CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

T41n1822

俱舍論疏

唐 法寶撰

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 1 分別界品
    - 1
    - 2
  - 2 分別根品
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
  - 3 分別世品
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
  - 4 分別業品
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
  - 5 分別隨眠品
    - 1
    - 2
    - 3
  - 6 分別賢聖品
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
  - 7 分別智品

        - 1
        - 2
    - 8 分別定品
        - 1
        - 2
    - 9 破執我品
        - 1
        - 2
- 卷目次
    - 1a
    - 1b
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
    - 7
    - 8
    - 9
    - 10
    - 11
    - 12
    - 13
    - 14
    - 15
    - 16
    - 17
    - 18
    - 19
    - 20
    - 21
    - 22
    - 23
    - 24
    - 25
    - 026
    - 27
    - 28

    - 29
    - 30
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示(黑白色系版本則無顏色差別) 。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

No. 1822 [cf. No. 1558]
俱舍論疏卷第一

沙門法寶撰

將釋此論，五門分別。第一會初轉法輪時、二學行次第、三教起因緣、四部執先後、五依文解釋。

一、會初轉法輪時者，於中有四：一定成道日、二定轉法輪日、三述中間事別、四會說不同。一、定成道日者，依《長阿含經》第四云「八日如來生，八日佛出家，八日成菩提，八日取滅度。」次文云「二月如來生，二月佛出家，二月成菩提，二月取涅槃。」又《灌佛經》云「佛告諸天人：『十方諸佛皆用四月八日夜半時生，皆用四月八日夜半時出家，皆用四月八日夜半時成道，皆用四月八日夜半時而般涅槃。』」諸經八日皆同，說月有異，唯二、四別，不言餘月。准上二說，說雖有異，成道月日即是同也。所以得知，略有二理：一以立正異故。婆羅門國以建子立正，此方先時以建寅立正，建子四月即建寅二月，故存梵本者而言四月，依此方者即云二月，根本一也。二准《智論》及《婆沙》計，梵王請前五十七日，四月調根兼觀機等總有六月，即是二月八日成道。至八月八日轉法輪定，如下引文。以此故知，二月八日成道為定，去八月八日有六月故。若是四月八日，即無六月。去轉法輪四月，無文證故。又釋律論云「佛與五比丘，四月十六日結前安居。」安居去四月八日唯有九日，即與《法華》、《智論》、《毘婆》沙等眾多經論日月相違。准此故知，二月八日成道為定。問：若爾，何故《菩薩處胎經》云「二月八日成道，二月八日轉法輪，二月八日降魔，二月八日般涅槃。」答：此有二釋。一《處胎經》說菩薩處胎亦轉法輪，此為蜜眾，非為顯眾也。成道之日即轉法輪，義亦准此。今言為五比丘轉法輪日，諸說不同，非是蜜眾。二諸經中錯二月為四月者，由建正不同，已如前釋。錯八月為二月、四月者，以迦栗底迦是八月卯星之名，二月又是建卯地之月。星、地詮別，卯名同也。若知迦栗底迦是酉地之卯翻為八月，若謂迦栗底迦是震地之卯，翻為二月、四月，由此轉法輪等日有二、四、八不同，般涅槃日八、四、二月之異。詳多教理，度五比丘八月為定。會涅槃日，如別章釋。

二、定轉法輪日者，諸經論中皆云「波羅奈國鹿野苑中，為五比丘轉四諦法輪。」說中間事日數不同，然不指陳說法月日名者，不可憑唯。准有《婆沙》及釋律論，分明指陳說法月日，應依此文。《婆沙》一百八十三云「佛於迦栗底迦月白半第八日，度阿若憍陳

那。」迦栗底迦，當此方八月也。《婆沙》一百三十六云「羯栗底迦月白半第八日晝夜停至，九日夜增一獵縛故。」羯、迦雖異，語是同也。故知定是八月八日。又釋律論云「佛與五比丘，四月十六日結前安居，一夏中不得聖果。過夏於八月八日，憍陳那忽然見法。」此二論文極理分明，餘文既不分明，不可依准，故知八月八日轉法輪定。佛成道日雖有二說不同，或二月八日、或四月八日，無經論說二月、四月轉法輪，故知非是三七日後。亦無文說三月、四月、五月、六月，故知非是六七、八七、五十七日後轉法輪也。三、述中間事別者，經律論中述從成道至轉法輪中間時節，廣略不同、前後有異。今且觀機已前依《四分律》敘，觀機已後依《婆沙》述。餘文同異，次便錄附。《四分律》三十一云「初夜得宿命明，中夜得死生智證明，後夜獲得漏盡明。得此三明，即往菩提樹下，結跏趺坐，七日不動受解脫樂。過七日已從其定起，受二賈客兄弟麨蜜，為授二歸。云從此優婆塞最初也。四王奉鉢用受麨蜜，第一七日也。」《因果經》於觀機後說受賈人麨蜜。《四分》云「食麨蜜已即於樹下，結跏趺坐七日不動，遊解脫三昧。過七日已從三昧起，去彼不遠有呵梨勒菓樹，即於彼樹神奉世尊呵梨勒菓。受已，為授二歸，第二七日也。食此果已如前入定，出定入欝鞞羅村乞食，受婆羅門食已，為授二歸。第三七日也。」已上三七在菩提樹下。「食已更詣一離婆那樹下，准前入定。從定出已，入欝鞞羅村乞食，受婆羅門婦食，為授二歸。云此優婆夷之初也。」准此律文，人受三歸得近事戒，神畜非也。「第四七日也。食已還詣離婆那樹下，准前入定，從定起已入欝鞞羅村乞食，受婆羅門男女食，為授三歸。第五七日也。」已上二七日在離婆那樹下。「食已詣文麟龍宮，到已同前入定，天雨七日。乃至龍王以身遶佛，頭蔭佛上等。第六七日也。」《因果經》在觀機後。已上六七受解脫三昧樂。又《四分》云「從定起已，詣阿輸婆羅尼[牛*句]律樹下，敷坐具，結跏趺坐。」《五分律》云「入三昧七日。」又云「受酪女人食，食已入定。」已上《五分》文。《四分》又云「作是思念言：我今已獲。此法甚深，難解難知，欲寂休息。微妙最上智者能知。乃至思惟已說二頌，說二頌已默然。」已上思惟深法時，不言日數。《法華》云「觀樹亦經行。於三七日中，思惟如是事：我所得智慧，微妙最第一。眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？」與律意同。准上，六七日受解脫樂，三七日思惟法，總九七日。前出定日即是後七日初，除重六日，餘有五十七日，是梵王請前。與《智論》及《毘婆沙》日數同也。《智論》第八云「釋迦牟尼佛得道後，五十七日寧不說法。言：『我法甚深，難解難知。一切眾生縛著世法，無能解者。不如默然，入涅槃樂。』是

時梵天王等請佛為諸眾生初轉法輪。佛時默然受請。後到波羅奈林轉正法輪。」與律、《法華》意同也。《四分》又云「梵王請佛轉法輪，佛許已，梵王歸宮。」已上觀機，律與《婆沙》等大意同也，中間少異略而不述。已上依《婆沙》一百八十二述。論云「菩薩菩提樹下三十四心得阿耨菩提。以佛眼遍觀一切世界，誰應最初聞我正法，我當為說。觀已便知，唱連摩子應先聞我法。是時有天即白佛言：『唱連摩子昨夜命終。』」有說七日。《四分律》云「鬱頭藍子命過七日。」又曰「爾時世尊亦起智見，知彼命終，便傷歎言：『彼失大利。若彼聞我所說法者，當得正解。』世尊復觀，除彼誰應初聞我正法，我當為說。觀已便知頻迦羅摩子。」《四分》云「阿藍迦蘭應先聞法。」「天復白佛：『命終已經七日。』」有說昨日，《四分律》中亦云昨日。「爾時世尊亦起智見，知彼命過，如前傷歎。」問：初得阿耨菩提，何故不為二人說法，而待命過不得聞法？將非如來教化失時耶？又說「彼時二人善根未熟，未堪聞法。所以者何？佛成道已，彼初一人若更經五十七日有餘命者，應堪聞法。彼第二人若更有五十一日有餘命者，應堪聞法。由此非佛教化失時。」准此論文，《婆沙》雖不廣說梵王請前日數，而除佛成道日，至許請前五十七日，與律及《智論》等同也。又云「世尊或時留自壽行、如待蘇拔達羅等。若然留他壽行，無有是處。」准此論文，無留他壽行。「世尊復觀，除彼二人誰最初應聞我說法，我當為說。觀已即知，憍陳那等五人應先聞法。即作是念：彼皆是我父母親族，先來恭敬供養於我。今欲酬報，為何所在？天即白言：『今在波羅底斯國仙人鹿野苑。』爾時世尊亦起知見，知在彼處。便捨菩提樹下，步涉而往。」問：佛具最勝神力，何故步涉往耶？答：敬重法故，不以神足。又佛行時足，常去地如四指量，一一足跡皆有喜旋吉祥可愛千輻輪相分明如畫，身影所觸，乃至七日能令有情至其處者諸根安快。「漸次行至婆羅底斯，爾時五人忽逢見佛，遂共立制：彼喬答摩，懈慢多求，狂亂失念，空無所獲。而今復來，欲相呼誘。我等宜各勿與言談、恭敬、問訊，但敷一常座，任其坐不。爾時世尊漸次近彼，威德所逼，令捨本期，不覺一時從座而起，趨走迎逆合掌歸命。於中，或有改敷淨座、或取佛衣、或取佛鉢、或有恭水、或有洗足，俱白佛言：『唯願就座。』佛便作念：如是癡人，自立制約須臾還破。時佛就座安祥而坐，威光奇特如妙高山。乃至世尊於是漸漸誘化，令其調伏。於日初分，為二人說法、教誡、教授，令餘三人入村乞食，彼所乞食充足六人。於日後分，為三人說法、教誡、教授，令餘二人入村乞食，所乞飲食充足五人，世尊性離非時食故。如是教化經於

三月，有說四月，令彼五人善根熟已，於迦栗底迦月白半第八日，如來為彼轉正法輪，時憍陳那最初見法。」

四、會說不同者，問：若佛成道後，經於六月轉正法輪者，何故《出曜》、《方等大莊嚴經》云七七日，《因果》、《法華經》云三七日，《智度論》五十七日佛不說法。《方等大莊嚴經》二七日觀、二七日經行，《因果經》觀樹一七日，《法華經》觀樹行不言日也。《四分律》六七日，《五分律》八七日，《毘婆沙》四月。復有經說半年，《十二由延經》一年耶？答：自古經律論師皆云見聞異也。意說：佛在世時，隨眾生機威德不同，或見多日後轉法輪，或見少日後轉法輪。今詳不爾釋。如來八相成道，示有父母、妻子、生日、出家、成道，為五比丘轉法輪日，大小乘說理合皆同，如說經行、遠近、觀樹等事，容有異也。佛神境力入定之相事難知故。問：所以得知。答：略有五例，一舉時別故、二異本前後廣略不同、三生等日月同故、四同本前後說有異故、五傳者誤故。由上五緣，說有差別，根本事同。一、舉時別者，《四分律》六七日者，受解脫樂時。《法華經》三七日者，思惟法時。《出曜經》、《莊嚴經》七七日，《五分律》八七日等，通思惟法時。《智論》五十七日者，梵王請前。《婆沙》四月者，調五比丘根時。有經半年者，以六月故。《十二由經》一歲者，以經一夏，律及《受歲經》以夏為歲故。二、異本前後廣略不同者，律前廣後略，前別說受解脫樂、思惟法時，後略不說四月調機。《婆沙》前略不說梵王請前，後即廣說四月調機。以此二文互證，即知日數經於六月，方始說法。三、生等日月同者，以八相成道，父母、妻子、生及出家、成道等日，說皆是同，如何為五比丘轉法輪日有斯懸隔？故知根本是同，傳有廣略及有誤耳。四、同本前後說有異故者，《婆沙》一百八十二云「佛於菩提樹下三十四心得阿耨菩提，以佛眼遍觀一切世界，誰應最初聞我正法。」如前引文。准此，佛成道已即觀根機，中間略其受解脫樂，及思惟法、梵王請等，豈即無耶？故知諸本闕者亦是略也。若謂《婆沙》見聞不同，成道之後即觀機根，因何《婆沙》次下文云「彼初一人。佛成道後，若更五十七日，有餘命者應堪聞法。」此即佛成道後至觀根時五十七日，與《智論》同。又《智論》第一云「爾時菩薩捨苦行處，到菩提樹下，坐金剛座，降魔眾已，即得阿耨菩提。時梵天王等皆詣佛所，勸請世尊初轉法輪。」准此論文，即無食乳糜，即受解脫樂、思惟法時。佛成道後，即梵王請。若獨《智論》見聞異故即說無者，何故第八卷云「釋迦牟尼佛得道後，五十七日寧不說法。是時梵王等請。」諸文闕略，如第一卷略故，非見聞異也。五、傳譯誤者，如宋本《藥師》云「善信菩薩二十四戒。」唐、隋本菩薩四百戒。

《正法華》六根各千二百功德，《妙法華》三根千二百、三根八百等。自餘不同，不可和會，皆如此類。根本是一，傳不同故。

二、學行次第者，一切萬行以聞法近善知識為初。《涅槃》二十五云「一切眾生以聽法因緣，得近大涅槃。一切眾生以聽法故，則具信根。得信根故，樂行布施、戒、忍、精進、禪定、智慧，得須陀洹果乃至佛果。是故當知，得諸善法皆是聽法因緣力故。」又云「信心因于聽法，聽法因于信心。如是二法亦因亦因因，亦果亦果果。」又《正理》五十八云「初業地中所習行儀極為繁廣，欲通解者，當於眾生所集觀行諸論中求。以要言之，初修行者應於解脫具深意樂，觀涅槃德、背生死過。先應方便親近善友，善友能為眾行本故。具聞等力，得善友名譬如良醫。」乃至廣說。又四預流支，一親近善友、二聽聞正法、三如理作意、四法隨法行。如是等文諸經皆有，聞而不信，猶勝不聞。故《法華》云「時若法眾聞不輕言：汝當作佛。雖謗不信，墮於地獄。以是因緣，值無量佛，後遇不輕皆發大心。」就三乘法中，皆須先學小乘有教，後乃可學大乘空教。所以得知，有多文證故。一、《十輪經》第六云「善男子！若諸眾生，於聲聞乘法、獨覺乘法，未作劬勞正勤修學。如是眾生根機下劣、精進微少，若有為說微妙甚深大乘正法，說聽二人俱獲大罪，亦為違逆一切諸佛。所以者何？若諸眾生，於聲聞乘、獨覺乘法未作劬勞，乃至而聽受大乘正法。如是眾生實是愚癡，自謂聰叡。乃至如是眾生所有罪報，皆為未求聽習聲聞、獨覺乘法，先求聽習大乘正法。如是愚癡斷滅論者下劣人身尚難可得，說當能成賢聖法器。乃至如是眾生所有過失，皆由未學聲聞、獨覺乘法，先入大乘。」二、《解深密》第二云「我為未種善根、未清淨障、未成就相續、未多修勝解、未積習福德智慧二種資糧，依生死自性定說諸法。彼聞隨分解了無常無恒等，令種善根等。」此指第一時小乘教已。「若已種善根，乃至已積習福德智慧資糧等，又依三種無自性性，說一切法皆無自性，依相無自性性等說一切法無生滅等。」此指第二時大乘教也。又下文云「若有眾生已積習上品善根，乃至上品福德智慧二種資糧，聞我善說無生滅等法中，信是佛說，善知取捨，即能速證無上菩提。若修下品五事，聞我此說，信是佛說，得無量功德。生自見取，謂一切法皆無生無滅，本來寂靜自性涅槃等。生自見取故，退失無量智慧。若不修五事，聞我此說，生大業障，誹謗不信。」准此經文，由聞有教修行五事，由有五事能信大乘。若不修五事即謗不信，故知亦定須先學小乘、後學大乘，由斯諸佛出世先說小乘、後說大乘。三、《大般若》四百六十五〈遍學品〉云「善現！若不遍學聲聞乘法、獨覺乘法，終不能得菩薩見道。」四、《涅槃經》云「譬如長者唯有一子，幼小未堪，且教半

字，後漸長大方教滿字。」五、《菩薩戒本》云「菩薩受學菩薩戒者，若學小不學大，是犯、非染污；學大不學小，是犯亦染污。」六、《法華經》、《大智度論》、《四分律》等，皆云「眾生不堪聞大乘故，不如默然入於涅槃。因梵天王請，先說小乘。」准此等文，故知欲學大法須先學小乘法也。今詳，經說先學小乘後學大乘，略有四意：一、大乘深妙難信，即生謗故。《法華經》云「若但讚佛乘，眾生沒在苦，謗法不信故，墮於三惡道。」二、生斷滅見故。《十輪經》云「若諸眾生於聲聞乘、獨覺法乘，未作劬勞正勤修學，根機未熟、根機下劣、精進微少，而便聽受微妙深甚大乘正法。如是眾生實是愚癡，自謂聰叡，陷斷滅邊，墮顛狂想，執無因論。」三、不學小乘唯學大乘。自謂學大乘者，於聲聞乘若人及法輕毀誹謗，招大苦報。故《十輪》云「或小聽受無上乘法，便於諸佛共所護持聲聞乘法、獨覺乘法，誹謗毀呰、障蔽隱沒不令流布，為求名利唱如是言：『我是大乘、是大乘黨，唯樂聽習受持大乘，不樂聲聞、獨覺乘法，亦不親近學二乘人。』如是詐稱大乘人等，由自愚癡憍慢勢力，乃至修學二乘法人誹謗毀辱令無威勢。」又云「若於三乘隨輕毀一品至一頌，不應親近或與交遊、或共住止、或同事業；若有親近或與交遊，及共住止、或同事業，俱定當墮無間地獄，乃至受大苦惱難有出期。何以故？善男子！我於過去修菩薩行，精勤求證無上智時，或為求請聲聞乘法下至一頌，乃至棄捨自身手足、血肉皮骨、頭目髓腦(餘二亦爾)。」四、若不先學有教精習善根等，即當多諸障難不能信解。問曰：若爾，何故諸大乘經，多分毀學小乘，讚學大乘是究竟行？答：《十輪經》自會釋云「是故三乘皆應修學，不應憍傲妄號大乘，謗毀聲聞、獨覺乘法。我先唯為大乘法器堅修行者說如是言，唯修大乘法能得究竟。是故今昔說不相違。」《梵網經》等皆准此會釋。若爾，豈無大乘種姓，不假積習、唯聞大乘而能信解？答：三乘種姓要因先習善根，無有法爾本性三乘差別。故《優婆塞戒經》第一云「不以性故名為菩薩。眾生有界名為欲心，心如是欲善業因緣、發菩提心，名菩薩姓。」如是等文非唯一二。又小乘法有二：一小乘法，謂說有教苦、空、無常及緣起等。二者發小乘心，此說依其有教積習善根，方能信大；不說先發二乘心，後方學大乘。不發二乘心發大乘心者，雖學小乘，不名不定，名菩薩性。今應反難。若爾，不因遇緣積習善根方能信大，遇說而能生其信者，先佛應已度盡，何為至今猶有般涅槃性者墮三惡道？而論中說地獄成就三無漏根？問：有立云若有法爾涅槃種姓及一乘根機等，即有異相，謂性自然於厭生死、愛樂涅槃，薄小煩惱，不行麁惡斷善根等。廣翻無性之相，此說為是為非？答：此說非也。問：所以得知？答：違理、教故。言

違理者，無始已來能厭生死、愛樂涅槃，薄少煩惱、不行麁惡，漸漸熏修，並應先已般涅槃界，時無始故。因何《莊嚴論》說「一向行惡並斷善根，善因不具，名時邊無性。」今猶有也。又若有本性即有印相者，普斷善根一向行惡，與無種姓相有何別，而知是菩薩及一乘人？言違文者，《善戒經》、《瑜伽論》、《地持》等言「菩薩細性無因而得」，共許此是菩薩本性。經論之中唯有二印相：一細性印相、二具二性相。細性印相唯佛能知，如何凡夫輒說相別，具二種性有六印相，一切眾生知。凡可知相非本相，如何有相可知是本性相？又《瓔珞經》云「善財王子等，六住已前退斷善根，墮無間獄，無惡不造。」此等何相知是菩薩？又《唯識論》等，皆云《瑜伽》五十二真如所緣緣種，是菩薩本性。《瑜伽論》云「一切皆有真如所緣緣。」以皆有故，就障分性。因既平等，相云何異？故知就人說相有無不同，定非本性。若言法爾無性有相可知，除〈聲聞地〉，有何文證？今時能信大乘法者，皆是先世曾種善根。故《般若》云「若於此經生一念淨信者，當知是人不於一佛二佛、三四五佛所種諸善根，已於無量千萬佛所種諸善根。」唯上所明，此論彼機通其五性，一切萬行之根本故。

三、教起因緣者，就中有五：一、一切教起緣；二、三乘教起緣；三、空有教起緣；四、三藏教起緣；五、此論教起緣。

一、一切教起緣者，一切諸佛因中發願，皆為度脫一切眾生令得成佛。三無數劫行菩薩行，證大菩提，不為眾生生人天中取小果故，求大菩提，行多苦行。故《法華經》云「唯以一大事因緣故出現於世，謂以佛之知見開示悟入一切眾生。」又《般若論》發大菩提有四心，謂廣大、第一、常、其心不顛倒。廣大、第一者，欲令一切眾生得無餘涅槃。無餘涅槃者，簡異小乘涅槃也。一切大乘，經意皆同。《智論》云「有三乘道及人天道，菩薩法應引導眾生於大乘道中，不住大道者著二乘中，不住涅槃者著人天福樂中，作涅槃因。」《大般若經》、《法華》意亦同也。准上所引經論文意，一切菩薩行菩薩行，演說三學、三乘、三藏皆為佛乘。

二、三乘教起緣者，就中有二：一正、二兼。正者，謂為求聲聞乘者轉四諦法輪，求緣覺者說十二因緣，求大乘者說六波羅蜜。兼者，說三乘法通為三乘人。諸論中說總別念住加行位中聲聞乘人，亦修三義觀緣起及七處善、四十四智、七十七智等。故《大般若．遍學品》云「三乘見道已前皆須遍學。」故知四諦、十二緣、六波羅蜜等，通為三乘說也。

三、空有教起緣者，說有教為未種善根、未清淨障、未成就相續、未多修勝解、未積集福德智慧資糧，說諸法有性、有生有滅是不安穩等，種善根乃至令積集福德智慧二種資糧。若已種善根乃至已積

集福德智慧二種資糧者，佛又依三無性說一切法皆無自性，謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。又依相無自性性、勝義無自性性，說一切無生無滅，本來寂靜自性涅槃。又為發趣聲聞乘者轉四諦法輪，即是有教為聲聞說。唯為發趣修大乘者，說一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃。此則唯發趣大乘者說其空教，此就顯相；理實說有通為三乘，說空亦通三乘，三乘定性聞般若者皆證自乘無漏地故。

四、三藏教起緣者，說素呾纜藏，依力等流：一為眾生得增上心學論道故、二為眾生種種雜說故、三令諸眾生種善根故、四為未入正法令入正法故。說毘奈耶藏，依悲等流：一為眾生得增上戒學論道故、二為眾生說諸學處故、三為已種善根者令相續成就故、四令入正法者令受持學處故。說阿毘達磨藏，依無畏等流：一依增上慧學論道故、二分別諸法自共相故、三為已成就者令得正解脫故、四為已受持學處通達諸法真實相故。問：素呾纜中有毘奈耶等，毘奈耶中有阿毘達磨等，阿毘達磨中有素呾纜等，此則三藏無有差別。答：《婆沙》一說從勝立名。此經律論中雖一部內兼明三藏，然說就多分立藏名。二即從所明立三藏名，此謂三藏不全分部，隨所明義，即依彼文立三藏別。問：何故弟子唯造對法，不造素呾纜藏及毘奈耶藏耶？答：素呾纜藏次第所顯，謂素呾纜中應求次第，何故世尊此品無間宣說彼品等？此隨當時機宜次第，佛為教主，佛在世時承佛神力。如此說者，亦同得名經。佛滅度後，弟子不可自造經也。毘奈耶藏緣起所顯，謂毘奈耶中應求緣起。世尊依何緣起制立彼彼學處？制立學處唯在於佛，不在弟子。雖亦有別教誡學徒，然不名為毘奈耶藏。阿毘達磨應求諸法真實性相，不應求彼次第緣起，或前或後、或無緣起說，俱無過失。唯此弟子釋佛所說幽隱法性故，亦得名阿毘達磨。故弟子所制得名對法，非經、律也。然有弟子釋經及律，皆名為論，不名經、律。唯此弟子造論釋佛三藏。

五、此論緣起者，世親菩薩，健馱羅國人也。先於一切有部出家，因即受持彼部三藏。後學經部，將為當理，於有部義時懷取捨。菩薩更欲往迦濕彌羅國，研檄有部考定是非，恐彼諸師情懷忌憚，遂改本名潛往尋究。時經四載，有部三藏文義無遺，數以經部異義難破有宗。時有羅漢名塞建陀，唐言悟入，即是眾賢之本師也。此阿羅漢頻被詰問，怪其神異，遂入定觀，知是世親。密告之曰：「此部眾中有未離欲者，恐當致害。長老！可速還本國耳。」因即歸還，制此論頌，使人齎往迦濕彌羅國。時彼國王及諸僧眾聞皆歡喜，嚴幢幡等出境而迎，摽頌於香象，前後引從，至國尋讀。咸誦世親弘我宗義。時彼悟入告眾言曰：「此非專弘有部宗也。頌置傳說，似為不信。如其不爾，請釋即知。」於是國王及諸僧眾發使往

請。菩薩奉珠珍，論主受請為釋本文，凡八千頌，還使寄往。果如悟入之所言也。世親論主意無朋執，依第一時制造此論，同第一時。依第二時造《般若論》說諸法皆空，同第二時意。依第三時釋《攝論》等，旨趣同其《解深密》意。依第四時述《法華論》。明二乘無滅。與前三教別。依《如來藏》、《無上依經》等諸大乘經述《佛性論》，會經中說一分決定無涅槃法，以為不了。依《涅槃經》造《涅槃論》云「《法華》前經總為一教，云以生死度眾生為船。《法華經》為一教，以萬行為船。《涅槃經》為一教，以無生滅為船。」依前後教述六種論，隨經義別而無朋執。此論既依四諦，旨歸同於初說。三乘實滅，識唯有六，心外有境。就初法輪分二十部，此論多據《婆沙》以制頌，長行中唯以理勝為宗，非偏一部，然於中間多以經量為正義也。又正理破此名《俱舍雹》，眾賢論師欲定宗趣，菩薩能仁避而不對。眾賢寄盡謝過，并附《俱舍雹》屈菩薩，評定云：若其無理，請便火焚。若有行當，願為流傳。論主披檢將為有理，改《俱舍雹》名《順正理》。准此，菩薩豈有偏執？故知此中理長為是，非定一宗。

四、部執前後者、於中有二：一述部分前後、二述執義不同。

一、述部分前後者，佛涅槃後一百年中，眾雖有四，法唯一宗。言四眾者，一龍象眾、二邊鄙眾、三多聞眾、四大德眾。至百餘年，因其四眾共議大天五事不同，分為兩部(五事者，一餘所誘、二無知、三猶豫、四他令入、五道因聲故起。言二部者，一大眾部、二上座部也)。第二百年，大眾部義更經四破分為九部。先出三部(一一說部、二說出世部、三鷄胤部也)。次出一部(名多聞部)，次出一部(名說假部)。二百年滿，大眾部中有一師出，亦名大天，與彼部僧重評五義，因有乖諍，分為三部(一制多山部、二西山住部、三北山住部也)。流出八部，兼其本宗，總為九部(一大眾部、二一說部、三說出世部、四鷄胤部、五多聞部、六說假部、七制多山部、八西山住部、九北山住部也)。二百餘年，上座部義一味和合。至三百年初，分為二部(一說一切有部，亦名說因部；二本上座部，傳名雪山部)。次於一切有部流出一部(名犢子部)，次從犢子部流出四部(一法上部、二賢胄部、三正量部、四密林山部)。次後從說一切有部流出一部(名化地部)，次於化地部流出一部(名法藏部)。至三百年末，從說一切有部流出一部(名飲光部，亦名善歲部)。至四百年初，從說一切有部流出一部(名經量部，自稱我以慶喜為師)。如是上座部，本末重破成十一部(一說一切有部、二雪山部、三犢子部、四法上部、五賢胄部、六正量部、七密林山部、八化地部、九法藏部、十飲光部、十一經量部也)。二、述執義不同者，如是諸部，本宗末宗同義異義，今應略說。大眾部、一說部、說出世部、鷄胤部本宗同義者：一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際。諸佛

壽量亦無邊際。色無色界具六識身。五種色根肉團為體。在等引位有發語言。第八地中亦得久住。預流者有退義，阿羅漢無退義。無世間正見，無世間信根，無無記法。入正離生時可說斷一切結。諸預流者造一切惡，唯除無間。佛所說經皆是了義。無為有九，謂虛空、擇滅、非擇滅、四無色、緣起支性、聖道支性。都無中有。隨眠與心不相應，故纏與心相應。預流者亦得靜慮。四部末宗異義：有於一時二心俱起。道與煩惱容俱現前。業與與異熟有俱時轉。種即為芽。色根、大種有轉變義，心、心所法無轉變義。心遍於身，心隨依境卷舒可得。

說一切有部本宗同義：亦有天中修梵行者。佛慈悲等不緣有情，執有有情不得解脫。定無小法能從前世轉至後世。餘如常說。化地部本宗同義：過去、未來是無，現世、無為是有。於四聖諦一時現觀，見苦諦時然見諸諦。異生不行欲界貪、嗔。亦無天中住梵行者。無為有九，謂虛空、擇滅、非擇滅、不動、善法真如、不善法真如、無記法真如、八道支真如、九緣起真如。佛與二乘，皆同一道、同一解脫。飲光部本宗同義：謂若法已斷已遍知則無，未斷未遍知即有。善惡業，果已熟則無，果未熟即有。諸有學有異熟果。經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世。異生位中亦有聖法。執有勝義補特迦羅。餘說亦同一切有部。今詳諸部本宗同義，《宗輪論》具述差別；末宗異義多分不述，但云無量。本宗同義中，一切有部執有有情不得解脫，餘部多分指同有部。諸部中本宗同義，無說一切眾生悉有佛性。《佛性論》云「佛為小乘人說有眾生不住於性，永不般涅槃。於此生疑，起不信心。」論自釋云「分別部說，凡聖眾生皆從空出，以空為佛性。若依《毘曇》薩婆多等諸部中說，一切眾生無性得佛性，但有修得佛性。分別眾生凡有三種：一定無佛性，若永不得涅槃；二不定有無，若修即得，不修不得；三定有佛性，即三乘聖人。」撿《宗輪論》，本宗部中無分別部，亦無有執有佛性宗。詳其旨趣，分別部者是末宗異計，立佛性者是末宗異義，分別部中不誦有部所引經故。而不全信，心生疑惑。一切有部以皆共許《阿含》等經，如來性力知種種界成立無性。分別說部復以四義求有佛性，有部即以五義重破：一、種種界可得故；二、無相眾生不可得故；三、同類譬喻不可得故，以有情為同類；四、異類譬喻不同故(以無情為異類也)；五現在無涅槃法不應理故。以分別說部依小乘宗，意有佛性違越契經，於小乘中未說有故。《涅槃經》云「九部經中無方等經，是故不說有佛性也。」又云「我於聲聞、緣覺經中，未說一闡提等悉有佛性。」由此慈氏菩薩於〈聲聞地〉述有部等計破分別說部，以違經故。世親菩薩依《方等經》述《佛性論》，破小乘執品、破有部等計，順大乘故。

後代讀《瑜伽》者，以〈聲聞地〉破有性故，《涅槃經》說一切眾生悉有佛性，是不了義，《佛性論》偽惑之甚也。而不知《瑜伽》於〈菩薩地〉後〈五識相應地〉，立一切眾生悉有佛因，即是真如所緣緣種，一切眾生平等有。又與《涅槃》第一義空、佛性、一切諸佛阿耨菩提中道種子無差別也。又《涅槃》第一義空、佛性，亦名非空非不空，能與善法為種子故。有何差別也？

分別界品第一之一

自下第五依文解釋。於中有三：一、釋品名；二、明次第；三、依文解釋。

一、釋品名者，性義、族義、持義名界。別義、類義、分義名品。此品多門，分別界故，由此故名〈分別界品〉。所以多門分別界者，蘊唯有為，處唯根境，界中具顯六根境識。若具依三門明有見等，文多繁廣。若分別蘊處，類釋於界，義即難知；若以有見就界分別，類釋蘊、處，義即易解，故就界門分別有見等。第者，居也。一者，初也。此品居初，故云「第一」。

二、明次第者，此論一部總有九品。前之八品，述自宗義釋本頌文，所以先明；後之一品、造釋時加、破外執故、所以後說。就八品中，初之二品通明漏、無漏，所以先明；後之六品別明漏、無漏，所以後說。前二品中，〈界品〉明諸法體，所以先明。〈根品〉明諸法用，所以後說。體是本故，故《正理論》名〈本事品〉。又對法論明蘊、處、界名本事分故。根是勝用，法差別故，故《正理論》名〈差別品〉。後之六品中，前之三品明有漏因果，後之三品明無漏因果。先厭後欣，前明有漏。就有漏中，世品是果，所以先明；業惑是因，所以後說。業是近有差別因，故在惑先說；隨眠是遠無差別因，所以後說。又惑為業因，故最後釋。厭果斷因先，因後。或果是苦諦，因是集諦。此舉大體，非剋性也，有部苦、集是一物故。無漏三品，賢聖是果，所以先明。如有漏中有情世間，聖無別器，故唯說人，不同有漏兼舉器果。智、定是因，所以後說。定因、智果，故先明智，亦可三品俱是道諦，滅諦文便，此品已明。或〈隨眠品〉末明斷是滅。上明有漏及無漏等，並據正釋及多分說，文便釋義非無交雜。

三依文釋者，此論總有六百七頌，大分為三：前之三頌是釋頌序；次六百頌是根本頌，即是正宗；後之四頌及〈破我品〉釋頌流通。前三後四釋頌時加，非根本頌。然諸論不同，或有流通而無序分，如《二十唯識論》；或有序分而無流通，如《婆沙》等；或二俱有，如此論等；或二分俱無，如《發智》等。前三頌中有二別：初

之一頌明歸敬序，次之二頌明發起序。前歸敬序中復分為二：先頌、後釋。頌中有三：前兩句讚所敬德，次之一句正申敬禮，後之一句述歸敬序意。就兩句中，初之一字表德所成人，次十三字明人所成德。就十三字中，上句六字顯智斷德，下之一句述其恩德。就六字中，初之三字顯其智德；次之一字述其斷德；後之兩字雙明二德，即是二種冥滅義也。下三句易了，如長行中釋。

「論曰至方申敬禮」，長行釋也。文中有二：一釋歸敬意、二隨文別解。此所舉文，釋歸敬意。故《正理》云「諸欲造論必有宗承，於所奉師理先歸敬。」乃至「令發殷淨信心，欲正流通彼所立教故，先讚禮佛薄伽梵。」《顯宗》云「以讚禮言，滅諸惡障，標嘉瑞故。」此論云「今欲造論，為顯自師其體尊高超諸聖眾，故先讚德，方申敬禮。」已上三論同釋此頌，竝唯歸佛，不說法、僧。有人云：所拔之中亦有僧，故通法、僧者。謬也。僧雖是佛所拔、何文證論主歸禮？今詳三論述讚禮意有其三種：一、教本佛說，欲傳佛教，故先讚禮，令發自他敬重信心。二、先讚世尊有勝三德，欲顯教主其體尊高超諸聖眾，證所立教真實不虛。三、讚禮大師以標吉祥，福力護念，能滅惡障、離諸魔事。惡障有三：一師障、二弟子障、三論障。若師有障，即不得著述。弟子有障，即不能受行。若論有障，即水火等滅。為離此障，故先讚禮。諸論之中，或有歸敬而無發起，如《阿毘曇論》；或有發起而無歸禮，如《雜心論》；或兼二種，如此論；或二俱無，如《發智論》。就歸敬中，或唯歸佛，或兼法、僧，皆是作者之意，不可傍求所以也。若傍求，言多繁雜。

論「諸言所表謂佛世尊」，第二隨文別解。於中有五：一述德所依人、二明自利德、三彰利他德、四明敬禮相、五述歸敬意。此文初也。「諸言所表謂佛世尊」者，如《法華》云「諸求三乘人，若有疑悔者」，諸言所表，三乘人也。今此論云諸一切種、諸冥滅者，諸言所表，具德人也。此則諸言唯表於佛，非及餘人，無三德故。諸德相傳，西方釋云：初言諸者，顯無朋黨，以德召人。諸有三德，我即歸敬。以諸外道各謂自師是一切智，若偏歸敬釋迦牟尼，恐生彼謗，故置諸言息其異論者。此乃更招異論，外道亦謂自師具三德及一切智，今置諸言豈非招謗？亦謂世親菩薩歸事外道。又云：或恐佛化根淺有情，權作彼師引入正法，故置諸言。此之諸字，起自西方母兒論師，凡欲作論皆置諸言，論主將為當理，故亦言諸者。不然。權形五趣即是化身，直言歸佛豈攝化？又佛權為外道即歸外道，佛既權形五趣，亦應兼歸鬼畜，即合諸言通於一切。論自釋云「諸言所表謂佛世尊」，又云「今欲造論，為顯自師其體尊高超諸聖眾。」《正理》、《顯宗》意同此論。即此諸言已簡外

道，何得諸言顯無朋黨？此中言諸，顯一切佛。諸言具三德，皆歸敬禮故。
論「此能破闇故稱冥滅」者，此第二明自利德也。文中有二：初以德屬人、次人所成德。此文初也。此者，此諸所表，佛也。能破闇故稱冥滅者，由佛世尊能破二種無明闇故，故稱冥滅。
論「言一切種諸冥滅」者，次人所成德。文中有二：初牒頌標德、次依頌別釋。此文初也。
論「謂滅諸境一切品冥」，次依頌別釋。文中有三：一釋一切種諸四字、二釋冥字、三釋滅字。此文初也。「謂滅諸境」，釋頌諸字。由染無知，於五門境迷自、共相，境非一故，故言諸也。染心不緣二無為故，不云一切。非緣諸法味、勢、熟等，品類別故，不云種也。「一切品冥」者，不染無知也。此釋一切種三字也。種是種類，是品異名，故以品名釋於種也。不染無知，緣一切法品類皆盡，故言一切。於一一境，味、熟、勢用品類眾多，不能了故，不得直言諸境別也。雖言諸、一切品別，皆就所迷，非是自體。雖一切品容說自體，然不及說，就其所迷所迷品類相易顯故。有人多解，未為得意，恐繁不述，對讀自知。二滅名同，其義各別。染污無知雖通二滅，然此中論得擇滅也。不染無知雖通二滅，然此中論得非擇滅。此之二滅，若智、斷德，分各為一德；若自、他利德，合為自利，若就心以明，即恩居先，為利他故方求佛果滅二冥也；若就成以明次，則先自利，後方能化他。此中論意就成以明。先標自利智斷二德。頌與長行先後異者，智德不共是有為，斷德無為共，互有勝劣非定前後，遂其文便故不同也。
論「以諸無知至故說為冥」，第二別釋冥也。此二無知能覆諸境自、共相等，及一切種味、熟、勢等真實義故；能障諸境自、共相等，及一切種味、熟、勢等真實見故，說為冥也。如闇能覆人、杌實義，及障實見，故說為闇。有人云：若染無知，能覆理、事二種實義；不染無知，能障理、事二種真見。破曰，二種無知，一種是冥，何能證知一覆實義、一障真見？必若爾者，論何不言如其次第能覆實義、能障真見？又二乘無學豈見實義？若見實義即是真見。又云：能覆實義是不染無知，能障真見染無知。破曰：二乘無學豈無真見之障？又論亦應說如其次第言。又云：能覆實義謂覆外境，能障真見謂障內心。能覆、能障皆是冥義，通二無知。破曰：能覆、能障通二無知雖不違理，何須於境以外簡內？內門不了，豈非冥也。言障內心，意趣難解，為障緣內之心？為障內心緣外？為障緣內外心？三皆有過。若謂障緣內心，緣外因何不障？若謂障緣外心，緣內因何不障？若謂障緣內外心，因何境唯覆外、心兼障內？諸障實義豈唯六境？縱令有救，亦乃言中有迷。

論「唯佛世尊至故稱為滅」，第三別釋滅字。於中有二：一即正釋、二遮餘聖。此即初也。唯，遮餘聖。世尊，表佛。於二無知「證不生法」者，明所證法也。言不生者，即有其二種：一無知不生；二擇滅、非擇滅。論既言證，謂二無為。於染無知證於擇滅，斷德圓滿；不染無知證非擇滅，智德圓滿。無知不生，智無障故。《正理》云「諸境界冥亦永滅故，斷德圓滿。一切種冥皆永斷故，智德圓滿。」准上論文，斷染無知，證得擇滅，名為斷德，不染無知得永不生；得其智德，即是佛一切智。若兼眷屬，通五蘊性。
論「聲聞獨覺至非一切種」，第二遮餘聖。聲聞、獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故。麟喻獨覺、不動羅漢以不退故，染污無知畢竟永斷，與佛同斷；非一切種，不染無知猶未斷故，與佛不同。
論「所以者何」，徵。俱解脫人是利根者，戒、定二障悉已永斷，如何說非一切種智耶？
論「由於佛法至由未斷故」，答也。言佛法者，其二義：一功德法、二佛教法。於功德法，根障未盡，不能證得。於佛教法無知覆故，不能證解。「極遠時」，謂觀前後八萬劫外。「極遠處」者，三千界外。二乘宿住不能觀知八萬劫前，死生智通不能觀知八萬劫後。天眼、天耳、神境智通不能見聞往三千外。諸義類者，謂熟、勢等種種義類。不染無知猶未斷者，謂於佛法極遠時等，不染無知未得不生故。此唯顯佛具二德也。問：《正理》文「斷染無知證斷圓滿，不染無知得智圓滿。」何故此論二十七云「斷圓德有四種：一一切煩惱斷、二一切定障斷、三畢竟斷、四并習斷。」准此論文，定障并習非是擇滅，如何斷德准是擇滅？答：此亦不違。前說斷圓德擇滅為體，二乘雖有斷德而不是圓滿，佛兼斷餘方得滅圓。如九遍知，異生位中雖斷下八地煩惱而滅雙因，無無漏得，未缺有頂。見道五心雖有無漏得證其擇滅，由雙因未滅、俱繫未離，斷義未圓，不名遍知。斷德亦爾。二乘雖斷煩惱證於擇滅，由習氣未斷、定障未盡，不名圓滿。如來由具四義，斷德名圓。非無記滅為斷德體。如九遍知，雖賴四緣得遍知名，非此四緣即遍知體。如無師義以成智圓，非彼無師即是智體。有人雖有三解，竝非應理。第一解云：斷德從強，擇滅為體。若據其兼，通非擇滅，故不相違者。不然。更無有文許無記滅為斷德體，是故無記而名為德，理不應然。第二解云：斷德唯以擇滅為體，然有定障等，擇滅不顯。定障等若無，擇滅即顯。能顯斷故，名斷圓德者。有其二過：一即非斷亦名斷德，所顯是斷，能顯非斷故。如九遍知能顯，非遍知故。二即無記滅顯擇滅名斷德者，與前斷德通無記滅有何差別？此釋雖似是，仍非盡理也。第三釋云：彼文四斷皆通擇滅，若煩惱斷是自性斷、緣縛斷，若定障斷并習斷是緣縛斷。若畢竟斷，通自性、緣

縛者。不然。此與不退俱解脫人有何差別？亦具如前四種斷德故，皆於定障、習氣、緣縛斷故，亦有畢竟、自性、緣縛斷故，與佛何別？問：世尊實斷一切煩惱并及習氣，如何但說滅二無知？答：但顯無知即兼顯餘，無知通與一切煩惱習相應故，無知即是一切煩惱習氣本故，無斷無知留餘煩惱及習氣故，所以但說斷二無知。問：此二無知以何為體？答：染污無知，無明為體；不染無知，劣慧為體。今釋不染無知，八門分別：一引文出體、二釋通外難、三對妄通文、四破敘異說、五述體通局、六對染辨異、七明差別、八述斷分位。一、引文出體者，《婆沙》第九云「有有五種：一名有，謂龜毛、兔角、空華、髻等。二實有，謂一切法各住自性。三假有，謂瓶、衣、軍、林。四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五相對有，謂此彼岸、長短事等。」問：若無有見，於五見何見攝？何所斷？答：此非是見，邪智。問：此邪智是何？答：此是欲界修所斷中無覆無記邪行相智，如於杌起人想，及於人起杌想，於非道起道想，於道起非道想如是等。問：若爾：智蘊所說當云何通？如說：云何邪智？謂染污慧。答：邪智有二：一染污、二不染污，染污者，無明相應；不染污者，無明不相應，如於杌起人想等。染污者，聲聞、獨覺俱能斷盡，亦不現行；不染污者，聲聞、獨覺雖能斷盡而由現行。唯有如來畢竟不起，煩惱、習氣俱永斷故、由此獨稱正等覺者。染污邪智，由勝義故，名為邪智。不染污者，由世俗故，得邪智名。非由勝義，煩惱邪法不相應故。後智蘊中所說邪智是勝義者，今說世俗，故不相違。准上，二種邪智攝一切邪智。世俗邪智即是煩惱習氣，與《正理》同，既云無覆無記，故知不通善性。又《正理論》二十八云「是故即應味、勢、熟等不勤求解，慧與異相法俱為因，引生後同類惠，此慧於解又不勤求，復為因，引生不勤求解慧。如是展轉，無始時來因果相仍習以成性。故即於彼味等境中，數習於解無堪能智。此所引劣智，名不染無知。即此俱生心、心所法總名習氣，理定應然。」又云「或諸有情有煩惱位，所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分。故諸無染心及眷屬，似彼行相差別而生，由數習力相繼而起故。離過身中仍名有習氣，一切智者永斷不行。然於已斷見所斷位，通染、不染心相續中，有餘順生煩惱習性，是見所斷煩惱氣分。於中染者說名類性，金剛道斷皆不現行。若不染者。名見所斷煩惱習氣。亦彼道斷。由根差別。有行、不行。」准此論文，類性既非是身習氣，故知心所。又云「若於已斷修所斷位。唯於不染心相續中有餘順生煩惱習性，是修所斷煩惱氣分，名修所斷煩惱習氣。是有漏故，無學已斷，隨根勝劣有行、不行。世尊已得法自在故，彼如煩惱畢竟不行，故佛獨稱善淨相續。即由此故行無誤失，得不共法三念住

等。」准上二解，其意大同，而因有別。前釋以不勤求慧及異相法俱，展轉為因引生習氣。後釋以無染心及與相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分。由此為因引生習氣，是心、心所不取於身。元瑜師引此文證兼取其身以為習氣者，誤也。所以定知不通於身，《正理》對辨差別中云「又若於事自共相愚，是名第一染無知相。若於諸法味、勢、熟、德、數、量、處、時、同、異等相不如實覺，是第二不染無知相。」准此故知，《正理》二說，唯心、心所以為習氣。即彼相應慧，名不染無知。准上《正理》二文，既同《婆沙》邪智習氣為體，故知亦同《婆沙》唯無記性。又《正理》云「有劣無知無覆無記性，能障解脫，是解脫障體。」又云「諸大論師咸言：練根皆為遮遣見、修斷惑力所引發無覆無記無知現行。」准知上二文定准無記，准是心所。若兼通善及通身者，有何文證？又違其理。凡言邪智不得名為正智，無知不得名知。善相應慧名為正智，如何名邪智及名無知耶？又如非香嗅物，受香嗅熏有香嗅習氣。香嗅之物即不如是，故知無記受熏，善、惡不爾。准上理教義極分明，定是無記。既無理教，何得通身、通善？

二、釋通外難者，有人難云：若唯無記不通善者，無色羅漢善心現前應名為佛，爾時不成就不染無知故。通曰：准此難意，不得論意。不染無知佛與二乘有差別者，但論生與不生以釋別相，處處文同，無一文說成不成別。無色羅漢善心現前，雖不成就不染無知與佛是同，然佛不生、羅漢生故，故不名佛。難既非難，文又無文，理全無理，故知不染無知定唯無記。

三、對妄通文者，妄通論云：《婆沙》但解邪行相智非實知故，名之為邪，故云無記。《正理》出解脫障體及根障體，故言無記。今者總出一切不染無知體故，亦通善性。今詳此釋全無理趣。《婆沙》但解邪行相智非如實知名之為邪，故云無記者，今說一切不染無知，豈亦通取如實知者？若如實知，即非無知。故《正理》辨差別云「若於味、熟、勢等不能如實覺，是不染無知相。」准此，豈取如實知耶？又妄通云：無知有二，一者是善，障法力劣；二者無記，障法力勝。《婆沙》、《正理》據勝而說，故言無記。今言通善，亦據劣明者。難曰：《正理》說根障等，可言無記。《婆沙》不明根障，因何不說於劣？又釋義法，兩俱有文，可就理長，從一文正釋，通一文說通善性。既無文、理，何得執通善性通無記文？

四、破異說者，准《正理》、《婆沙》不染無知唯慧為體，文極分明，何得有人執通餘法？若有此釋，不堪載文，何得謬敘十一師釋總違論文？第一師云：不染無知，以未成佛來鈍異熟心、心所為體。第二師云：以未成佛來，鈍四無記心、心所法為體。第三西方德光論師云：以未成佛來，鈍自性無記心、心所法為體。第四師

云：以未成佛來，鈍眾同分為體，依此同分所起慧等觀境不明。已上四師若不錯敘，即是無記。此釋薄有所知，即合依於經論。《正理》、《婆沙》分明唯無記慧為體性，因何前三師說兼心、心所？第四師取眾同分耶？應言前三雖說無記，通局不同，皆慧為體。第四應云鈍眾同分所生劣慧為體。第五師以不自在為體，引《正理》七十出解脫障體證此師釋。第六師云：以不得為體。第七師云：以不勤求等為體。此二亦引《正理》出解脫障為證。准正理師出解脫障體有四師說：一師以無記劣慧為體，此是以不染無知為體。《正理》評為正義；後三皆不用不染無知為體，《正理》廣破此之三師。是出解脫障體不同，非是說不染無知體性有異。《正理》七十破皆云「不許是障」，不言不許是不染無知。將此三師說障不同說為不染無知者，誤之甚也。如出教體，或說音聲、或云名句，復出聲體，豈得云聲或以名句為體？後四師說，論自立破，非宗所許，不繁敘。

五、述體通局者，不染無知無覆無記劣慧為體，通四無記，異熟生心理不應疑，所以知通威儀，工巧。習氣相應劣慧名不染無知。二乘齊足越坑、迦葉起舞，是威儀習氣。畢凌伽喚河神為小婢等，是工巧習氣。故知定通三種無記。通變化者，有似貪、嗔等起變化者，然未見文。皆是習氣，故知亦通變化。

六、對辨差別。《正理》二十八有三釋。第一釋云：今詳二種無知相別，謂由此故立愚智殊，如是名為染無知相。若由此故，或有境中智不及愚，是第二相。述曰：愚謂異生，智謂聖者。斷名聖者，不斷名凡。此由染污無知立愚智別。或有境中、羅漢不識赤鹽、異生善通三藏，是名於境智不及愚。准此異相，而不可說不染無知通所依身。第二釋云：又若斷已，佛與二乘皆無差別，是第一相。若有斷已，佛與二乘有行、不行，是第二相。述曰：染污無知，三乘同斷。斷已不行，自性斷故，皆無差別。不染無知，三乘同斷，緣縛斷故，二乘容行，唯佛不行，故有差別。第三釋云：若於事中自、共相愚，是名第一染無知相。若於諸法味、勢、熟、德、數、量、處、時、同、異等相不能如實覺，是不染無知。述曰。染污無知迷自、共相，不染無知謂於諸法味(諸法滋味或苦等味)、勢(諸法損益等勢力)、熟(諸法至成熟位)、德(德用也)、數(一二等數也)、量(大少等量)、處(近遠等處)、時(近遠等時)、同(相似)、異(差別也)。准第三釋，不染無知亦非所依身也。

七、明斷差別者，染污無知有其三義：一自性斷，謂對治道力捨彼得時名之為斷故。二緣縛斷，謂望他身名緣縛斷，斷緣他身煩惱，至第九品方名斷故。若望自身，無緣縛斷。三不生斷，謂諸煩惱至不生位得畢竟不生，如見道惑至上忍位。如修道惑，利根聖人不出

觀斷惑，加行道時彼九品惑得永不生。鈍根聖人容却退故無不生斷，菩薩、麟角於七方便見修煩惱皆得不生。餘一類聲聞等於七方便亦容見修惑不生，其相不顯故不述也。自餘一切無不生斷。不染無知有二種斷：一緣縛斷，謂彼彼地斷第九品染無知時，得緣縛斷。二不生斷，謂於彼彼位得畢竟不生，二乘分斷、佛全斷故。
八、述斷分位者，於中有二：一分斷、二全斷。分斷者，隨彼彼位畢竟不生，爾時名斷，如根定障等。全斷者，菩薩至金剛心，爾時總得一切不染無知非擇滅故爾時斷盡，雖從五停觀一坐得大菩提，爾時即永不行。然得非擇滅盡，必至金剛喻定。如現觀邊俗心雖永不生，至三類智邊得非擇滅，由於爾時勝緣闕故。其勝緣者，《正理論》云「謂彼所依身。彼所依身與見道同，在見道時無容得起，出現觀時所依已滅。既闕勝依，故不得起。」問：利根聖人不出觀斷惑，九煩惱於加行道得非擇滅，不染無知與此應同，五停心位應得不生。答：未成佛來，容得與一類不染無知作其所依。此類不染無知闕勝緣時，身得不起。設令三十三心中，若起散心亦容不了，爾時未具一切智故，道非是彼正對治故。且如欲界九依身中，此身皆容作煩惱依，以道是煩惱正對治故。以是義故，不可為例。又假令三十三心，出觀之時，智不及佛也。三十二心出觀之時，智又更劣也。餘心准此。故知不染無知別別心起、別別品斷，豈同煩惱？
論「已讚世尊至利他德圓」。此下第三述利他德，此結引也。
論「拔眾生出生死泥」者，牒頌文也。言眾生者，即有情異名。梵名薩埵，此名有情。梵名社伽(上聲)，此名眾生，即與有情體一名異。有人云：若名眾生即兼非情，所以但言有情。誤也，故《大乘同性經》「楞伽主白佛言：『世尊！眾生何義？』佛告楞伽主：『眾生者，眾物和合。地、水、火、風、空、識，由如蘆束更轉相依，故言眾生。』」准此經文，說其有情名眾生者，為破別有一物為有情體。又准此文，有情、眾生名異體同。眾生六界共成，有情亦爾，不可別指一法為有情體。唯識論師。指一實物阿賴耶識為有情體，即非六界合成，不顯有情是假非實。
論「由彼生死至所以喻泥」，釋頌泥義。三界五趣是生死處，業雜愛水其類於泥，處之即沈溺、出之即難。可漸下名沈，沒故稱溺。九十五種不能離故，難可得出，處泥必沈沒、小力不能出，二義同故，以喻於泥。
論「眾生於中至拔濟令出」，釋恩德也。眾生於中淪沒，無救出悲境。世尊哀愍，是大悲也。隨授所應正法教手，巧便智也。拔濟令出，悲事成也。《顯宗論》云「諸有成就巧智大悲，授如應言，拔濟令出。」此即由悲故欲救，由巧智故能救。大悲、巧智名雖不同，是佛利他有漏智攝，為恩德體。兼取隨行，義如常釋。

論「已讚佛德次中敬禮」，此下第四述敬禮相。此結引也。
論「敬禮如是至名如理師」，牒頌釋也。「稽首接足故稱敬禮」者，釋頌敬禮二字。稽之言至。首之謂頭。以己之首至佛之足，表敬禮敬。禮通三業，故《攝論》云「我以身、口、意，頂禮世尊足。」世親菩薩敬雖偏說身，必具三業，頌讚是語業、稽首是身業、起二是意業。「諸有具前自他利德，故云如是」者，釋頌第三二字如是，即是指前有德人也。「如實無倒教授誡勗，名如理師」，釋頌下三字也。言必契理，名為如實。法應時機，名為無倒。勸行有益，名為教授。遮行無益，名為誡勗。故《婆沙》十六云「遮無利益故名教誡，與有利益故名教授。」言無倒者，倒有三種：一法倒、二人倒、三時倒。法倒則識機不識法，如知此人多貪，為說慈悲觀。人倒則識法不識機，如知不淨觀能治多貪，不識機故教多嗔者。時倒雖識機法，而說失時，或根未熟而說、或根已熟不說，逆時即無智慧、過時是無慈悲。如來說法離此三倒，故名如理師。
論「如理師言至與願神通」，上明所禮之師體具三德，下釋如理師名從恩德也。「如理師言顯利他德」者，總釋也。「能方便說如理正教」者，釋有巧便智。「從生死泥拔眾生出」者，悲拔苦也。由斯悲智，恩德圓也。「不由威力與願神通」者，簡凡、小也。不由威力，簡輪王以王威力令行十善等。不由與願，簡父母祈天神，但有深願，不能救也。不由神通，簡獨覺等，現通教化暫令生信，不能說法令出生死。此等皆非如理師也，不能拔眾生出生死泥故。
論「禮如理師欲何所作」，寄問生起。
論「對法藏論我當說者」，此下第五述歸敬意，標頌答也。
論「教誡學徒故稱為論」，釋論名也。教謂教授，令修擇法　誡謂誡勗，令滅煩惱。此是對法功能，故舉此釋論。故下文云「若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便。」故稱為論，結論名也。即是問答分別教誡學徒之義，名之為論。
論「其論者何」已下，第二明發起序。舉論名體，發起本頌一切法故。文中有四：一出昔論名體、二釋今論名、三明說論意、四明先說人。此半頌，第一出昔論名體。文中有三：初頌前問起、次舉頌答、後長行釋。此文初也。
論「謂對法藏」，釋論名也。
論「何謂對法」，問論體。
「頌曰至諸慧論」，舉頌答也。梵云伽陀，舊名為偈，此訛略也，訛伽為偈，又略其陀。曰者，詞也。頌中有兩句，上句出勝義對法體、下句出世俗對法體。

「論曰至阿毘達磨」，長行釋也。就中有二：一出對法體、二釋對法名。就出體中有二：一出勝義對法體、二出世俗對法體。此文出勝義也。文中有二：一自性、二眷屬。「慧謂擇法」者，出惠體也。惠能簡擇，故名擇法。是即簡擇四聖諦，故釋擇法名，此以擇法出慧體也。「淨謂無漏」者，釋淨名也。以無漏故，名之為淨。無漏即是離垢為義。諸漏名垢，擇法能離，故名淨慧。問：何緣唯無漏慧名勝義對法？答：由此現觀諸法相已不重迷故。問：既諸心、心所總名對法，何故說慧為自性、受等隨行，不說受等為自性、慧等隨行？答：慧於見等三現觀中皆有能故，生等及色有事非餘。受等唯通緣、事現觀。問：受等各有領納等用，如慧能見，應與慧同，皆應得名自性對法。答：受等如盲，豈得名為自性對法？不能簡擇四聖諦故。以於現觀苦等相中，其見現觀最為殊勝，於諸諦中簡擇轉故。受等雖與淨慧俱行，而慧力持趣彼彼境，故於現觀非為最勝。是故唯無漏慧得自性名，非受等也。問：何故不說忍智及見，唯立慧名？答：忍唯見道一分，智非忍故，智不遍見道；忍非智故，見不遍無學，盡、無生非見故。慧遍一切，對法亦爾，故以淨慧出對法體。淨簡有漏。故知即是一切無漏慧名勝義對法。「淨慧眷屬名曰隨行」者，出隨行對法體也。《正理論》云「何謂隨行？謂慧隨轉色，受、想等諸心所法生等及心名為隨轉。」問：隨轉行為同為異？答：隨即是隨行，故《正理》釋眷屬對法云「何謂隨行？謂慧隨轉。」既以隨轉釋於隨行，明知二義亦無差別。問：若爾，即慧不應名轉，但有隨轉。所以知然？釋俱有因中，《正理》、《顯宗》皆云四句「有轉非隨轉，謂心王。有隨轉非轉，謂心王上生等。有亦轉亦隨轉，謂心相應法。第四句可知。」准此，慧非是王如何名轉？答：若舉心為所隨，即唯心為轉。若舉慧為所隨，即唯慧為轉。俱有因中釋心為所隨故，唯心為轉。此中以慧為所隨故，唯慧為轉。問：得為隨行不？答：得非隨行。故《正理》出眷屬對法體中，不言得故。《婆沙》第三解得非世第一法中云「何與彼法不相隨行。」又俱有因中云「以得或前或後，所以非俱有因。」故知雖有得起與法俱時，非隨行、隨轉也。有人云：隨轉有二，一俱有因故名隨轉、二相隨順故名隨轉。隨行亦有二：一俱有因故名隨行、二相隨順故名隨行。若諸論中說得為隨行、隨轉，據相隨順說。若諸論中說得非隨行隨轉，據非俱有因說。彈云：既不見文，豈得斟酌？有何文證而為此釋？詳其言義，得非隨行，亦非隨轉。隨轉、隨行皆是定俱起義，非不定偏俱起名曰隨行。如欲界心起時無隨轉色，起彼心時雖定有色，非心隨轉。得既或前或後非俱有因，有何文證云定是隨轉？雖許得與所得名為隨順，義亦無違，隨順非是行轉義也，無文說相隨順名隨行故。

問，隨行為攝慧不？答：慧為自性，受等隨行，由此分其自性、眷屬。若謂受等與慧互相隨者，亦應展轉名為自性；自性既唯獨慧，故知隨行亦唯受等。故《正理》云「受等雖與淨慧俱行，而慧力持趣彼彼境。」亦不可說慧隨慧行。准下文云「染心眷屬少，三蘊隨從故。善心眷屬多，四蘊隨從故。」既心非心隨轉、心非心眷屬，故知慧不隨慧行，亦非慧眷屬。有人引《婆沙》八十一出喜無量體云「喜者以喜根為自性，若兼眷屬相應隨轉。欲界者四蘊為自性。色界者五蘊為自性。」引此論文證慧為隨行。今詳此文，慧非隨行。何者？彼文以喜根為自性。如此論，對法以淨慧為自性。若兼取相應隨轉即四蘊五蘊性者，如此論。若兼隨轉即五蘊性，彼文出喜無量體，隨轉非喜根。准知此論隨轉亦非取慧。又引《正理》、《顯宗》，三念住中相雜念住皆攝於慧，證慧為隨行者。彼論兩文名義不同，此云隨行，能隨所隨別；彼云相雜，互相雜也。因何將相雜文證隨行耶？有人雖有兩解，然自評取慧為隨行為勝。未知憑何理、教？「如是總說無漏五蘊名為對法」者，結隨行對法體也。此即勝義阿毘達磨者，結勝義對法體也。言勝義者，真實之異名。論「若說世俗至諸慧及論」，舉頌出體。此實非對法，與真實對法為資糧，假名對法。如業，異熟、漏等資糧(刀杖等為殺業資糧，異熟受境為異熟資糧，女人等境為漏資糧)假名業等，所以得知。勝義、世俗是真假之異名者，舊《俱舍》云「若假名阿毘達磨，謂能得此諸智及論。」故知世俗對法即是假名。又應云真諦、俗諦，即是勝義、世俗諦之異名。故知阿毘達磨有正有俗、有真有假。正謂淨慧有力持餘趣彼彼故，具有三種現觀能故。假謂受等，隨他轉故，無見能故。淨慧隨行名真對法，對向涅槃對觀諦理不重迷故。有漏慧等無上能故，非是勝義阿毘達磨，是真因故假名對法。有人云：無漏故名勝義，有漏故名世俗。誤也。無漏、有漏皆通勝義、世俗，何得無漏是勝義因、有漏是世俗因？應言勝義者無漏，世俗者有漏。
論「慧謂得此至慧及隨行」，此出世俗對法體，即是釋頌第二句也。先近、後遠，故先說修慧等。四種善根定唯修慧；總別想念處定是思修；五停心等通聞、思、修，非生得慧；受持十二分教唯生得慧。《婆沙》四十二云「評曰：應作是說。若於三藏、十二分教，受持讀誦、究竟流布，是生得慧。」准此論文，聞慧、思慧雖亦緣名及發身語，然不能受持十二分教，用各別故。「及隨行」者，釋隨轉也。若是修慧，五蘊為性。若是思、聞、生得，四蘊為性，無隨轉色。雖聞、思生得，皆能發戒。然所等起非心隨轉，不名對法，非隨轉故。有人云是隨轉者，非也。
論「論謂傳生無漏慧教」者，即是六足、《發智》等論，因教起聞，因聞有思，因思有修，因修有勝義對法，故云傳生無漏慧教。

論「此諸慧論至阿毘達磨」，釋世俗對法得名所以。已上出二種對法體也。言諸論者，謂六足及《發智》等論。言六足者，舍利子造《集異門足論》，一萬二千頌，略本八千頌(舍利此云百舌鳥，子是唐言也)。大目健連造《法蘊足論》，六千頌(目健連此云採菽氏，大是唐言。故《法蘊足論》云大採菽氏)。大迦多衍那造《施設足論》，一萬八千頌(迦多此云剪剃，衍此云種，那是男聲。婆羅門中第一姓也)。已上三論佛在世時造。佛涅槃後一百年中，提婆設摩造《識身足論》，七千頌(此云賢寂)。至三百年初，伐蘇密多羅造《品類足論》，六千頌(即是舊《眾事分阿毘曇》也)。又造《界身足論》，廣本六千頌，略本七百頌(伐蘇密多羅，此云世友也)。至三百年末，迦多衍尼子《造發智論》，二萬五千頌。後代誦者廣略不同，一本一萬八千頌，一本一萬六千頌。此本即是唐三藏所翻。前之六論義門稍小，《發智》一論法門最廣，故後代論師說六為足，《發智》為身。此上七論是諸論根本也。唐三藏，唯《施設足論》未翻，餘之六論皆悉翻訖。

論「釋此名者至故稱對法」，此第二釋對法名。於中有三：一釋法名、二釋對義、三總結成。「持自相故名為法」者，釋法名也。將釋能對，先釋所對。法有二種：一持自相，謂一切法皆持自體相故；二法式軌則，法謂七眾律儀等法，此法非此所明。若依大乘，軌、持二義俱通一切，皆能持自相、軌生解故。此中唯取持自相義釋一切法。虛空、非擇滅雖持自相，非勝義對法所緣境故，此中不說。由此但言若法相法通四聖諦。法相法中，是善是常，名勝義法。亦名涅槃，是極圓寂勝義善故。又持自相常無改變。「此能對向或能對觀」者，第二正釋對法名也。此者，此阿毘達磨無漏般若。能對向者，謂無漏慧對向涅槃。及能對觀者，謂觀四諦。望法相法唯有對觀，望勝義法具有對觀及對向義。真諦法師以無漏慧望其涅槃，觀、向不同以為四句。無間道、趣解脫道名為趣向至得對。趣解脫道中，得擇滅故，名為至得。慧心緣滅理，名如實相知對。諸道不同以為四句。有是趣向至得對非如實相知對者，謂無漏惠觀三諦無間道時。有如實相知對非趣向至得對，謂緣滅諦加行、勝進、解脫道時。有是如實相知對亦是趣向至得對，謂緣滅諦無間道時。俱非者，謂緣三諦餘三道時。《婆沙》有惠證身不證，有身證慧不證。有一剎那四句，有多剎那四句。一剎那四句者，謂以滅智得一來果時一剎那頃。有慧證身不證者，謂欲界後三品滅，滅智觀故是慧證，非第二果故身不證。有身證非慧證者，謂色無色見道所斷諸滅，非法智境故非慧證，第二果故是身證。俱者，謂欲界修斷前六品滅，及欲見所斷一切滅，法智境故是慧證，第二果故是身證。俱非者，謂上二界修斷惑滅。多剎那四句者，慧證身不證者，謂於見道緣滅諦無間道時。身證慧不證者，謂緣三諦解脫道時。俱

者，謂緣滅諦解脫道時。俱非者，謂緣三諦無間道時。既慧對觀四諦對向涅槃，名為對法。如何涅槃是對法耶？故稱對法者，第三總結成也。言對法者，法之對故名為對法也，依士釋也。古師立有五種對法：一自性，謂無漏慧。二共有，即隨行。三方便，謂諸慧。四名字，謂傳生教。五境界，謂四諦。有人非古師說數多法少，更自立有四種對法，謂理、教、行、果，理謂四諦，教謂諸論，行謂能觀，果謂涅槃。立數雖少，攝法多也。古師兼取境界為一失，有人又加涅槃為二失也。傳習時久人多費耳，若不廣述固執難迴。今出所對法為失，總有八過：若釋三藏之中對法藏有其六失，若釋經中對法有其二失。言六失者，一無文立義失、二違論出體失、三違論釋名失、四違二藏例失、五妄釋論文失、六釋名違論失。一、無文立義失者，夫立義法須有聖教及不違文。古師所立五種對法，前四名體同此論，第五無文。有人更立理、教、行、果四種對法，理、果名體俱違論說。既違聖教復無文證，豈堪傳習？二、違論出體失者，一切諸論出對法體，皆云勝義唯無漏慧；若兼隨行通五蘊性世俗對法，謂諸慧及論。今取境果，豈不違文？三、違論釋名失者，大小乘論略有三十六種釋對法名，竝不取境果。《婆沙》有十二論師二十四釋，《分別功德》論有二釋，《雜心論》有二釋，世親《攝論》有四義釋，無性《攝論》有二義。此釋論二釋，總無取境、果以為對法。此論二釋，即是《婆沙》世友六釋之中第三、第五釋對法也。第三釋云：復次能現觀四聖諦法故名對法。第五釋云：復次能證涅槃故名對法。四、違二藏例失者，依增上心論道，說素呾纜不取所觀境，依增上戒論道說毘奈耶不取所防，因何依增上慧論道說阿毘達磨即取所對？五、妄釋論文失者，有人為成所對以為對法，釋此論云：頌中雖取能對，長行兼取所對。惑之甚也。一、長行釋頌，豈出對法體數與頌相乖反耶？若必有異釋，應分明標別。二、若長行中取所對為體，應於出體中說，何故於釋名中說？此是長行中欲釋能對名對法故，先舉二種法以釋法名，後將無漏慧對此法故，名為對法。此是先釋所對法也。六、釋名違論失者，有人數十翻釋名，竝非諸論釋名，多是自意穿鑿妄通境、果以釋論名，言義繁理不堪述也。若言是釋經中對法有二失者，一違經失、二違論失。違經失者，《婆沙》引八經釋對法：一引《藥叉經》、二引《筏蹉經》，若依此二經，唯無漏慧。三引《西彌迦經》，以空、無我及如實覺為性，准此經文，通一切法。四引《鄔陀夷經》，以滅定退為體。此即唯以非得為體。五引《阿難陀經》，以因緣性及如實覺為性。此經若取親因緣或十二因緣，即唯有為；若通取六因，即一切法。六又引經取因緣性及彼寂滅并如實覺為性，准此經云「因緣性即是十二因緣性，及彼寂滅即是擇

滅。」若言寂滅通非擇滅，此之寂滅即通非諦，非擇體非諦攝故。并如實覺，即是覺緣起智，非攝一切智也。此是經中種種異說，非是三藏之中阿毘達磨。七引《阿難陀經》，謂諸見取及如實覺為性，此即唯以苦集道一分，不通滅諦。八又引經，一切諸法及以如實覺為體，此即通一切法。今立理對法謂四聖諦，果對法謂涅槃，行對法謂能觀，此即不攝虛空非擇滅也。此立對法，八經之中為依何經皆有增減失，無有一經唯除虛空及非擇滅立對法故，此即第一違經失也。二違論失者，《婆沙》第一引八經釋對法已，論自釋云「雖此等經中各隨意趣作種種異說，然阿毘達磨勝義自性唯無漏慧根，乃至兼取世俗對法。」論既不取異說對法，今既釋論文，因何違論取異說耶？

論「已釋對法至名對法藏」，此下第二半頌釋今論名。文中有三：初結引、次頌答、後釋頌。此文初也。

「頌曰至俱舍名」，次頌答中，上句明二釋名、下句結藏名也。俱舍梵音，此翻為藏。

「論曰至此得藏名」，後釋頌也：文中有三、一述屬主釋、二述多財釋、三總結藏名。此文初也。《正理》云「此就依主及多財釋。藏謂堅實，猶如樹藏。對法論中諸堅實義，皆入此攝，是彼藏故，名對法藏。」准此論文，西方釋藏有二義：一堅實義，猶如樹藏，即樹心堅實名藏。喻對法論中勝義是堅實義，即此勝義名對法藏。如將樹藏更造諸器，即此諸器名為樹藏，樹之藏故。喻將對法藏中勝義之藏用造此論，此論亦名對法藏也。即是對法藏之勝義也。

論「或此依彼至故亦名藏」，第二多財釋也。《正理》云「藏或所依，猶如刀藏。謂彼對法是此所依，引彼義言造此論故。此論以彼對法為藏，名對法藏。」即是對法為所依義。西方第二義引所依名藏，猶如刀所依故名為刀藏，亦如絹布所依名絹布藏，此論依對法故，其對法論是此論之藏，名對法藏。對法即藏，持業釋也。此論依對法藏故名對法藏，即是有對法藏故。全取對法藏名，名多財釋。《正理》云「藏或所依，猶如刀藏」等者，此喻所依名藏，未辨多財。《正理》云「此論以彼對法為藏，名對法藏。」此辨多財釋也。有人多不得此意，謂言刀藏即是多財，或說刀是所依、藏能依也。皆是誤耳，應細看文。今阿毘達磨及藏，皆是本論之名。本論是阿毘達磨即藏，名阿毘達磨藏，持業釋也。末論名阿毘達磨藏，是多財釋。多財釋者，即是全取本論之名。然此末論無持業釋者，由後代造論皆取本論堅實義故，及引彼義言造此論故。所有文義皆依古論，非自穿鑿故。有人云：亦應有持業釋，論主不欲自取，推功歸本者。不得意也。

論「是故此論名對法藏」，第三結藏名也。

論「何因說彼至恭敬解釋」，此下一頌，第三明說對法意及先說人。文中有三：此即初文，頌前問起。
「頌曰說對法」，舉頌答。頌有四句，前三句全，第四句因此兩字答說意也。「傳佛」兩字答先說人。「說對法」三字雙答兩問。
「論曰至能滅諸惑」，一釋頌文。此釋滅惑必由對法。
論「諸惑能令至生死大海」，此釋諸惑過必須斷也。
論「因此傳佛說彼對法」，結上諸惑過盡，明其能斷，因此事故佛說對法，即是佛先說。因此，標文答。
論「欲令世間得擇故」，釋頌說意。令諸眾生得擇法者，謂得無漏慧簡擇四諦，斷煩惱也。
論「離說對法至如理簡擇」，此下釋伏難也。伏難有二：一難說意、二難說人。難說意者，欲令眾生得擇法故說對法者，說其二藏豈不能耶？答云：離說對法說餘二藏，弟子不能於諸法相如理簡擇。
論「然佛世尊至傳說如此」，釋第二先說人難。難云：若是佛說，何故云迦多衍尼子等造耶？《婆沙》第一有二釋：一云佛說，由迦多衍尼子等受持演說等，名稱歸彼也。二云迦多衍尼子造，由經中散說，迦多衍尼子等採集安布，名稱歸彼。此論即是第二釋也。迦多衍尼子者，是佛滅度後三百年中，依說一切有部造《發智論》。等者，等取六足等論，如前已釋。迦多此云剪剃，衍此云種，尼是女聲。此人是剪剃種女生，從母姓為名，故名迦多衍尼子。即婆羅門十姓中一姓也。此剪剃種，西方貴族。所以名剪剃種者，依婆羅門法，七歲已上在家學問，十五已去受婆羅門法遊方學問，至年四十恐家嗣斷絕，歸娶妻室生子繼嗣，年至五十入山修道。昔劫初時有婆羅門，生二子已入山修道。二子覲問，見父鬢髮蓬亂，遂為剃除，形容端正。諸仙見已皆欲剃除。弟性慈愍，來即為剃。兄心傲慢，非我父者我不能剃。諸仙嗔怒，呪願弟言：「乃至劫末，是汝種族常大富貴。」呪願兄言：「乃至劫末，是汝種族常大貧窮，剪剃自活。」故今印度見有二類，其弟種族名剪剃種，從本為名，極大富貴而不作剪剃事。其兄種族，極大貧窮，剪剃自活。仙人呪力使之然也。法救，梵名達磨多羅。佛涅槃後，三百年出世。等者，等取空、無我等。鄔陀南者，此云自說，即十二部經中第五自說經也。無人問佛，佛自說故。大德法救，佛說無常頌者，集為無常品；佛說空、無我頌者，集為空、無我品；乃至佛說梵志頌，立梵志品。印度現有梵本流行。若言嗢陀南，此云集散，集散說故。或云集施，集所說義施有情故。毘婆沙師傳說如此者，毘名為廣，或名為勝、或名為異，《婆沙》名說。謂彼論中分別義廣故名廣說，說義勝故名為勝說，五百阿羅漢各以異義解釋《發智》名為異說。

具斯三義，故存梵音。言傳說者，顯已不信。《正理》云「舍利子等諸大聲聞，亦無有能於諸法相如理簡擇。是故此論所依根本阿毘達磨，定是佛說。」經主稱傳，顯已不信阿毘達磨是佛所說。何緣不信？傳聞尊者迦多衍尼子等造故，不說對法為所依故。如世尊告阿難陀言：「汝等從今當依經量。諸部對法義宗異故，此皆不然。諸大聲聞隨佛聖教而結集故。」乃至廣說。

論「何法名為至說對法耶」，上來釋論名體及說人等，皆是發起釋本頌也。自下大文第二明正宗分，有六百頌。於中，《界品》有四十四頌。初二十五頌總明漏、無漏法，後十九頌諸門分別。就二十五頌中，前三頌開一切法為漏、無漏，次二十二頌開為五蘊、十二處等。就前有三：一頌前結引、二舉頌答、三長行釋。此標問也，已後皆同，不繁更釋。

「頌曰至別得非擇滅」，舉頌答也。

「論曰至謂有漏無漏」，長行釋也。文中有二：一開二章門、二依章別釋。此即初也。

論「有漏法云何至餘有為法」，第二依章別釋。文中有二：一釋有漏、二釋無漏。此文初也。言有漏者，一切有為法中唯除道諦，餘有漏。

論「所以者何」，徵餘有為法是有漏所以。

論「諸漏於中等隨增故」，答也。餘有為法名為有漏者，以身見等諸漏於彼苦、集法中平等隨增，故名有漏。

論「緣滅道諦至自當顯說」，釋伏難也。難云：身見等漏緣四諦生，因何唯苦、集諦名為有漏，非滅、道諦？答云：緣滅、道諦諸漏雖生，而不隨增，故非有漏。不隨增所以，指下當釋也。佛涅槃後五百年中，土火羅縛國法勝論師，造《阿毘曇心論》中云「若生煩惱，是聖說有漏。」至六百年，達磨多羅造《雜阿毘曇心論》，以生名濫，改云「若增諸煩惱，是聖說有漏。」此正其文，不正其義。《正理》云「云何隨眠共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、土等之所共成。於此聚中，由糞過失令成不淨，由水等力令糞轉增，更互相依皆甚可惡。是煩惱相應聚中，由煩惱力染心、心所，煩惱由彼勢力轉增，更互相依成雜穢污。此聚相續穢污漸增，亦令隨行生等成染。如猪、犬等居雜穢聚，生極眠樂，眠戲其中，糞穢所塗轉增不淨，後由猪等穢聚漸增。如是所緣自地有漏，由煩惱力有漏義成，彼後有能順煩惱力，令其三品相次漸增。」已上論文，釋自地有漏法猶如猪等，煩惱如塵，相應如水、土也。如清淨人誤墮穢聚，雖觸塵穢，而非所增，人亦無能增彼穢聚。如是無漏，異界地法，雖有亦被煩惱所緣，而彼相望互無增義。此緣無漏，異地隨眠，但相應有隨增理。

准此故知，苦、集與漏更互相增。雖漏與境更互相增，然取增漏名為有漏，不取增境，以此正釋境能增漏名有漏故，即有能生亦能增漏，名為有漏。如沃壤田能生苗稼，亦令增盛，名為有苗；如鹹塉田雖生其苗，不能增盛，名曰無苗、苦、集能生能增，故名有漏；滅、道雖生不增，名為無漏。然釋漏名有正有傍，下文釋漏有其多義：一、住義名漏，即留住之義，令諸有情留住生死；二、流義名漏，即流轉之義，令諸有情流轉生死。准上二釋，漏義即寬，流義即狹。漏即通其流義、住義；流即流義，不通住義。又流義是寬，通其傍順；漏即是狹，不通順流。此上二釋從喻立名。如堤塘漏水，望正流住而不違此喻。六根漏泄，煩惱即住生死，不順正流趣向涅槃。雖亦因業住其生死，若無煩惱，雖有諸業即不受故。煩惱名漏，非業名漏。《鞞婆沙》云「煩惱留住則定，行則不定。由如水漏穿破堤塘，傍流漂蕩則損苗稼。喻煩惱穿破六根之堤塘，漂蕩損善法之苗稼。雖此漏義兩釋不同，皆是正釋漏義，以正當漏名釋故。」《鞞婆沙論》更有四釋：漬義、主義、持義、醉義。漬義者，如種得漬則有芽生，眾生為結所瀆則有果報芽生。主義者，如人為主所鐶不得東西，眾生為結所鐶不越三界。將義者，譬如有人為鬼所將，不應說而說、不應作而作；眾生為結所持亦爾。醉義者，如人醉酒即無慚愧，眾生為結所醉亦爾。由惑具此義故，名之為漏。此四義釋亦得傍也。

論「已辨有漏，無漏云何」，此第二釋無漏。於中有四：一文前結引、二出無漏體、三釋無漏義、四釋三無為。此即初也。

論「謂道聖諦及三無為」，此即第二出無漏體。於中有三：一總出法體、二列無為名、三結無漏名。此是初也。

論「何等為三至擇非擇滅」，此即第二列無為名。

論「此虛空等至名無漏法」，此即第三結無漏名。

論「所以者何至不隨增故」，此即第三釋無漏義。以貪等諸漏，於道聖諦及無為法不隨增故。此中道、滅諦緣而不增，虛空及非擇滅不緣不增。《正理》云無漏法，自判「譬喻論師違理背經妄作此說。非有情數離過身中所有色等名無漏法。此必不然，違契經故。如契經言：謂於過去、未來、現在諸所有色，生長現貪或嗔或癡，乃至廣說非有情數離過身中所有色等。既能生長有情貪等，云何無漏？所以者何？無比、指鬘、烏盧頻螺、迦葉波等，緣世尊身生長貪、嗔、癡等漏故。彼計於言非境第七，是依第七，如油於麻。為漏所依，故名有漏。此不應理，以於去來說起現故。不未曾依去來起現在貪等，是故彼計決定非善，乃至廣說。又一切聲聞應無漏，以聲定非諸漏依故。不應執聲定是無漏，經定聲體是雜染故。乃至

又顯色等糞穢酒等非漏依故，應皆無漏，乃至廣說。」又云「又譬喻部異生身中眼等亦應非漏依止，彼執五識無染污故。」

論「於略所說至色於中行」，此即第四釋三無為。中有三：一釋虛空、二釋擇滅、三釋非擇滅。此即初也。列名未釋，名之為略。雖諸部立無為不同，此三無為諸部皆有。大乘加六，謂不動、想受滅及三性真如。大眾部等加六無為，謂四無色為四、八緣起支性、九聖道支性。化地部亦加六無為，四不動、五善法真如、六不善法真如、七無記法真如、八聖道支真如、九緣起真如。一切有部立三無為，然於其中，「虛空但以無礙為性」，簡餘法也。無礙之言簡於色法，色有礙故。「但以」之言，簡心、心所及不相應二種無為。此等諸法體雖無礙，同於虛空更有別體，非是但以無礙為性。「色於中行」者，釋虛空相也。色是礙法，於空中行，顯空無礙，於礙法中不得行故。無礙之法於空中行，不顯無礙，於礙法中亦得行故。《正理》釋云「虛空但以無礙為性。於中諸法最極顯現，故名虛空。是即無障以為其相，所有大種及造色聚，一切不能遍覆障故。或非所障亦非能障，是故說言無障為相。」准此論文，非能、所障者，簡空界色，雖無能障是所障故，但以無礙為性，與此論同。《婆沙》評曰「應作是說：實有虛空。以彼不知，即謂非有。由前教、理實有虛空。問：若爾，虛空有何作用？答：虛空無為，無有作用。然此能為種種虛空界作增上緣。種種空界能與種種大種作近增上緣，彼大種能與有對造色等作近增上緣，彼有對造色能與心心所作近增上緣。若無虛空，如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失，是故虛空體相實有，不應撥無。」

論「擇滅即以至名為擇滅」，釋二滅。文中有三：一出性、二釋得名、三明同異。此即初也。「擇滅則以離繫為性」者，舉離繫名，出擇滅體。所以是離繫者，由諸有漏遠離自性所緣繫縛，證得解脫，即此解脫名為擇滅，以此擇滅離繫為性。

論「擇謂簡擇至名為擇滅」，釋得名也。於中有二：一法說、二喻顯。此即初也。「擇謂簡擇即慧差別」者，決斷名智，推求名見，擇法名慧。簡擇即是慧之差別功能名也。以八忍、智等各別簡擇四諦故，名為擇也。「擇力所得滅名為擇滅」，由慧簡擇四諦理故，斷於煩惱、證得此滅，從其能證名為擇滅。擇之滅故，名為擇滅。此是法說，諸論意同。有人云：謂有漏慧異無漏慧名慧差別，或無染異有染名慧差別。此釋謬也。此中明慧擇四諦能，造會擇、不擇慧漏無漏等。

論「如牛所駕車至故作是說」，二喻顯也。牛車略去所駕二字，擇滅略去力所得三字，故名擇滅。

論「一切有漏法同一擇滅耶」，三明同異也。正量部計：一切有漏同有一擇滅，《婆沙》或說唯內法有，經部有說擇滅無體。為對諸宗，故寄問起。於中有七：一問、二略答、三重問、四廣答、五反釋、六難、七通。此即問也。
論「不爾」，略答也。
論「云何」，重問也。
論「隨繫事各別」，舉頌廣答也。
論「謂隨繫事量，離繫事亦爾」，釋文也。事謂體事，隨所繫體有爾所體。擇滅亦爾，有爾所也。隨繫事言，簡無漏法也。
論「若不爾者至諸煩惱滅」，此反釋也。若爾，不如有部隨繫事量各別擇滅者，即有此失。
論「若如是者至則為無用」，若如前義，即有後失。本為證滅令惑不生修餘對治，滅既證已，修餘對治即為無用。
論「依何義說滅無同類」，正量部難。若不如我宗同一擇滅，則有眾多同類擇滅，因何經說滅無同類？
論「依滅自無至非無同類」，通難也。除初無漏，一切有為法皆從同類因生，亦與他作同類因。初無漏雖，不從同類因生、與他作同類因，不得名為無同類也。擇滅自不從同類因生，亦不與他作同類因，故作是說滅無同類。此是《婆沙》二十一初釋也。今釋擇滅，五門分別：一出體性、二辨得名、三得差別、四證同異、五斷不同。一、出體性者，七十五法中以擇滅為體。如有漏法一一極微、一一剎那各別法上有一擇滅。故諸論云「隨繫事量，擇滅亦爾。」二、辨得名者，善慧差別名之為擇，由擇力證名為擇滅，屬主釋也。
三、得差別者，就中有四：一述正義、二敘異說、三述違理教、四釋通外難。
一、述正義者，自身煩惱、俱有及得，隨彼彼品別對治道生。得離身時，彼法擇滅，爾時名得，由自性斷得擇滅故。他身染法，及一切色、不染有漏無色，所有無為，由緣彼法自身煩惱至究竟盡，所繫法上所有無為爾時起得，能縛斷故。問：所以知然？答：此論〈隨眠品〉云「由此應說煩惱等斷定何所從。自相續中煩惱等斷，由得斷故，他相續中煩惱等斷，及一切色、不染法斷，由能緣彼自相續中所有諸惑究竟斷故。」准此論文，故知此二種斷得無為異。問：又准何文證知煩惱得斷是自性斷，不染法等是緣縛斷？答：此論第十六云「何緣諸地有漏善法唯最後道能斷，非餘？以諸善法非自性斷，斷已有容現在前故。然由緣彼煩惱盡時，方說名為斷彼善法，爾時善法得離繫故。由此乃至緣彼煩惱，餘一品在，斷義不

成，善法爾時未離繫故。」准上論文，故知斷已不行名自性斷，斷已容行是所緣斷。

又《正理》第六，阿毘達磨諸大論師依經所說立二種斷：一自性斷、二所緣斷。若法是結及一果等，對治生時於彼得斷，名自性斷。由彼斷故，於所緣事便得離繫，不必於中得不成就名所緣斷。此中一切若有漏色、若不染污有漏無色，及彼諸得、生等法上有見所斷，及修所斷結所繫，如是諸結漸次斷時，於一一品各別體上起離繫得，彼諸結及一果等皆名已斷(已上釋自性斷)。言一果者，結俱有等。等者，等取得也。彼有漏色及不染污有漏無色，并彼諸得、生等法上諸離繫得，爾時未起，未名為斷，由彼諸法唯隨彼最後無間(已上釋所緣斷)。准上論文，自身煩惱及俱有法并二法得，由對治道斷彼彼品，得捨之時得擇滅也，非是由能緣煩惱斷故而得擇滅。

二、敘異說者，就中有二：一、太法師等已上諸德釋云：然苦、集遍使同一繫縛，斷苦下十使時，雖為集下遍使所縛未斷，而說苦下使等得離繫者，以自種使近。離自種能繫時，所繫得解脫。如人離自身上近枷鎖時，說人得解脫。他種使遠，彼未離而解脫，如人獄中雖彼未離獄門，而獄中有已離身上近枷鎖故，名已解脫。修道門中九品相縛亦爾，斷初品時，自品近離繫說得解脫，八品遠繫雖復未得斷，而斷初品染污說得無為。其餘八品，例釋可知。唯染污色及餘不染五蘊，斷第九品能繫盡，所繫之事方說解脫。二、唐三藏改大小乘諸師釋云，問：若離繫縛證得擇滅，如苦智已生、集智未生，見苦所斷猶為集下遍行惑繫，如何證滅，修道九品隨斷一品，乃至前八猶後品繫，如何證滅？解云：雖斷能縛，所縛解脫，證得擇滅。然能縛惑有強有弱：一相應縛，謂煩惱縛彼同時心、心所法，令於所緣不得自在。二所緣縛，謂惑緣境有毒勢力，縛此所緣令不自在。就緣縛中，後有其四：一同部同品、二同部異品、三異部同品、四異部異品，并前相應總有五縛。就五縛中，斷強證滅、斷弱非證。言強弱者，一相應縛，其力最強；二同部同品縛，其力次強；三同部異品縛，其力次強；四異部同品縛，其力稍弱；五異部異品縛，其力最弱。於五縛中，前三是強、後二是弱。若斷前三，隨其所應證得擇滅；後之二種能縛力微，非由斷彼證得擇滅。如見苦所斷法總有二類，相應法為一類，得、四相為一類。相應法具五縛。得與四相，除相應縛，有餘四縛。若苦智已生、集智未生，見苦所斷相應法，由斷相應縛、同部同品縛、同部異品縛故，證得擇滅，以斷強故。得與四相，由斷同部同品、同部異品縛故，證得擇滅，以斷強故。此相應法、得及四相，爾時雖為集下異部同品異品遍行惑縛，以微劣故而證得滅。又復爾時雖斷後四部見苦所斷異部同品、異品縛，而不能證後四部無為，未斷強故。見所斷惑

九品同一品斷，約所斷惑有九品故，所以得說同品、異品。如見苦所斷、見集見滅見道所斷，各有二類，准釋可知。修道所斷總有三類：染相應法為一類；染相應法上得、四相為一類；餘有漏法為一類，即是染污色，并此色上得及四相，及不染五蘊。初類具五縛，後二類各有四縛，除相應縛，非相應故。若斷初品染相應法，由斷相應縛同部同品縛，證得無為，以斷強故。爾時雖為同部異品餘八品縛，以劣縛故，亦證無為。不同見道，見道九品，一品斷故。所以同部同品、異品，俱可說強；修道九品別斷，所以同部異品說名為弱。或可見道同部異品亦名為弱，如諸異生五部雜斷，隨斷前品，猶為未斷見惑之所繫縛，以劣弱故亦證擇滅，以此而言故知是弱。若異部同品、異品遍行惑先已斷故，設不斷彼亦證無為，以縛劣故。初品染得四相。斷初品時，由斷同部同品縛，以斷強故證得無為；同部異品、異部同品異品皆准前說。如斷初品，所餘八品准釋可知。餘有漏法亦有九品，擬儀相當故，說同品異品。斷餘有漏法時，由斷同部同品、異品縛，以斷強故證得無為。異部同品、異品先已斷故，設不斷彼亦證擇滅，以縛劣故。又此餘有漏法是緣縛斷，要斷能緣九品惑盡，所緣之法方名為斷。

三、述違理教者，諸德亦釋，雖云進縛、遠縛及縛，強弱不同，斷有差別；然皆同說由同品等能緣煩惱斷故，同品等所緣諸煩惱等得解脫也。如修斷惑九品互相緣縛，其第九品惑上擇滅。雖斷上八品能緣，不得離繫，以非同部同品，遠故劣故。斷第九品時，以斷同部同品，近故強故，得離繫也。然諸德同為此釋，將希奇當理。然無文暄度，仍違理教。言違理者，且如修惑九品受互相緣，有何別因，煩惱自部自品繫縛自部自品為近為強？自部異品緣縛之時，有何別理名遠名劣？如下品惑緣下品時，有何別因強上八品緣下品時，斷上八品不證無為，斷下品時始得擇滅？若言力同所繫，不得言強，是下品故。若言力勝所繫，不名同品，力勝下品非下品故，如何與下品同耶？故云有力勝上八品。又下品惑合緣兩品時，為如同品強？為如異品劣？不可一品亦強亦劣。又此惑緣縛自他品時，豈有分別縛自品即強、縛他品即劣耶？言違教者，《正理》第六云「阿毘達磨諸大論師依經所說立二種斷故。」准此論文，一切論師其意皆同。一自性斷，謂捨得時名之為斷，由此證得擇滅無為；二所緣斷，由斷最後品惑證得擇滅。今立斷云由同部同品斷及相應斷故得無為者，此非是自性斷，非捨得時得擇滅故；復非所緣斷，非最後品證擇滅故。憑何聖教立此一斷，而違阿毘達磨諸大論師立二斷耶？

四、通外難者，難曰：若斷染法捨得之時名自性斷非所緣斷者，何故諸論皆言隨所繫事量無為亦爾？又《婆沙》三十一云「諸有漏法

無始時來，煩惱所繫不得解脫。若斷煩惱，彼離繫故便得解脫。如人被縛，得解脫時，人名解脫，非謂繩等。」既所繫證得解脫，故外物中亦得解脫。又《雜心》等云「應知從所緣，可令諸惑斷。」准上論文，故知諸惑是所緣斷，然與不染色等不同，故知斷同品時證得擇滅。釋曰：此所引文竝非定證，不分明故。誰能信此不明了文，而違阿毘達磨諸大論師依經所說立二斷耶？詳此三文皆有別意。且如所引「隨繫事量，無為亦爾」者，此明擇滅數量，不明斷證。以《婆沙》異師計擇滅無為同能繫事量故，對法師說如所繫事量；又對正量部立唯一無為，故作是說。非明染污法是所緣斷。諸有漏法無始時來，乃至如人被縛得解脫時，人名解脫，非謂繩等者，此以異師執斷法而於能繫得於解脫，非於所縛外法上得，故作是說，非是不許有自性斷作此說也。應知從所緣可令諸惑斷者，對相應說，非是欲遮自性斷也。

四、論同異者，擇滅無為隨繫事量，故知一一法上唯有一擇滅。又一切無學，皆於一切有漏法中證得擇滅。故知擇滅必定共證。《婆沙》通經云「問：若爾，何故涅槃名不共法？答：涅槃體雖是共，而就得說，名不共法，以離繫得，一一有情自相續中各別起故。」又引經說如來解脫與餘阿羅漢等無異，此就所證滅說。

五、斷不同者，今應依斷作句數分別。法有三種：一自身所得法、亦他身所得法、三非二所得法。一望自身所得七十五法分別者，有自性斷非所緣斷者，謂煩惱大地，不善大地，小煩惱地，不定中貪、嗔、慢、疑。有所緣斷非自性斷者，謂十色全，無表一分除無漏者，大善地法一分，不相應中除四相及得一分餘九不相應法全。亦自性斷亦所緣斷者，謂心王，十大地尋伺一分，及悔、眠全，四相及得一分有漏者。此等與自性斷相應、俱有及得，是自性斷也，非彼相應、俱有及得是所緣斷也。俱非句者，謂七十五法中是無漏法者皆非二斷。若通就他身作問答者，但自性斷皆所緣斷，自結一果等他所斷故。總有三句，除自性斷非所緣斷。若他身所得法及非二所得法有漏者，但有所緣斷一句。無漏者，俱非句。

論「已說擇滅至得非擇滅」，結前舉後頌也。以得不同，簡名體也。

論「謂能永礙至名非擇滅」，釋頌文也。言「得滅異前」者，前因擇得、此不因擇，故言異前。得不因慧，但由闕緣，名非擇滅。不應釋言前滅是善、此滅無記，名異前也。若爾，即是前得善滅、今得非善，即應得滅異，前名非善滅。然此闕緣名為非擇滅，因非擇得非擇滅，亦辨得名，同前擇滅是屬主釋。

論「得不因擇但由闕緣」，釋得因也。准此論文但由闕緣，即是更無餘力。准《正理》、《顯宗》，由二因得：一由闕緣、二由非

擇，非擇鄣故。若遇勝緣法即得生，若遇劣緣法即不起。《正理》云「擇謂如理勤所成慧。不由此慧，有法永礙未來法生，名非擇滅。乃至若法能礙彼法生用，此法離慧定礙彼法，令住未來永不生故，得非擇滅。此法實有，後當成立。」又《顯宗》云「非唯緣闕便永不生，後遇同類緣，彼復應生故。」詳此論意，諸不生由其二緣：一由闕緣、二由非擇滅。以後遇同類緣法得生者，此擇非理。後遇同類緣，為是生緣、為非生緣？若後有生緣，前非闕緣；若後非生緣，如何得生？由無生緣法永不生，何關滅力？問：《顯宗》云「法非唯緣闕」，此論云「但由闕緣」，兩論不同，何者為正？答：准《婆沙》釋，得不同。有為三性法得，同所得判性，由所得法力令得起故。擇滅得從道，依道起故。非擇滅得從眾同分，依同分起故。以無為無用，二滅不從所得判也。《婆沙》亦云「虛空等無用」，故知此論但由闕緣理勝。問：若爾，何故《婆沙》云「虛空與四大等近增上緣」耶？答：虛空無礙；大種有礙，故名為近，非謂有力名為近也。問：若爾故，《婆沙》三十二云「此非擇滅，唯於未來不生法得。所以者何？此滅本欲遮有為法令永不生。若永不生，此得便起。如與欲法繫屬有情，現在正行、過去已行、未來當行皆有生義，故於彼法不得此滅耶？答：雖本欲遮有為法，如與欲法者，此是義言，非實爾也。由如擇滅本欲遮有漏法煩惱繫縛，法若離繫，如與欲法而起滅得。然此滅得，由斷道力，不由擇滅。非擇滅得，義亦准此。若不爾者，此非擇滅，應於自得是有力用，非但不障。」有人云：此法本欲礙法不生，若法不生便即起得送與行者。此釋誤也。應言法永不生得非擇滅，不應言非擇滅有力送得與行者。兩說相違，應依此論。《婆沙》三十二云「問：諸有情類於非擇滅為共得？為不共得耶？答：此不決定。於共有法非擇滅則共得，不共法非擇滅則各別得。」准評家云：「如是說者，應作是說：非擇滅多、擇滅少。所以者何？非擇滅如有為法數量，擇滅但如有漏法數量故。若不爾者，諸可生法若得不生，應不得非擇滅。」准此論文，一切外物皆有非擇滅，皆可證得。然於中有共、不共，若共者共得，如共財等；若不共者，即唯別得。《婆沙》云「問：因勝進道，得煩惱不生及諸生處得非擇滅，何故非道果耶？答曰：不為此滅而修道故。謂為涅槃及為離染勤修於道，以修道故於惡趣等得非擇滅。若為此滅而修道者，於惡趣等不得此滅，非於生死不深厭患可於惡趣得非擇滅故，故得非擇滅不名道果。」述曰：求擇滅得涅槃，深厭患染法永斷入聖，可得惡趣非擇滅故。若求非擇滅，不得不生惡趣，非擇滅也，以厭心劣後容退故。言厭惡趣，即不厭人、天，故厭心劣。

論「如眼與意至得非擇滅」，指事釋也。「如眼與意專一色時」者，眼謂眼根，意謂意識，即是有一分意識取色之時，餘識等法得非擇滅。或即眼識以意名說，或專一青等色時。用時黃等色及四境念念滅者，能緣彼境五識等法住未來世畢竟不生，以彼不能緣過去故，亦不更能緣餘境故。《正理論》云「如眼與意專一色時，於所餘色及一切聲、香、味、觸等，念念滅中緣彼少分意及法處，得非擇滅，以五識身與一分意識身等於已滅境終不能生，緣俱境故。」述曰：一分意識者，如八勝處等，唯緣現境不緣過去，亦所緣定故，得非擇滅。意及法處者，意是諸識，法處者心所及四相等。
論「於法得滅至過現生法」，此對擇滅作句數也。若就法明滅有無，一切有漏法各有擇滅、一切有為法各有非擇滅，即非擇滅寬、擇滅狹也。若以寬問狹，稱後句答；若以狹問寬，稱前句答。若就得以明擇滅，世寬、體狹，得通三世故寬、唯有漏法有故體狹。非擇滅則世狹、體寬，唯未來得故世狹，一切有為故體寬。由此不同成其四句，如文可解。
論「如是已說至何謂有為」，上來三頌總明漏、無漏，下二十二頌開為蘊、處、界。先開為五蘊，後開為處、界。初兩頌總明五蘊，次「色者」下別釋五蘊并分處、界。就前兩頌中，初一頌總明漏、無漏蘊，次一頌別明有漏蘊。就前文中，初結前問、後次舉頌答、後長行釋。此即初也。
「頌曰至有離有事等」，次舉頌答。就中初兩句重舉有為分為五蘊出有為體，次兩句述有為眾名。
「論曰至具攝有為」，後長行釋。於中有七：一列名體、二釋有為、三釋世路、四釋言依、五釋有離、六釋有事、七總結也。此列蘊名顯有為名體，故《正理》云「老病死等災橫差別，隱積損伏故名為蘊。」此說有為有多過違，隱伏其中遇緣便起，如賊隱山。為別戒等故，後言色等。戒等五蘊不能具攝一切有為，色等五蘊具攝有為。
論「眾緣聚集至如乳如薪」，釋有為也。「無有少法一緣所生」，故即是眾緣共所作義。若爾，未來生及不生應非有為。「是彼類故未來無妨」，此釋通也。「如乳薪」等，此舉喻也。《正理》云「未來未起，何謂有為？是彼類故亦名有為。如所燒薪於未燒位，是彼類故亦名為薪。或據曾當，立名無失，如琴瑟等名為有聲。亦如乳房蓮華池等諸不生法，不越彼類故名有為。」
論「此有為法至所吞食故」，釋世路也。《正理論》云「此有為法，彼彼經中世尊隨義名世路等。彼復云何？謂諸有為亦名世路，色等五蘊生滅法故，未來現在過去路中而流轉故。諸不生法，眾緣闕故。雖復不生，是彼類故立名無失。有說無常之所吞食，故名世

路。」准此，前釋三世即路名為世路，持業釋也。諸有為法行世路故名為世路，即有世路故名世路，有財釋也。後釋無常所吞食故，真諦釋云：「行行不息，能盡萬里之路。」無常是世，有為是路，與世作路故名世路。即世之路，即依主釋也。

論「或名言依至即名俱義」，釋言依也。「言謂語言」者，此即語聲相續差別。「此所依者即名俱義」者，與言為所依，即是名俱義。有為之法可名俱行於三世，可俱說為過去、現在、未來世故。無為不爾，所以遍於有為、不通無為。有釋：諸有為法可與言俱名為言依，故《婆沙》十五「脇尊者云：有為諸法與言可有俱時轉義，故立言依。無為不爾，是故不說。」准此論文，即是諸有為法與言同墮三世義。故正理云「如契經說：言依有三，無四無五。」准此，雖說三世，或可諸有為法與名俱，可說與言俱時轉，故名言依。此則《俱舍》與尊者無別。

論「如是言依至有為諸法」，以一切有為法皆名俱，行三世故，具攝有為。

論「若不爾者至十八界攝」，若不如此釋具攝一切有為，如餘師義言依唯名，即不通十八界，違論所說通十八界。《正理論》云「言依謂名，俱義即具攝五蘊。如契經說：言依有三，無四無五。由此善通《品類足論》，彼說言依五蘊所攝。」問：此論、《正理》同引《品類足論》，因何此論言十八界，《正理》言五蘊耶？答：《正理》云具攝五蘊，此論云具攝一切有為諸法，言雖少異，義無別也。又破餘師言依唯名，《品類足論》云「言依五蘊、十二處、十八界攝。」正理引初、此論引後，義皆無失，然皆證通攝有為。《婆沙》有二說：一云名是言依，義是言展轉依；一云名、義俱是言依。此論同於後說，言有於名方能詮義，欲言之時雙依二故。

問：何故但說名俱，不云句等？答：起言之時，或唯召法，即唯有名；若兼差別；即兼名、句。名是通故，所以言名。問：若爾，文最是通，因何不說？答：文是所依，然不能詮自性、差別，故不說也。

論「或名有離至有彼離故」，釋有離也。《正理論》云「或名有離。諸趣輪迴沈溺生死，涅槃欲捨，故名有離。是息諸趣恒流轉義。若已至得，定不還來。此有離故，說名有離。如有財者名為有財，即是有為有出離義。一切有為皆同船筏，是故聖道亦應捨離。如契經言『法尚應捨，何況非法。』」准兩論釋，涅槃名永離。一切有為有此離故，名為有離。此有涅槃，諸有為法至涅槃時皆可捨故。非如離繫，唯有漏有。此中有離遍一切有為，至涅槃時皆可捨離，即是有能捨離之涅槃也。

論「或名有事至傳說如此」，釋有事也。以有因故。事是因義。故正理論云。事謂所依。或是所住，即是因義，果依於因、從因生故，如子依母。或果從因、能覆因故，如人住床。是因為果所映蔽義，因果前後性故，及細麁性故。此有事故，說名有事。喻如前說。准二論釋，因名為事，果有因故名為有事。一切有為皆有其因，所以亦攝一切有為。「毘婆沙師傳說如此」者，意非全許說因名事。經部釋有事者，名有體事。一切有為有體，無為無體，有事唯攝有為。

論「如是等類至差別眾名」，此總結也。

論「於此所說有為法中」，自下第二、一頌明有漏五蘊名。於中有三：一標前生起、二舉頌答、三長行釋。此即第一。有為法中一分，故言有為法中。

「頌曰至三有等」，次舉頌答。頌中，初兩字標其漏法，「名取蘊」下列眾名也。

「論曰此何所立」，長行釋也。文中有三：一總明頌意、二釋頌眾名、三總結也。就明頌意中有二：一問、二答。此問也。如前已說，除道聖諦，餘有為法名為有漏。此中具說何所立耶？

論「謂立取蘊至謂無漏行」，答也。前雖已說，今重說者，欲顯取蘊亦名為蘊。或有唯蘊而非取蘊，諸無漏行聚義同故俱名為蘊，不從取生不名取蘊。

論「煩惱名取蘊至如華果樹」，釋得名所以也。於中有三法喻。

「煩惱名取」，蘊從煩惱得取名者，從取生故。「如草糠火」，從因立名，繫屬取故。「如帝王臣」，從所屬立名也。《雜心論》云「蘊為惑所使，如因貪瞋有疑等事，能生取故。如華果樹，從果立名。」

論「此有漏法至猶如有漏」，釋有諍也。世間諍有二義：一觸動好人、二令自他損害。煩惱亦爾，一觸動善品、二損害自他，故名為諍，諸蘊隨增諍故。

論「亦名為苦，違聖心故」，此有漏蘊聖心厭，故違聖心，以違聖心名之為苦。《正理論》云「五取蘊者，是諸逼迫所依處故，自性麁重不安隱故，名之為苦。」

論「亦名為集，能招苦故」，此有漏蘊能為苦因，故名為集。

論「亦名世間至有對治故」，釋有漏蘊名世間也。《正理》云「或名世間，性可毀壞故。如世尊說：性可毀壞，故名世間。」若爾，道諦應是世間。不爾，第二毀壞無故，道諦毀壞性不定故，世間毀壞性決定故。第二毀壞，即是有對治也。

論「亦名見處至隨增眠故」，釋見處也。謂見住有漏蘊中隨順增長，名隨增也。行相微細，故名眠也。《正理》釋云「亦名見處。

薩迦耶等五見住中，隨增眠故。豈不有漏一切煩惱皆隨增耶？豈不諸見漏取諍攝，前已說耶者。此問意云：五見即是煩惱所收。前釋有漏一切煩惱皆隨增者已說，一切煩惱諍增者已說，諸見因何別說有漏以為見處？以是諸見隨增眠故。雖有此理，而彼諸見於有漏法一切種、一切時，相無差別、堅執不動，隨增眠故體用增盛。為顯有漏是能生長此諸見處，故應重說」者，此釋重說見處所以也。貪等癡疑則不如是者，無上一切種等四義，云不如是。以彼貪等有一切種。無一切時者，釋貪等有一切種異纏垢等，無一切時與見不同。一切種者，元瑜師云：「遍緣五門，或遍緣六境，不云有所簡也。」今釋：一切種者，謂貪、瞋、慢有隨眠、纏、垢一切種過，上必兼下故。由是別相隨眠，雖一切種，不能於一切時起，名非一切時。非無差別者，雖獨頭無明及共相煩惱相應無明是一切時，而有別相煩惱相應無明非一切時，及與忿等相應無明，非一切種及一切時故，相有差別。疑雖無差別而不堅執者，疑是隨眠性非別相惑，不與別相煩惱及非一切種染法相應。有一切種及一切時相無差別，而疑有苦無苦等，不堅執故，非是堅執。不同於見，是隨眠故，有一切種。共相惑故，有一切時。不與自相煩惱及非隨眠染相應故，相無差別。此我斷常，撥無等見。不猶豫故，非不堅執。由此過重，於有漏法別說見處令生厭離。

論「亦名三有至三有漏故」，釋三有也。三有，三界也。此有漏蘊，與有為因故、與有為依故，三有攝故，亦名有。

論「如是等類至隨義別名」，總結也。准《正理論》向外等。《正理》等言，為攝名有染等。如是等類是有漏法，隨義別名。

俱舍論疏卷第一

建久二十一十一日於三井寺南，此疏一部卅軸，是東南覺僧都深得對法之□□搜諸師意，讀難讀、訓難訓，而所切句付假名之點本也。誠是一寺規模、萬代寶物也。然當卷本自缺了，爰予悲法命漸盡，不顧鳥跡，所寫加也。雖然寫本文字極狼藉也，少少雖直之，多多謬難盡歟。隨後覽可直之。

壽永元年十月十二日於石山寺書寫了。　　弟子範賢，生年十九歲。

俱舍論疏卷第一(餘之)

沙門法寶撰

論「如上所言至色蘊者何」，已下二十行頌別釋五蘊，并分處、界。於中有十三段，分為四節。初五頌半明色蘊，及分處、界。文

中有五：第一半頌總列十一色，第二半頌辨五色根，第三一頌辨五色境，第四三頌辨無表色，第五半頌以色蘊分處、界。此即初也。
「頌曰至及無表」者，次舉頌答。
「論曰至立色蘊名」，此釋頌也。如文可解。
論「此中先應說五根相」，第二半頌辨五根相。
「論曰至眼等五根」，此釋頌也。「彼識」，有兩釋也。一云彼色等識、二云彼眼等識。此文第一，即是彼色識所依名眼根，乃至觸識所依名身根也。
論「如世尊說至如是廣說」，此引經證五根是淨色也。
論「或復彼者至鼻舌身識」，此第二釋，識從根得名也。
論「彼識所依至所依止義」，即眼識所依名眼根，乃至身識所依名身根也。
論「如是便順至如是廣說」，此引文證後說為正，諸論皆同。《正理論》先說識從根立名，斷為正訖，云「有說彼者是境非根，而無意識緣色等故，名色等識。彼識所依名眼等過，由淨色言所簡別故。」(釋曰：言所依淨色，簡意識故。意識所依，非淨色也。)又云「若爾，色言應成無用，彼識依淨，名眼等根，義已成故。無識所依，淨而非色，為簡彼故應用色言。」釋曰：難也。若謂淨色簡意根者，即應但淨，不假色言。一切法中淨有二種：一者五根、二者謂信。信是心所，非意識所依。五根是色，非是意根。但言彼識依淨，已簡意根，更置色言便為無用。如是釋者，為遣疑難須置色言。若識依言，就有財釋，則應淨信名眼等根，故置色言。為簡此釋，無有一法以識為依。色而是淨，可為此釋，是故色言甚為有用。釋曰：直言彼識依淨若有財釋，信名識依，以信依識有所依識，取其識名名為識依，體復是淨。若直言彼識依淨不置色言，則濫有財釋。信名為識依，復是其淨，即應淨信名眼等根。若置色言不濫此釋，無色是淨，用識為依，就有財釋名為識依，故置色言甚為有用。有人不得此意，以識依淨三字相違是有財釋，云有一分有財釋。誤也。又云「又於此中，前言為簡耳等四根。彼雖皆用淨色為性，而彼非為眼識所依，故彼四根非眼根攝。後言為簡無間滅依。彼雖亦為眼識所依，而彼非用淨色為性，故彼意根非眼根攝。或復前言顯同分眼，後言為顯彼同分眼。餘根亦爾。」釋曰：前言，是眼識所依。後言，是淨色也。又云「若爾，淨色相無別，故應不成五。不爾，功能有差別故。如何得知功能別者？不共境識，所依定故。」乃至廣說有部等計五根以淨色為體，大眾部五根以肉團為體，覺天以四大為體。
論「已說五根次說五境」，第三一頌明五境也。頌中味先香後者，《正理論》云「越次說者，顯彼境識生無定故。」論既此釋，故知

不為犯聲香在味後。
「論曰至四色差別」，釋五境也。就中，文有六段：五境即為五段，第六生識總別。就別釋色境中有三：一釋二色、二開二十色、三四句分別。此即第一釋二色也。言二色者，一顯、二形。此釋顯色。「顯色有四」者，根本顯色即青、黃、赤、白。
「餘顯是此四色差別」者，謂雲、烟、塵、霧、影、光、明、闇。此之八色隨其所應，即青、黃等色之差別。因龍氣等名雲。因火名煙。末散名塵。地氣曰霧。因日名光。因寶、月等名明。障光，明生於中，餘物可見，名影。翻此名闇。雖八差別不同，根本即是青等色也。亦有碧、紅、紫、綠等異，此是淺深不同，離合有異，不別立也。淺青名碧。薄赤名紅。青黃合綠。赤黑合紫。
論「形色有八至不正為後」，列形色也。《正理論》云「此中顯色有十二種，形色有八。」其名如下。
論「或二十者至影光明闇」，第二開二色為二十也。
論「有餘師說至第二十一」，述異說也。此師意說：空一顯色非是明、闇，別立此色，故二十一。依《婆沙》正義，空一顯色即是空界色一分，空界色即是明、闇等色，無別體性。然明、闇等，即青等四色差別而立。故《識身足論》第十一云「空一顯色，如青、黃等者，以是青等差別立也。或似青等之差別色，非即青等。」故言「如」也。
論「此中正者至故今不釋」，逐難釋形色也。此形色相者，古今諸師多不得意，不依聖教妄述其相。今明此相，二門分別：一述正義、二敘異說出過。述正義者，大小乘論述八色相，皆無相待立長、短也。《大乘成業論》對有部等諸宗立八色相，及此論〈業品〉經部對有部立八色相，皆云「見面齊平起於正覺，見面參差起不正覺。見一面多便起長覺，見一面少便起短覺。見四面等便起方覺，見一切處生則起圓覺。見中凸出便起高覺，見中坳凹便起下覺。」兩論少異，大意同也。准此論文，長短二色非相形立，是各別體勢。依論所立，體相各異。依大乘釋，即是顯色安布不同名為長、短等；依有部釋，別有形微攝持，成此八相差別。古來大小乘師迷一面多名長、一面少名短，作種種釋，皆不得意，遂謂相待以立長等。今釋：一面多者。六面之中一面多故。亦應是六面之中兩面多，恐難解故，故言一面。如竹、笋、越瓜等名為長色。若言兩面多，人即不解六面之中是何兩面，故言一面多也。一面少者，翻此可解。長即是細，短即是麁，故八色中不立麁細。《正理．業品》中云「離顯之外別有形微，是眼識境。積集長等，是假非實，唯意識緣，非眼識境。此假長等，要由形色攝持邊故方有分量。餘物入中，破別成分，中可穿鑿成孔穴等，方有形色。」論意但說顯

外別有形微，不說八種形微體性別有。今詳形色長等有二：一相待得名、二形量各別。相待立名，體不定故，此中不明。形量各別，體不同故，是此所說。《婆沙》第九云「五相待有，謂此、彼岸，長、短等事」者，非是明色體類別也。長、短等事通餘法故，縱說於色亦不違此，是前相待得名攝故。就形量各別，復有二類：一外緣來，如金石，待工匠等成長等故。二種性異，如鹽性方，縱散成水，後還方故。越瓜自長、苾樓性短、胡桃高下，櫻桃自圓、豆角性邪，如是等物種類各別，若待緣成、若種類別，并皆不是相待立名。如針雖對苾樓是短，而是長色；苾樓雖對棗是長，而是短色。此等皆由長、短微力令成長等，長、短之微不相雜也。又即由此、於餘境中不立長等、無別形微令同時聚成長等故。餘文易了，故不釋也。

敘異說者，有人云：長短者，長、短極微各有別體，相雜而住，形長見短、形短見長。彈曰：此釋違其教、理。違教者，憑何經論作此釋耶？而違《成業論》及此論「一面多名長、一面少名短。」言違理者，一色之內具有長、短極微，形長見短、形短見長者。准此，無長不見短、無短不見長。若爾，有長有短同時相形，應見長見短。若無長短相形之時，應物不見長短二色。正對眼前作意取長短色，因何不見，要待相形？皆不應理。又待比方知，是意識境，非眼識取，眼識不能計度緣故。知為非理。又云：可量已去名長，不可量者名短。亦違教、理及違世間。違教者，如前引文。違理者，如觸中說，不可稱名輕、可稱名重，不簡多少，但牽秤下即名重觸。此亦應爾，但有分量即應名長，七微已上即有分量應名為長，世間即無見短色者。違世間者，一切世間皆不說可量名長、不可量名短。又自問答云：此短極微既有眾多，如何說彼而不可量？解云：雖有多體，而不可量。如輕極微雖有多體，而不可稱。短微雖多，而不可量。若言眼見非不可量，顯亦眼見，應當可量。若言同聚應可量者，香等同聚，應亦可量。此既雜住而不可量，短與長雜亦不可量。准上所釋，全無理趣，前後相違。准上標宗，釋長、短色別。第二釋云：可量已去名為長色，即是可量聚色名為長也，不可量聚名短色也。釋難即云：短微長微相雜而住，准此即是可量已去亦長亦短，不可量聚亦短亦長，豈不與宗自相乖反？又引觸例，亦不應理。極微體性非定是重，故有一類觸微不能牽秤，多亦非重，七微體是對礙法故。多必可量，如何成例？又自釋色相云：中凸名高、中凹名下。自問答云：長與高何別？短與下何殊？自釋云：長、短據橫，高、下就豎。准此，前後自相違也。豈可豎凸名高、橫凸名長？豎凹名下、橫凹名短？又諸大乘師皆云：聚顯以成

長等，復說長等相待而立。明知即是假聚長等。此唯意緣，如何色處？又聚觸等何得無長？

論「或有色處至影光明闇」，第三四句分別。今將釋四句，須知形色。今詳形量三種不同：一者謂極礙聚，不依託生，中可穿鑿成孔穴等，如牆樹等。二、自有形量，不依託餘，如雲、煙等。三、待他成量，不堪搖動，如光、明等及畫等。有人云畫有形者，謬也，諸論多取第一形色以為形也，或取第二、或取第三。前文八種形色，即是第一。此中四句，兼第二形，以雲、煙等入俱句故。或有色處有顯無形者，謂不與形色同聚顯也，即除俱句十二餘所有顯，非形青等皆是唯顯。《正理》三十四云「或有色聚二俱可了，謂所餘諸形、顯聚。以非於此聚，離一可取餘故。」准此故知，不與形俱同聚，名顯非形。

論「或有色處至身表業性」，第二句也。身表業色雖起之時，與舊相續顯色同聚，然不必俱、初起、息滅與顯異故。初起無新顯色，息滅古顯相續故。《正理論》云「所說身表是形差別，其理極成。謂從加行心所生不住等流大種果別類形色，不待餘顯色為眼識生因，能蔽異熟生所長養形色，如是形色名為身表。」

論「或有色處至謂所餘色」，第三句也。此是形、顯同聚色也。如前引《正理》文。

論「有餘師說至有長等故」，述異說也。此師兼取第三形唯光明色一分無形，謂無障礙所發光明，其色漸微故無有分量。有人云新生智者，非也。

論「如何一事具有顯形」，經部難也。難意云：長等色處即是顯微，於聚集位立差別名，如何一極微事亦顯亦形？

論「由於此中至非有境義」，論主取經部意答也。此中實是一色生顯、形二智故，名亦顯亦形。所以得知不依有部答者？《正理論》云「經主前難：如何一事具有二體者，此難不成，非所許故。」(述曰：形微、顯微體各別故，不許一事有顯形也。)

論「若爾身表中亦應有顯智」，論主難絕。若生二智故名亦顯亦形，身表亦應生二智也。《婆沙》七十五「一師云：二十色內八，有顯無形，謂青、黃、赤、白、影、光、明、闇；餘十二色有顯有形。」此師意說，有形必有顯，自有顯無形。有一師四句與此論同，第四句取空界色非形非顯，以恒被明、闇覆故。此之四句非是正義。正義空界明、闇為體，理合是顯非形。然此四句所明長等，是假聚長等，非實極微，此長等聚必有形、顯二微故。言亦形亦顯，非長等微亦是顯也。此之四句，依色處作四句。《正理》三十四「一說云：香、味、觸及無表色為第四者，依色蘊作四句。聲非恒故，不入俱非。就蘊以明，非是正義，此中明色處故。問：水鏡

等中所有影像，為是實有？非實有耶？譬喻者說：此非實有。所以者何？面不入鏡、鏡不在面，如何鏡上有面像生？阿毘達磨諸論師云：此是實有。是眼所見，眼識所緣色處攝故。問：面不入鏡、鏡不在面，云何實有？答：生色因緣有多種理，故彼非難。如緣月光月愛珠器得有水生，非不實有。彼所生水，有水用故(云云。多喻)。谷響有二說，譬喻者以剎那滅不至谷，故無。諸論師云：生耳識，故有。問：此像色，二十種中是何色攝？答：此是二十種像色，非二十種攝。」由此，《婆沙》七十五釋二十色已，別明像色。或即彼本色攝，青等像即入青等攝，不可將其本色難於像色，障光生等釋本色故。形顯分者，差別說，像色即是顯收。若從本質，亦通形攝，此明像故。不可以本形為難，《正理》有文，言顯色者，像本別說。

論「已說色處當說聲處」，此下第二釋聲處也。文中有四：一文前結引、二舉數列名、三依名別釋、四破異說。此文初也。《正理論》云「能有呼召，說名為聲。或唯音響，說名為聲。」(述曰：前是語聲，後非語聲。)

論「聲唯八種至差別成八」，第二舉數列名。前四種聲，各有可意、不可意別，故成八種。

論「執受大種至大種為因」，已下第三依名別釋。此明執受大種、非執受大種為因聲也。於執受大種為因聲中，有是有情名聲，謂語表業；有非有情名聲，謂餘執受大種為因聲。於非執受大種為因聲，唯是非有情名聲。

論「有情名聲至非有情名」，此釋有情名、非有情名聲也。此說有情名是語表業，非謂一切語表業皆有情名也。《正理》云「此語表業復有二種，謂依名起及不待名。」又准此文，有情名聲是執受大種一分；非有情名聲，是非執受大種為因聲全，及有執受一分。有情名聲定是有執受大種為因。又下〈業品〉云「身、語表業定是有執受大種為因。」故知此論有情名聲，定是有執受大種因發，是有情數，有得得故。非化人語，諸化人語非是執受大種為因聲故。若依《正理》第一云「有執受大種為因聲、無執受大種為因聲，有情數聲非有情數聲。」述曰：此文執受大種為因聲，即是有情數聲。無執受大種為因聲，即是無情數聲。又云「八中唯有初二應理，以有情數、非有情數，即是有執受及無執受大種為因聲所攝故。」准此論文，無執受為因聲中，無有情名聲及有情數聲，亦無有得得，有得得聲是有情數故。准此論文分聲四種，不須四句寬狹不同，但據義別分為四種。造定、道戒大種相擊發聲，非此所明。或可彼大不自相擊發聲。《婆沙》亦許有四大不相擊發聲。問：若爾，何故《入阿毘達磨》第一云「聲有二種，謂有執受及無執受大種為因有

差別故。墮自體者名有執受(自體者自身也)，是有覺受義，與此相違名無執受。前所生者名有執受大種為因，謂手、語等聲。後所生者名無執受大種為因，謂風、林等聲。此有情名、非有情名差別為四，謂前聲中，語聲名有情名聲，餘聲名非有情名聲。後聲中，化語聲名有情名聲，餘聲名非有情名聲。」准此論文，取化人語是無執受為因有情名聲，然不說是業。准此論文，與此論、《正理》相違。此論有情名聲，唯語表業，唯是執受大種為因聲。《正理》有情數聲，唯是執受大種為因聲，化人語同許非執受大種為因聲，故知非是有情數聲及有情名聲。《入阿毘達磨》許非執受，而言化語是有情名聲者，豈不相違？答：各依一義，故不同也。此論等據此聲無得得故，非是有情名聲《正理》非是有情數聲。《入阿毘達磨》據有情心發故，名有情名聲。問：若爾，何故《婆沙》十三云「聲處有八種，謂執受大種因聲、非執受大種因聲，此各有二，謂有情名聲、非有情名聲，此復各有可意、不可意別，故成八種。」答：此師與《入阿毘達磨》意同，然非正義。《正理》、此論兩文，不用此義。故《婆沙》百二十二云「問：諸化語是業不？有作是說：彼是語業，由心發故。有餘師說：彼非語業，但名語聲，以所化身無執受故。」問：《婆沙》兩說無評，何者為是？答：非業為正。所以得知？以此論〈業品〉中，身、語表業唯執受大種為因故。化人語既同許是非執受大種為因，故知非業。又准《正理》六十四解發語中云「此居口內名語，亦業。流出外時但名為語，不名語業。」准彼論文，化人語離身遠響，如何成業？問：既非是業，有得得不？答：既非有情，無得得也。問：如何得知化聲無得？答：一准《正理論》云「非執受大種為因聲，與非有情數聲無寬狹故，化人同許非執受故。」故知不成就也。二准《婆沙》評家義及此論下文「色界身作欲界化，所化香味如莊嚴具尚不成就，如何離質化語得成就耶？」有人引《婆沙》一百三十二云「有成就欲界繫所造色，亦色界繫所造色，謂生欲界得色界善心。若生色界作欲界化，發欲界語。」准此論文，若化語不成就者，如何說此成二界色耶？破曰：此不成證，通異解故。前引文證，化人無得，文是決定。此文容有兩釋，故不成證。此說即質化色、觸二境，及即自身以欲界化心發欲界語，故作是說，非謂此是離質化人所發語也。所以得知？身生色界作欲界化，一說不化香味；一說化而不成就，如莊嚴具。離質化人既更疎遠身莊嚴具，如何說語有成就義？餘如前說。問：若爾，何故《婆沙》上下無文說不成就離質化語。答：此不在疑，故不別說。即是入總不成就無情法中此已說故，故不別說。如不別說一樹、一石等名不成就。又如說髮毛爪等非執受者，非有情數，無得得故。此物親於離質化人尚不成就，如何離質化語

須更別說？問：化人語及簫笛等雖非成就，為有名不？答：定無有名，下論文云「名是有情數故。既無得得，何得有名？」
論「有說有聲至合所生聲」，第四破異說也。此雜心師說：手、鼓合生聲，名因俱聲。即二大種所生聲也。
論「如不許一至聲亦應爾」，論主破也。如《婆沙》不許一顯色極微、二四大所造，故知一聲亦不得內外大種共造。今詳此意，論說聲因大種別者，是造義也，非唯緣擊發聲。《正理論》云「雖有執受與無執受二四大種共相扣擊，而俱為因、各別發聲，彼聲各據自所依故，不成三體。」問：何故但言可意、不可意，不言處中聲耶？答：若言可意、違意，即有處中。既言可意、不可意故，所以攝聲盡也，以除可意外皆是非可意故。此即可意聲狹、不可意寬，違意、處中皆是不可意故。又可意、不可意就情而說，非決定也。問：於色等中，何不說有可意、不可意等？答：亦應說有執受等為因之異，然因聲性難知，故但就因、情等說有差別。
論「已說聲處當說味處」，此下第三釋味處也。《正理論》云「味謂所嗽，是可嘗義。」此中有二：一結引、二舉數列名。此即初也。
論「味有六種至苦淡別故」，第二舉數列名。諸法差別種種不同，不可一例。由此五境差別不等，色有二十、聲八、味六、香四、觸十一等。謂本味別唯有此六，餘末皆是此六差別。《雜集論》說和合味等，不離此六。
論「已說味處當說香處」，第四釋香處也。《正理論》云「香謂所嗅」。就中有三：一結引、二依《婆沙》十三說香有四、三依本論說香有三種。此即初也。
論「香有四種至有差別故」，第二《婆沙》說四香也。《五事論》云「諸悅意者說名好香，不悅意者說名惡香。」《正理論》云「增益、損減，依身別故。有說：微弱、增盛異故。」述曰：增益、增盛為平等香，損減、微弱為不等香。
論「本論中說至及平等香」，第三引本論三香也。《正理》釋云「若能長養諸根、大種名為好香，與此相違名為惡香(相違者，謂能損諸根)，無前二用名平等香。或諸福業增上所生名為好香，若諸罪業增上所生名為惡香，唯四大種勢力所生名平等香。」今詳上釋，香隨其一，義非決定也，望多有情損益不定故。三香四香說雖不同，皆攝香盡。更互相攝，思而可知。非是要義，不煩廣述。
論「已說香處當說觸處」，第五釋觸處也。文中有四：一結引、二舉數列名、三牒名重釋、四界繫通局。此即初也。
論「觸有十一至及冷飢渴」，第二舉數列名也。

論「此中大種後當廣說」，第三牒名重釋也。文中有三：一指後釋、二當體立名、三因取果名。此即初也。
論「柔軟名滑至翻此為輕」，第二當體立名也。問：何故七種觸中唯滑等四觸言性，餘觸及餘境不說性耶？答：此為對後三從果立名故。此四從自性為名，故為性也；後三從果為名，故不言性。餘境無相對故，所以不名為性。「可稱名重」者，謂能牽秤向下。不可稱者，謂不能牽秤向下，及有力上昇，如煙、炎等皆名為輕。餘文可解。
論「煖欲名冷至飲欲名渴」，第三因取果名。文中有三：一釋果名、二結歸因稱、三引例證成。此即初也。煖欲、食欲、飢欲是心所欲數。由身中有觸力令欲煖、有觸力令欲食、有觸力令欲飲，所令之欲名冷、飢、渴。即是由其能令之觸，即能令觸從果為名，名冷、飢、渴。
論「此皆於因至故作是說」，第二結也。
論「如有頌言至同修勇進樂」，第三引例證也。諸佛出世等，與樂為因，名為樂也。問：澁、滑、輕、重各相對立，何故對冷不說煖耶？答：煖是能造，即是火大，故不說也。
論「於色界中至傳說如此」，已下第四界繫分別。上界決定無飢、渴二觸，不段食故。餘觸皆有，於理無違。「衣別不可稱」，重微少故，不能牽秤。聚集多即可稱，故知別時亦有重也。餘文可解。《婆沙》一百二十七「問：若色界中有重觸者，以何義故《施設論》說北俱盧洲衣重一兩，四王眾衣重半兩，三十三天衣重一銖，夜摩天衣重半銖，覩史多天衣重一銖中四分之一，樂變化天衣重一銖中八分之一，他化自在天衣重一銖中十六分之一。此上天衣皆不可稱耶？有說：色界衣雖不可稱，而餘物可稱。有說：彼界一一衣雖不可稱，多衣積集即可稱，如細縷、輕毛積集便重。」《正理論》云「觸謂所觸，十一為性。乃至若爾身根應成所觸，此既能觸彼，彼定觸此故。有說：身根唯能觸、非所觸，譬如眼根唯能見、非所見。復有說者：無有少法能觸少法，所依、所緣無間生時立觸名想。若依此識能得彼境，此於彼境假說能觸，境非識依故非能觸。即由此唯說地等名為所觸，依彼色等定非所觸。此中意顯依身根識不緣彼境而生起故。若彼色等非所觸者，如何花等由身觸時色等變壞？由彼所依被損壞故。現見所依有損益故能依損益，非此相違。如地方所甘澤沃潤、苗稼鮮榮，烈日所迫與此相違，故知所依大種被損，能依色等變壞，非餘。」《婆沙》一百二十七云「問：緣五色根所依大種發身識不？有說不發，如五色根不可觸故不發身識，所依大種理亦應然。問：何故說身識所識？答：依法性說身識所識，未來世中身識境故，然無現在發身識義。有說：除身根所依

大種皆能發身識，以身根所依極隣近故不能發身識。然他身識所緣境故，亦得名為身識所識。」今詳兩釋恐非應理。於自身中異處相觸，何理能遮？或可自身異處亦得名他。又云「飢、渴二觸為是長養？為是等流？為是異熟生？西方師說：此非異熟，以飲食能斷故。又說：飢、渴亦通異熟生，以飲食暫斷，非永斷故。斷有二種，永斷、暫時斷。永斷不可續，非暫時斷，如地獄中斬裁身分，異熟生色斷已續生。迦濕彌羅國諸論師言：飽時彼亦不斷，飲食障故不可覺知，飲食消已還可覺知。」問：異熟者為善？不善？答：與《雜心》同。《婆沙》一百二十七云「不由大種偏增故生滑等，但由大種性類差別有生滑果，乃至有生渴果。有餘師言：水、火增故滑。地、風增故澁。火、風增故輕。地、水增故重。水、風增故冷。風增故飢。火增故渴。」無評家，今詳二義兼有。《雜心論》云「飢、渴，或是善報，謂富者飢、渴是善報。貧者飢、渴是不善報。」問：飢、渴何處大種所造？有說腹邊大種所造，有餘師說遍身大種所造，於飢、渴時遍身惱故。《正理論》云「餘所未說悶、力、劣等攝在此中，故不別說。」悶不離滑。力即澁、重。劣在輕軟，輕性中攝。如是其餘所觸種類，隨其所應十一中攝。准此十一觸攝一切觸盡，乃至火、風界增故生輕性，故死身內重性偏增。水、風界增故生於冷，由是亦說此所生悶。若爾，云何言不離滑，隨一一增？此無有過。或復悶者是滑差別，非唯滑性。應知此因亦有差別，是故滑性，或因水、風界增故起，或因水、火界增故生，所以二言無相違失。

論「此中已說至諸識亦爾」，第六明生識總別也。文中有四：一結前述正義、二述《婆沙》異說、三問答分別、四生識前後。此即初也。「已說多種色處」者，五根、五境十處不同，名為多種。五識取境皆通總別，是《婆沙》一百二十七評家正義。

論「有餘師說至十一觸起」，第二述《婆沙》異說。此論二說中，後說為正。

論「若爾五識至非自相境」，第三問答分別。先問、後答。此即問也。

論「約處自相至斯有何失」，答也。五識身等非緣十二處中共相，如無常等。同一處中體事不同，非唯緣一。

論「今應思擇至何識先起」，第四生識先後。先問、後答。此即問也。

論「隨境強盛至令相續故」，答也。境若均平，舌識先起。由食欲引起身，令展轉相續持食入口，欲取舌味故。境若均平，先應覺味，此就多分。若為知冷、煖，即合先覺於觸。今詳取境先後，略

由四緣：一由作意不同、二由根有明昧、三由境有強弱、四由境有新舊。
論「已說根境至今次當說」，自下一頌釋無表色。
「論曰至不亂有心」，此釋頌也。文中有五：一無表位、二無表相、三無表性、四無表因、五無表名。此即是釋無表位也。「亂心者謂此餘心」者，善無表，以善心為此，以不善、無記心為餘；不善無表，以不善心為此善，無記心為餘。《正理論》云「不善、無記名亂心。餘心名不亂者，就善無表說也。」「無心者謂入無想及滅盡定」者，《正理論》云「無想、滅定名無心、此能滅心故。雖更有餘無心果位、而無表色非所隨流、故無心言不攝於彼。」「等言顯示不亂有心」者，等言謂通兩處，謂亂心等及無心等。亂心等，等取不亂心。無心等，等取有心。《正理》彈云「又謂等言通無心者，此言無用，前已攝故。亂心等言已攝一切餘有心位，第二等言復何所攝？經主應思。」述曰：無心是無心位。亂心等言等不亂心。除此二外，更有何心須無心等等也？「此等，應於一處安也。經主應思，或謂後等攝不亂心，前無用者。此不應然，無容攝故，何容後等攝不亂心？遮言：理於相似處起，乘無起等，理不及餘，故非全攝。」述曰：既乘無心下起等，理不及不亂心餘，故非全攝。「或可亂心言成無用。」述曰：無心等已等一切有心，何用亂心？故言亂心是無用也。「又應簡言唯淨無表於無心位隨流，非餘。」述曰：入無心定，理合一切不善無表皆捨，不可言在無心位也。「於自釋中亦不簡別，故於此理，經主應思。」安慧救云「亂心、不亂說其散位，亂心等取不亂心，散自相似。無心、有心說其定位，無心等取有心，定自相似。故此等言通於兩處。」
論「相似相續說名隨流」，此第二釋無表相也。述曰：無表體性相似相續，唯善、不善。有人云：相似者，謂與表業及心、性相似隨流。非也。《正理》彈云「今謂經主於此頌中不能具說無表色相，以說隨流名無表故。」彼自釋言「相似相續說名隨流，非初剎那可名相續，勿有太過之失。是故決定初念無表，不入所說相中。又相續者，是假非實。無表非實，失對法宗。又定所發，亂、無心位不隨流故，應非無表。若言不亂、有心位中此隨流故，無斯過者。淨、不淨表業，應有無表相。」俱舍師救云：言相續者，或以前續後，如初念無表。或以後續前，如後念無表。或續前、後，如中間無表。故初及後皆名相續。設有無表唯一剎那，相續類故亦名相續。故《入阿毘達磨》云「亦有無表唯一剎那，依總種類故說相續，此無表體即名相續。實體相續，如何是假？又定無表雖復非遍四位中行名無表者，四位之言隨應而說，非言無表皆遍四位。如定俱無表有心位行，不善無表亂、不亂心位行，若散善無表通四位

行。汝立無心亦為一位，定俱無表豈得行耶？表業為難亦為非理。期心一發任運相續，彼位中行是無表相。表雖心發，心斷即無，而非任運，故不成例。」
論「善與不善名淨不淨」，此第三述無表性也。必假強表方能發故，不通無記。
論「為簡諸得至大種所造」，此第四述無表因也。得雖四位，相似相續與無表同，非四大造與無表異。即以造因簡於諸得，復言大種所造。
論「毘婆沙說至五種因故」，引教證造是因義也。
論「顯立名因至故名無表」，此第五釋無表名也。頌文略故，但言「由此」。《成業論》云「何故名表？此能表示自發業心令他知故。頌文云『外發身語業，表內心所思，譬如潛淵魚，鼓波而自表。』頌言由此者，為顯由無此表義故名為無表。」
論「說者顯此是師宗言」，顯上說無表相是薩婆多師宗說也。《正理論》云「說者顯此是餘師意。經主不許如是種類無表色故。」
論「略說表業至名為無表」，此略結上無表體也。
論「既言無表至大種云何」，自下兩頌因論生論，明四大也。文中有二：初一行頌明真四大、第二行頌述假四大。此第一明真四大也。
「論曰至故名為界」，長行釋也。文中有四：一釋界義、二釋大種義、三釋業義、四釋性義。此釋界也。以二義釋界：一能持自相、二能持所造，同《顯宗論》第三釋也。《顯宗》第一釋云「一切色法出生本故。亦從大種大種出生，諸出生本世間名界，如金等鑛名金等界。」第二釋云「或種種苦出生本故說名為界。喻如前說。」
論「如是四界至大事用故」，第二釋大種也。大即種故，名大種也，是持業釋。《顯宗論》云「或能顯了十種造色，是故言種，由此勢力彼顯了故。」所言大者，有大用故。言大用者，謂諸有情根本事中，如是四大有勝作用，依此建立識之與空。此論釋種云「一切餘色所依性故。」云何作所依耶？《婆沙》一百二十七「有說：在下為因所依，法應爾故。問：若爾，於逼近色可說能造，於隔遠者云何造耶？答：不說一樹所有大種都在其下造諸造色，但說一樹分分皆有大種在下、造色在上。有作是說：相雜而住，大種在外、造色在中。問：若爾，應斷截時見有孔隙，猶如斷藕。答：雖有孔隙而不可見，以諸大種非有見故，所見孔隙是造色故。」《正理論》云「何故名種？云何名大？種種造色差別生時，彼彼品類差別能起，是故言種。」准《正理》文，即是令造色種類不同而得生起，名為種也。《婆沙》云「大德說曰：虛空雖大而非種，不能生故。餘有為法雖能為種，而體非大，相不遍故。」「體寬廣故」等

者，以三義釋大也。體寬廣者，一切色聚之中具有堅等性故。「或於地等增盛聚中形相大故」者，此假四大，如大地、大海、大火、風等。「或起種種大事用」者，其內四界為有情本，外水、火、風成壞世界，地以能持。《正理論》云「虛空有大而無種義，種與能生名差別故。有說：虛空亦無大義，體非色故。造色及餘有為非色，性能生故，名種。無上二義，故非大種，大、種二義互不成故。」述曰：虛空無種，造色及餘非色法無大故，由此大種唯四不增不減。毘婆沙者作如是言「減即無能、增便無用，故唯有四，如床四足。」述曰：減即造色不成，增又無用。

論「此四大種能成何業」，已下第三釋業。文中有二：一問、二答。此即問也。

論「如其次第至熟長四業」，已下答也。答中有三：一舉頌略答、二釋頌文、三逐難重釋。此第一也。

論「地界能持至風界能長」，第二釋頌文也。

論「長謂增盛或復流引」，此逐難釋。增盛者，如長小成大，體增盛也。流引者，謂轉至餘方，如水流等，體不增也。

論「業用既爾自性云何」，第四釋自性也。文中有二：一問、二答。此文問也。

論「如其次第至故名為動」，答也。四文，如上可知。

論「《品類足論》至故亦言輕」，釋違文也。《正理論》云「風界若以動為性」者，何故契經及《品類足論》皆言風界謂輕等動性，復說輕性為所造色？說動為風、輕為造色，是顯自相。輕為風者，舉果顯因，輕是風果故。豈不火界亦是輕因，以說火、風增生輕故。雖有是說，而火不定。若有輕性火增為因，是處必有增盛風界。或有輕性風增為因，而其中無增盛火界，如葦等花飄舉輕性。此中火界若增盛者，其中應有熱觸可得。由此風界遍為輕因，故別舉輕偏顯風界。然地等相易可了知，故不須說。重等果顯，對堅等三，動難了故，此中舉果顯因。輕八轉聲中業聲。八轉聲者，一體，謂直詮法體。二業，謂所作事業。三具，謂作者作具。四為，謂所為也。五從，謂所從也。六屬，謂所屬也。七依，謂所依也。八呼，謂呼彼也。依聲明法，凡呼諸法，隨其所應有八轉聲。此中說輕為風業者，是舉果顯因之業用也，非如餘業聲之所表也。如言刀割等，能割離刀無別體也。

論「云何地等地等界別」，自下一頌第二明假四大。

「論曰至表示風故」，此之假地水等，實四境成，隨世想立故唯說色。世間但識顯、形地故，而不知是四境共成，亦不知有堅等四界故，但於形顯立地、水、火名。世間亦有知動是風，亦有於黑團等色謂為風故，由此於風有二種釋。文顯可解問：假地等中亦有香

等，因何但言形、顯為體？答：地等雖有四境合成，世假地想於色處起。如觀四大，唯觀於色不觀香等，以色離境可示在此在彼處故。聲非恒有，三境合知，故論不說。
論「何故此蘊至說為色耶」，問色名也。上來釋五根、五境無表為後，皆是色蘊。釋色既了，須識色名，故今問起。
論「由變壞故」，答也。文中有二釋：一變壞、二變礙。就前釋中，文有三段：一略標、二引文證、三問答。此文初也。
論「如世尊說至惱壞如箭中」，第二引文證也。變壞即是可惱壞義。引法救〈義品〉中頌證，可知。《婆沙》三十四云「釋迦菩薩為多求王貪海外國故說此頌。」廣如彼說。《婆沙》九十七云「問：變與壞有何差別？答：變者，顯示細無常法。壞者，顯示麁無常法。云云多釋。」問：今此中釋變壞名色，同《婆沙》釋變壞不？答：此不同也。變即壞也，如說變礙，礙即變故，不可有礙而無變、有變而無礙也。
論「色復云何欲所惱壞」，此第三問答也。此是其問。
論「欲所擾惱變壞生故」，答也。《正理論》云「此中色蘊何緣名色？善逝聖教且說變壞故名為色。此說意言：苦受因故、有觸對故、可轉易故，名為變壞，由變壞故說名為色。苦受因者，色有變壞能生苦受，如〈義品〉言趣求、欲等。有觸對者，手等所觸色便變壞，是有對礙可變壞義。可轉易者，如牛羊等身可轉易，是可轉變及貿易義，由可轉易故名變壞。云何色法可轉易耶？謂異相生，故名轉易。或能表示宿所習業，故名為色。如契經說：此摩納婆，宿習能招惡形色業，謂多忿恨。或能表示內心所有，故名為色。如契經說：具壽！汝今諸根凝悅，定證甘露。豈不此說唯就有見有情數色訓釋色詞？唯此能表宿所習業及內心故。若爾，無見非情數色應皆非色。無斯過失，唯色聚中有此義故，不說諸色皆能表示。且於一切非色聚中無能表示，故此釋詞理得成立。如契經說：業為生因。此說諸生皆因於業，不言諸業皆是生因。今不應難業非生因便為非業。若不爾者，善逝訓詞亦可為難：非一切色皆變壞。故世尊且據有對礙色說如是言：有變壞故說名為色。」
論「有說變礙故名為色」，第二釋也。色可變、有礙。可變，謂可變壞故。有礙，謂有礙用故。
論「若爾極微至無變礙故」，難也。
論「此難不然至變礙義成」，釋也。五識依緣皆應積集，故無現在獨住極微。由恒積集故有變礙。然《正理》第二有兩說：一說同此論文。又一說云：有說亦有獨住極微，然有變礙而不發識。五識依、緣要積集故，如立極微雖無方分亦無觸對，而許極微有礙、有對、有障用故。應知變礙義亦如是。

論「過去未來應不名色」，難也。現在眾微集，變礙義可成。過、未眾微散，應不名為色。
論「此亦曾當知至如所燒薪」，通也。過去曾礙，未來生法當礙。諸不生法是彼礙類，如所燒薪。
論「諸無表色應不名色」，難。無表色無變礙故，應不名色。於中有二釋。
論「有釋表色至影亦隨動」，是初釋也。
論「此釋不然至影必隨滅」，論主述《婆沙》破也。《正理》不許此破，云「有不定過。如父、工匠種等滅時，子、堂、芽等不隨滅故。」《正理》破此釋云「此不應理，隨心轉色不從表生，應非色故。」
論「有釋所依至亦得色名」，第二釋。從所依大種得名也。
論「若爾所依至應亦名色」，此難也。於中有二釋：一依親疎釋、二共不共依釋。
論「此難不齊至助生緣故」，此親疎釋也。
論「此影依樹至四大種故」，論主與出違宗失也。
論「設許影光至未為釋難」，此縱釋破也。前不許寶與光為依破，後許為依義不同破。《正理》救云「此言意顯影等大種、樹等大種為所依故。所以者何？影等大種生、住、變時皆隨彼故。此影光言，意表總聚，非唯顯色，如樹、寶言。是故影等顯色極微，依止影等大種而轉，影等大種復依樹等大種而生，故於此中無不順過。」《正理》救縱云「此難不關毘婆沙義，能依所依許俱滅故。無表所依大種若滅，能依無表未嘗不滅。初念無表可與所依大種俱滅，第二念等無表云何？第二念等大種若無，其無表色豈得現有？雖此位中非無大種，而彼大種非此所依，非生因故。奇哉！如是善解對法，豈不非唯生因大種望所造色能為所依，然更有餘四因大種望所造色許為依故。若彼所依大種滅已，能依無表猶不滅者，聖生無色無漏無表既許成就應得現前。生、依二因大種滅已，無漏無表雖成不行。故知欲界無表行者，定由所依大種不滅，此若不爾，彼云何然？由此諸師咸作是說：諸所造色有二種依，一生起依、二力轉依。聖生無色由力轉依大種無故，無漏無表雖復成就而不現行。」已上《正理》引例釋。今破《正理》無色界中雖成下地無表而不行者，以必不起下地定故。若謂以無依因大種生第四定，成下五地無漏無表有依因大。此豈得生上起下無表耶？然眼等識所依五根雖有變礙而不成色，由彼種類有別異故，有識種類不依於色，唯五識身依色而起。六識皆用意為所依，無色界中意亦可得。乃至又理不應六識自性一法種類亦色非色。無有無表不依色生，故應所依有變礙故，能依無表亦得色名。述曰：一切識依意，雖一分識亦依

於色，故不名色。無表一切依色，故名色也。又言色者，如牛、孔雀，依少分類以立想名，非無差別，不應為難。述曰：水牛名地眠，孔雀名地叫，非一切時眠叫。又如世說急食、急行故名為馬，而非一切。雖無彼德而似彼故，種類義成，但隨少分建立名想。此亦如是，由此即釋，定不生法住色相故亦得色名。述曰：同牛及孔雀，亦可用此釋無表色。俱舍師破云：汝言影等大種、樹等大種為所依者，何異影等依於樹等、樹等望彼皆是疎依，並非親生。等非能造，汝說影等大種依樹等大種，還是違宗，故救非理。又破救縱云：汝意立初念生因大種，望第二念等無表能為所依。第二念等四因大種，望第二念等同時無表亦為所依。故說能依、所依俱滅，同樹等滅，影等隨滅。即言初念大種為生因，第二念大種為依等四因者，豈有別世兩具四大種，共為五因生一所造？諸論皆說：一切四大望所造色皆具五因。故《婆沙》一百三十二云「過去大種與未來所造色為幾緣？答：因、增上。因者五因，謂生等五。增上者，如前說。現在大種與未來亦爾，現在與現在亦爾。」准此文，初念大種望第二念所造色具五因，云何乃言但作生因？若轉救言：初念大種為生因者，即五因皆名生因，以親能生造色故。第二念四因大種名依等四因，雖初念大種得具五因，第二念大種即關生因，還有別世兩具四大共造色過。若轉救言：第二念四因大種者，非是依等四因。即四大種各為一因，名為四因，總是依因。故諸論說：初念大種為能生因，現在大種能為依因。若作此救，雖無闕因之過，既言第二念大種為所依，為別起大種？為即造身根等大種？為是親所依？為是疎依？若言即是身根等大種，望無表色但為疎依者，我亦許此同時疎依，非親所依。無表不由同時依力而得色名，但由初念所依力故而得色名。由此理故，初念大種為親所依，可得同彼影、光二種親依樹、寶。故我就此說所依滅無表不滅，不可說彼疎為所依，但應言依，彼說所依言中有過。若言無表亦望同時疎依得名色者，眼等五根望眼等識亦是疎依，應眼識等亦名為色。又由彼力得名色者，應是能造。若是能造，還應具有生等五因。故為非理。

論「復有別釋至理得成就述曰」，第二正釋也。如文可解。上來第四有三行頌，述無表色并明四界及假名大。

「頌曰至身界觸界」，自下第五半行頌，以色蘊為處、界，如文可解。上來五行半頌，別明色蘊及分處、界也。

論「已說色蘊至三蘊處界」，自下第二有一行半頌，別明受、想、行蘊，并立處、界也。

「論曰至意觸所生受」，述曰：長行釋中文有二：初明三蘊，後分處、界。此明三蘊。文中有三：即釋三蘊以為三也。此文是初受體也。文復有三：一示體、二分三受、三分六受。「領隨觸」者，示

自性受，體異餘心所也。諸心、心所雖與受同領所緣境，而不領隨觸非自性受，自性受領所隨觸。若時為所緣，爾時非所領；若時為所領，爾時非所緣。有人云：諸心、心所同緣一境，皆能執受，與受何別？解云：諸心、心所雖復同緣，俱名執受，受領納強，名自性受。猶如十人同一處坐，一人是賊。傍忽有人叫喚呼賊，雖復十人同聞賊聲，實是賊者領即偏強，不同餘九。受領境強，想等領境弱，應知亦爾。又解：諸心、心所雖復同緣皆執受境，想等諸法從別立名，受無別名。雖標總稱，即受別名。如色處等，雖有兩解，前解為勝。准此兩解，皆約領境名受，然與論意並不相當。又准此釋，受與想等皆同，但強弱有異，立名不同。受既如此，餘亦應然。豈非雜亂？又此論云「受蘊謂三，領納隨觸，即樂及苦、不苦不樂。」《正理》云「隨觸而生，領納可愛及不可愛、俱相違觸，名為受蘊。領納即是能受用義。」准此二論，俱以領納隨觸為受，不取領境。又此論第十云「如何觸為受所領行相依？行相極似觸，依觸而生。」故《正理》第二云「又說諸受略有二種：一執取受、二自性受。執取受者，謂能領納自所緣境。自性受者，謂能領納自所隨觸，乃至領所緣受，與一境法差別之相難可了知。乃至雖受亦能領納境界，而此領納自性難知。故領納觸為自性受，此不共餘，易了差別。如是諸受，與心等法同所緣故，領納異故，所緣事別、所領事別。由此觸於受，若時為所領，是時非所緣；若時為所緣，是時非所領。故緣、領事別。」准此，豈得取境勝故偏得受名？又《顯宗》第二云「云何此受領納隨觸？謂受是觸隣近果故。此隨觸聲，為顯因義能順受故。受能領納，能順觸因，是故說受領納隨觸，領納順觸名自性受。」有人又云：言領納觸名自性受者，謂即此受領納自體。言領觸者，觸是其因，受是其果。受能領觸順、違、俱相。領納觸果，果即是受，還領自體以領觸相故。故《正理論》釋果云「如言王食國土，非食地土，食地中所出。言食國土，舉因顯果，領觸亦然。又如父生子，子媚好皆似於父。亦如果從種生，果似於因。」准上所引，證受自領，皆非應理。若受還領，受即違文。若時為所緣，爾時非所領；若時為所領，爾時非所緣。若領自體，誰為能所？故《婆沙》第九云「若自性知自性者，不應建立能取所取。」准此，既言能領所領，故知不是自領。又與所引喻不同，王食國土等，豈是自食？此中言領者，即是自體有彼相故，自為能領，彼為所領。如印物印，物領印相，不可說物自領物也。有人妄敘《唯識》轉計破有部之義，將為正宗，誤也。又云：若作俱舍師破云：諸心、心所同一剎那俱緣前境，如何可言領相應觸？若從他生，及相似者即名為受，子從父生、果從因生，皆應名受者。此皆亦謬也。論主自以領納為自性受，與《正理》同。何勞此

