所斷者」，到底是見所斷、修所斷？「七慢、九慢，皆見修斷」，七個慢也好，九個慢也好，都是通見道所斷、修道所斷。

怎樣叫見所斷，怎樣叫修所斷呢？「緣見所斷起者，名見所斷。緣事起者，名修所斷」，這個慢，假使是緣見所斷的煩惱起的，「若緣見此所斷為境，名見此所斷」，假使這個慢心，緣的是見此所斷的煩惱，那這個慢心也是見道所斷；假使這個慢心是緣事而起的，不是迷理的，叫修所斷。

「修所斷慢，聖未斷時，雖復成就，或有現行，或不現行。不現行者，我慢一也。所餘六慢，聖可現行。前九慢類，聖亦不現行。故頌言有修斷不行」，辨了修所斷、見所斷之後，就聯繫到聖者還有沒有起那些慢。見所斷的慢，當然聖者是斷掉了，見道以後，見道所斷的煩惱全斷掉了。

那修所斷的煩惱，聖者還起不起現行？這裏有簡別。慢有修所斷、見所斷。見所斷的，聖者決定不起，於見道的時候斷完了。修道所斷的慢，聖者起不起？一般說，修所斷的慢，有的聖者還沒有斷，應當會起，但是「有現行，或不現行」，有的是要起，有的不起的。哪個不起？我慢。因為聖者見到無我，我慢不起，即使是修所斷的我慢，雖然種子沒有斷，但是現行事實上不會出來。所以我們可以再有一個鑒別標準，你說這個人開悟（見道）了，有沒有我慢？如果還是我慢貢高，那靠不住。

見所斷的慢除掉了，修所斷的我慢也不現行，真正是聖者，決定沒有我慢。所以這裏說修所斷的煩惱，聖者雖有成就，成就意思是種子沒有斷，但是它可以不現行。哪一個不現行呢？我慢一個，這是就七慢來說。其餘六個慢「聖可現行」，其餘六個慢，聖者有的時候還會起來，但是起來之後，一觀照，馬上就沒有了，跟凡夫不一樣。凡夫慢起來，你勸他，他還要跟你發脾氣，他說：「我什麼慢？」跟你吵起來。聖者不一樣，雖然現行，別人一說或者自己正念一提就息下去了，而我慢，絕對是不現行的。

前面九個慢，聖者也不現行的，聖者跟凡夫差別很大。這九個慢，聖者沒有的，即使是修所斷，種子沒有斷，「聖亦不現行」，現行也不起。所以簡別聖者、還是凡夫，這些地方就可以看出來。「故頌言」，所以頌裏說，「有修斷不行」，聖者雖然有些煩惱是修所斷的，但是不現行，就是指這九個慢跟我慢。

「聖如殺纏等」，我慢跟九慢，聖者雖然修所斷的沒有斷，但是不起現行。其他的例有沒有？還有，殺纏。殺生的纏（煩惱）就是瞋，是修所斷的煩惱。「聖雖未斷，必不現行。殺纏既爾，慢類亦然」，聖者修所斷的煩惱雖然沒有斷，但是如殺生這個煩惱，聖者絕對不起現行。聖者見道以後，任何情況之下都不會犯五戒，肯定是不殺生的，哪怕你殺了他的頭，叫他殺，他也不殺。「必不現行」，這個不

會起來。「慢類亦然」，這是舉殺纏這個例，慢類也是這樣。聖者任運不犯五戒，這是大家公認。

什麼叫殺生纏？「殺生纏者，謂瞋是也」，殺生纏就是瞋恨心，這個瞋恨心起了，要殺生的。「等」，不但是瞋，還有「盜、姪、誑纏」，殺盜姪妄，在聖者不會起的，這個大家都公認的。還有「無有愛全，有愛一分」，這些聖者都不會起的。

盜姪誑這些煩惱，當然大家知道。什麼叫無有愛？「謂三界非常，於此貪求，名無有愛」，希望三界斷滅。「一類衆生，被苦所逼，作如是念，願我死後，斷壞無有，故於無有，而起愛也」，什麼叫無有愛呢？有的衆生，他活得苦透了，到處碰壁，他希望最好是死了之後什麼都沒有了。現實中很多這樣的人，他在世界上，到處碰壁，實在是活不下去了，希望一死了之，什麼都不要有了，這叫無有愛。實際上不可能的，你死了之後，後頭還有輪迴等在那裏。一般說，死了以後三惡道去，是很苦的。無有愛，是希望死了以後，「斷壞無有」，什麼都沒有。他這個意思，也是不要再受苦，苦受得實在吃不消了，最好死了以後什麼都沒有，苦也沒有，這叫無有愛，聖者不會起這個心的。

「有愛一分」，什麼叫有愛一分呢？「有諸異生，願我當爲藹羅筏拏大龍王等」¹，藹羅筏拏是一種龍。藹羅筏拏本來是一條河的名字，這裏是帝釋天所乘的那條龍。某人因爲看到帝釋天乘的龍象很尊貴，他也發一個願，將來做帝釋天騎的龍象。這樣的願，聖者不會起的，因爲這畢竟是畜生，聖者不會起生畜生道的願。

「於當有起愛，名爲有愛」，將來要投生的這個有。「起愛」，希望投生，將來再要感一個有，這個叫「有愛」。想要做龍、做象的願是有愛的一部分，叫有愛一分，這個聖者不會起的。聖者是生人天的，不會發願做畜生。所以，「緣傍生故，聖不起也」，因爲這個愛，是希望自己將來做一個畜生，這樣的愛、這樣的願，聖者不會起。

凡是見了道的聖者，是不會有這些的。我慢沒有，九慢也沒有；想殺盜姪妄的那些煩惱也沒有；或者希望死了以後，一切斷滅，世界整個消滅的想法，也不會有；或者想將來要投生，做一個很偉大的畜生，也不會有。這是聖者見了道以後就有的功德。

「殺等諸纏，緣事起故，皆修所斷」，殺生、盜、姪、妄，或者是有愛、無有愛，這些都不是迷理的，而是迷事的，從事上起來的煩惱，這是修所斷。雖然是修所斷，聖者對修的煩惱不一定斷完，但是他不現行，這是聖者的一些功德。

從此第二，明未斷不起。論云：何緣聖者，未斷不起？頌曰：

¹ 《光記》卷十九：「一分者，謂異生時發願，當爲藹羅筏拏大龍王等。正理云：等言爲顯阿素洛王、北俱盧洲、無想天等。藹羅筏拏是水名，水中龍象，從水爲名，即是帝釋所乘龍象王也。故正理七十五說藹羅筏拏大象王，是三十三天所乘象王。」

慢類等我慢 惡作中不善 聖有而不起 見疑所增故

「從此第二，明未斷不起」，既然這個煩惱沒有斷，怎麼不起現行呢？

「論云：何緣聖者，未斷不起」，為什麼聖者這個修所斷的煩惱還沒有斷，却不起現行呢？

「頌曰：慢類等我慢，惡作中不善，聖有而不起，見疑所增故」，這些煩惱是見、疑所增上的，因為有見有疑，就產生這些煩惱。既然見疑在見道的時候斷掉了，這些煩惱自然也沒有依靠，也不會產生了。雖然本身沒有斷，但事實上它沒有現行的力量，所以不起。

釋曰：慢類等者，謂九慢類也，等取殺等諸纏，無有愛全，有愛一分也。此慢類等，及與我慢，並惡作中，不善惡作。聖有而不起者，此上慢等，聖有而不起也。

「釋曰：慢類等者，謂九慢類也」，慢類等，就是九慢等。聖者雖然沒有斷，可以不起來。「等」，「等取殺生諸纏」，就是前面所說殺盜婬妄的那些煩惱，還有「無有愛全，有愛一分」，所有的無有愛，有愛的一部分，發願做畜生的那一部分。「此慢類等」，上面這些，「及與我慢」，並還要加一個「惡作中不善」，再補一個，不善的惡作。惡作是追悔，追悔有善、不善的。假使做了好事追悔，就是不善的；假使做了壞事追悔，那是善的。這裏說惡作中不善，是做了好事追悔。比如今天布施，「哎呀，該不要布施的，現在錢不夠了」。這樣的心就不好。或者念誦念了很多，追悔，「哎呀！花了那麼多時間白白地念了，沒得好處」。你念了一遍經，或者念了一百遍經，好處是你自己見不到的，但是你認為沒有好處，這個追悔是不善的惡作。

「此上慢等，聖有而不起也」，上面的慢類、我慢等等，聖者雖然有它們的種子，得還在，但是不起現行。

見疑所增故者，釋不起所由也。九慢、我慢，我見所增。殺等諸纏，邪見所增，由起邪見，行殺等也。無有愛全，斷見所增。有愛一分，常見所增。不善惡作，由疑所增。此見及疑，聖已永斷，故慢類等，聖不現行。論云：而由見疑背已折故。解云：慢類等已¹見疑為背，聖斷見疑，名背已折也。

「見疑所增故」，為什麼不起現行呢？這些煩惱，是見疑所增長的。「釋不起所由也」，聖者不起現行，是這個原因。

「九慢、我慢，我見所增」，九慢、我慢是由薩迦耶見所增長的。「殺等諸纏」，殺盜婬妄的煩惱，屬於邪見滋長起來的。「由起邪見，行殺等也」，如果沒有邪見，不會起殺盜婬妄，因為見不正，有邪見，就會引起殺盜婬妄的事情。

什麼叫邪見呢？不相信造了因是要感報的。假使信因果，他就不會去殺生。人家說，殺了生之後要受報的，他不相信。起了邪見纔做殺盜婬妄的事情。本來邪婬

¹已：疑為「以」字。

不能做，他說這個沒有關係，只要自己舒服，什麼都可以幹。「由起邪見，行殺等也」，因為有了邪見，殺盜婬妄纔會起來。

「無有愛全」，全部的斷見，希望一切斷滅，「斷見所增。有愛一分，常見所增」，「有愛」，希望將來死了之後投生，一分指要做畜生等不好的那一部分，這是常見所增。

「不善惡作，由疑所增」，疑心所增長的。

這個見也好，疑也好，都是見道所斷的。「聖者已永斷」，這些見、疑，聖者在見道的時候把它們斷完了。「故慢類等，聖不現行」，由見、疑發起的那些煩惱，也不現行。

「論云：而由見疑背已折故」，為什麼不起呢？《俱舍論》裏邊說，「由見疑背已折故」，見疑的背已經斷掉了。

「解云：慢類等已見疑為背，聖斷見疑，名背已折」，什麼叫背已斷折？一個人如果背脊骨被打斷了，坐不起來，也站不起來，只能睡在那裏。這個煩惱一樣的，殺盜婬妄的煩惱也好，九慢、我慢也好，這些是見跟疑的力量支持起來的，見、疑等於說是它們的背脊；現在見疑在見道的時候斷掉了，背脊被打斷了，雖然沒有死掉，但是爬不起來，行動不能自在。那些煩惱雖然還在，但是現行起不了了。我們經常說，見了道的聖者，他是不會犯五戒的，就是這個道理。

犯五戒——殺盜婬妄等，是緣事而來的，本來是修所斷的，不是迷理的，他如果還沒斷修道的煩惱，為什麼不起這些煩惱呢？因為這都是邪見支持來的，邪見沒有了，這些事情的作用不起了。所以聖者的一些特徵，我們知道很多了。現在有些人說見道、開悟，這也是個尺子。

學一部論，要踏踏實實，自己確實懂了，人家問你也答得出來，自己也最好是能用起來，那纔是把一部書學好了。單是表面上文字看一看，似是而非，似懂非懂的，這不算數的，這要下工夫聞思修。我們經常說，聞了之後要思。聞慧是聽懂（聽不懂，聞慧還沒有），聞慧有了之後還得思慧，沒有經過思惟，不深刻，就像水瓢上寫帳。思惟是把它刻下去，刻在木頭上，這個擦不掉了。思慧得到還不夠，還要修。但是嚴格的修，談何容易，要得定之後纔行。不一定是定中纔叫修，思惟修也是一種修，也可以達到一定的效果。如果說真正得了定之後纔叫修行，恐怕沒有幾個人在修行，因為沒幾個人得定。只要認真地思惟也是修行。

從此大文第二，諸門分別。就中分八：一、明遍行非遍行，二、明漏無漏，三、明二種隨增，四、明二性分別，五、明根非根，六、明惑能繫，七、明惑隨增，八、明次第起。且初第一，明遍行非遍行者，論云：九十八隨眠中，幾是遍行，幾非遍行？頌曰：

見苦集所斷 諸見疑相應 及不共無明 遍行自界地
於中除二見 餘九能上緣 除得餘隨行 亦是遍行攝

「從此大文第二，諸門分別。就中分八：一、明遍行非遍行，二、明漏無漏，三、明二種隨增」，煩惱隨增有兩種，一種是所緣隨增，一種是相應隨增。第四是「明二性分別」，一般是三性分別，煩惱怎麼是二性分別呢？既然是煩惱，沒有善的，要麼是有覆無記，要麼是不善，所以是二性分別。第五「明根非根」，根有善根、不善根。煩惱裏只能有不善根，哪些是根，哪些不是根呢？第六，「明惑能繫」，煩惱繫縛於哪一界？第七，「明惑隨增」，煩惱的隨增。第八，「明次第起」，煩惱的生起，有一定的次第的。這裏講煩惱是比較明細的。

「且初第一，明遍行非遍行者」，第一科，哪些屬於遍行，哪些不屬於遍行。遍行在前面有一點概念，這裏還要再仔細廣講。「論云：九十八隨眠中，幾是遍行，幾非遍行」，煩惱最略的是六，開廣一點七，再廣是十，再廣是九十八。從最廣的來說，九十八個隨眠裏邊，哪些屬於遍行、哪些不屬於遍行？

「頌曰：見苦集所斷，諸見疑相應，及不共無明，遍行自界地。於中除二見，餘九能上緣。除得餘隨行，亦是遍行攝」，這裏講哪些是遍行。「見苦集所斷」，見苦、見集所斷的煩惱裏邊，「諸見」，見苦所斷的見，五個具足；見集所斷的見，除了三個，還有見取、邪見。諸見，諸代表多數。還有疑，以及相應的跟不共的無明。什麼叫相應無明？就是跟其他煩惱相應的、同時生起的無明。還有一種是自己長出來的，不跟其他煩惱一起生起的無明，叫不共無明。

這一些煩惱是遍行隨眠，它自界地可以遍行，通五部的都能夠生起。而其他的煩惱，只能是當部的生起。在這十一個遍行煩惱裏，除身見、邊見兩個見，其餘九個都能上緣，即遍行煩惱裏的上緣惑，能夠緣上界（色無色界）的煩惱。

「除得餘隨行」，這是講煩惱的體，它的隨行，同時生起的相應、俱有法，裏邊要除開得，因為得的果跟煩惱的果不同，所得的是那個本法。「亦是遍行攝」，除了得以外其餘的相應法、俱有法，四相——生住異滅這一些，也屬於遍行攝。所以除了根本的十一個隨眠之外，它的隨行法，也是屬於遍行。

釋曰：見苦集所斷者，遍行隨眠，唯在苦集諦也。諸見疑相應，及不共無明者，苦下五見，集下二見，名為諸見。疑者，苦集下疑也。相應者，謂與見疑相應無明也。不共者，謂苦集下，不共無明也。總有七見、二疑、二無明，名十一遍使也。

「釋曰：見苦集所斷者」，遍行煩惱有幾個呢？在見苦、見集所斷的煩惱裏邊，有十一個。遍行隨眠，只在苦集諦下纔有。「諸見疑相應，及不共無明」，見苦集諦下的哪些煩惱是遍行呢？見苦所斷的煩惱下邊五個見：身見、邊見、見取、戒禁取、邪見。集諦下兩個見：邪見、見取。這七個見叫諸見。還有疑，見苦下一個疑，見集下一個疑，算兩個；再加兩個無明。這個無明，有的時候相應，「謂與見疑相應無明也」，跟見疑同時生起的無明。還有一種是不共無明，不與見疑同時生起的，

自己單獨生起無明，見苦下一個無明，見集下一個無明。七個見、兩個疑、兩個無明，一共十一個，叫遍行煩惱，也叫遍使（使即煩惱）。

遍行自界地者，謂此十一，力能遍行自界、自地五部諸法，名為遍行。一遍緣五部，二遍隨眠五部，三為因遍生五部，依此三義，立遍行名。

為什麼叫遍行？「遍行自界地者，謂此十一，力能遍行自界、自地五部諸法，名為遍行」，「自界」，假使這個煩惱是欲界的，就在欲界裏，不能超出欲界。

「自地」，欲界的只有一個地，假使色界的，初禪是離生喜樂地，二禪是定生喜樂地等等。對上二界來說，還限於自地。

不管上界也好，欲界也好，都有五部的煩惱，見苦、見集、見滅、見道，還有修所斷，這五部煩惱裏邊都能遍行，在五部裏都能起作用。起什麼作用呢？「一遍緣五部」，它五部裏的都能緣。「二遍隨眠五部」，在五部下邊都能起隨眠的作用。第三，「為因遍生五部」，它也可以產生五部。從這三個方面叫它遍行。

其他的煩惱，假使同類因生等流果，只能在自地的自部。見苦所斷的生起見苦所斷的，見集所斷生見集所斷，只在自己那一部裏邊做同類因。而遍行煩惱，它力量廣，五部裏邊都可以起作用。什麼作用呢？它能緣五部，能在五部裏起隨眠作用，同時也能夠產生五部的法（煩惱法）。這個通五部的作用，就是遍行。

於中除二見，餘九能上緣者，明九上緣惑也。於十一中，除身邊二見，餘九隨眠，能緣上界上地，名九上緣惑也。不執上界為我所故，身見不緣上也。邊見必依身見起故，故邊見不緣上也。緣上界者，於上二界，或各緣一，或二合緣。緣上地者，於上八地，或一一別緣，或二二合緣，乃至或八地合緣。

十一個遍行煩惱裏，除了身見、邊見兩個見，其餘九個有另外一個名字，叫上緣惑，能夠緣上界。兩個見不能緣上界，因為它執著自己的身，生在這一界，這一地，就執在這個地方，不會把上界的東西執為自己，所以身見、邊見不緣上界。而其他九個煩惱，都能夠緣上界，也叫做上緣惑。

「餘九隨眠，能緣上界上地」，其餘九個煩惱，苦諦下三個見、集諦下兩個見、苦集之下的疑、苦集之下的無明。這九個隨眠，能緣上界（色界、無色界）、上地（即上界八個地）的煩惱，叫上緣惑。

「不執上界為我所故，身見不緣上也」，為什麼身見、邊見要除掉呢？對上界的東西，不會執持為我所的，這個我決定在自己本地，不會把上邊的東西執為我。我我所這個見，決定不能超越自己本地的。

「邊見必依身見起故，故邊見不緣上也」，邊見是依身見來的，執這個身是斷的、是常的，是身見的差別。既然根本的身見不緣上，它也不會緣上。所以在十一個遍行裏邊，這兩個見不緣上界，而其餘九個都能緣上界。

「緣上界者，於上二界，或各緣一，或二合緣。緣上地者，於上八地，或一一別緣，或二二合緣，乃至八地合緣」，緣上界裏邊也有差別，有各式各樣的變化。

從欲界來說，上界是色界、無色界，或者緣一個——色界或無色界，或者兩個合起來一起緣。色界有四個地，無色界有四個地，這八個地，或者是一個地一個地緣，比如緣離生喜樂地，乃至緣非想非非想地，分別地緣，一次只緣一個；或者兩個兩個緣，比如初地二地合起來緣，三地四地合起緣，或者三個三個緣，乃至八個一起緣都可以，千變萬化，不局限於一種方式。

除得餘隨行，亦是遍行攝者，十一隨眠，相應俱有，名為隨行。此之隨行，亦遍行攝，遍行因故。隨眠上得，以與隨眠，非一果故，不名遍行，故除得也。

「除得餘隨行，亦是遍行攝」，這十一個根本隨眠是遍行，但它還有相應法。什麼相應法？十一個隨眠是煩惱，跟它一起生起的決定還有心王、十大地法等等，這些叫相應法。跟它同時生起的不相應行，生、住、異、滅、得、非得等等，這些叫俱有法。這些相應法、俱有法，把得除掉，也是遍行。「相應俱有，名為隨行」，凡是跟它相應的法、跟它同時生起俱有的法，都叫隨行。隨行（除得）也屬於遍行的範圍，是遍行所攝，為什麼它們攝在遍行裏？「遍行因故」，因為它們都能作遍行因。遍行因在前面講六因四緣五果的時候講過。

在遍行的法裏邊，一個得要除掉，即隨眠上的得。「以與隨眠，非一果故，不名遍行」，遍行因是要跟煩惱同時產生同一個果的，而這個得的果是那個煩惱本身，與煩惱不是同一果。「於八一有能」，這個得所得的是本法。它跟煩惱不是同時產生一個果，不能叫遍行。其餘的隨行，都屬於遍行的範圍，也能叫遍行，因為它們能起遍行因的作用。

這一科主要是補充以前講的什麼叫遍行煩惱。而增加的內容，遍行煩惱十一個裏邊有九個是上緣惑——能緣上界。遍行煩惱的範圍，除了十一個煩惱本身之外，還有它的隨行法，也屬於遍行，但是要把得除掉。

下邊一科比較難，最好預習一下。中國儒家有這句話，叫「書讀百遍，其義自見」。你念它一百遍，道理自己會出來的。佛法裏邊，更有加持，我們天天念經念經，不是一百遍，一年有三百六十天，一天念三遍，上千遍。天天念有什麼好處？其義自解。一定時候道理自己會出來的，再加上加持，各方面的違緣障礙會去掉，各方面的修行的順緣會來，自己學法的勁頭會提高，這個有經驗的人會知道，沒有經驗的，把念經當負擔，永遠得不到這個好處，永遠得不到加持。因為加持是從你認真念誦來的，你如果以完成任務、敷衍馬虎的態度去念，加持是不會來的。

以前有一位上座，他是海公上師座下的，後來到了上海。他跟我說，他講經也講不來，也沒有很深的禪定功夫，但是念誦天天不斷，在念經的時候，可以聽到海公上師搖鼓。這就是念誦得到的加持。當然我們初步學的人，他的觀想力沒那麼強，

要得了定之後，要見就見，觀想出來的。只要你真心地、虔誠地、信心具足地去念，加持就來。這個事情是因果，法爾如此。你說你要加持，你如果馬馬虎虎，道信不信，是不可能見的。你真正能夠達到有至誠的信心來念的話，加持必定來的，這個就是法爾的道理。你既沒信心，又不認真，就算勉強求，也求不到的，想佔便宜，更佔不到的。

從此第二，明漏無漏緣。論云：九十八隨眠中，幾有漏緣，幾無漏緣？
頌曰：

見滅道所斷 邪見疑相應 及不共無明 六能緣無漏
於中緣滅者 唯緣自地滅 緣道六九地 由別治相因
貪瞋慢二取 並非無漏緣 應離境非怨 靜淨勝性故

「從此第二，明漏無漏緣」，現在講漏無漏緣。有些煩惱緣有漏法，有些煩惱能緣無漏法。前面講煩惱隨增的時候，就講起這個問題，無漏緣的惑不隨增，煩惱雖然可以緣無漏法，但它不推動你的煩惱勢力。

就像交朋友一樣，如果兩個朋友都是煩惱心很重的，兩個要好之後，他的煩惱染到你身上，你的煩惱染到他身上，兩個人的煩惱都越來越厲害。你如果碰到一個老修行，你跟他交朋友，你煩惱再多，他煩惱不起來的，他也不會熏染你。你後來還是自己這麼多煩惱，不會增長的。如果碰到一個你相應的，那越說越投機，越說越好，那個時候，看起來好像是很爽快，一個什麼知心朋友，結果，煩惱把你一扇，火「叭」燒起來了，結果要鬧事的。所以說不要看了順自己的人就是好的，有的時候對自己不順的，反而是好。為什麼？你的心還是煩惱，順你煩惱的是惡友，不順煩惱的是善友。那個人，你看了討厭，感到不能滿自己的願，那你要想想，可能是你自己有煩惱在裏邊，你有煩惱，他怎麼好滿你的願呢？所以這個人你以為是惡友，其實是善友。如果你跟某人很相應很投機，你也有煩惱，他也有這個煩惱，當然投機，這是善友嗎？不是，是惡友，煩惱增長了。所以說煩惱增長是一個大毛病。

「論云：九十八隨眠中，幾有漏緣，幾無漏緣」，九十八個隨眠裏邊，哪些是緣有漏的，哪些是緣無漏法的？煩惱隨增的叫有漏，煩惱不隨增的叫無漏。

「見滅道所斷，邪見疑相應，及不共無明，六能緣無漏」，哪些煩惱能緣無漏的，見滅、見道所斷的煩惱裏邊，有一個邪見，一個疑，還有一個無明。不管是相應無明還是不共無明，相應——跟邪見、疑相應同時生起的；不共——單獨生起的，都是無明。一個邪見，一個疑，一個無明，見滅有三個，見道也有三個，這六個煩惱，能緣無漏法，叫無漏緣惑。

「於中緣滅者，唯緣自地滅」，緣滅（無漏緣）的煩惱，只能夠緣自地的滅，欲界的緣欲界的滅，初禪的緣初禪的滅，乃至非想非非想的緣非想非非想的。因為滅諦沒有同類因的，互不相干，每一地跟每一地不生關係的。這個滅是擇滅，是無為法，每一地都互相沒有關係，這個能緣的，只能緣本地，不能緣其他地。

「緣道六九地」，緣道諦的煩惱，要麼是六地，要麼是九地。什麼原因？「由別治相因」，因為有別治的關係，有相因的關係。

「貪瞋慢二取」，其他剩下來的，貪瞋慢，還有兩個取，見取、戒禁取，「並非無漏緣」，這些不能緣無漏法，為什麼呢？「應離境非怨，靜淨勝性故」，所謂貪的境是應該離開的、應該要去掉的，而無漏法是要爭取的、不應該離開的，所以貪不能緣無漏法；「境非怨」，瞋緣的境是怨家，而無漏法不是怨家，不相應，所以瞋不能緣無漏；「靜淨勝性故」，這幾個原因，後邊會講。為什麼貪瞋慢兩個取，這些煩惱不是無漏緣惑呢？有幾個原因：一個是應離，一個是境非怨，一個是靜，一個是淨，一個是勝性。

釋曰：初一行頌總明，第二行頌別釋，第三行頌簡法。見滅道所斷者，謂見滅所斷，取邪見、疑、無明三；見道所斷，取邪見、疑、無明三，各三成六。頌言相應者，謂與見疑相應無明也；及不共無明者，總名無明也。六能緣無漏者，此六煩惱，親迷滅道，名無漏緣。除此六外，所餘煩惱，皆有漏緣，義可準知。

「釋曰：初一行頌總明，第二行頌別釋」，第一個頌四句總說哪些是無漏緣的煩惱。第二個頌分別解釋怎樣無漏緣，緣滅的時候怎麼緣，緣道的時候怎麼緣。滅諦——擇滅是無漏法，道諦也是無漏法。道諦是有為的無漏，滅諦是無為的無漏，緣滅諦的時候，是緣自地的滅；緣道諦的時候，緣九地，或者六地。「第三行頌簡法」，第三個頌簡別哪些不是無漏緣，為什麼不是無漏緣。

「見滅道所斷」，這是講無漏緣煩惱的範圍，是見滅、見道所斷的煩惱。「謂見滅所斷，取邪見、疑、無明三」，見滅、見道所斷的煩惱下邊，都是邪見、疑、無明三個，這六個煩惱叫無漏緣煩惱，能緣無漏法。比如邪見，謗滅、謗道。「頌言相應者」，相應是什麼意思？跟邪見、疑相應的那個無明。還有不共無明，就是不跟其他煩惱相應的，單獨生起的無明。不管是相應也好，不共也好，總是一個無明。邪見、疑、無明，見滅、見道下各三個，這六個煩惱能緣無漏法，叫無漏緣惑。「此六煩惱，親迷滅道，名無漏緣」，因為這六個煩惱，對滅諦、道諦的道理是直接迷的，不了解滅諦、道諦的道理，是直接緣的，所以說是緣無漏的。

「除此六外，所餘煩惱，皆有漏緣」，除了這六個之外，所有其他的煩惱，都是有漏緣。「義可準知」，問題是問幾個有漏緣，幾個無漏緣。他回答有六個是無漏緣，意思是剩下的都是有漏緣，大家要學會舉一反三。

於中緣滅者，唯緣自地滅者，於六煩惱中，緣滅諦者，唯緣自地擇滅，不緣他地擇滅。以九地滅，上下相望，非因果故，故緣自地，非他地也。謂欲界繫三種隨眠，唯緣欲界諸行擇滅，乃至有頂三種隨眠，唯緣有頂諸行擇滅。

「於中緣滅者，唯緣自地滅者」，在這六個緣無漏的煩惱裏邊，緣滅諦的煩惱，只緣自地的滅，假使這個煩惱是欲界（五趣雜居地）所繫，那麼可以緣五趣雜居地的擇滅，假使色界離生喜樂地的煩惱，只能緣離生喜樂地的擇滅，乃至非想非非想地也如此。

「於六煩惱中，緣滅諦者，唯緣自地擇滅，不緣他地擇滅。以九地滅，上下相望，非因果故」，這六個煩惱，緣滅諦的三個，只能緣自地的滅，因為九地的擇滅是無為法，上地下地互相來看，都不是有因果的。無為法無因果，「故緣自地，非他地也」，既然沒有因果關係，那只能緣自地的，上邊的跟它不相干，緣不到。

舉個例，「謂欲界繫三種隨眠」，欲界繫的三種隨眠，只能緣欲界的「諸行擇滅」。欲界諸行——有為法的擇滅。「乃至有頂」，色界的初禪緣初地的，乃至二禪緣二禪的，一直到非想非非想地——有頂，都是緣當地的滅，不能上下緣。原因是九個地的擇滅沒有因果關係。

緣道六九地者，六煩惱中，緣道諦者，通緣六地及九地道。論云：謂欲界繫三種隨眠，唯緣六地法智品道六地，未至、中間、四本靜慮，唯此六地，有法智品也。若治欲界，若能治餘，皆彼所緣，以類同故。解云：未至地法智，能治欲界也；中間等五地法智品，能治餘上界也。皆彼所緣者，此六地法智品，雖治不同，皆為欲界三惑所緣，以同是法智品類故，皆得緣之也。

「緣道六九地」，緣道諦的煩惱，要麼是緣六地，要麼是緣九地。不是每一地都可以緣，緣六地的緣六地，緣九地的緣九地，各了各的。在六地當中，要緣六地都能緣，九地當中，要緣九地都能緣。

「六煩惱中，緣道諦者，通緣六地及九地道」，緣道諦的三個煩惱，要麼一種緣六地道，要麼一種緣九地道。「論云：謂欲界繫三種隨眠，唯緣六地法智品道。若治欲界，若能治餘，皆彼所緣，以類同故」。《俱舍論》的原文很扼要。如果是欲界繫的、緣道諦（無漏法）的三個隨眠，即邪見、疑、無明，能緣依六地起的法智品道。什麼叫法智品？見道的時候，法智對治欲界的煩惱，包括苦法忍、苦法智、集法忍、集法智、滅法忍、滅法智、道法忍、道法智，這些都是法智品道，屬於法智品的，品即是類的意。

起法智的忍也好、智也好，這個道叫法智品道，有六地能起，即未到地定、中間定、四個根本禪，這六個地都能起無漏道，修法智品的道。關於未到地定，是從欲界將要進入初禪，在初禪還沒有得到（欲界有九品煩惱，斷掉之後得初禪），欲界的九品沒有斷完，但是已經進入初禪的邊境，不屬於欲界，那個時候叫未到地定，是初禪的近分定，屬於色界，但還沒有到根本禪，叫未到，這個未到地定能夠修無漏道，起法智品。

中間定是初禪到二禪中間一個定，無尋唯伺定，大梵天王是中間定得到之後而投生的，這個天比梵衆天、梵輔天要高一等，因為它不是有尋有伺，是無尋唯伺。中間定也能起無漏道。

還有四個根本禪，初禪、二禪、三禪、四禪都能起法智品的無漏道，這些都是對治欲界煩惱的。欲界的煩惱，都能緣這些法智品，因為法智品是對治它的。欲界煩惱，對這六個地的道都能緣。不管是對治欲界煩惱，還是對治上兩界煩惱，欲界繫的邪見、疑、無明這三個隨眠都能緣。為什麼能緣那麼多呢？它們是同類的，都是法智品，是同類的道，所以都能緣。

什麼叫能治餘呢？「解云：未至地法智，能治欲界也」，未到地定的法智品，一定對治欲界煩惱的。因為未到地定正是快進入初禪，要把欲界的煩惱斷完，所以對治的是欲界煩惱。「中間等五地法智品，能治餘上界也」，中間定，乃至初禪、二禪、三禪、四禪這五個地，「能治餘上界也」，能治上界的煩惱。「皆彼所緣者」，此六地法，皆是法智品。雖然對治的不同，都是欲界三種煩惱所緣的境，因為同是法智品的關係。

這個地方說的比較略，《光記》有一個註解¹，未到地定的法智品能治欲界的煩惱，六地中的滅、道法智品於修道位能治餘色界、無色界的煩惱。未到地定裏邊的法智品道，治欲界的煩惱，這是一樣的。這六地（包括未到地定）裏邊的滅、道法智品（滅法智、道法智），能夠對治修道位的色界、無色界的煩惱。苦集二諦下的法智品道，不能治上界，而滅、道二諦下的法智品能對治上兩界修所斷的煩惱，這個是特殊的功能。但不管是對治欲界的也好，對治上界的也好，都是法智品。所以說，這三個煩惱都能緣它們，因為它們是法智品的同類。因為這六地都是法智品道，雖然對治的不同，未到地定的法智品決定是對治欲界的煩惱，而這六個地裏的滅道諦下邊的滅法智、道法智，却能對治色界、無色界修所斷的煩惱，這屬於對治上界的煩惱，也屬於法智的一類。所以，它們也能緣這六地的法智品道。

緣九地者，色無色界八地各有三種隨眠，一一能緣九地類智品道九地，謂未至等，更加三無色，除有頂也。若治自地，若能治餘，皆彼所緣，以類同故。已上論文。解云：若治自地者，謂類智品，治當地也。治餘地者，謂類智品治餘七地。此九地道，雖治不同，皆為八地三惑所緣，以同是類智品故。

「緣九地者，色無色界八地各有三種隨眠」，法智品對治欲界的，類智品對治色界、無色界的。前面六個地起法智品道，對治欲界的煩惱，所以欲界的煩惱能緣它。而這九個地起類智品道，欲界的煩惱不能緣，而上界的煩惱能緣。「緣九地者」，色無色界八個地，每一個地都有三個隨眠——邪見、疑、無明，每一個煩惱都能

¹ 《光記》卷十九：「若治欲界，謂未至定中法智品道能治欲者。若能治餘，謂六地中滅、道法智品，於修道位能治餘色界、無色界者。皆彼邪見、疑、無明所緣，以法智品類同故。」

緣九地，因為它們都是類智品，相同的。哪九地？前面的六個地，再加空無邊處、識無邊處、無所有處這三個無色地。非想非非想處不能起無漏道的。

無漏道是斷煩惱的一把刀，要很快。而非想非非想天，道想不想的，糊裏糊塗，若明若昧的，這樣子沒有力，斷不了煩惱。所以說修行的人，把眼睛閉起來，腿收起來，很舒服，迷迷糊糊，你想斷煩惱，永遠沒有那個事，反而要笨。有一個居士是苦行家，他修苦行很厲害，他說曾經有一次，用磚砌了個圍牆，把自己圍在裏邊，不倒單，也不吃飯，不睡覺，就是修定，修了不曉得七天還是多少天，各式各樣的境界都出現了，但是出了關之後，沒有開悟。他就是下死功夫。這個心是很好，但是沒有方法。後來他告訴我，他是怎麼地用功，他問對不對頭啊？我說：「你有什麼感覺？」他說：「感覺記憶明顯地下降，腦筋記不住東西，以前什麼東西看過，聽過都記得清清楚楚，現在那些東西模糊得很，一下子就忘掉了。」我說：「你修什麼法？」他說：「不思善，不思惡，就是這麼一心不動定下去。」我說：「你這個法，就感這個果，不但你現在的記憶力、智慧要下降，將來還可能感畜生道，因為愚癡的果是畜生。」他很害怕，馬上不修了，現在念佛，那專門念佛也好。修行不要盲修瞎練。定是開慧的一個方便，不是究竟、不是目的，你得了定以為滿足，你什麼都不追求，這樣不但以前的智慧衰退下去，感的後果還很可怕。無想定，一般外道修無想定，以為解脫，什麼思想都沒有，把第六意識都滅掉，結果，無想定出來很多是三惡道。這是《俱舍》前面講過的，讓你善的思想能力都沒有了。

九地，未到地、中間定、初禪、二禪、三禪、四禪這六個，再加上三無色——空無邊處、識無邊處、無所有處。非想非非想天的心若明若昧、糊裏糊塗的，斷不了煩惱，所以無漏道起不來，只能起有漏道。所以，在佛法裏邊不修那個定，因為它不能起無漏道。我們要修六地，或者九地。這六地或九地，都能起無漏道。六地，能起法智品道；九地，能起類智品道。這九地、六地也不是拆開的，前面六地，不但是法智品道，類智品道同樣能起。而無色界的三定，只能起類智品道，因為無色界跟欲界太遠，有四種遠，行相遠、對治遠等等，不能對治欲界的煩惱，所以不能起法智品道。這九個地，都能起類智品道，類智品道是斷色界無色界煩惱的。色界、無色界每一個地的三個無漏緣惑，都能緣九地的類智品道，為什麼？它們都是類智品道，這是同類的。

「若治自地，若能治餘，皆彼所緣，以類同故」，類智品道，或者是治自地——對治本地的煩惱，或是治餘地——對治其餘七地的煩惱（上面一共八個地）。總的來說，它們都是類智品，種類是相同的，上地的無漏緣惑都能緣它們。

欲界的無漏緣的三個煩惱能緣六地，因為這六地都是法智品道；色界無色界的煩惱即道諦下的邪見、疑、無明能緣九地，因為都是類智品道。

由別治相因者，釋上緣道六九地也，一由別治，二由相因也。由相因者，由互相望為同類因。若緣法智，即緣六地者，以六地道，各互相望，同類因故；若緣類智，即緣九地者，以九地道，各互相望，同類因故。

「由別治相因者，釋上緣道六九地也」，為什麼一個是緣六地，一個緣九地？因為別治相因的緣故。第一是別治，第二是相因。「由相因者，由互相望為同類因。若緣法智，即緣六地者，以六地道，各互相望，同類因故」，相因，它們互相為同類因，以六地來說，都是法智品，法智品生法智品，都是同類的，可以作同類因。既然是同類因，它們可以互相通，緣這個地，也能緣那個地，六個地都能緣。

「若緣法智，即緣六地」，欲界的無漏緣惑能夠緣無漏法，這個無漏法是法智。法智是苦法智、集法智、苦法忍、集法忍這些。欲界這幾個惑對六個地的法智都能緣，因為這六地互相都是同類因，都是起法智品道的。

上二界的煩惱，能緣九地類智品，為什麼？這九地類智品道互相對望是同類因，既然是同類因的關係，就能緣，這是「相因」。本來只緣一地，怎麼能緣六地、九地呢？因為是「相因」，六地都是法智品道，九地都是類智品道，它們互相為同類因，所以能緣六、能緣九。

由別治者，謂類智品，不治欲界，名別治也。雖法、類智，亦互相因，而類智品，不治欲界，故類智品，非欲三所緣。論云：法智品，既能治色無色，彼應為八地各三所緣？問也。非此皆能治色無色，苦集法智品，非彼對治故。答也。解云：上界苦集細，欲界苦集粗，緣粗不可斷細，故緣欲界苦集，不能治上也。緣細以可斷粗，故滅道法智，能治上也。又論云：亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故。解云：以上界見惑，唯類忍斷；若異生斷，唯俗智斷；唯有頂地，非異生斷故。故滅道法智，不能全治也。

第二個原因，別治。「由別治者，謂類智品，不治欲界，名別治也」，類智品道，不對治欲界煩惱，只對治色界、無色界的，別治。「雖法、類智，亦互相因，而類智品，不治欲界，故類智品，非欲三所緣」，雖然法智品、類智品都是無漏智，可以作同類因，但是類智品不對治欲界煩惱，所以欲界的三個煩惱不能緣類智品。它的對治是有差別的，它不治欲界，那麼欲界的煩惱就不能緣類智品道，所以「非欲三所緣」。

「論云：法智品，既能治色無色」，法智品道，能對治色界、無色界，「彼應為八地各三所緣」，這是另外提一個問題。法智品道裏的滅法智、道法智，能夠對治色界、無色界修所斷煩惱；既然能對治色界、無色界的煩惱，應當色界、無色界八個地的煩惱能夠緣它啊？前面因為欲界的煩惱，類智品不能斷，所以說不能緣；既然法智品道能斷色界、無色界的煩惱，色界、無色界的煩惱應當能緣它，這是反問。

「非此皆能治色無色，苦集法智品，非彼對治故」，這是一個原因。第二個，「又論云：亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故」，這兩個原因，所以說色界、無色界的煩惱不能緣法智品道。

第一個原因，「非此皆能治色無色」，並不是所有的法智品都能夠斷色界、無色界煩惱的。「苦集法智品，非彼對治故」，只有滅法智、道法智能夠對治色界、無色界的煩惱，苦法智、集法智不能對治。

「解云：上界苦集細，欲界苦集粗，緣粗不可斷細，故緣欲界苦集，不能治上也」，這裏解釋為什麼苦集的法智品不能斷色界、無色界的煩惱。因為上界的苦集是細，上界的果和因，比欲界要微細得多，欲界最粗，你能夠斷粗的，當然不一定能斷細的，力量不一定那麼大。粗的容易斷，細的難斷。那麼欲界苦集的法智，能斷欲界的煩惱，但是色界的細，斷不了。只有滅道二智能斷色界、無色界煩惱，苦集二智不能斷。這是一個原因。

滅道為什麼能斷呢？「滅道法智能治上也」，「緣細以可斷粗」，緣細的，可以斷粗的。欲界的滅道智，它所緣的欲界的煩惱細，上二界修所斷的煩惱粗，所以可以斷上面的。這是解釋為什麼法智品道裏的滅、道法智，能夠斷色界、無色界的修所斷煩惱，而苦、集法智不能斷上邊。因為粗細的關係，苦集是欲界粗、上界細，而滅道反過來，所以說滅道智能夠斷上邊。這是一個原因。

「亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故」，第二個原因。「又論云」，《俱舍論》說，法智道——六地的法智道品，並不能對治色界、無色界所有的煩惱，只能對治它的修所斷，見所斷是斷不了的。

「解云：以上界見惑，唯類忍斷」，上界見所斷的煩惱，只有類忍斷它，苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍。「若異生斷，唯俗智斷」，假使凡夫斷，由世俗智斷，因為凡夫沒有無漏智，只有世俗智。「唯有頂地，非異生斷故」，有頂地煩惱，這是異生斷不了的。「故滅道法智，不能全治也」，滅、道法智，只能斷上二界修所斷的煩惱，而對見所斷是斷不了的，不能全部對治它。所以說，上二界的煩惱，不能緣這六地的法智道品。

又論云：二初無故，非彼所緣。解云：答前問也。一四諦中，闕初苦集；二見修斷中，闕初見斷，故言二初無也。由此二無，故法智品，非彼八地各三所緣。

「又論云：二初無故，非彼所緣」，這是《俱舍論》進行總結，「二初」，兩個初沒有的緣故，所以它不能緣它。「解云：答前問也」，前面那個問題總結一下。為什麼不能緣呢？因為沒有兩個初。第一個初，苦集滅道四諦，苦集是初；第二個，見所斷、修所斷裏邊，見所斷是初。苦集法智不能斷上面的，滅道法智所斷的又只能是修所斷，不能斷見所斷的。所以說，它不能緣法智品道。

「一四諦中，闕初苦集」，苦集法智不能對治上界，所以缺一個初。「二見修斷中，闕初見斷」，見所斷、修所斷裏邊，只能斷上界的修所斷，不能斷見所斷。缺兩個初，能力不夠，所以上二界的煩惱，不能緣法智品道。

又論云：即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故。解云：即由此因者，由前緣滅自地，緣道六九地因也。故顯遍行中，九上緣惑，能緣上八地苦集無遮也。境互為緣因者，簡滅諦也。以九地苦集境，互為增上緣，互為能作因，由互為緣因故，緣諸地苦集無遮也。非能對治故者，簡道諦也。為苦集境非能對治故，或緣一地，或二合緣，乃至總緣八地，不同緣道諦，若緣一地時，即緣六地，或緣九地，故言非能對治也。

「又論云：即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故」，就是這個原因，滅道有限制，滅諦下的只能緣當地的滅；道諦下的，緣法智品道就緣六地，緣類智品道就緣九地；而苦集下的遍行煩惱，沒有這個障礙。「即由此因」，因為滅諦、道諦有限制，而苦集却沒有限制，苦集可以通行。苦集下邊遍行惑，「有緣諸地苦集無遮」，它可以緣「諸地」，九個地的苦集，都可以緣，沒有遮止，因為它沒有這些限制。滅諦，九地的滅，沒有因果關係，而苦集有因果關係；道諦有法智品、類智品的對治不同的關係，而苦集却不是對治道。「境互為緣因」，苦集諦相互間都能作增上緣、能作因，而滅諦互相沒有因果關係。道諦是對治道，而「非能對治故」，苦集諦不是對治道。

「解云：即由此因者，由前緣滅自地，緣道六九地因也。故顯遍行中，九上緣惑，能緣上八地苦集無遮」，九個上緣惑，對上二界苦集這兩個境界，都可以緣，沒有遮止，因為它沒有這個限制。「境互為緣因者」，這是簡別滅諦，滅諦的境，九地沒有因果關係，而九地的苦集，「互為增上緣，互為能作因」，這是叫緣因，不是親因，這是疏的因。什麼叫緣因？就是增上緣和能作因。它沒有滅諦的限制，九地的苦集都能緣，沒有遮止。「非能對治故」，這是相對道諦來說的，「為苦集境非能對治故」，道諦是能對治，苦集境不是能對治。「或緣一地，或二合緣，乃至總緣八地，不同緣道諦，若緣一地時，即緣六地，或緣九地，故言非能對治也」，道諦，雖然九個地有因果關係，但是它有限制。緣一地法智品道，就緣六地；緣一地類智品道，就緣九地，有限制的，或者六，或者九。而苦集却沒有對治的作用，它緣的時候，九地裏邊緣一個，緣二個，緣三個、四個，乃至八個，都沒有限制。緣苦集的上緣惑，緣上界的苦集諦，是自由的，都可以緣，合起來緣、分開緣都可以，沒有限制；而無漏緣惑緣滅道却有限制。

貪瞋慢二取，並非無漏緣者，滅諦下貪、瞋、慢、見取，及道諦下貪、瞋、慢、見取、戒禁取，此等煩惱不緣滅道，名非無漏緣。應離者，明貪不緣滅道，以貪隨眠應捨離故，若愛滅道，是善法欲，非是貪也。境非怨

者，明瞋不緣滅道，以瞋緣怨境，滅道非怨，故非瞋境也。靜者，明滅道非慢境也。慢緣粗動，滅道寂靜故，非慢境也。淨者，明滅道諦非戒禁取境也。非淨執淨，是戒禁取，滅道真淨，故非戒禁取境也。勝性者，明滅道非見取境也。滅道真勝，執以為勝，非見取也。是故貪等，不緣無漏。

「貪瞋慢二取，並非無漏緣」，前面講的無漏緣惑，還有一些不能緣無漏法。

「滅諦下貪、瞋、慢、見取，及道諦下貪、瞋、慢、見取、戒禁取，此等煩惱不緣滅道，名非無漏緣」，這些煩惱，不直接緣滅道二諦，叫非無漏緣。

它們不緣滅道二諦的原因，就在這個頌中說明，「應離境非怨，靜淨勝性故」。

「應離」，應離是什麼意思呢？是指貪的對象。貪不緣滅道，為什麼？「貪隨眠應捨離故」，貪隨眠，所貪的東西，都要捨離的。假使貪滅道，滅道是善法，不要捨離，是要追求的，這個不叫貪。滅道不屬於貪所緣的，所以貪不能緣無漏境。滅道是善法，對善法歡喜叫善法欲。我們要進取，要向上，歡喜持戒、修定。修定也算是一個意樂心，乃至我們要得到無漏慧，斷煩惱，都有這個追求的心，這個不是貪。這是對善法的要求，是善法欲，不屬於貪，貪的對象不是善法，所以貪是不能緣無漏法的。

「境非怨」，瞋為什麼不緣無漏滅道二諦？因為瞋所緣的境都是怨境，心裏對怨家這一類所緣境，起瞋恨心；而滅道不是屬於怨家的境，所以說瞋也不能緣滅道，不能緣無漏。

「靜」，慢為什麼不能緣無漏的滅道二境呢？慢是高舉，所以緣的境是粗動、不平靜的，而滅道二諦是寂靜的，所以不是慢所緣的境。慢不緣無漏。

「淨」，戒禁取為什麼不緣滅道二諦？戒禁取所執的境，不是清淨的境界。本來不清淨，你執它是清淨，這是戒禁取。「滅道真淨，故非戒禁取境」，滅道二諦本來是清淨的，不是戒禁取的境界。

「勝」，為什麼見取不能緣滅道二境呢？見取是執劣為勝，把本來不好的認為殊勝第一，這是見取；現在滅道本身，是最殊勝的，不是見取的境界。

「是故貪等，不緣無漏」，所以貪、瞋、慢、戒禁取、見取，不緣無漏法，無漏緣裏邊沒有它們。

從此第三，明二隨增。論云：九十八隨眠中，幾由所緣故隨增，幾由相應故隨增？頌曰：

未斷遍隨眠 於自地一切 非遍於自部 所緣故隨增
非無漏上緣 無攝有違故 隨於相應法 相應故隨增

從此第三，明二隨增」，《俱舍》一開始，煩惱隨增叫有漏，相應隨增，所緣隨增，這裏是正式打開來講。

「論云：九十八隨眠中，幾由所緣故隨增，幾由相應故隨增」，《俱舍論》提了個問題：在九十八個隨眠裏邊，哪些是相應隨增的，哪些是所緣隨增的？這個問題，提的範圍是很廣的，而答的頌詞很扼要。

「頌曰：未斷遍隨眠，於自地一切，非遍於自部，所緣故隨增」，先講哪些煩惱所緣隨增。第一個是「未斷」，煩惱沒有斷掉。如果煩惱斷掉了，隨增功能、能力就沒有了，所以先決條件是未斷。這個未斷的煩惱，如果是遍行的，「於自地一切」，五部都能夠所緣隨增，在所緣的境上，能夠隨增煩惱。「非遍」，假使不是遍行煩惱的話，「於自部」，只有自己那一部；見苦所斷的，就在見苦所斷那裏隨增；見集所斷的，就在見集所斷的境裏邊隨增，不能超越自部，因為不是遍行。

「所緣故隨增」，對所緣的境，能夠增長煩惱，叫所緣隨增。

「非無漏上緣，無攝有違故」，這是簡別無漏緣惑與上緣惑，它們緣無漏的境，緣上地的境，不能所緣隨增，為什麼？「無攝有」，不攝為己有，「違」，有漏、無漏法是相違的，沒有所緣隨增的力量。

「隨於相應法，相應故隨增」，這個煩惱跟它相應的法，都是相應隨增，這個相對簡單一些。煩惱是心所法，跟它相應的心王、心所，行相既然是一樣的，所緣的境就一樣，所依的根也一樣，當然是互相隨增。

先要明確一下什麼叫所緣隨增、相應隨增。煩惱緣那個境，境能夠增長煩惱，煩惱又染污那個境，叫所緣隨增。煩惱跟它相應的心王、心所互相染污，起增長煩惱作用的叫相應隨增。以前講所緣隨增、相應隨增的時候，也舉過一個比喻，這個比喻來自《順正理論》，現在再提一下。

如何隨眠於相應法及所緣境有隨增義？先軌範師作如是說：如城邑側有雜穢聚，糞水土等所共合成。於此聚中，由糞過失，令水土等亦成不淨；由水等力令糞轉增，更互相依皆甚可惡。如是煩惱相應聚中，由煩惱力染心心所，煩惱由彼勢力轉增，更互相依皆成穢污；此聚相續穢污漸增，亦令隨行生等成染。如豬犬等居雜穢聚，生極耽樂，眠戲其中，糞穢所塗轉增不淨，復由豬等穢聚漸增。如是所緣自地有漏，由煩惱力有漏義成，彼復有能順煩惱力，令其三品相次漸增。（《順正理論》卷四九）

《順正理論》有這麼一段文，「如何隨眠與相應法及所緣境有隨增義」，隨眠，對它的相應法（五義相應），所緣的境（心在這個境上起作用），它怎樣有隨增的意思呢？「先軌範師作如是說」，什麼是相應隨增呢？過去那些堪作模範、有一定威信的軌範師，他們打個比喻，假使城外角落有一堆垃圾，「糞水土等所共合成」，就是大糞，跟水，還有土，合成的一堆髒東西。在髒東西裏邊，本來水土是乾淨的，但是糞把水土染成不淨。而水土反過來，它的力量，「令糞轉增」，使糞的臭味更

大。我們在五臺山，在燒炕或者燒火盆的時候，是用牛的糞。牛糞不是臭得很嘛，燒起來不會臭氣熏天嗎？但是牛糞曬乾之後，一點也不臭。假使稀的大糞，那就是臭得不得了。所以說糞使水土成不淨，而水土反過來又使糞更髒更臭，這樣互相推動的力量，使這一聚越來越髒。這比喻相應隨增，煩惱跟它相應的心王心所，煩惱的力量使心王心所染污、不清淨，而心王心所又反過來推動，使煩惱力量更大，這是相應隨增。

所緣隨增，也打一個比喻。豬或者狗，住在一個髒地方，它很高興呆在裏邊遊戲、睡眠。本來豬狗已經不乾淨，而那些髒東西、垃圾，塗在豬狗的身上，使豬狗更不乾淨；而豬狗本身有大小便，又把那個地方弄得更髒。這樣子互相作用，使豬狗身上，越來越髒。這是所緣隨增。煩惱緣那個境，本來單是一個境是沒有關係的，但是由煩惱力量，使境也起染污的作用，境染污更增長煩惱的作用。我們看一個人，他本來是一堆血肉、膿血、大小便這麼一個東西，古代大德說人就是一個臭皮囊。但是煩惱的力量，使你看過去，就感到這個境不是那麼可厭，感到可愛；而境引起煩惱，滋長更大的煩惱。這樣互相推動，煩惱越來越厲害，這就是所緣隨增，所緣的境跟能緣的煩惱都有推動的力量。

這就叫做相應隨增、所緣隨增。講隨增要分兩個，一個是相應的心王、心所的隨增，一個是所緣的境的隨增。

釋曰：初一行頌，明所緣隨增，次兩句簡法，後兩句明相應隨增。未斷遍隨眠，於自地一切者，煩惱隨增，要須未斷，故初頌首，標未斷言，通後位也。遍隨眠，於自地一切者，五部也。遍行隨眠，謂於自地五部諸法，所緣隨增，遍緣五部，以為所緣，能緣煩惱，於所緣境，隨住增長，故名隨增。非遍於自部者，非遍行隨眠，唯緣自部，故於自部，所緣隨增。所緣故隨增者，屬上兩句也。

「釋曰：初一行頌，明所緣隨增，次兩句簡法」，第一個頌，四句，講所緣隨增的情況；下面兩句簡別，有些法為什麼沒有所緣隨增；最後兩句講相應隨增。所緣隨增要複雜一點，講得多，相應隨增簡單些。

「未斷遍隨眠，於自地一切者」，煩惱隨增，第一是要煩惱沒有斷，如果煩惱斷掉了，它根本沒有隨增的力量。在有部裏邊，煩惱斷掉之後，煩惱的體還在，但是沒有作用，沒有隨增的力量，不能生起。

「故初頌首」，所以頌的開頭是從沒有斷的煩惱來說的。「未斷言，通後位也」，「未斷」兩個字，通前後。因為講到隨增都是未斷的，不管所緣隨增、相應隨增，都是指沒有斷掉的煩惱。

「遍隨眠，於自地一切」，「一切」是五部。「遍隨眠」是遍行隨眠，十一個隨眠，自地五部都能滋長的，叫遍行隨眠。「於自地五部諸法，所緣隨增」，既然

在五部裏邊遍隨眠，遍滋長，那麼它在五部裏邊都能隨增煩惱。遍行隨眠在本地五部裏邊都能隨增。

「遍緣五部，以爲所緣，能緣煩惱，於所緣境，隨住增長，故名隨增」，遍行煩惱，五部境都能緣，也能在五部境裏邊起隨眠的作用，也能在五部裏邊起增長煩惱的隨增作用。它既然能遍緣五部，以五部爲它的所緣境，那能緣的煩惱，就在所緣境裏邊隨增，這是所緣隨增，因爲它是遍行煩惱，力量可以通及五部。就像豬和垃圾互相地打髒。

「非遍於自部」，非遍行煩惱沒有通五部的能力。比如這個煩惱是見苦所斷的，就在見苦所斷的境裏邊隨增；假使見集所斷的，就在見集所斷的境裏邊隨增；乃至修所斷，在修所斷裏邊隨增。因爲非遍行煩惱，「唯緣自部」，只能自部裏邊起作用。「故於自部，所緣隨增」。

「所緣故隨增」，一個是在自地的五部，一個是在自地自部裏邊，因爲煩惱和所緣的境互相增長，叫所緣隨增。

非無漏上緣者，六無漏緣惑，及九上緣惑，無所緣隨增，故言非也。

「非無漏上緣者」，簡別六個無漏緣惑及九個上緣惑，「無所緣隨增」，沒有所緣隨增，爲什麼呢？下面回答，「無攝有違故」。這裏是一個因明，講法相都是因明，這裏宗、因、喻三個，宗和因兩個標出來了，喻省掉了，因明的宗、因、喻三支，重在因上。先來個宗，無漏緣、上緣煩惱沒有所緣隨增。

無攝有違故者，釋上無隨增義。無漏上境，無身見愛攝爲己有，名無攝有。以無攝有故，無所緣隨增。如衣潤濕，埃塵隨住。衣喻法也，潤喻愛也，埃塵隨住，喻惑隨增也。違故者，又無漏法，及上地境，與惑相違，雖被惑緣，以相違故，無隨增也。如於炎石，足不隨住。炎石喻無漏上境也；不隨住者，喻不隨增也。

「無攝有違故」，無攝有故、違故，兩個因，解釋上文無隨增的意思。「無漏上境，無身見愛攝爲己有」，第一個，無漏法也好，上地的境也好，身見、邊見都不會攝爲己有。身見、邊見，把自己的色身攝爲自己，不能把上界的東西，或者把無漏的東西，攝爲這是我，沒有把它攝爲自己的功能，所以說無攝有。身見、邊見，對無漏法，或者上地的境，不會攝爲它自己的。既然不攝爲自己，煩惱也增不起來。我們爲什麼起煩惱，總是執著我，你罵了我一句，脾氣發起來，要打起來，那麼這是觸犯了「我」。上面東西跟你不相干的，你說這是「我」，這個我在哪裏？在色界，在初禪，在二禪，那個那麼遠，你怎麼會把這個當成你呢？無漏法更不用說，無漏法是清淨的東西，跟我們的有漏五蘊，根本不是一回事。既然不攝爲我我所，那就不會產生煩惱，所以沒有隨增的可能性。

「以無攝有故，無所緣隨增」，因為身見、邊見對無漏的、上地的法，不攝為自己，那也不會隨增。打個比喻，頌裏邊沒有喻，但是長行裏有喻。「如衣潤濕，埃塵隨住」，好比衣服打濕了，灰塵那些就粘得住，如果衣服是乾的，灰塵是粘不住的，即使碰到，一拍就掉了。衣比喻的是法；潤比的是愛，身見，執為自己的那個愛；「埃塵隨住」表示煩惱隨增。既然沒有身見、邊見的水來潤它，那麼它也不會粘住灰塵。身見、邊見固然是煩惱，但是對上界的東西和無漏的法，不能起執為自己的愛，所以煩惱不隨增。就像衣服既然沒有被打濕，對灰塵是粘不住的，粘不住的意思就是不隨增。如果衣服被打濕了，碰到那些灰（髒東西），一下就粘住了，那就是煩惱隨增。

「違故」，是第二個因。「又無漏法，及上地境」，無漏的法，或者上地的境界。「與惑相違」，跟煩惱的行相是相違背的。「雖被惑緣，以相違故，無隨增也」，雖然是被煩惱所緣，但是它們兩個性質是相背的，合不攏，所以說隨增不了。

「如於炎石，足不隨住」，一塊很燙的石頭，燒紅的，腳在上邊是站不住的，痛得不得了，趕快要下來，因為性是相違的。上次打的比喻也是這樣，你煩惱再多，碰到個老修行，他不跟你多說話，你說那些世間法，什麼煩惱話，他不會聽的，你跟他在一起，不會煩惱隨增。如果碰到一個跟你性格相同的，那話就說不完，經也不要學，一天到晚，人家在用功，你們兩個不停地講閑話，講的都是煩惱，隨增。

「無漏上境」，炎石比喻無漏跟上地的境界，無漏境、上地的境，它跟本地的煩惱是相違背的，「不隨住」，不會隨增，站不住的，站上去心裏難過的。宗：無漏上緣惑沒有所緣隨增。因：無攝有違故。喻：衣上没有濕潤，它不粘灰塵；炎石上足是不能住的。宗、因、喻都具足。

隨於相應法，相應故隨增者，隨謂隨何煩惱，謂遍行、非遍行，漏、無漏緣，自界緣、他界緣，此等諸惑，於所相應受想等法，由相應故，於彼隨增。

「隨於相應法，相應故隨增」，隨你哪個煩惱，遍行、非遍行、無漏緣、有漏緣、自界緣、上界緣，不管哪個煩惱。「於所相應受想等法，由相應故，於彼隨增」，這些煩惱跟它相應的那些法——心王心所，受、想是心所法，心王是識，它們這樣相應，都有相應隨增的作用在裏邊。

我們經常說要親近善友、師父，離開惡友、惡知識，就是這個道理。你跟那個相應的人，如果他是煩惱的，你就跟煩惱隨增。如果你是善法相應，心王心所也成了清淨的，無漏法一來，那整個的心就是無漏的。所以我們簡擇朋友，標準很重要。但是這個話儘管說，但是勝不過煩惱習氣。就是會跟自己相應的人呆在一起，說不完地說。煩惱隨增的時候，一個人的煩惱引起別人的煩惱，別人的煩惱又引起他的煩惱。結果對這個地方不適應，只好走掉。我們經常說學法，親近具德師父，你有親近的心、學法的心當然是相應，當你起不信、不恭敬的心，如何對治？這是一個

重點。對親近具德師父，講了很多正面的話，但這也不是一句話就解決問題，要下死功夫，否則單是看一看書，起不了作用。

從此第四，二性分別。論云：九十八隨眠中，幾不善，幾無記？頌曰：

上二界隨眠 及欲身邊見 彼俱癡無記 此餘皆不善

「從此第四，二性分別。論云：九十八隨眠中，幾不善，幾無記」，本來是三性分別，怎麼二性分別呢？因為是「隨眠品」，只有不善跟有覆無記兩個性，所以說「二性分別」。九十八個隨眠裏邊，哪些是不善的？哪些是無記的？

「頌曰：上二界隨眠，及欲身邊見，彼俱癡無記」，上二界（色界無色界）的隨眠，跟欲界的身見、邊見，還有跟身見、邊見相應的無明（癡），這些都屬於無記的。「此餘皆不善」，這些除開，餘下的那些隨眠，都是不善的。無記的隨眠是少數的，大多數欲界的煩惱都是不善的。上界的隨眠為什麼是無記呢？因為上二界有禪思，初禪、二禪、三禪，都有它的禪思，禪的力量把隨眠鎮伏了。我們經常聽到，石頭壓草，把隨眠壓伏在裏邊，使它起不了不善的作用，所以說上面的隨眠都是屬於無記的。而欲界沒有這個石頭把它鎮住，它就要起不善作用。而身見、邊見以及相應的無明為什麼是無記的？因為它本身不是惡的，為了要求自己來世安樂，他可以拜佛燒香，甚至做布施、救濟貧窮等等善法，這是從我執出發的，有身見、邊見的關係。所以說身見、邊見不能說是不善法，只能說無記，有覆無記。有覆是有覆聖道的，有這個東西見不了聖道，但它本身不是惡。有的人，也可以因為有身見、邊見，不明因果，從惡的方向着想，做很多壞事，殺人放火都來了，而有的人為了自己的利益，他從善的地方着想，明因果，做好事。所以身見、邊見本身不能說是善，也不能說是惡，只能是無記。

釋曰：上二界隨眠者，色無色界一切隨眠也。及欲身邊見者，欲界中身邊見也。彼俱癡者，彼欲界身邊見相應無明也。無記者，此上煩惱，唯是有覆無記性也。謂不善性，有苦異熟，苦異熟果，上二界無，故彼隨眠唯無記性。欲身邊見，迷自事故，非欲損害他有情故，唯無記性。依經部宗，身見有二，一者俱生，唯以無記性，二者分別，是不善性。與身俱起，名曰俱生，因邪思起，名為分別。

「釋曰：上二界隨眠者，色無色界一切隨眠也」，上二界是色界、無色界，它所有的隨眠都是無記的，而欲界裏邊，只有很少的煩惱是無記的。

「及欲身邊見」，欲界的身見、邊見。「彼俱癡」，跟身見、邊見相應的無明，這些屬於無記。「無記者，此上煩惱，唯是有覆無記性也」，上邊煩惱屬於有覆無記。「謂不善性，有苦異熟」，不善性的煩惱有苦的異熟。「苦異熟果，上二界無」，因為上二界沒有苦異熟果，上二界的果總是定生喜樂、離生喜樂、離喜妙樂這些，

沒有苦。既然沒有苦異熟，當然沒有不善的法。所以說，「上二界無，故彼隨眠唯無記性」，這是從因果的角度來論證沒有不善的煩惱。

「欲身邊見，迷自事故，非欲損害他有情故，唯無記性」，欲界的身見、邊見，執五蘊是我，或者是在我的身上，起差別，起這是常的、斷的邊見。「迷自事故」，它不是對外的，只迷自己的身心，並沒有損害他的意圖，所以說是無記性。這是有部認為身見、邊見是執著我的，這是見所斷的煩惱。

但是經部宗要進一層，他們認為身見有兩種：一種是俱生的身見，是無記的；另一種是分別的身見，是不善的。執五蘊為我的這個見有兩種。一種是與生俱來的，不要經過一些分別，也不要受一定的教育，一生下來就能夠知道「這個是我」。不要說人，最低的動物，哪怕是蒼蠅、蚊子，它也會保護自己，曉得「這是我」，要愛護自己。我們看到蚊子來叮，你把手伸過去，它到你手上的熱度，馬上就飛走了，蚊子的敏感性是很強的，它叮在那裏，你只要兩個眼睛盯住它一看，它好像有感覺，馬上就飛走了，這是保護自己的表現，它有身執。這個身執沒有經過什麼傳統的教育。

什麼叫傳統教育？那些學數論或者勝論的，或者是耶穌教，它裏邊講了很多什麼叫我。這些經過學習分別而來的我見，是分別我見。與生俱來的我見，動物也有人當然也有，而經過學習分別產生的，動物不一定有。比如螞蟻，你給它講數論的道理，什麼叫我，它也聽不懂，它這個分別我執是起不來的。

經部裏分兩種，一種是俱生我執，一種是分別我執。這個分法，在中觀裏邊也採取，這是更上一層的比較明細的分析。什麼叫俱生我執呢？「與身俱起，名曰俱生」，它跟身一起起來的，只要有身，它就會執著這個是我，這是俱生我執。這個俱生我執，經部認為是修道所斷的，見道的時候不斷，而有部認為薩迦耶見在見道之後全部斷完，不會有了。

「因邪思起，名為分別」，邪思，不正的思惟，分別這是我。有些說法是不變的靈魂是「我」，這個色殼子是房子，房子壞了，找一個新房子，這是邪分別。不變化的靈魂是沒有的，從現量、比量、聖教量來說都沒有，這是以邪的思惟起來的，執著有我，這是分別我執。這個分別我執是見道所斷，這是經部的說法。

所以，經部把薩迦耶見分成兩種，一種是與生俱起，見道斷不了，要修道所斷，這是很微細，一生下來就有，不要經人教；另一種是分別我執，或者是聽了人的教，或者是自己亂想，想出這麼一個叫我。哲學裏邊，思惟什麼叫我，各式各樣的流派很多。笛卡爾是「我思故我在」，我是一個思惟，有思惟就是我，等等，這一類討論得不少，都是邪分別，佛教認為這是分別我執。反而從來不學那些哲學的人，反倒沒有這些。有的人說學多了要成所知障，也不能這樣講，學了不好的東西纔能夠障你的所知，學好的越學越聰明，哪裏會是所知障呢？很多人說：「你經不要學，學多了之後，所知障越來越重，你還是閉了眼睛去修定好了。」這個話是害人的。把佛四十九年慈悲心說的法不要了，不是滅法嗎？

此餘皆不善者，此身邊外，餘欲界繫一切隨眠，唯不善性。

「此餘皆不善」，除了上面講的無記的之外，「唯不善性」，欲界餘下的煩惱都是不善的，是要感苦異熟果的，這是二性分別。

從此第五，明根非根。就中分二：一、明不善根，二、明無記根。

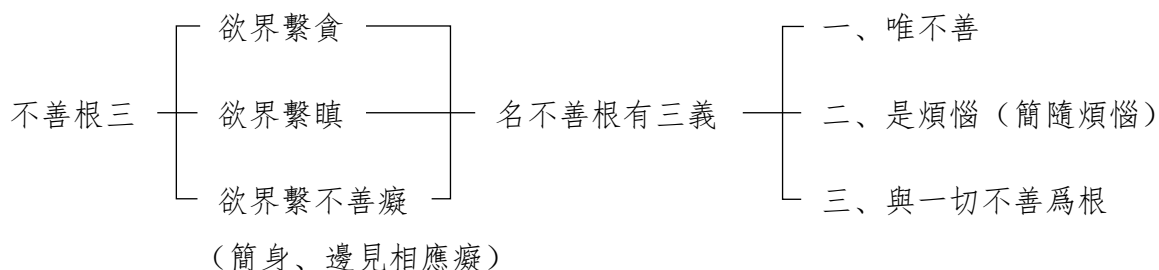
「從此第五，明根非根」，哪些是根，哪些不是根。煩惱裏邊，講的當然是不善法，不善根。又因為煩惱是兩性分別，既有不善的，也有無記的，無記也有個根。不善根容易，什麼叫無記根？這有辯論。

且初第一，明不善根者，論云：於上所說，不善惑中，幾是不善根，幾非不善根？頌曰：

不善根欲界 貪瞋不善癡

「且初第一，明不善根」，什麼叫不善根？「論云：於上所說，不善惑中，幾是不善根，幾非不善根」，煩惱分兩類，一個是有覆無記，一個是不善性。在不善的煩惱裏邊，哪些是不善根，一切不善法的根子；哪些不是不善根，即不是根本的。

【表五 - 七：三不善根】



「頌曰：不善根欲界，貪瞋不善癡」，欲界的貪、瞋，跟不善的癡，因為癡還有無記的，所以說要標明不善癡，這些是一切煩惱的根本，是不善的根。一切不善法的根子就在貪瞋癡。貪瞋癡，這是一般的說法，如果學過法相的，是貪瞋不善癡。學過《俱舍》，應該知道跟身見、邊見相應的癡，不一定是善的。三不善根，是貪、瞋跟不善癡，這裏的貪瞋癡都是欲界繫的，如果不是欲界繫，比如色無色界也有貪禪味，但是這個貪不是不善根。所以說「皆由無始貪瞋癡」這句話要正確地理解。

釋曰：唯欲界繫一切貪瞋，及不善癡，簡身邊見相應癡也。名不善根，有三義：一唯不善；二是煩惱，簡隨煩惱也；三與一切不善為根。由具三義，名不善根。所餘煩惱，非不善根，義准可知。

「釋曰：唯欲界繫一切貪瞋，及不善癡」，只有欲界所繫縛的一切貪，一切瞋，還有一切不善的癡（無明）。什麼叫不善癡呢？要簡別身邊見相應癡。跟身見、邊見相應的無明是無記性的，把它除開，餘下的是不善的癡。欲界的貪、欲界的瞋、欲界的不善癡，是一切不善法的根本，叫不善根。

爲什麼叫不善根？有三個意思，第一，「唯不善」，它本身是不善，不通無記。第二，「是煩惱，簡隨煩惱也」，是根本煩惱、大煩惱，不是隨煩惱（小煩惱）。第三，「與一切不善爲根」，一切不善法，從這個根上長出來。真正的不善根，是這三個東西。「由具三義，名不善根」，要立不善根，起碼具備這三個條件。在一切煩惱中，具足三個意思的只有三個：欲界的貪，欲界的瞋，欲界的不善癡。

「所餘煩惱，非不善根，義准可知」，其餘的煩惱，不屬於不善根。

從此第二，分無記分。就中分二：一、明無記根，二、因便明四記。且初明無記根者，論云：於上所說無記惑中，幾是無記根，幾非無記根？頌曰：

無記根有三 無記愛癡慧 非餘二高故 外方立四種
中愛見慢癡 三定皆癡故

「從此第二，明無記根」，無記有沒有根？「就中分二，一、明無記根，二、因便明四記」，先講無記根。這個無記不是十四無記。四個記是第二科。「且初明無記根者，論云：於上所說無記惑中，幾是無記根」，煩惱裏邊有無記的，哪些是產生一切無記煩惱的根子？「幾非無記根」，哪些不屬於無記根？

「頌曰：無記根有三，無記愛癡慧，非餘二高故」，有部的說法，無記根和善根、不善根一樣，都是三個。哪三個呢？無記的愛、無記的癡、無記的慧。「非餘」，其他煩惱不是的，爲什麼？「二高故」。這也是一個因明比量，什麼二高故，下面要說。

「外方立四種，中愛見慢癡，三定皆癡故」，外國的師（論師），一般是指經部師。他們說無記根有四種，無記的愛、無記的見、無記的慢、無記的癡，爲什麼？「三定皆癡故」，這是它的因。

釋曰：前三句，薩婆多說，後三句，經部師說。無記根有三者，標也。毗婆沙師說：不善根既三，無記根亦三也。

「釋曰：前三句，薩婆多說」，前三句是有部的說法，「後三句，經部師說」，這是經部的話。「無記根有三者，標也」，有部說無記根有三個。「毗婆沙師說，不善根既三，無記根亦三也」，善根、不善根、無記根都是三。哪三個呢？

無記愛癡慧者，列數也。一無記愛，上界貪也。二無記癡，謂上界癡，及欲界身邊見相應癡也。三無記慧，此通有覆及與無覆。言有覆者，上界染慧，及欲界身邊見慧也。言無覆者，異熟生等四無記也。

「無記愛癡慧」，無記的愛、無記的癡、無記的慧，這是一切無記法的根子。「列數也」，把它的數字列出來。

第一是無記愛。什麼叫無記愛呢？上二界的貪。色界、無色界隨眠都是無記的，它的愛（貪）也是無記的，這是無記的根。

第二是無記癡，上二界的無明，及欲界身見、邊見相應的癡。欲界身見、邊見相應的癡也是無記的癡。上二界的癡和欲界身見、邊見相應的癡，都屬於無記癡。這是第二個。

第三是無記的慧。「此通有覆及與無覆」，這個無記，有覆無記、無覆無記都有。有覆無記的慧，即上界的染慧以及欲界的身邊見慧，身見、邊見本身就是慧。上二界都是無記的，而慧有染污的，有不染污的（善的慧是不染污的），也有無漏的。這指的是上二界的染污慧，是無記根，欲界身見、邊見這兩個慧也是無記根。還有無覆無記的。什麼叫無覆的？「異熟生等，四無記也」，異熟生、威儀路、工巧處、通果心，這四個裡邊的無覆無記慧也屬於無記根。

非餘二高故者，簡法也。非餘者，上界疑慢也，此非無記根。謂疑於二趣轉，性搖動故，不應立根。慢於所緣，高舉相轉，異根法故，夫根法下轉也，慢既高舉，故不立根。

爲什麼只有三個，其餘不立無記根呢？「非餘二高故」。「非餘者，上界疑慢也」，上界的慢，上界的疑，也是無記的，爲什麼不立根？「謂疑於二趣轉，性搖動故」，疑是不決定的，一會兒考慮這裏，一會兒考慮那裏，二不定。這個二不定是最害人的，你要做個事情，二不定的話，百事無成。我們做事情要堅定，非此不可！一定要朝這個方向下去，這纔有成功的希望。你這裏想想，那裏看看，那你怎麼成功？所以說二趣轉，性搖動，不立根，立根的資格都沒有。

「慢於所緣，高舉相轉，異根法故，夫根法下轉也，慢既高舉，故不立根」，慢，抬高自己，高舉的相生起來，和根的意思不一樣，根是埋在下邊的，慢是高高舉在上邊，那不是根。

爲什麼色無色界的疑跟慢，不能是根呢？一個是二不定，兩邊跑；一個是自己抬高自己，高舉相，不是根的意思，根是埋在下邊的。我們做事情也是這樣，要腳踏實地，這纔有成功希望。把自己舉得高高的，飄飄然的，決定失敗。這兩個與根的意思不符合，所以不立根。這是有部的說法，無記根是三個，無記的愛、無記的癡、無記的慧，而其他的慢跟疑不能立根。

外方立四種者，外國諸師，立無記根有四種也。中愛見慢癡者，列四名也。中謂無記，善惡中故。一無記愛，上界貪也；二無記見，上界見，及欲身邊見也；三無記慢，上界慢也；四無記癡，謂上界癡，及欲身邊見相應癡也。三定皆癡故者，釋立四無記所以也。三定者，愛、見、慢三，依定而轉，愚夫修定，不過此三，謂愛上定，及見上定，慢上定也。皆癡者，此三皆依無明力轉，有斯勝用，故立此四，為無記根。

「外方立四種者，外國諸師，立無記根有四種」，經部立四個無記根。哪四個？「中愛見慢癡」，「中」是無記，既不是善，又不是不善，在中間的。無記的愛、無記的見、無記的慢、無記的癡，這是屬於無記根。「中謂無記，善惡中故」，善惡的中間，所以叫中。「一無記愛」，上界的貪，跟前面一樣。「二無記見」，上界的見，跟欲界的身邊見，跟有部基本一致。三是無記的慢，上二界的慢，是有覆無記的。四是無記的癡，「謂上界癡」，及欲身見、邊見相應的癡。

為什麼要立四個？因為修定的關係，「三定皆癡故」，解釋為什麼要立四無記。三個煩惱，「愛、見、慢三，依定而轉」，這是指上界，上界的愛、上界的見、上界的慢，都是從定上生的。「愚夫修定，不過此三」，愚夫（不是聖者）修定，超不過這三個東西，愛著於定，或者對定有什麼見，或者得了定以後又慢，貢高我慢，這都是從定上產生的。「謂愛上定，及見上定，慢上定也」。

總的來說，都是癡，「依無明力轉」。所以說，「有斯勝用，故立此四，為無記根」，這三個東西歸根結底是從癡上來的，所以，有這樣的作用，他們立了四個無記的根。他所以強調這三個，因為上二界是有定的，定裏行相是產生愛、見、慢之類的。假使只立個癡，這些行相就不顯了。如果說它是從癡來的，只立一個癡，那麼執著上界的貪、見、慢就顯不出來，所以他立四個無記根。

從此第二，明四記事。頌曰：

應一向分別 反詰捨置記 如死生殊勝 我蘊一異等

「從此第二，明四記事」，這個四記是回答，答問難的記。論裏邊講這些無記，而經裏邊也有十四無記，這二者是不是一回事呢？不是一回事，經裏十四無記是指佛教徒碰到十四種問題，不回答的，這也叫無記。答問題的時候，有四種方式，其中一種是無記，不回答。「明四記事」，答問題有四種方式，記是回答。

「頌曰：應一向分別，反詰捨置記」，對人家的問題，有四種答法。第一種是一向記，直截了當的回答。第二種是分別記，要分別的，某些情況之下是這樣子，某些情況之下是那樣子，要給他簡別的。第三種是反詰記，當你答問題的時候，你要反問他：你這個問題到底問的是哪一點？我們舉過例的，他問：人是高勝的，還是下劣的？這個要反問：你到底是問人跟天比，還是跟畜生比？第四是捨置記，不能答的。比如他問：「我到底是常的，還是斷的？」不睬他，為什麼？這個「我」是沒有的東西，你問常還是斷就是錯的。在經論裏邊經常舉問石女兒的喻。石女是

印度的一個土話，是不能生孩子的女人。如果你問：石女的孩子，到底是胖的還是瘦的？聰明的還是笨的？這個話不是白問嗎？所謂「我」本來是沒有的，你問這個「我」是常的還是斷的，怎麼回答呢？如果說常的或者斷的，等於承認有「我」，上了他的圈套了，像這些問題不回答，這叫無記。「如死生殊勝，我蘊一異等」，舉例，「如死、生、殊勝，我蘊一異等」，這是對四種答問法舉的喻，是阿毗達磨的四種回答法。

釋曰：上兩句標，下兩句指事釋之。且問記有四：一應一向記，二應分別記，三應反詰記，四應捨置記。記者答也。如問死者，一切有情，皆當死不？應一向記，一切有情，皆定當死。如問生者，一切有情，皆當生不？應分別記，有煩惱者受生，無煩惱者不生。如問殊勝，應反詰記。有作是問：人為勝劣？應反詰言：為何所方？若言方天，應記人劣，若言方下惡趣，應記人勝。如問我蘊一異者，應捨置記。若作是問：我與五蘊為一為異？應捨置記。此不應問，若有我體，何¹問一異？本無我體，一異不成。如問：石女生兒，為白為黑？應捨置記。謂石女本自無兒，何得論其黑白？此上依毗婆沙師說。

「釋曰：上兩句標，下兩句指事釋之」，上兩句是標出回答的四種方式，下兩句拿具體的事實來解釋它。

「且問記有四」，「且」，人家提問題，回答的時候有四種方式。第一種，應一向記，直截了當地肯定回答；第二種是分別記，是要簡別的；第三種是反詰記，要反問他的；第四種是捨置記，不回答的。「記者，答也」，記就是答。

第一種，一向記。「如問死者，一切有情，皆當死不？應一向記，一切有情，皆定當死」，第一種，人家問：一切有情是不是都要死的？一向記，直接地、肯定地回答：一切有情都要死。沒有一個有情不死的，你再修氣功也好，修什麼外道也好，修羅漢身也好，搞了半天，最多活得長一點，最後是非死不可的！歷史上沒有一個不死的人，一切有情決定要死，這是一向記，沒有一個例外。

第二種，分別記。「若問生」，假使你問一切有情是不是都要投生的呢？那要分別記，不能說一切有情都要生的，阿羅漢不投生了。「應分別記，有煩惱者受生，無煩惱者不生」，一切有情是不是都要投生呢？不能一向記，要分別情況。有煩惱沒有斷掉的，要受生；煩惱斷完了，就不投生了。這是第二種，分別記。

第三種，反詰記。「有作是問」，有人這樣問，「人為勝劣」，人到底是殊勝，還是下劣？這個話你怎麼回答呢？當然要有一個比較的對象，那就反問。「應反詰言：為何所方？若言方天，應記人劣，若言方下，應記人勝」，這個你要反問：你對哪個比？「方」就是比。假使你說跟天比，那當然人下劣，假使你跟下（三惡道）比，那當然人殊勝。像這些問題，你不要直接回答，你直接一回答，肯定輸，像這

¹何：疑為「可」。

一類問題，當然沒有這個例那麼膚淺。很多的問題，表面上看很簡單，好像是很好回答，但是暗地裏，就埋了這些因素的，你要好好地考慮一下再回答。回答錯話，辮子被抓住，你非輸不可。

第四種，捨置記，不能回答的。「如問我蘊一異者，應捨置記」，他假使問：我跟五蘊到底是一個還是不是一個？就是問：我就是五蘊呢，還是離開五蘊另有一個實在的我？像這些問題，你不能答，你一答就承認有我。不管是一也好，是異也好，總是已經承認「我」是有了。有這個東西纔可以說一、異，這個東西都沒有，你怎麼說一、異呢？所以不能答，一答就輸，像這些問題，要捨置記，不能回答。

「此不應問」，這個問題不能問的。「若有我體，可問一異」，假使有我，纔可以問一、異。本來沒有我的，那麼一、異就談不上。打個比喻，「如問：石女生兒爲白爲黑？應捨置記」，假使有人問：石女生的孩子，是白的、黑的？這也不要回答的。石女是不能生育的女人，根本沒有孩子的，你問她的孩子是白的，黑的，這不是無中生有嗎？

「此上依毗婆沙師說」，這是有部的說法。前面一開始的時候就講了順前句答，順後句答等等，這是又一種方式，一向記、分別記、反詰記、捨置記。

頌言等者，等取發智本論，及契經說。發智如論說，今且敘經。云何有問，應一向記？謂問：諸行者無常耶？此問名爲應一向記。云何有問，應分別記？謂若有問：諸有故思造作業已，爲受何果？此問名爲應分別記，造善受人天，造惡受惡趣。云何有問，應反詰記？謂若有問：士夫想與我爲一爲異？此問假我。應反詰言：汝依何我，作如是問？若言依粗我色蘊上我，應記與想異想色不同，故言異也。此問名爲應反詰記。

「頌言等者，等取發智本論，及契經說」，到此爲止，有部的四個記講完了；「等」，還有其他的說法。「發智如論說」，《發智論》的說法，《俱舍論》裏邊有，比較複雜，這裏沒有引，《發智論》對回答問題的方式，還有幾種。「今且敘經」，不但是阿毗達磨論師的，經裏邊還有答問的一些方式。

「云何有問，應一向記？謂問：諸行者無常耶？此問名爲應一向記」，經裏對一向記、分別記等，還有一些解釋，這裏引一下，因爲有關。《發智論》另外有一套，這裏沒有用。經裏邊說，假使有問，哪些問題要一向記，是一邊倒肯定的回答。舉個例，「謂問：諸行者無常耶」，一切有爲法，是不是都是無常的？「此問名爲一向記也」，這個要一向記地肯定下來，諸行無常。這個四法印裏有的，一切有爲法都是無常的。

「云何有問，應分別記？謂若有問：諸有故思造作業已，爲受何果」，故思造業，不是隨隨便便造的，是故思，即有意造作的，這個當然要受果。那麼這裏問：假使有一個故思造的業，它受什麼果啊？這個問題你要分別答：假使故思造的善業，

受人天果；故思造的惡業，要受惡趣果。你不能籠統地說：故思造業，果生人天。所以一定要分別記。

「云何有問，應反詰記？謂若有問：士夫想與我爲一爲異」，「士夫想與我」，士夫是人，人的想與這個我是一，還是異？這樣的問題。這個我是假我，不是說實在的我，實在的我是沒有的，是不能問的，不能回答的。這個安立的我，跟想心所是一個，還是跟想心所不是一個？「應反詰言：汝依何我，作如是問」，那你要反問：你這個我（假我），是根據什麼來問的？「若言依粗我」，假使你依最粗的我，就是這個色殼子，「應記與想異」，應該回答他，這個跟想不是一個東西。「此問名爲應反詰記」，像這一類，你要明確它的內涵，這個概念到底是指的什麼東西？這叫反詰記。

云何有問但應捨置記？謂若有問：世爲常？一問。無常？二問。亦常亦無常？三問。非常非無常？四問。世爲有邊？五問。無邊？六問。亦有邊亦無邊？七問。非有邊非無邊？八問。如來死後爲有？九問。非有？十問。亦有亦非有？十一問。非有非非有？十二問。爲命者即身？十三問。爲命者異身？十四問。此問名爲但應捨置。已上論文。解云：此經問世，及問如來兼命者，皆是我之異名。此有十四問，皆不可記，名十四不可記事。以我體既無故，皆應捨置答也。

還有一種叫捨置記，是不回答的，就是十四無記。這是引經上有十四無記，這一段文是從這裏引出來的，這個無記不是前面善惡無記的「無記」。「若有問：世爲常，無常，亦常亦無常，非常非無常」，世間是常的，還是無常的，還是亦常亦無常，還是既不是常又不是無常？這是一類，世間常的問題。第二類是世間有邊（常是時間，邊是空間）的問題，世間是有邊還是無邊的？很多人問這類問題，這個世界、宇宙之外，還有沒有什麼東西啊？天外還有什麼天？學佛的人有的時候，也還在兜這個圈圈，這都是戲論。你問世間是有邊的，還是無邊的，或者又有邊又無邊，或是非有邊非無邊，這些話，都不能回答。這是空間的問題。第三類，「如來死後爲有，非有，亦有亦非有，非有非非有」，如來死了之後，是有，還是沒有，或者又有又沒有，或者非有非非有？這一套東西，也是一類問題。第四類，「爲命者即身，爲命者異身」，這個命是不是就是這個身體，這個生命是不是離開身體的？這十四個問題，一概都是捨置記，不能回答的。

「解云：此經問世，及問如來兼命者，皆是我之異名」，這裏所說的世間也好，如來也好，命也好，都是外道的名詞，實際上，都指的是「我」，就是個人我、大我之類的東西。這十四個問題，因爲含的是「我」，而這個「我」本來是不存在的東西，所以，你說常也好，非常也好，有邊也好，無邊也好，死了之後有也好，沒有也好，都不對，都不能回答，一回答，就承認他的「我」了。所以，這十四個問題不可記，不能回答。「以我體既無故，皆應捨置答也」，因爲「我」本來是沒有

的，你說「我」的分別，常、非常，斷、非斷，或者有邊無邊，或者是死後有沒有，存不存在這一些，都是不能回答的，如同問石女兒的情況。所謂十四無記，是指這十四個問題，不能回答，叫無記。

佛教不是一本字典。我們經常聽人說，「你要學佛法，你先把古文學好，古文通了之後，佛教無師自通，自己一學就會」。這個話很不合邏輯，如果佛教只要文字通了就懂的話，那麼文學家都該成大祖師，有的文學家甚至要謗佛呢。當然也不否定文字的這個基礎，對學佛法有一定的幫助，如果文字功夫不好，書都看不懂，但是有了文字功夫還要系統地學習纔行。

俱舍論頌疏講記 卷二十

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

(內部整理資料 僅供學習參考)

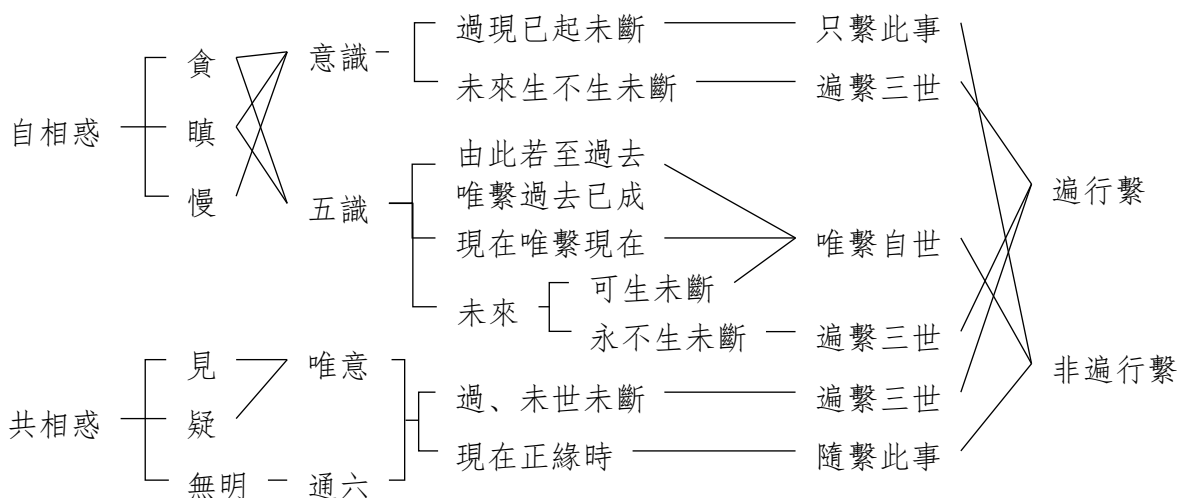
分別隨眠品第五之二

從此第六，明惑能繫。就中分二：一、約世明能繫，二、約斷明能繫。就約世明能繫中，分二：一、正約世明繫，二、明三世有無。此下第一，正約世明繫。論云：謂諸有情，於此事中所繫境事，隨眠隨增。應說過去、現在、未來，何等隨眠能繫何事？頌曰：

若於此事中 未斷貪瞋慢 過現若已起 未來意遍行
五可生自世 不生亦遍行 餘過未遍行 現正緣能繫

「從此第六，明惑能繫」，煩惱有繫縛的力量。裏邊又分兩個，「一、約世明能繫」，從三世來說，「二、約斷明能繫」。「約世明能繫中，分二：一、正約世明繫，二、明三世有無」，這是有部的說法，這一科比較繁瑣，不太好懂。我們畫了張表，能夠把表領會，這一科也算勉強可以了。「此下第一，正約世明繫」，有部認為，法在現在、過去、未來都是實體有的，於是就產生這些觀點，經部反駁這些問題，認為現在法是有，過去未來法是没有體的。然後引起雙方的辯論。

【表五-八：自相、共相惑世繫】



「論云：謂諸有情，於此事中，隨眠隨增，（名繫此事）」，這裏少一句話，在《俱舍論》裏邊有後面這句，「名繫此事」。那些有情，在這個事（境）上，煩惱要隨增的，叫繫縛在這個事上。這個東西有繫縛的力量，能夠隨增煩惱的，叫繫縛。「應說過去、現在、未來，何等隨眠能繫何事」，過去的、現在的、未來的，哪一些隨眠能夠繫縛在哪些事上？從繫的問題產生三世的能繫。能繫，繫什麼事？

「若於此事中」，所繫的事裏邊。「未斷貪瞋慢」，煩惱有自相惑、共相惑，先說自相惑，貪瞋慢三個。「未斷」，這裏能繫，都指沒有斷，「未斷」兩個字一直連下去的。假使過去、現在的煩惱沒有斷，它繫多少？繫三世。「若已起」，假使已經生起來了，那麼它能夠繫多少？「未來意遍行」，有部的概念，過去、未來、

現在都是實在有的，未來的意（第六識），是遍三世的。「五可生自世」，前五識，假使未來能夠生的（不是緣缺不生），只繫於自世，不遍行。「不生亦遍行」，假使不能生的，也屬於遍行。這是講貪瞋慢，自相惑。

「餘過未遍行」，餘，除了貪瞋慢以外，五個見、疑、無明，是共相惑。根本煩惱一共十個，貪瞋慢是自相惑，無明、疑、五見，是共相惑。共相惑與自相惑的性質不一樣，過去、未來的，是遍三世。現在世的，「正緣」，現在世正在緣這個境的時候，不通三世。

釋曰：初句明所繫事，後七句明能繫惑。第二句未斷字，第八句能繫字，通在中間句也。欲曉此頌，且要先知隨眠有二：一者自相，謂貪瞋慢，緣別法起，名為自相；二者共相，謂見疑癡，緣多法起，名為共相，緣共相境也。

「初句明所繫事」，「若於此事中」是說所繫的境，所繫的事情。「後七句明能繫惑」，後面的七句，都是說能繫的煩惱。一個是所繫的事，一個是能繫的煩惱，能所要分明。

第二句「未斷」，第八句「能繫」，這兩個是通前後。一定是沒有斷的煩惱，它在什麼情況之下能繫。「通在中間句也」，中間的句裏邊都要用它們這兩個。

「欲曉此頌，且要先知隨眠有二」，假使要懂得這個頌，先要知道煩惱有兩大類。「一者自相，謂貪瞋慢，緣別法起，名為自相」，這是自相惑。「二者共相，謂見疑癡」，見有五個，身見、邊見、見取、邪見、戒禁取，還有疑、癡，一共七個煩惱。「緣多法起，名為共相，緣共相境也」，一切法當體，各別各別的东西叫自相，而某一類法共同的特點就是共相。比如說某某人，他有一個具體的自相，而說到「人」却有一些共相。自相、共相也是相對而言的。對六道來說，人又是自相。六道有天、人、阿修羅等等，人是屬於其中一個，具有區別於天、阿修羅的特徵，這是「人」的自相。

第一種，緣某個具體的，叫自相惑。貪、瞋、慢，這是對個別發起的。起貪不是對一切都貪，是貪某一個東西；瞋也是，不是一切都瞋，瞋某一個人，或者瞋某一件事情；慢也是對某人起慢，不是對一切都起慢。這是對個別的法而起的煩惱，叫自相惑。

第二種，緣多法的煩惱，見、疑、癡。見起了之後，對很多的事情都包在見裏頭。疑，懷疑的事情可以很多，不是懷疑一個事情，可以疑一切。你懷疑因果，所有的因果都在裏邊。比如邪見，撥無因果，一切佛說的緣生因果，你完全都否定掉了，不是一個，比如布施能感大富，持戒能生天，你也撥掉，因果撥完了，那是共相。

癡同樣是這個情況，更好理解。癡是糊裏糊塗，什麼都不知道，不是不知道一個事情，而是什麼都糊塗，什麼都愚癡、不明白，這是緣多法起，叫共相。

若於此事中者，所繫事也。未斷貪瞋慢者，能繫惑也。於所繫事，未斷貪瞋慢，名為能繫也。

「若於此事中者，所繫事也」，煩惱能夠繫縛的那個事情。

「未斷貪瞋慢」，自相惑，貪瞋慢是緣自相的，沒有斷的能繫的惑。「於所繫事，未斷貪瞋慢，名為能繫」，貪瞋慢，這還沒有斷掉，它有繫縛的力量，把這個事繫住。繫就是不能解放。我們繫縛在三界裏邊，就是煩惱的作用。比如貪，假使一個男青年，被某一個女人迷住了，就繫在這個事上，解不開了，這個事情對他是一個繫縛。這個貪瞋慢，沒有斷的時候，是能繫的煩惱。

過現若已起者，此貪瞋慢於所繫事，過去已生未斷，現在已生，能繫此事。以貪瞋慢是自相惑，非諸有情定遍三世諸事起故，不名遍行。現在已生，不標未斷者，體現在前，必然未斷，義必有之，故不標也。

「過現若已起者」，這個貪瞋慢要分過去、未來、現在。於所繫的事情上，過去的，已經起過作用，標一個未斷。「現在已生」，現在的，當然已經生出來，「能繫此事」，過去未斷的，能夠繫；現在已經生的，也能繫。

「以貪瞋慢是自相惑，非諸有情定遍三世諸事起故，不名遍行」，貪瞋慢是自相惑，它緣個別的事情。那些有情，不一定三世的一切事情都能夠緣完，既然不緣完，不叫遍行。這個遍行，不是前面遍行煩惱，而是三世都能夠繫縛的叫遍行。既然三世的事情，它不能夠繫縛完，那麼不叫遍行。

「現在已生，不標未斷者」，過去的要指明未斷，現在不說未斷，什麼原因？「體現在前，必然未斷」，既然體現在前，當然沒有斷。「義必有之」，決定有「未斷」兩個字的意思，所以不必再標。

應知遍行，須具二義：一者世遍，縛三世故；二者事遍，能縛一切自所緣故。過現意識貪瞋慢三，雖於世遍，闕於事遍，謂有緣此境，不緣餘境故。

「應知遍行，須具二義」，這是普光法師的解釋，有人反對這個解釋，但是我們還是依據普光法師的來講。他說遍行有兩個意思。一個是世遍，三世的事情都能繫縛；第二個是事遍，在三世裏邊，一切事情都是其所緣，既是能緣的能遍，時間又能遍，這叫遍行。從這兩個意義來看，哪些煩惱是遍行，哪些是不遍行？

「過現意識貪瞋慢三，雖於世遍，闕於事遍，謂有緣此境，不緣餘境」，過去、現在的意識（第六識），能緣過去，能緣未來，能緣現在，三世的境都能緣。它們裏邊起的貪瞋慢三個煩惱，因為它是意識相應的，能緣三世，時間上是遍的，但是「事遍」沒有，「謂有緣此境，不緣餘境」，因為貪瞋慢是自相惑，貪這個，不貪

那個，瞋這個，不瞋那個，對一切事情不能全部緣完。事上的遍沒有，所以不叫遍行。

未來意遍行者，未來意識貪瞋慢三，遍於三世，乃至未斷，皆能繫縛。以未來意識，縛三世境，及一切事故，能遍繫名遍行也。謂未來意識，境流三世，故名世遍。又此意識，種類無邊，於所緣事，必能遍縛，亦名事遍。

「未來意遍行」，未來的，還沒有生的意識，它是遍三世。「未來意識貪瞋慢三，遍於三世」，遍三世沒有問題，「乃至未斷」，只要它沒有斷，「皆能繫縛」，三世跟事，都有繫縛的能力。因為它是煩惱，有能力繫縛它的境。

「以未來意識，縛三世境及一切事故，能遍繫名遍行也。謂未來意識，境流三世，故名世遍。又此意識，種類無邊，於所緣事，必能遍縛，亦名事遍」，這個未來意識，能緣三世，這個沒有生的意識多得不得了，每一個意識相應貪等，分別能緣一個境，總的加起來，能遍所有的事。所以說，既有世遍，又有事遍，這個叫遍行。前五識跟意識不一樣，前五識只能緣現量境，即當前的那個境，不能緣三世，而意識能緣三世。

五可生自世者，未來五識相應貪瞋，若未斷可生者，唯繫自世。在未來世，唯繫未來，若流至現，唯繫現在，若落謝過去，唯於過去，謂境必俱故。不生亦遍行者，未來五識相應貪瞋，若未斷不生，亦遍繫三世，及一切自所緣事。謂所緣境，或在未來，或流至現在，或謝過去，識雖未來，緣闕不生，由未斷故，性能繫彼三世境也。或有同時參差三世，如有眼識，定緣青黃赤色三境而起，隨闕一境，識即不生。其所闕境，或一未來，或一現在，或一過去，故說五識遍縛三世。言事遍者，謂不生五識，種類無邊，於自所緣，必能遍縛。

「五可生自世」，五識雖在未來，不是緣缺不生的，可以生的，只緣自己那一世，因為五識是現量境。未來五識相應的貪瞋，假使它沒有斷，可生的，「唯繫自世」。「在未來世，唯繫未來，若流至現，唯繫現在，若落謝過去，唯於過去」，因為它只能緣當世，假使在現在，就緣現在的，在過去就緣過去的，在未來就緣未來的，不能緣很多的境。「唯繫自世」，不是遍行。

「不生亦遍行」，這個不生是緣缺不生。因緣不夠，生不起來，是永遠不生。不生五識的是遍行。遍行有兩個條件，一個是遍三世，一個是遍一切事。五識假使緣缺不生，它能遍繫三世，及一切自所緣事。

這個識的所緣境，或者在未來，或者在現在，或者在過去。識緣缺不生，永遠在未來世。「由未斷故」，但是這個識相應的貪瞋，因為沒有斷的緣故，還有能繫

的力量。「性能繫彼三世境也」，因為沒有斷，能夠繫縛三世的境。繫跟緣不一樣，緣一定要因緣和合，繫是有這個可能性。假使一個眼識，它要緣青黃赤三個顏色纔能生起，但是因為這些顏色缺了一個，這個識沒有生起來。青黃赤這個客觀的境可以留在三世裏邊，或者一個在現在，一個在未來，一個在過去，它都能繫。所以說五識能遍繫三世，這是從可能性來說，它能夠繫三世，這是世遍。

「言事遍者，謂不生五識，種類無邊，於自所緣，必能遍縛」，這個事遍也不是某一個五識的貪瞋能緣很多的事，因為未來沒有生的五識，它的種類是多得不得了，既然有那麼多的識，當然可能把一切都緣完，所以說事也遍。

五識裏邊，未來的可以生的，既然能生，就繫在當下的那一世，過去的緣過去，現在的緣現在，未來的緣未來那一剎那，這是不能遍的。「唯繫自世」，不是遍行。未來永不生，因為它緣缺不生，種類無邊，緣的境也可遷流三世，世遍、事遍，所以說屬於遍行攝。

自相惑是貪瞋慢，分意識跟五識兩種。意識的，過去現在的，已經起來沒有斷的，只有三世，不是遍行；未來的，還沒有生的，那是遍三世，遍一切事，屬於遍行。五識的，未來的可以生的，唯繫自世，不是遍行；未來的永不生，還沒有斷的，可以繫三世，也可以繫一切事，所以屬於遍行攝。

餘過未遍行者，餘謂見、疑、無明，貪等外故，名之為餘。見、疑、無明，若在過去，或於未來未斷，皆能遍縛三世一切事境，以共相惑，定遍起故。

「餘過未遍行」，「餘」指十個根本的隨眠中的見、疑、無明，「過未遍行」，屬於過去未來世的，它們是遍行。「餘謂見、疑、無明」，餘下來的煩惱，從六個煩惱來看，是見、疑、無明，從十個煩惱來看，是五個見，一個疑，一個無明。

「貪等外故，名之為餘」，這一些煩惱，在貪瞋慢以外，叫餘。「見、疑、無明」，這些煩惱，假使在過去或者未來，沒有斷，「皆能遍繫三世一切事境，以共相惑，定遍起故」，假使它在過去，或者在未來，它能夠緣三世、一切事。共相惑，它緣的境很寬。比如無我，無我緣一切境，都沒有我，都沒有自性。