中輒引《唯識》論破以為破也。又諸法得名不同，豈可以一例餘皆同名受？
論「想蘊至應如受說」，第二出想蘊體也。「想能取像」者，謂取青等、男女、苦樂相狀，故名取像。
論「除前及後至名為行蘊」，第三出行蘊體也。除前謂色、受、想，及後謂識蘊。餘有為法，簡無為也。即是除四蘊及無為，餘一切法皆行蘊攝。以法多故，從通立名。
論「然薄伽梵至由最勝故」，此下第二會釋經也。文中有二：一順釋、二反難釋。此順釋也。理實行蘊攝多有為，然經唯說六思名行蘊者，以思行義勝餘法故。
論「所以者何」，徵勝所以也。
論「行名造作至故為最勝」，答勝所以也。由造作名行。業是造作，思為業性，造作義強餘有為法，故名最勝。偏說思也。
論「是故佛說至名行取蘊」，引教證也。准佛所說，故知實通餘法。以思造作義強，名行取蘊。《正理論》云「契經中說永斷三結證預流果，非不永斷見諦所斷一切煩惱。當知此經是有餘說，如是等經皆就勝說。此亦如是，造作有為功能勝故。云何說此能造有為？謂有勝能引生果故。」
論「若不爾者至應知應斷」，反難釋也。若依經文唯六思身為行蘊者，即有為法中除色、受、想、識外餘有為法，非取蘊攝故，即非苦、集諦。既非苦、集，即不可為應知、應斷。
論「如世尊說至說亦如是」，引文證餘有為法，必須達及知也。「未達、未知」是知苦也。「未斷、未滅說亦如是」者，亦云：若於一法未斷未滅，我說不能作集邊際。未斷未滅是斷集也。故知一切有漏法皆須知、斷。
論「是故定應至皆行蘊攝」，結攝一切有為法也。
論「即此所說至立為法界」，總束七法為處、界也。
論「已說受等三蘊處界」，自下第三有一行頌釋識蘊并立處、界。「論曰至故名識蘊」，長行釋中有二：一釋識蘊并分處、界；二總結五蘊并分處、界。前文有三：一釋名義；二分為六；三立處、界。此所舉文釋識名義，即六識身各了自境，於自境處總取境相、不別取像，印、持等故名總取也，非是總、別相中取總想也。《正理論》云「識謂了別者，是唯總取境界相義。各各總取彼彼境相，各各了別。謂彼眼識，雖有色等多境現前，然唯取色，不取聲等。」釋各別取境義。唯取青等，非謂青等(論既言唯，故知不通取別，簡勝解也)。亦非可意不可意等，簡觸、受所取也。非男女等、非人杌等、非得失等(隨其所應，簡心所也)。如彼眼識，於其自境唯總取相。如是餘識，隨應當知(准上言唯，定不取別)。又《顯宗》云「識謂

了者，是唯總取境界相義。各各總取彼彼境相，名各了別。謂識唯能總取境相，非能取別。」《入阿毘達磨》第二云「唯總分別色等境，非彼境相差別事，說名為識。若能分別差別相者，即名受等諸心所法。識無彼用，但作所依。」准上三論有四唯一，但取總之文決定，不可言兼別也。心所法中無一唯別，容作兩釋。有人不得論意，妄為四解，亦不可是非何者為勝，乃疑後學令迷論說。其四解者，第一解云：於境之中有二種相。一者總相，謂色、聲等。二者別相，謂違、順等。心、心所法於所緣境，心取總相不能取別；心所各自取境別相，不能取總。以於一體無多解故，故《入阿毘達磨論》第二云「唯總分別色等境事說名為識。若能分別差別相者，即名受等諸心所法。識無彼用，但作所依。」第二解云：心王正取總相，兼取別相。諸心所法，各自取別相，非能取總相。此義意說：心王力強，能取總別。心所力劣，取別非總。破曰：違文無教，不可依據。第三解云：諸心所法，各各正能取自別相，兼取總相。心王但取總相非別。此義意說：王所作處，心所必隨，故心所法兼能取總。王非隨所，故不取別。破曰：喻不相似。王能總領，臣豈遍攝？無文違喻，不可依也。第四解云：心、心所法一一皆能取總別相。然彼心王，正取總相，兼取別相。諸心所法，各各正能取自別相，兼能取他別相及與總相。所以得知諸心、心所皆能取境總別相者，如《婆沙》第三十四無慚納息中，解無慚行相云「有餘師說：此顯無慚行相。此行相對餘應作四句：有無慚非無慚行相轉，謂無慚作餘行相轉。有無慚行相轉非無慚，謂無慚相應法作無慚行相轉。有無慚亦無慚行相轉，謂無慚作無慚行相轉。有非無慚亦非無慚行相轉，謂若取此種類應說無慚相應法作餘行相轉。若不爾者，應說除前相。」解無愧中亦有四句，不能具引。以此准知，皆取總、別。破曰：有人雖引文證，不知正不。且如受領隨觸、想取境像，豈可亦說想領隨觸、受取境像？理必不然。諸心、心所同一行相者，謂取青等諸法自共相等，非是心、心所法各別取像等也。《婆沙》三十四云「云何無慚？答：諸無慚無所慚、無羞無所羞，乃至無敬性等。乃至問：此中所說差別名言，為顯自性？為顯行相？為顯所緣？一說顯自性、二說顯行相、三說顯所緣。」准三十八云「云何不共無明隨眠？答：諸無明於苦不了，於集、滅、道不了。此中不了者，顯不欲忍義，謂由無明迷覆心故，於四聖諦不欲不忍，故名不了，非但不明。如貧賤人惡食在腹，雖遇好食不欲食之。異生亦爾，無明覆心，聞四聖諦，不欲不忍。問：此中所說不了名言，為顯自性？為顯行相？為顯所緣。有作是說：此顯無明自性。有餘師說：此顯無明行相。復有說者，此顯無明所緣。評曰：應作是說。如是無明於四聖諦，乃至不決擇以為自性。」准此評

文，故知初師為正。無慚亦爾，所作四句非是正義，故不成證。今詳論意，心、心所法，雖同取青等總、別相等，然於此相有即印持、取像等多種不同，名為取別。心王總取境相，別相難知。如臺六司同理一國，然所理事各各不同。王則總理，別相難了。
論「此復差別至至意識身」，此第二就依分六也。
論「應知如是至轉為意界」，第三分識蘊為處、界也。
論「如是此中至及與意界」，大文第四，總結五蘊已，重總分五蘊為十二處、十八界也。如文可知。
論「豈不識蘊至復為意界」，自下第四有十二行頌，問答分別。文中有十一段，此第一問意界也。前半頌問意體，後半頌問意數。此問體也。
論「更無異法即於此中」者，即於六識中也。
「論曰至即名餘種」，釋也。即六識身為所依義名之為意，為能依義名之為識。如父子、果種，所望不同得名有異。此答體也。
論「若爾實界至十八界耶」，第二問數也。若六識依他起故名之為識，即唯六識，更兼五根、六境，界唯十七。若為所依義，名一意根，即更兼五根、六境，應唯十二。「六識與意更相攝故」者，攝意從識即為十七，攝識從意即為十二。
「論曰至界成十八」，釋也。此為建立十八界故，成第六依，故六識外更立意界。已上數也。
論「若爾無學至非意界故」，難也。若以後識依故名為意者，無學後心無能依識，應非意界。
論「不爾此已至後識不生」，答也。猶如種子已住因性，闕餘緣故後果不生。後心亦爾，已住意性，餘緣闕故後識不生，而成意界。
論「此中蘊攝至總攝云何」，自下一頌第二明蘊、處、界各一攝一切法。
「論曰至一切法盡」，長行釋也。於中有三：一明一蘊、處、界攝一切法盡；二明勝義攝；三明世俗攝。此文初也。
論「謂於諸處至不攝他性」，第二明勝義攝。此一蘊、處、界攝一切法，是勝義攝。言勝義者，是真實義。
論「所以者何」，徵也。所以勝義攝唯攝自性。
論「法與他性至其理不然」，答也。自性、他性恒相離故，不可相攝。
論「且如眼根至離彼性故」，指事釋也。
論「若於諸處至攝徒眾等」，世俗攝也。
論「眼耳鼻三處各有二」，已下半頌，第三明三根、處二、界一。頌前問答，如文可了。

「論曰至眼識依故」，答也。三根雖處各別二，以三同故合立一界。此釋三義同也。
論「由此眼界至如是安立」，總結成也。
論「若爾何緣生依二處」，難也。眼等三根既三義同，故雖二同界，何緣生依二處？自下半頌，第四明三根生二處所以。
「論曰至身不端嚴」，釋中有二：一有部釋、二論主破。此文初也。為令身端嚴故，所以生二；身舌生二即不端嚴，如串子并，及如蛇兩舌故。廣如《婆沙》。若眼、耳、鼻唯有一者，即身不端嚴，故各生二。
論「此釋不然至有何端嚴」，第二論主難也。猫、鴞二鼻二耳，雖生二處，有何端嚴？
論「若爾三根何緣生二」，有部難也。
論「為所發識至各生二處」，論主答也。《正理論》意亦同此釋。《正理論》云「為所依身相端嚴故，界體雖一，而兩處生。若眼、耳根處唯生一，鼻無二穴身不端嚴。此釋不然。如駝、猫等，如是醜陋，何有端嚴？是故諸根各別種類，如是安布差別而生。此待因緣如是差別，因緣有障或不二生，猶如身根、頭、項、腹、背、手、足等處，安布差別種類如是，不應疑難。亦待因緣如是差別，因緣有障或別異生，故見蛇等身支有闕，又見彼類舌非一生。是故諸根安布差別，待因緣起，非為嚴身。若爾，何故說眼等根為令端嚴各生二處？此有別義，非為嚴身。現見世間於諸作用增上圓滿亦說端嚴，若眼等根各闕一處，見、聞、嗅用皆不明了；各具二者明了用生。是故此言為端嚴者，正是為令用增上義。」准此，《正理論》釋，會《婆沙》同《俱舍》。(今難：為若發識少大即得，何用二處？如《正理》前解為勝。)
論「已說諸蘊及處界攝」，自下第五，半頌釋蘊、處、界義。
「論曰至是蘊義」，釋頌也。文中有四：釋蘊、處、界即分為三，四問答分別。釋蘊義中，文復有二：一釋蘊義、二引經證。此所舉文即初釋蘊義也，和合聚義是蘊義故。
論「如契經言至若遠若近」，第二引經證也。文中有三：一顯類多、二明聚、三結成。此即初也。明過去等，顯類多也。
論「如是一切至說名色蘊」，第二明聚也。此是名略，非體略也。三世等色不可略為一聚，但名中總略為一聚也。《婆沙論》七十四云「問：過去、未來、現在諸色可略聚耶？答：雖不可略聚其體，而可得略聚其名。乃至識蘊應知亦爾。」《雜心論》云「名略，非體也。」《婆沙》七十四云「餘經復說：云何色蘊諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若劣、若勝，若遠、若近，如是一切略為一聚說名色蘊，乃至識蘊廣說亦爾。此為

遮止外道所說。謂佛在世有出家外道，名為杖髻，撥無過去未來。為遮彼意故，世尊說諸所有色，若過去、若未來、若現在，乃至廣說。」《阿毘達磨》作是說言「云何色蘊？謂十色處及法處所攝色，是名色蘊。此為遮止譬喻者說，謂譬喻者撥無法處所攝諸色。故此尊者法救亦言：諸所有色，皆五識身所依所緣，如何是色非五識身所依所緣？為遮彼意故作是說：云何色蘊？謂十色處、法處所攝色。」

論「由此聚義蘊義得成」，結也。

論「於此經中至名現在」，釋經三世色也。

論「自身名內至或約處辨」，自身名內者，自身名內，他身及非有情名外。若就處釋內外，五根名內，五境名外。

論「有對名麁至或相待立」，以二義釋麁、細。有對名麁，五根、五境名麁。無表名細。相待麁、細，即所望不同。

論「若言相待麁細不成」，難也。

論「此難至苦集諦等」，釋外難也。

論「染污名劣不染名勝」，釋勝劣也。即是無覆無記善法皆名為勝，有覆無記不善名劣。

論「去來名遠現在名近」，此就時遠近釋也。

論「乃至識蘊應知亦然」，義同，類釋餘蘊也。

論「而有差別至或約地辨」，述其異也。唯麁、細二與色蘊義別，餘義皆同。

論「毘婆沙師所說如是」，結婆沙師義也。

論「大德法救至麁細同前」，述異說也。此師不說有無對色，如前引《婆沙》文，五根所取名麁色者，即是五境名麁。所餘名細者，即是五根非無表也。「非可意名劣色、可意名勝色」者，從多說別，或就情釋勝、劣也。「不可見處名遠色、在可見處名近色」，就處遠近釋遠、近也。「過去等色如自名顯」者，即如釋過去、未來、現在名釋三世色也。謂已生已滅名過去色，已生未滅名現在色，未生未滅名未來色。「受等亦然」者，類釋四蘊也。「隨所依力應知遠近」，逐難重釋可意不可意、三世等。說同易解，不須重釋。無色之法無處所故，類同色說其遠近，難解故重釋也，故隨所依說遠近也。四蘊麁、細同《婆沙》釋。

論「心心所法至彼作用義」，第二釋處義也。舊譯名入，義不盡也。滅義是入義，但是其滅而不得生義。理實十二處作心、心所生長之處，亦作滅沒之處。今言處者，通其兩義。「訓釋詞者謂能生長心心所法名為處」者，舉一義訓釋。「是能生長彼作用」者，心、心所法先有體性，由十二處令行世取果，名為作用。

論「法種族義至名十八界」，第三釋界。文有二釋：一種族義、二種類義。此即初也。「如一山中」等，舉喻也。「如是一身或一相續」等，法合也。
論「此中種族至同類因故」，釋種族義也。
論「若爾無為應不名界，以無同類因故」，難也。
論「心、心所法生之本故」，答也。《正理》云「若爾，處、界義應相濫，俱心、心所生本義故。由此別應釋種族義。如雄黃等展轉相望，體類不同，故名種族。如是眼等展轉相望，體類不同，故名種族。若爾，意界望於六識，無別體類，應非別界。此難不然。所依、能依體類別故。有說：安立時分異故。復有說者：六是意先，意非六先，故知有異。雖諸界體竝通三世，然就位別安立異名。由此故言六先意後。」有人作俱舍師釋處、界相濫難云：一同類因名生之本，十七界全、一少分。二境界緣名生之本，謂無為法，一界少分。從多分說處義不同，少分相濫亦無有失者。今詳此解，未為釋難。三科名義既許不同，不可處義復是界義。若許無為一分與處義同，無別界義，理合無為唯處非界，如無蘊義非蘊所攝。欲救《俱舍》應求別理。
論「又說界聲至名十八界」，第二釋也。與《正理》意大同。正理論師斷後釋為當異處義故，雖二釋不同，總是第三釋界義也。
論「若言聚義至如聚如我」，自下第四問答分別。薩婆多部三科總實；經部蘊、處是假，唯界是實。論主蘊假，處、界是實。立量破有部云：色等五蘊必定是假。多實成故。猶如聚、我。
論「此難不然至亦名蘊故」，有部救也。多實成因，有部不許，是不成過。
論「若爾不應至有聚義故」，論主難也。經說聚義名之為蘊，而言一實亦名蘊者，此聖教相違過。《正理論》云「若以聚義釋蘊義者，蘊則非實，聚是假故。此難不然。於聚所依立義言故，非聚即義。義是實物名之差別，聚非實故。此釋顯經有大義趣，謂如言聚，離聚所依無別實有聚體可得。如是言我、色等蘊外，不應別求實有我體，蘊相續中假說我故，如世間聚，我非實有。蘊若實有，經顯何義？勿所化生。知色等法三時品類無量差別，各是蘊故蘊則無邊，便生怯退，謂我何能遍知永斷此無邊蘊。為策勵彼，蘊雖無邊，而相同故總說為一。又諸愚夫於多蘊上生一合想現起我執，為令彼除一合想故，說一蘊中有眾多分，不為顯示色等五蘊多法合成是假非實。又一極微三世等攝，以慧分析略為一聚，蘊雖即聚而實義成，餘法亦然，故蘊非假。又於一一別起法中亦說蘊故，蘊定非假。如說俱生受名受蘊、想名想蘊。餘說如經。於一切時和合生故，蘊雖各別而聚義成。」

論「有說能荷至物所聚故」，第二釋也。謂有為法皆有果故，即是因荷果義，名之為蘊。雖言物所聚故，非以聚義釋其蘊也，以荷重中有物聚也。與經不同。
論「或有說者至我當與汝」，第三釋也。「可分段義」者，《正理論》云「可三世等分段義故。」「汝三蘊還」者，可三分還，我當與汝。
論「此釋越經至廣如前說」，破第三說。前說物所聚故，與經聚同，兼破二說亦得。經不說荷果重擔義名為蘊故，《正理論》第三釋亦得為正。
論「若謂此經至說名蘊故」，此重破有部也。
論「是故如聚蘊定假有」，總結成也。
論「若爾應許至成生門故」，有部反難。
論「此難非理至有因用故」，此順釋也。
論「若不爾者至十二處別」，反難成也。論主許處是實，異於經部。
論「然毘婆沙至亦說燒衣」，下通牒《婆沙》通釋。故《婆沙》云「對法諸師說：若觀假蘊，彼說極微一界、一處、一蘊少分。若不觀者，彼說極微即是一界、一處、一蘊」者，觀假者觀待總聚假蘊，極微即是一分。不觀者，不觀待假聚，極微即是色界、色處、色蘊准此。一極微得名為蘊，故知蘊是其實。通云：此應於分假說有分者，極微是蘊一分而假。名蘊者，蘊是總名，是有分也。喻說可解。
論「何故世尊於所知境」，自下半頌，第六說三科所由。即是教起因緣。
「論曰至蘊等三門」，此總釋也。有三種三，合說為三。
論「傳說有情至或愚色心」，此釋第一三。佛意難知，故言傳說。故《正理》云「善逝意趣雖極難知，據理推尋似應如是。為愚心所說蘊，一色、一心、三心所故。為愚色說處，十全、一少分色、一全心、一少分心所故。為愚色、心說十八界，十全、一少分是色、七全心、一多分是心所故。」
論「根亦有三謂利中鈍」，為利說蘊，蘊略故；為中說處，處非廣略故；為鈍說界，界門廣故。眾生根性有三：一解遲疾不同，分三根別。二記難易，分三根別。若就解不同分根上、下，即利者略說、鈍者廣說。若記不同分根上、下，即鈍為略說、利為廣說。
論「樂亦三種至蘊處界三」，如文可解。此三種三，論主略說，隨其別義即有無量。故《正理》云「經主此中所說猶少。謂諸弟子，已過作意、已熟習行、初修事業，三位別故。懷我慢行、執我所

隨、迷識依緣，三過別故。恃命、財、族而生憍逸，三病異故。由此等緣，如其次第，世尊為說蘊、處、界三。」
論「何緣世尊說餘心所」，已下第七明蘊廢立。
「論曰至貪著諸見」，長行釋也。文中有三：一諍根、二生死因、三次第因。此文第一因也。在家之人因樂受故起貪之諍，出家之人由倒想故能生見諍。
論「又生死法至生死輪迴」，第二因也。如文可解。
論「由此二因至隣次當辨」，總結成也。《正理論》云「又此受、想，能為愛、見二雜染法生根本故，各別顯一識住名故，依滅此二立滅定故。如是等因，有多品類。」
論「何故無為說在處界」，已下第八有半行頌，廢立蘊也。
「論曰至乃至非識」，此長行釋。文中有二：一不可攝在色等蘊中，非色等故；二不可別立為第六蘊，無蘊義故。此文初也。
論「亦不可說至名無為蘊」，第二無蘊義也。文中有三：一無聚義、二無依義、三蘊義息。此是第一無聚義也。
論「又言取蘊至故不立蘊」，第二無依義也。
論「有說至應非蘊」，第三釋，蘊義息故非蘊也。
論「彼於處界例應成失」，論主破第三釋。若蘊息得無為，無為非蘊攝。處、界息故得無為，無為非處、界，故言彼於處、界例應成失。《正理》救云「經主難言：彼於處、界例應成失，謂處、界息，應非處、界。便違所宗。全於蘊門眾生計我，入無餘位諸蘊頓息；處、界不然，非全生故。唯取蘊起假說為生，若諸蘊息亦立為蘊，般涅槃已餘蘊應存。眾生畏蘊有多過患，應於涅槃無安穩想，非處、界中全有多過，故無餘位處、界猶隨。故蘊不應例彼成失。又此息言，意非顯斷，空、非擇滅體非斷故。此言意顯：若於是處蘊相都無名為蘊息。三無為上聚義都無，可名蘊息。非生門、族義於彼亦無，故不應例。」此釋與頌義善相符。有人作俱舍釋破云：若言無為無聚義者，與我此論初解何殊？然檢三解，竝是婆沙師釋也。檢《正理抄》云「經主謬取古師意，謂息為斷。若以斷義名息，即有空、非擇滅難。彼非斷故，亦名蘊息故。若以無聚義故名息，即不合舉處、界為例，處、界義不息故。」今詳不爾。若唯斷義名息，唯在擇滅，唯取蘊有息；餘蘊無息，無擇滅故。亦不是都無蘊相名之為息，由第三解與第一釋不合同故。今詳古師言息，息滅所顯故名為息。一切有漏法有二種息，謂斷及非擇滅。色滅兼顯虛空。有為無漏唯有非擇滅息。若以蘊息故顯無為，則蘊不攝者，十七界全、一界少分息，顯三無為。亦應無為非界攝，彼非斷故，亦名蘊息故。若以無聚義故名息，即不合舉處、界為例，處、界義

不息故。應以空、非擇滅為難，不應處、界例蘊。若謂《正理》同於初解，論主此破即違初解，應更思之。
論「如是已說諸蘊廢立」，已下第九，一頌半辨蘊、處、界次第。於中有二：一明蘊次第；二明處、界次第。此半頌明蘊次第。
「論曰至立蘊次第」，長行釋也。文中有三：一以四義辨次第；二證蘊唯五；三以次第因別立受、想二蘊。此文第一四義辨次第，四義即為四別。此即第一隨麁辨次第也。
論「或從無始至立蘊次第」，第二隨染辨次第，竝先果後因以為次第也。
論「或色如器至立蘊次第」，第三隨器等次第也。
論「或隨界別至次第如是」，第四隨界辨次第也。
論「由此五蘊無增減過」，第二證蘊唯有五也。
論「即由如是至故別立蘊」，第三以次第因別立受、想二蘊。
論「處界門中至次第可知」，自下一頌，第二明處、界次第。
「論曰至或二三四」，釋頌本也。文中有五：一唯取現故先說、二唯取所造故先說、三取離境故先說、四遠速故先說、五上下次第故先說。此文第一唯取現境故，五先說也。
論「所言四境至或二俱取」，第二唯取所造故，眼、耳、鼻、舌先身根也。
論「餘謂前四至在二先說」，第三眼、耳取離境故，在鼻、舌先。
論「二中眼用至後聞聲故」，第四遠、速故先說。文中有二：一眼、耳同離中知，眼遠、速故，先耳說。二鼻、舌同合中知，鼻速故，先舌說。此第一明眼先說也。
論「鼻舌兩根至舌後嘗味」，第二明鼻速故先說也。
論「或於身中至故最後說」，第五上下次第故從上先說，意無方處，故最後說。〈根品〉中云「眼、耳、鼻根橫布齊平如冠華鬘者，就根體說。」此文言上下者，據所依根相也，義不相違。然《正理》改頌云「前五用先起，五用初二遠，三用初二明，或隨處次第。」長行釋云「於六根中，眼等前五，於色等境先起功用，意後方生，是故先說。」如本論言「色等五境，五識先受，意識後知，為自識依及取自境，應知俱是眼等功用。」於五根中，初二用遠，境不合故，所以先說。二中，眼用復遠於耳，引事如前，是故先說。鼻等三用，初二分明，故鼻居先、舌次、身後。如鼻於香能取微細，舌於甘苦則不如是；如舌於味能取微細，身於冷煖則不如是。隨處次第，釋不異前。若色等境，五識先受、意識後知，云何夢中能取色等？有餘師說：夢中憶念先所受境。若不爾者，諸生盲人，於其夢中亦應取色。有說：夢中非必憶念先所受境，境相現前分明取故，非於覺位憶念了別先所受境。如在夢中，色等現前分明

可取。非於夢位憶昔境時，有殊勝德過於覺位。由此，憶念先所受境明了現前，勝於覺位，是故夢中能取非昔所受色等。然於夢位，有時亦能憶昔境者，此非實夢，不能分明取境相故。若爾，生盲何緣夢位不能取色？誰言生盲於其夢位不能取色？若謂夢中必定憶念先所受境、非先未受，應信生盲夢中取色，昔餘生中曾見色故。又於夢中非唯夢見曾所受事，如餘處說，是故生盲夢亦應爾。而本論言色等五境，五識先受、意後知者，據容有說，非必定然。如是所言於色等境，眼等先用、意後生者，亦非必定，眼等五識展轉互為等無間緣，本論說故，此中且約非夢散位受了色等次第而說。由此已釋定所取色。住空閑者咸作是言：定中青等，是有見色。不可說言此色定是眼識曾受，異類色相於此定中分明現故。此定境色，是定所生大種所造，清潔分明無所障礙，如空界色。《婆沙》七十三「復次隨順麁細次第法故，謂六內處眼處最麁是故先說，意處最細是故後說。」

論「何緣十處至立法處名」，自下第十，一頌廢立色處及法處名。

「論曰至不總為一」，釋頌本也。文中有二：一釋色處、二釋法處。就釋色處中，一釋分十差別、二釋最勝、三順世立名。此釋分十差別。「為令了知境」者，謂五境。「有境」者，謂五根。即五境、五根為十色處。

論「若無眼等至而即別名」，釋為眼等別故，雖標色總稱，即十處中一處別名。

論「又諸色中至在彼差別」，第二釋色處勝故，立通名也。由有對故及有見故，具此二義名之為勝。「手等觸時即便變壞」，釋有對也。「可示在此在彼差別」，釋有見也。自餘九處唯是有對、不是有見，非是勝故，不得通名。

論「又諸世間至非於眼等」，第三順世立名也。

論「又為差別至如色應知」，第二釋法處也。文中有三釋：一為差別、二攝多法、三攝增上法。此初釋也。此如釋色處，雖標總稱，即是別名。

論「又於此中至應立通名」，第二攝多法故。

論「又增上法至獨名為法」，第三攝增上法故。

論「有餘師說至獨立法名」，此是《雜心》釋也。

論「諸契經中有餘種種」，已下第十一，有四行頌，攝諸經中異名蘊、處、界也。第一頌攝諸經法蘊；第二頌辨法蘊量；第三頌攝餘經中諸蘊、處、界；第四頌因論生論，釋經中六界。此頌第一攝經蘊也。頌前問答，如文可了。

「論曰至皆行蘊攝」，釋頌文也。諸論多作兩釋，然《婆沙》以聲為體正。《婆沙》一百二十六云「問：如是佛教以何為體？為是語

業？為是名等？答：應作是說，語業為體。問：若爾，次後所說當云何通？如說佛教名何法？答：謂名身、句身、文身，乃至次第連合。答：後文為顯佛教作用，不欲顯示佛教自體。謂次第行列安布連合名、句、文身是佛教用。有說：佛教名等為體。問：若爾，此中所說當云何通，如說佛教云何？謂佛語言乃至語表是謂佛教。答：依展轉因故作是說，如世子孫展轉生法。謂語起名，名能顯義。如是說者，語業為體，佛意所說，他所聞故。」又云「問：何故佛教唯是語表，非無表耶？答？生他正解故名佛教。他正解生，但由表業，非無表故(廣如彼釋)。」又云「佛教當言善耶？無記耶？答：或善或無記。云何善？謂佛善心所發語言乃至語表。云何無記？謂佛無記心所發語言乃至語表。問：於佛教中何者善？何者無記？答：阿毘達磨、素怛纜藏多分是善：毘奈耶藏多分無記。如世尊說門應關閉，衣鉢應置竹架、龍牙，如是等言皆無記故。有說：佛教若為所化說，應知是善；若為餘事說，是則無記。如世尊告阿難陀言：『汝往觀天為雨？不雨？園中何為高聲、大聲？』如是等言皆是無記。」

論「此諸法蘊其量云何」，自下第二，一頌辨法蘊量。

「論曰至法蘊足說」，此釋頌本，有三師說。此第一師云：佛教有八萬部，一一部量有六千頌，如《法蘊足論》。准此論文，即是六足中《法蘊足論》，此就文、句定量。若真諦釋云：「有餘師說：有一分阿毘達磨名法陰，其量有六千偈。八十千中，一一法陰其量皆爾者，佛阿毘達磨藏有九分。九分者，一法陰、二分別惑、三分別世、四分別因、五成立界、六名聚、七到得、八業相、九定相。九分中有一分名法陰，有六千偈，餘分多少無不皆爾。八萬法陰中，一一法陰各有六千偈，故舉九分中法陰分有六千偈，是八萬中之一數也。」詳其此釋，與論不同，九分中法陰非《法蘊足》故。

論「或說法蘊至名一法蘊」，此第二師說：一一教門名一法蘊，如是教門有八萬別，謂蘊、處等。如文可解。

論「如是說者至八萬法蘊」，此第三論主評云：如是說者，以病有八萬故，說能對治法有八萬也。《正理》二解同前，第三解云「如是說者，所化有情有貪、瞋、癡、我慢、身見及尋思等八萬行別。為對治彼八萬行故，世尊宣說八萬法蘊，謂說不淨、慈悲、緣起、無常想、空、持息念等諸對治門。此即順顯隨蘊等言，無蘊等言不為對治有情病行唐捐而說。」准此論文，論第三釋即與第二釋無別。然八萬者舉其大數，此即是八萬四千法蘊也。真諦師云：「諸師實判如此。眾生有八萬煩惱行類，謂欲、瞋、癡、慢慢等差別故。為對治此行，世尊正說八萬法陰者，由眾生煩惱行有八萬，佛為對治眾生八萬煩惱故說八萬法門。如此道理判法門量，故言實

判。」經部亦同此解。相傳云：真諦師解，分十隨眠為十，一一各有九隨眠為方便，一一具十即成一百。一百各有前分、後分，并本成三百。置本一百，就前後二百中，一一以九隨眠為方便，并本二百合成二千，兼本一百為二千一百。又約多貪、多瞋、思覺、愚癡、著我五，品品有二千一百，成一萬五百。已起有一萬五百，未起一萬五百，合二萬一千。又以三毒等分四人，各有二萬一千，合成八萬四千。此釋與《正理》意不同也。檢真諦《俱舍疏》無文。又依《賢劫經》，三百五十度各有六波羅蜜，乘成二千一百。對四大、六衰各有二千一百，成二萬一千。貪、瞋、癡、等分，各直有二萬一千，乘成八萬四千。此釋與此論、《正理》不同。《智度論》云「貪、瞋、癡、等分，此四人各有二萬一千病行，各有八萬四千法蘊。」已上論文，一一法蘊有別、通故，與此不同。問：八萬法蘊，合有幾萬億頌？答：此間算法有上、中、下，下法十萬曰億、中者百萬曰億、上者萬萬曰億。若依《智論》千萬曰億，若如此方則十萬為億。一法蘊有六千頌，十法蘊有六萬頌，百法蘊有六十萬頌，千法蘊有六百萬頌，萬法蘊有六千萬頌，如是即一萬法蘊有六百億頌，八萬法蘊有四十八百億頌。問：《智論》說三藏唯有三十萬頌，何故此說過多？答：《毘曇》據佛在時，法未滅沒故多。《智論》據佛滅後，隨人滅沒故少。故《智論》說佛經根本無量。佛涅槃後，諸惡邪見王已出焚燒經書、破壞寺塔、害諸沙門。五百歲後像法不淨，諸阿羅漢、神通菩薩難可得見，故諸深經不盡在閻浮，行者受者少故，諸龍神持去。《付法藏》云「商那和修既滅度，七萬七千《本生經》、一萬《阿毘曇》、八萬清淨《毘尼》悉皆隨滅。」此即明證。《婆沙》云「瞿沙解云：五十萬五千五百五十頌是一法蘊量。」案此解計，頌數更多。言八萬法蘊者，但就聲聞教中為語耳，緣覺及菩薩即多故。《菩薩藏經》、《無量義經》云「聲聞八萬，緣覺九萬，菩薩十億。」《悲華經》云「聲聞有八萬四千法聚，緣覺有九萬法聚，大乘法藏有十億法聚。」諸說不同，其實法蘊有無量，各據一說故不相違。如《華嚴》隨機說四諦不同，有十萬等。

論「如彼所說至二蘊所攝」，謂色、行蘊也。

論「如是餘處至類亦應然」，自下第三，一行頌釋經異名蘊、處、界也。

「論曰至一一自相」，總釋頌也。謂經中說前色等五蘊、眼等十二處及眼等十八界，更有異名蘊、處、界，皆攝在前所說中。

論「且諸經中至此行蘊攝」，此第一辨攝餘蘊，此即戒等五蘊。《婆沙》三十三出戒等五蘊體云「云何無學戒蘊？答：無學身、語律儀。云何無學定蘊？答：無學三三摩地。云何無學慧蘊？答：無

學正見智。云何無學解脫蘊？答：無學作意相應心，已勝解、今勝解、當勝解。謂盡、無生無學正見相應勝解，於境自在，立解脫名，非謂離繫。云何無學智見蘊？答：盡智、無生智。問：何故此二智名解脫智見蘊？答：解脫身中獨有此故，最能審決解脫事故。無學慧蘊與解脫智見蘊有何差別？答：無學苦、集智是無學慧蘊，緣繫縛法故。無學滅、道智是無學解脫智見蘊，緣解脫法故。復次無學苦、集、滅智是無學慧蘊，此緣有漏無為解脫，不緣緣解脫無漏智故。無學道智是無學解脫智見蘊，此緣無漏有為解脫，亦緣緣解脫無漏智故。復次無學苦、集、道智是無學慧蘊，不緣離繫法故。無學滅智是無學解脫智見蘊，緣離繫法故。是謂差別者，是謂世俗麁相差別。若說勝義真實差別，應如前說，謂無學正見智是無學慧蘊，盡、無生智是無學解脫智見蘊。」

論「又諸經說至法處所攝」，此第二攝異名處也。文初有三：一、十遍處；二、八勝處；三、四無色處。此中文意，大分可知。

論「五解脫處至法處所攝」，第二攝五解脫處也。言五解脫處者，一聞佛等說法得解脫、二因自讀誦得解脫、三為他說法得解脫、四靜處思惟得解脫、五善取定相得解脫。解脫謂涅槃。因此五種得解脫故，名解脫處。此即略依《集異門足論》十三、十四，及《阿含經》第九，列名標釋。廣如彼說。言「皆慧為性」者，第二生得慧。故《婆沙》云「受持讀誦十二部經是生得善。初及第三聞慧，由聞聖教生勝慧故。或可第三亦思慧，為他說法必先思故。第四思慧，如名可知。第五修慧，於彼定中善取相故。雖說不同，皆慧為體，此法處攝。若兼助伴，前三，聲、意、法處所攝；後二，意、法所攝。又解聲在第二、第三，取自聲故。聲非第一，非以他聲為自助伴。」

論「復有二處至四蘊性故」，第三攝二處也。無想有情，聲恒成就，故得有聲，成十處也。故《發智》說「誰成就身？謂欲、色界有情。如身色，聲、觸亦爾。」故知此聲恒成就也。正受無想異熟果時雖無有心，初生、將死時必有心故，故亦言意。又成彼地法，必有心故。又《婆沙》一百三十七云「問：世尊何故於無想天及有頂天多說為處？答：有諸外道執此二處以為解脫。佛為遮彼，說為生處。」廣彼如釋。

論「又多界經至十八界攝」，第三攝異名界。《多界經》明六十二界，謂三種六、六種三、一種四、兩種二，更加十八界，故成六十二。隨其所應，十八界攝。出體相攝，如次別明。

論「且彼經中所說六界」已下，第四，一頌明六界也。頌前問答，如文可解。此下第四別明，如文可知。

「論曰至名為空界」，出空界體。

論「如是竅隙云何應知」，問也。
論「傳說竅隙至明闇為體」，以有部宗答也。不信空界實有，故言傳說。《正理論》云「所言傳說，表不信敬。彼說意言何有此理？故彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空界體亦非實，此有虛言而無實義。虛空實有，後當廣明。今因空界，且略成立離虛空界實有虛空。故世尊言：『虛空無色、無見、無對，當何所依？然藉光明虛空顯了。』此經意說虛空無為，雖無所依而有所作，謂能容受一切光明，以果顯因有實體相。虛空無者，應無光明。既有光明，眼識所取是色差別，故有虛空，以能容受光明等故。實有虛空，理極成立。由此所說契經文句，顯二分明各別實有。又於色界得離染時，亦說斷此虛空界故。如世尊說離色染時，心於五界解脫離染，唯除識界。不應說斷虛空無為，諸漏於中曾未轉故(已上論文)。」然空界色，理實通其光、影、明、闇。光與明類、闇與影類，於二類中各舉其一，義亦兼餘。故《正理》云「傳說竅隙，即是光、闇，謂窓牖等光、闇竅隙。」
論「應知此體不離晝夜」者，晝以明為體，夜以闇為體，此空界色以明、闇為體，晝、夜為位。
論「即此說名隣阿伽色」，述本論空界色異名也。
論「傳說阿伽至隣阿伽色」，述婆沙異釋。此第一云：阿伽是極礙也。
論「有說阿伽至隣阿伽色」，第二釋也。此阿伽名為無礙。梵語阿伽，通其二義，各據一釋。
論「諸有漏識名為識界」，前出空界體，此出識界體。唯取有漏，不取無漏。
論「云何不說至為識界耶」，問也。
論「由許六界至則不如是」，答也。由許六界是諸有情生所依故，又恒持生。諸無漏法則不如是，故《正理》云「由無漏法，於有情生，斷、害、壞等差別轉，故非生所依。如是六界，於有情生，生、養、長因差別轉故，是生所依。生因謂識界，續生種故。養因謂大種，生依止故。長因謂空界，容受生故。尊者世友作如是言：界是施設有情因故，非無漏法。如契經說：六界為緣，入母胎故。」又《婆沙》七十五云「若法能長養諸有、攝益諸有、任持諸有者，立六界中。無漏意識，能損減諸有、散壞諸有、破滅諸有，是故不立在六界中。」廣如彼釋。問：三無心位闕六識界，四無色中後闕前五，如何得說識等六界恒持生也？答：此總說諸界，從續生位至命終心，隨其所有皆能持生，無有現起不持生者。及無一有情，總無六界而得有生。非如無漏法，現起在身而不持，總無無漏

而其生亦有。不欲說一切有情恒具六界，故作是說。所以論云「由許六界是諸有情生所依故，如是諸界從續生心至命終心恒持生故。諸無漏法則不如是。」

論「彼六界中至七心界攝」，相攝可知。

論「彼經餘界至十八界攝」，類說餘界皆此十八界攝，略依《法蘊足論》第十、第十一。〈多界品〉出六十二界體，攝入十八界中者，法蘊頌云「界有六十二，十八界為初，三六一四種，六三後二二。」十八界謂六根、六境、六識，如自名攝。言三六者，謂三種六，第一六，謂地、水、火、風、空、識界。前四界，觸界攝。空界以光、影、明、闇為體，色界攝。識界以有漏識為體，七心界攝。第二六，謂欲、恚、害、無欲、無恚、無害界。欲以欲貪為性，恚以瞋為性，害以害為性，無欲以無貪為性，無恚以無瞋為性，無害以不害為性。此六是心所法，皆是法界攝。第三六，謂樂、苦、喜、憂、捨、無明界。前五界以受為性，後一以癡為性，是心所法故，皆法界攝。一四種，謂受、想、行、識界，受、想、行法界攝，識界七心界攝。六三者，第一三，謂欲、色、無色界。欲界，十八界攝。色界，十四界攝，除香、味二，及鼻、舌識。無色界，意、法、意識界攝。第二三界，謂色、無色、滅界。色界謂欲、色界，以有色故，總名色界，十八界攝。無色界，後三界攝。滅界，以擇滅、非擇滅為性，法界攝。第三三界，謂過去、未來、現在界，皆以五蘊為性，十八界攝第四三界，謂劣、中、妙界。劣界以不善有覆無記法為性，七心界、色、聲、法界攝。中界以有漏善及無覆無記法為性，十八界攝。妙界以無漏善法為性，意、法、意識界攝。第五三界，謂善、不善、無記界。善界以一切善法為性，不善界以諸不善法為性。此二七心界、色、聲、法界攝。無記界以一切無記法為性，十八界攝。第六三界，謂學、無學、非學非無學界。學界以學無漏五蘊為性，無學界以無學無漏五蘊為性，此二意，法，意識界攝。非學非無學界以有漏五蘊及三無為為性，十八界攝。後二二者，第一二界，謂有漏、無漏界。有漏界以有漏五蘊為性，十八界攝。無漏界謂無漏五蘊及三無為為性，意、法、意識界攝。第二二界，謂有為、無為界。有為界以五蘊為性，十八界攝。無為界以三無為為性，法界攝。《阿含經》中亦列六十二界名，名《多界經》。

俱舍論疏卷第一(之餘)

保延三年潤九月六日於南新房奉點了。　　加久壽

(交了)

俱舍論疏卷第二

沙門法寶撰

分別界品第一之二

論「復次至幾無記」，此下大文第二，有一十九行頌，義門分別十八界也。《正理論》云「界中具顯根、境、識故，諸門義類易可了知故。」今且約十八界辨。由斯蘊、處義類已成，此一行頌三門分別，先問、次頌答。此文問也。頌中上句有見、第二句有對、後二句三性，如文可解。

「論曰至說餘無見」，長行釋。頌三門則為三段，此第一釋有見也。《婆沙》、《正理》皆有二釋。《正理》第四云「云何說此名有見耶？由二義故。一者、此色定與見俱，故名有見。由色與眼俱時起故，如有伴侶。二者、此色可有示現，故名有見。可示在此、在彼別故，如有所緣。有說：此色於鏡等中有像可現，故名有見。可示如彼，此亦爾故。不可說聲有谷響等，應成有見，不俱生故。」《婆沙》同也。此論但取第二，以可示現此、彼差別。由此義准，餘無見者，除色，餘十七，不可示現彼、此差別，名無見也。如《正理》即無上三義名無見也。此論略故，唯一釋也。

論「如是已說至所緣異故」，第二釋有對也。先結引標章、後依章牒釋。此文初也。

論「障礙有對至或二相礙」，第二釋也。釋中有八，此文第一釋障礙有對也。五根、五境，「自於他處被礙不生」，是障礙有對義。「如手至或二相礙」，指事釋也。准其手、石，餘一切十色法亦復如是，如瓦、木等。

論「境界有對至於色等境」，第二釋境界有對也。文中有二：一示體、二引證結成。此文初也。十二界者，謂六根、六識。「法界一分諸有境法」者，是心所法。「於色等境」者，謂六根、六識等。於色等境之中有功能故，名為境界。即於此有礙，名為有對。

論「故施設論至除前相」，第二引證也。《施設論》者，是六足論中一論也，大迦多衍尼子造也。四句可知。此礙者，是見色義。礙是對之別名，即是於所見色名之有對。「畢舍遮」，唐言食血肉鬼，舊名毘舍闍鬼。「室獸摩羅」，是傍生類，形如壁宮，小者長二丈，大者乃至長一百尺。「此等名為境界有對」者，結也。

論「所緣有對至於自所緣」，第三釋所緣有對也。心、心所法於自所緣和會被礙，名所緣有對。

論「境界所緣復有何別」，第四辨異也。一問、二答。此文問也。

論「若於彼法至名為所緣」，答也。「若於彼法此有功能」者，《正理論》云「如人於彼有勝功能，便說彼為我之境界。」釋曰：有境之法，於自境上有見聞等遊履功能，名為境界。心、心所法執境而起，名為所緣。即心、心法二差別者，執境而起心，心所同，名為所緣。越彼彼境或餘境中此不轉故，名為有對。取像、印持功能差別，心、心法異，名為境界。越彼於餘境，此不轉故，名為有對。此謂差別。有人有四解。一云：境界有對，此約有能，非要起用，如彼同分眼名有對。所緣有對，執所緣境方起至現，謂起彼取果用，有緣即起、無緣不起，皆名有對。第二解：礙取境用，名境界有對。礙取果用，名所緣有對。第三解：礙體義邊，名所緣有對。礙用義邊，名境界有對。第四解：礙取境用，名境界有對。礙緣境用，名所緣有對。詳此四解，竝非論意。

論「云何眼等至說名有礙」，第五釋有對名也。先問、後答。此文問也。

論「越彼於餘此不轉故」，答也。答有二：此前答也。謂明若是境界、若是所緣，色等之中若於此名為有對，即礙眼等、心等，於餘不起，是有對義。

論「或復礙者至和會轉故」，第二釋也。此是能緣、所緣。有境與境和會起時，名為有對，竝非是礙體、礙取果等。

論「應知此中至說餘無對」，第六會頌文，明無上有對，名無對也。

論「若法境界有對至是第四句」，第七句數分別也。文中有二：一境界對障礙四句、二境界對所緣順後句。此第一也。第一句是境界有對非障礙、第二句是障礙非境界、第三俱句、第四俱非，竝可解。

論「若法境界有對至眼等五根」，第二順後句。以寬問狹，順後句答。若是所緣有對，定是境有對故。所緣障礙，體不相關，所以不合作句。

論「此中大德至此是所許」，第八述經部計也。鳩摩羅多，此云豪童，是經部祖師。於經部中造《喻鬘論》、《癡鬘論》等，中有此頌明有對，與有部不同。「此處心欲生」者，謂心於青色等上生。「他礙令不起」者，謂被餘障，心不得於青色上起。「應知是有對」者，結。「無對此相違」，翻上也。有部計，即於青上生，名有對也。「此是所許」者，經主印許經部義也。

論「如是已說至故名無記」，第三三性分別。文中有二：一釋八界、二釋十界。此文初也。謂十色界中，除色、聲二界餘八，不可記為善、不善，故名無記。釋無記，有兩說。此第一也。

論「又說至應唯無記」，敘異說破，如文可解。

論「其餘十界至餘名無記」，第二釋十界也。文中三段：一釋七心界；二釋法界；三釋色、聲二界。此文初也。七心界與無貪等善相應名善，貪等三不善根相應名不善，非二相應名無記也。
論「法界若是至餘名無記」，第二釋法界也。「若是無貪等」，是自性善。想、受等與自性善相應，名相應善。無表色法上四相并得，是二善等起，亦名為善。擇滅無為，是勝義善故，亦名為善。即法界中，具自性、相應、等起、勝義四種善也。此四種善等，後當廣釋。
論「色界聲界至餘是無記」，第三釋色、聲。此二之中，唯有等起善、不善也。
論「已說善等至無色界繫」，第二一行頌明三界繫。文有三：先結引、次頌、後釋。此文初也。頌中初句明欲界、次兩句色界、後一句無色界。
「論曰至具足十八」，第二長行釋也。釋三界即為三段，此第一釋欲界繫也。繫謂繫屬，即被縛義。將辨法多少，先釋繫義。欲界繫法，被欲界貪等繫縛，名欲界繫。即鼻、舌、香、味四界全，餘十四界一分，是欲界繫。由此欲界具十八。
論「色界所繫至無所緣故」，第二釋色界也。文中有二：一辨法多少、二問答分別。此文初也。無段食故無香、味境，以無境故無鼻、舌識。
論「若爾至段食性故」，第二問答分別也。香、味是段食性，上界無段食，故無香、味境。觸界亦段食性，色界應無。
論「彼所有觸非段食性」，答也。色界有觸，非是段食。
論「若爾香味類亦應然」，難也。觸界段食性，上界有觸非段食。香、味段食性，上界有香、味非段食性。
論「香味離食至故觸非無」，答。香、味離食更無有用，上無段食，香、味亦無。觸離段食有用，別有能持諸根及衣服等用，故於色界雖無段食，有觸界也。
論「有餘師說至故在彼無」，迷異說也。「住此」者，謂住欲界。「依彼靜慮等至見色聞聲輕安俱起」者，謂身在欲界，得天眼、耳通見色聞聲，入定之時有輕安俱起，殊勝觸境攝益於身，因中三事俱故，果處亦相隨逐。香、味不爾，故在彼無。
論「若爾至彼無用故」，難也。在彼無段食，香、味二境無用故無。在彼無二境，鼻、舌無用，在彼應無。
論「不爾至及莊嚴身」，答也。言無用者，不爾。舌起言說、鼻莊嚴身，是有用故，彼皆有也。
論「若為嚴身至何用二根」，難也。二根依處是色觸二境，若為起言說及莊嚴身，但須色、觸二境即得言說及莊嚴身，何用二根？

論「如無男根至依處亦無」，答也。由有二根有二依處，若無二根依處亦無，取男根為例。
論「於彼可無至離根應有」，難也。男根依處，以無用故，離根非有。鼻、舌根依處，為有用故，離根應有。
論「有雖無用至定當死者」，答也。根之有無，非定由有用，無用亦生。如處六處胞胎定當死者，此眼等根雖是無用，亦有根生。鼻、舌亦爾。
論「有雖無用至得有根起」，徵起因也。既無境愛，何因得起？
論「於根有愛發殊勝業」，答因也。於此鼻、舌二根起愛，發殊勝思業，為此二因也。
論「若離境愛至男根亦生」，難也。難中有二：一難本釋、二難轉釋。此文初也。凡起根愛為有境貪，若離境貪，根貪定無。既離境貪即無根愛，既無根愛，鼻、舌無因，即應非有。若謂雖離境貪得有根愛有鼻、舌根，男根亦應如鼻、舌有。
論「若謂不生至鼻舌應無」，釋轉救也。若謂鼻、舌為嚴身故有，男根以醜陋故無者，陰藏隱密是善業招，何容醜陋？「又諸根生」已下，第二難也。若諸根生，非由有用無用、醜陋端嚴，有因即生，何論醜陋？鼻、舌、男根俱離境貪，理合齊無根愛，男根非有，鼻、舌應無。
論「若爾至不減諸根」，又引經難也。上界不減諸根，如何無其鼻、舌？
論「隨彼諸根至男根應有」，先釋彼反難也。契經所說不減諸根，隨彼地諸根多少皆悉具有，無減根者。如是釋經，何所相違？若許隨有諸根不減，即令如於欲界具有根者不減諸根。若然者，於彼上界男根應有。
論「如是說者至男根非有」，論主評也。「以六根愛依內身生，非依境界而得現起」者，即緣六根愛，即有緣自身起，不緣境生。由有因故，有鼻、舌根。其男根體即是身根一分，能觸婬境，名為男根。此之愛生必因境愛，非如鼻、舌依內根處總起身愛。由此上界有內身愛，鼻、舌非無；無婬境愛，男根非有。餘文可解。
論「無色界繫至無色界繫」，第三釋無色也。無色界中唯有後三，要離色、欲方生彼故。色者即是五根、五境。離色欲故，彼無根境。雖不離心欲，以無根、境、五識亦無。由此唯有後三界也、即是意、意識、法界三也。
論「已說界繫至幾無漏」，第三半頌明漏、無漏也。先問、頌答，如文可解。
「論曰至唯名有漏」，釋也。意界、意識唯有二類，道諦攝者是無漏，漏不增故；餘唯有漏，漏隨增故。法界，有為無漏，道諦所

攝；無為無漏，謂三無為。擇滅無為，漏緣不增，故是無漏。虛空、非擇滅二，漏不緣故，名為無漏。非二因果，故染不緣也。餘名有漏，漏隨增故。「餘十五界唯名有漏」，漏隨增故。與大乘、諸部不同也。

論「如是已說至無尋無伺」，第四半頌釋有尋、有伺等也。結引頌答，如文可解。

「論曰至故說唯言」，釋也。文中有三：一唯有尋伺、二有無不定、三唯無尋伺。此文初也。十八界中五識唯有尋有伺，分界名也。「由與尋伺恒共相應」，釋唯有尋、伺所以也。「以行相麁外門轉」者，釋恒共尋、伺相應所以也。《正理論》云「經主釋言，以行相麁外門轉故。此因非理，現見意識內門轉時，亦常與彼共相應故。應作是釋：五識唯於尋、伺所隨地中有故，非於欲界。初靜慮中心、心所法，除尋與伺而有，不與尋、伺相應，何用外門為因簡別？」《俱舍》釋救之：一行相麁，是通因；二外門轉，是別因。五識具二，內門意識雖無外門轉，而有行相麁，故有尋有伺。上地外門意識雖有外門轉，而無行相麁，故無尋無伺。詳曰：有無尋、伺即既但由行相，何假外門、內門？外門無尋、伺，內門有尋、伺故。故知外門非是因也。今詳：以五識唯行相麁故，恒與尋、伺相應，唯外門轉。「顯義決定故說唯言」者，顯五識唯尋、伺相應所以，故不至上地。

論「後三至皆通三品」，第二釋三界不定也。先標三界皆通三品、後釋不同。此文標也。

論「意界意識界至無尋無伺」，釋。此三界中法有四類：一除尋及伺，餘相應法；二非相應法，靜慮中間伺；三尋；四欲界初定伺。此文初也。就前文中復有三節，即一有尋有伺、二無尋唯伺、三無尋無伺。謂此三界除尋及伺，若在欲界、初靜慮中，有尋有伺；靜慮中間，無尋有伺；第二靜慮已上乃至有頂，無尋無伺。

論「法界所攝至伺亦如是」，第二明非相應法及靜慮中間伺，俱是無尋無伺。此中言有尋有伺者，是相應有，非俱有有。由此四相及隨相，不名有尋伺，中間伺無第二伺故，及地法無尋故，所以伺是無尋無伺。

論「尋一切時至但伺相應故」，第三明尋也。有尋之處必有伺故，尋唯有伺。無第二尋故，不名有尋。此意說：伺聚起時無第二伺故不相應。受等亦爾，雖有二三受同聚起時，無第二受等，故不相應。《正理》不應以二受為例，應錄《正理》於前。

論「伺在欲界至但尋相應故」，第四釋伺也。伺在中間禪無尋無伺，在欲界初禪有尋無伺，餘准尋釋。此中總有四句：一有尋有伺、二無尋唯伺、三無尋無伺、四無伺唯尋。就地作法，故與餘處

四句次第不同。十八界中有五識一句，唯有尋有伺。意界、意識界三句，有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺，此由歷三地也。法界通四句，除尋及伺。餘相應法，歷三地有三句，謂有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺。其尋唯有一句，謂有伺無尋。伺有兩句，謂有尋無伺、無尋無伺。餘十界唯一句，無尋無伺。

論「由此故言至謂即是伺」，結也。已上句數。有尋有伺地法有四品。四品者。除尋、伺，餘相應法名有尋有伺。尋名無尋唯伺，伺是唯尋無伺、無尋無伺。餘十色界，及不相應法、無表色、三無為，皆是無尋無伺。

論「餘十色界至不相應故」，第三釋十界無尋無伺也。

論「若五識身至無分別耶」，第五一行頌因論生論明三分別。先問、頌答，可知。

「論曰至隨念分別」，長行釋也。文中有三：一標三分別、二正釋難、三牒分別名釋。此文初也，可解。

論「由五識身至名為無足」，第二正通難也。分別有三，五識唯一，故名無分別。如馬有四足，唯有一足亦名無足。

論「自性分別至隨念分別」，第三牒名釋也。尋是自性分別，五識恒有。《正理論》云「夫分別者，推求行相故，說尋為自性分別。簡擇、明記片 似順尋，故分別名亦通慧、念。由此三行差別攝持，皆令於境明了轉異，於已了境遮簡行生，故分別名不通於想。於未了境不能印持，故分別名不通勝解。」「意識相應散慧是計度分別」，定中無計度故。若定、若散念，名隨念分別。念於定、散皆能記持故。

論「如是已說有尋伺等至幾無執受」，第六一行頌明有緣無緣、執受非執受二門也。結引頌答，如文可解。

「論曰至義准成故」，釋也。文中有二：一釋有所緣、二釋有執受。此文初也。「六識意界諸心所法名有所緣」，指法體也。「能取境故」，釋所以也。以心、心所能取所緣之境，名有所緣。《正理論》云「如人有子，所緣、所行及與境界，名義差別。」「餘十色界及法界攝不相應法名無所緣」，指法體也。不相應法亦攝無表色及三無為，俱是不相應，以不能取境故。「義准成故」，釋所以也。《正理論》云「五識身決定不用和合為境。然必有境，故以實法為境義成。若五識身了勝義境，何緣五識不斷結耶？了自相故、外門轉故、無等引故、無分別故、一墮境故、所緣少故，雖了勝義而不斷結。」

論「如是已說至皆無執受」，第二釋執受、無執受也。文中有三：一明唯無執受界、二通二界、三執受義。此文初也。謂十八界中，七心界、法界、聲界，此九界唯無執受。乘前有所緣中七心界、法

界故，別釋七心界及法界名為前八。聲非有所緣法，故言「及聲」。
論「所餘九界至無執受故」，第二釋通二界也。文中有二：先標、次釋。此即標也。
論「眼等至名無執受」，此釋也。釋中有二：一釋五根、二釋色等四境。此釋五根也。此唯有二：住現在名有執受，過、未名無執受。
論「色香味觸至名無執受」，第二釋色等四境也。此有三類：過、未一向無執受；現在與五根合名執受，不與根合名無執受。
論「如在身內至而無執受」，指事釋也，如文可解。准上釋五根、四境，住現在世不離根，名有執受。故知三無心位，住現在五根、不離根四境，亦有執受。是心、心所法攝，為依處故。餘緣闕故，識雖不生，己身攝故。
論「有執受者此言何義至名無執受」，第三釋執受義也。「心心所法共所執持攝為依處名有執受」者，釋有執受義也。「損益展轉更相隨故」者，五根、四境不相離故，損益展轉更相隨也。「即諸世間說有覺觸眾緣所觸覺苦樂」者，指事釋也。《正理論》云「有執受法略有二種：一者有愛及有身見執為己有名有執受、二者為因能生苦樂名有執受。」此當第二。
論「如是已說有執受等至幾非積集」，第七一行頌明大造、積集等二門也。結引頌答，如文可解。
「論曰至俱非二種」，釋也。文中有二：一釋大造等、二釋積集等。就釋大造等中，有二：一釋十八界中有是大造等、二敘異說。此文初也。觸中有二：七觸是所造、四大是能造。五根、四境及法界無表唯所造，餘俱非二。
論「尊者覺天至唯大種性」，第二敘異說也。先敘、後破。此文敘也。
論「彼說不然至理定不然」，破也。引二經破，此第一引經破也。「彼說不然」，總非也。「契經唯說堅等四相為大種故」者，經唯說堅相為地種、濕相為水種、煖相為火種、動相為風種，非說滑等青等相為地等種故，故知滑等相非地等種。「此四大種唯觸攝故」者，堅等四相唯是觸處，故知餘處非四大種。「非堅濕等眼等所取」者，色等是眼等所取，故知非大種。「非色聲等身根所覺」者，故知色等非是四大。「彼說理定不然」者，結也。
論「又契經說至無見有對」，第二引經破也。文中有四：一引經文、二釋經意、三外難、四通難。此文第一也。經中說五根、四境皆唯所造，觸界說有大種、造色也。證知四大種唯是能造，非色等也。

論「如是經中至皆非大種」，第二釋經意也。如文可解。
論「若爾至乃至廣說」，第三外引經難也。「經言眼肉團中若內堅性堅類」等，故知眼等是四大也。
論「彼說至無相違過」，第四通難也。文中有二：一通所引經、二會《入胎經》。此文初也。彼說眼根肉團中有堅性等，非謂堅等即是眼根，無相違失。
論「入胎經中至六觸處故」，會《入胎經》也。彼經說六界者，謂四大、空、識，為成士夫本事。士夫非唯爾許，亦更有六境及心所故。所以得知，彼經亦說色等六觸處故。
論「又諸心所至依止心故」，反難也。若以經說四大即無色等，經說識界心所亦應非有，亦不應執心所即心，以契經言想、受等心所法依止心故。若受、想等即是心者，何故經云「心所法依止心」也。
論「又經亦說有貪心等故」，又引證也。既言有貪，不可心即是貪。
論「由此如前至差別義成」，結也。
論「如是已說至非極微故」，大文第二釋積集等也。如文可解。
論「如是已說至幾所稱」，第七一行頌分別能斫、所斫等三門。結引頌答，如文可解。
「論曰至此法名斫」，釋也。文中有三：一釋能斫、所斫；二合釋所燒、能稱；三合釋能燒、所稱。此文初也。文有二段：一明能斫、所斫；二明俱非。此文初也。謂外四界除聲，合成斧薪，是能斫、所斫。何法名斫？由斧隔薪令成二分各別續生，名為能斫。
論「身等色根至如珠寶光」，釋五根俱非也。離身支節無根故，不成二分，非所斫也。如珠寶等光，故非能斫。
論「如能斫至不相續故」，第二合釋所燒、能稱也。外四界是所燒、能稱，五根及聲俱非也。
論「能燒所稱至所稱唯重」，第四合釋能燒、所稱也。或即四界，或火大能燒、重觸所稱也。◎
◎論「如是已說至幾一剎那」，第十四明五類門。文中有三：一結引、二頌答、三釋頌。此文初也。
「頌曰至剎那唯後三」，此頌答也。
「論曰至無別性故」，此釋頌也。言「內五」者，謂眼等五根，有異熟生及所長養。遮等流性，是故不說，無別性故。
論「異熟因所生至故作是說」，釋異熟生。文中有四：此第一釋。「異熟因所生」者，因名異熟。果名異熟生者，屬主釋也。異熟因所生，故名異熟生，略去因所二字，名異熟生。喻意可解。此但釋果名異熟生所以，不說因名異熟因所以。

論「或所造業至名異熟生」，第二釋也。此釋因名異熟，持業釋也。異熟即因，名異熟因。果名異熟生者，屬主釋也。
論「彼所得果至故名異熟」，第三釋也。此即果是無記，因是善、惡。與因別類，名之為異。復是所熟，名為異熟。異熟即生，名異熟生，持業釋也。
論「或於因上至昔所造業」，第四有財釋也。因有異熟果故，名異熟因。果從彼異熟因生，名異熟生，屬主釋也。《正理》有四解，三解同此論，無此論第三。「與因別類而是所熟」，釋也。加一解云：離因而熟，故名異熟。異熟體生，名異熟生。釋云：所以離因而熟等，釋異熟生名。離因，謂因已滅，經於多時方有異熟。此即熟名目果，以論云「離因而熟故名異熟」。異熟體生，名異熟生，持業釋也。泰法師云：「其異熟眼，從異熟因所生，名異熟生。如牛所駕車名牛車，略去因所中言故，但言異熟生。此異熟因言是總，下三義是別。二或所造業，至得果時變異有力成熟，異未熟時故名異熟。果從彼異熟生，從因為名，名異熟生。三或所得果是無記，因是善惡。果與因別類，而是所熟故，果名異熟。因從果名，名異熟因。果從異熟生，名異熟生。四或於因上假立果名，故因名異熟，如於果上假立因名。第三因從果名，說因名異熟。第四因上假立果名，說因名異熟。前是相從得名，後是假立，故有異也。」今詳，相從、假立俱是多財釋，未見有異。又總、別不同，總合在最初或居最後，因何《正理》為第二釋，有人解第一云：言異熟者，異在因、熟在果，或異在果、熟在因，或異通因、果熟在果或在因。或熟通因、果，異或在因或在果，或異熟在因、或異熟在果，或異熟通因及果。如此繁雜，未成釋義。
論「飲食資助至防援內城」，釋長養也。依此論有三：一飲食、二睡眠、三等持。依《雜心》，加梵行。此論不許，破云「此唯無損，非別有蓋。」「猶如外郭防援內城」者，異熟必有長養，自有長養而無異熟。如阿那律天眼，其阿那律肉眼先失。准《正理》云「有所長養離異熟生，如修所得天眼、天耳。」准此，身在欲界修得天眼、耳等，皆是唯長養也，無同地異熟故。長小令大、養疲令肥，名為長養。又釋因養而長，故名長養。養之長故，依士釋也。問：外無情物，何故不說有長養耶？如穀麥等。答：長養對異熟說。內有異熟說有長養，外無異熟不說長養。長養力然，防異熟故。問：若有異熟即說長養，心、心所等亦有異熟，因何不說有長養耶？答：色法可說長疲令肥，心法無形如何長養？就別義說亦有長養。
論「聲有等流至隨欲轉故」，釋聲唯通二類。飲食等長養，生故有長養。離長養有等流，故有別等流。異熟色法一起相續，聲隨欲生

故非異熟，是有為故。非實從同類因生，故非剎那。
論「若爾不應至梵音聲相」，外難。既離麁惡語感得梵音聲，如何非異熟也。
論「有說聲屬至緣擊發聲」，第一釋也。雖由離麁惡語感得梵音聲，而聲非異熟，屬第三傳故。
論「有說聲屬至此乃生聲」，第二釋也。
論「若爾身受至便違正理」，有人云：論主破初師者。謬也。《正理》云「何緣聲界非異熟生？數數間斷復還生故，異熟生色無如是事。非隨欲樂異熟果生，聲隨欲生，故非異熟。豈不如彼《施設論》言：善修遠離麁惡語故，感得大士梵音聲相。雖由業感，而非異熟，以聲起在第三傳故。謂從彼業生諸大種，從諸大種緣擊發聲。若爾，身受因業所生大種發故，應非異熟。此難不然。非諸身受皆因大種，及因業生大種所發，亦非一切皆是異熟。然諸身受亦因非業所生大種，及非大種而得生故。謂身受起，要假身、解、身識等緣，由此亦緣外大種起，非要待業所感大生。於理無違，故通異熟。若執聲界是異熟生，如是聲界唯因大種，唯因異熟大種而生，不離如前所說過失。若說聲界非異熟生，如是聲界唯因大種，通因異熟及非異熟大種而起，於理無違，亦無如前所說過失。故應如是分別聲界。非諸身受，唯內大種是異熟者，非唯異熟大種為因。又不同彼有違理失，是故所例理極不齊。」今詳《正理》論意，異熟心等定有依、緣方得生起。既緣非異熟大種得起，異熟身受依異熟者，因何不復是異熟耶？若緣異熟亦不得起，即應總無異熟身受。既許有者，豈不依、緣生於身受？「有餘師說：聲非異熟，如何異熟大種所生？故應許聲屬第四傳、或第五傳，故非異熟。謂從業生異熟大種，從此傳生長養大種，此復傳生等流大種。長養大種發長養聲，等流大種發等流聲。此說非理。豈不如從無記大種發善、惡聲，從有執受發無執受，從身境界發耳境界？如是若從異熟大種發非異熟，有何相違？是故彼說定為非理(已上《正理》)。」有人作俱舍師破云：汝若言身受從大種、非大種生，故通異熟；聲唯大種生，不通異熟者。色亦唯從大種生，應不通異熟。汝若言身受從異熟、長養、等流大種生，通異熟者。汝亦許聲從此三生，應通異熟。汝若言身受從異熟大種生者，亦非一切皆是異熟有通善、惡者。我亦非言一切身受從異熟大種生者，皆是異熟亦通善惡。今此中破，且據身受是異熟者，從業所生大種生者為難。汝若言聲屬第三傳故非異熟者。此第三傳非為定證，為如異熟身受屬第三傳故，聲是異熟？為如善、惡身受屬第三傳故，聲非異熟？我以不定出汝過失。汝言身受不定故通異熟，豈不徒言？故聲非屬第三傳也。初師既破，後師還立。詳其此破未得其意。又《正理論》

救第三傳云「豈不如從無記大種發善、惡聲，從有執受發無執受，從身境界發耳境界。如是若從異熟大種發非異熟，有何相違？」若作俱舍師破：大種造色理實無定。此異熟大種所發之聲，既非異熟，為是何等？若是長養，理應用彼長養大造；若是等流，理應用彼等流大造。有何所以異熟大造？詳其釋意未為盡理。誰言異熟大種造長養聲作此破耶？又詳論意，《正理》破後師，《俱舍》破兩師。《正理》存前師，故於前師後救。《俱舍》破兩師，故於第二說後破也。及身受之難，正破前師亦兼後師，欲存聲通異熟故。然《正理論》意，異熟、長養、等流大種皆能發聲，非唯異熟。此是擊發生聲，非是造義。諸德多將此論存後師釋，及擊發生以為造者，竝不得論意。若謂後師為正，因何異熟大種相擊不發於聲，唯等流大種擊發生聲？此即違《婆沙》一百二十七云「評曰：總說此聲一切身支大種所造、遍身大種造者，對喉及臍邊大種說遍身大種，非是以造色等遍身內大種造也。」即是遍身更有大種造聲。若此以造色等大種造聲，即是一因造多色過。如《婆沙》說「乃至現見此等舉身掉動故」。准論文，既舉身掉動，因何異熟、長養不掉動耶？若亦掉動，因何相擊不生聲耶，要須傳生等流大種？又《婆沙》九十云「問：聲界云何恒時成就？有作是說：大種合離必生聲界。有情若在欲、色界中，大種恒有，故常發聲。評曰：彼不應作是說。若四大種必恒生聲，此所生聲何大種造？若即此造，應多有對色一四大種生。若說餘造，餘四大種復必生聲。如是展轉有無窮過。應作是說：生欲、色界有情身中，多四大種在一身內有相擊者便發生聲，不相擊者即無聲起。雖一身中必有聲界，非諸身分皆遍發聲(已上論文)。」准此，因何異熟、長養無相擊時，要須傳生等流大種？又證緣擊發聲非是造義，故知第二師義違《婆沙》正義，由此《正理論》破而不立。第一師義不違《婆沙》，論主意不許故，兩師同破，許聲是異熟生故。又諸德多說聲屬第三傳，證異熟大種造長養、等流聲。此亦非理。若以造義名為第三者，造餘異熟色等，亦是從業生大種。大種造色等亦是第三，應非異熟。又若異熟大種能造聲者，此造聲大種，若如餘異熟色相續在身，即聲無而有大種，即違《婆沙》一百三十二云「若成就現在大種，彼現在所造色耶？答：如是。設成就現在所造色，彼現在大種耶？答：如是。以非現在大種無果故(已上論文)。」若聲無而有大種，此即大種無其果也。若此異熟大種隨聲有無，此即如聲間斷，應非異熟。有人引《正理》第二十「成就造色不成大種，成就大種不成造色」，證有一類異熟四大在身而不造色。謬也。此翻證無有造聲異熟大種在身而無所造聲也。彼文引造無表色大種作句，不引此類大種作句數故。問：若成就造無表業大種而不成就無表色者，豈非現在大種無

果耶？答：此據無對造色說，不據有對造色說。若不爾者，即違現在大種必有果也。造色必有因，四大必有果，同世者，據有對造色說。准上道理，一切聲皆無異熟大種造也。長養大種造等流色，定共戒定長養大造故。長養四大造長養聲，等流四大造等流聲，無文證二互相造故。一切業聲皆是等流，等流大造非餘造故。

論「八無礙至非所長養」，此釋八有等流異熟生。如文可解。酬先因者是異熟性，餘是等流。「諸無礙法無積集故非所長養」者，《正理論》云「豈不此中亦有長養？謂先因力引後果生，亦令功能轉明盛故。契經亦言：信無色法，增長廣大。應有長養。」雖有此言而非長養，即說等流增長廣大。若先因力引後果生，令其功能轉明盛者，此亦即依等流性說，同類、遍行因所生故。諸有礙法極微所成，同時積集可名長養。諸無礙法非極微故，無積集義，不名長養。

論「餘謂餘四至有等流性」，此釋色、香、味、觸四界也。色有情數者，有異熟生及所長養，三性業俱唯有等流性。香、味、觸三有情數者，有異熟、長養，無記業俱者是等流性。一切外五境皆是等流。

論「實唯法者至獨名有實」，如文可解。

論「意法意識至名為法界」，此釋剎那唯後三也。「此說究竟非等流者」，自餘無漏，苦法智忍未現前時，無同類因。苦法智忍若現在前，即有同類因。唯苦法智忍，於一切時無同類因，故名究竟非等流者。《正理論》云「謂初無漏苦法忍品，非等流故名一剎那。此說正現行亦非等流者，餘有為法無非等流，唯初無漏五蘊剎那無同類因而得生起，餘有為法無如是事，等無間緣勢力強故，前因雖闕而此得生。等無間緣勢力強者，與初聖道品類同故，無量善法所長養故。與初聖道性相等故，為此廣修諸加行故。」問：從同類因生名為等流者，利根聖人、鈍無漏道畢竟無同類因，五類之中是何法攝？若謂等流無同類因，若謂剎那非初無漏，豈非五類攝法不盡？答：五類攝法盡。所以得知？故此論云「謂初無漏苦法忍品，非等流故名為剎那。此說究竟非等流者，餘有為法無非等流。」故知除初無漏，餘有為法皆等流攝。利根聖人鈍無漏道，既是餘有為法攝，明知是等流。何者名為剎那？答：唯取現起一剎那法名曰剎那。自餘皆非，以不定故。故《正理》云「此說正現行亦非等流者，餘有為法無非等流。」問：利根聖人鈍無漏道，亦是究竟無同類因，如何得說是等流性？答：未練根時皆容起故。容有因故，非剎那法。問：在凡位中豈無唯有利根性者？答：一切眾生法爾身中具六種性，遇緣不同成利鈍性，未遇緣前利鈍不定。非是法爾，何理相違？

論「如是已說異熟生等」，下半頌，第十五明成就門。今應略述得與成就二名通別。准《婆沙》一百六十二云「得唯在初，成就通初後。」准此論意，先不成就，及得已捨，後獲此法。初念之得，名通二種，名得亦名成就。後念之得，唯名成就，不名得也。又《正理論》第十二云「豈不盡智於成佛時亦不名得，況滅盡定。以諸菩薩任金剛喻三摩地時名得盡智，得體生時名為得故。」《婆沙》得、捨文中，大意亦同。准此論意，先不成就，及得已捨後獲此法，不簡所得之法生與不生。但初得之得，至生相時名之為得，若至現在即名成就。故知第一念得有其二名，名得亦名成就，後念之得但名成就。《婆沙》以初念得有其二名，後念之得唯有一名，故言得唯在初，成就通其初後。《正理》辨得時故，說唯得至生相。此論辨得門中，云「先不成就今得成就」者，即是說初念得。於生相時名之為得，至現在時名為成就，合二義說故，言今得成就。古諸師云：成通新舊，得據新論，不成通新舊，捨據新論者。此同《婆沙》得唯在初，成通初後，捨時即名不成，得時即名成者。應改一字餘義無失，應云捨體即名不成，得體即名成就，雖時不同，其體一故。若就用明，得時非是成就時，成就時非得時，生時、現在時不同故。有人云：問得與成就何別？捨與不成就何別？解云：若法爾時創至生相，爾時名得。若流至現，方名成就。得時不名成就，成就時不名得。故《正理》第十二云「豈不乃至得體生時名為得故」。《正理》既言得體生時名得，故知法至生時名得，流至現在方名成就。若准此釋，不得論意。論既自云「得體生時名之為得」，因何妄謂法至生時。若謂要法至生相時方名得者，三類智邊得世俗智，此法豈是至生相耶？住世第一法時，於無漏根非捨而得、非滅而起，爾時所得諸無漏根，此時皆悉說能起耶？諸不起者皆不名得耶？如何唯說法至生時名之為得？又得時雖實，不得名成就，取共當名亦得名成就。此論於得門中云「或有眼界先不成就今得成就，非眼識，謂生欲界漸得眼根。」故知即於得時取其當名亦得名為成就眼也。捨、不成就，准上以釋。此上所辨皆是別義。若據通名，自有兩類。若就體以說，一切得皆亦得名成就，一切成就皆亦名得。若就時論，成就時亦名得，得時不名成就，以即前流至現在故。若得正在生相時，但名得不名成就，不可住世第一時成聖法故。又若然者，即有一時亦聖亦凡過也，應更思之。問：准下文「二通變化有三世得」，何故此中生上三禪中，眼識不現在前即不成就。答：泰法師引三藏釋，云：二通初禪繫，依初禪地發自地通，三世成就，如善習自地威儀、工巧有三世得。下文言二通三世得者，據初禪說。此中據身生上地起下地二通故，唯有法俱得，如汎借識說。問：生上三定起下眼、耳二通，是何無記？解言：《雜

心》論主達磨多羅造《對法藏論》中說天眼、耳通是威儀無記，工巧唯欲，不通上界異熟，非異地起。變化唯意。既非餘三，明知二通定是威儀。有人破云：此解不然。違理、教故。如下論云「色界威儀心，二十心中從五心生，謂自界五，除通果心」者。此不成證，二十心中說威儀、工巧、通果唯是意識，威儀、工巧加行亦通四識、五識，然明相生不明加行，由彼不是正緣威儀、工巧心故。如說七業道色為體性，此七加行亦通非色，明七業道不辨非色。此亦如是，此四識雖是加行，然辨相生不取加行。然《婆沙》說四識、五識有威儀、工巧者，此就威儀、工巧加行中說為威儀、工巧。如殺加行亦名殺生，其通果心唯是意識，不通五識故。此論廣心云「欲界無覆無記分為四心，乃至威儀路等三無覆心。色、香、味、觸為所緣境，工巧處等亦緣於聲，如是三心唯是意識。」既言唯是意識，故知定遮五識。《婆沙》亦同應檢。既言工巧處亦緣於聲，故知威儀不緣聲也。威儀路、工巧處加行亦通四識、五識，故知四識是威儀加行，五識唯是工巧加行。四識、五識不通根本。有餘師說：有威儀路及工巧處所引意識具緣十二處境。此師亦唯意識。故知廣心說威儀心相生者，說意識威儀心。雜心論師二通為威儀心者，加行類故亦名威儀。將意識正威儀相生，難五識加行類威儀，豈相關預？然廣心中工巧、威儀加行通四識、五識，其通果心定唯意識，更無異端。因何引來將破雜心師義？必欲破斥，應求異理。言異理者，《雜心》既用四識為威儀加行可說是威儀。耳識非威儀加行，如何天耳通是威儀也？非威儀加行故。又威儀意識尚不緣聲，如何耳識是加行也？若言似威儀心，以能通緣十二處境者。此亦不然，論文唯說在意地故。准此等理，《雜心》所立非為正也。應言四無記心攝心不盡，借識之類非四攝也。耳識非威儀，上地無工巧，變化唯意識故。頌第二句云「獨得」者，初兩偏句「俱得」者，第三俱得句。「非」者，第四俱非句。「等」者，等成就門。長行中有二：先明得門、二明成就門也。得門中有將眼對識成四句，將眼對色成兩句。若得色必得眼，自有得眼不得色故。將識對色成四句，將鼻、舌對二識成四句。將鼻、舌對香、味亦成四句。將識對香、味述可句，將身對識成四句。將身對觸述可句，將觸對識成四句。成就門中准釋。然若成就眼定成就色，自有成就色不成就眼。餘文可解。

論「如是已說至幾內幾外」，此下半頌，第十六內、外門也。

「論曰至色等六境」，長行釋中有二：初總釋頌文；後別釋內、外。此即初也。

論「我依名內，外謂此餘」，自下別釋內、外。於中有二：初正釋內、外；後問答分別。此即初也。

論「我體既無至假說心為我」，後問答分別也。
論「故契經說至假說為我」，此引兩文證心為我，如文可解。
論「眼等為此至故說名外」，此釋成內、外也。
論「若爾至非心依故」，自下問答六識為內所以。此是問也。
論「至意位時至皆通三世」，答也。答中有二：初順答、後反釋。此即初也。
論「又若未來至無改易故」，第二反釋，文相可解。《正理》云「若爾，何緣說心為我？恒於自境自在行故。我謂於自境常自在行，心曾無有時不行自境，故一切心皆名為我。非諸心所亦得我名，意為上首故、經說獨行故、彼要依心能行境故。如諸心所雖亦調伏，而但就勝說調伏心。說我亦然，唯心非所。若法與此似我之心為不共益彼名為內，與此相違餘法名外，故諸心所無成內失。又諸心所雖復與心一生住等，而心望心獨名為內非心所者，同異類心展轉相望，為所依性皆不捨故。諸心所法異類望心，必定捨離能依性故。謂若善心望善染污及無記心，為所依性皆不捨離，染污無記心亦如是。若善心所望彼染污及無記心，捨能依性。染污無記望餘亦爾。故心望心為所依性，無相簡隔得名為內。心所望心為能依性，有相簡隔，不得內名。又諸心所望同類心，為能依性或多或少，心為所依則不如是，由此內名在心非所。若爾，大法應受內名。不爾，心所朋類壞故。如異生中不墮法者，不墮法謂不墮三惡道。雖至忍位不墮惡趣，以異生類中多墮惡趣故，經說預流名不墮惡趣。」《正理》破我執依故說心為我，云「又心少分是我執依，一切心依皆名為內。由此不應作如是釋：我執依心故，假說心為我。又少分心貪等依故，應一切心皆成染污。又少分心尋、伺依故，一切應成有尋有伺。此既不爾，彼云何然？差別因緣不可得故。」述曰。我執是我見。依有二義：一者相應，即是與身見相應心名我執依，餘相應心非我執依。此即心通非我執依。二者我執所緣名我執依，此即我執所依，通五取蘊，非無漏蘊。即應色等四蘊亦名為我，我執依故。無漏心不名為內，非我依故。無漏之心既非我執依，不得名我所依之根。既非我依，不得名內。前所引《正理》文，就相應依破宗說一切為我，我執所依唯一分故。《正理》又云「又彼何能遮心所等？我執依性，以有身見緣五取蘊為境界故。」述曰：此破第二所緣名所依也。此即我執所依通異品也。非是定因，以色等四蘊亦是我執依故。有人釋我執所依有三：一釋是相應依。二釋是境界依，如《正理》破。第三釋云我執有二：一者迷執，謂即我見，但緣有漏。二者取執，謂一切心於境自在執取前境皆名我執。二執所緣雖通諸法，心強勝故偏名依止，故於此心假說為我。此解依止遍通諸心，此是所緣說依，非相應依及自體依。

此釋還同前不定過。有人又云：《正理》解心為我，恒於自境自在行故。若作俱舍師破，不異我前第三解也。今詳前第三解，與正理師其意全別。如何是同？前第三解云：一迷執、二者取執，謂一切心於境自在執取皆名我執。二執所緣雖通諸法，心強勝故偏名依止，故於此心假說為我。此即說心我執境界是依止，假說為我。正理說心恒於自境自在行故名之為我，此即是自體名，非是所緣。所緣、自體義既懸別，如何是同？必欲作俱舍師救，應云：我釋依汝宗《婆沙》，汝釋違自宗義，如何是正？《婆沙》七十四「問：云何建立內、外？為依於法？為依於我？答：一說唯依法立，然非一切。謂內六識身是染淨法所依止處，若與六識作所依者名為內處，作所緣者名為外處。故依法立內、外處名。復次，若法是根立為內處，若法是根義立為外處。復次，若法是有境立為內處，若法是境立為外處。有說：依我立內、外處。我即是心，我執所依止故。於此心上假立我名。引頌文證，與此同。乃至又云：然內、外名非圓成實，謂於我是內者，於他名外；於我是外者，於他名內故。但依一立內、外名，非不決定。」准婆沙有四釋，此論即當第四，《正理》如何破自宗義？又世想立名，依少分立，如何為難？

論「已說內外至幾彼同分」，下半頌第十七同分彼同分門。

「論曰至恒名同分」，長行文中有三：一明法界唯同分、二明十七通二種、三明同分等義。此即初也。言「法同分者」，牒頌文也。「謂一法界唯是同分」，釋頌意也。言「若境與識至說名同分」，釋境同分義也。若境簡六根、六識，定為所緣，簡外五境。五境雖二識緣，對其五識為定所緣，不對意識。法界對其意識為定所緣，不對餘識。故《正理》云「且如法界與彼意識為定所緣，是不共故。」准此，故知五境是共，非定所緣。然望五識為定所緣，五識於餘不能緣故。由此法界已、正、當生無邊意識，故名同分。餘十七界雖已、正、當生無邊意識，不名同分。已生謂過，現生法謂未來正生及當生也。言「無一法界至無邊意識」者，釋唯同分。言「由諸聖者至恒名同分」者，指事釋也，如文可解。

論「餘二者至應說自用」，第二明十七界通二。「餘二者」，牒頌文。餘十七界皆有同分。「彼同分者」，釋頌意。「何名同分彼同分耶」者，問。十七界何者名同分？何者名彼同分？「謂作自業不作自業」者，引頌答。「若作自業至名彼同分」，釋頌意。「此中眼界至應說自用」，下指法釋也。

論「迦濕彌羅國至應知亦爾」，下釋彼同分。「西方師」，是揵馱國師。薩婆多師釋是正義，不許有識不與根合。同分眼有三，謂已生、正生、當生，此無異說。彼同分眼，二說不同。婆沙師說有四種，西方諸師五種，如文可解。已上釋五根同分彼同文。

論「意彼同分唯不生法」，釋意根也。意同分有三，謂已、正、當生意。彼同分有一，謂不生法。識起必託於境，緣境即有自用，故唯不生是彼同分，更無異說。問：意能緣十七皆名為同分，十七為意緣應名為同分。答：五根、五識對自境方名為同分，不約為境義。雖被意緣，非同分。問：五根、五識對自境雖被意緣非同分，五境既對於能緣，意若緣時名同分。答：五境對自根、識名同分，不對意識名同分。問：意非五自識，被緣非同分。五非意自境，意緣非同分。答：五境用有三，謂自根、自識及意識。他識雖緣，非同分。緣五意一用，但起此用即同分。《婆沙》七十一云「問：餘十七界亦是意識所了別境，應皆同分便無彼同分，如何說有彼同分耶？答：餘十七界不依意識立為同分及彼同分，但依各別根、境相對。謂眼對色、色對眼，乃至身對觸、觸對身。問：若爾，意界及意識界唯應對法界立同分、彼同分，是即緣餘十七界者應非同分。答：理應如是。然以意界及意識界通能了別一切法故，依自作用立為同分。如眼等根有見等用，必不立為彼同分故。」

論「色界至應說自用」，上明根同分、彼同分，自此下明五境同分、彼同分。於中有二：初明五境、次對根顯差別。此即初，文可解。

論「應知同分至故如色說」，此即第二對根顯差別。得同分名有二：一諸不可共用之法，若於用者名為同分，於不用者亦得說名此是同分，彼同分亦爾。二諸可共用者各於用者名為同分，於不用者不名同分，彼同分亦爾。「應知同分至乃至意界亦爾」者，此是初不共用。言「色即不然至相撲等色」者，此是第二共受用也。《正理論》云「亦有色界於一切眾生不名同分，如妙高山中色。」言「眼無是事至建立同分及彼同分」，釋共、不共得名所以。言「如說色界，聲香味觸應知亦爾」者，類釋餘四境。言「聲可如色至不應如色說」者，外難。聲離中知，可如色說。三境合知，一取餘不取，如何是共？言「雖有是理至故如色說」者，通難。雖此三境正與根合不共覺等，未根合前可共受用。謂或與彼此根合不決定故，故如色說。眼不如是，不如眼說。《正理論》云「何緣說眼同分及彼同分異於色耶？容多有情同見一色，無用一眼二有情觀。聲如色說，是共境故。香、味、觸三如內界說，非共境故。然諸世間依假名想，有言我等同嗅此香、同嘗此味、同覺此觸。」准《正理》文，三境如眼說，此論如色說。二論各依《婆沙》一，說意各別。此論以未來香可容生二鼻根，由不定故，如色說。《正理論》據正嗅香，不可共嗅，故如眼說。今詳二說，此論理長。所以知然？鼻根、鼻識境界必同。一切眾生鼻識既於一切香有其三定，此即香境，是其共緣。識既是共，故知於根亦共。眼即不爾，唯自識望眼

有其三定，他識望眼全無依義，何得同香？如何謂其三境如眼說耶？三境雖與色不全同，然是共境，其義決定。
論「眼等六識至如意界說」，此由六識轉為意故，如釋意界，六識亦爾。
論「云何同分至名彼同分」，此第三釋同分、彼同分義。言「根境識三更相交涉故名為分」，《正理》云「分謂交涉，同有此分故名同分。云何交涉？謂根、境、識更相交涉，則是展轉相隨順義。」言「或復分者是已作用」，《正理》言「或復分者是已作用，更相交涉故，先說言若作自業名為同分。」言「或復分者是所生觸」，《正理論》云「或復分者是所生觸，依根、境、識交涉生故。」言「同有此分故名同分」，此釋同字并結。《正理》云「同有此分故名同分，則同有用、同有觸義。」准《正理》文，更相交涉是總句，作用及觸是別句。
論「與此相違至名彼同分」，釋彼同分。《正理》云「云何與彼種類分同？謂此與彼同見等相、同處、同界，互為因故、互相屬故、互相引故，種類分同。」准此論意，有用名同分，無用名非同分。此無用非同分，與彼有用同分，同能見相乃至互相引故，是種類分同。即是有用無用雖別，而互相似，名種類分同，同有此分故。即是無用與彼有用分同，名彼同分，是彼同分之同類故。《婆沙》七十一云「問：同分眼能見色，彼同分眼不能見色。云何見色眼是不見色眼之同分，不見色眼是彼見色眼之同分耶？答：彼此二眼互為因故，乃至復次見色眼與不見色眼，俱一界攝、俱一處攝、俱一根攝、同一見性，故見色眼是不見色眼之同分，不見色眼復是彼見色眼之同分。如眼界，耳、鼻、舌、身界亦爾。同分、彼同分，品類差別皆相似故。問：色界云何？答：諸色為眼已、正、當見，及彼同分，是名色界。乃至或有色界一切有情眼所不見，即彼色界於一切時名彼同分，如妙高山中心之色，及大地中、大海下色，一切有情無有見者。問：彼色豈非天眼境界？答？彼色雖是天眼境界，而無用故，此不觀人。復次非一切時天眼現起，故有彼色天眼不見。問：彼色豈非佛眼見？亦同天眼釋。又有無佛時故。」然於此義，或有欲令唯嗅嘗覺各自身中諸香、味、觸。彼作是說「香、味、觸界，依世俗理，如色界說。依勝義理，如眼界說。問：若一觸界二有情身，各在一邊共所逼觸，豈非勝義如色界說？答？如是。觸界有多極微和集一處，二身逼觸各得一邊無共得者，故勝義理如眼界說。香、味二界准此應知。」復有欲令亦嗅嘗覺他及非情諸香、味、觸。彼作是說「香、味、觸界若已受用及受用時，依世俗理如色界說，謂諸世間說共得故。依勝義理，如眼界說，一所受用餘不得故。若未受用香、味、觸界，依勝義理亦有得義，如色界說義。

謂在未來當至現在，有多人等共得義故，乃至是故諸論皆作是說：如色，界聲、香、味、觸界亦爾，以香、味、觸可共得故。」
論「已說同分至幾非所斷」，下一頌，第十八明見斷等。
「論曰至皆非所斷」，長行釋中有三：一述自宗、二敘異說、三示斷相。此初述自宗也。
論「後三界者至各通三種」，釋第二句。
論「八十八隨眠至皆非所斷」，釋後三界通三種也。謂後三界，若是八十八隨眠，及彼俱有法并隨行得，皆見斷。同時心王是意界、意識界，餘是法界。見所斷法唯是自性斷，非是所緣斷。并隨行得者，謂是隨眠上得，并隨行心、心所法上得，非是說得為隨行也。「諸餘有漏皆修所斷」者，謂四隨眠，及俱有法并得，是自性斷。及諸有漏色、無覆無記有漏善法是所緣斷，此二總名修所斷。於中若是心王，是意界、意識界，餘是法界。後三界中所有無漏，皆非所斷。
論「豈不更有至極相違故」，第二敘異說云。此中有說：最初聖道剎那生時，諸異生性一切皆得，永不成就。是故此性亦見所斷。經說預流得不墮法，非不永斷能招惡趣身、語、意業，得盡惡趣，名不墮法。又說我已盡那落迦，乃至廣說。盡是斷義。是故染污能招惡趣身、語業等，亦見所斷。「皆與見道極相違故」，此是經部等計。
論「雖爾至親發起故」，第三示斷相也。非見斷法略有三相：一不染污、二非六生、三色。此三非是迷諦理，又非是迷諦親起故。
論「謂不染法非六生色定非見斷」，立宗。「其異生性是不染污無記性攝」者，出所以也。見所斷性是自性斷，不染污無記是所緣斷也。
論「已離欲者斷善根者猶成就故」，證是不染無記性也。已離欲者猶成就故，證非染污。斷善根者猶成就者，證非善性。若是染污，欲界異生性即合是欲界染法，離欲染時應不成就。既離欲染猶成就，故知非染污法。《正理論》云「其異生性是不染污無記性攝。此若染污，欲界異生離欲貪已應非異生。此成就得依屬生身，是故不應生餘界地成餘界地諸異生性。此若是善，斷善根者應非異生，故不染污無記性攝。既不染污，非見所斷。若見所斷，應忍所斷。若忍所斷，忍正起時猶應成就，則應聖者亦是異生。又不染法定非見斷，緣彼煩惱究竟斷時方名斷故。」
論「此異生性至應是異生」，此反難經部也。若忍斷者，如無間道猶成惑得。若忍斷異生性，忍現起時應成異生，則應聖者亦是異生。

論「六謂意處至則五識等」，《正理》云「則五識等緣色等境，外門轉故，非見所斷。」
論「色謂一切身語業等」，《正理》云「又諸色法若染、不染，亦非見斷。如不染法，緣彼煩惱究竟斷時方名斷故。」
論「前及此色至親發起故」，總結三種非見所斷所以。《正理》云「斷義云何？略有二種：一離縛斷、二離境斷。離縛斷者，如契經言：於無內眼結，如實了知我無內眼結。離境斷者，如契經言：汝等苾芻！若能於眼斷欲貪者，是則名為眼得永斷。」述曰：煩惱名縛，捨煩惱故名離縛也。阿毘達磨諸大論師，依彼次第立二種斷：一自性斷、二所緣斷。若法是結及一果等，對治生時於彼得斷，名自性斷。由彼斷故，於所緣事便得離繫，不必於中得不成就，名所緣斷。此中一切，若有漏色、若不染污有漏無色，及彼諸得、生等法上，有見所斷及修所斷諸結所繫。如是諸結漸次斷時，於一一品各別體上起離繫得時，彼諸結及一果等皆名已斷。彼有漏色及不染污有漏無色，并彼諸得、生等法上諸離繫得，爾時未起，未名為斷。由彼諸法唯隨彼地最後無間道所斷故，非諸見道能隨地別次第離染。云何能斷彼色等法？見聖諦者諸惡趣法眾緣闕故已得不生，緣彼煩惱未斷盡故，猶未名斷。若法未斷，已得不生或不成就，此與已斷有何差別？斷據治道令得離繫，非謂不生或不成就。
論「如是已說至幾非見」，自下第十九有兩頌見、非見門。
「論曰至餘皆非見」，長行釋中有五：一辨見界攝、二釋八見名體、三顯見力、四問答分別、五破異執。此則初也。
論「何等為八至諸無漏見」，釋八見名體也。如文可解。《婆沙》四十九云「以四事故名見：一徹視故、二推度故、三堅執故、四深入故。」
論「譬如夜分至明昧不同」，釋顯見力也。《正理》云「一正見言具攝三種。別開三者，為顯異生、學、無學地三見別故。又顯漸次修習生故。譬如夜分無月等明，雲霧晦冥以遊險阻，所見色像無不顛倒，五染污見觀法亦爾。世間正見，譬如夜分無雲所見色像。譬如晝分雲翳上昇，掩蔽日輪以遊平坦，所見色像漸增明淨，有學正見觀法亦爾。譬如晝分烈日舒光，雲霧廓清以遊平坦，所見色像最極明淨，無學正見觀法亦爾。如如行者漸習慧生，除自心中愚闇差別，如是如是於諸所緣，正見漸增明淨有異。非所緣境有淨不淨，由自覺慧垢障有無，故謂所緣有淨、不淨。如是諸見總類有五：一無記類、二染污類、三善有漏類、四有學類、五無學類。無記類中，眼根是見，耳等諸根一切無覆無記慧等悉皆非見。染污類中，五見是見，餘染污慧悉皆非見，謂貪、嗔、慢、不共無明、疑俱生慧，餘染污法亦皆非見。有學類中，無慧非見，但餘非見。無學類

中，盡、無生智及餘非見，餘無學慧一切是見。善有漏類中，唯意識相應善慧是見，餘皆非見。有餘師說：意識相應善有漏慧亦有非見，謂五識身所引發慧、發有表慧、命終時慧。」
論「何故至意識相應」，自下問答分別。此外問也。
論「以五識俱生慧不能決度故」，舉頌答也。
論「審慮為先至是故非見」，釋頌意也。餘文可解。
論「若爾眼根至云何名見」，外難。
論「以能明利至故亦名見」，論主答也。《雜心》有四義：一觀視者，慧性故；二決定者，無疑故；三堅受者，難捨故；四深入者，洞境故。通論八種見皆具上四義，此論決度名見，略舉二義，決是決定，度是自度，即堅受也。定中雖無計度，有餘義故，亦名見也。眼根雖無決、度二義，而有明利、觀照二義，故亦名見。明利則義當《雜心》深入，觀照則義當《雜心》觀視。尊者世友眼見，此是有部正義。尊者法救眼識見，尊者妙音眼識相應慧見，譬喻者眼識同時心、心所法和合見。又說犢子部心、心所和合見。問：諸論皆破識慧和合，何故此論唯破識見耶？答：《雜心》云「同分眼見色，非彼眼識見，非慧、非和合，不見障色故。」准《雜心》文，不見障色之因通破三計；今此論破其識見、餘二不立，故但破一，例亦破餘。
論「若眼見者至亦應名見」，外難。若眼能見者，耳識等起時眼應能見。
論「非一切眼至能見非餘」，眼見家答。
論「若爾至見色非眼」，識見家難。若識有則見、識無不見，此見則由能依識，應是識見。
論「不爾眼識定非能見」，立宗。
論「所以者何」，識見家徵。
論「傳說不能觀障色故」，此立因也。
論「現見壁等至欲不能觀」，引現量證。
論「若識見者至應見障色」，反難識見家。
論「於被障色至如何當見」，識見家通難也。
論「眼識於彼何故不生」，眼見家徵。識既無礙，何為不生？
論「許眼見者至何緣不起」，重責識見家也。我許眼見，識可不生；汝許識見，何為不起？
論「眼豈如身根至不見彼耶」，識見家却徵也。
論「又頗胝迦至云何得見」，識見家重難也。汝前言眼有對故不見障色，水等亦是其障，云何得見？
論「是故不由至無見功能」，識見家總結也。

論「若爾所執眼識云何」，眼見家却問識見家。於被障色有見、不見，其義云何？
論「若於是處至故不能見」，識見家答。
論「然經說眼至故說能見」，識見家通經也。
論「如彼經言至已過去故」，識見家引例也。雖有於彼說眼見，經云意能識法，是意識識，非是根能識法，已過去故。眼能見色，故知非眼。
論「何者能識」者，眼見家問也。
論「謂是意識至故說能識」，識見家答。
論「或就所依至床座言聲」，識見家重答也。如人依床，人有言聲而說床座。
論「又如經言至是眼所識」，識見家重引例證也。
論「又如經說至唯為見色」，識見家引經重證也。《正理》救云「又此契經為顯眼等各有二用：一能為門、二能取境。能為門者，且如眼根能為所依，令心、心所各別行相於境而轉。能取境者，且如眼根唯為見色，若異此者唯義相違。諸心、心所唯應見故，然心、心所皆眼為門，汝執見體唯心非所。又受、想等諸心所法，領納、取像、造作等用各各不同，不應唯見。既言唯見，明知是眼，由此眼根唯能見故。如是眼用略有二種：一能為門、二能見色，乃至意處如理當知。故我所宗無違經失。」
論「若識能見誰復了別」，眼見家難。
論「見與了別至亦能了別」，識見家釋。
論「有餘難言至誰是見用」，太法師云犢子難。
論「此言非難至是亦應爾」，眼見家答。
論「有餘復言至亦說鐘能鳴」，太法師云：「曇摩多羅部通前經說眼能見色。」
論「若爾至應名能識」，眼見家難。經說眼見色，見依名眼見；識亦依眼根，應說眼能識。
論「無如是失至不言識色」，曇摩多羅部釋。以世間共說眼見色，不言識色故。
論「毘婆沙中至名能作晝」，此是曇摩多羅部引有部《婆沙》通難。識現前時名識色，識外不別有能識。如日現前名作晝，日外無別晝。
論「經部諸師至不應固求」，此經部師傷略前諸師執。
論「然迦濕彌羅國至意能了」，論主此述有部宗也。
論「於見色時為一眼見」，下有五頌，因論生論，分別根境、識，非是諸門分別十八界義。初半頌分別一眼二眼見色之義。有部等計二眼同時而見，犢子部計兩眼互見，非同時見，處隔越故、速疾轉

故，謂同時見。《婆沙》十三破云「若一眼見非二眼者，身諸分亦應不俱時覺觸。如身兩臂相去雖遠，而得俱時覺觸生一身識。兩眼亦爾，相去雖遠，何妨俱時見色生一眼識？」

「論曰至不分明故」，引古師釋二眼見也。

論「又開一眼至二眼俱見」，論主自釋二眼見也。一類師云：但被觸眼所引意識，妄謂見二，其第二月非觸眼見者。不然。兩眼同見一月，由根移動見處不同，由此意識謂為二月。若謂開一觸一見月有二，非是兩眼各見一月者，閉一觸一因何不見二月？此如兩眼互開見物雖同，而物處別。又若謂第二月非觸眼見者，論主因何證兩眼見，雖同一物兩眼見異，引意識起謂為二月。又若兩月非各一眼見者，因何障被觸眼，第二月無、第一月在；障不觸眼，第一月無、第二月在。又若以被觸之眼見月參差，即謂第二之月唯意識了。若兩眼時參差而觸，所見之月竝悉參差，豈可兩眼俱不見月？若謂不見，從何識後引意識生謂二月耶？餘文易了。

論「若此宗說至為至不至」，自下第二，半頌明取境離、合也。

論曰「至則不能聞」，明有部宗眼、耳不能取至境也。若依勝論外道，六根皆取至境。《正理論》敘「一師說云：耳取於至境，聲相續轉來入耳故。又自能聞耳中聲故。此說非理。手纔執鈴，聲頓息故。若聲相續來入耳中，手執鈴時依鈴聲可息，從彼傳生中間離質相續不息，此聲應可聞。然執鈴時，現見一切鈴聲頓息都不可聞。不可息餘，餘亦隨息；不聞餘故，餘亦不聞。云云。」此難傳來可爾，若聲頓發與光同者，即不成難。然自能聞耳中聲者，非如香等隣鼻等根，雖在耳中仍非至境。由語逼耳字句難知，欲審聽者遮其苦逼，故耳唯能取非至境。又云「意根亦唯取非至境，不取俱有相應法故。又無色故非能有至，是故意根取不至境。」已上文同此論。

論「若眼耳根至如鼻根等」，反難釋也。若眼、耳不能遠見聞故，不應修生天眼、耳根。

論「若眼能見至不至諸色」，外難。如文可解。

論「如何磁石至不至鐵耶」，引喻答也。

論「執見至境至至眼諸色」，就外計以眼合知，反例釋也。

論「又如鼻等至耳根亦爾」，此以鼻等合知，例眼等釋問：如人處在密闇室中，眼見闇色以不？答：必不能見，見色必因明故。處極闇處，開閉眼同，都無所見。若能見者，必有少明，然不能見逼眼闇色。

論「意無色故非能有至」，釋意不取至所以也。

論「有執耳根至亦能聞故」，敘異執也。如前所引，《正理論》破。

論「所餘鼻等至不嗅香故」，此明三根取至境也。
論「云何名至」，問也。
論「謂無間生」，答也。非是相觸名至，但無間生名至，一切功能不離體故，不可言體不至、功能至也。三根知境雖近遠不同，俱無間生，皆名為至。
論「又諸極微為相觸不」，問也。
論「迦濕彌羅國至更無細分」，有部答也。
論「若爾何故相擊發聲」，外難。
論「但由極微無間生故」，答也。
論「若許相觸至體應相糅」，反難外人。
論「不相觸者至云何不散」，外人重難。
論「風界攝持至如劫成時」，遮外難故說有多種風，廣答也。
論「云何三根至名取至境」，問也。既不相觸，如何無間生即名為至？
論「即由無間至都無片物」，答也。
論「又和合色至同類相續」，第二師答。謂三根三境和合之色，相觸無失。
論「由許此理至義善成立」，引《婆沙》文證。論「故彼問言至同類相續」，廣引《婆沙》文。《正理》不許此義，《正理論》云「隣近生時即名為合，豈待相觸方得合名。又汝不應躊躇此義，此彼大種定不相觸。所以者何？是所觸故，非能觸故。諸色蘊中唯有觸界名為所觸，但有身根名為能觸。此外觸義更不應思。若謂所觸亦能觸者，應許身根亦是所觸，則境、有境便應雜亂，然無雜亂立境、有境。若謂此二無雜亂失，身識所緣、所依別故。豈不由此轉成雜亂？謂若身根亦所觸者，何緣不作身識所緣？若許觸界亦能觸者，何緣不作身識所依？若諸極微定不相觸，《毘婆沙論》則不應言『非觸為因生於是觸，謂離散物正和合時。是觸為因生於非觸，謂和合物正離散時。是觸為因生於是觸，謂和合物復和合時。非觸為因生於非觸，謂向遊塵同類相續。』毘婆沙宗決定不許極微展轉更相觸義。應知彼言有別意趣，且向遊塵多極微集，而彼論說非觸為因生於非觸，故知彼言定有別意。有何別意？謂於和合說是觸言。」准此論文，和合聚色假名相觸。豈不一切鼻、舌、身根皆取至境無差別故，則應能觸通鼻、舌根，所觸亦應兼於香、味？此亦非理。隣近雖同，而於其中有品別故。又如眼等取非至同，非至境中非無品別。鼻等亦爾，取至境同，於至境中應有品別。又滑、澁等世間共起所觸想名，對彼身根說名能觸，故無有過。准此，《正理》有其兩釋：一以近故、二以順世間故。有餘師說：雖諸極微互不相觸，而和合色相觸無過，由此撫擊得發音聲。如諸極微雖無變

礙，而和合色變礙非無。此不應理。非離極微有和合色，若觸和合應觸極微，彼即應許極微相觸。是故前說於理為善。此破與此論同。
論「尊者世友至住至後念」，第三尊者釋。若謂此極微非無間生，於現在世移處相擊，此即住一剎那應至後念。
論「然大德說至假立觸名」，此是第四大德釋。大德即是法救論師，敬其德故不序其名。
論「此大德意應可愛樂」，論主評取第四釋也。
論「若異此者至許為有對」，釋大德意可愛樂所以也，亦是兼破第三師也。《正理》破云「然大德說：一切極微實不相觸，但由無間假立觸名。經主此中顯彼勝德作如是言：此大德意應可愛樂。若異此者，是諸極微應有間隙，中間既空，誰障其行許為有對？今說大德如是意趣非即可樂亦非可惡，但應尋究如何無間仍不相觸。理未顯故，意趣難知。若說諸微全無間隙然不相雜，應成有分，不許處同復無間隙。既許無間，何不相觸？故彼涅間言定顯隣近義，此中涅言或顯定義，定有間隙故云定間，如定有熱故言定熱。是定有隙，理得成義。或顯無義，謂此中無如極微量觸色所間，故名無間。如是無間大種極微，隣近生時假說為觸。若作此釋，大德所言『一切極微實不相觸，但由無間假立觸名』，深有義趣。即由障礙有對勢力能相障行，許為有對，非許住處展轉相容而可說為障礙有對。豈怖處同遮無間住，許有間隙而無趣行。非有所怖，法性應爾。諸有對者處必不同，勿彼處同或成有分，故無間住理必不然，雖於中間有少空隙，而有對力拒遏其行。間隙者何？有餘師說：是無觸色。復有說言：都無所有。無觸色者，是空界色。」
論「又離極微至此亦應爾」，破第二師，與《正理》同。
論「又許極微至亦無斯過」，破初師也。《正理》救云「經主復說又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無過者。此說非理。有分、方分名異義同，立無分言已遮方分，如何於此復更生疑，謂許極微若有方分，既無方分如何可觸？又遍體相觸或觸一分，二皆有過，前已具論。如何復言若無方分，設許相觸亦無斯過。是故所言，無極微量觸色所間，故名無間。如是無間大種極微，隣近生時假說為觸。其義成就。」若作俱舍師救，應反詰言：汝立無方分極微何不相觸？若言相觸成過失者，言不相觸亦不免過，對向六方面不同故。若言極微各有勢用，更相拒遏不相觸者，此之勢用為離體不？若離體者，便同勝論業句義也。若不離體，體外無用何不相觸？故亦成過。
論「又眼等根至不等量耶」，自下第三，半頌明六根有境等不等。

「論曰至鼻等識故」，文中有三：一明諸根取境等不；二明諸根極微安布不同；三明同分、彼同分等。此文即是明根取境等不。此文先明三根取等量也。言「等量」者，如根微量，境微亦然，相稱合生鼻等識。此之等言，境與根量非減非增名之為等，非是要與爪甲量等名之為等，隨取少多皆名等也，即此三識依緣等故。
論「眼耳不定至小大等量」，此辨眼、耳取境大小不定。此亦說所依之根與境大小不等，非是要如蒲桃果也。如半蒲桃果，眼取蒲桃境亦名取大。言「蚊雲等聲」者，隨質判也。
論「意無質礙至形量差別」，明意境也。所取之境雖有大小，能取之意無大小也。
論「云何眼等諸根極微」，已下明諸根極微安布差別。
論「云何眼等至今無分散」，釋眼微安布也。論有二釋，此初說也。
論「有說重累至不相障礙」，第二釋也。
論「耳根極微至如雙爪甲」，此釋耳、鼻二根安布別也。
論「此初三根至如冠華鬘」，此辨三根處等。
論「舌根極微至極微所遍」，此明舌根極微量也。述曰：准鼻、舌根，兩釋中後釋為善。若微傍布清徹瞙覆令無分散，准此鼻、舌亦合如此。若如此師釋，三根必不取外香、味等，隔清瞙故。若外香等非根所取，非執受香等恒彼同分，即不可說二識識也，亦無五識煩惱縛義，違眾多理、教。應依後釋為善。「傳說舌中如毛端量非為舌根極微所遍」者，此事難知，應竪如毛端量，非是橫也。論主不全信，故言傳說也。
論「身根極微至形如指[韋*沓]」，如文可解。
論「眼根極微至不可見故」，此辨同分、彼同分也。言「身根極微至不可見故」，此辨身根。不得一切皆是同分，以離散故。如輪王眼得見於微，不見極微。餘即不爾，銅塵已上隨其所應見大小也。眼根既爾，身根亦然。身根既遍其身，若遍同分，積聚觸境亦須遍身。若爾，身便分散，由業力故不遍同分。經部宗說即不如是，由此論主標之傳說。《正理》云「又彼上座論宗所許，全身沒在冷煖水中，身根極微遍能生識。乃至云對法者說，身根極微，理應定無一切同分。乃至云謂由業力令彼身中身根極微不遍發識，勿遍發識身便散壞，如等活等奈落迦中，隨發識處身分便壞而不全壞。若全壞者，彼應數數命終受生。」問：何不由業力故，雖遍發識而命不斷。答：如念觀音，由聖力故刀不隔身、首。不可由聖力故，雖隔身、首而不命終，法無身、首相離不命終故。此亦如是，法無身散不命終故。

論「如前所說至不爾云何」，自下第四，半行頌明六識所依俱、不俱也。長行文中有二：一辨依俱、不俱；二句數分別。
「論曰至通所依性」，此明所依俱、不俱也。意識唯依無間滅意，五識通依同時依根及次第滅意，次第滅意是過去依，同時色根是現在依。又次第滅意是通所依，同時依根是別依也。經部師說五識亦緣過去境故，如《正理》第八破。
論「故如是說至心所法界」，此句數分別也。眼等五識所依性通二，同時依止根是根性，非是等無間性。次第滅意是等無間性，亦是根性。次第滅心所是等無間性，非根性。根性寬通色、狹不至心所。等無間性寬通心所、狹不通色。左右寬狹不同，故成四句。自下四句皆准此釋。意識所依性唯是心王，等無間性通其心所。若先將意識所依性問等無間緣性，此即以狹問寬，順前句答。若先將等無間緣性問所依性，即是以寬問狹，順後句答。餘文可解。自下偏句，皆准此釋。問：羅漢後心豈非是意識所依而非等無間耶？何故乃言是意識所依性，定是意識等無間緣？答：此中舉作所依性以為問答故，非舉得所依相。羅漢後心但得依相名為意界，更無後識，非作所依，是俱非句攝。又解此是舉果以問依，故不說羅漢後心。
論「何因識起至在根非境」，下半頌，第五明在根非境也。
「論曰至眼等非餘」，如文可解。《正理論》云「若爾意識亦隨身轉，謂風病等損惱身時意識即亂，身清泰時意識安靜，何緣彼意識不以身為依？隨自所依，故無此失。謂風病等損惱身時，發生苦受相應身識，如是身識名亂意界。此與苦受俱落謝時，能為意根生亂意識。與此相違，意識安靜，是故意識隨自所依。豈不有漏意界無間無漏識生，如是等異，如何意識隨自所依？非據有漏、無漏等類名隨自所依，但據增損、明昧差別。如從無覆無記眼根，生善、不善有覆眼識，而名眼識隨自所依。此亦應爾，是故能依非隨一切所依法性。若不爾者，應非能依隨所依故。」
論「何緣色等至乃至法識」，自下有半頌，第六明眼等六識隨根得名。
「論曰彼謂前說眼等名依」，釋頌彼字。此即彼言，彼前頌釋眼等得名也。
論「根是依故隨根說識」，謂根是依，色等非依，義如前說。由眼等根是所依故，隨眼等根名眼等識，不名色等識也。
論「及不共者至及麥芽等」，釋不共義，如文可解。《正理論》云「豈不意識境是不共故應名法識？此難非理。通別法名共非遍故、境不具前二種因故。謂通名法，非唯不共。別名法界，非遍攝識。又別法界雖不共餘，而非意識所依根性。是故若法是識所依及不共者，隨彼說識。」述曰：若據通法為名，即色等五境亦是法也。意

識便與眼等識共，及自他共，非唯不共。若據別法名為法識，攝意不盡。緣通法意，識此不攝故，唯從根立意識名，即遍而不共。又不共法界唯有不共一義，無依義故，不同根也。「如名鼓聲及麥芽等」者，鼓聲依鼓、鐘聲依鐘，亦依手等有鐘、鼓聲。鐘、鼓是不共依，手等是共依，故名鐘、鼓聲。又鼓等聲雖因手發聲，聲依於鼓，不依手也。麥芽依麥亦依水、土，麥別依故名麥芽，不名水、土芽也。《正理論》云「又此頌文復有餘義。彼謂眼等識所隨故，及不共者，及由眼等是不共故。謂有一生色發四生眼識，無一生眼根發二生識，況有能發四生識者。如是界、趣、族類、身、眼各別發識，故名不共。廣說乃至身亦如是。豈不餘生意根亦發餘生意識(死生位也)，非全不發，但不俱時。無一生意一時竝發二生意識可如色等，故作是言，無二況四。如是眼等識所隨故，生界趣等別生識故。由此二因，隨根非境。問：眾緣和合眼識方生，何緣契經唯舉眼、色？答：眼識所依、所緣性故。餘法雖是眼識生緣，而非所依及所緣性。又是眼識隣近緣故。問：豈不空、明能生作意，亦是眼識隣近緣耶？答：眼識生時必藉所依、所緣力故，餘法不定。謂夜行類識不藉明生，水行類識不待空發，人於琉璃、頗胝迦等障色亦爾。天眼發識不假空、明。作意通與六識作共生緣，眼、色非共。是故契經唯舉眼、色。或隨所化宜聞便說。《象跡喻》等諸契經中，作意等緣皆具說故(已上論文)。」

論「隨身所住至如是分別」，此下第七明所依身及根、識、境依地同異。就中，先指法以明、第二別顯定相。

論「隨身所住至地為同不」，問。

論「應言此四或異或同」，總答。今詳三法若與身俱名同，不與身俱名異。故《正理》云「所言同者，謂生欲界，以自地眼見自地色，四皆同地。生初靜慮，以自地眼見自地色，亦皆同地。所言異者(云云)。餘句准此。二地四法，同地名之為同，自餘諸句皆是異也。身生欲界有一句同，餘句皆異。生初靜慮有一句同，餘句皆異。二、三、四定唯是異句，無其同句，以於上地無五識故，耳亦如是。鼻、舌二種唯有同句，無有異句，二境二識唯欲界故，上地有根無識依故，身在下地無上根故。身根若生欲界及初靜慮唯有同句，生上三地唯有別句。意根若四蘊身，隨生何地皆有同句、異句，若初約色身，唯在五地。辨其同、異，如理應思。」言「上至餘界亦應如是分別」，是指法以明也。

論「今當略辨至用少功多」，此釋決定相。於中有二：先舉頌略說，彼長行廣釋。

「論曰身眼色三至唯在欲界初定」，此辨四所在通局也。言「此中眼根至終不居下」，釋頌眼不下於身。述曰：下容修上眼，上眼依

下身；上不修下眼，故不下於身。言「色識望眼等下非上」者，舉頌第二句。言「下眼不能見上色故，上識不依下地眼故」，釋頌意也。言「色望於識通等上下」，釋頌中色於識一一切。言「色識於身如色於識」者，釋頌「二於身亦然」。言「廣說耳界至廣如眼釋」，釋頌「如眼耳亦然」。言「鼻舌身三至謂之為下」，釋頌「次三皆自地，身識自下地」。言「應知意界至用少功多」，釋頌「意不定應知」也。

論「傍論已周」，下一頌有三門：一識、識多少門；二常、無常門；三根、非根門。加前二十二門。

「論曰十八界中至所緣境故」，明識、識多少門。

論「十八界中至法餘餘界」，明常、無常門。「法餘」者，法界中除三無為，餘法界也。「餘界」者，除法界外，餘十七界。

論「又經中說至有所緣故」，是根、非根門。於中有二：一引經中二十二根、二辨根界攝。此即初也。經中說二十二根，意根於身根後說，依六處次第故。諸大論師命根後說意根，於無緣根後說有緣根故。

論「如是所說至皆體非根」，第二辨界攝也。十八界中六根、六識全是根。五根即是七色根，七心界即是意根。「法界一分」者，命根。信等五根，五受根也。三無漏根一分，三無漏根中有心王即意界攝，餘心所法即法界攝。「後三」者，謂三無漏根，若以心所為體，法界攝；心為體，意、意識攝。女、男即是身根一分，身根攝。色等五境、法界一分，非是根也。

俱舍論疏卷第二

保延三年潤九月十六日向霖雨天奉點了。　　覺樹

此卷少少有難通□　交了。

俱舍論疏卷第三

沙門法寶撰

分別根品第二之一

明根等義立名有異。此論名〈根品〉，《雜心》名〈行品〉，《正理》名〈差別品〉。然《雜心》合此論〈根品〉、〈世品〉總名〈行品〉，以行有二義：一緣、二所作。緣行是因行，所作是果行，由此《雜心》合為〈行品〉。因行即是勝用義故，此論與根合為〈根品〉。又以先明根故，故名〈根品〉。如本論中說世第一品等作用，即是法差別。故《正理論》名〈辨差別品〉。名雖有異，義不相違。問：何故〈根品〉，〈界品〉後明？答：以界是自性及是本事、是所依故。所以先明。根是作用、及是差別，是能依故，所以後說。釋品名者，最勝、自在、光顯名根，此品初明，故名〈分別根品〉。

論「如是因界至根是何義」，此品總有七十四頌，分為三節：初二十二頌正分別根、次二十七頌分別俱生、後二十五頌分別因緣。就初節中復有三段：初六頌建立根、次兩頌釋根體相、後十四頌義門分別。就初六頌中，初之一頌述婆沙師建立、第二三頌述曇無德建立、第三一頌述曇無德重說根相、第四一頌述餘師建立。就初文中有五：一結前問後、二答根義、三重問、四舉頌略答、五長行釋。此初文也。真諦師云：「根義云何者，前已開十八界為二十二根，未解根義。根有二義：一名義、二法門義。名義是立名義，法門義是流、無流等義。」今詳此中問其根義，正問名義：此二十二法以何義故名之為根？

論「最勝自在至根增上義」，第二答根義也。《正理論》云「此增上義，界義顯成。界謂伊地、或謂忍地，最勝自在是伊地義，照灼明了是忍地義。」今詳字界有其多義。《正理論》意：最勝自在是伊地界義，照灼明了是忍地界義。熾盛光顯是字緣，助其伊地、忍地二字界名。最勝自在照灼明了之義轉名增上，增上即是根義。此論最勝自在是伊地字界之義，光顯是字緣，助其伊地最勝自在之義轉名增上義，增上義名根也。故《正理》云「此增上義界義顯成」，此意總顯二十二根於諸聚中作用增上。問：諸法相望各各別有增上用故，應竝名根。答：此極增上，別說義成。如師子王及村邑長等，於獸、村邑極增上故。

論「此增義誰望於誰」者，此第三重問。

「頌曰至各別為增上」，第四重答。

「論曰至四不共事」，第五釋頌文也。於中有三：初釋五根有四增上、次釋四根各二增上、後釋十三根各一增上。此即列四增上用也。
論「且眼耳根至聞聲別故」，此釋眼、耳二增上也。
論「鼻舌身根至香味觸故」，釋後三根增上用也。
論「女男命意至能為增上」，次釋四根各二增上。
論「且女男根至乳房等別」，此釋女、男二根增上。《正理論》云「且女、男根二增上者，一有情異、二分別異。有情異者，劫初有情形類皆等，二根生已便有男、女形類差別。分別異者，進止、言音、乳房、髻等安布差別。有說勇、怯有差別故名有情異。衣服、莊嚴有差別故名分別異。」
論「有說此於至諸清淨法」，敘異說也。「扇搋」，謂無根、損根。「半擇」謂無勢、損勢。「二形」，謂具足二根。初以無根或被損故，於染、淨中無增上用。次以無勢或被損故，於染、淨中亦無增上。後具二根，具二煩惱，故染、淨中亦不增上。扇搋、半擇皆悉通有本性、損壞，由此故言本性、損壞扇搋、半擇。扇搋中有全無根、有分無根，半擇中有全無勢、有分無勢。諸經論中有說扇搋是無根者，全無、少無同名無故。《婆沙》九十解離欲名為丈夫四句中，云「或成就男根而不名丈夫，如扇搋、半擇迦等。」此意即說分無根也。有人多解，未能釋難。然此後釋，不及前師。所以然者？二根之者雖於染、淨無增上用，而得名根。故知有染、淨言非為定證。
論「命根二者至能續及能持」，此釋命根二增上。《正理論》云「命根於二有增上者，謂由此故施設諸根及根差別，由此有彼有、此無彼無故。或於眾同分能續及能持。於無色界要有命根方有所生，處決定故。彼起自地善、染心等，或起餘心，非命終故。」舊《俱舍》云「於眾同分相應，及執持中增上。」真諦釋云：「如生人道，得在人類，故言相應。命若壞時，則生異道，非復人類。又此身何以得相續住？要由有命執持住故。」
論「意根二者至皆自在隨行」，此釋意根二增上。《正理論》云「有說意根於染、淨品有增上力，故言於二。如契經言：心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨。」
論「樂等五受至喜及憂捨」，後釋十三根各一增上。樂、喜，貪隨增；苦、憂，瞋隨增；捨受癡隨增。信等八根皆能生長清淨法也。「樂等於淨亦為增上」者，顯有二義，故致「亦」言。謂能令染亦能令淨。染義如上，淨義云何？如契經說：樂故心定，苦為信依，六出離依喜及憂、捨者，定、信、出離皆是淨品，樂受與定為增上，苦受與信為增上，喜及憂、捨與於六境出離之義為增上也。

論「毘婆沙師傳說如是」，第四結上所說，是毘婆沙師也。《正理論》云「初傳說言，顯樂後說。謂或有說能導養身等。」述曰：顯世親師樂後說也。
論「有餘師說至受段食故」，已下第二述曇無德建立根也。真諦云：「經部。於中有三：一破婆沙師建立二十二根、二以三頌建立二十二根、三長行釋。此破五根導養身也，云此是識非根用也。」
論「見色等用至別增上用」，此破眼等，以見色等為不共事，見色等用是識非根。
論「故非由此眼等成根」，總結破。餘義大同少異，故不破也。
論「若爾云何」，婆沙師問。若不許我以眼導養及不共事等故名增上用，汝經部師說，其義云何？
「頌曰至涅槃等增上」，第二頌答建立根也。
「論曰至各立為根」，釋頌文也。謂眼等根與眼等識為依故，於眼等識有增上用，故立為根。
論「豈不色等至應立為根」，外難。
論「境於識中至於法亦爾」，通難。夫增上用謂勝自在，眼於眼識之中最勝自在故名增上。有其二義：一與了青等眾多色識為通依故、二能依之識隨所依根有明昧故，以此二義根於識有最勝自在增上之義。「色則不然二相違故」者，一、青色唯為了青色為所緣，不為了黃等色為所緣。二、色有變壞，識不隨變壞。色之二事與根二事，以相違故不立為根。乃至意根亦具二也，聲等亦爾。
論「從身復立至有增上故」，釋頌第三、第四句。
論「女男根體至別立為二」，此文釋女男根所以。謂即以身一分為體，此二少異餘處身根。謂能於女、男有增上用，故身根外別立二根。
論「女身形類至於二性增上」，釋女、男性及顯二根與此二性為增上也。
論「於眾同分至各能為根」，釋第二頌。言「於眾同分住中命根有增上用」者，釋命根也。言「於雜染中至無明隨增故」，釋五受根增上用也。言「於清淨中至引聖道故」，釋信等五根有增上用。言「言應知者至各能為根」，此釋頌中「應知」字也。
論「三無漏根至有增上用」，釋第三頌。
論「言亦爾者至各能為根」，此釋頌中「亦爾」字。
論「謂未知當知根至能般涅槃故」，此釋頌中於得後後道涅槃等增上。
論「等言為顯至解脫喜樂故」，釋頌「等」字。「等言為顯更有異門」，釋增上也。《正理論》云「此說非理。彼同分根應非根故(以非識依，應非根故)。豈不斯過汝亦有耶(經部却難：汝不共事等以見、聞等為

增上，彼同分眼更不見色，應非是根)？我無此失，說於嚴身有增上故(彼同分眼雖無餘三增上，有嚴身等增上用也)。又非一切與能了別一切色識為通因性，以諸眼根剎那滅故，了諸色識不俱生故。若言眼類無差別者，色亦應同，類無異故。若謂青、黃種類別者，眼亦應爾，有異熟生，及所長養類不同故(准此見青、黃色眼根不別)。識但隨根有明昧者，此亦非因，識體生已方可得有隨根明昧(未生不可說隨根也)。未生令生增上力等，隨闕一種即不生故(未生令生，若色若根隨闕一種識即不生。此說根與境等)。」若作俱舍師彈：只由未生令生之根有明昧故，識隨眼根有明昧生，誰言識獨至現已方說隨耶？又現在世唯一剎那，如何得有轉明作昧、移昧作明耶？或識隨根有明昧故，導養身義應許在根。眼用若增，隨發勝識，能避險難導養於身。眼用若微，隨發劣識，不了險難令身顛墜。故導養身在根非識。彈曰：避險導身親由識濟，今既廢親立遠，一何誤耶？《正理》又云「又於此中有何少異？前門已顯眼等諸根發眼等識及相應法，今此門中略彼一分，非己所見何足生欣？既無別義，不應重說。」即是於我前說中減却一分，所不略者還說我說，何足生喜？已下諸根言同我說。

論「若增上故至增上用故」，論主假立賓、主釋難。於中有二：一假設難、二正通難。就難之中，先舉自宗難、次舉數論難。此即先舉自宗難也。《正理論》云「若增上故立為根者，於愛、見品諸煩惱中，受、想二法有增上用，想應如受亦立為根。又諸煩惱於能損壞善品等中有增上用應成根體。又最勝故建立諸根一切法中涅槃最勝何緣不立涅槃為根？」

論「又語具等至有增上用」，此即次舉數論難也。彼論有二十五諦義，言二十五者，一、我，彼計常我思為體，性但是受者而非作者。餘二十四諦是我之所受用。二、自性，以薩埵，刺闍，答摩為體，亦名苦、樂、癡，亦名憂、喜、暗。此三種如我之臣佐，我若欲得受用境時即為我變，未變之時各住自性，故名自性。三、從自性生大，謂我思量欲得受用諸境界時，三法即知。動轉之時其體大故，名之為大。四、從大生我執，謂緣彼我，故名我執。五、從我執生五唯量，謂色、聲、香、味、觸，足前為九。六、從五唯量生五大，謂地、水、火、風、空，足前為十四。謂色能生火，以火赤色故。聲能生空，以空中有聲故。香能生地，地中多香故。味能生水，以水中多味故。觸能生風，能觸身故。七、從五大生十一根，謂眼、耳、鼻、舌、身、意、手、足、大便處、小便處、語具即是肉舌，足前為二十五諦。謂火能生眼還能見色，空能生耳還能聞聲，地能生鼻還能嗅香，水能生舌還能嘗味，風能生身還能覺觸。五大竝能生意、手、足、大便處、小便處、語具。彼計肉心名意。

彼宗所執諸法是常，如轉變金成環釧等，金色不改、環等相異。若我欲得受用境時，從自性生大，從大生我執，從我執生五唯量，從五唯量生五大，從五大生十一根。若我不受用境時，從十一根却入五大，從五大却入五唯量，從五唯量却入我執，從我執却入大，從大却入自性。今約彼宗十一根中五作業根為難。語具謂肉舌於語有增上用，手於執有增上，足於行有增上，大便處於棄捨便穢增上，小便處於婬欲樂事增上。此等竝有增上，應立為根。

論「如是等事至有如是相」，下一頌，第三論主為曇無德建立根也。以語具等自餘諸法無根相故，不立為根。

「論曰至是有情本」，釋所依也。內六處是有情本故是心所依，外六處非有情本故非心所依。有情本者，內六處中全是有情，外六處中一分是情，由內六處故，有扶根四境等故，根是其本。

論「此相差別」，已下釋餘根作用。此者，此上六根也。不可此有情，有情無體故，即以六處為其體故。不可言此心、心所法，男女相別多是色故。真諦等云：此六處也。相別、命住，如文可解。

「此成雜染由五受根」，雜染有二：一與煩惱相應故名雜染，此即意根；二以被煩惱緣縛故，故名雜染，此通六根。

論「此淨資糧由信等五」者，眼等清淨資糧謂信等五。

論「此成清淨由後三根」，此有三種：若體無漏故名清淨，即唯意根；若離自煩惱縛及還滅故名清淨者，即通眼等六根。

論「由此立根事皆究竟」，結上成根。

論「是故不應至增上用故」，此顯餘法非根攝也。《正理論》云「不應更立想等為根，諸煩惱中愛過最重，故唯立受與彼為根。愛過重者，以契經說愛與六處為生因故。又想非見煩惱生因，餘因發生顛倒見已，妄分別想持令相續，離正對治不可斷壞，故說此想與彼為因。受為愛因俱通二種，受為過重煩惱因故、通二因故，獨立為根。」

論「復有餘師別說根相」，下一頌，第三述餘師建立二十二根。二十二根是經說故，諸師皆無增減。其數建立是論師意，所以諸說不同。

「論曰至二十二根」，釋頌「或」字顯餘師執。約生死流轉、還滅最勝所依，生、住受用有增上故，建立諸根。生死相續是流轉義，生死止息是還滅義，即是六處畢竟斷滅。《正理論》云「生死相續是流轉義，生死止息是還滅義，即是六處畢竟斷滅。」《婆沙》一百云「流轉者謂更受生，還滅者謂趣涅槃。」

論「流轉所依謂眼等六」，此說六根為流轉依。

論「生由女男從彼生故」，此意偏說欲界胎、卵生也。此中有難：行、執有用於口、腹，由茲不定，手、足不立根。生中亦有不依

男、女根，此亦不定，應非根。
論「由命根住杖彼住故」，此說眼等六根杖命住故。
論「受用由五受因彼領納故」，此意顯受有增上。
論「約此建立前十四根」，結也。
論「還滅位中至立後八根」，亦約四義以立後八。
論「還滅所依謂信等五」，《正理》釋云「生死止息是還滅義，即是六處畢竟斷滅。此得所依謂信等五(此得者是擇滅得。或是六處不生，即非擇滅得也)。以是一切善根生長最勝因故。」
論「於三無漏至由後受用」，《正理》釋云「初無漏根能生此得，正定聚中此初生故。次無漏根令此得住，由彼長時相續起故。後無漏根令得受用現法樂住，彼所顯故。」
論「根量由此無減無增」，總結數決定也。
論「即由此緣經立次第」，此明經中先說內六處；次說男、女；次說命根；次說五受；次說信等五根；次說三無漏根。不言論說次第者，以論意根於命根後說，不依此次第也。
論「不應語具」，已下彈斥外道立十一根，有與釋同、有與釋別，與前同者不破、與異者即破之。言「不應語具至語方成故」，者，如能見色不待學成，若舌於語有增上用，應自能語不待學成。《正理》云「又語具等亦不名根，不定、雜亂、太過失故。不定失者，何等語具立為語根？能發言音名為語具，此即是舌。若爾，則應尋、伺等法及能引起語業諸風亦立為根，能發語故。又尋、伺等於發言音是勝因故。若謂了色亦由言故，不應獨立眼為根者。理必不然。諸生盲人雖聞說色，不了青等差別相故。」
論「手、足不應至建立為根」，破手、足也。「異處」，謂運動。「異相」，謂申、屈。餘文可了。已上不定、雜亂失也。
論「出大便處至起此樂故」，前難有雜亂失，後難無別增上。
論「又諸喉齒至不應立根」，此是太過失也。《正理》云「太過失者，彼所立根應無限量等。」問：七十五法何故色唯五根、心王全，通中唯取受、念、定、慧四，善中唯取信、勤二法，不相應中唯取命根不取餘法。答：若依餘師，此十三法於流轉、還滅有勝用故建立為根，餘用非勝不立根也。若依曇無德，即此十三法是心所依，此別、此住、此雜染、此資糧、此淨，故立為根，餘法不爾不立為根。《正理》「問云：諸法相望各各別有增上用故，應竝名根。答云：此極增上，別說義成。如師子王及村邑主。」如前已引此文。問：此中將勝能作因，對增上果當立為根，豈能親於因緣對果而反不立根耶？
論「此中眼等至亦當廣辨」，上來六頌建立二十二根，下兩頌第二釋根體相。於中有二：先指當餘根、後釋五受及三無漏。此即初

也。
論「樂等五受至依九立三根」，者，後釋五受及三無漏根。受有三種：一攝益、二損惱、三非損非益。又有二種：一身受，謂五識相應；二心受，謂意識相應。身受攝益及第三禪心受攝益名樂受，身受損惱名苦受。心受第二禪已下攝益名喜受，損惱名憂受。通在身、心非損非益名捨受。
「論曰至名為苦根」，釋苦受也。
論「所言悅者至心悅名樂」，釋樂受也。
論「即此心悅至名為喜根」，釋喜受也。
論「第三靜慮至唯名喜根」，此釋三禪名樂，下地名喜所以。
論「意識相應至名曰憂根」，釋憂受也。
論「中謂非悅至應言通二」，釋捨受也。
論「何因此二總立一根」，問也。何因悅與不悅，在身在心受名各別？非悅非不悅，在心在身合為捨受？
論「此受在身心至身心合一」，釋妨難也。
論「又苦樂受至故總立根」，更重釋也。
論「意樂喜捨至立具知根」，此釋三無漏根。於中有二：先以九根於其三道立為三根，後釋三根得名所由。此即初也。
論「如是三名因何而立」，自此已下釋三根名，先問、後答。問云：因何名未知當知根等。
論「謂在見道至名未知當知」，此釋初無漏根名也。智名為知，忍非知故。在見道中苦法智忍位，有八諦未知當知行轉，至苦法智位有七未知當知行，乃至道類忍位有色、無色道諦未知當知行故，故十五心皆名未知當知根也。
論「若在修道至名為已知」，此釋第二無漏根名也。至道類智已知諦周盡，無未曾知聖諦之境為求知故起於聖道，但為斷除修道惑故於四諦境復數數了，是故說彼名為已知。《婆沙》一百四十三云「第十六心頃應如七智，何故獨說為已知根，非已知而知故。答：此亦從多分說，謂初剎那雖與七智相似，後諸剎那皆與彼異。從多分說悉名已知根，一類性故。」准此論文，前七智唯一剎那。「道類智二乘必有多念，或聲聞眾出必有多念。」准此，重知名已知也。有說：此後更無未已知，道所陵所覆，不以下著上令不得自在，必當爾故。於知言已知，如去時名已去，彼亦如是。准此論文，未已知道為下、已知道為上，忍為其下、智為其上，前為其下、後為其上。雖前七即於知說已知，亦得名為已知。後道類忍名為未知，故名以下著上。八智雖皆得名已知，七智上有下故不名已知，第八上無下故名為已知。雖道類智不能自知，至第二念方被智知，如須彌一塵、大海一滴。又就諦作法，非就剎那。問：修道中

觀諦為斷煩惱，及為練根法樂等，因何但言為斷煩惱？答？初果道後必起勝果道，其勝果道即是斷惑之加行也。又練根等恐煩惱退，為現法樂，亦是斷惑之勝進道故。但言斷惑義即攝餘，由斯論師唯說斷惑。

論「在無學道至乃至廣說」，此釋具知根名。「知已已知」者，唯說盡智，即是鈍根。謂得盡智，知我已知苦、知集等。或得盡智，知我已知苦、斷集等。「或習此知已成性者」，謂得盡智、無生智也，此即利根得其二智。我已知苦是盡，不復更知是無生智。「乃至廣說」者，謂我已斷集，不復更斷等。《正理論》云「第三具知根體知已已知，故名為知，習知成性故，或能護知故。」《抄》釋云「謂無學道云：苦我已知等，名知已已知。此名知。習已成性是初得，謂盡智。或能護知，是後位，即無生智。成而能護，故名為具。《俱舍》亦云『以初為有知，後為習成性。』此能有、能習者名為具知。具知家根，名具知根。」案此二論意有差別，若此論以三道慧名未知欲知等，即彼是根，就同依釋。是即彼是根義，但唯是慧。若《俱舍》意，彼之三名目能成行者，就依士釋。彼所有根，名為彼根，即具攝九法。《正理論》云「九根相應合成此事，故意等八亦得此名。」《婆沙》歷七十五法廢立，恐煩不述，然不過此前建立門。無前義者，不立為根。

論「彼所有根至當知根等」，總結前三根名。

論「如是已釋至幾無漏」，下第三有十四頌諸門分別。於中有二：初六頌有六門分別、後八頌別約諸義分別。初一頌漏、無漏分別，於中有三：一唯無漏；二唯有漏；三通有漏、無漏。

「論曰至名異體同」，此明唯無漏。

論「七有色根至色蘊攝故」，此明有漏。詳此釋義不盡。無漏無表亦色蘊攝，是無漏故。

論「意樂喜捨至有漏無漏」，第三漏、無漏也。

論「有餘師說至外異生品」，此敘化地部計。則是應婆沙毘婆闍婆提，此云分別論師。彼引經證信等五根唯是無漏，以契經唯說聖所有故。謂說阿羅漢乃至預流，向有此信等五根，故知無漏。「又世尊說：若全無此信等五根，我說彼住外異生品」者，又下文全無五根住外異生品，故知無漏。雖引重文，其義是一，聖有凡無。

論「此非成證至外異生品」，自下論主破，有二：一通化地部引文證成無漏、二自引經文證通有漏。此即初也。「此非成證」，總非。「依無漏根說此言故」，釋所以信等五根通其二種，謂有漏、無漏。彼說聖有凡無，依無漏根說，不依有漏信等五根。云何知然者？化地部徵：云何知依無漏根說？言「先依無漏至說此言故」，釋。論主釋依無漏信等五根所以也。夫建立聖人唯有為無漏、非無

為有漏。彼經既以信等五根建立聖人，故知唯依無漏根說。前說聖有，依無漏根。既言若全無此信等五根，故知唯說無漏。「或諸異生至外異生品」，論主第二釋，如文可解。
論「又契經說至亦通有漏」，論主引經證信等五根通有漏也。佛未轉法輪時未有聖人，此時已說有情根上、中、下，故知說有漏信等五根。
論「又世尊說至品類觀察」，論主引第二經證通有漏。信等五根若唯無漏，如何實知是集沒、味、過患，此之四行觀有漏故。集能招苦，沒沈沒處，味愛味處，過患是苦，出離是在滅。餘文可解。
論「故信等五根通有漏無漏」，總結證也。
論「如是已說至成非異熟」，下一頌第二明是異熟、非異熟門。
「論曰唯一命根定是異熟」，此定宗也。二十二根中，唯一命根定是異熟。「唯」，遮更通餘根。「定」，遮通非異熟。
論「若如是者至誰之異熟」，外難。難云：若定是異熟者，留多壽行。既由第四定等延此命根，即此命根是誰異熟？
論「如本論說至壽異熟果」，此有二意：一引本論證有留壽行、二引本論答前問也。言「留壽行誰之異熟」者，引本論證，即是先感富等業之異熟。「云何苾芻留多壽行」者，問留法。「謂阿羅漢」，簡有學。「成就神通」，簡慧解脫。「得心自在」，簡時解脫。「若於僧眾若於別人」，簡餘田。「以諸命緣至隨分布施」，簡餘物。「施已發願」，簡無願。「即入第四定」等，簡餘定。
「從定起已至則皆轉招壽異熟果」者，由施、定力，能轉招也。由施、定轉先不定富異熟業，令招今時壽異熟果。或由此施、定，願令延不定業也。問：何以得知非是由今布施現招壽果？答：有多文證。《婆沙》一百二十六云「問：理無富異熟果可成壽異熟果，何故乃說富異熟業則轉能招壽異熟果？答：無轉果體，有轉業力。謂由布施、邊際定力，轉富異熟業，招壽異熟果。雖俱可轉，而彼今時不顧富果，祈壽果故。」准此文，施為能轉，不言正感。「有餘師說：有業先感壽異熟果，然有災障。由今布施，邊際定力，彼災障滅，壽異熟起。雖俱可轉，而彼今時不顧富果，祈壽果故。」准此論文，施為能感。「有作是說：有業先招壽異熟果，然不決定。由今布施、邊際定力，令招壽業決定與果。」准此論文，施為能決定也。「復有欲令由施、定故，引取宿世殘壽異熟。謂阿羅漢有餘生中殘壽異熟，由今布施、邊際定力引令現前。定力不思議，令久斷還續。」准此論文，亦由施、定引也。准上四解，第一解云：由布施、邊際定力轉富異熟業，招壽異熟果。准此論文，於僧眾等施，為轉業因，非自招命。然此初解即與本論相扶，言轉富業招壽果故。第二師云：有業先招壽異熟果，然有障故等。此亦容是不定

業也。第三師云：有業先招壽異熟果，然不決定。第四師云：由施、定故引取宿世殘壽異熟。上三師釋，皆與本論相違。本論云「時彼能感富異熟業，則皆轉招壽異熟果。」此後三師皆不言轉富業，但言壽業有障、不定、殘果，故知非與本論相扶。
論「復有欲令至引取受用」，此是《婆沙》第四家也。
論「云何苾芻至富異熟果」，此釋捨壽行。准捨壽行，欲捨壽行皆行施等，定知不是轉現施業招壽之力令招富也。本欲轉捨壽業令招富果，欲令壽短，今更造壽業轉令招富，於捨壽行有何用耶？故知留壽行中所有布施但為轉力，不招現果。問：若爾，何故布施？答：《婆沙》云「問：所留壽行正由誰引？為由布施？為定力耶？若由施力，不應入定；若由定力，不應行施。有說由施，有說由定，如是說者俱由二種。雖多行施，若不入定，彼終不能引壽果故。雖數入定，若不行施，彼終不能引壽果故。然施力能引，定令決定，由此故言俱由二種。」准上論文，由施命緣能引過去招富之業感壽果也。《婆沙》釋捨壽行有六師釋。問：理無壽異熟果可成富異熟果，何故乃說壽異熟業即轉能招富異熟果？答：有三師如前留壽，唯改壽、富有異，皆言由施、定力。第四師云：有業先招富異熟果麁而非妙，由今布施、邊際定力，令滅麁業轉招妙果。謂彼先引長時麁果，今由布施、定、願力故，令彼轉招促時妙果。第五釋云：復有欲令引殘富異熟業，如留壽第四釋。《婆沙論》云「問：若諸有情壽果富果不決定者，可有留捨；若俱決定，如何留捨？答：但作分限，無留捨事。譬如良醫所記分限無能過者，此亦應然。」准此論文，留壽行者，富、壽二業俱不定者可有留捨；若決定者，但為分限不能增減。又准此文，增壽行者，非是現施能感，文極分明。第六尊者妙音釋，如此論。《正理論》云「且無分別。此諸根中唯一命根定是異熟，如何此命可無分別？定果命根非異熟故。如是命根亦是異熟，得邊際定應果苾芻，於僧眾中或別人所施思果故，諸我能感富異熟業，願皆轉招壽異熟果，本論說故。」此當《婆沙》初解。准《婆沙》四釋中，初釋及後立由施能引、定能決定，即是現施之思，引舊業起故，名施思果也。若作此釋，即與《婆沙》初釋相扶。《婆沙》復三師釋，皆違本論，不可依也。若不爾者，即與婆沙所解相違，又違本論捨壽行文。《正理》第二解同《婆沙》第三解，第三解同《婆沙》第四解。瑜師《正理抄》中云「《俱舍》所釋并非薩婆多正義，應以此引不定業為正。由不許命根是現業果。引無邊胄造《婆沙決擇》云『如說一法是業果非現業果，謂命根。又不許一業感多身。』」瑜師自云「然未詳其深趣，應更思之。」今詳有部命根定非現果，不許造一引業引多生果，亦不許造多引業共感一生。今此留壽，若為通釋，

若准留壽，定願即轉前富果令續今命，即有多業感一生過。若言令感命不定業延，即有與願不同過。今即以此二義以為兩釋。一解：以定、願及施思力，延不定業留壽得長。問：若爾，豈不與願不同？答：由願富業感壽果故，此願方能延不定業，如以命緣施等方能延等。二釋：即轉富業令招壽果。問：若爾，豈不一生多業引，及非取而與果耶？答：不許二引業共一生受。由施、定力資不思議故轉，其非取滿業令招壽果，然不是一生多引業果。如色是礙，通力不思議故，而能令無礙。若不爾者，因何本論云「富異熟業則皆轉招壽異熟果」。若言施思為引招現果者，此即有多過失，違《婆沙》增、捨文故，一生多業引故，違捨壽行文。違無邊胄《決擇》云「一法是業果非現業果，謂命根。又不許一業感多身。」若引感富業感此身者，此非多引感一生過。然兩釋中，應取後釋，順本論故，尊者法勝說此命根亦非異熟故。彼論說「有十三根皆通二種」，此違本論一根非業是異熟，九根非業非異熟，十二不定。有人釋論第一引本論意云：此家意說，以布施時無貪相應思，正能感現異熟命根。以邊際定等為緣，轉富業令感壽果。此即現業能感現命果，此釋為定。問：同分亦現感不？命與同分誰總、誰別？第一解云：同分是總，命根是別。同分非現感，命根容現感。由有總、別不同，現、非現異故。有同分長、命根短者可延，若同分亦短者命不可延。此論既云轉招壽果，以此故知現容感命。又下論云「四業容俱作」，引同分唯三等(云云)。又引《婆沙》一百十四三說(云云)，通《婆沙》三十一云「命根、眾同分是牽引果。」解云：引業非唯感總同分，亦能兼感別命根故。彈曰：舊翻名總、今譯為引，舊翻為別、今譯為滿。引滿總別眼目異名，如何引業兼感別命，豈非引、滿雜亂過耶？第二解云：同分是總、命根是別，同第一解。言差別者，俱容現感，由業力故。引《婆沙》第三師四業容感眾同分證。第三解云：同分是總、命根是別，同第一解。俱容現感，同第二解。言差別者，雖總、別不同，由彼俱容現業感故，長即齊長、短即齊短，延即同延、促則同促。第四解云：同分非現感，命根容現感，同第一解。言差別者，二俱是總。引《婆沙》三十一證。第五解云：俱容現感，同第二解。二俱是總，同第四解。言差別者，或延同分、或延命根。第六解云：俱容現感，同第二解。二俱是總，同第四解。云差別者，既俱容現感又同是總，長即齊長、短即同短，延即同延、促則同促。雖作六解，初解稍勝，非但順多論文，亦乃於理為善。今詳光師所引。論云「時彼能感富異熟業，則皆轉招壽異熟果。」謂是轉現施思之業為所轉業招現命根，違《婆沙》四釋及能轉所轉義也。及違捨壽行文，如前已述。亦違自釋。施思既已招命，何更用定、願轉？言命是滿，復違《婆沙》三

十一文，及《正理》十六文，如後當述。又云命根及同分俱能令六處住時長、短。不得論意，如前已述。問：命及同分誰是引果？答：《婆沙》三十一云「復次命根、眾同分是牽引果。」又《正理》十六云「要意業牽引命、眾同分。」又云「身、語二業定不能引命、眾同分。不爾，便違契經正理。經言：劣界思所引故，此說欲有命、眾同分。又云：又非次第一一極微牽引命根及眾同分，一心起故。」《正理》此文與《婆沙》三十一同。既有正文說命是引、無文說命是滿，不可准義云命滿而違正文。問：若爾，何故《婆沙》一百一十四解四業三說，一云：生、後二業感眾同分及滿，現及不定感滿，非眾同分。二云：三感眾同分及滿除現，現能感滿，非眾同分。三云：四能感眾同分及滿。《婆沙》既對滿說眾同分，不言命根，故知命唯是滿。答：彼文明四業感果引、滿差別，引中舉眾同分，命可例同。《婆沙》三十一正明眾同分、命根是何果故，具說二種牽引果也。四業中是准義，三十一及《正理》是正文，不可釋正文從准義也。此論云「引同分唯三」，即是第二師義，由引有命及同分故。言引同分，欲簡命根。若唯同分是引，但應言引，何用同分之言？問？命及同分俱是引果，何故唯說留捨命行，不說留捨同分？答：二用別故。故論云「一趣生等諸有情類，所有身形諸根業用，及飲食等互相似因，并其展轉相樂欲因，名眾同分。故有別法能轉煖、識相續住因、說名為壽。又命根增上用、謂能令眾同分相續住等。」准此故知延、促是命，非是眾同分也。

論「尊者妙音至捨壽行」，如文可解。

論「應如是說至皆是異熟」，此述論主釋也，如文可解。《正理》破云「而經主言由勝定力引取未曾諸根大種住時勢分，如此命根非是異熟，餘是異熟。」此言非理。所以者何？且彼唯說諸根大種住時勢分名為命根，如後當破。設許如是，隨執彼為長養等性，皆不應理。且不應執是長養性，彼能訪護異熟果故，所防異熟已轉盡故。不應異熟相續斷已獨有長養，太過失故。亦不應執是等流性，眼等無別等流性故，無記非善等流果故，又界應成雜亂過故。亦不應執是異熟性，定非欲界異熟因故，又彼自許如是事故。然其所說迷謬難詳，任更指陳。彼名何法而言此命非異熟耶？

論「因論生論至二種堪能」者，釋留壽行所以，可知。

論「復何因緣至猶如捨眾病」，釋捨壽行所以，如文可解。

論「此中應知至無煩惱故」，釋留捨壽處、人等也。處唯三洲；趣唯是人；依唯男、女；根唯不時解脫，慧、俱解脫者唯俱解脫，得邊際定諸阿羅漢。辨位，由彼身中有自在定，簡鈍根；無煩惱故，簡有學。

論「經說世尊至由此暫住名為命行」，此釋經中壽行、命行二名差別，如文可解。
論「多言為顯至不應言行」，釋多命壽。然有三解。第一解云：此顯命壽留捨多念，非一剎那有留捨義故。《婆沙》云「多言顯示所留所捨非一剎那，行言為顯示所留所捨是無常法。」第二有部解云：有說此多言者，為遮正量部計有一命壽實體經多時住，初起名生、終盡名滅、中間名住異。行言為顯留捨多念，命行、壽行念念體別，非一命壽經多時住。第三經部師說：多言為顯無一實命壽體，但於五蘊眾多行上假立如是命、壽二名，故說多行。若謂不然，不應言行，但可應言留多命、捨多壽，以此行是有為通名，非唯命、壽。
論「世尊何故至煩惱魔故」，此明世尊留捨，如文可解。《婆沙》百二十六云「經說世尊留多命行、捨多壽行。其義云何？有作是說：諸佛世尊捨第三分壽。有作是說：諸佛世尊捨第五分壽。若說諸佛捨第三分壽者，彼說世尊釋迦牟尼壽量應住一百二十，捨後四十但受八十。問：佛出世時，此洲人壽不過百歲，何故世尊釋迦牟尼壽百二十？答：如佛色、力、種姓、富貴、徒眾、智見勝餘有情，壽量亦應過眾人故。若說諸佛捨第五分壽者，彼說世尊釋迦牟尼所感壽量應住百年，捨後二十但受八十。問：諸佛色、力、種姓、富貴、徒眾、智見勝餘有情，何故壽量與眾人等？答：生在爾所壽量時故。由此經言捨壽行者，謂捨四十或二十歲。」《正理》二十二同《婆沙》。
論「傍論已竟至皆通二類」，釋憂根及信等八根是有記故唯非異熟。七色根、意根、除憂四受，十二通異熟，非異熟。
論「七有色根至餘皆異熟」，重釋，如文可解。
論「若說憂根至順捨受業」，外難。既有三順受業，喜、捨即是異熟，故順受業亦是順憂異熟業也。
論「依受相應至名順樂受觸」，有部通難。此是相應名順，非順異熟果也。
論「若爾至亦應如是」，外將喜、捨受例，亦應唯據相應名順。
論「一經說故至理皆無失」，有部通也。言順異熟於我無違，相應名順亦是於我無違。
論「無逃難處至憂非異熟」，外重徵也。
論「以憂分別至異熟不爾」，有部釋也。
論「若爾喜根至生及止息故」，外人將喜根例難也。
論「若許憂根至名果已熟」，有部反難外人。
論「亦應如是至名果已熟」，外引喜根例釋。

論「毘婆沙師至故非異熟」，有部引《婆沙》釋。《正理論》云「何緣定謂憂非異熟？此是異熟不應理故。云何不應？離欲貪者不隨轉故，異熟不然。設計隨轉，應如苦根，阿羅漢等亦可知有；而實非有，經所遮故。如契經說：設見大師般涅槃位，亦無愁等。又無用故，善亦不行，非能攝益如喜根故。」
論「若爾至何相知有」，外人徵喜根有相也。
論「隨彼有相至定非異熟」，此有部釋有喜無憂相也。
論「眼等八根至是惡異熟」，此釋異熟諸根於善、惡趣異熟不同。
論「於善趣中至善業引故」，此釋伏難，如文可解。
論「如是已說至幾無異熟」，下一頌第三明有異熟、無異熟門。
「論曰至定有異熟」，釋頌第一句也。
論「依唯越義頌說定聲」，釋頌「定」字。
論「謂顯憂根至故越次說」，釋越次第。先說憂根定有異熟所以。一以唯有異熟、二以兼具二義，由此二故越次先說憂根定有異熟。
論「具二義者至唯散地故」，釋二義也。唯有異熟有其二義，一非無記、二非無漏，憂根具有，故先說也。
論「由此越次至定有異熟」，此結先說憂根定有異熟所以。
論「眼等前八至三無漏故」，釋十一根定無異熟。無異熟有二義：一無記故、二無漏故。眼等八根唯有一義，謂無記故，無無漏也。三無漏根唯有一義，謂無漏故，無無記也。雖有定無異熟之義，不兼二故，不越次說，於第二說定無異熟。
論「餘皆通二至皆通二類」，准唯有記有漏有異熟，唯無記無漏無異熟，釋餘十根通二種也。先略、後廣。此即略也。
論「意樂喜捨至無異熟」，此釋四根通有漏無漏、通三性。若非無漏非無記者，一向有異熟；若無記無漏者，無異熟。
論「苦根至無異熟」，此釋苦根唯有漏通三性，唯無記性無異熟。
論「信等五根至無異熟」，此釋五根通漏、無漏唯是善性，若有漏者即有異熟。
論「如是已說至幾無記」，下一頌第四三性分別門也。
「論曰至故先說」，此釋信等八根先說所以。二十二根信等是後，次前門中復明信等，故乘前便說信等根。
論「憂根唯通至無記性」，釋餘十四根，如文可解。憂根唯通善、不善性不通無記者，《婆沙》一百四十四釋憂非無記云「憂根且非有覆無記，由與欲界有身見、邊執見不相應故。所以者何？行相異故。彼二見歡行相轉、憂根戚行相轉，互相違法不相應故。憂根亦非無覆無記，非威儀、工巧處、異熟生所攝故。問：何故憂根非威儀路所攝？答：憂根分別轉，威儀路無分別轉。若威儀路有憂根者，設有分別我今應作如是威儀如佛世尊、或如馬勝，即分別時便

應已住如是威儀。然威儀路無此分別，故威儀路無有憂根。問，何故憂根非工巧處？答：憂根分別轉，工巧處無分別轉。若工巧處有憂根者，設有分別我今應作如是工巧如佛世尊、或如妙業天子，即分別時已應成辨如是工巧。然工巧處無此分別，故工巧處無有憂根。問：何故憂根非異熟生？答：憂根分別轉，異熟生無分別轉。若異熟生有憂根者，設有分別我今應受如是異熟如佛世尊、或如轉輪聖王，即分別時便應現受如是異熟。然異熟生無此分別，故異熟生無有憂根。」廣如彼釋。問：何故受通三性，念、定、慧不通三性？答：受全中建立二十二根故，所以說四受通三性；念、定、慧唯善入二十二根故，所以不通三性，如建立二十二根中說。