現正緣能繫者，見、疑、無明，於現在世，正緣境時，隨於何境，能繫此事。此現在惑，雖具二遍，以不定故，不說遍行。此能繫字，通上諸句，思而可知。

「現正緣能繫」，假使是現在的，只繫正在緣的那個東西。因為現在只有一剎那，這一剎那緣這個，就緣不到那個，所以只能夠繫所緣的那個東西。「見、疑、無明，於現在世，正緣境時，隨於何境，能繫此事」，緣什麼境，就繫在這個事上。「此現在惑，雖具二遍，以不定故，不說遍行」，本來共相惑的功能，能緣一切境，但是現在只有一剎那，緣這個境的時候，不能緣那個境。而過去、未來，因為剎那

剎那時間很多，繫緣可以通一切境。現在惑由於緣的境限制，只有一剎那，不能緣一切，所以不叫遍行。

「此能繫字，通上諸句，思可知也」，「能繫」兩個字，是通上邊的，通中間所有煩惱。

共相惑從六個煩惱來說，是見、疑、無明；從十個煩惱來說，這個見包含五個見。「唯意」、「通六」，一個單是意識，一個通六，六個識，全部一起說。過去、未來世沒有斷的，遍三世；現在正緣的，只能在這個事上，不能遍一切事。

過去、未來的，六識相應的見、疑、無明，三世一切事都能緣，是遍行；現在的，限於時間一剎那，不能緣一切事，「隨繫此事」，緣什麼事，就繫在什麼事上，事不遍，所以不是遍行。這張表分了自相惑、共相惑兩類，每一類裏邊，又分意識與五識，然後看它們能夠繫多少東西，最後決定哪些是遍行，或非遍行。這張表要掌握。

「煩惱品」的這一些章節，是難度比較高的，但不是一切都是那麼高的難度。如果這本《俱舍》難度全部是那麼高，恐怕能學的人太少了。難度沒有那麼大，可以衝過去，實在衝不過去，暫時把問題留一下，把能懂的學懂再說，以後時間長了，學的東西多了，再回過來看，也就會懂。

有個公案，以前在廣濟茅棚，有一位法師講《華嚴經》，講了三年。這三年裏邊，聽眾的流動性也很大。開始講的時候，滿座，講了幾個月，一年，兩年，講下去，人越來越少。大家也知道，因為《華嚴經》是經中之王，是很高深的一部經，不好懂。最後，到講完了，座上只剩一個人。這位法師也是量很大，他很高興對那個人說：「講了三年，總算你是聽圓滿了，還是有一個人才，也好啊。」那個人說：「我聽是聽了三年，我一點也不懂。」「一點也不懂，怎麼你聽三年呢？」他說：「對這個法有信心，我不退，懂也好，不懂也好，我坐在那裏聽，這麼維持了三年，我實在是不懂。」法師說：「你有業障，智慧未開，你好好地去拜《華嚴經》吧。」那個人拜了三年，懂了，後來當法師，講《華嚴經》。這個也是鼓勵大家，不懂也要聽，種子還是種下去了，好好用功，將來總是會成熟，成熟之後就會懂了。

從此第二，明三世有無等。就中分二：一、述宗，二、正破。就述宗中，分二：一、教理證，二、敘說定宗。且初教理證者，薩婆多宗，說有三世，經部不許，欲將破彼。今且敘宗，論云：應略標宗，顯其理趣。頌曰：

三世有由說 二有境界故 說三世有故 許說一切有

「從此第二，明三世有無等。就中分二：一、述宗，二、正破」，三世有無。有部說三世繫、過去繫、現在繫，未來繫，經部說，如果三世有，你講的這麼一大套，可以成立，現在先問你一個根本的問題：三世到底是不是實在有的？因為經部的看法，現在的事情是實在有的，過去未來是沒有體的，這樣你講了半天，不是徒

勞嘛，談什麼能繫不能繫呢？下邊辯論三世到底有沒有。分兩科，一述宗，有部的宗，然後是經部來破。「就述宗中，分二：一、教理證，二、敘說定宗」，有部的宗不是亂立的，有教證，有理證，教——聖教，理——從道理上證明。

「且初教理證者，薩婆多宗，說有三世」，這個辯論是三世有沒有的問題，薩婆多宗（有部）認為決定有三世，三世一切有，否則就不叫有部。有部依教、依理來證明有三世。「經部不許」，經部不承認。「欲將破彼」，爲了要破有部，經部讓有部先說，然後來破。《俱舍》開始講序的時候，講了三世有無的問題，講了四家，最後的評論，世友尊者說得最好。這裏也是一樣，先把有部的四家介紹一下，然後比較哪個最好，經部再把有部最好的也破掉了。世親菩薩在這些地方是同意經部的。世親菩薩後來進入唯識，是有基礎的，經部本來已經把過去、未來空掉了，唯識把境也空掉了，那是又深一層的空。

「三世有由說，二有境界故」，有部證明三世有，宗因喻，先說宗旨，三世是有的。再說因，「由說故」，「由二故」，「由有境故」，「由果故」。第一個，「說」，三世是佛說的，教證。第二個，「二」，識是緣生，有能緣、所緣兩個，這也是教證。第三個，「有境」，能緣的識有它的境。第四個，「果」，造的業有它感的果。後兩個從理上來證明有三世。

「說三世有故，許說一切有」，然後，他來一個結論，要承認三世有，這纔算是一切有部的人，如果你不說三世有，就不是有部的。有部的宗旨，三世都是實在有的。

釋曰：上兩句證，下兩句結宗。三世有由說者，三世實有，由經說故。經言：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子衆勤修厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子衆勤修厭捨；若未來色非有，不應多聞聖弟子衆勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子衆勤斷欣求。

「釋曰：上兩句證，下兩句結宗」，上兩句是以教證、理證來證明三世有，下兩句總結，我們的宗派是這樣的。

「三世有由說者，三世實有，由經說故」，是佛在經裏說的，怎麼說呢？

「經言：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子衆勤修厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子衆勤修厭捨；若未來色非有，不應多聞聖弟子衆勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子衆勤斷欣求」，佛的意思是說一切色是無常的，過去的色要厭捨它，未來的色要斷掉它，不要去追求。這是教比丘如何修行的一些方法。有部根據這一句話，證明三世是有的，因爲這是佛明明說的。如果過去色是没有的，那麼多聞聖弟子還去厭它幹什麼，還捨它幹什麼呢？因爲過去色是有的，那麼要厭捨它，要好好地修。當然這個厭捨不是說厭捨就厭捨了，要修的。經上說要勤修厭捨，對過去的色不要執著。原始佛教經典裏經常有這些事情。有一次，一個比丘出去托鉢，在路上看到一個年輕胖胖的女人，給他笑了一笑。這個比丘，看她一笑，

以為這個女人對他有意思，他雖然心裏很欣慕那個女人，但是畢竟不敢跑過去跟她說話，回去之後心裏總想着那個事情，解不開、繫住了，不能真正靜修了，一天到晚在這個煩惱的堆裏邊，頭髮也不剃，手指甲也不剪，煩惱相現了。有人看到他的煩惱相，去稟白佛。佛把那個比丘叫來說：「你為什麼這樣啊？」這個比丘很老實，如實地說了這個事情。佛叫他修不淨觀，就解決了。這也是對過去的色執著，放不下。假使過去是沒有的，不會再把它執著，那根本不要去修了。過去色是有的，所以說要勤修厭捨。

未來也一樣，有的人欣慕未來，他總想到未來，要有怎樣的美好理想，很執著，作為修行來說也是要斷的。假使未來沒有，那不會有欣求，也用不着斷了。這兩句話是教修行的方法，有部以此為由，說過去世是有，未來世是有，證明是有，這是佛說的。經部認為，過去的有是曾有，未來的有是當有，現在是真正有，是實在的。曾有、當有是沒有體的，雖然都是有，但畢竟和現在的實有不一樣。

二有境界故者，二者，謂契經說，識二緣生。如說眼識以眼及色為二緣，乃至意識，以意根及法為二緣。意根過去，法通三世，過未若無，能緣意識，應闕二緣。過去無故，便闕意根；過未無故，復闕法境。已上教證也。

第二句，「二有境界故」，這句話是三個理由。「二」，佛說有二，「識二緣生」，凡是識，都要兩個緣生，境和根。「如說眼識以眼及色為二緣，乃至意識，以意根及法為二緣」，根境相對生識，當然其他的緣很多，學過《八識規矩頌》就知道，生眼識有九個緣，還有光明、空隙等等，但這是次要的，最根本的是根、境，根境識三和合生觸，經上很多這一類的說法。識要生，最根本的緣是兩個，一個是根，一個是境。「意根及法為二緣」，意根緣法境，意識生起來。什麼叫意根？無間滅意。那麼這裏從意根上做文章，意根（無間滅意）是過去，法通三世，所緣的法，過去、未來、現在都可以有。假使說過去、未來沒有的話，「能緣意識，應闕二緣。過去無故，便闕意根；過未無故，復闕法境」，意根本身是無間滅意，無間滅是已經滅掉了，滅掉就是過去，如果過去沒有，那意根就沒有了。佛說兩個緣生意識，意根這個緣就沒有了，法裏邊，固然現在法可以緣，過去的法、未來的法也能緣。比如想到昨天的事情，或者想到自己小時候的事情，那是緣過去境，也一樣能生意識；想明天的事情，也能生意識。如果說過去、未來是沒有的，那個意識就生不起來，那佛說的兩個緣能生意識，怎麼講啊？過去應當是有的，意根纔能起作用；未來也應當是有的，因為緣三世境都能生意識。這證明過去、未來都是實體有的，這是有部的教證。

根據兩緣生，來證明過去未來是有。「以上教證也」，上面都是以聖教量來證明過去、未來、現在三世的實在有。

有境者，此下有二種理證，此初理也。以識起時，必有境故，有境識生，無境不生，其理決定。過未若無，所緣無故，識亦應無。有果者，第二理也。又過去業，有當果故，過去若無，其過去業，體應非有，由業無故，當果應無。既業有果，故知過未理必實有。

「有境者，此下有二種理證」，以道理來證明三世有，有兩種。「此初理也」，有境是第一個理。「以識起時，必有境故」，識生起的時候，必定有一個所緣的境，沒有境的話，怎麼生起識來呢？所以說，「有境識生」，識起的時候，必定有境，「無境不生」，沒有境，識不能生。「其理決定」，這個道理是肯定的，沒有什麼懷疑的。從這個道理推出來，「過未若無」，過去、未來假使沒有的話，「所緣無故，識亦應無」，緣的過去、未來的境是沒有體的，所緣沒有，這個識也就生不起來。從這個道理來推，既然識能生起來，那過去、未來是有的。我們可以想昨天的事情，這個意識能生，那說明昨天的境是有的，比如你昨天在某處碰到什麼人，你很容易想起來，如果說那個境是沒有的，這個意識怎麼生呢？既然能生意識，可見得過去、未來的境是有的，這是一個理證。

有果，第二個理證。「又過去業，有當果故」，過去的業，能感當來的果。「過去若無，當果應無」，假使過去的體是沒有的，那業也不存在，當來的果也感不出來了，把因果都破掉了。「既業有果」，既然過去造業將來能感果，可以知道過去未來決定有。過去的業是有，那過去是有體的；未來的果決定有，能感得，未來亦有體。「理必實有」，根據道理推論，決定是實在有的。這是兩個理證。

下兩句者，結宗，說三世實有故，許是一切有宗也。

「說三世有故，許說一切有」，這兩句是總結有部的宗。說三世實有的緣故，是一切有部宗，「一切有部是說三世法都是實有的」，這是他們根本的宗旨，叫一切有部，如果否定了三世有，那就不稱其為一切有。這個一切有，是根據佛說的、根據道理推出來的。這是有部的宗旨。

下邊一個問題是：如果三世是實在有的，過去、未來、現在的三世，是怎麼分出來的呢？這個我們可以想像：假使一切法，過去、未來、現在都是實在有，擺在那裏，過去本來有的，未來本來有的，那怎麼區分現在、過去、未來呢？這個問題，有部有四大家的解釋。

從此第二，定宗。論云：今此部中，差別有幾？問數。誰所立世，最善可依？問宗差別。頌曰：

此中有四種 類相位待異 第三約作用 立世最為善

「從此第二，定宗」，要立這個宗派，一定要把這個根本問題解決掉。既然說三世一切法都是實在有的，三世差別如何來安立？

「論云：今此部中，差別有幾？誰所立世，最善可依」，有部有幾家來解釋這個問題？哪一家安立得最好，可以作為依據？這還是有部宗的事情。

「頌曰：此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善」，有部有四種解釋：一種是類的不同，一種是相的不同，一種是位（作用）的不同，一種是待（互相對待）。第三種「約作用」，這個說法在有部四家的解釋中最好；然而經部又把這一家破掉了，這是一個辯論。

釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問。今此部中，差別有四：一類異，二相異，三位異，四待異。尊者法救，作如是說：由類不同，三世有異。謂從未來至現在時，捨未來類，得現在類。若從現在流至過去，捨現在類，得過去類。但類不同，非體有異。如破金器，作餘物時，形雖有殊，金色無異。

「釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問」，一共提兩個問題。在有部裏邊安立三世差別的，有幾種？此有四種。哪四種？「類相位待異」，這四種不同。「誰所立世，最善可依」，哪一家立的三世的說法最善，是可以依據的？「第三約作用，立世最為善」，第三種，以作用來安立三世最善巧，可以依靠。這是從有部宗的內部來說。「今此部中，差別有四」，一切有部安立三世的不同，有四種差別：「一類異，二相異，三位異，四待異」。

「尊者法救」，法救尊者，「作如是說：由類不同，三世有異」，本來一切法都是實在有的，因為類別的不同，所以分三世。怎麼叫類別不同呢？「謂從未來至現在時」，本來是一個法還沒有生，在未來世，到現在生起來了，怎麼區分它的未來、現在呢？「捨未來類，得現在類」，它本來是屬於未來那一類的，現在把未來的那一類捨掉，而得到現在的那一個類，那它就叫現在。「若從現在流至過去，捨現在類，得過去類」，假使現在的法一剎那過去，怎樣變成過去的呢？把現在的那個類捨掉，把過去的類拿起來，就叫過去的法。「但類不同，非體有異」，因為類的不同分三世，體都是實在的。

這是第一種解釋，雖然三世的法都實在有，由類不同，可以區別過去、未來、現在。未來沒有生的叫未來類；把未來類捨掉，拿了現在類，成了現在法；把現在類捨掉，過去的類把它拿起來，成了過去的法。這樣解釋三世的差別。

打個比喻。「如破金器，作餘物時，形雖有殊，金色無異」，假使一個金的器，把它改造成其他的東西，比如本來是一個金戒指，把它打成金項鍊，形狀是不同，但都是金，本體是一樣的。什麼意思呢？金戒指比方是過去，項鍊算是現在，形狀不同，但是體是一個。三世都是實在有，形狀不同，體沒有動。未來的樣子，未來類捨掉，不是戒指了，得現在類，變成項鍊。過去、未來、現在有差別，這個差別是類的不同，不是體的不同，這是第一種解釋。

這樣解釋看起來很善巧，世親菩薩的評論很尖銳，說這是外道見，因為在數論外道裏邊講一個變易，這樣子講，成為數論外道一類，照佛教說講不通。

尊者妙音，說相不同，三世有異。謂法在過去，正與過去相合，而不名為離現未相。以過去相顯，但名為過去。現在正與現在相合，而不名為離過未相。未來正與未來相合，而不名為離過現相。隨顯得名，准過去說。

第二位是妙音尊者。妙音尊者是部派很有名的一位論師，他說三世的不同，由相來判。「說相不同，三世有異」，因為法的體沒有動，但是它的相有不同，三世有分別。什麼相不同呢？

他說，一切法都有三個相，過去相、現在相、未來相。法在過去的時候，跟過去的相合，而現在相和未來相並沒有丟掉，還是在那裏，但是沒有合起來。因為過去的相比較顯著，直接跟過去相相合，現在、未來相擺在一邊，這叫過去法；同樣的，法在現在的時候，它跟現在的相合，但是並沒有說離開過去、未來的相，只是沒有合，未來法也是如此。隨那個比較明顯的相，就安它的名字。打個比喻，假使一個人有三張票子，手裏拿一張，假使這張票子代表過去相，那屬於過去法；現在、未來相的兩張票子，並不是沒有，只是放在口袋裏。假使這個法在現在，就把現在相那張票子拿在手裏，而過去、未來相的票子，擺在口袋裏，隱在裏邊，而現在相的那張票子顯在外面，現在的法、未來法也如此。隨哪一個相顯就說這個法屬於哪一個。

這是從相的不同來判別法三世的差異，是妙音尊者的說法。

尊者世友，說位不同，三世有異。未作用位，名為未來；正作用位，名為現在；作用謝位，名為過去。至位位中，作異異說。如運一籌，置一位名一，置百位名百，置千位名千，歷位有別，籌體無異。

第三位是世友尊者，在《俱舍》開始的時候就介紹過世友尊者。他說三世的區別是由位的不同，它處在什麼位，「三世有異」。沒有作用的那個階段，叫未來，正在作用的那個階段，叫現在，作用謝了之後，叫過去。

「至位位中，作異異說」，擺在哪一個位置，就作哪一個位置的說法，調一個位置，就調一個位置的說法。「如運一籌，置一位名一，置百位名百，置千位名千，歷位有別，籌體無異」，籌就是算盤，算盤的珠子，放在個位檔就當一，放在十位檔就是十，放在百位檔就算一百，放在千位檔就算一千。算盤的珠子是一模一樣的，但是擺的地方不一樣，它的數字的大小也不一樣。法的體是一樣的，就看放在什麼部位。正在作用的那個位置，說它是現在；作用謝掉，是過去；作用還沒起來，是未來。這是世友尊者的安立三世的不同。

尊者覺天，說待不同，三世有異。待謂觀待，前觀於後，名為過去，後觀於前，名為未來，觀待前後，名為現在。如一女人，名女、名母，觀母名女，觀女名母。

「尊者覺天，說待不同，三世有異」，最後是覺天尊者，他說是待不同，三世有異。什麼叫待？觀待。「前觀於後，名為過去」，前面的法對後頭的法來說，那是過去。後面的對前面的來說，它叫未來。「觀待前後」，對前對後，相對於過去與未來而言，中間的那一個法叫作現在。這樣好像還不太明顯，打個比喻。比如一位女士，她可以叫女兒，也可以叫母親，就看觀待誰。對她的母親來說，她是女兒，對她的女兒來說，她是母親。所以說同樣一個人，她可以叫母親，也可以叫女兒。相對於後面要生起的法來說，是過去；相對於前面已經生的法來說，是未來；夾在過去、未來中間的那個，叫現在。這是覺天尊者所安立的三世。

總的一個原則，法的體是不變的，三世法都是實在有的。既然實在有的，因為它的類不同，它的相不同，它的位不同，或者它的觀待不同，它成了過去、未來、現在三世。這是有部的四位尊者對三世的解釋。

論主評云：法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論執法有轉變故也。妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故。覺天所立，世還雜亂，三世法中，應有三世。謂過去世，有多剎那，前後剎那，應名去來，中名現在；未來現在，類亦應然。故此四中，第三世友，立世最善，以約作用位，立世差別故。

「論主評云：法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論執法有轉變故也」，世親論主評論說，法救尊者說法有轉變的，類可以變的，而轉變的思想屬於數論外道，「朋」是一類的。數論外道，說二十五諦，有自性、有變易，可以變出各式各樣的東西。那麼你現在說，一個法體是實在有的，可以變易，變成現在類、過去類、未來類，那不是跟數論的思想有相同之處嗎？所以這個不能承認。

「妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故」，妙音尊者說的，三世的相要混雜。因為三世法都有三世的相，過去法也有過去相、現在相、未來相，現在法也有過去相、現在相、未來相，到底跟哪個相合？還是搞不清楚，所以妙音尊者的說法，世親菩薩認為還是有毛病。

「覺天所立，世還雜亂」，覺天尊者的說法，對待過去叫現在，對待未來叫過去，這樣也有三世雜亂的毛病。「三世法中，應有三世」，因為過去、未來、現在都有三世，「謂過去世，有多剎那」，過去世有很多的剎那，「前後剎那，應名去來」，過去世的某個法，相對於它後面那個剎那叫過去，相對於前面那個剎那叫未來，相對前面和後面的剎那說是現在，這樣一個過去的法，也有過去、未來、現在，這樣安立，還是混淆，不能明確地標出。

「故此四中，第三世友，立世最善」，這四個說法，第三位尊者——世友尊者，他安立三世的差別最善巧。「以約作用位，立世差別故」，以作用的地位來安立三世。也很好理解，作用沒有起，這個時候叫它未來，作用正起來的時候，叫現在，作用已經謝掉了，叫過去。

前面講「序品」時，說有部的體是三世實有，安立三世的差別有四個解釋，世親論主認為世友尊者說得最好，沒有再分析下去。這裏却引出後邊的辯論，經部又破世友尊者的說法。因為經部跟有部有根本的差別點，經部認為過去、未來是沒有體的，現在是有實在體的，既然要破有部的三世實有，那麼就從世友尊者的說法來破。前面三個有毛病，把其中最好的世友尊者的論點破掉之後，有部的三世實有就垮了。

有部說三世有，引經上說，過去法有故，未來法有故，經部對佛經裏三世有的解釋，過去是曾有，假使昨天你做了那個事情，不能把它給抹殺了。未來是當有，將來會有，現在還沒有生出來。現在是真正有，是實在的有；過去、未來是曾有、當有，沒有體的，但不能說它沒有。這是有部、經部的差異，其他的差異還多。有部認為，一切法，不管有為無為、有漏無漏，都是有實體的。而經部認為，第一個，三世裏邊減掉兩世，過去、未來沒有體；第二個，無為法沒有實體；第三個，蘊處界三科，五蘊、十二處沒有實體，只有十八界有體。經部、有部比較來說，經部已經空了很多。

所以說學空，一定要有層次地學。要學空，先要學有。緣起跟性空，兩個是一個東西，緣起都不認識，怎麼空呢？「照見五蘊皆空」，先照見五蘊，五蘊什麼東西，然後把它空掉。五蘊都認不得，空什麼東西呢？糊裏糊塗的，鼠唧鳥空。以前人有這個話，六即不曉得哪個即，「唧、唧、唧」，好像老鼠叫一樣；鳥空，鳥在天上飛，發出「空、空」的聲音，這叫是鼠唧鳥空。這是說，經典的意思不明確，隨自己的主觀作解，那是錯誤的，也是沒有意義的。

真正要達到實際的空，必定要有次第。一切法，沒有次第是不行的。你說超越，超越還得要次第。你坐飛機從上海到北京，你說我超越去，中間那幾個省就不經過嗎？還是經過的，不過快一點。古代的比喻是裁紙，一張一張裁，固然是慢，把紙疊起來，現在有切紙機，一刀切下去很快，實際也沒有超越，切紙機切下去，每一張紙都經過的，不過快一點就是。所以說頓也好，漸也好，沒有次第是不行的。從世間上的事情也看得出來，讀書必定要從幼兒園、小學、中學、大學這麼上去，不可能直接跳到大學的。最起碼的次第，先要學有部的有；然後學經部的空，空了很大一部分；然後學唯識的空，把外境空完，只留下個內識；再學一個中觀的空。中觀裏邊又有層次，有自續派的，應成派的，最徹底的是應成派空，這個掌握了，那是真正的空見，那麼你將來修證出來的就是這個空見，能照見五蘊皆空，能度一切苦厄。如果你的空見是偏的，或者執了錯的，那你修定再深，證到的空，也是偏的，錯的。所以知見很重要，錯的知見證到是錯的果，正的知見證到是真的果。這也

是強調聞思修的重要性，如果聞思修馬馬虎虎，弄了個糊裏糊塗空，那你再用功、苦行，證到的也是一個糊裏糊塗的空，作用不大。

從此第二，經部廣破。頌曰：

何礙用云何 無異世便壞 有誰未生滅 此法性甚深

「頌曰：何礙用云何，無異世便壞，有誰未生滅，此法性甚深」，這裏邊有幾次的反覆。第一個是經部質問，「何礙用」，這個作用，過去、未來是沒有起，是什麼東西阻止它起不來的？「用云何」，現在是起了這個作用，這個作用是什麼東西把它引出來的？是不是另外一個作用把它引起來？這樣弄下去就有無窮過。

「無異」，有部說，法體跟作用是沒有異的，有體必有用，體就是用，離不開的，體是一個，用也不會無窮。「世便壞」，這是經部破，照你這麼說，三世就不能安立。「有誰未生滅，此法性甚深」，這是他們廣辯，最後，世親論主站在經部這邊嘲笑有部，有部辯得沒有話說了，就說，「此法性甚深」，這個三世的法，甚深微妙，不可思議，我們辯來辯去，都是在思議裏邊。三世實有因為不可思議，超脫言思的，你用言思來說，也沒有說對。這是他沒有話說，以不可思議、法性甚深來回答。

釋曰：前三句，經部破，第四句，有宗答。何礙用云何者，此用字兩度言之：一、何礙用，二、用云何。何礙用者，經部破云：汝說三世法體常有，應一切時，能起作用。何法礙用，時有時無？

「釋曰：前三句，經部破，第四句，有宗答。何礙用云何者，此用字兩度言之：一、何礙用，二、用云何」，「用」字通兩處。《光記》也是這個說法，何礙用，用云何。

什麼叫何礙用？「經部破云」，經部破有部，你說三世的法體是實在有的，「應一切時，能起作用」，既然法是常的，作用也應當是常的，過去、未來、現在的法都能起作用。「何法礙用，時有時無」，哪個東西，把過去、未來的作用頂住了？我們說體用不相離，有體必有用，你既然說過去、未來、現在的法都有體的，那應當都有作用。但你說過去、未來的作用是沒有（一個是沒有起，一個是已經謝掉了），而現在作用是正在生起來。那麼這個過去的作用、未來的作用，是什麼東西把它壓住，使它不起來的呢？

用云何者，汝說法體由作用故，三世有別，又此作用，云何得說為去來今？且作用中，而得更立有餘作用，用上有用，便致無窮。

第二個問難，「用云何」。你說法體由作用故，三世有差別，這個法，因為一個是作用起了，一個作用謝了，一個作用沒有起，差別三世。「又此作用，云何得說為去來今」，這個作用，怎麼說它是過去、未來、現在呢？「且作用中，而得更

立有餘作用」，是不是另外有一個作用，使這個作用生起來叫現在，這個作用謝掉叫過去，這個作用沒有生出來叫未來？作用的過去、未來、現在，是什麼法使它產生的？「用上有用」，假使你說作用裏邊還要安個作用，「便致無窮」，那有無窮過，小作用把大作用生起來，那小作用又有哪個把它生起來呢？這樣下去沒有完。

無異者，有宗救也。用不離體，名為無異。既用即體，體既無無窮之過，故用亦無無窮之失也。

「無異」，這是有部來救。有部說無窮過是沒有的，為什麼？體用無異。「用不離體，名為無異」，體跟用不能判成兩個東西，體是一個，用也是一個，「既用即體」，既然用就是體。「體既無無窮之過故，用亦無無窮之失也」，體不會無窮，一個法一個體，它的作用跟體沒有差別，怎麼會無窮呢？

世便壞者，破也。此經部重破：若言無異，三世便壞。體既恒有，用亦應然，何得有時，名為過未？故彼所執世義破壞。

「世便壞者，破也。此經部重破」，經部又來破它。「體既恒有，用亦應然」，你說體和用沒有差別，體是三世有的，那用也是三世有的，既然三世都有用，那麼你的三世差別就安立不成功了。不能說「沒有生的是未來，已經生的是現在，謝掉的是過去」。因為過去的體是有的，用也應當有，既然無異，體有用也有，未來的體也是有的，未來也有用，也是無異。照你的說法，你安的三世自己破壞了，不能成立。

「何得有時，名為過未」，照你這麼說，體用都是恒有，那作用也是恒有的，那怎麼可以說，這個時候叫過去，那個時候叫未來呢？「故彼所執世義破壞」，所以你自己安立的三世就破壞了，自己破壞自己的宗。

有誰未生滅者，更以理破之。若說過未，如現實有，應俱名現。誰未已生，名為未來，誰復已滅，名為過去？故不許法本無今有，有已還無，則三世義，皆不成立。

「有誰未生滅」，這是經部「更以理破之」，更用道理來破。「若說過未，如現實有」，假使你說過去未來的法，跟現在一樣，是實在有的，「應俱名現」，那麼都該叫現在。本來你說作用消失的叫過去，作用還沒起來叫未來，但作用都是有的，都該叫現在，那還怎麼分呢？「誰未已生，名為未來，誰復已滅，名為過去」，這個法體都是有的，都現在面前，都是現在。「誰未已生」，哪個還沒有生出來叫未來，哪個生了之後滅掉叫過去呢？法體沒有動啊！法都實實在在地擺在那裏，未生的也沒有，已滅的也沒有，那過去、未來、現在怎麼安立呢？「故不許法本無今有，有已還無，則三世義，皆不成立」，這是經部的說法。經部的說法，未來的法還沒有生起來，沒有體的；現在因緣和合的相顯了，有體了；但是等因緣散了之後，

這個法過去了，法體也沒有了。「本無今有，有已還無」，本來一切法是沒有的，現在是因緣和合而有，因緣散了之後，還是沒有。「本無」，就是未來沒有體的，「今有」，現在有體的，「有已還無」，有了之後過去了，也沒有體了。你如果不承認過去、未來沒有體而現在有體，這個三世安立是不會成功的。總括地講，「皆不成立」，你所安立的三世，都站不住腳。經部攻得很厲害。

又經部云：汝薩婆多，許體恒有，而說性非常，如是義言，所未曾有。依如是義，故有頌曰：許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。此頌經部調有宗也。言如外道說，自在天自作諸世間，須作即作也。

「又經部云」，經部最後又總結說它的毛病，「汝薩婆多」，你們有部，「許體恒有」，你們主張體是恒有的，是常住不會滅的，三世的法，它的體都是有的。「而說性非常」，既說是恒有，那就是常，但又說非常，過去、未來、現在變化的。「如是義言，所未曾有」，這樣的說法，從來沒聽到過。

「依如是義，故有頌曰」，根據這個道理，你的說法是荒謬的。這個體既然恒有，就沒有變化，又說非常，是無常變化的，這個講不通的。所以下邊做了個頌，嘲笑有部。「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」，你主張法體是恒有的，而又說法體性是無常的，又說體跟性是沒差別的（無異），你這樣的說法，只能「自在作」。「自在作」跟大自在天一樣，要造一個人，就造一個人，要造地獄就造地獄，隨心所欲，沒有客觀規律，那就破壞了法性。你這樣說法，跟大自在天一樣，隨心所欲，不講道理，想到哪裏就是哪裏。這是經部嘲笑有部的話。

此法性甚深者，薩婆多救也。如向所難，我不能通者，謂法性甚深，非尋思境，豈不能釋，便撥為無？論主意朋經部，故作斯釋。

「此法性甚深」，有部說，「如向所難，我不能通者」，有部已經沒有話說了，你問了那麼多，我不能夠回答你，並不是說我們道理輸了。「法性甚深」，超出言思的，我們不能用語言來給你講就完了，真正的法性，還是我們的道理對的，因為法性很深，不能用言詞表達，我們表達不出來，並不是我們輸了，這是有部的強辯。法性甚深，不可思議的，「非尋思境」，尋思不能把它全部表達出來。「豈不能釋，便撥為無」，你怎麼能夠說我們解釋不了就算是錯了呢？「論主意朋經部，故作斯釋」，這明明是嘲笑的話，因為論主世親菩薩是傾向於經部思想的，所以說他以有部這麼一個回答來結束。這個回答人家一看就勉強得很。

這個辯論到此為止。世親論主認為有部的三世實有站不住腳，還是同意經部的，現在有，過去、未來沒有。這是世親菩薩在學經部時候的思想，到進入唯識的階段，他的思想又上了一層。我們將來要接下去講世親菩薩的《二十唯識論》，唯識觀點外境是空，只有內識是有，把過去、未來、現在一下空完了。這是唯識進一層的空。

我們學法最怕似是而非，沒有懂透，問難經不起考驗。學法不能馬馬虎虎，因果錯了，不得了。

從此第二，約斷明離繫。論云：今應思擇，諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶？問也。若事離繫，彼必已斷；有事已斷，而非離繫。答也。斷非離繫，其事云何？徵起。頌曰：

於見苦已斷 餘遍行隨眠 及前品已斷 餘緣此猶繫

「從此第二，約斷明離繫」，從斷來說離繫。「論云：今應思擇，諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶」，第一個問題，一個事情，煩惱之類的，斷掉之後，它是不是就離繫？第二個問題，這個事情離繫，是不是已經斷掉？

「若事離繫，彼必已斷」，假使這個事情是離繫，它決定是斷掉了。反過來，「有事已斷，而非離繫」，有的事斷掉了之後，並沒有離繫。一般認為斷跟離繫一個意思，實際上有差別，《俱舍》對這樣的問題要明細分辨。學過《俱舍》的人思想是精密的，一般來說，粗裏粗氣的是學不進的。但是你真的下了功夫，學好之後，思想非常精密，處理世間上的事情，不會粗粗糙糙亂搞，會慎重考慮，基本上能夠掌握它的原則性。因為這個思想鍛煉之後，任何地方都能夠應用這個邏輯，對自己的思惟有極大的幫助。如果心粗要想入定，簡直是鬧笑話。修定的時候，比如修一個法，要在鼻子尖上堆金剛杵，一個一個堆上去，很多的金剛杵都觀得清清楚楚，心粗觀得起來嗎？一個金剛杵也觀不起來。金剛杵有五個股，每一個股裏邊怎麼樣，要一個一個觀出來，你心粗能行嗎？你要觀起來了，還不一定得定，要堅定了之後，心細得沉下去，最後能夠在境上不動不搖，纔算入三摩地。如果學前面的那些，心還那麼粗，眼睛閉起來要入定，那是不可能的。

「斷非離繫，其事云何」，斷了之後還沒離繫，這個不好理解，怎麼回事呢？

「頌曰：於見苦已斷，餘遍行隨眠，及前品已斷，餘緣此猶繫。」從這裏開始，又是一個難度高的，大家要堅持下去。

釋曰：上兩句明見道，第三句明修道，第四句通上兩位，應言：餘遍行隨眠，緣此猶繫也；及前品已斷，餘緣此猶繫。

「頌曰：於見苦已斷，餘遍行隨眠」，這是見道，「及前品已斷」，修道。見道的時候，有這些情況，他的煩惱斷了，而沒有離繫，修道的時候也有這種情況。

「第四句通上兩位，應言：餘遍行隨眠，緣此猶繫也」，第四句說明還沒有離繫的原因，對上面兩句都通的。兩位，見道位、修道位，這兩個位都有「餘緣此猶繫」。其餘的煩惱緣它，還是繫在那裏，雖然本身已經斷了，但是還沒有離繫。

於見苦已斷，餘遍行隨眠者，謂苦智已生，集智未生。苦智已生，見苦已斷；集智未生，有餘集諦遍行隨眠也。此集下遍行隨眠，緣此苦諦，猶繫也。是則苦諦雖斷，而集惑猶繫，是名斷非離繫也。

「於見苦已斷，餘遍行隨眠」，見苦已斷，「謂苦智已生，集智未生」，見道的時候，斷見所斷的煩惱，八十八使。這八十八個隨眠裏邊，斷見苦所斷的，「苦智已生」，苦法智、苦類智生了，欲界見苦下面的煩惱斷了，色界、無色界見苦下的煩惱也斷了。但是集智沒有生，集法智、集類智還沒有生。見苦、見集下面的煩惱有十一個叫遍行惑，它們五部都能生，五部都能隨眠，五部都能緣。

先從見苦下的煩惱來說。見苦下的煩惱，「苦智已生，見苦已斷」，欲界見苦下的十個煩惱斷掉了，上二界見苦下的各九個煩惱也斷掉了。「集智未生」，集智還沒有生，見集下面煩惱還沒有斷，見集的遍行煩惱還在。「此集下遍行隨眠，緣此苦諦，猶繫也」，見集下的遍行煩惱，它可以緣苦諦的法，因為五部都能緣。它緣苦諦下的煩惱，見苦下的煩惱雖然本身斷掉了，但是見集下的遍行煩惱把它繫在那裏，沒有離繫。這是見道位的一個特殊情況，雖然本身斷掉了，但還沒有離繫，還有見集下的遍行煩惱把它繫住，這是見道位的情況。「是則苦諦雖斷，而集惑猶繫，是名斷非離繫也」，這是見道的時候，斷了而不離繫的情況。

及前品已斷者，於修道位九品隨眠，於前八品，隨斷何品，名前品已斷。前品已斷，未斷後品，能緣此前品者，於前品猶繫。故前品雖斷，而後品猶繫，是名斷非離繫。

修道的煩惱，欲界、色界、無色界九地，每一個地有九品修道的煩惱，第一品、第二品，乃至第八品斷之後，還有後頭的第九品等沒有斷的煩惱，還能緣它。它本身是斷掉了，但是煩惱還緣着它，還是繫住的，沒有解放，這是修道的時候，斷而未離繫。一定要九品斷完，這纔算緣縛斷。一定要到九品斷完纔行。雖然它本身是斷了，但後邊的那個煩惱還能緣它。假使斷了七品，後邊八、九兩品能緣它，還沒有離繫；乃至斷了八品，第九品還在，也能緣它，都沒有離繫。所以一定要到九品斷完，能緣的煩惱沒有了，不能把它繫住了，那纔是真正的離繫。

見道的時候，有斷而未離繫，修道的時候，也有斷而未離繫。見道時，只有這個情況，纔是斷而未離繫；修道的九品，前面斷而後面沒有斷，斷而非離繫。

從此大文第七，明惑隨增。就中分二：一、正明惑隨增，二、明有隨眠心。且初正明隨增者，論云：何事有幾隨眠隨增？問也。若隨事別答，便費多言論。是故應造略毗婆沙，由此雖勞少少功力，而能越渡大大問流。謂法雖多，略有十六種，即三界五部三五十五，及無漏法足前成十六也。能緣彼識，名數亦然識亦十六。應知何法何識境，易思何事何隨眠隨增。境識既解，境即是事，事上惑增，自當了也。此中且應知，何法何識境？頌曰：已上論文。

見苦集修斷 若欲界所繫 自界三色一 無漏識所行
色自下各三 上一淨識境 無色通三界 各三淨識境
見滅道所斷 皆增自識行 無漏三界中 後三淨識境

「從此大文第七」，這科是難度較高的。「明惑隨增」，說明煩惱隨增。煩惱隨增裏邊，那麼多煩惱，那麼多緣的境，要所緣隨增、相應隨增，這是個非常複雜的問題，世親菩薩的總結，用一種規律把很繁複的事情簡單地解決了。

「一正明惑隨增，二明有隨眠心。且初正明隨增者，論云：何事有幾隨眠隨增」，什麼事情隨眠隨增？有幾個隨眠隨增？「若隨事別答，便費多言論」，假使你對這些問題，每一個都做個別回答，那要費很多的話。「是故應造略毗婆沙，由此雖勞少少功力，而能越渡大大問流」，所以在這裏要拿點聰明出來，造一個略的毗婆沙。用一個簡單的方式，「雖勞少少功力」，雖然費了很小的力氣，却能夠回答很多的問題，「能越渡大大問流」，這裏把比喻連起來說，費了很少的氣力，能夠越渡問題的河流。「謂法雖多，略有十六種」，法雖然很多，歸納起來，只有十六種。即三界五部，三界——欲界、色界、無色界，五部——見苦、見集、見滅、見道、修道，欲界五部、色界五部、無色界五部，再一個無漏法。法再多，歸納起來，都在這十六種裏邊。

「能緣彼識，名數亦然」，能緣它的識，也是十六種。「應知何法何識境，易思何事何隨眠隨增」，先知道哪些法是哪些識所緣的境，然後再說什麼事情隨眠隨增，這是世親菩薩的聰明之處。我們理解之後，感到這是大大的聰明智慧，把很繁複的問題，歸納成極有系統的一個方式來回答。

「境識既解，境即是事，事上惑增，自當了也」，什麼識緣什麼境（事），這個境識知道以後，這上邊煩惱怎麼隨增，那當然會知道，所以很善巧。只要知道什麼法是什麼識的境，就可以知道煩惱隨增的事情。

「此中且應知，何法何識境」，先要說什麼法，是什麼識所緣的境。「頌曰：見苦集修斷，若欲界所繫，自界三色一，無漏識所行」，這是欲界。「色自下各三，上一淨識境」，這是色界。「無色通三界，各三淨識境」，這是苦集修三個部下邊，三界的什麼識緣什麼境的情況。還有見滅、見道兩部。「見滅道所斷，皆增自識行」，見滅、見道所斷的再加一個，即滅道下邊的一個識加進去。「無漏三界中，後三淨識境」，最後一個無漏法，是三界中的後面三個，及清淨識的境。先把什麼法以什麼識來緣搞清楚。

釋曰：前兩行頌，明苦集修三境。後一行頌，上兩句明滅道境，下兩句明無漏境。見苦集修斷者，通標三界三部也。若欲界所繫者，簡別前三部也。自界三色一，無漏識所行者，此上欲界所繫，苦集修斷，各五識緣。謂自界三，及色界一，並無漏識，名為五識。自界三者，即如前說，苦集

修也。及色界一者，謂修所斷，以色界修斷，得緣欲界苦集修也。無漏識者，謂無漏識，亦緣欲界苦集修也。

「釋曰：前兩行頌，明苦集修三境」，一共是十六種，三界的五部跟無漏法。五部裏邊先說見苦、見集、修所斷這三部，欲界的、色界的、無色界這三部，什麼識緣什麼境；然後說見滅所斷、見道所斷。五部講完之後，再說無漏法。「後一行頌，上兩句明滅道境」，後邊一個頌前面兩句說見滅、見道的境；後頭兩句，無漏法的別境。大家回去非討論不可，用集體的智慧來幫助自己，不要忽視集體的智慧。

以前一個老人，他要走了，把幾個孩子叫在一起，他拿一根筷子，說你們拗拗看，啪，一下就斷了。再拿一把筷子合在一起，幾個孩子用最大的力氣，也拗不斷。老人說，團結起來有力量，分散、不和合的話，是要被人家一拗就斷的，馬上就消滅的，大家合起來力量就來了。你個人的智慧，懂不了《俱舍》的內容，通過集體的智慧，大家一起來，就能懂了，所以要重視集體的智慧。不要覺得別人都不如我，還是我自己看看書好一些。「三人行，必有吾師」，這是儒家的話。每一個人都有特長，要相互學習。

「見苦集修斷者，通標三界三部也」，這裏總標一個體，整個三界的見苦、見集、修所斷三部。下邊分說。

「若欲界所繫者，簡別前三部也」，前面三部是總的，現在先講屬於欲界的三部。「自界三色一，無漏識所行」，欲界所繫苦集修所斷的法，有五個識能緣，哪五個識？「謂自界三，及色界一，並無漏識」，欲界有三個，色界有一個，無漏識一個，一共是五個，叫五識。自界三個識是什麼？「即如前說，苦集修也」，自界在苦集修下面的識能緣它。色界一，「謂修所斷，以色界修斷，得緣欲界苦集修也」，色界修所斷的那些煩惱相應的識，可以緣欲界的苦集修三部的法。最後一個無漏識，也能緣欲界的苦集修。緣苦集修的無漏識，就是斷苦集修煩惱的那個無漏識，如果它不緣苦集修，怎麼斷它們呢？所以，這五種識，都能夠緣欲界三部下所繫的法。

色自下各三，上一淨識境者，謂色界所繫，苦集修斷，各八識緣。謂自界三，及下界三，下即欲界也，三謂前說苦集修斷。並上界一，謂無色界，修所斷識，能緣色界苦集修故。兼無漏淨識，亦緣色界苦集修斷故。此八識，一一各皆容緣色界苦集修斷也。

「色自下各三，上一淨識境」，色界來說，為色界所繫的苦集修三部的法，有八個識能緣。「自下各三」，「自」，色界。「下」，欲界。色界裏邊有三個，欲界裏邊有三個，六個。這個「三」就是苦集修。「並上界一」，「上界」，色界的上面，無色界。無色界修所斷識，能夠緣色界苦集修的法。修空無邊處到無間道

的時候，可以緣第四禪裏邊的法。再加一個無漏識能緣。一共是八個識。「此八識，一一各皆容緣色界苦集修斷也」，這八個識都能緣色界苦集修三部的法。

無色通三界，各三淨識境者，無色所繫，苦集修斷，各十識緣。謂通三界各三為九，三謂苦集修也，無漏淨識為十。此之十識，一一皆容緣無色界苦集修斷。

「無色通三界，各三淨識境」，無色界所繫的苦集修三部的法，有十個識能緣。「謂通三界，各三為九，三謂苦集修也」，苦集修，欲界有三個，色界有三個，無色界有三個，再加個無漏識，這十個識都能緣無色界的苦集修所斷的境。

見滅道所斷，皆增自識行者，約三界說。且欲界繫見滅所斷，為六識緣，五識如前，更增第六見滅所斷識。見道所斷，亦六識緣，五識如前，更增第六見道所斷識。自諦下識，名為自識也。色界見滅見道所斷，各為九識緣，八識如前，各增自一。無色界見滅見道，各十一識緣，十事如前，各增自一，准前欲界說也。

「見滅道所斷，皆增自識行」，見滅、見道所斷的法，到底幾個識緣呢？「皆增自識行」，增加自己（見滅、見道）下邊的一個識。「約三界說」，欲界裏邊，欲界繫的見滅所斷，「為六識緣，五識如前，加第六見滅所斷識」，這是見滅裏邊。見道所斷裏邊也是六個，前面五個識和苦集修一樣，再加一個見道所斷的識，這是六個。

「自諦下識，名為自識也」，自諦下的識叫自識，見道下面的叫見道所斷的識，見滅下邊的叫見滅所斷的識，是自己部下面的。色界見滅道所斷，「各為九識緣」，本來是八個，加一個自諦下的識。「八識如前」，八識跟前面色界一樣。「各增自一」，在見滅所斷的下邊，加一個見滅所斷的識；見道所斷的法下邊，加一個見道所斷的識。所以九個。

無色界，見滅道所斷的，有十一個識。本來十個，再加一個，也是自諦下邊的識。所以講了前面欲界的苦集修，再講滅道，那就容易。所以這樣安排很有規律性，如果沒有這樣安排，你自己試試看，一本亂賬。

無漏三界中，後三淨識境者，謂無漏法，通十識緣。謂三界中，各後三部，謂見滅、見道、修所斷識，兼無漏識，以為第十。此之十識，一一皆容緣無漏也。

「無漏三界中，後三淨識境者」，無漏法，哪些識能緣呢？有十個識。三界裏邊，各後三部，即見滅、見道、修所斷的識，再加一個無漏識，都能緣無漏法，一共十個。「此之十識，一一皆容緣無漏也」，這十個識都能夠緣無漏法。

爲結前義，復說頌曰：

見苦集修斷 欲色無色繫 應知如次第 五八十識緣

解云：欲界三部，五識緣，色界三部八識緣，無色三部十識緣，義如前說。

見滅道所斷 各增自識緣六識等緣也。

無漏法應知 能爲十識境

「見苦集修斷，欲色無色繫。應知如次第，五八十識緣」，這是總結前面的一個頌。見苦、見集、修所斷三部，欲界、色界、無色界繫的，哪些識能緣它？應當知道，按次第，欲界是五個識能緣它，色界是八個識能緣，無色界是十個識能夠緣。

「解云：欲界三部，五識緣」，欲界的見苦、見集、修所斷，這三部有五個識能緣，「色界三部八識緣，無色界三部十識緣」，這是苦集修的總帳。「見滅道所斷，各增自識緣」，見滅、見道，加一個識，前面五、八、十識，加自己識，見道下邊加見道所斷的識，見滅下邊加見滅所斷的識。三界裏能緣這兩部的識都一樣的，再加上一個，分別變成六個、九個、十一個。「無漏法應知，能爲十識境」，最後一個無漏法，有十個識能緣它。

這是總結前面的一段文，難度比較高，這裏如果實在覺得困難，可以先繞過去，暫時不去管它，等以後學得比較多一點再回過來看，那就很容易了。只要大家肯用功，即使文化程度不高，也可以學得很好，這樣的例子很多。

煩惱怎麼樣隨增，什麼地方隨增，這個問題非常繁複，要解釋這個問題，要想一些善巧方法。先把法分成十六種。一切法，有各式各樣的分法。

現在分成十六種，這樣子對隨眠的隨增，可以得到一個明確的概念。哪十六種？三界——欲界、色界、無色界，五部——見苦、見集、見滅、見道所斷的四部，再加上修所斷一部，一共五部，欲界五部，色界五部，無色界五部，再加無漏法，一共十六種。法如此，能緣它的識也同樣，見苦所斷的識乃至修所斷的識，欲界、色界、無色界，各五種，然後無漏識一種，能緣的識也是十六種。然後分別講這十六種法如何被十六種識所緣。

論云：如是了知，十六種法，爲十六識所緣境已。今應廣辨，何事何隨眠隨增。若別疏條，恐文煩廣，故我於此，略示方隅。且有問言：所繫事內，樂根有幾隨眠隨增？

「論云：如是了知，十六種法，爲十六識所緣境已」，十六種法，有幾個識能緣它，有的是八個識，有的是五個識等等。現在要廣辨，「何事何隨眠隨增」，哪個法上，哪個隨眠要隨增？

「若別疏條，恐文煩廣」，假如你一個一個講那文字就太繁複，寫不完。「故我於此，略示方隅」，世親菩薩用他的善巧指示一些方隅。四個方，你知道東方，那麼南方、西方、北方也知道了。有的人晚上能看北斗星，北方知道之後，北方順

時針過去就是東方，再轉過去是南方，再過去西方。所以晚上走路能觀星斗，也可以不迷失方向，這是「方」。再說隅，假使一張桌子，四個腳，知道一個腳，其他三個腳一模一樣的，也該知道。略示方隅就是這個意思，告訴你一方一隅，其餘的自己類推，這是用一種簡單善巧的方法來講。

舉例，「且有問言：所繫事內，樂根有幾隨眠隨增」，假使有這麼問，在所繫縛的事裏邊，樂根（二十二根中的樂根）有幾個煩惱跟它所緣、相應隨增的？

應觀樂根，總有七種。謂欲界一，即修所斷樂在五識，故唯修斷，色界五部色有意樂，故通五部，無漏第七謂第三禪，無漏樂也。無漏樂根，非諸隨眠之所隨增，如前已說。七中前六謂欲界一，色界五也，隨其所應，欲修所斷，及諸遍行，色界一切，隨眠隨增。欲界修斷，緣自部樂，及苦集遍行隨眠，能緣修斷樂。

色界樂根，既通五部，故一切識，皆緣樂根。言一切者，五部惑也。

如果叫你去想，不曉得你從何下手。世親菩薩指你一個方式。「應觀樂根，總有七種」，你先看看，樂根到底有幾種，然後再說，哪些隨增，怎麼樣隨增。如果樂根都不知道有幾個，怎麼說隨增呢？先把對象認清楚。

樂根一共有七種。「欲界一」，欲界有一種，「即修所斷」。樂根在欲界裏邊，屬於身識所相應的受，身識屬於前五識，「故唯修斷」，它不是屬於見的，不在意識裏邊，所以只有修所斷。「色界五部」，色界裏邊，有第三禪的樂，這個樂是意樂，即意識相應的，通五部，所以色界有五個。還有無漏的樂根，以無漏法得到第三禪，這個樂根也是無漏的。這樣加起來，三界一共有七種樂根。為什麼不說無色界？無色界沒有樂，只有捨受。總的來說，所有樂根，這七種全部包括，知道這七種樂根之後，纔可以說哪些是怎麼煩惱隨增。

「無漏樂根，非諸隨眠之所隨增，如前已說」，在這七種裏邊，現在講哪些煩惱隨增，先把無漏樂根除掉，無漏的法煩惱不隨增。

「七中前六」，七個樂根前面六個是有漏法，這是有隨增的。「謂欲界一，色界五也」，「隨其所應，欲修所斷，及諸遍行，色界一切，隨眠隨增」，這個話很略，看他的註解。

欲界修斷，緣自部修所斷的樂根。「及苦集遍行隨眠，能緣修斷樂」，遍行煩惱，雖然在苦集諦下邊，但是它對五部的法都能緣，所以苦集諦下的遍行隨眠也能緣修所斷的樂根。「色界樂根，既通五部，故一切識，皆緣樂根」，色界的樂根，它五部都通的，所以一切識都能緣，故言一切。所以說欲界修所斷樂根，本部、遍行隨眠（苦集所斷的）能緣它；色界的，五部通，都能緣。這是所緣隨增。

若有問言：緣樂根識，復有幾種隨眠隨增？前約樂根，此約樂根上識也。應觀此識，總有十二。謂欲界四，除見滅斷。解云：欲界見苦、見集遍行，及修所斷，能緣樂根；欲界道諦，邪見、疑、無明，能緣無漏樂也。滅諦體非樂根，故滅諦所斷，

不緣樂也。色界五部，無色界二，即見道諦及修所斷。無色道諦，邪見、疑、無明，緣下第三禪無漏樂，故無色道諦所斷，有緣樂識也。無色修所斷生得加行善，通緣九地類智品道，故彼修斷，得有緣下第三禪無漏樂根識也。無漏第十二，皆能緣樂根。此上明緣樂識，總計有十二也。謂欲界有四、色界有五，足前成九；無色界有二，足前成十一；更加無漏識，故成十二也。

「若有問言：緣樂根識，復有幾種隨眠隨增」，現在再進一層，緣這個樂根的識，又有哪些煩惱可以隨增？「前約樂根，此約樂根上識也」，前面樂根是所緣法，現在能緣樂根識是所緣法，這是又一個問題。「應觀此識，總有十二」，你要知道能緣的識有多少煩惱隨增，先要把能緣的識有幾種分析一下，這個識一共有十二種。「謂欲界四，除見滅斷」，欲界有四種，要除掉見滅所斷的。

「解云：欲界見苦、見集遍行，及修所斷，能緣樂根；欲界道諦，邪見、疑、無明，能緣無漏樂」，道諦下邊的邪見、疑、無明，這些是無漏緣惑，能緣無漏樂根。滅諦的無漏緣惑，是緣滅諦的，滅諦本身不是有為法，沒有樂根，所以不能緣。滅諦裏邊，除了無漏緣惑，還有其他的惑，它也不跟樂根相應，也不能緣，所以滅諦下邊的惑不能緣樂根。五部裏邊，除掉見滅所斷，餘下四部都能緣樂根，這是能緣的識，在欲界裏邊有四種。

「色界五部」，色界裏邊五部是通的，因為樂根是意樂，那五部都通。

「無色界二」，即見道諦、修所斷兩種。無色界的道諦下邊的邪見、疑、無明，可以緣第三禪的無漏樂。所以，無色界道諦裏邊有緣樂根的識。「無色界修所斷生得加行善，通緣九地類智品道，故彼修斷，得有緣下第三禪無漏樂根識也」，無色界修所斷的那些生得的、加行的善法，可以緣九地的類智品（前面講過六地是法智品道，九地是類智品道），九地的類智品裏包含第三禪的無漏樂根，所以這些修所斷的善法也可以緣無漏的樂根。

欲界四個，色界五個，再加無色界兩個，再加無漏的識，能緣樂根的識一共是十二個，然後再說緣這十二個識，哪些煩惱隨增。

此隨所應，欲界有四部，色界有為緣，無色界二部，及諸遍行，隨眠隨增。解云：此文正明緣樂識上隨眠隨增也。欲界有四部，除見滅斷也。色界有為緣者，取五部下緣有為惑，除滅諦下邪見、疑、無明，彼緣無為也。緣滅諦邪見等，非是緣樂根識，故須除也。無色二部，謂道諦斷，及修所斷。謂道諦下邪見、疑、無明，是緣樂識，此下貪瞋癡等，緣邪見等起故，道諦下貪等，名樂根識上隨眠隨增也。無色修所斷識，既緣樂根，故修所斷煩惱，於緣樂識上隨眠隨增也。及諸遍行者，即無色界苦集下遍行隨眠，緣彼道諦所斷及修所斷樂根識也。

「此隨所應，欲界有四部，色界有為緣，無色界二部，及諸遍行，隨眠隨增」，這個當然無漏識要除開，它是不隨增煩惱的，前面十一個裏邊，欲界四部，色界的有為緣，無色界兩部，及諸遍行煩惱隨增。

「此文正明緣樂識上」，緣樂根的識上邊煩惱隨增情況怎樣。「欲界有四部，除見滅斷也」，除了之後，「色界有爲緣者，取五部下緣有爲惑，除滅諦下邪見、疑、無明」，簡別緣無爲的，因爲樂根是有爲法，緣無爲的那些邪見、疑、無明，當然不能緣樂根，要除掉，所以叫有爲緣。「緣滅諦邪見等，非是緣樂根識」，無爲法是滅諦下的擇滅，那些邪見、疑、無明，對擇滅有懷疑的，起邪見的，這些能緣擇滅無爲法的隨眠要除開，它們不緣樂根，「故須除」，要把它除掉。無色界二部，道諦斷的、修所斷的。「道諦下邪見、疑、無明，是緣樂識。此下貪瞋癡等，緣邪見等起故，道諦下貪等，名樂根識上隨眠隨增也」，道諦下的邪見、疑、無明直接緣無漏法，它下邊還有貪癡慢，這一些是間接緣無漏的，就是緣邪見、疑、無明的這些法，能夠隨增。無色界修所斷的，「既緣樂根，故修所斷煩惱，於緣樂識上隨眠隨增也」。「及諸遍行者」，無色界苦集下的遍行，既然是遍行，道諦所斷的、修所斷的，它都能緣，也能夠隨增，這是第二層。

若復有問言：緣緣樂根識，復有幾種隨眠隨增？解云：此問緣樂根識上，隨眠隨增也。應觀此識，總有十四，於前十二，更加二種，即無色界，見苦集斷取遍行也。如是十四識，能緣緣樂根能緣緣樂上識。此隨所應，欲色如上，無色四部，除見滅斷，隨眠隨增。此正明隨增，上來具註論文，欲令尋論者，易曉其義，是故敘之矣。

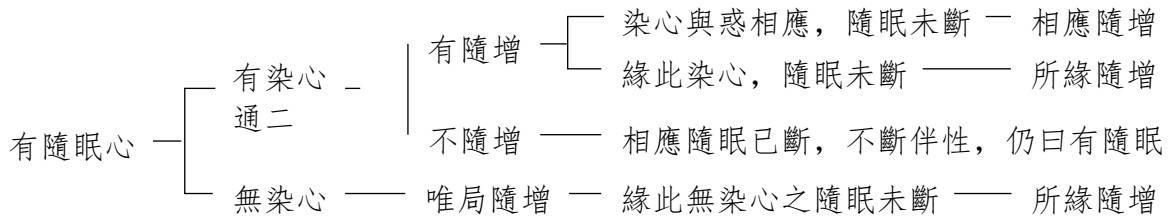
「若復有問言：緣緣樂根識，復有幾種隨眠隨增」，緣緣樂根的識，這是第三層，樂根是一層，緣樂根的識，第二層，緣緣樂根的識，第三層，緣第二層的那個識，多少煩惱隨增？這裏只略略地講一下。「應觀此識，總有十四」，這個識有十四種，「於前十二」，加兩種，無色界見苦見集所斷，一共十四個識能緣緣樂根識。這裏邊怎麼隨增？欲、色界跟前面一樣，無色界四部（本來無色界兩部，加見苦、見集這兩部），見滅是緣無爲法的，不緣有爲法，所以沒有隨增。這個法隨眠隨增，根據前面的加兩個識。

這裏講得比較略，在《俱舍論》原論裏邊講得很廣，日本人的註解，也講得非常廣，太廣了，初學腦筋吃不消，這要點定力纔行。這裏是略示方隅，舉幾個例，把方式、原則懂了之後，自己去運用。

從此第二，明有隨眠心。論云：若心由彼，名有隨眠，彼於此心定隨增？問也。此不決定，或有隨增，謂與心相應，及緣心未斷。相應已斷，則不隨增。依此義門，故作是說。頌曰：

有隨眠心二 謂有染無染 有染心通二 無染局隨增

【表五 - 九：有隨眠心】



「從此第二，明有隨眠心。論云：若心由彼，名有隨眠，彼於此心定隨增？」先說什麼叫有隨眠心。分兩種，第一種，隨眠隨增的，所緣隨增也好，相應隨增也好，都叫有隨眠心；第二種，有助伴的，也叫有隨眠心。假使這個隨眠，雖然和心在一起，煩惱的得沒有了，它的體還在。但是隨增的作用已經滅掉了，這也叫有隨眠心。

要講明這些明細的內涵，故意先提這個問題。假使有隨眠的心，它是不是一定隨增的？「此不決定」，回答不一定。「或有隨增，謂與心相應」，或者是有隨增的，這種是指這個惑跟心相應，是相應隨增；「及緣心未斷」，或能緣這個心的那個煩惱沒有斷，所緣隨增，都是隨增。但是「相應已斷，則不隨增」，跟它相應的煩惱，已經斷掉了，雖說有隨眠心，但是不隨增。所以說在有隨眠心裏邊，有隨增的，也有不隨增的，這是兩種。「依此義門，故作是說」，根據這個道理，下面說一個頌。

「有隨眠心二」，有隨眠的心分兩種，一種是有染的，一種是沒有染污的。

「有染心通二，無染局隨增」，有染的心，它通兩個，有隨增，有不隨增；無染的心，只有隨增，沒有不隨增的。這跟我們一般的理解不大相合，所以說看起來有點彆扭。這是有部的體系，研究有部非要把它的東西探討一番不可。

釋曰：有隨眠心二者，標也。謂有染無染者，列數也。有隨眠心，總有二種，有染、無染心差別故。與惑相應，名為有染；於有漏中，善無記心，名為無染。

「釋曰：有隨眠心二」，這是第一句。有隨眠的心是不是一定隨增的？不一定。先把有隨眠心分為兩種，「謂有染無染」，一種是染污的，一種是不染污的。煩惱是染污的，不善法是染污的，有覆無記也是染污的。不染污的，是善法、無覆無記。這裏說有隨眠的心，分為有染污和無染污的兩種心。「與惑相應，名為有染」，與煩惱相應的，叫有染污的。「於有漏中，善無記心，名為無染」，有漏法裏邊，善的、無覆無記的心，叫無染，沒有染污的。

有染污的是五部都有，無染污的心決定是修所斷。「不染非六生，色定非見斷」，不染污的法不是見所斷的，只有修所斷。見所斷的，決定是染污法。所以善法、無覆無記，只能是修所斷。先把有隨眠的心分為這兩種，再說隨增不隨增的問題。

有染心通二者，有染污心，名有隨眠。此有隨眠，通有隨增，或不隨增，故云二也。有隨增者，一謂染心與惑相應，隨眠未斷；二謂緣此染心，隨眠未斷，故名有隨增。不隨增者，此謂染心，相應已斷，則不隨增，仍說有隨眠，以恒相應故。已斷縛性，故不隨增，不斷伴性，故恒相應也。相伴性，必不可斷，有伴性故，名有隨眠。

有染污的心通二，有染污的心有隨增、不隨增。無染污的心，決定是隨增。我們聽起來好像是反掉了，怎麼有染污的心，有的時候不隨增，無染污的心反而一定隨增呢？不要從染污、不染污本身來看，要看煩惱對它有沒有隨增。無染的心本身不是煩惱，不能說隨增。有染污的心有二，「通二者」，有染污心叫有隨眠心，這個有隨眠通隨增、不隨增，故說有兩種。

哪一種有隨增的？染污心與煩惱相應，隨眠未斷，第一種，相應隨增。煩惱跟心王、心所相應的時候，這個煩惱沒有斷掉（這個很要緊），相應隨增，這是有隨增的。「謂緣此染心，隨眠未斷」，第二種，緣這個染污心的煩惱，煩惱是能緣，這個染污心是所緣，能夠緣它的煩惱沒有斷掉，那麼也隨增。這是所緣隨增。

「不隨增者，謂此染心，相應已斷，則不隨增」，假使這個煩惱心斷掉了，染心雖然跟煩惱相應，但是這個不隨增，也叫有隨眠心。煩惱斷掉了，怎麼叫有隨眠心呢？「以恒相應故」，這是有部的說法，因為它跟煩惱這個東西總是相應的。它斷的是縛性，煩惱上的得斷掉了，繫縛的能力沒有了，煩惱隨增的能力沒有了，但是不斷伴性，不能把煩惱和心王心所隔離開來，體還在，只是得沒有了。沒有這個得，惑的繫縛的作用沒有了，那麼也不隨增。這個叫伴性，還不能斷的，所以是恒相應，它的助伴性還在。

什麼助伴性呢？這是有部的說法，三世的法都是有的，現在你把煩惱斷掉了，煩惱的非得現了，當然煩惱不能現行，但是過去、未來煩惱還在，雖然煩惱作用沒有，但是體跟心王心所，在過去、未來是恒相應，助伴性沒有除掉，還叫有隨眠心，但是不隨增。所以說，有隨眠心裏有兩種，一個是隨增，一個不隨增。

相應伴性「必不可斷」，跟它相應的這個助伴性斷不了的，只能斷它的得，不能斷它的體。「有伴性故，名有隨眠」，因為它的伴性，雖然隨眠的作用沒有了，但是體還在，這叫有隨眠。這是有染污的心，兩種。

無染局隨增者，簡不隨增，故名爲局。以無染心，非惑相應，不由伴性，名有隨眠。唯局隨增，名有隨眠，謂由隨眠，緣無染心，隨眠未斷，名有隨眠。言未斷者，隨增義故，故唯局隨增，名有隨眠也。

「無染局隨增」，無染心局限於隨增，沒有不隨增的。「簡不隨增，故名爲局」，只限於隨增，沒有不隨增。「以無染心，非惑相應」，既然本身是無染污心，它跟煩惱不相應。沒有伴性，它的有隨眠，只是所緣隨增，沒有相應隨增。它本身心王心所裏沒有煩惱，怎麼相應隨增呢？

緣它的煩惱沒有斷，有所緣隨增，叫有隨眠。「謂由隨眠，緣無染心」，隨眠緣無染污的心，隨眠沒有斷，叫有隨眠。能緣它的隨眠還在，這個無染污心，叫有隨眠。如果沒有隨眠緣它，或者緣它的隨眠斷掉了，不叫有隨眠心。所以說，既然有那些煩惱來緣它，決定有隨增。「言未斷者，隨增義故」，煩惱沒有斷，有隨增的作用。「故唯局隨增」，無染污心，只要有煩惱緣它，決定有所緣隨增的作用，所以說只有隨增。

這裏有一張表，有隨眠心有兩種，一種是染污的，一種是無染的。有染污的心裏邊有兩種，一種有隨增，一種不隨增。哪些是隨增的？兩種。染心與惑相應隨眠未斷，染污的心跟煩惱相應，這個煩惱沒有斷，這是相應隨增。第二種緣自染心，隨眠非斷，能緣這個染污心的煩惱沒有斷，所緣隨增，這兩種都是隨增。不隨增的，相應隨眠已斷，心王跟心所，跟煩惱本來是相應，現在把這個煩惱斷掉了，但是伴性沒有斷，煩惱的體還在，叫有隨眠，但是它的作用沒有了。

有一部《俱舍論法義》，他們認為這叫染污習氣，這個習氣叫類性。打個比喻，某個人做過賊，他後來改掉了，但是人家還要叫他賊。但這個說法在《光記》等古疏裏都沒有。根據古疏說，這個煩惱的相應隨眠斷掉了，是得斷了，作用沒有了，不是斷它的體。所以說伴性還在，所以叫有伴性，既然有伴性，還是叫有隨眠，但是不隨增，因為它的得斷掉了。

無染污心，唯局隨增。無染污心只有隨增的，不要理解成無染心有隨增，而是說有隨眠去緣的無染污心，那決定是隨增。為什麼？能緣它的煩惱沒有斷，能緣無染污心的煩惱既然緣它，這個煩惱又沒有斷，當然有所緣隨增。所以有隨眠心的無染污心，只有一種——隨增。聽起來好像是不對，仔細分析一下，就是如此。

這裏邊困難的問題，是有部的一些講法，三世一切有，過去、未來法的體都有的。這跟其他的部，如經部、唯識、中觀的說法都不一樣。我們要先認識有部，纔能夠達到經部，所以必須要把它探討一下。有部的學好之後，然後依經部的來批判，纔是有的放矢，如果你有部沒有學，你批判什麼呢？有的人一開始就把中觀學起來了。中觀的書也很多，《中觀論》當然是講中觀，還有《維摩詰經》等大乘經都是講中觀的。中觀是對下部不徹底的說法的批判，下面的觀點都沒有學，你怎麼學中觀呢？所以說龍樹菩薩的《中觀論》是針對當時的有部（有部的有），大眾部的空（惡取空），立個中觀。到月稱論師的《入中論》，又擴大了，把龍樹菩薩的原則領受下來，因為當時唯識也出現了，除了對外道，對有部、大眾部的空、有，還要對唯識的一些執著（阿賴耶識之類的），再來一個批判，所以它的範圍更寬。以前很多人寫信來，跟我討論《入中論》的問題。《入中論》雖然是中觀的入門書，但是它的範圍更廣一些。總的來說，你要知道下邊的見，你纔能學中觀去對治它，如果下邊的還不知道，空啥東西呢？鼠啣鳥空，六即本來是有很深意思，空本來有二十空、十八空等等，你下邊沒有學，就說這個空，那就是鼠啣鳥空了。

所以學東西一定要有層次，有次第。沒有次第，一開始就拿最高的經論，好是很好，最多種個種子，還是懂不了的。你如果這一輩子想要實際上能拿到點東西，或者有修證的話，非從下邊下手不可！基礎搞好，纔能登高處，慢慢地走，實際上到得反而快；一開始要急，摔倒了，動也動不來，怎麼到呢？我們學法要按次第，從淺入深，從初到後，不能跳躍；大根機的人，他以前學過，看起來似乎能跳躍，實際也不是跳，他已經學過了，並不是說不學一下子就跳過去。所以很多人想佔便宜，這個經煩的很，我只要修個定，開悟了，什麼都知道，三藏十二部都在我心裏，這不是便宜嗎？你連經都搞不懂，怎麼開悟呢？《俱舍》還不是三藏十二部裏最難的一部，《俱舍》都不通，你還怎麼通三藏十二部，怎麼開悟呢？

當然，智慧不夠，要好好培福，再加上老老實實地學，時間久了，智慧會開的。《影塵回憶錄》裏面那個香燈師的故事，大家好好去看看。這位香燈師甚至於可以給諦閑法師代座，但是他講好經之後，下來還是去行堂，這個根本，他不忘掉。他的這個智慧，是從培福上得來的。智慧現在有了，根本如果拔掉了，那是無根之木，要枯死的。所以他即使當了法師，下了座還是去行他的堂。海公上師非常讚歎他這一點。所以說我們學法的人，開始不要自暴自棄，不要說我現在看也看不懂，太笨了。實際上你不笨，只要好好努力，堅持一陣子會搞通的。

從此第八，明次第起。就中分二：一、正明次第，二、明起惑因。且初明次第者，論云：如上所說，十種隨眠，次第生時，誰前誰後？頌曰：

無明疑邪身 邊見戒見取 貪慢瞋如次 由前引後生

「從此第八，明次第起。就中分二」，煩惱生起是怎樣的次第？「一、正明次第，二、明起惑因」，這兩科很重要！講煩惱的次第，煩惱起來是哪個帶頭，哪個接下來起？如果我們知道這個東西，對斷煩惱有好處。所以整個《俱舍》是修行的，這裏就是修行的方法，要知道煩惱的規律性，纔能斷它。

「且初明次第者，論云：如上所說，十種隨眠，次第生時，誰前誰後」，《俱舍論》裏引個問題，前面所說的十種根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取），生的時候，哪個在前，哪個在後？「頌曰：無明疑邪身，邊見戒見取，貪慢瞋如次，由前引後生」，無明最先，由無明引起疑，由疑起邪見，邪見起身見、邊見、戒禁取、見取，見取之後，起貪，貪之後起慢，慢之後起瞋，挨着次第，前面的引生後面的。前前引生後後，跟十二支緣起一樣的。

釋曰：一無明，二疑，三邪見，四身見，五邊見，六戒禁取，七見取，八貪，九慢，十瞋。煩惱生時，先由無明，於諦不了，由不了故，次引生疑，於四聖諦，生猶預故。從此疑心，引生邪見，謂定撥無苦集滅道。由撥無諦，引身見生，謂苦蘊中，撥無苦理，便決定執此為我故。從此身見，引邊見生，謂依我執斷常邊故。從此邊見，引生戒禁取，便計前執，為能

淨故。從戒禁取，引見取生，謂計能淨已，或必執為能勝故。從此見取，次引貪生，謂自見中，情深愛故。從此貪後，次引慢生，恃自見解，生高舉故。從此慢後，次引生瞋，違己見中，必憎嫌故。如是且依次第起說，越次第者，前後無准。

「釋曰：一無明，二疑，三邪見，四身見」，第五是邊見，第六是戒禁取，兩個「取」合用的，戒禁取跟見取，第七是見取，第八是貪，第九是慢，最後是瞋。

「煩惱生時，先由無明，於諦不了」，什麼次第呢？先是無明。什麼叫無明？對道理搞不清楚。什麼道理？真正的真理，真理指四諦、三寶。

「由不了故，次引生疑」，因為他對真正的真理，三寶四諦因果搞不清楚，引生疑。學佛的人，最重要的是對三寶的信心，對三寶信心建立之後，然後真正能得佛的加持。如果你三心二意，神也拜拜，佛也求求，這樣子搞，佛教的意思得不到；神看見你對他不專誠，他對你也有看法，你兩邊不討好。如果你真正相信，佛教是高於一切的，那你就放下那些不究竟的法，真正歸投於最究竟的佛陀，以及他的法寶、他的僧伽，那麼你纔是有信心。這個不是憑空而來，是過去善根，加上現在努力修加行，所以這也是修得來的。天上掉下來的信心是没有的。有了過去的善根，要擴大它，不要給它退下去。過去信心有一點，後來退掉，這樣的人多的很。

有些出家人，開始出家總還有道念，對三寶有信心，但是後來退了，而且退得很厲害。信心退，對三寶就無緣了，甚至於因果也不顧了，亂幹。這是因為信心不堅固，凡夫沒有見道之前，信心是會退的，碰到惡緣、惡知識、惡友，把你信心退了，老本吃完就沒有了。所以你現在有的信心，必須要把它鞏固、擴大起來，不然碰到一些打擊，你馬上就退了。為什麼那麼多人還俗呢？也是信心不堅固的原因。

有這麼一個說法，佛教不可不信，因為佛教的靈異太多了，但不可全信，如果全部照着去做，把世間上的東西都放棄，好像又不對頭，若即若離，又信又不信。這樣子的人，是他對佛教不理解，真正理解佛教是真理，一信到底，全部信下去，怎麼能不可全信呢？不全信，你得不到好處，你還是門外漢。半信半疑的，身在佛門里，心在門外，後來就會退，還俗犯戒等等，一定要把信心建立起來。

自己信了佛之後，要斷疑生信，這是《金剛經》說的。你不斷疑，在佛教裏站不住，你自利還利不了，怎麼度眾生呢？怎麼斷疑？要把三寶的道理搞清楚，這纔信得下去，疑就沒有了。要好好地學。你不學怎麼會知道啊？就算念一句阿彌陀佛，也還得學一學，阿彌陀佛有什麼好處，知道之後，再來念阿彌陀佛就有味道了，否則念了幾天就沒有勁了。淨土宗也有五經一論，有理論東西的，你都要學。不了諦理就生疑。

「於四聖諦，生猶預故」，什麼疑呢？對四聖諦有懷疑，對苦集滅道不相信。人間是苦，他說不苦；這個苦是煩惱來的，他說不是煩惱來的；滅是最清淨的，他說什麼滅啊，滅了之後，什麼享受都沒有了，難過死了。當時佛在世的時候，就有外道說你們修證涅槃，證了涅槃什麼都沒有了，我們看到世間上，一個眼睛壞了，

都苦得不得了，你們什麼都沒有了，那不是最苦的地方嗎？怎麼說涅槃是最快樂呢？他不理解，你現在的都是苦的東西，你滅掉了，不是快樂嗎？現在的東西，你認爲是快樂的，滅掉了認爲是苦了，這是顛倒見了。沒有這個顛倒見，就不會產生那樣的邪見，這個顛倒見要除掉，靠什麼呢？就要靠學，「諦聽諦聽，善思念之」，佛再再說你要多聞，多聞了還要思惟、還要修。

「從此疑心，引生邪見」，疑心起了，那邪見要生了。「謂定撥無」，本來是懷疑：到底有還是沒有啊？等到生了邪見就說決定沒有，說因果是沒有的，地獄是沒有的。邪見是從疑生的。決定撥無苦集滅道，說世間上不是苦，苦的因不是煩惱等等，苦集滅道，流轉的因果，還滅的因果，都否定掉了。

「由撥無諦，引身見生」，四諦是真理，否定四諦，就生身見。身見是執著爲自己打算。「謂苦蘊中，撥無苦理，便決定執此爲我故」，本來五取蘊是苦，他說沒有苦，本來是苦、空、無常、無我，他說是常、樂、我、淨，既然覺得沒有苦，把這個五取蘊執爲我。這是身見。

身見起了之後，生邊見。這個我是常的，是斷的？產生這些問題，邊見。「謂依我執斷常邊故」，就執斷常。

「從此邊見，應生戒禁取，便計前執，爲能淨故」，他有了邊見之後，自己執常的，或者執斷的，把自己所執的，認爲是能夠達到涅槃的，這是外道。他執常見也好，斷見也好，以爲這樣能夠得到最清淨的、最高的境界，這是戒禁取。

「從戒禁取，引見取生，謂計能淨己，或必執爲能勝故」，見取本來是下劣的，執爲最殊勝的。既然戒禁取生起來了，以爲這是能夠達到最好的境界，那麼就產生見取執這爲最清淨、最高無上的道理了，其他的都是等而下之，都不行。這是見取。

「從此見取，次引貪生，謂自見中，情深愛故」，既然見取生起來，對自己那個見起了很深的感情，貪著這個見，對自己的見生貪心。

「從此貪後，次引慢生，恃自見解，生高舉故」，因爲貪了之後，執著這個見，就生起慢，自以爲見解最高，生起高舉的心，這是慢。

「從此慢後，次引生瞋」，慢了之後，自認爲了不得，別人觸犯他一點點，就發脾氣。「違己見中，必憎嫌故」，哪一個跟他的見不合，必定起極大的煩惱，起瞋恨心。

「如是且依次第起說，越次第者，前後無准」，這是根據有次第的說法，但是還有一些說法，十個煩惱不一定一個接一個，可以中間跳幾個而生。《俱舍論》裏邊舉的有喻，這裏省略了。

從此第二，明起惑因。論云：諸煩惱起，由幾因緣？頌曰：
由未斷隨眠 及隨應境現 非理作意起 說惑具因緣

【表五 - 一〇：起惑三因】

起惑三因	{	由未斷隨眠	——	即惑因也
		隨應境現	——	惑境界也。言隨應者，隨其所應，如順境生貪，違境生瞋
		非理作意	——	起惑加行也

「從此第二，明起惑因。論云：諸煩惱起，由幾因緣」，煩惱生起最重要的因緣有幾個？「頌曰」，解釋這個問題。

「由未斷隨眠，及隨應境現，非理作意起，說惑具因緣」，這裏重要的是三個，第一個，煩惱沒有斷掉，種子還在。第二個，「隨應境現」，「隨應」，跟你那個相應的。假使是順了貪的境，就會生起貪心；假使遇到瞋相應的境，比如碰到冤家，那就生起瞋恨心；假使碰到一些外道，搞那些迷信的東西，跟愚癡、無明相應的，就生起無明愚癡的心。第二個要有境現。第三個，「非理作意起」，自己沒有提起正念，不如理的作意起來了。

具足這些因緣，煩惱決定生起。佛教是緣起論，一切法的現象都是因緣具足現出來的，如果因緣不具足，那它決定不現。如果把它的根子斷掉，那永遠不現。但一般的凡夫，煩惱的根是沒有斷掉的，「未斷隨眠」，這個因緣要聖道現前纔能除掉。那麼努力修聖道。但是聖道現之前，要使煩惱不生，要注意下邊兩個。一個，「隨應境現」，順了煩惱的境不要現前。我們出家人要遠離那些五欲境，使心能夠收得住，不起煩惱。另外一個，「非理作意」，你見了境現前之後，如果提起正念，也不一定起煩惱。假使不起正念，即使沒有境，你也可以心裏胡思亂想，也會起煩惱。所以我們能夠掌握的是下邊兩個。

釋曰：由三因緣，煩惱現起：一、由未斷隨眠，即惑因也；二、隨應境現，說言及隨應者，隨其所應也，如順境生貪，違境生瞋等，此惑境界也；三、由非理作意，即起惑加行也。由上三因，煩惱現起。說惑具因緣者，此上三因，謂此且據具因緣說，或有唯託境界力生，如退法根阿羅漢等。

「釋曰：由三因緣，煩惱現起」，煩惱現起，主要是三個因緣。這三個因緣，第一個是因，煩惱的根子，是主因；第二個是境界，順了煩惱的境；第三個是加行，自己非理作意，煩惱就會生起來。提起正念，把這個非理作意克制下去，把這個加行除掉。

第一個，「由未斷隨眠，即惑因也」，這是煩惱根本的因。

第二個，「隨應境現，說言及隨應者」，頌裏邊「及隨應」這三個字，就是「隨其所應」，順貪的境，生貪；順了瞋的境，生瞋心；順了癡的境，生癡心。

「隨其所應」，跟哪個相應，就生什麼煩惱。下邊舉喻，「如順境生貪，違境生瞋等」，對你心裏順的，合你心意的境，那決定生貪心。如果看到一個好的東西，心裏正要那個東西，那你起貪心。「違境」，這個境是你不歡喜的，冤家來了，他要給你找麻煩的，那決定生瞋心。這個是隨了境而現的。「此惑境界也」，這是煩惱的境界。境界對於煩惱的生起是不是有力量？有力量的。我們既不是唯心論者，又不是唯物論者，是緣起論者。心、境和合，自己非理作意，這幾個因緣和合之後，決定煩惱要生起。

第三個，非理作意，「即起惑加行」。

一個是因，一個是境，一個是加行，「由上三因，煩惱現起」，這三個因具足（「因」包括緣），煩惱決定生起來。要達到一個目的，我們也要從因緣上求。假使學佛的人要得禪定，禪定的因緣，你一個一個做到，這個定決定生。在《舍利弗阿毗曇》裏，第一句話，「因緣具足，則能生定」，定就生得起來。你要得定，不要從定的果上求，要從定的因緣上求。生定的因緣具足，定決定生，如果因緣少一個，生不了。

海公上師經常打這個比喻，你要吃飯，不是從飯上求，你要求什麼？求米，求水，求鍋，求柴火，求引火的火柴。這些具足了之後，把米洗好，鍋水加好，下邊柴點燃，半個多小時，決定是飯。鍋蓋打開來，不會成其他東西的。如果你裏邊條件缺一個，比如沒有火柴，那一百年也不能成飯；或者擺了一鍋沙，水開了很久，你打開來看，還是沙，不是飯。因緣條件具足，飯就出來了，因緣條件差一點點，不生。

學佛的人，經常說自己要求一個什麼，要得一個什麼成就，得不到。你從因上去追，你到底缺什麼條件，條件找出來，少哪個，補哪個，這個果就會來。如果你埋怨，怎麼我用了那麼多功夫，還沒有得到一點成就，那你是愚癡。你没有從因緣上去看，你根本不是一個佛教的緣起論者。真正佛弟子是從因緣上看的。如果你這一點都不知道，你還是一個門外漢，怎麼求成就呢？

「此上三因，謂此且據具因緣說」，從具足的來說，要包括這三個。但是也有不具足三個因緣的。「或有唯託境界力生，如退法根阿羅漢等」，單是境界也能引起煩惱的，退法阿羅漢，鈍根的阿羅漢，包括那些得了三果的人。得了三果的人，欲界的煩惱除掉了，最明顯的，瞋心是没有的，不會發脾氣的，對男女的貪心也不會生，這是三果阿那含。證得四果的阿羅漢，三界的煩惱都不會生了。但是鈍根的聖者，他裏邊煩惱的因是斷掉了，但是習氣還在。只要境界出來的時候，他還能夠冒出一點煩惱的氣味出來。

有的人歡喜說大話，說自己是真正的修行者，不怕一切境界，就在境界裏去磨練。磨練，你能夠勝得過，固然是很好，就怕你勝不過。你只不過是凡夫，煩惱的因素在裏邊，本身裏邊有火種，你跑到火裏邊去，裏應外合，那馬上就爆炸，火就

燃起來。即使是聖者的阿羅漢，是鈍根的，他裏邊的因素已經破滅了，但是外面境界現前的時候，還會引起這個煩惱的氣味。所以，不要輕視境界的力量。

很多人說出家人是逃避現實。要知道，你在修練過程中，如果不這樣遠離那些環境，真正道力生不起來，你永遠不能在五欲裏邊去度衆生。如果你經過一段時間清修，把真正道力養成之後，然後進入這個五欲世界，那時隨心所欲，蓮花出淤泥而不染。這是要道力充沛的人纔能說的，甚至於鈍根的聖者，也不敢說這個話，何況我們凡夫？所以說凡夫不要說大話。真正修行，境界是一個重要的因素，不能輕視的，不要說我在境界裏磨練。你磨練，磨到後來是要下水的，把你戒體破掉之後，那就下三惡道。這不是一個很輕鬆的事情。我們看到很多人，他總以為，我沒有關係的，我是久經鍛煉的人，這些事情我不怕的。但是你碰到冤家，即使她長得很醜，你會迷掉，會被她拉下水的。希望修行的人一定要注意境界的力量。在道力生起之前，一定要遠離那些能夠產生煩惱的境界。即便是退法阿羅漢，「託境界力」，還是會生起煩惱。

還有一個，「非理作意」。如果我們能夠提起正知正念，這些境界現前，也不害怕。但不要充好漢，說我只要正念提起來就不怕。你這個正念碰到那個境界來的時候，會變邪念。開始的時候，正念提起了，等到你碰上這個因緣，就可能變邪，犯戒都會有的。

從此大文第三，雜明諸煩惱起。分三：一、明漏等四門，二、明結等六門，三、明五蓋差別。就明漏等四門，分二：一、出體，二、釋名。

「從此大文第三，雜明諸煩惱起」，煩惱有各式各樣的名字，要分析它到底是什麼並詳細地解釋。分三科，「一、明漏等四門，二、明結等六門，三、明五蓋差別」。這都是經上提的煩惱的名字。第一門，「明漏等四門」，又分二科，「一出體，二釋名」，先說它的體是什麼，然後說它為什麼叫漏。

此下出體，論云：即上所說，隨眠並纏，經說為漏、瀑流、軛、取。漏謂三漏：一欲漏，二有漏，三無明漏。言瀑流者，四瀑流：一欲瀑流，二有瀑流，三見瀑流，四無明瀑流。軛謂四軛，如瀑流說。取謂四取：一欲取，二見取，三戒禁取，四我語取。如是漏等，其體云何？頌曰：

欲煩惱並纏	除癡名欲漏	有漏上二界	唯煩惱除癡
同無記內門	定地故合一	無明諸有本	故別為一漏
瀑流軛亦然	別立見利故	見不順住故	非於漏獨立
欲有軛並癡	見分二名取	無明不別立	以非能取故

【表五 - 一一：三漏】

三漏	{	欲漏 — 欲界繫根本煩惱除癡有三十一，並十纏成四十一
	{	欲漏 — 上二界根本煩惱除癡各二十六，二界合成五十二
	{	欲漏 — 三界無明各有五種，共十五物。由無明為三有根本，別立一漏

「此下出體，論云：即上所說，隨眠並纏，經說為漏、瀑流、軛、取。漏謂三漏」，欲漏、有漏、無明漏。「言瀑流者」，有四個瀑流，「一欲瀑流，二有瀑流，三見瀑流，四無明瀑流」。「軛謂四軛，如瀑流說」，跟瀑流一樣，也是欲軛、有軛、見軛、無明軛，軛的名字、數字跟瀑流一樣的。還有取，四個取：欲取、見取、戒禁取、我語取。這些都是煩惱的別名。「如是漏等，其體云何」，這個漏、軛、瀑流等等，到底它的體是哪些？

「頌曰：欲煩惱並纏，除癡名欲漏」，有一張表，一百零八個煩惱（九十八根本煩惱加十個纏）。「欲煩惱並纏」，見道斷的欲界煩惱有三十二個，修道所斷的欲界煩惱有四個：貪、瞋、癡、慢。還有十個纏，即無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沉、忿、覆。在欲界見道所斷的三十二個裏邊，每一部裏邊都有癡，除掉四個癡；修道所斷的四個煩惱裏邊也要除癡，「名欲漏」，這是欲漏。

「有漏上二界，唯煩惱除癡」，有漏，是上二界煩惱，沒有纏。「除癡」，因為癡是另外一個漏，即無明漏，所以把它除開。

為什麼叫有漏？「同無記內門，定地故合一」，色界、無色界的那些煩惱，都是「無記」性的，有覆無記。「內門」轉，定中的境界，不向外緣，不攀緣外境的，緣定境跟自己的身心，都在定地裏，所以把色界、無色界要「合一」，叫有漏。

所除下的無明，是無明漏。因為無明是諸有本，三界的根本是無明，所以把它特別立一個漏，叫無明漏。

「瀑流軛亦然，別立見利故」，瀑流、軛，分別有四個，前面三個跟漏一樣，一個欲、一個有、一個無明，再加一個見瀑流、見軛。「別立見」，前面三個之外再把見另立一個出來。為什麼呢？「見不順住故，非於漏獨立」，漏是住於三界的，見跟漏的意思不順，所以在漏裏邊不立見。

「欲有軛並癡，見分二名取。無明不別立，以非能取故」，四個取。「欲有軛並癡」，欲界的軛，及有軛（上二界的軛），加上癡；「見分二」，把見分兩個，這樣四個叫取。無明不立為取，「以非能取故」，無明是糊裏糊塗，見是明利、能追求的、能推求的，所以沒有無明的取。

釋曰：初兩行明三漏，次一行明瀑流及軛，後一行明四取。欲煩惱並纏，除癡名欲漏者，此四十一物，名欲漏體。謂欲界繫根本煩惱有三十一，並十纏，成四十一。

「釋曰：初兩行明三漏」，「初兩行」，開頭兩個頌，講三漏。「次一行」，下面一個頌，「明瀑流及軛」。最後一個頌，講四個取。

先說漏，「欲煩惱並纏，除癡名欲漏」，欲界的煩惱，在見所斷裏邊三十二個，把四個癡除掉，二十八，再加上修道所斷的貪、瞋、慢（癡除掉）三個，三十一，欲界的根本煩惱有三十一個。這三十一個根本煩惱再加十個纏，這四十一個東西，叫欲漏，這是欲漏的體。

有漏上二界，唯煩惱除癡者，此有五十二物，為有漏體。謂上二界根本煩惱各二十六，五部惑中，各除瞋癡也，兩界合論，故成五十二。彼上二界，雖有昏沉、掉舉二纏，不立為漏體者，以纏少故。又此二纏，隨從他起，不自在故。

「有漏上二界，唯煩惱除癡」，有漏是色界、無色界的漏，這裏邊只有根本煩惱，不加纏（小煩惱），但是癡要除掉。「此有五十二物，為有漏體，謂上二界根本煩惱各二十六」，上二界的根本煩惱，各有二十六個。見道所斷的，色界的有二十八，除四個癡，有二十四個；再加上修道所斷的，除癡餘兩個，一共是二十六個。無色界也是二十六個。

「五部惑中，各除瞋、癡煩惱也」，本來色界裏邊沒有瞋，因為無明另外立一個漏，癡也除掉。兩界合論，色界、無色界加起來，一共五十二個。

「彼上二界，雖有昏沉、掉舉二纏」，這個纏裏邊，不是有昏沉、掉舉兩個嗎？色界、無色界難道沒有昏沉、掉舉嗎？雖然有，但是不擺到漏裏去，有兩個原因。第一個，「以纏少故」，這個纏一共十個，這裏只有兩個，它數字很少。第二個，隨他起，「隨從他起，不自在故」，在色界、無色界，昏沉、掉舉這兩個纏，它們自己不能起來，是跟着其他煩惱起來的，「不自在」，沒有自在權，跟着人家跑的。從這兩個原因說，不特別立出來。所以在色界、無色界裏邊，都是根本煩惱。

同無記內門，定地故合一者，明上二界，合為有漏也。一同無記性，二同內門轉緣定及身，名內門轉也，三同是定地，由此三義，二界隨眠，合為一漏。

為什麼色界、無色界合在一起講？色界、無色界為什麼不叫色漏、無色漏，而合說一個有漏呢？「同無記內門，定地故合一者，明上二界，合為有漏也」，色界和無色界有三個相同之處，所以合起來說一個「有漏」，不分兩個。

第一是「同無記性」，色界、無色界的煩惱都是有覆無記性的。第二是「同內門轉」，「緣定及身，名內門轉」，不緣色、聲、香、味、觸的外境；要麼是緣定

的境界，要麼緣自己的身體，所以它是內門轉，都是在內的。外境是在外的，欲界是緣外境的。色界、無色界，因為是定地，基本上外境是不攀緣的，只緣定境跟自己的身。第三，「同是定地」，都是定地生的。色界，第一個是離生喜樂地（初禪），一直到最高的一——無色界的非想非非想定，都是定地。

無明諸有本，故別為一漏者，三界無明，各有五種，此中十五物，為無明漏。謂由無明為三有根本，別為一漏也。

無明漏。無明特別立一個漏，為什麼呢？「無明諸有本」，三界的無明，是我們流轉生死的根本，特別重要，把它單立一個漏。

「三界無明，各有五種」，三界無明，比如欲界，見苦、見集、見滅、見道裏邊都有無明（癡），修所斷裏邊，也有一個無明，一共是五個，欲界有五個無明。色界五部也有五個，無色界同樣也有五個無明，一共是十五個，這十五個無明是無明漏的體，「此中十五物，為無明漏」。

「謂由無明為三有根本，別為一漏也」，無明是我們流轉生死、感三界（三有）的根本，如果沒有無明，就不會流轉。無明起了之後，糊裏糊塗，對四諦、三寶、業果這些道理，尤其是四諦裏邊，滅諦、性空的道理不知道，就在流轉生死中。如果知道一切法本空，沒有我的，誰在流轉呢？那當下就不流轉了。現在我們執著一個我在流轉，實際流轉的體都是沒有的，怎麼流轉呢？再說流轉三界，三界是什麼呢？自性空。能流轉的人是空的，所流轉三界也是自性空的，還有什麼流轉呢？當下就是涅槃。因為無明的原因，執著有個我，外邊有個世界，那麼就在流轉。所以真正流轉的根本是無明，把它特別立一個漏，無明漏。

瀑流軛亦然者，瀑流與軛，體與漏同，故說亦然。謂前欲漏，折¹出諸見，名欲瀑流，及名欲軛。如有漏，折出諸見，名有瀑流，及名有軛。折出諸見，名見瀑流，及名見軛。

【表五 - 一二：四瀑流】

四瀑流	{	欲瀑流	——	欲漏除見，有二十九
		有瀑流	——	有漏除見，有二十八
		見瀑流	——	三界中各十二見，共三十六
		無明瀑流	——	三界無明各有五，共十五物

¹折：《俱舍論》中作「析」。

什麼叫瀑流，什麼叫軛？現在把它的體先講清楚。「瀑流軛亦然者」，「瀑流與軛，體與漏同」，它的體跟漏是相同的，所以說「亦然」。

「謂前欲漏，折出諸見」，把欲漏裏的那些見都除掉，就是欲軛、欲瀑流。在欲界裏邊，苦諦下邊有身見、邊見、邪見、戒禁取、見取，都是見。集諦下邊有邪見、見取，滅諦下邊有邪見、見取見，道諦下邊有邪見、見取、戒禁取，把這些見分出來，另外安一個見瀑流、見軛。

「如有漏，折出諸見，名有瀑流」，有瀑流也一樣，從有漏裏邊把見除掉，就是有瀑流，也叫有軛。「折出諸見，名見瀑流」，從欲漏、有漏裏邊，所除下的見，另外歸入見瀑流、見軛。

如是已顯，二十九物，名欲瀑流，謂貪、瞋、慢，各有五種十五也，疑四四諦下疑也，足前成十九，纏十足前成二十九。二十八物，名有瀑流，謂貪與慢各十上二界各五，總成二十，疑八上二界各四，疑成八，足前成二十八也。三十六物，為見瀑流，謂三界中，各十二見苦下五見，集滅各二見，為四，足前成九，道諦下三見，故成十二也。十五物為無明瀑流，謂三界無明，各有五也。應知四軛，如瀑流說。

「如是已顯，二十九物，名欲瀑流」，欲漏有四十個，除開那些見，欲瀑流餘二十九個。「謂貪、瞋、慢，各有五種（十五也）」，這個二十九是哪些呢？貪、瞋、慢，每一部裏邊都有五個，苦集滅道下邊都有疑，修斷的煩惱裏沒有疑，共有四個，加十個纏，一共是二十九個。這是欲瀑流的體，也是欲軛的體。

「二十八物，名有瀑流」，有瀑流裏有二十八個。「謂貪與慢各十」，貪、慢在苦、集、滅、道、修裏邊都有它，這樣色界裏邊貪有五個，無色界也有五個，一共是十個，慢也是有十個。「上二界各五，總成二十」。疑有八個，「上二界各四」，色界有四個疑，無色界也有四個疑。加起來二十八個，這是有軛、有瀑流的體。

「見瀑流」有三十六個。「謂三界中，各十二見」，苦下面有五個見，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，五個。集、滅下邊各兩個，邪見、見取，共九個，加道諦下面三個，十二個。三界中各十二個，共三十六個，這是見瀑流、見軛的體。

「無明瀑流」，就是前面的無明漏，同樣是十五個東西，三界各是五個。「謂三界無明，各有五也」。

瀑流如此，軛也完全相同，二十九個欲軛，二十八個有軛，三十六個見軛，十五個無明軛。

別立見利故者，折出諸見，別名見瀑流及見軛者，以見推求性猛利故。見不順住故，非於漏獨立者，令住生死，名為漏義，見性猛利，不順住義，由此於漏，不獨立名，但可與餘合說為漏。

「別立見利故」，這是頌裏來解釋，「折出諸見，別名見瀑流及見軛者，以見推求性猛利故」，把漏裏邊的見都拿出來，另外安立一個見瀑流、見軛，什麼原因呢？因為見的推求性非常猛利，作用大，把它另外立一個瀑流、軛。

見既然力量那麼大，推求心那麼猛利，為什麼漏裏邊不立見呢？「見不順住故，非於漏獨立」，漏的意思，「令住生死，名為漏義」，叫你在生死裏邊安住，不讓你出三界、出生死，在生死裏邊流轉的，這個意思叫漏。「見性猛利，不順住義」，見性猛利，猛利的人就像一個頑皮的孩子一樣的，叫他坐，坐不住的，他東跳西跳的。而這個漏的意思，能夠安住在生死裏邊，「不順住義」，「住」跟「推求」兩個東西是不順的。所以在漏裏邊見不要獨立，只能附在其他的漏裏邊。

欲有軛並癡，見分二名取者，此明四取，體同四軛。欲軛並癡，名為欲取，有軛並癡，名我語取。見軛分二：一名戒禁取，二名見取。

【表五 - 一三：四取】

四取	{	欲取	——	欲軛並癡，有三十四
		我語取	——	貪、瞋、無明各十，疑有八，共三十八（我語謂內身，依之說我故，上界煩惱，多緣內身，名我語取）
		戒禁取	——	三界各二，成六
		見取	——	界各有十種見（十二見中，除二戒禁取），共三十物

「欲有軛並癡，見分二名取」，什麼叫取？「此明四取，體同四軛」，四個取的體，跟四個軛的體是一樣的。

「欲軛並癡，名為欲取」，四個取是欲取、我語取、戒禁取、還有一個見取，這四個取的體如何呢？欲軛，把癡加進去，這叫欲取，癡不另外安立。有軛再加上癡，叫我語取。見軛分成兩個取，一個叫戒禁取，一個見取，因為它們兩個各自的作用不同，在取裏邊分兩個。

應知三十四物，為欲取體，謂貪、瞋、慢、無明各五四五二十，疑有四足前成二十四，並十纏足前成三十四。三十八物，為我語取體，謂貪、慢、無明各十，疑有八上界合論。六物為戒禁取體，三界各有二戒禁取，故為六也苦下一，道下一。三十物為見取體，三界各有十種見十二見中，除二戒禁取。

「應知三十四物，為欲取體」，欲取裏邊有三十四個煩惱。「謂貪、瞋、慢、無明各五」，貪、瞋、慢、無明，每個分別在五部都有，各是五個，共二十。「疑有四」，修道裏邊沒有疑，所以疑只有四個，再加十個纏，共三十四個東西，就是欲取。

我語取，色界、無色界的，一共有三十八個。「謂貪、慢、無明各十」，貪、慢、無明在色界各五個，無色界也各有五個，每個煩惱各十個，一共是三十，疑在色界有四個，無色界也有四個，共八個，加起來是三十八，這是我語取。

戒禁取有幾個？有六個。「三界各有二戒禁取，故爲六也」，欲界有兩個戒禁取，「苦下一，道下一」，苦諦和道諦各一個，色界、無色界同樣，都是兩個。三界合起來是六個。

見取，有三十個。「三界各有十種見」，以欲界來說，有十二個見，苦下邊是五個，集下邊是兩個，滅下邊兩個，道下面三個，因爲戒禁取單獨立，去掉苦諦、道諦下的戒禁取，餘下有十個見，色界、無色界也分別是十個見，一共是三十個煩惱，這是見取的體。

上界煩惱，名我語取者，我語謂內身，依之說我故。上界煩惱，多緣內身，名我語取。我語之取，依主釋也。於諸見中，別立戒禁取者，由此獨爲聖道怨故，雙誑在家出家衆故。謂在家衆，計自餓等，爲天道故；諸出家衆，計捨可愛境，爲清淨道故。

我語取，是色界、無色界的煩惱。它們的煩惱爲什麼叫我語取呢？「我語謂內身，依之說我故」，什麼叫我語呢？我們內在的身心相續。我們是依這個內身而說我的，所以把內身叫我語。語是說的意思，依這個內身而說我。

「上界煩惱，多緣內身，名我語取」，上界的煩惱，要麼緣定，要麼緣內身，基本上都緣內身，因爲定不一定是煩惱所緣的了，還有一個身執沒有除掉，雖然生到上界去，身執還是有的，所以說多緣內身，內身就是我語，所以叫我語取。

「我語之取，依主釋也」，取著這個我語，這是依主釋。

「於諸見中，別立戒禁取者，由此獨爲聖道怨故」，在取裏邊，戒禁取只有六個，把它特別地安一個取，什麼原因？有很多原因。因爲這個是「聖道怨」，要修聖道，它是要作對的，是違背聖道的，是聖道的冤家。「雙誑在家出家衆故」，不管在家的居士也好、出家的僧人也好，都會受它的騙，遠離聖道，所以這個戒禁取很厲害，特別把它提出來，另外立一個取。

怎樣「雙誑在家出家衆」呢？「謂在家衆，計自餓等，爲天道故」，在家的，印度當時的外道自己打餓七，以爲這樣就可以生天，這是過去印度外道的戒禁取。我們現在修行，沒有到那個水平的人，不要自己去亂打餓七。真正你修行上路了，要專心用功、精進修持的時候，沒有功夫吃飯，定力可以維持身體，那幾天不吃飯也是可以的。但是初學，不要隨便去做，你道還沒有，把自己餓在那裏，道也沒有，定也沒有，白受一些苦，毫無益處，不要搞得像那些外道。外道在家的那些信徒，認爲餓自己，或者是持牛戒、狗戒等等，能生天的，他們持這個戒禁取，那是永遠遠離聖道，不能得到聖道。

出家的，「計捨可愛境，為清淨道故」，可愛境是什麼呢？在《光記》裏舉個例，別解脫戒，能夠捨掉可愛境。五欲一般認為是可愛的，妻子、兒女、財產、名利、地位、權利等等，這些是在家人所歡喜的東西，出家人能夠捨掉，靠什麼捨掉？靠別解脫戒，他受了戒之後，這些東西一刀兩斷，再也不去攀緣了。那這是好事情，但是你以為這個就是道，那還差一點。真正最究竟的是要達到菩提涅槃，單是持一個戒還差一點，不要以為這個就滿足了。所以說出家眾以為捨掉那些可愛境就是清淨道，那也屬於戒禁取的範圍裏邊。

這是講在家、出家的，之所以不能達到聖道，是有戒禁取的原因。

受過大戒的都知道，戒清淨，還得要有智慧加上去，纔能夠達到第一道，得到菩提涅槃。如果單是戒淨，沒有智慧，那僅僅是人天的果，還不能真正得到清淨道。但是回過來，如果認為得清淨道就不要戒，那完全錯透了，戒是清淨道必需的條件，但是充分的條件，還要定慧。如果認為單是戒不夠就不要戒，那錯得透頂。我們要真正得到清淨道，要在戒的基礎上，得到定慧，無漏的智慧、般若的智慧，那真正的菩提涅槃就在手掌之中。清淨道是從戒而來的，由戒生定，由定發慧，這是必然的因果。離開戒是不能產生慧的。