論「如是已說至幾無色界繫」，下一頌第五明界繫門。

「論曰至十九根」，此明欲界唯有十九根，除後三無漏根故。

論「色界如前至亦通色界繫」，明十五根通色界繫。「通」言欲顯色界亦有，兼除女、男、憂、苦。

論「除女男者至身醜陋故」，此釋色界無男、女根所以。一以離婬欲法故。若爾，因何有其鼻、舌？為釋伏難故言醜陋，不同鼻舌有嚴身用。

論「若爾何故說彼為男」，難也。男、女二名由二根得；彼無男根，何故名男？

論「於何處說」，反問也。

論「契經中說至男身為梵」，引經說也。

論「別有男相至男身所有」者，此通經。雖無男根，而有男身眾相，故名男也。非如欲界無男根即無男相。

論「無苦根者至不善法故」，釋無苦所以。身淨妙故，無等流苦；無不善法故，無異熟苦也。

論「無憂根者至惱害事故」，釋無憂所以也。一以所依身定潤故無憂，二以無憂境故無憂也。

論「無色如前至信等五根」，明無色界唯八根也。言「通」者，顯下界亦有。

論「如是已說至幾非所斷」，下一頌第六三斷分別門也。

「論曰至非無漏故」，明四根通三也。與見、修煩惱相應故見、修斷，通無漏故亦非所斷。憂根不通無漏故，唯見、修所斷。但與見、修惑相應故，不通非斷。

論「七色命苦至皆有漏故」，此明九根唯修所斷，不染污故不與見、修煩惱相應，及非第六意識所生故非見斷，皆有漏故是修所斷，不通非斷。

論「信等五根至及無漏故」，釋信等五根，非染污故不通見斷，通有漏故是修所斷，通無漏故亦非所斷。

論「最後三根至是所斷故」，釋後三根唯不斷也。
上來六頌六門分別義類差別，自下八頌就得等不同六門分別。
論「已說諸門義類差別」，結前。「何界」已下生後。此下一頌第一明三界四生初得異熟根多少也。
「論曰至定染污故」，此明欲界三生。初生唯得二異熟根，爾時雖有意、捨二根，唯染污故非異熟根，異熟意根無法前得。漸具根者無眼等四及女、男也。
論「化生初位至初得八根」，明化生也。准此，化生必具諸根。
論「豈有二形至二形化生」，釋通妨也。准此，善趣無有二形化生。此上所說唯異熟根。若兼染污，竝加意、捨。
論「說欲界中至色無色界」，結引。
論「欲界欲勝至過色無色」，釋頌但言欲、色，不言界也。然詳此釋，似當煩長。
論「色界初得至無形者說」，釋色界也。
論「上唯命者至唯命非餘」，釋無色界。頌中上言，以定勝生勝故，非是在欲、色界之上，無別處故。餘文可解。《正理論》云「由此證知命根實有。此若非有，為得何根名生無色？非善、染污名業果生，未受彼生容現起故。又異熟心無續生理，唯許染心能續生故。過去未來非有論者，爾時三世異熟皆無。異熟既無，生依何說？必應許有生依實法(大乘有賴耶即無過。經部有過)。」《婆沙》一百四十七云「問：餘無色根爾時亦得，謂意、五受、信等五根，此中何故不說，答：有說。爾時一切得者，此中即說。餘無色根雖有得者，而非一切，是故不說。謂上地沒生下地時，雖得彼根；若自地沒還生自地，彼皆不得，是故不說。」述曰：此說先不成就，今之得者名得。若自地沒還生自地，先成就故不名為得。從下地沒生上地時，爾時善、染亦先成就，唯異熟根無法前得。彼彼生處初獲名得。問：若言雖同欲界，以報別故，此無記根名初得者，何故得識不得眼？云「如從二、三、四定沒生初靜慮及欲界時，但得其識不得其眼，而於前身已得眼故。」答：前文據十八界作論。彼於眼界總說，不簡異界、異地及業果別。此中辨異熟根，就業果說。雖於同地先成眼，業果不同名之為得。又說：此中但問初得業所生者。初受生位，餘無色根雖有得者，而非業生，故此不說。後位所得雖業所生，而非初得，故此不說。此論意與後文同也。
論「說異熟根至幾根後滅」，下一頌第二明最後滅諸根多少。
「論曰在無色界至於最後滅」，此釋無色界。前先欲後無色，此文先無色後欲者，乘前義便。《正理論》云「又無色言遮彼有色，有餘師說彼有色故。若不說有實物命根，何異熟斷名無色死？若言異熟四蘊斷故彼名死者，善染污心現在前位應亦名死。若言彼地所受

異熟猶未盡者，如何不受而有盡期？善染污心現在前位，當言彼受何業異熟？非不現前可名為受。若謂於彼異熟習氣恒隨轉故名為受者，理亦不然，所執習氣非極成故，太過失故。異熟雖盡習氣隨故，如業習氣，應無死期。若異熟盡無習氣者，業亦不應有餘習氣。若言習氣望現異熟如我得者，應如我得異熟不起習氣則無。又非異熟習氣隨轉名受，異熟非彼性故。又汝所執習氣理無。」後當廣辨。《抄》釋云「我宗異熟法上得，異熟若滅得亦隨滅，不同業得。」

論「若在色界至而生死故」，此釋色界，如文可解。

論「若在欲界至唯有前八」，此釋欲界，如文可解。

論「如是所說依頓命終」，總結上滅依頓終。

論「若漸命終至前後滅義」，釋漸命終滅根多少，如文可解。

論「如是所說至而命終者」，結上頓、漸二種命終。但依染無記心而命終者，染無記心滅根數同，所以合說。

論「若在三界至如理應知」，次釋善心命終，隨其所應於前所說捨根位中加信等五。

論「分別根中至何沙門果」，下一頌第三明得果用根多少。此中明得，通無間道、解脫道。與得果前為引因，後轉為依因。由此前後二果，定用二無漏根得也。此中言得，初證名得，不說後位及練根也。若說練根，初後二果應八根得。又此中言得，是與果道為其近因名之為得。

「論曰至在中間故」，總釋邊中果名。

論「初預流果至依因性故」，釋初果也。《正理論》云「雖解脫道於沙門果非同類因而是相應，俱有因故，名得彼果亦無有失。以沙門體更互相依而得生故，展轉相望為士用果，誰復能遮？若言加行、無間、勝進應亦爾者，許亦無失。或已知根亦為同類因，能得預流果，謂轉根時，如阿羅漢就容有說，亦無有過。」

論「阿羅漢果至依因性故」，釋後果也。二道相資，如初果釋。雖樂、喜、捨三根容得，正得果時唯一受故，不越九根。雖無間、解脫道不同時，而等流、士用果同時故，亦無有過。

論「中間二果至九根所得」，自此已下釋中二果，先總釋根數、後一一別釋。此即初也。

論「所以者何至由九根得」，釋第二果。於中有三：一依世道由七根得、二依出世道由八根得、三依超越由九根得。

論「若不還果至得一來果」，自此已下釋第三果。於中有四，三如一來果說。

論「總說雖然而有差別」，已下重釋不還果也。與其前果根數雖同而受根有別，謂前超越唯用捨受，依未至故；此果超越，通樂、

喜、捨，容依六地證三果故。依未至、中間及第四禪，即是捨受。前二禪喜、第三禪樂根。若次第者亦與前殊，第九解脫或入根本地、或在未至，若入根本地加其喜根，若不入者還同前果。《婆沙》一百四十八云「問：離欲界染第九解脫道，誰即入靜慮？誰不入耶？答：有說欣多者入、厭多者不入；有說為求靜慮而離染者入、為求解脫而離染者不入；有說利根者入、鈍根者不入。」已上論文。又三釋俱通，所以無評。問：因何次第證有入根本地，超越證者即無斯理？答：離修道惑多種不同，或有欣上厭下而斷於惑，若是利根欣心多者得入根本。或有為求解脫、或有為求靜慮而斷於迷惑，若是利根為求靜慮得入根本。道類智雖是修道，容預多念，亦有利根然為現觀諦理，若依未至入於見道，不為欣上地、不為求靜慮入見道故，不入根本。又解：先得根本靜慮，若意樂根本即依根本，若意樂未至即依未至，由此無間、解脫必同一地。斷非想惑無其上地可欣求故，依其未至得第四果，解脫道中不入根本。

論「豈不根本至由九根得」，問。

論「實得第四至定由九根」，答。

論「於不還果中何不如是說」，重難。

論「以無樂根至極堅牢故」，通也。如文可解。依《發智論》第十五云「幾根永斷、滅、起，得預流果？答：無根永斷，七根滅起，一滅不起，一起不滅，得預流果。」述曰：言永斷者，謂於諸根永斷繫縛，得離繫義。言起滅者，無間道滅，解脫道起。言滅不起者，無間道滅，解脫道不起。言起不滅者，無間道無故不滅，解脫道新起故言起也。得預流果時，無有一根得永離繫縛，故言無根永斷。言七根起滅者，謂信等五及意、捨也。無間道滅解脫道起，一滅不起者，謂未知根，第十五心滅後更不起。一起不滅者，謂知根，第十六心起，第十五心無，故不滅。「幾根永斷、滅、起，得一來果？答：若倍離欲染，入正性離生者，如證預流果說。若從預流果以世俗道證一來果，無根永斷，七根滅起，得一來果。」述曰：無根永斷者，同預流說。七根起滅者，亦同預流。「若從預流果以無漏道證一來果，無根永斷，八根起滅，得一來果。」述曰：八根起滅者，於七根上加已知根。俱無間道滅，解脫道起故。「幾根永斷、滅、起，得不還果？答：若已離欲染入正性離生，無根永斷，七根滅起，一滅不起，一起不滅，得不還果。」述曰：無根永斷者，見道第十五、六心中不滅根故。七根滅起者，若依未至、中間及第四靜慮，即是信等五及意、捨根。「若依初、二禪，即信等五及意、喜根。若依第三禪，除喜加樂。若從一來果以世俗道證不還果，不入靜慮，四根永斷。七根滅起，得不還果。」述曰：四根永斷者，謂憂、苦、女、男，離欲斷故。七根滅起，如預流說。

「若入靜慮，四根永斷，六根滅起，一滅不起，一起不滅，得不還果。」述曰：六根滅起、謂信等五及喜意根。一滅不起，謂捨根。一起不滅，謂喜根。「若從一來果以無漏道證不還果，不入靜慮，四根永斷，八根滅起，得不還果。」述曰：八根滅起者，謂七根上加知根。「若入靜慮，四根永斷，七根滅起，一滅不起，一起不滅，得不還果。」述曰：七滅起者，謂信等五及意、知根。一滅不起者，捨根。一起不滅，謂喜根。「幾根永斷、滅、起，得阿羅漢果？答：若依未至證阿羅漢果，一根永斷，七根永斷滅起，一滅不起，一起不滅得阿羅漢果。如依未至，依靜慮中間、第四靜慮、三無色定亦爾。」述曰：一根永斷者，謂命根。七根永斷滅起者，信等五根及意、捨，一滅不起，知根。一起不滅，謂具知根。「若依初靜慮證阿羅漢果，二根永斷，六根永斷滅起，一根滅起，一滅不起，一起不滅得阿羅漢果。如依初靜慮，依第二、第三靜慮亦爾。」述曰：二根永斷者，謂命、捨根。六根永斷滅起，謂信等五及意根。一根起滅者，若初、二靜慮喜根，第三靜慮樂根。一滅不起，知根。一起不滅，謂具知根。

論「今應思擇」，下有三行頌第四明隨成就一根定成根多少也。於中，有定成三、四、五、七、八、十一、十三，無定成一、二、六、九、十、十二、十四。

「論曰命意捨中至皆定成就」者，釋定成三也。於中有二：初明三根定成、後明餘根非定。

言「命意捨中至所餘根」者，此明三根定成。此三於一切處、時、位等皆定成也。一切眾生必有命故；及通大地故；定有於受，五受之中捨遍一切故。言「除此三根至或不成就」，已下釋餘根不定，先總、後別。此總釋也。言「此中眼耳鼻舌四根」，已下別釋也。總有十九根不定類同即合釋也，眼等四根類同故合釋。有二處不成：一生無色界、二未得已失。身根唯一處不成，謂生無色界。男、女二根二處不成，謂上二界及未得、已失。喜、樂根一處定不成就，謂異生生三定已上。言異生者，簡於聖人。聖人生上，成下無漏喜、樂根故。苦根一處定不成就，謂生上二界。憂根一種不定不成，謂一切離欲貪者。此二根唯有漏，故不簡凡、聖。餘文可解。言「於非遮位至皆定成就」者，一切處非遮者，即是前三命、意、捨根。

論「若成就樂至及此身根」，第二釋定成四。若成就樂及身根定成意、命、捨故。聖生無色，成就樂不成身根；異生生第四定，成就身根不成樂根。此身、樂二根不互定成。

論「若成眼根至捨樂喜根」，釋定成五。成眼等必依身故，成喜必成樂故，所以定成五根。

論「第二靜慮至此成何樂根」，外難。未得第三靜慮捨欲界、初定樂根，未得第三靜慮定成何樂根？
論「當言成就至餘未得故」，答。餘淨無漏樂猶未得故，若成樂根喜即不定。謂異生生第三定，成就樂根、不成喜故，若成喜根即定成樂。聖人生上成無漏，必成無漏樂；異生生第二定，必成染污樂故。
論「若成苦根至四受除憂」，釋定成七。成苦根定身在欲界，身及四受必定成就憂離欲捨。所以有苦之者，容得無憂。
論「若成女根至信等五根」，此釋定成八根。若成就女、男、憂根，定身在欲界，所以七如苦說。第八即是女、男、憂根。有女、男根容離欲，憂非定成。有憂根容無形故，女、男二根非定成就。若成信等五根，定成八根。意、命、捨三一切有故，定成三根。異生生無色界，無七色根及四受故；是異生故，不成三無漏根。由此唯八根定。十四不定。
論「若成就具知根至及已知根」，若那含生無色界得羅漢果，即不成就七色、憂、苦，三無漏根不竝成故，眼等十一不定成也。若成就已知根，義亦如上。
論「若成就未知根至及未知根」，釋定成十三根。以見道定依欲界故，如前有身、苦。已離欲者容入見道，憂非定成。無眼等四根容入見道，眼等不定。女、男二根漸捨命者，容不成就，故非定成。《正理論》云「若成未知根，定成就十三，謂身、命、意、苦、樂、喜、捨、信等五根及未知根。漸命終位傳說深心厭生死故能入見道，漸捨命無男女根亦容入聖故。不可釋云以男、女互成不定故不說，則男、女互無數終十四。因何論文但說十三？若言男、女互無，以不定不說十四，即是西方師義。迦濕彌羅國師云：此中說數不說名也。故《婆沙》一百五十云『若成就女、男二根，定成就過去、未來九，三世二，現在四。過、未九者，謂四受、信等五根。三世二者，謂意、一受。現在四者，謂男、女、身、命。餘不定如前說。西方師云：應過、未定成十，謂五受、信等五。三世定成一，謂意。受名不定。故迦濕彌羅國諸師云：名雖不定而數即定，必有一受現在前故。此中說數不說名也。又云：若成就未知當知根，定成就三世七，過去、未來三，未來、現在一，現在二，三世七者，謂意、一受、信等五根。過、未三者，謂三受。未現一者，謂未知當知根。現二者，謂身、命。此二說如前。』」准上論文，故知女、男二根非互有不定，故不說也。問：若爾，何故《正理》九云「言一形者，無有二形及與無形，得聖法故。」答：此說本性無形，及除去無形，不能得聖，非是漸捨命者。准《婆沙》文，不容異解。既無形以志性不定不得入聖，漸捨命者以深厭生死能入聖

故，義不同也。問：漸命終者無形得戒以不？答：亦得戒無失。無形不得戒，不據漸命終者。無形不得戒，據本性、損壞，以多煩惱等。漸命終者性猶未轉，何不得戒？又漸捨命眾同分，本男、女根依，漸捨故無，非是無根所依眾同分，如何即令不得戒耶？漸命終者如入無心亦得於戒，受緣具故。非不律儀有漸捨命得，漸捨命時無作及受事故，不同律儀。

論「諸極少者」，下一行頌第五明成根極少。

「論曰至及身命意」者，釋頌初二句。「極少成八無八」者，唯於二位極少成八，謂一斷善根，定成五受及身、意、命，定不成八信等五及三無漏根。六根不定，謂眼等四根及女、男根容有不成。

論「受謂至立圓滿名」，便釋受。

論「如斷善根至愚生無色界故」，釋頌後二句。言成八根，信等五及命、意、捨。十四定不定，謂七色根及苦、憂、喜、樂、三無漏根。斷善者極少成八，極多十四。愚生無色唯成八根，更無增理。《婆沙》一百五十，隨信行極多十九、極少十三。十九者，除一形、二無漏根，即未離欲染住見道者。十三者，身、命、意、四受、信等五、一無漏根，即已離欲染漸命終位入見道者。問：何故此位能入見道？答：是愛行者一期生中恒厭生死，臨命終時苦受所觸厭心轉增能入見道。如隨信行，隨法行亦爾。

論「諸極多者」，下一行頌第六明極多門。極多成就十九根，有其二位：一是凡位、二聖位。凡謂二形，唯除三無漏。聖謂未離欲貪，除二無漏及除一形。此論釋頌第四句，云「除二無漏及除一形，乃至女、男二根隨除一種，以諸聖者無二形故。」此文既是明極多，文言一形但遮其有二，不是遮無形，若有無者非極多故。此論此釋不違定成十三根也。《正理》釋第四句云「除二無漏及除一形，乃至言一形者，無有二形及與無形得聖法故。」述曰：此無形者，謂是本性除去者，非漸命終，與前意別。

俱舍論疏卷第三

保延三年潤九月二十三日初夜於南新屋點了。

老僧

俱舍論疏卷第四

沙門法寶撰

分別根品第二之二

「論曰今應思擇至決定俱生」，此品大文第二，有二十七頌明俱生法。文中有二：一問、二答。此即問也。問：何故作此論耶？《正理論》云何緣思擇諸法俱生？為破邪宗顯正理故。謂或有執諸行無因自然而起、或復有執由一因故諸行得生、或復有執由自性等不平等因而生諸行，為對此執故作斯論。此論問意，意云：一切有為如其體相，色，心等法種種不同，此法生時亦各別起，為有諸法決定俱生。

論「有定俱生」，答也。答中有三：一即略答、二開章門、三依章別釋。此略答也。

論「謂一切法至此中不說」，第二開章門也。雖標五法，唯釋四章，無為不生此中不說。

論「今先辨色決定俱生」，已下第三依章別釋。此一頌，第一釋色定俱生。

「論曰至細於此者」，此釋頌「微聚」也。極微非聚，微是七微，聚色之中微聚最細。此文亦顯色等極微自類聚集成其微聚。又釋：同《正理》。《正理》云「色之極少更無分故，立極少名。如一剎那名時極少，更不可折為半剎那。如是眾微展轉和合定不離者，說為微聚。」准此論文，微是極微，聚是八、九微等。二釋之中後釋為善。

論「此在欲界至色香味觸」，此釋欲界無聲無根。

論「無聲有根至身為第九」，此釋無聲有身根也。

論「有餘根聚至處各別故」，釋有餘根處各別也。

論「於前諸聚至大種因起」，釋有聲也。《婆沙》九十云「身、色、聲、觸界，欲、色界定成就，無色界不成就者，問：身、色、觸界可爾，聲界云何恒時成就？有作是說：大種離合必生聲界。有情若在欲、色界中、大種恒有故常發聲。評曰：彼不應作是說，若四大種必恒生聲。此所生聲何大種造？若即此造，應多有對色一四大種生。若說餘造，餘四大種復必生聲，如是展轉有無窮過。應作是說：生欲、色界有情身中，多四大種在一身內，有相擊者便發生聲，不相擊者即無聲起。雖一身中必有聲起，非諸身分皆悉發聲。又此論等云無聲八等。」准此等文，定成聲者據一有情於一身中定成聲故，非定遍有。有聲九等，據相隣近。二文意別，互不相違。

詳諸論意，有眼等根定有身根及有餘八，有身根處亦定有八。雖根四境定不相離、必定俱生，亦有內四境有定俱生、有不定者。定者如有感眼必感身等，有唯不離根非俱生滅，如有表色、聲，及造表、無表大、變化色等。此等與根雖有無不定，依總處說云定不相離。雖聲不定，然聲起時必擊色等大種方生，色與香等必定俱起，由此有聲定有八事。有餘八事非定有聲，有香味境定有色觸，有欲色觸非定有香、味。有一師說：身在色界作欲界化，不化香、味。此非正義，此即外境決定有八。造道、定戒四大種等雖依身等，不定俱生。若取必相依有，即無四大起而無色等容有無聲。舊《毘婆沙》有二師說。第一師云：一切四大必不離色聲，一切欲界色必不離香、味。第二師云：一切四大不必有色、聲，一切欲色不必有香、味。念法師云：「兩師竝非正義，各取少分方可為正。應言一切四大必不離色、不必有聲，一切欲界色必不離香、味。故《雜心》云『極微在四根，十種應當知，身根九餘八，謂是有香地。』」泰法師云：「念法師意，以《雜心論》不說有聲，明知此聲非恒成就。」泰法師云：「念法師若作斯釋，此大謬也。《發智論》云『誰成就聲持？答曰欲、色界。』又《雜心》云『無想眾生入十入性。』聲既恒成，故知《婆沙》初師一切四大必不離色、聲，一切欲界色必不離香、味，是其正義。然《雜心》、《俱舍》頌不說聲者，以聲因大種相擊故生，非如香等恒時有故。其聲此論別加，《雜心》略而不說。」泰法師意說聲既恒成，明知一切四大必不離聲。

今詳念法師釋深得論意。一切四大不必有聲，與《婆沙》評家義同。一切欲、色界定成就聲者，據一身說。一切欲界色必不離香、味，同《婆沙》一百四十五評家，身在色界作欲界化，亦化香、味而不成就。泰法師解：若言定成就聲，此說即是。若言一切四大必不離色、聲者，此即非也。只可言不離色，何得必不離聲？准《婆沙》評家義，有四大種不離聲、有四大種離聲，何得說言一切四大必不離聲？若言大種皆遍發聲，還同婆沙評家所破，故亦非理。又言一切欲界色必不離香、味，還同念法師。准念法師一切四大必不離色、不必有聲者，此同《婆沙》評家所說，擊發四大方名有聲，自餘四大不名有聲，非是一身不必有聲名為不定。若說同在一身，即合必有聲也，應定九、十等。今詳《婆沙》二說，前師欲界必不離香、味者，是色界亦化香、味如莊嚴具而不成就。後師一切欲界色不必有香、味者，是身在色界，唯化欲界色、觸二境。泰師、光師妄解念法師意，以《雜心》不說有聲，明知此聲非恒成就。此即謬釋法師意也。念法師既講迦延，豈不知《發智》云「誰成就聲持？答曰欲、色界。」又豈不知無想十入？念法師以非是一切四大

恒有聲故不必有聲，非謂一身全無聲也。如此論等云「無聲八、九、十，有聲九、十、十一」等，此同《雜心》。此言無聲，豈說不成就聲耶？法師既取此文，意亦如是。
泰法師復引《發智》等論破念法師，為大謬也。又自釋云「故知婆沙初師一切四大必不離色、聲，一切欲界色必不離香、味，是正義也。」此更大謬。即違《婆沙》有四大無聲，此論、《雜心》無聲八等。念法師義既順論文，泰、光二師即謬破耳。
論「若四大種至可得非餘」，此明四大體用增減。此是問也。
論「於彼聚中至與麩合味」，此以用增答也。《婆沙》一百三十一有其兩說：一云體增、二云用增。此論是後師，《正理》是前師。《正理》救前師云「豈不色法亦見用增？如酢和水、良藥和毒、鹽和水等。雖兩數同而用有異，如何言色就體說增？此不相違。以酢與水觸微雖等而味不同，酢味微多、水味微少，故酢味勝還是體增。於諸聚中有味等物體增強故，謂是用增。良藥、毒等緣起，理門有差別故，體類如是。由此雖少而能伏多，非異體類有別用生。故執用增是為邪計。或如類別，品別亦爾，故唯心等就用說增、就體說增，謂諸色法，譬如依多、依一成故。」釋曰：色、心依一依多不同，用增、體增亦非一例。詳其兩說，竝是《婆沙》之文，正理論師此中不合彈斥論主為非。然詳體增、用增，未為盡理。如若干水具有六味，如有六人同食此水，先覺不同，何者體增？何者用增？故知法性隨緣不定，非體、用。
論「云何於彼知亦有餘」，問也。
論「由有攝熟長持業故」，答也。於中有二：此第一答。以業有故，知體有也。
論「有說遇緣至用有勝劣」，此第二答。以後有相，知前有體。遇火等緣，蘇、臘、鐵等物便流動。如冬水中由極冷故，有煖等相。及由先觸極冷水故，後觸次冷，覺中有煖。雖四大種體不相離，以用勝故唯一相顯，如多境相雜勝者先受，多聲同發唯聞勝者。《婆沙》一百四十一云「問：云何得知此四大種恒不相離？答：自相、作業一切聚中皆可得故。謂堅聚中地界自相現可得故，有義極成。於此聚中若無水界，金、銀、錫等應不可銷。又水若無，彼應分散。若無火界，石等相擊火不應生。又火若無，無能成熟，彼應腐敗。若無風界，應無動搖。又若無風，應無增長。於濕聚中，水界自相現可得故，有義極成。於此聚中若無地界，至嚴寒位應不成水。又地若無，船等應沒。若無火界，應無煖時。又火若無，彼應腐敗。若無風界，應不動搖。又風若無，應無增長。於煖聚中，火界自相現可得故，有義極成。於此聚中若無地界，燈燭等焰應不可迴。又地若無，不應持物。若無水界，應不生流。又水若無，焰不

應聚。若無風界，應不動搖。又若無風，應不增長。於動聚中，風界自相現可得故，有義極成。於此聚中若無地界，觸牆等障應不折迴。又地若無，應不持物。若無水界，應無冷風。又水若無，彼應分散。若無火界，應無煖風。又火若無，彼應腐敗。」
論「有餘師說至界謂種子」，此是經部也。唯有種子，無其體相。大乘不言種子，然許或有一大乃至四大，許一造色乃至五境，然同處不相離，非和雜也。經部大意亦同。
論「如何風中知有顯色」，問也。若言外境定有八微如外風中無塵埃者，長等形色共許定無，如何得知風中有顯色？若無顯色即唯有觸，孰有八微？
論「此義可信至不相離故」，答也。風中顯色但可依教信有，不可比知。或所合香現可取者，雖不可見而香可嗅，香、顯必俱定有顯也。
論「前說色界至故不別說」，類釋色界，可知。
論「此中言事至為依處說」，自此已下問答分別。此是問也。
論「若爾何過」，此反問也。
論「二俱有過至有太少過」，此責依體有太少過。
論「若依處說至有太多失」，此明依處太多失也。
論「二俱無過至能依造色」，答二難也。
論「若爾大種至四大種故」，此就異類大種為難。
論「應知此中至類無別故」，此以類同合說答也。然《正理論》更有二說，故彼論云「或唯依體亦無有失，由此中說定俱生故。形色等體非決定有，光、明等中則無有故。或唯依處，然為遮遣多誹謗故，別說大種。多誹謗者，謂或謗言：大種造色無別有性(謂譬喻部及覺天等)。或復謗言：無別觸處所造色體(室利邏多說許餘色)。或復謗言：非一切聚皆具一切。經部諸師或有總無四大，或復謗言數不決定，別說大種此謗皆除(經部諸師同大乘說，或言定有大種不必具四)。」
論「何用分別至義應思擇」，此論主止諍也。
論「如是已辨至今次當說」，此下半頌釋餘俱生。
「論曰至餘則不起」，釋心、心所必定俱也。無有心王起時不兼心所，心所起時不兼心王，故言必俱。非謂心王而與一切種類心所俱也。
論「諸行即是至四相俱起」，言「諸行相」者，謂一切有為與四種相必定俱起。上句「必俱」二字流至下句，諸行相必俱也。
論「言或得者至是故言或」，釋頌「或得」二字。於諸行中，或與得俱起，謂有情法；或與得不俱，謂無情法，故言或也。
論「向言心所何者是耶」，此下乘便廣明心所。言心所者，是心所有。《正理論》云「四有為中廣辨色、心，如前品說。」心所等法

猶未廣辨，自下有十一頌半廣明心所。文中有四：一述名體、二述俱生、三述簡濫、四述眾名。就述名體中復分為二：一開章列名、二牒章別釋。此下半頌開章列名。
「論曰至五小煩惱地法」，列五地名，可知。依《婆沙》四十二，五地法外更有大有覆無記地，謂有覆無記心、心所法。大無覆無記地法，謂即一切無覆無記。此二地法無別心所，故此不說。
論「地謂行處至為彼法地」，總釋五地名也。
論「大法地故名為大地」，別釋大法地也。謂地是心王，大法是心所。
論「此中若法至名大地法」，別釋大地法也，謂即心所。此是兩重屬主釋也。
論「謂法怛於一切心有」，示大地法體也。
論「彼法是何」，此重問也。自下別釋五大地法，即為五段。此下第一，一頌別釋大地法也。將釋名體，先釋總名，如前所述。《正理論》云「地即是心，大法地故名為大地。此中若法，大地所有，名大地法。謂法遍與一切品類一切心俱生，由此故心非大地法，非心俱生故。」准上論文，受等十法遍一切心故名為大。心王與大為所依故，名為大地。受等十法與心俱生，名大地法。心與心王不俱生故，非大地法。《婆沙》十六「問：大地法是何義？答大者謂心。如是十法是心起處，大之地故，名為大地。大地即法，名大地法。有說：心名為大，體、用勝故。即大是地，故名大地，是諸心所所依處故。受等十法於諸大地遍可得故，名大地法。有說：受等十法遍諸心品故名為大，心是彼地故名大地。受等即是大地所有，名大地法。」前之二釋與二論異，後之一釋與二論同。自古諸師或以三義、或以五義簡五地別，恐煩不敘。今此論主唯以一義簡地法別，勝於三義五義簡也。即以遍於一切心簡，自餘心所皆不能遍一切心也。
「論曰至和合遍有」，先總釋遍有。謂傳婆沙師說，故言傳說。
論「此中受謂至有差別故」，准釋受蘊。言領隨觸，及於此中正理不破，故知此言即謂領順苦、樂等觸，非謂領順苦、樂等境。有人定為領納前境，非決定也。故《正理》云「於所依身能益、能損、或俱相違，領愛、非愛、俱相違觸，說名為受。」准此論文，領同時觸。
論「想謂於境取差別相」，即是取男、女等差別之相。《正理論》云「安立執取男、女等境差別相因，說名為想。」述曰：謂能為因，令心、心所安立男、女等相而執取故。
論「思謂能令心有造作」，《正理論》云「令心造作善、不善、無記，成妙、劣、中性，說名為思。由有思故，令心於境有動作用，

猶如磁石勢力能令鐵有動用。」
論「觸謂根境至能有觸對」，《正理論》云「由根、境、識和合而生，能為受因有所觸對，說名為觸。」
論「欲謂希求所作事業」，《正理論》云「希求取境說名為欲。」
論「慧謂於法能有簡擇」，《正理論》云「簡擇所緣邪、正等相、說名為慧。簡擇未決，亦得疑俱。」
論「念謂於緣明記不忘」，《正理論》：「於境明記不忘失因，說名為念。」述曰：由念力故，於緣境明記顯了，能為後時不忘失因，非謂但據緣過去境。
論「作意謂能令心警覺」，《正理論》云「引心、心所，令於所緣有所警覺，說名作意，此即世間說為留意。」述曰：諸心：心所沈沒不行，由作意力警令發覺，策之令造能屬於境，即世間言留心於此。
論「勝解謂能於境印可」，《正理論》云「於境印可，說名勝解。有餘師言：勝謂增勝，解謂解脫。此能令心於境無礙自在而轉，如勝戒等。」述曰：於境分明印可，審定是事如是、非不如是殊勝之解，名為勝解。問：若然者，與疑相應，云何有勝解耶？解云：有耶無耶，於二心中一一皆能印可取相，故有勝解。言餘師者，《雜心》等師。彼說令心於境自在為勝，境不能礙故。得改易名解，解謂解脫。故舊《雜心》謂名解脫。言勝戒等，等取勝定、勝慧。如說由觸故心屬於境，由勝解故心離於境。即其義也。
論「三摩地謂心一境性」，《正理論》云「令心無亂取所緣境不流散因，名三摩地。」述曰：由定力故，當剎那中令心、心所同屬一境，至此非餘。三摩地者，此云等持，即平等持心於一境住。上釋諸心所，言於心者亦兼心所。諸相相違而俱起者，如理思之，恐煩不述。略舉兩論辨其體相，欲述多文，恐繁不敘。
論「諸心心所至唯覺慧取」，此難心、心所法微細難知。有部之宗十法遍行，大乘之中唯五遍行。《正理》中云「彼上坐言：但有三種，謂受、想、思。此即唯三名為遍行。亦有不立心所，唯心差別說名受等。」應錄之。
論「如是已說至彼法是何」，自下第二，一頌釋大善地法。先釋大善地。彼善地法兩重屬主，如前可知。
「論曰至唯遍善心」，此釋大善法名，諸心所中有，唯是善不遍善心，謂欣、厭也。有遍善心非唯是善，謂大地法。有唯是善亦遍善心，謂信等十。有不遍善心及非唯是善，謂尋伺二、睡眠、惡作。唯染心所非善性故，善言已簡。
論「此中信者至故名為信」，《正理論》云「心濁相違，現前忍許。無倒因果各別相屬，為欲所依能資勝解，說名為信。」《入阿

毘達磨》云「是能除遣心濁穢法。如水清珠置於池內，令濁穢水皆即澄淨。如是信珠在心池內，心諸濁穢皆悉除遣。」
論「不放逸者至名不放逸」，《正理論》云「專於己利，防身、語、意。放逸相違，名不放逸。」述曰：己利即是三乘涅槃及世愛果。是己所專，舉所依也。防身、語、意，舉作用。放逸相違，明所治。
論「輕安者謂心堪任性」，《正理論》云「正作意轉，身心輕利安適之因。心堪任性，說名輕安。」述曰：正作意轉，明所依位，即如理作意正現起時。能為身心輕利安適之因，舉作用也。心堪任性，指其體也。
論「豈無經亦說有身輕安耶」，經部問也。既有經說有身輕安，如何唯是心堪任性？
論「雖無非說至應知亦爾」，有部釋也。此如身受非是色身，即是五識相應受也。輕安亦爾。
論「如何可立此為覺支」，經部難也。若五識相應有輕安者，如何可說此為覺支？此難絕也。今詳此難非為切當。即心輕安當非皆是覺支，如何五識輕安令是覺支？
論「應知此中至身堪任性」，此文經部釋經與有部不同。經說身輕安性，即是色身有堪任性，身中輕觸。
論「復如何說此為覺支」，有部難也。覺支是心所，輕安是色法，如何可說此為覺支？
論「能順覺支至心輕安故」，經部通也。由入定時身輕安性，隨順定中心輕安故，名為覺支。
論「於餘亦見有是說耶」，有部問也。於餘亦有如是相從立名耶？
論「有如經說至得名無失」，引經例釋。亦見餘處嗔及嗔因緣名嗔恚蓋，見、思惟、及勤名為慧蘊。雖彼嗔因、思惟及勤，非嗔、非慧，然順彼故亦得彼名。此亦應爾。經部亦許有心輕安，而無別體，即思差別。唯定心有，於散即無，五識相應理即非有。身輕安者即是輕觸，身輕利因。《正理論》云「有作是言：此中既說身輕安故，非唯心所說名輕安。此言非理，受等亦應同此說故。然五識身相應諸受說名身受。有作是說：設有輕安，體非心所。然此中說心所法故，不應說彼，以能隨順覺支體亦名覺支。謂身輕安，能引覺支心輕安故。亦見餘處，嗔及嗔因名嗔恚蓋，見、思惟、勤名為慧蘊。雖彼嗔因，思惟及勤非嗔非慧，然順彼故亦得彼名。此亦應爾。」今詳此《正理》既言有作是說敘兩師說，有人所釋似不得意。亦見餘處已下，似通述彼計，非是欲說五識輕安名覺支也。《婆沙》上下無說身輕安名覺支故。設有此說，是引證自宗，即是別有經說身輕安名覺支也。

論「心平等性至說名為捨」，《正理論》云「心平等性說名為捨。掉舉相違如理所引令心不越，是為捨義。」述曰：心平等性即指其體。對治沈掉不平等性，故名平等。掉舉相違，舉所治也。掉行麁動，違捨義強，所以偏說。如理所引等者，釋捨義。謂捨是善性，是如理心引生，能調伏心令不越所作。此論「無警覺性」者，即是無掉舉也。
論「如何可說至二相應起」，難也。通中作意是有警覺，善中行捨是無警覺，如何同一剎那二相應起？
論「豈不前說至難可了知」，論主答也。
論「有雖難了至而不乖反」，外重難也。
論「此有警覺至有何乖反」，答也。作意有警覺，捨即無警覺。二體既殊，有何乖反？
論「若爾不應至皆互相應」，外重難也。一有警覺、一無警覺，二既有殊，如何同緣一境？又若有警覺與無警覺二得相應，亦應一切貪、無貪等皆互相應。
論「如是種類至應知亦爾」，答也。如是體別、用殊種類所餘諸法，此中應皆引來為例。如彼用別同一心起，今於此中捨及作意同一心起，應知亦爾。
論「慚愧二種如後當釋」，指下釋也。
論「二根者謂至大善地法」，《正理論》云「已得、未得境界，耽著希求相違，無愛染心名為無貪；於情非情無恚害意，哀愍種子說名無嗔。」
論「言不害者謂無損惱」，《正理論》云「與樂、損惱有情相違，心賢善性，說名不害。」
論「勤謂令心勇悍為性」，《正理論》云「於諸已生功德、過失，守護、棄捨。於諸未生功德、過失，令生、不生。心無墮性，說名為勤。由有此故，心於如理所作事業堅進不息。」依《正理論》，於善法中更立欣、厭，然不遍於一切善心。故彼論云「說二及言，兼攝欣、厭。厭謂善心審觀無量過患法性，此增上力所起順無貪心厭背性，與此相應名厭作意。欣謂善心希求過患出離對治，此增上力所起順其證修心欣尚性。此於離喜未至等地亦有現行，故非喜受，與此相應名欣作意。此二行相更互相違，故一心中無容竝起，是故此中不正顯說，大善地法性不成故。亦有喜根、厭行俱轉，定無有欣、厭行俱轉。為表此二定不俱行，說二及言，行相違故。」又《阿毘達磨論》云「欣謂欣尚。於還滅品見功德已，令心欣慕隨順修善。心有此故欣樂涅槃，與此相應名欣作意。厭謂厭患。於流轉品見過失已，令心厭離隨順離染。心有此故厭惡生死，與此相應名厭作意。」又《婆沙》二十八云「評曰：有別法名厭，非慧非無

貪，是心所法，與心相應。」此說在復有所餘如是類諸心所法與心相應。然見蘊說苦、集、忍智名能厭者，由彼忍智與厭相應故名能厭，非厭自性。又《婆沙》一百九十六，評家別說有厭體。與前文同。此厭唯善，通漏、無漏。又《婆沙》一百四十三亦別立欣、厭。然諸小論多不說者，以非恒起不遍善心，不說以為大善地法。諸心、心所有相應起，非自力起，有二十八，通中除慧，善大地十，煩惱地除無明一，不善地二，不定取二謂尋、伺。有自力起非相應起，有十六法，謂小惑十，不定中六謂貪、嗔、慢、悔、睡眠及疑。其睡眠所以是自力起者，由於睡位起貪、嗔等及諸善心。此是貪等、善等隨眠而起，非是眠睡隨貪等起。故《婆沙》五十云「睡眠、惡作雖亦獨立而不離二，不立結中。問：若爾，貪等應是亦自力起亦隨從起。答：於睡眠中若自力起、若他力起，或皆隨眠，故相無差別，所以不說。又雖隨眠起，性不隨彼成不善等，故不別說。亦相應起亦自力起，謂有二法，謂大惑中無明及通中慧。若作五見則自力起，餘即相應無明。若與九種隨眠、十種小惑及與悔俱則是相應，不共無明則是自力。非相應起非自力起，謂有一法，即是心王。」

論「如是已說至彼法是何」，自下第三明大煩惱地法。兩重依主，如文可知。此有四句。有唯染非遍，謂忿、覆等，及貪、嗔等，并無慚等。有遍染非唯，謂通中十。有遍亦唯，謂大惑地。非唯非遍，謂即尋、伺、睡眠、惡作。唯善心所非染性故，染言已簡。

「論曰至無智無顯」，此釋無明相也。《正理論》云「癡謂愚癡。於所知境，障如理解、無辨了相，即是無明。無智、無顯故說名愚。」

論「逸謂放逸至所對治法」，《正理論》云「於專己利，棄捨縱情，名為放逸。」述曰：專己利者，如不放逸中釋。

論「怠謂懈怠至勤所對治」，《正理論》云「於善事業闕減勝能，於惡事業順成勇悍，無明等流名為懈怠。由此說為鄙劣勤性，勤習鄙穢故名懈怠。」

論「不信者謂至信所對治」，《正理論》云「心不澄淨、邪見等流，於諸諦、寶、靜慮、等至現前輕毀，於施等因及於彼果心不現許，名為不信。」

論「惛謂惛沈至是名惛沈」，此引對法釋也。

論「此是心所如何名身」，問也。既是心所，如何對法說身重等？

論「如身受言故亦無失」，答也。如言身受，非即是身而是心所。言身惛沈，義亦應爾。《正理論》云「[夢-夕+登]瞢不樂等所生心重性，說名惛沈。由斯覆蔽，心便惛昧無所堪任，瞢憒性故。由是說為輕安所治。」

論「掉謂掉舉令心不靜」，《正理論》云「親里尋等所生令心不寧靜性，說名掉舉。心與此合，越路而行」。
論「唯有如是至煩惱地法」，總結數也。
論「豈不根本至掉舉放逸」，此舉本論難也。本論六中不說惛沈，大地法中復取其五合成十數名大煩惱地法，今將本論難唯有六。
論「天愛汝今至不閑意旨」，總非難也。汝但知本論說十之言，而不知彼後五即是大地法也。惛沈就勝雖障等持，明其體性誰無掉舉？既同唯遍染心，如何非是煩惱地法也？
論「意旨者何」，此却問也。
論「謂失念至及邪勝解」，廣答意旨，如文可解。問：失念、不正知、邪勝解、心亂及非理作意，何故本論說此五法而許通入大煩惱地，受等五法而不入耶？答：仰測論意，由此五法於善品中所起業用順自名體；於染分中所起業用違自名體故，染位名失念、不正知、邪勝解、心亂、非理作意等相違名也。受、想、思、觸、欲，於染、淨位中所起業用不失本名，故不重說。論主將為有過，不勞廣釋。
論「故說若是至謂除前相」，廣作四句分別，如文可解。
論「有執邪等持至與此不同」，敘異說四句也。
論「又許惛沈至於誰有過」，通惛沈入大煩惱地，與本論說不同難也。共許惛沈與餘掉舉等通與一切煩惱相應，其義是同，而不說在大煩惱地，於誰有過？此即乃是不立者過，非我有過，與餘同故。
論「有作是言至非至掉舉行」，此敘異釋惛沈不入大煩惱地所以。此是《雜心》等釋。《正理論》釋本論意云「然此惛沈無明覆故，本論不說為大煩惱地法。有言：彼論說無明名唯目惛沈，相相似故，無明性是大遍行故。是此地法，不說而成。」准上論文，此云本論十煩惱地說無明者即是惛沈，惛沈相似無明。所以不說無明者，無明與一切染心相應，不說而成故。《正理》有說此名總目二義。已上論文，此說本論大煩惱地法中，說無明者名一，所目通二，謂無明、惛沈。
論「誰惛沈行至不俱行故」，論主難《雜心》等釋。誰有惛沈而無掉舉？誰有掉舉而無惛沈？此二未嘗不俱行故，何得有惛沈行順等持也？
論「雖爾應知隨增說行」，外人答論主也。雖掉舉、惛沈二常俱行，而惛沈偏增者名惛沈行。
論「雖知說行至建立地法」，此縱奪外人也。
論「故此地法至俱起非餘故」，總結成也。
論「如是已說至彼法是何」，已下半頌第四釋不善地法。有兩重釋，如前可知。頌云「唯遍不善心」者，此有四句。有不善非遍不

善，謂忿等七及不定中嗔。有遍不善非唯不善，謂大地十，大煩惱六，不定中尋、伺。有遍不善亦唯不善，謂不善地二法。有非唯不善非遍不善，謂小惑三，不定之中睡眠、惡作、貪、慢、疑等。唯善心所，不善已簡，不勞唯、遍。

「論曰至如後當辨」，指下釋也。

論「如是已說至彼法是何」，自下第五，有一頌釋小煩惱地法。有兩重釋，如前可知。謂以小分染污心俱，故名為小。

「論曰至煩惱地法」，釋小義也。一唯修所斷、二唯意識地起、三唯無明相應、四各別現行。大善地法不與一切染心相應，煩惱之名以簡此法。尋、伺雖通染心，闕四義故，不名為小煩惱地法。大煩惱地、大不善地雖復唯與無明相應，闕三義故，不得名小。慢、疑二種雖唯意地起，唯無明相應，各別頭起，非唯修斷，闕一義故，不得名小。惡作一種雖唯修斷，唯意地起，以非唯與無明相應，雖別頭起，不名為小。睡眠一種雖唯意地，闕三義故，不名為小。貪、嗔二種雖復唯與無明相應，各別頭起，闕二義故，不名為小。前之四地皆名為大，此之一地不得大名者，通大地法以遍一切心故名大，大善地法以遍一切善心名大，大煩惱地以遍一切染心名大，大不善地以遍一切不善心故名為大。又上四地法皆竝頭起，故名為大。

論「此法如後至當廣分別」，指後釋也。

論「如是已說至尋伺等法」，已下第六明不定也。言不定者，謂不定入餘五地故，故言不定。惡作、睡眠、尋、伺等法者，此舉四法等餘貪、瞋、慢、疑。《婆沙》四十五云「睡眠、惡作、怖、尋、伺心。」又七十五云「評曰：應作是說：此心所中應別說怖。所以者何？有別心所與心相應是怖自性，此即說在復有所餘如是類法與心相應心所法內，非諸煩惱。復說怖唯欲界；上界言怖，於厭說怖。」又云「問：若爾厭、怖有何差別？答：尊者世友作如是說：怖唯欲界，厭通三界。復作是說：怖在煩惱品，厭在善品。復作是說：怖染污無覆無記，厭唯是善(准上，怖不通善，厭唯善性)。」《正理論》云「類言為攝不忍、不樂、憤發等義。」准此論文，不忍等法既是小煩惱類，亦是少分染心相應，各別頭起，唯修所斷，在意識地，唯無明相應。又此忿等，大乘中說謂嗔分等，故是假法。此宗皆是實有性，故《正理論》云「如前所說一切心所，應知其性皆是實有。所以者何？非一品類所緣義中，種種行相俱時起故。一體同時，如所緣義，差別行相無容有故。然由餘法所制伏故，見其相續變異而起。現見清油、垢、水、風等勢力制持，燈相續中便有明、昧、聲、動等故。」已上論文。然諸心所差別功能難可了知。且如睡眠、惡作，非唯不善，而取一分入十纏中。尋亦雖通無漏，

而為道障。勝解、定、慧雖通三性，而立五分法身。一種五根，三是通攝，二是善地。如是等類法性難知，心所相翻義亦如是。古來相傳廢立，依此論有四十六種，謂大地法十至不定有八。於四十六中，如大地法十，尋、伺、睡眠、惡作，以通三性或通二性，故此十四不別翻名。餘三十二中總有二類：一淨品有十，謂信等；二染品有二十二，謂大煩惱地法六，大不善地法二，小煩惱地十，及貪、嗔、慢、疑。若於染中通五斷、遍六識者，即正翻入淨。若不通五斷、不遍六識者，但可傍翻。總有十法，謂大煩惱地法六，不善地法二，及與貪、嗔。大煩惱地法六中翻癡為無癡，無癡即是大地慧故，故於善中不立無癡。翻放逸為不放逸，翻懈怠為精進，翻不信為信，翻惛沈為輕安，翻掉舉為行捨。不善地法二中翻無慚為慚，翻無愧為愧。不定中翻貪為無貪，翻瞋為無瞋。於小惑中，害雖不通五斷、非遍六識，而亦翻者，以過重故惱亂菩薩、障趣菩提。菩薩將證無上菩提，仍起欲、恚、害覺，所以別翻。餘九及與慢、疑，二義不具，但可傍翻，非正翻也。謂餘九及疑，非通五斷、非遍六識。慢雖通五斷，而不遍六識，故不翻也。此十一種但可傍翻者，就中有二：一約等流門翻、二約行相相似門翻。言等流者，謂是本惑等流果故。忿、恨、嫉是嗔等流果，翻入無嗔。惱是見等流，翻見取為正見，正見即是大地中慧，所以善中不可別立。覆或是貪等流，翻入無貪；或是癡等流，翻入無癡。無癡是慧，故於善中不別立也。慳、誑、憍、欲貪等流，翻入無貪。諂是諸見等流，翻入正見，正見還是慧數，故善不立。約等流門但翻得九。慢、疑本惑，非等流故，二種不可翻也。害雖是嗔等流，過重別翻，已如前釋。言約行相相似翻者，如忿、恨、嫉、惱與嗔行相相似，翻入無嗔。覆若貪等流，與貪行相相，似翻入無貪；若是癡等流，與癡行相相似，翻入無癡，即是慧攝。慳、誑二種與貪行相相似，翻入無貪。諂謂諂曲，翻曲即為正直，正直是捨。《品類足》第三云「身正直，心正直。」憍之與慢，憍自傲逸，慢陵蔑他、不恭敬師。若不憍、慢，心便恭敬，敬即是慚，翻入無慚。疑謂猶豫不決行相，若能正決即是智慧，翻入慧中。害雖似瞋，過重別翻，已如前釋。

論「此中應說至決定俱生」，上來五頌辨大地法等。自下有四頌，大文第二辨心、心所決定俱生。於中有二：初三頌辨欲界俱生、後一頌明上界俱生。此三頌釋欲界俱生。

「論曰至無覆無記」，此即總分欲界心可為五類也。下釋五品，即為五數。

論「然欲界心至至二十三」，此第一釋善心起數，如文可解。

論「惡作者何」，自下便釋惡作。此問起也。

論「惡所作體名為惡作」，略釋名體。
論「應知此中至心追悔性」，廣釋體也。謂不稱情所作事業，名為惡作，非是不如理事名為惡作。如不善悔，緣善所作。能追悔心緣其惡作，從境為名。即是有惡作故名為惡作，是多財釋。准下三喻，有三義釋：一從所緣得名、二從所依得名、三從因受稱也。
論「如緣空解脫門至說為不淨」，從所緣境立此名也。
論「又見世間至說為惡作」，從其所依立此名也。
論「又於果體至名宿作業」，此是從因受其稱也。
論「若緣未作事云何名惡作」，問也。謂若有所作，此可說為從境等故名為惡作。若有追悔不作之事，何得相從名惡作耶？
論「於未作事至是我惡作」，答也。謂即不作亦名惡作。如有人言：「我於今日不施此物，是我惡作。」此即是作，此之不作亦名惡作。《婆沙》三十七云「此中惡作總有四句：一有惡作是善，於不善處起。二有惡作是不善，於善處起。三有惡作是善，於善處起。四有惡作是不善，於不善處起。」
論「何等惡作說名為善」，問也。
論「謂於善惡至二處而起」，答也。謂於善不作、於惡作中心追悔性、名之為善。於惡不作，於善作中心追悔者，不善。惡作皆悉依於善及不善二處而起，或皆依作、不作二處而起。
論「若於不善至謂尋與伺」，此第二釋不共心品。
論「何等名為不共心品」，此問不共心品法也。
論「謂此心品至貪煩惱等」，答也。謂不共心者，不與貪等煩惱相應名為不共。《婆沙》三十八有二說，云「第一師說：唯見所斷，不與貪等、忿等相應，自力而起，名為不共。以修所斷忿等相應，非自力起，不名不共。第二師云：通見、修斷。不與貪等本惑相應，皆名不共。忿等相應，非自力起，皆是不共。」准此論文，第二師釋不與隨眠相應起故名為不共。此中俱起，依前師說，唯是見道。問：此中所說不共無明，於何位起？答：若諸異生由勝解力，發起正見或起邪見，心勞倦時數數間起迷四諦理不共無明，謂緣四諦不欲、不忍、不了行相。准《正理論》釋頌「唯」字，即不共通二十一也。《正理》釋頌中「見俱唯二十」，云「頌唯言者，是簡別義。謂唯見俱，定有二十。表不共品中容有惡作等，謂若惡作是不善者，唯無明俱，非餘煩惱，貪、慢二種，欣行轉故。惡作愁感行相轉故。嗔外門轉，行相麁故；惡作行細，內門轉故。疑非惡作俱，疑不決定，惡作決定，故不俱起。有身見等，欣行轉故，極猛利故，惡作不爾。然此惡作依善、惡行事處轉故，諸見不爾，故不相應。邪見一分雖感行轉，而二因故，非惡作俱。言二因者，謂極猛利、理處轉故。是故惡作是不善者，唯無明俱。」詳其惡作具六

義：一愁慼行，違情方起故。二內門轉，審察是非故。三行相細，諦思方起故。四決定故，解知方悔故。五不猛利，追戀心昧故。六但緣事，緣善、惡行故。邪見雖有四義，無二義故，非惡作俱。《正理》但云「或惡作俱有二十一」，即是不共無明，通修所斷，故知亦取後師義也。
論「於不善見至說為見故」，釋不善見，同不共品有二十也。如文可解。
論「言不善見至或戒禁取」，釋三不善見也。
論「於四不善至貪等隨一」，此第二釋貪等俱起。
論「於前所說至加忿等隨一」，第三釋忿等也。
論「不善惡作至第二十一」，此第四釋不善惡作相應品也。
論「略說不善至有二十一」，總結上也。
論「別於無記至謂尋與伺」，第四釋有覆無記相應品也。性是染污，能有隱覆，名為有覆。體非巧便，無果記故，名為無記。
論「欲界無記至應知如前」，釋。此出有覆無記體也。
論「於餘無記至并不定尋伺」，此第五釋無覆無記。體非染污，不障聖道，無果記故，名無覆無記。
論「外方諸師至心所俱起」，敘異師說。異師意云：憂如喜根，非唯有記，由此惡作亦通三性，此相應品便有十三心所俱起。《正理論云》「然此惡作通善、不善，不通無記，隨憂行故，離欲貪者不成就故。非無記法有如是事，然有追戀：我頃何為不消而食？我頃何為不畫此壁？如是等類。彼心乃至未觸憂根，但是省察未起惡作，若觸憂根便起惡作。爾時惡作理同憂根，故說惡作有如是相，謂令心慼惡作心品。若離憂根，誰令心慼(名省察誤)？」
論「應知睡眠至如例應知」，此述睡眠遍前一切心品中故，皆悉無遮。睡眠無夢，性唯無記；據有夢說，故通三性。即不定中總有四例：一貪、瞋、慢、疑唯自力起；二惡作善及不共俱起通二、不善自力、善即共起。三睡眠有時亦容與一切心品俱起。四尋、伺定與欲界一切心品俱起。
論「已說欲界至當說上界」，自此已下一頌第三明上界也。
「論曰至如欲界說」，文中有三：一明初定、二明中間、三明二禪已上。此文第一明初定也。不定除瞋、惡作、睡眠，小惑除七，不善地二，餘皆同欲。以於上界無不善法眠、惡作故。
論「中間靜慮至餘皆具有」，此第二明中間禪也。此地除尋與初禪異，自餘心所皆同初定。
論「第二靜慮至如前具有」，此第三明二定已上。文中有二：一正釋、二引證。此文初也。二定已上如前所除，兼伺、諂、誑，自餘皆與中間定同。

論「經說諂誑至令還問佛」，第二引證，如文可解。梵王不知四大若無漏定，依六禪地皆容可盡、皆悉能斷，第四靜慮修煩惱故。若有漏定，唯空處近分，唯此近分能盡色故。
論「如是已說至差別云何」，自此已下有兩頌，大文第三簡相濫也。
「論曰至所敵對法」，此釋第一對中無慚相也。「於諸功德」，謂尸羅等。「及有德者」，謂親教等。此二是無慚境，故言「於」也。於此二境不尊敬故，名為「無敬」。不崇重故，名「無崇」也。或如次第各屬其一，於德不敬、於人不重。於諸功德無所忌難，於有德者無所隨屬，此無慚相。「即是恭敬所敵對」者，明能治也。
論「為諸善士至能生怖故」，此釋第二無愧相也。「為諸善士所訶厭法說名為罪」者，出罪體也。即不善法無愧境也。「於此罪中不見怖畏」者，明無愧行相也。「此中怖言顯非愛果能生怖故」者，釋怖名也。此之怖言，因受果名，以不善果能生怖故，故名為怖。即是無愧不見惡果，名不見怖。惡果有二：一是現果，譏毀謫罰等；二異熟果，三惡道等。
論「不見怖言至名不見怖」，外問。無愧行相名不見怖，為見怖果而不生怖名不見怖？為不見怖果名不見怖？
論「若爾何失」，反問。
論「二俱有過至應顯無明」，外出過也。「若見而不怖應顯智慧」，《正理論》意，慧是邪見，慧為體故名為智慧。邪見雖見三惡道等，而撥因果相屬之理，故無怖也。「若不見彼，怖應顯無明」者，無明無智，不了因果，名不見也。
論「此意不顯見與不見」，論主答也。不見怖言，不顯見與不見。
論「何所顯耶」，外人問也。既不離二，更何所顯？
論「此顯有法至說名無愧」，論主答也。此顯無愧別有體性，非是無明亦非邪見，與二為因，名為無愧。即是無愧與邪見無明為因，令雖見不怖、或不見彼怖。
論「有餘師說至說名無愧」，述異說也。此師意說：造罪之時，觀自無恥是無慚相，觀他無恥是無愧相。無恥是同，就自、他別。
論「若爾此二至云何俱起」，外人難。觀自即緣自，觀他即緣他，此二境別，云何俱起？
論「不說此二至說名無愧」，餘師答也。就勝而說，非是別緣。
論「慚愧差別至說名為愧」，翻第一釋，可知。
論「翻第二釋至說名為愧」，翻第二釋，可知。《正理論》云「趣向如理，自、法二種增上所生。違愛等流心自在性，說名為慚。」述曰：慚以不作惡為義。聖道、涅槃皆名如理，善心趣彼，舉所依

也。自增上者，即恐自落三塗。法增上者，即恐廢傳法。二增上力所生，舉其因也。愛等流，即無慚。違無慚，即明對治。由此不為惡法所牽，名自在性，指其體也。《正理》又云「愛樂修習功德為先，違癡等流、厭惡劣法，說名為愧。有說：怖畏謫罰、惡趣、自他謗因，說名為愧。」述曰：愧以滅諸惡為義。愛樂功德為先，舉所依也。癡等流，即無愧。違無愧者，即明對治。劣法，謂諸有過失法。於中生惡，即作用也。有說已下，敘有別釋。現遭屈辱為謫罰，當來三惡為惡趣，己遭塵點為自謗，令他受謗為他謗。此四法因，謂諸煩惱。於如是因生怖畏，亦舉作用。

論「已說無慚至謂除前三相」，釋第二對愛、敬相別。與忻相應信，名之為愛，即是愛樂可忻尚法。貪染前境亦名為愛，即是染著愛也。由此愛妻子等，是染著愛；愛師長等，是信愛也。緣滅、道諦忻相應故，亦信亦愛。緣苦、集諦厭相應故，是信非愛。染愛貪故，是愛非信。

論「有說信者至謂有敬等」，述異說也。此師意說：信是忍許有德，由此為先方生愛樂，故信非愛，信因愛果故。敬謂敬重，以慚為體。

論「有慚非敬至謂緣滅道慚」，此第二師，成兩句也。於忻上境名敬名慚，於厭劣境是慚非敬，故成兩句。

論「有說敬者至故敬非慚」，此第三師釋慚、敬。此師意說：敬是有所崇重，由此為先方生慚、恥，即敬為慚因也。

論「望所緣境至謂除前三相」，四句分別，如文可知。

論「如是愛敬至無色界無」，此明界通局也。無色界中無色身故，不能緣他起敬愛也。亦不緣下佛世尊等，故無有敬。

論「豈不信慚至無色亦有」，問也。

論「愛敬有二至無色界無」，答文，可解。

論「如是已說至差別云何」，已下一頌第二明尋、伺、慢、憍別也。

「論曰至細性名伺」，此釋尋、伺二別相也。

論「云何此二一心相應」，經部問也。麁、細相違，如何許二一心俱起？

論「有作是釋至俱有作用」，有部答，如文可解。

論「若爾尋伺至體非凝釋」，此是麁、細之因，體非麁、細。第一難也。

論「又麁細性至應有尋伺」，第二難也。此即應至上地亦有，如何唯至初定有耶？

論「又麁細性至以別尋伺」，第三難也。麁、細無體，何得有實尋、伺體耶？

論「復有釋言至於理何違」，敘異釋也。
論「若有別體至俱時起故」，難也。麁、細一法上下不同，如何俱起？此經部宗不許有別體性。
論「若言體類至別相云何」，縱釋，徵也。
論「此二體類至顯其別相」，答也。
論「非由上下至有上下故」，此重難也。
論「由是應知至一心相應」，總結難也。
論「若爾云何至具足五支」，有部難經部也。
論「具五支言至故無有過」，經部答也。《正理論》云「若爾麁、細性相違故，不應尋、伺一心俱生。雖一心中二體可得，用增時別，故不相違。如水與酢等分和合，體雖平等，而用有增。麁心品中尋用增故，伺用被損有而難覺。細心品中伺用增故，尋用被損有而難覺。若謂酢用一切時增故非喻者，此言非理，我不定說以酢喻尋、伺喻於水，但有用增者即說如酢故。若心品中尋、伺二法隨用增者，即說如酢，微便喻水。由是尋、伺雖心中體俱可得，用時別故，而無一心即麁即細。如貪癡性雖竝現行，而得說心為有貪行。隨何心品有法用增，由此為門總標心品。」
論「如是已說至故名為慢」，自此下釋慢、憍差別。此即慢相。《正理論》云「慢謂對他心自舉性，稱量自、他德類勝、劣，若實不實，心自舉恃陵蔑於他，故名為慢。」
論「憍謂染著至無所顧性」，釋憍相也。《正理論》云「憍謂染著自法為先，令心傲逸無所顧性。於自勇健、財、位、戒、慧、族等法中，先起染著心生傲逸，於諸善本無所顧盼、故名為憍。」於諸善本無所顧者，謂由心傲，於諸善業不欣修習。是謂憍、慢差別之相。
論「有餘師說至差別之相」，自此已下敘異說也，如文可解。准上論文，慢謂方他、憍唯自傲，是謂慢、憍二相差別。
論「如是已說至名義差別」，自此已下有一頌，大文第四明心、心所眾名義也。
「論曰至故名識」，就長行中有二：初唯釋心王眾名，後通釋心、心所眾名。此釋心王。以三義別，立三種名。梵云質多，此言心，是集起義，謂由心力引諸心所及諸一切所作事業，如樹界之心，集起皮膚及枝葉等。梵云末那，此言意，是思量義，以心能思量故名為意也。梵云毘(毘必反)若南，此言識，是了別之義，謂心於境能了別故謂之為識。
論「復有釋言至而體是一」，述異說也。界是性義、因義。淨、不淨品緣境差別，作種種因差別不同，故名為心。如一樹心與大小枝葉種種不同而為界性。餘文易了。

論「如心意識至而體是一」，類釋心所。於中有二：一結前引後，二釋心、心所眾名。此即初也。
論「謂心心所至等和合故」者，第二釋眾名也。即心、心所五義。然心王三義別，故立三種名依訓詞釋。心、心所五義亦訓詞釋。以託依根故，名有所依等。又所依等三，亦可說名就多財釋。相應一種，唯訓詞釋，等和合故，名相應故。有所依、有所緣，如文可解。有行相者，即於所緣品類差別起行相故。准此論文，即是能緣心法，於所緣境品類不同，行解心上起品類相。如鏡照物，如其物類於鏡面上有種種像差別之相，與其心法不即不離，非如像色與鏡不同。問：諸心、心所名有行相者，何故十六行相中但言唯慧？答：准《正理》有三解。一解意云：諸心、心所名有行相者，不同十六行相亦以慧為體，但是心、心所等於所緣品類相中有能取義名有行相。又解：諸心：心所亦是有慧行相，名有行相。若爾，慧不自有，如何得說慧有行相？答：此中行相亦以慧為體，而言諸心、心所者與行相等。行相於所緣，起必俱時，相從總名行相。猶如諸漏同時諸法，體非是漏，以同對治總得漏名。此亦如是。又解：或依無間亦說有聲，如有所依，故無有過。謂如心、心所皆名有所依。意識相應諸心所法，與所依識亦俱時生，識之所依唯無間滅，有行相理應知亦然。泰法師云：「依《婆沙》，影像相非蘊、處、界攝，亦非所緣緣。然心、心所皆同取慧所現行相名同行相。」瑜師又云：「不同行相違諸處文。」詳泰法師云非蘊、界、處攝，恐非盡理。若非三科攝，即是無法，不得言其同、異；若是有法，不合不攝。既云是慧之相，理合攝入行蘊。若通諸心、心所，即合攝屬四蘊。如何說全不攝耶？故相應法名同行相。言行相者，行解之相名為行相。或名相應，等和合故。
論「依何義故名等和合」，問等和合義。
論「有五義故至皆平等故」，釋和合義，可知。
論「事平等者至各各亦爾」，逐難釋也。有人云：一、所依平等，謂必同所依根。意識及相應法有一種依，謂無間滅意根。五識及相應法各有二依，一同時依止根、二無間滅意根，隨應皆是所依平等。此文欲攝二種所依，故不別言同一所依。諸論中說心、心所法同一依者，且據別依，故說六識及相應法名同一依。又解：所依平等，此顯六識及相應法各同一依。故解相應因中云「此中同言顯所依一」，雖復五識亦依意根，此文且據同時依說。二、所緣平等，謂必同所緣。於所緣中，或時緣一或復緣多，隨應皆是所緣平等。諸論中說心、心所法同一緣者，且據別緣一法說也。若不爾者，如無我觀，除自相應、俱有，通緣一切，此豈同一所緣？又解：所緣平等，此顯六識及相應法各同一緣。故諸論中說心、心所法同一所

緣。雖復亦有緣多境者，此文且據緣一境說。三、行相平等。心、心所法其體明淨，隨緣何境各起行相，或緣一法各一行相，或緣多法各多行相，若一若多行相皆別，隨應皆是行相平等。以多現時各有多相，故不言同一行相。諸論中說心、心所法同一行相者，且據緣一境相似義同，理實皆別。又解：行相平等，此顯心、心所法同緣一境名同一行相。故諸論說心、心所法同一行相，雖復行相各別不同，據相似同故言同一行相。雖復亦有緣多境時多行相現，各互相望而不相似，此中且約緣一境說。詳其此釋同一所依、同一所緣、同一行相，不得論意。論言同一所依者，非謂所依唯一根故名同一所依，是心、心所法雖多不同，共一所依，名同一所依。若一若二皆名同一，如何得說所依雖二且據一說？同一所緣者，謂心、心所雖復不同，若想緣青，受等亦緣青等，由此故說同一所緣。即心、心所法共緣無量百千多法雖復不同，所緣共故，皆名同一所緣。如何將無我觀難一所緣？即自解：云且據一說。同一行相者，心王起一青行相時，諸心所等亦同起此相；如心王緣多境時起多行相，心所亦爾，名同一行相。如何得言且據一說？

論「已說心心所至何者是耶」，自下大文第二，有十四頌明非色非心不相應行。初一頌列不相應總別名，後十三頌一一牒釋。此文初也。

「論曰至不相應行」，「如是諸法」者，總舉不相應法。「心不相應」者，簡心、心所。「非色等性行蘊所攝者」，簡色及無為法。「是故名心不相應行」，略結名也。廣應言非色非心不相應行，今但言不相應行，亦得簡諸法盡。言不相應，簡一切心、心所；言行，行是行蘊，簡色、無為。由此諸論多存略名。有人自釋頌云：等謂等取句身、文身。類謂流類，即是得等。今案此論，心不相應但有十四。若依《正理》，加和合性。故《正理》云「等者等取句身、文身及和合性。」詳光師以二說不同，廣為問答。此論雖不別說和合，亦不述無。《正理》釋此論頌言等和合，故知不是兩論相違。若謂不說即是無者，此論頌中不說怖等，應無其怖。怖等既不定無，和合寧知非有？今詳此論只是略而不論，非是所明之外更無心所。心所既爾，和合應同。不依論文，信自胸襟問答往還，徒煩紙墨。自云《品類足論》不說非得，說有十三，同《俱舍論》。又云：彼論云「復有所餘如是類法與心不相應。」《法蘊足論》第十同《品類足》。彼論既言所餘如是類法，焉知唯有非得？此論不說更無，《正理》不彈《俱舍》。六足言有所餘，《正理》說有和合。餘文皆通兩解，《正理》更無異端。教既分明，理須依釋，故知十四之外更有不相應行。《婆沙》說言類者，顯是餘師所計度

法。《正理》云類者，顯餘所計度法，即前種類，謂有計度離得等有蘊得等性。與《婆沙》少同也。
論「於中且辨得非得相」，自下有十三頌，別釋不相應也。前五頌明得、非得。就中，前一頌明得、非得自性，後四頌明得、非得差別。此文初也。
「論曰至與此相違」，此明得、非得相。然此得名，有總、有別。總名得者，得及成就皆名為得。非得亦爾，捨及不成皆名非得。別名得者，曾來未得及得已失，將成就法得至生相，初獲名得。二者得已不失，得至現在，名為成就。即是先不屬己，初獲屬己，名之為得。此謂生時決定屬己故名之為得，未在身故不名成就。成就謂得現在於身。捨及不成亦准於得。若望同類，即唯初剎那生相名得，最後剎那滅相名捨。爾時非得至生相故，於其中間雖後後念至其生相，然此類法恒名成就，非今獲故，此類之得現在身故。若別望剎那三相前後者，生相定獲，此時名得，至住、異相時總名成就，至滅相位方名為捨，落謝過去名不成就。於諸論中依總類說，不約剎那。故《婆沙》、《正理》四通行等，皆約初剎那生相名得，非於後念。若就諸法，具得、成就，及捨、不成，四種差別即有不同。如非想見惑，唯有成就及捨、不成，無有得也。以無始來恒成就故，後雖容斷，必無退故。若利根無學諸無漏法，有得、成就及不成就。在凡位時名不成就，金剛心時名之為得，盡智已去名為成就。無其捨也，至無學位更無退故。涅槃捨時，無非得故。若有得、捨，定有成就、不成就。所以最初得至生時不名成就，以彼身中成就非得故。最初非得生時不名不成，以彼身中成彼法故。於生位中正得、捨故，名為得、捨。《正理論》云「得、獲、成就，義雖是一，而依門異說差別名。得有二種，謂先未得及先已得。先未得得，說名為獲。先已得得，說名成就。應知非得與此相違，謂先未得及得已失。未得非得說名不獲，已失非得名不成就。故說異生性名不獲聖法。」今詳《正理》，文雖少異，其義亦同。先未得說名為獲者，有二種：一曾來未得，如無漏道等；二得已失，如生上地、生下地等。先未得得說名為獲者，即是於二位初得至生相時。先已得得說名成就者，有二：一無始已來恒成就者、二初得已後第二念去皆名先已得得。應知非得與此相違者，非得有二種：一無始已來曾未得者名為不獲，通其前後名為不獲；二謂已得後捨，於初念生相名為不獲，第二念去名不成就。
論「於何法中有得非得」，自此已下明得所依。於中有二：先問、後答。此即問也。
論「於自相續至決定如是」，此即答也。總明得等所依有二：一有為法，謂自相續；二無為法，謂即二滅。此即初也。若成他身即趣

雜亂。若成非情，即共成有為過，及無情不定過，壞法性故。
論「無為法中至有得非得」，此釋無為得所依也。
論「一切有情至謂一切有情」，此以一切有情無始已來必有無邊闕緣，不生法故。故引對法中云「誰成無漏法？謂一切有情者」，即是非擇滅也。
論「除初剎那至皆成擇滅」，釋定成擇滅。「除初剎那」者，謂苦法忍。「具縛聖者」，簡先離染。「及餘一切具縛異生者」，簡具縛異生未成擇滅，未斷惑故。「諸餘有情」者，舉成擇滅人也，已斷惑故。
論「決定無有至相翻而立故」，此釋虛空無得、非得，非是礙法不生故，非是道力引故。
論「諸有得者至故不別釋」，准釋非得可知。
論「何緣知有別物名得」，自下經部破薩婆多得實有也。此文即是經部師問也。
論「契經說故至乃至廣說」，有部引經答也。「十無學法」，謂八道支，及正解脫、正智。「五支」，五順上分結，成就十無學法，明有得也。已斷五支，明捨得也。
論「若爾非情至乃至廣說」，經部難也。於輪寶等無情之物，於馬寶等他相續中，應亦有得，經說成就七寶故。故知成就是假非實。
論「此中自在至隨樂轉故」，有部答也。
論「此既自在至知有別物」，經部徵。
論「許有別物有何非理」，有部反問。
論「如是非理至是為非理」，經部責無如色、聲等，為其眼、耳現量可知。如貪、瞋等他心智知，如眼、耳等比量可知，以有見、聞用故，故知別有體性。其得既無現量可知，復無用故比量可知，故無體也。既無二量，可知是為非理。
論「若謂此得至理不成立」，經部縱計為生因破。若得是法生因名為有用，無為無生，應無有得。又所得法未得，及已捨，及界地轉易，及離染，彼皆無有法前之得，如何後法得生？又縱計云：若以俱得為生因者，大生、小生復何所作？得能生故。又無情法無俱生得，應定不生。「又具縛者下、中、上惑煩惱現起差別應無。得用無別故。」若謂由餘境界同類因等有差別者，即應由彼餘因諸法得生，得復何用？故彼言得作法生因，理不成立。
論「誰言此得作法生因」，有部反拒。誰言此得作法生因？汝輒為斯難也。
論「若爾此得有何作用」，經部徵也。
論「謂於諸法至建立差別」，有部反難答也。
論「豈不煩惱至應有差別」，經部釋也。

論「若執無得至離未離故」，有部反難。
論「此由所依至未斷義成」，此經部總釋也。所依謂身。所依身中種子斷、未斷別，分其凡、聖，不由其得。
論「謂諸聖者至但假非實」，下別釋也。謂諸聖者見修道力，令所依身種子能生之力，轉變無力異本現起，乃至如是二種但假非實。如文可解。
論「善法有二至亦假非實」，經部敘自宗也。此明成就、不成就也。此當大乘，若生得善種子成就，亦名不成就。若加行善自在現行，名自在成就。竝假非實。生得善種被邪見損，善不得生，名不成就，不畢竟斷種子成就。此當大乘種子成就，故成就亦名不成就。「要由功力修得」者，即加行善。彼法已起，生彼功能自在無損，說名成就。此當大乘自在成就。餘文可解。
論「故所依中至無有別物」，總結可知。
論「此中何法名為種子」，有部問。
論「謂名與色至轉變差別」，經部答也。此即經部有二師執：一色持種、二心持種。此中合說色、心持種。
論「何名轉變」，有部問也。
論「謂相續中前後異性」，經部答也。此是將生果時前色、心上力用起也。
論「何名相續」，有部徵也。
論「謂因果性三世諸行」，經部答也。
論「何名差別」，有部徵也。
論「謂有無間生果功能」，經部答也。
論「然有處說至必不能修」，此經部通經也。經部上文云：若有種子即有隣近生果功能。又云：一切異生二道未起皆成就惑，經說若成就貪即不能修四念住故，此即聖法無由得起。故通經云：彼說耽著貪煩惱者，不能厭捨故名成就。由隨耽著貪愛時分，於四念住必不能修。此說增盛貪位名為成就，非謂但是有種子者不能修也。
論「如是成就至亦假非實」，經部結宗義也。如文可解。《正理論》破經部種子云「且執何法名為種子」，有部徵也。「謂名與色於生自果所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別(經部答也)。名色者何(徵也)？謂即五蘊(答也)。如何執此為種子性？問也。能為善等諸法生因，答也。為總？為別？為自種類(問也。為總一身五蘊為異熟等別？為自類為種)？若言是總，種體應假，假為實因不應正理(若合諸色、心總為種子，即是假法。假法如無，非種子也)。若言是別，如何可執無記色種為善、不善諸法生因(若身中別取色法為種子者，色是無記，如何與善不善為因)？若自種類善法無間不善法生，或復相違，以何為種？」已上三義徵破。已下經部異師釋種子也。「天愛非汝解種子性。前

心俱生思差別故，後心功能差別而起，即後心上功能差別說為種子。由此相續轉變差別，當來果生。」此中意說：不善心中有善所引展轉隣近功能差別以為種子，從此無間善法得生。或善心中，不善所引展轉隣近功能差別以為種子，從此無間不善法生。已上經部異師立種子也。自下正理破也。「今汝所執功能差別種子，與彼善、不善心，為有別體？為無別體？此無別體，豈不許善為不善種，及許不善為善種耶？誰有心者，執煖與火無有別體，而復執言唯煖能燒、火不能燒？云何能感那落迦等諸異熟果？不善心中安置能感可愛異熟，善思差別所引功能差別種子。復云何感末奴沙(人也)等諸異熟果？淨善心中安置能感非愛異熟惡思差別所引功能差別種子。」乃至廣說。具如彼也。

論「毘婆沙師至實而非假」，結有部示宗義也。

論「如是二途至我所宗故」，評薄兩宗說也。

論「已辨自性差別云何」，自下明得、非得差別。

論「且應辨得」者，辨差別中，先明得、後明非得，故言「且」也。自此已下有兩頌半明得差別。此一頌半，五門分別。

「論曰至各有三得」，此明三世門也。言三得者，有其二義：一三世得不據在法前後，雖是法前仍名未來，雖是法後仍名過去。二法前、法後、法俱三得不據世別，雖是過去仍名法後，雖是未來仍名法前。今此中言三世各三者，是據三世分得為三，不據法前後也。過去法有三世得者，如過去世有一善心，橫望今日，已前所有得起，若在法前、法俱、法後皆名過去。即如今日現起剎那名現在得，此現在剎那後所有得名未來得，其過去世法於未來無前得。得無決定，隨起說前後故。若現世法得，即法前名過去，法俱名現在，法後名未來。若未來世法得，法前通三得，法後、法俱唯未來。《婆沙》一百五十八明法前、法俱、法後得不同。此文明三世得。然就法辨得，即有四種，謂法前、法俱、法後，非法前法俱法後。若能得辨法，即有六種：一唯有法俱得，如異熟生等，由力劣故。二唯有法前得，謂如見道三類智邊修世俗智，畢竟不生故。三唯有法俱得及法後得，如別解脫戒等，無逆得故。四唯有俱得及法前得，如道類忍等，即此剎那時捨故。五具有法前、法俱、法後三得，如所餘善、不善等，有逆得、追成，行三世故。六有非法前、法後、法俱得，謂得二滅，所得法無三世故。必無有法唯有法後得，以可得法至現在時必有得故。如道類忍唯有法前、法俱者，以不定故。若現起者、若未來者皆容有二得，不應言各有一得及定有二得。若爾，同四行相隨從義過。若定法俱，過如後述。

論「又善等法至無記三得」，此三性分別也。三性法得與所得法雖定同性，然得起時所由即異。諸有為法由所得法，擇滅由道，非擇

滅由命根、眾同分。《婆沙》一百五十八云「問：何故得與所得法，性類或同或異耶？答：得有三種，一有為、二擇滅、三非擇滅得。有為法得，隨所得法性類差別，以有為法能有作用引自得故。擇滅得隨能證道性類差別，以諸擇滅自無作用，但由道力求證彼時引彼得故。非擇滅得隨自所依性類差別，以非擇滅自無作用非道所求，彼得但依命根、眾同分而現前故。由此三性之法各自性得得，雖得擇滅不由所得，得非擇滅依眾同分等。道與擇滅同性，同分與非擇滅同性，由此二種雖不由所得，而與所得必定同性，由此三性必同性得。」

論「又有繫法至得有四種」，此繫、不繫門也。其所得法有其四種，謂三界繫為三，及不繫法為四。其能得得亦有四種，亦如上說。又所得法有其二種：一者有為，謂三界法及道聖諦；二者無為，謂二種滅。能得之得，唯是有為。所得之法又有二種：一有漏，謂三界繫法；二無漏，謂道聖諦、二滅。能得得亦有二種：一有漏，謂三界繫；二無漏，謂道聖諦。三界繫法是有為故，能得之得從其所得唯三界繫，不繫之法通無為故。非擇滅得從依身繫。其擇滅得從能斷道，道通有漏及無漏故。若有漏道，色無色繫；若無漏道，從道不繫。非擇滅得以隨身故通三界繫。所以有繫法得唯有三種，無繫法得通四種也。

論「又有學法至得即無學」，此明三學門也。學、無學法是有為故，能得之得從所得法是學、無學得。非學非無學通無為故，三種得得，有為有漏，及非擇滅、非學非無學得得。擇滅三種得得，若有學道引得是有學，若無學道引得是無學，若有漏道引得是非學非無學。

論「又見修所斷法至皆非所斷」，此明三斷門也。見斷、修斷法是有為故，得從所得法通二斷也。非所斷法即通三種，謂有為無漏、擇滅、非擇滅。有為無漏得從所得法，唯非所斷。擇滅得從道故，通漏及無漏，有漏修道斷，無漏得不斷。非擇滅得從眾同分、命根故，唯修道斷。餘文可解，故不牒釋。

論「前雖總釋至其中差別相」，自下有一頌就法辨得差別。

「論曰至得亦現在」，此明無覆無記勢力劣故，唯引法俱得，即在三世各自世得。

論「一切無覆至不爾云何」，重問差別。

論「除眼耳通至及俱起得」，答也。二通、變化二緣故，通前、後得。一以勢力勝故、二以加行所引起故，有三世得。

論「若工巧處至得亦許爾」，此明威儀、工巧極善數習，亦許有前、後、俱得。此說心不說色，有覆無記色當無前、後得，況無覆無記色。《婆沙》一百二十六云「工巧處者，謂色、聲、香、味、

觸五處為體。起工巧處者，謂能起彼意、法二處為體。」准《婆沙》一百五十七解欲界威儀、工巧四蘊，即云善習者三世得，解色界威儀即無簡別。復云「一切有覆無記、無覆無記，及威儀路異熟四蘊，彼得世不雜，隨在彼世即唯有彼世得。」准此故知，色界二無記心無前、後得。《識身足論》云「成就欲界善心、不善心，皆云定成就欲界無覆無記心。」准此文，定有無覆無記心有三世得。論「唯有無覆至法前後得」，此明有覆無記色也。如文可解。此即初禪、中間靜慮，染心所起身、語表故。自餘諸地更無此業。欲界唯身、邊二見有覆無記不能發業，上地無發業心。

論「如無記法至及後起得」，此明欲界善、不善色無法前得，唯法俱、法後，勢力不能引前得故。此色若在未來，未來得；若至現在，未來、現在得；若至過去，三世得。初無漏心及加行善最初起者，若在未來，未來得；若至現在，未來、現在得；若至過去，有三世得。餘法不同，思之可解。

論「非得如得至不爾云何」，自下有一頌半明非得差別。

「論曰至無記性攝」，第一、三性門也。故《婆沙》一百五十八云「問：非得隨何性類差別？答：彼定不隨所不得法，以相違故。又不隨道，非道所求但依命根、眾同分轉故。隨所依性類差別。問：若諸非得、非擇滅得俱隨所依性類別者，所依或異熟、或唯等流，此二隨何性類差別？答：隨等流性，以義遍故。異熟非遍，故不隨立。問：非得若隨所不得法性類差別，有何過耶？答：斷善根者應成就善，已離欲染者應成就不善，諸無學者應成就染，異生應成三乘無漏法，退果應成果，捨向應成向，二滅非得應是無為。由此等過，非得不可隨所不得。」

論「世差別者至三世非得」，第二、三世門也。過去、未來各有三世，與前得同。現在唯二，無法俱非得，有情之法住現在時必成就故。若現在法，法前為過去、法後為未來。若過去，法前唯過去、法後通三世。若未來，法後唯未來、法前通三世。故《婆沙》一百五十八解非得云「一切非得總有三種：一在彼法前；二在彼法後；三非彼法前、法後及俱。所不得法亦有三種：一唯有法前非得，謂未來情數等畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等；二有法通有法前、法後非得，謂餘隨所應有情數法；三有法無彼前、後、俱非得，而有非得，謂擇滅、非擇滅。必無非得可與法俱，以法現在前時，是所得法必有得故，非所得法無非得故。亦無唯有彼法後非得非無始來恒成就，彼未捨必起彼類盡故。然諸非得性羸劣故，唯成現在，一一剎那得已即捨。於未得彼法及已捨位，恒有此非得應知。」今詳有部畢竟無涅槃法，以時遠故名為畢竟。若不爾，即合有一類法唯有得無非得，謂無涅槃法非想地惑。有一類法唯有非得

而無有得，謂無涅槃法三乘聖人道。即違有得必有非得相翻而立。若謂無涅槃法、三乘聖道亦無非得，即應此人非是異生，無異生性故。又世親菩薩《佛性論》釋有部無涅槃法，就位建立，非法爾定言一闡提犯重禁等無涅槃法。故〈聲聞地〉中說法爾者，寄客說本。如《唯識論》釋《攝論》云「聞熏習為無漏因，寄客說本。」又《婆沙論》簡唯法前非得云「謂未來情數畢竟不生法，及入無餘涅槃最後剎那心等。」言未來者，簡過、現也。言情數者，簡非情也。言畢竟不生者，簡暫不生法也。如眼識等闕緣不生，皆亦得名畢竟不生，得非擇滅故。此論云「畢竟礙當生別得非擇滅」，即此不生眼亦是未來情數畢竟不生。如何此文即表定是唯見道邊俗智？若言此唯世俗智者，即是《婆沙》闕字。若通取餘不生諸法，雖無所闕，即與非想過去見惑義同。今解《婆沙》，應改「竟」字為其「定」字。定者即是始、末不生，此即無過，以餘五識等法不是始、末不生法。見道俗智始、末不生，名唯法前；若得非擇已去，即俱名畢竟也。此字應是抄寫者錯耳。又准俱有因，有對造色非俱有因，而名必定俱起；得即或前、或後，不說定俱。若總說者，何不言法俱得雖定俱生，而非因也。前、後、俱得若言決定，如何論言或前、或後。亦不可言總同類說，於此類中有定俱者應須簡故。故知言有法前、後、俱皆是不定，據容有說，非得准此。又《婆沙》釋無唯法後非得云「非無始來恒成就彼，未捨必起，彼類盡故。」准此文意，所不得法約法種類說有非得。「有頂見惑種類眾多已入過去，雖復但有法後非得在未來者，即有法前非得。」然此文是被難之後重改《婆沙》。然此不順得中六句，應云：以不定故容有二種非得。以非想地過去見道煩惱，於過去世中煩惱未起之前皆容入聖。若未起煩惱即斷見惑，即此煩惱即有法前非得。由此說過去煩惱不得名為唯法後非得。若作此釋，即順得中六句，即同自餘通二非得。由不得此意，被將過去見惑唯法後難，應成四句通難不得，遂改《婆沙》以為四句。見今長安多本流行猶作四句，於後數年重改論文云唯有三句，遂加文遮難，云非無始等一十六字通此妨難。由未得《婆沙》意故，由未盡理。

論「界差別者至是無漏者」，第三界繫門也。非得隨身繫故，故三界法各各皆有三界非得。身在下界，欲界非得，非得三界。色、無色界義亦准此。欲界繫法有三界非得，色、無色界義亦准此。非得隨身不隨法故，所以非得不通無漏。無漏非得亦通三界，三界異生皆不成故。

論「所以者何」，自此已下明異生性。《婆沙》四十五云「犢子部執，異生性是欲界見苦斷十隨眠。」《瑜伽》五十二云「復次云何異生性？謂三界見所斷法種子唯未永害量，名異生性。」今詳「唯

未永害」言即是世第一法已前，非是無間道已後，即是害見所斷惑故。既言唯未永害量，即是不取一分害量，名異生性，唯言所遮故。今時人釋云：二障種子上建立異生性。聲聞之人斷煩惱障，名非異生；有所知障故，名為異生。若爾，二障通其見、修，唯佛能盡二障種子，即合唯佛一人名為聖人。自餘皆是亦凡亦聖，以障種有斷、不斷故。譬喻者說，其異生性無有實體。

論「由許聖道至是無漏應理」，引文證也。異生既非聖人、非無漏性，應道理也。

論「不獲何聖法名異生性」，問也。

論「謂不獲一切至應名異生」，答也。謂總不獲一切聖法也。此不獲言，表離於獲故。若隨獲少多，即應言有簡別；既無簡別，但言不獲，故知此言表離於獲。此若不表離於獲者，此即諸佛亦不成就二乘聖法，應名異生。

論「若爾彼論應說純言」，問也。彼本論中，應言純不獲聖法名異生性，隨獲一、二即非純也。

論「不要須說至食水食風」，答也。立一句言，不獲聖法，即是純義。隨獲少多，是雜非純，不名不獲。如說蟬食於風、蚊食於水，即顯蟬唯食風、蚊唯食水，不要須言純食風、水。有人云：如魚食水、如龜食風，以釋純義。不得意也，魚不純食水，龜不純食風故。

論「有說不獲至彼非得故」，敘異說也。謂不得三乘苦法智忍及俱生法，名異生性。文外伏難。難云：若爾，至道類智捨前向故，捨苦忍等，爾時亦名不得苦忍，應名異生。由遮此難故，言前已永害彼非得故。謂前不獲一切苦忍名異生性，此之非得已被永害入於過去，至道類智時更起非得，非是未曾得苦法忍，故非異生。

論「若爾此性至唐捐其功」，難也。既若同前，何須重說唐捐其功？

論「如經師所說為善」，論主意信經部，故云所說為善。

論「經部所說其義云何」，問經部宗。

論「謂曾未生至名異生性」，答經部義。

論「如是非得何時當捨」，自此已下第四明捨時。此即問也。

論「此法非得至類此應思」，答捨時也。捨有二種：一有雖不易地，得此法時捨此非得。二有雖非新得此法，由易地故，捨此地非得，得彼地非得。

論「若非得得斷至捨於非得」，釋捨非得相也。即非得上得斷，名捨非得。

論「得與非得至得與非得」，問也。

論「應言此二至得及非得」，答也。

論「若爾至有無窮過」，難也。
論「無無窮過至無無窮過」，此廣答也。雖雙問得與非得，然二不同。得有大得小得同時相得，非得不爾，以於現在無非得故，故知非得不如其得有小非得。就其別義，亦有大小非得不同。謂翻大得名大非得，即非得大得所得之法本法及大小相故。翻於小得名小非得，此唯非得大得及四相。故《婆沙》一百五十八云「如是說者，法與生等同一得得，相與所相極親近故。由此善通色蘊、行蘊一得得等。」已上論文。得與非得相翻而立，不可不同。雖無大小非得更互非得，以得非無窮故，非得亦非無窮。故答無窮唯釋於得，即顯非得無無窮也，翻得立故。
論「如是若善至有無邊得」，釋增數也。如第一剎那善心起時，唯說善心不說相應，即此剎那本法為一、大得為二、小得為三。第二剎那有六法起，不說第二剎那所起善心，但說前剎那法後得有六法起，謂前本法、大得、小得，即此三法法後之得大小各三，故有六得。第三剎那即此六法，謂三大得，及三小得，及初剎那法大小得。此之九法，法後得起，有九大得、有九小得，合成十八。如是後後漸增，有無邊得。
論「且一有情至況第二等」，此顯諸得極多，無對礙故，得相容受。如文可解。
俱舍論疏卷第四

保延三年十月二日朝南新屋點了。

角　樹

以黃蘗古本一交了。教俊　一交了。

俱舍論疏卷第五

沙門法寶撰

分別根品第二之三

論「如是已辨至同分者何」，已下第二一句明同分也。同是其界、分是其因，同之分故，名為同分。故《正理》云「此中身形、業用、樂欲展轉相似，故名為同。分是因義，有別實物。是此同因，故名同分。」論既此釋，徒煩異解。亦名眾同分。同法非一，名為眾同，與彼為因，名之為分。

「論曰至名眾同分」，就長行中有二：一述有部宗、二引經部難。就述有部宗中，先總、復別。此名總也。「有別實物」，舉其體也。「名為同分」，述其名也。「本論說此名眾同分」，會異名也。

論「此復二種至各等有故」，於中二：一有情同分、二法同分。就有情同分中復分為二：一無差別、二有差別。此文釋無差別，謂一切有情平等皆有，唯簡無情，名無差別。

論「有差別者至各等有故」，此釋差別。故《正理論》云「一趣等生諸有情類，所有身形、諸根、業用及飲食等互相似因，并其展轉相樂欲因，名眾同分。如鮮淨色業、心、大種皆是其因，故身形等非唯因業。現見身形是更相似業所引果，諸根業用及飲食等有差別故。若謂滿業有差別故此差別者，理不應然，或有身形唯由相似引業所起，以眾同分有差別故業用等別。若身形等唯業果者，隨其樂欲、業用等事若捨若行應不得有。此中身形、業用、樂欲展轉相似，故名為同，分是因義。有別實物是此同因，故名同分。如是同分，世尊唯依諸有情說，非草木等。故契經言『此天同分，此人同分。』乃至廣說就界、趣、生、處、身等別有無量種有情同分。復有法同分，謂隨蘊、處、界。」准上論文，差別之因非唯業力，兼同分也。品類差別種種不同，一一之類皆有同分，與無差別覺為境界。蘊、處、界同，其義亦爾。即有情類蘊、界、處同，相狀相似亦有同分。

論「復有法同分謂隨蘊處界」，此釋法同分也。此法同分與蘊、界、處無差別覺以為其因，亦與彼法為無差別因也。

論「若無實物至如理應知」，舉同分果證有同因。

論「頗有死生至謂除前相」，此明得、捨，如文可解。

論「若別有實物至別有人性故」，自此已下經部難也。於中有六：一別立異生性難、二無量難、三無用難、四無情同分難、五同分無

同分難、六同外道難。此初難也。既有異生同分，何用別立異生性耶？《正理》釋云「豈不異生性即異生同分？此不應然，所作異故。由彼身形、業用、樂欲互相似因，名為同分。若與聖道成就相違，是異生因，名異生性。入離生時，於眾同分亦捨亦得，於異生性捨而不得。」

論「又非世間至無別用故」，第二難也。

論「世雖不了至亦何所用」，第三難也。《正理》釋云「同分非色，如何得知有用，能生無別事類？由見彼果，知有彼故。如見現在業所得果，知有前生曾所作業。又觀行者現證知故。」

論「又何因不許至互相似故」，第四難也。《正理》釋云「何不許有無情同分？不應如是責，有大過失故。汝亦許有人、天等趣，胎、卵等生；何不亦許菴羅等趣、綠豆等生？又佛世尊曾不說故。但應思擇，何故世尊唯於有情說有同分，非於草等。復云何知如是同分別有實物？且我於中作如是解：由彼草等無有展轉業用、樂欲互相似故，於彼不說別有同分。又必因有情，草等方生故，唯於有情說有同分。又因先業及現勤勇此法得生，於彼草等二事皆無，故無同分。即由此事證有實物。又木、素、漆、雕、畫等像及彼真形，雖有色形展轉相似而言一實。由此非唯見彼相似即言是實，要於相似差別物類方起實言，故知實有此差別法。此實言說由此法生，木等無同分不得言實，人等有同分故言實也。」

論「又諸同分至覺施設耶」，第五難也。《正理》釋云「如何於彼更無同分而起無別覺施設耶？由諸同分是同類事等因性故，即為同類展轉相似覺施設因。如眼、耳等由大種造方成色性，大種雖無餘大種造，而色性成。」

論「又應顯成至由此發生」，第六難也。無差別同分如總同句義，差別同分如同異句義，或唯如同異句義？

論「毘婆沙師至於多轉故」，論主引婆沙答。《正理》釋云「此應顯同勝論所執總同句義、同異句義。若勝論執此二句義，其體非一，剎那無常，無所依止展轉差別。設令同彼亦無多過，非勝論者執眼等根能行色等，即令釋子捨如是見別作餘解，故彼所難是朋黨言，求正理人不應收採。」述曰：若如勝論，一法遍於多法，其體是常，依和合諦，是為有過。若彼外道計二句義其體非一，剎那無常無所依止展轉差別，設令同彼亦無多過。

論「又縱於彼至乃至廣說」，有部第二引經證也。

論「雖有是說至名為同分」，此經部通經也。如經部釋，此經文是假非實。

論「若爾所說同分是何」，有部徵也。

論「即如是類至違我宗故」，經部答也。餘文可解。

論「已辨同分無想者何」，自下第三明無想異熟。
「論曰至是異熟果」，此釋無想處用等也。「若生無想有情天中」，明依處也。「有法能令心、心所滅」，寄用顯體。「名為無想」，立其名也。「是實有物」，明假、實也。「能遮未來心、心所法令暫不起」，明滅世時。「如堰江河」，舉喻顯也。「此法一向是異熟果」，明五類也。
論「誰之異熟謂無想定」，辨其因也。《婆沙》一百十八有多師釋。「初師釋云：無想定感無想及色異熟。命根、眾同分是彼有心靜慮異熟。所餘諸蘊是俱異熟。復有說者：無想定感無想及色異熟。命根是彼有心靜慮異熟。所餘諸蘊是俱異熟。復有說者：無想定感無想異熟，所餘諸蘊是俱異熟。復有說者：若有心時亦感無心諸蘊異熟，若無心時亦感有心諸蘊異熟。評曰：應作是說。無想異熟唯無想定感。一切命根及眾同分等眼等色根，皆是業感。餘蘊俱感。」《正理論》云「此法一向是無想定所感異熟。由彼無想有情天中無想及色，唯是無想定所感異熟故。此定無力引眾同分及與命根，以眾同分及與命根唯是有心第四靜慮所感果故。彼處餘蘊是共異熟。」准《正理》文，同初師義，非評家義。此論云「誰之異熟謂無想定」，准此論文，唯與第四說別。前三師說及評家義，皆說無想是無想定果，唯第四說通有心果。
論「無想有情至名無想天」，此釋無想有情天處。
論「彼為恒無想為亦有想耶」，已下明無想天亦有想也。先問、後答。此即問也。
論「生死位中至還起於想」，答也。謂初生彼天多時有想、將欲命終位亦多時有想，於其中間長時無想，以此義故名為無想，非是彼天全無想也。《婆沙》一百五十四「評家云：如是說者，此事不定。或前多後少、或前少後多，隨彼意樂有差別故。」又《婆沙》「評家云：出無想心，通生得善有覆無記、無覆無記，通五部所斷。幾隨眠隨增者，色界有漏緣，謂第四定有漏緣隨眠。問：何故無漏緣隨眠於彼無想不隨增耶？答：彼計無想為涅槃，無想定為真道。乃至生彼及從彼沒，唯如是執還復隨轉，於真滅道不謗為無，故無漏緣爾時不起。問：彼無想位三食亦滅，云何說有食？答：食有二種，一先時能引、二現在任持。彼位雖無現任持食，而有先時能引食，故名為有食。問：入無想心為通幾性？幾部所斷？有人釋云：雖未見文，准彼出心，入心亦爾。」今詳入心多分唯是異熟生心，以順滅故、趣異熟故。前心雖非等無間緣，然《正理論》云「彼以宿業等無間緣為任持食，謂由宿業引眾同分及命根等，由續生心及無間入無想果心牽引資助故，彼亦有過去觸等為任持食。無

心位中唯有過去觸等為食，現在都無，有心位中二種俱有。」已上論文同《婆沙》意。
論「從彼沒已至力盡便墮」，此明後報處也。彼諸外道初修定時，必有色界善心，厭生死苦求解脫處。求師及教不逢正教，遂遇邪師，先聞邪教說無想處以為涅槃，起上緣見取，執為出離；又起戒取，非因計因，執無想定能得涅槃。即於欲界造後報業，隨其勝劣生五趣異。為求無想起下諸定以為加行，自餘定果非本所求不招引果。又非定業，由無想定力生無想天，從無想出更不入定，無想定因勢力既盡便墮欲界，不生上界，無定力故。
論「若諸有情至生天之業」，第二釋也。此明生處法爾相繫。《婆沙》一百五十四云「有說：若造無想順次生受業者，法爾亦造欲界順後受業。」又云「問：定生何處？答：有說生地獄，有說生惡趣。如是說者，定生欲界，處所不定，或生惡趣、或天、或人。」
論「已辨無想至其想云何」，已下釋二定也。先釋無想定也。
「論曰至名無想定」，類無想異熟釋無想定也。別有二十一、或二十二非色非心不相應行，能令二十二心、心所滅，名無想定。
論「無想者定至名無想定」，此釋名也。前是屬主，後是持業。無想假者，有此定故名無想定，屬主釋也。即定無想名無想定，持業釋也。
論「說如是聲至與無想同」，釋頌如是聲也。頌言「如是」者，唯顯無想定滅心、心所，與無想同，不同無想性類體數。問：何故名定？《正理論》云「由正成辨或極成辨故名為定。有餘師說：如理等行故名為定，令心、大種平等行故。」述曰：此中定言應名等至，隨言便故名之為定。言等者，有三義：一正義、二極義、三如理平等行義。前釋取前二義，餘師取後義也，即釋等至名也。成辨義是至義也。定三名中，等至唯定非散，通無心，散心無正成辨及極成辨故。
論「此在何地至靜慮非餘」，第二明依地也。
論「修無想定至修無想定」，第三明作意也。
論「前說無想至一向是善」，第四明性攝也。
論「此是善故至五蘊異熟」，第五明果通局。
論「既是善性至正性離生」，第六明順受也。今詳此定既許有退，今身還得。復云唯是決定生受，非後不定。准此故知，若先入定已能招全五百劫果，即不合退更入無想，劫數定故。或可得招餘蘊異熟，或此重入無想定等。感彼報時，或入報出果，或入果出報。
論「又許此定至必不修行」，第七明修人異也。先起見取執無想處以為涅槃，後起戒取執無想定以為真道，方能入故。聖已斷二取，所以不入。

論「若諸聖者至無想定不」，第八明成就也。文中有二：一問、二答。此問。
論「餘亦不得」，此略答也。非唯聖者不成，未來餘凡夫人亦不得也。
論「所以者何」，徵不得所以也。
論「彼雖曾習至方便修得」，此廣答也。
論「故初得時至無未來修」，便釋成就世通局也。《婆沙》一百五十一云「入出無想定心，俱是第四靜慮有漏善心。」廣如彼述。
論「次滅盡定其相云何」，第四明滅盡定也。
「論曰至滅定亦然」，如無想定例釋滅定。
論「此亦然聲為例何義」，問也。
論「例無想定至名滅盡定」，答也。此亦然者，但例滅心、心所，非同例餘也。《婆沙》一百五十二云「問：此滅盡定幾物為體？有說：此定一物為體，若滅現前即名無心故。問：云何一滅剎那現前即名無心？答：如一受剎那現前即名有受，一想剎那現前即名有想，一識剎那現前即名有識。如是一滅剎那現前即名無心，斯有何過？有說：此定十一物為體，以十大地法及心滅故。有說：此定二十一物為體，以十大地、善大地法及心滅故。如是說者，隨滅爾所心、心所法，即有爾所物現前為此定體。」此與第三師別者，評家兼取欣、厭，第三唯二十一，故不同也。准義，無想有二十二，謂加欣；滅定有二十二，謂加厭也。二定既唯滅心、心所為數，故知無想亦唯滅心、心所，四相准同。又《婆沙》一百五十三云「問：入滅定時滅何等心、心所法？為過去？為未來？為現在？若過去者，過去已滅，復何所滅。若未來者，未來未生，云何所滅。若現在者，現在不住，復云何滅。設非定力，亦自滅故。答：應作是說，滅於未來。問：未來未至云何可滅？答：住於現在，遮於未來心、心所法令不相續，故說為滅。如斷城路、閉門竪幢，不令人入出，故名除寇。此亦如是。有說：通滅未來、現在。問：現必不住，復云何滅？設非定力，亦自滅故。答：先現在世心、心所法，令有緣法續起而滅。今現在世心、心所法，不令有緣法續起而滅。此由誰力？所謂定力。上二說中應取前釋，順餘文故。」有人云：以是有說不是正者，即違多例。又一百五十三云「評曰：應說此入定心緣未來定，而不可說緣何剎那、不緣何剎那，以未來定有多剎那，未有先後雜亂住故。」又云「評曰：應說此出定心緣過去定，而不可說緣何剎那、不緣何剎那，以過去定有多剎那相雜住故。」准上論文，既相雜住不可別說，即是總緣過、未定也。然味定即緣次前淨定，以味定是貪相應心緣別相惑，所以別緣次前定心而起。出二定心是善心故，總緣前定，不別取也。

論「如是二定至作意為先」，第一作意差別也。
論「前無想定至非非想處」，第二依地差別。《婆沙》一百五十二「問：何故下無無想定？一說云：下諸地有歡戚受，行相麁動難可除滅。第四靜慮唯有處中受，行相微細易可斷滅故。問：何故無色無此定耶？答：唯有異生計習此定，以為能證無想涅槃。無色界中無有無想異熟可計，故無想定於彼亦無。」《正理論》云「前無想定在色界邊地，今滅盡定在無色邊地。以在非想非非想處，所受生身是最上業所牽引故，說名有頂。或有邊際故名有頂，如樹邊際說名樹頂。唯此地中有滅盡定，何緣下地無此定耶？厭背一切心，及邊際心斷，方能得此勝解脫故。謂由二緣立此解脫：一者厭背一切心故、二者邊際心暫斷故。若於下地有此定者，便非厭背一切種心，以未能厭上地心故；亦不名為邊際心斷，以上地心猶未斷故。應名厭背少分諸心，亦復應名中際心斷。」
論「此同前定至善等起故」，第三明性同也。
論「前無想定至四蘊異熟」，第四明招果別。文中有二：前明受別、後依地別。
論「前無想定至勝解入故」，第五明修者別。有其三因，非異生得：一怖斷滅故；二唯聖道力所能引故；三現法涅槃勝解入故，遠加行作涅槃想、近加行作止息想。
論「此亦如前至方證得故」，第六初得同也。
論「又初得時至亦成過去」，第七明成世同也。
論「世尊亦以至皆離染得」，第八明世尊唯離染得。
論「世尊曾未至俱分解脫」，已下第九對他部辨同異也。文中有二：一問、二答。此即問也。
論「於起滅定至成俱解脫」，答也。《婆沙》一百五十三云「何故世尊盡智起已名俱解脫？答：已得彼定入出心故名俱解脫，非得定體。則由此理名離染得，後時不由加行起故。」
論「西方師說至後得菩提」，述異部也。此師意說：菩薩學位已起滅定，後得菩提。
論「云何此中不許彼說」，此責有部不許所以。
論「若許彼說至後生盡智」，西方師證自義順論說也。西方師是健馱羅國師。鄔波毱多，此云近藏，佛涅槃後一百年出，是阿育王門師。
論「迦濕彌羅國至後方生盡智」，此述婆沙宗也。
論「所以者何」，西方師徵。
論「傳說菩薩至成三十四」，釋。以三十四心成菩提，不入滅盡定也。
論「一切菩薩至起滅盡定」，釋三十四心成菩提所以。

論「外國諸師至斯有何過」，外國反問也。
論「若爾至不越期心」，出越期心過也。
論「理實菩薩至無漏聖道」，西方師釋不越期心，與《婆沙》異。
論「若爾期心如何不越」，毘婆沙師破西方釋。如何得是不越期心？
論「謂我未得至諸事究竟」，西方重釋不越期心。《正理論》云「豈不由斯已成違越？欲起無漏聖道期心，如何菩薩為盡諸漏，修未曾得見、修二道，欲拔有頂見斷惑根及除有頂，修惑怨敵，立誓要期結加趺坐。事未究竟，而於其中捨所要期無漏治道，貴重無始能為誑惑世間定類，為獲共有易得滅定而致稽留。如是善成三十四念得菩提故。」
論「前說為善我所宗故」，結歸本宗。
論「雖已說二定至滅定初人中」，次下有半頌，第五重明二定同異。
「論曰至而得現起」，第一明二定起處同也。故《婆沙》一百五十三云「問：何故生欲、色界能起滅定，非無色界？答：命根依二法轉，一色、二心。此定無心，斷心起故。生欲、色界起此定時，其心雖斷而命依色轉。生無色界，色雖斷而命依心轉。若生彼起此定者，色、心俱無，命根無依故亦應斷，是應名死，非謂入定。是故生彼界不起。」
論「若有不許至是名同相」，引證明起處同也。言「若有不許至非五行」，若不許色界起二定者，即違本論。「或有是色有」者，謂色界有也。「此有非五行」者，五行謂五蘊，迦葉佛時以行名同蘊。《婆沙》一百九十二云「此中諸蘊以行聲說。過去如來、應、正等覺說蘊名行，今釋迦如來說行為蘊。此阿毘達磨中說五行者，欲顯今佛所說五蘊則是先佛所說五行。」已上論文。非五行者，謂有色界身不具五蘊也。言「謂色纏有情至此有非五行」，引本論釋也。「或生有想天住不同類心」者，是起異界心及無漏心，此心非色界故。「若入無想定若入滅盡定」者，是有想天中入二定也。「或生無想天已得入無想」者，生無想天中已入無想異熟。「是謂是色有此有非五行」者，結成非五行也。此上所說唯有色、行二蘊，無餘蘊也。言「由此證知至是名同相」，結證同相。
論「言異相者至後復修起」，第二明異相也。《婆沙》一百五十二云「問：何故生色界中能初起靜慮，無色而非滅定？答：靜慮由三緣故初起，一因力、二業力、三法爾力。無色由二緣故初起，一因力、二業力。滅定由一緣故初起，謂由說力。唯欲界有佛說故能起現前。不由因力，以餘生中未曾起滅定故。不由業力，以此定非業

性故。不由法爾力，以無色中無世界壞故。」《正理論》云「謂滅盡定初起唯在人中。有說者、釋者及有強盛加行力故。」
論「此滅盡定至斯有是處」，明滅定有退也。若不退，即不得於色界起。鄔馱夷，是阿難共住弟子。
論「應如是知至亦有是處」，正引經證退也。
論「應如是知至往色界受生」，結證所以也。若不退起色界煩惱，即不得生意成天中，已離無所有惑得此定故。既經說生彼，故知有退。
論「有餘部執至此義亦成」，述異釋無退義得成也。離第三定染得第四定，即第四定處亦名意成天，滅定不退亦得生彼。
論「第四靜慮至契經說故」，破異說也。
論「此若必然至超越定義」，異執難也。
論「此定次第至隨樂超入」，釋外難也。言次第者，據初修說。
論「如是二定至有頂地故」，自此已下述多別也。此第一依地異也。
論「加行有異至作意為先故」，第二異也。
論「相續有異至相續起故」，第三異也。
論「異熟有異至異熟果故」，第四異也。
論「順受有異至生二受故」，第五異也。
論「初起有異至最初起故」，第六異也。
論「二定總以至滅受想耶」，問定名也。
論「二定加行至名他心智」，舉喻釋也《正理論》云「何緣唯說滅受想定？厭逆彼二生此定故。謂想與受能為見、愛雜染所依，故先厭逆如是二法多諸過患，如立蘊中已廣分別，故偏厭逆入滅盡定。」
論「今二定中至心復得生」，問心重生因也。
論「毘婆沙師至等無間緣」，引《婆沙》釋，由過去世等無間緣力能生也。《正理》廣明在滅定位總無有心，故彼論云「無心有情理必應有，有命等故，異於命終有情色、心非決定有。心若定有，色亦應然；色有時無，心亦應爾。故有命者，即名有情。然命必依色、心隨一。引契經說識不離身，於定無心亦無違害。以即於此所依身中識必還生，故言不離。謂一相續眾同分中，識相續流非畢竟斷。譬如鬼病暫不發時，由未永除仍名不離。乃至然定後心復得生者，定前心作等無間緣所引發故。又加行中要期勢力所引發故。」
論「有餘師言至非由心起」，述經部宗。彼宗色、心互為因起。
論「故彼先代至心有根身」，引經部宗古師證也。
論「尊者世友至故無有失」，敘異計通難也。
論「尊者妙音至亦應不滅」，述妙音師破也。

論「若謂如經至故有差別」，反遮通難。
論「由此道理至諸心皆滅」，結歸婆沙宗也。
論「若都無心如何名定」，外難。定是心所，若都無心，如何名定？
論「此令大種至故名為定」，述有部兩釋也。定即等至異名，散無此能，故等至名唯目於定。二定無心亦有此能，故此二定亦名等至。
論「如是二定至令不生故」，述有部宗實有。若假即無有體，如何能遮礙心令不生也？
論「有說此證至無別實體」，釋經部假體也。
論「此唯不轉至是有為攝」，釋雖無體而名有為。
論「或即所依至假立為定」，第二釋也。即無心位所依色身假名為定。
論「應知無想至餘說如前」，類滅盡定釋無想定。
論「此非善說違我宗故」，可解。《正理論》云「又執滅定體唯是假，未知何法為假所依？非離假依可有假法。」述曰：如瓶等假，所依即是色等四境。若四境無，亦無瓶等。「又唯不轉。其體是無，如何可言是有為攝？此前後位及現皆無有性，恒時不可得故。而言是有，是有為攝，但有虛言都無有義。若言假定亦有所依，謂所依身由定心引令如是起，假立為定。是則此定應無記攝，非無記法可說為善。」述曰：若身為所依，即是無記。已下自立宗也。「是故唯應依心、心起，非前定心力能遮礙餘心。由此故知，離前心外定有別法能遮礙心。由此法故，於無心位雖有心因而心不起，即此別法名滅盡定，體是有為，實而非假。修觀行者，由定前心要期願力所引發故，令滅盡定勢力漸微，至都盡位無遮礙用，意、法為緣還生意識。由此准釋前無想定及與無想。」述曰：亦同實有。
論「已辨二定命根者何」，自下第五，半頌述命根也。
「論曰至謂三界壽」，此引對法會二名也。
論「此復未了何法名壽」，問體性也。
論「謂有別法至說名為壽」，答壽體也。
論「故世尊說至如木無思覺」，引經證也。
論「故有別法至說名為壽」，結體用也。
論「若爾此壽何法能持」，問也。
論「即煖及識還能持壽」，答也。
論「若爾至應常無謝」，難也。既言三法更互相持，必無先滅，應常不謝。
論「既爾此壽至相續轉故」，有部被難轉計。

論「若爾至而須壽耶」，經部難也。經部宗六處住時勢分名壽，大乘本識上假立，有部別有實物。故經部言：何緣不許唯業能持煗、識，而須壽耶？
論「理不應然至恒異熟故」，有部出過。若一切識唯是異熟，可說唯業能持。有情或起善、染之心，及異地無漏諸識互起，如何得說唯業持識？
論「既爾至何須此壽」，經部轉計。
論「如是識在至彼無煖故」，有部出過。彼既無煖，誰持於識？
論「應言彼識業為能持」，經部又轉計也。
論「豈得隨情至唯業持識」，有部責經部數轉計也。
論「又前已說」，有部述前破也。
論「前說者何」，經部問也。
論「謂前說言至皆是異熟」，有部述前說也。
論「是故定應至說名為壽」，有部結自宗也。
論「今亦不言至非別實物」，經部敘自宗也。
論「若爾至說名為壽」，有部問壽體也。
論「謂三界業至說名為壽」，經部答。
論「如穀種等至住時勢分」，舉喻顯也。《正理論》云「於此但應徵經主意。若處無業所引異熟內五色處，於彼或時無業所引第六意處。謂於長時起染污識，或善有漏及無漏識相續位中，無業所引異熟勢分，說何為壽？若於是處有業異熟，從生剎那至命終位恒無間轉，可說是處有業所引住時勢分，相續決定，說為命根。此既無業所引異熟住時勢分恒無間轉，云何可說此有命根？其理既然，為說何法名業所引住時勢分？既無所引住時勢分，相續決定復屬於誰？既無如是相續決定，由何義說隨應住時爾所時住說為壽體？是故經主於此義中專搆多言都無所表。又所引喻於證無能，如種所引相續無斷，乃至熟時恒隨轉故。放箭所引相續無斷，乃至住時恒隨轉故。此二可有乃至熟時住時勢分，非業異熟於一切時相續無斷，可言業謝猶有所引住時勢分相續決定，隨應住時爾所時住，故所引喻於證無能。」准上論文，《正理》破經部義。論主既下不存經部之義，不勞更釋。故下文云「別有實物是說為善」。有人雖作俱舍師釋，未為當理。
論「有謂有行至恒行不息」，論主因其義便兼破勝論。此敘計也。彼計德句義有二十四種，行是第二十一，故言是德差別。彼計諸法從此至彼，速疾迴轉等皆由行力。箭等乃至未墮落時，其行猶如鳥銜其果，持其箭也。
論「彼體一故至無墮落時」，論主破也。其箭之上行德持箭，初發、將墮其體是一，後無別障往趣餘方，先急、後緩至時分位不

同，應不得有。又應畢竟無墮落時。初發、將墮其行一故。
論「若謂由風至無差別故」，破轉計也。若風能障，初即應墮。若初不能障，後亦應然，即應畢竟無墮落時，障風一故。
論「有別實物至是說為善」，論主結歸有部宗也。
論「為壽盡故死為更有餘因」，自此已下述傍論也。先問、後答。此即問也。
論「《施設論》說至捨壽行故」，引論四句答也。「第一句者感壽異熟業力盡故」者，此通二義：一任業自力盡故不能招果、二由邊際定等損其業力不能招果。捨壽行復有二義：一亦得同其外緣損壽、二亦得同其壽盡故死，與外緣損義不全同。外緣損壽，非令業力不招異熟，但緣強於業，壽隨緣損。捨壽行義轉其業力令招富果，與壽業盡亦不全同，壽業力盡非是他緣，捨壽行力是別緣令盡，各有片同。《正理》將同業盡，此論謂同橫緣。兩師各據一途，互無全是亦不全非。《正理》先彈，自招其失。此第一句壽盡故死。第二句即福盡故死；第三句是俱盡故死；第四句是俱不盡死，但由扞橫緣死。「又亦應言捨壽行故」者，以其片同第四句故引入此中。故《正理》云「不應復言捨壽行故，義已攝在初句中故者，以其片同初句義故。」廣如前釋。
論「壽盡位中至俱盡故死」，釋伏難也。能感二種業俱盡時此死，由感壽業盡死，豈由福盡令命死耶？解云：福盡於死雖無功力，以死之時二俱時盡，由斯但言俱盡故死。此俱盡言，不欲說由福盡力也。
論「《發智論》說至一起便住」，又引《發智》釋傍論也。
論「彼言何義至一起便住」，論主釋《發智論》，或是《發智》自釋。《正理論》云「若所依身可損害故壽隨損害，是名第一隨相續轉。若所依身不可損害，如起而住，是名第二一起便住。」《婆沙論》云「有說色身名為相續。若身平和壽則無夭，若身損壞壽則中夭。」
論「迦濕彌羅至有非時死」，引《婆沙》釋。隨相續轉是有障非時死也。不隨相續轉一起便住，是無障非是非時死也。
論「故契經說至輪王胎時」，已下引四得自體證前義也。前三句證隨相續轉，第四句證一起便住。「戲忘念天」，由喜增忘念便死。「意憤恚天」，由怒增故死。《婆沙》一百九十九問此二天云「如是諸天住在何處？有說住妙高層級，有說彼是三十三天。」今詳此天雖二說不同，皆可得與修羅相害。准此即合二害俱有，因何但言唯可自害？又應說諸佛自般涅槃，此亦同其自害句攝。《婆沙論》一百五十一於此句中云「復有一類或龍、妙翅，或鬼及人，或復所餘，可為自害非他害者，唯可他害及俱害者。」如文可解。俱非害

者中有上二界全，勝業感故。「那落迦」，上品惡業感故。「北俱盧洲」，壽分定故。「見道、慈定、滅定及無想定」，定力勝故。「王仙」，謂輪王或捨國習仙，或初受位時先習仙道名為王仙，此亦由勝業力，俱非害也。「佛使」，謂所使人，此由佛力。如時縛迦，此云活命，舊云耆婆、或云耆域，訛也。佛遣入火抱取殊底穌迦，此云有明，舊云樹提伽，訛也。此《涅槃經》說，外道記女、佛記為男，母死火焚，佛令活命抱取有明，俱火不燒。活命佛使、有明佛記，俱不死也。達弭，此云有法。羅，此云取。於有法神邊乞取，從所乞神為名，故名有法取。「嗢怛羅」，此云上勝，亦是長者子。殑耆，是河神名。羅名攝受。父母憐子，與子立名殑耆攝受。女聲呼名耆，男聲呼為伽，舊云恒河，訛也。「長者子耶舍」，耶舍此云名稱。投佛出家，夜度深流，安然無損。「鳩摩羅時婆」，鳩摩羅，此云童子。時婆，此云活命。名活命童子也。「最後身菩薩」，謂是王宮所生身也。此等皆是俱非害也。問：若爾，何故與上不隨相續轉不同？答：廣略異耳，如《婆沙》四句與此不同。如上所引，論師意爾。

論「若爾至受生有情」，外人難也。若謂上所說是俱非害，何故契經唯說非想處受生有情？

論「傳說至俱非可害」，論主答也。無自地聖道及他近分道所害故，名俱非害。餘地為他近分地道及自地聖道害故，不名非自他害。

論「豈不有頂至應名他害」，外人重難。既為下地聖道所害，如何得名非自他害？不信前釋，故言傳說。此難無救。

論「如是應說至舉後顯初」，論主更引正解也。理實色、無色界一切有情俱非二害。經說非想非非想，舉後顯初引例也。

論「云何有處至第一樂生天」，第一樂生天有三，梵眾是初，舉其梵眾兼顯上二。

論「云何有處至第二樂生天」，第二樂生天有三天，極光淨天是最上天，舉極光淨以顯下二。

論「彼經如聲至不可例彼」，外人難也。前文云「謂在非想非非想」，不言如非非想也。後文言「如梵眾天」。如聲是顯譬喻義也。如梵眾天，餘天亦爾。可言舉初顯後。彼無如聲，何得言舉後顯初？

論「若顯喻義至亦有如聲」，論主破前難也。若謂要有譬喻方得有如聲者，如人一分天是第一識住，此之如聲欲喻何法？故知無喻亦有如聲。如梵眾言亦非譬喻，但是舉其梵眾兼顯上天。

論「已辨命根，諸相者何」，已下有一頌半，第六明四有為相。於中有三：初半頌明相體、次半頌明小相、後半頌明四相待因緣。

「論曰至是無為法」，總釋四相名也。《正理論》云「如是四種是有為相，顯彼性故，得彼相名。」述曰：此四種相顯諸有為性是無常，從其所顯名有為相，無此相者表是無為。《婆沙》三十八云「何故作此論？有執諸有為相皆是無為，如分別論者。或復有執三相是有為、滅相是無為，如法密部。或復有執相與所相一切相似，如相似相續沙門。彼作是說：色法生、老、住、無常，體還是色，乃至識亦爾，顯有為唯是有為，唯不相應行蘊所攝。或復有執色等五蘊出胎時名生，相續時名住，衰變時名異，命終時名滅，如經部師。為遮彼計，顯彼唯是眾同分相，非有為相。有為相者，諸有為法一一剎那皆具四相。」《婆沙》三十九云「謂或有執三有為相非一剎那，如譬喻者。彼作是說：若一剎那有三相者，則應一法一時亦生、亦老、亦滅。然無此理，互相違故。應說諸法初起名生，後盡名滅，中熟名老。為遮彼執，顯一剎那具有三相。問若如是者，則應一法一時亦生、亦老、亦滅。答：作用時異，故不相違。謂法生時生有作用，滅時、老時方有作用。體雖同時，用有先後。一法生、滅作用究竟，名一剎那，故無有失。或生、滅位非一剎那，然一剎那具有三體，故說三相同一剎那。由此因緣，故作斯論。」准上兩釋，相用皆是異時。前釋三相同一剎那，後釋生、滅異剎那也。然異、滅相用同、異時，文不決定。「問：四相為是共相？為是自相？一說自相、一說共相。評曰：應作是說，此是共相。然共相有二種：一者自體共相，謂一一有為法自體各有生等四義；二者和合共相，謂一一有為法各與生等四相和合。此四但是和合共相。復作是釋：剎那住相微細難知，難可施設，故說不住。謂剎那量是佛所知，非諸聲聞、獨覺等境。如乘神通屈申臂頃，從此處沒至色究竟，於其中間非不相續，可有從此往至彼義；亦非一法移轉至彼，又無從此越至彼義。是故決定剎那剎那生滅相續從此至彼。於其中間諸剎那量，最極微細唯佛能知。由此故言諸行有住。一說無住。評曰：既不能通，應信有住。由有住相力，諸行生已能取自果、能取所緣。由異、滅力，一剎那後無復作用。若無住相，諸行應無因果相續，心、心所法應無所緣，故必有住。」

論「此中於法至能壞名滅」，釋別名也。《正理論》云「此中生者，謂有別法是行生位無障勝因，由能引攝令其生故。能引攝者，謂彼生時，此法能為彼勝緣性。雖諸行起皆得名生，然此生名但依諸行生位無障勝因而立。住謂別法是已生未壞諸行引自果無障勝因。異謂前法是行相續後異前因。滅謂別法是俱生行滅壞勝因。」

論「性是體義」，此釋頌中第十字也。

論「豈不經說至之有為相」，問也。經說有三，因何說四？答中有二：一不說住相；二住、異合說。

論「於此經中至所謂住相」，此初答也。應合說四，不說住故，但說有三。
論「然經說住異至異名住異」，通伏難也。難云：若經不說住相，何故彼經云住異相？通云：經說住異，即是此中異別名也。引例可知。
論「若法令行至有為相中」，釋經不說住相所以。於中有二：一為住相不令有情怖故不說、二以住相濫無為故不說。此即初也，如文可知。
論「又無為法至故經不說」，第二答也，如文可知。
論「有謂此經至名住異相」，此下大文第二答經不說也。即是敘異說也。
論「何用如是總合說為」，問合說所以也。
論「住是有情至與吉祥俱」，答合說所以也，如文可知。
論「是故定有四有為相」，結也。
論「此生等相」，已下半頌第二明隨相也。此四小相立名不同，或名隨相，隨本相故；或名小相，對大相故；或名生生，等生本生等故。
「論曰至四種本相」，此釋頌中「此」字，即是此四本相也。《正理》釋云「此中有言兼顯定義，意顯此有唯四非餘。此謂前說四種本相。」述曰：釋此同此論，釋有、此論無。
論「生生等者至滅滅」，此釋本相所有隨相。《正理論》云「即是生之生生，乃至滅之滅滅。」
論「諸行有為至由四隨相」，此釋諸行有為。有其二義：一法體生滅由四本相、二得有為名由四本相。本相有為，亦准此釋。《正理論》云「世尊何處說隨相耶？豈不此經亦說隨相，謂生等相亦是有為故，生生等相亦起等性故。契經既說有三有為之有為相，有為之起亦可了知，盡及住異亦可了知，如何此中不攝隨相？又於諸相皆有亦言，故此經中亦說隨相。言有為之起亦可了知者，起即本相生，亦表生生義。盡及住異亦可知言，類起亦言應如理釋。若不爾者，何用亦言？故契經中於無為法，說尚無有起等可知。此說意言：諸無為法尚無生等本相可知，況生生等隨相可得？若不爾者，應但說無起等可知，不應言尚。又薄伽梵於契經中說諸有為相復有相故。契經說色有起盡，此復應知亦有起盡。乃至廣說又契經說老死生等，由此故知相復有相。」
論「豈不本相至展轉無窮」，此釋有無窮過。先問、後答。此即問也。
論「無斯過失至功能別故」，答也。

論「何謂功能至或謂士用」，釋功能也。作用是業用名，士用就喻以顯。《正理論》云「為親緣用名曰功能。」
論「四種本相至一法有用」，此釋功能別也。
論「其義云何」，問也。
論「謂法生時至唯生本生」，此廣答也。
論「謂如雌鷄至其力亦爾」，此顯喻也。《正理論》云「生性既無異，功能何有別？如受領納，性雖無異而有差別損益功能。又本相、隨相境有多少，如五識、意識境有少多。」
論「本相中住至隨應亦爾」，此後三相准前釋也。
論「是故生等至無無窮失」，此總結也。
論「經部師說至如所分別」，經部師宗四相無體，與大乘同，故作此商略也。
論「所以者何」，有部徵也。
論「無定量故至證體實有」，經部出所以也。既無三量，何得言有？《正理論》云「又此諸相豈如瓶等有定現、比，或至教量證體假有？既遮實有，故彼定應許生等相體是假有。第三計有，理必無故。」
論「若爾何故至亦可了知」，有部救也。既經言有三有為之有為相，即是屬主之名。前是本法、後是其相，故知法外別有四相。
論「天愛至義是所依」，經部答也。
論「何謂此經所說實義」，有部問也。
論「謂愚夫類至之有為相」，自下經部釋也。於中有五：一明經說意、二明經不說剎那四相、三釋經重說有為相言、四敘經部所立、五引教證。此文初也。
論「非顯諸行至亦可了知」，第二明經所說非剎那也。凡言相者，表其體性令人了知，經言亦可了知，明非不可知也。一剎那中生等四相既不可知，定是非經所說。
論「然經重說至表善非善」，第三明經重說有為意也。經言有為之有為相，前言示三相體，後言表前三相是有為也。非是如有白鷺鳥處知其水有，亦非欲表有為善、惡，如童女有髮細且長、兩臂過膝等是其善相，髮麁臂煩等是惡相。
論「諸行相續至名為住異」，此即第四述經部宗。此說一期三相是假非實，非一剎那是實非假。
論「世尊依此至衰異壞滅」，已下第五引教證也。於中有五：一引佛為難陀說經、二引三頌、三引本論、四會本論、五即別立剎那四相是假非實。此即初也。佛弟難陀性重欲染，欲染之本為貪其受。佛令難陀觀受生、住、異、滅，難陀得道。佛於眾中說難陀言：「是善男子！善知受生、善知受住，及善知受衰異、壞滅。」准此

經文，一類樂受初起名生、終盡名滅，非一剎那觀受之法通自他身，亦不得言現在之心不得觀現在受。
論「故說頌言至相續說住」，第二引三頌證經部義也。前二頌證一期四相非一剎那，後一頌破有住想也。
論「由斯對法至名剎那法性」，此即第三引本論證。
論「雖《發智論》至非一剎那」，此第四會本論文也。言「一心」者，非一剎那名一心也，依眾同分一相續心說一心也。
論「又一一剎那至四相亦成」，第五別立剎那四相是假非實。於中有二：一標宗、二問答。此即初也。
論「云何得成」，問也。
論「謂一一念至非無差別」，答也。「謂一一念本無今有名生」，准此，生在現世，同大乘也。即是法有名生，有唯現故。「有已還無名滅」，准此，亦同大乘，法無名滅，至滅相時法已過去。「後後剎那嗣前前起名之為住」，此與大乘不同。《成唯識》云「住表此法暫有用。」嗣前前起者，以相續不斷義名為住也。「即彼前後有差別故名為住異」，於前後念相似生時，前後相望非無差別。此亦與大乘不同，《成唯識》云「異表此法非凝然故。」
論「彼差別相云何應知」，有部問也。如金剛等前後異相，云何得知？
論「謂金剛等至而見相似」，經部答也。如金剛等極堅之物，前後相同而有擲、未擲異，及強力擲去速墮遲、弱力擲去遲墮速，時不同也。雖有不同，金剛本相前後相似。大種雖復前後相似，轉變差別，其義亦成。亦餘諸行例亦如是，相雖相似，轉變義成。
論「若爾至應不遍有為」，有部難也。最後聲、光及涅槃時最後六處，既無後可異，應無住、異。有部師難住、異相也。既無住、異，即汝所立住、異二相不遍有為。
論「此不說住為有為相」，經部答也。我第三言住異相者，不欲說住為有為相，但欲說異為有為相。
論「其義云何」，有部徵也。
論「謂住之異至無不遍失」，經部答也。謂住之異故，若有住必有異也。謂最後聲、光等，嗣前起故名住，此即名住最後聲、光，異其前念名為住異。即住名異，故名住異也。非是待後剎那前方名異，亦非待後剎那前方名住。理必應然。只可後異前故名之為異，不可前異於後名之為異。若異於前，異由於自；若異於後，異乃由他。
論「然此經中至生等別物」，經部述經意也。即有為法本無今有名生，有已還無名滅，相續名住。即此前念後念不同名異，已顯有為之無常相，何用離其所相別有生等？

論「云何所相法即立為能相」，有部難也。若說色等本無今有等是有為相，即是所相立為能相。云何所相法即立為能相？
論「如何大士相至理亦應然」，經部引例答也。既大士等相不異大士等，故知有為之相不異有為。
論「雖了有為至有生等實物」，經部述經生等四相，雖不離有為，然不即彼。雖了有為色等自性，而不能了先無今有生、今有後大滅、相續之住相、差別之住異，仍未知彼體是有為，故非色等即有為相，然非離彼色等生有生等實物。
論「若離有為至復何非理」，有部却問：我立生等別有體性異其所相，有何非理？
論「一法一時至許俱有故」，經部示非理也。一一法上同時具有生等四相，即法生時應即滅等，同有體故。
論「此難不然至而不相違」，有部通也。雖體俱有，用有前後。謂生作用令未生法生至現在，現在已生豈須生相？由此生時非即是住、衰異、壞滅。
論「且應思擇至有用無用」，經部難也。未來法體未得為有，即生等相體亦非有。如何得說生相有用、三相無用？
論「設許至現在相」，經部縱有未來難也。生相有用時不得是未來，生相已用時不得名現在。有部之宗約其作用辨三世故，《正理論》云「謂有為法若能為因引攝自果名為作用，若能為緣攝助異類是謂功能，如前已辨。一切現在皆能為因引攝自果，非諸現在皆能為緣攝明異類。謂闇中眼或有功能被損害者，便於眼識不能為緣攝助令起，然其作用非闇所損，定能為因引當眼故，由斯作用、功能有別。然於同類相續果生有定不定，攝引勢力名為作用亦名功能。若於異類相續果生，但能為緣攝助令起，此非作用但是功能。」述曰：準《婆沙》問四大生等五因，為是因？為是緣？一說是因，一說是緣。准此論意，因是因緣、緣是增上。其因緣定有取果，取果作用定在現在。其增上緣攝助異類，於中有取果者、有非取果者。其取果者，即是諸有為法住現在世，於增上果皆有取果用。其未來法及生相法功能雖是攝助，而非是取、與。准《正理論》上下文，一切取果皆是現在。此中說取自類果者，據顯說也。一切法體住現在時定能取果，故無能障也。若因與果及增上緣攝助諸法，即容有被障，如因暗障眼，識不依根也。又餘一切有為住現在時，皆能取其自果名為作用，無力能遮不取果故。一切有為法住現在時，攝助異類即不決定，有法力能遮彼功能不得起故，如眼識等。此釋自類果者，即因緣所取皆是自類。
論「又住等三至為名壞滅」，經部宗難三相同時用也。

論「諸說住等至剎那滅義」，經部難也。若用前後，諸法生已經住時、異時、滅時，三時既別，應三剎那時之極少，名剎那故，即違教說剎那滅義。
論「若言至非異非滅」，經部難住先用過也。住、異、滅相同時而生，因何住相先餘二用？
論「若住力強至所衰壞耶」，又難住力若強，因何被其異滅，并其本法俱遭衰壞。
論「若言住相至令無再用」，又遮難也。若言住相同其生相不再用者，理亦不同。法生不可更生，生相無其再生；法住可令更住，如何住相不令再住？
論「又誰障住用至何不於先用」，又遮此住用暫有還無也。若異、滅為障，即力合強住，應先住用；若力弱住，故於後用，即不合能障於住也。
論「又住用息至更無所為」，又遮難也。若住不由有障暫用自息，即應法自然壞滅，何用異、滅二相？
論「又應一法至理不應有」，又縱許有滅而破其異也。
論「所以者何」，有部徵也。所以一法不許有異。
論「異謂前後至立異終不成。經部出所以也。若前一法說異不成」，無所異故。若後異前即非一法，是故一法立異不成。《正理論》云「諸對法者於法自體差別用中立有異名，非唯自體。謂有為法於自體中能引自果作用名住，即此作用衰損名異。此住及衰無容自有，應有別法令住、令衰，此二之因即住、異相。於斯正理何不忍歟？」又云「非正生位立有異名，作用爾時未衰損故。即由此理立住、異名，此能衰損引果用故。由法作用被衰損時方引自果，由因被損後果生位漸劣前因，故果漸劣由因有異。此果剎那復由俱起異相為緣令衰損故，復能為後果漸劣緣。如是一切有為相續，剎那剎那令後後異，故前前念有異義成。此義既成應為比量，謂見最後有差別故，前諸剎那定有差別。若爾，相續漸增長時應無異相，不見異故，無斯過失。住相爾時由外緣助，勢力增強摧伏異故。」
論「雖餘部說」，已下破正量部。彼執色法有二緣滅：一內滅相、二外滅緣。心法唯內滅相，不待外緣剎那即滅。先破色、後破心法。
論「雖餘部說至有滅相為」，初破色法待二緣滅。既現見薪由火緣滅，如何更說別有內滅？服瀉藥痢，豈是由天？
論「又心、心所至不應正理」，次破心剎那滅不待外緣。一法之上同時既有住、滅二相，應於一時亦住亦滅。相違同時，不應正理。
論「故依相續至善順契經」，經部師破他宗已，結自宗順經合理。

論「若生在未來至何不俱生」，已下半頌第三明生相待因緣合方能生法。
「論曰至非皆頓起」，就長行中有二：一釋頌文述有部義、二問答分別。此即初也。
論「若爾至因緣力起」，自此已下問答分別。此即經部師問。
論「豈諸有法至而不可知」，有部答也。答中有三：一以細故，雖有實體，汝不知也。二反難，若無生體，因何得有生覺？三反難，若法外無生，如何得有第六轉聲？此即初也。豈得以汝但見因緣不見生相，即謂唯有因緣、無生相也。豈諸有法皆汝所知？此之生相雖現有體而不可知，以法性幽微甚難知故。
論「生相若無應無生覺」，反難也。心法託境必不自起，生相若無應無生覺。
論「又第六轉至色之色言」，反難第六轉也。若生異色，可得說言色之生等；第六轉聲既名屬主，非即一法。若於一法有屬主言，應有說言色之色等。
論「如責無生至隨其所應」，類釋三相別有體也。
論「若爾至有等別性」，自下經部反難通也。於中有二：一破生覺、二破屬主。此即初也。就初中有二：一就內法無破、二同外道有破。為成空、無我覺法，外應有空、無我性。此就內法無破。謂無我觀時，觀一切法皆無有我，應於法外別立空、無我性。若於法外無其空、無我性，如何得有空、無我覺。既有空、無我覺，法外無空、無我性故，唯有生覺，法外無生性。言「為成一二至有等別性」，同外道有破也。既有生覺，即離法外別有生相，即應一二覺、大小覺各別，合離、彼此有性等覺，應如外道法外執有數量各別。合離、彼此有等別性，外道計如前述。
論「又為成立至言何得成」，第二反難，破第六轉。如文可知。
論「是故生等至無別實物」，結成經部宗也。
論「為了諸行至隨應當知」，經部通經，離法之外無別生等。經說第六轉聲色之生言，先法說、後喻顯。如文可知。
論「若行離生相至何故不生」，有部難經部也。有為、無為俱無生相。有為既生，無為何為不生？
論「諸行名生至何得言生」，已下經部通也。於中有三：一無為不得名生；二將有部非一切法皆有生相例；三將有部一切有為同有生相，因緣或有能、無能例。此即初也。本無今有可得名生，無為體常，如何名生？
論「又如法爾至皆可生」，此第二也。如汝有部唯有為有其生相，無為之法無其生相。我經部宗亦爾，有為可生，無為不可生也。

論「又如有為至一無生用」，第三釋也。如汝有部一切有為皆有生相，而許因緣望有為法於一有用、於一無用，即如眼根於生眼識有用、於生耳識無用。我經部有為、無為同無生相，而彼因緣望有為有用、無為無用。餘文可解。
論「如是已辨至其義云何」，已下第七有半頌明名、句、文身。「論曰至句身文身」，釋頌等也。
論「應知此中至壹伊等字」，會異名也。「名謂作想」者，由於色等念色等名，令於色等起色等想。名是想因，名為作想。此是因取果名，說名為想。論既不言想謂作名，不可釋言從因受稱。因取果名者，即是名之異目，亦不可別為一釋。或是名之異目，亦可名如作想。詮法相狀，義與想同，故名為想。梵云那(去聲)摩，此云名，是歸義、赴義、隨義、趣義，謂隨音聲歸赴於法趣其自相。冈有異求表呼專一，即歸之義，由斯呼召能引自體。梵云僧若(日何反)，此云想，是能取像專執之義，或是共立契約之義。梵云鉢陀，此云迹，如一象身有四足跡，亦如一頌總四句成，今就義翻名之為句。梵云縛迦(去何反)，此云章，是詮辨終竟義，如說諸行無常等章。直言諸行是名非句，直言諸行義未究竟，更云無常方成究竟。故名詮義究竟，名之為章，如立蘊章詮蘊究竟。若爾，何故外典章、句義別？答：詮義究竟名之為章。詮義之中有廣有狹，極狹名句，廣名為章。即於章中分其二義：一句義、二章義。即句同章，故名為章。「或能辨了業用德時相應差別」者，如說善能招愛果、刀能割物等，此是業用；寂滅為樂，此是德也；三無數劫，此是時也。相應，謂詮諸法相隨順也。差別，謂詮諸法義不同也。或差別是其總義，即是對其自性名差別也。如說諸行是其自性，無常是其差別。《對法論》云「名詮自性，句詮差別。」其義同也梵云便杜那，此云文，是能彰顯義。西方俗呼醬酢、鹽、扇等物為便社那，以醬、酢、鹽等能顯於味，扇能顯風，故名便社那。舊譯為味，誤也。以文顯故，與名、句為依，故《對法》云「彼二所依是文。如綾、錦文由起於絲顯異餘處，即依此顯安布以為龍、鳳。又合龍、鳳以作錦窠、根本皆依文、絲顯成。絲如其聲，文如其字，龍、鳳如名，句如其窠。壹、伊等字顯在聲上，即將此顯能目自性，別更生名目差別義，別更生句。此名、句皆依於文。」
論「豈不此字至亦書分名」，此問答分別也。豈不此字即是紙上屈曲色名為字？問也。答云：非為顯書分色字，製造諸不相應字；但為顯不相應字，製造色書字。依此色字記持不相應字，及將色字傳流異方及於後代，是故不相應諸字非同書字。
論「云何名等身至迦佉伽等」，釋名等身。「云何名等身」者，問也。梵云迦耶，此云身。「謂想等總說」，已下答也。梵云三木訖

底，此云總說，總說釋身義也。即是二三等名總說為身。梵云三摩婆曳，此云合集，總說即是合集。二三等名，名合集義，於合集義中說嗢遮界故。由合集義中置嗢遮字界，後字緣助成總說義，即以總說釋於身也。二名為身，三名已上名為多身也。此中名身乃至文身者謂迦佉伽等皆至三數釋者，一不名身；二單名身；三名已上皆多名身，至於多身不減三也；四、五已上皆是多故，不須至四、五也。前釋文中即以十二音中[褒- 保+可]、阿、壹、伊釋，今釋身中即以字體迦、佉、伽釋者，欲顯此二皆得是文，故倚互明。
論「豈不此三至心不相應行」，已下問答分別。此即經部問也。
論「此三非以至即令了義」，有部答也。
論「云何令了」，經部問也。論「謂語發名至乃能令了」，有部答也。《正理論》云「此中經主作如是言：豈不此三語為性故用聲為體色自性攝，如何乃說為心不相應行？此責非理。所以者何？由教及理知別有故。教謂經云『語力、文力』，若文即語，別說何為？又說『應持正法文句』，又言『依義不依於文』。又說伽他因，謂闡陀文字。闡陀謂造頌分量語為體。又契經言『知法知義』，法謂名等，義謂所詮。又契經言『文義巧妙』，又言『應以善說文句讀誦正法，惡說文句讀誦正法義即難解』。又說『如來獲得希有名、句、文身』，又說『彼彼勝解文句甚為希有』。由此等教證，知別有能詮諸義名、句、文身。猶加語聲，實而非假。理謂現見有時得聲而不得字，有時得字而不得聲，故知體別。有時得聲不得字者，謂雖聞聲而不了義。現見有人粗聞他語，而復審問汝何所言。此聞語聲不了義者，都由未達所發文故。如何乃執文不異聲？有時得字不得聲者，謂不聞聲而得了義。現見有人不聞他語，覩唇等動知其所說。此不聞聲得了義者，都由了達所發文故。由斯理證，文必異聲。又見世間隱聲誦呪，故知呪字異於呪聲。又見世間有二論者，言音相似一負一勝，此勝負因必異聲有。又法與詞二無礙解，境界別故，知字離聲。是故聲者但是言音相無差別，其中屈曲必依迦、遮、吒、多、波等。要由語聲發起諸字，諸字前後和合生名，此名既生即能顯義，由此展轉而作是言。語能發名，名能顯義，故名、聲異，其理極成。應知此中聲是能說，文是所說，義謂非二，如是則為無亂建立。」
論「非但音聲至方攝語故」，此是經部敘自宗義。
論「何等音聲令義可了」，有部問經部也。如我所釋，有名之聲方能了義。汝言即聲了義，何等音聲令義可了？
論「謂能說者至智者立瞿聲」，經部釋也。於一瞿聲詮其九事，由共定量故能了義。
論「諸有執名至能詮定量」，准聲共立定量，名亦如之。

論「若此句義至別有實名」，自此已下經部師難有別名也。但由假音聲顯用已辨，因何計有離聲實名？
論「又未了此名至為由語生」，經部定有部宗兩關進退難也。
論「若由語生至何待別名」，難語生名也。
論「若由語顯至何待別名」，難聲顯名。
論「又諸念聲至可由語發」，難無生理。一念之聲未能詮表，多念之聲乃能呼召，故知多念之聲乃有名也。前後念聲剎那已滅不可聚集，又不可說一字之名分分漸生，進退徵難無其生理，如何可說由語發耶？
論「云何待至能生無表」，有部反難經部成自義也。由多念表色念念漸生入於過去，最後表剎那無表方生，聲生於名義亦准此。
論「若爾至應能了義」，經部難也。既唯最後聲能生名者，但聞最後聲應能了義，何須要待前念之聲？
論「若作是執至不可集故」，難異執也。若語生文，文復生名，亦同前難。前後念文不可集故。
論「語顯名過應例如生」，前難語生名，復准難語顯名也。生謂名由聲生，顯謂名先有體但由語顯。已上破有部離語有名，自下破離語有文。
論「又異語文至莫辨其相」，諸明慧者現量知無也。
論「又文由語至皆不應理」，若生若顯二關破斥，准語於名生顯之過也。《正理論》云「此難違害自所稟宗。彼說去來皆無自體，聲前後念不可頓生，如何成文、成名、成句？若前前念傳傳相資，最後剎那成文、名、句，但聞最後應了義成。又無相資，去、來無故，既恒一念如何相資？既無相資前後相似，後如初念應不能詮，聞後如初應不了義。故彼所執前後相資聲即能詮，理不成立。我宗三世皆有非無，故後待前能生名等。雖最後念名等方生，而但聞彼不能了義。由不具聞，如先共立名等契約能發聲故。然聞一聲亦有了者，由串習故。依此比餘，故經主言破彼非此。」
論「又若有執至而不應許」，破異計也。若名與所詮義俱時而生，由如生相與義俱生者，即有三過：一名在現在，義在過、未；二子名與子俱生，父母不合隨意立名；三無為無生，應無有名。
論「然世尊說至安布差別」，通有部難。難云：若謂離聲無別名者，因何經說「頌依於名」？答云：即聲安布，假說為名。
論「執有實物至及心次第」，總非有部別立實名。如樹等行，離樹無行。心之次第，離心無體。名亦如是，離聲無體。
論「或唯應執至便為無用」，經部縱文，破有名也。
論「毘婆沙師至所能了故」，此迷有部宗也。《正理論》云「《毘婆沙》說名、句、文三各有三種。名三種者，謂名、名身、多名

身；句、文亦爾。名有多位，謂一字生、或二字生、或多字生。一字生者，說一字時但可有名，說二字時即謂名身。或作是說：說三字時即謂多名身。或作是說：說四字時方謂多名身。二字生者，說二字時但可有名，說四字時即謂名身。或作是說：說六字時即謂多名身。或作是說：說八字時方謂多名身。多字生中三字生者，說三字時但可有名，說六字時即謂名身。或作是說：說九字時即謂多名身。或作是說：說十二字時方謂多名身。此為門故，餘多字生名身、多身，如理應說。句亦多位，謂處中句、初句後句、短句長句。若八字生名處中句，不長不短故謂處中。三十二字生於四句，如是四句成室路迦，經、論文章多依此數。若六字已上生名初句，二十六字以下生名後句。若減六字生名短句，過二十六字生名長句。且依處中句辨三種：說八字時但可有句，說十六字時即謂句身。或作是說：說二十四字時即謂多句身。或作是說：說三十二字時方謂多句身。文即字故唯有一位，說一字時但可有文，說二字時即謂文身。或作是說：說三字時即謂多文身。或作是說：說四字時方謂多文身。由此理故應作是說：說一字時有名、無名身、無多名身；無句、無句身、無多句身；有文、無文身、無多文身。說二字時，有名、有名身、無多名身；無句等三；有文、有文身、無多文身。說四字時，有名等三，無句等三，有文等三。說八字時，有名等三；有句、無句身、無多句身；有文等三。說十六字時，有名等三，有句、有句身、無多句身；有文等三。說三十二字時，名、句、文三各具三種。由此為門，餘如理說。」准上論文，多念聲生一文，前念聲無文。一文生一名及一字句者，即一念聲三法同起，謂文、名、句。若二字名已去，於前念文未有名、句，至其後字成名、句位方有名、句。多文生一名、多名成一句者，非一一念聲皆有文、一一文皆有名、一一名皆有句，然有一字生名，容有一字一名、一句，或無一字句，句必須二字。其二字已上生名者，皆於第二字等方有二字名生。若二字乃至多字生名者，於前字即得生解。此由聞者串習於前解義，非謂於前位中有二字名等於先已生。如言「諸行」二字名，於中有二：一二一字名、二一二字名。餘例准此。所以如是如說二字名時，一人聞諸、一人聞行，各生一解故。若聞一兼二，即是串習。若作此釋，善順名之極少，謂一字也。又如說「諸行無常」等句，諸行是自性、無常是差別，名詮自性、句詮差別。無常二字，或有名起、或無名起，義則未定。如說無常可厭，無常即是自性、可厭即是差別。此無常二字理合有名，若為差別即無名起。如實說者，若為自性、若為差別皆悉有名。如人說諸行無常句，有人唯聞無字、或唯聞常字、或聞無常二字、或具聞四字。若唯聞無字者，謂唯說無。若聞常字者，謂唯說常。若合聞

者，謂詮無常。然此無常未屬何法，故知此上所聞皆不了句。若有聞說諸行無常，此方了句，知此無常諸行差別故。以此准知，諸行無常四字之邊，一一皆有一字名也。於中若至二字，亦有二字名也。至第三字，有一字名及三字句。如有但聞「諸行無」三字，此即謂詮諸行無也。諸行為自性、無為差別，至第四字有一字名，及二字名，及三字名，及三、四字句也。於中加減如理應思。又釋所以四字名等有一字名，發語遠加行心多緣此故。如說「諸行」兩字，必須先緣詮諸詮行一一別名，方可合成二字名故。《正理》、《婆沙》說名、句、文各有三種：一名、二名身、三多名身；句、文亦爾。名有多位，有一字生、有二字生、有多字生。《婆沙》名有六位，有一字、二字、四字、八字、十六字、三十二字。准此論，據位相倍及極一頌，作如是說。然實以論非無三字、五字、七字、九字等生名之者，上引論云一字生名、二字生名、多字生名。多字生名者，或三字已上生名，皆多字名。以西方語法，說二名身有合集義故，說三已上皆名多故。或說四字已上名多字生也，倍二字故。一字生名者，說一字時但名名，說二字時有名身也。多名身有二釋，或作是說：說三字時即謂多名身；或作是說：說四字時即謂多名身。有人云：問多名身中，一云說三字時名多名身，一云說四字時名多名身，其義云何？解云：三字生名名多名身者，第一、第二字為一身，第一、第三字復為一身，第二、第三字復為一身。依聲明法，言三已去方說為多。若四字生名名多名身者，隣次相合即為三身，名多名身。又解：但約名多故名多名身，不約多身。又解：身上加身名多名身。准上三釋自相牟楯，但遍說而已，不能是非。何者？准論所明，但說名、句、文三各有三位，謂一、二、多。一以名一故不成身，二以名二故成身也，第三亦合以名多故名多名身。因何說一二之位即是名之一二？第三多位因何其數即說是身？若於此中以身多故名多名身，即是第三說其身數，於中亦合說身及身身。依第二解，四字生多隣次相對應名身身。又自引聲明說三已上方得名多，因何復說身上加身名為多身？若爾，三字生者次第相合亦有二身，是身上加身，應亦得名多名身也。雖一解但約名多故名多名身，既不得所由，即是如虫食木。此中所說一、二、多三皆約名說，不據身論。《婆沙》更有明文，應撿錄之。又牒文云三字生名名多名身者，謬。三字生名者，唯有一三字名故。此中兩說不同。一據成多即名多身，謂三已上。二據位相倍，謂四名已上倍於前也。兼依二釋，義皆無違，故論雙舉。然唯有字、名、句體而無頌體者，其字、名、句，五趣諸方愚智不同，但能語者皆聲發文，依文有名，依名有句，皆能說自性、差別故，皆令解自性、差別。故其頌唯是文者能作，只是安布其文乃至名、句，更無別物。

問：如說一名、一字，對諸方名各生異解，為有多名、為有一名？為有一字、為有多字？答：字唯是一，諸方通用更無差別。名即不同，若為此方語，唯有此方名，無諸方名。所以知然？若不爾者，即應唯說一字生名應有多名。論既不說多名，故知唯有一名。又當發語遠方便心唯緣一方名故。問：若爾，何故生其多解？答：此如絲竹之聲亦生名解，似而非實。

論「此名身等至此皆應辨」，已下半頌第二義門分別。

「論曰至然不可說」，第一界地門也。於中有二：一云唯欲、色界；一云通無色界，然不可說。二說之中，前說為正。就前說中，有其二說：一云唯隨語繫，謂唯二地，謂欲界、初定；二云隨身繫，謂通五地，謂欲、四禪。舊《婆沙》有四說、兩重評文。初二說，一云隨語、一云隨身，評取隨語。後兩說，一云欲色界、二云通無色，評取前說。深法師云：「一論不可有二評故。隨語繫者是後評，但說不許無色有名，非是欲許隨身繫也。」法師此釋深有理趣。准《正理論》等解名、句、文、身，皆依聲有文，依文有名。又此論云「有情名聲謂語表業」，故知餘聲無有名也。所依語業既唯二地，如何能依之名通於五地？若謂《正理》等論雙舉二故則容兩是，亦不應理。此論亦舉無色界名而不是非，豈亦兼取？故知名隨語繫，義決定也。問：若爾，何故但法無礙解通其五地，而無論文說唯二地？答：准論所說，名繫地中即敘二說。法無礙解繫地之中即唯說通五地，故知法無礙解據能緣說。若隨語、隨身，皆容五地，心能緣故。由此無文敘二說也。法無礙解是了法慧，如何即令與所解名定同地也。詞無礙解是其能作諸方語慧，由此唯於發語地有，不通餘地。有人自作問答云：問：發語通果心不緣三界，如何名等能詮三界？解云：雖發語通果心不緣三界，然通果加行遠能發心能緣三界，故所發名能詮三界。詳此問答，未達一切發語心也。一切近因等起發業之心，皆緣色聲為境，因何偏問通果心也。加行之中有緣其名，未必定緣所詮義也。如多人不識摩尼寶等，豈不得有此寶與名。

論「又名身等至非所顯義」，第二情、非情分別也。《婆沙》五十云「問：誰成就名等？為能說者、為所說耶？設爾何失？若能說者，則阿羅漢應成染污法等，以阿羅漢等亦說染污法故。若所說者，則外事無為亦應成就名等，以彼亦是所說法故。答：唯能說者成就名等。問：若爾，後難善通，前難云何通？答：阿羅漢等雖成就染污等名，而不成就染污等法，以染污等名皆是無覆無記法故。」十五又云「問：名等為善、不善、無記耶？答：無記，非造業者故思起故，如四大種。」已上論文。然發業時，近因等起唯緣