無明不別立，以非能取故者，不立無明別為取者，能取諸有，故名為取，謂不了相，名為無明，非能取故，不立為取，但可與餘，合說為取。此上四取，依薩婆多宗說也。

「無明不別立，以非能取故」，前面有無明漏、無明軛、無明瀑流，為什麼不立無明取呢？「以非能取故」，無明不能取著。

「不立無明別為取者，能取諸有，故名為取」，能夠取著三有的，叫取。「謂不了相，名為無明」，無明的特點是不明了，糊裏糊塗，不知道。「非能取故，不立為取」，無明是糊裏糊塗，沒有取著的能力。既然是屬於取，都要取著的，無明沒有這個能力，所以在四個取裏邊，無明不能單獨立一個取，「但可與餘，合說為取」，只能附在其他的取裏邊。

「此上四取，依薩婆多宗說也」，這四個取，根據有部說的。這是世親菩薩總結有部的取。

若依經部，四取謂以貪為體性。貪緣五欲境起，名為欲取；貪緣六十二見起，名為見取；貪緣戒禁起，名戒禁取；貪緣三界我語起，名我語取。故彼四取，以貪為體。

「若依經部，四取謂以貪為體性」，依經部來說，四個取都以貪為體。

「貪緣五欲境起，名為欲取」，這個貪，緣五欲的境，色、聲、香、味、觸，財、色、名、食、睡，叫欲取。「貪緣六十二見起」，有六十二種不正的見，對這六十二不正見起歡喜心，執著認為這是無上清淨的道，叫見取。「貪緣戒禁起，名

戒禁取」，對那些自餓、自苦其身的，或者其他不究竟的認為是究竟的，這個貪執著它、歡喜它，這叫戒禁取。「貪緣三界我語起，名我語取」，這個貪緣三界的我語，緣三界內身而起，叫我語取。總的來說，這四個取都是貪，而貪的對象不同，分四個取。這是經部的說法。「故彼四取，以貪為體」。

從此第二，釋名。論云：此隨眠等，名有何義？頌曰：
微細二隨增 隨逐與隨縛 住流漂合執 是隨眠等義

【表五 - 一四：隨眠】

隨眠	眠	微細者，釋眠義，根本十惑現在前時，行相難知，故名微細，猶如睡眠，行相微細，故名為眠	
		二隨增	(一)能隨於所緣法，增昏滯故
	(二)能隨於所相應法，增昏滯故		
	隨	隨逐	謂此煩惱，能起諸得，恒隨有情，常為過患
隨縛		不作加行，為令彼惑生，而數現起，或設劬勞為遮彼惑起，而數現起，隨縛有情	

「從此第二，釋名。論云：此隨眠等，名有何義」，前面一開始講「隨眠品」裏邊，說根本煩惱叫隨眠。「等」是漏、瀑流等等。這些名字是什麼意思？

「頌曰：微細二隨增，隨逐與隨縛」，解釋隨眠有幾個意思。「微細」，隨眠的行相微細，就是難知。「二隨增，隨逐與隨縛」，第一是煩惱隨增，有相應隨增、所緣隨增兩種；第二是隨逐，隨逐有情；第三是隨縛，把有情縛起來，這三個意思都是隨的意思。「住流漂合執」，漏有住、流的意思；瀑流是漂的意思；軛是合的意思；取是執著的意思。「是隨眠等義」，這些就是隨眠、漏、瀑流、軛、取的意思。

釋曰：微細者，釋隨眠義也。根本煩惱，行相難知，故名微細，猶如眠也。

「釋曰：微細者，釋隨眠義也」，根本煩惱，它的行相很微細、難知，故說微細，好像睡着了一樣。我們睡着以後，你自己看看什麼時候睡着的，你自己不知道的，這個行相很微細。煩惱如睡眠一樣，也很微細，所以叫隨眠。

二隨增已下，三義釋隨。且第一二隨增者，所緣隨增，相應隨增，能隨煩惱，於所緣境，及所相應，增昏滯故。隨逐者，第二釋隨義。煩惱起得，此煩惱得，隨逐有情，常為過患也。隨縛者，第三釋隨義，煩惱現行，隨縛有情。

「二隨增已下，三義釋隨」。行相微細叫隨眠，這是眠的意思。這個隨是什麼意思？隨有三個意思，第一是「二隨增」。煩惱要增長的。增長的方式兩個，一個是所緣隨增，跟所緣的境滋長煩惱，境界來了，順了貪的就生貪，順了瞋的就生瞋。還有一個相應隨增，與心所法相應，把心王、心所都染污了，心王、心所反過來又推動煩惱，力量更大。「能隨煩惱，於所緣境，及所相應，增昏滯故」，能夠隨了煩惱與所緣的境所緣隨增，與所相應的心王心所相應隨增，增加昏滯，搞不清楚，糊裏糊塗。

第二是隨逐。「第二釋隨義。煩惱起得，此煩惱得，隨逐有情，常為過患也」，煩惱起一個得，這個煩惱得跟着有情跑的，煩惱得斷了，煩惱就斷掉了，煩惱得還在，沒有斷，就生過患。你跑到天上也好，到了地獄也好，有這個煩惱得在你身邊，碰到境，起不正作意這些條件，就起煩惱，造罪受苦，這是跟着你跑，使有情受大過患的。

第三是隨縛。「隨縛者，第三釋隨義，煩惱現行，隨縛有情」，煩惱現行的時候，它把有情捆住了，不自在，有了煩惱的人不自在。我們看到青年人，他對他的對象着迷之後，簡直是失去理智，瘋狂一樣，如果對象失掉了，他會發狂，自殺，甚至於殺人放火都會幹。這是在煩惱的勢力之下，把有情捆住了，不能得到解放，乃至做那些愚癡造罪的事情。

隨縛在《光記》裏還有更深的意義。他說這個煩惱，隨着我們衆生，不要加行的。我們要做一個好事情，你要用功把它提起來，修行要得到一個好處，你不用功，根本得不到，有時用了很多的功，也不一定能夠得到一點氣味。這個煩惱却是你不要動念頭，不要指示它起來，它自己就會起來，即使你用了功夫把它壓下去，壓不住，還要起來。

很多人知道自己煩惱重，一直對治，一直懺悔，還不行，煩惱還是要起來，這就是煩惱的厲害。如果認識到煩惱厲害，那你好好地、正確地對待煩惱，不要隨着煩惱轉，煩惱一起來的時候，馬上要對治它，即使對治不了，「在下切齒」，雖然暫時煩惱的勢力大，你還在它下邊，被它征服了，你咬牙切齒地說：「總有一天要勝過你！」這個心生起來之後，總有一天，煩惱會被你降伏。如果煩惱勝過你，

「哎呀，沒有辦法，只好隨煩惱跑」，那沒有志氣，永遠斷不了煩惱。一般的凡夫，要勝過煩惱是困難的，煩惱常常要把你征服的，但是不要甘願就此做奴隸，被煩惱牽着走，要咬牙切齒地痛恨它，總有一天要把煩惱勝過，這樣你纔有翻身的日子，不然就不會有勝過煩惱的時候。

這三個隨，隨增、隨逐、隨縛，是介紹隨眠的「隨」的意思。

住流漂合執者，釋上漏等名也。住者，能令衆生久住生死。流者，能令有情三界流轉。於六根門，泄過無窮，故名為漏。漂者，極漂善品，故

名瀑流。合者，和合有情，受種種苦，故名爲軛。執者，爲有漏依，執取生死，故名爲取。

「住流漂合執者，釋上漏等名也。住者，能令衆生久住生死」，使衆生在生死裏邊長久地住，這是漏的意思。不把這個漏除掉，就永遠在生死裏邊，超不出去，這很厲害。要出生死，要把三個漏除掉。

「流者，能令有情三界流轉」，使得有情在三界裏邊流轉，也是漏的意思。漏有兩個含義，一個是住生死，一個是流轉生死。

「於六根門，泄過無窮，故名爲漏」，總結兩個意思，爲什麼會流轉生死呢？在六根門頭，眼、耳、鼻、舌、身、意，能泄過無窮。在靠海的地方，尤其像荷蘭，他們海水的水平綫超過陸地，要築堤壩把水擋住，然後土地纔能夠保證安全。如果堤壩破了，這個水淹進來了，就不得了，把所有的房屋、生命、財產，全部都淹沒了。煩惱也是這樣，我們的六根，如果你不提起正念，就產生煩惱。漏，就像堤破掉後水漏進來一樣，把你整個的法身慧命都沖掉了，流轉生死，產生很多的過失。六根門頭，眼睛看到好看的，起貪心，耳朵聽到好聽的起貪心，眼、耳、鼻、舌、身、意這六根，都能夠產生很多的煩惱。這個漏的意思就是讓你在生死裏邊流轉、安住，不能出來。爲什麼？泄漏無窮的過失。

「漂者，極漂善品，故名瀑流」，瀑流，這些煩惱把你善品全部沖掉了。大水沖下來的時候，把人、房屋、家畜等等全部沖走了。我們好不容易修了一點點善法，被它這個瀑流一沖，沖得光光的，什麼都沒有。這是煩惱的危害性，這些名詞都包含了要斷煩惱的意思。

「軛」，假使趕馬車，用幾根棍子套在馬身上，再用繩子繫在車上，馬就跑不開，只能拉着車子跑。煩惱也是，「和合有情，受種種苦」，這些煩惱套在身上，叫你受很多的苦。煩惱指揮你造業，造了業之後，受地獄、餓鬼、畜生的報，生死輪迴的苦，你都要受，就像馬被車子的軛套在身上一樣，跑不脫，這叫軛。

「執」是取的意思。「爲有漏依，執取生死，故名爲取」，有漏依靠這個取能夠執著生死，離不開生死。有這個取，你總是在生死裏邊追求。我們看哪一個人不在追求？不到黃河心不死，一直到最後一口氣咽了纔停下來，咽氣之前，這個追，那個追，財、色、名、食、睡，都會去追求，這就是把你執取在生死裏邊。

是隨眠等義者，結上也。

「是隨眠等義者，結上也」，最後總結，這就是隨眠、漏、瀑流、軛，跟取的意思。

俱舍論頌疏講記 卷二一

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

(內部整理資料 僅供學習參考)

分別隨眠品第五之三

從此第二，明結等六門。就中分二：一、正明結等，二、諸門分別。就正明結等分二：一、明結等五門，二、明六垢。就明結等五門分二：一、標章，二、別釋。且第一標章者，論云：如是已辨隨眠並纏，世尊說為漏瀑流等，為唯爾所，為復有餘？頌曰：

由結等差別 復說有五種

釋曰：除漏等外，由結等差別，復有五種：一結，二縛，三隨眠，四隨煩惱，五纏。

「從此第二，明結等六門」，論是解釋經的，經裏有關煩惱的名詞很多。

「明結等六門」，還有結、纏、垢等這些名相需要分別。「就中分二：一、正名結等，二、諸門分別。就正明結等分二：一、明結等五門，二、明六垢。就明結等五門分二：一、標章，二、別釋」，標章就是提一下品目。

「論云：如是已辨隨眠並纏，世尊說為漏瀑流等，為唯爾所，為復有餘」，前面講了隨眠、十個纏，又可以說是漏、瀑流、軛、取，「為唯爾所」，煩惱的名相是不是只有這麼多？

「頌曰：由結等差別，復說有五種」，經裏邊佛所說的還有「結等」煩惱的名相，一共有五種。

「釋曰：除漏等外，由結等差別，復有五種」，還有結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，五種。

從此第二，別釋，就中分五：一、釋結，二、釋縛，三、釋隨眠，四、釋隨煩惱，五、釋纏。就明結中分三：一、明九結，二、明五下分結，三、明五上分結。且初第一，九結云何？頌曰：

結九物取等	立見取二結	由二唯不善	及自在起故
纏中唯嫉慳	建立為二結	或二數行故	為賤貧因故
遍顯隨惑故	惱亂二部故		

【表五 - 一五：九結】

九結	愛結	三界五部	十五	
	恚結	欲界五部	五	
	慢結	三界五部	十五	
	無明結	三界五部	十五	
	見結	身見	三界苦 (三)	十八
		邊見	三界苦 (三)	
		邪見	三界四部 (十二)	
	取結	見取	三界四部 (十二)	十八
		戒禁取	三界苦道 (六)	
	疑結	三界四部	十二	
嫉結	欲界修	一		
慳結	欲界修	一		
總：九結			一百事為體	

「從此第二，別釋」，下邊分別解釋。分五個，「一、釋結，二、釋縛，三、釋隨眠，四、釋隨煩惱，五、釋纏。就明結中分三」，先講結，結的內容分三科，一是明九結，二是明五下分結，三明五上分結。結有三種，一種是九結，一種是順下分結，一種是順上分結。「且初第一，九結云何」，什麼叫九結？

「頌曰：結九物取等，立見取二結。由二唯不善，及自在起故，纏中唯嫉慳，建立為二結。或二數行故，為賤貧因故，遍顯隨惑故，惱亂二部故」，總的說結有九種。見、取立成兩個，一個見結，一個取結，因為它們兩個的體是相等的，取也是相等的。十個纏裏嫉、慳這兩個立為結。因為這兩個唯是不善，不通無記。「及自在起故」，它們特別強，以自己的能力能夠起來，不用跟着其他煩惱起。

為什麼把嫉、慳安立為結呢？有七個原因。第一，慳、嫉這兩個經常要現行的。第二，「為賤貧因故」，妒忌是下賤的因，慳吝是貧窮的因。第三，「遍顯隨惑故」，從這裏可以顯出其他的煩惱。第四、五、六、七，「惱亂二部故」，二部有四種，一共七個原因。除了嫉跟慳，其餘八個纏因為沒有這些原因，不安立為結。

釋曰：結九者，一愛結，二恚結，三慢結，四無明結，五見結，謂三見也，六取結，謂二取也，七疑結，八嫉結，九慳結。於中恚、嫉、慳，唯欲界繫，餘遍三界也。

「釋曰：結九者，一、愛結，二、恚結，三、慢結，四、無明結，五、見結」，見結是三個見，身見、邊見、邪見。「六、取結」，就是戒禁取、見取。「七、疑結，八、嫉結，九、慳結」，一共九個。「於中恚、嫉、慳，唯欲界繫」，按三界

來分，這九個結裏邊，瞋恚的結，妒忌的結，慳吝的結，只有欲界有。其餘的六個結，三界都有。

問：何緣三見名爲見結，二取名爲取結？答：頌言物取等，謂三見二取，一則物等，二則取等。言物等者，物者體也。三見有十八物，二取亦十八物，故名物等。見十八者，謂苦下有身、邊二見，四諦下各有邪見，合成六見，三界各六，故成十八。取十八者，苦下有二取，集、滅各有一取，謂唯見取，道下亦二取，故成六取，三界各六，故名十八。

「問：何緣三見名爲見結，二取名爲取結」，見、取本來都是五個見裏邊的。三個見安一個見結，兩個取安一個取結，這是什麼原因呢？

「答：頌言物取等，謂三見二取，一則物等，二則取等」，物等，取等。「言物等者，物者體也」，物就是體。「三見有十八物，二取亦十八物」，三個見有十八個東西，兩個取也有十八個東西，叫物等。見有十八個呢？四個諦裏邊都有邪見，苦諦裏邊還有身見、邊見，欲界是六個見；色界、無色界也各六個見，一共有十八個，都是見道所斷的。取也是十八個。苦諦裏邊有戒禁取、見取；滅諦、集諦裏邊都有見取；道諦裏邊也有戒禁取、見取，所以是六個。三界都是六個，還是十八。因爲見結、取結都有十八個體，這是安見結、取結的第一個原因。

言取等者，三見等是所取也，二取等是能取也，故名取等。謂由戒取，執身見等爲能淨故；或起見取，執身見等以爲勝故。故身見等，名爲所取；戒見二取，名能取也。

取等是安見結、取結的第二個原因。「言取等者，三見等是所取也」，身見、邊見、邪見這三個見，都是所取。而見取、戒禁取這兩個取都是能取，一個能取，一個所取，相等，「故名取等」。「謂由戒取，執身見等爲能淨故；或起見取，執身見等以爲勝故。故身見等，名爲所取；戒見二取，名能取也」，舉一個例子。戒禁取是「非因謂因，非道謂道」，它執著身見或邪見等等能夠達到清淨的境界。而見取是「執劣爲勝」，執身見、邪見等等，本來是下劣的，執爲最殊勝。一個是執身見等爲得淨的因；一個是執身見等是殊勝。這樣，身見等是所取，而戒禁取、見取兩個是能取，所以，把它分爲兩個結。

由二唯不善，及自在起故者，謂嫉慳二，唯不善性。又嫉慳唯自在起，不隨從他，唯自力起故，名自在起。由二義勝故，於纏中別立爲結。

前面都是根本煩惱，後邊的十纏是小煩惱。爲什麼小煩惱裏邊，要安嫉跟慳作兩個結呢？「由二唯不善，及自在起故」，第一個理由，是主張八個纏（也有說十個纏的）的那些論師提的。因爲這兩個纏，總是不善的，又自在起的。「謂嫉慳二，唯不善性」，不通無記，「又嫉慳，唯自在起，不隨從他」，自己獨立能起來，不

用其他力量來把它們引出來的，「唯自力起」，自己力量能起來，叫自在起。由這兩個特殊原因，所以把它們安為結。

此釋非理，論主破云：若纏唯八，此釋可然，許有十纏，此釋非理。以忿覆二種，亦具兩義故，故應立為結。

世親菩薩認為這種說法不對，「此釋非理，論主破云」，世親論主破：假使纏只有八個，「此釋可然，許有十纏，此釋非理」。因為十纏裏邊忿跟覆，這兩個也是「唯不善，自力起」，那麼忿、覆也該立結，那九個結要變十一個結。所以這個理由不能成立。

由此應言，嫉慳過失尤重。一、數現行故，謂由嫉慳，數現行也。二、為賤貧因故，嫉為賤因，慳為貧因也。三、遍顯隨惑故，謂遍顯歡戚隨煩惱也。謂嫉與憂相應，遍顯戚隨惑也；慳喜相應，遍顯歡隨惑也。

「由此應言」，應當照下面的說法纔對。這是主張纏有十個的論師提的。總的說，嫉跟慳過失特別重。為什麼特別重？舉了七個理由。

第一個原因，「數現行故」，因為嫉跟慳兩個經常現行。

第二個原因，「為賤貧因故，嫉為賤因，慳為貧因也」，大家都不歡喜做下賤的人，也不歡喜做貧窮的人，但人都有妒忌心，都有慳吝心，恰恰是這個妒忌心使你下賤，慳吝心使你貧窮。所以想高貴就不要妒忌，要隨喜。否則就把自己拖到下賤的那邊去了。畜生裏邊，貓、狗、蟲蟲、螞蟻等都是下賤的，人家罵狗東西，就是說狗下賤，餓鬼、地獄更賤。即使生到人間，如果妒忌心重的，還是要受下賤的苦；如果慳吝心重的，要受貧窮的苦。看到人家高貴，高高在上，有錢有勢，生活非常豐裕，而自己地位又沒有，飯也吃不飽，這樣子苦還是蠻重的。雖然是人，衆同分很好，但是滿業不行。所以要從因上看，好好地對治無始以來的嫉跟慳的習氣，根子拔掉了，它的枝末也生不起來。這是因為它的害處大而立為結的。

第三個原因，「遍顯隨惑故」，一切隨煩惱，都可以從這兩個煩惱裏邊顯出來。「謂遍顯歡戚隨煩惱也」，一種是歡喜的隨煩惱，一種是憂戚的隨煩惱。「謂嫉與憂相應」，妒忌的心跟憂相應，一切跟憂相應的隨煩惱，都可以用妒忌顯出來。慳是跟喜相應的，凡是跟歡喜相應的隨煩惱，都從慳裏邊可以顯出來，有代表性。

四、惱亂出家在家二部故。謂出家於教法為嫉慳惱亂，在家於財物為嫉慳惱亂。五、或惱亂天、阿素洛故。謂天帝釋有甘露味，阿素洛有女色，天慳味嫉色，阿素洛慳色嫉味，便興鬥爭。六、或惱亂人天二勝趣故。七、或惱亂他及自部故。部者衆也，謂慳惱自衆，嫉惱他朋。

「惱亂二部」有四種情況，列為第四至第七個原因。下面分別解釋。

第一個二部，是出家、在家的二部。「謂出家於教法爲嫉慳惱亂，在家於財物爲嫉慳惱亂」，一般說，出家人不應計著財物，但是現在一些出家人對財、對物還是貪得很，不但貪財，有的還要貪名、貪利、貪權位。但總的來說，正規的出家人，財、物、名、利那些是丟掉了，但是在法上，却是有執著，有嫉、慳。人家學得好，嫉妒，自己有了一些法，慳，捨不得給人家，保守，或者是壟斷。這樣，它的果報就是愚癡。小路尊者剛出家的時候，一個偈四句話都背不下來，因爲他過去世做大法師的時候，有法慳吝，捨不得給人家，怕人家勝過他。出家人，爲法上的嫉、慳惱亂的很多。一些法師裏邊，也有互相嫉妒的，也有互相慳法的。慳財感的果報是窮，慳法感的報是愚癡。嫉妒感的當然是下賤，不論是妒忌人家的財富，妒忌人家的修證，還是妒忌人家精通三藏，都是下賤的報。

「在家於財物爲嫉慳惱亂」，在家人都是爲財物名利，爲權位所惱亂，總是妒忌人家的，自己有了，慳吝，捨不得給人家。各個行業都有，乃至練武的也有，總要留一手，不給你教完，要留給誰？留給自己的孩子，自己家傳，其他的人不傳，爲什麼？怕你勝過他。慳財，慳法，慳技術。這是惱亂二部的第一個解釋。

第二個二部，「或惱亂天、阿素洛」二部。「天帝釋有甘露味」，天上的甘露味是最好的飲食。男的阿修羅非常醜陋，但女的阿修羅却長得非常端正。「天慳味嫉色，阿素洛慳色嫉味，便興鬥諍」，天上的天人，他們是凡夫，有妒忌心，也有慳吝心。「慳味」，甘露捨不得給阿修羅吃，「嫉色」，女的阿修羅長得好，他妒忌，想佔爲己有。而阿修羅呢，「慳色」，捨不得把女阿修羅送給天人，「嫉味」，天上殊勝的甘露味，他們沒有，妒忌。「便興鬥諍」，因爲這些事情惱亂的關係，就興鬥諍。阿修羅跟天戰爭的最大原因，就是爭奪天上的財富，包括甘露味。

第三個二部，「或惱亂人天二勝趣」，人、天兩趣，這是五趣裏邊高等的、殊勝的趣。惱亂人、天兩趣，對人也好，天也好，都因爲有慳、有嫉，感得憂惱，惱亂，這個很普遍。

第四個二部，「或惱亂他及自部故」，自、他部。部就是衆，自己的一派，人家的一派。「謂慳惱自衆，嫉惱他朋」，慳吝，對自己的內部，不歡喜，你有東西不給自己人，不平均分配，那麼自己內部不滿意。妒忌，對人家那一部，人家好，你心裏不歡喜。那麼這兩部也都惱亂。

惱亂二部，因爲二部不同，分了四個，所以成了四、五、六、七。

由上七義，故於十纏，唯二立結。頌言惱亂二部故者，應知攝後四種二部也。

「由上七義，故於十纏，唯二立結」，因爲以上七個原因，一是「數現行故」，二是「賤貧因故」，三是「遍顯隨惑故」，第四、第五、第六、第七，都是「惱亂二部故」，所以在十個纏裏邊，要把這兩個特別重要的纏，惱亂得特別厲害的纏，

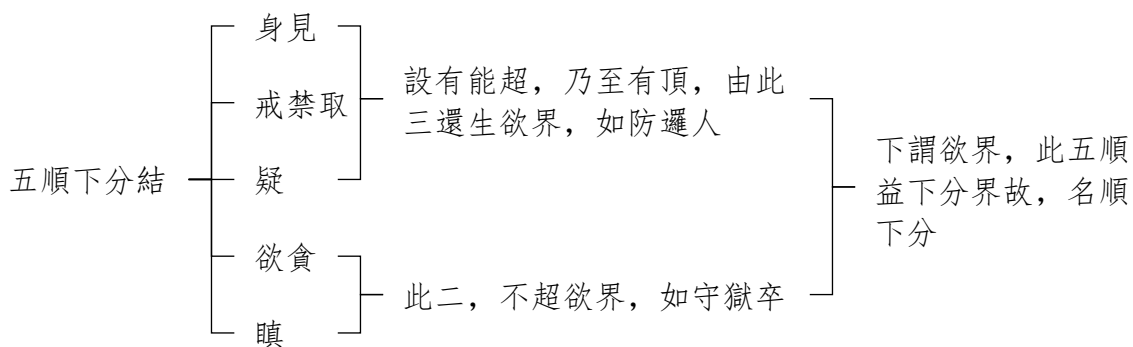
立在九結裏。「頌言惱亂二部故者，應知攝後四種二部也」，這個頌裏「惱亂二部」，實際上包含四種「二部」。

我們看一看九結以多少個東西為體。愛結，就是貪，見所斷四部，加修所斷一部，都有貪。欲界五個，色界五個，無色界五個，三五一十五。恚結，欲界五部，五個，色界、無色界沒有瞋恚，只有五個。慢結跟貪一樣，三界都有，三五一十五。無明結，也是三界都有，三五一十五。見結十八個。取結十八個。疑結，疑是迷理的惑，見所斷，見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷，都有疑結；修所斷沒有疑。三個界，三四一十二。嫉結，嫉是十纏之一，是修所斷的，只有欲界有，所以是欲界的修所斷一個。慳結，也只是欲界有，只有一個。加起來，十五，五，十五，十五，十二，十八，十八，一，一，一共一百個，這樣，九結以一百個東西為體。

從此第二，明五下分結。論云：佛於餘處，依差別門，即以結聲，說有五種。頌曰：

又五順下分 由二不超欲 由三復還下 攝門根故三
 或不欲發趣 迷道及疑道 能障趣解脫 故唯說斷三
 「從此第二，明五下分結」，有的書上是順下分結。

〔表五 - 一六：五順下分結〕



「論云：佛於餘處，依差別門，即以結聲，說有五種」，佛在其他的經裏，根據另外的意思，說有五種結。這個結要交代一下。

「頌曰：又五順下分」，五順下分結。「下分」是欲界。這五個結是順欲界的。「由二不超欲」，其中兩個只有欲界有，把你捆在欲界裏不能超出欲界。這兩個結色界、無色界沒有的，就是欲界的貪跟瞋。或者「由三復還下」，還有身見、戒禁取、疑，這三個是凡夫有的，即使超出欲界之後，還要流轉生死，將來還要回到欲界來。所以這五個都是順下分的。

下邊是另外一個問題。見道之後，第十六剎那的果位是預流果。預流果把迷理的煩惱都斷了；但是一般只說斷三個，為什麼說預流斷三結？疑、五個見，這六個

煩惱是預流果所斷的，但是經上都說斷三結，什麼原因？「攝門根故三」，因為攝門、攝根的原因，六個裏重點說三個。「或不欲發趣，迷道及疑道，能障趣解脫，故唯說斷三」，或者是下面這個原因，「不欲發趣」，不想到涅槃趣，「迷道」，聖道迷掉了，「疑道」，懷疑聖道。這三個東西，能夠障解脫，所以說斷三個，實際上是斷六個。因為有這樣的原因，為突出重點，說預流斷三。

釋曰：又五順下分者，一身見，二戒禁取，三疑，四欲貪，五瞋。問：何緣此五名順下分？答：下謂欲界，此五順益下分界故，名順下分。

「釋曰：又五順下分者」，五順下分結是哪五個？一個是身見，一個是戒禁取，一個是疑，一個是欲貪（特指欲界的貪，男女貪、飲食貪，色界沒有男女，沒有飲食），一個是瞋（欲界有，色界沒有瞋心）。所以看一個人是不是得定，可以通過看他有沒有瞋心來判斷。如果瞋心很大，定的氣味根本沒有，如果有一點定的氣味，瞋恚心就小一點，乃至得了定之後，瞋恚完全不現行。以世間道得的初禪，把煩惱壓下去了，不現行；如果以無漏道斷的，瞋恚的根子也斷掉了。

「問：何緣此五名順下分」，為什麼這五個煩惱叫順下分呢？「答：下謂欲界」，欲界叫下，在三界裏邊，欲界是最下的一個界。「此五順益下分界故」，這五個煩惱，既順欲界，又滋益欲界，使你繫縛在欲界裏邊，所以叫順下分。

由二不超欲，由三復還下者，正釋順下也。由貪瞋二，不超欲界，設有能超，上生有頂，由身見等三，還生欲界。

「由二不超欲，由三復還下者，正釋順下也」，「不超欲」，假使有欲貪，有瞋恚，永遠超不出欲界；要超出欲界，必定要把欲貪、瞋恚斷掉。

很多人想追求神通，得了禪定以後，神通一修就出來的。但是得禪定要離開欲界纔能得，初禪離生喜樂，最起碼要把欲界的五蓋除掉，欲貪、瞋都必須除掉。不管是世間道，還是出世道，神通都需要從禪定中練出來。一個人是不是從禪定中得來的神通，也很容易判斷。如果這個人有欲貪，妻子兒女都歡喜的，又有瞋恨心，不順的時候發脾氣的，那麼可想而知，這個人的神通不是自己練出來的，是他力來的。他力，佛菩薩只對煩惱輕的人有感應，佛菩薩的加持力有。但是貪、瞋重的，佛菩薩的感應得不到，那就是鬼神的感應，鬼神也有貪、瞋。所以，這個神通很顯然是鬼神神通，是鬼神附在你身上，不是自己的。因為有欲貪跟瞋這兩個煩惱，是不可能跳出欲界的。

「設有能超」，假使你把欲貪跟瞋斷掉，超出去了，乃至超到有頂，最高的非想非非想天，但是身見、戒禁取、疑沒有斷的話，結果還得還欲界來。因為這三個東西，見道纔能斷，凡夫斷不了。你這三個東西還在，還要流轉生死，流轉生死裏邊，造業的機會多，生欲界的機會極多，還要回來。放長綫釣大魚，畢竟還得把你勾回來。

佛在世時，有一個鬱頭蘭弗仙人，他修非想非非想的定。因為修定的時候，水裏的魚跳來跳去，天上的麻雀飛來飛去，擾亂他修定，他就發了一個惡願，將來要把鳥獸和魚趕盡殺絕。後來他非想非非想定修成了。釋迦牟尼佛說，很可惜，八萬大劫享受完之後，禪定散掉，要墮入畜生道，成為飛天狐。惡願現前，變飛狸之身，會飛的狐狸，天上能吃鳥，水裏能吃魚，這個畜生道，又去欲界了。所以這個非想非非想也靠不住，還生欲界。

故說貪瞋如守獄卒，身見等三，如防邏人，故說此五名順下分。

「故說貪瞋如守獄卒」，所以把貪、瞋比喻為「守獄卒」，監牢裏守監獄的士兵。「身見等三」，比喻為「防邏人」，巡邏的人。假設你好不容易把欲貪、瞋這兩個守獄卒打倒，衝出牢獄跑出去了，該是解放了，但你碰到巡邏的，還得把你抓回關起來。這個巡邏的身見、戒禁取、疑三界都有，不容易避開，無論你在哪裏碰到它，都會把你抓回到欲界來。這三個東西，不見道，斷不了。

海公上師經常鼓勵我們，這一輩子的要求，即身成佛恐怕不是這個根基，即身求個見道，這個願要發。是不是能見？當然不敢肯定，但是這個志氣要有。有即身成佛的心當然好，可是太高怕跳不上去，怎麼辦呢？即身見一個道，從這裏看，就有這個好處，見道之後自在，把巡邏兵打倒，可以出去。如果巡邏兵還在，這三個東西斷不了，總有一天還要回欲界來受苦的。回欲界，不一定是生人天，還有可能是墮地獄、餓鬼、畜生三惡道。所以，對這三個一定要警惕。

「故說此五名順下分」，這五個煩惱是順下分，是順欲界，滋長欲界的。

有說言下分者，謂下有情，即異生也。及取下界，謂欲界也。前三能障超下有情，後二能令不超欲界，故五皆得順下分名。

另外一個說法，其餘的論師說，「有說言下分」，這個下分不一定指欲界，指「下有情」，下等的有情。有情包括兩種，上等的是見道以上的聖者，下劣的就是凡夫，異生就是凡夫，這個順下就是凡夫，「及取下界」，還有下界，欲界。不但是凡夫，還取欲界，凡夫是有情之下，欲界是三界之下，都是下。「前三能障超下有情」，前面三個，身見、戒禁取、疑，障住你不能成聖者，後兩個，欲貪跟瞋，使你不能超越欲界，都是順下的。前面三個順下有情，後邊兩個順下界的欲界。

「故五皆得順下分名」，解釋不一樣，實際內涵是相通的。

問：如諸預流，斷六煩惱，云何經說斷三結耶？答：此有二師。

「問：如諸預流，斷六煩惱」，剛纔說身見、戒禁取、疑不斷，不能超三界，斷了這三個，可以超出下界、下有情，作聖者。但是從見道來看，要把五見、疑這六種煩惱斷完，纔能成預流果。這裏怎麼只說斷身見、戒禁取、疑三個呢？這個問題如何通釋？「答：此有二師」，有兩種論師來解決這個問題。

第一釋者：頌云攝門根故三。言攝門者，謂身見在一門，即苦門也；戒禁取在二門，謂苦、道門也；疑通四門，謂四諦門也。說斷三種，攝彼三門，故說斷三，已說斷六。

「第一釋者」，第一種論師的解釋，「頌云攝門根故三」，是攝門、攝根的緣故，所以說三個。

「言攝門者，謂身見在一門，即苦門也；戒禁取在二門，謂苦、道門也；疑通四門，謂四諦門也。說斷三種，攝彼三門，故說斷三，已說斷六」，攝門有三個。此約三種類別，叫三個門。第一個門，攝一個諦的，只有一個，攝苦諦的；第二個門，攝苦、道二諦的；第三個門，攝四諦通的。

身見，攝苦門，苦門裏邊還有邊見。因為身見是苦門的一種，邊見是身見生的，也屬於這一類型的，所以用身見來代替邊見，都攝在身見裏邊。

戒禁取攝苦、道兩門，通兩個門，只有一個戒禁取，不攝其他的。

疑，通四門，見苦、見集、見滅、見道，四個門都有；還有見取、邪見。見取、邪見、疑，這三個都是通四個門的。

這樣，一門、兩門、四門，總的由三個東西來代表，所以說斷三結，實際上是斷六個煩惱。因為攝門的緣故，這三個種類都攝完了，一個攝一門，一個攝兩門，一個攝四門，攝一門的代表兩個（身見、邊見），攝兩門的代表一個（戒禁取），攝四門的代表三個（疑、見取、邪見），一共六個。

言攝根者，謂邊見依身見轉，見取依戒禁取轉，邪見依疑轉，故說斷三種，攝彼三根，故說斷三，已說斷六。

「攝根者，謂邊見依身見轉，見取依戒禁取轉，邪見依疑轉，故說斷三種，攝彼三根」，一個東西跟了另外一個東西跑，能跟的是枝末，所跟的是根。攝根，把根攝進之後，它的枝末也包在裏邊。假使小牛跟了母牛，所隨的母牛叫根，小牛是它的枝末，說到母牛，就可以把小牛包進去。同樣地，說三個就包六個。

怎麼跟呢？邊見隨身見轉，有了身見纔有邊見，身見是根，邊見隨身見生，所以說有了身見，就包含邊見。有了戒禁取，纔能有見取，戒禁取是根，見取攝在戒禁取裏。對正道生疑，邪見纔生得出來。如果對正道不疑，完全相信，一信到底，邪見也生不出來。所以，對三寶、四諦、業果，懷疑的，最後就墮到邪見去了。所以要斷疑。

我們這裏以前有一個人，長得很端正，事情也肯幹，就是對三寶的信心不夠。據他自己說，他看了那些謗佛的書之後纔信佛的，信佛的根基不堅固。有疑在裏邊，越來越邪，最後這裏住不住，到其他地方去了。

有疑就有可能產生邪見，最厲害的是斷善根，這是往壞的方面發展。反之，往好的方面發展，就是《金剛經》說的斷疑生信，不但是生信，還會開悟。疑，每個

人都有。禪宗說大疑大悟，小疑小悟，看你怎麼對待它。學過法相，這些關係自己要知道，那麼行動的取捨，自己應該有個抉擇，不要糊裏糊塗。年紀大的人念佛，沒有法相的基礎，有的事情不懂，但是信心堅固，也可以超過去。有些人對業果不決定，這個事情能不能做？做了下地獄的，地獄在哪裏啊？我沒看到過等等，很懷疑。地獄的苦，《俱舍》裏講過了，不是一年、兩年、一百年、兩百年，而是多少劫的苦，那個是夠受的。

第一種論師的解釋，這三個煩惱，從攝門來說，包括六個，從攝根來說，也包括六個，「故說斷三，已說斷六」，所以，說斷三個，其實代表六個都斷掉了。

或不欲發趣，已下第二釋也。或言，謂顯有餘師釋。凡趣異方，有三重障：一不欲發趣，二迷正道依邪道故，三疑正道。趣解脫者，亦有三障：一不欲發趣，謂由身見，執我、我所，怖畏解脫，不欲發趣；二者迷正道，謂由戒取，執非道故，迷於正道；三者疑於道，謂由疑故，於道猶豫。佛顯預流永斷如斯趣解脫障，故說斷三。

第二種論師的解釋。「或不欲發趣」，先打個比喻，「凡趣異方，有三重障：一不欲發趣，二迷正道依邪道故，三疑正道」，異方就是外地。要到一個地方去，障礙你去的，最重的有三個東西：第一個，你根本不想去，當然不會去。第二個，你雖然想去，但是道路不明，「迷正道」，該怎麼走的正道，你不知道，依了邪道跑越跑越遠，到不了目的地。第三個，雖然知道正道，但到底能不能到達？懷疑。懷疑就猶豫，猶豫就不勇猛往前進，最後偏離了，往岔道跑去，就到不了目的地。這是一個世間的比喻，用來比喻解脫道，也一樣的。解脫道是目的，趣解脫者有三個障。

「一不欲發趣，謂由身見，執我、我所，怖畏解脫，不欲發趣」，第一個，你不想解脫。有身見，執著有我、我所，有我就有所，我的財產、我的家庭、我的地位、我的名譽等，這些我所都跟着來；這些東西來了之後，貪著放不下，執著這些，你永遠都休想解脫。佛教的解脫，第一個是人無我，補特伽羅空。外道他們也要求解脫，他們也害怕苦的，但是真正佛的解脫，他們害怕的。現在氣功師也好，什麼也好，都是要長生不老、不害病，要金剛身，把我保得好好的。如果我都没有了，他劃不來，不幹！所以跟他們說無我，他們不接受，根本不願意解脫。自己没有解脫的趨向，當然不會解脫。

第二個是迷正道。「謂由戒禁取執非道故，迷於正道」，現在我們看到的戒禁取多得不得了，五花八門。他也想解脫，心很好，也想成佛，但是走的道路不對頭。什麼氣功師也勸他，什麼外道也勸他，什麼青海無等等，他們都說是佛教，你去聽了之後，執著這個是正道，那你永遠到不了解脫的目的。

第三是疑於道。「謂由疑故，於道猶豫」，正道告訴你了，你也得到了，但是懷疑。很多人會這樣想，這個師父說的話到底對不對？人家說他好！好！好！自己

却不能肯定他到底好不好。這樣，「於道猶豫」，猶豫是模稜兩可，很容易滑到錯的那一邊去。疑來了之後，要知道這是煩惱，斷疑生信，乃至大悟、小悟；否則，就去邪道了。

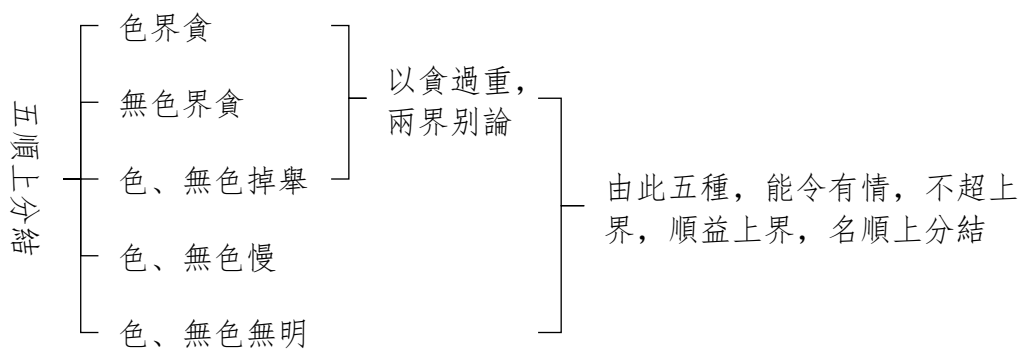
「佛顯預流永斷如斯趣解脫障，故說斷三」，佛表示預流果永遠斷掉了趣解脫的這三個障，所以說「斷三」，斷三個結。

從此第三，明五上分結。論云：佛於餘經，如順下分，說順上分，亦有五種。頌曰：

順上分亦五 色無色二貪 掉舉慢無明 令不超上故

「明五上分結」，結裏邊有九結，有五下分結，還有五上分結。

〔表五 - 一七：五順上分結〕



「論云：佛於餘經，如順下分，說順上分，亦有五種」，佛在有的經上講順下分的五個結，還在其他的經裏講順上分的也有五個結。

「頌曰：順上分亦五，色無色二貪，掉舉慢無明，令不超上故」，順上分，也有五個結，色界的貪、無色界的貪、掉舉、無明、慢，一共五個。為什麼叫順上分結呢？不能超上，如果你有這五個東西，要出色界、無色界是不行的，跳不出的。反過來說，你要成阿羅漢，要超出色界、無色界，非斷這五個不可。

釋曰：順上分五。一色界貪，二無色界貪，三色無色掉舉，四色無色慢，五色無色無明。由此五種，能令有情不超上界，名順上分結。以貪過重，兩界別論。

「釋曰：順上分五。一色界貪，二無色界貪，三色無色掉舉，四色無色慢，五色無色無明。由此五種，能令有情不超上界」，不超上界，滋益上界，順益上界，叫順上分結。順上分結裏邊，掉舉，色界、無色界都有，合一個。慢，色界、無色界的慢合一個。無明，色界、無色界的無明合一個。貪要分兩個，色界貪、無色界貪。

「以貪過重，兩界別論」，因為貪的過失特別重。凡是流轉生死，除了根本原因是無明之外，其他最重要的是貪。貪著欲界的男女、飲食，那非生欲界不可。你貪著色界的禪味，就生色界去。你貪著無色界的禪味，就生無色界去。如果不貪，就超出三界。所以，這個貪是重點。色界的貪，無色界的貪，在五個裏邊，過失特別重，要分兩個來講；其他的過失輕一點，合成一個講。

掉舉，修定的時候，從貪所生的攀緣，儘在想這個、想那個，心裏放不下，就是掉舉。這是定中的境界。慢，自己對他人產生一種高舉的狀態。無明，糊裏糊塗，對道理不明白，這是最根本的煩惱。而起作用最大的是貪，所以色界、無色界的貪，分成兩個。總的來說，順上分的五個結，拆開說有八個。因為色界、無色界的掉舉、慢、無明，也是兩個，因為分合不同，一共是五個。

為什麼叫順上分？欲界是下界，相對的色界、無色界稱為「上」。這五個順上分結，就是把你繫縛在色界、無色界不得超越，它決定是聖者纔顯的。如果是欲界的凡夫，還沒有見道，還沒有超出異生，談不上順上分。這五個的作用還都放在順下分結裏，都在增加五順下分結的力量。一定要等你成了聖者之後，把五順下分結斷掉了，五個順上分結獨立的力量纔顯出來。五順上分結，主要是指不還果以上的，因為預流果、一來果，欲界還要來，還要下；而順上分的聖者，是欲界不來的。

從此第二，明三縛。論云：已說結，縛云何？頌曰：

縛三由三受

釋曰：縛有三種。一者貪縛，二者瞋縛，三者癡縛。

「縛三由三受」，縛有三種，是由三種受而來的。

【表五 - 一八：三縛】

三縛	{	貪縛 — 謂於樂受，貪縛隨增	}	謂依三受勢力所引，故立三縛
		瞋縛 — 謂於苦受，瞋縛隨增		
		癡縛 — 謂於捨受，癡縛隨增		

「釋曰：縛有三種。一者貪縛，二者瞋縛，三者癡縛」，把有情綁起來，不給你解脫，叫縛。縛有三種，貪縛、瞋縛、癡縛。我們自己想想，縛是最難受的，如果把你的手脚捆得緊緊的，即使給你吃得很好，你還是不舒服。貪、瞋、癡這幾個東西，就是把我們捆起來捆得緊緊的。

何緣說此三為縛？謂依三受，故立三縛。謂於樂受，貪縛隨增；謂於苦受，瞋縛隨增；謂於捨受，癡縛隨增。所緣、相應，俱隨增故。謂於捨受，亦有貪瞋，非如癡故。

「何緣說此三爲縛」，爲什麼這三個叫縛呢？「謂依三受，故立三縛」，這個三縛是依三種受安立的。因爲三種受的勢力引出這三種縛，所以依受而安立。「謂於樂受，貪縛隨增」，當你有樂受的感覺時，決定貪煩惱隨增，這個縛把你捆得緊緊的。當你受苦的時候，決定是瞋縛隨增，即瞋心會增大，不斷地滋長。有些幹苦力的人，他搬重東西，搬得渾身大汗，累得不得了時，邊幹邊罵，好像心裏出口氣，這就是瞋心起來了。勞動強度大一點，就起瞋心，如果其他的怨境現前，那瞋心更厲害。「謂於捨受，癡縛隨增」，捨受，不苦不樂受，該輕輕鬆鬆，但是因爲愚癡，不明道理，這個癡的縛也隨增。

根據三個受有三種煩惱要隨增，所以立三個縛。煩惱隨增，不單單是起了煩惱，這個煩惱還把你捆得緊緊的，瞋心起來之後，弄得不好要殺人的。

大家可能還記得，「盂蘭盆會」超度的時候，有兩張照片，其中一張是個年輕人，火氣大，爲了朋友跟別人鬧，起煩惱，結果把對方殺掉，犯罪槍斃。所以說這個瞋縛，不是起了煩惱就完了，它把你縛起來，會縛到刑場槍斃去的。槍斃的時候，瞋心肯定更厲害，那決定是去惡道，下地獄的。這是最重的煩惱。

「所緣、相應，俱隨增故」，三個縛在樂受、苦受、捨受的時候隨增，怎麼隨增？有所緣隨增，也有相應隨增。「謂於捨受，亦有貪瞋，非如癡故」，這個「謂」，《俱舍論》的原文是「雖」，雖然在捨受裏邊，也有貪瞋的隨增，但是力量不大，所以說，捨受裏邊只是癡煩惱隨增。這裏要分別自有情、他有情，自己有樂受、苦受、捨受時會產生三種隨增，在其他有情有樂受、苦受、捨受的時候，你也可以產生三種隨增。這是對自他有情，都可以煩惱隨增的。

論的這一句話，「雖於捨受，亦有貪瞋，非如癡故」。《光記》裏有一段分析，他說雖然自己感到捨受、不苦不樂的時候，是癡隨增，貪、瞋的煩惱不是一點也不起，所緣隨增、相應隨增都有，但不厲害，力量不如癡大。所以，從大部分來說，是癡隨增。同樣，在樂受的時候，癡、瞋的所緣、相應隨增都有，但不如貪的力量大，所以說貪隨增。在苦受的時候，也有貪、癡的所緣、相應隨增，但力量不如瞋的煩惱大，所以說瞋隨增。

這個樂受，貪隨增；苦受，瞋隨增；捨受，癡隨增。都是從多分的、力量大的那一部分來說的，並不是絕對地說。絕對地說，其他的煩惱，還是多少會起的。

還有另一種看法。自己感樂受的時候，不會起瞋的隨增。自己感苦受的時候，不會起貪的隨增。但是他有情起瞋煩惱的時候，你會起貪的隨增。你的冤家受了大苦，很煩，大發脾氣時，你會很高興，你可以起貪的隨增。但是你自己大發脾氣的時候，你心裏很高興，恐怕不會。所以，有人這麼說，自己樂受時，瞋隨增不會有，苦受時，貪隨增也不大會。捨受時，貪、瞋隨增都有。在樂受的時候，癡隨增可能還有一點，在苦受的時候，癡隨增也可能有一點。但是，他有情起苦受、樂受、捨受的時候，你都可以起貪、瞋、癡三種的隨增。這因爲是他有情在受，你是旁觀者，他在受苦你可以高興，他在高興你可以妒忌、生氣，這沒限制。

從此第三，明隨眠。論云：已分別縛，隨眠云何？頌曰：
隨眠前已說

釋曰：隨眠有六，乃至九十八品，初已說也。

「已分別縛，隨眠云何」，這裏說了縛，接着問隨眠是怎麼樣的。

「隨眠前已說」，隨眠前面已經講過了。

「釋曰：隨眠有六，乃至九十八品，初已說也」，隨眠，根本的煩惱，開始最略地說是六種：貪、瞋、癡、慢、疑、見。證預流果所斷的也是六種。當然修所斷的還有貪、瞋、癡、慢。打開來廣說，見道的八十八使，修道的十個煩惱，欲界的貪、瞋、癡、慢，色界、無色界的貪、癡、慢。這九十八個煩惱，前面講過，這裏不再重複。

從此第四，明隨煩惱。頌曰：

隨煩惱此餘 染心所行蘊

釋曰：隨煩惱此餘者，此隨眠外，餘纏垢等，名隨煩惱。隨根本煩惱起，故名隨煩惱也。此隨煩惱，是染心所，行蘊所攝。

「隨煩惱此餘，染心所行蘊」，什麼叫隨煩惱呢？「此餘」，此是隨眠，餘是隨眠以外的，行蘊所攝的，其他的那些染心所。就是把根本的隨眠除開，其他染污的心所，叫隨煩惱，比根本煩惱小一點的煩惱。

「此隨眠外」，隨眠是根本煩惱。「餘纏垢等」，下邊要講的十個纏、六個垢等，這些是煩惱的等流，比如忿、恨、嫉，都是瞋的等流，從根本煩惱瞋裏邊流露出來的。「隨根本煩惱起故」，隨了根本煩惱起，叫隨煩惱。

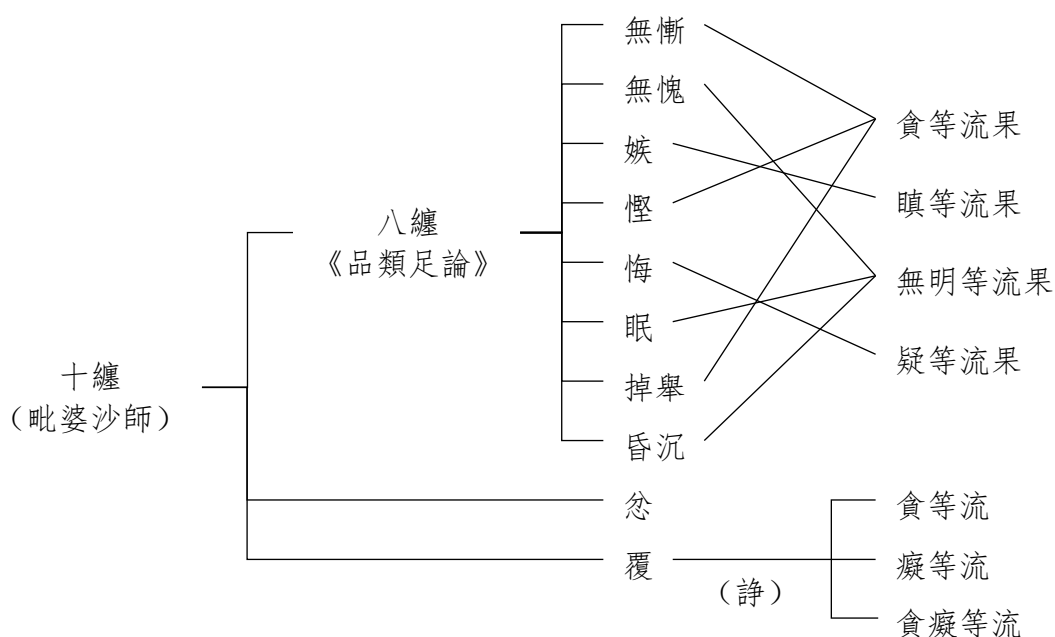
「此隨煩惱，是染心所」，隨煩惱在五位七十五法裏說起來，是染污的心所法，這個染污不一定是善，包括有覆無記。「行蘊所攝」，這些隨煩惱，是行蘊裏邊的染污的心所法，根本煩惱以外的這些染污的心所法，都叫隨煩惱。