於聲，遠因等起亦通緣名，不從遠因判性。餘處說業、心二緣名者，據遠而說。
論「又名身等唯是等流」，第三五類分別。非色法故，非是長養。隨欲生故，非是異熟。是有為故，非實。從同類因生，故非是剎那，是等流性。
論「又唯無覆無記性攝」，第四三性分別門。
論「如上所說」，已下一頌，大門第二總釋餘義。
「論曰至無覆無記」，釋頌第一句也。如文可解。
論「并無色言至類通二義」，釋頌第二句也。上句說一分同，下句說一分異。名身等，界唯欲、色，類唯等流。同分，界即通三、類通於二。是謂異也。《正理論》云「云何異熟？謂地獄等及卵生等趣生同分。云何等流？謂界、地、處、種性、族類、沙門、梵志、學、無學等所有同分。有餘師說：諸同分中有先業所引生者，是異熟同分；現在加行起，是等流同分。」
論「得及諸相至非異熟等」，釋下兩句，如文可解。
論「已說如是至隨應准知」，已下指當，如文了知。
俱舍論疏卷第五
保延三年十月十日朝點了，依維摩會□
角壽　　一交了。

俱舍論疏卷第六

沙門法寶撰

分別根品第二之四

論「如是已說至說為因緣」，此下當品大文第三明因及緣。將欲釋義，先結引也。
論「且因六種」，文中有二：一六因、二四緣。緣次後說，先釋因故，故言且因六種。
論「何等為六」，此先辨因。就中有三：一明六因、二明五果、三明法具因異。明六因中，一總列因名；二依名別釋；三定取、與；此下一頌總列因名。
「論曰至六異熟因」，牒頌釋也。《顯宗論》云「能作因體通一切法，是故前說。俱有因體遍諸有為，故居第二。餘同類等，於有為中如其所應各攝少分，隨言便穩次第而說。」今詳六因皆廣者先說。同類因體雖除未來狹俱有因，然攝一切心、心所法、色、不相應。相應因體雖通三世，唯心、心所故狹同類，然通染污一切心及心所廣遍行因。遍行因體若於欲界，二部一分狹異熟因，異熟因體通五部故。於上八地異熟因體唯通修斷一分，遍行因體二部一分。故異熟因，遍行後說。然六因、四緣並通親疎，因名是親、緣名是疎。《顯宗論》云「法生所賴故說為因，即親順益所生果義。」
論「對法諸師至如是六種」，此以四緣有經文說，六因無經文故，故言對法諸師許因唯有六種。此明無增減也。《正理論》云「如是六因非佛所說，如何本論自立此名？定無大師所不說義，阿毘達磨輒有所說。經中現無，由穩沒故。自相可得，決定應有。又諸經中所化力故，世尊方便作異門說。對法諸師由見少相，知其定有分明結集，故有說言。此六因義，說在增一、增六經中，時經久遠其文穩沒。尊者迦多衍尼子等，於諸法相無間思求，冥感天仙現來授與。如天授與《筏第遮經》，其理必然。如四緣義雖具列在此部經中，而餘部中有不誦者。」乃至廣說。准此論文，六因四緣是小乘義。四緣有文，六因無文，以無正經文故，故言對法諸師許因唯有如是六種。大乘對法論亦有六因，能作因有二十因。《中邊分別論》及《成唯識》各取其十。未知大乘十因六因及四緣義出何經文。
論「且初能作因相云何」，此下第二依名別釋。因體不同，分為六段。將釋初因，故先問也。頌答可知。

「論曰至無障住故」，長行釋也。就中有二：一釋，但無障住及有力起名能作因；二餘師釋，諸法展轉皆有力用。就初文中復分為二：一釋頌文、二問答分別。就釋頌文中，一明因體、二釋因名。此文明因體也。然出因體有二種：一總出體，即以一切法為體；二對果出體，除自餘能作。謂除自體，以餘一切為能作因，由彼生時無障住故。問：法若畢竟不生，除其自體，餘一切法與作因不？答：與作因。若其因法未至已生，但是性因。若至已生，是取果因。若果至生，名與果因。其不生法，無與果因。《正理論》云「此能作因略有二種：一有生力、二唯無障。諸法生時，唯除自體，以一切法為能作因，由彼生時皆不為障，於中少分有能生力。且如有一眼識生時，以所依眼為依止因，以所緣色為建立因，以眼識等如種子法為不斷因，以相應法為攝受因，以俱有法為助伴因，以耳根等為依住因。此等總說為能作因。於中一分名有力因，以有能生勝功能故。所餘諸分名無力因，以但不為障礙住故。何故自體非自能作因？以能作因於自體無故。謂無障義是能作因，自於自體恒為障礙。又一切法不待自體，應有恒成損減等故。」述曰：若待即此自體，自體恒有，應恒成。若待第二自體，第二自體恒無，應恒成損減等。有餘師說：若有自體因自體者，即應無明還緣無明等。一剎那頃此即此因，是則乖違緣起法性。有餘師說：自於自體不見有用，故非因緣，猶如指端、刀刃、眼等。

論「雖餘因性至總即別名」，明得名也。《顯宗論》釋能作因名有四：一云因即能作名能作因，此因有力能作果故；雖餘因性亦能作因，然能作因更無別稱，如色處等總即別名。二云或復此因能作二義，以無障故，可名為因；可名非因，不能生故。三云又能作者是餘親因，此能助彼名能作因。四云或此令他能有所作，他即是果，能作之因名能作因。此四釋中，初二持業釋，後二屬主釋。

論「豈不未知至為能作因」，次下第二問答分別。此即問也。

論「應知此生至是能作因」，答也。雖智障漏生、光障覩星，漏生之時智無障住、覩星之時光無障住，若為能障即不得生。

論「若於此生至可立為因」，難也。若先能障，由今不障，可得是因。本無障力，今不為障，何得是因？

論「譬如國人至何得為因」，王喻可知。

論「且如涅槃至無能障用」，指事難也。此等諸法有，如非有，先不能障，今不為障，何得是因？

論「雖無障用至亦得如前說」，指事答也。若有力者，由今不障，得為其因。其無力者，亦由今不障故，得為其因。有力、無力障雖有別，生時無障其義即同，由此二種為因即等。《正理》釋云「由一切法展轉相望皆有障力，故得為因。謂於是處有此一法，是處無

容更有第二。設復此法於餘處有，彼亦無容更有餘法。如是諸法，豈不相望皆能為障而不為障，故皆可立為能作因。無色亦有時依等定，故彼相望亦有障力。又諸法內一法生時，如與欲法，餘皆無障。謂二緣故法不得生：一順因無、二違緣有。諸法生位必待勝力各別內緣，及待所餘無障而住。」

論「此即通說至於芽等」，結前無障因，起後有力因，如文可解。

論「有作是難至皆成殺業」，敘外難也。因既常有，果應頓起。既同為殺因，應齊得殺罪。

論「此難不然至有親作力」，答也。無障疎因，果不得生，非是親作不成業道。法生、不生雖賴疎因，業感、不感由親作力。

論「有餘師說至有能生力」，大文第二敘異說也。此師意說：一切諸法與一切法為能作因，展轉皆悉有其力用。如文可解。雖由能作因取增上果，而因即廣，其果即狹。《正理論》云「過去諸法與餘二世為能作因，彼二世法還與過去為增上果(此有因有果也)。未來諸法與餘二世由無障故為能作因，彼二世法非俱、後故，不與未來為增上果。果必由因取，故唯有二；因唯據無障，故許通三。」解云：取果唯現，過去已取、未來未取。已取果已屬已，未取果未屬已，果據所取故唯有二。謂若俱、若在後，因唯無障，不據能取，故許通三，謂若俱、若在前、若在後也。現在諸法與餘二世為能作因，彼二世法中，唯未來法為現在果(已上三世相對)。有為、無為非因非果，有為望無為非因，無為無生故亦非果。無為不能取故，無為、無為非因、非果無為望無為非因，無為無生故非果，非所取故。無為、有為是因非果，不障生故是因，體不生故、非所取故非果。由此義故說如是言：能作因多非增上果，以一切法皆能作因，唯諸有為是增上果。

論「如是已說能作因相」，已下第二，三句明俱有因。俱有因者，與俱有法為因，名俱有因。或以俱有法為因，名俱有因。若總出體，即攝一切有為法盡。若相對出體，如下廣釋。

「論曰至為俱有因」，此釋初句，辨因相也。此與《婆沙》第十六評家，及《正理論》義不同也。《婆沙》云「同一果義是俱有因義」，《正理論》云「有為法一果是俱有因義」，不云互為果是俱有因義。

論「其相云何」，前雖總說互為果義，其互為果相狀云何？

論「如四大種至由互為果」，指事辨相狀也。故《婆沙》評家云「謂四大種若有偏增、若無偏增，地為三因，三為地因。所以者何？地不觀地生所造色，以一切法不觀自性，及同類體為他因故。餘大例爾。如是諸相與所相法、心與心隨轉，亦更互為因。」此舉三類互為因法，辨互為果相也。然於此中不說心隨轉法，及能相法

自互為因者，《正理論》云「此中所說因相太少」，然自釋云「本論說故，此無過失。」然本論中曾不見說心隨轉色與心為因，應辨此中造論者意。《正理》敘兩師釋，皆彈有過。自釋云「我於此中見如是意：若法與心決定俱起，遍一切心依心而轉，即說彼法與所依心展轉相望為俱有因。諸心所法非定俱起，或少或多，現可得故。心所法自相對，多少不定，故論不說。身業、語業非遍諸心，不定心俱全無有故。不定心，無色定全無身、語二業。生等諸相皆依心轉，非互相依，生等皆以法為上首互相資故。由斯不說彼互為因。又於此中，為欲顯示但說異類為俱有因，同類互為因不說而成。故《顯宗論》云『一切心所、靜慮、無漏二種律儀、彼法及心之生等相，如是皆謂心隨轉法。何緣心隨相非心隨轉法？心隨相於心非俱有因故。何緣心隨相非心俱有因？不由彼力心得生故，彼於一法有功能故。又與心王非一果故，聚中多分非彼果故。若爾，云何心能與彼為俱有因？由隨心王生等諸位彼得轉故。豈不應如大種生等？心亦用彼為俱有因？諸如造色非生等果，生等非不與諸大種為俱有因，此亦應爾。』」(准上論意，大種生等與大種非一果，而得為俱有因。心與隨相雖非一果，何不許為俱有因耶？)如是所例，其理不齊。展轉果一果多，非彼果故，非諸造色。是諸大種展轉果中，一果所攝，何容造色非諸大種生等果？故例此為失。又如前說。前說者何？不由彼力心得生故。然諸大種與生等相展轉力生，故無此失。又云「又此俱起和合聚中，有是能轉而非隨轉，謂即心王；有唯隨轉，謂色及心不相應行；有是能轉亦是隨轉，謂心所法，隨心轉故，能轉色及心不相應行故；有二俱非，謂除前相。」准上論文，此中所明心隨轉法，與餘處說隨行隨轉義不同也。如對法中說惠為體，五蘊隨行，此即心王入隨轉攝。此中說心，唯為其轉非是隨轉，即說心王非隨轉也。然此中說，據王、臣理，心但為轉。對法中說，據對法理，惠為其轉。說雖不同，義無違也。

論「遍攝有為法如其所應」，明俱有因體也。一切有為皆有四相，能相、所相更互為因，理合遍攝一切有為。此中互為果言，謂同時因果。於中小相望其本法非互為果，本法與彼作俱有因，此即非互為果而為因也。准此，即是但互為果皆俱有因。有俱有因非互為果立互為果，因不遍宗法，此乃因狹於宗。《正理》彈云「又不應說唯互為果為俱有因，法與隨相非互為果，然為因故。此為因相彼應更辨，由此義故應辨相言。」有為法一果可為俱有因，此與《婆沙》義同。《婆沙》十六評家云「同一果義是俱有因。」今詳此因若是同時，還有其過。自體既非自體之果，如何俱有得一果耶？又大生、小生不同一果，如何得說一果因耶？此即一果之因不遍宗法，因狹於宗，與前無異。若謂異時，此即小相與其本法同一等

流、同一異熟，因何不與本法為因？此即一果之因通其異品，於異品轉，其過更重。《正理》立因不異於前，因何彈斥《俱舍》自更立耶？又《入阿毘達磨》云「諸有為法更互為果，或同一果，名俱有因。」准此二因亦無勝劣。今詳兩論所立之因皆無有過。如說變礙名之為色，而立此因不遍無表。如說急食、急行名之為馬，而有非馬急食、急行，亦有是馬緩食、緩行。然此立名不違世現互為果及一果因，例亦如是。順正理師以違《婆沙》故從一果，《入阿毘達磨》將不違理遍舉二因，此論略故但舉其一。有人問答云：問：若依《婆沙》十六及一百五十竝云「一果者，離繫果。」《正理》復云「一果者，謂士用、離繫。」豈不相違？解云：《婆沙》唯說離繫果者，於此果中且據決定無濫者說；其士用果名寬不定，或是俱生、或無間等。《婆沙》亦應說士用果，而不說者，恐濫俱生展轉士用果，以自體望自體非一果故。《正理》所以說士用者，為攝一果中士用果盡，是故別說。各據一義，竝不相違。今詳《正理》說士用果者，以離繫果不攝不生士用果盡，非是欲攝餘有為法無間、隔越士用果也。等無間緣、無間士用及四大造色，同時無間、隔越士用，此等皆非此中一果，非是一果俱有因義。謂彼心、心所法及四大、生等，雖俱有因，非一果故。亦非前聚色引等，春農秋實之士用果。此等雖同一果，非俱有因。故准五事，論解心所法名相應中，有一解云：復次同一時分、同一所依、同一行相、同一所緣、同一果、同一等流、同一異熟，是相應義。准此論文，取等無間緣士用果者，皆是相應因；是相應者，皆同取等無間緣士用果，不同俱有因。然有無等無間緣士用果得相應，如羅漢後心。今詳此論所明一果，同其《婆沙》、不同《正理》，以依《婆沙》而造頌故。若有異端，應指陳所以。有人云亦同《正理》者，謬也。

論「法與隨相至非隨相於法」，此是互為果。因不遍此法，故別舉也。

論「此中應辨何等名為」，下三句辨心隨轉法。前言心與心隨轉法亦互為因，未知何者是心隨轉法也。

「論曰至心隨轉法」，此出心隨轉法體也。言「心相應法」者，謂一切心所法。「二種律儀」，是心隨轉色也。言「彼法」者，彼三例法。言「及心之生等相」者，是上三例法及心上本相。「如是皆謂心隨轉法」，總結上也。《正理論》云「何因不說彼之隨相？不說所因，後自當辨。」

論「如何此法名心隨轉」，下一句問立隨轉名。

「論曰至名心隨轉」，略以三義答，後開十義答。略以時等、果等、性三義，說名心隨轉。

論「且由時者至及墮一世」，開時為四也。謂一生、一住、一滅及墮一世。問：何故四相之中唯說於三，不說異相？答：此說時同生顯，同在未來將入現在。滅顯用在現在，入於過去。住顯此法於現取果，即顯未來、現在、過去三世時同。異之一相無顯時能，故此不說。《正理論》云「豈不但言一生、住、滅，即知亦是墮一世中。雖亦即知墮於一世，而猶未了此法與心過去、未來亦不相離。或為顯示諸不生法。」述曰：雖言一生、住、滅，即同一世。然未知彼生相之前、未來滅相之後、過去此法與心亦不相離，或諸不生不與心同一生、住、滅，恐疑彼法非俱有因，故言墮一世也。《正理論》云「若爾，但應言墮一世。不爾，應不令知定墮一世。」述曰：若直言墮一世，即不令知定墮一世，以同未來後時若生即不同世。雖先同世、後非同世，若不言同生、滅等，即不令知定墮一世。更言一生、滅等，知定一世，必無先後。

論「由果等者至及一等流」，此開果為三也。《正理論》云「豈不等流、異熟亦是一果攝？如何一果外說異熟、等流耶？實爾，此中言一果者，但攝士用及離繫果。豈不此言通故，亦攝等流、異熟？雖言亦攝，非此所明。然士用果總有四種，俱生、無間、隔越、不生。此顯與因非俱有果，為遮唯執與因俱生和合聚中有士用果，此和合聚互為果故，自非自體士用果故，即顯非彼俱起和合。士用果中有一果義，是故別舉等流、異熟。」准此論文，遮同時果，非彼欲取無間、隔越士用果也。

論「應知此中至其義不同」，明時、果義異也。時是顯俱，果是顯共。

論「由善等者至無記性故」，此明性等分為三也，通前為十。

論「由此十因名心隨轉」，此總結也。

論「此中心王至為心俱有因」，指法明因多小。文中有二：一述正義、二敘異說。此文初也。心王極多，謂初定心有十大地，及善地欣、厭隨一，及尋與伺，定共七支。總三十一法，并大、小相總二百七十九法，心已與一百五十八法為因。極少謂二定已上無覆無記心唯有十一法，并大、小相有九十九法，心王與五十八法為俱有因。有人云，心王望九十八法中，極少猶與五十八法為俱有因者，謬也。若爾，九十八法中極多與幾為因？《顯宗》第九云「本相與法其力等故，同其本法為俱有因。隨於一有功能故，唯與所相為俱有因。」《正理論》云「何緣心隨相非心俱有因？不由彼力心得生故，非心與彼互為果故，聚中多分非彼果故。即由如是所說多因，隨相不名心隨轉法。」上文指釋，即此文是。若爾，云何心能與彼為俱有因？由隨心王生等諸位彼得轉故。

論「有說至并心本相」，第二敘異說也。此師授義與前不同，唯取隣近以為因也。
論「此說非善」，此總非也。
論「所以者何」，問非所以。
論「違《品類足》至即所除法」，出違文也。若不廣述略意難知，前後引證句義別故。依《品類足論》第十三〈千問品〉中，將有身見對四諦為問，云「幾有身見為因非有身見因等者，二非有身見為因，非與有身見為因，二應分別(前二滅、道，後二苦、集)，謂苦聖諦或有身見為因，非有身見因；或有身見為因，亦有身見因；或非有身見為因，非有身見因。此中唯有三句別也。無四句者，以身見是遍行因故。能生一切染污法染污法中，無能生身見不從身見生，不染污法中復無能生身見者。此中據因緣作論故。有身見為因非有身見因者，牒第一句偏句。此法多故，除狹取寬，有四節文。除俱句也，謂除過去、現在見苦所斷隨眠，及彼相應、俱有等。等言謂得。此從身見有同類、遍行因生，作同類因生身見也。身見相應、俱有法，加相應、俱有因也。又除過去、現在見集所斷遍行隨眠，及相應、俱有苦諦，是第二節也。此以從身見遍行因生，及作遍行因生此身見故除也。得非遍行因，故不言等也。又除未來有身見相應苦諦，此第三節除也。此舉身見，除相應法、不除身見。此以相應法作相應、俱有因生身見，故除也。又除未來有身見，及彼相應法，生、老、住、無常，諸餘染污苦諦，第四節除法也。此舉身見及相應法，取生、老、住、無常，以俱有因生身見，故除也。諸餘染污苦諦，即是從身見生，不與身見為因苦諦也。有身見為因亦有身見因者，謂前所除法。非有身見為因非有身見因者，謂不染污苦諦。集聖諦亦爾(已上論文)。」所以苦、集句數同者，苦、集諦同以一切有漏為體，因義名集，果義名苦。如識與意體無寬狹，然迷兩諦煩惱有別。謂若具十，集唯有七。有師異釋，皆非宗意。如彼論言「或有苦諦以有身見為因非與有身見為因」者，以牒《品類足》初句也。言「除未來有身見及彼相應法，生、老、住、無常，諸餘染污苦諦」者，越前三節牒第四節文也。既身見及彼相應法上四相，以是俱句故除，故知心相應法上四相亦能生心，以未來世身見相應法上四相唯有俱有因生身見，更無餘因故。言「或有苦諦至即所除法」者，牒《品類足》第二句也。證身見相應法上四相為俱句也，以此證知十四非也。
論「有餘師不誦及彼相應法」，述餘師誦異也。若除「及彼相應法」五字，即是唯除有身見上四相，相應法上四相非能生有身見故不除也，由此唯十四法與心為因。

論「迦濕彌國至知說有餘」，《婆沙》正餘師誦文也。或應准義，知說有餘者。本相與法力既是等，法既為因，故知生等亦為因也。《正理論》中復有一師，一切同聚皆互相望為俱有因。非是正義。
論「諸由俱有至彼必俱有」，成俱有因必俱有也。
論「或有俱有至因故成因」，此雖有必俱起因，而非俱有因也。有八對法。
論「謂諸隨相各於本法」，第一對也。
論「此諸隨相各互相對」，第二對也。
論「隨心轉法隨相於心」，第三對也。
論「此諸隨相展轉相對」，第四對也。
論「一切俱生至展轉相對」，第五對也。
論「少分俱生展轉相對」，第六對也，謂散無表。
論「一切俱生至展轉相對」，第七對也。
論「一切俱生至展轉相對」，第八對也。
論「如是等諸法至因故成因」，上因是立名因，下因是俱有因。
論「非一果異熟及一等流故」，此是通前七對。十隨轉中有一生、住、滅，及墮一世、善性等同，無共三義，故不成因。第五、第六、第七三對不同，一果、異熟、等流義亦可知。前四對法言無一果、異熟及等流，義極難解。詳其此意即合是共力同取是一果義，果雖是同，力不同取，非是一果。故《正理》云「聚中多分非彼果故。此釋隨相不名心隨轉法，即是此中非一果也。如兩人共證擇滅無為，果雖是同，非是一果，要相應共為能證因方名一果。若作此釋非一果等，即遍八對；若不爾者，因何前四對，士用、異熟、等流果同，闕其何因非俱有因？又論總前八對，以非一果、異熟及一等流，故知通前四也。有人云：橫望而言，非能同取一果，未知竪望能同取不？」
論「得與所得至或俱生故」，重明得也。又加非定俱行，或前或後、或俱生故。又准論云「俱生得雖與法俱有，不由俱有因故成因。」云或前或後、或俱生故，故知即俱生得可或前或後。准此，亦合前得可後、後得可前，前後之得亦可法俱。
論「如是一切理且可然」，經部縱有部立十隨轉故成俱有因，理且可然，不全許故。後擬破故，故言且也。
論「而諸世間至有因果義」，經部先縱，今即奪也。世間種與芽等為因，世共極成。因果相生事中，未見如有部計立俱有因同時因果。故今應問薩婆多部，云何俱起諸法聚中有因果義？法若未生，因未取果；因若取果，果法已生。俱時生法何成因果？
論「豈不現見至亦為因果」，有部答也。豈不現見燈焰與明為因、芽與影為因。雖是同時，有因果義。因何得說不見如是同時因果？

論「此應詳辨至用芽為因」，經部對也。於中有二：一破現燈、明因不定；二破影用芽為因。焰之與明，俱由前念與生因合，有於後念焰、明俱起，非是同時之焰與明為因，理如前說。二破芽為影因者，餘東邊物障於光明而西邊有影現，既障光處、別生影處殊，如何說芽與影為因？

論「理不應然至理成因果」，有部釋也。我今所說俱有因果，隨因有無，果有無故。芽、影亦爾。如善因明者說因果相，若此有彼定隨有，若此無彼定隨無者，此定為因、彼定為果。俱有法中隨一有即一切有，隨一無即一切無，以此之理故成因果。

論「俱起因果至互為因果」，經部縱奪也。縱其同時因果，而奪互為因果也。

論「即由前說此亦無違」，有部答也。即由前說一有一切有等，非直唯證同時因果，此亦證有互為因果。

論「若爾如前至應互為因」，經部難也。汝云一有一切有證互為因果者，如前所舉，不由俱有因故成因中云造色互不相離，造色、大種、隨相與本法皆不相離，應互為因。

論「若謂三杖至連持令住」，縱有部救破也。汝若說俱有因猶如三杖相依互皆有力為俱有因，有對造色等俱起相望無力故不成因者，此應思惟，如是三杖為由俱起相依力住？為由前生因緣合力令彼三杖俱起住耶？又現見彼三杖之中，亦有離三杖外別物，繩、鉤等連，地持令住。西方事火外道等，將三杖行，住即上安火灌、繩上安鉤，用繩繫三杖交立於地。經部計三杖住，由前念繩、鉤、地，令後念三杖住也。

論「此亦有餘至因義得成」，論主許有部俱有因義也。繩、鉤等如同類因等，三杖相依如俱有因也。

論「如是已說俱有因相」，下第三明同類因也。

「論曰至為同類因」，此總釋也。「謂相似法與相似法為同類因」，准此論文，若是與相似法為因，名同類因，即同類之因名同類因。若以相似法為因名同類因，即同類是因名同類因。義通兩釋，不及前解。

論「謂善五蘊至應知亦爾」，此別釋也。此中染言通其不善、有覆無記，以此二法互為因故。言無記者，謂唯無覆無記法也，有覆無記非唯與無記為因故，亦非唯用無記為因故。善、染之因更無異論。無記五蘊異說不同。

論「有餘師說至四非色因」，此是第二師說。前師說同善五蘊等，第二師云：五是色果，四非色因。此師意：以色性劣故與勝為因，四蘊勝色，故非色因。

論「有餘師說至色非四因」，第三釋也。此師意：以四蘊力勝能與五蘊為因，色蘊勢力劣故不為四因。
論「有餘師說至皆不為因」，第四釋也。此師意：以四蘊、色蘊雖同無記，力劣異類，不互為因。四說不同，既無評文，何為正說？答曰：應言前說為善，同善、染故。善、染性中，既色、四蘊展轉為因，因何無記業色不與四蘊展轉為因？違二性例。破第二師云：善心發善色，善色亦善四因。無記發無記，因何四蘊非色因？破第三師云：同類因法劣為勝因，因何色劣非四蘊因？破第四師云：善五蘊等色、心有異，展轉為因。無記色、心因何相望總不成因？有人誤解《婆沙》，妄斷後說為正，云：諸論皆有四說，竝無評家。今解：且以後師為正。故《婆沙》一百三十一云「大種與意處為幾緣？答所緣、增上。意處與大種為幾緣？答：因、增上。因者一因，謂異熟因。增上者，如前說。」解云：無記四大既望意處展轉相望，不言有同類因。以此准知，無記色蘊望無記四蘊展轉相望，非同類因。今詳此釋未善其宗。言無記五蘊展轉為因者，豈說一切色蘊皆展轉為因耶？此說展轉為因者，謂無記業色與四為因，非異熟生及所長養。《婆沙》既云四大，此非業色，如何成證？又論先敘正義與善、染同，後述異師三說不定，因何將異師說破其本宗？
論「又一身中至與餘為因」，釋同身異位也。同一身中前與後因，非後前因。
論「若對餘身至應廣思擇」，明異身十位為因也。胎中有五位，出胎有五位，總成十位。異身者，謂過、未身。同類者，謂根、境同類。「一一與十位為因」者，謂後位生法與前位不生為因。《婆沙》十八評家云「應作是說：餘身十位，一一皆與餘身十位及此身十位為同類因。此身十位，一一皆與此身十位及餘身十位為同類因。後位已生法與前位不生法亦為同類因故。」此論與《婆沙》不同者，此論此身唯據生說，《婆沙》此身兼不生說。《正理論》云「若就位說，有餘師言：羯剌藍位能與十位為同類因；頞部曇等九位一一皆除前位與餘為因，後位望前但有緣義。若爾，最初羯剌藍色應無有因，最後老色應無有果，故理不然。」此師與此論前說義同，就一身中據生者說，何得輒難前位無因、後位無果？復有師言：前生十位一一皆與後生十位各自類色為同類因，由此方隅一切外分各於自類如應當說。同此論後說，既言自類，異類定不為因。
論「若不許色至因增上等」，敘異師說違本論也。《正理論》云「譬喻者說諸色決定無同類因，但由眾緣和合資助而得生長。現從井下掘出泥中有芽生故，非於地下曾有種生，芽從何起？故知色法無同類因，彼執違害本論所說。故本論言：過去大種、未來大種、因增上等(更無餘因，唯有同類因也)。」彼言：我說於此無違。由增上

緣有近有遠，如次說為因、增上故。無方逃難矯設此言，雖似順文而實違理。又非許色有同類因，於理於文有所違害。然從井下掘出泥中有芽者，彼先有種，闕和合緣未生芽等，今緣和合芽等乃生。若彼泥中無同類因而得生者，應生一切或全不生，無定因故。《婆沙》一百三十一云「問：同趣、同地處所差別，展轉相望為有因不？有說無因。此不應理，應有大種是剎那故。謂五淨居所有大種，無始生死曾未起故。」准此論文，生處雖異，為同類因。然左眼不與右眼為因，身根不與餘根為因。言前位與後位為因者，據同類說，非是羯剌藍時身根與後眼等為因。

論「為諸相似至為同類因」，自下五部九地分別。先問、後答。此即問也。

論「不爾云何至自部自地」，重問答也。先總答、後別釋。

論「部謂五部至無色八」，開五部九地也。

論「此中見苦至非餘」，明五部各各自部為因也。

論「於中一一至皆無因義」，此明五部一一、別別九地，各別為因非餘。准此論文，但言自地、自部，不簡趣、處，故知趣、處不同，所起煩惱皆互為因，同繫縛故。故《婆沙》十七評家云「同地異處，所起煩惱展轉相縛，隨類展轉為同類因。然除異部，五部隨眠繫縛分齊有差別故。」

論「又此非一切至為同類因」，明前與後因也。「前生與後生」者，謂過去前生與過去後生，及現在、未來生法；過去後生與現在、未來生法；現在與未來生法，皆名前生與後生也。諸不生法名不生也。前生之法與後生不生法為因。

論「云何知然」，問也。

論「本論說故」，答也。

論「如《發智論》說至皆應廣說」，引本論文證也。雖未來世至生相法亦是前生，此中據已生說，雖至生相未越未來。

論「然即彼論作如是問言」，自此已下明未來世無同類因有六難也。一無時非因難、二染污苦諦難、三因果決定難、四本無今有難、五非心因法難、六染污眼識難。前四此論有文，後二《婆沙》具說。

論「然即彼論至無有過」，第一難云：若未來世無同類因，至現在世方為因者，此即有時作因、有時不作因，云何本論作是問言：若法與彼法為因，或時此法與彼非因耶？彼本論自答言：無時非因。故知未來有同類因。此中因者，四緣中因緣也，依四緣為問故。《婆沙》有七說不同。一云：彼依俱有因作論，以俱有因通有為法，親能辨果，通三世故。二云：彼依相應、俱有二因作論，以此二因俱遍三性，親能辨果，通三世故。三云：彼依相應、俱有、異

熟三因作論，以此三因親能辨果，通三世故。四云：彼依相應、俱有、異熟、能作四因作論，以此四因通三世故。五云：彼依五因作論，除能作因，遍一切法皆不遮故。六云：此中有說除遍行因，體用狹故。七云：應說彼依六因作論，因名所表通六因故。解云：此說為正。因名所表通六因者，本論問答既問因緣，因名所表通六因故。能作因中四大、造色五因是因緣故。問既通於六因，答亦兼其六因，謂已作因無時不作因故。如《正理》釋云「能為因後，無時非因。」故准下《正理》云是餘師，非是評家之義此論云「此依俱有、相應、異熟三因作論」，與《婆沙》第三說同。《正理論》云「如本論說，若法與彼法為因，無時此法非彼法因。豈不過、現與彼為因，未來非因，便違此說。無違此過，此依俱有、相應、異熟通三世因密意說故。」有餘師釋：雖此通依六因作論，而無有失。未來既無同類、遍行，如何可說無時非因？未來雖無，而此意說能為因後無時非因。又此未來亦定應有，謂有為法於正生時定能為因，殄諸障故。依此密說，無時非因。然經主言彼非善釋，以未來法正生位前非同類因，後方成故。如是過難前已釋通，謂非未來有前後故。就三世說無時非因，意顯更無第四時故。若爾，等無間緣應同此說，然本論不許故。本論言「若時此法未至已生」，非等無間，無斯過失。所以者何？等無間緣據開避力，非正生位有開避能，要已生時有開避力，若至已滅名已開避。同類因者如種子法，於正生位住種法中，至已生時正能取果，故因非類等無間緣。准上《正理》雖有此救，未能遣難，在未來時因、緣二義俱未來故，何得獨因？「答云無時非因」，正理自釋與此論同，取《婆沙》第三說為正。問：未來正生位法在餘未生法前，如何得說無前後耶？《正理》釋云「過去諸法雖皆是前，而取果時已定前後。非未來法於正生時，作用別餘可立前後。要至現在已生位中，方簡未來令成後位，以已作用取彼為果。」

論「有謂未來至無時非因」，敘《婆沙》異說也。

論「彼於所難至未至已生」，論主破也。

論「然彼復釋至非善於文」，敘救破也。如文可解。

論「是故應知前釋為善」，結歸三因作論為善。

論「若爾至即所除法」，第二染污苦諦難也。此不正義家誦《品類足論》第三節文，與正義家不同。正義宗云：除未來有身見相應法。此是舉身見除相應法也。以未來身見從過去、現在身見生故，而不能更生有身見。未來既無同類、遍行二因，故知身見望於身見更無餘因，故舉身見除相應法。由此但言除未來身見相應苦諦，不言及彼。不正義宗誦第三節文，即加「及彼」二字，云除未來身見及彼相應法。既有「及彼」二字，即是兩件除法，身見亦是俱句故

除。即是未來身見能生身見，身見望身見無相應、俱有、異熟因義。既言未來身見與身見為因，故知即是同類因也。
論「彼文應說至由義應知」，非此是正義通也。准未來世無前後義說除身見，應知非也。
論「復云何通至所依所緣」，第三因果決定難也。
論「應知彼文至色等六境」，此是通也。因決定者，據四因說，不據同類、遍行二因。果決定者，謂增上、士用及異熟果，非等流果。
論「若爾同類因應本無而有」，第四本無今有難也。
論「許故無過至果非體果」，答也。然位本無今有，非體本無今有。此論唯有四難。《正理》、《婆沙》皆有六難。《正理》云「又《品類足論》當云何通？如說云何非心為因法？謂彼已入正性離生補特伽羅初無漏心，及餘異生決定當入正性離生者初無漏心。然彼異生未來所有諸無漏心，皆非心為因，何故唯說彼初無漏心？」解云：異生位中諸無漏皆在未來，無同類因，云何偏說初無漏心非心因也。論既唯說初無漏心無同類因，故知未來有同類因。《正理論》云「又作是釋：彼文不辨同類因義。何者？唯辨二種異生，謂有般涅槃法及無般涅槃法。文雖不舉無涅槃法，義准理門顯示知有。謂彼既說有餘異生決定當入正性離生，由此義准，亦有異生決定不入正性離生。」准上論文，有涅槃法名非心為因法；決定當入正性離生名有涅槃法故，亦名非心為因法故。有人引《婆沙》云「有餘師說：彼文不辨同類因義。何者？唯辨二種異生，謂有般涅槃法及無般涅槃法。文雖不舉無般涅槃法，義准理門顯示知有。謂彼既說有餘異生決定當入正性離生，由此義准，亦有異生決定不入正性離生，此即名為無涅槃法，即無涅槃法名非心為因。」有人解云：有般涅槃法有初無漏心與涅槃為證得了因，名心為因。若無般涅槃法，無初無漏心與涅槃為證得了因，名非心為因。今詳此文應是抄寫者誤，應云「有涅槃法名非心為因法」，若作此解文，即與舊《婆沙》同，亦順上論文。論自問云「云何非心因法」，此問非心因法也。論自答云「謂彼已入正性離生補特伽羅初無漏心，及餘異生決定當入正性離生者初無漏心。」准此論文，二種有情初無漏心是非心為因法。餘師釋云：既說有餘異生決定當入正性離生，由此義准，亦有異生決定不入正性離生，此即名為無涅槃法。准此，餘師既云論雖不舉無涅槃法，及云決定當入正性離生是有般涅槃法，又決定當入正性離生是非心為因法。准此故知，非心為因是有涅槃法，如何得說無涅槃法名非心為因？故知說有涅槃法名非心為因也。問：若爾，何故說有涅槃法為非心為因？答：深法師釋云：「涅槃是非心。初無漏心與涅槃為因，名非心因法。」今詳非

心為因者，不用心為因，無漏之心唯同類心與心作因緣，初無漏心無心為因。《正理論》云「有餘師釋：彼文亦辨同類因義。然彼唯說若心畢竟非心為因。雖彼未入正性離生者，諸無漏心皆非心為因。然彼若入正性離生，唯有初無漏心是非心為因法，餘心無不以心為因。」《正理》又云「《識身足論》當云何通？如彼論言『於過去染污眼識所有隨眠，彼於此心，或能為因非所隨增、或所隨增不能為因、或能為因亦所隨增、或不能為因亦非所隨增。且能為因非所隨增者，謂諸隨眠在此心前同類、遍行，即彼隨眠若不緣此、設緣已斷及此相應隨眠已斷。為所隨增不能為因者，謂諸隨眠在此心後同類、遍行，即彼隨眠緣此未斷。能為其因亦所隨增者，謂諸隨眠在此心前同類、遍行，即彼隨眠緣此未斷及此相應隨眠未斷。不能為因亦非所隨增者，謂諸隨眠在此心後同類、遍行，即彼隨眠若不緣此、設緣已斷，若所餘緣、若他隨眠、若不同界遍行隨眠，如彼過去染污眼識，未來染污眼識亦爾。』過去四句其理可然，未來如何可立四句？」解云：未來眼識隨眠無前無後，如何得說有四句耶？《正理論》云「又作是釋：彼於未來應作三句，除所隨增不能為因，彼無後故。然說未來如過去者，顯正生時必入現在，望餘未起可立為前，對此可說餘名後故。有餘師釋：此說未來亦有四句。不言未來有心前後同於過去，謂有同類、遍行隨眠在未來世，於彼未來染污眼識，緣而未斷，是所隨增不為因故。」解云：此中說因者，是因緣。五因隨有，皆得是因。隨增者，通相應、所緣，隨有其一皆名隨增。此《正理》文與《婆沙》同。

論「若同類因至當有何過」，上明未來世無同類因有六難，下明未來世有同類因有二難：一本論不說難、二互為因果難。「當有何過」，問也。

論「未來若有，本論應說」，此第一難也。

論「本論唯說至故無有失」，此是不正義家，通本論中不說難也。本論唯說取、與果因，未來無取、與故，所以不說。

論「無如是義至無同類因」，論主破也。夫等流果必果後因先，未來既無前後，如何有同類因引等流果？未來當生前後不定。若未來世先是果者，若遇緣先生，即因在未來果在過、現，即是已生法為果、未生法為因，如過去法非現在果。故知無未來法過、現為果，果先因後故。故未來世無同類因。

論「若爾異熟因至無前後故」，外人引異熟因為例難也。

論「無如是失至未來非無」，論主通也。如文可解。《正理論》云「若爾，異熟因亦勿未來有，此、彼非類。所以者何？此同類因與等流果善等無別，若無先後應互為因，既互為因應互為果，互為因果與理相違。既無理能遮互為果，則應許有果在因先，亦有二心互

為因義。是則違害《發智論》文。」已上即是互為因果難也。《婆沙》云「問：若未來世有同類因，即應二心互為因果。答：如四行相各有繫屬，餘法亦然，故無斯過。謂未來世無常行相，有四行相應無間生，彼是所修繫屬於此。無常行相與彼為因，彼非此因，繫屬此故，無常行相起必先故。苦、空、無我行相亦爾，餘有為法類此應知。故無二心互為因果。若作是說：有依第四靜慮得阿羅漢果，能修未來九地無漏，所修無漏皆繫屬此，故後依餘地聖道現在前，更不能修未來無漏。無餘聖道繫屬此故，應在過、現非同類因。是則違害此中所說前生善根與後生者為同類因。乃至廣說，勿有此失。故未來世無同類因，於理為善。」

論「言同類因至定依何說」，已下明無漏、有漏為因差別。此即問也。

論「定依有漏至皆互為因」，答也。前說同類因唯自地者，依有漏說。若依無漏，九地展轉為因。

論「所以者何」，問也。所以有漏異地非因，無漏異地互為因耶？

論「此於諸地至由同類故」，答所以也。一如客住故、二不墮界攝、三非諸地愛執為已有。由此三因，地雖不同，展轉為因，由同類故。

論「然唯得與至加行生故」，總釋與等、勝為因也。

論「且如已生至是名為等」，別釋等為因也。

論「又即此忍至是名為勝」，別釋勝為因也。

論「如是廣說至更無勝故」，苦法智忍已後諸無漏也。其無生智唯與等為因，更無勝故，異乘聖道無因義故。盡智已下皆與等、勝為因。《正理論》云「由是道諦雖地不同，展轉為因，同種類故。然非一切為一切因。與誰為因？謂等、勝果。加行生故，非為劣因。初定聖道有依初定，乃至有依無所有處，二定等道應知亦爾，於依自、上有，於依下地無。謂依初定初定聖道，與依九定九地聖道為同類因。即此唯用依初定道為同類因，不用依上聖道為因，以性劣故。依第二定初定聖道，除依初定，與依餘定九地聖道為同類因。即此唯用依初、二定九地聖道為同類因，非依上地。乃至若依無所有處初定聖道，唯與依此無所有處九地聖道為同類因，即此通用依九地定九地聖道為同類因。如依九定初定聖道，餘定聖道依於九地，隨其所應當廣思擇。」

論「又諸已生至為同類因」，此明三道為因異也。

論「又於此中至為同類因」，此明利、鈍為因別也。《正理論》云「又諸已生見道、修道及無學道，隨其次第與三、二、一為同類因，展轉為因亦不違理。如何後生勝無漏道，能與前生劣無漏道為同類因而不違理？誰言後生勝為前生劣因？前生鈍根種姓修道，與

自相續未來決定不生利根種姓見道為同類因，何理為礙？一切有情各別相續，法爾安立六種種姓。無學望前應知亦爾，然有差別，謂有前生無學聖道，於自相續後生修道為同類因。無學退已，於修道中可有轉生利根義故。若爾，應與本論相違。如說已知根與未知當知根，為所緣、增上，非因、非等無間，如是具知根於二根亦爾。此無相違，有餘意故。如次前說，有餘意文處處皆有，即是此等，故應顯示有餘意文。今此文中有何餘意？謂依後生如是根姓所攝已知根，即望前生如是根性所攝未知根密作如是，言為所緣、增上，非因等無間，劣故、後生故。此文但說已起作用依相續轉諸無漏根，如說有用世第一法。若爾，有情各別相續，法爾安立三乘菩提。如是亦應聲聞乘道得作獨覺、佛乘道因，獨覺乘道作佛道因。無斯過失，性極遠故。若已升陟聲聞道者，無容更生餘乘道故。若爾，已升陟隨信行道、隨法行道，無容更生。是則前生隨信行道，與未來世畢竟不生隨法行道，應不為因。問也。亦無此失，諸鈍根道可有轉成利根道故。謂即由彼隨信行根諸蘊相續，可有轉得屬隨法行蘊相續根。非由已升聲聞乘道諸蘊相續，可有轉得獨覺、佛乘蘊相續道。依如是義，故有說言：雖無是處而假分別。若見道中有出觀者，隨信行道亦有轉得隨法行根，然無出義。故根差別與乘不同。」今詳聖道略有三節：一種姓、二前後位、三所依地。就三之中，種姓最親、次前後位、後依諸地。所以得知如是次第者，同依諸地修九地道，下與上因，非上下因。就此依中，上地見道與下地修道及無學道為同類因，故知地疎於位。又依鈍無學道得與利根有學為因，故知位疎種姓。《正理論》任細而論，《俱舍論》等順其本論。

論「上諸地至或等或勝」，問也。

論「由因增長至為未來因」，答也。

論「為唯聖道至為因非劣」，問答也。

論「加行生法其體云何」，問加行生體也。

論「謂聞所成至為因非劣」，總略答也。

論「如欲界繫至以無故劣故」，此指事答也。

論「如是諸法至除前劣故」，就同地中，聞、思、修惠復分九品，與等、勝為因也。

論「生得善法至染污亦爾」，明生得善等也。《正理論》云「生得善法與加行善為因，非加行善與生得善為因，以彼劣故。又生得善亦有九品，一切相望展轉為因，容一一後皆現前故。有餘師說：定一心中得一切故。然由現行異熟九品，可施設有九品差別。染污九品准此應知。復由對治有九品故，可施設有九品差別。」

論「無覆無記至二一為因」，次明無覆無記為因差別。准義同類異熟九品展轉為因，餘二與等、勝為因，非加行生加行生故。
論「又欲界化心至而無所獲」，此明化心為因差別也。
論「因如是義故有問言」，自此已下問答分別也。
論「頗有已生至於一切劣」，此明已生法勝，不與未生劣為因也。
論「頗有一身至未來無故」，明後雖劣，非前勝因。
論「頗有前生至已彼劣故」，明前已生勝無漏法，非後已生劣無漏因。
論「如是已說同類因相」，下第四明相應因也。
「論曰至是相應因」，此出體也。即心、心所更相隨順、共相應義名相應因。即是用相應法為因，持業釋也。及是與相應法為因，屬主釋也。
論「若爾所緣至為相應因」，此釋頌中相應，有同一所緣、同一行相、同時、同依。然頌唯說同依意者，由一所依義最要故，所以偏說。
論「此中同言至應知亦爾」，此釋同依。准此釋意，同所依者，是心、心所共一所依義，所緣亦爾。有人解前同一所依、同一所緣云：依雖有二只依一說，緣雖有多且依一說者，即違此文。然此頌中但言同依義通，准長行釋同一剎那。就剎那同中復有二種：一所依定同、二現起同。所依定同者，如一剎那眼通有三性識依。就染識中，通與貪、瞋等依。然此等法雖同一依，非相應也。故知雖同依一剎那眼根，亦非相應義，必須現起同一剎那方是相應。由此長行釋中云「謂若眼識，用此剎那眼根為依，相應受等。」亦即用此眼根為依，此據剎那現起為依。由如是義應作四句：有是同一依非同時等，謂三性識，同於一根以為依定，起時不同及境不定。二起時境等雖同，而所依異，如眾人觀月等。俱句可知。
論「相應因體至義何差別」，問也。心、心所法是相應因體，亦俱有因體。既是一因應無二，必應於中有其別相。如是二因有何差別？
論「由互為果義至互為因義」，答別相也。如商侶相依共遊險道，由互相依得度險道，即是互為果義，亦是互為因義。即如商侶同受同作食等事業，其中闕一皆不相應，是故極成互為因義。問：如商侶同行，闕一如何皆不相應？此如商侶同時行者食等事業，住必同住、行必同行、食必同食。若於一人不同所作，則不住、不行、不食等也。《正理》云「若相應因則俱有因，此中二因義有何別？答云：非相應因即俱有因，由此二因義各別故。然即一法是相應因亦俱有因義。差別者，不相離義是相應因，同一果義是俱有因。又展

轉力同生、住等是俱有因，若展轉力同緣一境是相應因。」准此二論辨因差別，故知六因辨異就用非體，其相攝亦用非體。
論「如是已說相應因相」，下第五釋遍行因也。
「論曰至當廣分別」，此出遍行因體。「謂前已生遍行諸法」，出因體也。「與後同地染污諸法為遍行因」，示果體也。〈隨眠品〉中遍行有三：一遍隨眠五部法故，謂十一隨眠；二遍緣五部法，謂十一相應法；三遍與五部染法為因兼四相。由遍與五部染法為因故，名遍行因。隨眠有三遍，相應法有二遍，四相有一遍。
論「此與染法至亦生長故」，釋同類因外別立所以也。「此與染法為通因」者，即是遍義。其同類因唯與自部、自地為因，遍行因與自地一切染法為因，力勢不同故別立也。「亦為餘部染法因故，由此勢力餘部煩惱及彼眷屬亦生長故」，釋通因也。《正理論》云「於自部攝諸煩惱中，同類、遍行二因何別？由有身見諸愛得生，諸愛亦能生有身見。二差別相如何可知？自部二因亦有差別，謂執我故，能令諸愛生起堅固增廣熾盛，我見遍緣諸愛境故，愛令我見生起堅固，而不能令增廣熾盛，不能遍緣我見境故。由諸遍惑展轉相望，皆能遍緣所緣境故。一一遍惑皆互能令生起堅固增廣熾盛，故此二因非無差別。一時一品能為同類、遍行，二因有何差別？雖同時取二等流果，而自部果增盛非餘，故彼二因亦有差別。何故云何自部增盛？由二因門所長養故，由此為彼近生因故，令彼增廣及熾盛故。」
論「聖者身中至為遍行因」，問也。有學聖人遍惑已斷，豈亦用此已斷之法為修惑因？若亦為因，斷與不斷有何差別？
論「迦濕彌羅國至見所斷為因」，答也。一述《毘婆沙》家、二引《品類足》證。此文初也。見所斷與一切染法為因，故知不簡聖身染污。
論「《品類足》至所感異熟」，此文第二《品類足論》證。《品類足論》有三文證。此文第一，見所斷法為因證也。謂諸染法既竝皆以見斷為因，聖人身中染法亦是諸染法故，故知亦用見斷為因。
論「云何無記至及不善法」，此是第二無記為因證也。遍行之中身、邊二見是染無記，及四無記俱是無記。既言「謂諸無記有為法」，即是攝一切染、不染無記盡。又云「及不善法」，即是攝一切不善法盡。既染無記及不善法皆用無記為因，故知聖人身中諸染污法，亦用身、邊二見為遍行因。
論「或有苦諦至諸餘染污苦諦」，第三染污苦諦證也。此中取從身見生，不與身見為因而證也。謂一切染法皆從身見生，一分却與身見為因，一分不與身見為因。聖人身中染法既是諸餘染法之數，故知從身見生。

論「若爾至染污思」，外人難也。既離欲聖人退，最初起染污思是唯不善為因，故知聖人身中染法不用見道所斷身、邊二見為因。
論「依未斷因至故癈不說」，通也。
論「如是已說遍行因相」，第六明異熟因也。
「論曰至異熟法故」，出異熟因體也。異熟法者，如下廣釋。三性之中善、不善唯是異熟因也，無記唯非異熟因也。善有二種，有漏是異熟因，無漏非異熟因。
論「何緣無記至水所沃潤」，釋所以也。無記力劣，如文可知。無漏不招異熟，有二義故：一無漏以無愛水潤故、二不可能招繫地果故。不善、善有漏具其三義：一力用強、二愛水潤、三招繫地果故，是異熟因。
論「異熟因義至名異熟因」，兩關問也。
論「義兼兩釋斯有何過」，答也。
論「異熟即因至業之異熟」，雙難兩釋。言「異熟生眼」者，即是異熟即因，何得說言異熟之因？言「業之異熟」者，即不得言異熟即因。
論「兩釋俱通已如前辨」，答也。聖教中言業之異熟，即是異熟之因。聖教中言異熟生眼，即是異熟即因。由有二文，義兼兩釋。
論「所言異熟其義云何」，問也。前之所言不善、善有漏是異熟法者，所言異熟其義云何？
論「毘婆沙師至名異熟因」，引《婆沙》釋對餘五因廢立名也。准此廢立熟名，通六因所得果時皆名熟也。此異熟因，唯異類熟得異熟名。自餘之因非唯異類，不名異熟。
論「熟果不應至時有分限」，已下論主破《婆沙》也。要具二義方得熟名：一由相續轉變差別，謂異熟因經取果已，必定經停時別力用轉變方能與果，即此轉變是其熟義。二由隨因勢力時有分限，亦是熟義。隨因勢力，或百年五十年等。如世間果轉變而熟，熟已隨其勢力分限，具斯二義得其熟名。
論「非彼俱有至即與果故」，釋二因無相續、變轉、差別義也，以取果時即與果故。
論「又非能作至時無限故」，釋三因無隨因勢力分限，由一取果已窮生死際數與果故。
論「由此但應至簡別餘因」，論主述自釋也。變異而熟是異熟義，不應如婆沙師說熟通五果，但異以簡餘因。《正理》救云「然經主言毘婆沙師作如是釋：異類而熟是異熟義。謂異熟因唯異類熟，俱有等因唯同類熟。能作一因兼同、異熟，故唯此一名異熟因。乃至廣說，皆不應理，毘婆沙師非決定說六因所得皆名熟故。設許爾者，是果異名，亦無有失。」《正理》自釋云「然異熟因或持業

釋，如經說異熟生眼。或依主釋，故契經言業之異熟。言異熟者，或離因熟、或異因熟，此二屬果。或所造業至得果時變而能熟，此一屬因。」又云「此異熟因總說有二：一能牽引、二能圓滿。且眾同分及與命根，非不相應行獨所能牽引。」又云「要業牽引命、眾同分。」又云「身、語二業定不能引命、眾同分。不爾，便違契經正理，經言劣界思所引故。此說欲、有命、眾同分，唯意業感，非身、語業。身、語表業眾多極微一心所起，於中唯一引眾同分及與命根。餘無此能，不應理故。若許同時共感一果，則應更互為俱有因。有對造色為俱有因，非宗所許。又非次第一一極微牽引命根及眾同分，一心起故；非一心起無異功能別引生後而無過失。非為滿業，亦有斯過。於一生中，各別能取色、香、味等圓滿果故。依此無表亦同此釋，多遠離體一心起故，不許互為俱有因故。」准此論文，於《婆沙》等論文外更立此義，引果、滿果及生前後力用別故，一心所引不令有異。同是滿果一異熟，色等雖異，力用同故。所以同一心引，感果有異。

論「於欲界中至及彼生等」，自此已下就界明為因感果蘊多少。於欲界中，唯是得一蘊感一果也，得與生等同行蘊故。

論「有時二蘊至及彼生得」，二蘊為因共感一果也。色之四相與所相法，色、行別也。

論「有時四蘊至及彼生等」，明四蘊為因共感一果，心、心所無有色蘊共一果故。

論「於色界中至及彼生等」，明色界也。色界有二類：一蘊為因，共感一果、一得；二無想定。

論「有時二蘊至及彼生等」，明二蘊為因也。《正理論》云「非於第二靜慮已上有諸表業，無能起故。」

論「有時四蘊至及彼生等」，明四蘊為因也。

論「有時五蘊至及彼生等」，明定心也。於色界中有四類不同。

論「無色界中至及彼生等」，明無色界一蘊為因，唯有得及滅定。

論「有時四蘊至及彼生等」，明四蘊為因也。於無色界唯有二類，於三界中無有三蘊為因共感一果，有緣極少必有四蘊，無緣極多唯二故。

論「有業唯感至即命根等」，自下明業感處多少。准《婆沙》十九云「得命根、眾同分業，彼業唯受法處異熟。」准此論文，命根等者，等取眾同分，此二皆容別業感故。又准《婆沙》，命根、眾同分下無等，故知得與本法同一業感。感命根、眾同分業，定不兼煖、識，引、滿果業定不同故。所以因就蘊明、果就處說者，若說共果，即有一蘊、二蘊、四蘊、五蘊別；說處共果，唯有一處、二處，無多處故；說處共因，即有二一乃至十一處故。依差別多明法

相故，所以共果就蘊、共因就處。處、蘊互明其義已顯，不就界說。
論「若感意處至應知亦爾」，感二處也。意與法處，即是四相及得，心所法也。觸法處者，得、四相也。
論「若感身處至應知亦爾」，明感三處。身三處者，謂身、觸、法。觸是四大，法是四相等。色、香、味三應知亦爾。
論「若感眼處至應知亦爾」，明感四處，謂眼、身、觸、法。《婆沙》十九「復次有業唯受一處異熟，謂得命根、眾同分業。彼業唯受法處異熟。有業唯受二處異熟，謂得意處業，彼業唯受意處、法處異熟。得觸處業受三處異熟，謂身處、觸處、法處。得色、香、味處業亦爾，各受自處、觸處、法處異熟。得眼處業受四處異熟，謂眼處、身處、觸處、法處。得耳、鼻、舌處業亦爾，謂各受自處、身處、觸處、法處異熟。有餘師說：一切大種皆生色、聲，欲界諸色不離香、味。彼作是說：得眼處業受七處異熟，謂眼處、身處及色、香、味、觸、法處異熟。得耳、鼻、舌處業亦爾，謂各受自處、身處及色、香、味、觸、法處異熟。得身處業受六處異熟，謂身處及色、香、味、觸、法處異熟。得色處業受五處異熟，謂色、香、味、觸、法處異熟。得香、味、觸處業亦爾，謂各受自處、色、香、味、觸、法處異熟。如是所說是定得者，不定得者其數不定。然有業能受八處異熟，有業能受九處異熟，有業能受十處異熟，有業能受十一處異熟，皆除聲處。」《正理論》云「有業唯感一處異熟，謂感法處，即命根等。若感意處，定感二處，謂意與法。若感觸處，應知亦爾，謂觸與法。若感色處，定感三處，謂色、觸、法。若感香、味，應知亦三，謂各為一，并觸與法。若感身處，定感四處，謂身、色處、觸處、法處。若感眼處，定感五處，謂眼、身、色及觸、法處。感耳、鼻、舌應知亦五，謂各為一，身、色、觸、法。」今詳諸論說不同者，取意各別。諸法相依有親有疎，一、四相、本法及相應法等，此皆處互為因，是最親也。二、有四大望造色亦是次親，雖非相望處互為因，五因生造色故，亦定相依。異熟類者，此二未曾有相離故。三、次有四根依身根，雖無五因生於眼等，然若有四根定有身根，自有身根非定有四根。四、次有五根依扶根境，謂有五根處，若在色界定有色、觸，若在欲界定有四境。五、次有八微不相離義。此論及《婆沙》初師依前三義說，《正理》依前四義說，然說色界以決定故。《婆沙》後師通五義說，然說欲界非上界也。然所錄《婆沙》初說感觸，與此論不同，應更詳撿。
論「有果能感至或十一處」，明容有業決定感五、六、七至十一也。

論「業或少果至諾瞿陀等」，明因少果多也。此中或少果者，非謂因多果也，欲顯少餘多果因也。如穀、麥等，一粒之因可得百千之果，名種果少。如蓮、石榴等，一粒之因一年之果，已得百千多年之果不可稱計。
論「有一世業至果減因故」，就大三世明也。如一世造業可三世受，無三世造業同一世受，據引說也。勿設劬勞，果少因故。
論「有一念業至如上應知」，明小三世，據滿說也。此中所以，如上應知。問：若爾，菩薩百劫修其相報業因，何唯一生受耶？答：修多加行助一業故，然正感者果多於因。
論「能異熟果至力所引故」，此明熟果必因多時轉變方得熟故。
論「又異熟因至方能辨故」，此明感異類難，必經多時。
論「如是六因至故應重辨」，自下重明因世異也。
「論曰至理如前說」，釋遍行、同類唯世二世，未來世無。如前已述，無前後故。
論「相應俱有至皆悉遍有」，明三因也。二因同時故，異熟性異故。
論「頌既不說至通三世非世」，明能作因由體寬故，通三世非世也。
論「已說六因至對彼成因」，自下大文第二明六因對五果也。
「論曰至及與擇滅」，此引本論出果體也。一切有為皆得是果，無為法中唯取擇滅。定非擇滅，非是果也。
論「若爾至此為果故」，此難無為合有因也。凡立果名對於因稱，無為是果，應合有因。
論「又此無為至此為因故」，此難無為合有果也。凡立因名對其果稱，無為是因，應名有果。
論「唯有為法至非諸無為」，此總答也。有為之法是因是果，亦有因有果。無為之法是因是果，非有因有果。
論「所以者何」，徵所以無為不同有為有因果也。
論「無六因故，無五果故」，答也。六因、五果外說證得因等，非無因也；有不取、與之果，非無果也。以無六因因，故言無因；以無五果果，故言無果。
論「何緣不許至為能作因」，難也。既無間道力得離繫果，何緣不許無為有能作因耶？
論「於生不障至道何所作」，答也。六因中能作因，於生不障，名能作因。無為不生，故無能作因也。
論「若爾誰果果義如何」，此中二問：一既無有因，是誰之果名為果耶？二夫言果者是對因義，既無有因，果義云何？
論「謂是道果道力得故」，答也。

論「若爾至非於擇滅故」，難也。得因道生，可是道果。擇滅先有，豈是果耶？
論「不爾至有差別故」，答也。道於證滅得，及於擇滅，功能別也。
論「云何於得道有功能」，問也。
論「謂能生故」，答也。
論「云何於滅道有功能」，問也。
論「能證故」，答也。
論「由此理故至擇滅為道果」，結釋也。由道不能令滅生故，無六因因也；由滅因道證故，是五果中道之果也。
論「既諸無為至能作因」，問也。夫增上果者，對能作因立。無為既許無增上果，如何可得是能作因？
論「以諸無為至與果用故」，答也。於他生位不為障故，名能作因。無為不障他生，名能作因。名有果者，據取、與義。法至現立，方名取果。無為離世，無取、與用，不名有果，故無為法無增上果。已上述有部宗。
論「經部師說至唯有為故」，論主述經部宗。經部不許無為是因，以經說故。
論「何處經說」，有部問也。
論「如有經說至識亦如是」，經部出經說也。
論「若爾至作所緣緣」，有部難也。經說無常因緣所生諸色，汝即謂因唯是有為。經中既說無常因緣生於識者，無為亦應非所緣緣。
論「唯說能生故至故不成難」，答也。經說無常能生色者，乃至能生識者皆無常，不說為識緣者皆無常也，故不成難。
論「豈不亦說至為能作因」，有部類釋。經說能生是無常，不廢常法。是何緣經說無常為能生？豈廢不障為能作？
論「有契經中至不障因性」，經部破也。無為為所緣緣，有經說故，我作此釋。不障礙因既無經說，因何得立而妄例我所緣緣也？
論「雖無經說至無經說耶」，有部救也。
論「若爾何法名為離繫」，經部問也。如經部宗擇滅無體不立為因，今汝有部既立為因，有何別法名為離繫？
論「即本論中所說擇滅」，有部引論答也。
論「豈不先問至開顯自性」，經部責也。前〈界品〉中問「云何擇滅？謂是離繫。」今此中問「云何離繫？云是擇滅。」於此自性竟不能顯。
論「此法自性至亦名離繫」，有部釋也。擇滅無為，言不可詮，但可方便說是善，簡虛空、非擇滅；是常，簡異餘有為法。顯其自性名為擇滅，亦名離繫。

論「經部師說至此所無故」，論主述經部宗。三種無為竝無有物，物無立故。
論「若爾何故名虛空等」，有部問也。法既無體，依何立名？既名虛空及擇滅，故知有體。
論「唯無所觸至此是虛空」，答。空無體，假立名也。
論「已起隨眠至說名擇滅」，釋假名擇滅也。
論「離簡擇力至中夭者餘蘊」，釋假名非擇滅。
論「餘部師說至名非擇滅」，論主敘上座部計也。彼計由慧簡擇功能，隨眠不生，名為擇滅。隨眠闕緣不生，及苦果不生，名非擇滅。
論「離簡擇力至即擇滅攝」，論主破也。隨眠及苦不生，皆由擇力故，此不生亦擇滅攝。
論「有說諸法至名非擇滅」，論主述大眾部計也。此計諸有為法生已後自然無，名非擇滅。
論「如是所執至未滅無故」，論主破也。既是無為，豈得先無後有？
論「豈不擇滅至應亦無常」，大眾部反難論主。經部擇滅亦擇故後有不生也。
論「非擇為先至亦是無常」，論主答也。擇滅本有，非擇為先方有擇滅，如何擇滅亦是無常？
論「所以者何」，此大眾部徵也。既已起隨眠，生種滅位名為擇滅，故知未滅無也。所以得說非擇為先方有擇滅。
論「非先有擇至方有不生」，論主答也。隨眠不生，非由擇有，先來自有，非新有不生。
論「何者不生本來自有」，大眾部等徵也。何者不生先來自有？
論「若無簡擇至非造不生」，論主為經部釋。隨眠種子不生義，本來自有。若為生障不生義顯，非造不生。道但為生障，非造不生也。
論「若唯不生至豈不相違」，有部難經部也。若無別實物唯法不生是涅槃者，即唯是未來有不生法。如何經說能令過去、未來、現在眾苦永斷？此永斷體即是涅槃，故知於三世隨眠等斷證得無為是涅槃也。
論「雖有此文至名眾苦斷」，經部通也。此經意說：緣過去等煩惱斷故名眾苦斷，非謂斷過去、現在煩惱名眾苦斷。
論「如世尊說至義亦應然」，引例釋也。如煩惱非色，緣色等故，名為色等。煩惱非過去等，緣過去等，故名過去等。
論「設有餘經至義亦無違」，准此通餘經也。

論「或此經中至應知亦爾者」，更別釋也。謂斷過、現所薰種故，名斷過、現。「如十八愛行過去世起」者，依過去生說，未來、現在應知亦爾。
論「如是二世至說名業盡」，舉法釋也。由過去、現在生煩惱熏成種子，由道力故彼種子斷。此過、現所薰種子斷時，名過、現生煩惱斷也。此即果斷說因斷也、如異熟盡時說名業盡。
論「未來眾苦至說名為斷」，此釋未來斷也。
論「若異此者至為令其滅」，經部更難有部。過去已滅、現在正滅，何用修道令其滅也。
論「若無為法至立為第一」，有部難也。凡稱第一，皆說有法。法既非有，如何得說為第一耶？如石女之兒，豈得說為此兒第一？
論「我亦不說至此為第一」，經部釋也。如說此聲有、先非有等，即此非有不是有故，有義得成，非是有體。一切有、非有中，此最可稱歎，故經歎說此為第一。
論「若無為法至名滅聖諦」，有部轉難。凡言稱諦，是其實義。既稱滅諦，如何非有？
論「且言聖諦至義有何違」，經部釋也。言聖諦實者，見無顛倒名之為實，謂有見其有、無見其無。聖見有、無不顛倒故名為聖諦，非是有別體性名為實也。
論「如何非有至第三聖諦」，有部轉難。凡論數物須有體性，滅既非有，何成第三？
論「第二無間至故成第三」，經部答也。聖人見第二諦，後見此滅故，說第二諦後說此滅故名為第三，非要有體方名第三。
論「若無為法至應緣無境」，有部轉難。若無為法唯是無者，如緣虛空及涅槃識，應緣無境。境既是無，如何生識？無所扶故。
論「此緣無境至當廣思擇」，指後述也。
論「若許無為至當有何失」，有部問也。
論「復有何德」，經部師反問也。
論「許便擁護至是名為德」，有部答也。
論「若有可護至是名為失」，經部彈有部德，及出有部失也。
論「所以者何」，有部徵也。所以實有朋虛妄計。
論「此非有體至如眼耳等」，經部出無現、比二量過也。一無二量失、二違彼事滅失。違二量者，謂無如色、受等現量可知。如眼、耳等以有用故，比量可知。
論「又若別有至名為滅故」，經部更以違第六轉聲彼事滅破。如說色滅，唯遮色有，非別有物。言煩惱滅，故知唯煩惱滅，無別實物。如立擇滅無為，與其煩惱非是因果，不定相屬，如何得稱煩惱之滅？故知言煩惱滅，但遮煩惱有，名言為滅。

論「滅雖別有至屬於彼事」，有部釋也。由煩惱繫縛不證擇滅，煩惱斷時方得此滅，由此可言此滅屬於此事。
論「云何因此滅定屬此得」，經部問也。何因此煩惱滅屬於得也？
論「如契經言至可言獲得」，有部答也。既經言獲得，故知屬得，體非無也。若體是無，如何非有可名獲得？
論「由得對治至名得涅槃」，經部通也。即得所依永違煩惱身故，名為獲得涅槃。
論「復有聖教至名為涅槃」，經部引經證也。所有眾苦至極美妙，是本經文。「謂捨」已下，經部釋也。「謂捨諸依」，即上所有眾苦皆無餘斷。「及一切愛盡離染滅」，釋上各別捨棄、離染、滅、靜、息、永沒、餘苦不續、不取、不生。此總釋上苦、集永斷更不生義。「此極寂靜此極美妙」，是總歎上滅功德也。即是釋經中涅槃之義。此之不生即是苦、集不生，無別實物。
論「云何不許至故言不生」，有部釋經。經說不生。云何得知不是即同別有實體擇滅名為不生？
論「我等見此至依此無生」，經部破也。經言眾苦不生，此之不生屬於眾苦，即是苦之不生，屬主之聲有其功力。經言眾苦不生，汝言不是眾苦不生，是別實體擇滅不生。此經證汝擇滅不生第七轉聲都無功力。經說不生何意？知是說滅不生，非苦不生。
論「若依此言至涅槃常故」，經部徵也。若已有擇滅故名為不生，即應一切眾生苦本不生，以擇滅、涅槃是常法故。
論「若依此言至依道之得」，若已得故名為不生，即應依道之得名為不生，非擇滅也。
論「故唯依道至汝應信受」，經部結歸二義，令有部師信受此義。由此彼苦之滅名眾苦滅。
論「由此善釋至更無所有」，引經證也。故經說喻言如燈焰，涅槃心解脫亦爾。此經意說如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物，如經說佛此夜滅度。
論「阿毘達磨至謂無體性」，更引對法釋也。
論「毘婆沙師不許此釋」，敘《婆沙》釋事與經部不同。
論「若爾彼釋事義云何」，徵也。
論「彼言事者至無因無果」，此述《婆沙》屬當無為名無事者，以無因故。若欲成立有部之宗，前經部難中一一應撿《正理》對經部也。
論「總論已竟至何因所得」，已下第二對因配果。
「論曰至此因所得」，釋頌上兩句也。如文可解。五果次第，一異熟、二等流、三離繫、四士用、五增上。此果次第，狹者先說、廣者後說。因即廣者先說、狹者後說。由此前因對其後果。由第三離

繫非六因得，此中不論。與士用果少相濫故，次士用之前。及狹於士用果，非士用後。故於五數之中列在士用果前，不同四果廣狹次第，所以非次異熟之後。
論「增上之果名增上果」，此釋名也。准下論文，增上之果名增上果，以論說因名增上故。
論「唯無障住有何增上」，問也。能作之因唯無障住，既無力用，有何增上？
論「即由無障至如應當思」，答也。答中有二：一以無障釋、二以有用釋。以無障通與一切為能作因故，名為增上。有用增上，如文可解。
論「同類遍行至皆似因故」，釋第三句。同類、遍行因俱是相似，力用少異，分為二因。果但酬因不辨力用，但據似因，名等流果。後等前流，名為等流，等流即果，名等流果。
論「俱有相應至名士用果」，釋第四句。相應、俱有之法，有力用故，名為士用。士用之果，名士用果。非越出體有別士用，即此士用所得名士用果。
論「此士用名為目何法」，問也。
論「即同諸法至得士用名」，如文可解。
論「如世間說至醉象將軍」，舉喻釋也。此諸法作用名為士用，從似得名。如藥菓實非鴉足，似鴉足故，名為鴉足。將軍實非醉象，似醉象故，名為醉象。《正理論》云「名士用果，此有四種：俱生、無間、隔越、不生。言俱生者，謂同一時更互為因力所生起。言無間者，謂次後時由前念因力所生起，如世第一法生苦法智忍。言隔越者，謂隔遠時展轉為因力所生起，如農夫等於穀麥等。言不生者，所謂涅槃，由無間道力所得故。此既不生，如何可說彼力生故名士用果？現見於得亦說生名，如說我財生，是我得財義。若無間道斷諸隨眠所證擇滅，如是擇滅名離繫果及士用果。若無間道不斷隨眠，重證本時所證擇滅，如是擇滅非離繫果，唯士用果。謂全未離欲界貪者入見道時苦法智忍，斷十隨眠所證擇滅，如是擇滅名離繫果及士用果。若全已離欲界貪者，入見道時苦法智忍，不斷隨眠證本擇滅，如是擇滅非離繫果，先離繫故，是士用果，由此忍力更起餘得而重證故。若分已離欲界貪者，入見道時苦法智忍，於十隨眠有斷、不斷，所證擇滅有新、有本，如其次第二果、一果。如是乃至道法智忍，若全未離、已離、分離欲界貪者，於八隨眠全斷、不斷、分斷。不斷所證擇滅，有新、有本及有新、本，如其次第二果、一果。二果、一果義如前釋。」准上論文，前念因力生後法者，非唯等無間緣。世第一法生苦忍等，取前生後力用，非唯取等無間緣，離緣用外理合更有力故。若不爾者，即不應說生等亦是

世第一法。《顯宗論》云「俱、士用果，定有、又勝(二義：一定有、二又勝)，故說相應俱有因得。無間、隔越，或有或無。設有非勝，又濫餘果，是故不言餘因所得。」
論「為唯此二至為餘亦然」，問也。為唯相應、俱有有士用果？為餘四因亦有士用？
論「有說至異熟不爾」，敘異說也。此說唯除異熟因，皆有士用果。此師意說：士用果唯俱生、無間，不許隔越，同類因等竝有無間士用力故。異熟即無，是故除之。士用果中亦有離繫，此中說六因得故，不說離繫。
論「有餘師說至所收果實」，第二師說。亦許隔越有士用力，由此異熟因力，亦有士用果也。《入阿毘達磨》第二釋五果名云「果不似因，故名為異。熟謂成熟，堪受用故。果即異熟，名異熟果。果似因故，說名為等。從因生故，復說為流。果即等流，名等流果。擇滅無為名離繫果，此由道得，非道所生。果即離繫，名離繫果(已上三果，持業釋也)。」又云「由此勢力彼得生故，此名士用，彼名為果。士用因從喻得名，士用果是士用之果。」又云「由前增上，後法得生。增上之果，名增上果(已上二果，屬主釋也)。」論既此釋，無煩更解。
論「異熟等果其相云何」，自下兩頌辨五果相。
「論曰至有異熟果」，此第一異熟果相。「無覆無記法中有異熟」者，明性唯是無覆無記。若異熟果是其善惡，即所造業無受盡期，故異熟果唯是無覆無記中攝。
論「為此亦通至及所長養」，問也。此中有三：一情、非情；二等流、非等流；三長養、非長養。
論「應知唯是有記所生」，略答三問。體是無記，從有記生故，即知非是等流及所長養，此二因果必同類故，亦證此法唯有情。
論「一切不善至故名有記」，此釋有記也。
論「從彼後時至名有記生」，釋有記生也。一因是有記、果是無記，是異義。從彼後時異熟方起，非俱、無間，表變異及熟義也。
論「如是名為異熟果相」，總結也。《正理論》云「豈不異熟亦以前位異熟果體為同類因？是前異熟等流果故。則應亦說從無記生是等流性，如何乃說從有記生非等流性？無如是失。異熟果體由同類因相可雜亂、由異熟因相無雜亂，是故但說從有記生。由此准知非等流性，以等流果與因相似有雜亂故，若異熟果與因相殊無雜亂故。」今詳此意，異熟果體雖從同類因、俱有因、能作因、異熟因所生，然同類因生是等流果義、俱有因生是士用果義、能作因生是增上果義、異熟因生是異熟果義，即此異熟果法有等流、士用、增上、異熟四果之義。異熟果義非是等流、士用、增上果義，各取一

義以立名故。士用、增上義雖是總，以總義名標別法故。因亦如此，法體是一，據用因異。後更分別。
論「非有情數至何非異熟」，問也。諸增上果亦從業生，何非異熟？
論「以共有故至受異熟果」，答也。如大乘說外增上果賴耶相分各各不同，非共受也。小乘中說法體是一共業所感，若是異熟，即此造餘用，不應道理。增上果疎，許共感共用。
論「其增上果至何得共受」，難也。
論「共業生故」，答也。雖同業生，即有共業、不共業異。增上是共業故，所以共受；異熟非共業，不可共受。
論「似自因法至遍行二因」，第二釋等流果相也。言「似自因」者，謂似同類、遍行二因。
論「若遍行因至名同類因」，外難也。既果似因故總名等流，二因既等相似，何不齊名同類因也？
論「此果但由至乃名同類」，答也。言「等流果似自因」者，但麁相說，以同是染、同一地故名為相似，非是五部體類亦同名為相似。若體同名同，同類因。
論「故作此問至除前諸相」，四句可解。
論「由慧盡法至名離繫果」，第三釋離繫果相也。滅是盡義、擇是慧義，由慧盡法名為擇滅，即是擇滅名離繫果。
論「若法因彼至如是等類」，第四釋士用果相也。「如因下地加行心」等，指事釋也。
論「擇滅應言由道力得」，別釋擇滅。道士用果，前類是生，滅因道得，義不同故所以別釋。若生、若得皆對有力，名士用果。擇滅於道離繫縛義是離繫果，有力得義是士用果。
論「諸有為法至由增上果」，第五釋增上果相也。「除前已生」者，謂前已生，望後已生未生，非增上果。果據取故不在因前，因但不障故通果後。問：六因、五果一體義分。五類不同，因何體性各別？答：六因、五果就用建立，用別體同。五類義門據體以分，由斯體別。如異熟位雖即等流，從別立名不據通稱。因果不爾，即一兼餘，如一邪見是相應因亦餘五因，雖具六因而無六體。六用既別亦不相攝，即將因用開合為緣，由此因緣展轉相攝，五果亦爾。若就法體具因多少，亦得相對明其句數。如遍行因對同類因四句分別，《正理》具述，意同不錄。
論「士用增上二果何殊」，問也。
論「士用果名至唯增上果」，答也。如文可解。
論「於上所說至取果與果」，下一頌第三明六因取與果也。

「論曰至彼無用故」，明取果也。過去已取，未來無用，故唯現在能取果也。
論「亦應如是至故此不說」，別釋能作因也。現在取果與五因同，於中無為無果，所以不說。准《正理論》、《婆沙》二說，一許能作因過去取果，《正理論》唯現在取果。《正理論》云「言取果者是能引義，謂引未來令其生等。於同體類能為種子，於異體類由同一果，於非一果由同性類，於異性類而由有是自聚相續，是故一切皆名能引。如是能引名為取果，此取果用唯現在有，非於去、來，唯此可名有為作用。於六因內簡去何因而言五因唯現取果？謂六因內除能作因。此能作因何緣被簡？有餘師說：此能作因取果、與果時無決定，故取、與中俱不分別。彼說非理。所以者何？此因取果無非現在，又非不取而有與義，如何乃言時無決定？然能作因能取果者，定唯現在；與通過、現，應如同類、遍行二因，但非一切有增上果可取或與，故此不說。豈不此因能取果用亦通過去？如何乃言能取果者定唯現在？故本論中作如是說：過去諸法為等無間能生二心。若出無想、滅盡定心，由入定心現在取者，則應二定永不現前。又非不取而有與義，故應取果亦通過去。無如是事，入二定心唯現在時，能取二定及出心果。然由二定是正所求必應先起，由此為障，令出定心非於入心無間即起。此義於後當更分別。故上所言此因取果無非現在，又非不取而有與義，其理極成。然《毘婆沙》有如是說：其能作因取果、與果俱通過、現。理不應然。」
論「俱有相應至必俱時故」，明二因與果亦現在也。
論「同類遍行至通於過現」，二因與果通二世也。
論「過去可然至與等流果」，問也。相應、俱有，因果同時，可說取時即能與果。等流因果前後不同，如何因現取時即能與果？
論「有等流果至不應更與」，答也。無間果生，因現在故。若果已生至現在時，因便過去，名已與果，非正與也。問：俱有、相應現在取果，爾時果法至已生位，如何說與謂果生時？有說現在亦名生故。
論「善同類因至應作四句」，此就不相應法作句數分別也。
論「第一句者至最後所捨得」，此是取而非與句。「最後所捨得」者，謂斷善根時所捨得。有前者，即是無始已來生得善得。後者，即是斷善根前最後念得，名最後所捨得，即是所捨得中已生最後念得。已生之言簡未來也，最後之言簡已前也。未來之得未取果故，已前之得亦與果故。
論「第二句者至續者前得」，此釋第二句。與果而不取也「續善根時最初所得之」者，是續善根時最初剎那所起得也。爾時此得是所取故，舉所取得顯前能取與而不取，前已取故。《婆沙》十八云

「有時與果非取果，謂續善根時即住過去所捨善得。」論主正云「應言爾時續者前得。」准此正文，續者前得，即是續善根者過去世生得善得，此於爾時與而不取故，舉果顯因相難顯故，所以正之。若准《正理論》彈續者前得，即是前斷善根時最後離身得，此得前時唯有取果未曾與果。今得初續，唯與不取。前位無量多剎那得，皆曾與果今更與故，所以不說。《正理》彈云「經主於此謬作是言：應說爾時續者前得。今詳彼說，理不應然。所以者何？非唯斷位最後所捨得，與今續時初得等流果，以於斷位先已滅得，亦與續時得等流故。如何前位多剎那得為同類因皆取今得，而於今時但說最後一剎那得與今得果？是故應如本文為善。」今詳續者前得，通其兩釋：一續者次前得，即是斷時最後捨得；二續者前得，是續善根時已前諸得。此論若依後釋，論主但正其文不正其義，即《正理》謬彈。正理論師何理證知論主定依前釋？

論「第三句者至謂除前相」，第三句亦取亦與第四句可解。

論「又於不善至謂除前相」，釋不善不相應四句也。如善四句釋。

論「有覆無記至如理應說」，釋有覆無記四句也。於阿羅漢得時取而不與，退時與而不取，未得亦取亦與，自餘非取非與。

論「無覆無記至最後諸蘊」，以無覆無始已來相續不斷，但與果時皆悉取果。入涅槃時後不續故，羅漢後蘊取而不與。先問取果亦與果，後問與果亦取果。與果必取果，故言順後句也。已上皆是無緣四句。

論「約有所緣至染無記心」，已下就心、心所法作問答也。此是第一取而非與。

論「第二句者至准例應說」，義准前釋，如文可解。

論「取果與果其義云何」，問取果與果義也。

論「能為彼種至故名與果」，答也。取時為因義，成名為種子。與時正引果起，名之為與。兩用俱在其因，不在其果。舊釋為因義，成名為取果，義不失也。果起酬因名為與果，謬也，是果力故。

論「異熟與果至及無間故」，明異熟因與果。如文可解。

論「復有餘師至諸靜慮果」，敘異說也。如文可解。

論「如是四果至增上果攝」，會異名也。如文可解。

論「說因果已至諸餘善法」，自此已下大門第四明法用因多少。束為四例，如文可知。

論「如是四法」，下一頌半明四例法用因多少。

「論曰至餘三因生」，屬當因數。如文可解，講時廣云。

論「如是四法至謂心心所」，明上所說因數多少。是就心、心所說，非色、不相應。

論「不相應行至復幾因生」，問餘四法。

論「如心心所至決定無有」，明色、不相應，四法如前。有緣四法一一各除相應因也，極少猶有二因所生。同其外道一因生法，決定無也。

俱舍論疏卷第六

一交了。

保延三年十月二十四於南新屋點了。

依維摩會并光明山

八講事日來達念。　　非人角覺

沙門法寶撰

分別根品第二之五

論「廣說因已緣復云何」，此下大文第二辨四緣也。於中有二：初明四緣、第二重明等無間緣。此明四緣也。
「論曰至增上緣性」，因無正文，緣有經說。如契經中說四緣性，謂因緣性乃至增上緣性。
論「此中性者是緣種類」，釋上性也。界性之名是種類別義，如十八界等。即顯四種類別立四緣也。《正理》釋云「此中緣性即是四緣，如四所居即所居性，為顯種類故說性言。意辨諸緣隨事差別有無量體，然括其義，無非攝入四種類中，謂一切緣無過此性。」
論「於六因內至是因緣性」，自此已下釋四緣體性也。此文第一釋因緣體。若依《婆沙》，能作因中四大造色五因亦因緣性。此中略也，唯說全因相攝。故《婆沙》一百七云「因緣者，如種子法。等無間緣者，如開避法。所緣緣者，如任杖法。增上緣者，如不障礙法。准此四義攝法不盡。如有力能作，非唯不障故。」《婆沙》十六云「問：為因攝緣、緣攝因耶？答：互相攝。謂前五因是因緣，能作因是餘三緣。有作是說：緣攝因，非因攝緣。謂前五因是因緣，能作因是增上緣。等無間緣及所緣緣，非因所攝。」然無評家。今詳二說不同意者，前師兼有作用為能作因，除五因外所有作用皆能作因攝。由此開避、任杖之用亦能作因攝。後師取不障礙義為能作因，故即六因攝用不盡。由斯不障礙是增上緣義，非是開避及任杖義。今詳二說，相攝為善。問：若爾，何故《顯宗論》云「六因、四緣體雖無別而義有異。且等無間及所緣緣既非因攝，故知餘二義亦有殊。緣義等故與因皆別，故有總辨因、緣異言。因謂能生、緣能長養，猶如生、養二母差別。又緣攝助因方能生，生已相續緣力長養故。或有說因唯有一，緣乃眾多，猶如種子、糞、土等異。又因不共，共者是緣，如眼、如色。又作自事名因，若作他事名緣，如種、糞等。又能引起名因，能任持者名緣，如花、如蒂。又近名因，遠者名緣，如珠、如日。又因能生，緣者能辨，如酪出生蘇，人鑽器能辨。又正有義名因，能助顯發名緣，如字界、字緣於義有差別。如斯等類差別眾多，是故因、緣別立名想。此總意顯因親、緣疎，故因親中親五、疎一，疎緣之中疎三、親一。已隨理、教略辨諸緣。」論既此說，何理證知相攝為善？答：總說因之與緣非無有異，因是親稱、緣是疎名，六因之中五是親故以親名

同，四緣之中三是疎故以疎名同。然因中有疎，謂能作因；緣中有親，因緣也。不可以緣義疎故因緣疎能作，不可以因義親故能作親因緣。故《顯宗》云「六因、四緣體雖無別而義有異。」又准《婆沙》云「我說作用以為因、果。諸法實體恒無轉變，非因、果故。」准此故知，因緣以作用為體。作用既一，故知無異。又《顯宗》云「且等無間及所緣緣既非因攝，故知餘二義亦有殊，緣義等故。」今詳此說，義有餘也。以一師說因不攝二緣，即謂因緣及增上緣，因亦不攝。何不以因緣、增上是因攝故，二緣亦合攝在因中。又此二緣，《婆沙》兩師同許攝在因中。二緣，一師說攝、一說不攝，如何以一師偏義例破兩師之義？又一師說因不攝等無間緣、所緣緣者，有別意也。能作因有二義：一但不障、二兼有力。若但取不障即唯攝增上，若兼作用即攝三緣。由此二師說有差別。又《顯宗》引餘處釋因、緣別義，云「因如生母、種子等。緣如養母、糞土等」者，此說親因為因、疎因名緣。如《婆沙》問四大造色為是因義？為是緣義？此以因緣為因義，增上為緣義。豈即因義是六因，緣義是四緣耶？又能作因中，親謂四大造色，根識依等。疎謂但不障礙，等無間緣及所緣緣。若言疎故不攝入因，豈疎但不障礙？若言親故不攝入因，豈得親於根識依等？故知說不攝者是有餘說。諸論皆言除能作因，所餘五因是因緣性。性是體義、類義，此類之法是因緣體。又《婆沙》云「增上緣如不障法」，解能作因亦云不障，故知同也。豈可因不障、緣不障二不同也。一種不障，豈得有親有疎？有人於此全不開悟，自問答云：於二說中明其相攝，為約體說？為約用說？若約體說，應能作因攝彼四緣，增上一緣攝彼六因，體皆寬故。若約用說，六因、四緣作用各別，如何相攝？解云：夫六因、四緣展轉相攝，有其二義：一約體以明、二據用相似。《婆沙》初師約體以明，因緣攝五，能作攝三。若據能作體寬實攝四緣，增上體寬能攝六因。所以但言能作攝三、增上攝一者，此師意說六因、四緣相對明攝，且據一相攝體盡即休，故說因緣攝五、能作攝三。為能作因外有餘五因，增上緣外有餘三緣，明其相攝，故不別說能作攝四、增上攝六。問：若據體性明相攝者，體性恒有，是即六因、四緣無別，如何相攝？故《婆沙》云「我說作用以為因果。諸法實體恒無轉變，非因果故。」解云：據體無變，因與緣同。以體從用，故說差別。若《婆沙》第二師及此論，據用相似以辨相攝，若論六因、四緣作用各別，互不相攝。然說因緣攝五因、增上攝能作因者，據用相似以明相攝也。其等無間及所緣緣，不似因故故因不攝。詳其此釋，未得論意。一何諸德總無覺者。論既皆云「五因是因緣性」，如何說是以為似也。又不障之義是能作因，亦是增上緣義，因之不障與緣不障有何差別，而言相似

非即是也。又言相似故攝，及云且據一相攝體盡即休者，憑何經、論，復有何例？又能作因體即四緣體，因緣何疎能作唯三緣？又增上緣即六因體，五因何疎增上獨攝能作？准此解釋，未為當理。
問：四大造色生等五因，為是因緣？為是增上？答：准《婆沙》一百三十一云「大種與所造色為幾緣？答：因、增上。因謂生因、依因、立因、持因、養因。增上者謂不礙及唯無障。」解云：是釋《發智》文，此是約四緣作論。言因者，是因緣也。《婆沙》一百二十七云「問：造是何義？為是因義？為緣義耶？設爾何失？俱見其過。若是因義，此四大種於所造色五因皆無，如何可言能造諸色？若是緣義，諸所造色各除自體，餘一切法無不皆是此增上緣，如何但言大種所造？答：應作是說，造是因義。問：此於造色五因皆無，如何因義？答：雖同類等五因皆無，而別有餘五種因義，謂生因、依因、立因、持因、養因，由此能造。有餘師言：造是緣義。問：諸所造色各除自體，餘法皆是增上緣，如何但言大種所造？答：增上緣義有親有疎、有近有遠、有合有不合、有在此生有在餘生。諸親近等說名為因，諸疎遠等說名為緣。由此義故，說諸大種與所造色為因、增上，亦無違理。又《五事論》亦敘兩說，竝無評文。」今詳兩說，前師為正。所以知然？《發智》既約四緣問答，如何實是增上緣而答是因緣，更無此例故。若爾，何故論說五因因緣？此非同類等五因，如何是因緣攝？答：此與同類等五因義不同故，非五因攝。生果力用分同五因，不同餘增上緣，故是因緣。由此本論說十因為因緣，一為增上。問：若爾，何不說十一因而但說六？答：生等五因因義別故。若法為因果，通三界四蘊、五蘊，此中說之。造色之因唯二界果、一蘊少分，由斯不說。又若法為因，通多蘊共果，此中說之。四大為因，唯是一蘊少分共果，此中不說。由斯俱有因等五因之外，不別建立生等五因，故入能作因攝。由此造色力用勝餘三緣，故入因緣中攝。若開出生等五因，即有十因為因緣也。諸論竝據全因相攝，故說五因為因緣也。應更思之。
論「除阿羅漢至等無間緣性」，第二釋等無間緣也。此文是出等無間緣體也。謂一切已生即是過去、現在心、心所法，唯除羅漢臨涅槃心，雖是已生，非等無間，無後心故。
論「此緣生法至等無間名」，釋等無間緣名。
論「由此色等至不等生故」，廢立緣體。謂心、心所前後體一名之為等，中無間隔名為無間，等而無間名等無間。色、不相應即不如是，雖無間生，體不一故；雜亂而生，非等無間。《正理》引《婆沙》說云「心及心所，所依、所緣、行相有礙，由斯故立等無間緣。色、不相應無如是事，故不立彼為此緣體。」下自釋云「謂一

所依、所緣、行相，定無有二識等竝生，故必由前與處方起。若前為礙，後不得生，由此證知唯心、心所，前能為後等無間緣。」又云「然約開避及據牽生立此緣體。故極微等雖前避後，而非此緣。心等相生有定、不定，故知亦據有力牽生。現見一心前後相續，雖前避後其理皆同，而生、不生有定不定。且生定者，謂世第一法心之無間生苦法智忍。乃至廣說。問曰：若前後體一中無間隔，前與後處後方得生，及後定生，此證有力能牽引者，命根相生亦前後體一，中無間隔，前與後處後方得生，亦是定生，此命即是有力牽生，何故不立等無間緣？」《正理》釋云「此例不然。命與生體俱先行力所引生故。謂此命根非無間滅命力所引，要是先位所作行業力所引生。既爾，命根應一念頃一切頓起，一切同依一念行業力所引故。先業所引心、心所法起，應不藉等無間緣。且諸命根無頓起失，即由業力生次定故，因果法爾一剎那業引多剎那異熟令起。又無用故命不頓生，謂為任持眾同分故引命根起，一命相續足能任持，多便無用。心、心所法雖先業引，而非不待等無間緣，託諸根、境而得生故。既託根、境和合故生，設多竝生亦非無用，然無第二等無間緣，故同類中無二俱起。又心、心所非唯先業力所引生，異熟及餘雜亂起故。若不更託等無間緣，應一剎那有多俱起。謂命根體唯是異熟，唯由先業力所引生，可言同類定次而起。心、心所法無如是事，異熟滅已有等流生，等流無間有剎那起，或起異熟非定同類。故心、心所雖有異熟生，而亦不可言與命根等，是故唯等常無間生名等無間。以此與此為緣故說。」准上論文，等無間緣總有多義以簡諸法，一有開避與處後方得生；不開避後後即不生；二有牽引後力；三體等；四有生無間隔與後作緣，簡命根等。由此唯心、心所立等無間緣也。《正理論》云「譬喻論師說諸色法如心、心所法有等無間緣，見乳、醅種、花、生酪、酢、芽、果，如心、心所前滅後生，故知諸色有此緣義。又無經說唯心、心所能為此緣故立此緣，定非色者是虛妄執。」《正理論》中廣破此執。今此論明色非等無間緣，亦是破譬喻師執。

論「謂欲界色至等無間緣」，指事釋也。「或欲界後生欲界、色界二無表色」者，謂身在欲界入有漏六禪也。「或欲界無漏二無表色」，謂無漏六禪也。道、定二戒不竝起故，無欲界後起三種無表。

論「尊者世友至等無間緣」，敘異說也。由一身中先有一長養色相續不斷，後有第二長養色生，不相違害故，不立等無間緣。此師釋意闕開避義及雜亂不等故，不立等無間緣。

論「大德復言至多所蔭映」，此大德以前後、多少不等故，非等無間緣。

論「豈不心所至三摩地等」，難也。色以前後不等非是等無間緣，心所亦前後不等，如何是等無間緣？
論「此於異類至無非等過」，釋也。言其等者，據自類說，非不同類。
論「豈唯自類至等無間緣」，難也。豈是唯自類為等無間緣？因何等義唯約自說？
論「不爾云何至以說等義」，答也。
論「唯執同類至為緣故起」，敘異執也。彼相似同類為等無間緣，非異類也。
論「彼說非善至而得生故」，破異執也。無始已來未曾起無漏心，初無漏心應闕等無間緣。
論「不相應行至俱現前故」，明不相應雜亂故，非等無間緣。
論「何緣不許至無前後故」，明未來世無等無間緣也。
論「如何世尊至此法應生」，外難。未來既無前後，如何佛知次第而生？
論「比過現法而現知故」，此有部略答也。
論「傳說世尊至而非比智」，雖比過、現而知未來，而非比知，是現證也。
論「由佛比類至故非比智」，釋也。雖比過去知其未來，是現證知。非如見烟知火而不見火，如見其烟，尋烟見火。
論「若爾世尊至應不能知」，論主破也。
論「有餘復言至靜慮通慧」，又敘異說。
論「若爾至非為現證」，論主破也。
論「故如經部至此說為善」，論主破有部二說，評取經部義也。
論「如世尊說至不可思議」，未來之法無其前後，佛知前後，不可思議。如芥子納須彌、毛孔納江海。因何？小不得容大，是不可思議、不可解釋。此亦如是，法無前後而知前後，是不可思議亦不可解釋。
論「若於未來至不生餘法」，外難。若爾，未來世無前後者，因何未來如是次第？
論「若此法生至等無間緣」，釋也。謂法雖無前後，有相繫屬。金剛喻定、盡智等法相繫屬故，次後而起。如世第一法與苦法忍位已前是事相定，非剎那定。有多苦法忍未定前後，至增上忍方剎那定。此顯世第一法定在一切苦法忍前，以至生相，世第一法決定在前故。
論「諸阿羅漢至非等無間緣」，問也。
論「無餘心等續此起故」，答也。
論「豈不如是至應不名意」，難也。

論「意是依所顯至等無間緣」，通也。
論「若法與心至心無間耶」，已下兩重四句分別。此文是四句家問。「若法與心為等無間」者，是從心等無間緣生也。「彼法亦是心無間耶」者，續心後起，中間無餘物隔也。
論「應作四句至二定剎那」，答也。此是心等無間緣生，非心無間。出二定心，隔二定故。言「第二等」，等取第三位等，乃至百千剎那。此由隔初剎那等定故，非心無間也。
論「第二句者至生住異滅」，此是心無間，非心等無間緣生也，四相不從無間緣生故。初剎那定及心位四相與心無間隔故，是心無間，非心等無間也。
論「第三句者至心心所法」，此是心等無間緣生，是心、心所故。是心無間從心生，中間無隔故。
論「第四句者至生住異滅」，此非心等無間，是不相應故。非心無間，中間隔二定故。
論「若法與心至為無間耶」，第二四句問也。
論「應作四句至第二句」，答也。准前第三句是從等無間緣生亦心無間，此第一句是從心等無間生，非定無間。初剎那定，及心位皆從心等無間生，非次定後起故。是今第一句也。前第四是不從心等無間緣生，亦非心無間。二定第二剎那及出定心上四相，此皆非心等無間，是次定後起故。是今第二句。
論「即前第一至第四句」，前第一句者，是定第二等剎那等及出定心，此從心等無間生，亦次定後起故。為今第三句。前第二句者，謂初剎那定上四相，及有心位心、心所上四相，此非心等無間生，非次定後起。故為今第四句。
論「從二定出至等無間耶」，問也。
論「中間不隔心心所故」，答也。言「無間」者，不隔心、心所故，非謂不隔二定。《婆沙》一百一十一云「問：何故不說無想異熟耶？有多答。一說云：若由心力無間引起不雜亂者，可名為心等無間法。無想異熟是異熟因力所引起任運而轉，非入彼心勢力所引，故不名心等無間法。問：若爾，異熟心、心所法，亦異熟因力所引起任運而轉，應不名心等無間法。答：自類相引有勝勢力，不同彼故。俱是相應有所依等，說名自類。問：何故二無心定是心等無間法，而非心等無間緣耶？答：彼由心加行功用勤勞所引得故，名心等無間法。與心相違，遮斷心故，非心等無間緣。又說：彼由心勢力所引起故，名等無間法。不相應、無所依、無行相、無所緣故，非心等無間緣。問：何故二無心定，前後相似無亂續生，而前非後等無間緣？答：由入定心勢力所引，不由前念力所引生，故前非後等無間緣。問：若爾，異熟心、心所法，由異熟因勢力引起任

運而轉，前應非後等無間緣。答：心、心所法，是相應、有所依、有行相、有所緣故，前念於後有勝勢力引發開避，故皆是後等無間緣。不相應行與此相違，不可為例。」又一百九十六解等無間緣中云「此中有說：若前法未至已生位，然不與後法作等無間緣，若至便作。若爾者，有心位可爾，無心位云何可爾？答：此中說有心位，不說餘位。有說：設依無心位說，亦無有過。謂入定心現在前時，頓取諸定及出定心果，亦與最初剎那定果。後諸剎那及出定心生時，與果非取，先已取故。評曰：彼不應作是說。所以者何？無有等無間緣異時取果、異時與果。若此時取果，即此時與果故。」准此評家，入二定心過去取果。若不爾者，第二剎那二定及出定心未至正生，如何取果？若爾，即《正理》與《婆沙》相違。《正理論》云「諸作是說：入二定心滅入過去，方能漸取第二念等定及出心，彼入定心應非過去。夫取果者是牽果名，諸牽果能是行作用，依行作用立三世別。若有作用非現在者，豈不便壞世別所依？」准此論與《婆沙》正義相違。今詳《正理》所說不及《婆沙》。處處文說等無間緣，若取果已決定果生，無能迴者。若等無間緣唯現取果者，若取果已果決定生。如有期心聞鐘聲而出定者，本期心出定唯至齋時。後遇別緣，遂不聲鐘，其定即經多時不出。當入定心現在前時，為取多時定？為取少時定？若取多時定，即不應少時出，無量剎那定不生故。若取少時定，即不應多時不出，無量剎那定先不取故。故知《婆沙》理長。取果名現在者，據因緣等說，不據等無間緣等。

論「如是已釋至隨其所應」，第三釋所緣緣。此出法體。

論「謂如眼識至為所緣緣」，指事釋也。

論「若法與彼法至其相一故」，明一切法為所緣也。

論「譬如薪等至相無異故」，舉喻顯也。

論「心心所法至如是決定耶」，此明三定。問也。於所緣有三定，於所依亦有三定耶？

論「應言亦有至與所依相離」，答也。

論「有說在過去亦親附所依」，述異釋也。《正理論》云「所緣緣性應說是何？謂心所緣，即一切法。離心、心所所緣境外，決定更無餘法可得。謂一切法是心、心所生所攀附，故曰所緣。即此所緣是心、心所發生緣故，名所緣緣。」准此論即是以所緣為緣故，名所緣緣。除心、心所，自餘生法皆不攀附所緣境生，故無所緣。今應略釋三定之義。言處定者，謂眼等識唯緣色處不緣餘處。言事定者，謂緣青、黃等別，此山、此樹等異。剎那定者，謂緣此事一一剎那心、心所法皆悉決定。五識大意同也。識處定者，謂緣十二處意識各各不同，非唯望法處也。事定者，謂一一處中隨彼彼事各各

有異。剎那定者，謂一一事中於其所緣念念各別。所依定者，謂五識身各依自根名為處定。言事定者，於一根中復有多類，謂有四性、男女、非男女等，及六趣等根，修得、生得等，各各不同。剎那定者，謂依此事之根念念各別。意根處定者，謂唯依意，不依餘根。事定者，謂世第一法唯與苦法智忍為依，金剛喻定唯與盡智為依。剎那定者，謂多剎那世第一法於忍位前無剎那定，至增上忍有剎那定。

論「如是已釋至增上緣故」，此出增上緣體。准此論云「即增上緣」，故知緣即因也。若是相似，何得言即？

論「此緣體廣至增上緣故」，此釋名也。《正理論》云「增上緣性即能作因，以能作因因義細故、無邊際故，攝一切法。若此於彼不礙令生，是能作因增上緣義。」准此論文，因、緣無別。對三緣義此類最多，所作寔繁，故名增上。豈不增上攝法普周，寧復對三？言此增上非對三體立增上名。何者？對三義用而立。諸緣義用互不相通，諸緣體性更互相雜。如增上緣，義類無量、所作繁廣，餘三不然，故此獨標增上緣稱。准上論文，能作因用即增上緣。又因緣唯據作用而立，體雖相雜、其用各別，即六因用束作四緣。緣名雖疎，非別因用。又說因、緣相攝不據體論，說用相攝亦非據似，皆言相即及說是故不障礙生名能作因，即說不障為增上緣。有人兩釋：或云因緣相攝，就體性證，但據攝盡即休。全無憑據。及云：若用相攝，據似而說。此亦非理。一種無障，因、緣何別而說不同據似相攝？

論「既一切法至何獨體廣」，問也。

論「俱有諸法至為增上緣故」，答也。如文可解。

論「頗有法於法全非四緣不」，此問答分別也。

論「有謂至於無為」，答也。「自性於自性」者，此無六因、四緣用也。「於他性亦有，謂有為於無為、無為於無為」者，四緣與生法為緣。無為無生，所以有為望無為、無為望無為，非四緣也。

論「如是諸緣至而興作用」，第二四緣果至何位而能興也，不明取果。准《正理論》意，與果但是功能。此名作用者，即說功能為作用也。

「論曰至有作用故」，釋因緣中二因也。俱有、相應於現在法能與果故，現在之法名為滅時。言「令俱生法有作用故」，即是令俱生果能取與果。雖說諸因是與果時，然此二因義得兼二。尋其理趣，住、滅同時，住時取果名現在故。若住別時，滅時非取果，應非是現在。

論「所言三因至作用方興」，釋因緣中三因也。此三種因於所生果，至生相時即能興故。

論「已說因緣至方取境故」，此釋等無間緣及所緣緣作用時也。前二因於滅時，三因於生時，今等無間緣於生時，所緣緣於滅時，故言相違。生時滅時者，是果至生時、滅時也。言「作用」者，是與果也。
論「唯增上緣至一切無遮」，釋增上緣也。增上緣於果法滅時、生時皆與作用，故言一切無遮。由此頌中略而不說。或以於中有無果故，所以不說。
論「已說諸緣至由幾緣生」，此下第三一頌辨法生具緣多少也。
「論曰至餘一切法」，明心、心所四緣生也。問：所緣緣等，果至滅時方興作用，如何說有由四緣生？答：《婆沙》一百三十六說「心、心所法四緣生。此言生者，起、未已滅總名生故。」《正理論》云「豈不一緣、二因作用非於彼法生時即有？如何心等四緣故生？如何因緣具五因性？雖法滅位作用方成，而法生時非無功力，離此彼法必不生故，以心、心所必杖所緣，及託二因方得生故。若法與彼法為所緣，或因無暫時，非本論說故。」
論「滅盡無想至謂如前說」，明此二定三緣生也。《正理論》云「豈不無想亦三緣生？是心、心所等無間故，亦應說為心等無間。但非心等加行引生，故於此中廢而不說。」
論「如是二定至非等無間緣」，此明二定從心等無間生。礙心起故，不與心為等無間緣。《正理論》云「二定何緣是心等無間，而不說是心等無間緣？由心等力所引生故。如心、心所生必繫屬前滅心故，非如色法可與餘心俱時轉故，非如得等可有雜亂俱現前故，非如生等是餘伴故。然心方便加行引生故，可說為心等無間。與心等起定相違害，故非心等等無間緣。」
論「餘不相應至二緣所生」，此明餘色、不相應法。
論「一切世間至一因所起」，此結正非邪也。一切世間諸法，皆從如上所說六因、四緣所起。非如塗灰外道，執自在天是作者等能生諸法。非如勝論外道，執我是實能為作者、生者。非如數論，執自性亦名勝性為諸法因。非如是等一因所生。
論「此有何因」，問也。此有何因知諸法從前諸因緣生，非自在等一因所起？下答有二因，知諸法非一因生等。
論「若一切成至一因生」，論主答也。若一切法生許由六因、四緣，生義若成，豈不便捨一切世間由自在等一因生？
論「又諸世間至一因所起」，第二因也。所以知諸法非一因生也。若許諸法一因而生，因既是一更無異因，其所生果應一時起，非前後次第等。言次第等者，更等後過也。
論「若執自在至差別生故」，此是非一因難。
論「或差別欲至無差別故」，欲頓起難也。

論「若欲差別至一法為因」，即非一因，違宗難也。
論「或所待因至應無邊際」，致無窮難也。
論「若更不待至非次第生」，欲生非次第難。
論「若許諸因至因緣正理」，違邪順正難也。
論「若言自在至無差別故」，欲位無別難也。
論「又彼自在至得何義利」，生法無益難也。
論「若為發喜至應非自在」，發喜非自在難也。
論「於喜既爾至不可得故」，於餘例喜難也。
論「或若自在至此自在為」，生苦自在無用難也。既為發喜生諸世間，地獄等趣苦惱有情如何生喜？
論「依彼頌言至故名魯達羅」，已下引外道頌證為善說。自在苦惱有情發生自喜。「由險利能燒」者，彼外道說有三阿素洛持三國土飛行空中，於自在天下過，其天不耐火箭射之，燒三國土一時俱盡，火箭險利能燒三國。「可畏恒逼害」者，以能貫人髑髏繫其頭頂，又以龍縛臂、殺象取皮，此是可畏恒逼害也。「樂食血肉臆」者，是所食也。「故名魯達羅」者，自在天千名中一名也。此名暴惡。
論「又若信受至人功等事」，此世間相違也。
論「若言自在至不見別用故」，餘因世間見自在之力，無人見也，但是明助自在之言。
論「或彼自在至應非自在」，若待餘因能生諸法，即非自在。
論「若執初起至猶如自在」，又破轉計也。
論「我勝性等至應廣徵遣」，類破餘也。
論「故無有法至自在等因」，總結成也。
論「且止破邪至互為因緣」，結前起後。
論「前言餘法」，已下第四一行頌明大種造色為因多少也。
「論曰至同類因義」，釋第一句，明四大於異類大具其二因，若自類大唯有一因謂同類因，水望於水非俱有因故。
論「大於所造至因之差別」，此明大種與造色為因也。謂有五因，謂生、依、立、持、養。此即於能作因中分出五因，若合說唯能作因，若別說即有其五。
論「從彼起故說為生因」，《正理論》云「為生因者，從彼起故，如母生子。」
論「生已隨逐至說為依因」，《正理》意同。
論「能任持故至說為立因」，《正理論》云「言立因者，能任持故，如地持物。」
論「不斷因故說為持因」，《正理論》云「為持因者，由彼力持令不斷故，如食持命。」

論「增長因故說為養因」，《正理論》云「言養因者，能長彼故，猶如樹根水所沃潤。欲知五因力用不同，應觀五喻：生因如母生子，依因如弟子依師，立因如地持物，持因如食持命，養因如水潤樹根。」
論「如是即顯至住長因性」，總結也。母能起子，師能變弟子，地持萬物，食令命得住，水令樹得長，即是四大共為五因。《正理論》云「或生因者，一切大種生所造色，非離諸大種有造色生故。造色生已，同類相續不斷位中，火為依因，能令乾燥不爛壞故；水為立因，能為侵潤令不散故；地為持因，能任持彼令不墜故；風為養因，能引發彼令增長故。如是大種雖與所造無俱有等五種因義，而有生等五種別因，故與經、論無相違失。」
論「諸所造色至眼根等果」，明造色相望為因多少也。
論「所造於大至大種果故」，明所造與大種為因多少。
論「前已總說至云何十二」，已下重明等無間緣。於中有三：初明廣心、二明三種作意、三明得心多少。此第一明廣心。就中有二：一明十二心出入、後明二十心出入。此明十二心出入也。初一頌明總成十二，後四頌明相出入也。
「論曰至合成十二」，分三界及無漏心為十二也。
論「此十二心互相生者」，已下四一頌明十二心相出入也。三界心、心所法相生之例，略有五種：一自界、二異界、三續生、四防定、五無漏。自界相生者，自界加行善心，不從異熟、威儀、工巧心生，自餘諸心皆得相生。唯除化心，唯與色界加行善心相生故。二異界心相生者，三界無覆無記心，不從異界心後起，唯除欲化心。亦不生異界心，除欲化心及命終心。生得善心即不生異地心，除續生位。不從異地心生，唯除防定心。加行善心，向上唯生加行善，向下生欲通生得善。從生者，從下、上加行善生。三續生心者，唯生得善、不善、有覆無記、異熟無記、威儀心為命終心。唯不善有覆無記為續生心。向上生除不善、有覆無記。向下生隨界所有。四防定心者，欲界生得、加行善說色染心後生。色界防定，加行善心從無色染後生。五無漏心相生者，如下文說。
「論曰至謂出觀時」，明欲界善心也。准《正理論》，欲善生色善者，初生未曾得，後起通生離欲得。
論「染謂不善至餘無生理」，明欲界染心也。
論「餘謂欲壞至能生彼染」，明欲無覆無記心也。
論「色界善心至無覆無記」，明色界善心也。
論「有覆從八至有覆無記」，明色有覆心也。
論「無覆從三至欲無色染」，明色無覆心也。
論「無色界善至并學無學」，明無色善心也。

論「有覆無間至學無學心」，明無色界有覆心也。
論「無覆如色說至及欲色染」，明無色無覆心也。
論「學心從四至及無學一」，明學心、無學心也。
論「說十二心至為二十心」，自下兩頌分十二心為二十心。
「論曰至故成二十」，分十二為二十心也。如文可解。
論「威儀路等至亦緣於聲」，此明三心所緣境也。無記語亦是工巧心故，所以緣聲。
論「如是三心唯是意識」，准此論文，威儀、工巧、通果三心唯是意識，非是五識。《婆沙》云「是威儀、工巧者，說加行也。此說通果心唯意識，據化心說，明諸心相生亦唯意識。」
論「有餘師說至十二處境」，述異說也。《婆沙》亦有二說，與此論同。准威儀等發業心文，威儀唯緣色，工巧兼聲，如發善、惡業心。今前師言緣四境、五境者，非正發業心，是前，後近心。與後師別者，唯緣四境、五境名威儀等心。後師兼十二處也。言「威儀路工巧處」者，從所依得名，威儀多依路故，工巧多依處故。
論「如是二十至自色二心」，此明欲界八心相生，如前分別。
論「次說色界至自界二心」，此明色界六心相生。
論「次說無色至謂自界四」，明無色界四心相生也。
論「次說無漏至及學無學」，明二無漏心與諸心相生也。
論「復有何緣至生加行善」，自此已下問答分別。此是問也。
論「勢力劣故至加行善心」，答也。明三心不生加行善也。一勢力劣故，總三心也。二非作功用所引發故，異熟心也。三樂作功用，引發工巧、威儀轉故。後二心也。四總結也。
論「出心不由至可能生彼」，一因釋三無記從加行善心生也。
論「若爾染污至不相順故」，難也。三心不順加行善，加行不從三心生，染污加行性相違，如何染心生加行？
論「雖爾厭倦至容起加行」，答也。加行善心違煩惱故，極厭煩惱生加行善。三心不能生極厭故，不順不能生加行善。
論「欲界生得至引生彼心」，釋欲界散地生得善心，以明利故。從二無漏心及色加行心起。色界定地生得不明利故，不從彼起，亦不生彼。
論「又欲生得至無間而起」，釋欲界生得，以明利故，能續色染後生防護彼定。色生得善定勝散劣，不明利故，不從無色染心生也。
論「作意有三至相應作意」，第二明三作意。聖道相生，自相、共相、勝解作意，如文可解。即作意相應慧名之為觀，前二從所觀為名，第三從能觀相應勝解為名，即舊名假想觀也。境隨心變，心勝境故，決定印持，名為勝解。

論「如是三種至三種作意」，明此三作意皆悉能與聖道相生。此言通其初、後。初入聖道決定唯是共相作意，如世第一等。
論「若作是說至念等覺分」，顯順教也。此言俱者，是前後無間，非同時也。不淨觀是勝解作意，而與無漏覺支前後俱行，是相續義。准此故知，勝解作意能入聖道。入難出易，但證其難。
論「有餘師說至通起三種」，述異說也。此師意說入聖難，唯共相作意；出心易故，通三作意。
論「修不淨觀至念等覺分」，餘師通經。此言俱者，依傳傳說起覺支。
論「有餘復言至共相作意」，述第三師意也。此師以聖道是共相作意，入出聖道還用共相作意。
論「若爾有依至起何作意」，難後說也。夫出聖道，於曾得心出，不於未曾得心出也。於欲界有曾得共相作意，可從彼出；於色界中無異四善別有曾得共相作意出聖道也。依未至、初定、中間靜慮，同是初定不隔遠故，可依欲生。依第二乃至第四，入見道時聖道無間起何作意？
論「非起欲界至以極遠故」，遮第一計。若說亦起欲界共相作意，此極遠故。
論「非於彼地至順決擇分」，遮第二計。亦不可說於二定等地異順決擇分有曾修得共相作意。
論「非諸聖者至加行道故」，遮第三計。恐彼計云：從聖道起，曾得順決擇分。若如此者，即是得果道後起前加行，不應道理。
論「若謂有別至違正理故」，遮第四計。違正理者，《正理論》云「此救非理。繫屬加行所修作意，非得果後可引現前，是彼類故。」前說聖道無間通三作意現前，於理為善。前兩師云：皆許三種作意出聖道也。《婆沙》十一難此師云「依未至定起欲共相作意」，不言初、中二地。此論即言三者，是縱說也。或舉《婆沙》第三說難。婆沙七十二「一說欲界與未至相生。二說未至、初定。三說至中定。四說至二定。評家評取第二說也。」或此論舉三地難者，就彼計言唯共相出，唯難第三家也。《婆沙》十一評家評取初師義者，通說一切聖道，若取初入亦唯共相。《正理論》中取第二者，出見道心故。
論「若依未至定至唯自非餘地」，明諸地出無學心也。十一地中，欲及有頂無有無漏斷欲、非想非非想惑。縱令於欲曾得自在，亦依未至。縱於有頂自在，亦依無所有處。自餘諸地，自地有無漏故。若於此地得自在者，即依此入，不依上、下，由彼出心不勤求故。出自地易，皆自地出。依非想地得自在者，即依彼出。依未至得阿羅漢，雖身在欲界，於欲界心得自在，隣次而出。又身在非想，斷

有頂惑，必依下地起無漏故，出心還依非想心出，更無下地心故。身在欲界，依上未至斷欲界惑，出心容依欲界心出。雖生上地不起下定，上流生非想天，必起下無漏定。
論「於欲界中至二生所得」，總舉八種作意。可了。
論「此中五種至以明利故」，明八種中，五能入出聖道，欲生得善亦續聖道，以明利故。於三界中聖道出、入可知。《正理論》云「若生第二靜慮已上，起下三識身時，諸有未離自地染者，彼從自地善、染、無記作意無間三識現前，三識無間還生自地三種作意。諸有已離自地染者，除染作意，唯善、無記作意無間三識現前，三識無間亦唯起此二種作意。准此借識，非通果也。」
論「於前所說至幾心可得」，此下第三明十二心中得心多少也。
「論曰至今得成故」，明染心中得六心也。此言得者，謂先不成，今得成也，非謂先相續有。於三位辨得：一疑心續善；二從上界退下生位，即結生染；三起惑退。此三皆是染污心也。
論「由疑續善至爾時名得」，明得欲善心也。疑續善時及界退還，爾時染心正現在前，欲界善得已至生相，名之為得。欲界善心唯此二位。
論「由起惑退至一有覆心」，明欲二心及色心也。若無色沒生欲界時，欲二心及得色一。從離色染退起欲惑，數亦准此。若從色界下生及離欲染退時，唯得欲二。
論「由起惑退至故名得六」，學及無色染心唯由惑退，無色更無上界生故，於欲染心正現前位得此六心。疑續善位得欲界善，《婆沙》二說：一說唯得生得；二說加行，若串習者亦得。無評文也。
論「色界染心至亦由退得」，第二明色界染心得六也。從無色沒生色界時，得欲化心，得色界中無覆無記及善、染心。染心亦由退得，餘心唯由界還。
論「由起惑退至故名得六」，明無色界染心及有學心唯由退得。諸文可知。
論「無色染心至故名得二」，明無色染心也。彼無上界，故無界退還。起惑退時，起上不得下，退下必得上，由此無色染心唯得二心。
論「色界善心至由升進故」，明色善也。此善升進，得未至定得色善心，得根本定得二化心，故言得三。問：何心後退？答：《婆沙》六十一云「何等心無間起煩惱現前者？若畢竟離非想非非想處染，起彼地纏現在前故退者，即彼地善心無間起煩惱現在前。若未畢竟離非想非非想處染，起彼地纏現在前故退者，即彼或善心、或染污心無間起煩惱現在前，乃至初靜慮，應知亦爾。若畢竟離欲界染，起欲界纏故退者，即欲界或善心、或無覆無記心無間起煩惱現

在前。若未畢竟離欲界染，起欲界纏故退者，即欲界或善心、或染污心、或無覆無記心無間起煩惱現在前。此中若未得根本善靜慮、無色定現在前者，彼不能起色、無色界纏現在前故退，但能起欲界纏現在前故退。若得根本善靜慮現在前、非無色定者，彼不能起無色界纏現在前故退，但能起欲、色界纏現在前故退。若得根本善靜慮、無色定現在前者，彼能起三界纏現在前故退。」《婆沙》說欲界退時無記心無間能生染心者，一說三無記心、一說二無記心，無評家也。

論「若有學心至離欲色染」，此明學心得四心也。初入見道得於學心。以無漏道離欲染時，得二化心。離色染時，得無色善。若離二界染者，通其全分。《正理論》云「此中離言非究竟離，以於色染未全離時，無色善心已可得故。有說：全離色界染時，得無色界根本地善。若爾，應說亦得學心，離欲染時亦得色善，是則應說學心得五。」依下無漏斷上惑時，修有漏未至，唯兩解不同。如下分別。

論「餘謂前說至唯自可得」，明餘心也。十二心中，三界染心即有四心，謂欲不善及有覆心；上二界各一有覆心；色善、學心總有六心所得。如前所述。三界無覆、欲、無色善及無學心，此之六心唯自可得。問：此論等言欲界染心唯得六心。《識身足論》第十三云「若成就不善心，定成欲無覆無記心。」若爾者，界還之時續生之位，爾時成就不善心，即於爾時亦合得彼威儀、工巧，即得七心，如何言六？《顯宗》亦爾。論意異故，此類非一。有人雖多種釋，於義皆悉有餘，應更撿《識身論》。

論「有餘於此總說頌言」，已下一頌束上總為三門，謂染、善、無記得心多少。言有餘者，是《雜心》頌。

論「於善心中至說名為得」，此破《雜心》頌也。言「得七」者，如前所釋加欲善也。此中善者，通漏、無漏。《正理》亦許正見續善得欲善心。通云：若爾，何故言得六心？如經主難應言得七。然學、無學同無漏故，總說一心，言六無失。

論「餘准前釋應知其相」，准前釋者，諸染污心總得九心者，一欲善心、二欲不善、三欲有覆、四色界有覆、五無色有覆、六學心、七欲無覆心、八色善心、九色無覆心。無記心唯自得，故名無記唯無記。

論「為攝前義至非先不成故」，總前得心之義總有一頌。一由託生、二由入定、三由離染、四由退時、五由續善。「非先所成故」，總釋得義也。

俱舍論疏卷第七

一交了。　　範　雅

保延三年十月二十六日夜半於南新屋點了。　　加久壽

俱舍論疏卷第八

沙門法寶撰

分別世品第三之一

〈分別世間品〉者，三界有漏有破壞故，名為世間。此品廣明，故名分別。《正理》名〈緣起品〉，以明緣起義故。前二品總明漏、無漏法，後之六品別明漏、無漏法。後六品中，前之三品明有漏法、後之三品明無漏法，以先厭後忻故。前三品中，先明世品、後業惑者，以先果後因故。就世品中，先明有情、後明器者，外由內故，先明能依、後所依故。先明內果、後明外果。就明有情，文有九別：一明三界、二明五趣、三明七識住、四明九有情居、五明四識住、六明四生、七明中有、八明緣起、九明四有。

論「已依三界至處別有幾」，已下三頌第一明三界也。於此頌前而有二問：一問三界體、二問於中處。

「論曰至是名欲界」，總出欲界體也。即欲界中，若是有情、若器世間，總是欲界。趣唯有情，界兼無情。

論「六欲天者至化自在天」，別列六天名也。此之六天多受妙欲境故，名為欲天。「一四大王眾天」者，四大王是主；眾是所領，即是諸層級上及七金山日、月、星等諸類天也。類非一故，名為眾也。「二三十三天」者，在妙高頂，帝釋居中。四面各八總三十三，亦名忉利天也。「三夜摩天」者，此云時分，受五欲境，知時分故。「四覩史多天」者，此云喜足，舊云知足，受五欲境生喜足故。「五樂變化天」者，謂彼天中樂變欲境於中受用。「六他化自在天」者，謂彼天處於他所化欲境，受用得自在故。

論「如是欲界處別有幾」，問也。

論「地獄洲異故成二十」，答也。地獄及人、鬼、畜等四，別舉總名不列別數。

論「八大地獄至無間地獄」，此釋地獄異也。《正理》釋云「眾苦逼身，數悶如死，尋蘇如本，故名等活。謂彼有情雖遭種種斫剌磨擣，而彼暫遇涼風所吹，尋蘇如本，等前活故，立等活名。先以黑索拼量支體，後方斬鋸，故名黑繩。眾多苦具俱來逼身，合黨相殘，故名眾合。眾苦所逼，異類悲號，怨發叫聲，故名號叫。劇苦所逼發大酷聲，悲叫稱怨，故名大叫。火隨身轉，炎熾周圍，熱苦難任，故名炎熱。若內若外、自身他身，皆出猛火互相燒害，熱中極故，名為極熱。」此論下文云「受苦無間，故名無間。無樂間苦，故名無間。」

論「言洲異者至北俱盧洲」，此明洲異。贍部從林立名，名贍部洲。以身勝故，名勝身洲。以牛貨易，名牛貨洲。俱盧，此云勝處，於四洲中此最勝故。
論「如是十二至處成二十」，此明傍生、鬼也。
論「若有情界至皆欲界攝」，此總結欲界也。
論「此欲界上至總名色界」，已下釋色界也。於中有三：一略舉、二廣釋、三定宗。此第一也。
論「第一靜慮至色究竟天」，此第二也。《正理》釋云「廣善所生故名為梵，此梵即大故名大梵，由彼獲得中間定故、最初生故、最後沒故，威德等勝，故名為大。大梵所有、所化、所領，故名梵眾。於大梵前行列侍衛，故名梵輔。自地天內光明最小，故名少光。光明轉勝，量難測故，名無量光。淨光遍照自地處故，名極光淨。意地樂受，說名為淨。於自地中，此淨最劣，故名少淨。此淨轉增，量難測故，名無量淨。此淨周普，故名遍淨，意顯更無樂能過此。已下空中天所居地，如雲密合，故說名雲。此上諸天更無雲地，在無雲首，故說無雲。更有異生勝福方所可往生故，說名福生。居在方所異生果中此最殊勝，故名廣果。離欲諸聖以聖道水濯煩惱垢，故名為淨。淨身所止，故名淨居。或住於此窮生死邊，如還債盡故名為淨。淨者所住，故名淨居。或此天中無異生雜，純聖所止，故名淨居。繁謂繁雜，或謂繁廣，無繁雜中此最初故；繁廣天中，此最劣故，說名無繁。或名無求，不求趣入無色界故。已善伏除雜修靜慮上中品障，意樂調柔離諸熱惱，故名無熱。或令下生煩惱名熱，此初遠離，得無熱名。或復熱者熾盛為義，謂上品修靜慮及果，此猶未證，故名無熱。已得上品雜修靜慮，果德易彰，故名善現。雜修定障餘品至微，見極清徹，故名善見。更無有處於有色中能過於此，名色究竟。或此已到眾苦所依身最後邊，名色究竟。」
論「迦濕彌羅至四眾圍繞」，此第三也。說色界有十六處者，是《婆沙》義。此師意說：梵王、梵輔不分二處，無想、廣果合立一處，故成十六。《正理論》云「此十七處諸器世間并諸有情，總名色界。有餘別說十七處名，初靜慮中總立二處，第四靜慮別說無想。彼師應言處有十八，以彼大梵望梵輔天，壽量、身量、無尋、受等皆有別故。豈不無想望廣果天，唯異生等有差別故，前亦應言處有十八。此難非理。無想天生，即廣果天繫業果故。若爾，大梵所受生身，亦梵輔天繫業果故，不應別說為一天處。即梵輔天上品繫業招大梵果，此業望彼少有差別，故招壽等亦少不同。若大梵天望彼梵輔壽量等別合為一處，則少光等壽量雖殊應合一處，成大過失。此例不然。大梵一故，要依同分立天處名，非一梵王可名同

分。雖壽量等與餘不同，然由一身不成同分，故與梵輔合立一天，高下雖殊然地無別。少光天等與此相違，故彼不應引之為例。」准此論文，《正理》亦以十六為正。梵王、無想皆唯一故，地無別故。上坐色處立十八天。
論「無色界中至理決然故」，已下第三明無色界。於中有四：一無處無色、二就生分處、三證無方處、四問答所依。此文初也。以無色故，無色界中無別處所。
論「但異熟生至勝劣有殊」，第二就生勝劣分處。然實不離欲、色界中四處，亦無差別處所。
論「復如何知至中有起故」，第三證處無方所也。得四種定，同一處生，故知四無色生無別處也。又得四定，欲界九處、色十六處差別不同；若生無色，皆於欲、色命終處生，故知離二界中更無別處。從彼四天處沒生下界時，即於前生死處中有現前傳識，故知不從別處來也。
論「如有色界至心等相續」，已下第四問答所依。此即是問。
論「對法諸師至而得相續」，述對法宗答也。
論「若爾有色至此二相續」，難也。
論「有色界生此二劣故」，答也。
論「無色此二因何故強」，徵也。
論「彼界二從至能伏色相」，通也。
論「若爾於彼至何用別依」，難也。心等相續但依勝定，何用依彼同分及命根也。
論「又今應說至以何為依」，又難。命根及眾同分，在無色界無所依也。
論「此二更互相依而轉」，有部通也。
論「有色此二何不相依」，難也。有色界者，謂欲、色界。此命、同分何不如無色界相依而轉，而言依色？
論「有色界生此二劣故」，答也。以欲、色界此二劣故依色而轉，無色此二強故相依。
論「無色此二因何故強」，此徵無色界強所以也。
論「彼界此二至能伏色相」，答強因也。以定勝故，此二勝也。
論「是則還同至唯互相依」，兩關釋也。同心相續難者，謂同前難。故前難云：若爾，於彼心等相續但依勝定，何用別依？第二關云：無色心、心所法從勝定生，即應心、心所法更互相依，何須更依命根、眾同分？《正理論》意，唯有六根能為所依，餘非所依，但俱生依由此六識。欲、色界中用四蘊為俱生依性，無色意識無復色依，彼俱生依但通三蘊。若爾，何故但言無色心等依於同分及命？此說定同無亂依故。謂心、心所雖互為依而非定同，不自依故

亦非無亂。在此地生，亂起自他心、心所故。同分及命心等同依，又此地生唯此地故，依此設起不同地心，由此還令自地心起，唯依此二名此地生，牽引業生無間斷故。准此文證，命根即是引業果也，由斯說是同不亂依。心等不然，故略不說。若無此二，餘地四蘊現在前時，爾時有情應名餘地。乃至如欲、色界，身同分、命為心等依，雖或有時異地心起，而依身等。於此生中，後定當牽自地心起。如是無色雖無有身，心等定依同分及命。故頌偏說同分、命根，此是牽引業異熟故。

論「故經部師至不依色轉」，論主述經部宗。彼宗意云：若於因中不厭於色，所招心果與色俱生依色而轉。若於因中厭於色，果中心等不與色俱不依色轉。《正理》破云「此亦非理。若引因力令彼心等相續轉者，善與染心現在前位，心等相續應無所依。又如有情在欲、色界，引因力故，心等相續與色俱生依色而轉。如是有情在無色界，引因力故，心等相續與眾同分、命根俱生，不依於色唯依同分、命根而轉。既許欲、色有情心等不依色身定無轉義，何因無色有情心等都無所依而有轉義？」

論「何故名為欲等三界」，自此已下釋三界名。此問起也。

論「能持自相至如前已釋」，答也。答中有二：一釋界義、二釋欲等界義。此即初也。於中二釋，如文可解。

論「欲所屬界至如金剛環」，釋欲、色界名也。如飲中有胡椒，胡椒屬飲義。如鐶上有金剛，金剛屬環義。由此飲名胡椒，環名金剛。

論「於彼界中至喻如前說」，釋無色界。先釋無色、後釋無色界也。色有二種：言變礙者，通十一色；言示現者，謂色處色。無色四蘊非二故，名為無色。非是但用色無為體，若用色無為體即無別物，或是虛空非四蘊也。餘文可解。

論「又欲之界至應知亦然」，又一釋欲界。欲是所任持，界是能任持。界是持義，即欲界五蘊能持欲故，必名欲之界。餘二亦爾，即是四蘊、五蘊是欲等界義也。有人似不得意。

論「此中欲言為說何法」，問欲體也。

論「略說段食婬所引貪」，答欲體也。准此，色、無色貪，名色、無色。

論「如經頌言至已除欲」，引經證也。此頌是舍利子對外道說，外道計欲是外境也，佛法言欲即是貪也。第一句非外立，第二句述自宗，後兩句釋非境因也。

論「邪命外道至尋思故」，此是外道詰舍利子。前兩句牒宗，後兩句破也。

論「時舍利子至妙色故」，此舍利子返質外道。前兩句牒計，後兩句破也。
論「若法於彼至三界繫不」，問也。
論「不爾」，答。
論「云何」，徵。
論「於中隨增至是三界繫」，答也。諸無漏法雖於三界現行，非三界繫，不隨增故。
論「此中何法名三界貪」，問也。
論「謂三界中各隨增者」，答也。
論「今此所言至皆不令解」，難也。前言：三界繫法云何？答云：於中隨增三界貪者。復問：何法名三界貪？答云：謂三界中各隨增者。於此二答皆不令解，由此說言同縛馬答。
論「今此所言至當知亦爾」，答也。今此中答不同縛馬答也。謂於前說，欲界諸處有情未離貪者，身中所有貪名欲貪，此所隨增，名欲界繫。色界十八處、無色界四處有情所有貪，名色、無色貪，當知亦爾。
論「或不定地至名無色界繫」，第二釋也。如文可解。
論「欲化心上如何起貪」，難也。若欲貪繫名為欲界，欲界化心離欲方得，若起欲貪又失化心，如何化心是欲界也。
論「從他所聞至生貪愛故」，答也。自雖未得，從他聞說生貪心也。或自已得退起欲貪，或觀他化起貪心也。
論「若心能化至作香味故」，簡欲、色界化心別也。
論「如是三界唯有一耶」，問也。此下問答一多界等，於中有二：一問一多、二問傍竪。此問初也。
論「三界無邊至猶若虛空」，答也。
論「世界當言云何安住」，此即第二明傍竪也。此即問也。
論「當言傍住至不說上下」，一說唯傍住也，由經說故。
論「有說亦有至有色究竟」，第二說也。法密部中經等亦說有十方故。
論「若有離一至應知亦爾」，此述離染同也。
論「依初靜慮至應知亦爾」，此述五通唯得往至自所生界所修定處，不得往他世界。
論「已說三界五趣云何」，已下一頌第二明五趣也。
「論曰至是名五趣」，明三界中有五趣也。
論「唯於欲界至天趣一分」，此說三界五趣體不同也。
論「為有三界至說有五趣」，問也。
論「有謂善、染至無覆無記」，答也。謂善、染、外器、中有，此之四法是三界攝，非五趣也。《正理論》云「善、染、無記，有

情、無情及中有等，皆是界性。」言「趣體唯攝無覆無記」者，唯異熟生為趣體故。由此已釋趣唯有情，無情中無異熟生故(言異熟生者，簡一切無情，及有情中除異熟生自餘諸法，中有雖是異熟生法，非是五趣，無趣義故)。

論「若異此者至體非中有」，此反釋也。若不唯是無覆無記，即趣雜亂。一趣之中得有五趣業、煩惱故，明趣非是善、染攝也。「五趣唯是有情數」等，如文可解。

論「《施設足論》至中有異趣」，引聖教證中有非趣。如文可解。

論「是何契經」，問也。

論「謂《七有經》至異諸趣故」，答也。既《七有經》五趣之外別說中有，故知中有非趣所攝，唯是無覆無記性攝，其理極成，簡業有因異諸趣故。業既通於善、染、非趣所攝，故知唯是無覆無記。

論「迦濕彌羅國至無覆無記」，重引經證無覆無記。此經有部誦故，言婆沙師誦也。經既言異熟起已名那落迦，故知趣體即是異熟無記性也。「於捺落迦中」者，是地獄處名也。那落迦者，是有情趣名也。從諂生業名曲，從嗔生業謂穢，從貪生業謂濁。

論「若如是者至所隨增故」，引文難也。若趣唯是異熟無記，即合唯是修道煩惱，及是一切遍行隨眠之所隨增。何故《品類足》說一切隨眠所隨增也？故知非唯異熟無記唯修所斷通染污也。

論「彼說五趣至總名村落」，有部通也。「彼說五趣續生心中容有五部一切煩惱」者，謂結生心通三十六、三十一等。即結生心五部隨眠之所隨增，假說結生以為趣也，如村落邊假名村落。

論「有說趣體亦通善、染」，此述大眾部等計也。

論「然《七有經》至是故別說」，大眾部師通經文也。有部總引多經為證，此中即通《七有經》也。見及煩惱別說為濁，然見即是煩惱所攝。趣及趣因雖別說有，何廢趣及趣因總名為趣？故言非以別說定證非趣。

論「若爾中有亦應是趣」，有部難大眾部。《七有》別說業，業亦是趣收。《七有》別說中有，中有應趣攝。

論「不爾趣義至即死處生故」，大眾部通難也。別說業有，不違趣義，故是趣收。別說中有，違趣義故，故不名趣。

論「若爾無色至而受生故難也」，中有死處生，非所趣故不名趣。無色死處生，應非是趣。

論「既爾中有至說名中有」，大眾被難轉釋。中有以是二趣中故，不名趣也(已上通第一經)。《正理論》云「然經主言：非別說故定非彼攝，如五濁中煩惱與見別說為濁，非別說故彼見定非煩惱所攝。如是業有雖亦是趣，為顯趣因所以別說，故有說趣體兼善、染。彼言非理，無處說故。有處說見亦是煩惱，雖有所因別說為濁，而准

餘說知即煩惱。曾無有處說諸趣因業即趣體，可為誠證。雖有所因別說為有，而准彼說知業是趣。如何定知業是趣體？有所因故，有中別說。而非業有體非是趣，為顯趣因說為業有，故所引喻於證無能。」又云「業若趣體，趣應雜亂，於一趣中有多趣業故。若趣因業即是趣者，人有地獄業、惑現前，彼應是人亦是地獄。亦不應說地獄，趣體雖現在前而非地獄。如是則有大過失故。謂異熟果正現在前，應非地獄，無差別故。然契經說『異熟起已名那落迦』，故業非趣。」

論「然彼尊者至故作是言」，通釋第二經也。經說異熟起已名為地獄，是說異熟起已身中善、染、無記皆於爾時得地獄名，非說唯是異熟名為地獄。言「除五蘊彼那落迦不可得」者，非是說除異熟五蘊法外彼那落迦不可得也。此通說善、染、無記五蘊法外，別有能往諸趣實我補特伽羅不可得也，非遮異熟法外餘蘊故作是說(於中有廣破斥略而不述)。《正理》破意，若趣非唯異熟無記，因何要言異熟起已方名地獄？異熟起前亦有地獄業等名地獄故，故知唯是異熟無記。

論「毘婆沙師至無覆無記」，結歸有部宗也。

論「有說一向記至亦通長養」，述異說也。此三說中，第二為正。《正理》云「唯異熟生故，又無過故。」若通長養，身在欲界修得天眼是長養性，趣應雜亂。《正理論》云「如是總釋諸趣體已，次應別釋一一趣名。那落名人，迦名為惡。人多造惡顛墜其中，由是故名那落迦趣(云云多解)。言傍生者，彼趣多分身橫住故，或彼趣中容有少分傍行者故(云云多解)。言餓鬼者，又多希求以自存濟(云云多解)。人，謂或多思慮，故名為人(云云多解)。天，謂或復尊高，神用自在，眾所祈告，故名為天。阿素洛者，鬼趣所攝。天帝釋言本是天者，是諂曲語。若謂與天戰故亦名天者，曼馱多王破阿素洛，及與天鬪，應亦是天。若謂與天交通名為天者，大樹緊那羅王有女端嚴名為奪意，善財菩薩納以為妻，緊那羅王應亦是人。威德殊勝故名為天，亦非證因，曾聞曼馱多王威德勝於天故。難陀、跋難陀等雖是傍生，威德自在勝諸天眾。故阿素洛唯鬼趣收，亦非第六趣，曾不有經說(云云。多解)。」有說諸趣或體相雜，異趣相因而生子故。如魚身者鹿子仙人，自昔傳聞其類無量。一身兩趣，故有相雜。《正理》破云「彼說不然。自業趣定，而彼生緣有種種故。如菴羅女因樹而生，喬答摩宗因日光起，故相因有非證雜因。鹿子仙人魚身者等，由滿業異形相不同，其實是人，故趣無雜。自餘感赴因果不同，思擇業中當廣分別。」

論「即於三界至其七者何」，已下一頌半第三明七識住。

「論曰至第一識住」，略說識住。欲界人、天，色三靜慮，無色三天，此七生處是識住體。今依經釋，故分為七。此上論文即是引經指處。
論「一分天者至除劫初起」，人趣全故，不須別釋。天一分言，事難了故，所以別釋。「初靜慮中除劫初」者，以彼同起戒取相故。
論「言身異者至說名身異」，釋身異也。「種種顯狀貌」者，青、黃等異。「種種形狀貌」者，長，短等別。「或由身異」，即是別指色身。「或有異身」，即是總標假者。
論「言想異者至說名想異」，釋想異也。欲界人、天三受互起，名為想異。初靜慮中除其苦受。「彼由想異」，別指想心。「或有異想」，總標假者。結文可解。
論「有色有情至第二識住」，引經文也。
論「所以者何至故名想一」，釋經意也。以初靜慮同想一因，名為想一。不言梵輔天者，舉初顯後《正理論》云「何緣梵眾同生此相？由見梵王處所、形色及神通等皆殊勝故。又觀大梵先時已有，已及餘天後方生故。彼不能見從上地沒，依初靜慮發宿住通，不能了知上地境故。何緣大梵亦生此想？彼纔發心眾便生故，謂己所化非速歿故，或愚業果感赴理故，或見己身形狀、勢力、壽、威德等過餘眾故。由是緣故，梵眾、梵王身雖有殊而生一想。」
論「大梵王身至故名身異」，釋身異也。如文可解。
論「經說梵眾至彼同分內」，引經證想一也。由此證知我因梵王，梵王亦謂我生梵眾。
論「梵眾何處曾見梵王」，問也。所以有此問者，以進退有過故。
論「有餘師言至來生此故」，述初釋也。此師意以劫初成時，梵眾從第二定來生梵眾，故知在極光淨曾見梵王。理實應言第二定中三天皆得，而言極光淨者，舉後顯初。
論「云何今時至起戒禁取」，此餘師釋，進退有過。在梵眾天若未離初定染，未得第二定，即不能憶第二定事。若以離初染得第二定，即不合緣初定梵王起戒禁取。
論「有餘師說住中有中」，述第二釋。此師意說：從第二定沒生初定時，於中有中曾見梵王長壽久住。
論「彼住中有至長壽久住」，破第二釋。色界中有於受生處無有障礙不住多時，如何得說曾見梵王長壽久住？
論「是故梵眾至起如是念」，論主述正釋也。《正理論》云「謂諸梵眾初下生時，見大梵王威光赫烈，雖懷敬慕欲往親承，威神所逼未果前詣，於茲荏苒遂致多時。後勵專誠預近瞻仰，到已皆共作是念言：『我等曾見。』乃至廣說。謂彼近見大梵王時，便能憶知先所見事，復能了達眾下生前，獨有梵王及心所願。或彼先在極光淨

天曾見梵王，今見能憶。謂彼昔在極光淨天，曾見梵王獨居下地，亦知心願與眾同居，俯愍便興初靜慮化，令所化眾偶侍梵王。起化須臾自便福盡，命終下生初靜慮中。大梵身心及所化事，皆初靜慮通慧所緣，今見便發宿住隨念，故彼梵眾作是念言：『我等曾見。』乃至廣說。有餘師說：二靜慮中所起能緣梵世眼識，是初靜慮地法所收，故今亦能隨念彼識。有作是說：彼梵眾天不受處胎、斷末摩苦，由斯得有念無忘失，故憶前生所見等事。」

論「有色有情至第三識住」，牒經文也。

論「此中舉後至何識住攝」，釋經意也。

論「彼天顯形至故名想異」，釋立名也。

論「傳說彼天至復受欲樂」，廣釋想異。既言傳說，顯非自意。

論「豈不遍淨想亦應然」，難也。豈不第三靜慮亦厭根本樂受入近分捨，亦應同是想異，因何唯取第二定也？

論「非遍淨天至擾動心故」，答也。

論「經部師說至得想異名」，述經部師計也。《正理論》云「彼天中無有表業等為因所感差別身形，故言身一。即形、顯等同處諸天相無別義。」

論「有色有情至故名想一」，釋第四識住也。身一如前。想一謂唯樂受想也。

論「初靜慮中至故言想一」，此釋諸地想不同也。初靜慮中言想一者，是戒禁取，故言染污。第二靜慮是定心故，名為善想。第三定中受異熟樂無厭捨故，名為想一，無記相也。

論「下三無色至是名為七」，指經釋後三識住也，即是空無邊處五，識無邊處六，無所有處七。「是名為七」者，結七識住也。

論「此中何法名為識住」，問識所住法也。

論「謂彼所繫至是名識住」，此答所住法也。謂欲、色界繫，五蘊為所住。三無色中，四蘊為識住。此中說識於處想樂住，故兼取識也。非如四識住，唯四蘊也。

論「所餘何故非識住耶」，問。惡趣、第四靜慮等，何故非識住耶？

論「於餘處皆有損壞識法故」，答也。

論「餘處者何」，問餘處也。

論「謂諸惡處至及與有頂」，答。

論「所以者何」，徵非所以。

論「由彼處有至故非識住」，答非識住所以。

論「何等名為損壞識法」，問壞法也。

論「謂諸惡處至故非識住」，答壞法也。

論「復說若處至故非識住」，述異釋也。准此論文，豈可第四靜慮處三天異生，皆悉愛慕無想異熟處耶？應非正義。《正理論》云「有餘師說：眾生有三所，謂樂著諸境、樂、想。樂著境者，人及欲天。樂著樂者，下三靜慮。樂著想者，下三無色。唯依此處立識住名，餘無此三，故非識住。又云：上代師資相承說者，若處具有見、修所斷及無斷識，立識住名。異此便非識住所攝。豈不欲界人及六天無無漏識，應非識住。若言能作無漏所依，則有頂天應名識住。此難非理，欲界無定，可就所依說有無漏。然有頂天是定地攝，應依自性說彼有無。由自性無，故非識住。或非有頂補特伽羅一所依中具三種識，欲界善處補特伽羅一所依中容具三識，故不應以有頂為例。第四靜慮雖具三識，而五處全、一處少分不具三識，故少從多不立識住。是故識住數唯有七(言三識者，謂見斷、修斷及無漏識。非想處一切聖人無見斷識，一切異生無無漏識。於欲界中可有一人先具見、修，復有無漏或於初忍。五處全者，謂五淨居。一少分者，為廣果天。無想天中無無漏識，廣果天中具三識故。唯下二天具有三識，上六天中不具三故。故言以少從多不名識住)。」

論「如是分別至其九者何」，已下一頌第四明九有情居。九有情居非經所說，因釋經中說七識住故便釋也。

「論曰至不樂住故」，釋有情居。即七識住上加非想及無想天以為九也。所以此九立有情居，以樂住故。前識住中以有壞識法故、識昧劣故，故非識住；餘處不樂，非有情居。問：有情居及識住五蘊者，色、行二蘊通外器不？答：《正理論》云「謂諸有情自樂安住所依色等實物非餘，以諸有情是假有故。然諸實物是假所居，故有情居唯有情法。以有情類於自依身愛住增強，非於處所。又於處所立有情居應成雜亂；居無雜亂唯有內身，故有情居唯有情法。既言生已名有情居，知有情居不攝中有。又諸中有非久所居，故諸有情不樂安住。又必應爾，由本論說為顯生處立有情居，於生死中為顯諸識由愛住著建立識住，顯諸有情於自依止愛樂安住立有情居。故此二門建立差別。」

論「言餘處者至如識住中」，釋餘第四定及諸惡趣非有情居。如前已釋。

論「前所引經至其四者何」，已下一頌第五明四識住。

「論曰至其體云何」，問識住體性。

論「謂隨次第有漏四蘊」，答也。就有漏、無漏中唯有漏為體，五蘊之中唯四蘊也。

論「又此唯在至依著於彼」，此明自他地中唯自地也。《正理論》云「又自地中唯有情數、唯自相續立為識住，非非情數、他相續中識隨樂住如自相續。」

論「如何不說識為識住」，問唯四名識住所以。
論「由離能住至可名王座」，此答識非識住所以。
論「或若有法至所說如是」，第二釋也。「毘婆沙師所說如是」者，指宗也。
論「若爾何故至識所乘御」，引經難也。
論「又如何言至五蘊為體」，引例難也。
論「雖有是說至非獨說識」，答兩難也。於識食中有喜、染等及七識住，皆於生處所攝五蘊不別分析總生喜、染，非獨說識。
論「然色等蘊至於餘可說」，明四識住據別別說，於一一蘊生種種喜、染也。故識不同餘四蘊故，不立識住。
論「又佛意說至教意如是」，第二釋也。
論「又法與識至故非識住」，明四種法必俱時也。識與其識無俱時理，故非識住。《正理論》云「識與識住如種如田，理可如是，不違教故。」然彼所說若法與識可俱時生，為識良田立識住者，不應正理。所以者何？彼先自說識所依著故名識住，非於俱起受等蘊中有識所依，彼依識故(此識為依，非識依處)。識不依彼，如何可說彼為識住(若以所依義釋識住者，識不依彼受等法故，如何受等是識住耶)？又非所緣同一境故，俱生受等非所取故(依有二義：一所依義，心所法等非所依也，如前已破。二所緣義，以受等法復非所緣，如此中破。三相應依，如後破也)。又不可以相應依著釋識住義，勿諸色法及不相應非識住故(若相應義釋識住者，一切色法及不相應無相應義，應非識住)。又相應理無差別故，則應無漏亦識住體(有漏無漏、心心所法相應無別，因何有漏立識住體，無漏非也)，如何可說俱生色等為識良田立為識住？《正理論》云「然我師宗作如是釋，為令於識除我見心，故於識中不說識住。契經中言：我達世尊所說法教，馳流生死唯識非餘。識謂世尊異名說我，為欲除滅彼我見心，顯識依他，體非是我。我所依性非謂能依，故識住門唯說有四，非實識住但四非識。今謂世尊所說識住，識色等四不言識者，由但色等於三時中與續有識為助伴故。謂唯色等與識俱生，過、未亦能為識助伴，令續有識生死馳流。識則不爾，故非識住。且眼等根及俱色等與俱生識為所依、依，根為所依、餘為依也。已滅未生但為識境，是故色蘊於三時中望續有識能為助伴。現在受等與識俱生為俱有因，一分與識同緣一境有助伴用，已滅未生俱為識境，是故受等亦於三時望續有識能為助伴。識雖過、未，望續有識少有助能，而俱生中全無助力，不俱起故。色等望識具二助能，識唯去、來故非識住，故非情數、及他身中，色等四蘊亦非識住，由彼望識但為所緣，不具二門助伴用故。住謂所住，是續有識引自果時能為依義。住或所著，是續有識引自果時能

為境義。自身色等可有與識同一境義，設不同境然能為依，具二助能故立識住。非有情數他身色等則不如是，故非識住。」
論「如是所說至四攝七耶」，問相攝也。
論「非遍相攝至謂除前相」，自此已下四句答也。如文可解。
論「於前所說至何處有何」，已下一頌半第六明四生也。
「論曰至而生類等」，此明立四所以。以生類等同名一生。《正理論》云「前所說界通情、非情(此即界寬，四生狹也)。趣唯有情，然不遍攝(不攝中有，狹於生也)。生唯遍攝，故說有情，無非有情名眾生故。」准此，有情名為眾生，無情不名眾生。舊譯有情名眾生者，有兩名也。准《大乘同性經》，具六界故名眾生也。又云「然有情類卵生、胎生、濕生、化生是名為四(釋四生也)。生謂生類，諸有情中雖餘類雜，而生類等，言生類者是眾生義(准此論文，多生類故名為眾生)。若爾，界、趣亦應名生(問也)。不爾。界通情、非情故。趣雖有情，而非遍故。此唯情遍，獨立生名。」
論「云何卵生至鸚鵡雁等」，釋卵生也。依卵而生名為卵生。卵必有胎，是故先說。
論「云何胎生至猪羊驢等」，釋胎生也。依胎而生名為胎生。有胎無卵，故在卵後說。為胎必濕，故濕生先說。
論「云何濕生至蚊蚰蜒等」，釋濕生也。依濕而生名為濕生。以有所託，故在化生前。以有濕無胎，在胎生後說。
論「云何化生至故名化生」，釋化生也。無而忽有名為化生。此緣最少，故在後說。
論「人傍生趣各具四種」，就趣辨生多少別也。
論「人卵生者至五百子等」，釋人中卵生也。《婆沙》一百二十云「人卵生者，昔於此州有商人，入海得一雌鶴，形色偉麗奇而悅之，遂生二卵。於後卵開出二童子，端正聰慧，年長出家皆得阿羅漢果。小者名鄔波世羅(此云小山。鄔波名小，世羅名山。近山生故)。大者名世羅(但名山也)。」「鹿母」者，子名鹿故從子為名，故言鹿母，即是毘舍佉夫人也。毘舍佉是二月星名，從星立名，此云長養。鹿母所生三十二卵，卵出一兒。「般遮羅」，是地名，此云執五。王妃生五百卵，生已羞恥恐為災變，函盛棄殑伽河，隨流而去。下有隣國王，因觀水遣人接取，見卵將歸，經數日間各生一子。養大驍勇，所往皆伏，無敢敵者。時彼隣國王與彼父王久來有怨，欲遣征罰，先遣使告今欲決戰，尋後兵至圍繞其城即欲摧破。般遮羅王極生忙怖，王妃問委。妃慰王言：「王不須愁。此五百子皆是我兒。」具陳上事。夫子見母惡心必息，妃自登城告五百子說上因緣，「如何今者欲造逆罪？若不信者皆應張口。」妃出兩乳，有五

百道乳汁各注一口。應時信伏。因即和好各起慈心，兩國交通永無征伐。
論「人胎生者如今世人」，如文可解。
論「人濕生者至菴羅衛等」，「曼馱多」者，此云我養，布殺陀王頂皰而生，顏貌端正。王抱入宮告誰能養，諸宮各言我能養也，故以標名。舊云頂生王者，此從生處立名，非本號也。此王長大為金輪王，能破修羅，欲侵天帝釋位。「遮盧」者，此云脾。鄔波遮盧，此云小脾。於我養王兩髀之上各生一皰，皰生一子，從所生處故以為名，以小標別。亦為輪王。言「鴿鬘」者，昔有一王此名靜授，於王腋下有胞，生一女子名為鴿鬘。從腋下出如鴿出飛，王重如鬘，故以名焉。或生已後鴿恒隨逐，王重如鬘，因以立名。「菴羅衛」者，是樹名也。有一女子從此樹生。菴羅衛者，或從子生、或從花枝生也。《正理論》云「此四生人皆可得聖，得聖無受卵、濕二生，以聖皆欣殊勝智見，卵、濕生類性多愚癡(今詳人卵、濕生不多愚癡，作金輪王及能得聖。此從多分)。或諸卵生，生皆再度，故飛禽等世號再生，聖怖多生，故無受義。濕生多分眾聚同生，聖怖雜居，故亦不受(卵生可爾。其濕生人即不眾聚，此從多分也)。」
論「人化生者唯劫初人」，如文可解。
論「傍生三種至揭路荼等」，釋傍生通四生也。
論「一切地獄至皆唯化生」，此釋地獄及諸天趣并中有也。
論「鬼趣唯通至雖盡而無飽」，釋鬼趣中唯二生也。
論「一切生中至而受胎生」，問佛不取化生受胎生所以也。
論「見受胎生至專修正法」，答也。答中有二：一為利益、二為止謗。此即前也。就中有三利益：一引親眷令入正法、二為令知是輪王種、三為令所化生增上心。如文可解。
論「又若不爾至息諸疑謗」，第二止謗。如文可解。
論「有餘師說至即無所見」，述異釋也。
論「若人信佛至此不成釋」，論主破也。佛既有持願通能久留身，何須胎生？《正理論》云「今謂此釋其理必成。通所留身非佛功德，力、無畏等所依熏故，不能廣大饒益世間。所以然者？是可留法通願能留，一切化生如剎那法必無留義。謂諸有為剎那定滅，諸佛神力亦不能留，設欲久留即須別化。此所別化，非佛功德力無畏等之所依熏，故於世間無大饒益。若不爾者，佛應化為如本身形受諸供養，令無量眾生天解脫。故我所稟毘婆沙師咸作是言：後身菩薩為利他故不受化生。此義極成不可傾動。化生何故死無遺形？由彼頓生故應頓滅，如戲水者出沒亦然。」毘婆沙師說化生者造色多故死無遺形，大種多者死非頓滅，即由此義可以證知，一四大種生多造色。《婆沙》一百二十七云「問：一四大種為但造一造色極

微？為能造多？若但造一，如何不成因四果一？因多果少理不應然。若能造多，即一四大種所造造色有多極微，云何展轉非俱有因？對法者說有對造色展轉相望無俱有因，許則便違對法宗義。
答：應作是說。一四大種但能造一所造色極微。問：如何不成因四果一？因多果少理不應然。答：果少因多，理亦無失。世現見有如是類，故因四果一於理無違。有說造多。問：若爾，一四大種所造造色有多極微，云何展轉非俱有因？答：非一果故非俱有因，以俱有因法必同一果故。此不成因，同猶豫故。評云：如前說者好。」今詳《正理》不以《婆沙》評家為正。若作俱舍師破，汝准此釋，違《婆沙》正義也。
論「因論生論至為充所食」，難文可解。
論「以不知故至暫食何咎」，答文可解。
論「於四生內至皆化生故」，釋化生多。如文可解。《正理論》有兩說：一說同此論、一說濕生多，二說無評家。今詳若兼中有即化生多，若說本有即濕生多，兩說無違。
論「此中何法至非即名生」，已下一頌第七明中有也。於中有三：一明中有名體、二引理教證有中有、三義門分別。此第一也。
「論曰至故名中有」，此出體釋名也。「有自體起」者，謂異熟五蘊前趣死後、後趣生前，二趣中間，故名中有。兩趣中故，名之為中。四有之中一有攝故，名之為有。中即是有，故名中有。
論「此身已起何不名生」，問也。生之與起名異義同，既名為起，何不是生？
論「生謂當來至故不名生」，答也。雖生與起名異義同，於四有中立生名者，謂於當來所應至處建立生名，非於餘位，由斯中有名起非生。
論「何謂當來所應至處」，問也。
論「所引異熟至所應至處」，答也。
論「有餘部說至故無中有」，大眾部等計也。
論「此不應許至理教者何」，已下第二有兩頌廣引理、教證有中有。
「論曰至處必無間」，引穀等為例破。現見穀等相續轉法，從子至芽乃至果實中間無斷，故知死、生二有中間亦無斷也。
論「豈不現見至何妨續生」，大眾部引像為喻救也。
論「實有諸像至故不成喻」，此即略以二理破也。一像有不成、二非等不成。
論「言像不成至無二並故」，此無二並，總有四種：一鏡像色別無二並、二兩岸像色無二並、三影光處別無二並、四月像鏡面無二並。

論「謂於一處至依異大故」，此第一也。鏡面、像色別四大造，體是對礙，如何一處二得並生？故知無像。
論「又陝水上至二色俱生」，第二兩岸互見分明。即是一處有二像色，曾無一處並見二色，故知無有實像一處並生。
論「又影與光至謂二並生」，第三光、影相違未曾同處。現見鏡中光像在於影中，故知光像無實。
論「或言一處至如何別見」，第四也。若謂像色鏡面同處，見鏡中月如觀井水，近遠別見。
論「故知諸像於理實無」，總結上也。
論「然諸因緣至難可思議」，此釋像雖實無，因緣令見。難思議者，不測所以然也。
論「已辨不成至亦非喻者」，結前起後非等。於中有二：一相續非相續非等、二由二緣不由二緣非等。
論「以質與像至故不成喻」，釋第一也。像、質同時俱有，非是前後相續。死、生二有異時前後，非是同時俱有。非等故非喻也。
論「又所現像至非等於法」，釋第二也。鏡像生時，因於本質、依鏡面生。由二緣故，與法不同。生有生時唯因死有，無別所依勝緣如鏡，故不等也。
論「亦不可說至為勝依性」，破轉救也。如文可解。
論「已依正理至證有中有」，結前理破，引後六教證也。
論「謂契經言至業有中有」，第一經也。經分明五趣之外別說中有，故知非無。
論「若此契經至何現在前」，第二經也。「健達縛」者，此名尋香，中有食香故名尋香。
論「若此契經至固唯中有」，第三經也。前蘊已滅不可言來，此所言來，定是中有。
論「若復不誦至何名中般」，第四經也。五種不還中既別標中般，故知中有決定非無。
論「有餘師執至故名中般」，大眾部等救也。
論「是則應許至故執非善」，破轉救也。若五不還說有中般，即是別有中天。五不還中說生般等，應更別有生等天也。既不許然，故執非理。
論「又經說有至定非應理」，又引《七善士》證無中天，第五經也。如火星迸，近遠時處隨滅不同，別說中天豈有此異？執有中天，定非應理。
論「有餘復說至壽量中間」，第二師執也。此師意說：從欲界死生色界時，壽量中間入般涅槃名中般也。

論「或近天中間至是名中般」，第三師異釋。此師意謂，初生色界未至法會中間涅槃，故名中般。已上兩師釋五不還經中般也。《婆沙》六十九云「是分別論者」。
論「由至界位至故有三品」，第二師釋。《七善士趣契經》中說中般分三，壽量中間總有三位：一染想未生名至界位。界是因種之異名也，種未起時名為至界。《正理論》云「有種未行名為至界，此是利根。」此即第一中般。「或想位」者，是次後時染想生時。《正理》云「彼想初行說名想位，此是中根。」是第二中般。「或尋位」者，《正理論》云「由煩惱力，令心於境種種尋求，說名尋位，此鈍根者。」此第三中般也。
論「或取色界至是名第一」，此是第二師異釋也。《七善士趣經》中般分三，此是第一中般也。即是從生色界天中，趣向本法會天，中間時有近遠，以前後不同。第一人生天未趣，即般涅槃。
論「從是次後至是名第二」，釋第二也。
論「復從此後至是名第三」，釋第三也。已上三人並是中般。
論「入法會已至是名生般」，是七善士趣第四人也。
論「或感多壽至故名生般」，第二釋也。偏釋生般，欲簡異中三也。
論「如是所說至皆不相應」，總非上說。與七善士趣火星喻說皆不相應。
論「所以者何」，大眾部師徵不相應所以。
論「以彼處行無差別故」，答也。就中有二：一以行無差別、二無色界應有中般。此是初也。其火星喻，滅處不同，行有近遠，由斯分其中般有三種別。如說至色界，或想或尋，及初取同分受天法樂等，雖說時別前後分三，滅處行時與火星喻不相扶會，由斯所說皆不相應。
論「又無色界至皆是虛妄」，第二無色應有破也。此前破雙破兩說，謂壽量中間及近天中間。此唯破壽量中間，不破近天中也，以無色界無入天法會等故。論「然不說彼至伽陀中說」，引文證也。「嗢拖喃」者，此云集施。「伽陀」者，此云頌，舊云偈者訛也。「總集諸賢聖」者，順解脫分已上名賢，見道已上說名為聖。「四靜慮各十」者，賢有二人，謂起七方便未起七方便生上界者。聖有八人，謂七善士趣及阿羅漢。「三無色」，無三中般。「非想」者，又闕上流，最初生彼天者無上流故，非無從餘下天上流來者。
論「若復不誦如是等經」，若復不誦《總集諸聖賢經》。等者，等取《七善趣經》。
論「無上法王至實有極成」，論主傷歎。「無上法王久已滅度」者，造此論時佛涅槃後九百年也。「諸大法將亦般涅槃」者，迦

延、法救等已般涅槃。「聖教支離已成多部」者，佛涅槃後一百年為初、四百年為後，本末分成二十部，廣如《宗輪論》說。「于今轉盛」者，至九百年轉更盛也。言「違理」者，謂前像實有不成非等故，故非喻也。言「拒教」者，即拒所引七部契經。餘文可解。
論「若爾云何至無間地獄」，大眾部等引契經證無中有也。總有三經，此即第一經也。若有中有，因何經說現身顛墜無間地獄？「度使」，此云毀壞。「魔羅」，此云殺者。《婆沙》一百二十五「羯洛迦孫馱佛，將一侍者名曰至遠，入婆羅門村次第乞食。時魔度使化作少年擲石遙打，侍者頭破血流被面，隨佛後行。時佛呵叱魔言：『汝何非分造斯惡業。』魔時業盡便墜地獄。」
論「此經意說至後受生受」，論主通經。如文可解。
論「何故經說至生那落迦」，引第二證無中有。經言「無間即生」，故知無中有也。若有中有，即是有間。
論「此經意遮至定順生受」，論主通經。就中有三：一順通、二反通、三責迷文。此順通也。言無間者，有其二義：一定生地獄，不往餘趣間，故名無間也。二定受生報，不為餘生間，故名無間。非是無中有間。
論「若但執文至不待身壞」，第二反難。釋有二：一經言無間，彼即不許有中有者；經言五無間業生地獄中，應必具五無間方生，闕應不生。此第一也。唯五無間業生地獄，非餘惡業生地獄中，即成大過。此第二也。經言造業無間即生地獄，應造業已即生地獄，不待身壞命終心等即生地獄。此第三。
論「或雖不許至即是生有」，第三責迷文也。汝迷經文，經言無間即生，生中有也。中有是生方便，故名為生。從生得名，非剋性也。若就自性，應名為起，如前廣說。
論「若爾經頌至無有所止」，引第三經證無中有。此頌佛為婆羅門說。婆羅門名再生，以初生時名為一生，受法之時名再生也。出胎有五位，一嬰姟、二童子、三少年、四盛年、五老年。「汝今過盛位」者，過第四盛年至老年也。「至衰將近琰魔王」者，謂將死也。琰魔王，舊云閻羅王，此云靜息。靜息罪人，判是非也。「欲往前路無資糧」者，汝若有善資糧，至其王所判生善趣；若無資糧，判生惡趣。「求住中間無所止」者，汝怖惡趣，若欲求住中間，復無所止。
論「若有中有至無有所止」，辨無中有所以。
論「此頌意顯至行無礙故」，論主通經。文中有二：一以人中速歸磨滅，無暫停義，言無所止。二或在中有，速往生處，中無停止。
論「寧知經意如此非餘」，大眾部等徵也。寧知經據速歸磨滅及速往生處言無所止，非是據無中有說中間無止也。

論「汝復焉知如餘非此」，論主反徵大眾部也。汝復焉知汝餘說據無中有名無所止，不如我說據速磨滅名無所止。
論「二責既等至竝無違害」，論主明經不成證也，一以二責等、二以二釋同。
論「如何偏證至為證不成」，經成非證。◎
俱舍論疏卷第八

同年十一月朔日，於同處點，同老法師。

此卷草書，頗不穩便。

以黃蘗本一交了。　　理真

俱舍論疏卷第九

沙門法寶撰

分別世品第三之二

◎論「當往何趣至形狀如何」，下第三有五頌義門分別中有。就中，前一頌明中有所趣及明形狀，次兩頌明天眼等見及明通等，後兩頌明中有入胎。此第一也。頌前有兩問：一問當往何趣、二問形狀如何。

「論曰至當本有形」，釋上兩句，雙答二問。以業能引當所往趣，彼業即招能往中有。此明中、生同一業也。由業同故，當往趣同及形狀同。

論「若爾於一至燒母胎」，難也。若言中有如本有形，地獄中有還如地獄，猛火應隨，中有起時應燒母胎。

論「彼居本有至況在中有」，答也。就中有三：一中有時未有猛火；二以中有極微細故；三逐難釋。以業力故，五趣中有雖同一處，非互觸燒。此第一也。地獄本有尚不恒燒，況在中有。

論「設許能燒至所難非理」，此第二也。縱令中有即燒，如猶未見地獄中有，亦不身觸地獄中火，以中有身極微細故。

論「諸趣中有至業所遮故」，此第三也。縱令地獄中有即有火隨，餘趣中有，由業遮故不為火燒。釋所以也。

論「欲中有量至四大洲等」，因明形量似當生處，兼明二界形量大小。異生、菩薩雖同欲界，而異生如小兒，菩薩如盛年等。

論「若爾何故至入已右脇」，問也。若菩薩中有如盛年時照百俱胝，因何菩薩母夢見白象子來入己右脇？

論「此吉瑞相至非如所見」，答也。菩薩九十一劫已來久捨傍生，母見白象是吉相也。如訖栗枳王夢所見十事，是表當來，非如所見。訖栗枳是梵語，此云作事，是迦葉佛父。夜夢十事，且具白佛，佛言此表當來釋迦遺法弟子之先兆也。王夢見一大象被閉，更無門戶唯有小窓，其象方便其身得出，唯尾礙窓不得出也。此表釋迦遺法弟子，能捨父母妻子出家修道，而於其中猶懷名利不能捨離，如尾礙窓。井者，王夢見一渴人求覓水飲，便有一井具八功德，隨逐渴人而不取飲。此表釋迦遺法弟子諸道俗等不肯學法，有知法者為名利故隨後為說，而不學也。麨者，王夢見以一升真珠博一升麨，此表釋迦遺法弟子為求利故，以佛正法為他人說，希彼財物。栴檀者，王夢見將栴檀香用博凡木，此表釋迦遺法弟子以內正法博外書等。妙園林者，王夢見有妙園林花菓茂盛，狂賊毀壞無有

遺餘，此表釋迦遺法弟子磨滅如來正法園苑。小象者，王夢見有諸小象驅其大象令出群中，此表釋迦遺法弟子諸惡朋黨破戒苾芻，驅擯持戒有德苾芻令出眾外。二獼猴者，王夢見有一獼猴身塗糞穢湯突己眾，見皆避去。此表釋迦遺法弟子諸破戒人，以諸惡事謀謗好人，見皆遠避。王又夢見有一獼猴實無有德，眾共扶捧海水灌頂立為其王。此表釋迦遺法弟子破戒苾芻實無所知，為名利故諸惡朋黨共相扶捧立為眾首。廣堅衣者，王夢見有廣堅衣，有十八人各執少分，四面爭攬衣不破者。此表釋迦遺法弟子既分成十八，顯所學法各有門人，部執不同互興鬪諍。此顯能學法人。如是所夢但表當來餘事先兆，非如所見。故知菩薩母夢中見白象，但表吉相非如所見。論「又諸中有至前小後大」，此因菩薩右脇入胎，便明諸餘中有從生門入，非是欲證菩薩中有從生門入。若生時明大小則前生者大，若受胎明大小則後生者大。准此論文，唯說定者；若業不同、受胎久近，則不定也。有人云：此文欲證菩薩從生門入者，非。此文應證菩薩從右脇入，菩薩右脇生故。《婆沙》七十云「問：菩薩中有何處入胎？答：從右脇入，正知入胎，於母母想，無婬愛故。復有說者：從生門入，諸胎、卵生法應爾故。問：輪王、獨覺先中有位何處入胎？答從右脇入，正知入胎，於母母想，無婬愛故。復有說者：從生門入，諸胎、卵生，法應爾故。有餘師說：菩薩福慧極增上故，將入胎時無顛倒想，不起婬愛。輪王、獨覺雖有福慧，非極增上，將入胎時雖無倒想，亦起婬愛，故入胎時必從生門入。」又《正理》云「理實中有隨欲入胎非要生門，無障礙故，然由業力胎藏所拘。」《正理》不同諸論，此論云「又諸中有者，未定取菩薩也。」

論「法善現說至寢如仙隱林」，又引法善現頌難也。

論「不必須通至造頌無失」，此釋難也。

論「色界中有至慚愧增故」，上明欲界量、此明色界也。由慚、愧增，與衣俱生。

論「菩薩中有亦與衣俱」，同色界也。

論「鮮白苾芻尼至無慚愧故」，明願力故常與衣俱，在俗即為俗衣，出家變為法服。除菩薩、鮮白苾芻尼，所餘中有以無慚愧故、無願力故，皆無衣也。

論「所以本有其體是何」，問也。

論「謂死有後至是五取蘊」，答也。

論「於中位別至中闕具三」，便明四有兼界分別。《正理論》云「何緣無色無中有耶？彼業不能引中有故。何緣彼業於此無能？起結斷已方生彼故。云云多釋。有餘師說：為往生處表所趣形故立中有，非無色界有處有形。若爾，即於自死屍內身根滅處命終受生，

不往餘方，中有何用？此立中有表所趣形，前說二緣隨有一故。此救非理，表所趣形於所趣生無勝用故。然上坐言：若命終處即受生者，中有便無。彼言非善，非死有位方引中有，如何可說若死處生不引中有？定於先時已作增長感中有業，今誰為礙令中有果不起現前？或復中、生同一業果，中有復是一期生初，中有若無，生應不續，如必無有越羯邏藍生頞部曇，是彼初故。然說中有決定相者，謂無未離欲、色界貪生有。不從中有後起，亦無中有與所趣生非同一業所牽引果，亦無中有能入無心，可為身證、俱分解脫，及起世俗不同分心。住中有中無轉根義，亦無能斷見所斷惑，及無斷欲界修所斷隨眠。如是等門皆應思擇。」《婆沙》六十八「問：若此處死還生此處，如聞有死生自屍中既無去來，何須中有連續二有令不斷耶？答：有情死已或生惡趣等。生惡趣者，識在脚滅。生人中者，識在臍滅。生天上者，識在頭滅。般涅槃者，識在心滅。諸有死已生自屍中為蟲等者，彼未死時多愛自面，故彼死已生自面上。既從彼脚來生自面，若無中有誰能連續？無此處死還生此處，捨身受身必移轉故。問：無色界沒生欲、色界者，既隨當生處中有現前，彼無往來，何用中有？答：彼先已造感中有業，雖無往來亦受中有，業力所引必應起故。」

論「已說形量餘義當辨」，已下兩頌第二明見及通等也。

「論曰至以極細故」，明眼見也。此以極細故，唯同類眼互得相見，及有修得天眼能見，非生得眼。准此論文，上地生得不及下地修得天眼。又同類相見，自是別義，非唯以細。天中有眼不劣下趣，何為不見？故知義別。

論「有餘師說至自下除上」，述異說也。

論「一切通中至最強盛故」，明勝劣也。此論云「中有具得最疾業通，上至世尊無能遮抑，以業勢力最強盛故。」准此論文，有其二義：一最速疾義、二無遮抑義。《婆沙》七十云「問：神境通力與中有位諸有所行，何者為疾？如是說者，神境通力行勢迅速，非諸中有。問：若爾，何故經說業力勝神境通。答：依無障礙故作是說，不依行勢。謂佛神通能礙一切有情神通，獨覺除佛，舍利子除二，大目乾連除三，能礙一切有情。無佛、獨覺、一切聲聞，及餘有情呪術、藥物，能礙中有令不往趣應受生處。然必往彼隨類結生，由此契經說諸業力勝於神通。若依行勢而作論者，應說神通勝於中有。」准此論文，唯有一義。《正理》亦引此經證業通疾。論云「此通勢用速故名疾，中有具此最疾業通，諸通速行無能勝者。」《正理》文意與《俱舍》同，准此即與《婆沙》義別。

論「一切中有皆具五根」，明根具也。《正理論》云「隨地諸根中有皆具。雖言中有如本有形，而初異熟最勝妙故。又求有故無不具

根。」
論「對謂對礙至有虫生故」，明無礙也。此金剛等所不能遮，故名無對。
論「應往彼趣至定不往餘」，明決定也。故《婆沙》云「譬喻者說，中有可轉。對法師言，中有於界、於趣、於處皆不可轉，感中有業極猛利故。」《正理論》云「此界、趣、處皆不可轉。謂定無有色中有沒欲中有生，亦無翻此，此與生有一業引故。」
論「欲中有身至健達縛名」，明所食也。
論「諸字界中至略故無過」，釋略頰聲。《正理論》云「諸字界中義非一故。此頰縛界雖正目行，而於其中亦有食義，以食香故名健達縛。而音短者，如設建途及羯建途，略故無過。有說：中有藉香持身，以尋香行，名健達縛。」准此論文，頰縛是字界，健達是字緣。言健達頰縛是長聲，言健達縛是短聲。長短雖別，此翻為尋香，尋香是行義，然於其中亦有食義。言尋香者，以食香故。即案縛界有二義故，雖因行義亦因食義。字界中略去頰聲亦無有失，短聲呼故。如設健途及羯建途，設建、羯建皆是字緣，途是字界。字界應有兩字，短聲呼故略去一字，但言途也。
論「諸少福者至好香為食」，述食不同。
論「如是中有至應立死有」，明住時也。《婆沙》七十云「如是中有住經少時，必往結生，速求生故。尊者設摩達多說曰：中有極多住經七七日，四十九日定結生故。尊者世友作如是說：中有極多住經七日，彼身羸劣不久住故。問：若七日內生緣和合彼可結生，若爾所時生緣未合彼豈斷壞？答：彼不斷壞，謂彼中有乃至生緣未和合位，數死數生無斷壞故。大德說曰：此無定限，謂彼生緣速和合者，此中有身即少時住。若彼生緣多時未合，此中有身即多時住，乃至緣合方得結生，故中有身住無定限。」《正理論》云「一切中有唯除中般，自餘中有無不至生有而命終者。」此論、《正理》與大德同。
論「設有肉聚至漸待此時」，此與大德意同，未遇生緣在中有住。今詳此釋，中、生同業，亦不多時必遇生緣，不可在中有過百年等。
論「為說從何方頓來至此」，問也。
論「雖無經論至受細蟲身」，第一釋也。
論「或多有情至此亦應然」，第二釋也。
論「故世尊言至不可思議」，引教證也。
論「尊者世友至速往結生」，述異說也。
論「其有生緣至餘處餘類」，明有定者必令合也，其不定者寄餘類生。此是滿果相別，引同前也。

論「有說轉受至後四同類」，述異說也。
論「豈不中有至轉受相似」，論主破也。
論「如是中有至謂愛或恚」，明倒心也。《正理論》云「由是因緣，男女生已，於母於父如次偏孕。」
論「彼由起此至名已結生」，明結生時。如文可了。
論「若男處胎至或作不男」，此明住處及面四方。
論「於此義中至憎羯吒私」，明成根也。羯吒私者，此名貪愛，亦名血鏤。
論「有餘師言至無相違失」，第二師釋，與前引經亦不相違。
論「如是且說至處有淨穢」，此明濕、化二生亦由貪愛而受生也。
論「豈於地獄亦生愛染」，問也。
論「由心倒故至馳往赴彼」，答也。論有兩釋，如文可解。
論「又天中有至樂寂修苦行」，此明生趣中有行相。《婆沙》七十云「且依人中命終者說。若地獄死還生地獄，不必頭下足上而行。若天中死生於人中，應頭歸下。鬼及傍生二趣中有，隨所往處如應當知。」此是正義。
論「前說倒心至其四者何」，已下兩頌第三明入胎也。
「論曰至後必帶前」，此明多集福業勤修念、慧者入胎也。「正知入胎」，謂轉輪王。「知住兼入」，謂獨勝覺。「知出兼住、入」，謂無上覺也。
論「有諸有情至皆恒無知」，此明福、慧俱少入胎，三位皆不知也。「入不正知，住、出必爾」，應先說不知。「順結頌法故逆說四」，言入、住、出位不知，前必兼後。若知後必兼前者，《正理論》云「謂將入位，支體諸根具足無損，強勝明利尚不正知，況住、出時支根損缺羸劣闇昧而能正知？理無容故。」
論「如何卵生至言入胎藏」，問也。
論「以卵生者至入胎無失」，答也。此有二意：一以先必入胎，故說入胎；二以當卵生，故名卵生。實是煮米磨麥，而言飯麨者，從當立名。造作有為亦取果名。
論「云何三位正不正知」，此明四入胎異。
論「且諸有情至從此處出」，答。薄福倒想也。
論「若福增者至不正知者」，明福倒想。先起愛，後起此倒。
論「若於三位至自知住出」，重述前三無倒想也。
論「又別顯示至以當名顯」，此指名屬當也。此言輪王、獨覺、大覺入胎者取當名，入胎之時非輪王、獨覺、大覺等故。
論「何緣如是至合成第四」，明入胎知不知不同所以，皆由業、福、慧有無不同故。此中言正知者，但無倒想名為正知，非是定起善心正知正念。《婆沙》七十云「諸有情類多起如是顛倒想已入於

母胎，唯除菩薩將入胎時，於父父想、於母母想，雖能正知而於其母起親附愛，乘斯愛力便入母胎。」又一百七十二明菩薩正知中云「便於父母等生親愛，由此結生。」前文即言於母起親附愛者，有人云從強多分說者。此不應理，後文言等，即不合言從強。一切皆同，即不合言多分。今詳不同意者，如諸異生入胎之時倒有兩位，前位若是女人，於父起愛、於母起恚；若是男子，於父起恚、於母起愛。後位復謂自身入妙園林密草葉窟。菩薩入胎亦有兩位，前位既無染心，於父於母等生親愛。後位既知正入母腹，故唯於母起親附愛，不於父也。由斯後文無其附字。《婆沙》一百七十二說四種入胎，多說不同，廣如彼釋，恐煩不錄。

論「此中外道至今為遮彼」，已下大文第七將明緣起遮外執我。

「論曰至我為何相」，問也。

論「能捨此蘊至內用士夫」，答也。

論「此定非有至不可得故」，破外道執也。汝說我者，非如色等現量可知，非如眼等有用比量可知，故定非有。

論「世尊亦言至唯除法假」，引聖言量釋。「捨此蘊能相續餘蘊」，破也。

論「法假謂何」，問也。

論「依此有至廣說緣起」，答也。

論「若爾何等我非所遮」，問也。若法假內，此有故彼有、此生故彼生，無有實我能為作者。我有二說：一實、二假。於二我中，何非所遮？

論「唯有諸蘊至非所遮遣」，答也。謂不遮遣色等諸蘊假立我名。

論「若爾應許至轉至餘世」，難也。若無實我，即是諸蘊自能從此世間轉至餘世。

論「蘊剎那滅至入胎義成」，答也。譬如燈焰雖剎那滅，就相續相似說轉至餘方。諸蘊亦然，由煩惱業力轉入胎等，義得成立，亦無有失。

論「如業所引至轉趣餘世」，此明三世流轉由煩惱、業力也。

論「謂非一切至次第增長」，明命短長，由能引業力增微也。

論「云何次第」，問也。

論「如聖說言至漸次而轉增」，引教證也。

論「謂母胎中至形相滿位」，此明胎中位漸增也。羯剌藍者，此云和合，或云雜染，或云凝滑。頞部曇者，此云皰，如皰起故。閉尸，此云軟肉。鍵南，此云堅肉。鉢羅奢佉，此云支節。後髮、毛、爪等，乃至色根形相滿位，總是第五位也。若依正量部說，髮等已去名第六位。

論「由業所起至次第轉增」，說生苦也。「睒末梨」，是草名，其汁滑也。如是輪主令生厭故，說種種過，如文可解。
論「至根熟位至旋環無始」，此明相續流轉無初際也。
論「若執有始至決定無初」，此破彌沙塞部眾生有始，及破無因外道、常因外道，如前已遣。
論「然有後邊至芽必不生」，明無始有終也。
論「如是蘊相續說三生為位」，此下第八明緣起也。就中有七：一明十二支位、二明體性、三明說意、四明說有情意、五束為三二、六明惑等相稱、七正釋經意。此一頌第一明十二支位。
「論曰至十二老死」，列支名也。
論「言三際者至及現三生」，列三際名。
論「云何十二支於三際建立」，問建立也。
論「謂前後際至在中際」，答建立也。
論「此中際八至皆具有不」，此問中際一切有情皆有八不所以。不問前後二際唯問中者，以前後各二決定有故，中際八支不定有故。
論「非皆具有」，答也。或有從識至名色支，或至六處等支即命終故，或有起愛未至取位即命終故。無有至識不至名色。
論「若爾何故說有八支」，徵也。
論「據圓滿者至補特伽羅」，答也。就中有二：一即略答、二引教證。此是初也。《婆沙》大意亦同。
論「《大緣起經》至乃至廣說」，引教證也。《正理論》云「此中意說補特伽羅歷一切位名圓滿者，非諸中夭及色、無色，羯剌藍等諸位闕故。世尊但約欲界少分補特伽羅說具十二，如《大緣起契經》中說。佛告阿難：『識若不入胎，得增廣大不？』『不也。世尊！』乃至廣說。是故若有補特伽羅，於次前生造無明、行，具招現在識等五支。復於現生造愛、取、有，招次後世生等二支。應知此經依彼而說。若依一切補特伽羅立諸有支，便成雜亂。謂彼或有現在五支非次前生無明、行果，及次後世生、老死支非現在生愛、取、有果。彼皆非此經意所明。勿見果因相去隔絕，便疑因果感赴無能。准此一生，唯一愛、取、有也。」《婆沙》二十三云「問：此經中說名色緣六處，應不遍說四生有情。謂胎、卵、濕生諸根漸起，可說名色緣六處。化生有情諸根頓起，云何可說名色緣六處？但說識緣生六處。有作是說：此經但說欲界三生，不說上界、化生，故無有失。應作是說。此經通說三界、四生。謂化生者初受生時，雖具諸根而未猛利，後漸增長方得猛利。未猛利時初剎那頃名識，第二剎那已後名名色支，至猛利位名六處支。是故此經無不遍失。」又《婆沙》二十四云「此十二支幾欲界？幾色界？幾無色界？有作是說：欲界具十二支。色界有十一支，除名色。無色界有

十支，除名色、六處。色界應作是說：識緣六處，彼無未起四根時故。無色界應言識緣觸，彼無有色及五根故。評曰：應作是說，三界皆具十二有支。問：色界生時諸根頓起，云何有名色位？無色界生時，無色五根，云何有名色、六處位？答：色界五根雖言頓起，而生未久根未猛利，爾時但是名色支攝。無色界雖無色無五根，而有名及意根。應作是說：識緣名，名緣意處，意處緣觸，是故三界皆具十二。」准上《婆沙》兩文，皆與此論、《正理》相違。今詳《正理》、《俱舍》取《婆沙》前師義，然與《婆沙》評家相違。又《婆沙》云「一生造九地愛、取、有」，亦與《正理》相違，如何和會？今詳二論意別，義不相違。《婆沙》據不定業，《正理論》據定業，故不相違。

論「有時但說至二分攝故」，此束三世為二分也，據前後因果各相對故。

論「無明等支何法為體」，已下四頌第二明支體也。

「論曰至總謂王行」，此第一無明體也。言「煩惱位」者，即取煩惱起時五蘊為體，非唯煩惱。故《婆沙》云「五支心、心所法是染污，餘染、不染故。五支者，謂無明、識、愛、取、生支。」若據此文云「彼與無明俱時行故」，即是總取諸蘊。「由無明力彼現行故至總謂王行」者，即是偏說染心、心所。此是染心、心所總名無明，自餘二蘊相從為名。《正理論》云「何故無明聲總說煩惱？與牽後有行為定因故。業由惑發，能牽後有。無惑有業，後有無故。非牽後有諸行生時，貪等於中皆有作用，彼行起位定賴無明，故無明聲總說煩惱。」若爾，何故唯前生惑總謂無明，此生不爾？問也。唯前生惑似無明故，貪等煩惱未得果時，勢用無虧說為明利。若得果已，取與用虧不名明利。無明勢力設未虧損亦非明利，彼現行時亦難知故。前生諸惑至於今生已得果故，勢力虧損其相不明，似無明品，故唯前世惑可說無明聲。非於行中亦應同此說，假立名想唯於同類故。然經主說：彼與無明俱時行故，由無明力彼現行故，如說王行非無導從，王俱勝故總謂王行(已上《俱舍》文。已下《正理》破)。未了此中俱時行義，為諸煩惱隨從無明？為說無明隨從煩惱？若取前義，理必不然，餘惑相應無明劣故，勝隨從劣，理必不成。若取後義，應無明體從彼為名，隨從彼故。非不隨從此，可從此為名。若謂此彼互相隨從，無差別故，非決定因而偏立名，豈令生喜？又由無明力彼現行故者，為約能轉無明而說？為約隨轉無明而說？如是二途並非應理。無明亦因貪等轉故，與餘相應非自在故，非不自在可說力強。但應說無明由貪等力起，於彼相應品貪等力強故。如不可說導從勝王，如何說貪等由無明力起？是故二因皆無證也。准前所說，其理為勝。

論「於宿生中至流至老死」，此第二出行支體也。頌中初標位。言「流至老死」，此是福、非福等業位所有五蘊總名為行。初句位言流至老死，此明十二支皆就位五蘊建立。《正理論》云「何緣宿生如是類業獨名為行？名隨義故。其義云何？謂依眾緣和合已起，或展轉力和合已生。又能為緣已令果和合，或此和合已能為果緣。是謂行名所隨實義。宿生中業果今熟者，行相圓滿獨立行名。由此已遮當生果業，以彼業果仍未熟故，相未圓滿不立行名。豈不一切已與自果異熟因體皆具此相，則應一切皆立行名？此體是何？謂諸非業及業前生已得果者(前生已得果者，謂招過去身業)。雖有此理而就勝說，業為異熟因牽果最勝故，生現在果業麁顯易知故，因此能信知生過去果業，是故唯此獨立行名。雖一切因已與果者總應名行，然此唯說能招後有諸異熟因(簡餘五因已與果者)，故無行名不遍相失，是故成就唯宿生中感此生業獨名為行。」

論「於母胎等至五蘊名識」，此出第三識支體也。《正理論》云「此一剎那識最勝故。此唯意識，於此位中五識生緣猶未具故。」

論「結生識後至摶滿立故」，此第四出名色體也。是胎中五位前四位也。《正理論》云「大德羅摩率自意釋：度名色已方立處名。意體雖恒有非意處，要是觸處方得處名。滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。然闕餘緣故無有觸，是故非識名色位中身意二根可得名處。故說名色在六處前，名色為緣生於六處，破云：都無理教可以證成。意法為緣生於意識，於中亦有不名三和，或有三和而無有觸。若謂此位有劣三和，觸亦應然，寧全非有？彼宗許觸即三和故。」乃至廣破。

論「眼等色生至得六處名」，此出第五六處體也。《婆沙》云「云何六處？謂四色根六處已滿，即鉢羅奢佉位。眼等諸根未能與觸作所依止是六處位。」《正理論》云「即此名色為緣所生，具眼等根，未三和合中間諸蘊說名六處。謂名色後六處已生，乃至根、境、識未具和合位，下中上品次第漸增，於此位中總名六處。豈於此位諸識不生而得說三未具和合。且無一位意識不生。名色位中身識亦起？況六處位言無三和(准此文，名色位身識起覺苦、樂也)，所餘識身亦容得起(准六處位，通起諸識)，然非恒勝故未立三和名。於此位中唯六處勝，故約六處以標位別。」又云「如因種轉變芽方得起。或非離名色六處可得生，如要依雲方能降雨。若爾，六處非名色生，如何可說言名色緣六處(問意以種生芽、雲生雨等非因緣攝無五因義，種芽雲雨等非同類等故)？諸為緣者，謂有助能，未必親生，方成緣義。如果雖為引業所牽，滿業若無果終不起(滿業非是引果親因)。如是六處雖業所招，無名色緣必無起義。即先行業所招六處，要由名色緣助乃生，同一相續勢力引故(准此，雖名色位染法與後染法為同類因，非正取此。

謂緣六處義，要與眼等四根為緣者是也)。雖名色為緣亦生色等，而即初念識滋潤所生故，不說彼緣名色起。」准此文意，身等及染等前位有者，皆非此明。或先已辨識緣名色，即已總說緣生色等。今名色後，色等與前更有何殊義用可得，而須說彼從名色生？故如本文所說無失(准此文意，雖同時五蘊總說為支。前未有者可說後生，前已有者不說由起，有通說處據支體也)。

論「已至三和至總名為觸」，此出第六觸支體也。「已至三和」，簡前位也。「未了三受因差別位」，簡後位也。此時四根初至三和位故得觸名，非由意與身此位五蘊名為觸也。「三受因差別」者，謂即三受境差別也。即火、毒等為苦因，衣、食等為樂因等。出胎已後隨性聰、昧至未了已前名之為觸，不可定其年歲。即是《婆沙》云「觸火食毒位也」，大分五歲六歲已上。

論「已了三受至此位名受」，此出第七受支體也。「已了三受因差別」者，簡前。「未起婬貪」者，簡後。「此位名受」者，此中間五蘊名受。以初能簡受因故，從勝為名。大分即在十歲已還。

論「貪妙資具至此位名愛」，此出第八愛支體也。「貪妙資具婬愛現行」，簡前。「未廣追求」，異後。「此位名愛」者，非唯一法，總取五蘊故言此位。此位初能愛於資財及婬境故。

論「為得種種至此位名取」，此出第九取支體也。「周遍馳求」，此簡前也。「此位名取」，正出取體。准《婆沙》云「五支時心、心所法染污，餘是染不染者，故知起染時名為取支，餘位非也。愛亦如是，初能馳求資財及婬境，故名為取。」《婆沙》二十三引《施設論》云「云何名取？謂由三愛四方追求，雖涉多危嶮而不辭勞倦。然未為後有起善、惡業，是名取蘊位。」

論「因馳求故至此位名有」，此出第十有支體也。「積集能牽當有果業」者，別前異後也。「此位名有」者，總以五蘊名為有也。《正理論》云「取增盛時種種馳求善、不善境，為得彼故，積集眾多能招後有淨、不淨業。此業生位總名有支。應知此中由此依此能有當果，故立有名。」准此論文，名為有者，有當果也。

論「由是業力至即如今識」，第十一出生支體也。雖現、未別，自餘義類皆同識說，謂一剎那唯染心等。

論「生剎那後至觸受四支」，出第十二老死體也。此即同前四支體性，即以同時五蘊為體。准此論文，前受支體即是從觸已去乃至命終皆是受支。若起愛、取、有支時五蘊名三支體，是此前位受為緣也，此三位後相續受支與後愛支以為緣也。問：若爾，何故前論文云「貪妙資具婬愛現行未廣追求此位名愛，乃至有等皆在愛後」，而今釋云更有受也？答：愛、取、有三有其二種：一據一身一業而說，或唯據生報業說。若通說者，即一地中容造九地愛、取、有

支，於一地中亦容造五趣及生後等愛、取、有。所以得知？有多文證。故《正理》云「積聚眾多能招後有淨不淨業，此業生位總名為有。」又《婆沙》云「一身起九地愛、取、有。」故知一身能起多種愛、取、有支。又《正理》二十八云「如何別立愛、取二支？毘婆沙師許初念愛以愛聲說，即此相續增廣熾盛立以取名，相續取境轉堅猛故。若爾，應說三支剎那，何故唯言二剎那性？無斯過失，一一境中各一剎那合成多故。正結生位唯一剎那，於其一身無容再結，故生與識獨說剎那。」准此論文，即緣一境初一剎那名之為愛，後念已去名之為取，然經緣多境愛、取義成。前文又云「未能四方追求名愛」等，兩文不同各據一義。

論「辨十二支體別如是」，總結上也。

論「又諸緣起至四者遠續」，已下大文第三明說意也。於中，先標名別、後牒名釋。

論「云何剎那至滅壞名死」，此明一剎那中說十二支。「諸纏」，謂無慚等。餘文可解。此說唯有情是剎那緣起也。此即於一念中說緣起義，皆望因果而說。

論「復有說者至俱遍有為」，述異說也。此師所說二種緣起同《品類足》，俱遍情、非情法。

論「十二支位至說名遠續」，此釋第三說意。將釋說意，先明四緣起也。十二支無明等，時分位不同，所有五蘊即彼支攝，說名分位。即此分位緣起懸遠相續，無始已來相續不斷，謂有後報不定諸業，能遠招果是懸遠義。不攝生、現熟業，非是即次而續，故名遠也。《正理論》云「遠續緣起，謂前、後際有順後受及不定受業煩惱，故無始輪轉。如說有愛等，本際不可知。又應頌言『我昔與汝等，涉生死長途，由不能如實，見四聖諦故。』連縛緣起，取相隣接相繫不斷，名連縛緣起。」今詳遠續、連縛二種緣起別者，遠續唯隔越，連縛唯無間。遠續是異熟因，若兼無情亦遠同類因，若有情亦遍行因。連縛定非異熟因，通同類、遍行及能作，除相應，但有異熟因，異熟因非連縛故。相應、俱有非前後故，不名相續。

論「世尊於此意說者何」，已下半頌正明說意。

「論曰至有十二支」，釋也。世尊唯說分位緣起。分位者，謂於此前後分位，即此無明等時五蘊總是無明等支。

論「若支支中至無明等名」，問也。既總五蘊為體，何故唯立一名？

論「以諸位中至名別無失」，答也。體雖是總，從勝立名，如說王行非無導從。

論「何緣經說至乃至廣說」，問經、論意不同所以。

論「素怛纜言至是謂差別」，答。說異所以也。

論「契經何故唯說有情」，已下第四下半頌明說有情意也。
「論曰至唯在有情」，明說唯有情所以也。佛為遣他三際愚惑。三際愚惑，謂我過去是有、非有等。此之疑惑唯在有情，故就有情說緣起也。
論「如何有情前際疑惑」，問。
論「謂於前際至云何我曾有」，引經明前際愚惑也。「我於過去世為曾有非有」者，疑我有、無，即是疑其自性。「何等我曾有」者，疑我類也。既知我有，後疑我類，謂為色我？為受我？即蘊、離蘊等我類也。「云何我曾有」者，疑云何我為常、無常等也。
論「如何有情後際疑惑」，問後際也。
論「謂於後際至云何我當有」，後際疑惑，准過去釋。
論「如何有情中際疑惑」，問現在也。
論「謂於中際至我當有唯」，答也。中際現在故，不疑我有、無，但疑我類，為色是我？為受是我等？為常、無常？「我誰所有」，疑過去因。「我當有誰」，疑未來果。身在現在，故過去不疑；果亦非未來，故不疑因。現在是過果及未來因故。知過為現在因，即知過去有因。即知未來為現在果，即知未來有果，故過去、未來不疑因果。
論「為除如是至并識至有」，結上說意。
論「所以者何」，問所以知經為除三際愚也。
論「以契經說至有非有等」，答也。以契經說「於諸緣起緣已生法」者，十二緣起。「以正慧觀」者，觀緣起理也。「彼必不應三際愚」等者，以觀十二緣起故，除三際愚惑也。唯見緣起，知過去是無明、行，未來是生、老死，現在八支即無疑惑及計我也。
論「有餘師說至後際因故」，述異說也。《正理》破云「彼亦應說識乃至受，亦為除他前際愚惑，此五皆是前際果故。則無中際，便違契經。或彼應申差別所以，然不能說，故前為勝。」
論「又應知此至其義云何」，此下第五一頌束為三、二。
「論曰至所依事故」，束為三也。無明、愛、取是煩惱性；行、有是業性；識、名色、六處、觸、受、生、老死是事性，以是煩惱、業所依事故。
論「如是七事至為自性故」，又束為二。識、名色、六處、觸、受是過去果，生、老死是現在果，惑、業性者皆是其因，業為生因、惑為緣因。
論「何緣中際至惑唯一故」，問廣、略也。何緣中際果開為五，惑分為二；後際果合為二，前際惑唯為一？
論「由中際廣至說便無用」，答也。《正理》論云「何緣現在諸煩惱位偏說於愛，非餘煩惱？於愛易了愛味過患，餘煩惱中此相難

了。愛是能感後有勝因，世尊偏說，令知過患，云何當令勤求治道。故唯說愛剎那相續二位差別，非餘煩惱。有餘師說：一切煩惱初緣境時說名為愛，後增廣位說名為取。故佛雖說業因於愛，愛因無明，而實業因通一切煩惱，一切煩惱皆無明為因，故知愛聲通說諸惑。欲令因此總知過患，故以愛聲說諸煩惱，非餘煩惱招生劣故。有說愛聲唯說愛體，多現行故。由此於愛分別剎那相續差別(剎那名愛，相續名取)。雖非無此理，然前說為勝。」准此論文，評取前二釋也。

論「若緣起支至成無窮失」，難也。難云：若緣起支唯有十二，老死無果故，離修對治道，生死應有終。無明無因故，應同彌沙塞部，生死應有始。或應更立餘緣支起，餘復有餘，成無窮故。《正理》更加一過云：又佛聖教應成缺減，然不應許。

論「不應更立至由義已顯」，答也。不更立餘緣起支，即說十二已顯無明有因、老死有果。

論「云何以顯」，問也。此一頌明惑等相生。

「論曰至其理唯此」，答前難也。「從惑生惑」者，即愛、取俱是煩惱，愛緣於取，是從惑生惑。此有一。「從惑生業」者，謂無明緣行，取緣有也。取與無明同是惑也，即現在取過去名無明也。行與有同是業，即現在有過去名行。此有二也。「從業生事謂行生識及有生生」，即行緣識，有緣生也。生之與識俱是事故。此亦有二。「從事生事」者，謂從識支生於名色，乃至觸生於受，乃從生支生老死支。

論「已顯老死至此言何用」，明老死有果、無明有因，豈假更立餘緣起支？故經言「如是純大苦蘊集」。《正理論》云「經言如是純大苦蘊集，是前、後二際更相顯發義。是故無有老死、無明，無果、無因，有終始過。於是定攝因果義周，無更立支成無窮失。」

論「有餘釋言至此契經中」，有餘釋老死果、無明因也。非理作意與無明為因，無明復生非理作意。非理作意亦取支攝，故不別立無明因支。

論「此非理作意如何取支攝」，論主問攝所以。

論「若言由此至亦應彼攝」，以愛、無明例非理作意不許攝也。

論「設許彼攝至為無明因」，縱攝而遮因也。

論「若但彼攝至為緣起支」，縱攝為因，例愛、無明，應不別立。

論「餘復釋云至說在觸時」，第二餘師釋。《正理論》云「是上座釋。」

論「故餘經說至必引無明」，無明觸位有非理作意生受位無明也。

論「故餘經言至無明為緣」，引餘經證。如文可知。

論「由此無明至從癡生故」，結對前難。非理作意從無明生，無明復因非理起故，展轉為果，非無因也。
論「如契經說至染濁作意」，引經證非理作意從無明生。
論「餘經雖有至應更須說」，論主難也。雖緣起餘經說非理作意從無明生，無明復生非理作意。然此緣起經中應更須說。
論「不須更說」，餘師答也。
論「如何證知」，論主徵也。
論「由理證知」，餘師答也。
論「何等為理」，論主問也。
論「非離無明至不生愛故」，此證受位有無明也。
論「又非無倒觸能為染受緣」，證觸位有非理作意也。
論「亦非離無明觸至非顛倒故」，證觸時有無明，故成顛倒。
論「由如是理為證故知」，結也。
論「若爾便應成至不成釋難」，論主破也。豈由理證知即經不說？若爾，十二緣起皆理可證，何為緣起經中唯說十二，不說無明之因老死之果？
論「然上所言至理不圓滿」，論主釋緣起經意。
論「所以者何」，外人問也。
論「此經但欲至遣他愚惑」，釋主釋經意也。如文可解。
論「如世尊告至此二何異問」，經中說緣起法、緣已生法，二說何異？
論「且本論文至一切法故」，引本論證二說同也。
論「如何未來至說緣已生」，難也。未來法未生，如何說已生？
論「云何未來至說名有為」，反難問也。未來未已生，不許說已生；未來未有作，如何說有為？
論「由能作思力所造故」，答反難也。未來之法非能作已作，思所造故名有為。
論「若爾無漏如何有為」，難也。若思異熟因力所造故名有為者，未來無漏既非異熟因所造，如何名有為？
論「彼亦善思力所造故」，答也。彼亦以行者修善思力所造故也。
論「若爾就得涅槃應然」，難也。修力得證涅槃，涅槃應亦是有為也。
論「理實應言至所說無失」，論主正釋。未來未已作位名有為者，已與過、現種類同故。
論「然今正釋契經意者」，已下半頌，論主正釋經意。說因分名緣起，果分名緣已生。
「論曰至因果性故」，釋頌文也。此十二支能生後義名之為因，此因為緣能起後果故名緣起，從前生義名之為果。此果皆從緣所生

故，名緣已生。如是一切十二支皆有因果義，故緣起、緣已生二義皆成。
論「若爾安立應不俱成」，外難。為因之時不可為果，為果之時不可為因，如何二義俱得成也？
論「不爾所觀至父子等名」，答也。所觀有別，二義得成。由如父、子，從他生義名子、生他義名父。因果亦爾。
論「尊者望滿至諸無為法」，述望滿釋經也。《正理論》云「今詳尊者所說義意，若從因已起名緣已生，若與餘為因說名緣起。非無為法得緣起名，以為因相不圓滿故。因相者何？謂前已說依此有彼有、此生故彼生，依此無彼無、此滅故彼滅。雖有無為諸法得起，而不可說此生故彼生，亦不可言此滅故彼滅。及不可說依此無彼無，無生滅故、體常有故，乃至無取、與力，闕於因相。」准此，望滿未來法名緣起者，以是有為，後為因生法名緣起。羅漢後蘊從因生故名緣已生，不生後故不名緣起。餘過、現法從緣生故名緣已生，能生後故名為緣起。諸無為法二義俱闕，雖為能作因生於諸法，因相不滿不名緣起。
論「經部諸師至經義不然」，已下經部破有部也。有部是本，經部是末，由此白也。
論「所以者何」，有部徵也。
論「且前所說至經義相違」，經部答也。「經言云何無明，謂前際無知」，經現唯說無知，如何總取五蘊？此經是了義說，不可令成不了義。意說不是五蘊，但是無明。
論「非一切經至此亦應爾」，有部引例證不了義，就勝說無明也，如《象迹喻》說。「云何內地界謂髮、毛等」，髮、毛等中非無色等，然說髮、毛為地界者，以髮、毛中地界勝故，故就勝說名地界也。無明支中亦有五蘊，經就勝說以為無明。
論「所引非證至無復有餘」，經部破所引經非成證也。經以髮、毛分別地界者，經云「云何內地界」，此問地界。「謂髮、毛等」，此將髮、毛分別地界內外別也。非是經說云何髮、毛謂內地界。若以此言出髮、毛體，可說髮、毛實具四大四境，就勝唯說地界。經將髮、毛出地界體，地界不越髮、毛故，成具足說，非從勝說。
論「豈不地界至其體亦有」，有部難也。汝說地界不越髮、毛成了義說。洟涕等中豈無地界？寧不越彼？故知此經非為了義。
論「洟等皆亦至身中餘物」，經部釋也。彼經「云何內地界謂髮等及身中餘物」，洟等是餘物等也。
論「設復同彼至今應顯示」，縱有部也。縱同《象迹喻經》髮、毛外有此地大，如同彼說無明外有餘無明，今應顯示何者是也。

論「若引異類至此有何益」，責有部也。經說無明，兼引色等置無明中，有何利益？
論「雖於諸位至為彼法支」，經部述不取餘五蘊意也。雖無明位有色等蘊，然行但由無明而生不由色等，不由有色等故有其行支。色等不可立無明支，隨彼有無明因果故，行有唯由此無明故。
論「或有五蘊至即如所說」，經部引例證也。如或有羅漢無煩惱故即無有行，隨福行亦無、非福行亦無、不動行亦無，及結生識、愛、取、有等皆無。若不唯取此有彼有者，爾時亦具五蘊，何不名行乃至愛等？
論「所說四句至所立三際」，破望滿也。望滿前四句中，未來法非緣已生，此即違經。經說「云何緣已生法？謂無明、行乃至生、老死。」生、老死既在未來名緣已生，故望滿說違其經意。或可不許二支未來，此即壞前所立三際，應說有二。
論「有說緣起是無為法」，破異計也。《婆沙》二十三云「分別說部」，《宗輪論》云「大眾部也」。以經說緣起法性常住，故謂無為。
論「以契經說法至理則不然」，論主審定大眾部意。
論「云何如是意至及不可然」，大眾部反問論主也。
論「謂若意說至理即不然」，論主答也。
論「所以者何」，大眾部徵理不可然等所以也。
論「生起俱是至可應正理」，論主答理不可然所以也。於中有數重破，此是第一重也。為與無為相不同故，不可無為與有為相。
論「又起必應至為彼緣起」，此第二重破也。緣起無常，無為常法，如何常法為無常依？
論「又名緣起至無相應理」，第三破也。能詮、所詮相乖反故。
論「此中緣起是何句義」，大眾部問。
論「鉢剌底至轉變成緣」，此釋緣也。准《正理》云「經主此中釋差別義。鉢剌底是至義，乃至如是所釋越彼所宗。乃至經主自立此句義已，後自假立如是徵難。如是句義理不應然。所以者何？依一作者有二作用。」准此等文，故知論主依經部宗釋也。西方字法有字界、字緣，略如此方字有形有聲。如一形上聲助不同，目種種法。如水形上，若以可助，即目其河；若以每助，即目海也；若以也助，即目其池；若以白助，即目泉也；若以甚助，即目其湛；若以主助，即目其注。水之一形有種種義，由助字異，注、湛不同，河、海有異。水是濕義，由可助故目河也。若以可為木助，即目其柯。梵字亦爾，鉢剌底是至義，翳底界是行義，由先翳底界行義助鉢剌底至義，轉變成緣。

論。三是和合義至轉變成起。此釋起也。此是界一助二合界目起，即如此方木是其一由目助成相，以相助心以為想也。
論「由此有法至是緣起義」，此合釋也。此是論主依俗字法作如是釋。
論「如是句義理不應然」，論主假作聲論師非前釋也。
論「所以者何」，徵也。
論「依一作者至可有作用」，出理不應然所以也。就中有二：一長行、二頌結。此是長行。意云：於一法上明前後二用，於先用上可言其已，如有一人浴已方食。既法起先無有小行法在起先有，即正起時方有行法，如何釋言由此有法至於緣已和合升起是緣起義。論主取經部義意，假作聲論師破也。
論「故說頌言至彼應先說故」，第二頌，此進退破。至緣若起，先行法非有，不應理。法既非有，如何至緣？若俱，便壞已者。若至緣時，即是起時。則不應言由此有法至於緣已。言已者，必應合在先說，不合俱時。此是敘聲論師破也。
論「無如是過」，總非聲論師也。
論「且應反詰至為在未來」，反詰聲論師也。
論「設爾何失」，聲論師答。設在現在或在未來，此有何失？
論「起若現在至便致無窮」，出起現在失也。
論「起若未來至何有作用」，出起未來失也。
論「故於起位即亦至緣」，論主結來自釋。是聲論不得我意，妄為難也。
論「起位者何」，聲論師問。
論「謂未來世至亦說至緣」，論主取經部義答也。《正理》破云「非如是言能釋前難。以正起位許屬未來，彼宗未來猶未有體，至緣及起依何得成？故前所難無少行法有在起前先至於緣後時方起，非無作者可有用言，仍未通釋。」
論「又聲論師至於俗無謬」，破聲論作者作用別也。聲論師作者如勝論實句，作用如德句，其法別也。離其作者無別作用，如刀能割，豈有別耶？我立用不離體，於俗無謬。
論「此緣起義至釋緣起義」，結歸同十二緣起也。先長行釋、後頌結，此長行也。
論「故說頌言至若後眠應閉」，頌結。言「如非有而起至緣應亦然」者，此兩句論主標宗也。如先非有而有名起，至緣亦與起同時，故言至緣應亦然也。「生已起無窮或先有非有」者，頌上反詰破聲論師也。「生已起無窮」，頌上破起若現在也。「或先有非有」者，頌上破起在未來也。或先未來有起，爾時非有，如何有起？下一行頌上三句釋難，下一句反徵。就三句中，上一句云「俱

亦有言已」者，正答難也。難云：若起至緣二同時者，如何言至緣已方升起也？答云：俱亦有言已。下兩句喻顯，謂如說闇至已燈滅，闇至與燈滅同時亦有，說言闇至已滅。故知同時亦得言已。及開口已眠，眠與開口同時，亦說開口已眠，同時言已。聲論師不信開口與眠同時，第四句反難云：若未眠開口，後眠應閉，以言開口已後眠故。

論「有執更以至是緣起義」，述經部中上坐師釋。字界、字緣，以如前釋。此師意說：種種緣聚集同處共成緣起。

論「如是所釋至聚集豈成」，論主破也。種種聚集於此十二緣起可然。如眼在此，色在遠方，如是亦是緣起，豈是聚集？所以諸釋不同，依聲明一一字皆有十義，取意不同，釋各異也。

論「何故世尊至此生故彼生」，已下釋經中二句此有故彼有、此生故彼生也。先問、後答。此是問也。

論「為於緣起知決定故」，論主總答，欲顯緣起因果決定相繫屬義，此總釋也。

論「如餘處說至可有諸行」，別釋決定相也。就中有四，此即初明也。此明十二支各各相屬相待決定。

論「又為顯示至餘支得生」，此第二顯決定相，明生、有決定相屬相待。

論「又為顯示至後際得生」，此第三明三世相待相屬決定相也。

論「又為顯示親傳二緣至諸行方生」，第四明親傳二緣相待決定。已上並是論主釋也。

論「有餘師釋至諸行得生」，此述經部異釋。即《正理論》牒破云上坐也。此師意者，此有故彼有，破無因也；此生故彼生，破常因也，生非常故也。

論「若爾至無因常因故」，論主破也。但言此生故彼生，即具顯有因及因無常，何用前句此有彼有也。

論「然或有執至純大苦蘊集」，論主正釋。然或有外道執有我，為依行等得有，由無明等因分生故行等得生，此執因之與果俱依於我。然由因分生，故果得生也。世尊為除彼執，果分有由生因有，故不依我。若此生因生，故彼果生。即依此生因有後果，非謂果有別我為餘依因。「謂無明行乃至純大苦蘊集」者，即顯十二支是純苦蘊集聚，無別我雜聚集。

論「軌範諸師至皆應廣說」，論主述自承習經部師也。此有故彼有，顯諸行不斷。此生故彼生，顯相待生。由此不破。

論「有釋為顯至果分亦生」，此述經部異師。此有故彼有者，是因相續有、果相續有，此顯住也。因分生故，果分亦生，此顯生也。

論「此欲辨生至而後說生」，經主破也。有二破：一與此經意不同，經說緣生本欲辦生，如何說住？二破次第失，應合先說其生，然後說住。如何破其次第，先說其住，而後說生？故知經意不爾。
論「復有釋言至非謂無因」，此述經部室利羅多解也。《正理》呼為上坐。此師意由果有故，因有滅無。
論「經義若然至非此經義」，有二破：一既由果有故因滅無者，經應言此有故彼無，何故經言此有彼有？二破云：應先言因生故果生，已後乃可說此有故因滅無。如是次第方名善說。若異此者欲辨緣起，依何次第先說因滅？故知所釋非此經義。
論「復次至生緣老死」，自下述經部十二緣義，寄問生起。
論「我今略顯至無明緣行」，經部述。不知唯行即是無明。福、非福、不動行是行也。
論「由引業力至名行緣識」，此釋行緣識也。經部同大乘，中有識支攝。
論「若作此釋至通於六識」，若中有識支攝，中有具六識故，即順契經識支通於六識。若依有部，唯一剎那結生名識支，此即唯意識，不攝中有，不通五也。
論「識為先故至遍一期生」，此釋識緣名色。言「遍一期生」者，此經部名色從初生後乃至死有，皆名名色，於名色上更立餘支。
論「於大因緣至如是說故」，引教證也。
論「如是名色至說為六處」，此釋名色緣六處也。
論「次與境合便有識生」，釋六處緣觸也。
論「三和故至樂等三受」，釋觸緣受。
論「從此三受至生無色愛」，此釋從受生於愛也。三界受不同，故愛三界異。
論「從欣受愛起欲等取」，此明愛緣取也。言等者，等戒、見、我語取也。經部宗不同有部於一境上愛增為取，即以四取以為取支體也。
論「此中欲者謂五妙欲」，已下別釋四取。欲者即色等五妙欲境，皆能生欲，故名欲也。或是所欲故名欲，於五妙境起貪名為欲取。
論「見謂六十二見如《梵網經》廣說」，此釋見取。亦如《婆沙》一百九十九、二百廣釋。
論「戒謂遠離惡戒」，戒即是內法戒也，遠離不律儀等惡戒。
論「禁謂狗牛等禁」者，是外道持狗、牛等禁。此不能離惡戒，故不名戒。
論「如諸離繫至無義苦行」，已下指人法也。離繫者即是露形外道，離衣等繫，故名離繫，此外道受持種種露形拔髮等禁。婆羅門外道，受持手執杖行、披烏鹿皮等。播輸鉢多外道，此云牛主，謂

事天主摩醯首羅，天乘牛而行，故云牛主。此外道學彼天法，從彼為名，故名牛主。此外道持受頂上持一髻子，身體塗灰。般利伐羅句伽外道，此云遍出，此是出家外道，此持執三杖行擬護淨，安衣服、瓶、鉢等，并剪鬚髮，無義苦行。等，等取自餘無義五熱炙身等也。外道受此等法，皆名禁也。
論「我語謂內身依之說我故」，釋我語取。即此內身實非我語，依之起我語故名我語，此是有財釋也。
論「有餘師說至名為我語」，述異釋也。此師以我見、我慢名為我語。
論「云何此二至說名我語」，釋二名我語所以也。但有其語，無所詮故。引經證，可解。
論「於前四種至所謂欲貪」，正釋取體。前四取是所取、貪是能取，故引經說取是欲貪。此謂於四取上起貪欲也，非謂唯欲界貪。又此中意唯取欲貪，不同有部兼同時蘊。
論「由取為緣至說名為有」，釋取緣有。引經可解。
論「有為緣故至說名為生」，釋有緣生。此說生支，通其五蘊亦并六識。
論「已生為緣故至廣說如經」，釋生緣老死也。辨十二支，廣如經說。已上依經部釋十二支也。已下依論釋經純大苦蘊集。
論「如是純言顯唯有行無我我所」，大苦蘊言，顯苦無初無後，故名大也。集言為顯諸苦蘊生，集是生義也。此釋經中云純大苦蘊集。
俱舍論疏卷第九

霜四日夜半於南屋點了。

此卷有不慮事等字界字緣等也。

前權少僧都傳燈少法師覺受

以黃蘗本一交了。端嚴僧理真

俱舍論疏卷第十

沙門法寶撰

分別世品第三之三

論「無明何義」，自此已下大門第二釋十二支名義。就中有四：一釋無明、二釋名色、三釋觸支、四釋受支。自餘八支，指餘文釋。就初有二：一正釋其名、二別證有體。就前文中，先問、後答。此則問也。
論「謂體非明」，此則答也。答中有三：前二不正答、後一舉頌正答。就不正中有二：一以非明故名曰無明、二以明無故名曰無明。此是前答。所以名無明者，以非明故。
論「若爾無明應是眼等」，難也。若體非明名曰無明，眼等六根、色等六境，除無漏明，竝體非明，應名無明。
論「既爾此義應謂明無」，第二轉釋。以明無故，名曰無明。
論「若爾無明體應非有。破也。若明無故名曰無明。無明即應明無為性」，無明若以明無為性，無明即應體非有也。
論「為顯有體義不濫餘」，已下第三頌正釋也。為顯有體，異明無也。義不濫餘，異非明也。
「論曰至非親友無」，舉喻顯也。就中有三：一舉親、非親喻；二舉實、非實喻；三舉等言等餘非法等喻。此即是初親、非親也。此非親友，唯取所對怨敵名非親友，非是體非親友，異親友故名非親友，不是親友無故名非親友。
論「諦語名實至亦非實無」，舉第二也。
論「等言為顯至非異非無」，舉第三也。「非法」，謂不善法。「非義」，謂不善義。「非事」，謂不善事等。是彼法、義、事敵對，故不是異法等法無等也。
論「如是無明至非異非無」，此合釋無明也。
論「云何知然」，問也。自此已下第二別證有體所以。知體非異於明及是明無。
論「說行緣故」，答也。答中有二：一略答、二廣答。此略答也，說行緣故。既是行緣，明知非是異明餘一切法，亦非無體，是明無也。
論「復有誠證」，此下一行頌廣釋也。
「論曰至說名無明」，釋頌文也。就中有三：一證非是異明無、二證非是惡慧攝、三證不是非見慧。此文初也。無明既是九結中一結，三縛中一縛，十隨眠中一隨眠攝，三漏中一漏，四軛、四瀑流

等中是一軛、一瀑流，故知非是異明眼等餘法，亦非全無猶如菟角。而可說為結等事故，故有別法說名無明。
論「如惡妻子至應名無明」，此第二證非惡慧也。先問、後答。此則問也。
論「彼非無明至故非無明」，答也。惡慧之中有一分慧，是五見故。既非九結等有見結、無明結等別，故知是見不是無明。
論「若爾非見慧應許是無明」，此第三也。就中，先問、後答。此即問也。
論「不爾無明至共相應故」，答也。答中有二：一以無明見相應故、二以無明能染慧故。此是初也。
論「又說無明至異慧能染」，此第二也。貪能染心，貪既非心，故知無明染慧非即慧也。
論「如何不許至何理相違」，經部救也。經言「無明染慧非定相應諸染污慧間雜善慧令不清淨名之為染」，何理相違？如貪染心令不能解脫，豈必現起與心相應方說能染？貪既不定，故知無明亦非相應間雜善慧故名染慧也。
論「雖復能遮至此說為善」，論主評取有部義也。准此，論主不定執一宗，理長即取。
論「又執煩惱皆是無明」，述異計也。此師意說：一切煩惱皆不了境竝是無明。
論「此亦應同至無明染心」，准前遮遣者，若諸煩惱皆是無明者，一結、縛、隨眠、漏、軛等中，不應別說無明結等；二亦不應與見、貪、嗔等相應，見等即是無明，不應自相應故；三或亦應說無明染心。
論「若謂此中就差別說」，牒外救也。外救一切煩惱總名無明，別名為貪、嗔、慢等。經說貪染心不說無明能染心者，說差別名，不說總也。
論「應於染慧不說總名」，反難也。難云：若貪染心說差別名云貪染心，因何染慧即說總名云無明染慧？
論「既許無明至其相云何」，外人問也。
論「謂不了知諦寶業果」，論主答也。
論「未測何相至如無明說」，外人出過。
論「此謂了知所治別法」，論主答也。
論「此復難測其相是何」，外人未了，問也。
論「此類法爾至唯可辨用」，論主重釋。
論「大德法救至恃我類性」，述異說也。此大德說無明，即是餘經所說恃我類性。

論「異於我慢類體是何」，論主問大德也。恃我慢類即是九慢類，此即我慢之差別也。異於我慢，類性是何？
論「經言我今至異於我慢」，引經例釋。如是知已、如是見已，此是佛自說言，如是知四諦已、如是見四諦已，即是三無漏中已知根也，或具知根。諸所有愛(謂一切貪也)、諸所有見(謂五見也)、諸所有類性(謂無明也)、諸我我所執(《正理論》云「以過重故，故重說也」)、我慢執(《正理論》云「攝一切慢」)、隨眠(《正理論》云「此攝疑、嗔二隨眠」)，斷遍知故(得一切結盡遍知)，無影(謂無煩惱得也，如空行影故)、寂滅(得有餘涅槃也，佛未無餘涅槃故也)。故知類性異於我慢(已與我慢別說故也)。
論「寧知類性即是無明」，論主徵也。雖知別說不是我慢，寧知類性即是無明也？
論「不可說為餘煩惱故」，貪、慢、見等經雖已別說，疑、恚、惑等復非是類，已說在彼隨眠之中。十隨眠中唯有無明未說，只可說為無明，不可說為餘煩惱故。
論「豈不可說至故應且止」，論主難也。貪、見、我慢以經別說，不可說為貪、見、我慢，餘慢、疑、恚經既不說，寧知不是餘慢等也？等謂等取疑、恚二惑。此是異師意也。論主敘而為難。所以得知？正《理論》云「有說餘慢是類性攝。彼說不然，諸言流至我慢中故。我慢執言攝諸慢盡(此意諸言流至我慢，即言諸慢。既言諸慢，故知攝盡)，應如愛等各盡無遺(諸言流至愛等中故)。然於此中勝者別說，我、我所執是諸見根，故於見中別顯二種(此諸言流至見中，理合攝一切見盡。以我、我所見，諸見根本，勝故重說之)。為攝疑、恚說隨眠言(疑、恚雖不名顯隨眠中攝)，勝煩惱中無明未說，為別顯彼說類性言。遍與惑俱(隨種種惑相不同故名之為類)，遍往諸趣故名類性。類是行義，是類之體得類性名。」今評《正理》此釋，自是一家之別，無決定證。如說隨眠，如何即知定攝疑、恚，不攝無明？言諸遍流，即謂我慢攝餘六慢。若謂我慢攝餘慢者，應但言慢，經不應以我慢標別，如說其愛。若謂以我慢勝利標別我名，故知說我不攝餘慢。如我、我所見，此見言下不攝四見。進退推尋，不能通釋論主之難。
論「名色何義至今應辨名」，已下一句第二釋名。行、識二支如別處說，故今越次釋名色也。
「論曰至何故稱名」，問也。何故四蘊實非是名而稱名也。
論「隨所立名至故說為名」，答也。答中有二：先總答、後別釋。此總答也。「隨所立名於義轉變故說為名」者，正舉名也。「隨根、境勢力於義轉變故說為名」者，四蘊似名，故稱名也。《正理論》云「佛說無色四蘊名名。何故名名？能表召故，謂能表召種種所緣。若爾不，應全攝無色，不相應法無所緣故。不爾，表召唯在

無色，如釋色名，所說無過。佛說變礙故名為色，去、來、無表及諸極微，雖無變礙而得名色。以無色中無變礙故，變礙名色，非不極成。」准《正理論》，亦以四蘊表召同名，故標名稱。此論以四蘊轉變而緣，同名轉變詮表，故標名稱。
論「云何隨名至色味等名」，別釋名也。
論「此復何緣至轉變而緣」，此釋無色四蘊轉變同故，標名稱也。
論「又類似名」，與名同無色聚故。《婆沙》十五云「所以四蘊名名。答：佛於有為總分二分，謂色、非色。色是色蘊，非色即是受等四蘊。非色聚中有能顯了一切法名，故非色聚總說為名。」
論「隨名顯故」，四蘊微細難知，隨名顯也。《婆沙》云「色法麁顯，即說名色；非色微隱，由名顯故，說之為名。」
論「有餘師說至故標名稱」，述異釋也。《正理論》云「又於一切界、地、趣、生能遍趣求故立名稱，非無漏無色不得名名。雖非此所明，而似此故。又於無色隨說者情總說為名，不勞徵詰。」
論「觸何為義」，此下第三明觸支也。六處如前已說，故此不明，越次明觸。此中有三：一明六觸、二明二觸、三明八觸。此下第一明六觸也。
「論曰至乃至意觸」，此就所依根分六觸也。
論「此復是何」，問也。此觸是何為體？
論「三和所生至有別觸生」，答也。觸體難辨，寄因以說。
論「且五觸生至如何和合」，難也。俱在現在，可說和合。三世各異，如何和合？
論「此即名和合至同順生觸故」，答也。即意在過去、法在未來、識現在緣，此名和合，一以因果義故、二以同一果故。謂根、境、識三同順生一觸，此是因果義，成同一果也。此因果義成同一果義，名為和合。《婆沙》一百九十七云「答：此和合有二種，一俱起不相離名和合、二不相違同辨一事名為和合。五識相應觸由二和合，故名和合(已上論文)。」言不相離者，即以同世為不相離，非謂同聚，以眼、耳等見色聞聲不同處故。
論「諸師於此覺慧不同」，經部師說，即三和合名觸。薩婆多部別有觸生。
論「有說三和至說名為觸」，述經部計。彼以經說如是三法聚集和合說名為觸，不說別生，故知三外無別觸也。
論「有說別法至故觸別有」，述有部計。彼以六六經中說六根、六境外別說六觸，故知六觸不是根、境，別有觸也。
論「說即三和至非法處攝」，述經部師通有部引六六經也。勿以說六根、境已更別說六觸，即謂六觸別有實體。勿受及愛說法處已，更別說有六愛、六處，即謂受、愛非法處攝別有體也。

論「無如是失至差別而說」，有部救也。無有如是重說法處之失，法處有多種故。有是受、愛及觸，復更有餘不相應等眾多法處。經說六外處者，說餘法處。經說六受說受、經說六愛說愛、經說六觸說觸，由此說法處已更說六受、六愛、六觸。汝宗離觸無別有三，可觸及三差別而說。
論「雖有根境至便成無用」，此破外救也。經部救云：根之與境若發識時名為三和，不發識時名為六根、六境。遮彼云：雖有根、境不發於識，可三和外別說根、境。識若起時，定託根、境，若有識起即是三和，如何說三和外更說六觸？
論「有餘救言至總立為觸」，有餘經部救也。此師意說：根、境有不生識即非識因。識有不託根、境，非根、境果。今詳此釋，若未來實有，此義可然；若法現在，即無斯理。雖復有處無識，無有識不依處，識生必託根、境起故。此以是未來、彼同分不生，與根合識也。是不正義。
論「說離三和至出現樂等」，此有部通經也。有兩釋。第一釋云：我部所誦經文異此，不言三法聚集和合名為觸也。第二云：三法聚集和合是生觸因，令說此名觸，是因取果名，如說諸佛出世能生樂故名樂。
論「如是展轉至說有別觸」，結前有部也。
論「即前六觸復合為二」，已下第二明二觸也。
「論曰至就所緣立」，此釋二觸也。有對觸名從所依立，以所依根是有對故。增語觸名從所緣立，所緣境中異於五識不唯緣義，意兼緣名故名為增語。增語謂名，五不緣名，意增名故，名為長境，此從所緣長境為名。了是青者，了青名也，即是意識遍緣名、義。
論「有說意識至就相應立」，述異說也。此師說：意識緣境因，語為增上故，方能緣境。此即意識名為增語，觸與增語相應故名增語，此從相應名增語觸。
論「即前六觸至復成八種」，已下第三明八觸也。就中有三：一明等相應觸；二愛、恚相應觸；三受相應觸。
「論曰至無覆無記」，此明第一明、無明非二相應三觸也。
論「無明觸中至共相應故」，此明第二愛、恚觸也。一切染觸名無明觸，一切染中愛、恚數行，故於染中別標此二。
論「總攝一切至不樂受觸」，此明第三順受觸。
論「此三能引至名為順受」，釋順受也。此有三釋：一能引受故，因於觸境若違、順故；二以是樂等受所領故；三以能為受行相依故，受起行相依於觸故。
論「如何觸為受所領行相依」，重問後二。

論「行相極似觸依觸而生故」，答也。行相極似觸，釋上樂等受所領故。依觸而生故，釋上能為受行相依。
論「如是合成十六種觸」，總結上也。
論「受何為義」，已下第四釋受支也。於中有三：一正釋受支、二明意近行、三義門分別。此下第一正釋受也。
「論曰至但依心故」，此從六觸分六受也。復就所依合其六受為二受也。
論「受生與觸為後為俱」，經部問也。
論「毘婆沙師至俱有因故」，有部答也。
論「云何二法至義可成立」，經部責也。生既同時，於俱有法如何有力？受若未生，觸亦未有，如何生受？觸若已生，受亦已生，已生之法有何功能觸生於受？
論「如何不立」，有部反問經部師也。
論「無功能故」，經部師出不立因也。
論「於已生法至重說何用」，有部責經部因與宗同也。如說聲是無常，以生滅故。生滅、無常，義意無別，如何非因證無常宗？汝言二法俱時而生，宗即是二法相望無功能義。我今問汝不立所因，還重答言無功能故。與前何別？重說無用。
論「若爾便有互相生失」，經部轉破也。二法同時而生，如何互為因果？因即是果、果即是因，不應道理。
論「許故非失至亦互為果」，有部答也。我宗許二互為因果。今詳此答與本文不順，本諍觸生受義，此即不是二互相生，與俱有因義意有別。何因有部作此釋耶？今釋此疑。雖本問觸生受義，而今我便別諍同時因果。有部許有，經部不許，故有部以俱有因答。
論「仁雖許爾至受所生觸」，自此已下經部出過：一違教失、二違理失。此即是初違教失也。
論「又此義非理至先意後識等」，此第二出違理失也。
論「先後因果至有所造色」，有部救也。因果有二，有同時、有異時。如所引教理，即是異時因果。我宗亦許有極成同時因果，如眼根、色境與識同時，而根、境生識，非識生根、境。四大、造色，如影與芽，豈非俱有？而芽、大種生影、造色，非影、造色生芽、大種。此亦有教理也。今詳此釋與本文相順也。
論「此中亦許至何理能遮」，經部通也。四大造色，五識依根，亦許前後，何理能遮？
論「如影與芽豈非俱有」，有部不能遮前教理引出同時因果法也。
論「有說觸後至緣觸生受」，述經部宗上坐釋也。此師意說：後念識依前念根、境生。第一念根、境第二念識生，即於此時三和合觸。此觸即用三和為體，更無別法。至第三念方生受也。

論「若爾應識至非皆是觸」，有部出過。若爾，應識非皆有受者，三和時識未生受故。諸識亦應非皆是觸者，受位中識非是觸故。
論「無如是失至無非是觸」，經部救也。觸時之識有前位受，故非無受也。受位時識是後位觸，故無非是觸。
論「此不應理」，有部非也。
論「何理相違」，經部問也。
論「謂或有時至同緣一境」，有部出違理也。謂或有時違、順二觸不同，前後復色、聲境別。因前違境，受位緣色觸；生後順境，緣聲觸位受。此即違順不同，色、聲境別。欣、戚性殊，如何相生？「或應許受此心相應非與此心同緣一境」者，從前違境及緣色境觸，生後順境及緣聲境觸位受時，心既三和名後位觸，應同後念受境不與前念受同一境。若許此理，壞相應義。
論「既爾若許至斯有何過」，經部轉計。若境別者許成觸識不與受俱，許受俱識而體非觸，緣差故然。斯有何過？
論「若爾便壞至心品恒俱」，有部出過。觸之與受是大地法，彼定一切心品恒俱，如何說言有心無觸、有心無受？
論「彼定恒俱依何教立」，經部問也。
論「依本論立」，有部答也。
論「我等但以至當依經量」，經部救也。就中有二：一不信本論、二釋本論文。此即初也。
論「或大地法義非要遍諸心」，此第二釋本論文。本論中言受等諸法大地法者，非謂要遍一切心也。
論「若爾何名大地法義」，有部責也。如我所釋，遍一切心名大地法。若不要遍一切心者，何得名為大地法也。
論「謂有三地至名大地法」，經部答也。有三種三地，若法遍此三種三地名大地法，非是要遍一切心品。
論「若法唯於至非本所誦」，乘便明善大地等。大不善地是今所增，非本論先有。
論「若於觸後至俱起受想思」，有部以經部不信本論，與出違經過也。經言三和俱起受、想、思，如何說觸、受時別也？
論「但言俱起至何違須釋」，經部通經。就中有二：一總非言不違經、二為通釋。此即初也。經但言俱起受、想、思，不言觸俱，此即通前念觸俱時起後念受、想、思也。故經非證。
論「又於無間至故彼非證」，第二通釋經也。縱汝觸起受、想、思，是觸與受等俱義者，俱有二種，有同時俱、有無間起亦名為俱，如經說慈俱行修念覺支。慈是有漏心，覺支是無漏心，慈覺支俱，故知前後非同時也。觸、受說俱，義亦如是。

論「若爾何故至離於受等」，有部重引經證。既言相雜，明知同時。
論「今應審思至作如是說」，經部不定問也。經通二釋：同一剎那、同緣一境，竝得言雜。此云相雜，為是何雜？
論「於壽與煖至定約剎那」，有部引例證是剎那。於中有二：一引例證、二責違經。此即初也。壽與煖俱既說相雜，故知此雜亦是剎那。
論「又契經言至而不名觸」，此是第二責違經也。經言三和，如何觸、受位識非三和合？受位三和而不名觸？
論「故應定許至受等俱生」，總結有部宗也。
論「傍論已終應辨正義」，已下半頌第二分一心受以為十八意近行也。
「論曰至顯乘前起後」，頌云「此復成十八」者，乘前分為六受及分二受，此復分成十八，故是乘前起後。
論「此意近行十八云何」，問也。
論「謂喜憂捨各六近行」，答。此三受各緣六境分為六近行，合為十八也。
論「此復何緣至為所緣故」，此責分成十八所以。就此之中有三問也。若由自性但應有三，若由相應應唯有一，若由所緣應唯有六。
論「此成十八具足由三」，答也。由自性故，分為三受；由唯意相應故，唯取喜、憂、捨三，不取苦、樂；由所緣故，各分六種。由此十八不增減也。
論「於中十五至皆通二種」，明雜、不雜緣也。喜等各別緣境，故名不雜緣。若別緣法境，亦名不雜緣法意近行。若兩合緣乃至五六合緣，皆名雜緣法意近行。
論「意近行名為目何義」，問也。
論「傳說喜等至數遊行故」，答也。「傳說喜等意為近緣於諸境中數遊行故」者，即是意與喜等以為近緣，喜等於境數遊行故，喜等名為意近行也。
論「有說喜等至數遊行故」，述異說也。此是喜等與意為近緣故，令意於境數遊行故，名意近行也。《婆娑》一百四十九有三釋，二釋同此論，第三釋云「又依意故近境而行，名意近行。」又云「於境捷利，樂數分別，故名為行。」《正理論》云「喜等有力能為近緣，令意於境數遊行故。若說喜等意為近緣，於境數行名意近行，則應想等亦得此名，與意相應由意行故。」
論「如何身受非意近行」，問也。
論「非唯依意至故亦非行」，答也。准此答文，以依意故名近，分別故名行也。

論「第三靜慮至何故不攝」，問。第三定樂唯依意故應名為近，在意分別應名為行，何故不名意近行也？
論「傳說初界至意近行故」，答也。有兩釋也，一以初界無故、二以無對苦根意近行故。
論「若唯意地至廣說如經」，此作違經難也。
論「依五識身至唯意地攝」，已下通經。於中有三。此第一釋，如文可解。
論「又彼經言至故不應難」，第二經自簡也。經言眼見色已，故知在意，不應為難。
論「若雖非見至隨明了說」，第三明經說有餘也。於中有二：一據明了也。總不見、聞等亦起色等近行；二見色已亦容起聲等近行。此是初也。隨明了說言見色已起緣色意近行，非謂起緣色等意近行皆因見、聞等也。若不爾，要須見、聞等後起者，在欲界中不見色界色、不聞色界聲、不觸色界觸，應無緣彼三意近行。在色界中無鼻、舌、識，雖有身識，不能緣下觸，應無緣欲界香、味、觸等意近行也。
論「見已等言至根境定故」，此是第二據不雜亂。
論「為有色等至一近行不」，問也。有唯一色，唯生喜受、或唯生憂、或唯捨不？
論「有就相續非約所緣」，答也。就人有異，謂人於境違、順不同，於此起喜不起憂等，若約所緣即通三也。《婆沙》四十九云「問：頗有色等決定順喜，乃至決定順捨耶？答：依所緣故無，依相續故有。謂有色等或時可意、或不可意，或於彼可意、於此不可意、於餘非可意非不可意。有說：色等於親品順喜，於怨品順憂，於中品順捨。」《正理論》云「續生、命終唯捨近行，非憂與喜，捨任運得故，及順彼位故(順命終也)。唯有雜緣諸捨近行能正離染，以意近行但有漏故(若通無漏即有緣滅不雜緣法念住斷惑也)，唯捨非餘(有漏無閒及前八解脫在未至定故也)。諸加行道中亦有喜近行，非無閒、解脫、根本定攝故。最後解脫道容有喜近行(入根本者有喜意近行也)。」
論「諸意近行中幾欲界繫」，已下第三義門分別。於中有二：一界地體緣門；二有漏、無漏門。此兩行半頌第一門也。
「論曰至五所緣故」，釋欲界意近行及緣三界多少。欲界具三受故，具有十八意近行也。具有六境，緣欲界境亦具十八也。欲界意識三受俱能別緣色界四境，故具十二也。以色界中無香、味故，無香、味各三也。欲界三受俱容得緣無色法處，所以有三，以無色界無五境，故闕十五也。
論「說欲界繫至謂法近行」，述色界初二定體、緣。此地有喜、捨二受故，欲界具六境故，緣欲界境具十二也。色界無香、味故，緣

色唯八也。無色界中唯法處故，唯有喜、捨二法近行。
論「三四靜慮至謂法近行」，述三四定。於此定此地意唯捨受，容緣欲界，故唯六也。若緣色界，即唯有四，謂除香、味。無色界唯有一，捨法近行也。
論「說色界繫至唯一謂法」，述無色界空處近分意近行也。此有二說：一許別緣下、二不許別緣。若許別緣，通有四捨意近行也；若不別緣，唯一雜法捨近行也。
論「四根本地至如後當辨」，述四無色根本及上三邊同也。
論「此意近行通無漏耶」，此下第二半頌漏、無漏門。於長行中便明成就多少門也。
「論曰至唯是有漏」，此述唯有漏也。《正理》釋云「所以者何？長養有故。無漏諸法與此相違。有說：近行有情皆有，無漏不然，故非近行。有說：聖道任運而轉故、順無相界故，非近行體，近行與此體相違故。」
論「誰成就幾意近行耶」，已下明成就也。於中有三：一問、二答、三破有部。此即初也。
論「謂生欲界至唯染污故」，答也。此明生欲界者未得色界善心，即是未得未至定等。此於欲界具成十八，具成善、染。若成上者唯是染污，成上惑故。染不緣下，由此初、二定唯八，喜、捨緣自地四境故。三、四定四，唯捨緣四境故。四無色一，唯捨緣一法故。「皆不緣下唯染污故」，釋所以也。
論「若已獲得至如應當知」，謂已獲得色界善心，初定有十，謂捨六、喜四。未離欲貪，具憂根故，欲成一切。上地多少，數如前說。《正理》欲界等中皆得緣不繫也。
論「若生色界至謂通果心俱」，明色界成欲一也。生無色界定不成下，故略不論。成色多少，准前可知，故不重述。
論「有說如是至經義有殊」，第三論主假為異說破有部也。
論「所以者何」，有部更問。
論「非於此地至是意近行」，論主答也。唯染污受可意相牽數行境界，名意近行。善、無記者不能引意相牽數行境故，非意近行。
論「云何與意相牽數行」，問也。
論「或愛或憎或不擇捨」，答也。
論「為對治彼至知法亦爾」，此引證也。既六恒住對彼喜、憂、捨三，故知此三唯染污，與意相牽數行境故，治彼名住。
論「非阿羅漢至故作是說」，證唯染也。既說羅漢有六恒住、無數行境，故知羅漢善喜、捨非意近行也。
論「又即喜等至謂諸善受」，重引經證。言「喜等」者，等取憂、捨。此三若染污者，緣色等六成十八耽嗜。此三若善，緣色等六為

十八出離。合為三十六也。此是大師所說，非餘能說，故言大師句也。善受既非耽嗜，明非與意相牽數行境也。《婆娑》四十六明六恒住，一百二十九、一百九十明耽嗜受。《正理》救云「如何定知於諸境界或愛或憎或不擇捨方是近行？非如先說諸離欲者或阿羅漢，於有漏事雖全分斷而有有漏喜等現行不名近行，此有何理？又以何緣唯六恒住遠分所治貪等相應雜染喜等方名近行，非餘有漏善喜等受？又彼自說差別言故，非染近行定有極成。謂彼自言但為遮止雜染近行故作是說，即以許有非染近行非六恒住正所遮遣故。《毘婆沙》所說近行非與正理契經相違。又諸有漏皆名雜染，既許雜染皆名近行。與此宗義有何相違？」《婆沙》一百三十九云「若生初定成就欲界一法捨意近行，即通果俱，總緣色等為境故。有說成就三，謂色、聲、法捨意近行。此心若緣所起身表、即有緣色捨意近行。此心若緣所起語表、即有緣聲捨意近行。此心若緣所變化事、以總緣故、即有緣法捨意近行。有說：成就六捨意近行，即通果心俱，此心容有總別緣故。」今詳三解據義各別，不相違也。第一師據化事心唯法捨近行，此心不唯緣一境故。第二師說據化事心及發身、語業心，唯緣色、聲故。第三師說通六近行，通取化事、發業及餘通果心，亦容別緣六境界故。有人云：初師為正，初師意發業心亦兼緣能造觸故者。非也。若能造觸亦心緣，起善、惡二業，例亦應然，應同所造通其善、惡。

論「如是所說至無量差別」，略說受支如上所說，若廣分別無量不同。

論「何緣不說所餘有支」，自此已下餘指別文。

「論曰至〈隨眠品〉當說」，指餘文也。

論「此諸緣起略立為三」，自此已下有兩行頌舉喻顯也。

「論曰至煩惱業事」，此中煩惱總有五喻。此文即是第一喻也。

論「如龍鎮池至相續無窮」，第二喻也。

論「如草根未拔至趣滅滅還起」，第三喻也。

論「如從樹莖至數起惑業事」，第四喻。

論「如糠裹米至應如是知」，第五喻也。

論「如米有糠至能感異熟」，此中明業總有三喻。此所舉文第一喻也。

論「如諸草藥至更不招異熟」，第二喻也。

論「如花於果至應如是知」，第三喻也。

論「如熟飲食至應如是知」，喻異熟果也。竝如文可解。

論「如是緣起煩惱業事」，已下一頌大文第九明四有餘義。

「論曰至無潤功能」，此明生有唯染污也。然通一切，若生欲界即三十六，色、無色界各三十一，皆能結生，不簡上緣、無漏緣等。

論「然諸結生至現起纏垢」，明除隨眠，餘纏、垢等不能結生。
論「雖此位中至煩惱現起」，明結生位心雖昧劣，由數習力邪見等惑皆能現起。
論「應知中有至猶如生有」，此明中有結生剎那同生有也。
論「然餘三有至善染無記」，明餘三有通三性也。
論「於無色界至可立中有」，明無色界無中有所以也。
論「頌中不說至許具四有」，釋頌意也。
論「有情緣起已廣分別」，已下三行頌大文第二明四食也。
「論曰至由食而住」，此明四食是佛說也。
論「何等為食」，問。
論「食有四種至四識」，列四名也。
論「段有二種至翻此為麁」，此釋段食。於中有三：一問細麁、二明界繫、三明體性兼釋名。此文初也。「污蟲」者，謂因津污濕氣而生，即細濕生蟲。餘文可解。
論「如是段食至生上界故」，此文第二界繫分別。《正理論》云「非上界身依外緣住，色界雖有能益大種，而非段食，如非妙欲。如色界中雖有微妙色、聲、觸境，而不引生增上貪故，不名妙欲。如是雖有最勝微妙能攝益觸，而畢竟無分段吞噉，故非段食。雖非段食攝，而非無食義。如喜雖非四食中攝，而經說為食，以有食義故。如契經言『我食喜食，由喜食久住，如極光淨天。』若爾，欲界亦應唯口分段吞噉方名段食。不爾，欲界吞噉為門，餘可相從立此名故。非於色界小有吞噉，可令餘觸從彼為名，是故二界無相類失。若人生在北俱盧洲，離段吞噉壽豈斷壞？雖不斷壞，而所依身形色疲損，苦為存活。若爾，何故彼由食住？香等為食，非要吞噉。彼定常嗅如意妙香，或觸可愛風等妙觸。又彼身中有能益煖。或非欲界皆資段食，亦非段食定唯欲界，從多就勝故作是言。下有、上無，不應為難。」
論「唯欲界繫至分分受之」，第三出體兼釋名也。
論「光影炎涼如何成食」，問。若欲界繫香、味、觸三皆是段食，復言口、鼻分分受之。光、影、炎、涼既無口、鼻分分受義，如何成食言不簡也？
論「傳說此語至如塗洗等」，有兩釋，如文可解。《正理論》云「然段食體事別十三，以處總收唯有三種，謂唯欲界香、味、觸三。一切皆為段食自體，可成段別而吞噉故。乃至又諸飲等亦名段食，皆可段別而受用故，豈不求食為除飢、渴。如何飢、渴亦名為食？由此二種亦於根、大能增益故，如按摩等。又於飲食無希欲心，身便疲損，故二名食。又有飢、渴方名無病。故為食事，此二勝餘(十三事者，十一種觸，香、味二境也)。」

論「色亦可成至何緣非食」，此問色非食所以。
論「此不能益至境各別故」，答也。聞香等時能益自根，見色時不能益眼，故非是食。先益自根，後及餘身，可名為食。當不能益自根、大種，況能及餘。言「解脫故」者，謂已離欲者。
論「有時見色至而無益故」，通釋伏難。《正理論》云「色處何緣不名為食？是不至取根所行故。以契經說：段食非在手中、器中可成食事，要入鼻、口，牙齒咀嚼、津液浸潤，進度喉咽墮生藏中，漸漸消化味勢熟德，流諸脈中攝益諸蟲，乃名為食。爾時方得成食事故。若在手、器，以當為名，如天授名那落迦等。雖彼分段總得食名，而成食時唯香，味，觸，爾時唯此為根境故。若總分段皆名食者，聲、不相應亦應是食，非聲等物在彼段中可如香等亦名為食，以不相續無形段故，非無形段不相續物能住持身可成食事。又如何知色處非食？身內攝益根、大功能，如香、味、觸不別見故，爾時不生彼境、識故。云云乃至若爾何故於契經中稱讚段食具色、香、味？為令欣樂兼讚助緣，如亦讚言恭敬施與，豈即恭敬亦名段食？具正、助緣，如有讚花林具花、果、影、水，豈影與水亦即是林？云云乃至又舉色相表香、味、觸亦妙可欣故作是說。經何不讚食具觸耶？讚具色等已說觸故。非有惡觸具妙色等，故有妙觸不說自成。又唯觸處是真食體，讚此食體有色、香、味，故經說食體無缺減。」
論「觸謂三和至通三界皆有」，明後三食體及界繫等。
論「如何食體不通無漏」，問所以也。
論「毘婆沙師至為滅諸有」，舉婆沙師答。
論「又契經說至故非食體」，舉體答也。
論「言部多者至為何所目」，問。
論「此目中有至說中有故」，答也。求生，是中有五名中一名。
論「何等為五」，問五名也。
論「一者意成至暫時起故」，答五名也。
論「如契經說至起謂中有」，此引經說中有名起。「有壞自體起」者，謂死有壞本有自體，中有起也。「有壞世間生」者，謂無情法因滅果生。
論「又經說有至為第四句」，重引經證。此之二經皆證中有名為起也。《正理論》云「如是四食體，總有十六事。十六事者，觸為十一，香、味為二，觸、思、識三。」又《正理》說思食唯與意識相應，唯後三食說有漏言，顯香等三不濫無漏。何緣無漏觸等非食？食謂能牽能資諸有，可厭可斷愛生長處，無漏雖資他所牽有，而自無有牽有功能，非可厭斷愛生長處，故不建立在四食中。即由此因望他界、地，雖有漏法亦非食體。他界地法雖亦為因能資現有，而

不能作牽後有因，故不名食。諸無漏法現在前時，雖能為因資根、大種，而不能作牽後有因。雖暫為因資根、大種，而但為欲成已勝依速趣涅槃永滅諸有。自地有漏現在前時，資現令增能招後有，由此已釋段食為因招後有義。謂觸等食牽後有時，亦牽當來內法香等。現內香等資觸等因令牽當有，亦能自取當來香等為等流果。是故段食與後有因同一果故，亦能牽有，故名為食。然香、味、觸體類有三，謂異熟生、等流、長養。由外香等覺，發身中內香、味、觸令成食事，故所說食其理定成。
論「又部多者至說名求生」，述異釋也。
論「幾食能令至求生有情」，問。此四食中幾食能令阿羅漢增長？幾食能令餘有情增長？
論「毘婆沙師說至老死緣故」，已下明二種皆因四食住，諸有愛者亦由段食資當有故。引世尊說，四食皆為老死緣故。此中意證段食亦引當有，如前引《正理》釋，此明段食資現亦資當也。
論「亦見思食至望絕便死」，已下明思食正牽當有亦兼資現。已下引兩事證，如文可解。
論「《集異門足》至卵即敗亡」，引《集異門》證其思食於現有資。
論「此不應然至忘則命終」，此是論主正本文也。今詳此文若證思食，義則不應；若各別論不思議力用，義即無違。
論「起念母思在於觸位」，述起思時，謂十二支觸支時也。
論「諸有漏法至說食唯四」，問廢立所以。
論「雖爾就勝至能起當有」，此略答也。段食、觸食能益現勝，思、識二食引當勝故，故唯說四。
論「言所依者至業為勝」，釋前二食也。
論「言當有者至最為勝故」，釋後二食也。
論「故雖有漏至唯說四食」，總結上也。
論「前二如養母至生未生故」，舉喻顯也。
論「諸所有段皆是食耶」，問。能資身者有食用。無能資身，無食用故，不名食也。
論「有段非食至皆有四句」，此答。唯其段食，餘三亦有四句。可知。
論「頗有觸等至無漏觸等」，此明資益而非食。前說有食而非益也，且就不益不名為食，理實不益亦是食攝。
論「諸有食已至資根及大」，此明有損亦名食也，但於二時隨有一益即名為食。
論「何趣何生至皆具四食」，明四生、五趣皆具四食。
論「如何地獄有段食耶」，問。

論「鐵丸洋銅豈非段食」，答也。
論「若能為害至識食亦爾」，難也。就中有二：一違前四句、二違《品類足》，此二皆說為緣資益方名食故。如何乃言洋銅、鐵丸亦是食耶？
論「彼說且依至皆有四食」，答也。前四句中及《品類足》且說資身，《毘婆沙》說據得食相，由斯故說鐵丸、洋銅得食相故亦名為食。孤獨地獄亦有唯益無損段食，如人中食，故說五趣皆具四食。准此論文，八地獄中無益身食。
論「世尊所說至林中異生」，因明四食，問施食得果不同人也。
論「有作是釋至諸有腹者」，述異釋也。
論「彼釋非理至挍量難勝」，論主破。就中有二：一違文故，謂經說施贍部林中一異生故，今言所有一切住贍部洲，非是一故；二一切贍部異生，理勝一百外道仙，何足為奇挍量歎勝。
論「有言彼是近佛菩薩」，述第二異釋。
論「理亦不然至阿羅漢故」，論主破也。施近佛地菩薩得福勝施俱胝阿羅漢，如何此中對外道仙挍量勝劣也？
論「毘婆沙者至順決釋分」，此述《婆沙》一百三十評家釋也。
論「此名與義至自所分別」，論主破。得順決擇分名贍部異生，無所憑據。既無文證，即是《婆沙》自所分別。《婆沙》一百三十引經與此有少異，引經雖別大意皆同，然釋贍部洲異生有異。
論「後身菩薩至此說應理」，論主自評取此釋。與第二釋近佛菩薩有何別者，近佛菩薩非決定在贍部洲中，後身菩薩決定即在贍部洲中。然前有難，彼獲施福勝施俱胝阿羅漢故。
論「爾時菩薩至且言勝百」，通前難也。
論「理必應然至對預流向」，重審定也。所以得知理決定爾？以彼經中先將外仙對彼異生挍量勝劣，後重將彼離欲外仙對預流向挍量勝劣，故知異生勝預流向，失挍量法，先多後少故。若謂異生是順決擇分等者，即應將彼異生對預流向挍量勝劣，云施異生劣預流也。
論「已說有情至有死生等」，自此已下兩行半頌大文第三明死生受識等。《正理論》云「今應思擇，於前所說中等四有，死、生二有唯一剎那，於此時中何識現起？此識復與何受相應？定心、無心得死生不？住何性識得入涅槃？於命終時識何處滅？斷末摩者其體是何？」此論略故，舉前二問等後問也。
「論曰至初結中有」，答第一問。舉其六位唯有意識，以釋死、生唯意識也。所說生言，應知亦攝初結中有。此位亦唯是意識等，故與生有同亦名生。中有初心亦名中有，不名生有。既是中有，憑何文證亦得名生？《正理論》云「本論亦有以生聲說結中有位。有欲

界繫見、修所斷二部諸結一時獲者，謂上界沒欲界生時，此等生言說中有始，由此頌說生言兼攝中有。」
論「死生唯許至不順死生」，答第二問。《正理論》云「以死、生時必昧劣故，由此故說下三靜慮唯近分心有死生理，以根本地無捨受故。」
論「又此二時至必非無心」，略答第三、第四問也。謂死、生位非是在定亦非無心。
論「非在定心至能攝益故」，別以三因證在定心無死、生也。「地界別」者，謂身在欲界，等入上界、地定等，不可異地心而命終受生。縱令界、地同者，定是加行起故，亦不可說命終等也。又定亦是能攝益故。《正理論》云「而非在定心有死、生理，非界、地別有死、生故，設界、地同極明利故，由勝加行所引發故。又在定心能攝益故，必由損害方得命終。諸在定心非染污故，必由染污方得受生。異地染心亦攝益故。加行起故無命終理。異地染心必勝地攝，何容樂往劣地受生？故彼亦無能受生理。一切異地淨無記心，加行起故，無命終理。非染污故，無受生理。」
論「亦非無心至無受生故」，別明無心無死、生也。《正理論》云「又非無心有命終義，理相違故。死有二種，或他所害、或任運終。無心位中他不能害，有殊勝法住持身故。處無心位不任運終，入心定能引出心故。謂入心作等無間緣，取依此身心等果法，必無有別法能礙令不生。若所依身將欲變壞，必定還起屬此身心方得命終，更無餘理。又有契經證無心不命終。故契經說：無想有情由想起已從彼處沒。非無心位可得受生(云云多釋)。」
論「雖說死有至而無異熟」，唯無記涅槃。答第五問也。
論「何故唯無記得入涅槃」，問所以。
論「無記勢力微順心斷故」，答所以也。《正理論》云「劣善何故不入涅槃？以彼善心有異熟故。諸阿羅漢厭背未來諸異熟果，入涅槃故。若爾，住異熟應不入涅槃。不爾，已簡言厭背未來故。何不厭背現在異熟？知依現異熟，永斷諸有故。依現異熟證無學果，知彼有恩不深厭患。諸阿羅漢深厭當生，故命終時避彼因善，唯二無記，勢力劣故。順於昧劣相續斷心，故入涅槃唯二無記。」
論「於命終位至識最後滅」，答第六問，寄問起也。
論「頓命終者至亦心處滅」，答也。阿羅漢人無所往後有，故於心處滅。
論「有餘師說彼滅在頂」，述異師說。此師意說，涅槃最勝，故於頂滅。
論「正命終時至一處都盡」，釋上識滅處也。識無方所不可辨處，隨身根滅處言識滅處也。

論「有漸命終者至是謂末摩」，答第七問。即以身中有異支節名為末摩，無異物也。《正理論》云「謂於身中有別處所，風、熱、淡盛所逼切時，極苦受生，即便致死，得末摩稱。」
論「若水火風至故得斷名」，釋斷名也。風、水、火等能觸便命斷，名斷末摩。非謂如斬薪等分為二分名之為斷。《正理論》云「好發語言譏刺於彼，隨實、不實傷切人心，由此當招斷末摩苦。」
論「地界何緣至隨所應起」，釋地不能為斷末摩所以。
論「有說此似外器三災」，述意說也。
論「此斷末摩天中非有」，明斷末摩有、無處也。
論「然諸天子至非定當死」，此明天中小衰相也。
論「復有五種至必定當死」，此明天中有大衰相。《正理論》云「此五相現決定命終，設遇強緣亦不轉故。非此五相諸天皆有，亦非此五一一皆具，總集而說故言有五。如何得知非一切有？由教、理故。教謂經言：三十三天有時集坐善法堂上共受法樂，中有天子福壽俱終，即天眾中不起于坐俄然殞沒，都不覺知。經說諸天五衰相現，經五晝夜然後命終，寧不覺知不起于坐？理謂衰相皆是不善圓滿業果，非一切天皆同集此不善業故。」
論「世尊於此至何謂三聚」，自此已下大文第四明三聚眾生也。
「論曰至三不定性聚」，列三聚名也。
論「何名正性」，問。
論「謂契經言至是名正性」，答正性也。此無餘斷，即是有餘、無餘涅槃，即此涅槃名為正性。《正理論》云「何故唯斷說名正性？謂此永盡邪偽法故。又體是善常，智者定愛，故世尊亦說聖道名正性，經說趣入正性離生故。」
論「定者謂聖至故名正定」，釋正定也。此謂得無漏斷，得不越七生得涅槃故。
論「諸已獲得至何非正定」，問也。若以定得涅槃名正定者，得順解脫分善定得涅槃，何不從此名為正定，唯取聖人？
論「彼後或隨至不名正定」，答也。此有四釋：一或後時墮邪定故、二得涅槃時未定故、三非如預流極七返有等、四彼未能捨邪性故。
論「何名邪性」，問也。
論「謂諸地獄至是名邪性」，答也。謂三惡趣名為邪性。《正理論》云「何名邪性？謂有三種：一趣邪性、二業邪性、三見邪性，即是惡趣、五無間業、五不正見如次為體。」
論「定謂無間至故名邪定」，釋邪性也。即是定墮地獄，故名邪定。

論「正邪定餘至可成二故」，此釋第三不定聚也。非定屬，一得不定名。住增上忍及第一時，時少不說，及未捨見邪性故。
俱舍論疏卷第十
霜月七日夜半點了。
闇眼彌疲燈下。
覺樹記
以興福寺慈恩院本一交了。乘忍法師

俱舍論疏卷第十一

沙門法寶撰

分別世品第三之四

論「如是已說至今當說者」，此下當品大文第二明器世間。於中有三：一述所居器、二述能居量、三述分齊。就明所居器中，一別明小器、二總明大千。就別明小器中，一明三輪、二明九山、三明八海、四明四洲、五黑山等、六明地獄、七明日月、八明天器。此下三行頌，第一明三輪。頌文可知。

「論曰至形量不同」，此明三千大千世界形量不同。三輪等異，諸部同許。

論「謂諸有情至踰繕那」，明風輪廣厚也。

論「如是風輪至風輪無損」，明風輪堅密。「大諾健那」者，是人中神名，此云露形，有大力也。

論「又諸有情至踰繕那」，此明水輪厚也。廣同金輪，故此不說。

論「如何水輪不傍流散」，問。

論「有餘師說至墮於熟藏」，述餘師釋。

論「有餘部說至如箄持穀」，述異部釋。未知何部，應撿。

論「有情業力至三億二萬」，明金輪也，及明成金已後二輪厚薄。

論「二輪廣量至踰繕那」，此明水、金二輪廣量。准此，金、水二輪與風輪不同，風輪無數，理合大千同一。「二徑十二億」等，即是唯一四天下也。略計八山、七海已六十萬餘踰繕那，更加外海、輪圍亦有十二億。下文云十萬為洛叉，故知十萬為億也。有人謂十二餘億為大千之徑。全不相當。《婆娑》一百三十四「風輪廣則無數。」又云「如是水輪於未凝結位，深十一億二萬踰繕那。有說廣量與風輪等。有說狹小分百俱胝，百俱胝輪其量皆等，謂徑十二億三千四百半，圍量三倍，謂三十六億一萬三百五十踰繕那。有說：金輪廣如水量。有師復說：少廣水輪。」准此論釋，風、水之中取其後說。水、金之內今取前師。今詳前之二說、前說為善。既同一雨水以成水輪、於中何要分金、水別？又三輪相依，風輪既等大千，水、金因何即小？

「頌曰」，已下有四行頌，第二明九山也。「蘇迷盧」者，此云妙高。「踰健達羅」，此云持雙。此山頂上有其二道猶如車迹，山持二迹故名持雙。「伊沙馱羅」，此云持軸。山峯上聳猶如車軸，故名持軸。「竭地洛迦」，印度樹名，一此山寶樹形相似故，從似為名。「蘇達梨舍那」，此云善見。莊嚴殊妙，見者稱善，故名善

見。「頞濕縛羯拏」，此云馬耳，此山上峯似馬耳也。「毘那怛迦」，此云象鼻，印度神名。山形似彼象鼻，故以名焉。「尼民達羅」，此是魚名，其魚紫尖，山峯似魚[此/束]，故以為名。後之兩頌，如文可知。
「論曰至吠琉璃色」，此明九山安布處所，及能成財寶有不同也。
論「如是寶等從何而生」，問也。
論「亦諸有情至轉變所成」，以明眾寶所從生也。由業風力，水減寶生，非即水體轉變成色。
論「數論云何執轉變義」，問。
論「謂執有法至有餘法滅」，答也。此外道說，如金為器，改變器時，金無生滅，器有生滅。
論「如是轉變何理相違」，問違理也。
論「謂必無容至法滅法生」，出違理也。此意欲說金之與器體性無別，如何說有別法是常？別法生滅，謂冥諦常，二十三諦是無常也。
論「誰言法外至名為有法」，外道救也。誰言實諦之外別有二十三諦？金外別有器也，即是實諦轉變，如金轉變，相生滅也。
論「此亦非理」，論主非也。
論「非理者何」，外道問也。
論「即是此物至曾所未聞」，論主破也。
論「如是變生至內海外海」，此明變生眾寶等已，復有業風各別為山為海等也。
論「如是九山至出水量同」，此明九山高廣量也。
「頌曰」，已下有兩行頌，第三明八海也。
「論曰至不傷腹」，明內海具八功德水。
論「如是七海至踰繕那」，明初海量也。准此論文，妙高山方以其四面數各三倍，謂各成二億四萬故。
論「其餘六海至二萬二千」，明餘六海及鹹海量。總略計九山及八海，一四天下徑總有一百二十萬八百七十五踰繕那。
「頌曰」，已下有四行頌，第四明四大洲形量也。
「論曰至二千踰繕那」，略舉四洲，竝明南贍部洲相。
論「唯此洲中至能持此故」，明金剛座所在處也。
論「東勝身洲至人面亦然」，明餘三洲及人面也。
論「復有八中洲至羅剎娑居」，明八中洲。「遮末羅」者，此云猫牛。「筏羅遮末羅」，此云勝猫牛。「提訶」，此云身。「毘提訶」者，此云勝身。「舍攞」者，此云諂。「嗢怛羅漫怛里拏」，此云上議。「矩拉婆」者，此云勝邊。「憍拉婆」者，此云有勝邊。一說八洲皆人所住。一說唯一羅剎娑居。《婆娑》一百七十二

云「此八洲中人形短小，如此方侏儒。有說：七洲是人所住，遮末羅洲唯羅剎娑居。有說：此所說八即是四大洲之異名，以一一洲皆有二異名故。如是說者，應如初說。」准此論文，即二說中前說為正。

「頌曰」，已下有一行頌，第五明黑山等。

「論曰至以立洲號」，「香醉山」者，此山中香氣，人嗅便醉，故名香醉。一殑伽河，從東面出，遶池一匝流入東海。二信度河，從南面出，遶池一匝流入南海。三徙多河，從北面出，遶池一匝流入北海。四縛芻河，從西面出，遶池一匝流入西海。

論「復於何處置捺落迦」，已下第六明地獄。就中有二：初明八大地獄、二明十六增。

「論曰至無如是事」，明處及明無間大地獄也。

論「有餘師說至而有等流」，述異釋也。《順正理論》有一說云「有說：無隙立無間名，雖有情少而身大故。」此同《婆娑》一百一十五云「以諸有情造大惡業，生彼地獄得廣大身，一一身形悉皆廣大，遍彼多處中無間隙，故名無間。」又一百七十二有一師云「雖亦有間，假說無間。有說：彼處恒受苦受，無喜樂間，故名無間。」即是此論後釋。「有說眾多有情造作惡業，相續生彼，滿彼處所，故名無間。評曰：不應作是說。生餘地獄多，生無間者少。所以者何？以造作增長上品身、語、意惡業者乃生彼處。有情造作增長上品惡業生彼處者少，造作增長中、下品惡業生餘地獄者多。如造作增長上品善業生有頂者少，造作增長中、下品善生餘處者多故。應作是說：由造作增長增上不善業，生彼所得身形廣大，一一有情據多處所，中無間隙，故名無間。」此評家義即是《正理論》中一師釋也。

論「七捺落迦至七者等活」，此則明餘七地獄也。

論「有說此七在無間傍」，述異說。《婆娑》一百七十二云「問：地獄在何處。答：多分在此贍部洲下。云何安立？有說：從此洲下四萬踰繕那至無間地獄底。無間地獄縱廣高下各二萬踰繕那，次上一萬九千踰繕那中安立餘七地獄，此七地獄一一縱廣萬踰繕那。有說：從此洲下四萬踰繕那至無間地獄，此無間地獄縱廣高下各二萬踰繕那，次上有三萬五千踰繕那安立餘七地獄，一一縱廣高下五千踰繕那。有說：無間地獄在於中央，餘七地獄圍匝圍遶，如今聚落圍遶大城。」

論「八捺落迦增各十六」，已下第二釋十六增。先引經中二行頌證、後牒釋也。

論「故薄伽梵至猛火恒洞然」，引經證有十六增也。

論「十六增者至各有四所」，先標數處。

論「煻煨增至平復如本」，釋第一也。
論「二屍糞增至咂食其髓」，釋第二也。
論「三鉾刃增至復有三種」，此開第三以為三也。
論「一刀刃路至平復如本」，釋第一也。
論「二釰葉林至齟掣食之」，釋第二也。
論「三鐵刺林至故一增攝」，此釋第三，竝總結也。
論「四烈河增至故言皆十六」，釋第四增，竝總結也。
論「此是增上至重遭害故」，釋增名也。以本地獄適被害已，重遭害故，故名增上被刑害所。
論「有說有情至故說為增」，述異釋也。前以苦重增上故名增，後釋以數受苦故名增。評其論意，只是兩釋，不是三解。有人謂是三解，誤也。《正理論》云「此十六中受苦增劇過本地獄，故說為增。或於此中受種種苦，苦具多類，故說為增。」
論「今於此中至是有情不」，自此已下明地獄卒。「是有情不」，問也。
論「有說非情」，答。
「如何動作」，問。
論「有情業力如成劫風」，答。
論「若爾云何至死作琰魔卒」，難。
論「琰魔王使至非實有情」，此通難也。
論「有說有情」，述異說。
論「若爾此惡業何處受異熟」，問。
論「即地獄中至此何理遮」，答。
論「若爾何緣火不燒彼」，難也。
論「此定由業力至故不彼燒」，釋。於中有兩釋，如文可解。《正理論》云「無間、大熱及炎熱三，於中皆無獄卒防守。大叫、號叫及眾合三，少有獄卒，琰魔王使時時往來巡撿彼故。其餘皆為獄卒防守。有情無情異類獄卒，防守治罰罪有情故。」
論「熱捺落迦至其八者何」，已下釋八寒地獄。先即列名、後明處也。
論「一頞部陀至摩訶鉢特摩」，「頞部陀」者，此云皰，嚴寒逼身生其皰也。「尼剌部陀」，此云皰裂，嚴寒過前身皰裂也。已上從身皰及皰裂得名。「頞哳吒」，是忍寒聲，寒增故口不得開，但得動舌作哳吒聲。「臞臞婆」者，寒轉增故舌不得動，但得作臞臞聲。「虎虎婆」者，寒增故不得開口，但得作虎虎聲。「嗢鉢羅」者，此云青蓮花，寒轉增故身色變青，如青蓮花。「鉢特摩」者，此云赤蓮花，寒增故其身拆裂，如赤蓮花。「摩訶鉢特摩」，此云大赤蓮花，寒轉增故其身拆裂，如大赤蓮花。已上列名。

論「此中有情至以立其名」，釋立名所以。前二、後三隨身變立名，第三、四、五從聲變立名也。
論「此八竝居至大地獄傍」，此明處也。
論「此贍部洲至無間等耶」，難。
論「洲如穀聚至漸陋漸深」，答。
論「如上所論至增上業感」，總述前地獄處是增上共業果也。
論「餘孤地獄至空及餘處」，明孤地獄各別業招，處所不定。
論「諸地獄器至支派不定」，總結地獄處也。
論「傍生住處至後流餘處」，述傍生處。
論「諸鬼本處至廣說如經」，述鬼住處竝貧富異。《正理論》云「此贍部洲南邊直下深過五百踰繕那量，有琰魔王都，縱廣量亦爾。有人云：以此文證，明知金剛座近北，諸地獄等在王都下稍近南邊，不相妨也。」今詳此釋，事恐不然。無間地獄廣二萬踰繕那，於四門外有十六增，或說七地獄遶無間獄，其傍復有寒地獄處，縱少近南亦侵金剛座下。今現人趣居處與鬼趣宅舍不相障礙，故知地獄鬼趣與金剛座不相妨也。若不爾者，鬼趣等處豈無土石等耶？
論「日月所居量等義者」，自此已下有三行頌，第七明日、月處量。
「論曰至令不停墜」，明日、月等所依處也。
論「彼所住去此至妙高山半」，述高下也。
論「日月徑量至十六踰繕那」，述大小也。
論「日輪下面至為益為損」，述體用也。因生長者為益，因衰落者為損。
論「唯一日月至餘例應知」，述用廣狹。「北洲夜半東洲日沒南洲日中西洲日出」者，此據一時而論，非全盡理。若不爾者，北洲夜半、南洲日中，理且可然。東洲日沒當妙高山東南角，南洲日中當妙高山正南，西方日出當妙高山西南，豈全定也。
論「日行此洲至晝即漸增」，述日夜增減。汎言夜增晝增、夜減晝減，有其兩義：一夜短其晝已去晝增，晝短其夜已去名夜增。若取此義，即秋分已後是夜增，春分已去名晝增。二起此時已去夜漸進長，即第二日長第一日等名夜增。晝增翻此。若依此義，即夏至日已去名夜增，冬至日已去名晝增也。問：此論所明增減為是何者？答准：論云「日行此洲向南向北，如其次第夜增晝增。」即夏至已後至冬至日夜增，冬至日已後至夏至日晝增。《婆娑》一百三十六云「然晝與夜增減相違，雖各二時而無四位。晝夜增減各一臘縛，則各一牟呼栗多，三十牟呼栗多成一晝夜。於中晝夜多少四類不同，增位極長不過十八，減位極短唯有十二，晝夜停位各有十五。

謂羯栗底迦月白半第八日，晝夜各有十五牟呼栗多，從此已後晝減夜增。」釋曰：西方以黑月為先、白月為後。羯栗底迦是此方八月，若以此方七月十六日為月初，白半即當此方八月八日；若以此方八月十六日為月初，白半即當此方九月八日。晝夜停時，當此方八月十五日，以八日後晝減、夜增故。亦即是節氣月日，非是月生、月盡月日，此月生、月盡晝夜增減不定故。若以此方八月八日晝夜停，西方節氣先於此方七日；若以此方九月八日晝夜停，西方節氣晚於此方二十三日。准輪圍山徑一百二十萬八百七十五踰繕那，略計西洲、南洲相去三十萬踰繕那。南洲節氣不同，計有九十日異。此國去彼國無四五萬里，節氣七日不同是即不違；若二十三日不同，理即令隔。應以七月十六日為羯栗底迦月，為月初定。又《婆娑》云「至末伽始羅月白半第八日，夜有十六牟呼栗多，晝十四。至報沙月白半第八日，夜有十七，晝十三。至摩迦月白半第八日，夜有十八，晝十二。從此已後，夜減晝增各一臘縛。至頗勒窶那月白半第八日，夜有十七，晝有十三。至制怛羅月白半第八日，夜有十六，晝有十四。至吠舍佉月白半第八日(此當此方二月八日，亦云從此已後夜減晝增)，晝夜各十五。從此以後夜減晝增各一臘縛。至誓瑟搋月白半第八日，夜有十四，晝有十六。至阿沙荼月白半第八日，夜有十三，晝有十七。至室羅筏拏月白半第八日(此當此方五月八日)，夜有十二，晝十八。從此已後晝減夜增各一臘縛。至婆達羅鉢陀月白半第八日，夜有十三，晝十七。至阿濕縛庾闍月白半第八日，夜有十四，晝十六。如是復至羯栗底迦月白半第八日(當此方八月八日，西方八月二十三日)，晝夜停等。是名略說時之分齊。」准上論文，日向北六月夜減，向南六月夜增。然標晝夜增減，言於四處至羯栗底迦月白半第八，晝夜各十五牟呼栗多。此後復云從此已後晝減夜增(此當此方八月九日，西方八月二十四日)，至摩迦月白半第八日，夜十八，晝十二牟呼栗多(當此方十一月)，是夜極長。於此已後亦言從此已後夜減晝增。至吠舍佉月白半第八日，晝夜各十五牟呼栗多。此後亦云從此已後夜減晝增(當此方二月九日)。至室羅筏拏月白半第八日，夜有十二，晝十八(此當此方五月八日，西方五月二十三日)，此後亦云從此已後晝減夜增，當九日也。此論云「日行此洲路有差別，故令晝夜有減有增」者，當《婆沙》云「然晝與夜增減相違，雖各二時而無四位。」論云「從雨際第二月後半第九日夜漸增」，此說五月九日、八月九日，皆悉不違《婆沙》所說。於此雨際第八日後，皆言從此後晝減夜增故。准此論文，五月九日《婆沙》云白半，此論云後半，故知第二月初即是四月十六日，第一月初即是三月十六日。論云「從寒際第四月後半第九日夜漸減」，此說十一月九日、二月九日，皆悉不違《婆沙》所說。於此兩月第八日後，皆

言從此後夜減晝增故。准此論文，日向南夜增晝減故云後半，婆娑云白半，故知是此方十一月九日，夜極長也。若以五月為雨際第二月，即此方四月十六日為雨際第二月初，與《四分律》不同，《四分律》以四月十六日為雨際第一月故。若以八月為雨際第二月，即此方六月十六日為雨際第一月初。若以十一月為寒際第四月，即此方七月十六日為寒際之初，與《四分律》不同。若以二月為寒際第四月，即十月十六日為寒際初，皆不違《婆沙》文也。然取順此方時，應以六月十六日為雨際之初，此方立秋已去多雨故。唐三藏以三月十六日為雨際之初，取五月九日夜增，亦不違《婆沙》。然太法師釋，以六月十六日是雨際之初者，取八月後半第九日夜增，亦不違《婆沙》。依《四分律》等，以四月十六日為雨際之初，此是譯家誤以此方五月十六日為雨際第二月初。以此方六月前十五日，為五月白半第八日也。亦可通云：《毘婆沙》是迦濕彌羅國，《四分律》非有部宗，是其別國，寒熱不同兩月有異，故不同也。《西域記》云「有國亦以十二月為雨際，彼國冬多雨故。」其《婆沙》五月、八月白半第九日皆說夜增，《俱舍》但說日行向南夜增，即是《婆沙》五月白半第九日也。今釋《俱舍》雨際第二月白半第九日，即是此方五月第九日為定。然《婆沙》皆說白半第八日晝夜增減，此方皆十五日為冬至、夏至日。春分、秋分者，竝是節氣日月也，所以不同也。節氣從西向東也，以日從西向東，故南方夏、西方秋、北方冬、東方春。南方夜極短，北方夜極長，東、西方晝夜停。

論「晝夜增時一晝夜增幾」，問也。

論「增一臘縛晝夜減亦然」，答也。三十臘縛為一須臾，一百八十日增至極長。一百八十日計當六須臾，一百八十日減當六須臾。

論「日行此洲至夜增晝增」，此明日行增減義也。

論「何故月輪至見有缺耶」，問。

論「世施設中至見不圓滿」，准此似月下日高，此發影覆其自面故。

論「先舊師釋至現有圓缺」，述經部先舊師釋也。

論「日等宮殿何有情居」，問。

論「四大天王所部天眾」，答。

論「是諸天眾唯住此耶」，問。

論「若空居天至諸層級等」，答也。

論「有幾層級其量云何」，已下第八明天器。就中有三：一明大王眾天、二明三十三天、三明餘色天。此下兩頌，第一明四大王眾天。就中有三問也。

「論曰至八四二千」，明四層級量也。

論「有藥叉神至共所居止」，明四層級所依天別。
論「故經依此說四大王眾天」，引經釋名。以所部領，天非一類，故名眾也。
論「如妙高山至所部封邑」，此明七金山上天也。
論「是名依地至此天最廣」，結第一天，竝明廣也。
論「三十三天住在何處」，此下四頌，第二明三十三天。
「論曰至各唯二萬」，明山頂量。就中二說：一云上下量等，中腰細也；一云下廣上狹。准頌八萬，即通兩釋，或徑或周，然以山徑八萬為正。
論「山頂四角至守護諸天」，明山四峯量及住神也。
論「於山頂中至所都大城」，此明善見宮量及嚴飾也。
論「於其城中至諸可愛事」，此明所都大城中殊勝殿量及嚴飾也。
論「城外四面至莊嚴大城」，此明城外四苑遊戲處也。
論「四苑四邊至角勝歡娛」，此明苑外勝地遊戲處也。
論「城外東北至猶遍五十」，明圓生樹形量、妙香。
論「順風可爾云何逆熏」，問。
論「有餘師言至故說逆熏」，述異說。此師不許有逆風熏。
論「理實圓生至如順風熏」，述正義。此香力勝，而能逆風起於香也。由逆風故，近處而滅，不同順風。
論「如是花香至別生香氣」，問。
論「此義無定至俱許無失」，答也。
論「若爾何故至遍諸方」，引頌難。
論「據人間香至無如是能」，通也。
論「化地部說至唯遍五十」，述異部計。
論「外西南角至不如法事」，述善法堂。
論「如是已辨三十三天」，已下半行頌，第三明餘有色天住器。
「論曰至皆依外器」，釋頌可知。
論「如是所說諸天眾中」，已下便明諸天諸事。就中有五：一明欲時、二初生身量、三明欲等生別、四明居器近遠、五明下見上不。此下半頌，第一明欲時也。
「論曰至故使之然」，釋頌文。就中二說，如文可解。
論「隨彼諸天至所生男女」，明天男、女。雖是化生，即於彼天膝上生者，即是彼天男、女。女天為母，男天為父。
論「初生天眾身量云何」，已下半頌，第二明初生量。
「論曰至具妙衣服」，釋頌文也。
論「一切天眾至同中印度」，明語同也。
論「欲樂生別云何應知」，已下半頌，第三明欲等生別。
「論曰至及下四天」，欲生三中明第一也。

論「有諸有情至樂變化天」，欲生三中明第二也。
論「有諸有情至他化自在天」，欲生三中明第三也。
論「依受如生至差別三種」，釋分三所以。「如生」等者，稱生等境自在受也。《婆沙》一百七十三云「問：何故人及前四天眾合立欲生，後二天眾各別建立？答：人及前四天煩惱麁，後二天煩惱細。有說：人及前四天同樂受用自然生境，故合立一；第五、第六天眾獨樂受用自化他境，故各立一。」
論「樂生三者至故名樂生」，此釋樂生三天別。下三靜慮各有三天，故成九處。初定離生喜樂，二定定生喜樂，三定離下喜樂乃至長時受樂，第四禪已上無樂受故不名樂生。
論「生靜慮中間至亦號樂生天」，論主難殺也。《正理論》云「大梵既有喜樂現行名樂生天，亦無有失。」
論「所說諸天二十二處」，已下半頌，第四明居器近遠。
「論曰至去下海等」，釋頌文中，如文可解。
論「從此向上至得究竟名」，此二師釋色究竟名，如文可解。
論「於下處生勝見上不」，下半頌，第五明下見上。
「論曰至下見上天」，明下天眼見上天，以同一地、一繫縛故。
論「然下眼不能至要作下地化」，明下地眼不能得見上界地色，及身不觸異地觸，以別地繫麁細異故。若上地身下地，下地不能為礙，故作化也。
論「有餘部說至下見上天」，述異部中大眾部計。
論「夜摩等天宮依處量有幾」，問已上天所居宮地量大小。
論「有餘師說至量無邊際」，欲界四天有其兩釋，初靜慮天有其三釋，如文可解。
論「齊何量說小中大千」，已下兩行頌，第二明小、中、大千數也。
「論曰至後當廣辨」，釋頌文，如文可解。
論「如外器量別至身量亦別耶」，已下兩行半頌，大文第二明能居量。就中有二：一明身量、二明壽量。
「論曰至滿萬六千」，釋頌，可解。《婆沙》一百二十八云「如曷邏呼阿素落王所得身形其量廣大，如色究竟所得身形一萬六千六踰繕那量。」「俱盧舍」者，此云鳴喚。所以無雲減三踰繕那者，有人云：從變異受，初修不變異難。此似倒也，既得難定，身壽應加。應言：下變異受以樂欲心勝，由此造業引壽等勝；不變異受引欣心劣，由此造業引壽等減。
論「身量既殊壽量別不」，已下三行半頌，第二明壽量。就中有二：一明善趣壽量、二明惡趣壽量。此明善趣。
「論曰至不能計量」，明人趣也。

論「已說人間至萬六千歲」，明欲界天。
論「持雙以上至依何得成」，有兩問：一問年歲、二問光明。
論「依花開合至成外光明事」，答兩問也。
論「已說欲界天至萬六千劫」，明色天也。
論「已說色界至六八萬劫」，明無色界。
論「上所說劫至為中為大」，問劫量也。
論「少光以上至所壽劫量」，明上下天劫大、中不同。初定三天以半大劫為其一劫，二定已上以大全劫為一劫。詳其上壽量增減及身量增減，欲天、色天及無色天，色天初定以半劫為劫，及中間靜慮身量等不同者，皆是生死法爾因果。如此，不可細求所以多眼、三眼、二眼、一眼，及無足、多足等也。
論「已說善趣壽量短長」，已下三頌，第二明惡趣。
「論曰至壽一中劫」，明地獄壽量。
論「傍生壽量至能持大地」，明傍生壽量。
論「鬼以人間至壽五百年」，明鬼趣也。
論「寒那落迦至地獄壽量」，明寒地獄。「佉梨」者，受一斛器名，如此間計升、斛等名。「婆訶」者，此云篣，受二十斛。即是二十佉梨一麻婆訶量。篣盛麻故，名麻篣也。摩揭陀國盛麻篣多受二十石。餘文可解。百年取一篣中麻也。
論「此諸壽量有中夭耶」，已下半行頌文便明有中夭。
「論曰至皆無中夭」，釋頌有二：一處無中夭、二就別人明無中夭，如文可解。
俱舍論疏卷第十一

次夜點了(今日春祭也，令人調聲遙聞之)。

晝夜增減事，不審非一。以黃蘗本一交了。

俱舍論疏卷第十二

沙門法寶撰

分別世品第三之五

論「如是已約至三極少量」，自此已下大文第三明三分齊：一明三極少、二明極少積成多量。此下半頌明三極少。三極少中，二是所詮、一是能詮。所詮之中，一是色量、二是時量。
「論曰至為色極少」，述色極少。大乘無實，但是覺慧分析以為極微。此是識心所變，非積小成。小乘中說有實極微以成大色，析其大色至不可析名一極微。
論「如是分析至如說瞿名」，述名及時極少量也。從三十二字名析至一字名，是名極少。准此，析多名至一名以為極少。即合二字名已上，或無別體、或有別體，義亦無違。如微、金、水、兔、羊、牛等塵，離其體微無別體也。
論「何等名為一剎那量」，通難重釋。先問、後答。是此問也。
論「眾緣和合至度一極微」，答中有二：一述經部答、二述有部答。此是初也。經部答中有二：一法先無體是未來，得體已滅是過去，得體未滅名為現在。即此得體未滅之頃，名一剎那。二或有動法，度一極微，名一剎那。極微處量促、剎那時量促，若度二已上極微，名一剎那，剎那即有前後，非時極少；若度一極微經二剎那，即極微量有分，極微非極少。由此故說度一極微名一剎那。問曰：若諸法得自體頃名一剎那，得自體頃即是一念，因何《仁王般若》云「一念有九十剎那，一剎那有九百生滅」？答：生滅微細，唯佛能知。小乘心麁見生滅麁，諸佛心細見生滅細，由此不同。今詳經部釋，如有動法度一極微，未知此動為取極速、為取小遲？若取小遲，對速還有前後作極少也。若取極速，且如四天下，徑有十二億三千四百半踰繕那，日輪周四天下略有三百萬踰繕那，一踰繕那約有十八里缺八十步，三百萬踰繕那約有五千萬里餘。以里計步已多日夜，日夜剎那剎那唯有六百四十八萬，步已過此，況尺、寸等及餘速物。未詳論師何意如此？
論「對法諸師至一剎那量」，述有部計也。《毘婆沙》中更有多喻況，恐煩不述。雖與經部有少不同，然亦未能述剎那量。有一師云：實剎那量，世尊不說。《正理論》云「剎那難知，假喻以顯，然未盡理。」雖有此釋，與日剎那數亦非合，亦不能顯剎那極少無前後分。如一彈指頃六十五剎那，其頃非唯度六十五極微也。若度多極微，即非無前後。若一極微名一剎那，即非唯六十五也。今略

為二釋：一、日夜剎那與此剎那不同。日夜剎那唯是算數之法，如此秤、尺等量極少之名，無佛法時此數常定。此生滅剎那，即是諸法生滅之量。經部云是諸法得自體頃，有部即是取果之頃也。二、釋時之極少名一剎那，是數量時之名，即是極少名一剎那，極多名劫等。剎那非不更有細分，劫非更無有多時。應更思之。
論「已知三極少至踰繕那等」，已下大文第二明積色也。
「論曰至為指節」，已上十一位皆七成也。兔毛細滑塵小羊毛、牛毛潤膩塵大羊毛也。言七成者，六方并心以為七也。
論「三節為一指至不別分別」，釋頌不說三節以成一指意。以三指節為一指者，是竪三節，如今人指。
論「二十四指至中間道量」，明後四量。古時一弓有八尺者，即是古尋。今時有六尺已下，即六尺步法。今時多用五尺步法。「俱盧舍」，是人、牛聲不及處所，無聲喧雜處，梵名阿練若。阿是言無，練若名喧雜。若以八尺為尋計之，五百弓量即是四千尺。若以六尺計之，即有三千尺也。若以一肘一尺六寸計一弓量，即有六尺四寸。昔時造論，故應八尺計之。
論「說八俱盧舍為一踰繕那」，即是四八三十二，三萬二千尺也。若以五尺步法計之，即有六千四百步。以三百六十步里法計之，即有一十八里，缺八十步。
論「如是已說踰繕那等」，第二明時量也。就中有二：一從剎那至年量、二明劫量。此下兩行頌先明剎那至年量。
「論曰剎那百二十為一怛剎那」，第一節。此有一百二十剎那也。
論「六十怛剎那為一臘縛」，第二節。此有七千二百剎那。
論「三十臘縛為一牟呼栗多」，第三節。二十一萬六千剎那。
論「三十牟呼栗多為一晝夜」，第四節。六百四十八萬剎那。
論「此晝夜至知夜減」，「有時增」者，晝夜總三十牟呼栗多，此云須臾。夜增時十八，晝有十二，即是此方冬至也。晝增，此方夏至也。「有時等」，當春、秋分也。「六月減夜」者，言夜兼晝。十二月中六月減夜，即是此方六月小盡也。引頌證。「寒熱雨際中」者，牒三際也。「一月半已度」者，謂雨月減一日，至第二月半已度，是第二月後半末缺一日，即是此方雨月減一日。「於所餘半月」，即是第二月後半月，此方亦有併小、併大及潤月等，略而不論。
論「如是已辯至今已當辯」，已下第二有四行頌明劫量。就中有三：一明大、小；第二明人；第三明災。此下第一明劫大、小。頌文可知。
「論曰至外器都盡」，明壞劫也。頌中初明四劫，有壞劫、有成劫、有中劫、有大劫。此先釋壞劫。壞劫謂地獄有情不復生，至外

器都盡，皆是壞劫。
論「壞有二種至二外器壞」者，復兩重二種，一壞有情中分二、二有情與器分二，總為四門。
論「謂此世間至壞劫便至」，明住劫後有壞劫也。住劫「二十中劫」者，謂刀、兵等中二十也。壞劫言「等住」者，於壞劫無刀、兵等劫，但住劫時等，名等住劫。此即住、壞、空、成各二十劫，合八十中劫為一大劫。
論「若時地獄至地獄已壞」，已下釋趣壞也。就趣壞中，先釋地獄；二釋畜、鬼；三釋人趣；四釋天趣。此釋地獄。應生不生，名為壞劫。有情都盡，名已壞也。
論「諸有地獄至他方獄中」，此世界中若不定者，災後時受、或全不受；諸有定者，他方受也。今詳地獄壞時不越中劫。
論「由此准知至與人天同壞」，此明第二畜、鬼壞。鬼本住處，即此洲下五百踰繕那。傍生在大海。言「各先壞本處」者，先壞畜生、後壞鬼趣。
論「若時人趣至人趣已壞」，此第三明人趣壞。壞劫之時，三洲人由法爾力等，生於梵世。北俱盧人生欲天已，後生梵世，定生欲天故，不能離染故。
論「若時天趣至例同此說」，第四明天趣壞。彼彼天中皆得離染，直生梵世，不轉生也。
論「乃至欲界至有情已壞」，此下第二明界壞也。
論「若時梵世至有情世間」，第三有情世間壞。
論「唯器世間至無遺灰燼」，第四明世間壞。
論「自地火焰至如應當知」，明自地災，唯壞自地，不壞他地。
論「如是始從至總名壞劫」，總結壞劫。
論「所言成劫至成劫便至」，大文第二明成劫也。從空劫後方有成劫，空、成二劫皆等住劫二十劫也。明成劫中復分有四：一明成次第、二明將成相、三明成外器、四明成有情。此下第一明次第也。
論「一切有情至將成前相」，此下第二明成相也。
論「風漸增盛至外器世間」，此下第三明成器也。
論「初一有情至應知已滿」，此第四明有情成也。
論「此後復有至壽方漸減」，大文第三明住劫。就中有五：一明成次第、二明初唯減、三明中下上、四明後唯增、五總結前。此即初也。從成有情世間十九中劫，人壽無量歲，漸下一有情至阿毘地獄，名成劫已。自此已後，人命漸減。
論「此後十八至例皆如是」，此第三明中間十八有增、減也。
論「於十八後至名第二十劫」，第四明後一劫唯增。此後一劫雖同十八，增至八萬，以增遲故，同前上下。

論「一切劫增至成已住劫」，此即第五總結前也。
論「所餘成壞至二十中劫」，此明准住二十時量，成、壞、空劫量同也。空之一劫更無別相，故不別釋。
論「成中初劫至有情漸捨」，明成、壞劫器及有情時量別也。《立世經》說器及有情成、壞各十劫與此不同者，彼說「梵王先生十劫住後，梵輔等次第生。」故知梵輔已下十劫成也。若兼梵王，十九劫成，梵王入成器中故十劫也。故知梵王劫壞後十劫獨住。
論「如是所說至成大劫量」，總八十成一大劫。
論「劫性是何」，問劫體也。
論「謂唯五蘊」，答劫體。明無別法。即以彼時五蘊為體。不同外道別有時、方。《婆沙》一百四十五云「劫體是何？有說是色。如是說者，晝夜等位無不皆是五蘊生滅以此成劫，劫體亦然。劫既通三界時分，故用四蘊、五蘊為性。若無色，以四蘊為性；空劫，即以二蘊為性。」《婆沙論》云「何故名劫？劫是何義？答：分別時分故分為劫。謂分別剎那、臘縛、牟呼栗多時分以成晝夜，分別晝夜時分以成半月、月、年，分別半月等時分以成於劫。以是分別時分中極，故得總名聲。聲論師者言：分別位故說名為劫。所以者何？是分別有為法行中究竟位故。」
論「經說三劫至三劫無數」，問。
論「累前大劫至三劫無數」，答也。
論「既稱無數何復言三」，難也。
論「非無數言至是其一數」，答。「阿僧企耶」，此云無數。非無數言，顯不可數，此是《解脫經》六十數中一數名也。
論「云何六十」，問。
論「如彼經言至三劫無數」，總結答也。
論「何緣菩薩至方期佛果」，問。菩薩何為而不速取二乘涅槃，而願長時以取菩提？
論「如何不許至發長時願」，答。無上菩提甚難得故，彼若不能發長時願修多苦行等不得菩提，是故定須發長時願。
論「若餘方便至久修多苦行」，此重問。若以無上大菩提果甚難得故，發長時願修多苦行。既有六十劫或三生方便，亦得涅槃出離於苦，何用為菩提久修多苦行？
論「為欲利樂至求無上菩提」，答。為利有情故，捨涅槃道以取菩提。
論「濟他有情於己何益」，問。濟他何益於己，苦行若斯？
論「菩薩濟物至即為己益」，答。菩薩悲心懷益物，既得成佛濟度眾生，遂己悲心即為己益。
論「誰信菩薩有如是事」，難。此事難信，誰能信此？

論「有懷潤己至此事非難信」，答：汝懷潤己無大慈悲，於此事中實為難信，以己方人故不得信也。若無潤己有大慈悲，此事非難信，以他方己故。
論「如有久習至如何不信」，舉喻顯，如文可解。
論「又如有情至如何不信」，復舉喻也。已上兩喻，由數習故。
論「又由種姓至別有自益」，明種姓如是起悲願也。
論「依如是義至他為己故」，引頌證。就此頌中，前兩句「下士」者是異生，次兩句「中士」者是二乘，後四句「上士」是菩薩。
論「如是已辯至為成劫位」，自此已下大文第二明人，第一明獨覺、第二明四輪王、第三明小王興。此之一頌，第一明佛、獨覺。「論曰至諸佛出現」，明佛出時，八萬歲漸減，不剋定時。即上八萬歲減半年等，皆容出世。下至百年，百年已下無容佛出。准《賢劫經》第十云「拘留孫佛人壽四萬歲時出世，拘那含牟尼佛人壽三萬歲時出世，迦葉佛人壽二萬歲時出世，釋迦牟尼佛人壽百歲時出世。」准《西域記》第六卷云「六萬、四萬、二萬、百歲，佛出世也。」又准《立世經》第九云「二十小劫世界起成，已住者幾多已過、幾多未過？八小劫已過，十一小劫未來，第九一劫現在未盡。」准此經文，即今正當第九劫，即賢劫中四佛出世，以俱在此第九劫漸減位。應更詳檢。准此文，即前八劫中無佛出世，彌勒佛即當第十劫出。又准《彌勒經》八云「劫」，是刀兵劫。經云「於刀兵劫中，乃至今生此。」又准此文，後唯有十一劫，更有九百九十六佛出，時恐太促。詳其賢劫，似是風劫，於六十四劫中此為第一劫。總六十四劫為一賢劫，於中千佛理且可然。應更詳檢。
論「何緣增位無佛出耶」，問。增位從下自上，增時總無出。
論「有情樂增難教厭故」，答。佛出本意令厭生死，樂漸漸減易起厭心，樂漸漸增難教厭故。
論「何緣減百無佛出耶」，問。減位百年已下，其苦轉增，何緣不教令厭也。
論「五濁極增難可化故」，答。減其百歲，煩惱等增、慧念等減，極難化故。
論「五濁者至五有情濁」，乘便明五濁，先列章門、後牒章釋。
論「劫減將末至說名為濁」，總釋濁名即是顯惡。居下澤穢，故名為濁，如濁水等。
論「由前二濁至極被衰損」，明前二濁為過速。由壽濁故衰損壽命；由劫濁故衰損資具，即劫末時資具衰損。
論「由次二濁至出家善故」，明次二濁為過患。由煩惱濁耽其欲樂，損在家善；由其見濁妄為苦行，損出家善。

論「由後一濁至及無病故」，明眾生濁故令智慧念等悉被衰損。《婆沙》一百十三云「有情衰損者，謂劫初時，此贍部州廣博嚴淨，多諸淳善福德有情，城邑次比，人民充滿。至劫末時，唯餘萬人。」准《婆沙》，衰損有情有二：一令劣惡、二令數少。惡是濁義，數少非濁義。如濁水、濁酒，不以少故名濁，但以居下滓穢名濁。此論明有情濁故，略不論少。
論「獨覺出現通劫增減」，第二明獨覺出時也。
論「然諸獨覺至轉名獨勝」，此下明二種獨覺。麟角喻，謂出無佛世，獨一而出。部行獨覺，先是預流果聲聞，彼後無佛時進得勝果，故名獨覺。此是一釋。
論「有餘說彼至得獨勝名」，第二釋。先修聲聞順決擇分，後無佛時入於見道，名獨覺也。
論「由本事中至不應修苦行」，引此文證是凡夫。聖人改斷戒取，不應修苦行。既修苦行，證是異生。
論「麟角喻者至麟角喻獨覺」，此第二釋麟喻獨覺異部行。
論「言獨覺者至不調他故」，釋獨覺名有二義：一取至果時不稟至教；二已得果，復不覺於他。具此二義名為獨覺，非因位不因教也。
論「何緣獨覺言不調他」，問。下有四難。
論「非彼無能至無礙解故」，第一難也。
論「有能憶念至聖教理故」，第二難也。
論「有不可說至理神通故」，第三難也。
論「又不可說至對治道故」，第四難也。
論「雖有此理至無說希望故」，下有三種理答。此第一理也。
論「有知有情至難令逆流故」，第二理也。
論「又避攝眾生悕諠雜故」，第三理也。
論「輪王出世至何威何想」，已下兩行頌，第二明輪王。就中有五：一問何時、二問幾種、三問幾俱、四問何威、五問何相。
「論曰至故無輪王」，答出時也。
論「此王由輪至名轉輪王」，釋輪王得名。
論「《施設足》中至王四州界」，引《施設足》答幾種也。
論「契經就勝至應知亦爾」，通經唯說金輪，理實餘輪王亦爾。
論「輪王如佛至輪王亦爾」，答上幾俱。
論「應審思擇至為約一切界」，問。乘茲便明有十方佛。此即問也。
論「有說餘界至餘亦應爾」，述有部等計。一佛普於一切十方皆能教化，故唯一佛無二三等。若於一處有情難化佛不能化，餘佛於中亦不能化，故無多佛。

論「又世尊告至唯一如來」，此則復引聖教證也。
論「若爾何緣至得自在轉」，大眾部等引經難。若謂一佛普於一切十方世界皆得自在，何故經說「我今於此三千大千得自在轉」，而不言餘世界轉也。
論「彼有密意」，有部等答。
論「密意者何」，大眾部等問。
論「謂若世尊至例此應知」，有部等答。
論「有餘部師至出現世間」，有餘大眾部等師計也。
論「所以者何」，徵所以。
論「有多菩薩至有無邊佛現」，大眾部等釋所以有多菩薩修菩薩行，理許多人得成於佛。一界一佛理且可然，多界多佛何理能遮？
論「若唯一佛至此事頓成」，反難釋也。
論「是故問時定有多佛」，總結成也。
論「然彼所引至一界多界」，反問通經。
論「若說多界至別界佛耶」，引輪王為例。輪王說唯一，餘界有輪王。如來雖說一，豈遮餘界有。
論「佛出世間至及決定勝道」，此重難。多佛出世有多吉祥、多所利益，因何不許有多如來俱時出世？
論「若爾何故至俱時出現」，難。若以多佛出有多利益，即令多界中有多佛出世。既佛出世有多吉詳，因何不許一界多佛？
論「以無用故至饒益一切」，答也。答中有四，此即初也。
論「又願力故至為眼為道等」，第二理也。
論「又令敬重至便深敬重」，第三理也。
論「又令速行至無二佛現」，第四理，并結總也。
論「如是所說至剋勝便止」，明四輪王威差別。此是第一金輪王。就中有二：一異、二同。此辯威異。
論「一切輪王至定得生天」，第二同也。雖現威有異，以同無傷害、十善化生、故定生天。
論「經說輪王至主兵臣寶」，此第五答何相問。相有二種：一依寶相，即七寶為相；二內身相。此即七寶相，就中有二：先列名、後問答。此即初也。
論「象等五寶至生他有情」，後問答中，此即問也。七寶之中珠寶、輪寶非有情攝，可由輪王自業招得。象等五寶既是有情，各由自業，如何輪王能感七寶？
論「非他有情至乘自業起」，答。五寶雖是有情數攝、各自業生、然一由有與轉輪聖王相繫屬業故、輪王出此寶方生。然餘輪王輪寶既劣、餘寶亦劣。

論「如是所說至大士相殊」，此明轉輪王身相。一切輪王皆悉並有三十二相，四王既異，相有勝劣。
論「若爾輪王與佛何異」，問也。
論「佛大士相至故有差別」，答。「處正」，謂當其處，如千福輪相正當足下。「明」，謂分明，如千福相明顯。「圓」，謂圓滿，謂千福等具足。《毘婆沙》云「《施設論》說：贍部州邊，於大海際有轉輪王路，廣踰繕那。諸轉輪王若不出世，水所覆沒，無能遊履。若出世時，海水減一踰繕那，此路乃現。底布金沙，旃檀香水自然灑洞。輪王每欲巡此州時，導從四軍而遊此路。」
論「劫初人眾為有王無」，已下一行頌，第三明劫初時小王等也。「論曰至長壽久住」，此明未食段時也。
論「有如是類至從茲出現」，自此已下漸食段食，無有光明，日、月、火明此時出現。自此已前食地味也。
論「由涉耽味至競耽食之」，第二明食地皮餅。
論「地餅復隱至林藤出現」，第三明食林藤食。
論「競耽食故至以充所食」，第四明食香稻食。
論「此食麁故至男女根生」，從此已後有男、女根。
論「由二根殊至初發此時」，自此已後有非梵行。
論「爾時諸人至始於此時」，自此已後有盜業道。
論「為欲遮防至剎帝利名」，明有主也。剎帝利，此云田主。
論「大眾欽承至此王為首」，明立主德名大。「三末多」，此云共許。
論「時人或有至婆羅門名」，自此已後有二姓也。
論「後時有王至始於此時」，明有殺業道。
論「時有罪人至此時為首」，明有虛誑語。
論「於劫減位至其相云何」，自此已下大文第三明災。就中有二：第一明小三災、第二明大三災。此即第一明小三災。「論曰至中劫末起」，明起時也。此諸災患由二為本，謂耽異食及性懶墮。由此煩惱，故劫漸減，有小三災。
論「三災者至三飢饉」，列名也。
論「謂中劫末至互相殘害」，此釋第一刀兵劫名也。
論「又中劫末至難可救療」，此釋第二疾疫劫。
論「又中劫末至白骨運籌」，第三飢饉劫也。
論「由二種因至名有聖集」，此釋聚集有二因。
論「言有白骨至煎汁飲之」，此釋白骨有二因。
論「有運籌言至以濟餘命」，此釋運籌有二因。
論「然有至教至飢饉災起」，述三善因離三災也。

論「此三災起至人壽漸增」，此述三災住時分也。刀兵最速，飢饉最長時。皆言七者，三災起時法爾如此。
論「東西二洲至北洲總無」，述災四洲唯贍部也。
論「前說火災焚燒世界」，已下兩頌，第二明大三災。
「論曰至由風相繫」，此述能壞三災別也。
論「此三災刀至亦無餘在」，述所壞器，極微亦盡。《婆沙》一百三十三說：火災起時，有說七日先隱持雙，先有一日出，世界壞時，後六日漸出，便壞世界。有說一日分為七日。有說一日成七倍勢。有說七日先藏地下，後漸出現。如是說者，有情類業增上力令世間成，至劫末時業力盡故，隨於近處有災火生，乃至梵宮皆被焚燒。水災起時，有說三定邊雨熱灰水，能壞世界。有說從下水輪踊出。如是說者，諸有情類業增上力令世界成，至劫末時業力盡故，隨於近處有災水生，由彼因緣世界便壞。風災起時，有說從四定邊風起，能壞世界。有說從下風輪有猛風起。如是說者，諸有情類業增上力令世界成，至劫末時業力盡故，隨於近處有災風生，至遍淨天皆被散壞。此論三災，多非《婆沙》正義，論師意別。
論「一類外道至餘極微在」，自此已下破勝論也。彼外道計執極微常，彼謂劫壞但壞麁色，爾時猶有餘祖常微。
論「何緣彼執猶有餘極微」，論主徵也。
論「勿復麁色生無種子故」，勝論答。彼執劫壞壞餘麁色，祖極微散在虛空中，然在空中各各別住。劫將成時，兩兩和合生一子微，量等父、母。又微和合共生一孫極微，等二子微，如是乃至展轉成器世間，根本以最極細祖微為種。若此祖微亦令盡者，後子等微生即無種。
論「豈不前說至風為種子」，論主述自家有二種子：一業所生風、二災頂風也。業風如前釋，頂風如後釋。既有此種，何用細微？
論「有化地部至飄種成此」，述化地部計。《正理論》云「風中具有種子細物，為同類因，引麁物起。」
論「雖爾不許至親所引起」，此是外道述自計也。如前所引三種種子，皆是前後為同類因，如種子芽等。外道宗計不許種與芽為親因，芽分生芽、種分生種為親因也。
論「若爾芽等從何而生」，論主反問勝論。芽不從種生，許從何生？
論「從自分生至從極微生」，勝論答。即芽有麁色、細色乃至極微，從極微生細色、生麁色也。
論「於芽等生中種等有何力」，論主反問勝論。若芽生時從自分生，種等於芽有何力用？既無力用，何名為種？

論「除能引集至生芽等力」，勝論答。由種子故，令芽極微聚集而住，更無有力。
論「何緣定作如是執耶」，論主反問勝論執意。
論「從異類生定不應理」，勝論答。
論「不應何理」，論主問。
論「應無定故」，此勝論反難。論主種中地大與芽地大二類雖別而許相生，既異類相生，應無有定故。麥種、穀芽亦是異類，應麥種中大生穀等芽。
論「功能定故無不定失」，論主答。麥種於麥芽雖是異類，相望有力，功能定故，不生穀芽。
論「如聲熟變等從異類定生」，此即論主引喻顯也。如絲、竹、土、草與聲異類，所變清、濁之聲決定，無不定也。如火、土與食、鐵俱是異類，火然能熟食變，鐵、土即不能，豈非決定？
論「德法有殊實法不爾」，勝論救。聲乃熟變，是其德句，熱及合、離亦德句攝。種中地、火及芽地大並是實句，因合有聲，因熱熟變，並是德法異類相生，與實法殊，地等實法唯生同類。
論「現見實法至縷生衣等」，勝論指事釋也。藤生於支、縷生於衣，必同類生，不變異類。
論「此非應理」，論主非所引喻。
論「非理者何」，勝論外道問非理也。
論「引不極成為能立故」，即論主答非理。我宗不許藤生於支、縷生於衣。既不共許，不是極成。宗為所立，喻為能立，引不共許縷生衣等為能立故。
論「今此所引何不極成」，勝論外道反問論主。
論「非許藤支至如蟻行等」，論主答也。如蟻之與行、樹之與林、人之與軍，即是蟻等於安布差別位中立以異名，非別有體。藤縷衣亦復如是，如何說縷等能生於衣等？
論「云何知爾」，勝論云。何知縷衣如蟻行等？
論「一縷合中至唯得縷故」，論主答。現見於行之內一蟻合曾不得行，亦現見一縷合中曾不得衣唯得縷故，故知離縷之外無別衣體，即合眾縷以為衣也。
論「有誰為障令不得衣」，反問勝論。於一縷上有何物為障，令但見縷而不見衣？
論「若一縷中至有衣分無衣」，牒救破也。若是一縷中無全衣故不見衣者，即應一縷上有衣，一分無全衣。
論「應許全衣至有分名衣」，縱立衣分，奪破全衣。全衣即是衣分成故，還如蟻等。

論「又如何知衣分異縷」，此中又破有衣分也。世所現見，一縷之上但見其縷，不見衣分。又如何知衣分異縷，非即以縷為衣分耶？
論「若謂衣要待多所依合」，牒轉救也。勝論救云：一縷合時未有衣，要待多縷以為所依故。如子、孫微獨一無如用百千常微生一大色，於其前位此色不生。
論「於唯多經合應亦得衣」，論主破。若若要多縷合即應得衣，不須緯，因何多經同聚而不見衣？
論「或應畢竟無得衣理」，論主又破前并遮轉救。若謂由此經、緯共成故，隨闕一分即不得衣，即應畢竟無得衣理。
論「中及餘邊不對根故」，論主出畢竟不得衣所以。如多絲成衣之中，縷及表、裏不同，必不俱見，即應畢竟無得衣時。
論「若謂漸次皆可對根」，牒轉救也。中及表、裏雖不同時，若漸次者皆可見故。
論「則應眼身至得有分衣故」，論主破。若如此救，即不可言見觸衣也，眼、身無時得全分故。
論「故即於諸分至如旋火輪」，論主自述宗義。如旋火輪，於相續位非輪，輪覺離其火外無別有輪。即於諸分漸次了別，而實無別有分衣故起有分覺。
論「謂若離續縷至不可得故」，重釋離縷無別衣也。謂縷上有青、黃等色，毛氈等類，御寒業等用。別有衣上色、類、業別不可得故。若衣與縷體性別者，即應三種亦應各別。既三無別，故知無別，同旋火輪。
論「若錦衣上至從異類起」，又牒計也。若以錦上色、類、業等屬於衣者，即衣實是一，縷實有種種異，即應衣實法從種種異類縷實法生，違自宗也。即違前立德法可爾，實法不然。若衣無實，色等依何起也。
論「一一縷色等無種種異故」，結上過也。錦有分衣、有種種色，一一之縷無種種色。衣、縷不同，縷生衣故，證實從異類生也。
論「或於一分至由彼顯衣故」，又重破。錦有分衣，眾色共成。一分唯有自色等故，而即於一分應不見錦衣。錦衣由彼眾色成，於一分處無眾色故。
論「或即彼分至異色等相故」，又重破。錦衣既是眾色共為，一分錦衣應有眾色之相。
論「彼許有分至甚為靈異」，又破彼轉計。若謂有分、全衣，體唯是一，而有種種色、種種類、種種業用殊者，多、一相違，甚為靈異。
論「又於一火至應不得成」，又破勝論計。彼計光明遍一窟中，有一麁色遍於室內。衣亦復爾，隨衣大、小，一色遍衣。今破光明，

衣亦隨破。如一光明界分之中，近即明熱、遠便闇冷。既同一體，如何不同？
論「各別極微至可現根證」，論主述自宗。各別一一極微，根不能取，名為越根。而眾微共集，可現根證。現根證時，離微更無別麁色也。
論「如彼所宗至合能發識」，引外宗證。如彼宗中多微合故共生一果，別則不生。或如眼、境等合能生眼識，別則不生。我宗由多微合故識、根能取，別不能取。
論「又如翳目至便無見能」，又引世間共許證也。
論「極微對根理亦應爾」，總結成。理亦同彼合能生果，根、境生識，及如散髮翳目見也。
論「又即於色等至極微亦壞」，明色即是極微，色壞極微壞也。
論「極微實攝至定俱時滅」，外道救。極微實句攝，色是德句攝。實、德體殊，異體不應定俱時滅。
論「此二體別至故非體別」，論主破體別有。文有三重，此第一也。若謂地大極微是實，色是德攝，二體別者，因何共審觀時，不見地等外有別色也。
論「又彼宗中至寧異色觸」，第二破。彼宗自云：地等實句眼見、身觸。色德亦眼見、觸德亦身觸，實之與德色、觸何異。
論「又燒毛氈至形量等故」，第三破也。毛謂羊毛等，氈謂白氈等，花謂紅花等。此三種實句體別，形量相似。德不同，毛黑、氈白、花紅。未被燒時由色別故，知三種異，生毛等三覺。被燒已後同一黑色，形量同故，既不記識毛、氈等異，故知德外無別實也。若謂實外有別德者，毛等三物未燒之時，實、德俱異。被燒已去，德同實異。雖德是同，實有異故。實又眼、身所得，因何不能記識毛、氈等異？故知離色無別異也。
論「猶如行伍至不記識故」，引喻。由兩行：一行是瓶、一行是瓮，同一鴿毛。由觀瓶、瓮形別，記識不同。若不觀形，唯著鴿毛，即不能記識兩行有別。毛、氈、紅花亦爾，被燒已後，由色同不可記別，形復無異故不記別。若形有別，可記別也。
論「誰當採錄至廣諍應止」，可解。
論「此三災頂至名彼災頂」，此明三頂。
論「何緣下三定至遭是外災」，明下定災及所以也。《正理》云「第二靜慮喜受為內災，與輕安俱，潤澤如水，故遍身麁重由此皆除。故經說苦根第二定滅，乃至亦由滅苦所依識身，故說苦根二靜慮滅。雖生上地，識身容現前，隨欲不行，自在故無過。然經言滅苦，據正入定時。初靜慮中猶有尋、伺，無增上喜，不言苦滅。」又云「故初靜慮內具三災，外亦具遭三災所壞。第二靜慮內有二