從此第五，明纏。頌曰：

纏八無慚愧 嫉慳並悔眠 及掉舉昏沉 或十加忿覆
無慚慳掉舉 皆從貪所生 無愧眠昏沉 從無明所起
嫉忿從瞋起 悔從疑覆諍

「纏八無慚愧，嫉慳並悔眠，及掉舉昏沉」，纏有兩家說法，有八纏家，有十纏家。主張八個纏的，無慚、無愧、嫉、慳、悔（追悔）、眠（睡眠）、掉舉、昏沉，一共八個。主張十個纏的，「或十加忿覆」，第九個忿，第十個覆，一共是十個纏。它同根本煩惱的關係：「無慚慳掉舉，皆從貪所生」，十個纏裏邊的無慚、慳、掉舉，由根本煩惱貪所派生；「無愧眠昏沉，從無明所起。嫉忿從瞋起。悔從疑覆諍」，覆是從哪個起的？有幾家不同的說法，有諍論，長行要說。下面要講。

〔表五 - 一九：十纏〕



什麼是纏？纏有兩個定義。一個是纏縛有情在生死之中，一個是起惡行，使有情墮到惡趣之中。很多隨煩惱也有這個功能，為什麼這十個要立為纏，其他的不立為纏呢？隨煩惱當中，過失特別重立纏，那些過失不大的，不立在纏裏邊。所以纏跟根本煩惱，一百零八個，都是過失比較大的。

大煩惱地是無明、懈怠、放逸、不信、昏沉、掉舉六個法。這裏邊，昏沉特別障礙智慧，掉舉障礙定，所以，昏沉、掉舉要立纏。不信、懈怠、放逸這三個障定、慧的力量不勝，不立纏。在《入阿毗達磨論》裏邊，不信、懈怠、放逸，這三個不立為隨煩惱，也不立為纏和垢。就是說這三個煩惱過失不太嚴重，也容易遣除，所以不立在這些煩惱裏邊。無明是根本煩惱，所以不再立纏。

大不善地裏邊的無慚、無愧是過失特別重，凡是不善心都有它，立為纏。

小煩惱地十個法裏邊的慳、嫉、忿、覆，過失也比其他的重，立纏。其他六個過失輕，立在垢裏邊。

不定地法裏邊，睡眠障慧，惡作障定，這兩個障礙定慧的作用大，也立為纏。不定地裏的尋伺，它沒有那麼大的過失，尋伺還可以順菩提分法，不但不障慧，還會生慧。初禪就有尋伺，所以說尋伺不障定，不立纏。不定地法除了睡眠、惡作、尋伺，還有貪、瞋、慢、疑，這四個是根本煩惱，不需要再立纏。

我們把前面講過的煩惱心所，包括大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法，跟不定地法裏的那些煩惱都簡別過了，立纏的原因就是如此。

釋曰：前一頌標纏，次一頌半明根本等流。纏八者，品類足論說。或十者，毗婆沙師說纏有十：一無慚，二無愧，三嫉，四慳，五悔，六眠，

七掉舉，八昏沉，九忿，十覆。無慚、無愧，根品已釋。嫉謂於他諸興盛事，令心不喜。慳謂財法巧施相違。悔即惡作，根品已釋。眠謂令心昧略為性。悔眠二種，雖通善惡，今十纏中，唯取染污。

下邊解釋。第一個頌標纏，第二個頌，標它的等流，從根本煩惱的等流關係。

纏八，這是八纏家，《品類足論》裏邊說的。「或十者」，是《大毗婆沙》有部論師說的，纏有十個。《品類足論》在前，開始的時候是八個。《大毗婆沙》是總結六足論的，所以發展到十個。法最早是六十四法，《俱舍》是七十五法，後來到唯識是一百個法，在《瑜伽師地論》是六百幾十個法，是根據眾生的根機需要發展的。

先說十個纏，第一是無慚，第二是無愧，第三是嫉，第四是慳，第五是悔，第六是眠，第七是掉舉，第八是昏沉，第九是忿，第十個是覆。「無慚、無愧，根品已釋」，在「根品」中，「無慚愧不重，於罪不見怖」，無慚、無愧講過。對那些有戒定慧功德的人不尊重，這是無慚。做了壞事，造了罪不害怕，不怕墮惡趣，不怕受後報，這是無愧。

「嫉謂於他諸興盛事，令心不喜」，不隨喜，人家好他不高興；人家壞他倒高興，這是妒忌。人家有什麼好的事情，或者是學法學得好，或者做了大事情出名，或者得高位有大權力，或者發了財等，對這些事情妒忌，這樣的心不好。這是煩惱心，過失特別重。

「慳謂財法巧施相違」，慳吝財，感的是貧窮報，慳吝法，感的是愚癡報。

「巧施」，善巧地布施，「相違」，對立面。布施要善巧，亂施也不行。怎樣布施功德最大，怎樣布施是善巧，在「業品」裏邊講了很多。

「悔即惡作，根品已釋」，悔是惡作，惡作就是追悔，「根品」也講過了。惡作通善惡。做了好事，懊悔；做了壞事，懊悔，這兩種情況都有。

眠，「令心昧略為性」，「昧」，糊裏糊塗。「略」，所緣的境很小。一般說，醒的時候，六個識都起作用；睡的時候，前五識不起作用，只有意識在動，這個意識也不敏利，是糊裏糊塗的，力量很弱地在活動；真正昏睡的時候，意識休息了。眠是昧略為性，心先是糊裏糊塗，暗昧，然後是略，前五識不起作用，第六識也起極少的作用，昧略為性。

「悔眠二種，雖通善惡，今十纏中，唯取染污」，睡眠、惡作，有善的，有不善的。睡眠時你做好夢，布施的夢，那是善的；你做壞事，殺、盜、姪、妄的夢，那是惡的。但是，十纏裏的悔、眠，單取染污一方面，不善的，跟有覆無記的，那些善的不在此中。

掉舉、昏沉，亦根品已釋。令心憤發，說名為忿。隱藏自罪，說名為覆。

「掉舉、昏沉，亦根品已釋」，掉舉，因為貪著的原因，心安不下來，想那些過去的事情，想家鄉、國土、親里等等，這是掉舉心，不能安住定中。

昏沉是心沒有力，跟睡眠相似，也是暗昧，沉相，沒有很敏利的心。昏沉跟睡眠，是程度的不同，睡眠是心昧略為性，前五根簡直不起作用。聽經的時候，如果睡眠的話，耳朵裏根本聽不到講什麼。昏沉的程度淺，耳朵裏聽得蠻清楚「嘩嘩嘩」說話聲，但是什麼意思攝不住，糊裏糊塗。有的時候，有的人昏沉，頭一擺一擺地在搖，別人推他一下，他還要發脾氣。昏沉時自己不知道的，還自以為很清楚，實際上是昏沉。

「令心憤發，說名為忿」，心爆發，瞋恨心爆發起來了，這是忿。忿跟恨，有個比喻。忿，就像樺樹皮，類似刨花一樣的，一點即燃，大火「嘩」一下子燒完之後就沒有了。恨，是懷恨在心，經久不捨的。就像是炭火，表面上不那麼激烈地發出來。我們在五臺山烤火的那個火盆，火不多，但卻能夠在很長時間保持它的溫度。這兩個行相是不同的，都是瞋的等流。

什麼叫覆呢？隱藏自罪叫覆。「隱藏自罪」，自己有什麼不好的地方，把它掩飾過去。做了壞事，人家問你，你說「這個事情不是我幹的」，或者說「這個事情我没有做錯」，這一類，有罪不肯發露，覆藏。

無慚、慳、掉舉，是貪家等流果也。無愧、眠、昏沉，是無明等流。嫉、忿，是瞋家等流。悔是疑等流。覆有說貪等流，有說癡等流，有說貪癡等流。有說智人覆，是貪等流；無智人覆，是癡等流。頌云覆諍者，三說不同，故名爲諍。

「無慚、慳、掉舉，是貪家等流果也」，等流是從根本惑裏邊派生的。無慚是對有功德的不尊重，貪著自己。慳，貪著自己的財法，不願捨，不願布施。掉舉，因為有貪，攀緣過去的或者是當下的、客觀的一些外境。這三個都是從貪而生的，是貪的等流果。

「無愧、眠、昏沉，是無明等流」，這三個都是愚癡，糊裏糊塗。無愧，是造了罪自己還不知道，不知道因果，不知道將來感的果報。昏沉、睡眠，糊裏糊塗，都是無明的等流。

「嫉、忿是瞋家等流」，妒忌、忿都是瞋的等流果。妒忌人家有好事情，心裏很不舒服。妒忌，一般跟忿、瞋一起起來。

「悔是疑等流」，追悔，是因為猶豫起疑產生的。兩邊不確定，一會兒這樣子好，一會兒那樣子好。如果堅定不移的，決定明了，就不會懊悔。

到底覆是從哪個根本煩惱出來的呢？有三家不同的說法。有說是貪的等流；有說是癡的等流；有說是貪、癡的等流。貪的等流，是「有智人覆」，這個智不一定是智慧。他很明確，不是糊裏糊塗的，他做這個事情，是要追求名，追求利，追求權位，有明確的目的，這樣子來覆藏罪，是貪的等流。無智，他糊裏糊塗的，那是

癡的等流。說貪癡等流，貪名利的是有智的人，糊裏糊塗的，愚癡而覆藏的，是癡的等流，這樣說比較完整。

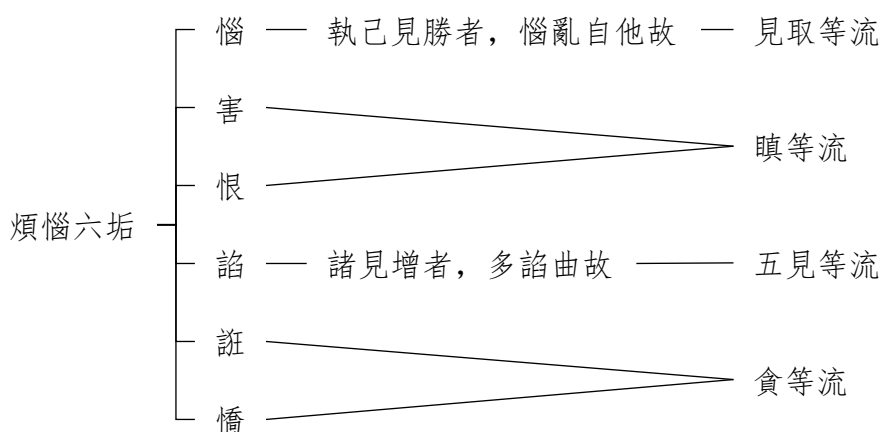
「頌云覆諍者，三說不同」，頌裏邊說覆有諍論，就是這三家的諍論。世親菩薩採取的最後一個。貪癡等流，有智的是貪，無智的是癡，這個比較完整。

從此大文第二，明煩惱六垢。頌曰：

煩惱垢六惱 害恨諂誑僞 誑僞從貪生 害恨從瞋起
 惱從見取起 諂從諸見生

「從此大文第二，明煩惱六垢」，煩惱，還有一種叫垢。行相比較粗的，立垢；過失重的，立纏。

【表五 - 二〇：六垢】



「煩惱垢六」，煩惱垢是惱、害、恨、諂、誑、僞，這六個。垢同根本煩惱的關係，「誑僞從貪生」，因為貪而產生誑僞，「害恨從瞋起，惱從見取起，諂從諸見生」。

釋曰：前兩句明六垢，次四句明本惑等流。一惱，二害，三恨，四諂，五誑，六僞。此從煩惱生，穢污相粗，名煩惱垢。惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫誨。害謂逼迫，行打罵等。恨謂結怨。諂謂心曲。誑謂惑他。僞根品已釋。誑、僞，貪等流；害、恨，瞋等流；惱，見取等流；諂，五見等流。頌言諸見者，即五見也。

前兩句明六垢，標出六垢的名字；下邊四句講每一個垢跟根本煩惱的關係，是從哪個煩惱等流下來的。

六個垢，一是惱，二是害，三是恨，四是諂，五是誑，六是僞。

「此從煩惱生，穢污相粗，名煩惱垢」，垢是從煩惱生的，從根本煩惱等流下來的，而它的染污相粗顯，穢垢容易看出來，這個叫垢。

垢裏邊，第一是惱。「惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫誨」，明明這個事是有罪的、不好的，却堅執不放，還認為自己是對的；人家如法地給你諫、勸、教誡，你不聽，執著「我認為對就對」。這個我們自己有沒有？恐怕每一個人都會有一點，只是多一點或少一點罷了。人家看見你做的不如法的事情，好心勸你，你還要發脾氣，還認為很如法，這個就叫惱。

「害謂逼迫，行打罵等」，對其他的有情做逼迫的事情，如打、罵等等。

「恨謂結怨」，心裏結了怨，表面上看起來不太厲害，心裏這個結是打不開的。就像是炭火，表面上不是很熱，但維持的時間却很長。叢林裏不要有這些情況。忿，一下子爆發起來，打人，罵人，這當然不好。恨，兩個人結了怨，見面不說話，鼓眼睛，做事情不合作，或者扯皮，唱反調。這對自己說，是起了煩惱，感惡報。對人家說，是結了怨，來世相見的時候，就成了怨家，要互相做惱害的事情。對整個道場來說，破壞和合。都不好。修行，修什麼？這些行為把它去掉，就叫修行。不是光嘴裏說說的修行。修行，要認識煩惱，認識它的危害性，認識它的行相；如果這個行相出現了，知道它是煩惱，知道它的危害性是要墮惡趣去的，要趕快把它除掉。否則，不但不能度人，自己也不能度。自己還不會游水，跳到水裏救人，會淹死的。分派結黨，拉山頭，鬥爭，鬧事，我們這個道場禁止這樣的事情，希望大家好好地以行持為主。如果有這些情況出現，屢教不改，很簡單，遷單。

「諂謂心曲」，心不直，做假象討好人家，這是諂。「誑謂惑他」，騙人家。這些行相比較粗顯，一看就看得出來的，就是六個垢。諂、誑，在「根品」裏邊舉了一個大梵天王的例子，這是為了貪著自己的名利、地位等等，做一些諂的樣子。

六垢和根本煩惱的關係。憍、誑，都是貪等流。憍，「根品」裏邊把慢、憍這兩個法相分辨得很清楚。「慢對他心舉」，慢是跟他比較的，由比較而來的，抬高自己，那是慢。「憍由染自法」，沒有跟人家比較，自以為了不得，就是憍。戰國時齊國有個鄒忌，生得很漂亮，身高八尺有餘，大家都說他好看，他心裏很高興，自以為是齊國的美男子。後來與城北的徐公一比，知道徐公纔是齊國最美的，比他還美，他就憍不起來了。憍是沒有跟人家比較，自己堅執自己了不得。慢，是比較之後，認為自己還是比人家超勝，這兩個行相有不同。

「害、恨、瞋等流」，害，迫害；恨，懷恨在心，這是瞋的等流。

「惱，見取等流」，見取，什麼叫見取？執劣為勝，把一些本來不好的，執為殊勝。惱也是這樣，本來是壞事，有罪的事情，你認為是對的，人家諫誨你，不聽，心裏反而起懊惱，這是見取的等流果。

「諂，五見等流」，諂曲的人，五個見的等流。身見、邊見、邪見、戒禁取、見取這五個見，都能夠產生諂曲的行為。世間上，一般見多的人，行動都諂曲不正直，而出家人以直心為道場。什麼原因要諂曲呢？第一是五見多，第二是要討好人家，反正是為了維護自己利益，總離不開個我執。「諂從諸見生」，諸見就是五個見。

從此大文第二，諸門分別。就中分五：一、三斷分別，二、三性分別，三、三界分別，四、六識相應，五、五受相應。且第一，三斷者，論云：此垢及纏，爲何所斷？頌曰：

纏無慚愧眠 掉昏見修斷 餘及煩惱垢 自在故唯修

諸門分別，分五門。第一是三斷門，這些煩惱，哪些是見道所斷？哪些是修道所斷？哪些是非所斷？第二是三性門，是善的？是惡的？是無記的？當然煩惱沒有善的，只有染污，或者是無記。第三是三界分別，哪些屬於欲界？哪些屬於色界？哪些屬於無色界？第四是六識相應，哪些煩惱跟前五識相應？哪些煩惱跟六個識都相應？哪些煩惱單跟意識相應？第五是五受相應，苦樂憂喜捨五個受，苦是身上的不舒服，憂是心上的不舒服，喜是心中的舒服，樂是身上的舒服，捨是身心的平等性（既不是舒服也不是不舒服）。哪個煩惱跟哪個受相應？這是五個分別門。

「第一，三斷者，論云：此垢及纏，爲何所斷」，根本煩惱的三斷門講過了，這個垢跟纏，是見所斷，還是修所斷？

「纏無慚愧眠，掉昏見修斷」，纏裏邊的無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉，見修斷，見道所斷、修道所斷的。「餘及煩惱垢，自在故唯修」，還有其他幾個纏跟垢，自在而起，只有修所斷。

釋曰：纏中無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉，此五與見惑相應，是見所斷；與修惑相應，是修所斷。餘謂嫉、慳、忿、覆、悔，及煩惱六垢。此之十一，自在起故，唯修所斷。不隨他惑，自力而起，唯與無明共相應故，名爲自在。

「釋曰：纏中無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉」，此五個，是通見、修斷的，跟見道所斷的煩惱相應的時候，見所斷；跟修道所斷的煩惱相應的時候，修所斷。在見斷裏邊，跟見苦所斷的煩惱相應的時候，是見苦所斷；與見集所斷煩惱相應的時候，是見集所斷，這是兩種都通的。

除了這五個纏以外，餘下的纏還有五個。「嫉、慳、忿、覆、悔」，加上煩惱的六個垢，這十一個小煩惱，不是跟其他煩惱起來的，是自力而起，自在而起的。它們跟見道所斷的煩惱是不相應的，所以不能是見所斷，只能是修所斷。

「不隨他惑，自力而起，唯與無明共相應故，名爲自在」，什麼叫自在呢？不隨其他的煩惱而生的，不隨其他的勢力而生的，而是依自己的力量生的，自力而起的，它只跟一個無明（這個無明不是自在而起的無明，就是隨着它的煩惱而生起的無明）相應，與其他的煩惱都不相應，這個叫自在。這個自在起的煩惱，只是修所斷的。

從此第二，明三性。論云：此隨煩惱，誰通何性？頌曰：

欲三二餘惡 上界皆無記

釋曰：欲三二者，欲界眠、昏、掉三，通不善、無記二性。與身、邊見相應，是無記性。餘惡者，所餘隨惑，皆不善性。上界皆無記者，上二界中，一切隨惑，皆唯無記性。

「從此第二」，明三性門。當然，煩惱是沒有善的，只有惡或有覆無記這兩種。「此隨煩惱，誰通何性」，每一個煩惱在三性門中具體屬於什麼性的？

「頌曰：欲三二餘惡，上界皆無記」，欲界的昏沉、掉舉、睡眠，這三個煩惱通不善，通無記。欲界其餘的煩惱都是惡的、不善的，沒有無記。「上界皆無記」，色界、無色界的煩惱，全部是有覆無記，既然稱為煩惱，當然是有染污的。

「釋曰：欲三二者」，欲界的纏、垢這些煩惱裏有三個，是通無記、不善二性的。哪三個？「欲界眠、昏、掉」，睡眠、昏沉、掉舉。所以叫「欲三二」。

煩惱一般是不善的，怎麼會是無記呢？這個昏沉、睡眠、掉舉，跟身見、邊見相應的時候，身見、邊見是無記心，它們也是無記的。「餘惡」，其餘的煩惱，除了這三個以外的煩惱，「所餘隨惑」，小煩惱，「皆不善性」，都是屬於染污，不善的。「上界皆無記」，色界、無色界的纏、垢，都是無記的。「上二界中，一切隨惑，皆唯無記性」，上界沒有不善性的，所以只有無記性。

從此第三，三界分別。論云：此隨煩惱，誰何界繫？頌曰：

諂誑欲初定 三三界餘欲

釋曰：諂、誑，唯在欲界初禪，臣衆相依故。三三界者，三謂昏、掉、憍三，皆通三界。餘欲者，餘者，除前五外，所餘隨惑，唯欲界繫。

「從此第三，三界分別」，第三個，是三界分別門。「論云：此隨煩惱，誰何界繫」，這些隨煩惱，哪一個屬於哪一界繫？忿屬於哪一界繫？恨屬於哪一個界繫？這可以起很多問。

「頌曰：諂誑欲初定，三三界餘欲」，諂誑兩個，只有欲界、初禪裏邊有，二禪以上沒有。欲界有諂誑，大家是司空見慣，不稀奇，馬勝比丘的公案，證明在初禪的大梵天王還有諂誑。

「臣衆相依故」，為什麼會有？因為臣衆相依故。有領導和被領導的人，就會產生諂誑，如果大家是平等的，諂誑就不會產生。欲界有臣主相依的情況，初禪也有，大梵天王是主，其他的是他的部下，所以也有諂誑的現象發生。

「三三界」，還有昏沉、掉舉、憍，這三個煩惱三界都有，通三界。

「餘欲」，其他還有十一個煩惱。從十個纏、六個垢裏邊，除掉諂、誑兩個，再除昏、掉、憍三個，都是欲界的。「餘」，除了前面五個以外，餘下的十一個。這十一個隨煩惱粗，是欲界繫，只有欲界有，其他的色界、無色界沒有。

從此第四，明六識相應。此下總明本惑及隨惑，於六識中，何識何地起？頌曰：

見所斷慢眠 自在隨煩惱 皆唯意地起 餘通依六識

釋曰：見所斷惑，及修所斷慢、眠，並自在隨煩惱，即前嫉等五纏，及六垢是也。此見斷等，唯意地起，依五識身，無容起故。餘通依六識者，餘謂修斷貪、瞋、無明，及與修惑相應無慚愧、昏、掉，並大煩惱中不信、懈怠、放逸，此等名餘也。此餘惑等，一一皆通六識地起。

「從此第四，明六識相應。此下總明本惑及隨惑，於六識中，何識何地起」，六識相應，根本煩惱、隨煩惱，在六識裏邊，哪一個識，哪一個地，怎麼起來？

「頌曰：見所斷慢眠，自在隨煩惱，皆唯意地起」，見所斷的煩惱，修所斷的慢跟眠，還有自在起的（自力起的）隨煩惱，都是意地起的，是第六識起的。「餘通依六識」，除了上面之外，其餘的六個識都能起。

「釋曰：見所斷惑」，見所斷的煩惱，跟修所斷的慢、睡眠，還有自在起的隨煩惱，嫉等五個纏，六個垢。「此見斷等」，等慢、眠，自在起的隨煩惱，這些都是第六意識起的。「依五識身，無容起故」，在眼耳鼻舌身這五個識裏邊，不會起這些煩惱，沒有辦法起。見所斷的，迷理的，決定是意地裏邊的。慢、眠，也是意識裏邊的。睡是意識要睡眠，眼睛纔睜不開。假使心裏邊很清楚，意識不想睡眠，眼睛要睡眠，沒有那個事情。耳朵睡覺，也沒有那個事情，眠是意識的事情。嫉等，眼睛妒忌，耳朵妒忌，沒有那個事情，都是第六意識的事情。

「餘通依六識者」，其餘的，修所斷的貪、瞋、無明，與修惑相應的無慚、無愧等等，大煩惱裏的不信、懈怠、放逸，這些煩惱，六個識都可以起。

從此第五，明五受相應。就中分二：一、明本惑相應，二、明隨惑相應。且第一明本惑相應者，頌曰：

欲界諸煩惱 貪喜樂相應 瞋憂苦癡遍 邪見憂及喜
疑憂餘五喜 一切捨相應 上地皆隨應 遍自識諸受

「從此第五，明五受相應」，苦、樂、憂、喜、捨，哪些跟哪個受相應？這些問題提得比較微細，但是回答却很善巧，先把特殊的情況講清楚，相同的情況只要用一句話就回答了，這種回答方式值得我們學習。在五受相應裏邊，「分二：一明本惑相應，二明隨惑相應」，先說根本煩惱，跟哪個受相應，再說第二個隨煩惱跟哪個受相應。

「且第一明本惑相應者，頌曰：欲界諸煩惱，貪喜樂相應」，欲界的煩惱裏邊，貪心跟喜樂相應。「瞋憂苦」，瞋心起的時候，總是心裏愁憂，或者身上受苦。

「癡遍」，愚癡，苦樂憂喜捨都可以起。「邪見憂及喜」，邪見有憂與喜，這是心裏邊的。「疑憂」，懷疑總是憂。「餘五喜」，其餘五個煩惱，屬於喜相應。「一切捨相應」，總的來說，每一個煩惱跟捨受都是相應的。

「上地皆隨應，遍自識諸受」，上地，色界、無色界，隨其所應，跟自己的識所受的相應。這是三界裏邊，與根本煩惱相應的情況，上二界比較簡單。

釋曰：欲界諸煩惱中，貪與喜受樂受相應，以歡行轉，遍六識故。瞋與憂苦相應，以感行轉，遍六識故。言癡遍者，謂癡遍與前四受相應，以歡感行轉，遍六識故。

欲界的諸煩惱裏邊，貪跟喜受樂受相應。「以歡行轉，遍六識故」，貪，以歡喜的行相生起。眼睛看到綠顏色，或者其他好的東西，眼識感到舒服，這個貪，眼耳鼻舌身意六識都會起。「瞋與憂苦相應，以感行轉，遍六識故」，瞋恨心也是遍六識的，對心來說是憂，對身來說是苦。如果一個人發脾氣，臉發青，他的臉也就不好看；心裏愁苦，血壓增高，心跳加速等等，身也受苦，這是身心跟憂苦相應的。「以感行轉」，悲感的，愁感的行相，六個識都會起。

「言癡遍者」，癡跟前面的四個受相應。這個無明，不管是苦樂憂喜捨，它都相應。「以歡感行轉」，歡喜的時候也會產生無明，憂感的時候也有無明的行相可以生起，所以說遍六識都相應。

邪見憂及喜者，謂邪見以歡感行轉，唯意地故，與憂喜相應。先造罪業，後起邪見，喜受相應，不懼報故；先造善業，後起邪見，憂受相應，福唐捐故。

「邪見憂及喜者，謂邪見以歡感行轉，唯意地故」，邪見，是第六意識生的，眼睛不會有邪見，耳朵也不會有邪見，心裏有分別纔起邪見。起了邪見之後，跟心不順的，愁憂；順的，生喜。所以邪見的行相，歡喜、憂感都有，但只有意地轉，只能是憂喜，沒有苦樂。「與憂喜相應」，怎麼樣邪見跟憂喜相應呢？舉例，「先造罪業，後起邪見，喜受相應，不懼報故」，先造了罪，後來起邪見，佔了很多便宜，殺了人，偷了東西，起邪見——「後面沒有果報的」，那他就高興。這是喜受相應的。

「先造善業，後起邪見，憂受相應，福唐捐故」，開始做了很多善事，供養、布施、義務勞動等，辛辛苦苦做了很多，後來邪見一起，認為這些都是白幹，沒有福報的，心裏就不高興，想想事情白做了，錢也白花了，這是憂的行相相應。所以，邪見可以跟喜相應，也可以跟憂相應。

疑憂餘五喜者，疑與憂受相應，以感行轉，唯意地故。餘五喜者，謂餘身

見等四，及慢為五。此之餘五，與喜相應，以歡行轉，唯意地故。

「疑憂餘五喜」，懷疑的人心裏總是不坦然，沒有決定。疑，總是跟憂的行相憂受相應。「以感行轉，唯意地故」，懷疑，是第六意識的事情，眼睛不會懷疑，

耳朵也不會懷疑。意地是憂。「餘五喜」，還有其他五個，身見、邊見、見取、戒禁取，跟慢，一共五個，跟喜相應。「以歡行轉，唯意地故」，本身是意地的，起的時候總是跟喜相應。起身執，不以自己有個身體感到苦，這個要修行纔會感受到，一般的凡夫都有身執，總是對自己很滿意，喜受相應。慢當然是喜受相應的，自己高慢，感到自己了不得，怎麼會苦呢？

一切捨相應者，約通相應說，此上一切，皆捨相應，以諸隨眠，相續斷時，必住捨受。

「一切捨相應」，前面是就個別的說。總的來說，所有的煩惱都是跟捨受相應的。「約通相應說，此上一切，皆捨相應」，前面所講的根本煩惱，跟捨受都是相應的，為什麼呢？「以諸隨眠，相續斷時，必住捨受」，當煩惱到勢力快要完的時候，那時候總是捨受。纔起的時候力量強，可以喜，可以樂，可以憂，可以苦，但是力量衰退了，最後一念是捨受，所以說跟捨受都是相應的。

上地皆隨應，遍自識諸受者，此明上界，所有煩惱，隨其所應，遍與自地諸識俱起諸受相應。如初禪中，具有四識，若眼等三識，所起煩惱，與樂捨相應，若意地起惑，即與喜捨相應。二禪已去，乃至有頂，唯有意識。若二禪起惑，即與喜捨相應。若第三禪起惑，即樂捨相應。第四已去，乃至有頂，所起煩惱，唯捨相應。

「上地皆隨應，遍自識諸受」，上地，色界、無色界，它裏邊所有的煩惱，「隨其所應，遍與自地諸識俱起」，在哪一個地，哪一地的識起的就跟它的受相應。

「如初禪中，具有四識」，初禪，因為沒有段食，沒有味、沒有香，六個識裏邊兩個沒有，初禪有四個識。眼、耳、身，加上意，這四個識，「所起煩惱，與樂捨相應」，假使是眼耳身這三個所起的煩惱，是樂受、捨受相應；假使是意地起的煩惱，跟喜、捨相應，離生喜樂，既然喜樂，就沒有憂苦。

「二禪已去」，一直到有頂，只有意識，前五識都沒有。二禪因為意識裏邊還有定生喜樂，二禪起的煩惱是喜、捨相應，身識沒有，樂也沒有。三禪是離喜妙樂，三禪的樂是意樂，寂靜的意樂，三禪煩惱，跟樂、捨相應。第四禪已去，乃至有頂，所有煩惱只有捨受。因為第四禪開始，都是捨受，煩惱起的時候，也是捨受相應。

這裏有一個問題，上二界的煩惱裏也有疑。凡夫在沒有見道之前，疑都是有的。在欲界疑是不決定，心裏不會坦然地喜起來，疑是與憂相應的。為什麼上二界的疑不跟憂相應，反而可以跟喜樂相應呢？因為欲界和上二界的疑本質不一樣，上二界的疑，都是屬於善品的想。另外一種說法，比如說我們做一個事情，雖然很勞苦，但是，對它最後達到一個目的，它要成就的那個結果，不厭疲勞，樂於精進，拼命去幹。所以上二界的疑，雖然本身是疑，但它不與憂受相應。

從此第二，明隨惑五受相應。論云：已辨煩惱諸受相應，今次復應辨隨煩惱。頌曰：

諸隨煩惱中 嫉悔忿及惱 害恨憂俱起 慳喜受相應
諂誑及眠覆 通憂喜俱起 憍喜樂皆捨 餘四遍相應

「論云：已辨煩惱諸受相應，今次復應辨隨煩惱」，前面把根本煩惱跟五受相應的情況講完了。接下來講隨煩惱跟苦樂憂喜捨相應的情況。小煩惱跟五個受相應，是怎麼樣的情況呢？

「頌曰：諸隨煩惱中，嫉悔忿及惱，害恨憂俱起」，這裏邊的大前提是隨煩惱。隨煩惱裏邊，嫉、悔、忿、惱、害、恨，這幾個跟憂受一同起來的，是憂受相應。

「慳喜受相應」，慳吝，自己有財有法，人家沒有，高興，捨不得給人家，自己沾沾自喜。「諂誑及眠覆，通憂喜俱起」，諂誑眠覆，憂喜都可以起。「憍喜樂」，驕慢自滿，當然是喜樂的情況，自滿不會憂苦。「皆捨」，跟前面一樣，所有煩惱，捨總是相應的。「餘四遍相應」，隨煩惱還餘下無慚、無愧、昏沉、掉舉，這四個遍相應，所有的受都能相應。

釋曰：隨煩惱中，嫉、悔、忿、惱、害、恨，此六唯與憂受相應，以感行轉，唯意地故。慳喜受相應，謂以歡行轉，唯意地故。諂、誑、眠、覆，此四通與憂喜相應，以歡感行轉，唯意地故。憍與喜樂相應，二禪已下，喜受相應，第三禪憍，樂受相應，以歡行轉，唯意地故。頌言皆捨者，此上隨惑，約通相應說，一切皆與捨受相應，相續斷時，必住捨故。

「釋曰：隨煩惱中，嫉、悔、忿、惱、害、恨」，這六個煩惱，只能跟憂受相應。妒忌的時候，追悔的時候，忿怒的時候，惱的時候，恨的時候，害人的、打人的、罵人的時候，哪有高興的呢？都是憂，心裏不高興，心裏不舒服纔幹這些事情，是瞋的等流果。「以感行轉，唯意地故」。

「慳喜受相應」，慳吝，喜受相應。慳與貪，行相是差不多的，貪是貪自己的，也可以貪人家的，慳是貪著自己的東西，不願意捨給人家，當然是屬於喜受相應。這是意地轉，沒有樂。

諂、誑、眠、覆，這四個憂喜相應，歡喜的時候，可以諂誑眠覆，心裏不舒服的時候，也可以做諂誑眠覆的事情，所以憂喜行相都可以生起。但也只有第六意識有，不能與苦樂相應。

「憍與喜樂相應」，憍，自滿，跟喜樂相應，心中的喜跟樂，跟第三禪的意樂，意地樂可以相應。「二禪已下，喜受相應，第三禪憍，樂受相應」，二禪以下，憍，是心裏的狀態，只能跟喜受相應；到了第三禪，有意樂，三禪的意樂也可以跟憍相應。三禪的凡夫也有憍的心，這個時候跟樂受相應，這個樂受是心受。「以歡行轉」，既然是自滿，這是歡喜的，不是憂苦的，也是只有意地的，不通身受。

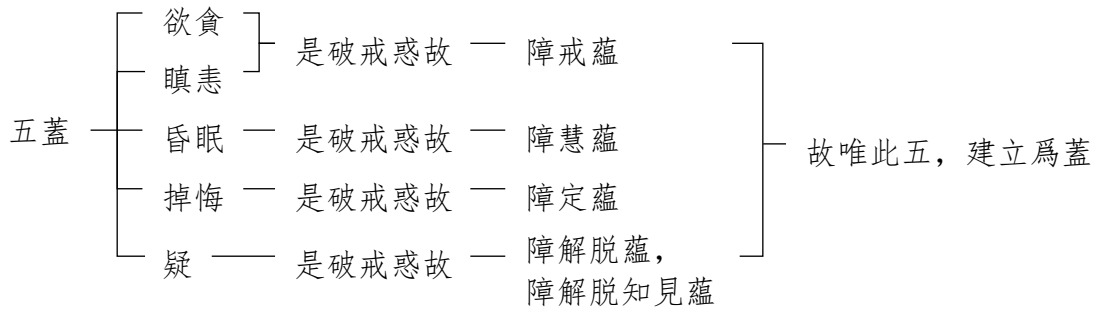
「頌言皆捨」，上面所有的隨煩惱，「約通相應說」，總的說，跟捨受都相應的。「相續斷時，必住捨故」，當煩惱勢力息下去了，最後的那個時候，捨受。

餘四遍相應者，餘謂無慚、無愧、昏沉、掉舉，此四通與五受相應，以歡感行轉，遍六識故。

「餘四遍相應」，隨煩惱還餘下無慚、無愧、昏沉、掉舉，這四個，跟五個受都相應。「以歡感行轉，遍六識故」，無慚、無愧、昏沉、掉舉，六個識都能有，可以是歡喜的，也可以是憂感的，所以五個受都能相應。

從此第三，明五蓋。論云：今次應辨蓋相云何。頌曰：
蓋五唯在欲 食治用同故 雖二立一蓋 障蘊故唯五

【表五 - 二一：五蓋】



「從此第三，明五蓋。論云：今次應辨蓋相云何」，五蓋也是煩惱，什麼叫蓋？蓋是蓋子，蓋子能把東西蓋起來，把它遮住，是障礙的意思。這個障礙專指障聖道。

「蓋五唯在欲」，蓋有五種，三界裏邊只有欲界有。「食治用同故，雖二立一蓋」，昏沉、掉舉、睡眠、惡作這四個，合成兩個，為什麼合兩個？有幾個原因：一是食同，一是治同，一個是用同，「雖二立一蓋」。「障蘊故唯五」，障無漏的五蘊。無漏的五蘊有五個，戒、定、慧、解脫、解脫知見，那能障的也是五種，所以立五種蓋。

釋曰：上兩句明蓋，下兩句廢立。蓋五唯在欲者，佛說蓋有五：一欲貪，二瞋恚，三昏眠，四掉悔，五疑。然此五蓋，唯在欲界，以契經說，如是五種，純是圓滿不善聚故，上界無不善，故知唯在欲。

「釋曰：上兩句名蓋，下兩句廢立」，上兩句講五蓋是怎樣組合起來的，下兩句說為什麼只能五個蓋？這是廢立。

「蓋五唯在欲」，佛說蓋有五種，欲貪，欲界的貪，色界、無色界的貪不在裏邊；瞋恚，也是欲界有的；昏眠，把昏沉、睡眠合一種；掉舉、惡作，悔掉也合一

種；疑是一種。「然此五蓋，唯在欲界」，這五種蓋，只有欲界有。「以契經說，如是五種，純是圓滿不善聚故」，因為經上說過，這五種純粹是不善的，是圓滿的不善，是完完整整的不善。「上界無不善，故知唯在欲」，既然是不善，而且是純粹的、圓滿的不善，上界根本沒有不善，所以這五個蓋決定是欲界的。

問：何緣昏、眠二法，及掉、悔二法，合為一蓋？答：頌言食治用同故，雖二立一蓋。食謂所食，治謂能治，即非是食也。

「何緣昏、眠二法，及掉、悔二法，合為一蓋」，為什麼昏沉與睡眠合一蓋，掉舉與惡作兩個合一個蓋？為什麼不立七個蓋，要立五個蓋呢？

「答：頌言食治用同故」，食同、治同、用同。「雖二立一蓋」，雖然是兩個法，却是立一個蓋。什麼叫食同？「食謂所食，治謂能治，即非是食也」，食，滋益它的東西。治，對治它的東西，就是非食，食的對立面。一個是滋益這個蓋的，一個是能夠對治這個蓋的。

言食同者，且昏眠蓋，同有五食：一瞢，二不樂，三嘖呻，四食不平等性，即過度飽也，五心昧劣性，即因疲勞生也。言治同者，此二非食，謂光明想。言用同者，此二俱能令心沉昧。

先說食同，睡眠跟昏沉蓋，有五個食都能夠使它增長。哪五個呢？

第一是「瞢」，昏沉來了，快要睡着的那個懵裏懵懂的樣子。我在南普陀講《俱舍》的時候，很多人聽不懂，要昏沉（倒不是想睡眠），但是有一個人他很用功，儘量地對治昏沉，當昏沉來了，眼皮垂下來睜不開的時候，他就把眼睛瞪起來，鼓得大大的來對治。我們講了兩年《俱舍》，我發現他一天也沒有昏沉打瞌睡。

第二是「不樂」，心裏不高興，聽經聽不進，那昏沉就要來了。要把《俱舍》學好，一些重要的頌要背。以前我們這裏有一個，考他的時候，總是背不出來。他說念這個頌詞心裏就發火，要發脾氣。不樂，法上沒有緣，後來跑掉了。與法無緣，這個也沒有辦法。

第三是「嘖呻」，打呵欠，懶人的樣子。這是滋益睡眠的。

第四是「食不平等性」，吃得太脹。吃了午飯，吃得脹脹的，眼睛就會睜不開，要午睡去了。宰予（孔子的學生）貪睡，孔夫子罵他「朽木不可雕也」，白天睡起覺來，這人還能有什麼作為呢？我們因為是早上早起，為了把念經、學法這些事情搞好，身體實在疲勞了，那只好午睡一下。我們出家人，每天睡午覺，這個自己想一想，好不好。如果一個遊客中午跑進來，全廟沒有人，都在房間裏睡覺，這個也不太好看。最近因為事情多，需要晚上也幹，否則越積越多，這沒有辦法。如果沒有什麼大事情的話，我們希望大家晚上九點鐘按了鈴，就可以睡覺。晚上如果早點睡覺，可能冬天不睡午覺也可以。當然實在不行，也不勉強。

第五是「心昧劣性，即因疲勞生也」，過分疲勞。本來出家人應該是少事少惱，少幹點俗事。但是現在，不像以前佛在世的時候，鉢一托什麼事都沒有了，我們現在一個常住，就像一個單位一樣，事情多得不得了，這也沒有辦法，爲了護持正法，這些疲勞只好承擔一下。

次說治同，對治它的也是同樣的，因爲這兩個行相相仿。「此二非食」，對治法，「謂光明想」，觀想光明，能夠把心提起來。光明想，當然是需要有一點定力的人，如果一點定力也沒有，觀想力很弱，光明想了半天，漆黑一團。那怎麼辦呢？擦眼睛、冷水洗臉，實在不行，站起來到外面去走一圈，用這種辦法，對治是相同的。

「言用同者」，它的作用相同的。「此二俱能令心沉昧」，昏沉、睡眠的作用一樣，都能使心沉下去。生公說法，頑石點頭，竺道生法師獨自說法的時候，照樣石頭會點頭——說得好！我們這裏，有的時候講經時可以看到有幾個人不斷地點頭，但不是頑石點頭。尤其是以前有位年紀大點的，晚上不倒單，白天聽經，一坐下來就拼命點頭，學也學不進。

這裏強調一下不倒單這個事情，你如果定力還沒有鞏固，修行沒到一定的水平，還是倒一下單好。佛也說中夜以右脅而臥的獅子臥是可以的。以前四川昭覺寺有一位師父，他爲了不倒單怎麼做呢？他把繩子懸起來扣在頸子上，坐在那裏，昏沉來要倒下去的時候，就會把喉嚨掐緊，這樣人就醒過來了，這很危險。那是因爲昭覺寺這個道場，護法菩薩念得很多，怨鬼不會來；如果有怨鬼的地方，只要繩子一碰，替死鬼把你拉起就送走了，這太冒險了。你要對治睡眠，經上有辦法，《定道資糧》都有講的，但沒有說拿繩子掛起來的，不要亂搞。

掉、悔二蓋，言食同者，謂四種法：一親里尋，二國土尋，三不死尋，四隨念昔尋，隨所經事，憶念尋求也。言治同者，此二非食，謂奢摩他。言用同者，此二能令心不寂靜。

掉、悔兩個蓋，食同，四種法使它們增長。

第一是「親里尋」，惡尋伺，想家庭，想親屬朋友等等。

第二是「國土尋」，假使是四川人，跑到這裏來，就講四川怎麼怎麼好，吃的辣椒也好，氣候也好。四川我去過，霧氣大，昏沉沉的，那裏我也不適應。國土尋，總是本鄉的好，出來不安心，總要回老家纔好。

第三是「不死尋」，想到不會死，要幹這個，幹那個，事情就多了。

第四是「隨念昔尋，隨所經事，憶念尋求也」，追想過去的事情，哪個事情好、舒服，哪個事情很不好，以後碰到該怎麼做，報仇等等。如果想這些東西，你修什麼定呢？打妄想了。想到哪個事情做對的就掉舉，哪個做錯的就追悔。這四個是增長掉、悔的。

治同，對治法也同，「此二非食」，食的對立面，「奢摩他」，心定下來，不要亂想。

用同，「言用同者，此二能令心不寂靜」，這兩個法都能使心靜不下來。今天走了一位，心實在定不下來，非要去跑一下不可。心跟身體是聯繫的，心不定，這個腳也定不下來，坐也就坐不住了，只好跑了，東南西北到處跑，跑到後來心定下來，纔能住下來。現在年輕人都犯這個毛病，都要跑一圈纔定下來，甚至於跑到沒有地方跑了，回家去了，這樣的人也有。

問：諸煩惱等，皆有蓋義，何緣世尊唯說此五？答：頌言障蘊故唯五，謂貪恚蓋能障戒蘊，昏眠能障慧蘊，掉悔能障定蘊。定慧無故，於四諦疑，疑故能障解脫蘊，及解脫知見蘊，皆不得起。故唯此五，建立為蓋。依經部釋：昏眠障定，掉悔障慧，定障理應先慧障故。

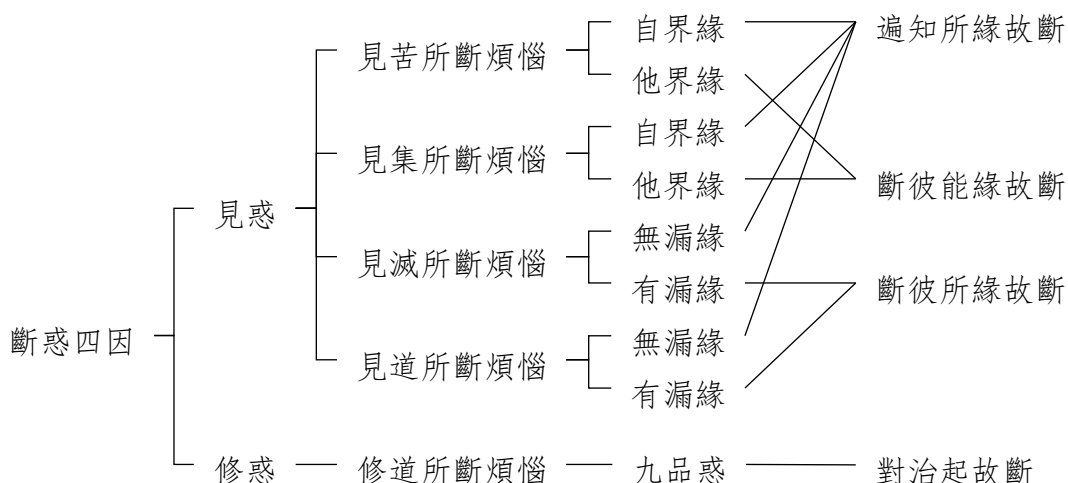
這些都是開示我們修行的辦法。如果有這五蓋，不但不能得聖道，連初禪也得不了。五蓋的危害性很大，大家要注意。

從此大文第二，明惑滅。就中分六：一、明斷惑四因，二、明四種對治，三、明斷煩惱處，四、明四遠性，五、明斷惑得滅，六、明九種遍知。

「從此大文第二，明惑滅」，前面從根本的六個煩惱，發展十個，乃至九十八，一百零八等等，還有其他的隨煩惱，中間的差別都講完了。現在這一科開始講煩惱如何滅，這是重要的問題。修行就是斷煩惱。「就中分六」，分六科。第一，「明斷惑四因」，斷煩惱有四種方式。第二，「四種對治」，對治有四種。第三，「明斷煩惱處」，什麼地方斷。第四，「明四遠性」，有四種遠，這都是連貫下來的。第五，「明斷惑得滅」，斷煩惱證得擇滅。第六，「明九種遍知」，有九遍知，這是在經上講的斷煩惱的智慧，這六科按照順序講下去。

此下第一，明斷惑四因。論云：今應思擇，他界遍行，及見滅道斷有漏緣諸惑，於彼斷位，不知彼所緣，知彼所緣時而彼不斷，如是諸惑，斷由何因？解云：問也。他界遍行者，九上緣惑也。此遍行所緣者，上界苦集是也。

【表五 - 二二：斷惑四因】



「此下第一」，先說第一科，「明斷惑四因」，斷煩惱有四種因素，就是四種方式來斷。「論云」，這是先引《俱舍論》的原文來引出問題。「今應思擇，他界遍行，及見滅道有漏緣諸惑，於彼斷位，不知彼所緣，知彼所緣時而彼不斷，如是諸惑，斷由何因」，這是提一個問題，要搞清這個問題需要有前面的基礎。

一般見道所斷的煩惱，把這個諦的道理搞清楚，而且親自證到，看得清清楚楚，這個煩惱就自然斷了。打個比喻，你遠遠地看到一個東西，以為是一個人，你心裏起了人的感覺，假使你跑過去看，發現是根木頭，你親自看到這根木頭，那麼你認為是人的這個誤解當然消除了。見道所斷的煩惱也是這樣，本來看這個世間，認為是常樂我淨的，當你認識到無常、苦、空、無我之後，那就把常樂我淨的那些誤解全部斷除了，毫無懷疑，將所緣境的真相看到了，煩惱就斷了。

比如說苦諦，你認為是常樂我淨，這是顛倒。如果你見到它本相是無常的、苦的、空的、不淨的、無我的，那麼就見到苦諦了。見到苦諦，那些見苦所斷的煩惱，自然就斷掉了，一般是這樣的。

但是裏邊有特殊的兩種，緣上二界的上緣惑，以及滅道諦下面的有漏緣惑，這兩種煩惱的斷法不一樣，所以要提這個問題。「他界遍行」，遍行惑，可以緣其他的界，欲界的遍行惑可以緣色界、無色界，色界的遍行惑可以緣無色界。這個遍行惑不限於界，這種煩惱有特殊性，它的斷法不一樣。還有一種見滅道斷的有漏緣煩惱。見滅道斷的煩惱，既有緣無漏的，也有緣有漏的。邪見、疑、無明是直接緣無漏的；而貪瞋慢等是緣有漏的邪見、疑、無明等等的，所以叫有漏緣惑，這些惑也是特殊的。這兩種煩惱見着所緣境的時候，不斷，沒有見到所緣境的時候，却斷了，這樣的煩惱是怎麼回事？論裏提了這個問題之後，因為比較深奧一點，圓暉法師把它解釋一下。

「他界遍行者」，所說的「他界遍行」是指什麼呢？「九上緣惑也」，指九個上緣惑，能夠緣上二界的九個煩惱。「此遍行所緣者，上界苦集是也」，他界遍行

是指，在苦集諦下邊有九個煩惱，能緣上二界，它所緣的境，當然是上界的苦集諦。

及見滅道斷有漏緣諸惑者，謂滅道下，貪瞋慢是也，謂貪瞋慢，緣邪見、疑、無明起，名有漏緣。此貪等所緣者，即邪見、疑、無明也。於彼斷位者：若他界遍行斷位者，謂苦集智忍生時也；若滅道有漏緣斷位者，謂滅道智忍生時也。不知彼所緣者：若斷他界遍行時，不知上界苦集也；若斷滅道有漏緣時，不知彼邪見、疑、無明也，以滅道智忍但知滅道諦故。

「及見滅道所斷有漏緣諸惑者」，見滅道斷有漏緣諸惑，指什麼呢？「謂滅道下，貪瞋慢也」，滅道諦下邊所斷的煩惱貪、瞋、慢，這些不直接緣滅道二諦，而是緣邪見等等其他的煩惱。「緣邪見、疑、無明起」，邪見、疑、無明是見滅道下斷的煩惱，直接緣滅道二諦，當你見了滅道二諦之後，它們就斷了。（邪見是謗滅諦，真正見了滅諦之後，邪見自然沒有了；疑，對滅道二諦有產生懷疑的，把滅道二諦看清楚，證到了，這個疑當然沒有了；無明是不明白，把滅道二諦證到之後，當然不會無明。）而見滅道下面的貪、瞋、慢，不直接緣滅道二諦，却是緣滅道諦下的邪見、疑、無明這些有漏法。這些煩惱的斷法不一樣，這個叫有漏緣惑。

「此貪等所緣者，即邪見、無明、疑也」，它所緣的境是邪見、無明、疑。

「於彼斷位者：若他界遍行斷位者」，這個斷位有兩種斷，第一種是他界遍行斷位，就是斷九個上緣惑的時候。「謂苦集智忍生時也」，「苦集智忍」生起的時候，就把這些煩惱都斷完了，因為它們本身是見苦集底下的煩惱，那麼見苦、見集的智慧生起之後，它們就斷掉了。「若滅道有漏緣斷位者」，第二種，在見滅、見道下的有漏緣惑，就是貪瞋慢，它們什麼時候斷？「滅道智忍生時也」，見滅、見道的智慧生起來的時候，它們斷了。

這個斷裏邊有問題。「不知彼所緣者」，當斷上緣惑（他界遍行）的時候，它並沒有緣上界的苦集諦。在欲界的苦集智生的時候，上界的苦類智忍、集類智忍都還沒有生起，上界的苦集諦，還沒有徹底明了，證到的是欲界的苦集諦道理。這個時候，「不知所緣」，它並沒有緣上界的苦集諦，這個煩惱却斷掉了。