災，故外亦遭二災所壞。第三靜慮內唯一災，故外但遭一災所壞(身麁重是苦根本，第二定輕安能除，故言苦根滅也)。」
論「何緣不立至地還違地」，明地大非災所以。
論「第四靜慮至所不及故」，明第四定無外災所以。
論「有說彼地至更往餘處」，此第二師釋。《正理論》云「毘婆沙師說：第四定攝淨居天故，災不能損。由彼不可生無色天，亦復不應更往餘處。由此證餘界無淨居天，若餘世界中有淨居者，應如地獄移往他方，寧說不應更往餘處。下三天處，由淨居天威力攝持，故無災壞。無容一地處少不同，便有為災壞、不壞別。」
論「若爾彼地至體亦非常」，問答第四定器常、無常也。《婆沙》一百三十四云「問：第四靜慮地若無邊災所不及，豈非常住？答：剎那無常，故無此失。有說：第四靜慮地中宮殿所依俱是無常，謂彼宮地隨彼諸天生時死時俱起沒故。此說非理。所以者何？應無有情共器業故。由此如前所說者(准此，即非與宮殿等同生滅也)。」《正理》二十一解無雲天云「已下空中天所居地，如雲密合故說名雲。此上諸天更無雲地，在無雲首故說無雲。」第四定地各別不違，諸論皆同；說滅不同，論意各別。此論所說，是《婆沙》後釋。評家義意論將此為非難故。諸天宮殿，理是隨身亦共業感。若不爾者，應無來往相過宮殿受用之理。
論「所說三災云何次第」，已下明三災起之次第。先問、後答。此即問也。
論「要先無間至一風災起」，答。文可解。
論「何緣如是」，問所以。
論「由彼有情至六十四劫」，已下答。由上地因勝，所感身壽，其量次長，所感外器亦漸久住。此即善順《施設足》文。第三禪遍淨天，壽六十四劫，七火、一水，總七七火、七水。後七火、一風，七九六十三并一風災有六十四。第六十四雖缺二十二中劫，據全說故，言六十四。此天劫初成時，最初生容壽六十四劫，於後生者皆不得也，若有定業應移餘界。
俱舍論疏卷第十二
(本奧云)初校額田部白麻呂
移唐草本寫校畢。
再校葛城首麻呂
保延三年十一月十日夜點了。
非人老法師

俱舍論疏卷第十三

沙門法寶撰

分別業品第四之一

以三義故名之為業：一者作用、二持法式、三分別果。一作用者，謂即作用說名為業。持法式者，謂能任持七眾法式。分別果者，謂能分別愛、非愛果。此品廣明，故名分別。所以次世品後者，世品明內、外果差別不同。果所賴因謂由業惑，惑總、業別，故先明業。

論「如前所說至由誰而生」，結前起後。此品大文分四：一明業體、二明律儀等、三明經中諸業、四雜明諸業。明業體中，第一四頌半明業體性，第二一頌半明能造大，第三兩頌明執受類別，第四一頌義門分別，第五一頌半明四善等，第六三頌明二等起。就明業體性中，初之一頌上一句答前問，次一句分二業，下兩句分三業，次之半頌分身、語二以成五業，次兩頌半成立表體，後之半頌明無表體。就初文中，先結前問起、後舉頌答。此文初也。

「論曰至業差別起」，釋頌初句「世別由業生」。「非由一主先覺而生」者，破外計也。但由有情業差別起，成立自宗。一主先覺而生者，有其多種，或以梵王、或大自在天以為一主，起於先覺生於世間。或計於我以為一主，起於先覺生於世間。非由一主先覺而生者，總非上計。《正理》兼破無因論等，廣破邪執，自立宗云世別由業生。云何知然？見業用故。謂世現見愛、非愛果差別生時，定由業用。如農夫類由勤正業，有稼穡等可愛果生。有諸愚夫行盜等業，便招非愛殺、縛等果。復見亦有從初處胎，不由現因有樂有苦。既見現在，要業為先方能引得愛、非愛果。知前樂、苦必業為先，故非無因諸內外事自然而有種種差別。又世現見，造善者少、造惡者多，然於世間有情樂少、苦多，可得以現見為門，非現見成故。謂世現見造作種種淨、不淨業為因緣故，便有種種樂、苦果生。又云：然不肖 者以見世聞樂施者貧苦、慳恪者富樂，便增邪見謂果無因。此由於田及思數習所得異熟、增上、等流果差別中不了達故。謂有先世於良福田暫植施因故招富樂，然不數習能捨物思，故於今生仍惟慳恪。若有先世數施非田，則於今生貧窮樂施。於如是義何致愚迷？故由有情先世業力，及現士用二種世間差別果生，理善成立。此論言但由有情業差別起，此之「但」字總非諸計。

論「若爾何故至與彼相違」，問。若由業異果有異者，且如人中內身外物俱從業生，何故業生外物欝金、旃檀等甚可愛樂，而內身形

等不淨穢惡？
論「以諸有情至二事俱妙」，答。業類不同，雜業生人感內身形常流不淨，感外香等能對治彼；淨業生天，二事皆淨。
論「此所由業至謂思所作」，明二業也。一即是思、二思已業。思已業者，謂思所作，即身、語業。
論「如是二業至身語意業」，此分二為三也。
論「如何建立至為就等起」，此問建立三業所以。
論「縱爾何違」，反問違也。
論「若約所依至皆意等起故」，述違所以。
論「毘婆沙師至由上三因」，答。身業從所依，語業是自性，意業是等起。《正理論》云「謂業依身故名身業，業性即語故名語業。此業依意，復與意俱等起身、語，名為意業。」准此論文，意業即是能等起也。
論「然心所思至所等起故」，分明屬當二業為三業也。
論「身語二業自性云何」，已下半頌，第二明五業體。
「論曰至表無表性」，明身、語業皆用表、無表為體，性分五業也。
論「且身語表其相云何」，前各各開二，此釋二相，無表後釋，故言「且」也。下兩頌半，第三出身、語表體。
「論曰至名身表業」，出身表體。《正理論》云「髮、毛等聚總名為身。於此身中，有心所起四大種果，形色差別能表示心，名為身表。」
論「有餘部說至有剎那故」，破正量部執行動名身表。「以身動時由業動故」者，是正量部計也。身無剎那，由於思業動此身時，即此動身名為身表。為破此故，說非行動，對行動宗立無行動宗也。以一切法皆有剎那故，立因。有剎那法皆無行動，如燈焰鈴聲也。
論「剎那何謂」，正量問也。
論「得體無間滅至名為有杖」，答剎那也。諸法得體無間即滅，名為剎那。有剎那名有剎那，如有杖人名為有杖。《正理》彈云「彼釋非理。如杖異人，不可說故。喻不同法，非別有法異於得體無間滅性，如何可說此有剎那如人有杖？」
論「諸有為法至動名身表」，結破。諸有為法皆有剎那，即此處生即此處滅，如何得說動為身表？
論「若有為法至義可成立」，正量救也。我宗之義，覺、焰、鈴聲可有剎那，色身等物無剎那滅。若有為法皆有剎那，無行動義可得成立。我宗不許皆有剎那，此因不成，何得成立？
論「諸有為法至滅不待因」，論主意以後必盡故滅不待因，證有為法皆有剎那。

論「所以者何」，正量部徵滅不待因。
論「待因謂果至有性等故」，論主破也。待因之法必是其果，「滅無非果故不待因，既不待因纔生即滅。若初無滅後亦應然。以後與初有性等故」者，若法待因，因無未滅。既不待因，何得前時不滅後即滅耶？
論「既後有盡知前有滅」，結證。經部計生有客因、無主因。滅無主、客二因。有部計滅有主因、無客因。正量部計色等諸法滅，待主、客二因。心、心所法及焰、聲等，滅由主因、不待客因。滅相為主，餘因為客。
論「若後有異至理必不然」，破待異方滅也。此牒正量救也。正量部云：色等生已，待後異相方始有滅，非是纔生有滅也。「不應即此而名有異，即此相異理必不然」者，此即論主破異相也。前後法體若許不同，方可相異；始終是一，如何得言有相異耶？
論「豈不世間至皆不待因」，正量救也。前以比量破我，然此比量不及現量。現見薪等由待火合為因，非是法滅皆不待因。
論「如何知薪等由火合故滅」，論主反問。
論「以薪等火合後便不見故」，正量部答。
論「應共審思至無故不見」，此是論主令正量部審思。火合為是令後不生，非是令生者滅。
論「如風手合至應由比量」，論主引證。如風與燈焰合時，後焰不生，非令前滅。手與鈴合，義亦如是。現量既有兩速，未得為定。故此義成，應由比量。
論「何謂比量」，正量部問。
論「謂如前說至故不待因」，論主答也。
論「又若待因至無無因者」，釋頌第五句「應無無因故」。若薪等滅待因，焰等亦應待因，如生待因，無無因者。
論「然世現見至亦不待因」，引例順成。
論「有執覺聲前因後滅」，此是勝論異師執。前覺聲滅由後念生，以後與前性相違故，猶如後水逼前水流。彼師不立四相計故，但由後生令前念滅。
論「彼亦非理至復由誰滅」，論主破也。有三道理：一二不俱故，後念起時前念已滅，如何不俱能令滅也。猶如苦、樂及貪、嗔等，前、後不俱，如何後念滅於前念。二從明了覺、聲，如何不明了能滅明了耶？三最後覺、聲既無後念，復由誰滅耶？
論「有執燈焰滅以住無為因」，此是上坐師計。住謂住相，住相若在，法無容滅，以住無故方能滅法。故彼焰滅，以住無為因。
論「有執焰滅時由法非法力」，此是勝論異師計也。法、非法是德句義攝。於人有益名之為法，於人無益名為非法。由此二力，能生

諸法、能滅諸法。如闇室中有一明燈，若望受用者，燈在有益，即是法生；燈滅無益，即非法滅。若望偷盜者，燈在無益，即非法生；燈滅有益，即是法滅。

論「彼俱非理至順違相反故」，論主破也。於中有二：一破住無為因；二破法、非法因。「彼俱非理」者，雙非二執也。「無非因」者，破住無為因。住無非因。因云以是無故猶如兔角。「非法、非法為生滅因，以剎那剎那順違相反」者，破勝論執於一剎那燈，望有用即順、無用即違。順、違相反，如何同起？《正理》破云「法與非法亦非滅因，見空窟中有焰轉故(解云：空窟中焰無人受用，即無損益；既無損益，無法、非法，誰令焰滅)。」

論「或於一切至有剎那故」，論主重破兩家計也。住無為因及法、非法，非唯覺、焰及聲、色不相應，一切有為皆有住無及法、非法故。不待餘因纔生即滅，以有為法皆有剎那。既與我同，本諍應息不煩多解。

論「又若薪等滅至即成滅因」，前文義便破於異計，今更重破正量部計火合為因，即是頌中第六句也。應滅下之因即是生中之因，應生上因即是滅中之因。

論「所以者何」，正量部徵。

論「謂由火合至或似此非有」，論主答也。於中有二：一即、二似。謂由火合令薪熟變，生中熟因即是滅下熟因、或似滅下熟因。生上熟因，即是滅中熟因、或似滅中熟因。若爾，「則生因體應是滅因」者，破即。「或滅生因應相無別」者，破似。「不應由即此」，即生因為滅因、或似。似生因為滅因，同是一薪由火熟變，如何此由彼有、彼由此無。不應道理。

論「設於火焰至生滅因異」，此即縱破正量部也。火焰前後念念別故，容可滅下因與生中因別。正量部計，許灰、雪、酢、日、水、地無剎那滅，前後體一，能令薪等熟變。滅下中因與生中上因，如何得異？

論「若爾現見至為何所作」，正量部反問也。若薪熟變不由火合，現見火合於中為何所作？

論「由事火合至於中所作」，論主答也。事火，是鐺釜下顯、形火聚。火界，即是水中熱觸。水聚，即是顯、形水聚。事火生水中熱觸，因熱觸令彼後念水聚生漸微因，非是與已生水為滅因也。

論「故無有因至定無行動」，論主結歸自宗。滅不待客因，是壞法性故。纔生即滅，故有剎那。既剎那滅，故無行動。

論「然於無間至行增上慢」，論主釋疑也。疑曰：若無行動，如何見法從此至彼？論主釋云：如燒草焰，遠見之時，見此火焰從此至

彼，然實火焰當處隨滅，然以見不明謂有行動。色等亦爾，實念念滅，慧目闇者謂有行動，非有謂有，增上慢也。
論「既由斯理至理得成立」，破異計已，結歸自宗。身表是形，理得成立，然未分別形是假、實。
論「然經部說至隨應當知」，論主述經部義破有部也。有部形色別有極微與顯不同，即此極微成彼長等。經部宗計形無別微，積於顯色以為長等，是假非實。「謂顯色聚一面多生名長色」者，謂於四面，一面偏多，如幡竿等。一面少生，名為短色，如菰蘘等。餘文可解。
論「如見火燄至別類色體」，此舉喻結經部宗也。
論「若謂實有至二根所取」，難有部也。形若實有別類色體是色處者，即眼見、身觸二根取過，由眼及身得長等故。
論「然如依觸至能取於形」，論主釋無別形。然如依觸取長等相，而許但是多堅等積，無別長觸依顯取形，故知但是多顯色積，無別長等。《正理論》云「然經主言形非實有，乃至如是依顯能取於形。此理不然，了相別故。若一方面唯顯多生，了相於中應無差別。既有長、白二了相異，故於顯外別有形色。現見有觸，同根所取，了相異故，體有差別。如堅與冷、或煖與堅。如是白、長雖同根取，而了相異，故體應別。故知聚色分析漸漸，乃至於中可生形覺，必有少分形覺生因形色極微於中猶起。理必應爾，以色聚中有唯顯生形色不起，於中唯有顯覺非形。如見空中光、明等色。若即顯色說名為形，無分量顯中亦應起形覺，不相離故，如火界煖。彼火燄喻，於證無能，餘處極成可假說故。謂於餘處有長、圓等所依實因，同時無間於多方所安布差別所成色聚長等極成。由是故於火燄等色異時別處無間轉中，計度立為假長、圓等。未曾見有世俗、勝義俱不極成而可假立。應二根取難亦不成，長等但為意識境故。以諸假有唯是意識所緣境界，如前已辨。能成長等如種極微，如是安布說為形色，是無分別眼識所取，非身能取。如是形色，如依身根了堅、濕等，了長、短等不如是故。以非闇中了堅、濕等，即於彼位或次後時即能了知長、短等相。要於一面多觸生中，依身根門分別觸已方能比度。知觸俱行眼識所牽、意識所受，如是相狀差別形色，如見火色及嗅花香，能憶俱行火觸花色。現見眼識隨其所應，有於一時形、顯俱了。意識分別前、後無定，以顯與形是一眼識所緣境故，意識分別時差別故、了相異故，其體不同，形亦非觸。寧有身根能取形義？故不應難應二根取。」今詳兩論互有勝劣。俱舍論主言一形色應二根取積集顯色以成長等；而言長等眼能見者，其理少疎。正理論師以了相異證有別形，亦非決定生其形覺，為是眼識相應？為是意識相應？若眼識相應，容可證有別體。

何理能證定是眼識同一剎那生白、長二覺？若意識相應，寧知不同行、輪等覺？蟻樹之外無別行、輪，如何定證別有形色？又於影等生長等覺，於中何故不許有形？又如書色，文有前後屈曲不同，生高、下覺。於中何不有高、下形？若言有者，即違自宗；若言無者，因何生覺？又云「故知聚色分折漸微，乃至於中可生形覺，必有少分形覺生因形色極微於中猶起。理必應爾。以色聚中有唯顯生形色不起，於中唯有顯覺非形，如見空中光、明等色。若即顯色說名為形，無分量顯中亦應起形覺，不相離故，如火界煖」者，此亦無理。有分量顯室中之光，生於形覺唯有顯故。又烟、雲等亦生形覺，如何自云形色有八、顯色十二？

論「豈不觸形至能念花色」，有部救也。謂觸與形俱行一聚，故因取彼形俱之觸，而能憶念眼所見形，非是形色亦身根取。如見火色便憶火煖，及嗅花香能念花色。豈眼見煖、鼻嗅色耶？

論「此中二法至能定憶形」，論主破救也。見火知煖、嗅花知色，是定不相離。先知相屬，見、嗅方知；若不先知，見、嗅不知火煖花色。觸之與形即不如是，若知相屬、若不先知。身若隨觸即知長等，然無長、滑定相屬故，如何闇中能憶念形？故知若有別形即合身觸。

論「若觸與形至能憶念形」，反難成宗。論主本宗：形若有實，即有二根取過。有部救云：因取觸故，能憶念形。論主反難云：觸之與形非定不相離，而取觸時能憶念形，如先不知此有如是香，於闇中嗅如是香時，知花有如是色。而實不然，故不應說因取於觸能憶念形。《正理》救云：此亦非理，現見世間諸觸聚中有形定故。謂形於觸雖無定者，而於一面多觸生中定有長色，於一切處觸遍生中定有圓色，如是等類隨應當知。故觸於形有決定者，非觸於顯有定如形可了。觸時能憶顯色，以無有觸如是安布，於如是顯決定如形。

論「或錦等中至非實有體」，同處多體難也。如方錦上有圓錦窠，即此窠中復有種種邪正文像同於一處，應有多故。理實不然，顯於同處既無多顯，形於一處豈得多形？今詳此難非有部宗，錦之文像非形色故。

論「又諸所有至假立長等」，無別形微難也。如有對青等析至極微，有別極微猶名青等。形微若實，折至極微微應名長等。形若別有，應有極微名為長等，故知長等但是安布顯色假名長等。

論「若謂即以至聚集安布」，破轉救也。若謂聚顯極微不成長等，如聚香味不名為長。別有形微安布差別方名長等，此唯朋黨有部之宗別有形微，非極成故。形微既非極成，誰許安布以成長等？有人解：朋黨者，朋黨勝論師宗。非也。《成業論》破有部別有形色云

「為是一物遍於色中名為長等？為積多微名為長等？若積多微名為長等，何異顯色？若謂一物遍於色中，即同食米齋部。」今言積其長微，故知不是朋黨外道之義。
論「豈不現見至而形相異者」，有部救。如世瓦器，黃、白雖同，而有瓶、瓮相各異故，故知顯外別有形微。
論「為不已辨至理亦應然」，論主釋也。如文可解。
論「豈不闇中至安布為形」，有部救也。若言形色即是顯色安布差別積為形者，既不見顯，應不見形。既見形色不見於顯，故知顯外別有形色。
論「以闇遠中至唯知總聚」，論主釋，如文可解。《正理論》云「如何具壽許有極成顯色極微非形細分。如諸顯色，一一極微無獨起理。設有獨起，以極細故非眼所得，於積集時眼可得故，證知定有顯色極微。形色極微亦應如是，寧獨不許自相極成？諸有對色所積集處，皆決定有極微可得。既於聚色差別生中有形覺生不待於顯，如不待餘顯有餘顯覺生，是故定應別有，如種能成長等。」形色極微，今詳無理，後有分量，知前有種分量。種者即形極微，此亦非理，後有行、輪，豈樹、蟻外而許有別行、輪細分？又云「諸顯極微有質礙故，即應積集假立長等」，此亦非理，香等極微亦應積集為長等。故以彼香等所有極微亦有質礙，唯據處所不相容納名質礙故。若謂香等所有極微，非有見故，無同彼失。則諸顯色所有極微，亦非形故，豈成長等？如何知顯微體非形？如前已說，了相異故，不待顯色形覺生故。或有顯聚不見形故，非體是形，有多積集無障有眼可不見形。是故應知異於顯色有色處攝形色極微，由此集成長等假色，故形細分非不極成。准上論文，形微是實，長等是假。其長等微，或同、或異。如〈界品〉釋。然經部宗許長等色攬顯微成，是假非實，眼識所取，恐非應理，行、輪等假唯意境故。正理論師雖有多救，然以生覺證別有形，非為定證。無行、輪體有行、輪覺，故應顯色成長等時，此即顯色名為長等。眼見形體非見假形，此順釋宗妙扶至理。
論「既已遮遣至何為身表」，正量部、有部徵問。
論「立形為身表但假而非實」，經部答。
論「既執但用至為身業耶」，有部問。准此，經部身表非是身業。
論「若業依身至當知亦爾」，經部答。經部三業總以思為體，與大乘同。即此意、思，依身、語行，名身、語業；唯依意轉，名為意業。
論「若爾何故至此二何異」，有部難。經言思業，明知是思；經言思已業，明知非是思。如何三業以思為體？

論「謂前加行至名思已業」，經部答。思有二種：一思惟思、二作事思，前名思業、後名思已業。
論「若爾表業至便成大過」，有部難。能表示心名為表業，依其表業發無表業。二業唯是意思，思非是表，故無表業。既無表業，無表亦無，便成大過。
論「如是大過至此有何過」，經部釋也。經部宗意，身、語色聲名之為表，性是無記，與大乘同。動身、語思，名身、語表業，通於三性。由思力熏種子，名無表業。《正理論》云「此中為攝一切業盡？為攝少分差別業耶？有說：此中攝一切業。有作是說：不攝無漏(此是經部兩釋思業、思已業經)。此釋不與經義相符，此中不應攝意業故。謂為動發身、語二種起思惟思，及正動發身語二種起作事思？此二俱依身、語門轉，竝應攝在身、語業中。既爾，此中何名意業(已上與前二釋出過。若攝一切三業盡者，法既依身、語轉，如何攝意業)？若依身、語二門轉思，亦許一分名意業者，是則在業有雜亂過(此縱許依身、語門轉是意業者，即應意業亦身、語業，成雜亂失)。縱許為欲動發身、語起思惟思是意業性，且非此中總攝諸業，以有不依身、語門轉有漏意業。其量無邊，皆此經中所不攝故(前明意業不成過失。今縱許彼有意業者，亦攝意業不盡過失)。且必不攝依眼、觸等所起諸思，以彼諸思非前所說思惟、作事二思攝故。准此，五識相應思是意業。此五識相應思，非是起思惟思，亦非動作思故。云云。」作其轉計略而不述。又云「又汝經部說，諸仙人意憤殺生，是何業攝？為是身業？為意業耶？然此中無前後所起思惟、作事二思差別，以思惟思即作事故，便不能離業雜亂失。」准此論文，仙人意憤無二種思，既約二思分身、語業，思無差別，二業應無。或應意業即是身、語，故成雜亂。又云「亦不應謂依身、語思名身、語表。由彼自說形為身表，假非實故，然思不應是形非實。又契經說起迎合掌恭敬禮拜是身表業，餘經又言表即是業，由此證知欲作意等展轉所起手等別形名為身表，即是身業。故對法宗立身、語業，符教順理無雜亂過。」今救經部，餘經說表即是業者，果取因名，非即是業；或從所表為名，手、足等形表作思故。
論「此應名為至心俱轉故」，有部出過。既熏於心差別功能與心俱轉，此則應同道、定共戒名心隨轉。
論「無如是過至以性鈍故」，經部釋也。此欲散無表思之差別，與定無表義意不同。欲散無表，由二思力之所引發動作思既名表業，發身、語表故。此熏於心成其種子，名為無表。定心無表即不如是，由彼同時心力起故，名心隨轉。如有部宗，從其表業發生無表，亦由發表業思之所引發，非是表色，色性鈍故。
論「毘婆沙師至如前已說」，論主述有部也。

論「經部亦說至無色相故」，論主述經部也。前說身表無有實體，無表同表亦無實體，故言此亦非實有故。所以得知？有三因證：一由先誓限唯不作故。本誓既不願別有色生，但唯誓不作此業，如何與誓不同別生於色？二所依大種體非有故。既依過去大種施設無表色，過去大種既體是無，故知無表亦無有體。三若實有體應有其色對礙之相。此相既無，故知無體。
論「毘婆沙說此亦實有」，論主述有部也。
論「云何知然」，經部問也。云何知無表色亦實有也？已下半頌第四證有無表。
「論曰至無見無對」，第一證也。有見有對即是色處，無見有對是餘九處。經既更有無見無對色，故知即是無表色也。
論「又契經中至及無漏色」，第二證也。既有對色皆是有漏，別有無漏色，故知是無表色。故第二證後結二證也。若無無表色，十有對色中何法名無見無對及無漏色？
論「又契經說至福業增長」，第三證也。「七福業事」者，善故名福，作故名業，思所託故名事。此有七種有依福業事，謂有所施事為依名為有依。一施羈客、二施路行人、三施有病人、四施侍病人、五施園林、六施常食、七隨時施。此七種福雖起異心作業已息，若行、悟、寐等，恒時增長。除無表色，若起餘心及無心時，依何法說福業增長？「無依亦爾」者，謂無施物以為所依，但逢隨喜思念諸佛心恭敬等，亦如有依福業增長。
論「又非自作至此性無異故」，第四證也。若無無表，但遣他為殺生等事，應不成業道。正遣他殺時，自業非殺故，自遣他表不能殺故。更作殺時，自教他業如前無異故。
論「又契經說至便成無用」，第五證也。經說法處內、外以分，謂是外處十二處分。是十一處所不攝法，若以有見無見以分，即是無見；若以有對無對以分，即是無對。色、無色以分，不言無色。若不以法處有無表色者，此言闕減便成無用，以彼簡法不周盡故。
論「又若無無表至語等無故」，第六證也。八支中有正語、正業、正命三支。在定之中無語等三，若無無表，何法名為正語、業等？
論「若爾何故至清淨鮮白」，經部難也。若謂正在定時具有八支，何為經說「八中五支修習圓滿，正命等三先時已得」，故知即是定前語等。
論「此依先時至無相違過」，有部通也。此依先時已得世間諸有漏道定共色說，非是欲說定前語等語以為道支，故無過失。
論「又若撥無至而名苾芻等」，第七證也。若無無表，唯是意思，起異緣時即應無於如何得名為苾芻等。

論「又契經說至可名堤塘」，第八證也。若無無表，何然長時相續遮防諸破戒惡？非無有體可為堤塘。
論「由此等證知實有無表色」，總結八證。
論「經部師說至然不應理」，經部非前證，別有無表實體不應理也。
論「所以然者」，問不應理所以。
論「所引證中至故名無對」，釋第一證。經言第三無見無對者，謂定境界色非眼見故名無見，不障處所名為無對，非是無表。
論「若謂既爾至與無表同」，遮有部難。《正理論》云「此釋非理。以一切法皆是意識所緣境故，住空閑者，意識即緣諸有見色為定境界。此色種類異餘色等，是從定起大種所生，無障澄清如空界色。如是理趣，辨〈本事品〉因釋夢境已具分別。應如是責：如何定境青等、長等顯、形為性，如餘色處非有見攝，然從定起大種所生極清妙故。又在定中眼識無故，非眼根境。如中有色雖具顯、形，而非生有眼所能見。或如上地色，非下地眼境。既有現在少分色處，不與少分眼根為境，如何不許有少色處，不與一切眼根為境？又於夢中所緣色處，應無見無對，唯意識境故。是故由經說有三色，證無表色實有理成。」准上論文，定境色處非眼根境，此違色處二識所識，復同彼同分色不與識合，即違婆沙正義。夢境色者，即是餘位，可眼見色，非謂此非眼根境界。其定境色亦是可見色處所攝，如解脫色，緣青等時是可見色。
論「又經所言至即說為無漏」，釋第二證。定境色中有無漏色，即此名為無漏色也。
論「有餘師說至得無漏名」，此述譬喻師計。無學身中十色界全，及外五境皆是無漏，非漏依故。
論「何故經言至乃至廣說」，破譬喻計。若言無學身中色法，非漏依故名無漏者，何故經言有漏法者諸所有眼乃至廣說。十五界等既無簡別，故知一切眼等皆是有漏。
論「此非漏對治故得名有漏」，譬喻師救。無學身中十五界等有其二義，非漏依故名為無漏，非對治漏故名無漏。
論「是則此應言有漏亦無漏」，有部難。離過身中十五界等，應亦是有漏亦是無漏。
論「若爾何過」，譬喻師反問。
論「有相雜失」，有部與出過也。
論「若依此理至有何相雜」，譬喻師救。非漏依故名為無漏，不依此理說為有漏。非對治漏名為有漏，不依此理說為無漏。依此義說，有何相雜？

論「若色處等至聲等亦爾」，譬喻師反難也。若色處等十五界一向有漏者，何故經等不直說色處心裁覆事，簡去無漏差別而說有漏有取諸色心裁覆事。故知別有無漏色等非是心裁。裁謂裁蘞，即是與有漏心為生之本覆障事也。《正理》破云「又非眼等非漏對治得有漏名，勿有世間諸離染道成無漏故。又彼眼等非如意、法、意識說故。謂佛有漏、無漏相中作如是言：墮世間意、墮世間法、墮世間意識，是名有漏。出世間意、出世間法、出世間意識，是名無漏。非眼等中作如是說，故知彼說但述耶計。」

論「又經所說至福業續起」，破第三證。經部宗中先軌範師作如是釋：由法爾力七，有依福福業增長，如如施主乃至由諸受者受用勝劣有差別故。施主心雖異緣，而前緣施思種，後後心生，說名相續；於後後時別別而生，為轉變；能生果時功力勝前，名為差別。

論「若謂如何至無表法生」，遮有部難。與無表同，如何受者受用施財物，則有實無表色增長生耶？

論「若於無依至亦恒隨轉」，釋無依增長也。

論「無表論者至寧有無表」，反難有部。無依福業但是心念意思隨喜等事、無有表業、寧有無表？

論「有說有依至相續增長」，敘經部異說。

論「若爾經說至緣彼勝思」，論主破餘師也。

論「是故所言至定為應理」，論主評取經部前師釋也。《正理》云「應問此中何名相續？何名轉變？何名差別？彼作是答：思業為先，後後心生，說名相續。即此相續於後後時別別而生，說名轉變。即此無間能生果時功力勝前，說名差別。如有取識為命終心，於此心前雖有種種感後有業，而於此時唯有極重、或唯串習、或近作業，感果功力顯著非餘(此與對法論同。此中有難：非極重、非串習、非近作業，此時熟者豈非顯著)。」

論「又非自作至身語業道」，破第四證。由本加行使者，依能教者教所作成時，法爾能教彼者相續心上種子轉變，至生果時功能差別。由此當來能感多果，即此差別從身、語業生，果立因名故名身、語業道，實非身、語。自作究竟，當知亦爾。如無表業名為業道，亦是果取因名，非身、語業。

論「然大德說至正殺殺已」，敘異計也。此是達磨多羅計也。

論「非但由此至成無間業」，論主破云：非但由思作已殺等解即成業道，實非殺母作殺母解應成無間。此既不成，如何但由其思即成業道？

論「然於自造至非不應理」，論主容自作一分由思成業道。

論「何於無表至轉變差別」，此有部責經部情偏。

論「然此與彼至不令生喜」，此答不許無表所以。

論「若由此引至未來果故」，答許經部宗所以也。
論「又先已說」，經部引前說證。
論「先說者何」，有部問也。
論「謂表業既無，寧有無表等」，經部答也。
論「又說法處至法處攝色」，破第五證，如文可解。
論「又言道支應無八者」，此牒第六證也。
論「且彼應說至求依等不」，經部反問有部。
論「不爾」，有部答。
論「云何」，經部徵也。
論「由彼便得至立語業命名」，有部答也。
論「若爾云何至八聖道支」，經部准有部釋自宗義名正語、業、命。《正理》破云「彼釋不然，應正見等同此釋故。謂正見等亦應可為如是計度，雖在道位無正見等，而得如斯意樂依正故。出觀後，由前勢力起正見等，邪見等無。以於因中立果名故，可具安立八聖道支。然非觀中無正見等，若無正見等，道亦應無故。由如是理，對法諸師應作是例。如正見等，正在道時實有自體，亦應實有正語、業、命諸無漏戒。」
論「有餘師言至故名無漏」，述經部異師釋。
論「非一切處至此亦應然」，異師引例釋也。此師意說：由聖道力，便能獲得決定不作三邪名正語等，無別體性。此定不作，依無漏道，故名無漏，非別有法。如八世法不得衣等，此之不得，無別體性。
論「別解脫律儀至別解脫律儀」，破第七證。此亦准前由意樂力。謂由思願力，先立要期能定，遮防身、語惡業，由斯故立別解脫律儀。准此意樂，即是思願。
論「若起異緣心至憶便止故」，通有部難。
論「戒為堤塘至由心受持」，破第八證。由心受持力，遮防破戒惡法不生，非別無表。
論「若由無表至而破戒者」，反難有部。若由無表遮防惡戒由如堤塘，堤塘不斷，如何失念而有破戒？
論「且止此等至是我所宗」，止諍歸宗。破已復宗，非是實取有部義也。
論「前說無表大種所造性」，已下大文第二明能造大。於中有三：一表、無表大種同異；二明造時同異；三約地同異。此即第一。「論曰至異大種生」，答也。
論「所以者何」，徵也。
論「從一和合至不應理故」，釋也。
論「如表與大至為有差別」，下第二明造時同異。

論「一切所造色多與大種俱時而生(謂一切有對造色及作俱無表)，然現在未來亦有少分依過去者(作後無表)。」
論「少分者何」，問也。下半行頌，答也。
「論曰至從過去大生」，釋頌文也。初一念是作俱無表，第二念已去是作後無表。作俱無表從現大生，後念無表從過大生。此雖云從過去大生，非是大種於過去世造現、未色。此是作俱大種住現在時，懸造未來諸念無表落過去世，現、未無表依之而起。
論「此為所依至手地為依」，明無表色依有二種：一為所依，即是能造無表大種；二但為依，即是造身餘色大種。前為轉因，如手轉輪；後為隨轉因，如地為輪依。問：表與無表大種不同，如前已釋，不勞重述。未知作俱無表與其後念作後無表，為同一大？為別大耶？又後念無表有多剎那，為同一大？為各別耶？有人釋此，三解不同。不評是非，還同未解。第一解云：造後諸無表，即用造初無表大種。乃至故《婆沙》一百三十二云「若成就現世大種，彼現在所造色耶？答：如是。設成就現所造色，彼現在大種耶？答：如是。以非現在大種無果故，亦非現在所造色無因故。自解云。以非現在大種無果故，所以必成現所造色。亦非現所造色無因故，必成就大種。以此故知，現無別大造，未來無表。」今詳引此論文為證不定。此論文據有對色說，不是無對色據。生因大種非是依因，依因非是造色義故。細麁之色非一因故，不可別有依因大故。既約造大後念，無表現在成就之時，不成現造大種。能造大種現在成就之時，不成未來所造色故。如何引此論文證初念無表與後無表同一大造？此釋雖不違理，誤引論文以為過也。第二釋云：一具四大造初念無表，即於此時別有一具四大造彼後念諸無表色。《正理》第二十解大種望所造色非俱有因中云「謂有成就所造色非四大種，或有成就能造大種非所造色。」自解云：以此文證，有成就能造非所造色，故知亦有現在大種無現在所造色懸造未來。今詳此釋違其理、教及所引文，亦非成證。言違理者，何因後念無量剎那同一大造，初念無表有何別因異大造耶？論但自云「細麁因別」，而無有文現、未別因。言違教者，《正理》正解此文中云「謂欲界所繫初念無表，與能生大種俱時而生(准此，即造初念無表大種所造無表俱時而生)。此大種生已，能為一切未來自相續無表生因(准此，即是此前能生初念無表大種，能為一切未來自相續無表色生因。無表生因即是造義)。此與初剎那無表俱滅已、第二念等無表生時，一切皆是前過去大所造。此過大種為後後念無表所依，能引發故。與後後念無表俱起身中大種但能為依。此大種若無，無表不轉故(准此，即是此前能生初念無表大種，更不說別有大種造未來色)。」言引論文不成證者，《正理論》云「成就能造非所造者，此望未來所造色說，非成就一切所造。」望法不同，以

為句數。如何引此以為證耶？第三解云：一具四大造初無表，即於此時復起眾多大種懸造未來無表，剎那剎那四大別造。自問答云：一期無表其數極多，如何現在一剎那身容彼眾多能造四大？然自解云：異熟虛疎，相容無失。今詳此釋違其教、理，復無文證。言違教者，如前所引《正理論》文。言違理者，准俱舍師釋剎那云「如有動物度一極微名一剎那」。准此，日輪一日一夜周四天下，所度極微數無邊故，即是剎那不可勝數。若依日夜三十須臾，剎那有六百四十餘萬。以日計月、以月計年、以年計劫、剎那剎那無量無邊。一一剎那有七具四大，一一大種復有七微，即是於一剎那有二十八微。計其根色虛疎，尚不得容造一日一夜無表四大極微，如何得容百年八萬歲等？無文證者，凡所立義須引教、理，既違教無文，何成釋義？雖釋此義三解不同，不評是非何殊不解。今詳教理，造初念無表，與後念無表同一大造，理教分明，不可違拒。如前所述，此論以轉因聲同造因也。轉之言起，此色因過去能造大起，故是轉因。依現身大種故，故是隨轉因。如輪轉時因手而轉亦依地轉。《婆沙》一百三十三云「有色現在非現在大種所造，謂現在大種若色現在，過去大種所造。此復云何？謂現在表所起無表，過去大種所造，所以如前說。問：此無表色亦有現在所依大種，何故不說耶？答：彼是轉依，非造依故。此無表色有二種依：一是轉依，謂現在大種由彼力轉故；二是造依，謂過去大種由彼力造故。此中但說造依、不說轉依，是故不說能造五因皆過去故(解云：《婆沙》與此論及《正理》，名雖少異，其義同也)。」

論「何地身、語業，何地大所造」，自此已下第三約地明造同異。「論曰至大種所造」，此釋有漏自地依也。有漏之色繫自地故，還用自地大種所造。亦由自地有大種故，不用他地大種所造。問：身在下地起上定時，用下地身中上地大造。上地多色，其四大種為在何處？答：《婆沙》一百三十四云「問：若生欲界，色界大種現在前時，何處現前？有說眉間、有說鼻端、有說心邊、有說臍邊、有說足指。有作是說：隨先加行安心處所是處現前。有餘師說：欲界大種麁，色界大種細，細入麁隙如油入沙。然根本靜慮現在前時，色界大種遍身內起；若近分定現在前時，色界大種唯心邊起。有說：近分定現在前，色界大種亦遍身起，然長養身不如根本。如有二人俱詣池浴，一在池側掬水浴身，一入池中浸身而洗，二人用水雖俱遍身，然長養身入池者勝。後解為勝，隨定勝劣皆遍身故。」

論「若身、語業至無漏生故」，此釋無漏隨生處也。若無漏者，依五地身，隨生此地應起現前，即用此地四大所造，以無漏法不繫界故。所以不用同地大造，必無大種是無漏故。無無漏大造無漏色，由所依力無漏生故，即用彼隨身四大所造。

論「此表無表其類是何」，已下兩頌，大文第三明執受類別。
「論曰至無變礙故」，此釋無表非執受也。
論「亦等流性至謂同類因生」，釋無表五類也。亦言顯彼兼有剎那，即是若法智忍俱時道共戒也。唯善、不善故非異熟生，無極微集故非所長養。同類因生故，有等流性；與苦忍俱故，故亦剎那；是有為法故，故非實事。
論「此唯有情依內起故」，釋無表業是有情也。
論「於中欲界至大種所造」，明散無表所依大種唯是等流性，同類因生故。非所長養，因等起心不能長養能生無表諸大種故。非是異熟因所生，故非異熟。非無漏故，非剎那。是有為故，非實事。
問：此大種是誰等流果？《正理論》云「如是說者，從無始來，定有能造無對造色已滅大種為同類因，能生今時等流大種。造有表業大種亦應是無始來同類大種之等流果，非從異類。」又云「何緣定心所生無表是無別異大種所生，散無表生依別異大？定生無表，七支相望展轉力生同一果故，唯從一具四大種生。散此相違，故依異大。」問：如不殺戒，對多有情各一不殺，為同四大？為別四大？答：同一大種。《正理論》云「雖對別異有情相續發多無貪所生無表，而但一具大種為因，以所生果類無別故。」疑曰：此多無貪所生無表非是一果，如何用同大造？
論「定生無表至無差別故」，此釋二種定生。竝唯依定心所長養大種所生，以定心俱必有殊勝長養大種能作生因，造定心俱所有無表。所以定俱無執受者，《正理》云「定心果故，必無愛心執此大種以為現在內自體故。又此大種無有其餘執受相故，名無執受。」
論「應知有表至散無表同」，第二釋表業也。若屬身者是其身業，不屬身者是其語業。身業與身合故有執受也，語業是聲故無執受。既是業性，已表是情，無有非情是業性故。化人語等既無有得，故知非業。《品類足》云「諸表業是無執受者，多有是傳家錯耳。若不爾者，《婆沙》及諸論等即應合會釋也。餘義此與散無表同，謂有情數及依等流，有受別異四大種起。」
論「表業生時至為不爾耶」，自此已下問答分別。此即問也。
論「若爾何失」，兩關反問，各有何失？
論「若破壞者至二形量成」，兩關出過，如文可了。
論「有別新生至不破本身」，此釋兩關難也。
論「若爾隨依至如何遍生表」，此重難也。
論「身有孔隙故得相容」，答也。《婆沙》、《正理》更有一釋，謂如染支體薄故不增。《婆沙》一百三十四云「問：欲界身中先有間隙，色界大種來入中耶？答：不爾。未來欲界身自有二種，一唯欲界大種、二色界大種雜。若時遇入色界定緣，彼唯欲界者便滅，

色界雜者便生，故不可言先有間隙後來住中(解云：若未至現在，不可說言有間隙也。若現在世名間隙，復不可言來入中也。若來入中即至後念，故在未來與下地色同時生也)。」又《婆沙》一百二十二云「然表、無表依身而起。有依一分，如彈指、舉足等，一分動轉作善、惡業。有依具分，如禮佛、逐怨等，舉身運動作善、惡業。此中隨所依身極微數量，表業亦爾。如表數量，無表亦爾。」
論「已辨業門至差別云何」，自此已下一頌半，第四義門分別。
「論曰至果仍續起」，此釋無表唯通善、不善也。無記不能發無表故，所以無表唯是善、惡。
論「所言餘者至善惡無記」，此釋表業及思通三性也。謂身、語表及是意、思，皆通三性。
論「於中不善至無慚無愧故」，釋不善者唯在欲界。自性不善，謂三不善及無慚愧，思等與此相應故成不善，身、語表業由此等起故成不善。上界既無自性不善，由此亦無諸不善業。
論「善及無記至不別遮故」，釋善、無記通餘界也。頌既不遮諸地，故知遍有。由自性善及自性無記遍諸地故，相應、等起隨其所應亦通諸地。
論「欲色二界至身語律儀」，釋無色界無無表業。一以無色無大種故，二以無色無身、語轉，故無色界無無表也。
論「若爾身生至有無漏無表」，難也。若於是處有身、語轉即有無表。如於欲色起無色定，應有無表戒。如欲、色界起無漏定，有無漏無表。
論「不爾以彼至大種為依」，釋也。無漏不墮界故，無無漏大種故。身在欲、色入無漏定，依身生處大種造故，有漏繫地。不可言有漏無表別界大造，復不可言無大造也。《婆沙》十七云「無漏戒非大種力故成無漏，但由心力隨無漏心所等起故。有漏戒由大種力，繫屬界、地，故不相似。」
論「又背諸色至伏色想故」，又重釋也。無色界定背諸色故，由彼定能伏色想故，所以無色無無表色。
論「毘婆沙師至無無表色」，論主引婆沙釋，可知。
論「表色唯在至可言有表」，此釋表業唯二地。說「有伺」者，為顯中間靜慮有表業故。
論「有覆無記表至矯自歎等」，釋有覆表唯上地也。以諂、誑是有覆無記，故所發業其性亦同。
論「上地既無言，何得有聲處」，問也。
論「有外大種為因發聲」，答也。外大種為因，擊發內身處，由斯內身有於聲處。

論「有餘師言至劣故斷故」，敘異說也，下善劣故、下染斷故。此是雜心師釋。
論「前說為善」，評取前師。
論「復以何因至無記表業」，此問上地無一切表，欲界無有覆表所以。
論「以無發業至有覆無記表」，答也。言「無等起故」者，非唯釋有覆無記，通釋前上地無表業也。唯有尋伺心能發表業，上地無尋、伺故，故無一切表業。又發業心唯修所斷，欲界無有修斷有覆染心，所以欲界無有覆表業也。
論「為但由等起至由何因成」，自此已下一頌半因論生論，第五明四種善。
「論曰至猶如無病」，此釋第一勝義善也。以涅槃是諸法中最極安穩、眾苦永寂，是最勝義，故此名為勝義善也。《正理》兩釋：一釋同前，第二釋云「或真解脫是勝是義，得勝義名。勝謂最尊，無與等者。義謂別有真實體性。此顯涅槃無等實有故名勝義，如是勝義安穩名善。如是涅槃是善常故，於一切法其體最尊，是故獨標為勝義善。」
論「自性善者至猶如良藥」，此釋第二自性善也。無慚、無愧有二義故，一唯是不善、二遍不善心。三不善根具其五義：一通五部、二遍六識、三是隨眠性、四斷善根時作牢強加行、五能發麁惡身語二業。由此五種是自性不善，作用力強，同餘心所由與此相應成相應不善。善翻此故，名自性善。既自性善以喻良藥，故不待餘成善性也。
論「相應善者至如雜藥水」，此釋第三相應善也。諸心、心所成善性，要由與彼慚等相應方成善故。如雜藥水亦為藥，以雜藥故。
論「等起善者至所引生乳」，此釋第四等起善也。謂身、語表及無表業四相得等。由二善所等起，故成善性也。准《婆沙》一百四十四，三性分別二十二根。有一師說：有四種善及不善等。與此論同。《正理》三十六，亦與此論同。故知四種善與不善，是有部宗舊所稟義，非是世親菩薩新立。有人引安惠《俱舍》釋云：據實而言皆是自性善。然世親阿闍梨立四種者，隨義勝劣建立異名。善中最勝者名勝義善，次強者立自性善，次劣者立相應善，最劣者名等起善者。謬也。又此釋若唯以勝故名自性者，與名、義不相符會。不待他成善等故名為自性，待他成故名相應，如藥及雜藥水故。
問：若爾，何故《婆沙》第二云「今應問彼：若唯五根是自性善，所餘善法自性是何？若謂彼是不善、無記，雜五根故亦名善者，如是五根與彼相雜，何故不名不善、無記？然信等五與所餘法，同一所依、同一行相、同一所緣，一起、一住、一滅、一果，同一等

流、同一異熟，而言五根是自性善，餘相雜故假立善名，但順妄情不應正理。勿有此過，故應說言世第一法根非根性。」准此，《婆沙》不立相應、等起善等，因何言謬？答：《婆沙》第二與此意別。彼異師說：五根是世第一法，自性是善故。餘非世第一法，以自性非善，與善相應假立善名，由此《婆沙》云「但順妄情」。今此四善即不如是，若相應善、若等起善，皆體性是善，非假名善。其自性善不待他成善，相應、等起待他成善性故，不名自性善。問：若爾，未相應時先是何性？答：有體已來常與自性善俱恒名善性，善由他立故非自性。以無貪之義性是善故，非相應義，性善也。

論「若異類心至此義應思」，論主破有部等起善也。准此故知，不是論主新立四善。「異類心所起得」者，謂疑心續善續生心得自地生得善等。《正理論》云「因異類心亦起諸得。如因靜慮得通果心，勝無記心現在前故，得諸染法。勝染污心現在前故，得諸善法。此等如何成善等性？以就彼法俱生得故密作是言，非異類心不作緣起，故無有失(解云：言等起者，據善等法俱起得說，不據前後。異類心起者，是法前後得，非此所說也)。」又云「雖異類心，亦為緣起而成善等。非待彼心、或復因彼諸得等起，即待彼故成善等性。故得由等起成善等性異(解云：雖異類心亦為緣起成就善、不善等。非待彼異類心、或因彼異類心諸得及四相起，及即待異類心、得及四相成善等。唯此得及四相，因所得法及所相法起，待所得所相法成善等性。故得等由等起成善等性異。此二解中，後解為勝)。」

論「如說善性至與此相違」，自此已下明四不善。

論「云何相違」，問。

論「勝義不善至猶如痼病」，答也。翻涅槃立生死，即生死名勝義不善。以生死中有漏之法皆是行苦、自性不安。性不安故，猶如痼疾，有此疾者，常不安穩。

論「自性不善至猶如毒藥」，翻自性善立自性不善。

論「相應不善至如雜毒水」，翻相應善立相應不善也。

論「等起不善至所引生乳」，翻等起善立等起不善也。由此故言與此相違。

論「若爾便無至皆生死攝故」，問也。一切有漏皆生死攝，皆是不善，如何於中有善、無記？

論「若據勝義至故無有過」，答也。據義不同，立名有異。若以行苦極不安穩，一切有漏皆是不善。若不招果及招愛果，別立為善及名無記。據義既別，過失便無。

論「勝義無記至更無異門」，釋無記也。《正理論》云「以非擇滅及太虛空更無異門，唯無記性，是故獨立勝義無記。無別自性、相

應、等起，無一心所，唯無記性與無記心遍相應故。設方便立自性等三亦攝不盡，無記多故。由是無記唯有二種，一者勝義、二者自性。有為無記是自性攝，不待別因成無記故。無為無記是勝義攝，以性是常無異門故。」問：若唯有二，何故《婆沙》八十七云「於欲界中有五無記：一異熟生、二威儀路、三工巧處、四通果心、五自性無記。色界有四，除工巧處。無色有二，謂異熟生、自性無記。」何故不同？答：據義別也。此中《正理》據非勝義及非相應，非由等起成無記故。諸有為無記，皆名為自性；《婆沙》意據異熟生等所不攝者立自性名，非是相違。

論「於此應思至例亦應然」，難也。大種亦由思等起故，故應例彼成善、惡也。

論「以作者心至故不成例」，答也。

論「若爾定心至應設劬勞」，論主難也。應設劬勞，通斯切難。《正理論》云「又如眼等不待心生，其性便無善等差別。如是大種不待心生，故理亦無善等差別。若爾，諸得及生等相，應無等起善等差別，以非本心所欲起故，無心位中亦現起故。此難非理，由法勢力安立善等差別成故。謂得、四相依法而立，非如大種無待自成。有為法中無有一法不待心力成善不善，是故諸得及生等相，如所屬法，要由心力成善等性。其理善成。生已離心雖相續轉，亦無有過，即是前心勢力所引令其轉故。隨定、無表定等力生，理亦應成等起善性。天眼、天耳應善性攝，以是善心所等起故。此難非理，以彼二通解脫道心，是無記故，彼二與道俱時生故。通斯似難，何費劬勞。」有人云：俱舍師破云，若天眼、耳由與無記道俱生故是無記者，既由道力，應名等起。若言非由彼道力故成無記者，道俱生言何成解釋？真難未通，劬勞還費。今詳此破似非，本文多救之中唯破一故，於此一中又非切當。論主以道是善眼根無記故以為難端。救云：道是無記，與眼根性同。難自不成，反難等起，何關此義？

論「如上所言至何以故」，此下三頌，第六明二等起。

「論曰至第二名隨轉」，列二等起也。

論「謂因等起至名為隨轉」，釋二等起名轉隨轉。

論「隨轉於業有何功能」，問。

論「雖有先因至如死業應無」，答。轉隨若無，即無表業，如死、無心，有身無業。《正理論》云「若無隨轉，雖有先因為能引發，如無心位、或如死屍，表應不轉。隨轉於表有轉功能，無表不依隨轉而轉，無心亦有無表轉故。」

論「若爾無心如何發戒」，難。那含沙彌至羯磨時入無心定，此亦得戒。既無隨轉猶如死人，如何那含能發於戒？

論「諸有心者至於業有用」，答。諸有心者，依根本表發無表戒，業起分明。諸無心者，依加行表發無表戒，業起不明。由隨轉心有根本、無根本業，故隨轉心於業有用。
論「見所斷識至此無有故」，釋見所斷識非剎那等起，於能起表近因等起尋、伺生中為資糧故，是遠因等。正起業時心麁散故，見所斷識爾時不起。若起見斷，其業即息。《正理論》云「見所斷識乃至定不能為剎那等起。見所斷識雖能思量，而無功能動身發語。然於動發一表業中，容有多心思量動發，唯後一念與表俱行，異此表應非剎那性。見所斷識雖能為轉發有表業，然非業表於此識後無間即生，內門轉心不能引起與身、語表俱行識故。若異此者，見所斷心亦應於表業為剎那等起，以修所斷加行意識能無間引表俱行心，亦與表俱行為剎那等起。故見所斷雖能為因引諸表業，離修所斷因等起心表俱行心無容得起，是故欲界無有有覆無記表業。然契經中但據展轉為因等起密作是言。由邪見故起邪語等，阿毘達磨據彼不能無間引生表俱行識，故密意說見所斷心內門轉故不能發表。是故經、論理不相違。」
論「又見所斷至是見所斷」，第二反難釋也。
論「若許見斷斯有何失」，却問失也。
論「是即違越至不相違故」，出違教、理失。前是違教，後是違理。
論「有漏業色至應更成立」，外人令更成立。
論「若爾大種至力所起故」，反難成立。若見所斷心能發業者，其所發業可見所斷。能造大種亦由見所斷心力所引起，應說大種是見所斷。大種既非見斷，故知見所斷不能發業。
論「無如是過失如非善不善」，釋前難也。大種因心起，不成善、不善。大種見所斷心起，非見所斷。此有何失？
論「或復許爾理亦無違」，第二答也。許四大種見斷心發，是見所斷，義亦無違。
論「不應許然至不相違故」，破許大種見所斷也。大種不染污故非見所斷，是有漏故非非所斷，以四大不染污與明、無明不相違故。
論「彼經但據至故不相違」，釋通經也。見所斷心不能為近因等起，能為前因等起。據前因等起，說因邪見故起邪思惟、邪語、邪業及邪命等。論說近因，故不相違。
論「若五識身至外門起故」，釋五識唯為隨轉。無分別故不能為轉，外門起故能為隨轉。
論「修斷意識至外門起故」，釋修斷意。轉外門起故，能為隨轉。
論「修斷意識至外門起故」，釋修斷意。識有分別，故能為轉外門起，故為隨轉。

論一「切無漏至任運轉故」，釋無漏、異熟無記非二轉也，無漏唯在定故，異熟生心任運轉故。《正理》破云「然說無漏，異熟非者，此有大減及太過失。有漏定心亦俱非故(此大減失)，諸異熟識但可非轉，能為隨轉。何理能遮(大過失也)？然經主言：不由加行任運轉故，諸異熟識非轉、隨轉。有餘復言：此唯先業勢力所引，餘心息位方可現前，故非二種。設此能起身、語表業，是何性類？為異熟生？為威儀路？為工巧處？且非異熟生，現加行起故。亦非餘二種，異熟心起故。如是理趣，但可能遮異熟生心為因等起，餘心為轉所發表業。異熟生心外門轉故，能為隨轉，何理相違？且若無心，表業不轉。許表業轉，用異熟識為隨轉因，斯有何過？又但應說異熟生心勢微劣故非因等起，不應說言不由加行任運轉故。勿生得善亦不為因發有表業，亦非加行任運轉故。由此經主有增減失，因復非因。智者應了。」俱舍師云：有漏定心理同無漏非轉、隨轉，唯在定言，以遮顯故，故不別說。異熟生心雖外門轉，善、惡業感不由加行任運而生，性羸劣故，非轉、隨轉。生得善心豈同於彼？一即非從業感、二即其性是強。故亦非難，此即違理，又教相違。《婆沙》一百一十七云「問：異熟生心何故不能作二等起發身、語業耶？答：強盛心發身、語業。異熟生心其性羸劣，故不能發。」廣如彼說。

論「如是即成至異熟生心」，四句分別，如文可解。

論「轉隨轉心定同性不」，問二轉心性為同不？

論「此不決定」，答不定也。

論「其事云何」，問不同事。

論「謂前轉心至隨轉亦爾」，指事答也。

論「唯牟尼尊至無萎歇故」，明佛不同。婆沙一師二轉同性心。《婆沙》一百一十七云「此中若善心作轉，即善心作隨轉。若染污心作轉，即染污心作隨轉。若威儀路、工巧處等亦爾。問：若威儀心作轉，即彼心作隨轉者，如有行時遇見佛像等起善眼識，或見婬女等起染眼識，如是豈非善、染隨轉起彼業耶？尊者世友說曰：此由覺惠速疾迴轉起增上慢。謂於行位起此眼識，而實行時則善、染心不現在前。若善、染心現在前時，即止不行。此善、染心但如伴者，不名等起。復有說者，威儀許容善、染、無記為等起，餘如前。即以工巧畫佛像起善，畫女人起染為難。世友通如威儀。復有說者，工巧心發起業時善、染等起，乃至工巧處心轉時，其隨轉容有三種。」問：異熟生心何故不能作二等起發身、語業耶？答：強盛心發身、語業。異熟生心其性羸劣，故不能發。復有說者，若身、語業異熟生心為二等起而發起者，此身、語業當言是何？為威儀路？為工巧處？為異熟生？若威儀路、或工巧處，異熟生心云何

能發？若異熟生，此身、語業應是異熟。然身、語業定非異熟，加行起故。亦不可說為善、染性，異熟生心所等起故。由此異熟生心，不能發身、語業。今婆沙有三師：一師自類為剎那等起；二師威儀剎那等起通三，餘同前；第三師威儀、工巧剎那等起通三，餘同前。然未見善、染剎那等起通三文，及異熟生心為剎那等起文，此二義皆《婆沙》無文。雖佛無記心後通善，剎那等起義亦不同。然《婆沙》無評文。諸小論意不同，取義各別。《雜心》云「若善轉即善隨轉，不善、無記亦爾。」取初師義。此論於轉善等隨轉通三，非婆沙師義。《正理論》云「異熟生心亦為隨轉」，亦非婆沙師義。太法師云：「《俱舍》是《婆沙》中一師義者，非也。」

論「有餘部說至那伽臥在定」，敘異說也。

論「毘婆沙師至通果心起」，有部釋頌，與餘師不同。謂佛四威儀中皆能入定，非謂恒時定也。故作是說，非無記心。

論「諸有表業至為如隨轉」，自此已下問答分別。此即問也。

論「設爾何失」，反徵問也。

論「若如轉者至皆能為轉」，出如轉過。若如其轉，見所斷心既許為轉，身、邊二見是見所斷有覆無記，既如其轉，即欲界中應有有覆無記表業，即自違宗。或應簡別見所斷中身、邊二見不能為轉，餘見所斷能為轉也。

論「若如隨轉至應設劬勞」，出如隨轉過。若如隨轉不善，無記心得戒時，爾時表業應非善性。應設劬勞，通如是難。

論「應言如轉至為間隔故」，通也。應如修斷近轉心也。

論「若表不由至無記表業」，論主與《婆沙》通經出過，正《婆沙》文。《婆沙》百一十七「問：若見所斷心不能作剎那等起發身、語業者，契經所說當云何通，如契經說：諸邪見人所有身、語、意業，若思、若求、若所造作，一切皆得不可愛、不可樂、非悅意果。所以者何？此見暴惡，所謂邪見。答：依因等起作如是說，非依剎那等起，是故無過。」《正理論》云「又作是說：若表不由隨轉心力成善等者，則不應言彼經但據前因等起、非據剎那，故欲界中定無有覆無記表業。彼謂此說表成善等性決定但由剎那等起力，故見所斷惑雖為因等起，而欲界定無有覆無記業。此由經主不達我宗所有言義故作是說。此說意言：若見所斷惑為剎那等起與業俱行，是則不應隔修所斷能起表業因等起心，則欲界中何緣無有有覆無記身、語表業？然見所斷惑尚不能為因，無間引生業俱行識，何能自作剎那等起？說不能作剎那等起，顯不能為近因等起。但有能作近因等起者，此必能為剎那等起故。身見、邊見雖為遠因引身、語表，而由修斷近因勢力成不善根，是故說言彼經但據前因等起、非據剎那，故欲界中定無有覆無記表業。若不爾者，則不應

言彼經但據前因等起。前言為顯隔近因故，簡近因故，說前因言。故彼此中不達言義。」《婆沙論》云「復次若此眾同分心作能轉，即此眾同分心作隨轉，斯有是處。若此眾同分心作能轉，餘眾同分心作隨轉發身、語業，無有是處。復有說者，亦有是處。謂如有人發願當作五年大會，中間命終，乘斯願力生富貴家，自憶宿命，如昔所願一切皆作。如是則名此眾同分心作能轉，餘眾同分心作隨轉發身、語業。」然無評文。今釋：前師說近因等起心，後師說遠因等起心，義不相違，故無評也。

俱舍論疏卷第十三

以黃蘗本一交了。

俱舍論疏卷第十四

沙門法寶撰

分別業品第四之二

論「傍論已了至表無表相」，上來已明二、三、五業及傍論了，自此已下大文第二明律儀等三，先總標三別、後依章別釋。此半頌，第一總標三也。
「論曰至非不律儀」，列三名也。
論「能遮能滅至差別有幾」，自此第二依章別釋。將釋律儀，先釋名、問數。此三律儀能遮未來惡戒不相續起，能滅已起惡戒，得相續故，故名律儀。非律儀翻此，俱非雙翻。問數，可知。此下半頌列三種律儀也。
「論曰至謂無漏戒」，指三名體。言欲等纏者，如纏市。別解脫戒繫屬欲界，名欲纏戒；靜慮律儀繫屬色界，名色纏戒；道生律儀不繫三界，名無漏戒。
論「初律儀相差別云何」，自此已下有十三段：一明別解脫相、二安立四律儀、三明律儀眾名、四明成就、五明得三律儀、六明善惡戒邊際、七明近住、八明近事、九明所得處、十明支因、十一明惡戒處中、十二明捨、十三明處。此第一明別解脫相也。
「論曰至別解脫律儀」，列八種名結歸初一。梵云苾芻，唐名乞士等，舊云比丘，訛。苾芻尼，尼是女聲。梵云式叉摩那，唐言正學，謂學六法。六法者：一不婬、二不盜、三不殺、四不虛誑語、五不飲酒、六不非時食。梵名室羅摩拏路迦，唐名勤策，舊云沙彌者，訛略也。勤策女，同舊名。沙彌尼，是女聲，訛也。梵云鄔波索迦，唐言近事，舊名優婆塞者，訛也。言近事者，《婆沙》一百二十三云「問：何故名為近事？答：親近修事諸善法故。謂彼身心狎習善法，故名近事。問：若爾，諸不斷善皆名近事，以彼身心皆修善故。答：不爾，此依律儀所攝妙行善法以立名故。問：若爾，諸律儀皆名近事耶？以彼皆能修律儀善故。答：此以在初得名，餘律儀更以餘緣建立故。有餘師說：親近、承事諸善士故。復有說者，親近、承事諸佛法故。」梵云鄔波斯迦，唐言近事女，斯是女聲，舊云優婆夷者，訛也。梵云鄔波婆沙，唐言近住。《婆沙》一百二十四云「近阿羅漢住，受此律儀隨學彼故。有說：此近盡受戒住故。有說：此戒近時而住，故名近住。於此八中，前五出家戒、後三在家戒，前七盡形受、第八一晝夜。問：何故此依別解脫律儀建立，不依靜慮、無漏律儀而建立耶？答：此八種戒受心多少不

同，故戒緣差別分為八種。受學人別。言定、道律儀但為得彼定七支頓得，不由受心戒緣差別分近事等。然有四禪諸果差別，義各不同，不可一例。」
論「雖有八名至相各別故」，釋八律儀體唯有四。八者，從芯芻、芯芻尼乃至近住。四者，芯芻、芯芻尼合，正學、沙彌、沙彌尼合，鄔波斯迦、鄔婆索迦合，近住獨一。此四律儀，體各別也。
論「所以者何」，問合所以。
論「離芯芻律儀至近事女律儀」，釋由同故唯有四也。
論「云何知然」，問同所以。
論「由形改轉至非異三體」，答同所以。既轉根位，唯得捨名，不得捨體，故知是一。
論「若從近事至具足頓生」，問近事、勤策、芯芻律儀支體同異。為先四支，後加三支，如隻、雙金錢。五十、二十，即隻上加一，名之為雙。二十上加三十，名五十。為先受四支，復受七支，具足七支後更頓生，非足前四。
論「三種律儀至隨其所應」，答三各體別。若是芯芻身中具有三種四支，其體各別。
論「其事云何」，問其事。
論「如如求受至遠離有異」，答其事也。以三種律儀受緣不同，戒體各別。
論「若無此事至故三各別」，此反難也。既捨一時餘二猶在，故知體別。
論「然此三種至便非近事等」，前明緣別戒異，此明不相違故。受後不捨前，「勿捨芯芻戒便非近事等」，反難答也。《婆沙》一百二十四云「問：若先不受近事律儀便受勤策律儀，得勤策律儀不？有說：不得，以近事律儀與此律儀為門、為依、為加行故。有說：不定。若不了知先受近事律儀，後方受得勤策律儀，信戒師故受此律儀，彼得律儀，戒師得罪。若彼解了先受近事律儀，後受勤策律儀是正儀式，但憍慢故不欲受學近事律儀，作如是言：『何用受此近事劣戒？』彼憍慢纏心，雖受不得。如說不受近事律儀而受勤策，如是不受勤策而受芯芻律儀。廣說亦爾。」《正理論》云「若有勤策受近事律儀，或有芯芻受前二種戒，為受得不？有作是言：此不應責。若前已有，無更受得理，先已得故。若前未有，則非勤策亦非芯芻，以先不受近事律儀，必無受得勤策戒理。若先不受勤策律儀，亦無受得芯芻戒理，是則不可立彼二名。以此推尋，受應不得。有餘師說：不受前律儀，亦有即能受得後戒理。故持律者作是誦言：雖於先時不受勤策戒，而今但受具足律儀者，亦名善受具足律儀。由此勤策容有受得近事律儀，芯芻容有受得勤策、近事戒

理。豈不勤策不應自稱：唯願證知，我是近事。苾芻亦爾，不應自稱：唯願證知，我是前二。非離如是自稱號言有得近事、勤策戒理。此難非理，俱可稱故。謂可稱言我是勤策亦是近事，唯願證知。苾芻亦應如是而說。然就勝戒顯彼二名，亦無有失。若爾，勤策及苾芻等，亦應受得近住律儀。如得近事，許亦何過？然由下劣無欣受者(解云：前說同婆沙前師，後說同婆沙後師。無評文。詳正理意，取後師義)。」

論「近事近住至云何安立」，已下頌，第二安立四律儀也。

「論曰至五飲諸酒」，安立近事。

論「若受離八至八食非時食」，安立近住也。

論「若受離十至以為第十」，立勤策也。

論「若受離一切至苾芻律儀」，安立苾芻也。《婆沙》云「離塗飾香鬘、歌舞倡伎，二種同於莊嚴處轉，故離二種合立一支。」又《正理》云「為引怯怖眾多學處在家有情，顯易受持，故於八戒合二為一。如為佛栗氏子略說學處有三(述曰：准此，出家根熟不怖多學處，故開為二也。又在家者覺事生業，亦可令彼畜金銀等。不可此一日夜戒，即捨金等、後時重畜。出家之人以乞自活，不畜金等易，及是盡形。故制不畜金銀等也)。」

論「別解律儀名差別者」，自此已下有一頌，第三明別解律儀差別名也。

「論曰至故名尸羅」，第一正名也。《正理論》云「以清涼故名曰尸羅。此中尸羅是平治義，故字相處作是釋言：平治義中置尸羅戒，能平險業故得尸羅名(解云：險業是惡戒也。平治熱恨惡戒，故名清淨)。」此有六名：一名尸羅、二名妙行、三名為業、四名律儀、五名別解、六名業道。

論「智者稱揚故名妙行」，釋第二名。

論「所作自體故名為業」，第三名也。

論「豈不無表至所作自體」，問也。以契經說無表律儀名為不造亦名不作，既名不作，如何是業？

論「有慚恥者至得所作名」，答也。以有無表不造惡故，名為不作。表思所作故，故無表戒得所作名。

論「有餘釋言至名作無失」，敘異說也。從作生故，是作果；生後作故，是作因。因取果名、果取因名，名作無失。太法師釋云：「為求無作發起作業是作因，正起作時發起無作是作果。」

論「能防身語故名律儀」，第四名也。由此戒力防惡身、語，依法儀式，故名律儀。

論「如是應知至無差別名」，此釋頌中「俱得」二字。應知尸羅、妙行、業、律儀此四種名，通初、後位。

論「唯初剎那至及業道名」，釋唯初剎那立二種名也。
論「謂受戒時至立別解脫名」，釋別解也。《正理論》云「或初所應修，故名別解脫。或彼初起最能超過如獄險惡趣，故名別解脫。」
論「即於爾時至立業道名」，釋業道也。《正理論》云「亦得名為根本業道。初防身語，暢思業故(解云：由如於人遊履於道易暢，諸身、語業道亦爾。思業遊暢義，同名為業道)。」
論「故初剎那至根本業道」，結名也。
論「從第二念至名為後起」，釋第二念已去不名業道、不名別解脫也。
論「誰成就何律儀」，已下第四明成就也。文中有四：一明成三律儀人、二文便明斷律儀、三因論生論明意根律儀、四明成就時分。此下一頌明成就三律儀人也。
「論曰至乃至近住」，此明成就別解脫人。
論「外道無有所受戒耶」，問也。
論「雖有不名至依著有故」，答也。外道受戒求三有故，不名別解脫也。
論「靜慮生者至此亦應然」，明成靜慮律儀人也。一切得靜慮及未至者皆得此律儀。
論「道生律儀至謂學、無學」，明成道生律儀人也。
論「於前分別至其二者何」，問隨心轉戒也。
論「謂靜慮生至非別解脫」，答：二是、一非也。
論「所以者何」，徵別解脫非隨心轉所以。
論「異心無心亦恒轉故」，答也。異心，謂不善、無記心。無心，謂滅定。
論「靜慮無漏二種律儀」，已下半頌，第二明斷律儀。
「論曰至名斷律儀」，此釋律儀。以能永斷欲纏惡戒及起彼煩惱，名斷律儀。此律儀即斷，名斷律儀。《婆沙》一百一十七云「有四種律儀：一別解脫、二靜慮、三無漏、四斷律儀。謂於靜慮、無漏二律儀中，各取少分離欲界染九無間道中隨轉戒，乃至問：何故唯此名斷律儀？答：能與破戒及起破戒煩惱作斷對治故。謂前八無間道中二隨轉戒，唯與起破戒煩惱作斷對治。第九無間道中二隨轉戒，通與破戒及起破戒煩惱作斷對治。」依婆沙十七，對治有五：一捨、二斷、三持、四遠分、五厭患。未至定初方便道與破戒惡作捨對治，初入定時捨破戒惡成就得故。前八無間道與起破戒惡煩惱作斷等對治，第九無間道與破戒惡及起彼煩惱為斷對治。上五禪地與破戒惡及煩惱為厭患及持、遠分對治。無色界與破戒惡及煩惱為遠分對治。

論「由此或有至如應當知」，四句分別，如文可解。
論「若爾世尊所說略戒」，下半頌，第三因論生論明意、根律儀。若律儀唯是無表，何故略戒乃至云意律儀善哉，又契經說眼根律儀。「此意及根律儀以何為自性」，問。
論「此二自性非無表色」，答。
論「若爾是何」，問也。下半行頌，答也。
「論曰至顯勿如次」，釋頌文也。言正知、正念合者，合此念、惠為意律儀。合此惠、念為根律儀。合言顯非如次。正知為意律儀、正念為根律儀，正知、正念能防惡故，名為律儀。
論「今應思擇表及無表」，已下第四明時分也。文中有六：一明成善、惡戒時分；二明成中時分；三明住二戒兼處中時分；四明表時分；五便明惡戒眾名；六四句分別。此文初也。
「論曰至恒成現在」，釋成現也。「住別解脫補特伽羅」，明成別解脫人也。「未捨已來恒成現世」，明定成現世也。
論「此別解脫至遍流至後」，釋遍成過去也。住別解脫人未捨已來，初剎那時唯成現在，第二剎那後遍成過去。
論「無散無表至勢微劣故」，此釋不成未來所以。《正理論》云「前生所得別解脫戒，於今受戒最初剎那，如靜慮律儀何不成過去？此責非理，此戒與心非同果故。離染心等皆同一果，故彼戒如心得過去生者。又別解脫未曾得故，應如勝品靜慮律儀，非初剎那中得過去生者(解云：離染心等者，等取一切有戒定心，皆與戒同一果故。勝品靜慮者，謂無始曾未起者)。」
論「如說安住至亦成過去」，釋惡戒也。同善律儀成現在世及過去也。
論「諸有獲得至必還得彼故」，此釋靜慮律儀成過、未也。《正理論》云「此中應作簡別而說。以順決擇分所攝定律儀，初剎那中不成過去。餘生所得命終時捨，今生無容重得彼故。又非一切有情曾起，有涅槃法者方可有彼故(准此，有涅槃者是有解脫分善已去，解脫分前無容有煖等戒故，應分別說。若煖等俱，戒不定成過去，捨已不重得故。若餘定戒，成過去故。此應簡別說)。」
論「一切聖者至先未起故」，釋道戒也。唯除最初苦法智忍一剎那中不成過去，爾時未有過去道故。自餘聖者乃至未入無餘，依前皆成過、未。
論「若有現住至有成現在」，釋定、道戒成現在也。《正理論》云「理應但說在定、道時成現在世。定、道無表不應言住，如住果言唯說果成，非果現起。今但云住，云何得知定、道現前非但成就。是故彼說猶令生疑，不能定證成現無表。故應但言在定、道言，雖說住言勞而無用。」今詳彼意，前文已說成就去、來，此句正明成

就中世，故知說住顯起非成。以非唯成證成現故，定、道無表隨心轉故，散心現前必無彼故。
論「已辨安住善惡律儀」，下半頌，第二成處中無表。
「論曰至種類所攝」，此釋處中多無無表，若有無表是善、惡類。
論「彼初剎那至說成現在」，釋成現在並頌中字。
論「初剎那後至二世無表」，釋成二世，如文可解。
論「若有安住律不律儀」，自下第三一頌明住律儀、不律儀人成處中善、不善無表。
「論曰至不善無表」，此釋住律儀成不善無表，如文可解。
論「住不律儀至諸善無表」，釋惡戒成善無表。
論「乃至此二心至通成過現」，釋成兩世。此二心未斷者，《雜心》云「至彼纏所纏、盡已盡，當知此即二心止已，無表即斷。與彼不住律、不律儀有少不同。」
論「已辨無表成表云何」，自下第四一頌明成表也。
「論曰至恒成現表」，此釋表業正作之時恒成現表。
論「初剎那後至如無表釋」，釋成過去不成未來。
論「有覆無覆至逆追成者」，釋二無記無成過、未，法力劣故。逆謂未來，追謂過去。
論「此法力劣誰之所為」，問也。
論「是心所為」，答也。
論「若爾有覆至勿成過未」，難也。能發之心既成過、未，因何所發之表唯成現在？
論「此責非理至成有差別」，答也。表是色法，昧鈍心故，表色依心起故。心等不然，無記表業從劣心起，其力倍劣彼能起心，故心成三世，表唯成現在。
論「如前所說住不律儀」，已下半頌，第五明不律儀眾名。
「論曰至名不律儀」，釋眾名也。以五義不同，故立五名也。
論「然業道名至立餘四名」，釋名通局，如文可解。
論「或成表業非無表等」，下一頌，第六明成表非無表等四句分別。
「論曰至所發表業」，明成表業，非無表也。不住善、惡戒，起下劣思造善、惡業及無記業，皆唯成表，不成無表。
論「除有依福及成業道」，除有依福及成業道，雖下劣思亦發無表。此第一句。
論「唯成無表至或生已捨」，釋成無表非成表也。此第二句。《正理論》云，「豈不已得靜慮異生，今表未生，先生已失，亦成無表非表業耶？何故頌中但標於聖？非易生者理亦可然，何故釋中標易生者？」

論「俱成非句如應當知」，第三、四句，如文可知。《婆沙》一百二十二廣，即煩不錄。
論「說住律儀至由何而得」，自下一頌大文第五明得三律儀也。
「論曰至亦心俱故」，此釋得彼心時即得彼戒。
論「彼聲為顯至簡取無漏」，釋頌「彼聖」兩字。彼謂前靜慮，靜慮通漏、無漏故。聖唯簡取無漏，有漏非聖體故。
論「六靜慮地至如後當辨」，四根本及中間、初未至無漏定，非上三未至，如後當辨。
論「別解脫律儀至由他教得」，釋得別解脫也。從他教者，謂能教者他，非一切，然十眾別人皆是他也。等者，等取自然得戒等也。
論「此復二種至餘五種戒二種他」，謂別人及眾。四人已上，名曰僧伽。戒八眾中，苾芻等三從眾得也。補特伽羅是別人，謂餘五種從此得故。若勤策、勤策女，從二人得。若近事、近事女、近住，從一人得。
論「諸毘奈耶至復說等言」，別釋等字。
論「何者為十」，問也。
論「一由自然至共集受具戒」，已下答也。《正理論》云「自然謂智，以不從師證，此智時得具足戒。」即是佛及獨覺至盡智時得此戒也。「二由入正性離生，謂五苾芻。」《正理論》云「由證見道得具足戒。」此即憍陳那等五苾芻也。「三由佛命善來苾芻爾時俱戒，謂耶舍等。」耶舍，此云名譽。《正理論》云「由本願力，佛威加故。」「四信受佛為大師爾時得戒，謂大迦葉等。五由善巧酬答，謂蘇陀夷。」蘇陀夷，此云善施。年始七歲，善答佛問稱可佛心，雖年未滿二十，佛令眾僧羯磨受具足戒。善巧酬答別開一緣，非酬答時即發也。言酬答者，佛問彼言：「汝家在何處？」蘇陀夷答言：「三界無家。」「六由敬受八尊重法爾時得戒，謂大生主。」舊云大愛道者，訛也。梵云摩訶波闍波提，摩訶此云大，波闍此云生，波提此云主，是大梵王千名中一名也，眾生多故名曰大生。梵王能生一切眾生，與大生為主，名大生主。從所乞處天神為名。大生主是佛姨母，佛遣阿難為說八尊重法，彼即敬受，爾時得戒。此八是尊大苾芻法，故名八尊重法。舊云八敬，於尼眾中最初出家，廣如律說。「七由遣使得戒，謂法授尼。」尼名法授，此尼端政，欲往僧中恐路有難。受具戒時不對大僧，大僧遣尼受法轉與受戒，故名由遣使得具戒也。為護難故，別開此緣。「八由持律為第五人，謂於邊國。」以無僧故，極少猶須五人。以和上不入眾數，餘四成眾，減不成眾。於五人中必信一人持律羯磨，故言持律第五，減五不成，多即不遮。「九由十眾，謂於中國。」僧多之

處，極少猶須十人，多亦不遮。「十由三說歸佛法僧，謂六十賢部眾。」佛遣阿羅漢為說三歸，受得具戒。
論「如是所得至表業而發」，論主制上得戒非定依表發無表也。《婆沙》一百二十二云「若住別解脫律儀及住不律儀，現無身表。有二說。一云：第二剎那以後，彼初剎那必有表故。二云：彼初剎那亦是所說，有現無身表受不律儀故，滅定中得具戒故。」解云：現無身表受不律儀者，謂受事得不律儀。在滅定中得具戒者，謂那舍沙彌第三羯磨入滅定等。又亦容是上法見諦得戒等也。此兩說中，後說為正，入無心定時無表業故。《婆沙》云「若住別解脫律儀及不律儀現無身表」者，此據現無身表。依過去加行表發者，亦得是現無身表，不得定是欲界無表離表而發。《正理》四十二云「有餘師說：非於欲界一切無表悉依表生，如得果時五苾芻等。」准後師釋，前必應云欲界無表定從表生。《正理》通餘師引證云「然彼先時決定有表。」准此論文，《正理》斷取欲界無表定從表生，若無根本從加行生。然此兩說與《婆沙》不同。《婆沙》云「若住別解律儀現無身表」，一說據後剎那、一說初容無有，不說從加行生亦得是住律儀無身表業，即不得是離表而生。有人誤釋謂為同也。此論中云「如是所得別解脫律儀，非必定依表業而發。」又論云「七善業道若從受生，必皆具表、無表，受生尸羅必依表故。佛及五苾芻別解脫戒，不從受生，故不依表。」論主存也，故言非必定依表業而發。正理論師不許此義，故云：然彼五苾芻等，先時決定有表相續不斷，至得果時從彼而發。又論主亦言非欲界無表離表而生，故知論主說佛及五苾芻得別解脫時身亦有表。論師此釋前後自違，待重撿文會釋，不可一論同自相牟楯。
論「又此所說至要期而受」，自下大文第六明二邊際。文中有二：一明別解脫戒、二明惡戒。此文初也。
「論曰至晝夜邊際」，明別解脫戒唯有二邊際。
論「重說晝夜為半月等」，此通伏難。難云：若唯有二分齊，何故經中云「或半月或一月受近住戒」？通云：說半月等者，此說重受日夜戒，滿半月等名半月等，非是一受經半月等也。如《無量壽經》云「日日如是受王八戒」，即是日日受，經半月等也。
論「時名是何法」，問時體也。
論「謂諸行增語至立晝夜名」，答也。增語是名，即是有為法光位闇位立晝夜名。
論「二邊際中至非亦得起」，經部難也。盡壽分齊有三道理戒後不生：一依身別故、二別依身中無加行故、三無憶念當受時所遮防故。一晝夜後，或五或十晝夜等時，何法為障令戒斷訖。

論「必應有法至一晝夜故」，有部答也。法性微細唯佛能知。經中既說唯一晝夜，故應有法能為障礙。
論「於如是義至一晝夜戒」，經部令有部等尋思經意。經說唯一晝夜者，以所化根難調伏故，且說一晝夜，非謂越一晝夜戒不得生。
論「依何教理作如是言」，有部反問經部。
論「過此戒生不違理故」，經部答理。
論「毘婆沙者至不許斯義」，有部以無教故不許。《正理》破云「復減於此，何理相違，謂所化根有難調者，已許為說晝夜律儀，何不為調漸難調者說唯一夜一晝須臾，以難調根有多品故。」由此知有近住定時，若減若增便不發戒，世尊觀見故唯說此。是故經部與正理師無諍理中橫興諍論。
論「依何邊際得不律儀」，已下半頌，第二明惡戒邊際。
論曰「至智人所訶厭業故」，明惡戒唯有盡壽，無晝夜也，以無對師要期受故。
論「若爾亦無至得不律儀」，難。若以無對師受一日夜，即無晝夜；亦無對師要期盡壽，應無盡壽。
論「雖無對師至故不立有」，通難。由起畢竟壞善意樂，故得盡壽不律儀；雖起暫時壞善意樂，不對師故不得日夜不律儀也。雖暫時壞惡意樂心，以對師受得近住戒；若有對師受不律儀，亦令得惡戒，然無受者故不立有。
論「經部師說至阿世耶故」，述經部宗。經部說：如善律儀無別實物名為無表也。但於現思上差別防惡功能，所熏習種子功能，假立無表。此不律儀亦應非實。即欲造惡不善意樂相應意思，熏身、語七差別功能熏成種子，假名惡戒。由此熏習七思種子，後時善心雖起，名為成就不律儀者，以不捨此惡意樂故。惡意樂者，如意樂一生以殺自活，中間雖行施等起其善業，此殺意樂而不息也。阿世耶，此云意樂。《攝大乘論》以欲及勝解為意樂體，亦是思願，願體亦同。
論「說一晝夜近住律儀」，大文第七明近住戒。於中有三：一明受戒儀式、二明八支所以、三明受人不同。此文初也。
「論曰至齋竟亦得受」，釋受時也。准此論文，先無要期者，齋後受戒不得。又准此，齋前總名晨旦。《正理論》云「受此律儀必須晝夜，謂至明旦日初出時。」《婆沙》一百二十四云「一晝一夜不增不減，謂清旦時從師受得，至明清旦律儀便捨。乃至時分定故，光、闇往來易了知故。」
論「言下座者至不發律儀」，釋受律儀也。若不在下床等即不恭敬，有慢心故不得律儀。病者雖不曲躬等，無慢心故亦得戒也。
論「此必從師至能不違犯」，釋此律儀無自誓受，必從師也。

論「受此戒者至二俱不成」，釋從師儀式也。
論「具足受八支至近住不成」，釋具支闕不成也。《正理論》云「具受八支方成近住，隨有所闕近住不成，諸遠離支互相屬故。由是四種離殺等支，於一身中可俱時起，以諸遠離相繫屬中或少或多相差別故。」
論「受此律儀至如新異故」，釋律儀嚴飾異也。富貴者常嚴身具雖復精花，不生憍逸故亦得戒。
論「受此律儀至日初出時」，釋戒捨時也。
論「若不如斯至不得律儀」，總釋也。一若不具足、二若不在師下床、三若不從師受、四若不隨師教受、五若不具八支、六若不離嚴飾、七不盡晝夜，七中隨闕一緣不得律儀，但得處中妙行。《正理論》云「然為令招可愛果故，亦應為受。」廣如《婆沙》二十三說。
論「又若如斯至深成有用」，明近住利益。
論「言近住者至近盡壽戒住」，釋名也。兩釋無評。《正理論》中兩說如前，又云「有說此戒近時而住(解云：此時促名為近住。以是《婆沙》第三家釋也)。」
論「如是律儀至說此名長養」，釋異名也。
論「何緣受此必具八支」，自下第二有一頌明八支所以。
「論曰至厭離心故」，明八戒有三種支：一尸羅支、二不放逸支、三禁約支，如文可解。《正理論》云「厭離能證律儀果故。」
論「何緣具受如是三支」，問。何緣要須具受尸羅等支？
論「若不具支至諸惡業故」，答受尸羅支所以。若不受尸羅支，不能離性罪。
論「次離飲酒至諸事業故」，答。若不受不放逸支，不能離失念故。若失念忘失應作、不應作事，心樂故遂犯尸羅。
論「後離三種至心便離憍」，答。若不受禁約支，心便憍舉，尋即毀戒。《正理論》云「謂香鬘等若恒受用，尚順憍慢為犯戒緣，況受新奇曾未受者，故一切種皆應捨離。」
論「若有能持至心縱逸故」，受齋有二事：一自憶受近住戒、二於世間深生厭離。若非時食，二事俱無。
論「有餘師說至分為二故」，敘異說也。太法師云：「是龍樹說。此法師意說：既云齋戒，故以不非時食以為體性。除齋，餘有八種，說名齋支。果塗飾香鬘為一，舞歌觀聽為一。食節有八支。」
齋，梵名鄔波婆婆，此翻為齋，或名近住。
論「若作此執至隨行隨作」，論主與餘師出違經過。若謂餘戒有八，齋為第九以為齋體，何故經說離非時食已便作是說此第八支。

既言第八，明餘唯七。又言支故，明非別立離非時食以為齋體不是齋支。
論「若爾至名齋支」，餘師反問。既齋等八事總是齋支，別立何法以為齋體？
論「總標齋號至應知亦爾」，論主答也。如文可解。
論「毘婆沙師至支非靜慮」，敘有部宗。准上有如聲故知道支等喻釋文也。
論「如是所說至即正見等支」，總責非理。如何自體與自體為支？
論「若謂前生至不具有八支等」，破轉計也。正見等若三摩地等，不可即此正見等為道等體，即用此正見為道等支。亦不可說前生正見等，與後生正見等為支，最初念時應無八支故。《正理》救云「經主於此謬作是責，不可正見等即正見等支。若謂前生正見等為後生正見等支，則初剎那聖道等應不具有八支等。非《毘婆沙》說正見等其體即是正見等支，亦非前生正見等為後生正見等支，然於俱生正見等八，唯一正見有能尋求諸法相力說名為道。以能尋求是道義故，即此正見復能隨順正思惟等，故名為支。所餘七支望俱生法能隨順故說名為支，非能尋求不名為道。實義如是。若就假名，餘七皆能長養正見，故思惟等亦得道名。見名道支亦不違理。由此類釋齋戒八支，經主於中何憑說過？」俱舍師破云。若就實義，正見但應言是道，是正思惟等支，不應言亦道支。既言亦道支，還望於道。若就假名，餘支亦應名道，何故但言是道支？
論「為唯近事得受近住」，下半行頌，第三明受近住人別。
「論曰至除不知者」，釋餘亦有。謂受近事及但受三歸等，皆得戒也。《婆沙》一百二十四云「問：誰應受此近住律儀？如是說者，亦聖、亦異生，亦近事、亦非近事。未受近事一日夜歸依三寶等者，即是《婆沙》非近事也。若不受三歸，受近住戒不得，除不知者。」《正理論》云「除不知者，由意業力亦發戒故。」《婆沙》三十四云「有說亦得。謂若不知三歸、律儀受之先後；或復忘誤不受三歸但受律儀，而授者得罪。若有憍慢不受三歸但受律儀，必不發戒。」
論「如契經說至鄔波索迦」，准《正理》文乘前起也。《正理論》云「豈不三歸即成近事？」「如契經說，乃至名曰鄔波索迦」，此是乘前問也。若有非是近事唯受三歸得近住戒者，豈不受三歸時即名近事？外國師說：但受三歸即名近事。《薩婆多》說：自稱我是鄔波索迦方名近事。准經所說，先歸三寶，後稱近事。
論「為但受三歸即成近事」，問。為前受三歸即成近事？為至自稱我是鄔波索迦時方名近事？

論「外國諸師說唯此即成」，外國師者是迦濕彌羅國外健馱羅國經部諸師說，唯受三歸即成三歸鄔波索迦，說戒相時方得五戒近事名。
論「迦濕彌羅國至則非近事」，此是有部宗也。近事唯一要得五戒方名近事，無唯三歸成近事也。《四分律》云「佛為價客受二歸即名近事，及為婆羅門婦受二歸時名近事女。」其宗別也。
論「若爾應與此經相違」，經部難。若無唯受三歸名近事者，即與《大名經》相違。經說受三歸已自稱云我是鄔波索迦，未說戒相，未發戒故。
論「此不相違已發戒故」，有部答。既已發戒，非是唯三歸即名鄔波索迦。
論「何時發戒」，經部問。已下大文第八明近事。文中有五：一明發戒時、二明支具闕、三近事等成三品因、四便明三歸、五明立支所以。此文初也。
「論曰至便發律儀故」，釋發戒時也。說三歸時未得戒，自稱近事便發戒也。
論「以經復說至令識堅持」，重引餘經證。以經自稱我是近事，後復說我從今時乃至命終捨生言故，故知前時已得五戒。彼雖已得，令了知故，為說捨生等五種戒相令識堅持。
論「如得芯芻至此亦應爾」，引喻釋也。如芯芻等於羯磨時已得具戒，後說戒相。
論「是故近事必具律儀」，結有部也。若別說戒相時得，容有不能持者不發戒。既總受三歸自總稱我是近事即發戒故，支必具五。
論「頌曰至謂約能持說」，自下有三句，第二明支具闕。上兩句問，下一句答。
「論曰至能學滿分」，引經難也。
論「謂約能持至說能學言」，有部通經。言「一分等」者，先已具得五戒，後持一分、少分、多分、滿分不同，故分為四。若不爾者，不應言學一分等，應言受一分等。《婆沙》一百廿三云「答：此說持位，非說受位。謂於五中，持一不持四名一分，持二不持三名少分，持三持四名多分，具持五名滿。」
論「不爾應言受一分等」，反難釋也。既言學一分，不言受一分，故知就能持說。
論「理實約受至故名近事」，有部定自宗為理實也。
論「如是所執違越契經」，經部責有部違經。
論「如何違經」，有部反問。
論「謂無經說至捨生言故」，經部答違經也。《大名經》中不說自稱我是近事等言便發五戒，此《大名經》不說我從今者乃至命終捨

生言故，豈得別將餘經不釋近事相經釋近事耶？
論「經如何說」，有部問。
論「如《大名經》至故違越經」，解云：經不說故，名違越經。如《大名經》中說近事相，於此經中不說自稱我是近事時得戒。從今捨生言，又不是《大名經》說，故是違越。
論「然餘經說至捨生等言」，通有部引經也。餘經中說我從今等，是其別事，非近事相。
論「設說亦非至已發五戒」，縱有部餘經說近事相，亦不明了。誰能准此不明了文，便信前時已發五戒？此破有部先時發戒。
論「又約持犯至乃至廣說」，破有部通經也。《正理論》敘廣牒破已，乃至且經所說我從今時乃至命終捨生等者，何理唯說得證淨人，非諸異生亦立此誓？諸異生類將受律儀？亦有如斯堅固意樂？乃至為救自生命緣？終不虧違所受學處。如斯誓受世現可得。然此文句《大名經》中現有受持，不違正理，故不應捨所誦正文(准此，經部《大名經》無此文，有部大名經有此文)。設《大名經》無此文句，於我宗義亦無所違。非我宗言說此文句究竟方發近事律儀，由說自稱我是近事，憶持護念便發律儀。以自發言表為弟子，如大迦葉得具足戒。世尊既說鄔波索迦應具受持五種學處，彼說我是鄔波索迦，必具律儀，何勞致惑？如稱我是國大軍師，彼必具閑兵將事業。依如是喻，智者應思。又經主言約持犯戒說，乃至具牒《俱舍論》文，此全無理。唯對法宗所說理中應問答故。雖知近事必具律儀，而未了知隨犯一種為越一切？為一非餘？由有此疑，故應請問。諸部若有未見此文，於此義中迄今猶諍(諸部有諍，為犯一時捨一切、為犯一時捨一也)。若異此者，佛經數言鄔波索迦具五學處，誰有於此已善了知，而復懷疑問受多少；設許爾者，疑問相違。謂彼本疑受量多少，而問有幾能學學處。答學一分等，豈除本所疑，故彼義中不應問答。經主於此不正尋思，於諍理中懷朋黨執，翻言對法所說義中問不應問，況應為答。
論「若闕律儀至此亦應爾」，有部以苾芻等戒為例難也。
論「何緣近事至支量定爾」，經部反問有部戒支不同。
論「由佛教力施設故然」，有部答也。
論「若爾何緣至非苾芻等」，經部引文不同，例釋具支、不具支異。
論「迦濕彌羅國至得成近事」，述有部宗也。
論「此近事等一切律儀」，已下一句，第三明成三品。
「論曰至或成上品」，明戒由受心成下、上品，不由依身。凡或有上，無學有下。
論「為有但受至成近事不」，問。

論「不成近事，除有不知」，答。若知應受三歸，慢心不受不得律儀。若不知須受三歸而受者，受者得戒，戒師得罪。《婆沙》三十四云「歸依有二種：一與律儀俱、二不與律儀俱。與律儀俱者，唯在人趣三洲非餘。不與律儀俱者，通餘趣處。問：若不受三歸而受律儀，彼得律儀不？有說：不得。以受律儀必依三歸，以三歸為門得律儀故。有說：亦得。謂若不知三歸、律儀受之先後，或復忘誤不受三歸者，受得律儀，而授者得罪。若有憍慢不受三歸但受律儀，彼必不得。問：有在母胎或嬰孩位，母等為受三歸，律儀，彼為得不？答：彼無心故不得律儀。然與後受為其因故，有此益故先應為受。問：彼前生中修何善業，今在母腹或嬰孩位，他便為受三歸、律儀？答：彼前生恒樂讚歎三歸、淨戒，亦勸無量百千有情歸依三寶及受淨戒，或復施他受持三歸、律儀資具，今身獲得如是善利。如契經說：歸依佛者不墮惡趣，生人、天中受諸快樂。問：現見世間歸依佛者，亦墮惡趣或受眾苦。何故世尊作如是說？答：若增上心不顧命身歸依佛者得此善利，不說一切，故不相違。有餘師說：此依已得證淨者說，不說一切。」

論「諸有歸依」，已下一頌，第四便明三歸。此明所歸三寶體性。「論曰至能覺一切」，釋所歸依體。佛有無記色身，及有漏功德、無漏功德等。此三種中唯歸成佛無學法，即是唯歸無漏法也。

論「何等名為佛無學法」，問。

論「謂盡智等至前後等故」，答。此唯取盡智、無生智。無學正見智、色身等法，與前未成佛時等故，隨行可知。

論「為歸一佛、一切佛耶」，問。為歸釋迦一佛，為歸一切諸佛？

論「理實應言至相無異故」，答。一切諸佛無學道相更是平等，理合總歸。《婆沙》三十四云「若歸依一切佛者，如說我是勝觀弟子云何通？答：隨依彼佛出家見諦，即說我為彼佛弟子。此說依止，不說歸依。」又云「佛依法生，法勝於佛，何故先說歸依佛耶？答：佛為教主。若佛不說，法不顯現，故先歸佛。復次。如有病者，先訪良醫、次求妙藥、後覓看者。佛如良醫、法如妙藥、僧如善巧看執藥人，故說三歸依如是次第。」

論「歸依僧者至不可破故」，明歸僧。唯歸學、無學法，此亦唯無漏。

論「為歸一佛僧、一切佛僧耶」，問通局也。

論「理實通歸至相無異故」，答通歸也。

論「然契經說至現見僧寶」，釋通經也。佛初成道未有僧寶，為商人受三歸法，佛法現歸、僧指當成。《四分律》云「受二歸。若歸一切僧者，爾時亦有七生預流、不還果等，何不說歸指當來僧令歸依耶？」

論「彼經但為至現見僧寶」，通也。當來五俱隣等是現見僧，餘七生及過、未等非現見僧，故不相違。《顯宗》二十云「僧有多種，謂有情人、聲聞、福田及聖僧等。佛於此內非聲聞僧，可是餘僧，自然覺故。今所歸者是聲聞僧中除異生，聖僧除佛，福田僧除異生、佛。」准此論文，福田僧通三，聲聞兼凡，聖僧竝佛。佛非聲聞，僧是福田及聖僧攝。

論「歸依法者至故通歸依」，明歸依法。此論文，《毘婆沙》意也。三十四云「問：歸依法者，為歸依自相續諸蘊滅？為歸依他相續諸蘊滅？為歸依無情數諸蘊滅耶？設爾何失？若但歸依自相續諸蘊滅者，如何不是少分歸依？若亦歸依他相續等諸蘊滅者，如何但言我歸依法，不言一切？又如何說救護義是歸依義？他相續等諸蘊滅，於我無救護義故。答：應作是說，歸依自、他相續及無情數等一切蘊滅。問：他相續等諸蘊滅，於我無救護義，如何歸依？答：彼雖於我無救護義，而彼於他有救護義。救護相等，故亦歸依，此依得說。若依自性，隨有漏法有爾所故。自、他所得滅無有異，我於一切有漏蘊中得離繫故，一切滅於我皆有救護義。」

論「若唯無學法至成無間罪」，外人難有部也。

論「毘婆沙者至彼隨壞故」，引《婆沙》通難。以破所依，能依無漏法壞故。所以損生身，望無漏法得罪。

論「然尋本論至不容前難」，論主不信《婆沙》通自通難也。本論但言無學法能成於佛，不言生身非佛身。既是佛出血，於佛得罪，故不容前難。

論「若異此者至非憎非佛」，反難有部。若佛、僧身非僧非佛，唯無漏法是佛、僧者，若佛及僧住世俗心，爾時無無漏法，應非僧非佛。

論「又應唯執至成佛無學法」，重反難也。現見飲食等供養比丘身，歸禮生身佛。若謂生身非僧、佛者，飲食等應供養苾芻戒，歸禮佛應唯歸禮佛無學法，不應歸禮佛生身也。《正理論》云「今詳經主於本論義未甚研尋，能成佛言已遮佛體攝依身故。謂佛名言依佛義立，唯此所目是真佛體。若佛名言就依身立，於未證得無學法時已有依身應亦名佛，故知佛號不目依身。由此依身非能成佛，故本論說能成佛言，已遮依身亦是佛體，已顯佛體唯無學法。乃至毘婆沙者作是釋言：壞彼所，依彼隨壞故。如是釋難，深為應理。」《正理》又云「經主乃至爾時學、無學法不現前故。此難不然，非所許故。謂我不許學、無學法唯現在位方成佛、僧。唯言佛、僧得彼法故，得於諸位曾無間斷，寧住世俗心，便非僧非佛。設許現在方成佛、僧，亦無有過，以許彼得其體亦是學、無學故，得一切時常現前故。經主復言：又應唯執成苾芻戒即是苾芻。是我所宗，豈

成過失？以得戒故，假說依身亦名苾芻，與前義等。是故經主於對法宗不善了知所說文義。婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛。此非應理。所以者何？彼無差別，不成歸故。謂歸離繫補特伽羅，與歸世尊，有何差別？」准上，經部歸生身，有部歸無學法，婆雌子部歸補特伽羅。

論「有餘部說至不共法」，敘異說也。此意歸佛身中有漏、無漏有為功德，與上三說不同。大眾部等佛無有漏，與大乘同。上明所歸三寶體也。《正理論》云「所歸依者謂滅諦全、道諦一分，除獨覺乘菩薩學位無漏功德。何緣彼法非所歸依？彼不能救生死怖故。謂諸獨覺不能說法教誡諸有情令離生死怖，菩薩學位不起期心，故亦無能教誡他義。故彼身中學、無學法不能救護，非所歸依。有餘師言：不和合故、不顯了故，如其次第，獨覺、菩薩非所歸依。」

論「此能歸依何法為體」，問也。

論「語表為體」，答也。此出能歸依體。《正理論》云「此中能歸語表為體，自立誓限為自性故。若并眷屬，五蘊為體。以能歸依所有言說，由心等起非離於心。」《婆沙》三十四云「能歸依者，有說名等，有說是語業，有說亦身業，有說是信。應作是說，謂是身、語業，及能起心、心所法，并諸隨行。如是善五蘊是能歸依體。」《俱舍》同第二師，《正理》不同婆沙諸師，諸師中無取語業及心等為體者。應作是說是正義，因何兩論皆不同《婆沙》正義？有人云：論主故述《婆沙》不正義，試後學徒為覺不覺。眾賢尊者不覺斯文還依此釋。若依正解同《婆沙》評家，此釋非理。論主大有與《婆沙》不同義，豈皆試後學耶，又但讀《婆沙》者即覺，何為眾賢不覺？又眾賢兼有隨行能起，與《俱舍》異，如何是同？今詳三論不同。所以者，有別意也。《婆沙》通說能歸，所以取身、語等。《俱舍》言此能歸依者，即此律儀中能歸體也。《正理》言此中能歸者，亦是律儀中能歸也。皆有別意。此由論乘明受律儀後釋三歸故，此中受律儀三歸，能歸以語表為體，以能教先稱、受者隨教稱故，若身禮亦不成隨教歸依之法。由此兩論唯取語表業。《俱舍》據顯，略不說心等。《正理》具述兼明心等。若謂意別合有是非，既無是非，大意是同，據義別也。《婆沙》通明歸依通身、語等。

論「如是歸依至一切苦故」，釋歸依義。歸依，救濟為義，由此三寶為依，能永解脫一切苦故，以餘不能永解脫一切苦故。

論「如是世尊言至能解脫眾苦」，下引五行頌證。前兩頌證邪歸不脫眾苦，後三行證正歸依能脫眾苦。「制多」者，外道塔廟。

論「是故歸依至為方便門」，結也。八眾受律儀，必以三歸為門。《正理論》云「如是歸依，救濟為義。他身聖法及善無為，如何能

為自身救濟？以歸依彼，能息無邊生死苦輪大怖畏故，非如牧豎防護諸牛。提婆達多守餘人等，但令不散，非所歸依，不能令息生死畏故。雖復亦有歸佛、法、僧，然彼不蒙現救濟者，以彼違越佛教理故。如有依王，為違王勅，王不救濟。此亦應然。有餘師說：彼亦能與後邊善根為種子故。歸依但作正行種子，非即由此能息苦輪，故有歸依未蒙救者。有餘師說：彼雖歸依，未能奉行歸所為故。歸依所為其體是何？謂見四諦，故伽他說。」伽他，即《俱舍》五行頌中後三行頌「諸有歸依佛」等。又云「又佛譬如能示導者，法如安隱所趣方域，僧如同涉正道伴侶。」又云「三所歸依有差別者，佛唯無學，法二俱非。二俱非者，非學非無學也。僧體貫通學與無學。又佛體是十根少分(謂信等五根、喜、樂、捨、意、具知根也)。僧通十二(加未知當知根及已知根也)。法體非根，擇滅、涅槃非根攝故。又歸依佛，謂但歸依一有為沙門果(佛亦名羅漢故)。歸依法者，謂通歸依四無為沙門果。歸依僧者，謂通歸依四有為沙門果及四果能趣向。」

論「何緣世尊於律儀處」，已下第四明立支所以。文中有三：一明離邪行所以、二明離虛誑語所以、三明離飲酒所以。半頌即初文也。

「論曰至非非梵行」，此有三因。此即初文。准此，非梵行不感惡趣。

論「又欲邪行至離非梵行」，第二因也。

論「又諸聖者至謂定不作」，第三因也。《正理論》云「經生聖者亦不行故，離非梵行則不如是。若異此者，經生有學應不能持近事性戒(非梵行應是性罪，應不能持性罪，理實亦能持遮罪，謂不飲酒，況性罪也。又解：以是性戒名性罪，非五種不作皆是性罪)。於欲邪行，一切聖人定得不作，名為律儀，此不作律儀無有別體，前戒已捨、今生未受故。但是前身曾受五戒，雖復經生更不受戒，欲邪行等必定不作。非梵行即不如是，雖有學曾受具戒，經生捨戒更未受戒，即犯非梵行也。」《正理論》云「若諸近事，後復從師要期更受離非梵行：得未曾得此律儀不？有餘師說得此律儀。有說不得未得律儀，然獲最勝杜多功德，名獲最勝遠離法者，謂能遠離婬欲法故。」今詳後解為勝。不得律儀，應得別遠離無表。所以者何？離非梵行律儀無獨受者，必以五、十、二百五十、五百等同受得故，此等闕支不發律儀故。

論「諸有先受至得律儀不」，問。

論「理實應得至得別解律儀」，答。

論「若爾云何後非犯戒」，難。自下半頌答也。

「論曰至非毀犯前戒」，釋頌，如文可解。

論「何緣但制至近事律儀」，下半頌，第二明離虛誑語所以。
論「亦由前說至得不作故」，答。
論「復有別因」，此重問也。
「論曰至能防後犯」，釋頌文也。如文可解。《婆沙》一百二十三云「有作是說：離虛誑語易可訪護，非離餘三。謂處在家御僮僕等，難可遠離離間等三。復有說者，作虛誑語業道最重，餘三少輕，是故不立。有餘師說：唯虛誑語能破壞僧，故立學處，餘三不爾。有餘復說：若諸聖者經生不犯，立近事戒。聖者經生必定遠離虛誑語業，非餘語業。所以者何？餘語有三，謂從貪、嗔、癡生。經生聖者雖不犯從癡所生，癡見品攝故，聖者已斷；而犯貪、嗔所生，是故不立。」更釋，如此論。
論「復以何緣至近事律儀」，立餘飲酒為性罪家問。
論「誰言此中不離遮罪」，立飲酒為遮罪家答。
論「離何遮罪」，重問。
論「謂離飲酒」，重答也。
論「何緣於彼至唯遮飲酒、縱是遮罪」，重問。自下半頌，第三明離飲酒所以。
「論曰至令離飲酒」，釋所以也。
論「寧知飲酒遮罪攝耶」，問。
論「由此中無至能無染心」，答。夫性罪者，必染心行。為療病時分限飲酒，無染心故，非是性罪。
論「豈不先知至即是染心」，難也。
論「此非染心至故非染心」，答。自知性多飲，自節力飲，豈非知量，染心寧有？
論「諸持律者言至彼飲酒故」，敘異說也。佛既唯除性罪，皆開供病比丘。既復有病，佛不開酒，故知飲酒是性罪攝。第一證也。
論「又契經說至是性罪攝」，第二證也。
論「又諸聖者至如殺生等」，第三證也。既殺生聖不犯，殺等是性罪。飲酒聖不犯，故亦是性罪。
論「又經說是身惡行故」，第四證也。
論「對法諸師言非性罪」，立對法宗。
論「然為病者至犯性罪故」，通第一證。
論「又令醉亂至所霑量」，通第二證。不能飲者，乃至茅端所霑量酒亦醉亂故。若開能者，此類亂故，所以總遮。
論「又一切聖至量無定故」，通第三證。
論「又經說是至皆是性罪故」，通第四證。五戒唯此一戒言放逸處，餘四不言放逸處者，是性罪故。《正理》云「何緣此皆性罪？乃至如為除病，知量服毒能令無損，豈是罪耶？故非飲酒皆惡行

攝。若為憍逸、或為歡娛、或知醉亂而貪故飲，此等皆託染污心生，約此經中說身惡行，應知此是性罪所攝。」准此論文，若染心飲酒是性罪。又准此，染心斷草等亦是性罪，不染心方是遮罪。
論「然說數習墮惡趣者」，牒別文也。
論「顯數飲酒至轉增盛故」，通別文。有三因，如文可解。
論「如契經說至依何義說」，此問。經中依何義名窣羅酒、迷麗耶酒，復皆言末陀及是放逸處耶？
論「醞食成酒至所依處故」，已下釋也。「醞餘物成」者，蒲桃等。所以經說三名。酒是放逸處，言窣羅、迷麗耶，簡檳榔等亦能令醉，不制飲也。言「末陀」者，簡醞食為酒，及醞餘成。變壞、不能醉人者亦不制。飲醞食及餘物酒末陀者，無問多少，是放逸所依處，故制令不飲也。
俱舍論疏卷第十四

興福寺慈恩院本交了。永賢

保延三年八月十四日夕於東南院點了。

今日依中宮御惱於大佛殿有千僧御讀經云云。

俱舍論疏卷第十五

沙門法寶撰

分別業品第四之三

論「此別解脫至不爾云何」，此下一頌，大文第九明三種律儀所從得處。初之「從」字通其三節，從一切、從二、從現；第三句「從」字通二節，從根本、從恒時。總有五節。

「論曰至後起而得」，釋第一節。謂別解脫律儀從一切根本、加行、後起處得，即是殺等加行、根本、後起。太法師取禮僧等加行、說重等後起。此恐非也。《婆沙》一百二十云「別解脫戒通於業道、加行、後起處得。」此是明發戒處。已發戒後方說重等，如何後起是發戒處？取殺等加行、根本、後起為勝，戒防此三位故。

論「從二得者至性罪遮罪」，釋第二節。有二種二，謂情、非情；性罪、遮罪。若唯染心發，是性罪攝，如殺生等。若通染、不染，是遮罪攝，如飲酒等。《正理論》云「於情性罪謂殺生等，遮謂女人同室宿等。非情性罪謂盜外財，遮謂掘地壞生草等。」

論「從現得者至有情處故」，釋第三節。即離七惡業根本、加行、後起，得別解脫戒。七惡業道及加行、後起，既有情所依、所止處，發戒亦合同。過去、未來，非是有情，非依處及非止處故，於現在蘊、界、處得。《正理論》云「有情處者，謂諸有情，及諸有情所依、止處。現蘊、處、界，內者即是有情所依，外者名為有情所止，非過未故(解云：有情即是六界之總名，所依即是內蘊界。有情所止者，即是外器、草、木及財、食。此等皆是現在假聚，非過未故)。」《婆沙》一百二十云「彼別解脫戒唯於現在有情數蘊、界、處得，不於過未，墮法數故。」

論「若得靜慮至況從遮罪」，釋第四節。《正理論》云「若得靜慮、無漏律儀，應知但從根本業道，以定中唯有根本業道故。非從前後近分而得，以在定位唯有根本，在不定位中無此律儀故(解云：此由六禪地中靜慮及無漏，與欲惡戒作斷治等，翻此故有二種律儀。惡戒既唯根本七支，此亦唯根本業道。散心非彼斷等對治，由斯無有此類律儀，非如別解脫從別緣制)。」

論「從恒時者至蘊處界得」，釋第五節。《正理論》云「從恒時者，謂從過去、現在、未來，蘊、處、界得，如與此戒為共有心(解云：既心緣三世，斷彼惡戒所得律儀亦於彼處發)。」太法師云：「理實而言，過去蘊、處、界自發過去定、道心俱戒；現在蘊、界、處自發現在定、道心俱戒；未來蘊、處、界自發未來定、道心俱戒。以戒

從現在有情處得，故三世各別發；以定、道心通三世一時得，故戒亦三世一時得。故言從三世蘊、處、界得。故《正理論》云『從恒時者，謂從過去、未來、現在蘊、處、界得，如與此戒為俱有心。』」法師此釋誤也。若如法師此釋，即是得恒時，非是恒時得，即與共有心別。如何論云「如俱有心」，又云「以戒現在有情處得故」。若爾，與別解律儀何別？

論「由此差別至加行、後起」，已下四句分別。第一句是得別解律儀非定、道；第二句是得定、道非別解；第三俱句；第四俱非。如文可解。

論「非於正得至防護過現」，正《婆沙》文云「正得三種戒時，現無七支不善。言從現根本處得者，不分明也。應言從現起業處得，處是起業道處。」《正理論》云「有言非得善律儀時可有現在惡業道等，故應別立此四句文。謂應說言：有一類法於彼唯得別解律儀非二律儀，乃至廣說。第一句者，謂於現在得前後近分及遮罪遠離，餘隨所應皆如是說(准此，加行、後起者是惡業加行、後起，非是受戒時加行、後起)。於業道等處置業道等聲，故前四句義亦無失。由如是理，亦通防護過、現業道等，非唯防未來，以業道等聲說彼依處故。若異此者，則應但說防護未來，律儀但能防未來罪令不起故；非防過、現，已滅、已生，律儀於彼無防用故。」

論「諸有獲得至異相云何」，下一頌，第十明律不律儀支因多少。「論曰至支因說不定」，總釋有情必同支，因不定。八種律儀必普緣一切有情處發，支即不定，或四、或七，因或上、中、下等。

論「支不定者至名律儀支故」，釋支不定。比丘、比丘尼具有七支，餘戒唯有身三、語一，謂五戒、八戒、十戒不同，四根本業道名律儀支故。

論「因不定者至後三因說」，釋因不定。因有二種：一無貪、無瞋、無癡三因；二上、中、下三因。若無貪等三因，若就體明別，即三因所發戒別。若就人明戒，無一住律儀者不從三因發律儀者，必俱起故。若上、中、下因，無一住律儀者發一種戒從三因發，上、中、下心不竝起故。若就別戒、別時，即容有也。頌中言「支因不定」者，就上、中、下因說。

論「或有一類至勤策戒」，句數分別，如文可解。

論「無有不遍至不全息故」，釋定遍有情無不遍也。若一切眾生中，留一有情擬行殺、盜、婬等，戒總不發，以惡意樂不全息故。

論「若人不作至別解脫律儀」，釋全息惡意樂也。若不作五種定限，則惡意樂全息。若作五種定限，隨有一定，則惡意不息。

論「謂有情支處時緣定」，列五名也。

論「有情定者至當離殺等」，釋有情定。若言家獸不殺、野獸即殺，非怨不殺、怨即殺等，是有情定。
論「言支定者至當持不犯」，釋支定也。謂若五戒、二百五十戒等，於中隨簡一戒，云不能持，即不戒發。
論「言處定者至當離殺等」，釋處定也。謂我若於自國即不殺等，若於他國即行殺等，名處定也。
論「言時定者至能離殺等」，釋時定也。唯近住限一日夜；餘戒皆從盡形，若限年月戒即不發。
論「言緣定者至能離殺等」，釋緣定也。如文可解。
論「如是受者至相似妙行」，總結也。若作上五種定限，律儀不發，但得妙行。諸經中說得戒者，是引接言。
論「於非所能境如何得律儀」，問也。若於此有情能殺等發願不殺等，可得律儀。他方聖人及上界地所有眾生，於此一切必定不能殺，如何於彼得不殺等？此不殺等不由受心不行殺等。
論「由普於有情至故得律儀」，答也。以發起增上，於一切眾生不損命意樂故，於一切眾生得於律儀。
論「毘婆沙師至有得捨過」，敘《婆沙》釋也。《婆沙》反釋：若唯於能殺等境得律儀者，如此處羊是能殺境，上界天非是能殺境。於此生中，或有天作羊時應處得戒，羊作天時應捨於戒。非此得捨緣，如何得捨？《婆沙》一百一十七第二師釋，大同此論。
論「彼說不然至例亦應爾」，難《婆沙》釋。若能境有增、減，即戒有得、捨。如草有生、枯，戒亦應增、減。
論「彼言不爾至性不同故」，《婆沙》釋也。能、不能境同一情性，若殺、不殺，境有增、減，戒有得、捨。生草變枯其性有異，若生草枯損無罪故，戒無得、捨。
論「若爾有情至於理不然」，重破釋也。若謂生草後枯不同故戒無減者，有情般涅槃已，既無前性，如何不減？此是論主述古問答。《雜心論》中亦同此論。
論「前所說因於理為善」，斷取前解不全捨惡意樂故因。
論「若爾前佛至無減前過」，敘《婆沙》問答也。此是其問。
論「以一切佛至無減前過」，答也。《婆沙》一百二十云「問：若別解脫律儀唯於現在有情處得，非於去、來蘊、界、處者，則諸如來、應、正等覺律儀不等。所以者何、過去諸佛出現世時，無量有情為律儀境。彼有情類已入涅槃，釋迦牟尼於彼境上不得律儀。」今釋：迦佛出現世時，無量有情為律儀境。彼有情類已入涅槃，慈氏如來於彼境上不得律儀。境有寬、狹，律儀亦爾。豈不諸佛律儀不等(此是各別發戒家難)？「答：應作是說：律儀境界雖有多、少，而律儀體前、後無異，俱從一切有情境處總發得故(此第一師，境別戒同

答)。有作是說：三世如來律儀不等亦無有失。問：若爾，《施設論》說當云何通？如彼說『一切如來、應、正等覺皆悉平等』。答：由三事等故名平等。一修行等，謂諸如來皆於過去三無數劫勤修四種波羅蜜多究竟圓滿得菩提故；二利益等，謂諸如來等於無量應化有情作利樂事此究竟故；三法身等，謂諸如來皆具十力、四無所畏、三念住、大悲、十八不共等勝功德故。由此三義故言平等，非律儀體無多、少異。又由根等故說等言，以一切如來皆住上品根故。又由戒等，一切如來皆得上品戒故。此是別別有情，戒各別也。有餘師說：一切如來、應、正等覺所有律儀，皆於一切有情處得，故說等言，非體無異。謂過去佛律儀所從諸有情境，設今猶在，釋迦牟尼從彼境上亦得律儀。然無此理，釋迦如來、應、正等覺律儀所從諸有情境，設當在者，慈氏如來從彼境上亦得律儀。然無此理，故說等言亦無有失(此第三師意。前後佛所發戒境各別不同，如一有情前年住現在蘊，與今年住現在蘊，體各別故，前佛戒境至於後佛必無此理。假設至今亦能發戒，以力停故名之為等。今論主同第三釋也)。」又次下文云「此中有說：彼七支戒，一一於一切有情處得，而所得是一(云云。同前第一師)有說：此七支戒，一一於一切有情處得，而所得各異。如有情數量，所得戒亦爾(此師所說一一有情各得七支，三善根同。是第二師也)。有餘師說：別解脫律儀，隨因差別成二十一。此中有說：二十一種，一一於一切有情處得，而所得不異(云云)。有說：此二十一種，一一於一切有情處得，而所得各異。如有情數量，所得戒亦爾(已上三牒說，皆無評文也)。」下文又云「問：有於外物中得律儀不？若有得者，所得律儀應有增、減。謂生草枯時、酒味壞時應減，即彼生時、熟時應增(云云)。如是說者，於外法中亦得律儀。問：若爾，律儀應有增、減。答：無增、減、以總得故。謂此律儀總於一切生草等上得一無表、而世間無有無生草等時。總於一切蒲桃等酒、則不壞時得一無表。世間無有無諸酒時、是故律儀無有增、減。」准此評文，故知一切有情上同發七支為正。又准道理，此說為正。所以得知？且如眾生無邊，即有無邊七支無表。此等無表非俱有因，各別四大所造。一念戒體既無邊故，能造四大又多於戒、是對礙法，如何六尺之身容爾所四大？故知總發於理為善。

論「已說從彼至例此應知」，此下明不律儀支、因。如文可解。《婆沙》一百一十七云「如是說者，律儀漸得，非不律儀。所以者何？律儀難得，以難得故漸受、漸得；不律儀易得，以易得故頓得、頓受。」

論「此中何名至名不律儀者」，簡住不律儀人。謂屠羊等但起盡壽，恒有害心，名住不律儀者；若限以年月起於害心，不名住不律儀者。

論「由彼一類至名不律儀者」，此釋名也。有兩釋：一以住不律儀事業故、二成就不律儀故。
論「言屠羊者至當知亦爾」，重釋也。為活命故，要期盡壽恒欲害羊，名屠羊者。餘典刑等，亦要期盡壽恒有害意，名典刑者。
論「遍於有情至得不律儀」，敘《婆沙》問答也。於中有二：一難普於一切有情得不律儀、二難發一切支。此即初難。
論「由彼至親至有損害心」，答也。由彼作害一切羊意樂故，至親作羊亦起害心，故普於彼得不律儀。
論「既知至親至可有害心」，重難也。本欲害羊，既知至親、現不是羊，如何於彼可有害心？
論「又聖必無至得不律儀」，引聖難也。至親可為羊，於彼得惡戒；聖無作羊理，如何得惡戒。
論「若觀未來至得不律儀」，又重難也。至親有未來羊體，觀彼有害得惡戒。羊等有未來聖、親體，觀彼未來無害心，應不於羊得惡戒。
論「於羊等現身至得不律儀」，答也。既於現羊起惡心，如何不得不律儀？
論「於母等現身至應求異理」，難絕也。於羊現身有惡意，不觀當身現不發不律儀，但觀現羊發不律儀。於現至親無有惡意，應不觀當羊發不律儀。此二既等，應求異理。《正理》救云「如是等例於理不齊，無善意樂故、有惡意樂故。謂彼正受不律儀時，無正思惟調善意樂：我當不害一切有情：有邪思惟凶勃意樂：我當普害一切有情。事雖主羊，惡心寬遍，是故容有觀未來羊，於現聖、親亦發惡戒；非觀來世聖及至親，於現羊身不發惡戒。」
論「又屠羊等至具支不律儀」，第二難發一切也。
論「彼遍損善至故得具支」，答也。彼遍損七支善意樂故，得七支不律儀。
論「若爾彼人至具發七支」，重難也。如有先受二、三學處，不捨此善，後屠羊者，豈得七支？今詳此人不發惡戒，但得處中，不遍損惡意樂故。
論「毘婆沙者至不律儀人」，述有部宗也。
論「經部諸師至唯除八戒」，述經部宗。彼宗善、惡戒七支不具，於境不遍，皆容名住律儀、不律儀人；唯除八戒，彼宗八戒必具支故。
論「由隨彼量至互相遮故」，如先受五戒，發願唯殺或兼盜等，由隨彼量唯違不殺生等，得殺生等不律儀。不可亦遮不妄語等，隨所期限互相遮故。由此善、惡二戒俱得缺支，亦得名為住二戒者。如說犯戒不捨者，亦名犯戒、亦名持戒。《正理論》云「若汝意謂如

善律儀有不具支，此亦應爾。謂如有受近事、近住、勤策律儀，雖不具支，而亦得彼缺支攝戒。受不律儀，亦應如是。此例非等，律儀、不律儀，用功、不用功，得有異故。謂諸善戒，要藉用功，善阿世耶方能受得，以難得故，理數必應非受一時總得一切。若諸惡戒，不藉用功，惡阿世耶便能受得，非難得故，理數必應隨受一時總得一切。以於欲界不善力強，惡阿世耶任運而起，造諸重惡不待用功，善阿世耶易毀壞故，隨受一種便總得餘。善則不然，故例非等。理見穢草不用功生，要設劬勞嘉苗方起。」

論「已說從彼至未說當說」，自下有一頌，第十一明得惡戒、處中方便。

「論曰至便發惡戒」，釋由二因得諸不律儀。由二因得：一者生在不律儀家，由先現行殺等加行者；二雖復生在餘家，由初要期受殺等事便發惡戒。《婆沙》一百一十七，有三說不同。或有說者，亦由受得，謂手執殺具，誓從今日乃至命終常作此業以自活命。爾時便得此不律儀。復有說者，雖執殺具、自立誓言，然彼不得此不律儀，由二緣得：一由作業、二由受事。由作業者，謂生不律儀家，最初作彼殺生等業，爾時便得此不律儀。由受事者，謂生餘家，為活命故懷殺害心，往屠羊等不律儀所，作是誓言：我從今者乃至命終，常作汝等所作事業以自活命。爾時便得此不律儀。復有說者，此亦最初作彼事業時，方乃獲得此不律儀。此論依第二師義，《雜心》、《正理》亦同此。

論「得餘無表至諸福業事」，已下釋得餘處中無表由三因也。此是初因，謂由田也。不簡心之輕重，但初施園等即發無表。

論「二者由受至常施食等」，第二因也。等者，等施衣等及惡業等。此由受者，不簡輕、重及未作業，要期誓受即發無表。

論「三由重行至行善行惡」，第三因也。此業無依及非誓受，必須重行乃發無表。

論「由此三因起餘無表」，總結三因。

論「如是已說至未說當說」，自下第十二明捨差別。於中有五：一捨別解；二捨道、定；三捨惡戒；四捨處中；五捨非色。

論「且云何捨別解律儀」，下兩行頌，第一明捨別解脫律儀也。前一行頌明四、五緣捨戒，後一行頌敘異說也。

「論曰至根調伏故」，釋律儀總名也。

論「唯除近住至由四緣捨」，此先釋七眾有四緣，後釋近住有五緣也。

論「一由意樂至捨學處故」，「由意樂」者，簡狂亂等。「對有解人」，簡對狂亂及畜生等。「發有表業」者，謂自云：我從今已後不復能持等。此言與受戒時相違故捨。

論「二由棄捨眾同分故」，此命終捨，捨所依故。
論「三由二形俱時生故」，此是所依變故。二形非是戒所依故。
論「四由所因善根斷故」，此是所因斷故捨。戒之所因，所謂三種善根，善根既斷戒亦隨捨。
論「捨近住戒至由五緣捨」，釋近住戒等五緣捨，加過期限。
論「何緣捨戒由此五緣」，問也。
論「與受相違至過期限故」，答也。受時言能持，捨時言不能持，故是相違。餘四可解。
論「有餘部說至苾芻律儀」，述經部計。言「墮罪」者，謂四重罪，墮地獄故，名為墮也。此說犯重亦捨戒故。
論「有餘部言至皆止息故」，述法密部計。此同《婆沙》持律者計。此加法滅，戒亦捨故。
論「迦濕彌羅國至謂持犯戒」，述有部計。「非犯一邊罪，一切律儀應遍捨故」，釋所以也。「非犯餘罪有斷尸羅」者，有兩釋：一云邊罪是非邊罪之餘，非犯餘邊罪令非邊罪有斷尸羅。二云餘罪者，是不犯之餘，非犯餘罪令不犯者有斷尸羅。
論「如有財者至但名富人」，喻顯可知。
論「若爾何緣至立他勝名」，經部難也。本以有戒名苾芻、名沙門、名釋迦子。戒是苾芻體、沙門性，既佛言非苾芻等，壞滅墮落，立他勝名。犯四重禁既名他勝，如何得有成苾芻戒？
論「依勝義苾芻密意作是說。有部答也。言非苾芻等。非勝義苾芻」，勝義苾芻，謂諸聖者。
論「此言凶勃」，經部責也。
論「凶勃者何」，有部反問。
論「謂於世尊至為犯重罪緣」，經部答也。有二凶勃：一解了義經令成不了、二與多煩惱者為犯重罪緣。
論「寧知此言是了義說」，有部問也。
論「由律自釋至是了義說」，經部答也。言「名想」者，身是俗人，名號苾芻，故言名想苾芻。言「自稱」者，是具戒比丘犯重之人，實非苾芻，而自稱言我是苾芻，故言自稱苾芻。言「乞匄」者，出家之人以乞自活，故名乞匄苾芻。言「破惑」者，謂諸聖者，得無漏道真破惑故，故名破惑苾芻。破惑苾芻即勝義苾芻。律既自釋，犯重之人實非苾芻自稱苾芻，明知犯重無有戒體。此義中言非苾芻者，謂非白四羯磨苾芻，非約勝義言非苾芻。若犯重人先是勝義，後由犯重成非勝義，可得說言依勝義說言非苾芻。非犯重人先是勝義，後由犯重成非勝義，何得釋言依勝義苾芻言非苾芻？經言犯重非苾芻者，謂非白四羯磨受具足戒苾芻。勝義苾芻謂得見道已上，此無退故，非為勝義苾芻故敘五偏七聚。五偏七聚者，是

白四羯磨苾芻犯重之人。既先是白四羯磨受具足戒，今破此戒名非苾芻，故是非白四羯磨苾芻。非先是勝義今非勝義，如何言就勝義苾芻言非苾芻？故知此經是了義說。
論「然彼所說至犯重亦然」，破有部成立也。大師立喻，如多羅樹若被斷頭，必不復能生長廣大，諸苾芻等犯重亦然。大師此喻顯犯一邊，餘戒不復生長廣大。汝今言非犯一邊一切律儀應遍捨者，是徵詰大師。《正理救》云「豈斷一多羅樹頭，即餘三不能生長廣大？喻、法非等。」
論「大師此中喻顯何義」，有部問也。
論「意顯於戒至一切律儀」，經部答也。意顯犯重，捨一切戒。
論「又犯重之人至驅儐眾中」，經部又引教證(毘訶羅者，義為寺也)。
論「實非苾芻至其相如何」，經部問有部也。
論「隨相是何體必應有」，有部答也。
論「以世尊說至四污道沙門」，有部引文證也。《婆沙》六十六解云「勝道謂佛，自能覺故。一切獨覺應知亦爾。示道，謂身子等。命道，謂居學位。污道者，謂犯重之人(言准陀者，舊云純陀，此云稚小)。」
論「雖有此說至火輪死人」，經部通也。此是假名苾芻，非有實也。
論「若犯重人至授學比丘」，有部難也。若犯重人非比丘者，如何佛說盡身學悔授學比丘？
論「不說犯重人至制立如是」，經部通也。梵名波羅夷，此名他勝罪。惡是善他，惡勝於善，名為他勝。若初犯重，無有一念覆藏之心，不成他勝罪，即不捨戒。若一念已上覆藏，即成他勝罪，即捨戒。
論「若犯他勝至出家受戒」，有部難也。若犯重罪，以無戒故不名比丘，何不重為受具足戒？既不許受，故知不捨。
論「由彼相續至重出家故」，經部釋也。如文可解。
論「於此無義至如是類比丘」，經部戲有部也。《正理論》云「經主釋言雖有此說，而彼唯有餘沙門相，故名沙門。如被燒材，假鸚鵡[此/ 束]、涸池、敗種、火輪、死人。此但有言，所引眾喻皆無能故。以諸材木少被火燒，世間說名被燒材木，非全成炭名被燒材。若謂隨燒全分、一分二種皆許名被燒材，則喻及法二俱猶豫，喻於所喻無證功能。名涸池中容有少水，但無池用，故立涸名。設水全無亦名涸者，同前猶豫，於證無能。由此已遮死人、敗種。謂雖猶有少種功能，而諸世間亦說敗種。或雖不敗，被損功能不復生芽，亦名敗種。有同死法，亦名死人。故契經中言放逸者常死。假鸚鵡[此/ 束]及旋火輪二喻，皆違契經所說。沙門有四更無第五，

若唯形相得名沙門，如世有人須沙門相，矯設方便作沙門形，應名沙門，說為第五。非彼假[此/ 束]及旋火輪可得，說名[此/ 束]、輪。餘相非實，[此/ 束]、輪為其先故，如是應有先非沙門作沙門形立為第五。然佛說四無第五言，為止如斯相沙門執，故引眾喻皆無證能。」

論「正法滅時至無有捨義」，破異說也。如文可了。有人云：以今說戒羯磨未止息故，故知未滿千年者。非也。

論「靜慮無漏二律儀等」，自下一頌，第二明捨靜慮、無漏。

「論曰至還退失時」，明定二捨：一易地捨、二由退捨。

論「等言為顯至殊勝善根」，釋頌「等」字。煖等善根是殊勝善根，異生亦許命終捨故。然四善根雖皆殊勝，然唯前三有命終捨。世第一法及增上忍無命終捨，定入聖故。《正理》彈云「捨眾同分及離染時，亦捨煖等及退分定。為攝此故，彼說等言。經主釋中應加離染。」俱舍師救云：雖離第九品染能捨退分，離前八品即不能捨。離染名總，恐有所濫，故我不說。異生若成煖等善根，命終定捨離，雖少故說。又解：略而不論。今詳後解為勝。若總說捨色界善法，有四緣捨：一由易地、二由退失、三由命終、四由離染。《五事論》中說有二捨，謂易地及退者，略也。

論「如色界中至與色界異」，類釋無色善也。無色地中無四善根，無命終捨，與色界別。「唯無律儀與色界異」者，說其四蘊與色界同，非是欲說有四善根。

論「無漏善法至勝果道故」，明無漏三緣捨。如文可解。道、定共戒與別解脫戒捨不同者，得緣異故。別解脫戒由作法得，有作法捨；由善心得，有斷善捨；依男、女得，二形生捨；依同分得，有命終捨；依時分受，有時分捨。定、道共戒依善心得，如捨定、道，戒亦爾故。《正理論》云「經主於此應說二緣，以得果言，攝練根位必還得果，棄捨鈍果勝果道故。」又云「我於此中應少分別。若捨見道及道類智，當知但由得果非退。若不動法無學俱無，所餘無漏容有具二種。」俱舍師救云：論主別說得果、練根二種捨者，若得果捨，據同類捨，如從預流至一來果，若是鈍根，捨前鈍道得果鈍道；若是利根，捨前利道得果利道。若練根捨，據異類捨，如捨鈍道得利道故。雖轉根位必亦得果，非同類捨，不名得果。論主別說練根捨者，意在於此。如《五事論》亦立三種，故彼論云「問：無漏律儀何緣故得？何緣故捨？答：與道俱得，無全捨者。若隨分捨，則由三緣：一由退故、二由得果故、三由轉根故。」今詳得果即是果異而性同，練根即是果同而性異。練根之時雖得果，果同故名練根；得果之時雖性同，由果異故名得果。《正

理》不得此意，故妄彈也。若謂練根亦得果故，不別說練根。六時得無為中，因何得果之外別說練根？二因既別，如何說同？
論「如是已說捨諸律儀」，已下半頌，第三明捨惡戒。
「論曰至捨所依故」，第一捨也。此與捨律儀同。
論「二由得戒至勢力強故」，明第二捨。《婆沙》一百一十七開為二捨：一受別解脫律儀、二得靜慮律儀。餘二同此論，總有四緣也。此與捨別解脫不同，別解脫無得惡戒捨，受不律儀先捨戒故。入作法捨中，善法易捨，不待惡戒生，前時即捨故；惡戒難捨，至善戒生時方得捨故。
論「三由相續至所依變故」，第三捨也。與捨戒同。
論「住惡戒者至病終難愈」，釋惡戒無作法捨，必至善戒所以。善戒有斷善根捨，惡戒無斷不善根捨者，善戒、惡戒性相違故。斷善根者，非是於先定成惡戒故，至斷因時戒便斷也。若加行善發戒，斷善加行捨。若生得善發戒，隨彼斷上、中、下捨戒。斷欲不善根時，要有修慧加行道時，有定共戒。此戒與彼惡戒相違，已捨戒故，不至斷不善根，故無斷不善根捨也。
論「不律儀者至為名處中者」，問也。若有惡戒，因受近住，捨此惡戒。明相生時近住既捨，得惡戒不？若得惡戒，名不律儀者；若不得惡戒，名處中者。
論「有餘師說至赤滅青生」，此師說得惡戒。非是正義。
論「有餘師言至依表得故」，第二師不得惡戒。此是正義。《正理論》取前師為正，故論云「前說應理。先受戒時，惡阿世耶非永捨故，依前表業惡戒還起。」俱舍師救云：諸論皆說得戒捨。此既得戒，寧容不捨？後不更作，如何更起？故知後說為正。今詳離前二緣，後暫作殺等，亦是處中。然正理師所釋非理。善戒處中，皆無中捨離前得緣而重得者，如何惡戒即不如是？
論「處中無表捨復云何」，自下半頌，第四明捨處中無表。
「論曰至棄先所受」，第一捨也。《正理論》云「一由受心斷壞故捨。謂先誓受，恒於某時敬禮制多及讚歎等。今作是念，後更不為，彼阿世耶從茲便息，由彼棄捨本意樂故。或復別作勢用增強，與先現行相違事業，本意樂息，無表便斷。後說雖有相違作業，然以意息故捨。與前同俱得，名為受心斷壞。」《婆沙》名意樂息，《雜心》名悕望止，名異義同。
論「二由勢力至盡時便止」，第二緣也。《正理論》云「二由勢力斷壞故捨。謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二限勢若斷壞時，無表便捨，如所放箭及陶家輪(已上同《俱舍論》)。故軌範師作如是說：由等起力所引發故，雖捨加行及阿世耶，無表或容盡壽隨轉。乃至發起極猛利纏，捶擊禽獸，應知亦爾。或先立限齊爾所時，今限勢

過，無表便斷。」引軌範師釋前限勢，故知同前。無表或容盡壽隨轉等者，同文故來，意取限勢過斷也。《婆沙》一百二十二云，大意亦同。有人不得論意，妄為會釋。

論「三由作業至後更不作」，第三緣也。《正理論》云「三由作業斷壞故捨。謂雖不捨根本受心，然更不為所受作業，唯除忘念而不作者。以此無表期加行生，絕加行時無表便捨。」解云：不捨根本受心者，不言我從今去不復作所受作業。至時不作，爾時捨也，如不捨戒而不能持。處中易捨，與戒不同，若捨受心及不作業，皆捨無表。有人於中問答似不得意。

論「四由事物至罝網等事」，第四捨也。《正理論》云「本由彼事引無表生，彼事壞時無表便斷。」《婆沙》、《雜心》其意亦同。

論「五由壽命至有轉易故」，第五捨也。諸論皆同。

論「六由善根至所引無表」，第六捨也。諸論皆同。《正理》云「六由依根斷壞故捨。謂起加行斷善、惡時，各捨彼根所引無表，非至斷善得靜慮時方捨處中善、惡無表。以羸劣故，起加行時便捨處中善、惡無表。如何經主於此義中，說第六緣名為斷善？若作是說，斷善加行，亦名斷善為第六緣，是則應言靜慮加行亦名靜慮，便成七緣。靜慮加行中捨惡無表故，應言根者通善、惡根，所說斷言是斷加行，由依根斷為第六緣。此釋頌文，於理無失。」准此論文，六緣皆通善、惡。有人作《俱舍》釋云：理實頌中所說根斷，如《正理》說；而於長行偏言斷善，影顯斷惡。或可論主試後學徒為覺、不覺。此釋不及不釋。於六位中捨於無表，表亦同捨。有善、不善業不發無表，捨即不同。然捨處中不至斷善斷惡根本者，以易捨故，同加行善。又受戒時，於加行位亦合捨彼處中不善，以與受心正相違故。爾時願不造惡，故同受心斷壞捨。別解脫等，與處中戒捨不同者，如應可知。

論「欲非色善至捨復云何」，自下有一頌，第五明欲非色善，及餘一切非色染法捨得緣也。

「論曰至二生上界」，釋非色善法捨由二緣。加行善斷、善加行捨，亦名斷善捨也。《正理論》云「應言少分亦離染捨，如憂根等非色善法。」解云：等者，等取惡作，惡作定與憂相應故。

論「三界一切至非餘方便」，釋非色染法唯一緣也，唯有對治道能捨也。

論「善惡律儀何有情有」，自下有兩行頌，第十三明所依處。

「論曰至具二形者」，釋不律儀成就處、人。「非北洲」，辨處。「非二形等」，辨人。此善、惡心不增上故，無善、惡戒。

論「律儀亦爾至容有律儀」，釋成律儀也。三洲男、女與惡戒同，更加天趣，謂道、定戒。

論「復以何緣至非律儀依」，問也。
論「由經律中至鄔婆索迦」，引經說也。
論「毘奈耶中至非彼類有」，引律證也。
論「復由何理彼無律儀」，前雖引教，未說其理。今更重問：有何理故彼無律儀？
論「由二所依至慚愧心故」，此答理也。
論「若爾何故無不律儀」，問也。若以煩惱增上，戒正思擇無堪能故無律儀者，何故復無不律儀耶？
論「彼於惡中至相翻立故」，答也。
論「北俱盧人至善戒惡戒」，此釋北洲無所以也。
論「猛利慚愧至不律儀故」，釋惡趣無律儀、不律儀也。
論「又扇搋等至嘉苗穢草」，重釋扇搋等也。
論「若爾何故至近住齋戒」，違經難也。
論「此得妙行至唯人天有」，答也。勸進彼故，言受八支近住，理實但得處中妙行。
論「然唯人具至靜慮無漏」，釋人中具三也。
論「若生欲天至彼必非有」，釋靜慮律儀，欲、色天有，無色天無。此二天通現行、成就。
論「無漏律儀至必不現起」，釋無漏律儀。欲、色天中，除梵王及無想天，自餘天皆現起及成。無色天中唯成就，不得現起。聖人不生色界二天，無色界無色故。
論「因辨諸業性相不同」，已下大文第三明經中說業不同。已下總有十二類業，此半頌明善等三業。
「論曰至濟眾苦故」，釋善業也。
論「不安隱業至性相違故」，釋不善業。
論「非前二業至善不善故」，釋無記業。安故名善，不安故名不善，非二故名無記，不可記為安、不安故。
論「又經中說至其相云何」，如文可解。自下有一頌半，第二明福等三業。
「論曰至說名不動」，釋福業三業也。欲界善業果益有情故名福，不善業果損有情故名非福，上二界善說名不動。
論「豈不世尊至名為動故」，問也。
論「由下三定至說名不動」，答也。初禪有尋、伺等，第二禪有喜等，第三禪有樂，出、入息等，故名為動。今言不動，據感得不動異熟也。
論「如何有動定招無動異熟」，難也。
論「雖此定中至立不動名」，此釋難也。如文可解。《正理論》云「應知此中由於因果相屬愚故造非福業，以非福業純染污故，要依

麁重相續無明。由此無明現在前位，不能信解因果相屬，是故發起諸非福行。由真實義愚故，造福及不動業。真實義者，謂四聖諦。若於彼愚諸異生類，於善心位亦得間起。由此勢力，令於三界不如實知其性皆苦，起福、不動行為後有因。若已見諦者即無是事，乘先行力漸離染時，如次得生欲、色、無色。」解云：異生於世俗因果相屬愚故造非福業，於真實義愚故造福及不動業。若已見諦者，不愚因果相屬故不造非福業，不愚真實義故不造福、不動業，故言若已見諦者則無是事。然乘先異生時福及不動行力，漸離染時，如次得生欲、色、無色。若准此文，聖人不造感生引異熟業，聖人亦造善、不善、不動滿業故。

論「又經中說至其相云何」，自下有三行頌，第三明順樂受等三業也。

「論曰至苦樂受故」，明順三受業處通局也。如文可解。

論「非此諸業至此中名受」，釋疑難也。此中受言，受及資糧總受聲說。《正理論》云「此業非唯感受異熟，如何總得順受業名？諸業為因，所感異熟皆似於受，得受名故。所以者何？彼皆如受，為身益、損及平等故。」

論「有餘師說至異熟果故」，敘異說也。此師意說：三禪已下亦有順不苦不樂受業，以中間定唯不苦不樂受故，彼定所招唯自地故，故知唯能招順、非二受。若異此者，此中間定應無異熟，即違不善、善有漏定是異熟因也。或應無業者，中定既有意思，不可無業，故知定有順、非二業。

論「有餘師說至樂根異熟」，又敘異說。此師中定，初禪根本地，同一地故，感根本地樂受。

論「有說此業不感受果」，此師意說：唯感色，不感心果。此二師皆說下地無順不苦不樂受業。

論「二說俱與本論相違」，論主總非後二說也。

論「故本論言至善無尋業」，引文證也。本論言「頗有業感心受異熟，非身受耶？曰：有，謂善無尋業。無尋業者，是中間定已上，感心受故，非不感受。唯感心受，故非根本地樂受。」問：此中三受作論根本地喜、樂受，總名樂受。雖不感依身樂受，感意樂受，豈違本論？答：此中意說不感身受，明知中間定業不感初定根本地果，上不感下故。若能感喜根，何為不感依身樂受？由此兩師俱違本論。

論「又本論說至俱時熟故」，此文證欲界中有順三受業，唯欲界中有此三業同時受故。《婆沙》一百一十八云「頗有順樂受等三業，非前非後受異熟果耶，答：有。此中，非前者，遮過去。非後者，遮未來。受異熟果者，謂三果同於一剎那頃受異熟果。依此立問，

是以答有。謂順樂受業色者，此業能感人、天九處，除聲。惡趣四處，謂色、香、味、觸。順苦受業心、心所法者，此業能感苦受及彼相應異熟。順不苦不樂受業心不相應行者，此業能感人、天四類異熟，謂命根、眾同分、得、生住老無常。惡趣二類異熟，謂得、生住老無常。又順樂受業心不相應行者，此業能感人、天四類異熟，謂命根、眾同分、得、生住老無常。惡趣二類異熟，謂得、生住老無常。順苦受業色者，此業能感惡趣九處，除聲。人天四處，謂色、香、味、觸。順不苦不樂受業心、心所法者，此業能感不苦不樂受及彼相應異熟。又順樂受業心、心所者，此業能感樂受及彼相應異熟。順苦受業心不相應行者，此業能感惡趣四類異熟，謂命根、眾同分、得、生住老無常。人天二類異熟，謂得、生住老無常。順不苦不樂受業色者，此業能感人、天九處，除聲。惡趣四處，謂色、香、味、觸。」《正理》破云「此亦非證，以本論中說三界業如三受故。然非三界所繫諸業可俱時受，此亦應然。而本論言有三界業俱時熟者，為欲試驗於對法宗解、不解故，或於增上果說受異熟聲，色、無色思資下異熟令其久住，故作是言。順三受業文，亦容作此釋，故彼所引非定證因。」《婆沙》一百一十八云「頗有三界業非前非後受異熟果耶？答：有，乃至廣說。此中道理應答言無，以異熟果界地斷故。而言有者，有何理耶？有說：此中以問非理，是故隨彼作非理答。何故須作非理問耶？欲試驗他故，廣引事云云。復有說者，依增上果為此問答，亦不違理，以三界業容有一時受此果故，廣引事云云。」又云「由此道理，今於此中依增上果作此問答，亦不違理，以增上果一切界地無隔斷故(已上)。」若作俱舍師救云：准《婆沙》第二十解傍生、鬼趣異熟因中云「心、心所法者，樂、喜、捨受及相應法。」准此論文，故知許欲界有順捨受業。三業同時受者，亦得是異熟果，非唯作增上果，及非定是為試驗他故作非理問答。

論「此業為善不善耶」，問也。

論「是善而劣」，答也。問上地捨受勝善能感，何故三定已下捨受劣善所感耶？答：勝、劣有二：一異地辨勝、劣；二當地異受辨勝、劣。若同地有三受，樂勝、捨受劣。下樂上地捨，捨勝、樂是劣。如欲界分三受，樂勝、捨是劣。欲樂對初捨，捨勝、欲樂劣。《婆沙》一百一十五云「問：何故捨根唯善業感，非不善耶？答：捨根行相漸細寂靜，智者所樂，故善業感。諸不善業性是麁動故，不能感捨受異熟。」

論「若爾便與至名為善業」，難也。

論「應知彼據多分為言」，釋也。理實善至三，有順二受業，多分順樂受故。言善至三，名順樂受業也。

論「此業與受至順樂受等」，難也。意業通與三受相應，而體是思，非是受性。身、語二業以色為體，既與受殊，如何說名順受之業？
論「業與樂受至利益樂受」，此第一通難也。業之與受體性雖殊，而能為因引樂受生，故名為順受。資助令生，名為利益。
論「或復此業是樂所受」，第二釋也。業與果力，受是其果，領業功能名樂所受。
論「彼樂如何能受於業」，徵也。業是思等，受領隨觸，如何說樂能受於業？
論「樂是此業異熟果故」，第一釋也。即是果受於因，名之為受。
論「或復彼樂至樂異熟故」，第二釋也。前釋因與果，故果受於因。後釋果為因，取名為所受。
論「如順浴散至應知亦爾」，喻顯可知。
論「總說順受至順樂受等」，已下釋第三行頌，如文可解。
論「如是三業至其相云何」，自下第四明四業也。於中有六：一明四種果業、二明四業差別、三明中有造業、四明定受果相、五明現法果業、六明業即受果。此一行頌明四果業，上兩句分業為四，下兩句敘異說也。
「論曰至立不定名」，總分三業為二，謂定、不定。
論「定復有三至總成四種」，開二為四。此中所明不定者，非三時定受，總名不定。
論「或有欲令至合成五種」，述異說也。此師分不定業為二，謂於異熟有定、不定，合為五業。於異熟定、不定者，一此業雖定，三時受不定，故名不定業，然隨於一時定受異熟。二此業非唯三時不定，受異熟果亦不定也。
論「順現法受至後次第熟」，釋三時定業也。後次第受業雖有多生，總合為一。
論「有餘師說至異熟果少」，述經部異說。此師意說：業力強故於現生受。現業既強，如何唯感現生促果？
論「毘婆沙師至麥方結實」，有部不許此師義也。
論「譬喻者說至亦有二種」，此師說：現等四業各分為二，故成四句，合為八業。五業家唯分不定為二種，一異熟決定、二異熟不決定。業相難知，今應廣引《毘婆沙》文。《婆沙》云「問：諸順現法受業，定於現法受耶？順生、順後為問亦爾。譬喻者說：此不決定，以一切業此可轉故，乃至無間業亦可令轉。問：若爾，何故說名順現法受業等耶？彼作是說：諸順現法受業，不定於現法中受異熟果；若受者，定於現法非餘，故名順現法受業。順生、順後所說亦爾。准此師，受時不定名不定業。阿毘達摩諸論師言：諸順現法

受業，決定順於現法中受，故名順現法受業。順生、順後所說亦爾。是故若問：何故名順現法受業乃至順後次受業？應以此答。復有餘師說五種業，謂現、生、後唯各一種，順不定受業中復有二種：一異熟決定、二異熟不決定。四種業中，異熟決定業此不可轉。順不定受業中，異熟不決定業，此業可轉。復有餘師說八種業，謂順現法受業有二種：一異熟決定、二異熟不決定。順次生受業、順後次受、順不定受業亦各有二：一異熟決定、二異熟不決定。是謂八業。於中諸異熟定業此不可轉，諸異熟不定業皆可轉，為轉此故受持禁戒等，是故此中應作四句。」

論「於此所說業差別中」，已下兩頌，第二明四業差別。

「論曰至四業相故」，論主評取四業為正。此中唯顯時定、不定，釋經所說四業相故。故知時定即是順現等三，不定即是第四不定業也。《正理》云「此中唯顯順樂等業於現等時有定、不定，釋經所說順現受等四業相殊。故定業中分為三種，并不定業合而為四。是說為善，理必無有異熟不定、時分定業。時定，唯是異熟定中位差別故，非離異熟別有時體，如何時定非異熟耶？此中但依異熟定業得果位差別立順現等故。若謂有業於時定者，謂熟必在此時非餘；若越此時，畢竟不受。故於時定，非於異熟。此於異熟亦應決定，義相似故。相似者何？謂如於時有或非理，而名時分定，如是於熟有或非理，應名異熟定。或復應許二俱不定。是故若業於時分定，彼於異熟亦應決定。若於異熟名不定者，彼於時分亦應不定。由此理故，定無八業。以於諸業中有不定義者，應總立一順不定受。所以者何？義相似故。謂如熟定、時不定業，時不定故，既共許為順不定受，如是時定熟不定業，熟不定故，何不許為順不定受？故譬喻者於此義中安立八業，極為雜亂。」准上論文，五業亦非正義。又云「譬喻者說：順現受業等，於餘生中亦得受異熟。然隨初熟位立順現等名，非但如名招爾所果。謂彼意說：諸所造業，若從此生即能為因與異熟果者，名順現法受。若從次生方能為因與異熟者，名順次生受。若越次生從第三生方與異熟者，名順後次受。何緣彼作如是說耶？勿強力業異熟少故。彼執非善。所以者何？彼業先時已生異熟，中間間斷異熟復生，理必不然，如種芽故。若謂無間而生後身，應無死生，業無異故。或身無異，應數死生。又一業招二、三生等，是諸果相為異？為同？相若異者，應如別業所感相續非一業果。或一業果，其相應同，應說何緣前後相別？若謂滿業助力使然，應唯一生前後有別。現見引業所引一生，雖有眾多滿業果異，而引業一但名一生。此亦應然，無別因故。相若同者，應是一生，非一生中前後相等，而可見有前後生殊。此亦應然，一業果故(云云多破，略而不錄)。」又云「勿強力業異熟果少。此亦非證。所以

者何？非要果多，業名強力。順現受業名強力者，能速得果，故立此名。又若執業要感多果方得名強，則感輪王異熟果業，望感佛業應說名強，感多果故。若感佛業妙故名強，是則名強業有多種，以業強理有多品故。謂或有業果近名強，或由果多、或由果妙，然順現受果近故名強，寧以強名證感多果。」又云「又譬喻者說：一切業乃至無間皆悉可轉。若無間業不可轉者，應無有能越第一有。乃至此亦但是虛妄僻執，以無間業異熟分位二俱決定，有頂不然，故所引例無能證力。若有頂業皆不可轉，起彼定者應定招生，是則無容起彼定已證無學果及般涅槃。若一切業皆可轉者，世尊不應說有定業。」

論「頗有四業至俱時究竟」，此明四業容俱造也。

論「幾業能引至先業引故」，明現不能引眾同分。《婆沙》一百一十四云「問：幾業能引眾同分：幾能滿耶：或有說者，二能引眾同分亦能滿，謂順次生受業、順後次受業。二能滿眾同分不能引，謂順現法受業、順不定受業。復有說者，三能引眾同分亦能滿，謂除順現法受。一能滿眾同分不能引，謂順現法受。復有欲令順法現受業亦能引眾同分，若作是說，此四種業皆能引眾同分滿眾同分。」此論同《婆沙》第二說。有人以此論文證唯同分是引果者，非。此中問業幾能引眾同分，不言幾業招引果，非為定證。《正理》等云「幾是引果？謂命根、眾同分。」此文為定，如異熟因中引文。

論「何界何趣至皆容造四」，釋造處也。

論「總開如是至餘皆得造」，釋差別也。

論「不退姓名堅至可造餘二」，釋凡、聖不退，造業異也。

論「異生不退至一切處無遮」，重釋異生不造生，聖不造生、後所以也。

論「然諸聖者至如後當辨」，釋得果位利鈍同，不造生、後也。聖人已離欲染得阿那含果，離有頂染得阿羅漢果，退不經生。縱是退性，不造生、後。

論「住中有位至亦造云何」，自下一頌，第三明中有造業。

「論曰至定不定業」，釋中有中造二十二業。如文可解。

論「應知如是至業所引故」，釋中有所造十一位受名現業也。問：中有定業唯是順現法受，中有不定業於何時受？答：亦容餘身受也。《正理論》云「類同分者，謂人等類，非趣非生。以約趣、生，中有、生有同分異故。若十一種不定業，或此身十一位受，或餘身十一位受(已上論文)。」問：何故中有唯造順現受業，不造餘也？答：一解，亦能造餘，此中但欲明十一種業是順現受故，不說餘也。二解，中有之中唯求此生有身，不求餘身故，唯造順現法業，不造生、後。色界中有既有善心，故知亦造順現受業。然無諸

位，略而不論。問：此論云「中生一同分」者，是何同分？若是四生同分，中有是化、生有是胎等。若五趣同分，中有非趣。若類同分，中、生類別。今言一者，為是何耶？答：一業引故同分是一，非謂生、趣、類同分一。
論「諸定受業其相云何」，自下一頌，第四明定受業相。
「論曰至功德田起」，此釋善、惡定受業也。謂造業有三種：一重心，謂雖不恒作，及於劣境，皆得定受。二恒作，雖是劣心及非勝境，亦得定受。三於增上功德田起，雖是劣心及非恒作，亦得定受。
論「功德田者至所起諸業」，釋功德田。勝果謂羅漢等，勝定謂慈定等，僧謂通凡、聖。
論「或於父母至餘非定受」，釋唯不善定業相也。除上定業，餘非定受。
論「現法果業其相云何」，自下一頌，第五明現法果業相。
「論曰至其類非一」，釋由田也。
論「由意勝者至事亦非一」，釋由意殊勝也。
論「或生此地至招現法果」，釋不定招現果也。有位不定、定受之業，定轉此業於現法受，更不重生於此地受。
論「若有餘位至受異熟果」，釋位定之業不可轉故，障離染也。若於現受之餘，即是生、後定業。由業力故，必定無有永離染義。暫離染義，於理無違，後退容還生於此地；然非果位，不能生故。
論「若於異熟至不受異熟」，釋位熟俱不定者，由離染故總不受也。
論「何田起業定即受耶」，自下一頌，第六明即受果業。
「論曰至定即受果」，總釋由田即受果也。「於如是類功德田」者，即是頌中六種功德田也。
論「功德田者謂佛上首僧」，釋第一也。此僧眾中佛為上首。《正理論》云「佛若非僧攝，契經何故作如是言：汝等若能以少施物，如次供養佛上首僧，於僧田獲得周遍清淨福。」《正理》又云「僧有多種，謂有情人、聲聞福田及聖僧等。佛於此內非聲聞僧，可是餘僧，自然覺故(自然覺故，非聲聞也)。」
論「約補特伽羅至還復出者」，釋第一人也(以寂靜故福速也)。
論「二從無諍出至相續而轉」，釋第二人也(以無量增上利益意樂隨逐故福速也)。
論「三從慈定出至相續而轉」，釋第三人也(以無量安樂意樂隨逐故福速)。
論「四從見道出至淨身續起」，釋第四人也(以斷見惑故得能速果也)。
論「五從修道至淨身續起」，釋第五人也(以斷修惑故得福速也)。

論「故說此五至能招即果」，總結上也。若於上六田有損，得非愛即果，有益得愛即果。《正理論》云「從如是五初出位中，乘前所修勝功德勢，心猶反顧專念不捨，諸根寂靜特異於常，世、出世間，定、不定福，無能勝伏映奪彼者，故說此五名功德田。」
論「若從餘定至非勝福田」，釋非即果因也。
論「異熟果中至亦有云何」，自下一頌，大文第五明身、心受業。「論曰至尋伺俱故」，釋唯感心受。無尋伺地，無身受也，以五識定與尋、伺相應故。已上諸地無尋、伺，故無五識也。
論「諸不善業至如前已辯」，釋唯感身受業，不善唯招五識相應苦受果故。
論「有情心狂何識因處」，自下一頌，第六明心狂識因處也。「論曰至無分別故」，此釋心狂唯意識也。分別錯亂名曰心狂，五識無分別故無心狂。
論「由五因故至能令心狂」，第一因也。由六種業果令心狂也。此由因時令他失念，得異熟果心亦失念，名曰心狂。如文可解。
論「二由驚怖至遂致心狂」，第二因也。
論「三由傷害至遂致心狂」，第三因也。
論「四由乖違至故致心狂」，第四因也。
論「五由愁憂至如婆私等」，第五因也。《婆沙》一百二十六「如契經說：婆私瑟摅婆羅門女，喪六子故心發狂亂，露形馳走。見世尊已，還得本心。」
論「若在意識至非異熟耶」，問也。前言心受非不善果，今說心狂業異熟起，豈不相違？
論「不說心狂至故說為狂」，答也。由前六種惡因，感不平等大，令心狂亂。非心狂亂故即異熟果，故不相違。
論「如是心狂至不染污心」，釋心狂心亂。寬狹不同，為四句也。亂心謂染心，通狂、不狂。狂心謂失念，通染、不染。由此不同，成其四句。如文可解。
論「除北俱盧洲至世傳有文」，釋狂處也。
論「欲界聖中至證法性故」，明欲界聖人唯除諸佛有心狂也。五因之中，唯有四大乖適，無餘四因。如文可解。
論「又經中說至其相云何」，自下半頌，第七明曲、穢、濁業。「論曰至瞋貪所生」，總釋三業各有曲等三業。
論「謂依諂生至諂曲類故」，別釋曲也。《正理》云「實曲是見。故契經言：實曲者何？謂諸惡見，諂是彼類，故得曲名。從此所生身、語、意業，曲為因故，果受因名，是故世尊說彼為曲。」
論「若依瞋生至嗔穢類故」，別釋穢也。又《正理》云「嗔名穢者，謂嗔現前，如熱鐵丸，隨所投處便能燒害自他身、心。諸煩惱

中為過最重，故薄伽梵重立穢名，是諸穢中之極穢故。從瞋所生身、語、意業，穢為因故，果受因名，是故世尊說彼為穢。」論「若依貪生至貪濁類故」，別釋濁也。《正理論》云「貪名濁者，謂貪現前染著所緣，是染性故，從彼生等。」准前應釋，更有兩翻出曲、穢、濁業，與此論不同，恐繁不述。

俱舍論疏卷第十五

交了。

保延三年八月十九日於東南院東廊點了。

衰老法師覺樹

以黃蘗古本一交了。　義證

俱舍論疏卷第十六

沙門法寶撰

分別業品第四之四

論「又經中說至其相云何」，自此已下有四頌半，第八明經中黑黑等四業。文中有三：一明業體、二明斷異、三述異說。此一頌半明四業體，先問、後答。此即問也。
「論曰至說黑黑等四」，此釋建立四業意也。「業果性不同」者，謂黑黑等三業。「所治能治殊」者，有漏業為所治，無漏為能治。性是體性，類是種類，性、類不同分為四業。
論「諸不善業至不可意故」，釋黑黑業。因染污故名黑，果不可意名黑。
論「色界善業至是可意故」，因離惡故名白，果可意故名白。
論「何故不言至則說非餘」，釋無色善雖因、果俱白，不說所以也。
論「然契經中至非愛果雜故」，釋黑白業也。因以惡所雜故，果以非愛雜故。
論「此黑白名至互相違故」，釋雜名也。言「黑白」者，就相續立，非一業亦黑亦白，非異熟亦可意亦不可意。善、惡，可意、不可意，互相違故。然由相續與黑雜故，即欲界業名為黑白。
論「豈不惡業果至名為白黑」，難也。善為惡業雜，善名為黑白；惡為善業雜，惡應名白黑。
論「不善業果至惡勝善故」，答也。於地獄中不善業果，不為善業果之所雜也。欲界善果，定為不善業果所雜，六欲天中有不善果故。以欲界散地惡勝善故，惡必雜善，善不雜惡。《正理論》云「此難非理。以欲界中不善數行力能伏善，故彼苦果雜樂異熟。欲界善劣，無有功能陵伏不善，故彼樂果亦無功能雜苦異熟，故惡業果得純黑名。」
論「諸無漏業至白異熟故」，釋第四業，如文可了。
論「此非白言至性相違故」，釋疑難也。非黑言是了義說，非白言是密意說，以不能招白異熟故，經密意說名非白業。准經及本論，是純白法也。
論「諸無漏業至不爾云何」，自下兩頌，第二明斷異也。
「論曰至唯盡純黑」，釋斷黑黑業也。四法智忍斷欲四諦所斷不善業故。斷欲修斷前八品思，唯斷不善業故。此上十二皆自性斷，非所緣斷也。

論「離欲界染至不善業故」，此一品思斷二業也。斷黑一分斷雜業全，斷黑是自性及所緣斷，斷白唯所緣斷。自性斷品品斷，所緣斷第九品斷。
論「離四靜慮至純白業盡」，釋斷白白業也。此唯所緣斷故，唯於自地第九品斷。斷雖通相應、俱有，此中辨業故，故說思也。
論「何緣諸地至能斷非餘」，問也。
論「以諸善法至未離繫故」，答也。自性斷者，謂結法及結一果法并得，斷彼得時名之為斷，斷已不復能起現前。所緣斷者，斷能緣盡名之為斷，斷已容得起現在前。由斯黑黑業品品別斷，雜、白二業第九品斷，唯所緣斷。
「頌曰」，已下有一行頌，第三述異說也。
「論曰至名黑白業」，此師意：以地獄唯不善感故，順彼受業，名為純黑。欲界餘趣通二異熟故，順彼善、惡諸業，名雜業也。此二業以因從果，名黑、雜也。
論「有餘師說至故名俱業」，此師意：以欲見道所斷，無善雜故，名純黑業。欲修所斷，善不善雜，總名雜業。《婆沙》一百一十四云「如是說者，一切不善業皆名黑黑異熟業，由欲界中不善強盛，不為善法之所陵雜，以不善法能伏能斷自地善故。善業羸劣而為不善之所陵雜，以欲界善不能斷不善故。」《正理》破前師云「如是所說前已遮遣，謂善無能雜不善故。」破後師云「此亦非理。二所斷中俱有業不能感異熟果故(見道中身、邊見相應思，修道中無記業，不能感異熟果)。」
論「又經中說有三牟尼」，已下一頌，第九明三牟尼、三清淨也。
「論曰至二業比知」，釋立三牟尼所以也。牟尼，此云寂默。無學身、語二業，名身、語牟尼。意牟尼，是無學意，非意業也。以真實牟尼唯是意故，身、語二業比知心故，能比、所比總名牟尼。《正理論》云「由身、語業離眾惡故，可以比知。意業於中無能比用，唯能所比合立牟尼？」
論「又身語業至故名牟尼」，第二釋也。身、語二業有無表故，名為遠離。意業非遠離故，不名牟尼。
論「何故牟尼唯在無學」，問也。
論「以阿羅漢至永寂靜故」，答也。煩惱言，無學總無，非有學故。
論「諸身語意至名為清淨」，此釋第二三清淨也，即三妙行。若無漏者，永離一切惡行煩惱垢故；若有漏者，暫離一切惡行煩惱垢故，名為清淨。《婆沙》一百一十七云「問：妙行、清淨、寂默有何差別？復有說者，義亦差別，謂善巧作義是妙行義，體潔白義是清淨義，離癡亂義是寂默義。復有說者，能感愛果故名妙行，不雜

煩惱故名清淨，究竟靜息故名寂默。」《正理》第二釋云「或此力能引起無漏勝義清淨，故立淨名。若謂此亦能引煩惱垢故，謂作煩惱等無間緣，是即不應名清淨者。此亦非理。善心起時，非為染心起加行故。染心無間，無漏不生。有漏善心能引無漏，故有漏善得清淨名，順無漏心能除穢故。」
論「說此二者至邪清淨故」，述教意也。
論「又經中說有三惡行」，已下一頌，第十明三惡行、三妙行也。「論曰至別有體故」，釋三惡行體也。「一切不善身、語意業」者，即是通取飲酒等業，及前、後近分，故言一切。身語意業者，簡諸非業。復有三種非意業。「貪、瞋、邪見」者，顯非業中唯取貪、瞋、邪見也。
論「譬喻者言至為意業故」，述異說也。彼師引《故思經》證貪、瞋、邪見是意業也。
論「若爾則應至合成一體」，有部難也。貪、瞋、邪見，兩宗共許是煩惱故。此若是業，業與煩惱合成一體，無明應即行，愛、取即有，業障應即是煩惱障。
論「許有煩惱至斯有何失」，譬喻反問有部師也。
論「毘婆沙師說至成大過失」，引婆沙師出過失也。《正理論》云「正理者何？謂若煩惱即是業者，十二緣起及三障等差別應無。由此證知貪等非業。」
論「然契經說至為門轉故」，通《故思經》，文易可了。《正理》通云「是業資糧故亦名業，如漏資糧亦名漏等。」
論「由此能感至故名惡行」，此釋名也。此持業釋。
論「三妙行者至無瞋正見」，釋三妙行。翻三惡行為三妙行。即「一切善業」者，謂不飲酒等及禮讚等，離前、後近分及根本業。《婆沙》一百一十七云「問：為三妙行攝三寂默？三寂默攝三妙行耶？答：應作四句。有妙行非寂默，謂除無學身、語妙行，餘身、語妙行及一切意妙行。有寂默非妙行，謂無學心。有妙行亦寂默，謂無學身、語妙行。有非妙行非寂默，謂除前相。為三妙行攝三清淨？三清淨攝三妙行耶？答：隨其事展轉相攝。為三清淨攝三寂默？三寂默攝三清淨耶？答：應作四句。有清淨非寂默，謂除無學身、語清淨，餘身、語清淨及一切意清淨。此復云何？謂學、非學非無學，身、語清淨及三種意清淨，以意寂默唯無學心故。有寂默非清淨，謂無學心非業性故。有清淨亦寂默，謂無學身、語清淨。有非清淨非寂默，除前相。」
論「正見邪見至如何成善惡」，問也。
論「能與損益為根本故」，答也。由正見故，後益眾生。由邪見故，後損眾生。

論「又經中說有十業道」，已下一頌，第十一明十業道也。一明業體、二釋業名、三義便明斷善、四明業道俱轉、五就處成業、六明業道三果。就明業體中，一正明業道體、二明業道差別。此一頌明業道體也。
「論曰至攝前惡行」，此出十業道體。「麁易知」者，謂根本業道也。
論「不攝何等惡妙行耶」，此即問也。
論「且不善中至令遠離故」，說不攝身業也。
論「語惡業道至後起及輕」，說不攝語業也。輕者，輪王、北洲、染心歌等，於無人處麁惡語等，及闕緣不成等。
論「意惡業道至及輕貪等」，釋意業道。思是其業，非思道故。「輕貪等」者，謂輪王時，及北洲人貪等，非麁顯故，不名業道。
論「善業道中至施供養等」，明十善業道體。身善業道中於身妙行不攝一分，謂加行、後起，及餘善身業，即離飲酒、斷生草等、施供養等。
論「語善業道至謂愛語等」，釋語業也。
論「意善業道至謂諸善思」，釋意業道。《婆沙》一百一十二，引《集異門》及《施設論》「問：為身三惡行攝一切身惡行？為一切身惡行攝身三惡行耶？答：一切攝三，非三攝一切。不攝者何？謂非斷命，以手杖等捶擊有情，及非邪行，於所應行作不淨行，起飲酒等諸放逸業，由不正知、失念受用諸飲食等，及不能避諸犯戒者。諸如是等所起身業，非三所攝。問：諸犯戒者無量，云何能避？雖復捨此，還近彼故。答：所在皆有，欲離實難，能不隨染是為真避。故有說言：身雖在遠而隨彼習即名親近，身雖在近不隨彼習即名遠離。問：為語四惡行攝一切語惡行？為一切攝四？答：一切攝四，非四攝一切。謂如有一獨處空閑，作如是說：無有惠施、無有親愛、無有祠祀如是等語惡行；世間有情不生領解，非四所攝。問：為意三惡行攝一切意惡行？為一切意惡行攝意三惡行耶？乃至不攝者何？謂貪欲、瞋恚、邪見俱生受、想、行、識、非三所攝。」彼論中意惡行攝四蘊自性，如是施設五蘊自性為諸惡行。
問：何故名惡行？惡行有何義？答：可厭毀故名惡，遊履依處故名行，可厭毀故名惡者。如有說言惡妻子、惡衣食等。遊履依處故名行者，謂如斷生命、麁惡語、瞋恚行有情處等。意善業道於意妙行不攝一分，謂諸善思，即無彰無貪等。應更檢文。有人三解未有一當。
論「十業道中前七業道」，下第二明業道差別。於中有五：一就表、無表明；二就三根明；三明業道依處；四問答分別；五明業道

相。就初有二：前一頌明根本有表、無表；後三句明加行、後起有表、無表。此一行頌即初文也。
「論曰至自表無故」，明六惡業道也。若遣他作，唯有無表。
論「若有自作至彼便死等」，明自作定有表、無表也。
論「後方死等至唯無表故」，明後死唯無表，以加行是方便故。
論「唯欲邪行至如自生喜」，明欲邪行必具二也。
論「七善業道至必依表故」，明善業中若從受生定有表、無表也。言「受生」者，簡非受生及道、定色。受生有二：一者處中，謂別受遠離，定有表及無表；二受律儀，即容平發。然定依自身表業而發，自身定有表及無表。
論「靜慮無漏至而得生故」，明定、道生唯無表也。
論「加行後起如根本耶」，自下三句明加行、後起表、無表也。
「論曰至異此即無」，釋加行中重心即有無表，異此則無無表。其表定有，若無表業非加行故。
論「後起翻前至異此便無」，釋後起中定有無表。以根本業道無簡輕、重發無表故。表業不定，若起隨前屠割等事即有表業，若不起者表業即無。
論「於此義中至後起位耶」，因其義便問加行、後起位也。
論「且不善中至殺生加行」，明殺加行位也。
論「隨此表業至二由果滿」，明根本業道。言「彼正命終此剎那頃表無表業是謂殺生根本業道」者，一由加行，謂運手足等；二由果滿，謂所殺命斷。
論「此剎那後至殺生後起」，明後起也。
論「餘六業道至准例應說」，類釋餘六，准例可知。
論「貪瞋邪見至後起差別」，明意三業道無加行、後起。《正理論》云「有餘師說貪、瞋、邪見若現在前，即名業道，故無加行、後起差別。如是說者亦具三分，有不善思於貪、瞋等能為前、後助伴事故。」
論「此中應說至為死後耶」，進退問也。
論「若爾何失」，反徵問也。若死有成，若死後成，進退何失？
論「二俱有過」，兩關出過也。
論「若所殺生至彼業道成」，出住死有，成業道過，何為此時不成業道？以所殺者住死有時命猶在故。
論「若所殺生至根本業道」，此出後成業道過也。於中有二：一違前說過、二違《婆沙》釋。此即第一過也。《正理》通云「決定死後業道方成。而前所言正命終者，於已往事却說現聲。如有大王自遠已至，而問今者從何所來？或此於因假說為果，謂所殺者正命終時，能殺有情加行表業於殺有用，非業道表。此業道表續加行生，

彼所引故，名加行果。然因於殺有勝功能，是故於因假說為果，實非業道說業道聲。豈不此時表業有用，即應立此為業道耶？非要有能方成業道，勿無表業失業道名。此於殺中有何功用？如無表業，表亦應然。又理不應立加行表即為業道，所殺有情於命終位命猶有故。要加行表與所殺生命俱時滅，彼死有後無同類命，一剎那中表、無表業可成業道。此後念表於殺無能，尚非殺生，何況是罪？但應無表得業道名，雖無殺能是殺果故。豈不後表理亦應然？殺表為因所引起故。謂由加行果圓滿時，此二俱成根本業道。雖於他命斷此二無能，而有取當來非愛果用，暢殺思故名殺業道。」
論「又應違害至根本未息故」，第二過也。若命終以後能殺生者業道方成，即違《婆沙》釋本論也。《婆沙》既言於後起以加行聲說，故知前時已成根本。若謂前時未成根本，即於此位成根本者，《婆沙》應言於根本以加行聲說。
論。「如無有過至說加行聲」，論主正《婆沙》，釋文可知。《正理論》云「如本論說：頗有已害生，殺生未滅耶？曰：有。如已斷生命，彼加行未息。此言何義？此中義者，以殺生時，起殺加行總有三種：一唯由內，謂拳擊等；二唯由外，謂擲石等；三俱由二，謂揮刀等。於此三種殺加行中，有所殺生命雖已斷，而能殺者生想未除，故於殺生不捨加行。由此本論作如是言：如已斷生命，彼加行未息，於殺加行說殺生聲，故得說為殺生未滅。此亦業道後，如何名加行？毘婆沙師作如是釋：此於後起說加行聲。所以者何？以能殺者殺加行想猶未息故，於所殺生已命終想猶未生故，立加行名。如何但言此於後起？應作是說：及於根本。所以者何？以所殺者次死有後一剎那時，及此後時多剎那頃，能殺加行皆容未息。是故應言：此於後起及於根本說加行聲。無勞復說及於根本，以於後分聲亦攝根本故。要於所殺死有後時，能殺方成殺生根本。豈不根本及真後分，皆於所殺死有後生俱可名為殺生後分？是故應信毘婆沙師於本論言極為善釋。」
論「若爾于時至根本業道」，問也。
論「何為不成」，此反問也。
論「以無用故」，答也。
論。無表於此至根本業道。引例答也。
論「又諸業道至為殺加行」，明十業道為殺生加行也。
論「殺怨敵已至殺生後起」，明十業道為殺生後起也。
論「所餘業道如應當知」，類釋餘也。
論「貪等不應至未作事故」，釋意三業道非加行也。《正理論》云「有餘師說：貪等不應能為加行，非唯心起加行即成，未作事故。如是說者，貪等雖非所作業性，然彼貪等緣境生時非無力用，由有

力用得加行名，方便引生諸業道故。」准《正理論》，貪等亦作加行為正。
論「又經中說至問餘亦爾」，問。三根生十業道也。
論「非諸業道至云何不同」，問也。自下有三句，第二明三根生。「論曰至故作是說」，總明不善業道，一一三根生也。
論「殺生加行至皆從癡起」，明殺三根生也。
論「偷盜加行至起盜加行」，明盜三根生也。
論「邪婬加行至從癡所生」，此明邪婬三根為加行也。
論「虛誑語等至類前應說」，明語四業。貪、瞋類前。「從癡所生」下，別釋也。
論「然虛誑語至起虛誑語」，明虛誑語從癡生也。
論「離間語等至加行從癡生」，明餘三語從癡生也。
論「貪瞋等三至從三亦爾」，明貪等三從三根生。
論「已說不善從三根生」，已下半頌，第二明善業道三善根生也。「論曰至共相應故」，明善業道加行、根本、後起皆從三善根生，皆是善心所等起故。從因等起心名之為善，善心與三善根相應故，由此諸善業道皆從三根生也。
論「此善三位其相云何」，問也。
論「謂遠離前至即善後起」，答也。此有兩意：一離惡加行者，即是離殺生加行名善加行，根本、後起亦爾。二離惡加行者，謂離惡前方便，如欲受戒離惡前方便，來入戒壇周匝禮僧等，根本、後起亦爾。
論「且如勤策至皆名從起」，指事釋也。親教，梵名和上。羯磨，此云辨事。四依，謂常乞食、樹下坐、著糞掃衣、食塵棄藥。及餘依前根本隨轉起作、持等表業及無表業，皆名後起。
論「如先所說非諸業道」，已下一頌半，明三根究竟不善業道。「論曰至此三成故」，明瞋、貪究竟三業道也。
論「邪見究竟至現前成故」，明癡究竟邪見業道。
論「虛誑離間至此三成故」，明語三業道三根究竟。有人三解：一云近因等起、二云剎那等起、三云通二等起。自評云：三解中初解非理，後之二解俱可為正。今詳論意，是剎那等起，不通餘解。所以知然？思俱轉中云二俱轉者，謂瞋心時究竟殺業，若起貪位成不與取、或欲邪行。三俱轉者，謂以瞋心於屬他生俱時殺、盜。若爾，所說偷盜業道由貪究竟，理應不成。依不異心所作究竟故作是說，決制應知。准上論文，究竟即是俱轉時也。又《正理》云「貪、瞋等三一一皆由癡根究竟，非無癡者此三起故。有餘於此作是釋言：即說此法由此究竟，自體生時即業道故。彼理窮故作如是釋，然實貪等正現前時，幸有癡根能為究竟。何緣不許執自體耶？

餘業道中他究竟故。」准上論文，與業同時名究竟也。此等皆取自作不異心，非謂遣他及自作後便成不異心等。准上論文，剎那等起名為究竟。此等皆頌中云「瞋由瞋究竟，貪由貪究竟。」與《正理論》初師不同，同第二師。

論「諸惡業道何處起耶」，自下半頌，第三明業道起處。

「論曰至四處而生」，總釋頌也。謂前三根究竟中四節業道三、三、一、三，隨其次第，有情、眾具、名色、名身等處起也。

論「謂殺等三至名身等處起」，此別釋也。殺必於有情想成殺業道，緣假有情非名色等。麁惡語但緣有情發語，叱吒等欲令切其心腐。嗔謂有情相違損害之心成其業道，非於無情成業道也。由此三種業道有情處起。盜謂他財竊取，即是於他眾具起他物想。邪行謂於妻、妾等，亦是眾具。貪謂他物屬己想，亦是眾具。故三業道眾具處起。邪見業道撥無因果，不緣假有情亦非眾具，但緣五蘊、四諦、因果，故言名色處起。虛誑語等皆緣異名、句、文令他異解，故言名身等處起。此等皆是從多，非不少分亦緣餘法。

論「有起加行至業道罪耶」，此下第四問答分別。

「論曰至俱死前死」，釋不成業道也。

論「何緣如是至理不應然」，釋不成業道，如文可解。

論「若有多人至殺生業道」，已下第二半頌明他殺成自業道。

「論曰至亦成殺罪」，釋他殺生自成業也。

論「唯除若有至故無殺罪」，明他殺生自不成也。如文可解。

論「今次應辨至殺生相者」，自下有四半頌明成不善業相。此半行頌明成殺業道相。具三緣成殺生：一由故思、二由他想、三不誤殺。或開為四，殺生為一緣也。《雜心論》云「有欲殺生心」，當此論故思。「眾生想」，當此論他想。「第三緣殺生」，與此論不同。此論云「不誤殺」。直言殺生，若不簡誤，但斷前命，兼上二緣即成殺罪。此據無簡別心。不誤殺者，如有欲殺強人，誤殺尪人，不成業道。此據有簡別殺。據義不同，義不相違。

「論曰至殺生業道」，此據簡別心殺不誤方成業道。

論「有猶豫殺亦成業道」，此無簡別心殺，但殺眾生即成業道。《雜心》據此，但言殺生。

論「於剎那滅蘊如何成殺生」，正量部問也。問意云：如有部宗云，有為蘊剎那自滅，不待客因。如何成殺？謂過去已滅、現在自滅、未來未至。

論「息風名生至鈴聲名殺」，答也。息風名生，令息後念不續名為殺，非是令前念滅名之為殺。如滅燈光鈴聲名殺者，正量部同許燈焰、鈴聲剎那自滅不待客因，吹燈令滅、執鈴斷聲，但令後念不生，非令前滅，故引共許為喻。

論「或復生者至殺罪所觸」，第二釋也。命根為生，後解為正，與正量等同故。《婆沙》一百一十八云「問：殺何蘊名殺生？過去耶？未來耶？現在耶？過去已滅、未來未至、現在不住，悉無殺義，云何名殺？答：殺未來蘊，非過去、現在。問：未來未至，云何可殺？答：彼住現在，遮未來世諸蘊和合，說名為殺。由遮他蘊和合生緣，故得殺罪。有說：殺現在、未來蘊，但非過去。問：未來可爾。現在不住，設彼不殺亦自然滅，云何殺耶？答：斷彼勢用說名為殺。所以者何？先現在蘊雖不住而滅，然不能令後蘊不續。今現在蘊不住而滅，則能令其後蘊不續，故於現蘊亦得殺罪。」既無評文，義亦兼通。又《婆沙》云「問：諸蘊中何蘊可殺，於彼得罪？有說：色蘊。所以者何？唯色可為杖等所觸故。有說：五蘊。問：四蘊無觸，云何可殺？答：彼依色轉，色蘊壞時彼便不轉，故亦名殺。如瓶破時，乳等亦失。又都於五蘊起惡心而殺，故於彼得殺罪。」又《婆沙》云「問：殺壽盡者，得殺罪不？答：若此剎那壽應盡，即爾時加害者，不得殺罪。若由加害，乃至一剎那壽住不生法，皆得殺罪，況多剎那。」

論「此所斷命為屬於誰」，執我宗問。

論「謂命若無彼便死者」，無我者答。《正理》云「謂命若無彼便死者，即是此命所依附身。」

論「既標第六非我而誰」，執我宗難。第六轉聲必有所屬；若非屬我，所屬者誰？

論「破我論中當廣思擇」，指下釋也。

論「故薄伽梵至其理決然」，引經證命所屬是身，非是我也。

論「離繫者言至亦被燒害」，敘外道計破也。

論「若爾汝等至有苦他罪」，引例破也。所引例者，皆是無心欲苦他者。

論「又所殺者至能殺得罪」，汝引火為例，無心觸火而被火燒。亦應同火燒其所合，所殺得罪，非能殺人。

論「又遣他殺至教觸火者」，例火教他無罪難也。

論「又諸木等至亦害生故」，同人無心得罪難也。

論「又非但喻立義可成」，夫立義法須有宗、因，非唯立喻義可成也。《婆沙》一百一十九云「頗有故思害眾生命，後不受遠離，而於一切有情得防護耶？答：有。如起殺加行，中間證見法性。此顯不因受諸學處，但由入正性離生時得不作律儀。昔有釋種名掣迦，先是世尊祖父僮僕。乃至佛應彼機為說法要，諸子聞已亦證離生，得預流果、生淨法眼，深心歡喜瞻仰世尊。時林野中無量蟲鹿衝諸機阱死傷非一，由聖道力，令諸子等殺生業道無表不生。問：殺何等生於加行位可入聖道？有作是說：殺傍生等，但非殺人。有作是

說：亦通殺人，唯除已起無間加行，故作是說。如起殺加行，而於中間證見法性。」一百一十八云「頗有未害生殺生未滅，此業異熟定生地獄耶？答：有。如作無間業加行時命終。其事云何？謂如有人欲害其母，適起加行，或為官司所獲、或母有力反害其子、或母福德天神為殺，其子墮地獄而母猶存。或起加行致母必死，而便中悔自害其命，亦生地獄。如害母，如是造餘無間應知亦爾。」

論「已分別殺生當辨不與取」，自下半頌，第二述成盜相。

「論曰至不與取罪」，辨盜相也。有分別、無分別應如殺說；不誤、故思，流至後門。一發盜故思、二於他物中、三起他物想、四起盜加行、五不誤而取令屬己身。若他物己物想，欲盜四、誤盜五等，皆非業道。

論「若有盜取至望守護者」，此兩釋中前解為勝。《正理論》云「有說：此罪於能護人，則彼自盜應無有罪。是故前說於理為勝。」《婆沙》一百一十三多解，評取佛處得罪。

論「若有掘取至餘例應思」，迴轉物者，即云比丘物等。《正理》云「若盜他人及象、馬等出所住處，業道方成。」《婆沙論》云「若取兩國中間伏藏。若轉輪王出現世時輪王處得，若無輪王都無處得(今詳應於兩國王處得，地兩國共故也)。」

論「已辨不與取當辨欲邪行」，自下半頌，第三述成欲邪行。

「論曰至亦犯邪行」，總開四種行、不應行，如文可解。

論「有說若夫至方謂非時」，敘異說。無評文也。

論「既不誤言至而非業道」，非道等者，等取非處、非時等誤，皆不成業道也。

論「若於此他婦至成業道耶」，問也。

論「有說亦成至於餘究竟故」，兩說無評。《正理》亦同。

論「於苾芻尼至得業道耶」，問也。

論「此從國王至況出家者」，答也。此論引自妻、妾為例，而釋從國王得，更無異解。《正理論》云「苾芻尼等如有戒妻，若有侵凌亦成業道。有說：此罪於所住王，以能護持及不許故。若王自犯，業道亦成。故前所說於理為勝。」

論「若於童女至得業道耶」，問也。

論「若已許他至皆於王得」，答也。「此」謂童女，「餘」謂他妻等，雖於別人得罪，一切并於王處得罪，不忍許故。此與《正理》不違。通說於王，別即不定。《正理》據別，此中說通。《婆沙》一百一十三云「問：於寄客女人行不淨行，彼於誰得罪？如是說者，於王處得。問：於貨女行不淨行，於誰得罪？答：若有與價，都無處得。若不與價，於王處得。」

論「已辨欲耶行當辨虛誑語」，自下第四明虛誑語。於中有二：前半頌正明成虛誑語相；後一頌非見、聞、覺、知。
「論曰至成虛誑語」，正釋具緣成業道也。一於所說義異想發言、二及所誑者解所說義、三染心、四不誤，具此四緣成虛誑語。
論「若所誑者至此言是何」，問也。
論「是雜穢語」，答也。雜穢語寬，餘所不攝即雜穢語攝。
論「既虛誑語至何時成業道」，問也。
論「與最後字至皆此加行」，答也。有二時成：一最後字俱生表聲及無表業；二隨何時所誑解義表、無表業，成此業道。後解為勝，解不定故。
論「所言解義至能解名解」，兩關問也。
論「若爾何失」，問兩關失也。
論「若據已聞至可名能解」，出兩關失也。
論「善言義者至名為能解」，釋兩關難也。取正聞時故，通表、無表難。善言義者無迷亂緣故，通然未了知難也。
論「如無有失應取為宗」，論主評取正聞能解成業道也。
論「經說諸言至名為聖言」，經中有十六言，八非聖言、八是聖言。八非聖言是虛誑語，謂定見等言不見等。八聖言是實語，謂見等言見等。依《集異門論》第十二，加有實已見等，起不見等想，言我已見等。如是雖名非聖言，而不名不見言見等，彼實已見等故。又云「有實不見等，而起見等想，言我不見等。如是雖名非聖言，而不名見言不見等，彼實不見等故。」又云「有實已見等，起不見等想，而言我不見等。如是雖名聖言，而不名不見言不見等，彼實已見等故。」又云「有實不見，起見等想，言我見等。雖名聖言，而不名見言見等，實不見故。」准此論文，違想順境非聖言攝，違境順想是聖言攝。若想說於一見中有四：一實見，見想、言見；二實不見，見想、言見；三實不見，不見想、言不見；四實見，不見想、言不見。此四皆是聖言所攝，翻此四種名非聖言。聞、覺、知境，應知亦爾。若想說四境，有十六聖言、十六非聖言。所以順境、違想是非聖言，有誑心故。所以順想、違境是聖言，無誑心故。《婆沙》一百七十云「問：何故此語名非聖耶？答：以不善故名非聖。復次於非聖相續中現前，故名非聖。復次非聖所成，故名非聖。復次非聖所說，故名非聖。復次非聖由此得非聖名，故名非聖。」聖言翻上。諸釋可知。
論「何等名為所見等相」，自下一頌因八義便明見、聞、覺、知。
「論曰至偏立覺名」，述《婆沙》釋義也。《婆沙》一百二十一云「見、聞、覺、知是根非識。然舉識者，顯眼等根必由識助方能取境，以同分根能有作用，非彼同分故。問：何故眼等三識所受各立

一種，而鼻、舌、身三識所受合立一種名為覺耶？尊者世友說曰：三識所緣皆唯無記，境無記故根立覺名。又以三根唯取至境，與境合故立以覺名。大德說言：唯此三根境界鈍昧猶如死尸，故能發識說名為覺。」此論言「無記性」，是世友義。「如死無覺」，是大德義。此論說識，意欲取根，如《婆沙》釋。
論「何證知然」，問。如何理教證知眼見、耳聞、意知三識覺耶？
論「由經理證」，略答也。
論「言由經者至不爾大德」，引經證眼見也。欲等七句，此是貪之異名。「阿賴耶」者，此云執藏。「尼延底」者。此云執取，或云趣入、或云沈滯。「大母答言不爾大德」者，貪是別相煩惱，必不於不曾見色不當見色等起貪等，故言不爾。
論「諸所有聲至不爾大德」，重引經證耳聞、意知。廣說乃至同前眼見。
論「復告大母至何名所覺」，此證能覺是三識也。前告鬘母云：眼見、耳聞、意知。雖不言三識能覺。復告鬘母：所見、所聞、所知、所覺。既離所見、聞、知外別立所覺，故知三境是其所覺，能覺即是鼻、舌、身三。若不許三是所覺者，色、聲、法境定非所覺，是所見、所聞、所知境故。汝將何境為所覺耶？
論「又香、味、觸在所見等外」，既非所覺。
論「於彼三境應不起言」，是名為理。前是經文，後是理也。
論「此證不成」，論主總非經、理。
論「且經非證至愛非愛相」，釋經非證。佛告鬘母經不欲決判此是眼唯見、耳唯聞、意唯知等四所言相。此經欲令鬘母於六境中，及於見等四言事中，知但有所見等言，不應於境上增益愛、非愛相。愛、非愛相但是自心妄增益也。
論「若爾何故名所見等」，有部問也。
論「有餘師說至名為所知」，此引經部餘師釋也。
論「於五境中至亦為無理」，五根證五境，總名所見。若他傳說五境等，名為所聞。若內心以種種理比度所許，名所覺。若意現證，名為所知(准此，意識比知名覺，證知名知，由此五境皆容具四)。第六法境非五根現證故，不得名所見。有餘三也，可傳聞、比知、證知故。由此覺名目意比知，非無所目。香、味等三既許有四言說，非無言說。經有別意，經非證也。覺名有所目、三境有言說，理非證也。
論「先軌範師至名為所知」，論主敘經部師義也。《正理論》云「今謂經主唯申自執，非我許此經判所言相故。但言經證三根所取名為所覺，起所覺言(告大母經，色名所見、聲名所聞、法名所知復言所覺，故知即是三根)。故我師宗隨此經立所見等相，於理無違(依大母經立所見等相，於理無違也)。雖說為遮於彼增益愛、非愛相，非不應理；言六

四別，於理不然，前經、後經義相似故(前經者，佛告大母：汝意云何？諸有色非汝眼見等。後經是復告大母：汝等四中，應知所見唯有所見等。經部釋云：前是六境、後是見等四境。《正理》不許，由經別意)。我見此經所說義者，謂教大母，如於三時色等境中，若不見等、不希求故，欲等不生。如是若知所見等境唯有所見等，欲等亦不生，欲等但由自分別故。我隨經義解此經文，非如經主隨自分別(准經有兩種不生欲等，一不見色等；二知所見色等但有色相，無愛、非愛相。前經明不見故無欲等；後經知所見等無愛、非愛相，故不生欲。兩經前後同明不生欲等，非是前經明六境、後經明四所見等境。廣引大母領解頌證)。」又云「又何意趣朋彼二師違理教釋，而偏憎背毘婆沙者？順理教言，且彼二師所釋違教。所見等相，佛於經中於色等境分明別說，而彼棄捨，異建立故。亦與隨教正理相違(經分明說色名所見、聲名所聞、法名所知，隨教理唯香、味、觸是所覺。二師所立違大母經，無別教證。翻明為正也)。說五境中各具有四，第六境上唯有三等。然法最可立所見名，非聲等中可名所見。如言佛見去、來世等，此皆意識不共境故。曾無聖教言耳見聲、鼻見香等，如何五境皆名所見，唯非第六？又彼自說：若意現證名為所知。法既所知，應名所見，現所證故，猶如色等。此有何理唯五所證立所見名？聲、香、味、觸名為所見，無經妄立。法不名所見，違經說無。又立比量。法定是所見，現所證故，猶如色等。就他宗比量。前師云：五根現所證境名為所見。既許法亦是現所證，如何非見？又後師釋：自內所受及自所證名為所知。若爾，眼見何緣非是自內所受？是則所見應即所知。又所覺、知應無差別，俱是意識自所證故。又諸比量，現量為先，達正理人皆所共許。若比量境方名所覺，不應所覺在所知先，故彼二師義無端緒。」

論「且止傍言至布灑他時」，三重問答，如文可解。

論「若不動身至應設劬勞」，論主難。欲無無表，離表而生。若不動身亦不發語，既無表業，無表從何可得？於此切難應設劬勞。《正理論》云「經主於此作如是難：若不動身亦不發語，欲無無表離表而生，此二如何得成業道？於如是難應設劬勞。彼謂實無表無表業。豈容不立此二業道？彼亦應辨觸二罪因，非但起惡思有大過失故。若要依身、語二門轉，思起欲殺、誑心，即應成逆。彼不成者，仙等應同，既不動身亦不發語，如何成業道？及依身、語門應設劬勞。釋如是難。然我且釋布灑他時，如由動身能表語義，生語業道。若身不動能表語義，業道亦生。然說戒時，彼有所犯，默然表淨令眾感知。如何不生妄語業道？仙人意憤，義等教他。彼於有情心無所顧，非人敬彼，知有惡心動身為殺，彼生業道。仙以何表令鬼知心？彼由意憤，身、語必變。或由呪咀，必動身、語。有餘師說：非於欲界一切無表悉依表生，如得果時，五芯芻等得別解脫

戒。不善亦應然，然彼先時決定有表。餘亦應爾。」仙如前說。
「布灑他時得妄語」者，謂不清淨，詐入僧中坐現威儀。或有所說，此謂先表。餘應思之。
論「已辨虛誑語當辨餘三語」，自下有一頌半明餘三語成道業相。
「論曰至流至此中」，釋壞他語相。一染心欲壞他、二解義、三不誤。若他壞、不壞，俱成壞他語。若他不壞不成壞他語，應無壞聖。正領解時，壞與不壞此成業道。
論「若以染心至業道方成」，釋麁惡語。一以染心、二發非愛語毀呰於他、三前人解義、四不誤，所罵解時，成其業道。
論「一切染心至流至此中」，釋雜穢語。於中有二釋：一切染心所發諸語名雜穢語，染心所發皆是雜穢。唯前「語」字流至此中。解義、不誤與前不同，前人不解、誤亦成故。此則前之三語通有二名，離前三語唯名雜穢。
論「有餘師說至及邪論等」，第二釋也。前之三語從別得名。離前三語，染心所發，名雜穢語。
論「佞謂諂佞至所執言詞」，此重釋也。如文可解。
論「等謂染心至雜穢語收」，釋頌「等」字，如文可解。
論「輪王現時至雜穢語收」，問也。
論「由彼語從至非預染心」，答也。有二：一以非染故、二以輕故。此初也。
論「有餘師言至不成業道故」，第二釋也。《正理論》云「薄塵類故不引無表，非無無表可業道攝。」
論「已辨語三當辨意三」，明意三業道具緣成也。
「論曰至名貪業道」，釋成第一業道相也。惡欲他財名貪業道，自餘貪心不成業道。
論「有餘師言至總說欲愛」，餘師引《五蓋經》證一切貪。此貪業道。
論「有說欲愛至成貪業道」，此師以麁品為業道，不簡貪財及貪餘事。《正理論》云「此世間貪雖皆名貪，非皆業道，由前已說諸惡行中攝取麁品為業道故。唯於他物起惡欲貪名貪業道。若異此者，貪著己物業道應成。輪王、北洲，為難亦爾。」准《正理》文，第一、第三二說為正。
論「於有情類至名嗔業道」，釋成第二業道相也。要於有情為傷害事，如是瞋恚方成業道，自餘嗔者皆非業道。
論「於善惡等至邪見業道」，釋成第三業道相也。
論「如經說至阿羅漢」，已下引經廣釋頌中「等」字攝也。總有十一不同：一無施與、二無愛樂、三無祠祀。《婆沙》九十八解此三云「一解：無差別同顯一義故。二解云：外論者言，無施與者，謂

無施三類福。無愛樂者，謂無施別婆羅門福。無祠祀者，謂無施眾婆羅門福(外論更有多說，如彼廣說)。內論者言，無施與者，謂無過去福。無愛樂者，謂無未來福。無祠祀者，謂無現在福。復次無施與者，謂無身業福。無愛樂者，謂無語業福。無祠祀者，謂無意業福(云云多解)。」四無妙行無惡行者，總撥妙行惡行也(已上四是謗因邪見，見集所斷)。五無妙行惡行業所感果異熟，此謗果邪見見苦所斷。六無此世間。七無彼世間(此通謗因果，見苦、集斷)。《婆沙》釋云「問：他世是不現見，謗無可爾。此世現見，何故言無？答：彼諸外道無明所盲，於現見事亦復非撥，不應責無明者愚、盲者墮坑。復有說者，彼諸外道但謗因果、不謗法體。無此世者，謂無此世為他世因，或無此世為他世果。無他世者，謂無他世為此世因，或無他世為此世果。」八無母、九無父(此二是謗因邪見)。《婆沙》釋云「問：世間父母皆所現見，彼如何見謗言無耶？答：一解同前。一解：有說彼諸外道謗無父母感子之業，不謗其體。或有說者，彼諸外道謗父母義，不謗其體(若尋苦因而謗，是見集斷。今謗因，不尋苦因而謗，是見苦斷，如戒取等)。」十無化生有情。《婆沙》釋云「有諸外道作如是說：諸有情生，因現在精血等事，無有無緣忽然生者。譬如芽生必因種子、水、火、時節，無有無緣而得生者，故定無有化生有情。或有說者，化生有情所謂中有，無此世他世者，謗無生有。無化生有情者，謗無中有(云云多解。此亦可通謗因果也)。」十一世間無有沙門、或婆羅門、或阿羅漢。此是謗聖邪見，見道所斷。
論「彼經具顯至等言攝後」，總結可知。《婆沙》等言，更說謗滅邪見，廣如彼說。
俱舍論疏卷第十六

保延三年八月二十二日午後於東廊禪公舊居點了。
目暗貧僧覺樹
以黃蘗本一交了。義證
交了。

俱舍論疏卷第十七

沙門法寶撰

分別業品第四之五

論「如是已辨至名業道」，已下半頌，大文第二釋業道之名。
「論曰至而造作故」，釋後貪、瞋、邪見三業道也。貪等體非是業，與思相應，思是業性，依貪等轉、依貪等行，依貪勢力而造作故，如人依道。由此貪等體雖非業，是業道也。
論「前七是業至立業道名」，釋前七業道。前七業道是業性故，名之為業；思業依託為境轉故，名業道也。此七是業、是業之道，立業道名。
論「故於此中至俱極成故」，釋此中業道名通兩類。前七具二，謂業、業道；後三唯一，謂但業道。雖不同類，而一業道名通兩處餘故，兩類總得名為業道。「如世典」者，《正理論》云「世記論也。世記論中亦不同類，而一為餘得通名故。如在天、地類別同名形等。」
論「離殺等七至類此應釋」，類不善業道釋善業道。
論「此加行、後起何緣非業道」，問也。加行、後起應名業道，思亦緣彼為境轉故。
論「為此依此至異此不然」，答也。此有三答。《正理論》云「理亦應說而不說者，為本依本，彼方轉故(述曰：為根本起加行、依根本有後起，本得此名，末不名道)。第二解云：根本麁顯，說麁品為業道。第三釋云：令內外物有減增故，如殺、盜等令物增減。前、後二分不爾，由此二分不名業道。」《婆沙》一百一十三云「所居名外，壽等名內。」《婆沙》云「問：何故名業道？答思名業，業所遊履究竟而轉為業道。問：若爾，一切無記。」
論「應問彼師」，論主意云：非此是我義，因何問我？應問彼師。
論「然亦可言至皆名業道」，論主為彼師釋。此貪、瞋等是惡趣因，因是道義，與惡趣為道。或貪、瞋等互相因起，更互相乘，皆名業道也。
論「如是所說至差別云何」，已下兩頌，第三義便明斷善根。
「論曰至能斷善根」，此舉初句答。前問：諸斷善根由何業道？答云：唯上品邪見業道，此釋能斷。
論「若爾何緣至最初所除」，難也。若謂唯邪見斷善根者，即違本論「云何上品不善根？謂能斷善根者，不善根體，謂貪、瞋、癡。」邪見非不善根，如何說能斷善根？

論「由不善根至被賊燒村」，答。於能引處說所引業。
論「何等善根為此所斷」，問所斷善。
論「謂唯欲界至先不成故」，答也。將欲斷善欲界中思，色、無色善先退不成，邪見不能斷上界善等。
論「《施設足論》至三界善根」，難不斷上二界善根。
論「依上善根至非彼器故」，斷欲善，上二界善得更遠故，此身不是上善器故。
論「何緣唯斷生得善根」，問欲界加行不斷所以。
論「加行善根先已退故」，答。《正理論》云「加行善根將斷善時，最初捨故。」
論「緣何邪見能斷善根」，問也。
論「謂定撥無至彼果異熟」，答也。《正理論》云「此斷善根何因何位？謂有一類先成暴惡意樂隨眠，後逢惡友緣力所資，轉復增盛，故善根減、不善根增。後起撥因撥果邪見，令一切善皆悉隱沒，由此相續離善而住，此因此位斷諸善根。」
論「有餘師說至解脫道別」，敘異斷。分撥因果邪見，二道別也。
論「有餘師說至勢力劣故」，敘異師說。無漏緣、他界緣、隨眠緣中不增，唯相應中增，由力劣故不能斷善。
論「如是說者至有強力故」，述正義。煩惱不定，有准因中增者亦得至上品，強力故。無漏緣、他界緣亦至上品能斷善根。
論「有餘師說至見所斷惑」，敘異說也。
論「如是說者至邪見所斷」，述正義也。
論「若作是說至名斷善根」，引本論證九品斷善正也。既有最後所捨者，亦有前品捨者，故知非一品斷。
論「若爾彼文至能斷善根者」，餘師引本論難。本論既云「上品不善根能斷善根」，故知唯一品斷，本論二文便自相違。
論「彼依究竟至名能斷善根」，答。由上品不善根能斷下下品善根，由斯故說上品不善根能斷善根。《正理》云「乘前為問，其理已成。謂此乘前所斷微善，即問能斷上不善根。前微善根既下品攝，後能斷者理上品收。故於中不勞徵難。」
論「有餘師言至如見道中」，敘異說也。
論「如是說者通出不出者」，述正義也。
論「有餘師說至末易捨故」，敘異說。彼師意說：因其善根發得律儀，律儀是末、善根是本，末捨易本，故先捨也。
論「如是說者至品類同故」，述正義也。《正理論》云「諸律儀果有從加行、有從生得善心所生。若從加行善心生者，律儀先捨，後斷善根。然斷善根，加行、根本皆名斷善根，依此故說斷善根位捨

諸律儀。若從生得善心生者，隨斷何品能生善根，所生律儀爾時便捨。捨能等起，彼隨捨故。」
論「為在何處能斷善根」，問處所也。
論「人趣三洲至阿世耶故」，答。阿世耶者，此云意樂。
論「有餘師說至唯贍部洲」，敘異說也。
論「若爾便違至東西洲亦爾」，破異師也。兩洲若不斷善，因何極少成八根耶？
論「如是斷善依何類身」，問。
論「唯男女身志意定故」，答。扇搋等身志意不定，不能斷善。
論「有餘師說至皆昧鈍故」，敘異說也。
論「若爾便違至男根亦爾」，破異說。男、女既同極少八根，故知皆能斷善。
論「為何行者能斷善根」，問行者也。
論「唯見行人至如惡趣故」，答也。
論「此善根斷其體是何」，問體也。
論「善斷應知至非得為體」，答也。
論「善根斷已由何復續」，問續善也。
論「由疑有見至名續善根」，答也。《婆沙》三十五云「誰住疑心續？誰住正見續？有作是說：轉身續者住疑心續，現法續者住正見續。評曰，應作是說，此不決定。又云：若善根續便能起耶？評曰：應作是說，此不決定。」《正理論》云「謂續善位，或由因力、或依善友。有於因果欻復生疑，所招後世為無為有。有於因果欻生正見，定有後世先執是邪。爾時善根成就得，還起不成就得滅，名續善根。」述曰：夫言疑者，必有、無二緣不定，名之為疑。或先有後無、或先無後有。若先有後無，能生邪見，不能續善；若先無後有，能生正見，此能續善。故《正理》云「所招後世為無為有？」此論云「此或應有」者，亦是先執為無，後或應有。
論「有餘師言九品漸續」，述異說也。
論「如是說者至氣力漸增」，述正義也。《婆沙》云「評曰：應作是說，九品頓續漸次現前，乃至應從地獄死，當生地獄者，三品善根得亦在身成就，亦現在前；當生傍生、鬼六品；當生人、天九品。」
論「於現身中能續善不」，問續善也。
論「亦有能續至非餘位故」，答。有兩類：若不造逆斷善根者，於現世中亦有能續。若造逆人斷善根者，於現世中定不能續，彼人定於地獄將死及將受生時續。准此文證，地獄生時雖續善根，續善根已受地獄也，造逆之人定至生有經劫等故。

論「言將生者至謂彼將死」，釋將生、將死。彼死者即是於地獄中將死時續。
論「若由因力至應知亦爾」，此釋二時續善異所以。
論「又意樂壞至應知亦爾」，釋不造逆人現世續善現續善不同所以。《婆沙》云「若於地獄中有中受斷善根邪見異熟果者，彼於地獄生時續。若不受者死時續，彼果盡故能續善根。所以者何？如邪見與善根相妨，彼果亦爾。」若依《施設論》說，一切斷善皆非現續。《正理論》云「謂世有人撥無後世，名意樂壞。而不隨彼意樂所作，非加行壞，見壞戒不壞。見壞戒亦壞，斷善根者應知亦爾。非劫將壞及劫初成有斷善根，壞器世間增上力故、相續潤故。行妙行者不斷善根，以心堅牢有所樂故。」
論「有斷善根至謂除前相」，已下四句分別。布剌拏，此云滿，舊云富樓那，訛也。此人斷善而不造逆，故非邪定。是第一句。未生怨，即是阿闍世王。造逆故，是邪定(依大乘非邪定)；信三寶故，不斷善根。是第二句。天授，舊云提婆提多。此人破僧、出佛身血、殺阿羅漢，故是邪定，亦斷善根，故是俱句。俱非可知。《正理論》云「斷善邪見、破僧妄語，當知定招無間異熟。餘無間業或招無間，或招所餘地獄異熟。」依《婆沙》三十五更有問答。《施設論》說「若害蟻卵，無少悔心，應說是人斷三界善。問：若現法中續善根者，彼命終已生地獄耶？答：彼不決定生於地獄，唯有轉身續善根者定生地獄。問：若現法中續善根者，彼現身能入正性離生不？評曰：應作是說，彼能引起順決擇分，亦後能入正性離生，乃至能得阿羅漢果。問：殺斷善人與害蟻卵，何者罪重？評曰：應作是說，若依罰罪，殺斷善人得罪為重，得邊罪故。若依業道，害蟻卵重，以彼成就諸善法故。問：於何處受斷善根果？答：於無間地獄受彼異熟果(與《正理》亦同)。問：斷善邪見，於眾同分為但能滿，亦能引耶？答：亦能牽引，亦能圓滿。有作是說：但能圓滿不能牽引。所以者何？業能牽引眾同分故。評曰：如前說好。邪見相應有思業故，邪見與彼同一果故。」
論「已乘義便至與思俱轉」，自下一頌，大文第四明業道俱轉。「論曰至從一唯至八」，此總舉不善業道從一唯至八，不至九、十，不善業道不並起故。既言與思俱轉，定是思業道，同剎那義，不容異解。
論「一俱轉者至隨一究竟」，此釋一俱轉。無身、語七，貪等三中隨一現起。若先加行造惡色業，不染心時隨一究竟。《正理論》云「貪等餘染及不染心現在前時，隨一究竟。」此論略故，不說貪等餘染。《正理》云「有餘師說：身三業道，一一思俱轉，謂殺、盜、邪婬。破云：理不應然，邪婬必二，無遣他為故、必貪竟究

故；殺、盜自為，亦必二故。設據遣他作，應差別言，謂於究竟時貪等不起。」此論文，前說貪究竟等據自作業，今說思俱轉通遣他作。
論「二俱轉者至或雜穢語」，釋二俱轉，如文可解。《正理》彈云「經主於此作如是言：謂嗔心時究竟殺業，若起貪位成不與取、或欲邪行、或雜穢語。此亦非理。若自究竟，則應於殺無勞說瞋，此更無容餘究竟故。於盜、邪行說貪亦然。說起貪時成雜穢語，此言闕減，容三成故。若先加行，於究竟時，一一應言貪等隨一。」
論「三俱轉者至俱時殺盜」，嗔、殺、盜三業道俱時轉也。
論「若爾所說至理應不成」，難也。
論「依不異心至決判應知」，依不異心造二業說。若異心自作兩業，究竟必異。
論「若先加行至隨二究竟」，三俱轉也。若先加行言非唯遣他，自作亦得。如先作殺加行，後方死等。或先燃火，後燒物等。或先發言，後他解等。如是等類。
論「四俱轉者至隨三究竟」，四俱轉也。
論「如是五六七皆如理應知者」，准釋可知。
論「八俱轉者至俱時究竟」，釋八俱轉。
論「後三業道至故無九十」，釋唯至八所以。以貪、瞋、邪見不俱起故。
論「如是已說至遮一八五」，結前起後。若兼分別受遠離，即有俱轉。如文可解。
論「三俱轉者至無七色善」，明三俱轉。
論「四俱轉者至勤策律儀」，明四俱轉。
論「六俱轉者至得上三戒」，明六俱轉。上三戒有四業，前五識有二，故成六也。
論「七俱轉者至得苾芻戒」，明七俱轉。善意識有三，三種戒有四，一種七也。言惡、無記心現在前得苾芻戒，第二也七。不言無心得苾芻戒者，此明思俱轉，無心得戒，非此所明，不與思俱轉故。
論「九俱轉者至現在前時」，明九俱轉。善五識苾芻戒七，一種九也。依無色盡、無生智，得苾芻戒。意善二，除正見，苾芻戒七，二種九也。准此，正受戒容得無學。或靜慮攝盡、無生智現在前時，爾時意二道共戒七，三種九也。
論「十俱轉者至得苾芻戒」，善意識三，戒復有七，一種十也。
論「或餘一切至心正起位」，有七支隨轉色七，正見相應心有三，二種十也。所以言正見相應，簡盡、無生智無正見故。
論「別據顯相至有一八五」，結別前顯相，引下通相。

論「一俱轉者至得一支遠離」，明一俱轉。此是有人不能具受五戒等，但發願期心唯不殺等。正起業時，惡、無記心現在前，故唯有一。
論「五俱轉者至得二支等」，明五俱轉。此亦是期心唯受二支，善意識現前，故有五也。等者，等取善五識現在前得三支，惡、無記心現前得五支也。
論「八俱轉者至得五支等」，此亦是期受五，意復有三，故成八也。等者，等取五識現前受六支。此上所明皆是同時俱，非前後俱。若直明與思俱轉，即不合取無心位，彼無思故。若兼說業俱轉，即通無心位，爾時亦有業俱轉故。《婆沙》、《雜心》乘明思俱轉便，兼明業俱轉，故通說無心。此論及《正理》唯說思俱轉，故不說無心。已上論文，《正理》有破，《俱舍》有救，非要法相，略而不述。
論「善惡業道於何界趣處」，已下有三頌，第五明處成業道也。「論曰至故有嗔恚」，明十不善業中，此三那落迦中，通現行、成就。
論「貪及邪見至現見業果故」，明意二唯成就。無可愛境故，貪不現行。現見業果故，邪見不現行。於地獄中無離欲故，雖不現行，定成就也。
論「業盡死故至無離間語」，明餘五不善業，無現行、成就也。此色業道若無現行亦不成就，此地獄中總有三例：一通現行、成就，謂麁惡語、雜穢語及嗔；二唯成就，謂貪、邪見；三不現行亦不成就，謂身三語二，離間語、虛誑語。
論「北俱盧洲至無惡意樂故」，明意三不善業道唯成就不現行。他物己想名貪業道。既不攝我所，故無貪也。身、心剛強欲惱害他名為嗔恚。既身、心柔軟，無惱害事，故無嗔也。不信因果作惡意樂名為邪見。無惡意樂，無邪見也。此三離欲捨故。北洲無離欲，故定有成就。
論「唯雜穢語至染心歌詠」，明雜穢通現及成。
論「無惡意樂故至隨其所應」，無身業三，如文可解。「身心軟故，及無用故，隨其所應」者，《正理論》云「無誑心故，無虛誑語，或無用也。常和穆故，無離間語。言清美故，無麁惡語。北俱盧洲有三例：一意三業道唯成就不現行；二雜穢語通成就、現行；三身三業道、語三業道不成就亦不現行。」
論「彼人云何至並愧而別」，問答分別，可解。
論「除前地獄至皆通成現」，明除前二處，餘趣、處中十不善業道皆通現、成。明其同。
論「然有差別至二種俱有」，明差別也。如文可解。

論「雖諸天眾至其命方斷」，《正理論》云「有餘師說：天亦殺天，雖天身支斷已還出，斬首、中截則不更生，故欲天中有殺業道。」
論「已說不善至謂成就現行」，明不善已，明善道意。三善業道，三界、五趣皆通現、成。
論「身語七支至靜慮律儀」，明七善業。於此二處決定成就定不現行。准此論文，生無想天定不入定，以七善業定不現行故。
論「然聖隨依至皆得成就」，明聖人在無色界成就過、未不同，過去唯成曾起，未來五地皆得成就。《正理論》云「然聖隨依何靜慮地，曾起、曾滅無漏尸羅，生無色時成彼過去，若未來世六地皆成。二處皆無現起義者，無色唯有四蘊性故，無想有情無定心故。若無色無學，定不成就過去七支，得無學果捨向道故，無學身中必不起故。」無色有學，兩說不同。《婆沙》一百二十二云「問：若諸學者以世俗道得不還果，曾不現起無漏律儀便生無色，彼云何成就過去身無表業？若不成就，何故此文作如是說：若諸學者生無色界，成就過去身無表耶？有作是說：亦有學者生無色界，不成就過去身無表業。然此文中但依成就者說，是以無過。有餘師說：得聖果已必起勝果，聖道現前故。諸學者生無色界，必定成就過去身無表業。」一百三十二、一百三十四皆同兩說。今詳二說，後說為正。一百三十四第二師後結文云「是故本論說言：若諸學者生無色界，成就過去、未來所造業色。若於彼得阿羅漢果，成就未來所造色，非過去所造色。若謂不爾，本論應說學者生無色界有不成過去所造色。」前師通此文云：此文俱依成就者說，是以無過。然前師不釋本論，何故不盡理說，但據一邊而說？無所以也。但據一邊既無切理，應順本論。故此論及《正理》皆同本論說，不言無色有學有不成過去七支。
論「餘界趣處至及成就」，此明除無色界餘界，除無想處，餘處中除地獄、北洲，七善業道故所除也。
論「然有差別至皆具二種」，此明異也。鬼、傍生有離律儀處中業道。色界唯有道、定律儀所起身、語善業，不成業道。三洲有起三律儀及處中。欲天有道、定律儀，處中二種。
論「不善善業道所得果云何」，下一頌，第六明十業道三果差別。「論曰至增上別故」，總列三果名也。
論「謂於十種至是異熟果」，釋十惡業道異熟果也。
論「從彼生已至等流果別」，明等流果。自受其果，以損他因，故名等流。
論「人中短壽至是殺等流」，問。善趣命根無問短、長是善業果，如何短命是殺等流果也。

論「不言人壽至令不久住」，答。《正理》云「理應釋言：不說人壽是殺異熟，但應說言是殺生業近增上果。謂雖人壽是善業招，而由殺生增上力故，令彼相續唯經少時，以欲界中不善勝善有增上力能伏善故。若爾，何故說名等流果？顯增上果中有最近故。若二俱立增上果名，則不顯果有近、遠別。若謂不然，如何不善以修所斷無覆無記為等流果？與理無違，是故可言即人短壽是殺生業所引等流。」
論「此十所得增上果者至增上果別」，第三明增上果。由殺生故光澤鮮少，壞他光澤故。不與取故，多遭霜、雹(損他物故)。欲邪行故，多諸塵埃(污他名故)。虛誑語故，多諸臭穢(誑他人，不欲聞故。應更檢)。離間語故，所居險曲(親番往來難故)。麁惡語故，田多荊棘等(語傷人等故)。雜穢語故，時儀變改(是說非故)。貪故果少(欲減他物故)，嗔故果辣(辛辣如嗔故)，邪見故果少或無(輕即果少、重即果無)。
論「為一殺業至更有餘」，問。
論「有餘師言至後感此等流」，此師說同業也。
論「有餘復言至根本眷屬」，此說別。
論「此中所說至假說等流」，釋疑妨也。五果之中，若親異熟，疎即增上。此中別說等流果者，據果與因相似說也。
論「此十何緣各招三果」，問。
論「且初殺業至如理應思」，答也。
論「由此應准至如理應說」，翻不善三果說善三果。《正理論》云「理實殺時能令所殺受苦命斷、壞失威光。令他苦故，生於地獄。斷他命故，人中壽短。先是加行果，後是根本果。根本、近分俱名殺生。由壞威光，感惡外具，是故殺業得三種果。餘惡業道，如理應思。」准二論說，因別為正。
論「又契經說八邪支」，已下有一行頌，大文十一別明邪命。「翻八聖道八邪支」者，《婆沙》四十五云「問：此八邪支，幾欲界繫？幾色界？幾無色界？答：邪見、邪精進、邪念、邪定，通三界繫。邪思惟、邪語、邪業、邪命，唯欲、色界繫。色界中唯初定，上地無故。問：此八邪支者，幾見所斷？幾修所斷？答：一見所斷，謂邪見。三修所斷，謂邪語、業、命。餘四通見、修斷。
「論曰至由資具屬他」，釋貪生重故別名邪命。
論「有餘師執至非資命故」，敘異說也。
論「此違經故至翻此應知」，引經破餘師說。《正理》云「何緣業中先身後語，於八道支內先語後身？以業中隨麁、細說，道支次第據順相生故。契經言尋、伺已發語。」
論「如前所言果有五種」，已下當品之中大文第三，雜明諸業。就中有十：一明業得果；二釋本論業；三明引、滿因；四明三重障；

五明三時障；六明菩薩相；七明施戒修；八明順三分；九明印體；十明法異名。就第一明業得果中，一總明諸業得五果、二三性相對果、三三世相對果、四諸地相對果、五三學相對果、六三斷相對果。此下兩頌，第一總明諸業得五果也。

「論曰至有漏無漏」，釋二種斷道。無間道力引起斷得名能證斷，無間道起正斷惑得名為能斷。解脫道正證斷得名為能證，不斷惑得不名能斷。無間道具二能故，得斷道名。此有二種，謂有漏、無漏。

論「有漏道業至唯除前生」，明有漏斷道具五果也。言「俱有」者，謂俱生法。言「解脫」者，謂無間生，即解脫道。言「所修」者，謂未來修。斷謂擇滅，由道力故彼得方起。餘文可解。增上果言除前生者，後是前因。前非後果，無取、與故。《正理》有一師說：擇滅亦是道增上果，道增上力能證彼故，說非擇滅是心果故，離此更無餘果義故。

論「即斷道中至謂除異熟」，明無漏斷道，如文可知。

論「餘有漏善至例此應釋」，釋餘有漏善及不善果。有漏故有異熟，非斷道故無離繫。

論「謂餘無漏至及離繫」，釋非斷道餘無漏業。

論「已總分別諸業有果」，已下一頌，第一三性相對明果。

「論曰至後例應知」，此釋最後三門。頌中云「皆如次應知」，此言遍前門也。且善、不善、無記三法辨有果數，頌中云初「即是善業對」，善業有四果，二即善對不善、三即善對無記。後例同前。

論「謂初善業至及離繫」，以善對三性也。

論「中不善業至除離繫」，以不善對三性明果。

論「等流云何」，問。不善如何以無記為等流果？

論「謂遍行不善至為等流故」，答。謂苦諦下身、邊二見是無記，與自諦下不善為同類因、遍行因、等流果，與餘斷不善為遍行因、等流果也。

論「後無記業至除異熟及離繫」，無記對三性明果多少。不善、等流果，如前釋。

論「已辨三性」，已下有一頌，第三三世明果。

「論曰至為果別者」，總牒也。

論「謂過去業至非後業果故」，離繫果非三世故，非此中明。未來及除等流，無前、後故，所以三果。相應、俱有、能作、異熟因等，通三世故，所以有三。異熟果必前、後故，現在與現在除異熟。

論「已辨三世」，已下半頌，第四明地相對果。

「論曰至不遮等流」，釋頌文也。同地四果除離繫，地無攝故。有漏異地有二果，異地無等流及異熟故，等無間相生故有士用，增上果寬故有增上。無漏異地加等流，異地有同類因故。
論「已辨諸地」，下一頌，第五學等相對果。
「論曰至為果別者」，總牒也。
論「謂學業至及等流」，以學對三明果。離繫、異熟非是學及無學，故除之。以非二亦三果，除等流加離繫。
論「無學業至為五果」，以無學對三明果。無學非無間道，故望非二，無離繫故。餘義准前。
論「已辨學等」，已下一行半頌，第六以見斷等相對辨果。
「論曰至為果別者」，總牒也。
論「初見所斷業至謂增上」，以見斷對三門。如見斷法非無為、非異熟果體，對除二果。修所斷法唯非無為，故對之除一果。見道望修道，有遍行因故有等流果，無間相生故有士用果，有不善故有異熟果，不障礙故有增上果。非斷道故無離繫果，以非所斷法、非無間相生故無士用果，無同類、遍行因故無等流果，非所斷非異熟故無異熟果，見斷非道故無離繫果，不障礙故有增上果。
論「中修所斷業至及等流」，修斷對三明果也。修所斷有斷道故有離繫果。餘思可解。
論「後非所斷業至除異熟」，非所斷法對三明果。已上諸門若具釋所以，即費多言論。非為全要，但法略有功者，即自解之。
論「皆如次者至略法應爾」，釋頌中最下云「皆如次應知」也。
論「因辨諸業應復問言」，已下一頌，大文第二釋本論三業。
「論曰至作意所生」，此師說不善、有覆無記身語意業名不應作。
論「有餘師言至不合世俗禮儀」，第二師釋。兼取無覆無記、無軌則二業，意業即發身、語者，皆名不應作也。
論「與此相翻名應作業者」，標應作業。
論「有說善業至作意所生」，第一師釋。
論「有餘師言至亦名應作」，業也。
論「俱違前二至二說差別」，釋第三也。隨二師所說，違前二者，名為第三。《正理》云「若依世俗，後亦可然。若就勝義，前說為善。謂唯善業名為應作，唯諸染業名不應作。無覆無記身、語、意業，名非應作非不應作。然非一切不應作業皆惡行攝，唯有不善是惡性故，得惡行名。以招愛果名為妙行，招非愛果名為惡行。有覆無記雖是不應作，而非惡行攝，由此所行決定不能招愛、非愛果故。」
論「為由一業但引一生為引多生」，已下半頌，大文第三明引、滿業。

「論曰至方說名生」，標有部宗釋頌文也。
論「若爾至多受快樂」，經部等難。
論「彼由一業至獲大富樂」，答也。
論「復有說者至熟有先後」，第二師答。
論「故非一業至多業所引」，總結多釋。
論「勿眾同分分分差別者」，與多業引一生果出過。若多業引一生，眾同分前、後因別故，果應隨因分分有別。《正理》出過云「若說一生由多業引，或說一業能引多生，如是二言於理何失？且初有失，謂一生中前業果終、後業果起，業、果別故，應有死生。或應多生無死、生理，業果終起如一生故。二俱有過，一本有中應有眾多死、生有故。或應乃至無餘涅槃中間永無死及生故。何緣定限一趣處中有異業果生便有生死，有異業果起而無死生？一業果終，餘業果起，理定應立有死有生。」乃至廣說。
論「雖但一業至後填眾采」，明一業為引，多業圓滿。
論「是故雖有至多缺減者」，明由多業圓故，滿業不同，身形有異也。
論「如是二類其體是何」，下半頌，第三問非業也，謂二定及得。「論曰至非俱有故」，明二定也。無想定招無想異熟及無想天五蘊果，滅盡定招非想四蘊果也。
論「得亦無力至非一果故」，釋得也。《婆沙》十九云「問：得受何異熟果耶？答：諸得受色、心、心所、心不相應行異熟果。色者，謂色、香、味、觸，非五色根，彼業果故。心、心所法者，謂苦受、樂受、不苦不樂受，及彼相應法。心不相應行者，謂諸得、生老住無常。」又云「問：諸造業者，為先造引眾同分業？為造滿眾同分業耶？如是說者，此則不定。或有先造引業後造滿業，或有先造滿業後造引業，隨造業者意樂起故。」
論「薄伽梵」，下一行頌，大文第四明三障也。
「論曰至名為業障」，出障體也。「惡心出佛身血」者，謂殺心；若作打心，不成逆也。此五逆業，破僧，妄語。出佛身血，殺加行。餘殺根本，廣如五逆釋。
論「煩惱有二至名煩惱障」，明煩惱障體。無問上、下，但數行者名煩惱障，令對治道無便生故。
論「全三惡趣至名異熟障」，出異熟障體。
論「此障何法者」，問所障法。
論「謂障聖道及障聖道加行善根」，答所障法。
論「又業障中至易見易知」，通極難也。《正理論》云「何故名障？能障聖道及道資糧并離染故。非唯無間是業障體，所有定業能障見諦，一切皆應是業障攝。謂有諸業造作增長，能感惡趣、卵

生、濕生、女身、人、天第八有等，并感大梵順後受業，或色、無色一處二生有，此皆無入見諦理。何緣不說是業障收？見此類中有非定故。謂如是業種類中，皆有強緣可令迴轉，不障聖道及道資糧。故於此中雖有少業不可轉者，不立為障。無間種類皆不可轉，故唯於此立為業障。」《毘婆沙》說「此五因緣易見、易知，說為業障。謂處、趣、生果及補特伽羅。處謂此五定以母等為起處故，趣謂此五定以地獄為所趣故，生謂此五定無間生感異熟故，果謂此五決定能招非愛果故。補特伽羅謂此五逆依行重惑。補特伽羅共了此人能害母等，餘業不爾，不立為障。餘障廢立，如應當知。」問曰：何故梵天非聖所生，起戒取處不起聖道加行，因何不立為異熟障？答曰：以離染故，非障也。非如北洲、無想、三惡趣中不能離染。《婆沙》一百一十五說五因緣云：一自性故，謂此五種性是決定極重惡業。二趣、三生、四果、五人，同此論不說處也。准《正理論》，一義立煩惱障，謂數行。一義立異熟障定不能離染。《婆沙》一百一十五云「問：餘洲亦有異熟，如扇搋等，此中何故不說？答？此中應說而不說者，當知此是有餘之說。是以前說此中三障皆有餘說(准此論及《婆沙》皆云障聖道及聖道加行名之為障。而不說梵王，是有餘說。若准《正理》，加離染義，即是決定)。復有說：此中但說決定為障。彼非決定，由彼有情所有異熟，或有為障、或不為障，是以不說。」《正理》四十三云「豈不三洲處、扇搋等，身非聖道器，故異熟障攝？無如是理。以於彼生引業所牽、同分相續，可成男等為聖道器。唯三惡趣、無想、北洲，決定無容證聖道義，故唯於彼立異熟障」。此釋同《婆沙》第二釋。扇搋等若前是男身等可入聖道，謂除去等。及先是有根、後無根等，先非二形、後二形等，或先扇搋等後非扇搋等。如有黃門好救牛黃門事，現身變成男等。有說彼處唯居異生，餘處皆容與聖者共，不說是異熟障攝。此釋即有梵王難也，梵王亦唯是異生故。此應以有餘說通。

論「此三障中至後輕於前」，明三障輕重。

論「此無間名為目何義」，問名也。

論「約異熟果至無間隔義」，答也。此唯據受異熟中間無隔名為無間。

論「或造此業至名無間」，第二釋也。前約業招其果無有間隔，後就假者證此生無間定墮地獄。俱是中間無隔，故名無間。

論「彼有無間至故名沙門」，此說如無間道名沙門，由此道有滅惡故，與滅惡法合，名為沙門。此業有無間果，及有無間法合，名為無間。若人名無間，由有無間業，無間必入地獄。有此無間業，與此無間業合，名無間者。

論「三障應知何趣中有」，已下一頌就趣等分別三障。

「論曰至非扇搋等」，述處及人。
論「所以者何」，問也。
論「即前所說至無逆所以」，答。即前所說無斷善、不律儀所以，即是此中無逆所以。
論「又彼父母至觸無間罪」，述異師釋。《正理論》云「鬼及傍生，亦准扇搋等釋。」
論「然大德說至如聰慧馬」，述異說也。聰慧馬者，如說有馬，人欲取其種，遂染其母。色異於常，令其行欲。後知是母，斷勢而永死。
論「若有人害至心境劣故」，明異趣境劣不成逆也。《婆沙》廣有問答。
論「已辨業障至唯無想處」，明餘障通五趣也。三惡趣全是異熟障，人唯北洲，天唯無想。其煩惱障，無文簡別，故知五趣全有。
◎
俱舍論疏卷第十七。沙門法寶撰
保延三年八月二十四日秉燭點了。
此卷落失不可說盡。
予齡及六十，奈俱舍學何。　角樹

俱舍論疏卷第十八

沙門法寶撰

分別業品第四之六

◎論「於前所辨」，已下第二別明業障。就中有六：一出業體、二別明僧破、三明成逆緣、四明加行定、五明重罪中大過、六明無間類。此一行頌第一明業障體。

「論曰至是虛誑語」，出五逆業體。天授知五法實非是道，誑無知比丘說是道，故是妄語。餘四身業，出佛身血是加行，餘三是殺根本。

論「既是虛誑語何緣名破僧」，問也。

論「因受果名或能破故」，答。因虛誑語彼僧破故。誑語是因，僧破是果，因取果名名為破僧。或能破者，以虛誑語有其力用能破僧故，名破僧也。從用為名，名為破僧。

論「若爾僧破其體是何」，此下第二明僧破體。就中有五：一僧破體及成人；二能破成時、處；三具緣成破僧；四破二種僧別；五無破法輪時。此一頌第一明僧破及成人也。

「論曰至行蘊所攝」，出破僧體。此釋破僧是不和合無覆無記，行蘊所攝。《婆沙》一百一十六「評曰：隨住六識、隨住五受皆能破僧。問：僧破以何為自性？答：以不和合無覆無記，不相應行為自性，是不相應行蘊所攝。即餘處說，復有所餘如是種類不相應行。」准此論文，不和合性即是非得，無別體也。所以得知？准《婆沙》六十「評曰：退自性者，是不成就無覆無記，即是非得，心不相應行蘊所攝，即在復有所餘如是類法心不相應中攝。退與順退法異，順退法以一切不善、有覆無記為自性。如僧破與破僧罪異，僧破以不和合為自性，無覆無記，心不相應行蘊所攝。」准此論說，退即在復有所餘如是類法心不相應中攝，與僧破同。退既更無別法，即是非得。故知僧破不和合性，即是同欲、同忍非得，無別體性。

論「豈成無間」，問。既是無覆無記，豈成無間罪？

論「如是僧破至是無間果」，答。如是無覆無記僧破，因妄語生。妄語是無間罪，僧破之因。僧破不和合性，是妄語無間之果。果雖無記，因是不善，故成無間。

論「非能破者至所破僧眾所成」，明成僧破人。僧破是所破僧成也。

論「此能破人何所成就」下一頌，第二明能成無間罪等。

「論曰至語表無表業」，此釋能破體。前問云：此能破人何所成就？答云「此能破人成破僧罪，誑語為性」，明十業道中是虛誑語。「即僧破俱生語表無表業」者，明成時也。
論「此必無間至不必生於無間」，答第二、第三問。破僧果熟，何處？幾時？答云「無間大地獄中」，答處。「經一中劫」，答時。便明餘逆處不定也。《正理論》云「然此不經一大劫者，欲界無有此壽量故。一中劫時亦不滿足，經說天授人壽四萬歲時來生人中證獨覺菩提故。然不違背壽一劫言，一劫少分中立一劫名故。現有一分亦立全名，如言此日我有障礙。或如說言賊燒村等。」
論「若作多逆至同感一生」，問。五逆俱是次生受，如何一時同受五果？
論「隨彼罪增至五倍重苦」，答也。《正理論》云「若造多逆，初一已招無間獄生，餘應無果，無無果失。造多逆人唯一能引，餘助滿故，隨彼罪增苦還增劇。謂由多逆，感地獄中大柔軟身、多猛苦具，受二、三、四、五倍重苦；或無中夭，受苦多時，如何可言餘應無果？」今詳異熟因果通於三世，故知因果相屬性定。五逆果體各別不同，若感色身諸根並感平為增上，令所招果身大柔軟，所生苦受時促品增，平起相續經一劫等。若依《成實論》，若一劫受苦，乃至若造五逆五劫同受，餘後四劫從初為名生報。多同經部一業感多身、多業感一身。若依正量部，若造乃至五逆，五劫受苦，於中初是生報、後四劫是後報，各各別感。若依大乘，《對法論》第八云「問：若造多無間業者，於無間生中云何得受其異熟？答：於一生中頓受一切所得異熟，無有過失。所以者何？若造眾多無間業者，所感身形最極柔軟，所有苦具眾多猛利，由此頓受種種大苦。」又次下文云「於此業中，從初熟位建立順現法受等名，不唯受此一位異熟。乃至若作是說，即善順《訶怨心經》。如彼經言『由無間業，於那落迦中數數死生受大苦異熟。』(准此論文，同經部、正量部說。大乘亦許一業引多生、多業引一生也)。」問：准此《對法》，前後相違。答：有兩釋。一釋：前隨轉理門，同有部相說；後依大乘。若不爾者，前說一生以多倍受苦，如何後說經多劫耶？二釋：准此即若造多逆，於多劫中多倍受苦，由互相資成大苦故，非唯五倍一生受畢。問：若爾，何故《立世經》云「釋迦如來於第九住劫出世，天授造三逆入地獄。至第十劫減，至四萬歲時來生人中證獨覺菩提。」天授造三逆罪，准《訶怨心經》，合受三劫罪。因何不滿一劫得獨覺耶？若謂《立世經》同有部，故是小乘經；《訶怨心經》同正量部等，因何不是小乘經也？兩文相違。《立世經》說文極分明，不可通釋。《訶怨心經》容可釋也。於地獄中數死生者，似死、生故名為生死，如等活地獄。又准《智論》，天授

入地獄中猶如拍毬，如何三劫入於地獄？彼宗應思。今詳有部義宗，若造餘趣，次生定受業者，不造五逆。若造餘逆生餘地獄，不造破僧。若先造破僧、後造餘逆，皆入阿鼻。

論「誰於何處能破於誰」，已下一頌，第三明具成緣成破等。

「論曰至言無威故」，明能破人也。《正理》四十三云「要大比丘，必非在家、比丘尼等，以彼依止無威德故。唯見行人非愛行者，以惡意樂極堅深故，於染、淨品俱躁動故。」《婆沙》一百一十六大意亦同。

論「要異處破至對必無能」，明破處也。言「異處」者，謂羯闍尸梨沙山，此云象頭山，山頂如象頭故。在鷲峯山北可三四里。同一界內，天授住彼而破僧故，非對大師(師在鷲峰山，應撿文)。舊云伽耶山者，訛也。以羯闍之與伽耶聲相近故，故謬傳爾。然西方別有伽耶山，去鷲峯一百五十餘里。非同一界，非破僧處。

論「唯破異生至說愚夫言」，明所破僧也。《正理》云「唯破異生非破聖者，他不能引，得證淨故。有說：得忍亦不可破，由決定忍佛所說故。」

論「要所破僧至在如是時」，明正破時。同忍佛教名為和合。忍有異佛及別佛教，名為僧破。正忍之時是僧破時，亦是結彼破僧罪時。《婆沙》一百一十六云「齊何當言法輪僧破？有多釋。如是說者，若由意樂誓受餘師，謂彼愚癡諸比丘眾，由定意樂發如是心、作如是語：提婆達多是我大師，非佛世尊。齊此當言法輪僧壞。」

論「此夜必和不經宿住」者，明破已經幾時。真諦師云：「日將暮時破，至夜三更還復和合，故言此夜必和不經宿住。」

論「如是名曰至壞僧和合故」，總結上也。《正理》云「謂由僧壞邪道轉時，聖道被遮暫時不轉。言邪道者，提婆達多妄說五事為出離道：一者不應受用乳等(等取酪等四味)；二者斷肉；三者斷鹽；四者應被不截衣服；五者應居聚落邊寺。眾若忍許彼所說時，名破法輪亦名僧破。」《婆沙》一百一十六云「云何五法？一者盡壽著糞掃衣、二者盡壽常乞食、三者盡壽唯一坐食、四者盡壽常居迥露地、五者盡壽不食一切魚肉血味鹽蘇乳等(不同《正理》亦可相似)。」

論「何洲人幾」，已下一行頌，第四明破處及幾人破。

「論曰至過此無限」，明處及人數。所以極少猶須九人。四人成眾，邪、正二眾合有八人，一人為佛，故九人也。餘洲無佛，豈得言我是佛？人不信也。頌中言等，顯過九人，其數無限。

論「唯破羯磨至故亦言等」，明破羯磨僧。《正理》云「於何時分容有破僧、破羯磨僧？從結界後。迄今亦有，至法未滅。破法輪僧，除六時分。」《婆沙》云「問：破僧時佛在眾不？答：佛時住彼界內而不在眾。云何知耶？曾聞提婆達多欲破僧時，佛以慈愍故

呵制之，言：『提婆達多！汝勿破僧。勿起極重惡不善業，勿趣非愛大苦果處。』佛雖如是慇懃呵制，而彼都無止息之心。爾時世尊起正智見審觀前際，勿我昔時破他眷屬。即自觀見，昔我無量無數劫前，曾破壞他仙人眷屬，彼業異熟今現在前。觀見是已，知此僧眾定當破壞，便入靜室默然宴坐，提婆達多便破壞僧。故知世尊在於界內而不在眾。」《婆沙》一百六「問：破羯磨僧、破法輪僧，有何差別？答：破羯磨者，謂一界內有二部僧，各各別住作布灑他羯磨說戒。破法輪者，謂立異師、異道。如提婆達多言：『我是大師，非沙門喬答磨。五法是道，非喬答磨所說八支聖道。』」

論「於何時分」，已下一頌，第五明無破法輪僧時。

「論曰至無破法輪」，明六位無破法輪僧。《婆沙》云「非初、後者，由此二時諸比丘眾於聖教中和合一味，不可破壞。非於二皰未出時者，謂聖教中未生戒、見二種皰時。非未和合共結界時者，要一界內有二部僧別住異忍方名破僧故。非未建立第一雙者，謂未建立第一雙時，定無能破法輪僧者。諸佛法爾皆有第一雙賢聖弟子，若有破壞法輪僧已，不經日夜，此第一雙還令和合。非於大師涅槃後者，若於大師般涅槃後作如是言：『我是大師，非如來者。』咸共責言：『大師在世，汝何不言我是大師？今涅槃後乃作是語。』是故決定於此六時法輪不壞，於所餘時法輪可壞。」

論「非破法輪至有此事故」，明破僧由業。《正理論》云「於此賢劫迦葉波佛時，釋迦牟尼曾破他眾，故《婆沙》云『自觀見昔，我無量無數劫前曾破壞他仙人眷屬。』問：因何二說不同？答：有兩事，二論各引一證。又釋：《婆沙》日月劫，故云無量無數劫。」

論「且止傍論」，下一行半頌，大文第三明逆緣也。

「論曰至故成逆罪」，釋成逆緣。父母是恩田，餘三是德田。身是德依，故壞成逆。《正理》云「若有父母，子初生時為殺、棄於豺狼路等，或於胎內方便欲殺，由定業力子不命終，彼有何恩，棄之成逆？彼定由有不活等畏，於子事急起欲殺心。然棄等時，必懷悲愍數數緣子愛戀纏心。若棄此恩，下逆罪觸，為顯逆罪有下、中、上，故說棄恩皆成逆罪。或由母等田器法然。設彼無恩但害其命，必應無間生地獄中。諸聰慧人咸作是說：『世尊於法了達根源，作如是言，但應深信。』」

論「父母形轉殺成逆耶」，問也。

論「逆罪亦成至謂父轉形」，明父、母轉根，殺亦成逆，依止一故。然父、母轉作畜生，殺不成逆。

論「設有女人至能長成故」，明從生本成逆也。《正理論》云「害其養者，成無間同類。」

論「若於父母至謂餘而殺」，明誤不成逆罪。《婆沙》中云「遣使父母行時殺，若父母坐殺，不成逆罪。如是等但舉本心不同皆不成逆。」
論「若一加行至勢力強故」，明兩境同處，起一加行殺於二類，表唯從強，無表具二。
論「尊者妙音至極微成故」，此師意說，表亦有二。《正理論》云「今觀彼意，表有多微，有逆罪收、有餘罪攝。」
論「若害阿羅漢至亦成逆罪」，「無簡別心」者，定起殺意，無簡別心：此是羅漢，我即不殺。《正理論》云「有於阿羅漢無阿羅漢想，亦無決定解此非阿羅漢，無簡別故，害成逆罪。非於父母，全與此同，以易識知，而不識者雖行殺害，無棄恩心。阿羅漢人無別標相，既難識是，亦難知非，故漫心殺亦成無間，此應成下；境勝非全，不成逆罪。」
論「若有害父至依止一故」，釋依一緣異。於一身上雖有恩、德二田，依止身一故成一逆罪。應說重逆。
論「若爾喻說至謂害父殺阿羅漢」，引譬喻經難。佛在世，南印度國有一國王，以國委付太子始欠持，往室羅筏歸佛出家，得阿羅漢果。太子無道，專行非法暴亂百姓。有舊老臣至父王所具陳上事，請王還國示誨太子。父王許請，遂還本國。太子佞臣恐被誅戮，佞太子言：「父王今欲還來奪太子位，請遣一使在路殺。」太子納此佞言，遂遣使殺。父王知業因緣應合子殺，甘心受死。佛知斯事，遣弟子告彼太子始欠持言：「汝已造二逆，謂害父、殺阿羅漢。」始欠持，此言頂髻。
論「彼顯一逆至呵責彼罪」，通難也。
論「若於佛所至無間則無」，明以殺心出血方成逆罪。《正理論》云「打心出血，無間則無，無決定心壞福田故。」《婆沙》四句分別：有出血不成逆，謂以打心出血。有不出血成逆，謂以殺打佛，令血處成二分而不出皮。或俱句，如殺心出佛身血。或有俱非，除上爾所。
論「若殺加行時至無殺加行故」，明加行時非阿羅漢，無逆罪也。
論「若造無間加行不可轉」，已下半行頌，第四明加行定無離染等。
「論曰至與彼定相違故」，若作逆加行必定成者，中間決定無離染得果，定生地獄故。餘殺等加行中間，若聖道生、業道不起，轉作聖人相續，定不合成殺業等故。准此，或容彼命雖斷，業道不成；或由道力令命不斷。《正理》四十三云「然我所宗，無間加行總說有二：一近、二遠。於中近者不可轉故，本論依之而興問答。謂有於母起害加行，纔擊無間母命未終，或母力強反害其子，或為王等

捻捉而殺，或子壽盡自致命終，本論依斯作如是說(頗有未害生殺生未滅，此業異熟定生地獄耶？曰：有。如作無間業加行位命終)。於中遠者，由尚未至不可轉位，容有可轉。若不爾者，世尊應說無間加行亦無間罪。譬喻者言：五無間業尚有可轉，況彼加行。」乃至廣說。
論「於諸惡行無間業中」，下一頌，第五明重罪大果。
「論曰至障世生天解脫道故」，明破僧罪大。「了法非法」者，天授知佛是一切智、八正是真，自非一切智、五法妄也。「顛倒顯示」者，誑其愚者，顯真是妄、示妄是真等，此無間中為最大罪，一由傷毀佛法身故、二由障世生天解脫道故。出大罪所以。《正理》云「謂僧已破乃至未合，力能遮遏諸異生等，未入正定令不得入，若已入正定令不得餘果，若已得餘果令不得離染，若已得離染令不證漏盡，習定、溫誦、思等業息。」
論「謂僧已破至罪為最重」，釋是最大罪因。
論「餘無間罪至恩等少故」，明餘逆輕、重次第。「第五」，謂出佛身血。「第三」，謂殺阿羅漢。「第一」，謂殺母。「第二」，謂殺父。「恩等少故」者，釋漸輕所以。
論「若爾何故至邪見最大」，難也。若破僧罪大者，破僧語業，何故身、語、意罰入地獄名為三罰？經說意罰為最重，不說語業。
論「據五無間至說邪見重」，答。據義不同，不相違也。
論「或依大果至如次說重」，第二釋。據招大果，破僧為重。據仙人意憤，害多有情，意業為重；據能斷善根，邪見為重。
論「感第一有至說世善言」，明善中大果。有二：一世善、二出世善。世善，感第一有思。出世善，謂金剛喻定相應思也。
論「為唯無間罪定生地獄」，已下一半頌，第六明無間同類。
「論曰至是五逆同類」，《正理論》云「言同類者，是相似義。」今詳相似是得罪相似，謂此五同類得罪，與所似罪輕重相似，名為同類。如次與五無間同類。「奪僧和合緣」者，謂奪僧資具等。
論「有異熟業於三時中」，已下半頌，大文第五明三時極障。
「論曰至皆極為障」，明第一障。
論「若有將得至現法受業」，明第二障。前三惡趣業，唯是生、後，定不言順現法受。此中通二性業，除順現法受，得不還果，不越現果故。
論「若有將得至二喻如前」，明第三障。除順現受，如前釋。
論「如上所言住定菩薩」，已下大文第六明菩薩業。就中有四：一明住定位、二修相業、三供養佛數、四明六度滿。此一頌第一明住定位。
「論曰至立住定名」，此即說百劫修相報業時名為住定。住定有六：一定生善趣、二定生富貴家等、三定具根、四定為男身、五定

憶宿命、六善無退屈。
論「以從此時至大婆羅家」，釋前二定也。婆羅，此云豪族。
論「於貴家中至有受扇搋等身」，釋第三、第四定。
論「生生常能至常無退屈」，釋後二定。自此已後自性恒知，非是前時全不知也。
論「謂於利樂至目彼菩薩」，重釋無退屈。苦有二種：一自行苦、二他惱苦，於此二苦皆能堪忍。「謂於利樂有情事中，眾苦逼身皆能堪忍」者，通二種苦。言「雖他種種至目彼菩薩」，重釋因他惱苦，心不退也。
論「由彼大士至皆能荷負」，釋他惡行違逆不退所以。由無退故，頌中名「堅」。《正理》云「豈不未修妙相業位菩提心不退，應立住定名，何故要修妙相業位菩薩方受住定位名？爾時人、天方共知故。先時但為諸天所知，或於爾時趣等覺定，先唯等覺決定非餘。」解云：先時唯有決定趣等覺，非有餘六定也。
論「修妙相業其相云何」，下一頌，第二明修妙相業。
「論曰至最明利故」，此中總六門：一修處、二依身、三對境、四明慧、五明時嚴、六明數。此即第一明處。
論「唯是男子至女等位故」，明依身也。《正理》云「殊妙相業必依淨身方能引起。」
論「唯現對佛至非聞修類」，明境及慧。修佛相故，對佛方成。勝故非聞及生得慧，散故非修。
論「唯餘百劫至法應如是」，明修時也。法應如是，減則不足，多則無用也。
論「唯薄伽梵至妙相業成」，明今佛以精進故超九劫也。
論「是故如來至但言九十一劫」者，引經證超九劫也。
論「宿舊師說至如前所辨」，敘經部異說。「四過失」者，謂惡趣、貧家、麁業、缺支女身。「二功德」者，謂憶宿命、今得不退。
論「一一妙相百福莊嚴」，相福數也。《正理》云「此中百思名為百福，謂將造一一妙相業時，先起五十思淨治身器，其次方起引一相業。於後復起五十善思，莊嚴引業令得圓滿。五十思者，依十業道一一業道各起五思，且依最初離殺業道有五思者，一離殺思；二勸導思；三讚美思；四隨喜思；五迴向思，謂迴所修向解脫故。乃至正見各五亦然。有餘師言：依十業道各起下等五品善思，前後各然，如熏靜慮。有餘師說。依十業道各起五思，一加行淨、二根本淨、三後起淨、四非尋害、五念攝受。復有師言：一一相業各為緣佛未曾習思，具百現前而為嚴飾。」
論「何等名為一一福量」，問也。

論「有說唯除近佛菩薩至唯佛乃知」，答也。有三答，如文可解。《正理論》云「百福一一其量云何？有說：以依三無數劫增長功德所集成身，發起如斯無數殊勝福德，量唯佛知。」同此論後釋。「有說：若由業增上力得為帝釋，王二欲天自在而轉，是一福量。」餘同此論。《婆沙》一百七十七云「評曰：如是所說，皆是淳淨意樂方便，讚美菩薩福量，然皆未得其實。如實義者，菩薩所起一一福量無量無邊，以菩薩三無數劫積集圓滿諸波羅蜜多已，所引思願極廣大故，唯佛能知非餘所測。」

論「今我大師」，已下一頌，第三明供佛數。於中有二：一明供養佛數、二明所逢佛名。此即初也。

「論曰至七萬七千佛」，釋三劫供養數量異也。

論「三無數劫」，下一行頌，第二明逢佛名。

「論曰至名為寶髻」，明逆次三無數劫最後逢佛名也。

論「最初發心至一一同彼」，明三無數劫最初佛也。《正理論》云「初無數劫首逢釋迦佛，乃至世尊為陶師子，於彼佛所起殷淨心，塗以香油、浴以香水，設供養已發弘誓願：願我當作佛，一如今世尊。」餘同此論。准此論文者，正法還得千年為定。逢釋迦佛，當大乘種解脫分善。佛滅已來今多說不同，大分一千五百年已上。廣述如別章。

論「我釋迦菩薩於何位中」，已下兩行頌，第四明菩薩六度圓滿時不同也。

「論曰至施修習圓滿」，此中圓滿有四節，此即第一節施圓滿也。

論「若時菩薩至戒忍圓滿」，第二節也。《正理論》云「忍圓滿者，於彼有情心無忿故。戒圓滿者，不起害他身、語業故。心無忿故身、語無惡，故無忿時戒、忍圓滿。」

論「若時菩薩至修習圓滿」，第三節也。《婆沙》一百七十七云「問：此相異熟業，經於幾時修習圓滿？答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩，以釋迦菩薩極精進故超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提。其事云何？如契經說：過去有佛號曰底砂、或曰補砂，彼佛有二菩薩弟子勤修梵行，一名釋迦牟尼、二名梅怛儞藥。爾時彼佛觀二弟子誰先根熟，即如實知慈氏先熟，能寂後熟。復觀二士所化有情誰根先熟，又如實知釋迦所化應先根熟。知已即念：我今云何令彼機感相會遇耶？然令一人速熟則易，非令多人。作是念已便告釋迦：『吾欲遊山，汝可隨去。』爾時彼佛取尼師檀隨路先往，既至山上入吠瑠璃龕，敷尼師檀結跏趺坐，入火界定經七晝夜，受妙喜樂威光熾然。釋迦須臾亦往山上，處處尋佛如犢求母，展轉遇至彼龕室前，欻然見佛威儀端肅光明照曜，專誠懇發喜歎，不堪於行。無間忘下一足，瞻仰尊顏目不暫捨，經七晝

夜。以一伽陀讚彼佛曰：『天、地、此界、多聞室，逝宮、天處、十方無。丈夫牛王大沙門，尋地、山、林遍無等。』如是讚已便超九劫，於慈氏前得無上覺。」問：近佛地菩薩必於名、句、文身得未曾得巧妙自在，應以別頌異門讚佛。何故經七晝夜，唯以一頌而讚佛耶？答：菩薩爾時思願勝故不重文頌，若改文頌則思願不淳。復次菩薩爾時怖畏散亂，如頌差別心亦異故，云何而得一心流注？復次菩薩顯已心無厭倦，能於一頌新新發起勝思願故。問：何故慈氏菩薩自根先熟、所化後熟，釋迦菩薩則與此相違耶？答：慈氏菩薩多自饒益、少饒益他，釋迦菩薩多饒益他、少自饒益，是故皆與所化不並。解讚頌云：天地，總舉，謂天上、地中。此界，謂此三千大千世界。多聞，謂毘沙門天宮。此即敬信名流十方，故曰多聞。逝宮，謂梵王宮。以彼梵王計彼為常，佛為對治彼常計故，故名逝宮。逝宮，無常義。又解：逝宮，所謂人宮。人宮速歸磨滅，故言逝宮。天處，謂除多聞室及逝宮所餘天處。十方無，謂不但此三千大千世界中無，亦十方無。乃至丈夫牛王大沙門，我亦尋地、山、林，遍無與我世尊等者。又解言：多聞室，欲界天中舉初天中一，顯餘三天及顯上五天，即六欲天。宮，色界天中舉初一天，顯餘二天及顯已上諸天。天處，謂無色界天處。餘同前解(應撿。已上是光釋也)。

論「若時菩薩至修習圓滿」，第四節也。至金剛定是果滿，盡智爾時生相在故，無生智等已除障故。《婆沙》一百七十八總有三說，第三評家云：如是說者，此等所說皆依一時一行增上說為圓滿。如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。此論同《婆沙》第二師說。又《正理》云「住金剛喻定，齊此定慧波羅蜜多修習圓滿，理應此位無間方圓，得盡智時此方滿故，住金剛定即是得盡智時。復言此位無間方圓滿，得盡智時此方滿故。」准此文意，應是已得名得。應撿抄釋。若作此釋，前說住金剛喻定，即是因位。

論「能到自所往至波羅蜜多」，釋六波羅蜜名。《正理》云「別別能到圓德彼岸，故此六名波羅蜜多。」

論「契經說有三福業事」，已下明施、戒、修也。就中有二：一略、二廣。此一行頌，略明三類之體性，下文自釋。

「論曰至非業非事」，略釋頌意。舉十業道類釋福業事也。十業道中十皆是道，思所託故。前七是業亦道，是業性故，思所託故。後三唯道，思所託故，非業性故。此中大同小異，善故名福，通身、語業思及相應法。思所託名事，即唯身、語。造作名業，謂身、語及思。准此道理，身、語通三。思唯業、福。思相應法唯得名福。修類中慈唯名福事，無嗔善根相應思所託故，名之為事。體是善故，名之為福。非思及身、語性，不名為業。

論「且施類中至唯受福名」，於施類中論其施體。以身、語業及無貪相應思及俱有為體。於中身、語二業，善故名福、作故名業、思所依門故名為事。彼等起思，善故名福、作故名業、非思所依託門故非事。思俱有法，善故名福、非作故非業、非思依託門故非事。
論「戒類既唯至具受福業事名」，指戒釋也。戒唯七支為體，善故名福、作故名業、思所託故名事，更無餘句。
論「修類中慈至唯受福名」，指修類中慈釋。慈以無瞋善根為體，無嗔善根善故名福，此相應思以無嗔與樂為門轉故亦名為事，非業性故不名為業。慈俱思戒唯名福業者，善故名福、作故名業、相應之思不依戒轉不名為事。言餘俱有法唯受福名者，非作故，非思所託故。慈等准此，皆應思擇。
論「或福業名至福加行故」，述異說也。「為成彼三起福加行」者，謂為成施、戒、修，起身、語業加行名福業。即是作福之業，亦是根本非唯加行。如為殺生起殺加行，此於根本亦名加行，非唯前加行也。
論「有說至福業轉故」，此師唯取思為福業，不取身、語。第二師唯取身、語，不取思也。初釋通取思及身、語為福業也。
論「何法名施施招何果」，此下第二廣明施等。就中有三：一明布施、二明戒修、三明法施。就第一明布施中有九：一明施及果、二明施益差別、三明施果別因、四明施福最勝、五明施果無量、六明業輕重相、七明造作增長、八明施制多福、九明果由內心。此一行頌第一明施果也。
「論曰至是真施體」，此簡施物。以身、語業及等起思為施體也。
論「或由怖畏至此具名施」，此就捨有二種：一為怖畏等捨物與人、二為供養他。前不名施，為供養饒益於他方名為施。
論「具名何謂至總立以施名」，正出施體。謂正施時身、語二業及無貪俱，能起此聚，總名為施。引頌可知。就頌中言「剎那」者，是同剎那也。謂無貪俱能起此聚同一剎那善蘊，總名為施，非唯身、語。
論「應知如是至財富為果」，明施果也。當，謂生後果。現，謂現法果。理實當果亦通內身及解脫等。《正理》云「應知如是施類福業事，迴向解脫亦得離繫果。而且就近決定為言，且說能招大財富果。依何立此大財富名？以財妙廣不可奪故。角勝等施，毒刺所傷，雖施而無大財富果。」
論「言施類福者至准此應釋」，解類是體也。如葉類器以葉為體，草類舍以草為體。
論「為何所益而行施耶」，已下半頌，第二明施益差別。
「論曰至恭敬報恩」，四句差別，可知。

論「前已總明施招大富」，已下第三明施果別因。先總列三因，後別釋三。此半頌總列三因。
論「且由施主差別云何」，下一行頌，第二明施主別。
「論曰至與果有異」，明施主有德，行施果多也。《正理》云「或有施主於因果中得決定信，或有施主於因果中心懷猶豫，或有施主率爾隨欲，或有施主具淨尸羅、或少虧違、或全無戒，或有施主於佛教法具足多聞，或有少聞、或無聞等而行慧施，由施主具信、戒、聞等差別功德，故名主異。由主異故施成差別，由施差別得果有異。」
論「諸有施主至及火等壞」，明四施別故四果異。
論「由所施財差別云何」，下一頌，第二明財異故得果別也。此中財者，是資生身財，非是《集異門足》第十六說七財也。七財者，一信、二戒、三慚、四愧、五聞、六捨、七惠。此聖財資法身也，非此所明。
「論曰至妙色等果」，略釋因果相對。理實所施亦有於聲，此中財施據衣食等，故說四境略不言聲，非異熟故。衣等四境成，食三境成故。又聲非報，無相對故，略而不論。
論「謂所施財至皆有差別」，別釋也。色感好色、香感好名、味感眾愛、觸感自身，據一邊而說，理實觸亦得好、香、觸也。然業果差別，唯佛能知。
論「由所施田差別云何」，下半頌，第三明田別也。
「論曰至施果有殊」，總略釋也。
論「由趣別者至受千倍果」，別釋趣犯戒人，以是人趣故勝狗千倍，非為有德有苦。
論「由苦別者至不可取量」，別釋苦異。客、行、長病等田有苦故，施得福多。七有依者，一羈客、二行人、三病人、四侍病、五施園林、六常食、七隨時施。
論「由恩別者至億倍果等」，別釋恩、德別。如父、母、熊、鹿等恩，持戒人是德別。如《本生經》說：菩薩本生曾為一熊，在深山中。爾時有人入山採薪，遇雪飢寒。熊將收養，餘命得存。天晴路通，其人下山，遇見獵師。示彼熊處，共來加害。分取肉時，兩手便墮。《婆沙》一百十四引經說：菩薩本生曾作鹿王，角白如雪，其毛九色。昔有一人，為水漂溺或出或沒，鹿入河中救此人命，其人得活。王訪此鹿，若有知處加以重賞。此人示處，將欲殺時，其人著癩。王問所由，便不殺鹿，因乃發心。《本生經》說也。
論「於諸施福最勝者何」，已下第四半行頌明施最勝。
「論曰至此為最勝」，有三類：一離染施離染，能所德俱上故；二菩薩行施為利樂一切有情故，此由德及意樂故；三以莊嚴心施，為

得涅槃最上義。此即初也。
論「若諸菩薩至亦為最勝」，此第二也。
論「除此更有至亦為最勝」，此第三也。
論「八施者何至而行慧施」，列八名便釋莊嚴心也。《正理》云「為嚴心者，謂為引發信等聖財故行慧施。資助心者，謂欲滅除諸慳恪垢而行慧施。資瑜伽者，謂求定樂展轉生因而行慧施。謂由施故便得無悔，展轉乃至心一境性。得上義者，謂得涅槃，由初捨財，乃至展轉一切生死皆能捨故。又行慧施是勝生因，依此能引發證涅槃法故。」
論「隨至施者至故不別釋」，逐難重釋。
論「如契經說施預流向其果無量」，已下一頌，第五明施果無量。「論曰至名最後生」，明此五人雖非聖者，亦同聖得無量福。《雜心》第八云「施此五種人得大果。何以故？父母，長育生身恩故。病者，無所依怙，增悲心故。說法者，增長法身故，示人善、惡故。近佛地者，積集功德，廣攝眾生故。」
論「法師四田中是何田所攝」，問。
論「是恩田攝」，答。
論「所以者何」，徵。
論「為諸世間至便招無量果」，釋所以也。
論「欲知諸業輕重相者」，已下一行頌，第六明由六因業輕重也。「論曰至如是如是」，釋六因也。
論「或有諸業至例此應思」，明輕重相也。或有唯由後起成重，如盜佛，得已供養，後起即輕；得已銷鑄，其罪即重根本。餘文可解。
論「若有六因至非最輕重」，明三結也。六上最重、六下最輕，隨闕少多，非極上下。
論「如契經說有二種業」，已下一頌，第七明造作增長業。由五因故業名增長：一由審思、二由圓滿、三無對治、四有伴、五招異熟。
「論曰至非率爾思作」，釋第一因。若全不思及率爾思，但名造作不名增長。若審思造者，名為增長。
論「由滿故者至亦增長名」，釋第二因。或三惡行，若一業墮惡趣、若二墮惡趣、若三墮惡趣。若十惡業，若一業道墮惡趣、若二業道墮惡趣，若乃至十業道墮惡趣。未至墮惡趣前，皆名造作，不名增長；若至墮惡，無問少多皆名增長。
論「由無惡作至無對治業」，明第三因。
論「由有伴故至定異異熟」，明第四、第五因。
論「善翻此應知」，翻上不善，即是善造作增長。

論「異此諸業唯名造作者」，若有五因名為增長，若無五因但名造作。
論「如前所明未離欲等」，已下半頌，第八明施制多福也。
「論曰至有捨類福」，釋施制多唯有捨類福。
論「彼既不受福由何生者」，問。
論「復以何因至不受不生」，反問。
論「不受於他無攝益故」者，外人答也。
論「此非定證至應不生福」，反難外人也。
論「是故應許至如修慈等」，舉頌結成。
論「謂如有一至福由自心生」，重廣釋也。
論「豈不唐捐此施敬業」，外人難。若福既由自心生者，但起心供養，其福即生。何用施財及申敬禮？有德已滅，豈不唐捐？
論「不爾發業心方勝故」者，答外人也。若不發業，唯敬養心，心即劣也。
論「謂如有一至非但起心」，舉喻也。
論「如是大師至非但起心」，合法也。
論「若於善田殖施業種」，下半頌，第九明果由內心。
「論曰至種果有倒」，舉喻也。末度迦，是果名，其形如棗，樹似皂莢樹賃婆，大小如苦練子。二果，此土無，故不譯。
論「如是施主至或果全無」，合法也。由可令果全無，非全顛倒，此舉大體。如江南為橘，江北為枳，亦由田也。此類少別，非全顛倒也。
論「施類福業事傍論已了」，已下大文第二明戒、修也。就中：一明戒、二明修、三明戒、修果。此一頌第一明戒。
「論曰至但立遮名」，釋性罪、遮罪俱名犯戒體。頌於性罪立犯戒名；遮罪名遮，不名犯戒。先釋犯戒及遮，後釋離也。
論「離性及遮俱說名戒」，此後釋離。離此二罪名為戒也。
論「此各有二至為自性故」，明戒有表、無表為體。
論「已略辨戒至亦不清淨」，明淨、不淨戒。
論「言四德者至非勝生故」，別釋四德。
論「等言為顯至五迴向寂」，釋頌「等」字顯有異說。
論「有餘師說至永離業惑垢故」，敘異說也。
論「已辨戒類修類當辨」，已下半頌，第二明修類也。
「論曰至自性俱有」，釋頌「等引善」也。
論「修名何義至獨名修」，釋修義也。
論「前辨施福」，已下半頌，第三明戒修果也。
「論曰至就勝說修」，明二果別。若兼，勝、劣二果無別。若就勝說，戒感生天，修得解脫。

論「經說四人能生梵福」，已下大文第二明梵福量。馱都，此云性，如來體性。餘文可解。「十勝行」者，即四梵福中十善業道。真諦云：「謂前四梵福更加六種：一為救父命捨自身命；二為救母命捨自身命；三為救如來命捨自身命；四於正法中出家；五教人出家；六未轉法輪請轉法輪。」《正理》四十云「已離欲者修四無量，生上界天受劫壽樂。若未離欲，建窣堵波、造寺、和僧，能勤修習慈等加行，彼亦如修無量根本，感劫天樂。豈不前說，欲界無有善業能招一劫異熟？無一善業，猶如不善。唯一剎那能招劫壽。依如是理，故作是說。然於一事發起多思，次第能招劫量天樂。謂於彼死復於中生，故劫樂言無違前失。(准上論文，欲界善業亦不招一中劫壽)。」

論「財施已說法施云何」，自下一頌，第三明法施。

「論曰至自他大福」，釋無倒無染成法施。《正理論》云「若能如實為諸有情，以無染心辨契經等，令生正解，名為法施。說如實言，顯法施主於契經等解無顛倒。說無染言，顯法施主不希利養恭敬、名譽。不爾，便為自他俱損。」「契經等」者，等餘十一，即顯契經乃至論議。《婆沙》二十九出法供養體云「評曰：應作是說，若說法語，若能發語心、心所法，若受者聞已生未曾有善巧覺慧，皆此自性。如是法供養，總用五蘊以為自性。」又釋財供養體云「評曰：應作是說，若所捨財、若能捨財者身語二業，若能發彼心、心所法，若受者受已諸根大種造色增長，皆此自性。此與法供養意同。」今詳意論法施、財施，法供養、財供養，義有少別。應檢《婆沙》財、法施文。《正理論》云「言契經者，謂能總攝容納隨順世俗、勝義堅實理言。如是契經是佛所說，或佛弟子佛許故說。言應頌者，謂以勝妙緝句言詞，隨述讚前契經所說。有說亦是不了義經。言記別者，謂隨餘問酬答辨析，如波羅衍拏等中辨，或諸所有辨曾、當、現真實義言皆名記別。有說是佛諸了義經。言諷頌者，謂以勝妙緝句言詞，非隨述前，而為讚詠，或二、三、四、五、六句等。言自說者，謂不因請，世尊欲令正法久住，覩希奇事，悅意自說、妙辨等流。如說此那伽，由彼那伽等。言緣起者，謂說一切起說所由，多是調伏相應論道，彼由緣起之所顯故。言譬喻者，為令曉悟所說義宗，廣引多門比例開示，如長喻等契經所說。有說此是除諸菩薩，說餘本行能有所證，示所化言。言本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人談所說事。言本生者，謂說菩薩本所行行，或依過去事起諸言論，即由過去事言論究竟是名本事，如《曼馱多經》。若依現在事起諸言論，要由過去事言論究竟，是名本生，如《邏剎私經》。言方廣者，謂以正理廣辨諸法，以一切法性相眾多，非廣言詞不能辨故。亦名廣破，由此廣言能破極堅無

智暗故。或名無比，由此廣言理趣幽博，餘無比故。有說此廣辨大菩提資糧。言希法者，謂於此中唯說希奇出世間法，由此能正顯三乘希有故。有餘師說：辨三寶言，世所罕聞，故名希法。言論議者，謂於上說諸分義中，無倒顯示，釋難決擇。有說於經所說深義，已見真者或餘智人隨理辨釋。亦名論議，即此名曰摩怛理迦，釋餘經義時，此為本母故。此又名為阿毘達磨，以能現對諸法相故，無倒顯示諸法相故。如是所說十二分教，略說應知三藏所攝。言三藏者，一素怛纜藏、二毘奈耶藏、三阿毘達磨藏。如是三藏差別云何？未種善根、未欣勝義，令種、欣故，為說契經。已種、已欣，令熟相續作所作故，為說調伏。已熟、已作，令悟解脫正方便故，為說對法。或以廣、略清妙文詞，綴緝雜染及清淨法，令易解了，名為契經。宣說修行尸羅軌則淨命方便，名為調伏。善能顯示諸契經中深義趣言，名為對法。或依增上心、戒、慧學所興論道，如其次第，名為契經、調伏、對法。或素怛纜藏是力等流，以諸經中所說義理，畢竟無有能屈伏故。毘奈耶藏是大悲等流，辨說尸羅濟惡趣故。阿毘達磨藏是無畏等流，真法相中能善安立，問答決擇無所畏故。」如是等類三藏不同，《毘婆沙》中已廣分別。

論「前已別釋三福業事」，已下一頌，大文第八明三分善。

「論曰至可愛果善」，釋順福分也。《正理論》云「謂感世間人、天等中愛果種子，由此力故能感世間高族、大家、大富、妙色、輪王、帝釋、魔王、梵王如是等類諸可愛果。」准上論文，福、不動業名順福分。

論「順解脫分至有涅槃法」，准世親菩薩意，種解脫分善名有涅槃法，未種者名無涅槃法。

論「若有聞說至先有種子」，明涅槃法人相。

論「順決擇分至後當廣釋」，指後〈賢聖品〉說。

論「如世間所說書印算文數」，已下一頌，大文第九明書等體。

「論曰至受想等法」，總出五法體。

論「此中書印至五蘊為體」，明書印體同。《婆沙》一百二十六云「此中書者，非所造字，但是所有能成字，故說名書(此是書分色，非不相應)。」又云「此中印者，非所造印，但是所有能造印法。此能成印，故說為印。」又《正理》云「非諸字像即名為書、所雕印文即名為印，然由業造字像、印文，應知名為此中書、印。」

論「次算及文至五蘊為體」，明算、文體。算謂稱九九八十一等，文謂善巧安布五聲等。《婆沙》云「此中算者，非謂所算一、十、百、千等，但是所有能算之法故說為算。」又云「此中詩者，非所述詠，但是所有能成詠法。此能成詠，故說為詩(詩即文也)。」

論「後數應知至能數法故」，明數也。勝論數，德句義攝。大乘所數，不相應攝。此宗所數，不別立法。
論「今應略辨諸法異名」，下一頌，大文第十明法異名。
「論曰至故頌不辨」，准此妙、劣、處中自成。《正理》云「即有漏善、無覆無記總名為中。」
論「諸有為善至義准已成」，釋善眾名。
論「何故無為不名為習」，問。
論「不可數習至此無果故」，答。
論「解脫涅槃至義准已成」，明無為異名也。
俱舍論疏卷第十八

保延三年八月晦日午上，於南家東面點了。此卷文落失等。非言談所及。

老法師記之

俱舍論疏卷第十九

沙門法寶撰

分別隨眠品第五之一

行相微細，隨縛隨增，是隨眠義。此品廣明，名〈分別隨眠品〉。雖亦明纏、垢，隨眠本故，品初先述。所以業後明隨眠者，業因惑故能招諸有。業別、惑通，故先明業，後釋隨眠。
論「前言世別至隨眠有幾」，此品文中大分為二：一明惑體用、二明斷不同。就前門中又分為四：一明隨眠、二雜明諸惑、三義門分別、四別明五蓋。明隨眠中，一明體數、二逐要例釋、三緣縛等別。體數門中，一明六隨眠、二明經說七、三分六為十、四分九十八。此一行頌有二義：一明業賴隨眠方能感有、二明六隨眠。先牒前為問起，次舉頌答，後長行釋。此即問也。問中有二：一問業賴隨眠、二問隨眠體數。頌中四句，上句答前問，下三句答後問。
「論曰至無感有能」，釋初句也。所以業離隨眠無感有能，以諸隨眠是有本故。
論「何故隨眠能為有本」，問所以也。
論「諸煩惱現起能為十事故」，總答也。
論「一堅根本」，自此已下釋十事也。《正理論》云「令得堅牢，對治遠故。」述曰：由得不捨，隨眠數起；若無其得，煩惱不生，故得為本。煩惱數起，對治遠故，令得牢固，名堅根本。
論「二立相續」，《正理論》云「能數令餘連續起故。」
論「三治自田」，《正理論》云「令所依止，順彼住故。」述曰：令所依身，順能依故。
論「四引等流」，《正理論》云「能引如自隨煩惱故。」述曰：能引相似隨煩惱故。
論「五發業有」，《正理論》云「發起能招後有業故。」
論「六攝自具」，《正理論》云「能數數攝起非理作意故。」
論「七述所緣」，《正理論》云「能害自身正覺慧故。」
論「八導識流」，《正理論》云「於後有所緣，能引發識故。」述曰：能引後有結生識也，及引染識數緣境也。
論「九越善品」，《正理論》云「令諸善法皆退失故。」
論「十廣縛義至自界地故」，《正理論》云「令不能越自界、自地，以能長養染污界故。」述曰：界是因義，煩惱現行能令染法因增長，故名長養染污界。或長養自界染污，故不能越自界也。

論「由此隨眠至有感有能」，總結答也。《正理論》云「雖離染者亦造善業，而無勢力能感後有。」述曰：上言有者，並據引果。若據發業感有，即唯異生。若據資助舊業結當生有，即通有學，由此三乘無學不受後有。
論「此略應知至無明見疑」，此釋頌下三句也。此根本煩惱，略即分六，行、部、界分即九十八。今且舉六，故言「此略，應知差別有六乃至見疑」。
論「頌說亦言至義如後辨」，別釋頌中置「亦」意也。如衣有潤，塵埃隨著。貪潤於境，嗔亦隨增。非唯於嗔，慢等亦爾，故言「亦慢」。
論「及聲顯六體各不同」，別釋頌中置「及」意也。及，是相違釋，欲顯六種隨眠體性相違各別不同，故置「及」字。
論「若諸隨眠體唯有六」，下一行頌，第二會經七也。頌中有四句：初一句答增七所以，貪分二故；第二句指所增貪；第三句釋有貪；第四句釋立有因也。緣內起故說內為有，知上二界非是解脫。「論曰至故經說七」，釋初句也。如文可解。
論「何等為七」，問名體也。
論「一欲貪隨眠至七疑隨眠」，列七名也。
論「欲貪隨眠至徵問亦爾」，兩關徵問。經部師宗現行名纏，種名隨眠。大眾部等隨眠體是不相應行，即是欲貪之隨眠。有部欲貪即隨眠。前二屬主，有部持業。
論「若爾何失」，反問二釋也。
論「二俱有過」，難二宗也。
論「若欲貪體至并隨眠斷」，此與有部出違經言。於欲貪，經說能正遣除并隨眠斷，由體各別故有「并」言。若纏即隨眠，何須「并」字？
論「若是欲貪至三根相應」，此與經部出過失。若謂欲貪之隨眠者，即同大眾部等是心不相應。若爾，即違本論所說欲貪隨眠與喜、樂、捨三根相應。
論「毘婆沙師至即是隨眠」，述有部宗也。
論「豈不違經」，舉經難也。
論「無違經失至并隨縛故」，此通經也。《正理論》云「又即彼經言并隨眠斷者，顯欲貪纏無餘斷義。謂斷八品修所斷時，一品隨眠猶能隨縛，為顯體斷說正遣除。并隨眠斷言，顯隨縛皆盡。」述曰：雖斷前品，後品隨縛。斷前品時是正遣除，并後總斷是隨縛斷。
論「或經於得至立苦等想」，第二釋經也。火體非苦，以能生苦假立苦名。隨眠之得雖非隨眠，得隨眠故，經於彼得假立隨眠。斷貪

之時名正遣除，并得斷故，云并隨眠斷。
論「阿毘達磨至是相應法」，會經從論。經就假說得為隨眠，論據實論即貪為體，由此故說隨眠即是心相應法。
論「何理為證知定相應」，重徵有部也。
論「以諸隨眠至非不相應」，述法勝論師釋也，具在《雜心論》中。《正理論》云「經主此中先敘尊者法勝所說，以諸隨眠是相應也。」文中有三：一順釋、二反成、三順結。此文初也。以三因證定是相應：一染惱心故、二覆障心故、三能違善故。此舉三因也。「謂諸隨眠能染惱心」，釋第一因。「未生善不生」，釋第二因。「由覆障心令善不起，已生善退失」，釋第三因。由能違善故令善退失，故隨眠體非不相應。結成也。
論「若不相應至恒現前故」，次反釋也。若相應法是隨眠者，起時能覆障善令不得生，若不起時善心容起。若隨眠體是不相應，即恒相續在身不斷，若能障善，善無起時，以不相應恒現前故。
論「既諸善法至是相應法」，結成也。
論「此皆非證」，總非三因也。
論「所以者何」，有部問也。
論「若許隨眠至是隨眠所為」，大眾部等釋所以也。我宗若許隨眠是不相應者，即上三事是纏所為，不許上三事是隨眠所為。
論「然經部師所說最善」，論主評取經部義也。
論「經部於此所說如何」，大眾部等問也。
論「彼說欲貪至即名纏故」，答。經部宗也。然隨眠體非心相應，異其有部。非不相應，異大眾部。
論「何名為睡」，問也。
論「謂不現行種子隨逐」，答也。
論「何名為覺」，問也。
論「謂諸煩惱現起纏心」，答也。
論「何等名為煩惱種子」，問也。
論「謂自體上至能生煩惱」，答也。謂熏在自體，能生當果差別功能，名為種子。功能不同，名為差別。
論「如念種子至功能差別」，論主引二喻破大眾部。此第一也。准《正理論》，兼破有部。大眾部許由煩惱力別有隨眠心不相應名煩惱種，念種即是所證智生，功能差別無別體性，今引共許念種例破隨眠。
論「又如芽等至功能差別」，引第二喻破。此二喻破隨眠是不相應也。
論「若執煩惱至不可得故」，此合兩喻同隨眠也。俱因薰習並是種子，一有體性是不相應，一無體性但是功能差別，差別因緣不可得

也。《正理論》云「又所立喻如念種子，是證智生，能生當念功能差別。亦不相似，以我宗言念種子者，即於證智後初重緣，實念從先證智俱起念生，能生後時憶智俱念。此顯即念前後相引，為能赴感差別功能。彼自體俱生，無別實煩惱從前纏起能生後纏，可名隨眠煩惱種子。故喻於法，相去極遙(已上論文)。」二說法別，詳《順正理論》，此文二喻亦對有部。詳論主釋，前證智位總聚熏成，名別種子功能差別。種子功能差別，能生智念後聚法也。由前位智能決斷故，同時念記令後位念記憶分明，前位總立智名，後位總立念稱。親證境心名之為智，後記不忘名之為念。
論「若爾六六至有貪隨眠故」，有部違經難也。經言於樂受有貪隨眠，故知即是貪相應也。
論「經但說有至何所違害」，經部釋也。
論「於何時有」，有部問也。
論「於彼睡時至立隨眠想」，經部答也。有二釋：一是睡時、二因立果名。想即名之別稱，謂於現在位纏立隨眠稱。
論「傍論且止應辨正論」者，正釋頌文也。
論「言貪分二謂欲有貪」，正釋頌也。
論「此中有貪至二界中貪」，出有貪體也。
論「此名何因唯於彼立」，問也。三界俱名為有，何故上二界貪獨名有貪？
論「彼貪多託至立有貪名」者，釋也。於中有二：一以多於內門轉故名為有貪，二為遮彼解脫想故上二界名有。此即初也。
論「又由有人至非真解脫」，第二釋也。前以上界緣內有，故名為有貪。後以止邪執故，於上二界立有貪名。
論「此中自體至立有貪名」，釋自體名有。等至及所依身俱是自體，非是外境。有有多種，如說三有即是三界。此中言有，謂是自體。上二界貪多味自體，非味著境。離欲貪故，唯於上二立有貪名。
論「既說有貪至不別顯示」，釋頌唯說有貪，不釋欲貪所以。既多緣自體名為有貪，准知多緣外境名欲貪也。
論「即上所說」，下一頌，第三依本論分六為十。問起、頌答，如文可解。
「論曰至五疑」，此中見分為五，故成十也。列名可知。
論「又即所說至餘等如欲說」，此下第四依本論分六為九十八也。文中有三：一開九十八、二明忍智斷、三五見別相。此為初也。問起、頌答，如文可解。
「論曰至成九十八」，總釋頌也。

論「謂於六中至如前已辨」，六中一見，行解不同分為五見，如前已辨。
論「即此所辨至無色三界」，此總釋部、界也。
論「且於欲界至十七七八四」，此就欲界五部惑數也。苦十，集、滅各七，道八，修四，成三十六。故云「如次十七七八四」。
論「即上五部至三十六種」，此就部辨。部，謂部類各分。餘文可解。
論「前三十二至彼方斷故」，分見、修也。纔見諦時即斷，名見所斷。由見斷不待修故，名見所斷。數數習道彼方斷故，名修所斷。要待修習方始斷故，名修所斷。
論「如是已顯至及修所斷」，此辨五部通局，如文可解。
論「此中何相至名修所斷」，辨貪等四惑五斷相也。《正理論》云「經主於此自問答言：此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷？若緣見此所斷為境名見此所斷，餘名修所斷。此不應理。所以者何？遍行隨眠緣五部故，則見苦、集所斷隨眠，亦應通是見集苦等所斷。又見滅道、所斷隨眠，緣非所斷法，當言何所斷？故彼非善立所斷相。應言若見緣苦為境名為見苦，即是苦法，苦類智、忍此二所斷，總說名為見苦所斷，乃至見道所斷亦然。數習名修，謂見迹者為得上義，於苦等智數數重習說名為修，此道所除名修所斷。是名為善立所斷相。」有人敘俱舍師救云：正理論師謬解我文，謂唯緣此諦所斷為境名見此諦所斷，故以他部緣及無漏緣為難。應作此言：若緣見此諦為境，若緣見此諦所斷為境，名見此諦所斷。他部緣惑及無漏緣，應知即是若緣見此為境所攝，以緣諦故。作此解釋，非異我說。今詳此釋未為遣難。釋云謬解我文，詳其所解，正理依文，此釋加字，豈加字為是、依文為謬？又云：他部緣惑及無漏緣，應知即是若緣見此為境所攝，以緣諦故者。無漏緣惑，及苦、集下邪見、疑、無明自界緣可爾，以親緣諦故，見此諦時斷。故苦、集下他界緣惑，為是何攝？此惑非緣見此所斷，及見此諦斷時不見彼所緣故。若謂雖不見彼所緣，見此諦斷故名見此斷者，此即應總名見此斷，見此諦時親迷、重緣皆頓斷故。何因加文？今詳《正理》妄彈斥者，《俱舍》此中辨五斷相者，欲界貪、瞋、慢，及此相應無明五斷相也。此四煩惱，若修道斷，通緣別事。若見道斷，四諦皆雖重緣惑起，即從所緣分其四斷。由此論云「若緣見此所斷為境名見此所斷，餘名修所斷。」正理論師誤解《俱舍》遂妄彈斥。問：何以得知苦、集諦下貪、嗔、慢等，唯重緣起，不親緣諦？答：准《識身足論》第十一云「頗有色界見所斷心，決定唯緣有覆無記法耶？曰：有。謂色界繫見苦、集所斷不遍隨眠相應心，及色界繫見滅、道所斷有漏緣隨眠。」今詳隨眠見諦斷者，應有四

句：有唯緣諦，謂邪見、疑、獨頭無明。有唯重緣，謂貪、嗔、慢及彼相應無明。有兼二種，謂見、戒取等。第四句可知。
論「如是六中至說九十八」，結總數。如文可解。問：九地、五部各各有異，何緣於此就界不同建立隨眠，非就地異？答：由離界貪建立遍知、沙門果故。謂立此二，由斷隨眠。此斷隨眠，界非地故，不就地建立隨眠。又釋：雖一界中諸地不同，同界隨眠性少相似，故就界分，不就地說。上界無嗔，如前已釋。
論「於此所辨至智所害故」，明九十八，見、修斷也。
論「如前所說」，此下一行頌，第二明忍所斷有定、不定，智斷唯定不同。《婆沙》五十一云「前行義，一不共、二畢竟、三最初。不共前行者，謂若諸煩惱通三界繫，唯見所斷有二句，非想一地唯見所斷、唯聖人斷。下八地通二人，聖者斷唯見斷、異生斷唯修斷。此以非想地見斷為前行(以見道不共先答)。畢竟前行者，若諸煩惱唯欲界繫，通於五部。彼修為前行有二句：或修所斷，或見、修所斷。修所斷者是決定，若聖若凡皆修所斷故。見斷不定，聖斷是見斷、凡斷是修斷。修斷決定故先答，以五門中是最後故，名畢竟前行。最初前行者，若諸煩惱通三界繫、通五部，彼見為前行有三句：非想見所斷，唯聖人斷、唯無漏道斷、唯見斷，為第一句。已下八地，非唯見斷，故不合立。不例修道，修道下地唯修斷故。所以合立修所斷。通下八地皆修所斷，通凡聖斷，非想一地唯聖人斷、唯無漏道斷。以同唯修斷，合立為一，為第二句。不例見道，以有一定故，非第三句。以與下合，立凡、聖，漏、無漏不定故，非第一句。下八地見所斷，唯不定故，為第三句。」問：前行是何義？答先立義、先答義，是前行義。如最初前行先立見所斷，次立修所斷，後立不定。此依《婆沙》所立次第也。
「論曰至方能斷故」，釋上兩句。忍所斷者是見所斷。有頂地中唯見非修，以世俗智不能斷故。
論「餘八地攝至智所斷故」，釋第三句。下八地通二斷，若聖人纔見諦理即便斷故不容至修，凡夫不見諦理必賴數修方能斷故。
論「智所害至智所斷故」，此釋第四句。明智所斷即修所斷，此唯修斷，不通見斷。
論「有餘師說至見所斷惑」，已下敘異師執。《婆沙》九十云「或復有執：異生不能斷見所斷隨眠。有餘復執：異生不能斷諸隨眠，唯能制伏。」《婆沙》五十一云「謂譬喻者作如是說：異生不能斷諸煩惱。」
論「如大分別至諸見現行」，引兩經證，可知。
論「謂於前際至諸見未斷」者，引《梵網經》六十二見中全常、一分常等，證凡夫不斷見惑所以。為證者，六十二見中前際分別中十

八，謂四遍常論、四一分常論、二無因生論、四有邊等論、四不死憍亂論。後際分別見有四十四，謂十六有想論、八無想論、八非有想非無想論、七斷滅論、五現法涅槃論。依過去起分別見名前際，依未來起分別見名後際，依現在世不定。或是過去後故名後，未來前故名前。四遍常論者，一由憶劫，謂由能憶一壞成劫，或二、或三，乃至八、十，彼便執我、世間俱常。二由憶生，謂由能憶一生，或二、或三，乃至、百、千生事。彼便執我、世間俱常。三由見死生，謂由天眼見諸有情死時生時諸蘊相續，由斯便執我及世間俱常。四由尋、伺，謂由如是虛妄尋、伺，執我、世間俱常住。此四遍常，常見為性。四一分常者，一由大梵，謂從梵世來生此間，由得宿住隨念通故，作如是執：我等皆是大梵天王化作，梵王能化在彼常住，我等所化故是無常。二由大種或心，謂聞大梵說大種或心隨一是常，便作是執：我以大梵天王為量，世間一分常住、一分無常。三極戲忘念天，謂有先從戲忘天沒來生此間，由得宿住通故，便作是執：諸有不極遊戲忘失念者在彼常住，我等由極遊戲忘念，從彼處沒故是無常。四由意憒天，亦同上(是四一分常，亦常見為體)。二無因論者，一從無想沒來生此間，由得宿住通故，能憶出無想心及後諸位，而不能憶出心已前諸位，而作是言：我本無而起。二虛妄尋、伺，謂尋思之即身前位所受既皆能憶，前生若有彼所更事，即此身中亦應能憶；既不能憶，故知彼無。邪見攝也。等者，等取四有邊、四不死矯亂論。此上所有已離欲染，於欲界法起上見者，非色界惑緣欲界生，於欲界境已離貪故。「定是欲界諸見未斷」者，結證也。

論「毘婆沙師至提婆達多」，述有部釋。有部計離欲貪并斷見惑，起此見時暫退欲染，如提婆達多得根本定故能為變化，退色定故食闍王唾等。

論「由行有殊」，已下一行頌，第三釋五見差別也。

「論曰執我及我所是薩迦耶見」，此異名也。

論「壞故名薩至方執我故」，論主引經部釋，如文可解。《正理》破云「若爾，何用標以薩聲，但迦耶聲足遮常故，則應但立迦耶見名。無法是常而可聚集，何用身上標以壞聲？」

論「毘婆沙者至名薩迦耶」，論主引有部釋也。有部不許緣無起慮，心、心所法必託有法為所緣故。經部宗說，許緣無法亦得生心。

論「諸見但緣至五取蘊起」，釋唯我見名有身所以。先釋所以、後引文證，如文可解。然此我見，《毘婆沙論》若就蘊說，或為二十、或六十五；若就界、處，即有多種。就蘊二十者，分別行緣蘊，不分別所起處，即有二十。言分別行緣蘊者，行謂行解、緣謂

所緣，將五蘊為所緣，分其行緣。蘊各有四：一是我見、三是所見。一謂色與我作僮僕，即繫屬於我。二謂色與我作纓絡，莊嚴我也。三色與我作器，器中有我故。一一蘊有四行緣，合為二十。雖為三種行緣，不說此所起處，名分別行緣蘊，不分別所起處也。若分別所起處即成六十五者，謂色三種所，與受我為僮僕、瓔珞、器，乃至於識亦有三種，三四十二，并計為我，總為十三。五蘊各有十三，成六十五。就處、界作法，如理應思。

論「即於所執至斷常邊故」，執邊見也。緣邊起執，名為邊執。邊執即見，名邊執見。

論「於實有體至名為邪見」，釋邪見也。

論「一切妄見至餘增益故」，釋唯此一見名邪所以。如旃荼羅皆名執惡，於中甚者名惡執惡。《婆沙》第九云「問：何故邪見不緣虛空及非擇滅？答：若法是蘊、是蘊因、是蘊滅、是蘊對治，邪見即緣。虛空、非擇滅非蘊等故，彼不緣也。」又云「問：撥無虛空非擇滅者，為緣何法？答：即緣虛空、非擇滅名。所以者何？撥無彼者，非深重心，如謗雜染、清淨事故。問：此是何智？答：此是欲界修所斷中無覆無記邪行相智。」准此，不染無知不是染、善。

論「於劣謂勝至總名見取」，此釋見取也。有漏名劣，無漏謂勝，以其有漏同是無漏名見取也。

論「理實應立至但名見取」，《正理》一釋同此論，又云「或見勝故但舉見名，以見為初，取餘法故。」此是見為所取名見取，即是見之取義。

論「於非因道至名戒禁取」，此釋戒禁取也。

論「如大自在至妄起道執」，指事別釋。謂或有計大自在等、投水火等種種邪行為生天因，及佛法中唯受持戒，及諸外道計數相應智，并計我等非解脫道，妄起道執，皆名戒禁取。《正理論》釋生天因名增上生道，解脫因名為決定勝道。

論「理實應立至但名戒禁取」，《正理》一釋同此論文。如前除等，或戒禁勝，是故但立戒禁取名。

論「是謂五見自體應知」，結也。

論「若非於因至非見集斷」，此即問也。何故於自在等起於因見？此是迷因，何非集斷？

「頌曰至故唯見苦斷」，答也。上兩句牒，第三句釋所以，第四句結也。

「論曰至因執亦斷」，釋第三句，釋所以也。《正理》釋云「於自在等非因計因，彼必不能觀察深理，但於自在等諸蘊麁果義妄謂是常、一、我、作者，此為上首方執為因，是故此執見苦所斷。謂執我者是有身見，於苦果義妄執為我，故現觀苦，我見即除、無我智

生，非於後位。若有身見，見集等斷，於相續中我見隨故，即無我智應不得生，以見唯法時我見則滅故，無我智起我見已除。然有身見於自在等相續法中計一我已，次即於彼相續法上起邊執見計度為常。由此應知，於自在等法，常我二執唯見苦所斷，由此已顯滅邊執見。乃至見苦諦時二見既滅，於自在等非因計因隨二見生，亦俱時滅，故說計因執，唯見苦所斷。然於非道計為道中，若違見道強，則見道所斷。」《正理》此文，是《婆沙論》第一百九十意，亦同不錄。

論「若爾有執至不應見苦斷」，論主難有部也。計自在等從常倒生，是見苦斷。投水火等非常倒生，如何本論說見苦斷？

論「然本論說至是見苦斷」，引本論證是見苦斷。

論「迷苦諦故」，有部答也。解云：此所迷境雖通苦、集，苦果是麁、集因是細，迷其麁果執為因道，故見苦斷。

論「有太過失至皆迷苦故」，自此已下有其四難：一太過失難、二無別相難、三即執見疑難、四集滅邪見難。此即第一太過失難。迷苦諦故是見苦斷，有太過失。五部所斷緣有漏惑，皆迷苦故，應皆見苦斷。《正理》救云「唯見苦所斷，緣牛戒等故。但計麁果為彼因故，由此已遮經主所難迷苦諦故有太過失，緣有漏惑皆迷苦故。以非一切緣有漏惑，皆以苦果為所緣故，如何得有太過失耶？」有人敘《俱舍》釋云：苦下戒禁緣有漏，即於果處生。餘有漏惑亦於有漏，寧非果處起？今詳此是重述前難，此破未得《正理論》意。且如集下邪見，尋苦因謗，雖緣有漏非迷苦果，如何例同緣牛戒等？又《正理》釋云「若違見道強，則見道所斷。」此意欲說牛戒等但迷苦果即計為道，不尋餘義。非如計迷道邪見為如理覺，此即先由執餘為清淨因。今將無道為如理覺，此雖所緣是其苦諦，迷道諦義強，非見苦斷。《正理》既言但計麁果為彼因故，已遮餘斷更兼異義，因何難令兼其餘義惑同但計麁果惑耶？

論「復有何相至迷苦諦故」，此即第二無別相難。汝宗戒禁通苦、道斷，復有何相別戒禁取，可說彼為見道所斷？諸緣見道所斷法生，彼亦應名迷苦諦故，應見苦斷。《正理》救云「此難不然。以於苦諦見為無常等非彼對治故，非見苦諦無常等時能治非道計為道執，故彼道執非見苦斷。由此亦遮見集所斷，由見因等非彼治故。謂非於集見因等時，能治非道計為道執。要於道諦見道等時，方能治彼非道道執，故彼迷執應見道斷。」又云「然於非道計為道中，若違見道強，即見道所斷。」又云「非道計道有二類故，一緣戒禁等、二緣親迷道。緣戒禁等，違悟道信，力不如緣親迷道者。緣戒禁等者，行相極麁故、不遠隨遂故、意樂不堅故，少設劬勞即便斷滅。緣親迷道與此相違。由此應知，非道計道諸戒禁取有二類別，

一見苦斷、二見道斷。」光師敘俱舍釋云：「兩種戒禁俱緣有漏，俱非道計道，何故一於果處起、一非果處起？義既是齊，應俱果起。若俱果起，相還無別。違道徒言。」今詳此釋重述前難，不成斥救。《正理》救意：同緣有漏非道計道，緣戒禁等違信道力劣，行相極麁、不遠隨遂、意樂不堅，見苦諦時即便先斷。緣親迷道者，與此相違，由此見道諦時方能斷。或此釋同緣苦諦非道計道是同，一見苦斷、一見道斷。所以今還將同緣苦諦，但非道計道為難，何成破斥？

論「又緣道諦至理亦不成」，此是第三即執見、疑難。若邪見等撥疑於道，如何即執此見、疑等以為其道？若謂執餘，即非緣邪見等。《正理》釋云「此戒禁取體非不成，以許有於謗道邪見執為能證永清淨道，由彼計為如理解故。謂彼先以餘解脫道蘊在心中，後執非謗真道邪見為如理覺。言如理者，彼謂撥疑真解脫道是不顛倒，以如理故執為淨因，由此得成戒禁取體。彼心所蘊餘解脫道非見道所斷、戒禁取所緣，以彼唯緣自部法故。道有多類，於理無失。」有人敘《俱舍》釋云：亦有戒禁即執淨因，見苦所斷。此亦即執，為何非苦斷？若不即執，彼執餘為淨因，是即應無見道所斷。今詳此釋不得上意，先蘊餘解脫道在於自心，謂執八道之外所有邪道，此非能撥八道見、疑。此應言是苦所斷，將撥疑道諦為如理覺是見道斷，不違苦等行，違道等行故，及是所緣斷故。因何將前已釋之難更重難耶？

論「又若有緣至應更思擇」，此即第四難也。謂有先以餘解脫更蘊在心中，後執謗真解脫邪見為如理覺，以如理故執為淨因，如前道下應成戒取。《正理》釋云「無如是理。總許解脫是常是寂，執謗彼心為清淨因，理不成故。如許涅槃體實、非實，謂若希求解脫方便，彼應必定許有解脫。諸許解脫決定有者，必應許彼體是常寂。若不許爾，不應希求。如正法中於涅槃體，雖有謂實、謂非實異，而同許彼是常是寂，故於非撥俱見為過。如是若有以餘解脫蘊在心中，彼必總許涅槃常寂，由此不執謗解脫見為如理解。故見滅所斷，戒禁取定無。又如天授雖總計有常寂涅槃，而離八支別計五法為解脫道。外道所計，理亦應然，是故有於八支聖道能謗邪見謂如理覺，無於謗滅謂如理解。以戒禁等自體行相與聖道殊，無謂涅槃常寂體相有差別者，是故無滅與道同義。」述曰：此以計能證道有多，故謗於正道，執餘邪道為清淨因，謂此邪見為如理道。內、外二道同計涅槃是常、是寂，若撥滅無，即不別計得滅之道，由此不執謗滅邪見為如理覺。集諦亦爾，內、外諸道欲斷苦因而修斷道，若謗因無，必不更計有餘斷道，由此不執謗集邪見為清淨因。由此集、滅所斷無戒取也。有人敘《俱舍》釋云：如撥無道，應無能

證。雖撥無道，計有餘道能證，何妨雖撥無集、滅，計有餘集、滅為其斷、證。今詳此救非《俱舍》釋，不應理故。撥道有二：一許有苦及有苦滅，撥於正道，別執邪道為清淨因，將撥道見為如理覺，助執邪道名清淨因，是戒取攝。二撥無道及無苦滅，此撥無道，即無能證計為苦因及有苦滅修道斷、證。若無集、滅，修道何用？無斷、證故。別計非滅以為真滅撥涅槃者，此是見取。若將邪見為如理覺，此順見取，何得名道？若將非集而名集者，此是邪智，非戒取攝不，同淨因名戒取也。何得將此名為戒取？故救無理。

論「如前所說常我倒生」，已下一行頌，大文第二逐難釋也。文中有三：一明四倒、二七九慢、三未斷不行。此文第一明四倒也。

「論曰至以為我倒」，是異師義。

論「有說我倒攝身見全」，《婆沙》正義。《正理論》云「如是所說是一師宗。然《毘婆沙》決定義者，約部分別十二見中，唯二見半是顛倒體，謂有身見苦見取全，邊執見中取計常分，斷、常二見行相互違，故可說言二體各別。諸計我論者，即執我於彼有自在力，是我所見。此即我見由二門轉。」准此論文，後說為正。

論「我倒如何攝我所見」，前師問也。既我見、我所見二見不同，如何我倒攝我所見耶？

論「如何不攝」，後師反責不攝所以。

論「由倒經故至是我所見」，釋不全攝所以。既我見、所見經釋不同，如何我倒即攝我所？

論「此即我見由二門轉」，順釋也。執色是我門名我見，色屬我門是我所見。

論「是我屬我至見亦應別」，反難也。是我名我見，是第一轉聲。屬我名我所見，是第六轉聲。即謂兩見非是異門說一，謂是條然別見。由我如此，是第三轉聲。為我如此，是第四轉聲。應由我是一見，為我是一見。

論「何故餘惑至非顛倒體」，廢立四倒體。諸煩惱中且立三因，於中取勝為顛倒體。具其三因及中勝者，諸煩惱中唯二見半具其三因，謂一向倒，推度性故、妄增養故，及體增勝。一向倒，簡戒禁取緣少淨故。《正理論》云「謂戒禁取非一向倒，所計容有能離欲染等故，少分別時得清淨故。」解云：諸外道等所計苦行，能離染等故，得別時少分淨故。及內道中計唯持戒以為其道，亦是少分別時得清淨故，非是計道諦邪見、疑等以為其道，名少分別時得清淨也。彼如理覺非淨因故。二推度性故，簡餘非見煩惱。妄增益，簡斷見、邪見。所言勝者，簡餘三諦所斷見取。《正理論》云「餘部見取非增勝故。」

論「若爾何故至非我亦然」，外難。若倒四，何故經說倒有十二？常等四倒皆有想、心、見三種倒故。
論「理實應知至行相同故」，通外難云。理實唯見是其顛倒，想、心隨見亦立倒名。
論「若爾何故不說受等」，外難云：想、心、見相應，隨見亦名倒。受等見相應，隨見名受倒。
論「彼於世間至故經不說」，此是《婆沙》通外難云「世間極成想、心顛倒，不言受倒。隨世間說想、心倒，不說受也。」《正理論》云「不爾。想、心非推度故，隨見倒力亦立倒名，與見相應行相同故。然非受等亦如想、心可立倒名，有別因故。謂於無常等起常等見時，必由境中取常等相。能取相者是想非餘，故立倒名非於受等。又治倒慧亦立想名，謂無常等行中說為無常等想，由慧與想近相資故相從立名。受等不爾，由所依力有倒推、增，取境相成，故心名倒。如契經說『心引世間於惑瀑流處處漂溺。』」解云：由見依於心有倒推求及妄增益，故成顛倒。心為倒依，亦名顛倒。
論「如是諸倒至見所斷故」，釋十二倒唯見斷也。想心雖非是見，與見相應故，亦是見所斷。云預流斷，異後說也。此是有部正義。
論「有餘部說至寧起欲貪」，此敘異說。《婆沙》云「是分別論者，彼計想、心、見三皆是顛倒。有想、心倒見不相應，婆沙正義。見是顛倒，亦名為倒。想、心假名為倒，實非顛倒。想、心二倒實見相應。彼師所計十二倒中，我、常。想、心、見六倒，及樂、淨見二倒，此八唯見道斷。樂、淨、想、心四倒通見、修斷。若謂樂、淨、想、心四顛倒不通修斷唯見斷者，未離欲聖。既已斷樂、淨二倒，因何於不淨之境而取淨相，無樂之中而求於樂起貪欲也。」
論「毘婆沙師不許此義」，已下有三：一反難破異部、二順釋成自宗、三正通異部難。
論「若有樂淨至有起欲貪故」，此第一反難破異部也。
論「由契經說至是倒非餘」，此第二順釋成自宗也。
論「然聖有時至畫藥叉迷亂」，第三正通異部難。此由其境實非樂、淨，似於樂、淨。聖者率爾於境起貪，若諦觀時即知不淨，等如旋火輪、畫藥叉等，實非輪、鬼。率爾見時謂是輪、鬼，若諦觀時知非輪鬼。
論「若爾」，已下有三節：一論主引慶喜頌難、二引餘部釋、三通前引經證十二倒是見諦斷。論主不許有部十二倒唯見斷故，所以不救。
論「若爾何故至貪息心便淨」，第一引頌。云：若十二倒唯見道斷，何故阿難為辨自在說頌？由有想亂倒等辨自在。既是聖人，若

無其想倒，因何言由有想亂倒故、汝心焦熱等？《正理》釋云「非我等言：欲貪映蔽想無亂倒。但作是言：非諸亂倒皆名顛倒。所以然者？見倒俱行亂倒想、心，方名倒故。若諸亂倒皆成倒者，則諸煩惱皆應成倒。諸阿羅漢遊衢路時，想亂倒力心便述謬，或想亂倒見繩謂蛇。故亂倒中少分立倒，以要最勝方立倒名。最勝因緣，如前已辨。故有染想學位現行，非得倒名。何所違害？又經不說彼辨自在定居學位，為證不成。論說預流已斷倒者，為除疑故作如是言。勿諸世間見預流者，以花嚴體、用香薰衣、貯畜珍財、耽婬嗜味，便疑顛倒仍未全除，無知覆心故為此事。為除如是世間所疑，故說預流諸倒已斷。或預流者已斷無別，隨信、法行，有斷、未斷，顯定已斷，故說預流(已上論文)。」解云：言論說者，是本論說。或預流者已斷無別，隨信、隨法行，有斷、未斷者，聖人中說次第。謂隨信、隨法行及預流向，俱在見道十五心。於中至苦類智第四心已前未斷八倒，後十一心已斷八倒。前後同是隨信、行等，有斷、不斷別。不得言隨信、法行及預流向自已斷八倒，一切預流果皆已斷八倒無別不斷。故說預流，不說前位。餘文可解。

論「故有餘師至學未全斷」，引經部餘師釋。此師四種見倒是見所斷。想、心各四，通見、修斷。述此師釋，破有部義。

論「如是八種至不違彼經」者，第三通經十二倒唯見斷經也。謂此八倒雖通修斷，於修道中要由見諦方能斷故，名見聖諦斷。

論「為唯見隨眠」，已下第二明七、九慢也。頌中上一句明七、九慢，次一句明二斷，下兩句引例釋。長行中有三節：一釋七慢、二釋九慢、三明二斷。

「論曰至七邪慢」，此下釋七慢。由慢有七、九，先釋於七，擬後釋九故言「且」也。

論「令心高舉至故分七種」，此如釋見。慧能推求總立見名，行轉不同分其多種。行謂行解，轉謂起也。令心高舉總立慢名，於有境界行解不同分為七慢。《正理論》云「有愚癡者，先於有事、非有事中，挍量自、他心生高舉，說名為慢。由行、轉異分為七種。」解云：有事謂稱境，無事謂不稱境。

論「於劣於等至總說為慢」，《正理論》云「豈不此二俱於境中如實而轉，不應成慢。方劣言勝、方等言等，稱量而知，何失名慢？於可愛事心生愛染，如實而轉，如何成貪？此既耽求諸可意事，無有顛倒，應非煩惱。然由此起能染惱心，既許成貪，是煩惱性。如是雖實勝、劣處生，而能令心高舉染惱，名慢煩惱。於理何失？故先略述慢總相中說，託有、非有二俱容起慢，如於處、非處憤恚俱名瞋。」

論「於等於勝至總名過慢」，此慢過前慢，故名為過慢。《正理論》云「於他殊勝族朋等中，謂己勝、等，名為過慢。」
論「於勝謂勝名慢過慢」，此慢過於過慢，名慢過慢。舊論云「過過慢」也。
論「於五取蘊至名為我慢」，執我起慢，名為我慢。《正理》云「於五取蘊執我、我所，心便高舉，名為我慢。由此證知，於未缺減有身見位，可言有我，想、心二倒非缺減時。」
論「於未證得至名增上慢」，《正理論》云「於未證得地道斷等殊勝得中，謂已證得，名增上慢。未得、得言，其義何別？前得、後得，義不異故。此言為顯未得德得，得後有得，宗所許故。」解云：得後有得者，即是得德上得也。
論「於多分勝至名為卑慢」，《正理論》云「諸有在家或出家者，於他工巧、尸羅等德多分勝中，謂己少劣，心生高舉，名為卑慢。此中於己心高舉者，於他多勝謂己少劣，有增己故亦說為高。」准上論文，卑慢亦有高處，其慢稱境無高處也。
論「於無德中至名為邪慢」，《正理論》云「言無德者，謂諸惡行違功德故，立無德名，猶如不善。彼於成此無德法中，謂己有斯殊勝功德，恃惡高舉，故名邪慢(已上論文)。」其增上慢所緣境者，若執此法不生為德，即緣此不生法為境。若執此劣法以為勝德，即緣此劣法為境。故《婆沙》四十三云「若起增上慢：我生已盡。此何所緣？答：乃至此即緣生，乃至我生已盡者，隨於何蘊作生想，此即緣生者。緣所盡生，即有漏蘊。問：此增上慢亦應能緣慢者所執有漏道行，何故但說緣所盡生？答：亦應說彼而不說者，應知此中是有餘說。復次緣道行者唯修所斷，緣所盡生通五部慢，此中但說能遍緣者。復次有漏道行亦是生攝，故說緣生。有餘師說：所執道行說名為生，能生慢故，此慢但說能盡生道。彼說非理。後依梵行已立等慢不說緣生故，此慢緣所盡生，不違理故(准上論文，緣道及所盡生)。」又云「若起增上慢：我梵行已立。此即緣彼心、心所法。」已上本論文，已下《婆沙》釋。「梵行已立者，隨於何處作梵行想，諸阿羅漢於學道名已立，於無學道名今立。此即緣彼心、心所法者，此增上慢緣彼所執有漏道行，無漏梵行非彼境故。」已上論文。又《婆沙》云「問：誰起幾種增上慢耶？有說異生起五種，謂於勝品有漏善根，及預流等四沙門果。預流起四，除第一，於預流勝根亦起增上慢。一來起三，除前二。不還起二，除前三。諸阿羅漢，無增上慢。有說：異生起九種，謂於勝品有漏善根，及於無漏四向四果。預流七，除前二。一來向六，一來果五，不還向四，不還果三除前六，阿羅漢向起二除前七，阿羅漢果無增上慢。預流向無起增上慢義。評曰：聖者亦於勝有漏善起增上慢故。六聖

者如前所起，各復增一(六聖者，謂預流果至阿羅漢向。預流向不起故，阿羅漢果無慢也)。問：得忍善根等，起增上慢謂為聖道。此慢是何界？一說是色界。不應作是說，未離下染故，不起上染故(准此論文，未得根本禪緣未至定不起上染也)。一說欲界繫。問：若爾，欲界無順決擇分忍，此何所緣？答：欲界雖無順決擇分，而有彼相似善根，此增上慢緣彼而起。欲界具有一切功德相似法故(准此論文，未離欲染於未至定起貪等者，俱於相似善上起也。應檢〈定品〉也)。問：增上慢、邪慢，俱於未得處起，云何差別？答：復次增上慢於等功德或勝功德處起。邪慢都無功德處起。復次增上慢內、外道俱起。邪慢唯外道起。復次增上慢。異生、聖者俱起，邪慢唯異生起。是謂差別。七慢見、修所斷，諸說不同。評曰：應作是說，七慢皆通見、修所斷。問：我慢、邪慢云何通修所斷？答：有身見及邪見，於五部法執我、我所及撥為無，此後或緣見苦所斷法，起我慢及邪慢，或乃至緣修所斷法，起我慢及邪慢，故此二慢通修所斷。七慢三界，兩說不同。評曰：色、無色界亦具七慢。問：彼無校量種姓等義，寧有卑慢等？答：彼雖無有校量種等，而有比度定等功德。評曰：應作是說，非卑慢等要比度他勝劣而起，無始時來數習力故，雖生上界亦有現行，是故三界皆具七慢。」

論「然本論說慢類有九」，自此已下第二釋慢類也。《正理論》云「類是品類義，即慢之差別。」

論「一我勝慢類至無劣我慢類」，列九名也。「我勝」，即是從過慢離出。「二我等」，即是慢中離出。「三我劣」，即卑慢中離出。「四有勝我」，即是卑慢中離出。「五有等我」，即是慢中離出。「六有劣我」，即是過慢中離出。「七無勝我」，慢中離出。「八無等我」，過慢中離出。「九無劣我」，是卑慢中離出。