第二種，滅道智有漏緣的煩惱，這個煩惱斷的時候，「不知彼邪見、疑、無明也，以滅道智忍，但知滅道諦故」，滅道二諦下面的有漏緣煩惱，這些有漏緣惑所緣的境應該是邪見、無明、疑，那時候並沒有徹了邪見、無明、疑的真相，證到的却是滅道二諦——無漏的法，它所緣的境並沒有證到，而有漏緣惑本身却斷掉了。通常的道理，要對所緣的境認清證到之後，它纔斷掉，現在這兩種，所緣的境並沒有證到，但是它却斷了，這是一種特殊情況。

知彼所緣時而彼不斷者：知他界遍行所緣者，謂上界苦集類智也，而彼他界遍行不斷者，謂已斷故，故不斷也。知滅道下有漏緣惑所緣時者，謂苦集智忍也，以苦集智忍知苦集故。彼滅道下，邪見、疑、無明，體是苦集，故苦集智忍生，能知彼也。而彼邪見等不斷者，謂未起滅道智忍故也。

反過來，「知彼所緣時而彼不斷者」，所緣的境證到的時候，它却没有斷，這兩個是反常的現象。

「知他界遍行所緣者」，他界遍行所緣惑，就是九個上緣惑，等到證到上界苦集二諦的時候，就是上界的苦集類智生的時候，這個時候已經斷了，不需要再斷。

「而彼他界遍行不斷者，謂已斷故」，因為它在欲界的苦集智忍生的時候，已經斷掉了，真正證到它的境界的時候，它反而不斷了，這是一種。

下面證到滅道二諦下的有漏緣煩惱所緣時，「謂苦集智忍也」。滅道二諦的有漏緣惑，它所緣的境是邪見、疑、無明，這些本身是有漏法，有漏法是苦集二諦所攝。當苦集智忍生的時候，「以苦集智忍知苦集故」，緣到並且清楚地知道了苦集二諦，但邪見、疑、無明並不斷。

「彼滅道下，邪見、疑、無明，體是苦集」，既然邪見、疑、無明是有漏法，是苦集二諦，當知道苦集諦的苦集智生的時候，能知道邪見、疑、無明。「而彼邪見等不斷者，謂未起滅道智忍故也」，雖然知道邪見、疑、無明是苦集諦，本身是苦的，但是它們不斷，為什麼？因為滅道二諦的智忍還沒有生起來。它們是緣滅道二諦的，那麼在滅道二諦的智忍沒有生的時候，它們是斷不了的，所以這是一種特殊情況。因為這樣兩種特殊情況，他就問，到底斷的方式有幾種？

又論云：非要遍知所緣故斷。答前問也。若爾斷惑，總由幾因？却徵也。由四種因。總答。何等為四？問也。頌曰：

遍知所緣故 斷彼能緣故 斷彼所緣故 對治起故斷

「論云：非要遍知所緣故斷」，《俱舍論》回答，一切見所斷的煩惱，並不都是所緣的境證到之後就斷。「若爾斷惑，總有幾因」，既然不一定，那麼斷煩惱一共有幾個因素？提出因為有一些特殊情況的出現，斷煩惱的方式決定不是一個。

「由四種因」，有四種因相可以斷。哪四種？

「頌曰：遍知所緣故，斷彼能緣故，斷彼所緣故」，一句一種，遍知所緣故斷，斷彼能緣故斷，斷彼所緣故斷，這三種都是斷見道所斷的煩惱；「對治起故斷」，這是修道斷的煩惱。見所斷的煩惱有三種方式來斷，哪一些煩惱是哪一種方式斷，這是一定的；修所斷的煩惱，要對治道起的時候能斷，只有一種，肯定的。

釋曰：前三句，明斷見惑因，第四句，明斷修惑因。且斷見惑，總由三因。遍知所緣故者，第一因也，此名遍知所緣故斷。謂苦集斷自界緣惑，

以自界緣，緣自欲界苦集諦故，苦集忍生，既知苦集，故知自界緣惑斷，由遍知所緣故斷。言所緣者，即苦集也。及見滅道，斷無漏緣惑，以邪見、疑、無明，緣滅道無漏，滅道忍生，知滅道諦故，彼邪見、疑、無明即斷，名遍知所緣故斷。言所緣者，即滅道諦也。

「釋曰：前三句，明斷見惑因，第四句，明斷修惑因」，天台宗見思二惑，見惑是見道所斷的煩惱；所謂思惑，即修道所斷的煩惱。前面三句講的是見道的煩惱怎麼斷，有三種；第四句是修道所斷的煩惱，有一種方式。「且斷見惑，總有三因」，斷見所斷的煩惱，總的來說有三種因相，就是三個方式。

「遍知所緣故」，第一句，「第一因也」，這是第一個因。「此名遍知所緣故斷」，這個斷法，叫遍知所緣故斷，以這因相來斷所斷煩惱。具體是哪一些呢？

「謂苦集斷自界緣惑」，苦集斷的自界緣惑。在見苦、見集下斷的煩惱分兩類，緣自界和緣他界。以欲界來說，欲界的見苦、見集下斷的煩惱，一種是緣自己欲界的，一種是緣色界、無色界的。前者是自界緣，後者是上界緣。「以自界緣」，因為緣自界的，「緣自欲界苦集諦故」，緣自己欲界的苦集諦，若「苦集忍生」，苦集智忍生的時候，把苦集諦的真相完全明白了，以前錯解的煩惱自然不生了。就像本來是根木頭，你以為是一個漂亮的女人，產生貪心；或者以為是一個仇人，生起瞋心，現在你看清楚是一根木頭，那麼貪心、瞋心那些煩惱都沒有了。所以把所緣的境界徹底證清楚，這些煩惱自然就沒有了，這就是遍知所緣故斷。「既知苦集」，當你證到苦集的忍（智慧），明白苦集諦的真相後，「故知自界緣惑斷，由遍知所緣故斷」，這個自界所緣的惑，就是緣欲界苦集二諦搞不清楚的煩惱，自然就斷掉了。這個斷法，就是遍知所緣，把所緣的境界全部徹底地了解之後，自然就斷掉了。一般的見所斷煩惱是這樣斷的，是最普遍的方式。

「言所緣者，即苦集也」，這是苦集二諦，迷苦的，苦忍生的時候，證到了，不會再迷。迷集諦的，當集諦的忍生的時候，徹底明白之後，再也不會疑了。這是苦集二諦的。

見滅、見道的情況，因為滅道二諦是無漏法，這是另外一種情況。見滅、見道下的煩惱分兩種，一種是有漏緣惑，一種是無漏緣惑，即邪見、無明、疑。它們是直接緣滅諦、道諦無漏法的。有漏緣惑，是貪瞋慢，它們緣的是緣滅道二諦的邪見、疑、無明，所以叫有漏緣惑。邪見、疑、無明這些無漏緣惑，當滅道智忍生的時候，滅道二諦的真相全部明白了，那麼邪見、疑、無明就斷掉了。

「知滅道諦故，彼邪見、疑、無明即斷，名遍知所緣故斷」，這也是遍知所緣故斷。本來邪見認為滅諦是沒有的，沒有涅槃的，現在世間上會說，哪裏有涅槃呢？道諦也沒有，你修道白白地浪費時間。當你徹底證到滅道二諦的時候，這些邪見當然就沒有了。你看清楚了滅諦，也清楚了道諦是能通達到這個滅諦的道路，那這些邪見、疑、無明當然也沒有了。這些煩惱，都是對所緣的境徹底明白以後，自然就斷掉了，都是遍知所緣故斷。

苦集諦是知道苦集的真相——無常、苦、空、無我，因、集、生、緣；滅道二諦是滅、靜、妙、離，道、如、行、出。對滅道二諦的真相明白以後，煩惱自然就斷。這兩種都屬於遍知所緣故斷，是第一種斷法。

斷彼能緣故者，第二因也，此名斷彼能緣故斷。謂見苦集斷他界緣，以自界緣惑緣他界緣惑，他界緣惑是所緣境，自界緣惑是能緣心也。若斷自界緣惑時，彼他界緣惑即隨斷，名斷彼能緣故斷。言能緣者，即自界緣是也。

第二種，「斷彼能緣故者，第二因也」，能緣的法斷掉了，它本身也斷了。這是第二種斷法，叫斷彼能緣故。

這裏，所緣的是煩惱，能緣它的也是煩惱，這是煩惱緣煩惱。當能緣它的煩惱斷掉之後，這個被緣的煩惱也就跟着斷了，這是第二種方式，跟前面不同。

「謂見苦集斷他界緣，以自界緣惑緣他界緣惑，他界緣惑是所緣境，自界緣惑是能緣心」，見苦、見集所斷的他界緣，這個上緣惑本身是緣上界的，自界緣惑能緣他界緣惑，當自界緣惑斷的時候，他界緣惑也就跟着斷。自界緣惑是能緣的心，他界緣惑（九種上緣惑）是所緣的境，這裏的能緣、所緣是這樣。

「若斷自界緣惑時，彼他界緣惑即隨斷，名斷彼能緣故斷。言能緣者，即自界緣是也」，圓暉法師又再三地講，自界緣惑是能緣。在苦集二諦下的他界緣惑，它緣的境是上二界的苦集，而自界緣惑能夠緣它，當自界緣惑斷掉之後，這個他界緣惑也就斷了。打個比喻，好比一個人，他很脆弱，沒有力量的，他靠在柱頭上，頭抬着看上邊，看上邊指緣上二界的苦集二諦，但是他要靠着那個柱頭，柱頭好比能緣它的自界緣惑。如果柱倒了，他也就倒下去了，因為他靠着柱站在那裏的。自界緣惑斷掉了，能緣它的煩惱斷掉了，它本身也就斷掉了，這是斷彼能緣故斷，是一種特殊的斷法。

斷彼所緣故者，第三因也，此名斷彼所緣故斷。謂見滅道斷有漏緣惑，以滅道下，貪等有漏緣惑，緣邪見等無漏緣惑，無漏緣惑名爲所緣。所緣若斷，彼能緣有漏緣惑亦隨斷，故名斷彼所緣故斷。言所緣者，即無漏緣惑是也。

第三種，「斷彼所緣故」，反過來，所緣的境斷掉了，它也斷掉了，這是第三種的斷法。「此名斷彼所緣故斷」，把它所緣的境斷了之後，它自身就斷了，它的因是斷彼所緣，這具體指哪一些呢？「謂見滅道斷有漏緣惑」，指見滅、見道下有漏緣的煩惱。

「以滅道下，貪等有漏緣惑，緣邪見等無漏緣惑，無漏緣惑名爲所緣。所緣若斷，彼能緣有漏緣惑亦隨斷，故名斷彼所緣故斷。言所緣者，即無漏緣惑是也」，見滅、見道斷的煩惱，一種有漏緣，就是貪瞋慢，緣邪見、疑、無明；一種是無漏

緣惑，就是邪見、疑、無明，緣無漏法。當滅智忍、道智忍生的時候，把滅道二諦看清楚了，再也不生邪見、疑、無明了，緣它的貪瞋慢也就斷掉了。

打個比喻說，一個沒有力的人，他靠一個手杖站在那裏，如果手杖斷掉了，他肯定也倒下去了。跟前面那個不一樣，前面依靠的柱頭，他是柱頭的所緣；這裏他是手杖的能緣，手杖是他的所緣，所緣的境斷掉之後，它自己也斷了。所以見滅道下邊的有漏緣惑，是斷彼所緣故斷。

見道斷煩惱只有以上三種方式。遍知所緣故斷，是最普遍的；而斷彼能緣故斷，只有兩種；斷彼所緣故斷，也只有兩種，後面都是特殊情況。

如果自己學法，又幫助人家學法，甚至於犧牲自己、幫助人家，這樣感的果是大智慧。有書的人盡可能把書拿出來借給大家看。總的來說，犧牲自己、成就人家，是最大的利益。佛在三大阿僧祇劫，把自己的頭目腦髓都犧牲了，最後得到的是無上正等菩提。所以要求智慧也得付些代價。一方面是勤苦一點，多動一點腦筋，多鑽研一下，另一個是把自己有的資料，讓大家分享，不要佔為己有，只有自己。佛教是破我的，一切我執的表現都要掃除乾淨，《金剛經》說，以無人無我無衆生無壽者，修一切善法，得到阿耨多羅三藐三菩提。

對治起故斷者，明斷修惑，由第四因，此名對治起故斷。謂九品修惑，由九品能對治道斷。若上上品惑，下下品道為對治，乃至下下品惑，上上品道為對治。此對治門，後當廣釋。

「對治起故斷者，明斷修惑」，修道斷的煩惱是對治起故斷，對治的道起了之後，它就斷了。前面講過，見道斷的煩惱，有八十八種，叫八十八使。修道斷的煩惱是十種，九九八十一品，要一品一品地斷。修道斷的煩惱，斷的方式是要起對治道，起一個對治道，就斷一品煩惱。「由第四因，此名對治起故斷」，這是第四種。「謂九品修惑，由九品能對治道斷」，每一個地有九品修所斷煩惱，九品的對治道起了之後就能斷。「若上上品惑，下下品道為對治」，上上品即最大的煩惱、最粗的煩惱，由下下品（最小）的道為對治，反過來，下下品的惑，由上上品道為對治。什麼原因？「此對治門，後當廣釋」，後邊要講。

比如洗衣服，衣服上粗的泥塊，輕輕一搓就去掉了，好比上上品的惑用下下品對治。但是一個小的油漬，你不下大功夫，不用汽油這一類東西洗，是洗不掉的。所以最微細的煩惱要上上品的對治道來對治。對治道的品類是從明利的程度來說的，最明利的是上上品，最鈍的是下下品。

這裏產生一個問題，修所斷的煩惱，由對治道斷，難道見所斷的煩惱不要對治嗎？不是對治道斷嗎？大家去思考一下。

從此第二，明四種對治。論云：所言對治，總有幾種？頌曰：
對治有四種 謂斷持遠厭

〔表五 - 二三：四種對治〕

四種對治	{	斷對治	——	無間道，斷煩惱故
	{	持對治	——	解脫道，持擇滅得故
	{	遠分對治	——	勝進道，令所斷惑得轉更遠故
	{	厭患對治	——	加行道，緣苦集諦，深生厭故

四道次第 —— 加行道後名無間道，無間道後名解脫道，解脫道後名勝進道

「從此第二，明四種對治。論云：所言對治，總有幾種」，對治道能斷修所斷煩惱，所謂對治，到底有幾種啊？

「頌曰：對治有四種，謂斷持遠厭」，佛經上所講的對治，一共有四種內涵，一種是斷，一種是持，一種是遠，一種是厭。所以「對治」的內涵有四種，不是那麼簡單，不能亂套。

釋曰：對治有四。一、斷對治，謂無間道，斷煩惱故。二、持對治，謂解脫道，此道能持擇滅得故。無間道後，名解脫道也。三、遠分對治，謂勝進道，令所斷惑得轉更遠故。解脫道後，名勝進道也。四、厭患對治，謂加行道，緣苦集諦，深生厭患故。無間道前，名加行道也。論主正此文云：第一、加行，二、無間，三、解脫，四、勝進。

「釋曰：對治有四。一、斷對治」，有四種對治，一種是斷對治，「謂無間道，斷煩惱故」，斷煩惱是對治的一種，並不是所有的對治都是斷煩惱。修道的時候，當你正在斷一品煩惱的時候，還正在滅，是無間道，好像兩支部隊正在拼的時候。解脫道是把煩惱滅掉了。所說的斷煩惱是無間道，正在斷，就像刀正砍下去，還沒有分開，無間道是正在加功用行的時候，正在斷煩惱。

「持對治，謂解脫道，此道能持擇滅得故」，等到把煩惱斷完，證到擇滅空性，解脫道，煩惱已經斷掉，不要再斷。「此道能持擇滅得故」，既然斷完了，那這個解脫道持擇滅得。這個無為法即擇滅證到之後有個得，這個得由解脫道執持。「無間道後，名解脫道也」，無間道之後是解脫道，解脫道能夠保持勝利的果實，把擇滅的得護持下來。

第三種，「遠分對治」，還有一種對治，叫遠分對治，「謂勝進道」，是另外一個道，「令所斷惑得轉更遠故」，勝進道，從無間道進入解脫道，這是一個過程，但是你了解脫道之後，並不是到此為止，還要往前進，叫勝進道。假使欲界的煩惱斷完了，欲界再也不會來了，是不還果，但是色界、無色界的煩惱還沒有斷，還要往前進，這是勝進道。這個時候，離開前面的煩惱，越來越遠了，「令所斷惑得

轉更遠故」，道越進，你離開那個煩惱越遠，叫遠分對治。所以說解脫道之後，叫勝進道，這個勝進道對煩惱的得來說更遠了，叫遠分對治。

第四種，「厭患對治，謂加行道」，四種對治實際上是四個道的功能。我們修行，先是由加行道，厭患對治，「緣苦集諦，深生厭患故」，要先對苦集產生厭患的心，纔能入無間道斷煩惱，纔能由解脫道證擇滅，纔能依遠分勝進道更往前進。如果沒有厭患，對欲界五欲貪得很厲害，不知道它的過患，那麼你永遠入不了無間道，也得不到解脫道，更談不上勝進道，所以說根本的開端還在加行道。加行道做什麼的？就是對我們現在的苦集二諦「深生厭患」¹，比如修淨土的，厭惡娑婆世界。這個娑婆是苦集二諦的代名詞，佛把娑婆世界裏邊的苦集二諦，說得很清楚，有生老病死，有愛別離等等，天有天的苦，人有人的苦，六道衆生各式各樣的苦給你說完了，苦的原因是什麼？煩惱，造業。這樣的一個堆堆有什麼好啊？就是火宅，一點沒有安樂之處，那你當然一定要遠離。娑婆世界如此，極樂世界反過來，滅道二諦，是寂靜的，清淨的，是修道的地方。實際上就是四諦的形象化，我們修四諦，實際上就是娑婆、極樂。其他的方式修四諦，直接證道的也可以。用娑婆、極樂，這是一種對人說法的善巧方便，一般容易吸引人家，可以厭患苦集，欣於滅道。

一共四個道，最初是加行道。「厭患」，對娑婆世界厭患，不要貪著。修淨土的也好，修其他法門也好，都知道苦集是要厭患，娑婆是要厭患，但是真正厭患的有幾個人？大家要好好地捫心自問，如果哪一個地方不厭離的，趕快把它解掉，這些繩子把我們捆得緊緊的，永遠在娑婆世界出不了，只有把它一根根解掉之後，極樂世界，或者是滅道二諦，纔能證到。修行，加行道是下手的地方。

「論主正此文云」，世親論主把這個文整理一下，第一是加行道，第二是無間道，第三是解脫道，第四是勝進道。學四個對治，也學了四個道。加行道、無間道、解脫道、勝進道，內涵是厭患對治、斷對治、持對治、遠分對治，能起這四種作用。

從此第三，明斷惑處。論云：諸惑永斷，爲定從何？頌曰：

應知從所緣 可令諸惑斷

釋曰：應知諸惑，得永斷時，不可令其離相應法，以相近故；但可令惑遠離所緣，令彼所緣，不復生故。

「從此第三，明斷惑處」，《俱舍論》的體系前後是一貫的，都是前帶後，後帶前，前面提了之後，固然後面要講，後面的把前面的更充實一下，使意義更踏實一點，互相補充。煩惱在什麼地方斷？這個聯繫到前面有個頌，「有隨眠心二，謂

¹ 《集異門足論》卷六：「四聖諦者，一、苦聖諦，二、苦集聖諦，三、苦滅聖諦，四、趣苦滅道聖諦。云何苦聖諦？答：五取蘊，謂色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊，是名苦聖諦。云何苦集聖諦？答：諸有漏因，是名苦集聖諦。云何苦滅聖諦？答：擇滅無爲，是名苦滅聖諦。云何趣苦滅道聖諦？答：諸學法、無學法，是名趣苦滅道聖諦。」

有染無染，有染心通二，無染局隨增」，是這個頌的繼續，有了前面的頌，後面很簡單，幾句話就解決了。

「論云：諸惑永斷，爲定從何」，煩惱斷掉，從什麼地方斷？這個問題提出來好像有點奇怪，但是看下去就知道，確實非要這麼明確一下不可，否則會混淆。

「頌曰：應知從所緣，可令諸惑斷」，煩惱的斷，只有從所緣隨增來看，可以說是煩惱斷。煩惱有相應隨增、所緣隨增兩種，從相應來說，相應的煩惱雖然是斷掉了，隨增的作用沒有了，但是伴性還在。有部是一切法都有它的自體，體不能消滅，作用可以消滅，隨增的作用沒有了，但是伴性（互爲助伴）去不掉的。所緣縛是緣那個境，境產生力量把你捆住。所緣隨增是可以斷的，只要這個境不使你生這個煩惱心，你就斷了。斷了煩惱之後，什麼境來，都不怕，這是斷煩惱的成果。但在沒有斷煩惱之前，什麼境來我們要區別對待，要對治。

在家人晚上狂歡一夜，第二天上班去了，忘掉了，能不能算放下？不能算！假使你煩惱斷了，再好的境來不動心，酒肆淫舍都可以行菩薩道。但即使煩惱斷了，如果你是出家人，給人家做個榜樣，到那些場所去行不行啊？你可以這麼做，其他的出家人都這麼做起來，不行的啦！所以你即使煩惱斷了，也不能這樣做。佛在世，佛是智慧最高，煩惱斷得最徹底，習氣也斷了的，我們有沒有看見佛跟一個女人攬起手走路？沒有的！我們學佛，以佛爲標準。有些大德的示現，是對個別的人，一種教化的方式。丹霞燒檀香佛，我們能不能燒啊？不能燒！不要看了一二則公案，就拿來倣效，祖師的意思不是這個，你搞錯了。所以我們還是要踏踏實實地，根據佛指示的道理做自己該做的。

「應知諸惑，得永斷時，不可令其離相應法，以相近故」，相應法，有伴性，它很近，不能說斷掉了。而所緣法，「但可令惑遠離所緣」，對所緣境不生起關係，那可以說斷掉了。「令彼所緣，不復生故」，令彼所緣，再生起它繫縛的作用。這裏說煩惱斷，從所緣上說，它的繫縛、隨增力量斷掉了，叫煩惱斷。相應法是有伴性，不能說永斷，這是有部的說法。

這是有部的解釋。每一個部，它的思想體系都是特殊的，如果思想體系一樣的，就不要分部，一個部好了。佛在世的時候，原始佛教一味的，爲什麼要分那麼多部？因爲我們很多煩惱。學一個不是簡單嗎？衆生的習氣煩惱都很多，要不同種類的方法對治。那些佛弟子就整理了這麼二十部，慢慢地後來有大乘，中國有十宗，顯宗，還有中觀、瑜伽等等，都是要對治衆生煩惱，一個藥不夠。這個藥治得了你的病，治不了他的病，怎麼辦呢？所以各式各樣宗派都要有。但是每一個宗派，都能成就（成道），不要起宗派見，排斥其他的。你弘你的淨土，他弘他的禪宗，各度各的衆生，不要互相攻擊，不要互相誹謗，一誹謗就是造極重罪，所以我們學法，不要抬高自己，把人家貶低，甚至誹謗起來，這個一定要避免。只要是佛說的宗派，都好，念佛也好，參禪也好，我們都贊成，只要不相互影響。

從此第四，明四遠性。論云：所言遠分，遠性有幾？頌曰：

遠性有四種 謂相治處時 如大種尸羅 異方二世等

從此第四，明四遠性。論云：所言遠分，遠性有幾」，遠分對治的遠，有沒有分種類呢？

「頌曰：遠性有四種」，遠性也要分四種。「謂相治處時」，相遠、治遠、處遠、時遠，四種遠。打個比喻，「如大種尸羅，異方二世等」，如四大種是相遠，尸羅是治遠，異方是處遠，二世是時遠。

釋曰：上兩句標，下兩句釋。遠性有四：一相遠，二治遠，三處遠，四時遠。如大種者，如四大雖俱，以相遠故，亦名為遠。如尸羅者，如持犯戒，此名治遠，雖一身中，有持戒、犯戒，以相治故，亦名為遠。異方者，如東西海，此名處遠，雖同一世界，方處隔故，亦名為遠。二世者，如過末世者，此名時遠。雖一法上，立此二世，望現在世，時分隔故，亦名為遠。等言為明，舉事未盡，如所造色等，亦名相遠，如善惡性等，亦名治遠，如南北海等，亦名處遠，故致等言。

「釋曰：上兩句標，下兩句釋」，上兩句標它的總體，下兩句解釋具體的那些例。先說「遠性有四」，遠性有四種，一種是「相遠」，一種是「治遠」，一種是「處遠」，一種是「時遠」，下邊舉例具體解釋。

第一種是「相遠」，「如大種者，如四大雖俱，以相遠故，亦名為遠」，四大種，地水火風，在一個物體裏邊。我們身上都有地水火風，人的身體的溫度是火，呼吸、血液的流通是風，骨頭（牙齒）等堅硬的是地，痰、涕、胃液、血液等等液體的是水。地水火風都在一個地方，但是它們的行相各是各的，不一樣，所以雖然一起，還是遠。好像一個寮房住兩個人，一個參禪的，一個念佛的，雖然他們住一個地方，思想完全不一樣，那就是「相遠」。雖然地水火風在一個物體裏邊，但是它們的相完全不一樣，甚至於不調和的時候，會害病。這是一種遠，相遠。

第二種是「治遠」，「如尸羅者，如持犯戒，此名治遠」，持戒，犯戒。一個人，假使他受了比丘戒，犯了很多戒，還有很多戒沒有犯，一方面又持戒，一方面又犯戒，這兩個是矛盾的。在一身中，「有持戒、犯戒，以相治故，亦名為遠」，他身上有持戒、犯戒，「以相治故」，一個是持戒是能治，犯戒的是所治，所治的是煩惱，這些他身上又都有，能治的跟所治這兩個是不能協調的，所以這也叫遠，這是第二種的遠。

第三種是「異方」，「如東西海」，東海，西海，「名處遠」，雖在一個世界上，東西兩方的海隔得很遠，這也叫遠。

第四種是「時遠」，「二世」，這是時間遠，過去、未來的世界，對現在來說很遠，不是一個時間段。「雖一法上，立此二世」，每一個法都可以立三世，也有

過去、未來、現在，但對現在來說，過去、未來是比較遠的，時分不一樣，兩個合不攏，也叫遠。

「異方二世等」，等，還有其他的喻可以舉。「等言爲明」，等這個字表示「舉事未盡」，我們舉的例還沒有完，再舉一下，「如所造色等，亦名相遠」，四大種在一個物體裏邊，各是各的相，它們是相遠的，不能調和的，四大種是能造色，聲香味觸都是所造的色，能造的四大，跟所造的色，合在一起，也是性質不同的，它們的相也是遠的。在一個人身上，他有的時候起善念，有的時候起惡念，善惡也是相反，一個能治，一個所治，也叫治遠。南北海和東西海一樣，也是處遠。時，只有三世。

煩惱斷了之後，還能不能再生出來，再要斷，有沒有這個可能性？煩惱斷了之後，得了擇滅這個離繫，是不是可能重新再得？

從此第五，明斷惑得滅。論云：前言惑斷，由治道生，道勝進時，所斷諸惑，爲再斷不？第一問。所得離繫，有重得耶？第二問。頌曰：

諸惑無再斷 離繫有重得 謂治生得果 練根六時中

「從此第五，明斷惑得滅」，斷了煩惱，得到擇滅，這兩個是相對的。這一方面是斷了煩惱，另一方面是得了擇滅，這是兩方面分別地來看。

「論云：前言惑斷，由治道生，道勝進時，所斷諸惑，爲再斷不」，第一個問題，《俱舍論》引出來的。前面說斷煩惱，由對治道生，煩惱就斷。道勝進時，當這個道再往前進的時候，所斷的煩惱是不是要再斷？比如初果的時候，對治道把這個煩惱斷掉了，當到二果勝進道的時候，這個煩惱是不是再斷一次？這是第一個問題。

第二，「所得離繫，有重得耶」，初果得了一個離繫果，證到擇滅，得二果的時候，這個離繫果，是不是重新再得？因爲二果比初果勝，那是不是離繫果要重新得呢？這些問題，我們自己也可以想得到，初果證的擇滅，當然一般說是淺一點，二果證的擇滅是高一點，這個擇滅，初果到二果的時候，是不是重新再得一下呢？

「頌曰：諸惑無再斷，離繫有重得」，這個重點是說當道勝進的時候，煩惱不需要再斷，但是離繫果要重得，有六個時候，要重新得離繫果。「謂治生得」，第一個是治生，對治道生的時候。得果，初果、二果、三果、四果，得果包含四個。第六是練根。當你鈍根的時候得的這個離繫（擇滅），跟你練利根的時候，得的擇滅不同。但是，煩惱，初果斷了，二果不要再斷，三果也不要再斷。鈍根斷的煩惱，利根也不要重新再斷。這是兩重的說法，煩惱斷了不用再斷，離繫有重得。這裏的煩惱斷，是說當道勝進的時候，是不是再斷，並不是說退不退的問題，這是兩個問題。

釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。諸惑無再斷者，諸惑頓斷，若更不退，必無後時再斷惑義。離繫有重得者，離繫者，謂擇滅無爲也。道勝進時，重起勝得，得前無爲，是故無爲，更許重得。

「釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。諸惑無再斷」，第一個問題，煩惱斷了之後，當道勝進的時候，不要再斷，不管你道怎麼高，煩惱下邊斷了之後，上邊不需要重斷。「下三句答第二問」，離繫果有六個時候，重新再得。對治道生的時候，第一次得離繫果；得初果、二果、三果、四果的時候；練根，鈍根練成利根的時候，還要得一次離繫果。

「諸惑無再斷者，諸惑頓斷，若更不退，必無後時再斷惑義」，假使煩惱是頓斷，一下斷掉了，只要你不退，道勝進的時候，不需要再斷煩惱。這個煩惱，假使初果斷了之後，到二果的時候不需要再斷一次，到三果的時候也不要重斷，乃至成佛的時候，已經斷的煩惱，沒有重斷的必要，這是第一個問題。

「離繫有重得」，但是離繫，擇滅無爲，所證的擇滅，按着次第要重新得的。「離繫者，謂擇滅無爲也」，離繫果是擇滅無爲，也是後來大乘所說的空性，這個擇滅是要重得的。《金剛經》說：「一切賢聖皆以無爲法而有差別。」一切賢聖證的都是擇滅無爲，但是有差別，當你道勝進的時候，所得的離繫果要勝，也跟這裏是相符的。「道勝進時，重起勝得」，當你道往前勝的時候，這個離繫果的得，比以前要超勝。初果得的離繫，跟二果的離繫不一樣，二果的離繫比初果要勝。

「重起勝得，得前無爲」，前面初果證到的擇滅得，到二果的時候，重新得一個殊勝的二果的擇滅得。「是故無爲，更許重得」，無爲法的擇滅得允許重得。

前面講過，擇滅的得，隨所證的道來判的，你是什麼道證它的，就是什麼樣子的擇滅得，所以這個擇滅的得，根據能證的道，要往上升的。「一切賢聖皆以無爲法而有差別」，所證的都是無爲法，因爲道的差別不同，證的無爲法有深淺的不同。

所言重得，總有六時：謂治生一，得果有四，練根第六時也。治生時者，謂解脫道。得果時者，謂得預流、一來、不還、阿羅漢果。練根時者，謂練鈍根轉爲利也。此六時中，諸分離繫，隨道勝進，重起勝得。如欲界繫，見四諦斷，色無色界，見三諦斷，除道諦也，所有無爲，具六時得。色無色界，見道諦斷，所有無爲，唯五時得，以治生時即得果故，不應於此分爲二時。解云：道類智起，名治生時，即得預流果也。故六時中，除治生一。

「所言重得，總有六時」，有六個時候可以重得這個擇滅得。

哪六個時候？「謂治生」，第一個是治生，對治道生的時候，煩惱斷掉了，證到擇滅，這是第一次得到擇滅的得。「得果」，初、二、三、四果，那是第二次、

第三次、第四次、第五次的得。最後，是練根，本來是鈍根的，轉為利根，這個時候，他的道勝了，這個擇滅得也殊勝了，所以又得一次更高的擇滅得。

「治生」，「謂解脫道」，無間道正在跟煩惱鬥爭，煩惱正在斷，煩惱力量衰退了，但是煩惱本身還在，煩惱的得還沒有消滅，非得還沒起。到解脫道的時候，煩惱消滅了，煩惱的得沒有了，煩惱的非得成了，這個時候擇滅得得到了。所以說第一次得擇滅的得，是煩惱的非得得到的時候，兩個是對稱的。煩惱斷掉了，這是解脫道的時候，第一個，「治生」。

得果的時候，「謂預流、一來、不還、阿羅漢」，這四個果，每得一個果，它的道不一樣，這個擇滅得要重新得一次。治生一般說是見道，正在見道的時候，煩惱斷掉了，得到這個擇滅得，那是在十五剎那，還沒有得初果，到第十六剎那道類智的時候，得預流果，這時再得一次擇滅得。斷了欲界的六品煩惱，得第二果的時候，又得一次擇滅得。到第三果九品欲界的煩惱斷完了，再得一次三果的擇滅得。乃至三界的煩惱斷完了，再得一次阿羅漢果的擇滅得。

阿羅漢有鈍根、利根，假使是鈍根證的阿羅漢果，可以練利根，當成了利根的時候，這個擇滅得還是要變成爲利根的擇滅得了。所以隨着道的勝進，這個擇滅的得，是要重得的。雖然都是斷煩惱，證空性，但是，一切賢聖以所得的道不同，就有差別，「以無爲法而有差別」，就是這個意思。

「此六時中，諸惑離繫，隨道勝進，重起勝得」，這六個時當中，隨着道的勝進（往上進），煩惱的離繫得重新要起，起殊勝的得。後邊的得，勝於前面的得。

「如欲界繫，見四諦斷，色無色界，見三諦斷，除道諦也，所有無爲，具六時得」，欲界繫的見四諦斷的煩惱，色界、無色界見三諦，見道的時候，這些煩惱雖然斷掉了，它們的擇滅得有六個時候可以得。第一個是治生，第二個是得預流果，乃至最後成阿羅漢果，乃至練根，這是具足六時得的。色無色界的見道諦斷的煩惱斷掉之後，它所得的無爲的擇滅得，只有五時。「以治生時」，當道類智生的時候，當下就得預流果，「不應於此分爲二時」，治生與得果合二爲一，不要分兩個，本來六個成五個。

「解云：道類智起」，第十六剎那證預流果，「道類智起，名治生」，這時候，對治道生了，但是同時又證預流果，不要分兩個時候。「故六時中，除治生一」，因爲治生、得果在一個時候，得果殊勝，把殊勝的標出來就夠了，所以得預流果，治生那個時就不要了，這是見道的時候五時得。

欲界修斷五品無爲，亦五時得，除預流果。欲界修斷第六品無爲，唯四時得，謂於前五更除一時，得果治生，時無異故。解云：第六解脫道起，名治生時，即得一來果，除治生一時也。

「欲界修斷五品無爲，亦五時得」，修道的時候，也有五時得，欲界修所斷的煩惱，一品到五品斷了，還沒有證一來果，當下有治生，一來果沒有同時生，所以，

它也五時得。因為預流果在見道十六剎那的時候就得了。修道的時候，斷一品乃至五品修所斷煩惱，這個時候，治生有，但是預流果除開，也是五時得。

修道的時候，有四時得的，就是欲界修所斷的煩惱第六品，當第六品煩惱對治道生的時候，當下證第二果，把治生那一個除掉了，原因和前面一樣。所以，第六品煩惱斷的時候，它的離繫得是四個時候。「謂於前五更除一時」，前面五個當中還要除一個，「得果治生，時無異故」，得第二果、對治道生在同一個時間，所以要除一個。

「解云：第六解脫道起，名治生時」，第六品煩惱斷的時候，解脫道生的時候，是治生（對治道生），這個時候，當下就得一來果，治生跟一來果兩個同時的，以得果為殊勝，把治生略了，只有四個時候。

欲界修斷第七八品無為，亦四時得，得果四中，除前二故。欲界修斷第九品無為，唯三時得，謂於前四中，又除一時，以治生時即得果故。解云：第九解脫道起，名治生時，即得不還果，除治生一時也。

「欲界修斷第七八品無為，亦四時得」，欲界修所斷的煩惱，第七品、第八品斷的時候，證得的無為擇滅，也有四個時候，重得擇滅得。「得果四中，除前二故」，因為得初果、二果的時候還沒有開始斷第七、八品煩惱，所以六個裏要去掉兩個，還有四個。

「欲界修斷第九品無為，唯三時得，謂於前四中，又除一時，以治生時即得果故」，欲界的第九品煩惱，以後得擇滅得，只有三個時候。得初、二果的時候還沒有斷第九品，要除去。第九品煩惱對治道生的時候，當下是第三果，兩個是同時的，而第三果殊勝，略去治生，是三時得。

「解云：第九解脫道起，名治生時」，第九解脫道把煩惱斷掉了，治生，但是這個時候，得不還果，略去治生不標，是三時得。

色無色界修斷無為，唯除有頂第九品無為，所餘無為，亦三時得，得果四中，除前三故。有頂第九，唯二時得，謂前三內又除一時，以治生時，即得果故。解云：第九解脫道起，名治生時，即得阿羅漢果，除治生一時也。此約鈍根及次第證者說，若利根者，則無練根；若超果者，則不定也。鈍根及次第證者說，若利根者，則無練根；若超果者，則不定也。

「色無色界修斷無為，唯除有頂第九品無為，所餘無為，亦三時得」，色界、無色界的所有修所斷煩惱的無為（擇滅），八個地七十二品當中的七十一品，把有頂第九品的無為除掉，其餘的七十一品煩惱的無為都是三時得。

「得果四中，除前三故」，因為這個時候，三果已經得到了，前面三個果要除掉，就三時得。

「有頂第九，唯二時得」，有頂的第九品煩惱斷的時候，只有兩時得。「謂前三內又除一時，以治生時，即得果故」，前面三個裏邊，再除一個，為什麼？第九品煩惱斷的時候，得阿羅漢果，治生得果在一時，略去治生。

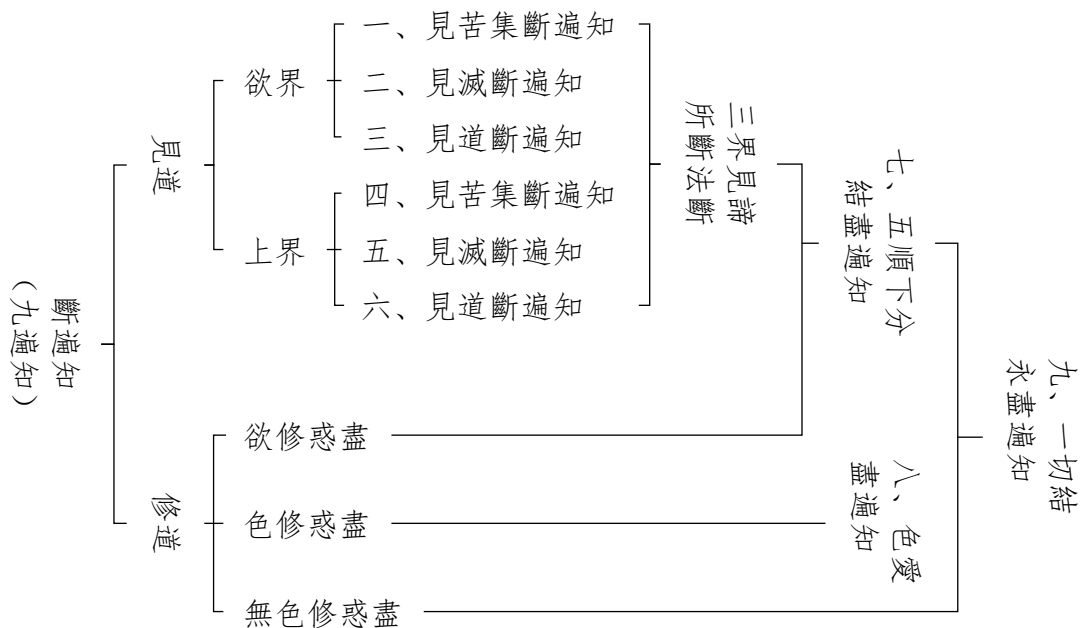
「解云：第九解脫道起，名治生時」，當有頂第九品的煩惱斷掉了，解脫道起的時候，叫治生，這個時候，得阿羅漢果，阿羅漢果殊勝，把治生略掉。「此約鈍根」，前面那些都是以鈍根說的。對鈍根而言，還有一個時候，當你練成利根的時候，還要得一次，這會有二時得。同時，這些也是指次第證的，證果不跳躍，如同我們念書一樣，按部就班升學的，如果是利根的，或者有跳級的，那就不一樣。

「若利根者，則無練根」，假使是利根、次第證，要去掉練根一個時候，他本來是利根，就不需要再練。假使「超果者」，假使超越證的，那又不一定。

從此第六，明九遍知，就中分六：一、列九遍知名，二、明六對果，三、明建立遍知緣，四、明成就遍知，五、明集遍知處，六、明得捨遍知。此下第一，列遍知名。且遍知有二：一、智遍知，二、斷遍知。智遍知者，謂無漏智，於四諦境，周遍而知，名智遍知也。斷遍知者，謂即諸斷，斷即是擇滅，由斷顯故，擇滅名斷。斷遍知者，此於果上立因名故，遍知是因，斷名為果。故斷名遍知者，是果上立因名也。論云：為一切斷，立一遍知？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

斷遍知有九 欲初二斷一 二各一合三 上界三亦爾
餘五順下分 色一切斷三

【表五 - 二四：九遍知】



「從此第六，明九遍知」，有九個遍知，都是講煩惱斷了之後的情況，什麼叫九遍知呢？「就中分六」，六個科目來講九遍知。第一，「列九遍知名」，先講九遍知的名字。第二，「明六對果」，一對一對的果，有六個對。第三，「明建立遍知緣」，為什麼要建立這九個遍知？第四，「明成就遍知」，如何成就遍知？第五，「明集遍知處」，什麼地方集遍知？第六，「明得捨遍知」，怎麼得？怎麼捨？一共六科。

先介紹九遍知是什麼，所以列九遍知名擺在第一。

遍知有兩種，一個是智遍知，一個是斷遍知，現在講的是斷遍知。「且遍知有二：一、智遍知，二、斷遍知」。

什麼叫「智遍知」？「謂無漏智，於四諦境，周遍而知，名智遍知」，無漏的智慧，對四諦的道理，那個境，周遍而知，全部地正知，這個智慧就叫智遍知，屬於智慧。

什麼叫「斷遍知」？「謂即諸斷，斷即擇滅，由斷顯故，擇滅名斷。斷遍知者，此於果上立因名故，遍知是因，斷名為果。故斷名遍知」，斷遍知跟智遍知不一樣，智遍知是能遍知的智，而斷遍知是智遍知所證到的斷，所以斷遍知本身是擇滅，是無為法。

擇滅為什麼叫斷？因為斷了煩惱之後，纔顯出擇滅來，「由斷顯故，擇滅名斷」，所以擇滅叫斷，這是有財釋。因為擇滅是由斷顯出來的，所以擇滅的名字不用，用斷來顯它。

「斷遍知者」，果立因名。本來斷是果，現在把遍知這個因的名字安上去，就是果上立因名，也叫斷遍知。本來果是斷，是擇滅無為法，不能叫遍知，因為遍知是因，有了智遍知，纔能證到這個擇滅。所以把這個遍知擺上去，是果上安因的名字，斷是果，遍知是因，果叫斷遍知，這是果立因名，這是什麼釋？自己考慮。

「論云：為一切斷，立一遍知」，斷遍知是擇滅，因為遍知而證到的斷叫斷遍知，是不是一個遍知證一個斷，就立一個遍知？「不爾」，不是。「云何」，怎麼安呢？

「頌曰：斷遍知有九」，斷遍知一共有九個。哪九個？「欲初二斷一」，欲界初、二的斷遍知立一個，見苦、見集斷了之後，證到的擇滅，立一個遍知。「二各一合三」，見滅、見道各一個遍知，欲界一共三個遍知。「上界三亦爾」，色界、無色界也有三個遍知。所以說見道有六個遍知，欲界三個，色界、無色界三個。修道有三個遍知，「餘五順下分，色一切斷三」，欲界的五順下分結斷了之後，得一個遍知；色界的煩惱斷了之後，再得一個遍知；一切斷，三界的煩惱斷完，又得一切結斷遍知，一共是三個。

釋曰：初句標數，次三句明見諦六遍知，後二句明修道三遍知。欲初二斷一者，謂欲界繫初苦集二斷，立一遍知。二各一合三者，二謂欲界滅

道二諦，各立一遍知。言合三者，欲界四諦，合成三遍知也。一、見苦集斷遍知，二、見滅斷遍知，三、見道斷遍知。

「釋曰：初句標數」，第一句，「斷遍知有九」，標數。法相、法數是肯定的，斷遍知是九個。

「次三句明見諦六遍知」，下邊三句，明見道的時候有六個遍知。最後兩句，明修道的時候有三個遍知。見道的時候，六個遍知怎麼安的？

「欲初二斷一」，欲界繫的見道所斷的苦集下的煩惱，斷掉之後，合攏來立一個遍知。

「二各一合三」，欲界的見滅、見道，它們的煩惱斷掉了之後，各立一個遍知，一共是三個遍知。

「言合三者，欲界四諦合成三遍知也」，欲界見道四個諦下的煩惱，斷了之後合成三個遍知。苦、集下合一個遍知，見滅、見道分開，各一遍知。這樣欲界四諦是三遍知，「一、見苦集斷遍知，二、見滅斷遍知，三、見道斷遍知」。

上界三亦爾者，上二界四諦，合成三遍知，如欲界數，故言亦爾。一、色無色見苦集斷遍知，二、色無色見滅斷遍知，三、色無色見道斷遍知。此上六種遍知，名三界見諦所斷法斷六種遍知。言法斷者，擇滅名也。

「上界三亦爾」，上二界見道所斷的煩惱斷掉之後，也安立三遍知，「如欲界數，故言亦爾」，見苦、見集合一個，見滅、見道各一個，一共有三個，跟欲界一樣，所以說「亦爾」。

欲界三個，色、無色界三個，一共六個。「此上六種遍知，名三界見諦所斷法斷六種遍知」，上面六個遍知，有個名字，叫三界見諦所斷法斷六種遍知。

「言法斷者，擇滅名也」，什麼叫法斷呢？就是擇滅，斷了三界見諦所斷法而證到的擇滅，有六種，叫六種遍知。

餘五順下分，色一切斷三者，餘謂三界修斷法斷，立三遍知，見斷外故，名之為餘。欲修惑盡，立一遍知，名五順下分結盡遍知。此遍知體，並前見諦六種遍知，及此修斷九品無為，總集名為五順下分結盡遍知。故論云：五順下分結盡遍知，並前立故。解云：並前見諦也。

「餘五順下分，色一切斷三」，這兩句話講修所斷的。「餘謂三界修斷法斷，立三遍知」，把見斷的法斷遍知除開，餘下的是修所斷的法斷遍知，又有三個。

「見斷外故，名之為餘」，見所斷的法斷遍知之外叫餘，就是修所斷的。「欲修惑盡，立一遍知」，欲界的修所斷的九品斷完，立一個遍知，即欲界的五順下分結盡遍知。

「此遍知體，並前見諦六種遍知，及此修斷九品無爲，總集名爲五順下分結盡遍知」，五順下分結盡遍知，把三界見道所斷六個遍知，都包括在裏邊，再加上欲界的九品煩惱斷掉之後，合攏來叫五順下分結盡遍知，表上畫得很清楚。

「故論云：五順下分結盡遍知，並前立故」，所以《俱舍論》裏邊有這麼一句話，五順下分結盡遍知，是跟前面見所斷的六個遍知合攏來的。「解云：並前見諦也」，並前面見諦的六遍知。爲什麼要立一個呢？欲界的煩惱斷了之後，得三果，欲界再也不來了，超出欲界，所以這個地方總立一個遍知。

色一切斷三者，色謂色界修道惑盡，立一遍知，名色愛盡遍知。一切斷者，謂無色修道惑盡，立一遍知，名一切結永盡遍知。此遍知體，總集三界見、修無爲，名一切結盡遍知體也。故論云：一切結盡，通前遍知，並前立故。解云：並前見、修斷無爲也。頌言三者，結上三界修道，立三遍知也。問：何緣色無色修斷別立遍知，非見所斷？答：以色無色修所斷惑，治不同故，遍知別立，見斷治同，遍知合說。

「色一切斷三者」，色界的煩惱斷了，乃至一切的煩惱斷了，加上前面欲界的五順下分結斷了，一共有三個，是修所斷的遍知。

「色謂色界修道惑盡，立一遍知，名色愛盡遍知」，頌裏邊的「色」這個字，意思是色界所有修所斷煩惱斷完了。色界初禪、二禪、三禪、四禪，四個地每地九品，這三十六品修所斷的煩惱斷完的時候，要立一個遍知。色界的貪已經沒有了，再也不去色界了，叫色愛盡遍知。這是第八個，色愛盡遍知不含前面的。

「一切斷者」，無色界的修惑盡，無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，也是四地三十六品，這三十六品的煩惱斷完，立一個遍知，叫一切結永盡遍知。這個遍知不但是無色界的三十六品，還要把前面的五順下分結、色愛盡遍知，全部包完，所以叫一切結永盡遍知，三界所有煩惱全部斷完，這個遍知得到就是阿羅漢了。

「此遍知體，總集三界見、修無爲，名一切結盡遍知體也」，這個遍知的體是最寬的，三界見道所斷、修道所斷的煩惱全部斷完的擇滅，就是一切結永盡遍知的體。

「故論云：一切結盡，通前遍知，並前立故」，一切結盡遍知，把前面的遍知通通拉在裏頭，跟前面一起立起來的。「解云：並前見、修斷無爲也」，前面的見道也好，修道也好，欲界、色界的那些無爲，全部都在裏邊，總的立一個一切結盡遍知。

「頌言三者，結上三界修道，立三遍知也」，總結三界的修道所斷的擇滅，立三個遍知。前面見道是六個，這裏是修道三個，一共九遍知。

「問：何緣色無色修斷別立遍知，非見所斷？答：以色無色修所斷惑，治不同故，遍知別立，見斷治同，遍知合說」，這裏提一個問題，色界、無色界修所斷的

煩惱，是分開立遍知的，色修惑盡立一個色愛盡遍知，無色界的修惑盡立一個一切結永盡遍知，這是分開的。但見道的時候，欲界的有三個遍知，色界、無色界合起來是三個遍知。爲什麼見道的時候要合，修道的時候要分呢？回答說，見所斷的煩惱對治的方式是相同的，都是類智，所以可以合起來。而色界和無色界修道所斷的對治法是不一樣的，所以不能合起來。色修惑盡、無色修惑盡要分開說，因爲對治道不同。

從此第二，明六對果。論云：如是所立九種遍知，應辨於中幾何道果。

頌曰：

於中忍果六 餘三是智果 未至果一切 根本五或八
無色邊果一 三根本亦爾 俗果二聖九 法智三類二
法智品果六 類智品果五

「從此第二，明六對果」，六對果，是一對一對的果有六對。「論云：如是所立九種遍知，應辨於中幾何道果」，在這九遍知裏邊，哪些是哪一個道的果。

「頌曰：於中忍果六，餘三是智果」，第一對，忍跟智的果。在九遍知當中，有六個遍知屬於忍的果，三個遍知屬於智的果。

「未至果一切，根本五或八」，未至定跟根本定的一對，未至定的果有一切，所有都可做未至定的果。而根本定的果，只有五個，或者是八個。

「無色邊果一，三根本亦爾」，無色界的邊是空無邊處的近分定，它的果是一，三個根本定是三，非想非非想不能斷煩惱，所以沒有。前面講過，有九個定可以起無漏道，就是未到、中間、四根本、三無色。非想非非想天的智慧很微弱，無漏道要明明白白的纔能起。

第一是忍果六，智果三。第二是未至果一切，九個都有；根本定的果，五個或者八個。第三是無色界的邊處，一個果；三根本定，空無邊處、識無邊處、無所有處，也是一個斷遍知。

「俗果二聖九」，世俗智的果有兩個，無漏智的果有九個遍知。「法智三類二」，法智的果三，類智的果二。「法智品果六」，法智品包括法智、法忍，類智品包括類智、類忍，法智品的果是六，類智品的果是五。這六對，把九遍知用六個方式來判它們的果。

釋曰：此有六對果。初兩句明忍、智果，次兩句明未至、根本果，次兩句明無色近分、根本果，次一句明俗、聖果，次一句明法、類智果，次兩句明法、類智品果。

「釋曰：此有六對果。初兩句名忍、智果」，第一對，忍跟智一對。「次兩句明未至、根本果」，未至定跟根本定一對。「次兩句明無色近分、根本果」，無色界的近分定跟根本定一對。「次一句明俗、聖果」，世俗智跟無漏智兩個一對。再

下一句，「明法、類智果」，法智果跟類智果。「次兩句明法、類智品果」，法智品包括法智、法忍，類智品包括類智、類忍，又是一對。

於中忍果六者，於遍知中，忍果有六，謂見諦六遍知也。忍謂八忍。六種遍知，是忍所得，名為忍果。

「於中忍果六」，在這九個斷遍知當中，屬於忍的果有六個，見道所斷的都是忍果，是六個遍知。「於遍知中，忍果有六，謂見諦六遍知也」，見道的時候，八忍八智，忍是無間道，智是解脫道，斷煩惱的遍知是忍的果。忍是八忍，苦法忍、苦類忍、集法忍、集類忍、滅法忍、滅類忍、道法忍、道類忍，這八個忍都是斷見所斷的煩惱。這六個遍知是忍所得，是忍的果，叫忍果。

餘三是智果者，餘謂修斷三種遍知，此三智果，唯智得故。

「餘三是智果」，「餘三」，除了見道的六個遍知之外，其餘三個，修道所斷的遍知，屬於智的果。「餘謂修斷三種遍知，此三智果，唯智得故」，這是智得到的果。這是忍果、智果的一對；忍的果有六，智的果有三。忍的果，是見道所斷的果；智的果，是修道所斷的果。

未至果一切者，謂未至定，能斷三界見、修惑故，具有九遍知果，故言一切。

「未至果一切」，未到地定跟根本定這一對。「未至」，指未到地定。從欲界開始修禪定，禪定已經得了，還沒有到初禪，未到地定。這是欲界到初禪中間的一個階段，是初禪的近分定。正在斷欲界的煩惱，一品、二品、三品，乃至八品，第九品沒有斷，這都屬於未到地定，到欲界第九品斷完，就是初禪的根本定。

這個未至定最厲害，三界的見、修所斷的煩惱都能斷，一切果都能得。「具有九遍知果」，既然能斷三界見、修的煩惱，九遍知的果都能得，所以未至定得一切的果，「故言一切」。

根本五或八者，毗婆沙師說，根本靜慮，果唯有五，以根本地，唯能永斷色、無色界見、修惑故，故有上界見諦三果、修斷二果。以不能斷欲界惑故，故欲界四遍知，非根本果也。

「根本五或八」，根本定，就是四個禪，有五個遍知或八個遍知兩種說法。根據《光記》，根本定五為正，八是一個特殊情況。「毗婆沙師」，有部的說法，根本靜慮的果只有五個。為什麼？「以根本地，唯能永斷色、無色界見、修惑故」，欲界的煩惱未到地定斷，既然未到地定把欲界煩惱斷完了，「諸惑無再斷」，入根本定，不需要再斷一次。色界、無色界的煩惱，四根本定都能斷。所以說，「唯能永斷色界、無色界見、修惑故」，它只能斷色界、無色界的見道、修道的煩惱。

「故有上界見諦三果」，所以，它可以斷上界見所斷的煩惱，可以有上界的三個果。「修斷二果」，修道所斷的色修惑盡、無色修惑盡，四根本定能得。欲界的修斷煩惱也已經斷掉，不需要再斷。所以說，它有五個果，見道的三果，修道的二果。「以不能斷欲界惑故」，欲界的惑不要斷了。「故欲界四遍知，非根本果也」，欲界的四個遍知，見道三個、修道一個，根本定不斷的。

或八者，或言謂顯妙音師說。彼說根本有八遍知果，於前五上，更加欲界見諦三遍知果。謂先凡位離欲界染，後依根本地，入見諦時，於欲界繫見四諦斷，許別道引無漏得故。別道引者，謂法智及法忍也。此別道位，起能得得，得欲界見諦三種遍知。故此見諦三遍知，亦是根本地果，除順下分，以順下分唯是未至果故。謂根本地所起見道，無容修彼欲界修惑斷對治故。以見、修不同，故不修也。故五下分遍知，非根本地果也。

「或八」，也有論師說是八個，「或言謂顯妙音師說」，「或」指妙音論師。

「彼說根本有八遍知果」，他說根本定也可以得八個遍知爲果。「於前五上，更加欲界見諦三遍知果」，在前面的根本五個果上面，再加上欲界見道的三遍知，爲什麼呢？

「謂先凡位離欲界染，後依根本地，入見諦時，於欲界繫見四諦斷，許別道引無漏得故」，爲什麼別道引呢？「謂法智及法忍也。此別道位，起能得得，得欲界見諦三種遍知。故此見諦三遍知，亦是根本地果」，這個說法，是超越證。他在凡夫的時候，還沒有見道，修世間定，以有漏定把欲界的九品煩惱斷完了。世間定很多，婆羅門就是修世間禪定，他得的初禪不用無漏法得的，是用他自己的一些欣上厭下的方式，把欲界的煩惱斷掉，證到初禪，這是凡夫也可以做到的。他先斷了欲界的煩惱，證到初禪以後，以初禪的定，來觀察四諦十六行相，見道。超越證，一證就是三果。

因爲他前面的禪定是有漏道，欲界見道所斷的三個遍知沒有證到，「許別道引無漏得」，依根本地見道的時候，有另外一個道，引出前面三個斷遍知的「無漏得」，就是得到斷遍知。什麼別道引呢？就是法智、法忍。這個時候，他見道，又起了法智、法忍的無漏道，引出見道斷的三遍知。這樣三個遍知，在根本地也可以得，所以可以得八個遍知。這是一種特殊情況，通常是五個遍知。這是超越證，開始的時候，先斷了欲界的煩惱，得了初禪之後，再去入見道，這時候，見道的三遍知也引出來了，加上前面五個，一共有八個。這是妙音論師的另外一種說法。

「除順下分」，什麼原因？「以順下分唯是未至果故」，五順下分結盡，一定是未到地定的果，根本禪是不能得到的。

「謂根本地所起見道，無容修彼欲界修惑斷對治故」，根本地，在見道的時候，沒有功夫去斷欲界修所斷的煩惱，對治道不會起來。見道十五剎那，斷三界八十八使見所斷的煩惱，哪有功夫去斷修道的煩惱呢？不可能再去斷修道的煩惱。所以五

順下分結盡遍知，根本地不能得。「以見、修不同，故不修也」，因為見道跟修道不一樣，修道的，未到地定已經修過，不需要再修。「故五順下分遍知，非根本地果」，根本地，一般說是五個果，或者八個果，五順下分結盡遍知不能加。這是根本和未到地定的一對。

無色邊果一者，邊謂空處近分，近空處故，名無色邊。以空處近分起有漏道，能斷色界修惑盡故，唯得色愛盡一遍知果也。三根本亦爾者，無色前三根本，除有頂也，唯得一切結盡一遍知果，一數同前，故言亦爾。

「無色邊果一」，無色定的邊是空無邊處的近分定，它的果是一個。「三根本亦爾」，三個根本定的果也是一個。「邊謂空處近分」，空無邊處是無色界定的最低一個，它的近分定叫無色邊。「近空處故，名無色邊」，靠近空無邊處，空無邊處是無色界的開始，它的近分定是從色界到無色界的邊。這個近分定得到的九遍知的果，只能得一個，它怎麼得呢？

「以空無邊處近分起有漏道，能斷色界修惑盡故，唯得色愛盡一遍知果也」，這是指有漏定，以前佛在世時，婆羅門修的，他們得到四禪定以後，進一層，感到四禪還有色身，中國的老子也說，「吾所以有大患者，為吾有身」，這個身是大患的根本，有身就有很多的災患，生、老、病、死都是身的事情。他們也看到這一點，要把身也滅掉，以色界的第四禪定為基礎，來修無色界的定。欣上厭下，羨慕上界無色界的靜、妙、離，厭惡色界的粗、苦、障，基於這樣的心情來修無色界的定，起無色界的近分定，把色界的煩惱斷完。當色界煩惱斷完的時候，得到一個果，色愛盡遍知，這是九遍知當中的一個，空無邊處的近分定能得這一個斷遍知。

「三根本亦爾」，這是無色界的近分定跟根本定的一對來比較。無色界前面三個根本定，空無邊處、識無邊處、無所有處，「除有頂也」，把有頂除開。它們也是得一個斷遍知，一切結盡的遍知。利用這三個定，可以證阿羅漢果，把三界煩惱都斷完，所以也得一個遍知。因為它的數字是一，所以說「三根本亦爾」，也是一個。為什麼要除有頂呢？前面講過，有頂地不能起無漏道，無漏道要明利的智慧。非想非非想若昧若明，這樣的心，要想斷煩惱，得無漏定，不可能。修定不要什麼都不想，糊裏糊塗，只是很舒服，飄飄然，感到身體起了很多的樂觸，感到心裏發熱，發煖之類的。修定的時候會起這些現象，但是你没有智慧，斷不了煩惱，頂多在裏邊享受一段定中的禪樂，禪觸的享樂享完了，會墮下來。

外道為什麼修這個定呢？他也知道身體是災患的根本，而心却是災患的因緣，起煩惱造業都是心，要把這個心滅掉。但身體已經沒有了，心再滅掉，他害怕，怕這個「我」斷掉。外道始終要執著我的，我要長壽，我要怎麼怎麼，或者大我之類的，要維持這個東西，這是他的根本。如果把這個老巢鏟掉了，他修什麼呢？修了半天，本來是為一個我，「我」都沒有了，他還修什麼？所以他知道過患，但是又捨不得放下「我」，就修這個定。這個身體沒有了，心又像有像沒有，到此為止。

來一個非想非非想，這是一個不徹底的辦法，是消極的逃避的辦法。不用智慧來斷除煩惱的根。實際上，什麼叫智慧斷煩惱？煩惱本空，智慧照見五蘊皆空，當場就斷掉了。如果你不能照見五蘊皆空，那永遠斷不了的。這個照空的智慧，在非想非非想天是不能生起的，所以它不能起無漏道。

前面這三個根本定，能起無漏道，得一切結盡遍知的果。前面空無邊處的近分定得一個色愛盡遍知，數字都是一，叫「亦爾」。

俗果二者，俗道果二，謂世俗道，能斷欲界色界修所斷故，得順下分及色愛盡二遍知果。聖九者，謂聖道力，能斷三界見修惑盡，得九遍知果。

「俗果二」，世俗道跟無漏道的比較。「俗果二聖九」，俗道果，用世間道來修得的果有兩個遍知，謂世俗道能斷欲界、色界的修所斷的惑。世間的禪定，婆羅門也能把欲界的煩惱斷完，證初禪，也能把色界的煩惱斷完，生空無邊處，得無色界定。所以，世俗道（世間道）也能夠斷煩惱，證二個遍知，「俗果二」，就是順下分結跟色愛盡這兩個遍知的果。這兩個遍知果通聖（無漏）和有漏。但是，無漏道的聖道，九個果都能得。

「聖九者，謂聖道力，能斷三界見修惑盡，得九遍知果」，這當然，無漏的聖道，這九個遍知，一切都能得。修道所斷的煩惱，欲界、色界，無色界除了有頂地，也可以有漏道斷。有頂地的煩惱，有漏道是斷不了的，一定要無漏道斷。爲什麼呢？世間道斷煩惱是欣上厭下，到了非想非非想天，上面更好的沒有了，所以以世間道來斷有頂的煩惱是不可能的，只有無漏道能斷。「聖道力，能斷三界見修惑盡」，三界的見道、修道的煩惱斷完，「得九遍知果」，無漏道能得。

法智三者，法智果三，謂法智力，能斷三界修惑盡故，得修斷三遍知果。類智果二，謂類智力，但能永斷色、無色界修所斷故，得色愛盡、一切結盡，二遍知果。

下邊法智、類智的一對。「法智果三，謂法智力，能斷三界修惑盡故，得修斷三遍知果」，法智能把三界修道的煩惱都斷完，得三個斷遍知，就是五順下分結盡、色愛盡、一切結永盡的遍知，這三個法智能得。

類智的果是兩個，「謂類智力，但能永斷色、無色界修所斷故」，欲界的修惑已經斷掉了，「諸惑無再斷」，不需要再斷。類智是斷上兩界的，只能兩個果，就是色愛盡、一切結盡遍知。欲界的五順下分結，是法智斷的。這是法智、類智的一對。

法智品果六者，品者，類也。法智、法忍，同品類故，名法智品。前說法忍得三果，法智得三果，今法智品，忍智雙說，故得六果。類智品果

五者，品同前釋。前說類忍得三果，類智得二果，今類智品，忍智雙說，故得五果。

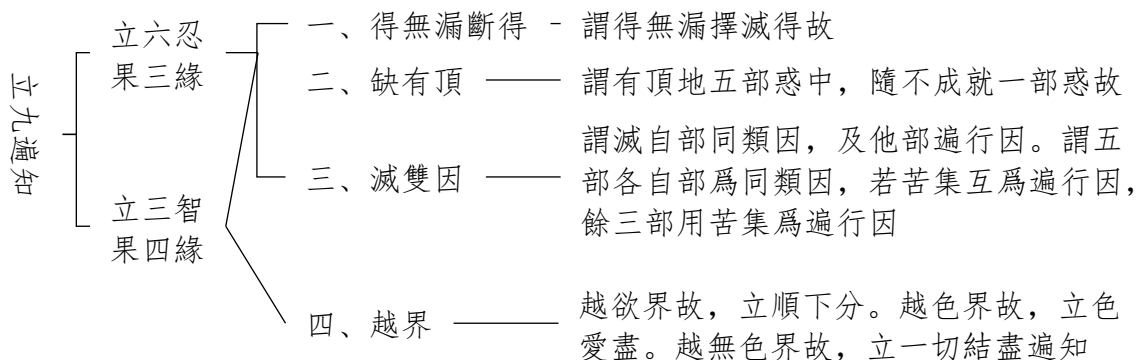
下邊是法智品、類智品。這個品，包含同類的，即法智、法忍和類智、類忍。「品者，類也。法智、法忍，同品類故，名法智品」，品是同類。法智品，是法智同類的，法智、法忍都是同一個種類（品類）的，所以法智品包含法忍。「前說法忍得三果，法智得三果，今法智品，忍智雙說，故得六果」，很簡單，法忍，只有三個果，法智也是三個果，加起來是六個果。

「類智品五果者，品同前釋」，類智品包含類智、類忍，類忍的果是三個，見道的三個果，類智的果是兩個，類智、類忍合起來是五個果。

從此第三，明遍知緣。論云：何故一一斷，不別立遍知，唯就如前九位建立？頌曰：

得無漏斷得 及闕第一有 滅雙因越界 故立九遍知

〔表五 - 二五：立九遍知〕



「從此第三，明遍知緣」，為什麼要安立九個遍知？

「論云：何故一一斷，不別立遍知，唯就如前九位建立」，每一個斷都是擇滅，為什麼其他不安遍知，而前面九個要立遍知？

「頌曰：得無漏斷得，及闕第一有，滅雙因越界，故立九遍知」，滿足四個條件纔立遍知。

第一個條件，「得無漏斷得」，要得到無漏道斷的擇滅纔行，有漏道斷的不能算。第二個條件，「及闕第一有」，第一有是有頂，有頂的煩惱五部，就是見苦、見集、見滅、見道、修五部裏邊，斷了一部，叫「闕」。第一有的煩惱至少斷一部，這個時候纔能立遍知。第三個，「滅雙因」，雙因，一個是同類因，一個是遍行因，這兩個因都能夠滅掉纔能安立遍知。這三個條件是針對見所斷煩惱的。

修所斷的，第四個條件「越界」，不但要前面那些，還要越界。五順下分結，這個斷遍知超越欲界，色愛盡遍知超越色界，一切結盡遍知，這個斷遍知超越三界，越界時纔能安立遍知。

所以要符合這四個條件，纔安立遍知。其他的擇滅，沒有符合這些條件，所以不能安立遍知。能夠符合條件的只有九個，安九個遍知。四個條件，第一是得無漏斷得，第二個是缺第一有，第三個是滅雙因，第四個是越界。前面三個，因相是立見道的六個忍果；後面一個越界，是立修道位中的三個智果。

釋曰：且由三緣，立六忍果。一、得無漏斷得，謂得無漏擇滅得故。二、闕有頂，謂有頂地五部惑中，隨不成就一部惑故，不成名闕。三、滅雙因，謂滅自部同類因，及他部遍行因，故名滅雙因。謂五部各自部為同類因；若苦集互為遍行因，餘三部用苦集為遍行因。

「釋曰：且由三緣，立六忍果」，安立見道所斷的六個忍果的條件有三個緣。

第一，「得無漏斷得」，一定要由無漏道斷的。「謂得無漏擇滅得故」，無漏道斷了煩惱，得到擇滅，這是第一個條件。

第二，「闕有頂」，假使在苦法忍起的時候，見苦煩惱斷掉了，無漏斷得是有了，但是有頂的煩惱沒有動，那還不能安立遍知。「闕有頂」，「謂有頂地，五部惑中，隨不成就一部惑故，不成名闕」，在有頂的五部煩惱裏，隨哪一部不成就，消滅了，這個時候叫缺，缺一部就可以算缺有頂。

第三，要「滅雙因」，雙因，同類因、遍行因。「自部同類因」，假使見苦所斷的煩惱，它自己裏邊的同類的，前因後果行相相似的是同類因。還有遍行因，可以緣其他部裏邊的那些，十一個遍行煩惱。這兩個因都能夠滅掉，滿足這個條件纔能安立。三個條件加起來，只有六個忍果滿足。

「謂五部各自部為同類因」，五部裏邊，自部裏邊的前因後果相似的、行相相同的，這是同類因。他部，是遍行因，「若苦集互為遍行因」，苦諦、集諦互相可以緣，這一類屬於遍行因，遍行五部。遍行因只有苦集諦下有。「餘三部用苦集為遍行因」，餘三部，滅、道、修這三部。苦集裏邊的十一個遍行煩惱，也可以做它們的遍行因，可以生起它們的煩惱。

如諸異生，能斷苦集，有滅雙因，闕餘二緣，雖得無為，不立遍知。若諸聖者，入見道位，至苦類忍現行已前，雖得無漏得，闕餘二緣，不立遍知。謂苦類忍，雖斷有頂惑，猶現在前，而不名闕。至苦類智、集法忍位，雖闕有頂，未滅雙因，未滅集下遍行因故。謂集法忍，雖斷集部，未不成就，故不名滅。集法智位，三緣具故，方立遍知。故後法智、類智位中，所得無為，皆三緣具，故立遍知。

「如諸異生，能斷苦集，有滅雙因，闕餘二緣」，假使凡夫，他也可能斷苦集，用有漏道斷，把同類因跟遍行因滅掉，但是沒有無漏斷得，也沒有缺有頂，這樣少兩個條件。「雖得無為，不立遍知」，所以這裏的擇滅得到之後，不能立遍知。有漏的道決定不能斷除有頂的煩惱，因為有頂是最高，有漏道斷是欣上厭下，有頂上

面沒有再可以欣求的，有頂的煩惱用有漏道斷不了，所以缺有頂這一個條件，在有漏道斷是不可能的。一切凡夫所證的斷得，三個條件中，不符合後頭兩個，不能立遍知。

「若諸聖者入見道位，至苦類忍現行已前，雖得無漏得，闕餘二緣，不立遍知」，聖者見道的時候，從苦法忍，苦法智，到苦類忍現起，苦類忍把上界見苦下的煩惱斷掉，也可以有無漏得，但是還沒有缺有頂，還沒有滅雙因，因為它單是見苦下的，見集下的遍行因還沒有斷掉。「闕餘二緣，不立遍知。謂苦類忍，雖斷有頂惑，猶現在前」，類忍可以斷上界的煩惱，有頂的煩惱也能斷，但是類忍的時候，煩惱的力量衰退了，再也不能生起來，但是它本身的煩惱得還在，沒有不成就，這個時候不能叫缺有頂。忍是正在拼搏的時候，煩惱還沒有死掉；要到解脫道的時候，煩惱纔消滅，這個時候叫不成就。所以苦類忍的時候，不能叫缺有頂。

「至苦類智，集法忍位」，苦類忍後邊是苦類智，苦類智後邊是集諦的集法忍，這個時候，已經把有頂的煩惱消滅了，缺有頂這個條件滿足。但是，集法忍的時候，說「未滅集下遍行因故」，見集下的遍行因沒有不成就，還正在滅。所以集法忍的時候，滅雙因還沒有完。「謂集法忍，雖斷集部，未不成就」，跟前面一樣，雖然正在斷，但是還沒有把它徹底消滅，到第二個剎那解脫道的時候，煩惱不成就。所以在集法忍的時候，煩惱還沒有不成就，煩惱得還在，不能叫滅雙因。「未不成就，故不名滅」，既然沒有不成就，不能叫滅掉。

到集法智的時候，「三緣具故」，集法智的時候，無漏得當然是得到了，在苦類智的時候，第一有見苦下的煩惱滅了，缺有頂；欲界見集下的煩惱滅掉了，欲界見苦、見集下的煩惱，遍行因全部滅掉了（同類因，見苦下邊有，見集也有，見苦滅掉之後，見苦下的同類因已經滅掉，但是遍行因一定要到集法智的時候纔滅）。見集下的遍行因煩惱滅掉了之後，三緣具足，這時候纔立個遍知。

「故後法智、類智位中，所得無為，皆三緣具」，以後法智、類智的位裏，三個緣都是具足的，所以立遍知。

為什麼苦集二諦要拼起來立一個遍知呢？因為要滅雙因。苦集下邊都有遍行因，單滅掉見苦下的遍行因，見集下的遍行因沒有滅掉，滅雙因條件還不具足，所以苦集二諦要合攏來，全部斷完了之後，纔立斷遍知。而後邊的滅諦、道諦下的法智、類智起的時候，前面三個緣早就具足了，所以它們可以個別立一個遍知。見滅下的煩惱斷了之後，立一個遍知；見道諦下的煩惱斷了之後，也立一個遍知，因為緣已經夠了。

見道下邊欲界有三個遍知，苦集合一個，滅道各一個；上兩界同樣，苦集合一個，滅道各一個，一共六個遍知。這是見道時，法智忍跟類智忍六個忍的果。

越界者，此明四緣立三智果，謂於前三，加越界故。越欲界故，立順下分；越色界故，立色愛盡；越無色界故，立一切結盡遍知。

第四個條件是「越界」。「此明四緣」，這是第四個緣。「立三智果」，後邊三個修道的智果，不但要前面三個緣，還要加上第四個緣，要有越界。沒有越界，即使有了前面三個，也不能立修道的果。所以修道的智果，三個都是越界的，除了前面的無漏得、缺第一有、滅雙因，還要加一個越界，纔算一個修道的果。

後邊三個裏邊，「越欲界故，立順下分」的斷遍知，第一個是超欲界，超欲界是順下分結斷遍知。「越色界」立一個色愛盡斷遍知。「越無色界」，欲界已經超越，色界、無色界也超越，整個三界都超越了，「立一切結盡遍知」。這是為什麼一切結盡遍知要把前面的都包在裏面。後邊三個斷遍知是修道位的。

五順下分結盡遍知，也要把前面六個忍果也包在裏邊，因為要滿足這四個條件。

雜心論師，總立五緣，於前四上，加離俱繫。謂離自部繫，及他部繫，名離俱繫。與雙因別者，因寬繫狹故也。謂繫唯隨眠，因通相應俱有法也。

「雜心論師，總立五緣」，東方迦濕彌羅的有部是這樣講的，西方雜心論師，他說立五個緣，在前面四個裏邊，再加一個「離俱繫」。

什麼叫「離俱繫」呢？「謂離自部繫，及他部繫，名離俱繫」，離開兩種的繫縛叫離俱繫，即自部、他部的繫都離開了。

「與雙因別者」，跟滅雙因不是一樣嗎？滅雙因的同類因是自部的，遍行因是他部的，但是跟雙因有差別的地方，「因寬繫狹」，雙因的體要寬一點，俱繫的體要狹一點。「謂繫唯隨眠，因通相應俱有法也」，繫只有煩惱（隨眠），而雙因的同類因、遍行因，不但包括煩惱，還包括相應的心王心所，還有生、住、異、滅、得等等俱有法，因的體寬。它們的作用是一樣的，而體是因寬繫狹。離俱繫實際上可以包含在滅雙因裏邊，所以迦濕彌羅的論師不另外立離俱繫。

世親論主基本上是同意前面的，不過把雜心論師的也稍微提一提，但是後來總結，兩個作用是一樣，是體有寬狹的不同，雙因的體要寬一些，離俱繫的體要狹一些，體寬的當然包容狹的。

從此第四，明成就遍知。論云：誰成就幾遍知？頌曰：

住見諦位無 或成一至五 修成六一二 無學唯成一

「從此第四，名成就遍知」，要成就遍知，從人的角度來說，是什麼情況？

「論云：誰成就幾遍知」，哪些人，成就哪些遍知？見道的、修道的、初果、二果、三果、四果，各式各樣的人，每一個成就幾個遍知？

「頌曰：住見諦位無」，在「見諦位」，見道的時候，或者是沒有，苦法忍到集法忍的時候，一個遍知也沒有成就。「或成一至五」，或者成就一個、二個、三

個、四個，乃至五個。集法智到道類忍的時候，後邊的五個可以成就，見道位滿的時候，六個忍果都可以成就。

「修成六一二」，修道位的時候，成就六個或者一個、二個。「無學唯成一」，無學道的時候，成就一個。

釋曰：住見諦位無者，見道有十五心，前五心來，無遍知也。

「釋曰：住見諦位無」，見道的時候，有十五個剎那。見四諦，一共有十六個剎那，前十五剎那是見道，最後一個剎那入於修道。苦、集、滅、道四諦，欲界的有苦法忍、苦法智，色無色界的有苦類忍、苦類智，這是苦諦下四個剎那。集諦下邊，欲界的集法忍、集法智，色無色界的集類忍、集類智。然後滅諦下的，欲界的滅法忍、滅法智，色無色是滅類忍、滅類智。然後道諦下邊的，欲界是道法忍、道法智，色無色界的道類忍、道類智。到道類忍這第十五個剎那是見道，第十六個是修道。

見道裏邊，「前五心來，無遍知也」，要到集法智的時候，三個緣纔具足，前面五個心是沒有斷遍知的。苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智、集法忍，這時候滅雙因的條件還沒有足，所以沒有斷遍知；到集法智，滅雙因成就，缺有頂、無漏得前面已經成就，有斷遍知。

或成一至五者，於見道位，至第六集法智，及集類忍，唯成一遍知；至第八集類智，及滅法忍，成二遍知；至第十滅法智，及滅類忍，成三遍知；至第十二滅類智，及道法忍，成四遍知；至第十四道法智，及第十五道類忍，成五遍知；故言一至五也。

從見道開始，「或成一至五者，於見道位」，至第六個心集法智的時候，以及第七個集類忍的時候，得到第一個遍知。

到第八個集類智，及滅法忍的時候，得二遍知。第一個遍知是欲界苦集下的遍知，到第八個集類智這個時候，上兩界苦集下的遍知也成就，第二個遍知成就，滅法忍沒有單獨的得，還是成就前面兩個遍知。

到第十個剎那，滅法智，欲界滅諦下的遍知成就，滅類忍沒有得什麼，附帶在後頭。所以第三個，欲界滅諦的遍知成就，「成三遍知」。

到第十二剎那，滅類智，上兩界滅諦下的斷遍知成就，道法忍沒有得什麼，在滅類智後頭，成就四個遍知。

到第十四剎那，道法智，欲界道諦下的斷遍知成就，成就五個遍知。到第十五剎那，道類忍，沒有再得什麼，因為它還在拼，一共是五個，只有五遍知。所以說，「或成一至五」，到第十五個道類忍都是屬於見道的。

第十六刹那的時候，第六個遍知，上兩界的道諦下的斷遍知成就，這已是修道。見道，或者沒有，或者成就一個，或者兩個、三個、四個、五個，根據見道的智忍來判。

修成六一二者，修謂住修道位，從道類智乃至未離欲染，成六遍知，及離欲者却退亦成六遍知。全離欲染，色愛未盡，成一遍知，謂順下分。或先離欲，來入見道，至道類智，未起色愛盡勝果道時，亦成就一，謂順下分。又從色愛盡起色纏退，及無學位起色纏退，亦成順下分一也。若色愛永盡，成二遍知，謂順下分，及色愛盡。或先離色愛者，來入見道，從道類智，後起色愛盡勝果道，至未全離無色愛前，成順下分及色愛盡二。從無學位，起無色纏退，亦成順下分、色愛盡二。無學唯成一者，謂一切結盡遍知。

「修成六一二」，修道位，到第十六刹那道類智的時候，成就六個忍果。「修謂住修道位，從道類智，乃至未離欲染」，在欲界的煩惱斷完之前，這時有六個遍知。

第六個遍知得到是在第十六刹那，已經屬於修道，但它是道類忍（見道位）的果。「乃至未離欲染」，欲界的煩惱還沒斷，或者斷一品、二品、三品，沒有斷九品，都是成就前面六個遍知，這是一種。

「及離欲者却退」，另外一種，本來欲界的煩惱斷完了，但是他退了，這個時候也是成就六遍知。這是兩種，一種是見了道之後，欲界的煩惱還沒有斷；一種是雖然斷掉了，但是退掉了，這都是成就六遍知。

「全離欲染，色愛未盡，成一遍知，謂順下分」，把欲界九品的煩惱全部離掉，但是色界的煩惱還沒有斷完，這個時候，成就一個遍知。這個順下分結盡遍知，把前面六個都包含在裏邊，這是集遍知。看起來雖然是成一個遍知，這個順下分結盡遍知把前面六個忍果都包含在裏邊，這是一種。

「或先離欲，來入見道，至道類智，未起色愛盡勝果道時，亦成就一」，先是離欲，以世間道把欲界煩惱九品斷完了，再見道，到道類智的時候，一直到把色界的煩惱斷完之前，成就一個遍知，即順下分結盡遍知。

「又從色愛盡起色纏退，及無學位起色纏退，亦成順下分一也」，前面是從下往上修，也有從上退下來的，本來色愛盡遍知得到了，但是起了色界的煩惱，色愛盡的遍知退掉了，那個時候也成就順下分結盡遍知。

還有從無學位，起色纏退，不但是無色界的煩惱起來了，色界的煩惱也起了，只有欲界的煩惱沒有起，也成就一個順下分結盡遍知。這是三種情況，一種是往上進的，還有往下退的兩種。

「若色愛永盡，成二遍知，謂順下分，及色愛盡」，假使把色界的煩惱斷完，成就兩個遍知。一個是順下分結盡遍知，一個是色愛盡遍知，這是第一種往上進的，先見道，再修道。

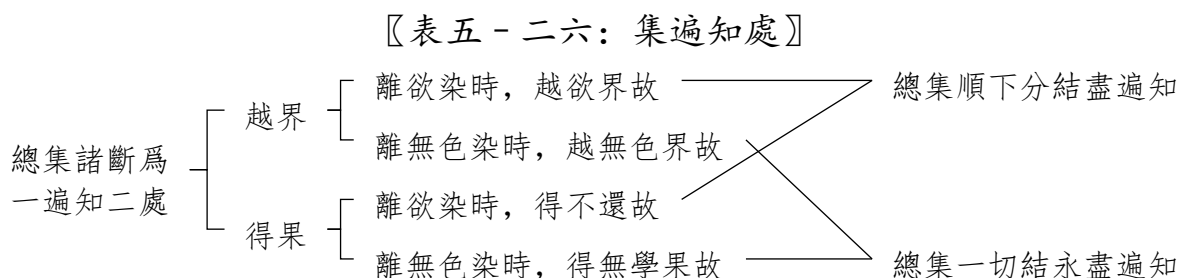
「或先離色愛者，來入見道，從道類智，後起色愛盡勝果道，至未全離無色愛前，成順下分及色愛盡二」，這是第二種上進的。凡夫的時候，以有漏道先把色界的煩惱斷完，進入無色界。這個時候，再來入見道，進入第十六剎那道類智——修道，再起色愛盡的勝果道，這時他無色界的煩惱沒有斷完，成就兩個斷遍知，一個是欲界的順下分結盡遍知，一個是色愛盡遍知。

「從無學位，起無色纏退，亦成順下分、色愛盡二」，假使從無學的果起了無色界的煩惱，色界煩惱沒有起，成就順下分結盡斷遍知、色愛盡斷遍知。因為欲界的煩惱，跟色界的煩惱沒有起，這兩個斷遍知是成就的。這是說，兩個是往上修的，一個是往下退的，都成就兩個斷遍知。

「無學唯成一者」，無學道只成就一個遍知。「謂一切結盡遍知」，這一個遍知包含前面九個。這是從人的立場來觀察，哪一個位次的人，成就幾個遍知。

從此第五，明集遍知。論云：何緣不還、阿羅漢果，總集諸斷，為一遍知？頌曰：

越界得果故 二處集遍知



「從此第五，明集遍知」，明集遍知，為什麼第七、第九，要把前面的都包起來，叫集遍知呢？

「論云：何緣不還、阿羅漢果，總集諸斷，為一遍知」，為什麼不還果時的順下分結斷遍知，要把前面的六個忍果都包在裏邊，說一個遍知？阿羅漢果的一切結盡遍知，也要把所有九個遍知都包在裏邊？

「頌曰：越界得果故，二處集遍知」，這有兩種條件，一是越界，超越三界裏任何一界，叫越界。第二是得果，還要得果。滿足這兩個條件的，在這個地方叫集遍知。整個九遍知當中，只有兩個，順下分結盡遍知跟一切結盡遍知。

釋曰：具二緣故，總集遍知：一者越界，二者得果。離欲染時，越欲界故，得不還故；離無色染時，越無色界故，得無學果故。故於兩果，總集遍知。

「釋曰：具二緣故，總集遍知」，要具足兩個條件，纔把所有的遍知合攏來安一個遍知。第一是越界，超越欲界，或者色界，或者無色界；第二是得果，得初果、二果、三果、四果都可以。

要滿足兩個條件，不是每一個都行。初果、二果，不越界。初果，欲界的煩惱沒有斷完，一品不斷到斷五品的都叫初果，還要七返生死，沒有超出欲界。二果，斷了六品，欲界還得來一次，也沒有超欲界。三果是不還果，不到欲界來了，這是越界。所以得三果的時候，超越欲界了，這個時候，纔安立集遍知，就是順下分結盡斷遍知。

「離欲染時，越欲界故」，當欲界的九品煩惱斷掉，超越欲界，同時又得不還果，這個時候要集遍知。「離無色染時」，當無色界的煩惱斷完，超越無色界，這個時候，「得無學果」，也是越界得果，兩個條件滿足了。所以說，這兩個地方安立集遍知。而色愛盡遍知，色界的煩惱斷完了，但是三果在前面得到了，四果還沒有得，不能安立集遍知。

從此第六，明得捨遍知。論云：誰捨、誰得，幾種遍知？頌曰：

捨一二五六 得亦然除五

「明得捨遍知」，如何得遍知，如何捨遍知？

「論云：誰捨、誰得，幾種遍知」，哪些人捨幾個遍知，哪些人得幾個遍知？這個問題本來也很麻煩，世親菩薩把它有條理地歸納起來，只有半個頌。

「頌曰：捨一二五六，得亦然除五」，捨的時候，捨一，捨二，捨五，捨六。得，得一，得二，得六。這個頌很簡單，下邊解釋。

釋曰：捨一者，謂無學道退，捨一切結盡一遍知也；及色愛盡退，捨色愛盡遍知；並全離欲退，捨五順下分一遍知也。捨二者，謂諸不還，從色愛盡，起欲纏退，捨色愛盡，及順下分，二遍知也；及得阿羅漢時，亦捨前二遍知也。捨五者，謂先離欲，來入見道，至道類智，證不還果時，得順下分一，捨前見道五遍知也。言捨六者，謂未離欲聖，得離欲時，得五順下分一遍知，捨前忍果六遍知也。

「釋曰：捨一者，謂無學道退，捨一切結盡一遍知也」，當無學道，阿羅漢退的時候（有部說，阿羅漢會退，但不是永遠退，這一輩子決定會重新得到阿羅漢果的，不會再流轉生死），一切結盡斷遍知就沒有了，捨掉一個。

「及色愛盡退，捨色愛盡遍知」，或者得了色愛盡的三果聖者，假使色界的煩惱起來，捨一個色愛盡遍知。

「並全離欲退，捨五順下分一遍知也」，三果本來欲界的煩惱斷掉了，色界煩惱還沒有斷，這個時候，假使他欲界的煩惱又起來了，就把五順下分結盡遍知也捨掉了。這是「捨一」，有三個情況。

「捨二」，捨兩個斷遍知，有什麼情況呢？「謂諸不還，從色愛盡，起欲纏退，捨色愛盡，及順下分，二遍知也」，假使不還果，本來色界煩惱斷掉的，他現在不但色界煩惱起了，欲界的煩惱也起了，那要捨兩個，色愛盡遍知和順下分結斷的遍知。

得阿羅漢的時候，「亦捨前二遍知也」。從不還果證阿羅漢果的時候，在不還果階段斷了色界煩惱，有順下分、色愛盡兩個遍知，證阿羅漢果後，得到了一切結盡遍知，這個遍知包含前面所有的遍知，就捨掉了順下分和色愛盡遍知。

捨三捨四的沒有。「捨五」，「謂先離欲」，先是離欲，「來入見道」，是超越證。先是把欲界的九品煩惱，用有漏道斷掉，然後進入見道，到道類智的時候，證不還果，得到一個順下分結盡的斷遍知，前面五個忍果的遍知就沒有了。得了順下分結盡遍知，把前面都包在裏邊，所以說前面五個遍知就捨掉了，得一捨五。

「捨六者，謂未離欲聖，得離欲時，得五順下分一遍知，捨前忍果六遍知」，那是一般的按次第上去，不是超越證的。這個聖者從見道到第十六剎那，得了六個遍知，後來他修道，把欲界煩惱斷完之後，得到一個五順下分結盡遍知，前面六個果就捨掉了，所以捨六個遍知。

得亦然除五者，謂得遍知，有得一、得二、得六，如前捨數，故言亦然，唯除得五。言得一者，謂得未得九遍知中，一一漸得，皆名得一。前見道位，成二、三、四、五等者，約成就說，成通先後故也。得唯據初，故漸得中，無有初得二、三、四、五等遍知也。此下言得二、六者，唯約退位得說，非據漸得也。及從無學，起色纏退，亦名得一，謂順下分。言得二者，謂從無學，起無色纏退，名為得二，謂色愛盡，及順下分。言得六者，謂從不還退，一剎那中，得忍果六也。

「得亦然除五」，得跟捨一樣，「謂得遍知，有得一、得二、得六」，「如前捨數」，得一、得二、得六，跟前面捨的數字一樣的。「亦然」，得五是没有的。

怎麼「得一」呢？「謂得未得九遍知中，一一漸得」，九個遍知當中，本來是一個也沒有，按次序來，一個一個地得。所以，「前見道位，成二、三、四、五等者，約成就說，成通先後故也。得唯據初，故漸得中，無有初得二、三、四、五等遍知也」，這裏邊又牽涉到成就跟得的問題。得，簡單說一下，假使給你一塊錢，得一次一塊錢；第二次又是給你一塊錢，又得一次一塊錢；給你五次，每一次得都是一塊錢，你總共有了五塊錢。成就是看總數的，第五次給你，你得一塊錢，但却成就五塊錢。得是最初一剎那，成就是得了以後，一直下去的，所以成就和得不一樣。

見道位的，成就一，成就二，成就三，成就四，成就五，但是得的時候，都是得一個。這一段文是解釋得、成就不一樣。假使沒有得到九遍知的，你往前進，一個個得的時候，都叫「得一」。

前面那個頌，「住見諦位無，或成一至五」，這個是說成就，可以成就一，成就二，成就三，成就四，成就五，前後要加起來看。

「此下言得二」，得二是什麼情況？「唯約退位得說」，往前進的時候得二是不可能的，退的時候可以得兩個得，也可以得六個。比如阿羅漢退得兩個，從不還退，得六個。

「唯約退位得說，非據漸得也」，不是按次一個一個得來說。退的時候，前面高的退掉了，有一個，或者兩個，或者六個可以一下得到。「從無學，起色纏退，亦名得一」，假使無學道，起色界的煩惱，欲界的煩惱沒有起，他捨掉一個一切結盡斷遍知，同時他得到一個順下分結斷遍知，這是得一。

「得二者，謂從無學，起無色纏退，名為得二。謂色愛盡，及順下分」，得二的，阿羅漢起了無色界的煩惱，捨了一個一切結盡斷遍知，得了色愛盡斷遍知和順下分結斷遍知兩個。

「得六者，謂從不還退，一剎那中，得忍果六也」，不還果，本來有五順下分結盡遍知，是一個總的，但是起了欲界的煩惱，順下分結斷遍知就沒有了，得到六個忍果，六個斷遍知，這是得六。得一、得兩是有，得三、得四、得五都沒有，按照實際情況來說，沒有這些例子。

整個《俱舍》的難點，最高、最多的，都在「隨眠品」裏邊，總算是越過了。好像爬山一樣的，這座山一個山頭，一步一步地爬，累得不得了，畢竟爬過了。我們記得上五臺山的時候，朝中臺、西臺這些還不見得太累，朝北臺，那確實是辛苦。五臺山的山形很厚，你從這邊看上去，以為這是頂，但是跑到這裏，上面還有，再跑上去，上面還有，吃力得不得了。如果一個人跑，就往後退了。我們去的時候有二十九個人，實在吃力的時候，休息一下再爬，反正人多氣壯，如果一個人就害怕了，荒蕪人煙，到處是雪，夏天上面還有雪的。

「隨眠品」這樣一座山畢竟爬過了，下邊是順了。順在哪裏呢？順在要走還滅道路。流轉生死的階段過了，下邊是從凡夫走到聖者的道路，前面的「世間品」是果，「業品」是因，「隨眠品」是緣，流轉的因、緣、果全部講完了。現在開始是還滅的因、緣、果，這是我們要求的東西。前面要捨，後面要得，前面要厭，後面要求，這是我們學道的人的分界綫，下面是「賢聖品」。

思考題

分別隨眠品第五（卷十九至二一）

- 一 何謂隨眠？其體云何？
- 二 試釋六隨眠、七隨眠、十隨眠。
- 三 何謂有貪？以何義故立有貪名？
- 四 試比較欲貪、有貪之同異。
- 五 隨眠中幾是見性，幾非見性？何謂見性？
- 六 依何義說九十八隨眠？
- 七 何謂八十八使？
- 八 何謂五部？五部中以見、修又如何分？
- 九 何謂見所斷惑、修所斷惑？
 - 一〇 試釋迷理惑、迷事惑、見惑、思惑。
 - 一一 用自己語言，簡要說明八十八使、九十八隨眠、一百零八煩惱。
 - 一二 解釋「若緣見此所斷為境，名見此所斷；餘名修所斷」。
 - 一三 何名見所斷，忍所害故？修所斷，智所害故？
 - 一四 有部宗認為見、修所斷，為決定否？
 - 一五 為什麼忍所害隨眠，有頂唯見斷？為什麼餘通見、修斷？
 - 一六 智所害唯修，詳述聖、凡斷之差別相。
 - 一七 五見之自體云何？
 - 一八 試述薩迦耶見，經、有二部之不同解釋。
 - 一九 云何執斷、常？
 - 二〇 云何撥無？
 - 二一 云何劣謂勝？
 - 二二 云何「非因道妄謂」？
 - 二三 解釋「戒禁取」。
 - 二四 云何非因執因二種（依論文釋）？
 - 二五 非因執是因，云何此見非見集斷？
 - 二六 道諦下戒禁取，如何安立？
 - 二七 顛倒有幾？其體云何？
 - 二八 安立四倒，共具幾因？
 - 二九 云何四倒不增不減？
- 三〇 經云有想心見三倒，論但說見，如何通釋？
- 三一 十二倒是見所斷，抑修所斷？依有部、分別部、經部各別說之。

- 三二 慢差別有幾？
- 三三 云何七慢？一一述之。思維觀察自己具幾慢。
- 三四 云何九慢？一一述之。思維觀察自己具幾慢。
- 三五 九慢與七慢之關係如何？一一細述之。
- 三六 七慢、九慢屬何所斷？
- 三七 「有修斷不行」指哪些法？
- 三八 何等諸法，聖者未斷而不起？何以故？
- 三九 九十八隨眠中，幾是遍行、幾非遍行？
- 四〇 何謂遍行？遍行有幾義？
- 四一 何謂上緣惑？上緣惑有幾？如何而緣上地？
- 四二 何故身、邊二見非上緣惑？
- 四三 除十一遍行隨眠外，尚有何法遍行所攝？
- 四四 九十八隨眠中，幾有漏緣、幾無漏緣？
- 四五 云何「相應及不共無明」？其體是一是二？
- 四六 何故緣滅三惑唯緣自地滅？
- 四七 詳細說明「緣道六九地」。
- 四八 何謂法智品道、類智品道？
- 四九 細釋「由別治相因」，此句說明什麼問題？
- 五〇 法智品道能治色、無色，何故不為八地各三隨眠所緣？
- 五一 詳釋論文「即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故」，此段文說明什麼問題？
- 五二 什麼叫非無漏緣惑？其體有幾？
- 五三 非無漏緣惑為什麼不緣無漏？
- 五四 何謂所緣隨增、相應隨增？
- 五五 九十八隨眠中，幾由所緣故隨增？幾由相應故隨增？
- 五六 無漏緣上緣惑，有所緣隨增否？為什麼？
- 五七 九十八隨眠中，幾不善幾無記？
- 五八 經部宗與有部宗對身見有何不同觀點？
- 五九 何謂不善根？幾是不善根？幾非不善根？
- 六〇 何謂無記根？無記根有幾？
- 六一 經部宗說無記根與有部有何不同？
- 六二 前云無記，經中所記十四無記，亦此中攝耶？
- 六三 問答方式總有幾種？
- 六四 經中所說與此論所說，有無差別之處？
- 六五 何謂十四無記？一一細釋之。
- 六六 十四無記云何皆應捨置答？

- 六七 云何名「繫」？「繫」與「緣」有無不同？
- 六八 過去、現在、未來何等隨眠能繫何事？
- 六九 何謂「自相」、「共相」？「自相惑」、「共相惑」？
- 七〇 六隨中幾是自相惑？幾是共相惑？說明其理由。
- 七一 何謂能繫中「遍行」？
- 七二 有部宗對三世法是怎樣說的？有什麼依據？
- 七三 「二」故，這一論據，是如何論證三世有的？
- 七四 「有境、果故」又怎麼論證的？
- 七五 有部宗中立世差別，有幾種說法？
- 七六 云何「類、相、位、待異」？詳釋之。
- 七七 世親論主就四說中，以誰為最善可依？
- 七八 經部如何破？
- 七九 就經部、有部的辯論中，你自己的看法如何？
- 八〇 諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶？
- 八一 何謂斷與離繫，用自己的話與比喻來說明其同異。
- 八二 云何諸法，略為十六種？
- 八三 詳述何法何識境？
- 八四 無色界無漏淨識緣色界苦集修斷，具體指何法？
- 八五 結前義一頌「見苦集修斷……能為十識境」，用自己理解來說明。
- 八六 何謂樂根有七？
- 八七 緣樂根識云何有十二？
- 八八 緣緣樂根識云何有十四？
- 八九 何謂有隨眠心？具體有哪些？
- 九〇 有隨眠心有幾？其中隨眠隨增與否？用自己語言表述之。
- 九一 與染心相應惑已斷，云何仍名有隨眠心？
- 九二 云何已斷縛性，不斷伴性？
- 九三 云何無染心唯局隨增？
- 九四 試述十隨眠生起次第及其原因。
- 九五 起惑因緣有幾？一一詳述之。
- 九六 退法根阿羅漢等，唯託境界力生惑，這對修行人說明什麼問題？
- 九七 「漏」何義？漏有幾種？其體云何？
- 九八 「瀑流」何義？共有幾種？其體云何？
- 九九 「軛」是何義？共有幾種？其體云何？
- 一〇〇 「取」是何義？共有幾種？其體云何？
- 一〇一 上二界有昏沉、掉舉二纏，何不立為漏體？
- 一〇二 上二界合為一種有漏，何故？

- 一〇三 輓、瀑流中別立見輓、見瀑流，何故？
- 一〇四 在三漏中，何不別立見漏？
- 一〇五 何謂我語取？
- 一〇六 云何諸見之中，別立戒禁取？
- 一〇七 云何取中不立無明取？
- 一〇八 試比較有部四取與經部四取之同異。
- 一〇九 除前所說隨眠纏，世尊說為瀑流等四，為唯這些，抑尚有餘？
- 一一〇 何為結？結有幾種？共有多少體？
- 一一一 何緣三見名為見結、二取名為取結？
- 一一二 何緣纏中嫉慳立為二結非餘？
- 一一三 論主破云「若纏唯八，此釋可然，許有十纏，此釋非理」，何故？
- 一一四 詳釋十纏家所立七義。
- 一一五 何謂順下分結？此結有幾？
- 一一六 何緣此五名順下分？下是何義？
- 一一七 預流斷六煩惱，何故經說斷三結？哪三結？
- 一一八 何謂順上分結？此結有幾？
- 一一九 貪、掉、慢、癡，色、無色界共八，云何說五？
- 一二〇 試比較順下分、順上分結，並述其關係。
- 一二一 何謂縛？縛有幾種？
- 一二二 何緣說三為縛？
- 一二三 約自相續，說明三受所有隨增。
- 一二四 約他相續，說明三受所有隨增。
- 一二五 何謂隨煩惱？何故名隨煩惱？其體是何？
- 一二六 何謂纏？纏有幾？何故諸煩惱中唯此立為纏？
- 一二七 八纏、十纏各依何據？
- 一二八 釋十纏之行相。
- 一二九 說明十纏各各是何根本煩惱之等流。
- 一三〇 詳明「覆諍」之內涵。
- 一三一 何謂垢？垢有幾？
- 一三二 釋六垢之各各行相。
- 一三三 試以三斷門分析纏與垢。
- 一三四 何謂自在起？
- 一三五 試以三性門分析纏、垢。
- 一三六 試以界繫門分析纏、垢。
- 一三七 試以六識相應門分析根本煩惱及隨煩惱。
- 一三八 試就五受相應門分析本惑。

- 一三九 試就五受相應門分析隨惑。
- 一四〇 在五受相應門中，疑在欲界與上界有何不同？
- 一四一 何謂蓋？蓋有幾？爲什麼五蓋唯在欲界？
- 一四二 何緣昏眠和掉悔，皆二法合爲一蓋？
- 一四三 試述昏眠、掉悔二蓋之食、治、用及對修行上起什麼影響？
- 一四四 云何蓋唯有五？
- 一四五 經部釋五蓋與有部有何不同？
- 一四六 詳釋「於彼斷位不知彼所緣；知彼所緣時，而彼不斷」，具體指哪些惑？爲什麼這樣說？
- 一四七 斷惑總有幾因？
- 一四八 何謂「遍知所緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一四九 何謂「斷彼能緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一五〇 何謂「斷彼所緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一五一 何謂「對治起故斷」？哪些惑斷由此因？
- 一五二 一切見惑，亦由對治道起而斷，云何但言修惑？
- 一五三 對治有幾種？一一詳釋之。
- 一五四 道有幾種？與「對治」有何關係？
- 一五五 諸惑永斷，爲定從何？
- 一五六 遠性有幾？各各分別舉例說明之。
- 一五七 頌曰：「諸惑無再斷」，此與有部果位有退，如何通釋？
- 一五八 「離繫有重得」，此頌說明何義？
- 一五九 離繫重得六時，一一詳釋之。
- 一六〇 試述超越證三果人，有幾時得離繫？
- 一六一 何謂遍知？何謂智遍知？何謂斷遍知？
- 一六二 「由斷顯故擇滅名斷」，六離合釋中何釋？
- 一六三 「斷遍知」這一名詞，六離合釋中何釋？
- 一六四 斷遍知有幾？一一列名說明之。
- 一六五 試以見、修二道分別九遍知。
- 一六六 五順下分、一切結盡二遍知與其他遍知有何不同處？
- 一六七 何緣色、無色修斷別立遍知，非見所斷（依自己理解詳釋，勿徒抄疏文）？
- 一六八 云何「六對果」？有哪六種？
- 一六九 試述一一對果。
- 一七〇 「未至定能斷三界見、修惑」，試在頌疏中找出依據。
- 一七一 「三根本亦爾」哪三根本？爲什麼要除有頂？
- 一七二 「法智力，能斷三界修惑盡」，在頌疏中找出依據。

- 一七三 「法智」與「法智品」何別？爲什麼說是「同品類故」？
- 一七四 何故一一斷不別立遍知，唯就九位建立？
- 一七五 何謂「無漏斷得」？詳釋之。
- 一七六 何謂「缺有頂」？詳釋之。
- 一七七 何謂「滅雙因」？詳釋之。
- 一七八 雜心論師與毗婆沙師就此有無不同論點？
- 一七九 誰成就幾遍知？
- 一八〇 何故第七、第九總集諸斷爲一遍知？
- 一八一 誰捨、誰得幾種遍知？