論「如是九種至過慢卑慢」，屬當三慢。如是三慢若從我生，行解次第有殊，成三三類。今詳三慢、我慢、慢類別者，不因見生但名三慢，唯恃我陵人名為我慢。從見生慢，行解勝劣不同，名為慢類。

論「於多分勝至而自尊重」，問答分別也。《正理論》云「無劣我慢類，高舉如何成？謂有如斯於自所樂勝有情聚，雖於己身知極下劣，而自尊重，如呈瑞者或旃荼羅，彼雖自知世所共惡，然於呈瑞執所作時，尊重自身，故成高舉。」

論「如是且依至勝境別故」，解云：言我勝者，謂我勝他。此有三種：觀劣境勝是慢；觀等境勝是過慢；觀勝境勝是慢過慢。餘八准此。今詳二釋，《發智論》略，《品類足》廣。

論「如是七慢何所斷耶」，已下明二斷。

論「一切皆通見修所斷」，《正理論》云「理實應言七皆通二，故能安穩作如是言：我色等中不隨執我，然於如是五取蘊中，有我慢愛隨眠未斷。」解云：能安穩，是有學聖者。既自云已斷我執未斷我慢愛，故知我慢愛修所斷。今詳我慢五斷別者，緣五斷法起我愛慢，即隨所緣分其五斷。雖我見亦緣五斷法起，由觀苦、無我行中，行、得二修能違我見不違我慢，故我見唯苦，我慢通餘四斷。又我見頓緣共相惑故，我慢別緣自相惑故。

論「諸修所斷至而聖定不行」，明有雖未斷，而不行也。

論「如殺生纏」，已下引喻釋也。於中引三喻：一殺生纏等、二無有愛、三有愛一分，此皆是修所斷而定不行。慢亦如是，有雖修斷而定不行。聖人定不行殺、盜、婬、誑故，所以發彼業、惑雖是修斷，決定不行。

論「無有名何法至名無有愛」，《婆沙》二十七云「無有者，謂眾同分無常，緣此起愛名無有愛。是故此愛唯修所斷，以眾同分唯修斷故。」《正理論》云「豈不見所斷亦有無常無有愛，何緣唯修所斷？實亦見斷，且隨經說。謂契經中說有三愛，欲愛、有愛、無有愛三。於此經中說無有愛，取緣眾同分無常為境者，貪求異熟相續斷故。如契經言『一類苦逼，作如是念：願我死後斷壞無有，無病樂哉。』今且據斯說唯修斷，非見所斷無無有愛。」今詳《正理》，此無有愛通緣一切取蘊無有起愛，皆名無有愛。其於煩惱愛滅不生，此是善欲，如何成愛？不求擇滅，唯愛不生。如何成善法欲？由執法斷此愛方生，此由見增。聖人不起。此論中說三界無常，通其二釋。若一切三界無常，即同《正理》。若謂三界眾同分無常，即同《婆沙》。准下文，此諸纏愛一切皆緣修所斷故，知此論同《婆沙》也。

論「有愛一分至大龍王等」，釋有愛一分也。謂愛勝畜生等身，此緣修所斷，是修所斷。聖人必不生惡趣愛，故亦不行。言即顯一切聖人不生惡處。

論「此諸纏愛至唯修所斷」，總結上義。

論「已說慢類」，下一行頌，第三釋不斷不起所以。長行牒釋，如文可解。問：一切染法皆用見所斷為因，如何獨此由斷見、疑，畢竟不起？答：此是別緣增義，不同餘遍行因等。生於果法因有遠、有近，此與見、疑連續而起，是近因故，見、疑若斷即永不行。餘染污見、疑因遠，雖斷亦行。

論「九十八隨眠中至亦是遍行攝」，已下大文第三明緣繫等別。於中有十一：一明遍行、二九上緣、三無漏緣、四二隨增、五明二性、六明世縛、七明斷離繫、八緣識隨眠、九有隨眠心、十明起次、十一明起因。此文初也。

「論曰至立遍行名」，長行釋中有二：一明十一遍惑、二明九上緣惑。此文初也，明遍隨眠名體也。《婆沙》五十八中唯十一隨眠具其三義：一謂遍緣自界地五部、二遍隨眠五部、三遍為因生五部。相應法但有二，俱有法唯一，雖闕一、二，皆得遍名。自餘諸法皆無三義。相應無明，如所相應。不共無明，不與餘煩惱雜，不雜即是不相應義。《正理論》云「何故唯於見苦、集斷諸隨眠內有遍行耶？唯此普緣諸有漏法，意樂無別、勢力堅牢，故能為因遍生五部。見滅、見道所斷隨眠，唯有能緣有漏一分，所緣有別、勢不堅牢，不能為因遍生五部。故唯前二部有遍行隨眠。何緣得知？修斷染法以見所斷遍行為因，如何不知。世間現見，有我見者，由我見力外境貪增；我見若無，便於外境貪微薄故。又由至教，如說：云何見斷為因法？謂諸染污法。又說：云何無記為因法？謂不善法、無記有為法。」

論「此中所言至或世間因」，問也。

論「不說頓說至能頓緣五部」，答也。以五部合緣，名緣一切。《正理論》云「此遍行名為目何義？且於一切有漏法中能周遍緣，是遍行義。謂上所說三十三隨眠，自界地中各能緣五部。雖有於受偏起我執，而此非唯緣自身受，以兼緣此種類法故。若起邪見，謂所修行妙行、惡行皆空無果。此亦非唯緣自身業，總撥一切業生果能。由此准知餘遍緣義，貪等煩惱唯託見、聞、所思量事方得現起。以於妻等起貪等時，緣顯非形、緣形非顯，故知貪等皆非遍緣。」已上論文。准此，戒禁取等亦得頓緣五部法也。計苦行等以為因時，爾時亦總緣身中五部法等。

論「雖爾遍行至應亦遍行」，經部難也。此意遍行非唯十一，亦以愛慢為遍行也。

論「若爾頓緣至何所斷耶」，有部反難。

論「應言修所斷至見力引故」，經部答也。

論「毘婆沙師至不說自成」，論主結宗也。《正理論》云「此難不然。雖見力起，而此二種分限緣故。謂雖是處我見等行，是處必應起我愛慢，而不可說愛慢頓緣，先已說為自相惑故。是故遍行唯此十一，餘非准此不說自成。」

論「於十一中至緣下隨眠」，自此已下第二明九上緣隨眠。《正理論》云「上言正明上界、上地，兼顯無有緣下隨眠。緣下則應遍知界壞，上境勝故。緣無此失，且欲見苦所斷邪見，謗色、無色苦果為無。見取於中執為最勝，戒取於彼非因計因，疑懷猶豫，無明不了。見集所斷，如應當說。色緣無色，例此應知。准界應思約地分別。」

論「此九雖能至准界應思」，明上緣通局，如文可解。上地、自地不合緣者，以有隨增、無隨增故。
論「生在欲界至不緣上界地」，外難也。
論「不執彼為至身見起故」，答也。《婆沙》十八云「何故此二不緣他界耶？復次此二見唯於麁法轉故。謂此二見唯於麁顯，現見諸蘊執我、我所，及計斷、常。若生欲界，於色、無色界微細諸蘊不能現見，故不執為我、我所等。」《正理論》云「身、邊見何緣不緣上界地？緣他界地執我、我所，及計斷、常，理不成故。謂非於此界此地中生他界地蘊中有計為我，執有二我理不成故。執我不成故，執我所不成，所執必依我執起故。邊見隨從有身見生，故亦無容緣他界地。由此唯九緣上理成。有餘師言：身、邊二見愛力起故，取有執受為己有故，以現見法為境界故，必不上緣。」
論「若爾至是何見攝」，問。
論「對法者言至是邪智攝」，引《對法》答。
論「何緣所餘至而非見耶」，難也。
論「以宗為量故作是說」，答也。《正理》答此難云「以欲界生，不作是執：我是大梵。亦不執言：梵是我所。故非身見。身見無故，邊見亦無，邊見必隨身見起故。非有餘見作此行相，故是身見所引邪智。諸作是說：生欲界中緣梵計常，此非邊見，於劣計勝是見取攝。彼說非理，違本論故。如本論說『無常見常，是邊見中常邊見攝。』」准上論所釋，邪智即是不染污邪行相智，不與疑等煩惱相應，行相異故。又非貪等別相煩惱相應，不上緣故，無覆無記亦緣於上故。有人云：疑相應邪智，及緣梵王名者，恐非論意。
論「為遍行體至如理應辨」，如文可解。
論「九十八隨眠中至靜淨勝性故」，已下第三明無漏緣。有三行頌，前一行頌出無漏緣體，第二一行頌明緣地通局，第三行頌明貪等非無漏緣。
「論曰至准此自成」，釋第一行頌。如文可解。
論「於此六中至諸行擇滅」，釋第二行頌上兩句也。滅諦諸地不互為因，唯緣自地。《正理論》云「謂若有法此地愛所潤，此地身見執為我、我所。彼諸法滅，還為此地見滅所斷邪見所緣。乃至彼由耽著此地行故，若聞說有此地行滅，便起此地邪見撥無。非上行中有下耽著，寧下邪見撥彼滅無？雖界地相望因果隔絕，而九地苦、集展轉相牽。又生、依、立因更互為因故。一地邪見容有緣多，滅無相牽及相因理。故謗滅邪見唯緣自地滅。乃至善智不由耽著引起，緣多地滅於理何違？然善智生，觀諸行過，審觀過已希求彼滅，故一地智緣多地境。且如煖等，以總行相觀諸行過欣求彼滅，不應執彼同於邪見。於所緣境有分限緣，迷、悟理殊不應為例。謂

修觀者觀自地中過失所惱欣自地滅，由此亦能觀於他地諸行出離過失功德，故善智起悟境理通，容有頓緣多地行滅。諸邪見起於境迷謬，固執所隔不能總緣。」
論「緣道諦者至以類同故」，釋第二行下兩句也。六地法智品道，雖有治欲、治餘不同，皆欲邪見所緣，以同是法智類故。九地類智品道，若治此地及有治餘，皆為八地邪見所緣，以同是類智類故。
論「何故緣滅至六九同類」，問也。
論「以諸地道互相因故」，答也。道互為因果，邪見謗果亦謗其因，謗因亦謗其果。滅非展轉為因，亦非為依生起，唯謗自地，不及上下。
論「雖法、類智至非欲三所緣」，釋伏難也。難云：若互為因，邪見即緣類智、法智亦互為因，何故欲界邪見唯緣法智，上界邪見唯緣類智？答云：雖法、類智品道亦互相因，而類智品道不治欲界故，類智品道非欲三所緣。
論「法智品既能至各三所緣」，外難也。法智品道既能治色、無色，應為彼八地各三所緣。
論「非此皆能至非彼對治故」，答也。有二道理：一以四諦中初二諦非彼對治故；二以見、修道中見道初不治故。此文第一初也。
論「亦非全能至彼非所緣」，第二初也。
論「即由此因至非能對治故」，此釋遍惑通緣諸地所以。「境互為緣因」，簡異於滅。異地雖非親因，得為緣因，唯除因緣，餘因容作。滅非互為因，故唯緣自地。苦、集互為緣因，故通緣上地。「非能對治故」，簡道諦。道以諸地互為因，邪見通緣異地道，亦對治各別故，法、類邪見緣各別。苦、集二諦非是能治，無簡別故，所以邪見通能緣上。問：法智品道有六地別，唯未至地能斷欲惑。未至地中分其四道，唯無間道能斷欲惑。如何欲界邪見能緣六地法智品道？類智准此，上不治下等。《正理論》云「如是過綱，理實皆無。法、類相望，種類別故。法、類智品，治類同故、互相因故、互相緣故。謂法智品道，同是欲界中緣道諦惑對治種類，此同類道由互相因、互相緣故，設非對治，亦欲緣道煩惱所緣。類智品道與法智品雖互相因，由對治門種類別故，不相緣故，非欲緣道煩惱所緣。」准此，已遮色、無色界緣道煩惱，亦應能緣治色、無色法智品過。謂於此中雖有少分法智品道能治上界少分煩惱，亦互相因，而由治門種類別故，與類智品不相緣故，非上緣道煩惱所緣。於九地中類智品道，由一種類展轉相因，更互相緣治類同故，雖非對治，而可總為上八地中緣道惑境。
論「何緣貪瞋慢至非無漏緣」，問也。
論「以貪隨眠至不緣無漏」，如文可解。

論「九十八隨眠中至相應故隨增」，已下第三明二隨增。別一行半頌明所緣隨增，後半行頌明相應隨增。
「論曰至自地法故」，釋遍行隨眠所緣隨增。
論「所餘五部至為所緣故」，除遍行所餘五部，即是苦、集，不遍滅道修道一切隨眠。
論「此據總說至無隨增義」，前是總說，無簡別故。若別說者，遍行隨眠有上緣者，無所緣隨增。不遍隨眠無漏緣者，無所緣隨增。
論「所以者何」，問也。
論「無漏上境至及相違故」，以二義故不隨增也。
論「謂若有法至非所緣隨增」，釋初義也。先喻、後法。境如其衣，濕同愛等，埃塵如惑。
論「住下地心至非謂隨眠」，遮外難也。謂有愛樂上地及無漏法，是善法欲，非是煩惱。
論「聖道涅槃至足不隨住」，釋第二義，先法、後喻。石喻其境，足喻隨眠。
論「有說隨眠至非所隨增」，敘異說也。前釋隨增謂諸隨眠於此法中隨住增長，即是隨轉增惛滯義，如有潤田，種子增長。後釋隨增是隨順義，無漏上境不順隨眠。如風病者服乾澁藥，病者於藥非所隨增。藥喻所增境，病者喻隨眠。論「已約所緣至標未斷言」，已下釋相應隨增，如文可解。《正理論》云「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。於此聚中由糞惡失，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。」已上明相應隨增。「如猪犬等居雜穢聚，生極耽樂眠戲其中，糞穢所塗轉增不淨，復由猪等穢聚漸增。如是所緣自地有漏，由煩惱力有漏義成，彼復有能順煩惱力，令其三品相似漸增。」已上明有漏緣隨增。犬喻境界，糞喻煩惱。「如滑淨人誤墮穢聚，雖觸糞穢，而非所增，人亦無能增彼穢聚。如是無漏、異界地法，雖亦被煩惱所緣，而彼相望互無增義。此緣無漏、異地隨眠，但由相應有隨增理。」准上論文，又令生等成染，亦令隨增俱有。又云「去、來隨眠有隨增不？應言定有，能發得故。若異此者，諸異生類無染心位應離隨眠。然世尊言：幼稚童子、嬰孩眠病，雖無染欲，而有欲貪隨眠隨增。故說隨眠乃至未斷。若彼已斷，則無所緣相應隨增。隨眠定有，彼猶不失隨眠相故。謂由對治壞其勢力，故不隨增。然彼隨眠體相不失，故言猶有。或據曾、當有此用故，今雖無用亦號隨眠。如失國王，猶存王號。工匠停作，其名尚存。」解云：言隨眠者，是遂行者增惛滯

義。隨眠雖斷亦名隨眠，一雖無用，以有體故；二以曾、當有用，名為隨眠。以曾、當名，因斷隨眠也。
論「頗有隨眠至遍行隨眠」，問答，可知。
論「九十八隨眠中」，自下一行頌，第四二性分別。
「論曰至彼定無故」，釋上二界隨眠唯無記也。解云：以上二界無苦異熟，證無不善因。他逼惱因，彼定無故，證無苦異熟。有苦果者方是不善因，彼無苦果，故無不善。
論「身邊二見至亦無記性」，已下明身邊二見及相應癡是無記也。
論「所以者何」，徵是無記所以。答中有三節：一釋我常見、二釋斷見、三雙釋二見。
論「此與施等至施戒等故」，第一節也。
論「執斷邊見至我所當不有」，是第二節。
論「又此二見至他有情故」，是第三節也。
論「若爾貪求至例亦應然」，論主破第三節釋。
論「先軌範師至是不善性」，敘經部釋。經部我見通分別起及俱生，如禽獸等無有分別。分別起者是不善，俱生者是無記，與大乘同。有部宗，我見唯有分別起，無俱生。無分別者，如禽獸等。執自、他者，是不染無知，非我見也。
論「餘欲界繫至皆不善性」，如文可解。
論「於上所說」，已下大文第三明傍論也。於中有三：一明不善根、二明無記根、三明四記論。此文初也。
「論曰至故頌不說」，謂欲界一切五部所斷貪、嗔，五部一切不善癡，不善根攝，故經說為三不善根。唯不善、煩惱、為不善法根，立不善根。餘則不爾，所餘煩惱非不善根。義准已成，故頌不說。《正理》四十九云「豈不一切已生惡法皆為後因，非唯三種(問也)。無越三理，以不善根翻對善根而建立故。何緣不建立不慢等善根？佛於法中知而建立。有餘師說：五識身中無惡慢等可翻對故。」解云：三善根通五識，翻十煩惱。煩惱中貪、嗔、癡三通六識。五見、疑、慢不通六識，故不立根。此解略而義盡。更有五義，同《婆沙》一百一十二廢立云「此三具足五義，故立為根。一通五部；二遍六識；三是隨眠性；四能起麁惡身、語業；五作斷善根牢強加行，是故猶立為不善根。通五部，遮見、疑。遍六識，又遮慢。隨眠性，遮纏、垢等。能發麁惡身、語業，作斷善根牢強加行者，示現根義。」又隨所應總遮諸法，恐煩不述。
論「於上所說無記惑中」，已下一行半頌，第二明無記根。
「論曰至亦無記根攝」，述有部義。無記愛，謂取上二界一切愛也。無記癡，謂取上二界一切癡，及欲界身、邊二見相應癡。無記慧，取三界有覆一切無記慧為無記根。此三皆遍自地五部，及隨所

有識體是無記，與無記為因故名無記根。故《正理論》云「謂諸無記愛、癡、慧三，一切應知無記根攝。慧根通攝有覆、無覆。根是因義。無覆無記慧亦能為因，故無記根攝。此三有力生諸無記。」
論「何緣疑慢非無記根」，問也。
論「疑二趣轉至故彼非根」，答也。以慢及疑雖有無記，亦能為因生無記法，無根相故不立為根。《正理論》曰「根相如是隱於土下，故名為根。是體下垂，上生苗義。此三如彼，故亦名根。餘非隨眠，或無勝用，故不立根。」解云：十隨眠中，無記五見即慧中攝，貪即是愛，無明即癡。疑、慢無根相，嗔不通無記，由此唯三立無記根。忿等非隨眠性，故不立根。問：若爾，無覆無記亦非隨眠性，何故立根？答：無記慧中有是隨眠性故，忿等不爾。
論「外方諸師至遮善惡故」，敘外方師義。此師十隨眠中，是無記者皆立為根。嗔唯不善，由斯不取。
論「何緣此四立無記根」，問立四所以。
論「以諸愚夫至為無記根」，答也。准此師意說，此四能生無記染法，故立為根。《正理論》云「彼作是言：無覆無記慧力劣故非無記根。根義必依堅牢立故。由慢力故，諸瑜伽師退失百千殊勝功德，故慢力勝，立無記根。此四能生無記染法。」已上論文。此說無覆無記力劣、慢力強者、破婆沙師也。無記愛、慢，唯上二界。無記見者，上二界五見，欲界身、邊見無記癡者，上二界全，欲界與身、邊見相應者。《婆沙》云「問：何故西方諸師立慢為無記根？答：彼說力堅強義是根義，慢力堅強，故立為根。謂瑜伽師所謂退失百千善品皆由慢力。問：何故此國諸師不立為根耶？答：此說下義是根義。慢令心舉，於下不順，故不立根。問：何故此國諸師立無覆無記慧為無記根？答？此說為依因義是根義。無覆無記慧為依因，勝故立為根。問：何故西方諸師不立為根？答：彼說力堅強義是根義。無覆無記慧勢力微劣，故不立根。問：何故此彼國師俱不立疑為無記根？答：俱說定住義是根義。疑不定住，二門轉故，不立為根。如是說者，如善、不善根俱有三種，無記亦應爾。又如不善慢不立不善根，無記慢亦應爾。故無記根唯三者善。」《正理論》云「上座於此作如是言：無無記根，無聖教故。善、惡猛利起必由根，無記微劣不由功用任運而起，何藉根為(已上座立二義，不立根也。一無教、二微劣)。」《正理》破云「無聖教言，且為非理，無記煩惱有極成故。謂何緣故？少分染起，籍同類根。少分不爾，無記染法有同類根，是染法故，如不善法。又何定執此無聖教？非彼上座耳所未聞，便可撥言此非聖教。無量聖教皆已滅沒，上座不聞，豈非聖教？然於古昔諸大論師皆共詳論無記根義，故知必有聖教明文。標以總名，無別名數，由斯諍論，或四、或三。又

聖教中處處說有記、無記法。又處處說記、無記法從根而生。乃至故不應言此無聖教(已上破無教也)。又微劣法轉，應計為由根力生非猛利者。是故非彼所立理趣，能遮我等立無記根(已上破理)。」

論「諸契經中」，下有一行頌，因論生論，明四記論。

「論曰至捨置記」，長行中有三：一敘婆沙釋、二本論諸師釋、三依經釋。就婆沙釋中有四：一舉數、二列名、三牒釋、四問答分別。此則舉數列名。

論「此四如次至謂答四問」，將欲釋記，先列問也。「此四如次」者，此四記如次對問也。如有問者，問死是一向記，問生是分別記，問勝是反詰記，我一異是捨置記。等者，等後兩句釋。《正理論》云「等言為攝有約異門(有就異門，即兩宗釋也)。記有四者，謂答四問(答問不同，名為四記)。」

論「若作是問至白黑等性」，廣牒釋也。如文可解。

論「如何捨置而立記名」，已下問答分別。先難第四記。准前三記，以答為記。既言捨置，即是不答，如何名記？

論「以記彼問言此不應記故」，答。此捨置言，非全無記，亦記彼問言不應答故。《正理》答此問云「以說此中如所應故，謂此亦說應捨置言，應置問中應言應置。若作餘語，記便不成(准此，亦有言也)。」

論「有作是說至非一切當生」，難第二也。如有問言：若死者生不？一向記言：非一切當生。此之答問，何須分別？

論「然問者言至仍未解故」，答也。答問者欲令彼解，若一向記非一切當生，仍未解故，不成記也。《正理》云「豈不如彼生聞梵志問世尊言：『喬答摩氏！我有親愛，先已命終。今欲為其施所信食，彼為得此所施食耶？』世尊告言：『此非一向。若汝親愛生於如是餓鬼族中，有得此食。』既許彼是應分別記，此中亦問：一切死者皆當生耶？於此亦應不一向記，應為分別：有煩惱者生，非無煩惱者。如何此非應分別記？」

論「又作是說至如識因果」，難第三記，但應一向記言亦勝亦劣。如問識為果為因，應一向記亦果亦因。

論「然彼問者至應反詰記」，答也。「然彼問者一向為問」者，謂問人趣為勝，或云為劣？此名一向為問。「非一向記故，應成分別」者，若有一向為問，非一向答，應分別答。「但此應詰問意所方，故此名為應反詰記」者，答此一向問，應為分別記。由不知問者所方，故先反詰，然後分別。從先得名，名為反詰。若兩向問，即應一向記。如有問言：人趣勝、劣？應一向記亦勝亦劣。問：若爾，何故前釋反詰記云：人為勝、劣，應反詰記為何所方？《正理論》云「於人趣中差別問故，應差別記。謂有問言：人趣為勝？此

應反詰：汝何所方？問劣亦應如是反詰。若雙問者，應一向記亦勝亦劣。非於此中勝劣雙問，但隨問一，說一為聲，意顯別問為勝為劣，故此問成應反詰記。」
論「又作是說至云何名記」，問也。
論「然彼所問至如何不名記」，答也。解云：第四記詳諸經、論，或記言不應記，亦是答第四。或全不答，亦是記第四問。今此中云「記言不可記」也。
論「對法諸師」，已下述本論等釋。
論「一向記者至契實義故」，述第一記。
論「分別記者至欲說者何」，述第二記。好心問，但如是分別，即令自解。
論「反詰記者至無便求非」，述第三記。若有諂心請問，意欲求非，應但反問不須分別，問責其源默然而住。或反問，令其自記無便求非。為兩釋，非對二人。
論「豈不二中至成問記耶」，難也。本宗釋其問記，今言請故非問，反詰故非記。如何名分別、反詰二問記耶？
論「如有請言至豈非記道」，答也。《正理論》云「如是分別至究竟時，便令問者了所問義，故此分別記相即成。由此已遮有作是難於分別後，既更無容有餘記言不應成記，以即分別說為記故。謂分別時，問者自了所欲問義。分別終時，已能影顯所記義故。由是分別記相得成。未分別時彼未能解，分別已解，故名為記。此於能記立以記名。反詰終時，已能影顯所記義故，由是亦應許此反詰即名為記，由反詰言記彼問故。有作是難：此記亦不成，記後無容有餘記言故。問俱不與問相相應，請言：願尊為我說法。此不成問，但應名請。此中所難，應准前遮。然此與前有差別者，謂若反詰令彼自然有正解生，方得名記。如契經說：我還問汝！如汝所忍，應如實答。又如經說：汝意云何？色為無常、為是常等？非佛於此自為分別，但由反詰令彼自解，豈不此中名佛為記？若能記者默無所言令他解生，名最勝記。」
論「若爾應俱是反詰記」，難也。如有請言：為我說道。此名問道。由反詰記彼所問，即是記道。若爾者，前問、後問俱是反詰記，因何於中有分別記？
論「不爾問意至無分別故」，問意有記無分別，名反詰記。
論「捨置記者至不應為說」，釋捨置記，准前可解。
論「今依契經至但應捨置」，已下第三依經釋也。
論「云何有問至應反詰記」，釋第三記，如文可解。
論「云何有問至但應捨置」，釋第四記。此等皆帶我問故，所以捨置。

保延三年九月十五日午後點了，於南新屋點之。　　角樹

俱舍論疏卷第二十

沙門法寶撰

分別隨眠品第五之二

論「諸有情類於此事中」，已下大文第六明世縛事通局。於中有四：一世縛通局、二證三世有、三建立三世、四破三世有。此下兩頌第一明世縛通局。此中意說能繫三世對所繫三世辨繫通局。今言事者，是所繫事。於此事中隨眠隨增者，名之為繫；若不隨增，不名為繫。其隨增者非要現緣，雖在過、未，若未斷位，皆是隨增。隨增有二：一相應隨增、二所緣隨增。於未斷位，一切隨眠於自相應相無差別，皆隨增也。於自所緣相無差別，遍隨增也。所緣定故，不可說言於自所緣有遍、不遍。雖諸煩惱有自相、共相，意識、五識緣境寬狹力用不同，遍自所緣相無差別。若將能繫三世隨眠對其所繫，隨於何事，辨三世惑繫、不繫別，於中即有遍、不遍異。有人浪釋，恐煩不述。此兩行頌，前一行半明自相惑，後半行頌明共相惑。就前文中，前三句明過、現六識自相惑，後三句簡未來意、五不同。頌首云「若於此事中未斷」七字，流至於下明繫通局，必不斷故。

「論曰至流至後門」，此雖總分隨眠有二，即是釋頌「若於此事中未斷」七字。

論「若此事中至定遍起故」，明過、現六識自相惑繫境不同。

論「若未來世至皆能繫縛」，此釋意識相應自相惑也。貪、瞋、慢三雖在未來，遍自所緣常恒決定，於未斷然常繫所緣，要因見聞方能現起，故於三世非定遍行。《正理論》云「貪、瞋、慢三是自相惑，如前已辨。諸聖教中處處見有分明文證，且如經言『佛告衣帑母：「汝眼於色若不見時，彼色為緣起欲貪不？」「不爾。大德！」』乃至廣說。又契經說『佛告大母：「汝意云何？諸所有色，非汝眼見、非汝曾見、非汝當見、非希求見，汝為因比起欲、起貪、起親、起愛等不？」「不爾。大德！」』」乃至廣說(已上論文)。以貪、瞋、慢起不定故，於此事中但是已生未斷即繫此事。然於此中有繫三世，亦得名為遍三世也。過去貪等不能遍繫三世一切有漏法盡，現在隨其所緣廣狹不同，但起即繫。雖有通緣三世法者，亦無現在貪等能緣三世有漏法盡。若未來世意識相應別相煩惱，依總類說即緣三世有漏法盡。雖此不繫，即彼繫故。非不亦有唯繫過去及未來者，如一類貪唯繫此眼識及相應法性決定者。此識不生，此豈不唯緣未來世法。准此，亦有唯緣過、現世，亦有通繫

三世法者。過去、現在若生未斷，即繫現在、過去；不見聞境，不為一切過去、現在貪等繫縛。
論「未來五識至亦能繫三世」，釋五識相應惑也。若已生即繫，意與五同，故不別說。意識相應貪等，生與不生皆容遍行三世法也。五識相應生唯自世，不生遍三，所以別說。不生遍三者，此由五識依、緣必同時故。生必同時，不生即容境界三世，以色等境行於三世不待識故。識若生時，必待境故，雖世不同，性縛定故。於中有二：或令所緣歷其三世、或於一所緣參差不定、分其三世。今應指事作斯問答。問：頗有於此一色事中，此但指此事，不問三世？即此事中三世貪等，於此事中為繫不？答：過去、現在貪、瞋、慢等，緣此事生，未斷即繫。若過去、現在貪、瞋、慢等緣餘法生，不繫此事。及雖緣此一色事生，被對治道斷即不繫。繫有一種，隨已生不斷。不繫二類，謂不緣此生及緣已斷，此即通其六識，自相煩惱皆同此也。若在未來即有差別，意識相應定繫此事，未來必有眾多貪等，於所緣定性繫此故。由此未來生與不生皆有遍行，生與不生皆有繫此一色事故。若眼識相應諸可生者名繫自世，不名遍行。諸不生者定有一類繫此事也。同色境中於一剎那，必有總、別眾多識故，眾多識中唯一得生，餘不生故。無有過、現一色事中，不為未來眾多不生眼識相應貪等繫者，由此不生名為遍行。見、疑、無明，過去、未來定繫此一事也，此由二世皆遍行故。於現起者，若緣即繫、不緣不繫。由此《婆沙》歷六句等作問答云「於此事中頗有過去愛結繫，而有未來愛結繫耶？未來愛結繫，而為過去愛結繫耶？此應順前句答。」如是但有過去愛結繫，必為未來愛結繫也。所以名為順前句者歷六句。一一句中皆有兩句問答，此同前句，故名順前句也，亦名稱前句答。第二句「問云：頗有未來愛結繫，亦為過去愛結繫耶？答云：若前不生、生者已斷即不繫。若前生不斷即繫。」此言斷、不斷望未來非等品說。愛有三品，於此一色事中容有三品愛，不緣此一色事生、緣餘事生，緣餘事起此三品愛，皆不繫此一色事。若前不生不繫，理合通於三品。前生已斷不繫，此於三品中，或是上品、或是中品、或上中合說，必非下品，已說未來繫故，斷惑必三世同斷故。若過去世下品斷者，未來三品皆斷，不可言有未來愛結繫故。理定如上。若前生不斷即繫者，此亦通其三品，理必應爾。《婆沙》五十八歷六問云「若於此事有過去愛結繫，亦有未來耶？答：如是。設有未來，復有過去耶？答：若前生未斷即繫。若前未生、設生已斷則不繫。問：若時過去愛結已斷，即時未來愛結亦已斷。若時過去愛結未斷，即時未來愛結亦未斷。今何故說若前生未斷則繫，若前未生設生已斷則不繫耶？外國諸師作如是說：若前生未斷則繫者，說中三品結。若前未生則不

繫者，說下三品結。設生已斷則不繫者，說上三品結。迦濕彌羅國諸論師言：若前生未斷即繫者，說九品結。若前未生則不繫者，說後三品結。設生已斷則不繫者，說前六品結。如過去前六品愛結已斷，未來亦爾。後三品愛結雖未斷而未生故，在未來為繫，非過去。此中意說：若於此事有未來愛結未斷，亦有前生愛結未斷，即於此事亦有過去愛結繫義。若於此事雖有未來愛結未斷，而前於此愛結未生，雖餘處生，而於此事亦名未生。設生已斷，即於此事無有過去愛結繫義。」已上第一句，理實品數應如前說。然《婆沙》云「若生未斷即繫說九品者，據具縛說。若前不生即不繫，及生者已斷即不繫，皆據斷六品說。即當一來果，此據有繫故，非不還果等。此以餘處生名不繫故，非是已斷，斷故非具縛。若前未生則不繫者，說後三品，據一來說。設生已斷即不繫者，說前六品，亦是一來。應更思之。若於此事有過去愛結繫亦有現在耶？答：若現在前。設有現在，復有過去耶？答：若前生未斷等(云云如前。已上第二句)。若於此事有未來愛結繫，亦有現在耶？答：若現在前。設有現在，復有未來耶？答：如是(已上第三句)。若於此事有過去愛結繫，亦有未來、現在耶？答：未來必繫，現在若現在前。設有未來、現在，復有過去耶？答：若前生未斷等(已上第四句)。若於此事有未來愛結繫，亦有過去、現在耶？答：此中有四句(隨其所應)。設有過去、現在，復有未來耶？答：如是(已上第五句)。若於此事有現在愛結繫，亦有過去、未來耶？答：未來必繫。過去若前生未斷等，設過去、未來，復有現在耶？答：若現在前(已上第六句)。如愛結歷六，應知恚、慢、嫉、慳非遍行無明結歷六亦爾，迷自相結義相似故。如見歷六，應知取疑等歷六亦爾，迷共相結義相似故。雖有廣狹而亦相類(已上歷六句)。若於此事有過去愛結，亦有過去恚結繫耶？答：若前生未斷則繫等。設有過去恚結繫，復有過去愛結繫耶(已上小七第一句)？若於此事有過去愛結繫，亦有未來恚結繫耶？設有未來恚結繫，復有過去愛結繫耶(第二句)？若於此事有過去愛結繫，亦有現在恚結繫耶？設有現在恚結繫，復有過去愛結繫耶(第三句)？若於此事有過去愛結繫，亦有過去、現在恚結繫耶(答此中有四句)？設有過去、現在恚結繫，復有過去愛結繫耶(已上第四句)？若於此事有過去愛，亦有未來、現在恚耶(答此中有三句)？設有未來、現在恚結，復有過去愛結繫耶(已上第五句)？若於此事有過去愛結，亦有過去、未來恚結耶(答此中有三句)？設有過去、未來恚結，復有過去愛結繫耶(已上第六句)？若於此事有過去愛結繫，亦有過去、未來、現在恚結繫耶？答此中有五句。設有過去、未來、現在恚結繫，復有過去愛結繫耶(已上第七句)？如對恚結繫，對嫉，慳結亦爾。以愛對彼作小七句，如小七，大七亦爾。差別者，以二對一，

乃至以八對一。謂以過去愛結、恚結，先對過去慢結，次對未來，次對現在，次對過去、現在，次對未來、現在，次對過去、未來，復對過去、未來、現在。問一行歷六，小七、大七有何差別？答：復次以不相似法對不相似法作問答，不以世定，故名一行。以相似法對相似法作問答，以世定故，名歷六。以不相似法對不相似法作問答，以世定、以一對一，故名小七。以相似法對不相似法作問答，以世定、以二對一，乃至以八對一，故名大七。是謂差別。若共相惑，即不同此答。頗有過去見結繫亦未來也？答曰：如是。頗有未來見結繫亦過去耶？答曰：如是。此是以等問等，述可句答。若過去、未來對現在，其過去、未來定繫，現在若生即繫。」

論「所餘一切至能繫此事」，此釋共相惑也。「見疑無明」者，無明是不共無明，相應無明如所相應說。此見、疑等，過去、未來皆遍繫三世，現在不定。由此過、未皆是遍行，遍行三世故。今更總述，意識相應未來貪等，若生、不生皆是遍行，遍行三世故；過、現不定。五識相應貪等，唯未來不生是遍行，遍行三世故；過、現及生定非遍行。共相煩惱，過去、未來皆是遍行，遍行三世故；現在不定。皆不對自所緣境說遍不遍。

論「應辨諸事至及離繫耶」，經部問也。若有過、未，即合是常。過、未若無，不可說繫及不繫也。

論「毘婆沙師至諸相合故」，述有部宗。去、來定有而非是常，立宗由與有為諸相合故，立因。

論「為此所立決定增明」，已下一頌，第二引理教證三世有也。

「論曰三世實有」，此立宗也。

論「所以者何」，問教理也。

論「由契經中世尊說故」，引教答也。

論「謂世尊說至勤修厭捨」，引第一經證過去有也。

論「若未來色至勤斷欣求」，引經證未來有也。

論「又具二緣至應闕二緣」，引第二經證。若去、來是無，緣去來識應闕所緣緣，即違經說識二緣生。

論「已依聖教至證有去來」，結前起後，如文易了。

論「以識起時至識亦應無」，第一理也。

論「又已謝業至有現因在」，第二理也。

論「由此教理至二世實有」，結自宗也。詳薩婆多過、未體有，不同現在之有。過、未體無，不同兔角之無。若同現在，應非過、未；若如兔角，即應不能作境生心。《正理論》云「謂立去、來非如現有，亦非如彼馬角等無。」又云：「為境生覺是真有相。」譬喻論言「旋火輪、我二覺生時，境非有故。若一切覺皆有所緣，是則應無勝解作意。又諸世間夢中翳目兩月識等，境非有故。」《正

理》救云「謂輪覺生，非全無境。即火燈色速於餘方周旋而生，為此覺境，然火燈色體實非輪。而覺生時謂為輪者，是覺於境行相顛倒，非此輪覺緣無境生。我覺亦應准此而釋，謂此我覺即緣色等蘊為境故，唯有行相，非我謂我顛倒而生，非謂所緣亦有顛倒。勝解作意准此應起，謂瑜伽師見少相已，自勝解力，於所見中起廣行相生如是覺，此覺即緣諸蘊為境。住空閑者作如是言：如是相生是勝定果，謂勝定力於定位中引廣相生。如所變化夢緣過去曾所更境，如人夢中見兔有角，曾於異處見兔、見角，今於夢中由心惛倒，謂於一處和合追憶，由根有翳取境不明，故於境中起顛倒解。行相雖倒，境實非無。以翳目人要有色處見種種色，非全無色，異此則應無色處見。謂眼識生但見一月，由根變異發識不明，迷亂覺生謂有多月。非謂此覺緣非有生，即以月輪為所緣境。若不爾者，無處應見。既無月處此識不生，故此即緣月輪為境。」更有立破，恐繁不述。

論「若自謂是至非此部攝」，簡別宗也。分別說部者，說義有是有非，更須分別故，名分別說部。舊《婆沙》云毘婆闍婆提，訛也。新《婆沙》云毘婆闍縛地。毘婆此云分別，縛地此云說。《宗輪論》云「飲光部計，若業果已熟則無，果未熟則有。彼計同分別說部。」

論「今此部中差別有幾」，自下一頌，第三建立三世。

「論曰至非體有異」，此敘法救釋也。三世法體無別，類有異也。

論「如破金器至非捨顯色」，舉喻顯也。

論「如是諸法至非捨得體」，此法合也。如金是一，改瓶為瓮、捨瓶得瓮，非得捨金。

論「尊者妙音至離過未相」，此述第二計也。妙音意說：諸有為法有三種相，謂過去、現在、未來。正與一合，二不名離。從合得名，不從不離。

論「如人正染至不名離染」，舉喻顯也。

論「尊者世友至非體有異」，此述第三計也。此師意說：諸有為法有其三位，謂過去、現在、未來，法體是一，隨位名異。

論「如運一籌至置千名千」，舉喻顯也。

論「尊者覺天至立名有異」，此述第四計也。彼師意說：待過、現故名為未來，待現、未故名為過去，待過、未故名為現在。

論「如一女人名母名女」，舉喻顯也。

論「此四種說一切有中」，已下論主評彈也。

論「第一執法至外道朋中」，出第一師同外道過也。

論「第二所立至三世相故」，出第二師世雜亂過也。

論「人於妻室至何義為同」，出法、喻不同過也。

論「第四所立至類亦應然」，出第四計過也。過去中有前後三剎那，對前二應名未來，對後二應名過去，對前後應名現在。現在對前兩剎那應名未來，對後兩念應名過去，對前後念後應名現。未來類思。
論「故此四中第三最善」，評第三計也。
論「以約作用至非體有殊」，出善所以也。
論「此已具知至何謂去來」，第四破三世有也。此經部難也。
論「豈不前言約作用立」，有部答也。
論「若爾現在至有何作用」，經部難也。
論「彼豈不能取果與果」，有部答也。雖無見色等用，而有取果、與果用也。
論「是則過去至世相應雜」，經部難也。汝以取果、與果以為作用者，過去同類異熟因等，唯能與果不能取果；現在異熟因等，唯能取果不能與果，此即作用半有、半無，應名現在亦名過、未。一世之中有三世故，世雜亂也。《正理》救云「我宗說作用者謂是取果，取果之用定在現在，自餘力用並是功能。我宗然作用有無立其三世，非功能也。」今詳《正理》若作此釋，即有等無間緣現在取果，違《婆沙》過。
論「已略推徵次當廣破」，自下第四一頌廣破。文有四節：一破用分三世、二破與有為相合、三通引二經、四破二理。
「論曰至時有時無」，釋頌上句「何礙用」三字。「若說法自體恒有者」，牒有部計也。「應一切時能起作用」，難有部也。汝計有用名現在，無用名過、未者，用依於體，體既恒有，用亦應然、誰礙此用時有、時無？
論「若謂眾緣至許常有故」，牒救非也。眾緣和合即有作用，眾緣未合即無作用，由此作用時有時無，此救非理。即此眾緣亦許常有，由何得有和合、不和合時？
論「又此作用至有餘作用」，重破也。若作用有名現在，無名去、來，此去、來、今由何作用？此釋頌上句下三字「用云何」也。「用」字兩向用，向上何礙用，向下用云何也。
論「若此作用至作用是有」，救也。
論「則無為故至法名去來」，此破轉救也。若作用非去、來、今而得言有，即有二過：一同無為過、二建立宗過也。
論「若許作用至有此過失」，有部救也。即是釋頌第二句「無異」二字。
論「若爾所立至世義不成」，破也。釋頌第二句下三字「世便壞」也。
論「何為不成」，有部反問也。

論「以有為法至名過去」，出三世不成所以也。
論「彼復應說至名為已滅」，釋頌第三句也。若謂法體如現在有，先何所闕彼未有故名未已生？後復闕何彼已無故名為已滅？
論「故不許法至皆不成立」，此總結也。已上破就作用分三世也。
論「然彼所說至生滅理無故」，第二破有為相合也。
論「許體恒有至所未曾有」，破也。
論「依如是義至此真自在作」，引頌破也。文中有三：一生滅理無破。雖與相合，體常有故，生滅理無。二性、體無別破。體、性無別，體常性無常，所未曾有故。第三頌結也，如文可知。
論「又彼所言至如現實有」，此第三通引二經也。就中有二：一通世尊說有去、來；二通世尊二緣生識：此即初也。經部師云：我等亦說有去、來、今，謂曾有等名為有也。過去有因、未來有果，故名為有。又解：現有果故知過去有因，現有因故知未來有果。不同有部去、來如現實有。
論「誰言彼有如現在世」，有部不許也。
論「非如現在，彼有云何」，經部反問也。
論「彼有去來二世自性」，有部答也。
論「此復應詰至是去來性」，若三世俱有，如何可言不是現在是去、來性？經部破有部也。
論「故說彼有至非體實有」，經部述自宗非有部也。
論「世尊為遮至有無法故」，經部述經實無說有意也，有聲通顯有、無法故。
論「如世間說至其義亦應爾」，喻合也。如世間說：有燈前日無，有燈昨日無。說有燈無時，豈有燈耶？爾時無燈而言有燈，故知有聲非唯顯於有法。有燈已滅，亦准於此。既言已滅，即是無燈而言燈，故知於無說有。
論「若不爾者去來性不成」，經部師云：若不如我說有曾有名有、當有名有，如有部立三世有體，去、來性不成，同有體故。
論「若爾何緣至而猶是有」，有部引經難也。若謂去、來全無體者，何故世尊說業過去而猶是有。故知去、來非無。
論「豈彼不許至密說為有」，經部通經也。過去造業之時，熏相續中有與果功能，現在身中密說已成能熏為有。
論「若不爾者至過去豈成」，經部反難有部也。若過去業於今現實有性，過去豈成？應名現在。
論「理必應爾至本無等言」，經部引《勝義空經》所說也。若去、來眼根有實性者，經不應言「本無今有，有已還無。」
論「若謂此言至義已成立」，經部逆破有部通經。有部通云：本無者，本無現在，今有現在。本有今無者，本有現在，今無現在。作

如是救，此非理也，以現在性與彼眼根體無別故。若無現世性即無眼根，此即顯去、來無眼根體，義已成立。
論「又彼所說至體實有者」，牒有部引第二經通也。
論「應共尋思至作所緣境」，經部兩關徵有部也。
論「若法如意至不應正理」，破前關如意作能生緣也。如識緣未來，百千劫後當有彼法，或當亦無。彼既未有作用，如何能生今時識也。又涅槃性違一切有漏法生，如何為緣生能緣識？
論「若法但能至亦是所緣」，此述第二關與經部同也。
論「若無如何成所緣境」，有部難也。過去、未來，汝經部宗既說為無，如何得成識所緣境？
論「我說彼有如成所緣」，經部答也。緣過、未境，如緣現在成所緣也。
論「如何成所緣」，有部未得答意，重問也，或是難也。去、來既無，如何成所緣？
論「謂曾有當有至當有亦爾」，經部釋難也。若謂過、未同現有者，何故追憶彼時但憶曾有之相。逆觀亦爾。
論「謂如曾現在至未來為有」，重廣釋也。
論「若如現有至其理自成」，經部進退責有部也。若謂去、來如現有，應成現世。若體現無，不同現在，則應許有緣無境識，其理自成。
論「若謂去來至非散亂故」，經部牒有部轉計破也。若謂去、來同現在有，但現在色極微聚集，未來、過去極微散亂與現不同，名為過、未者。汝緣過、未色時不取散相，故知不是聚、散有異。
論「又若彼色至乃至廣說」，經部條有部轉計破也。又若去、來色同現在有，唯有極微散亂為異，即極微色無聚、散故應是其常。「又色唯應極微聚散，竟無少分別名生滅，是則遵崇邪命者論」，三同外道過也。「棄背善逝至乃至廣說」，四違經過也。
論「又非受等至已生時相」，受等不成三世過也。
論「若如現有至理亦自成」，經部兩關徵也。
論「若體全無至應是所緣」，即有部反難經部也。若謂去、來全無體性，仍是所緣，第十三處、十九界等，此能識為何所緣？
論「諸有達無至為何所緣」，經部反難有部也。若謂第十三處是無，非所緣境，達無十三處者，若不緣無，為何所緣？
論「若謂即緣至彼名為無」，破有部轉計。若謂但緣十三處名為境者，十三處名是有。今言無者，此乃是撥彼名為無，非稱當也。
論「若又緣聲至為何所緣」，經部反徵有部也。
論「若謂即緣至應更發聲」，第一關責也。
論「若謂聲無至如何謂無」，第二關責也。

論「若謂去來至其體一故」，第三責也。
論「若有少分至有非有境」，結成經部義。
論「然菩薩說至無是處者」，經部通經也。有部難云：若許緣無能生識者，何故菩薩說世間所無，我知我見無有是處。菩薩既言世間所無，即是無法。我知我見無是處者，即是知見無法無是處也。
論「意說他人至方觀為有」，此正通經也。意說：他人懷增上慢，亦於非有妄取現有之相謂為有也。此是世間所無。而言知見我於有方觀為有，唯於有知見，不觀無為有，故言世間所無，我知、我見無是處也。
論「若異此者至或有差別」，經部出異經部計，不許有緣無識過。若一切覺皆有所緣，既稱境知，何緣得為有為無猶豫不定？或言是色、非色差別。
論「理必應然至無上是無上」，經部重引經印成也。經既言，便知有是有，非有是非有。故知非有亦是識境。已上通二經竟。已下破二理也。
論「由此彼說至亦不成因類」，破第一理也。
論「又彼所言至理亦不然」，經部條第二理非也。如有部計，業現在取果，落謝過去世與果。若業過去是無，誰能與果？
論「非經部師至當廣顯示」，述經部計異有部也。經部不同有部計過去業能生當果。經部宗計業現在時業為先故，引相續身中轉變差別種子令當果生。種現在有，業是曾有，果當有也。
論「若執實有過去未來」，牒有部計，出不成因果過也。
論「則一切時至有何功能」，第一業無用過也。
論「若謂能生至其理自成」，第二違自宗過也。
論「若一切法至能生功能」，第三無因用過也。
論「又應顯成至有必不滅」，第四同外道過也。
論「若謂能令果成現在」，牒救也。救云：雖一切法一切時有，然非一切法一切時現在，令法現在是因作用。
論「如何令果成現在耶」，經部重問有部也。
論「若謂引令至餘方所」，牒計也。
論「則所引果其體應常」，第一過也。
論「又無色法當如何引」，第二過也。
論「又此所引應體本無」，第三過也。
論「若謂但令至其理自成」，第四失宗過也。已前諸難，《正理論》中皆悉有救，恐煩不述。
論「是故此說至非為善說」，總結有部非也。
論「若欲善說至所說而說」，示善說相也。
論「經如何說」，有部問也。

論「如契經言至而說有言」，經部引經答也。
論「若去來無至及離繫耶」，有部難也。經說去、來，有能繫、所繫，如何說無？
論「彼所生因至得離繫名」，經部答也。過去煩惱熏相續中有其種子，即此種子是過去果、未來世因，有彼果故言有過去，有彼因故言有未來。能繫煩惱，能緣去、來，煩惱有故說有去、來，非實有體所繫縛事，隨眠種子斷故得離繫名。雖無去、來，而有去、來煩惱，及所緣事，及離染名也。
論「毘婆沙師至便撥為無」，論主先破有部，後說存也。
論「有異門故至多剎那故」，此明教意甚深，隨其異門立名各別。
論「有異門故至即色等滅」，此時即一法上說生說滅。
論「有異門故至現在世滅」，此明法體雖同，世別名異，未來世生，現在世滅。
論「有異門故至世所攝故」，此明世是總名，生法有別。名生為世，標總名也。
論「有異門故至多剎那故」，此明未來多念總名為世，生唯是一，故言世中有生。廣如《婆沙》七十六釋。
論「傍論已了」，已下大文第七明斷離繫。
論「今應思擇至彼已斷耶」，問也。
論「若事離繫至斷非離繫」，略答也。
論「其事云何」，問也。頌答可知。
「論曰至如是應知」，於中有其兩類：一謂見道苦智已生、集智未生，見苦所斷結，及一果并得，已自性斷證得無為，而為見集所斷遍行隨眠繫縛，猶未離繫。二修道九品煩惱，隨下、中道生九品結，及一果得事中前品已捨其得，自性斷訖證得無為，而為下品等煩惱繫縛故，猶被繫也。言「未永斷」者，簡已斷也。若有先離欲惑入見道者，於此位中即不繫故。「能緣此」者，簡不緣也，謂他界緣等。「及」者，《正理》解云「及聲兼明前前已斷、後後未斷，皆能繫義。」
論「何事有幾隨眠隨增」，此下大文第八明惑隨增。就中有三：一明隨增事、二明單緣識、三明重緣識。此下將明隨增，先問也。若隨事別答，便費多言。已下明略答法。夫分所緣境有十六，即三界五部為十五，更加無漏有十六別。能緣識十六，謂三界五部無漏。此下三行頌，明十六識對十六境多少不同也。
「論曰至皆容緣故」，明欲界見苦、見集、修所斷三位也。此各五識緣，謂自界三即見苦、見集、修所斷法。見苦、集遍行能緣他部故，修道有漏善心能緣他部故。滅、道所斷唯緣自部，故不能緣也。若色界修所斷善心及無漏心，皆緣欲界有漏法故，無色界善不

緣欲界故，一切染心不下緣故。由此欲界見苦、集、修斷三法唯五識緣。
論「若色界繫至皆容緣故」，色界三種唯八識緣。為欲三種緣，謂苦、集斷有九上緣故，修斷有漏善能上緣故。自界能緣，如前可知。總有六種，無色界空處無間道修斷善心，總緣四禪故，無漏苦、集類忍智等皆能緣故，無色四斷不緣下故，滅、道所斷緣自部故。由此唯有八識緣也。
論「若無色繫至皆容緣故」，准前色界加無色苦、集所斷，由斯成十。言容緣者，此容有不緣，非決定緣。
論「見滅見道至十一識緣」，已下明三界見滅、道所斷也。若欲界者六識，乃至十者十一識緣，皆增自識。不增二者，滅、道所斷，不互緣故。
論「若無漏法至皆容緣故」，三界中各後三。「無漏第十」者，見滅、道無漏緣隨眠，各緣自諦無漏法。修斷善心通緣滅、道二諦，及非諦無漏法。無漏心通緣滅、道諦無漏法，不緣非諦。故此十心皆緣無漏。於此十中亦有不緣，故言容也。
論「為攝前義至能為十識境」，此兩行頌重述前義，如文可解。
論「如是了知至略示方隅」，自下正明繫事隨眠多少也。
論「且有問言至無漏第七」，此就二十二根中樂根作法。迦延婆沙中，就二十二作法，先問眼根，次問單緣識，後問重緣識。此就樂根作法，先問樂根，次問單緣識，後問重緣識。此即先問樂根隨增多少。將釋樂隨增之義，應先知樂根十六法中通其七種，謂欲界唯修斷，唯五識相應故；色界五部，第三禪樂根意識相應通五部故；無漏第七，依第三禪入無漏觀樂相應故。無色界唯捨受，故無樂根。所以十六法中唯通七也。
論「一切無漏至隨眠隨增」，正明樂根隨眠隨增。先簡無漏，後明六種欲界修斷樂根。欲界修斷四隨眠隨增，并苦、集下十一遍行隨眠隨增；色界第三禪地三十一隨眠隨增。九十八隨眠中，欲界十五，色界三十一，總有四十六隨眠隨增。
論「若有問言至隨眠隨增」，問單緣識。
論「應觀此識至皆能緣樂根」，將釋隨增，先須知單緣識，十六法中通幾法。應知通十二，謂欲界四，除見滅斷。此由樂根通有漏，無漏，有漏樂根五識相應，此是欲苦、集諦攝故，通苦、集所斷識緣。樂修道斷故，通修斷意識緣，依第三禪法智品道，道諦攝故。欲界見道斷無漏緣隨眠緣。滅諦非樂根，及見滅所斷中惑不與樂根相應，故見滅所斷不能緣樂根。由斯欲界唯四部也。色界五部皆能緣樂根，樂根通五部故，五部皆能緣也。無色界二，即見道諦及修所斷。見道諦者，謂無漏緣惑能緣。依第三禪類智品道修所斷者，

謂有漏善心能緣無漏樂根，即無我觀等。無漏第十二者，通緣三諦樂根故。
論「此隨所應至隨眠隨增」，正明隨增多少也。欲界四部除見滅斷，即二十九隨眠隨增。色界有為緣除見滅斷三，謂邪見、疑、無明，總二十八隨眠也。無色界二部，謂見道所斷七、修道斷三，及苦、集下遍行十一，二十一隨眠也。樂根緣識，總有七十八隨眠隨增也。
論「若復有問言至能緣緣樂根」，此第三明重緣識也。將釋隨增，先須知緣緣樂根識，十六法通其幾種。總十四識能緣緣樂識，十二如前單緣識，更加無色見苦、集斷二種，加滿十四。所以單緣即除見苦、見集所斷，重緣即取者，由苦、集所斷遍行隨眠，不能緣無漏樂根，及不緣下樂根故。所以重緣即能者，以遍行隨眠緣一切有漏法，修斷善心能緣無漏樂根，見道所斷邪見、疑、無明亦緣無漏樂根。此等皆為苦、集下遍行隨眠緣故，所以重緣即兼苦、集所斷也。
論「此隨所應至隨眠隨增」，正明隨增也。欲、色如上，無色四部加見苦、集所斷。此於前單緣識隨眠數上，更加不遍各二隨眠也。
論「准此方隅餘應思擇」，准此樂根欲知隨增，先觀此法十六種中是何所攝，然後易知隨眠多少。
論「若心由彼名有隨眠」，已下一頌，第九明有隨眠心也。
「論曰至心差別故」，分有隨眠心有二也：一有染心斷與不斷皆名有隨眠心；二無染心據隨增名有隨眠，斷已不名有隨眠也。
論「於中有染至恒相應故」，釋有染也。以與隨眠相應故名有隨眠，斷與不斷恒相應故。斷與不斷名有隨眠心也。
論「若無染者至名有隨眠故」，釋無染也。不染有漏心據隨眠隨增故名有隨眠，由斯未斷名有隨眠，斷已不名有隨眠也。
論「如上所說十種隨眠」，自下第十明起次也。
「論曰至乃至廣說」，從無明生疑也。
論「從此猶預至必憎嫌故」，釋疑後生邪見等也。《正理》更有兩種次第，恐煩不述。
論「有餘師說至見為境故」，敘異說也。若生見斷瞋，應如餘師說，通生修道瞋，亦緣他相續。
論「如是且依至前後無定」，此明起不定也。《正理論》云「諸隨眠起無定次第，可一切後一切生故。」
論「諸煩惱起由幾因緣」，自下一頌，第十一明起因緣也。
「論曰至加行三力」，明三因也。將起欲貪纏時，由未斷貪得為因力，即由得力令貪生故，如《正理》說。又云「三緣故說未斷未遍

知，謂得未斷故，對治未生故，未遍知境故，順欲貪境現在前故。是境界力，緣彼非理作意起故，是加行也。」
論「餘煩惱起類此應知」，類貪亦有三力。
論「謂此且據至阿羅漢等」，明有具緣及唯一緣亦起煩惱，然無三緣總無起煩惱也。
論「即上所說至其體云何」，此下大文第二雜明諸惑。文中有三：一明漏等四門、二明結等六門、三明五蓋。就明漏等四門，一出體、二釋名。此下四頌，出體門也。
「論曰至各二十六」，此出欲漏。「有漏」，體也。欲界根本煩惱三十六，十纏合有四十六。除五無明，四十一物總名欲漏。色、無色界根本煩惱各有三十一，合有六十二。各除五無明，總有五十二物，總名有漏。
論「豈不彼有至何故不說」，外人難也。欲界具十纏，十纏俱欲漏。上界有二纏，因何非有漏？又違《品類足》說。彼說「有漏并煩惱纏」，今於此中何故不說？
論「迦濕彌羅國至不自在故」，此引《婆沙》答也。一以少故、二以不自在故，所以不說。
論「何緣合說至為一有漏」，問也。
論「同無記性至名有漏義」，答也。三因故合說，一同無記性故、二同內門轉故、三同依定地生故。又指前〈隨眠品〉初釋有貪名，則是此中名有漏義。《正理》破云「彼界煩惱亦於外門，有緣色、聲、觸境轉故。謂此應言：何緣合說二界煩惱為一有漏？同無記故，同對治故，同定地故合一。」俱舍師救云：雖彼上界亦外門轉，言內門約多分說。如言色界，豈無受等？
論「准此三界至為無明漏」，出無明漏體也。既欲漏、有漏皆不取無明為體，故知三界十五無明，義准已立為無明漏。由此頌中但言「無明諸有本」，不言三界十五無明為無明漏，以說欲漏、有漏，已顯十五無明為無明漏故。
論「何緣唯此別立漏名」，問也。何緣欲漏、有漏皆諸煩惱共立為一，唯此無明獨立為無明漏耶？
論「無明能為諸有本故」，舉頌答也。無明是三有本者，此由無明起諸煩惱業等故名為有本，非是十二支中無明本也。十二支中無明，通用諸煩惱為體故。《正理論》云「唯此別立漏名，為顯無明過患勝故，謂獨能作生死根本。如契經說：無明為因生於貪染，乃至廣說。此豈是無明支耶？」
論「瀑流及軛至及有軛」，上出三漏體。此明瀑流及軛體類同三漏，同用十纏、九十八隨眠為體。欲界十纏、三十六隨眠中，除無

明及見，名欲瀑流及欲軛。上二界六十二中，除見、無明，為有瀑流及有軛。
論「析出諸見至合立為漏」，釋離合所以也。由見猛利，瀑流等中別立為一，令住名漏。見性猛利不順住故，於漏之中與餘合立。無明有本故，別立無明瀑流軛等。
論「如是已顯至各有五」，此示體多少也。欲界三十六隨眠，除五無明、十二種見，總除十七，餘有十九，并十纏，總有二十九物，名欲瀑流。上二界隨眠六十二，除十無明、二十四見，餘有二十八物，名有瀑流。三界各十二見，合有三十六物，為見瀑流。三界十五無明，為無明瀑流。
論「應知四軛與瀑流同」，此類釋四軛也。四軛各別物數多少，一一皆與四瀑流同。
論「四取應知體同四軛」，類釋四取。此說體同，開合有差別也。
論「然欲我語至與前軛別」，前明體同，此明開合別也。
論「即前欲軛至名戒禁取」，別出體也。如文可知。
論「何緣別立戒禁取耶」，問也。何緣四取別立戒禁取耶？
論「由此獨為至為清淨道故」，答也。以二因故所以別立。由非道計道，捨其真道，為聖道怨。在家之眾，妄計自餓為生天道，而不行十善。諸出家眾，直以破衣、麁食，捨可愛境，二百五十戒等為真實道，不知是助道緣，而不修行三十七品。
論「何緣無明不別立取」，問也。何緣無明與餘合立不別立耶？
論「能取諸有至合立為取」，答也。取諸有故名之為取。由無明不了相，故彼非能取。及非猛利故，但可與餘合立為取。已上依有部釋。
論「然契經說至應知亦爾」，此述經部宗也。「欲軛云何」，經中問也。「謂諸欲中」者，謂眾多貪欲之中，或諸五欲境中，欲貪至纏壓於心者。上明欲貪眾名纏於心。明欲貪過患，是名欲軛，經說貪名軛也。經中說眾名者，示多過患。有軛、見軛應知亦爾，亦以欲貪為體。故《正理》云「此於愛體說三軛名。然唯言三者，無明軛等似言以無明為體。」
論「又餘經說至名欲等取」，引第二經證四取總以欲貪為體也。《正理論》云「此不相違，經意別故。乃至佛觀所化、機行所須，於多體中且略舉一。又如經說：『若斷一法，我能保汝得不還果。一法者，謂薩迦耶見。』非唯斷此得不還果。又如說無明能蓋有情類，然於餘處說蓋有五。此經亦爾，隨所化生現相續中為愛所惱，故略為彼說愛無失。」已上釋也。欲、有二軛可略舉愛，愛彼攝故。見軛云何？愛與見軛性各別故。已上難也。舉亦無失，以見軛名依訓釋門通二義故。若見即軛，名為見軛，如無明軛。若於見軛

名為見軛，猶如有軛。佛令佛子知二義故。雖亦於愛立見軛名，而亦無失。
論「如是已辨隨眠并纏」，自下一頌，第二釋名。上兩句有四義釋隨眠也，第三一句釋餘四義，下句結也。
「論曰至故名微細」，釋頌「微細」字也。《正理論》云「是故聖者阿難陀言：我今不知於同梵行起慢心不？不說全無，以慢隨眠行相微細，彼尚不了慢心有無，況諸異生。餘例應爾。有釋：彼於剎那極微亦有隨增，故名微細。」
論「二隨增者至增惛滯故」，釋頌第二義也。《正理論》云「如何煩惱有於所緣、相應隨增」，問也。境增隨眠，無疑不問。隨眠增境及相應法，難解故問。如前已辨，指前古師釋也。或如怨害伺求瑕隙，及如見毒，應知煩惱於自所緣有隨增義。亦如熱鐵丸能令水熱，及如觸毒，應知煩惱於自相應有隨增義。已上文釋所緣、相應。義別喻異，前是所緣、後是相應。二皆同乳母，令嬰兒隨增。乳母能令嬰兒增長，及令伎藝漸次積集。所緣、相應令諸煩惱相續增長及得積集。前明煩惱增境及相應法，此明境及相應增煩惱也。
論「言隨逐者至常為過患」，釋頌第三義也。《正理論》云「謂無始來於相續中起得隨逐。」
論「不作加行至故名隨轉」，釋頌第四義也。《正理論》云「極難離故，如四日瘧及鼠毒等。有說：隨縛謂得恒隨，如海水所隨空行影。」
論「由如是義故名隨眠」，結釋名也。《正理論》云「由此所說諸因緣故，十種煩惱立隨眠名。」此上二論結隨眠名，皆非訓詞門釋，但是十種煩惱有上四義立隨眠名。有人云：微細是眠義，後三是隨義。非也。所以得知？此論亦是由如是義故名隨眠。《正理論》云「由此所說諸因緣故，十種煩惱立隨眠名。」故知但是過失多故立隨眠名，非是四中取訓詞釋，《正理》別有訓詞門故。《正理論》云「依訓詞門釋此名者，謂隨流者相續中眠故名隨眠，或隨勝者相續中眠故名隨眠，即是趣入如實解位為惛迷義。或有獄中長時隨逐覆有情類故名隨眠。」
論「稽留有情至故名為漏」，上總釋名。如堤塘漏水，有其二義：一者住義，即是留住生死之義；二是流義，即是於生死中流轉。「於六瘡門泄過無窮」者，正明漏也。
論「極漂善品故名瀑流」，總釋瀑流名也。
論「和合有情故名為軛」，總釋軛名。令有情與界、趣、生共和合故名軛，猶如車軛。《正理論》云「於界、趣、生和合名軛。」
論「能為依執故名為取」，總釋取名也。能與執取三有自體為依故。《正理論》云「執取彼彼自體名取」，已上有部釋也。

論「若善釋者應作是言」，已下論主釋也。
「論諸境界中至說名為漏」，此釋漏也。
論「若勢增上至難違拒故」，釋瀑流也。
論「於現行時至故名為軛」，此釋軛也。
論「執欲等故說名為取」，或謂以愛執取四法名為四取。◎
俱舍論疏卷第二十

交了。

保延三年九月十九日朝於南新房點了。　　可久樹

俱舍論疏卷第二十一

沙門法寶撰

分別隨眠品第五之三

◎論「如是已辨至為復有餘」，結前四門生後門也。問意云：隨眠并纏，世尊就過差別，說為漏、瀑流、軛等。為唯有爾所過名？為更有餘義立異名耶？此下第二半頌更立五義。垢非纏、隨眠，故別為一門。

「論曰至復說五種」，列五名也。一結、二縛、三隨眠、四隨煩惱、五纏。

論「且結云何」，自下五義并垢，有六數也。此下五行半頌，第一明結。於中三種：一九結、二五下分結、三五上分結。此兩頌半明九結也。

「論曰至九慳結」，列九名也。

論「此中愛結至當辨其相」，出愛結也。所以九種總名結者，《正理論》云「於境於生有繫縛能，故名為結。或有此故，令諸有情合眾多苦，故名為結，是眾苦惱安足處故。此中愛結，謂三界貪，此就所依及所緣說。依三界身、緣三界境，未離三界染之貪，名三界貪。所言貪者，謂有心所樂可意相所攝受行，即於諸有及諸有具所起樂著，說名為貪。何緣此貪說名為愛？此染心所隨樂境故。」

「餘隨所應當辨其相」者，謂恚結等。如餘處釋，當辨其相。《正理》釋云「恚謂於違想及別離欲所攝受行中，令心憎背。慢謂七慢，如前已釋。言無明結者，謂三界無知，此約所依，非所緣故，以諸無漏法不墮界故，無明亦用彼為所緣故。此廣分別，如〈緣起〉中。見結、取結，俱邪推度相，別顯彼相，廣如五見中。於前分別邊執見處說，計為我有漏行中，計斷計常名邊執見。於中斷見名何所目？謂執死後行不續生。豈不此即是撥後有邪見？雖有此責，現見世間有行相同而體差別，如慈與愛體異行同。如何行同而體差別？如起加行欲饒益他，若屬染心從愛所起，若從慈起屬不染心，是謂行同而體差別。如是於行見不續生，從邪方便生，此屬斷見。離方便而起生，此屬邪見，亦是行同而體差別。此斷、常生方便，如六十二見中說。」

論「見結謂三見，取結謂二取」，此分五見為二結也。

論「依如是理至隨眠隨增」，下別引本論問答。此即問。「頗有見相應法」者，謂見取、戒取相應法，以此二取是五見中二見故。

「為愛結繫非見結繫，非不有見隨眠隨增」者，謂為九結中愛結繫，不為九結中見結繫也，而為十隨眠中見隨眠隨增也。
論「曰有」，答也。
論「云何」，重問。
論「集智已生至彼隨增故」，廣引。謂集智已生、滅智未生，見滅、見道二取相應法出法體時也。集智已生時，謂已斷苦、集遍行隨眠故。苦、集下身、邊二見及邪見，此三見結已斷故，不能繫滅、道下二取相應法。滅、道下有邪見，是不遍見結，緣無漏故，不緣滅、道下二取相應法，亦不與相應，由此不為見結繫也。而為滅、道下貪緣故，為愛結所緣繫也。五見俱名見隨眠故，二取即是見隨眠攝，與彼相應故有相應隨增，亦容緣故有所緣隨增。
論「何緣三見至為取結耶」，問也。
論「三見、二取至立為二結」，答也。有二義故，分見為二結：一為物等、二為取等。如文可解。《正理論》云「說此物等，於義何益？於結義中見有益故。此言意說：如貪、瞋等一一獨能成一結事，三見、二取各十八物和合各成一結事故。若異此者，應說五見各為一結，如貪、瞋等故。見及取各十八物，共立一結方敵貪等。若爾，身見、邊見、見取有十八物，戒取、邪見十八亦然，豈非物等？不爾，本釋其理決定。所以者何？以取等故。三見等所取，二取等能取。」
論「何故纏中至非餘纏耶」，問也。
論「二唯不善至故唯立二」，答也。十纏中慳、嫉、忿、覆四纏，自力起，唯不善。慳、嫉入結，忿、覆非結。若立八纏，除忿、覆，二唯有慳、嫉二纏，自力起，唯不善；餘纏皆闕二義。無慚、無愧，唯不善，非自力起。悔通善、惡，唯自力起。餘，二皆無，睡眠、掉舉、惛沈。
論「若纏唯八至亦具兩義故」，難也。若纏有八，唯慳、嫉具二復立為結，義即無違。許纏有十，忿、覆具二而不入結，慳、嫉具二因何入結？故釋非理。
論「由此若許至及自部故」，更為別釋也。「應言嫉、慳過失尤重」者，是總句。「謂此二種數現行故」者，釋尤重義。《正理論》云「應作是釋：唯嫉、慳二過失尤重，故十纏中立二為結，由此二種數現行故。謂生欲界雖有九、六、三結、無結，而經唯說嫉、慳二結惱亂人、天。謂雖生在二善趣中，而為賤貪重苦所軛。現見卑賤及諸乏財，乃至極親亦不敬愛。又二遍顯隨煩惱故，謂隨煩惱總有二種：一戚俱行、二歡俱行。嫉、慳遍顯如是二相。又此二能惱二部故，謂在家眾於財位中，由嫉及慳極為惱亂；若出家眾於教行中，由嫉及慳極為惱亂。或能惱天、阿素洛眾，謂因色味極

相擾亂。或此能惱人、天二眾，如世尊告憍尸迦言：『由嫉、慳結，人、天惱亂。或此二能惱自、他眾，謂由嫉故惱亂他朋，由內懷慳惱亂自侶。』故十纏內立二為結。」
論「佛於餘處依差別門」，此下兩頌第二明五下分結也。
「論曰至防邏人故」，此敘第一釋也。此師意：以欲界名為下分，順益欲界故名順下分結。後二不令出，前三却令入，舉喻可知。
論「有餘師說至順下分名」，第二釋也。此師意說：下有二種，一下有情，謂諸異生；二下界，謂欲界。由前三故不超下有情，由後二故不超下界。
論「諸得預流至斷三結耶」，問也。預流果斷身見、邊見、戒取、見取、疑、邪見六種煩惱，何故經說斷三結故得預流果？
論「理實應言至但說斷三」，略開二門答前難也。佛依此故略說三也。
論「謂所斷中至攝彼三門」，牒前門釋見所斷惑總有三類，唯一、通二。通四部故，謂身、邊見唯苦下；戒取通苦、道；見取、邪見、疑通四部說。身見攝一部。戒取攝二部。疑攝四部。
論「又所斷中至已說斷六」，第二釋也。見斷煩惱三隨三轉，所隨是能隨根，說彼所隨即兼能隨。「故說斷三已說斷六」者，雙結兩釋。
論「有作是釋至故說斷三」，敘異說也。「謂由身見怖畏解脫不欲發趣」者，恐得涅槃，我斷，故不欲發趣。「由戒禁取依執邪道」者，非道計道名戒取故。「由疑於道深懷猶豫」者，疑於正道是道、非道？故佛偏說三，兼亦顯餘，故但說三不說六也。
論「佛於餘經如順下分」，已下一頌，第三明五上分結也。
「論曰至名順上分」，結釋也。此以不超上界、順益上界，故名順上分結。則是上界為上分也。《正理論》云「如是五種體有八物，掉舉等三二界別故，上二界別成六，唯修所斷名順上分。順益上分故，名順上分結。要斷見所斷，彼方現行故。見所斷惑未永斷時，亦能資彼令順下分，故未斷見惑時，上界二貪及掉舉、慢、無明有力，資令却生下界，故要永斷見所斷惑方現行者名順上分。」又云「於少是結，謂聖者於少非結。謂異生有位是結，謂已離欲貪；有位非結，謂未離欲貪。」又云「掉舉擾惱三摩地故，於順上分建立為結。即由此理順上分中不說惛沈，順等持故。」《婆沙》云「問：何故唯修所斷立為順上分結？答：令趣上生名順上分。見所斷結亦令墮下，故不立為順上分結。復次上人所行名順上分。上人是聖，非諸異生，見所斷結唯異生起，故不立為順上分結。於聖者中，唯不還者所起諸結立順上分。問：因論生論。何故預流及一來

者所起諸結非順上分？答：順上分者，謂趣上生，預流、一來所起諸結亦令生下，故不立為順上分結。」
論「已辨結，縛云何」，此下一句明三縛也。
「論曰至作此定說」，釋也。繫縛有情名之為縛。何緣唯說此三為縛？由三受故。約自相續，有相應、所緣隨增；若他相續，唯所緣也。《正理論》云「以能繫縛故立縛名，即是能遮趣離染義。結、縛二相雖無差別，而依本母說縛有三：一者貪縛、二者嗔縛、三者癡縛。所餘諸結品類同故，攝在三中。謂五見、疑同癡品類，慢、慳二結貪品類同，嫉結同嗔，皆三結攝。又為顯示已見諦者餘所應作，故說三縛。通縛六識身，置生死獄故。又佛偏為覺慧劣者，顯麁相煩惱，故但說三縛。有餘師說：由隨三受勢力所引，說縛有三。謂貪多分於自樂受，所緣、相應二種隨增；少分亦於不苦不樂；於自他苦及他樂捨，唯有一種所緣隨增。嗔亦多分於自苦受，所緣，相應二種隨增；少分亦於不苦不樂；於自他樂及他苦捨，唯有一種所緣隨增。癡亦多分於自捨受，所緣、相應二種隨增；少分亦於樂受、苦受；於他一切受唯所緣增。是故世尊依多分理，說隨三受建立三縛。何類貪等遮趣離染說名為縛？謂唯現行。若異此者皆成三故，則應畢竟遮趣離染。」後釋同《俱舍》，前釋三縛通一切煩惱等。偏說三者，是餘染法之本母故，說三亦攝餘也。
論「已分別縛隨眠云何」，自下一句，第三明隨眠。
「論曰至如前已說」，指前說也。
論「隨眠既已說隨煩惱云何」，自下半頌，第四明隨煩惱。
「論曰至如雜事中」，釋頌文也。根本煩惱亦名隨煩惱，以隨心為惱亂事故。此即心為所隨，煩惱為能隨。復有此餘異諸煩惱忿等染污心所，是行蘊攝。隨煩惱起故，亦名隨煩惱。此是根本煩惱為所隨，忿等為能隨也。非是忿等不名煩惱，但隨他故。廣說如《法蘊足論》第九卷〈雜事品〉中說。
論「後當略論纏煩惱垢攝者」，生下文也。下明纏、垢，先辨其纏，故言「且」也。自下有兩行半頌，第五明纏。前一行頌出纏名體，後一頌半明纏從生。
「論曰至更加忿覆」，敘異說也。准經說欲貪纏為緣，故知根本煩惱亦名為纏。《品類足》八、《毘婆沙》十、《正理論》云「如是十種繫縛含識，置生死獄，故名為纏。或十為因起諸惡行，令拘惡趣，故名為纏。」
論「無慚無愧如前已釋」，指前〈根品〉釋也。
論「嫉謂於他至如前已辨」，此釋嫉、慳、惡作指前。
論「眠謂令心至亦如前釋」，釋眠、掉舉、惛沈，指前釋也。悔通善、惡，唯取不善。眠通三性，唯取染污為纏。《正理論》云「令

心昧略，惛沈相應不能持身，是為眠相。眠雖亦有惛不相應，此唯辨纏，故作是說。」又云「眠不與加行善相應，性相違故。唯生得善，性羸劣故。通不善、有覆無記。」又云「無覆無記唯異熟生，起工巧等眠便壞故。有餘師說：於眠位中亦有威儀、工巧心起，然非初位彼可即行，於後夢中方可行故。」《婆沙》三十七云「無覆無記者，謂威儀、工巧、異熟生，非通果。威儀者，如夢中自謂行等。工巧者，如夢中自謂畫等。異熟生者，如夢中除前所說餘無記轉。有餘師說：唯異熟生是睡眠中無覆無記，以心惛昧不發身、語，故無威儀及工巧性。」

論「除嗔及害至說名為覆」，釋忿覆也。

論「於此所說至是疑等流」，自下釋十纏是根本煩惱等流。由此名隨煩惱，不名煩惱。

論「有說覆是至如其次第」，敘異說。如文可知。

論「餘煩惱垢其相云何」，自下一行半頌，第六明六垢也。前之半頌出垢名、體，後一頌明從生。

「論曰至名煩惱垢」，此說是煩惱之垢也，相麁故別與垢名。釋六垢相也。別釋相可解。《正理論》云「恨與忿相有差別者，如樺皮火，其相猛利，而餘勢弱，說名為忿。如冬室熱，其相輕微，而餘勢強，說名為恨。由此故有說恨相言：忿息已續生，令心濁名恨。又釋誑名云：謂先籌度設此方便，令彼後時生顛倒解，故名為誑。然世間說，為利為名現相惑他名為誑者，諸誑所引身、語業事，是誑果故假立誑名，如以通名說通果事。」

論「於此六種至諸見等流」，釋六垢從根本煩惱等流。如文可解。

論「此垢及纏至隨煩惱名」，釋十纏、六垢名隨煩惱所以。

論「此垢及纏為何所斷」，此下大文第三義門分別。就中有五：一三斷：二三性：三三界：四六識：五五受相應。此一頌三斷分別也。

「論曰至見此諦所斷」，謂無慚、無愧、惛沈、掉舉、睡眠，此五通與見、修所斷煩惱相應，故通見、修斷也。

論「餘嫉、慳悔至名自在起」，明唯修斷，如文可解。

論「此隨煩惱誰通何性」，下半頌，第二三性分別也。

「論曰至皆唯不善」，明眠、惛、掉三，在欲界中身、邊見相應是無記，餘是不善。自餘纏、垢皆不善性。

論「上二界中至無記性攝」，明上二界唯無記也。

論「此隨煩惱誰何界繫」，下半頌，第三界繫分別也。

「論曰至今復重辨」，釋諂、誑通二地所以。如文可解。

論「惛掉憍三至唯欲界繫」，十纏六垢之中，諂、誑通二地，惛、掉、憍三通三界，此五如前已辨，自餘十一唯欲界繫。

論「已辨隨眠及隨煩惱」，此下一頌，第四六識分別也。
「論曰至無容起故」，明唯意識相應有三種：一見所斷；二慢、睡眠；三自力起隨煩惱地。此三種或五識無容起也。
論「所餘一切至皆容起故」，釋通六識者。謂修所斷貪、瞋、無明，及無慚、無愧、惛沈、掉舉，及大煩惱地所攝隨煩惱，依六識身起。
論「如先所辨樂等五受」，自下有四行頌，第二明受相應。就中有二：一明本惑、二明隨惑。此兩頌第一明本惑。
「論曰至遍六識故」，明貪、瞋、無明三相應也。如文可解。
論「邪見通與至罪福業故」，此釋邪見，受相應也。先造罪者，後謂無因果，心則生歡喜。先造福者，後謂無因果，心則生慼。
論「疑憂相應至心愁慼故」，釋疑，受相應也。疑心猶豫求決定智，正疑之時於境不決，故生憂慼。
論「餘四見慢至唯意地故」，明四見，慢相應也。以歡行轉唯意地故，不通樂受。《正理論》云「有餘師說：不應此五唯喜相應，現見此五現行位中亦有憂故。謂世現見，執有我者亦自感傷，我受苦故。執我斷者亦生憂慼。故契經言『諸愚夫類於我斷壞心生驚恐。』執自苦行為淨勝者，內心必懷極愁慼故。己之聞、智、族等下劣，每為他人所輕淩者，與慢俱起，必有慼故。由是此五亦憂相應。彼說不然，異心起故。謂自感傷我受苦者，此但緣苦而自感傷，當於爾時不執有我。若起我見現在前時，於我必應有歡行轉。懷斷見者見斷德故，不因斷相而生驚恐。懷常見者於斷生怖，然生怖位則不計常。執自苦行為淨勝者，必異心中緣自所受種種苦事而生愁慼；若執苦行為淨勝時，必應生歡，見彼德故。為他輕淩而生慼者，如是憂慼必在異心。誰有為他輕淩生慼，而即起慢侮蔑於他？故五喜俱，誠為善說。」
論「已約別相至必住捨受」，明諸惑皆捨受相應。如文可解。
論「欲界既爾至諸受相應」，釋上地也。
論「若諸地中至故不別說」，重廣述也。初禪有四識，受有喜、樂、捨。喜意，樂三，捨通二禪已上唯有意識。二禪有喜、捨二受，三禪有樂、捨二受，四禪已上唯有捨受。上地煩惱，隨其所應通四識一識，即與彼識所有諸受相應。《顯宗》二十七云「何緣二疑俱不決定，而上得與喜、樂相應？非欲界疑，喜受俱起。以諸煩惱在離欲地，雖不決定亦不憂慼，雖懷疑網，無廢情怡。如在人間求得所愛，雖多勞倦而生樂想。又說色界喜、樂與疑得相應者，俱寂靜故，依平等義建立相應。既等寂靜，相應無失。如欲喜根，非處生故，相不寂靜。疑即不然，由此喜、疑無相應理。謂世現見，有貧賤人，乃至匱 食乏衣，復為重擔之所鎮壓。雖遭此等種種艱

辛，而有歡娛歌舞嘯詠，或見他苦而反生歡。如是喜根有非處起，疑即不爾，故無等義。由不等故，無相應理。有說：色界雖復懷疑，而於疑中生善品相，故彼得與喜、樂相應。謂彼現見，諸離欲者多分因疑能引正定。有說：初、二、三靜慮中與疑俱生，應全無受，故但應與本性受俱。」

論「已辨煩惱諸受相應」，自下有兩行頌，第二明隨煩惱受相應也。

「論曰至唯意地故」，嫉、悔、忿、惱、害、恨六隨煩惱，唯戚行轉，故憂根相應；唯意地故，非苦相應。《正理論》云「有餘師說：惱喜相應，見取等流，故下破。」

論「慳喜相應至極相似故」，此注別有文憂相應。慳得即喜，慳不得即憂。已上注。

論「誑諂眠覆至憂慼心行」，此四通二行，故憂、喜相應，唯意地故非苦、樂相應。或時以歡喜心行諂、誑、眠、覆，即與喜相應。或時以憂慼心行此四種，即憂相應。《正理論》有餘師言：既說誑是貪等流故，但應歡行，不應說與憂根相應；是歡等流，不應慼故。又正誑時不應慼故，或應說誑是癡等流。

論「憍喜樂相應至與喜相應」，釋憍通三界也。歡行轉故，不與憂根相應。唯意地故，下地不與樂根相應。通上地故，至第三禪與樂相應。

論「此上所說至遍相應故」，自前所釋諸隨煩惱，皆遍與捨受相應。三禪已下增盛如前說，相續斷時皆捨相應。四禪已上若盛，若欲斷時皆捨相應，地法無餘受故。又捨與歡、慼，六識上下諸地，一切無遮皆遍相應，譬如無明遍與諸煩惱相應也。

論「餘無慚愧至地法攝故」，釋餘四也。此四遍與五受相應，無慚、無愧不善地故，通與一切不善相應。不善通六識，五受故。惛沈、掉舉是大煩惱地故，通與一切染心相應。一切染心通六識五受，上下地故，由此通與五受相應。

論「所說煩惱隨煩惱中」，自下一頌，大文第四明五蓋也。

「論曰至五疑蓋」，引經列名、體也。

論「此中所說至通三界耶」，問也。惛、掉及疑既通三界，為唯取欲？為通上耶？

論「應知此三至非色無色」，答也。以唯不善，立為五蓋。上非不善，故不立蓋。《正理論》云「為顯惛沈、掉舉二種，唯欲界者有立為蓋。故與眠、悔和合而立，眠、悔唯是欲界繫故。為顯眠、悔唯染污者有得蓋名，故與惛沈、掉舉二種和合而立，惛、掉唯是染污性故。疑准前四，在欲可知。」

論「何故惛眠至合立一耶」，問也。

論「食治用同至食非食同」，此略答也。
論「何等名為至心性沈昧」，釋惛、眠蓋。食及非食，事用同也。
論「掉悔雖二至二合為一」，釋掉、悔三事同，并總結也。如文可解。《正理》答此問云「欲貪蓋食謂可愛相，此蓋對治謂不淨想。瞋恚蓋食謂可憎相，此蓋對治謂慈善根。疑蓋食謂三世，如契經說『於過去世生如是疑』，乃至廣說。此蓋對治，謂若有能如實觀察緣性緣起。」餘二蓋食等，如《俱舍》說。又云「或貪、瞋、疑是滿煩惱，一一能荷一覆蓋用。惛、眠、掉、悔非滿煩惱，二合方荷一覆蓋用。」此同《婆沙》等擔義是蓋義。
論「諸煩惱等至唯說此五」，問也。
論「唯此於五至建立為蓋」，答也。《正理論》「問云：此五名蓋，其義云何？謂決定能覆障聖道、聖道加行，故立蓋名。若爾，所應諸煩惱等皆得名蓋，一切皆能覆障聖道及加行故。如世尊告諸苾芻言：『若為一法所覆障者，則不能了眼是無常，一法謂貪。』乃至廣說。一一別說如〈雜事〉中。何故世尊說蓋唯五？理實應爾。然佛世尊於立蓋門唯說五者，唯此於五蘊能為勝障故。」准上問答釋蓋名，應言能覆障聖道及加行名蓋，或覆五蘊故名蓋也。
論「若作如是至應先慧障故」，難也。
論「依如是理至怖畏掉悔」，述異師說障也。此問答蓋前後，如文可解。然此論意，取惛沈障定、掉舉障慧，《正理》不許，恐煩不錄。
論「有餘別說至唯有此五」，述有餘師立五因也。《正理》破此師云「乍可枉謗當聖慈尊。以聖慈尊猶一生隔，未證無等大乘智故，寧可枉謗現能寂尊？彼說何緣名枉謗佛？以彼所說前後相違，及與契經理相違故。如何彼說前後相違？謂若欲貪、瞋恚二蓋現起能障將入定心，障既現前何能入定？若別修治伏已入者，則不應言正入定位。於止及觀不能正習，又不能習止及觀者，云何名為正入定位？又彼所說正入定言，為聞、思所成？為修所成定？若言我說聞、思所成名正入定，則不應說後出定位思擇法時，聞、思所成有分別故即思擇法，何待出時？若說我言修所成定名正入定，理亦不然，修所成心正現前位，惛眠、掉悔何容現前？若不現前。寧障止觀？如何彼說經、理相違？謂彼所言惛、眠、掉、悔，如其次第障奢摩他、毘鉢舍那，違前教、理。故彼所說唯立五因，無有功能證蓋唯五。由此前說，理善可依。何故無明不立為蓋？不說成故。如契經說：無明所覆。覆即是蓋。有餘師說：等荷擔者立諸蓋中，無明於中所荷偏重，是故不說。若立無明為一蓋者，一切煩惱所荷障能，合比無明猶不能及，故不立在諸蓋聚中。慢復何緣不立為蓋？以有由慢能修勝法，為蓋義劣，不立蓋中。有餘師言：夫為蓋者令

心趣下，慢則不然，以能令心趣上法故。非慢有力能壓伏心令其趣下，故不立蓋。諸見何故不立蓋中？見諸有情闕無我見者，雖執有我而能離染故。有說：諸見慧為體故、性捷利故，不順蓋義。為蓋必與此義相違。隨煩惱中餘不立蓋，准前所說應如理思。上二界惑不立蓋者，離三界染初非障故。初為障故，建立蓋名。又上界惑唯無記故，蓋唯不善，如前已說。」

論「今應思擇至斷由何因」，自此已下，大文第二明斷。文中有六：一明斷因、二明對治、三明斷所從、四因論明四道、五明斷重得、六明斷遍知。此文第一明斷因也。於中有三：一頌前問答、二舉頌文、三長行釋。此文頌前問也。問意：他界緣惑，見自界苦、集時斷；不見所緣，見所緣時不斷。滅、道有漏緣，見滅、道斷時，不見惑所緣；見苦、集時，見彼惑所緣，而彼不斷。此兩種惑，斷由何因？

論「非要遍知所緣故斷」，答也。

「論曰至無漏緣」，此明遍知所緣故斷。見苦、集斷自界緣，及見滅、道斷無漏緣。由能斷道遍知煩惱所緣故斷。苦、集、貪、嗔、慢等，雖不親述諦理足上而起，然所緣境是苦、集故，苦、集忍起緣苦、集諦，彼即斷故。雖有二義，從遍知所緣斷也。此苦、集自界緣言，此說欲界。若色、無色他界他地緣，亦是遍知所緣斷也。以苦、集類忍起時，遍知上二界故。此中有三斷：一自界緣貪、慢等；二上界緣見、疑等；三自界緣見、疑。雖三類不同，苦、集類忍皆遍知彼所緣故，從遍知所緣故斷。《正理論》云「一由遍知所緣故斷，謂欲界繫見苦、集，斷自界緣惑。色、無色見苦、集，斷所有諸惑。以上二界他界地緣，亦由遍知所緣斷故。緣苦、集諦類智忍生，俱能頓觀二界境故。及通三界見滅、道斷無漏緣惑，如是諸惑皆由遍智所緣斷故。」

論「二由斷彼至彼隨斷故」，明第二斷也。《正理論》云「二由斷彼能緣故斷。謂欲界繫他界緣惑，以欲界繫見苦、集斷自界緣惑，能緣於彼，此惑於彼能作依持，依持斷時彼隨斷故。如羸病者却倚而立，去所倚時彼隨倒故。如何於彼能作依持？由此於彼能為因故。豈不此即說由害因故斷？實爾，此彼但是異名，然為止濫故作是說。謂欲界惑自他界緣，皆有此彼互為因義。然無此彼展轉相緣，故於此中說能緣斷。欲令易了唯他界緣，由斷此因彼便隨斷。」

論「三由斷彼至彼隨斷故」，明第三斷也。《正理論》云「如羸病者杖策而行，去彼杖時彼隨倒故。何緣於此所斷惑中，有斷能緣故說所緣斷？如緣欲苦、集起現觀時，有斷所緣故說能緣斷。如緣諸滅、道起現觀時，雖實爾時此彼俱斷，而由所斷有勝有劣，故勝斷

時言劣隨斷。謂若於彼惑所緣中，無漏慧生，能為對治彼惑名勝，所餘名劣。何緣彼惑偏得勝名？於彼所緣無漏慧起，專為敵彼發功用故。依如是義，故可說言。緣欲苦、集所起現觀，於自所斷煩惱等中，以自界緣為勝怨敵。緣諸滅、道所起現觀，於自所斷煩惱等中，以無漏緣為勝怨敵。由勝斷故，餘劣隨斷。」解云：見苦、集斷自界緣，名見彼所緣斷，據根本也。理實亦通所緣斷故斷。

論「若修所斷」，已下可解。《正理論》云「豈不一切見所斷惑斷時，亦由對治道起。以若此部對治道生，則此部中諸惑斷故。理實應爾，然於此中，為顯三界修所斷惑無不皆由九品道斷，治道決定，故說此言。見所斷中，唯有頂惑對治決定，如前已辨。」解云：有頂唯見斷，修道唯無漏斷，故名決定。又云「或見所斷諸惑斷時，方便定三，故就別說。修所斷惑能斷方便不決定故，就總而說。」解云：修所斷若觀苦、集諦斷，即是見彼所緣。若觀滅、道諦斷，即不見所緣。若世俗道斷，即無間道見所緣。解脫道不見所緣。由不定故，說由對治。見道三斷義即決定，故就別說。

論「所言對治總有幾種」，已下半行頌，第二明四種對治也。

「論曰至得更遠故」，釋前三對治也。言「斷對治」者，謂無間道正斷惑得故。「二持對治」，謂此無間後解脫道，持彼所斷此品染法斷得故。准此，得染法無為，非是由同部同品所緣縛斷故得無為也。故《正理》云「一斷對治，謂道親能斷諸惑得，即無間道。二持對治，謂道初與斷得俱生，即解脫道。由如是道持斷得故，令諸惑得不相續生。」

論「有餘師說至得更遠故」，述異說也。准此，諸道更無異釋。有人云：持對治隱顯合論，即通四道，以皆能持彼斷得故。遠分對治，若隱顯合論，亦通四道，以皆能令彼所斷惑得更遠故。此是抑度作義，無所憑據。

論「四厭患對治至深生厭患」，辨第四對治也。此上次第是《婆沙》本義。若依《婆沙》十七「有捨對治，如捨破戒惡等」，與此不同。

論「然此對治至起勝進道」，論主以前釋厭患在後，非是義便，故改於前。然厭患對治多分在加行道，所以前說。理實不定，或於無間道前，或在勝進道後。無間、解脫道中，緣苦、集諦，亦得名為厭患對治。加行道亦不定，或一加行至無學果，或二、或多。由不定故，《婆沙》說在勝進道後。此論從多，說在無間道前。

論「諸惑若斷為定從何」，第三半行頌明斷所從。

「論曰至不復生故」，明煩惱得永斷故，令遠離所緣，令於所緣不復生故。《婆沙》二十二云「然此中說，諸隨眠於所緣可斷，非於

相應者，依心名有隨眠義說；不依隨增義說，以隨增義俱可斷故。」

論「斷未來惑至云何說斷」，論主難也。若令不生名之為斷，應唯斷未來，如何亦斷過去？

論「若謂頌說至定何所從」，遮釋也。頌說「從所緣」言，意顯遍知所緣斷者，准前四種方便，非唯遍知所緣斷，亦有能緣斷，故斷等三種斷也。從其所緣，義即不定。

論「自相續中至究竟斷故」，論主自為有部釋出斷所從也。由無間道力，令自相續煩惱得斷。由得斷故，過去、未來於其所緣無隨增力，不能繫縛於所緣境。由斯他相續中諸煩惱，及一切色、不染污法，亦名為斷，不為自相續中煩惱縛故。准《正理》釋，一切煩惱斷，皆由見彼煩惱所緣斷是其根本，餘之三斷是其末也。故《正理》云「諸惑永斷定從所緣，以於所緣遍知力故令惑永斷，如前已說。然惑所緣總有二種，謂有繫事及無繫事。緣有繫事為境諸惑，及從此惑力所引生，不緣此事為境諸惑。」解云：緣有繫是自界緣。或力引生不緣此事，為境諸惑是，及他界緣惑。如是二惑，於一有情現相續中引起諸得。設無染污心現在前，此得恒行無有間斷，為去、來世諸惑果因(已上緣有繫事)。如是應知、緣無繫事為境諸惑、及因此惑勢力所引、隨後現行不緣此事為境諸惑、所引起得類亦同前。緣無繫事為境諸惑、是滅、道下無漏緣惑，此惑勢力所引。乃至言不緣此事為境諸惑，是滅、道下有漏緣。言為去、來惑果因者，謂此諸得在現世時，是過去惑等流性故說之為果，是未來惑生緣性故說之為因。有得可生，無得不生。然此諸得與斷對治等流諸得現行相違，能持去、來所斷諸惑，故令一切緣此事惑及緣餘惑相續而轉，緣此事境諸斷對治等流起時惑得便絕。所得諸惑於自所緣雖體猶有，而由因、果得永絕故，可說名斷(由道知自界緣惑境故，他界緣亦斷。由道知無漏緣惑境故，有漏緣亦斷)。以於少境若未遍知，緣此境惑及因此惑力所引起緣餘境惑，所引去、來惑果因得，現相續中無間而轉。若於少境得遍知時，惑所引得便不復轉，故知惑斷定從所緣。准上道理，證知惑斷定從所緣。要由道見此根本惑所緣境故，餘緣此境惑斷及所引惑斷故。故知惑斷定從所緣斷。然於此中雖惑與道無俱行理，而道觀見苦等境故諸惑便斷。此義難了，應舉喻明。譬如有人為鼠所嚙，雖無熱悶迷亂等時，而由熱等因毒在身，故恒名有病者，非無病人。要服毒相違阿揭陀藥方名無病者，非有病人。雖阿揭陀與熱等病不俱時在一身中行，而阿揭陀威德力故，滅身中毒，熱等不生，說阿揭陀能除眾病。如是聖道雖與諸惑不俱時在一身中行，而聖道生威德力故，滅果、因得諸惑不生，能令行者身器清淨惑不續故，說名為斷。准上論文，應知從所緣可令

諸惑斷，非是自身中結法及一果等，由斷同部同品能縛故得無為也。是由治道見惑所緣斷其得故，於其所緣不復現縛，亦斷過、未性縛之用。准此論文、即是自身結法及一果等，由道力故，令果、因得斷，於所緣境無縛能故名之為斷，不是不被他緣縛故名之為斷。《婆沙》亦爾，非是明斷所緣縛得無為義也。因何古今諸德誤解此文？

論「所言遠分遠性有幾」，已下第四明四遠也。

「論曰至亦名為遠者」，釋相遠也。雖同一聚，極相隣近，以相不同故，亦名為遠。

論「二治遠性至亦名為遠」，釋第二遠也。如持、犯戒雖同在一身處極相近，同無表色相又非遠，能治、所治性不同故，亦名為遠。

論「三處遠性至亦名為遠」，釋第三處遠也。如東、西海，同在一世界中，同是水故相又非遠，同現在故時又非遠，東、西處隔故名為遠。

論「四時遠性至亦名為遠」，如過、未世雖復俱依一法上立，相非是遠，處亦無隔，時分隔故亦名為遠。

論「望何說遠」，論主問也。「望現在世」，有部答也。「無間已滅及正生時與現相隣如何名遠」，論主難也。「由世性別故得遠名，非久曾當方得名遠」，有部答也。「若爾現在亦應得遠名，以望去、來世性亦別故」，論主難也。解云：去、來與現性不同，過去、未來得名遠。現在亦與去、來別，現在亦應得遠名。

論「若謂去、來法無作用故名為遠」者，諸無為法作用既無，云何名近？「若謂由現遍得無為故名近」者，去、來二世例亦應然。

「虛空無為如何名近，乃至不應一向說名為遠」，上來皆是論主遮轉計也。

論「若依正理至去來已捨法自相故」，論主述經部義，釋時遠也。

論「等言為明舉事未盡」者，四遠之中，此略舉故，義未盡也。

《正理》釋云「與現相隣，如何名遠？彼非一切五識境故，亦非一分意識境故。或時分中有作用者說名為近，過去、未來定無作用，故說名遠。不可難言：諸無為法永無作用應名為遠。以時遠近依時而立，故於三時若有作用說名為近，若無作用說名為遠。諸無為法越一切時，如何約時難令成遠？如處遠近依處而立，非處不然。若難無為相有異故應成相遠，理亦無遮，相遠貫通一切法故。若爾，何故無為名近？且虛空體遍一切處，相無礙故說名為近。非擇滅體不由功用，於一切體一切處時皆可得故，說名為近。擇滅無為，諸有精進正修行者斷諸惑時，於一切體無有差別，速證得故，說名為近。無為名近理趣既然，而經主說去、來二世例亦應然，謂在去、來靜慮等法，如無為法等，速得故亦應近者，由先釋理，為例不

成。無多有情於一切體，無有差別共得義故。或許例然亦無有失，如一切法雖互相望相有異故皆名相遠，而依餘理許說少分名近無失。如是去、來雖約時分無作用故皆名時遠，而依餘理許說少分名近無失。非依餘理名為遠故，與相、時分遠義相違。經主此中作如是說：若依正理應說去、來離法自相故名為遠，未來未得法自相故，過去已捨法自相故。彼說偏與正理相違，諸自相無皆非遠性，此成遠性必有自相，遠性攝故，如餘遠性。謂見所餘相違性等是遠性攝，自相非無。既許去、來是遠性攝，必應許彼自相非無。說自相無而名遠性，故彼偏與正理相違。」

論「前言惑斷由治道生至有重得耶」，第五一頌明重得。

「論曰至彼勝得義」者，總明惑無再斷，無為有重得也。

論「所言重得總有幾時」，問起也。

論「總有六時」，答六數也。「何等為六」，問六位也。

論「謂治道起至重起勝得」，答六位也。治道果四，練根為六。《正理論》云「若據住此能證離繫，目無間道。若據住此正證離繫，目解脫道。」

論「然諸離繫至唯具二時」，述不同也。

論「謂欲界繫至具六時得」者，此據次第者說。見三諦斷，是預流果前。自治為一，四果為四，及練根故，有六時也。

論「色無色界至除預流果」者，明五時也。以道類智時是得預流果故，後治生得果唯有五時。欲修五品預流果後雖存治生，果闕一故，同五時得。

論「第六離繫至除前二故」，明四時得也。

論「第九離繫至除前三故」，明三時得也。

論「有頂第九至即得果故」，明二時得也。

論「如是且就容有至除預流等故」者，前說六時等，據容有鈍根次第者說；若說利根，即除練根。前六、五、四、三、二位皆除一故，即有五、四、三、二、一。若超越二果，即除預流。若超越三果，即除預流、一來。若鈍根次第，通取世俗道，得即有七時。若利根次第及超越，通世俗道，即有六時等。然治生時有其二種，世俗治生是正斷惑，無漏治生即有二種：一者斷惑無間、解脫；二者重印。隨重印道，亦得名為無間、解脫。超越忍智亦得名為無間、解脫故。煩惱先斷，亦名遠分。又《正理論》云「隨離少多入聖道者，彼得離繫，隨其所應有具六時。乃至唯一，以利根故。」又六十一云「依根本地起煖等善根，彼於此生必定得見諦，以利根故，厭有深故。」准《正理》，超越是利根也。詳其隨信行人入見道有七十三人，故知超越雖利根，非是利種，所以重起無間、解脫。以二乘鈍故，欲起後道必依前道次第而起，諸佛超次第起。《正理

論》云「諸有先離無所有染入聖道者，唯除菩薩，餘亦定於二界一切修斷離繫得無漏得，彼皆必於二界修斷自勝果道遍現前故。如是理趣以何證知？說聖者生第四靜慮已上諸地定成樂根，及說聖者生於無色定有色貪盡斷遍知得故。菩薩何緣不亦如是？不由加行，一切功德能現前故，如滅定等。謂聲聞、獨覺無自在功力能超間起諸對治道，欲證後道必藉前道以為加行方能證故。」准此，重修對治道，即是更重修，印證無間、解脫道也，與四道不違。婆沙一師，麟角佛同菩薩。又准《正理論》，已至果位更不却修此果向道。如先離欲超得阿那含果已，不更却起欲斷對治，亦不更得斷欲無為。乃至，得羅漢果畢竟不得，以先無無漏得故，無得可捨，後亦不得。准阿那含果，超越一來，義亦准此。故《正理論》云「先斷六品入見諦者，彼見所斷六品離繫亦五時得，除一如前。彼修所斷六品離繫，唯世俗道治生時得，必不起彼無漏對治，是一來果向道攝故。非住果時起彼向道，以住勝果不起劣故。那含准此，已後起印證見道得見道六品，不起修道六品故，不得修道六品無為。超越那含若依根本入見諦者，彼欲界見所斷九品離繫亦一時得，如前應知，根本非欲斷對治故。若依未至、若依根本，彼修所斷九品離繫亦一時得，必不起彼無漏對治，是不還果向道攝故。根本地雖起見道，非對治故，不得欲界無為。」又云「前言斷欲六品、九品入見諦者，彼先修斷六、九離繫，無無漏得。為永不得？暫不得耶？應決定言彼永不得。豈不證得阿羅漢時，必得先時見、修所斷一切離繫諸無漏得？若彼先時所斷離繫有無漏得，今時捨者，於彼今應得無漏得；若先無者，今時亦無得離繫時，唯自治起，及捨劣道得勝時故。」問：離欲得根本，根本非欲斷對治，起見道時不得欲無為。離下三禪得第四，第四非是下對治，依四起見道，亦應不得下三地無為。答：《正理論》云「謂設先離無所有染，隨依何地入見諦時，必得二界諸見所斷無漏斷治。彼見所斷，是一斷治頓所斷故。上地見道現在前時，必修未來下地道故，下靜慮遍能為上斷治故。」解云：上地道所斷惑，下地道遍能斷故。上地道所斷之惑，即皆是下地道能斷也。起上地道修下地道，是同治修。下地道所斷惑，上地道非皆能斷，故下地道不修上道。《正理》又云「豈不已離無所有處染，依第三定等入見諦時，應修未來上地見道，同為有頂斷對治故。不爾，未離此地染者，即依此地入見諦時，自及上諸地見諦所斷，見一一諦時能頓斷故。如有未離第四定染，依第四定入見諦時，頓斷五地見所斷染。乃至未離初靜慮染，依初靜慮入見諦時，頓斷八地見所斷染，上地曾無斷下地故。非第四等與第三等，所對治法一切皆同。由是已離第三等染，依第三等入見諦時，雖上地能治自上地，而非與下所治恒同，故依下時不能修上。」又

云「諸異生位以世俗道斷見所斷所有離繫，唯由下地見道勢力，於自、上地無漏得起。謂依上地見道現前，必修未來下地見道，由彼勢力於下離繫得無漏得，非上地故。由此學位，定應遍於色、無色攝見斷離繫得無漏得，非欲理成，欲唯未至地見道所斷故(已上釋也)。豈不應如第四定等非第三等下地對治，然第四等見道現前，能修未來下地所攝一切見道，由彼道力於諸下地見斷離繫得無漏得。如是根本雖非欲治，然根本地見道現前，應修未來未至地攝一切見道。由彼道力，應於欲界見斷離繫得無漏得(已上難也。根本不斷欲，不得欲界斷。上地不斷下，如何得下斷也)。此例不齊，見道有二：一欲界對治、二上界對治。欲治有三，謂斷對治、厭患對治、遠分對治。色、無色治三種亦然。欲治三中，初斷對治唯未至攝，餘通六地。上治三種，皆通六地。然上二界斷治見道，唯能對治自、上地染，餘治見道亦治下地。上地雖非下地斷治，而上見道現在前時，遍修未來下地見道，下與上地同所治故。無有欲界斷治見道，能與根本同一所治。可根本地見道現前，能修未來未至地攝欲見斷法斷治見道，由彼道力，能於欲界見斷離繫得無漏得。故彼所引為例不齊(已上釋也)。」又云「諸根本地欲界厭患遠分對治，色、無色界三種對治見道現前，還修未來未至地攝。如是二種三種對治，非由未來欲界厭遠對治力故，便於欲界見斷離繫得無漏得，唯斷對治力能斷繫得故。諸先離欲，若依未至入見諦者，欲界厭患遠分對治見道現前，亦修未來欲斷對治，欲斷對治地道正現在前故。由如是理，非先離欲入見諦者，皆於欲界見斷離繫得無漏得。諸先離欲入見諦者，畢竟無容於欲修斷所有離繫得無漏得，以未至攝欲界修斷斷對治收無漏修道，於不還果身中現前及未來修俱非理故。理無容有不還果身中有一來、不還二向道故。諸有先離無所有染入聖道者，唯除菩薩，餘亦定於二界一切修斷離繫得無漏得，彼皆必於二界修斷自勝果道遍現前故。如是理趣以何證知？說聖者生第四靜慮以上諸地定成樂根，及說聖者生於無色定有色貪盡斷遍知得故。一斷欲見道，不與上地同斷。依根本地雖修未至，俱修餘二對治，不修斷對治。依未至等斷初禪等惑，必與上地同一道斷，由斯依上地道修下對治。二上二界修斷不合治故。依第二禪已上道得修下地，不修斷治。超越者，勝果道中必修斷治，以是後果向故，其道必須次第修故。三諸後果道已上，必不却起前向道也，以無用故。」准此，超者未必次第，亦得超起上道。以超越那含等不起向中下地斷治道，即起初禪斷治道等故有人於此作問答云：已斷斷治既不現行，如何名為自對治起？前言自治唯是無間、解脫道故。解云：似自治故名為自治。或自斷治得現行故名自治生，非斷治起。或此所言自治生者，非要斷治，遠厭治起亦自治生。今詳論意，自治生者有其二

種：一正斷惑、二不斷惑。正斷惑者，如前四道。不斷惑者，謂無漏道，擬儀無間、解脫，起勝果道，如先所斷惑煩惱品次第所起之道，名自治道，非是正斷。亦可望正斷惑名為遠分對治，擬儀無間、解脫，不同餘勝進道，名自治生也。
論「即諸離繫至此於果上立因名故」，已下第六明斷遍知。先明遍知有二：一智遍知，謂無漏智能遍知苦等四聖諦故；二斷遍知，體即離繫。問；能遍知故名為遍知，是智異名，如何目斷？答：是智果故，如業、解果。謂契經說六處名業，是業果故。又說無為應果名解，是解果故。如是遍知，目斷無失。問：若爾，忍果應非遍知。答：忍皆是智眷屬故，於忍所為立智作名，如臣所為亦名王作。或金剛喻定等持相應無漏智力，能總集諸斷無漏離繫得故，忍果爾時亦成智果故。又漸得果等，得一來、不還忍果，無漏離繫得已成智果故。
論「為一切斷立一遍知」，已下問答分斷為九。文中有六：一分斷為九、二明六對果、三明建立緣、四明成就位、五明總集處、六明得捨。此一行半頌分斷為九也。
「論曰至立三遍知」，此釋初句，總答九也。謂見六、修三。
論「且三界繫至立六云何」，且問見斷。
論「謂欲界繫至立三遍知」，答也。謂欲界見苦、見集合一遍知，見滅、道各一遍知，合成三也。
論「如欲界三至六種遍知」，類釋上二界也。上二界亦同欲界，苦、集合一，滅、道各一，合成三也。「如是名為三界見諦所斷法斷六種遍知」者，總結。
論「餘三界繫至三云何」，問修斷。
論「謂欲界繫至并前立故」，答也。斷欲修斷第九品時，立一遍知，名五下分結盡遍知。所以不名欲貪盡、名五下分結盡者，以爾時度界、得果集遍知故，集遍知法并前立故。
論「色界所繫至三種遍知」，答上二界也。離色界染名色愛盡者，爾時不集遍知，唯以色界修道斷無為為體故。斷無色染名一切結盡遍知者，爾時度界及得果故集遍知也。爾時次第者，以三界一切擇滅無為為體故，名一切結盡也。「如是名為」已下，是總結也。
論「以何因緣至非見所斷」，問也。何故見斷無為兩界合立為三，修道無為兩界各立為一？
論「以修所斷治不同故」，答也。斷見惑時二界合斷，同用一道對治是同。斷修惑時二界別斷，對治不同，各別立也。由此遍知合開有異。
論「如是所立至幾何道果」，已下兩行半頌，第二明六對果異也。依《婆沙》有八對十六門。六對如此論。更有兩對治，此論已重故

不述。
「論曰至是修道果故」，此釋忍、智果多少也。忍果有六，智果有三，如文可知。《婆沙》六十三云「問：幾是見道果？答：六，謂前六。有說：七，謂前七。問：幾是修道果？答：三，謂後三。問：幾是忍果？答：應說如見道果。問：幾是智果？答：應說如修道果。」兩說無評。問：兩說之中何者為正？答：據義別立，竝不違理。六據次第，七兼超越。所以諸論多說得六、不說七者，有二因緣，一根本建立遍知，就次第者立故。二合說方成故，謂超越者雖得五下分結盡遍知，爾時不得色、無色道諦下遍知，爾時集遍知故，於前位中唯有其五，即超越者極多唯成五遍知也。次第之人多成六種。兩人合說故成其七。若據次第，唯六者正。若兼超越，決定有七。若不爾者，超越人至道類智時，所得遍知為名何物？不可說彼得上界道下遍知。爾時集遍知故，亦不可說不得遍知。評家云：菩薩、獨覺爾時得五下分結盡遍知故，亦不可說是智果。爾時忍為無間道故，亦不可說上界見斷是客，欲界修斷為主。遍知不名欲貪盡故遍知，既名五順下分結斷，欲貪即是順界下，上二界見惑兼順界下有情下及防邏故，俱順下分。[烈- 列+就]為主客，亦不可以是第三說故。不是正義，《婆沙》上下無此例故。第二說正，例非一故。亦不可多論說為正，諸論多據次第說故。如《俱舍》雖說有六，而得捨中捨五得一，謂五下分結盡遍知。故知《俱舍》許是忍果等，據次第說言得六也。亦不可言得名不得體，隨所得者即是體故。亦不可說得體不具故不名得，超越那含得羅漢時，亦得一切結盡遍知故。獨覺、菩薩依根本禪得五下分結盡遍知故。此釋決定無煩多解，順《婆沙》評家義故。
論「如何忍果說為遍知」，問也。
論「諸忍皆是至同一果故」，答也。有二義：一以忍是智眷屬故假名為智；二以智、忍同一果故。同一果者，有兩釋：一無間、解脫同一果故；二忍所得者至不還、阿羅漢果，亦為智果故。應依後釋。《正理》、《婆沙》皆同有此釋。
論「今次應辨至煩惱等故」，此釋第二對也。就第二對中，先釋未至，後釋根本。此釋未至也。謂此地能斷三界煩惱，所以具得九遍知也。
論「根本靜慮至未至果故」，此第二釋靜慮根本果也。就中有二：一述正義、二述妙音義。此述正義也。依婆沙宗，上地道不許斷下惑，下能斷上。依根本靜慮唯斷上界惑，不斷欲惑。其得修諸道，若依未至，見道能修三界見道斷治，不修修道欲斷治也。若依根本四靜慮，皆通修上二界斷治，以同治故；不修欲界見、修斷治，以非同治故。所得無為得，繫屬斷治道故。所以靜慮根本唯五遍知。

《正理》五十六云「豈不依止根本靜慮入見諦時，亦修未來；依未至地欲斷治道，得斷治故，亦應證彼欲見斷法斷無漏離繫得。寧說根本唯得五果？此責不然。爾時所修依未至地斷對治者，唯色、無色斷對治故。根本地道既不能為欲斷對治，彼現起位如何能修欲斷治道？由彼所修未至斷治，唯治上界，故果唯五。」《婆沙》六十三云「問：幾是根本靜慮果？答：五，謂第二、第四、第六及後二。有說：第二、第四及後三為五。」《婆沙》無評，何者為正？此論同何？有人解云：前師所以說得第六不說第七者，據全得彼第六體故。後師所以言得第七不言第六者，據能得彼第七名故。且奪第六與第七名，五下分中雖於欲界見、修所斷不得遍知，能斷上界見斷三結。總相而言五中得三，以少從多，得第七名。若作此解，各據一義並不相違。《俱舍》說五，或同《婆沙》前師、或同《婆沙》後師，文不別顯，隨同無失。今詳此釋未成分別。《婆沙》自有分明評文，《正理》、《俱舍》亦有明文，因何浪釋？《婆沙》六十三成就遍知中云「問：獨覺學位為成就幾？答：部行喻者，如聲聞說。麟角喻者，如菩薩說。」此與《正理》不同。《正理》同聲聞，不同菩薩，無超越道故。論意各別，不應和合。必若欲釋，應云：麟喻獨覺有其二類，一猛利根、一少鈍於上。於猛利根者如菩薩說、少劣上者起次第道。又云「問：菩薩見聖位成就幾耶？答：有多說。一云：如預流向。一說：見斷中唯得色、無色苦、集、滅二遍知，不得欲界三遍知。又問：菩薩何時得色愛盡遍知？一說：道類智位即得。更有兩解。評曰：不應作是說，無一念頃得果、向故。應作是說：菩薩聖位決定不得色、無色界見道斷法斷遍知及色愛盡遍知，總集遍知故，無容修彼斷對治故。」准此評家，依根本地得五下分結盡遍知集遍智故。此即是《婆沙》評家以後說為正。《正理》五十六得捨中云「超越人若依未至，捨五得一，謂五下分結盡。若依根本，捨二得一，謂五下分結盡。」准此，《正理》同《婆沙》評家，亦以後師道為正，及許見道忍果得五下分結盡遍知也。《俱舍》得捨中云「超越人捨五得一，謂五下分結盡遍知。」《正理》云「應言依未至定，捨五得一，以依根本捨二得一故。」准此，《俱舍》許見道及忍果亦得五下分結盡遍知，亦以後說為正。此即是文。憑何文意，以前說亦得為正？又於此時具二緣故定集遍知，不應此時得第六遍知。此即是理。故知前師全無理趣。忍果、智果、見道果、修道果二說，容據次第、超越義別。靜慮根本果，前師定非，無異端故。此是得體不盡，非是得名不得體也。此如超越二果，不得前六品修道無為，及依根本地得阿那含果，後得阿羅漢果時，皆得體不盡。豈是得名不得體耶？由此論中亦應二說。此既不爾，彼云何然？《婆沙》六十三云「問：若已離

色染入正性離生者，彼何時得色愛盡遍知？一說：道類智時。評曰：不應作是說，非住果時名住向故。有說：彼後若離空無邊處染，爾時乃得色愛盡遍知，謂彼爾時修未來無漏諸靜慮地彼斷對治故。彼亦不應作如是說，爾時但修未來無漏諸靜慮地，無色對治非色對治故。又說：得阿羅漢果，金剛喻定現在前時乃得此色愛盡遍知。彼亦不應作如是說，爾時諸斷總集為一，名一切結盡遍知。如何說得色愛盡遍知？應作是說：彼定從果起勝進道現在前時，方乃得此色愛盡遍知。若不許彼決定從果起勝果道現在前者，諸已離第三靜慮染，依下地入正性離生道類智時得第三果。既不起勝果道現在前，彼若命終生第四靜慮或無色界，應不成就無漏樂根。若爾，便違十門納息。如說：誰成就樂根？答：若生遍淨、若生遍淨下、若聖者生遍淨上。勿有此失，故必應許諸得果已，彼定從果起勝果道，爾時方名得色愛盡遍知。」

論「所言八者至彼見道果」，第二述妙音義。就中有二：一明根本靜慮有欲斷治、二明欲修斷唯在未至。此即初也。准《正理論》五十六，一師亦同彼師計根本禪起見道時決定起四法智忍故，故知能斷欲界煩惱。諸有先離欲界染者，依根本地入見諦時得修別道引無漏得故，由此亦得欲界見道三果。此非正義。

論「除順下分結至斷對治故」，明根本地無欲界修道斷對治也。以依根本不起斷欲修惑無間、解脫道故，亦不修下斷對治故。彼師意以依第四禪入見道修六地斷治，修道不爾。《正理》破云「此不成證。謂所修地雖復不同，然俱唯修上界治故。」

論「中間靜慮如根本說」，類釋中間禪也。

論「今次應辨至遍說知果故」，明第三對也。依世俗道，容依空處近分離第四禪染，得色愛盡遍知。依上近分，無離色染之義故，唯空處近分得一果也。下三根本依無漏道，皆容斷非想染，得一切結盡遍知。由此三地根本亦得一也。非想無能斷非想惑及下惑義故，此地中無遍知果。

論「今次應辨與世俗道至三界法故」，明第四對也。世俗道不能別斷欲、色、無色見惑，由此不得見道忍果。有漏亦不能斷非想修惑，由此不得一切結盡。六行能斷欲、色修染，所以得五下分結盡及色愛盡。聖道能別斷見、修三界惑故，由斯得九。

論「今次應辨與法類智至得後二果」，第五對也。如文可解。

論「今次應辨與法類智同品至通攝知及忍故」，第六對也。此中言同品者，兼忍說也。又云類智同品果五者，謂類忍果三，謂上二界見斷三也；類智果二，謂上二界修斷也。此據次第者說，下文云「捨五得順下分結盡遍知者，說超越也。若合說二種，應言得六。」《婆沙》六十三云「問：幾是類智品果？答：五，謂第二、

第四、第六及後二。有說：六，謂第二、第四、第六及後三。」婆沙前師據次第，後師兼超越，二師不相違也。此論亦爾，據次第五，據超越亦許得五下分遍知。所以得知？得捨中云「捨五得五下分結盡遍知故。」《正理》亦云「捨二得一也。」《婆沙》更有兩對，一見道、修道果；二靜慮無色果。以重故，此論不說。

論「何故一一斷不別立遍知唯就如前九位建立」，問也。此下一行頌，第三明建立遍知緣也。「何故一一斷」者，此是見道八諦。修道八十一品一一斷，不立遍知，非謂隨繫事量立遍知也。故《正理論》云「何緣一一道所得斷，不各各立為一遍知？若依《婆沙》、《雜心》等，見道四緣、修道五緣。」此論見道三緣、修道四緣，以俱繫離即是俱因滅時故。問：何故三緣四緣方立遍知？答：此顯永斷相故。《正理論》云「何緣一一道所得斷，不各各立為一遍知？以永斷時說遍知故。如契經說：吾今為汝宣說遍知。乃至廣說，此中何等名為遍知？謂貪永斷、嗔永斷、癡永斷。乃至廣說，說永斷言，顯所得斷都無隨縛方名遍知。云何名為有隨縛斷？云何名為無隨縛斷？斷具三種或四種緣，名無隨縛，不具名有。謂或有斷，雖得離繫得，而闕餘得，故容非是永捨。或復有斷，餘得雖生，未缺堅牢生死之首，以八地染雖數曾離未能缺彼故，還墮惡趣獄。或復有斷，雖亦缺彼，而餘煩惱繫縛未除，於永斷義未得圓滿。或復有斷，餘縛亦除，而猶未能越所屬界，以同類惑未斷無餘，於永斷義亦未圓滿。如是諸斷名有隨縛，是故於彼不立遍知。唯九位中三、四緣具斷無隨縛可立遍知。」

「論曰至闕即不爾」，明見道三緣，顯永斷義。有漏法斷雖多體者，隨繫事量；無為亦爾，雖多位者，謂見道八及修道八十一也。而四緣故、但於九位立九遍知也。且由三緣立六忍果者、其實忍果亦通第七、據次第說故言忍六。言三緣者、一得無漏離繫得、二缺有頂故、三滅雙因故。《雜心論》等有四緣，更加俱繫離也。

論「如異生位至不名遍知」，此指事釋也。於中有三位。此第一在凡位也，闕二緣故，不立遍知，一未有無漏得、二未缺有頂。言缺有頂者，於彼地中有五部惑未斷一分為未缺。

論「若聖位中至未滅雙因」，第二位也。苦類忍現行以前，雖得無漏得得無為，爾時非想五部惑俱成就故，不名為缺。言「雙因」者，謂自部自品因名自因，自部他品及他部全名為他因。聖斷見惑九品，同一品斷故。若斷自部自品即斷自部他品，不由自部他品不成遍知，但由他部不成遍知。修道所斷但由自部他品不成遍知，不由他部不成遍知，以必先斷他部因故。由此《婆沙》見道以他部為一因，修道以他品為一因也。所以但立雙因不立俱繫者，《正理論》云「雙因、俱繫雖依一物，一物者俱是據斷立也。而繫與因其

義各異，謂於五部令起名因，即於其中能縛名繫(繫因義別也)。且苦智生、集智未生，二部雖無互令起力，而有展轉能為因性。見集斷惑縛義如本，見苦所斷縛義都無，故非滅雙因即是離俱繫。又不可說因義即繫，以無漏緣惑不繫他聚故。由此我宗二種俱說。今不說者，但可說言說此彼自成，不可言無異，體、義寬故，且說雙因(體寬者，謂相應、俱有法等。義寬者，謂同類、遍行。相應、俱有義皆是因也)。」

論「至苦類智集法忍位至諸遍行因故」，第三位。爾時具二闕一，不成遍知。

論「至後法智至建立遍知」，此明具緣位也。至集法智、集類智，滅法智、滅類智，道法智、道類智，於此六位三緣具故，建立遍知。問：超越者第四、第五心頃雙因先滅，苦法智位得無漏得，苦類智位又缺有頂。三緣既具，何故不立遍知？答：建立遍知，據次第者作法。其超越者，當次第者立遍知位，方立遍知。於前位中雖具三緣，不立遍知。

論「具由四緣至皆全離故」，此明修道四緣也。問：因何見道立三不立越界，修道立越界耶？答：見道遍知唯是染法上無為故。至斷雙因，永斷相顯，彼同縛煩惱皆已斷故。修道煩惱不緣此故，修道遍知以染、不染無為為體，雖斷雙因等，由有同類煩惱未斷，斷相未顯，不立遍知。問：准下文云「捨五得一，謂五下結盡遍知。」《正理》又云「依根本禪捨二得一，謂五下分結盡遍知。」准此，五下分結盡亦是忍果，何故但言智果三也？又准《婆沙》六十三成就遍知中云「不還果成就一，謂五順下分結盡。從道類智，或離欲染第九解脫道，乃至未起彼勝果道，名不還果。彼成就一，五順下分結盡遍知。」又評家云「應作是說：菩薩聖位決定不得色、無色界見道所斷法斷遍知及色愛盡遍知，總集遍知故，無容修彼斷對治故。」准此第七亦有忍果，因何但言忍果六也？答：建立門唯據次第，故言智果三、忍果六也。

論「有立離俱繫至方可建立」，述《雜心論》等釋也。若依彼立，見道四緣、修道五緣。

論「此離俱繫至而不別說」，述自不立意也。雖五緣中離俱繫與滅雙因及越界緣，雖義有異，亦合別立。然說此俱因離時，即成俱繫離等。雖義有異，用無別故，而不別說。

論「雖諸越界位至未立遍知」，釋疑難也。若雙因滅時必離俱繫，用無別故唯立四緣。越界之時必雙因離，如何雙因離外別立越界？答云：雖越界時必俱繫因，離色無色界、離下三地惑時，雖滅雙因而未越界，由此別立越界緣。非如離雙因必定俱繫離，若是俱繫離必定離雙因。

論「誰成就幾遍知」，自下有一行頌，第四明成就遍知果也。

「論曰至亦未成就」，明不成就。有二位：一一切凡夫；二見道五心，謂從苦法忍至集法忍時不成遍知。
論「至集法智至便成就五」，明見道十五心，前五心不成遍知，後十心成就五也。
論「住修道位至皆成就六」，此明修道。若未離欲、若離欲退，皆成就六，未集遍知故。
論「至全離欲至亦一如前」，明修道有學。未得色愛集遍知位，唯成一也，集遍知故。准此論云「或先離欲，從道類智未起色盡勝果道前，唯成一遍知，謂五下分盡。」故知超越亦得五下分結盡遍知，及禪根本果五中見道二、修道三為正。
論「有色愛者至名如前說」，明有學位成二遍知也。
論「住無學位至永盡遍知」，明無學位也。集遍知故，唯成就一。即三界一切有漏法，擇滅無為為體。
論「何緣不還至立一遍知」，自下半頌，第五明集遍知也。長行釋，如文可解。《婆沙》六十二云「復次要具二義處方總集遍知，一者於三界中隨越一界、二者於五趣四生中隨盡一種。得初二果，二義俱闕。離色染時，有一闕一。得不還果時，二義無闕，一越欲界、二盡人趣胎生。得阿羅漢果時，亦具二義，一越無色界、二盡天趣化生。」《正理論》云「所言集者，是合一義。若於無色分離染故得預流果，全離染故得阿羅漢果。分謂見道，全兼修道。若於欲界分離染故得一來果，全離染故得不還果(分離，謂修道六品。全離，謂修道九品也)。若於色界分離、全離，俱不得果，唯於二處具足二緣，謂得果時亦即越界。故阿羅漢及不還果，集所得斷立一遍知，爾時總起一味得故。餘二果時得雖一味，而未越界；色愛盡時雖是越界，無一味得，故於彼位不集遍知，要具二緣方總集故。」
論「誰捨誰得幾種遍知」，已下半行頌，第六明得捨遍知也。
「論曰至離欲退」，此中先明捨、後明得。捨中有捨一、捨二、捨五、捨六，無捨三、四。此即第一明捨一也。於中有三位，謂從無學退，捨一切結盡遍知。色愛盡退，捨色愛盡遍知。全離欲退，捨五下分結盡遍知也。於此三位各捨於一。
論「言捨二者至得阿羅漢時」，明捨二也。於中有二位：一謂不還已離色愛，退起欲纏捨二，謂色愛盡及五下分盡。二謂若得阿羅漢果亦捨二，如前說。准《正理論》，依根本禪入見道者亦捨二，謂色、無色見苦、集遍知一，見滅遍知一，集遍知故不得道下遍知。
論「言捨五者至捨前五故」，明捨五也。此是欲界見三，無色界見苦、集所斷，及見滅斷。集遍知故，不得見道斷也。准上捨二捨五，故知二論超越忍果，亦得五下分結盡遍知。前文言得六者，標

次第也。准此文，《俱舍》、《正理》皆云捨五或言捨二，故知禪根本果，見道二、修道三為正。
論「言捨六者至得離欲時」，明捨六也。即是見道六遍知也。
論「得亦然者至唯除得五」，已下明得也。得同其捨有一、二、六，故言「亦然」。唯除得五，從多言「亦」也。
論「言得一者至起色纏退」，明得一也。「謂得未得」者，即是次第者斷見道惑，得六遍知也。及進斷修惑，於位位中漸得一故。及從無學起色纏退，得五下分結盡遍知。
論「言得二者至諸纏退時」，明得二也。謂得色愛盡及五下分結盡二也。
論「言得六者謂退不還者」，得見道六遍知也。已下結文，可知。
俱舍論疏卷第二十一

一交了。

保延三年九月二十四申時點了。

覺樹

俱舍論疏卷第二十二

沙門法寶撰

分別賢聖品第六之一

云賢聖者，《說文》云「有多才行，謂之為賢」。《桂苑珠叢》云「無事不通，謂之為聖。」依《仁王經》，地前為賢，地上名聖。經云「三賢、十聖」故。依此論云「聖謂已得無漏道生，遠諸惡法，故名為聖。獲得畢竟離繫得故。」准上經、論，七方便位名之為賢，苦忍已上名之為聖。此品廣明故，名〈分別賢聖〉。所以〈隨眠品〉後明者，前品明斷，當其滅諦。道為聖體，聖即道諦，道為滅因，故後明也。

論「如是已說至其相云何」，結前起後。結前斷果，起後滅因。此品大文有三：一明道體性、二明道所觀、三就道辨人。此下一行頌明道體性也。

「論曰至亦有漏耶」，結前由見、修道，今問二道有漏、無漏。

論「見道應知至修道通二」，答。見道唯無漏，修道通漏、無漏也。

論「所以者何」，徵前釋所以。

論「見道速能至故通二種」，答。見道速能治三界故，第一因也。頓斷九品見所斷故，第二因也。由此二因唯是無漏，非世間道有此功能，故唯無漏。結成也。修道非速斷三界惑、非頓斷九品，有異見道，故通有漏。《正理》彈云「所說見道唯無漏因，謂一剎那斷九品故。此因非證，有漏亦能一剎那中斷五部故，豈能頓斷便無漏攝？」今詳《正理》所彈不當。其斷惑者，九品頓斷難，必用無漏道。五部合斷易，凡位唯合斷。九品頓斷難，見道頓斷九，所以唯無漏。我以九品頓斷為因，何為將五部合斷為難？

論「如向所說由見諦故至其相云何」，自下第二明道所觀。自下明道境，文中有二：一明四諦、二明二諦。此一行頌明四諦也。

「論曰至說苦集諦」，文中有二：一明四諦名體、二明四諦次第。此文指前明名體，如文可解。

論「四諦次第如彼說耶」，問。四諦次第如〈界品〉中，先說道諦，次說滅諦，後說苦、集。如是次第耶？

論「不爾」者，答。

論「云何」者，徵。

論「如今所列至三滅四道」，答今此次第。

論「四諦自體亦有異耶」，問四諦體。其體亦同次第與前異耶？

論「不爾」者，答。「云何」。問。
論「如先所辨至說亦然聲」，答也。頌中言「亦然」者，顯體同前說。
論「四諦何緣如是次第」，問先苦、後道次第所以。
論「隨現觀位至後方說果」，答。先順答、後反釋，如文可解。
論「然或有法至先後次第」，乘明四諦辨三次第。如四念住，身、受、心、法者隨起次第。如四正勝，但隨言便，起非定爾。今此四諦隨現觀位先後次第。
論「何緣現觀次第必然」，問現觀也。
論「加行位中如是觀故」，答也。
論「何緣加行必如是觀」，問加行也。
論「謂若有法至苦即苦諦」，答先觀苦所以。
論「次復觀苦至因即集諦」，答以苦後觀集所以。
論「次復觀苦至道即道諦」，答苦、集後觀滅、道次第。
論「如見病已至後求良藥」，舉喻顯也。
論「契經亦說至苦集滅道」，引經證，如文可解。
論「故加行位至縱馬奔馳」，此合法也。《婆沙》七十七「問：此四聖諦云何建立？為依實事？為依因、果？為依現觀？若依實事，諦應有三，苦、集一物故。若依因、果，諦應有五，道有因、果故。若依現觀，諦應有八，上下八諦故。應言四諦依因果立，道因、果性合立一故。謂無漏合因性、果性，皆是能趣苦有世間生老病死。究竟滅行，故合立一。問：若爾，有漏因性、果性皆是能趣苦有世間生老病死，流轉集行亦應合立，諦應有三。答：雖爾，行相有別有總，是故建立聖諦唯四。謂於有漏果性有四行相，有漏因性有四行相，於無漏道因性、果性總有四行相故。有作是說：以三緣故建立四諦，一實事故；二因、果故；三謗、信故。實事故者，謂此四諦實事有二：一者有漏、二者無漏。因、果故者，謂有漏事有因、果性，分苦、集二；無漏有二：一有因性、果性，二有果性無因性。有因、果性立為道諦，有果性無因性立為滅諦。問：何故有漏事因性、果性各立一諦，無漏道中因性、果性合立一諦？答：緣彼謗、信有別、總故。謂於有漏因性、果性各別起謗，一於果性謗實非苦，二於因性謗實非集；生信亦別。於無漏道因性、果性總起一謗謂謗非道，總生一信謂信是道。是故三緣建立四諦。復有說者，依現觀立四諦。上下雖八，行相同者合立為一。」
論「此現觀名為目何義」，問名目也。
論「應知此目現等覺義」，答。言現觀者，現謂現前、觀謂等覺，即是正覺境也。
論「何緣說此唯是無漏」，問也。

論「對向涅槃至故得正名」，答。對向涅槃，是對向果義。即是真道正覺境，故云對觀義。「此覺真淨故得正名」者，明無漏覺方得名正。
論「應知此中至非物有異」，出苦、集諦體。此苦、集體，即是一切有取五蘊，一一之中有因義、果義，果名為苦，因名為集。
論「滅道二諦物亦有殊」，出滅、道諦體。滅是擇滅無為，道是有為無漏，故物有殊。
論「何義經中說為聖諦」，問名也。四諦既實，凡聖應同，何義經中說為聖諦？
論「是聖者諦故得聖名」，答。聖者將為諦，故名為聖諦。
論「於非聖者此豈成妄」，難。此之四諦於非聖者，豈非實苦乃至實道，是虛妄耶？如何此四唯名聖諦？
論「於一切是諦至顛倒見故」，答也。苦真是苦，集真是因，乃至滅苦之道是名真道。於聖、於凡義恒如是。然唯聖者，苦見實苦，乃至道見實道，故名聖諦。凡夫苦計為樂、道計非道，顛倒見故，不名凡諦。
論「如有頌言至非聖說為樂」，引教證也。《正理論》云「然四諦理無有差別，在聖在凡皆如實故，依能見者偏立聖名。或義意言，唯諸聖者於四諦理以聖行觀，於一切時行相無別，聖行、諦理極相稱故，以諦隨行立聖諦名。非如世間六非聖行，先觀此地為靜等三，後復觀為麁等三相，非相稱故不隨彼名。或義意言：唯諸聖者於四諦理以聖智觀，一得正決定，無還不定理，故諦隨智得聖諦名。即由此理，聖智觀諦，得立苦、集、滅、道智名。凡智雖能見四諦理得決定已，容不定故，諦不隨彼得凡諦名，由此但應名世俗智。」問：何故虛空、非擇滅非諦所攝？《婆沙》七十七云「若法是苦(苦諦)、是苦因(集諦)、是苦盡(滅諦)、是苦對治者(道諦)，世尊立為諦。虛空、非擇滅，非苦、非苦因、非苦盡、非苦對治，是故世尊不立為諦。」更有多釋，不及此釋。
論「有餘師說至聖非聖諦」，述異計也。經部等師執滅、道諦唯是聖諦，唯聖證故；苦、集二諦通凡聖，俱成就故。《婆沙》七十七「問：有四行相觀生死果，何故此果但名苦諦不名非常等？復次苦相不共，唯有漏法是苦非餘，故名苦諦。非常等三是餘共相，謂非常相三諦皆有。空、非我相遍一切法，故此不名非常等諦。問：有四行相觀生死因，何故此因但名集諦？復次集相但於有漏法，有招集生死，非無漏故。因、生、緣相，無漏亦有，聖道亦有因、生、緣故。集不共故，立以諦名。問：有四行相觀於涅槃，何故涅槃唯名滅諦，不名靜等三種諦耶？復次滅名不共故立諦名，滅名唯顯究竟滅故。靜名濫定，妙、離濫道，故不名為靜妙離諦。問：有四行

相觀於聖道，何故聖道但名道諦，不名如等三種諦耶？復次道名唯顯趣涅槃路，故立諦名。如濫正理、行通有漏、出通涅槃，故此不名如行出諦。」
論「唯受一分是苦自體」，自下一行頌偏明苦諦。
「論曰至亦無有失」，長行釋也。先總釋，後別釋。有三苦性，諸有漏法與此三苦合故總名苦諦。
論「此中可意至故名為苦」，別釋也。此中可意有漏行法與樂受合，名為壞苦。非可意行法與苦受合，名為苦苦。除此二受合外，所餘有漏行法與捨受合故，名為行苦。
論「何謂為可意非可意餘」，問也。前言可意行等與壞苦合等，何謂為可意行等？
論「謂樂等三受至得可意等名」，答。由樂受力具順樂受行，名為可意。乃至由捨受力合順捨受行，名所餘非可意非不可意行。
論「所以者何」，徵所以樂受等名壞苦等性。
論「若諸樂受至非常即是苦」，答也。先答三受成苦所以，後答順苦所以。此文初也。謂樂受成苦，以壞時苦故。如契經言「諸樂受，生時樂、住時樂，壞時苦故。」未壞之前生、住皆樂，至壞之時方名為苦，故知樂由壞成苦。若諸苦受由體成苦性，如契經言「諸苦受，生時苦、住時苦故。」既生、住皆苦，故知由體成苦性。若不苦不樂受，由行成苦性。所以名行，眾緣造故。如契經言「非常即是苦。」既言非常即是苦，故知不苦不樂受，非是前二，即是由行成苦。《正理論》云「有漏無常，無非是苦。」
論「如受順受諸行亦然」，第二釋順受諸行與受義同。《正理論》云「然薄伽梵契經中言『苦受生時、住時苦』者，由彼苦受性是苦故。壞時樂者，苦受壞時設無樂受，由苦受息似樂顯現，故亦名樂。於相續息位立以壞名故，苦受息時名苦受壞(非剎那壞)，乃至樂受生時住時樂者，由彼樂受性是樂故。壞時苦者，謂諸有情未離染時心恒求樂，於樂壞位起憂愁等，故說樂受為壞苦性。樂受壞時設無苦受，似苦顯現，亦有為苦。不苦不樂受，生時住時皆非苦非樂，性是彼故。即彼壞時，苦、樂隨一容現前故，可言俱有苦、樂，壞時無容有二，故佛於此作別異說，謂無智苦，智生為樂。以於此受無智增廣，此受無明所隨增故。由無智故，惡趣等中具有無邊行苦生起，極微細故甚為難覺，唯聖能覺。故有頌言。」所引頌文與此論同。
論「有餘師釋至名行苦性」，敘異說也。此師意說：三苦皆是持業釋，不同有部壞已生苦等名為壞等。
論「應知此中至行苦故苦」，釋伏難也。伏難意云：若諸有漏眾緣造故，性是無常皆行苦者，可意不可意亦應是行苦，如何說為壞

苦、苦苦？釋云：可意法有壞、行二苦，壞苦不共、行苦是共，不可意法有苦苦、行苦二義。苦苦不共，行苦是共，依不共理，說壞苦、苦苦，理實一切皆是行苦。
論「此唯聖者至緣極生厭怖」，引頌證也。
論「以諸愚夫至於有頂蘊」，明凡厭上品苦苦，不及聖人厭下品行苦。
論「道諦亦應至有為性故」，難也。前釋云：不苦樂受由行成苦，眾緣造故。如契經言「若非常即是苦。如受順受，亦爾。」准此，道諦亦是有為，眾緣造故、性非常故、有為性故，應行苦攝。
論「道諦非苦至眾苦盡故」，論主引餘師釋也。聖道雖是無常，能引眾苦盡故，不違聖心不名為苦。所以得知是餘師釋，《正理論》云「有餘師言：聖道非苦，以能違逆是苦相故。非聖道起違逆聖心，由此能令眾苦盡故。」
論「若觀諸有為至唯顯有漏」，引例釋也。道諦有為無漏，擇滅無為涅槃寂靜。苦是有為有漏，有其擇滅名涅槃寂靜。經中說觀諸有為涅槃寂靜者，亦由先見此有為是有漏苦故，後觀苦滅為寂靜。故知經言有為故苦，此有為言唯顯有漏。
論「若諸法中至苦為聖諦」，問也。
論「有一類釋至計癰為樂」，敘有部異師釋。此釋意：樂少、苦多，從多名苦。
論「有餘於此至說樂亦名苦」，鳩摩邏多釋也。樂受體非是苦，以三因故名為苦，一能為苦因故、二能集眾苦故、三有苦希樂故。由此三因說樂為苦。
論「理實應言至為諦非樂」，述有部正釋。聖觀三有及樂受等皆是苦者，以行苦同故總名苦諦。
論「如何亦觀樂受為苦」，問也。
論「由性非常至一如苦受」，答。樂受與餘有漏同是無常，觀彼樂受違逆聖心故名為苦，不取樂受適悅之相。如以苦觀觀色等時，取色等上餘違逆相名之為苦，非彼苦相一如苦受。
論「有漏樂受至此釋非理」，論主破邏多釋，先總非、後別破也。
論「能為苦因至豈關於苦」，計因非苦行破。
論「又諸聖者至為苦受因」，蘊非是苦因破。
論「又經復說行苦何用」，行苦無用破。
論「若由非常至行相何別」，外難。若無常故苦，即無常行應亦是苦行，二種行相有何差別？
論「生滅法故至能引苦行相」，答也。生滅法故，是非常行相。違聖心故，是苦行相。但見非常，知違聖心，此是非常行相引苦行相，非二同也。

論「有餘部師至受唯是苦」，述大眾部及經部異師計也。
論「云何知然」，有部徵。
論「由教理故」，大眾部答。
論「云何由教」，有部問也。
論「如世尊言至名為顛倒」，引三經答。
論「云何由理」，問理也。
論「以諸樂因至理亦應然」，答理也。以此樂因不定為理。既此樂因後生其苦，故知根本亦是苦因。初微不覺第一理也。
論「又治苦時至定無實樂」，以治苦故方生樂覺，故離重苦時謂輕苦為樂，實無樂受。第二理也。
論「對法諸師至此言應理」，論主評取有部宗也。
論「云何知然」，大眾部問。
論「且應反徵至有樂應成」，三對反徵。
論「若謂可愛至非可愛故」，論主牒救。既先為可愛、後非可愛故，故知可愛亦非是實，便證樂受無實理成。
論「不爾可愛至是非愛法」，論主通難。樂自相實可愛，聖人以此受是放逸處故，要由廣大功力所成，變壞無常故非可愛，非彼自相非可愛也。
論「若彼自體至有實樂受」，論主兩重反難成有部宗。既受自相能生可愛，以其異門觀受為苦，故知樂受自相可愛，非體是苦。
論「然世尊言至作如是說」，引經證也。佛說一切皆是苦者，依行、壞二苦門說。苦受有二，謂苦苦、行苦。樂受有行、壞二義，捨受唯有行義。若依行苦門觀三受皆苦，依壞苦門樂受亦苦。觀受自相苦受是苦，餘二非苦。佛自釋言：「我依諸行皆是無常，及諸有為皆是變壞，密作是說，諸所有受無非是苦。」故知以行苦門密說為苦，此經不依苦苦而作是說。
論「若由自相至實有三受」，此論主引經難大眾部也。慶喜既言「餘經說有三受，不言密意」，故知說三受經非密意也。慶喜既言「依何密意此經復言諸所有受無非是苦」，故知說諸受苦經是密意也。
論「世尊既言至非真了義」，前舉問證，後舉答證。說諸受苦，非了義也。
論「又契經言至變壞法故」，通第二經。經言以苦觀樂受者，樂受有二：一自相門，是可愛故是樂性；二依異門，無常、變壞是苦性。佛令異門觀為苦故，非自相門觀為苦也。
論「然觀樂時至觀樂為苦」，釋伏難也。若自相是樂、異門是苦，何故世尊教觀異門，不觀自相？答云：若觀自相增貪等故，觀異門時能得解脫，故令觀苦不令觀樂。

論「如何知此自相是樂」，大眾部問。
論「如有頌言至故說受皆苦」，引頌異門說樂為苦，舉頌答也。
論「又契經言至此別意說」，通第三經。
論「以諸世間至無實理成」，釋別意說所以。以諸世間樂少苦多，而謂總樂，故名為顛倒。非全無樂而謂為樂，成顛倒也。諸有亦以樂少苦多一向謂樂，名顛倒也。
論「若受自相至有何勝利」，論主反難大眾部師。一切諸受自相是樂說皆是苦，為欲除貪。一切諸受自相是苦，佛說為樂，有何勝利。
論「若謂世尊至乃至廣說」，論主牒救破也。世尊說受皆苦，言我密意。於觀五受說如實言，故知皆苦是異門，五受是自性，非是隨俗說。引二經證，如文可解。
論「又佛如何至分別說三」，反問也。苦受是一，如何法同因分別說三？
論「若謂世間至上等樂覺」，論主縱計破。若謂世間於下苦起樂覺、上苦謂苦、中苦謂捨，隨彼說者，樂亦三品不同，應於下苦起上樂覺、中苦起中樂、上苦起下樂覺。
論「又受殊勝至徵問亦爾」，第二苦不成過。受勝境時，有何下苦於中起樂？若受勝境時有下苦者，如是受境已滅未生。既於爾時無有下苦，即應樂覺轉更增勝，爾時上等眾苦都無有故。
論「又下品受至如何應理」，第三顛倒過也。三受之中分明猛利唯苦、樂二，捨受闇昧。若下品苦現在前時，許是樂受即是分明；中品苦受現在前時，許是捨受即是闇昧。下受分明，中受闇昧，其義顛倒，故成過也。《正理論》云「執下分明，中翻闇昧，誰有智者能忍此執？」
論「又下三定至樂等三受」，此第四違因、果過也。《正理》云「又定漸勝，執苦漸增，於非理中誰過於此？」
論「故不應依至樂等三受」，總結非也。
論「又契經說至少分實樂」，第五違經過。如文可解。
論「如是且辨至為證不成」，結破引教不成證。
論「所立理言亦不成證」，次破理也。
論「且以諸樂因至非不決定」，破樂因不定。謂觀所依身分位差別，外境方為樂因。或唯苦因，非唯外境。如所依患冷，煖為樂因；所依患熱，冷為樂因。翻此苦因。苦、樂之因非唯外境，亦依身分為苦、樂因。分位決定，因亦定也。
論「如世間火至決定理成」，舉喻顯也。如文可解。
論「又三靜慮中至能生苦故」，破苦因不定也。或下三定皆有樂受、無其苦受，三定之中生樂之因豈不決定？

論「又彼所說至起於樂覺」，破治苦生樂。受勝境時不治苦故，應無樂覺。
論「設許爾時至生極樂覺」，此縱破也。
論「又靜慮樂至准前應說」，此破上地無苦治也。
論「又彼所說至應知亦爾」，此破易脫生樂因。於初易肩分位之時有實樂生，若異此者，初易之後應漸樂增，以前重苦後漸微故。易脫威儀生於樂者，亦准此釋。
論「若先無苦至生於苦覺」，大眾部難。若初易肩時無有苦者，因何於後時中忽生苦覺？
論「由身變易至實有理成」，答也。如酒隨其時分生甘、酢味，豈酒甘、酢於先已有？
論「由此定知至如應名苦」，已上總結苦諦體也。
論「即苦行體亦名集諦」，依有部宗出集諦體也。自此已下別釋集諦。
論「此說必定至愛為集故」，經部師引經難也。
論「經就勝故至亦是集諦」，有部通經。
論「如是理趣由何證知」，經部徵也。
論「餘契經中至名補特伽羅」，有部引經證。非唯取愛為集諦，兼業、無明為集諦故，故知說愛就勝而說。
論「又契經說至說有取識」，釋五種子。有二釋。第一釋云：一根、二莖、三枝、四節、五子。喻有取識。第二釋云：五種子者，謂五趣種子說有取識，取是煩惱，有煩惱識為五趣因，名有取識。既契經中不言喻說，後釋為正。此證經中非唯說愛。
論「又彼經說至說四識住」，即彼經說置地界中，此即別名說四識住。彼五種子置地界中，喻五取識四識住也。此即煩惱及識四蘊取識為因，非唯是愛。
論「故經所說是密意言」，契經中說愛為集諦，即是從強密意言也。
論「阿毘達磨依法相說」，依法相說，即苦行法因義是集，即是一切有漏諸行名為集諦。
論「然經中說至及彼因因」，會彼兩經說不同也。愛為因故者，偏說起因。業、愛、無明者，具說三因，業為生因、愛為起因、無明為因因。愛為業因，無明與愛能為因故，故曰因因。
論「云何知爾」，問也。
論「業為生因至經所說故」，答也。
論「又彼經中至有緒故者」，此是《大因緣法門經》。言「後行」者，是行支等。等者，等取後十支皆次第說。「有因有緣及有緒」者，即是前支為因、為緣及緒也。《婆沙》二十三云「如《大因緣

法門經》說『佛告阿難：「老死有如是因，有如是緣，有如是緒。」』乃至廣說。」《婆沙》從後說，此論從前說。
論「為別建立至及四識住」，有取識如種子，四識住如田。
論「故非唯愛為集諦體」，有部結也。
論「何法名生何法名起」，經部問。
論「界趣生等至應知亦爾」，答。界、趣等異、品類不同、由業差別出現名生。愛但令起，非差別因。論舉喻顯，如文可知。
論「愛為起因何理為證」，經部問也。
論「離愛後有至定隨愛故」，有部第一指事答也。
論「又由愛故至馳趣後有」，此即第二引例釋也。
論「又取後身至如我愛者」，此即第三以勝釋也。
論「由此理證愛為起因」，此總結也。
論「如是世尊說諦有四」，已下一頌，第二明二諦也。
「論曰至衣等亦爾」，就瓶、衣明世俗諦破，顯非實也。
論「又若有物至火等亦爾」，此以慧析，顯非實也。
論「即於此物至名世俗諦」，此釋非實而名諦也。就世俗理，實有非虛，名世俗諦。
論「若物異此至名勝義諦」，明勝義諦相。
論「如色等物至受等亦然」，指事釋也。
論「此真實有至名勝義諦」，釋名勝義諦所以。
論「先軌範師至名世俗諦」，述經部中異師釋。此師意說：正智取境不顛倒故，名勝義諦。非正智取境非實，名世俗諦。
論「已辨諸諦應說云何」，已下當品大文第三就位辨人。文中有三：一明聖道加行、二就三道辨人、三明諸道差別。就明聖道加行中，一總標加行門；二明淨身、器；三廣明七加行。此下一行頌總標加行。《正理論》云「求見聖諦初業地中所習行儀極為繁廣，欲遍解者當於眾聖所集觀行諸論中求。以要言之，初修行者應於解脫具深意樂，觀涅槃德背生死過，先應方便親近善友，善友能為眾行本故。具聞等力得善友名，譬如良醫。」乃至廣說。
「論曰至起修所成慧」，述次第也。先須發心將趣見諦，第二安住清淨尸羅，第三求順見諦聞，第四思惟，第五習定。即是先住於戒，後修三慧。
論「此中三慧差別云何」，問三慧相。
論「毘婆沙師至三慧亦爾」，引《婆沙》答。聞慧緣名，思慧名、義，修慧唯義。引喻可知。
論「有言若爾至聞修所成」，破《婆沙》釋。准論有言，即是論主引別師破。

論「今詳三相至名修所成」，此是論主立三相。謂依聞、依思、依修所生，三慧別也。
論「說所成言至食草所成」，釋所成名。因聞所成者，是其因義也。如人命因食、牛因草等。《正理論》云「此三慧相差別云何？謂如次緣名俱義境。理實三慧於成滿時，一切皆唯緣義為境。加行位時聞緣名，思緣名、義，修緣義也。」《婆沙》四十二「評曰：應作是說，三慧皆通十六行相及餘行相。然聞、思所成慧，自力故無未來修，他力故有未來修。修所成慧，自力故有未來修。三慧皆通四念住。思所成慧二根相應，謂喜及捨。」
論「諸有欲於修精勤學者」，此下三行頌，第二明淨身、器。「論曰至三住四聖種」，列三因名也。
論「身遠離者至由喜足少欲」，釋初因也。「離相雜住」者，謂離惡友也。此離相雜住及離不善尋二，易可得成，由喜足少欲。《正理論》云「此二由何易可成者？由於衣等喜足少欲。諸有多求資生具者，晝狎惡朋侶、夜起惡尋思，由此無容令心得定。」
論「言喜足者至無大欲」，釋次因也。「無不喜足」者，謂所得多少、麁之與妙無不喜足。「無大欲」者，謂不求多、不求妙也。
論「所無二種差別云何」，問。無不喜足及無大欲，所無二種差別云何？
論「對法諸師至名大欲」，此述對法諸師釋。《正理論》釋云「謂於已得妙多衣等，恨不得此倍妙、倍多。即於此中顯等倍勝，更欣欲故，名不喜足。若於未得妙多衣等，希求得故，名大欲。諸所有物足能治苦，若更多求便越善品，是此中義。如契經言：隨有所得身安樂者，令心易定及能說法。故有希求治苦物者，是為助道，非為過失。」
論「豈不更求至便應不成」，此破對法諸師釋也。豈不更求名不喜足，與大欲應無差別？以此俱緣未得境故。
論「是故此中至應知差別」，論主自為無過釋。於已得不妙、不多不生歡喜，知足心故，名不喜足。於未得衣服等事，求妙、求多，名為大欲。此境別心異，非是同也。
論「喜足少欲至欲貪為性」，此明能治及明所治界繫體性廣狹不同。故《正理論》云「謂欲界繫善心相應喜足、少欲，是欲界繫，二界無漏例此應說。所治二種唯欲界繫。以何證知？色、無色界亦有能治喜足、少欲，以現見有生在欲界，從色、無色等引起時，所治二種現行遠故，能治二種現行增故。」
論「能生眾聖至謂樂斷修」，釋後因也。先釋聖種名，後出聖種體。《正理論》云「如無色中雖無怨境，而亦得有無瞋善根。故無色中雖無衣等，而亦得有無貪善根。如彼不貪身，亦不貪資具，故

無色界具四聖種。受欲聖者於聖種中有阿世耶，而無加行眾聖種故。名為聖種。聖眾皆從此四生故。展轉承嗣次第不絕，前為後種，世所極成。眾聖法身皆從於衣生喜足等力所引起，是聖族姓得聖種名。」《婆沙》一百八十一云「問：樂斷、樂修有何差別？答：樂斷煩惱，樂修聖道。復次無間道名樂斷，解脫道名樂修。復次見道名樂斷，修道名樂修。復次樂斷者顯諸忍，樂修者顯諸智。」《正理論》云「斷謂離繫，修謂聖道，樂謂於彼情深欣慕，即是欣慕滅及道義。或樂斷之修名樂斷修，即是欣慕滅之道義，為證惑滅樂修道故。」

論「如何亦用無貪為體」，問也。

論「以能棄捨有欲貪故」，答也。《正理論》云「豈不第四亦能治瞋等，則應亦以無瞋等為性。非無此義，然以前三為資糧故，前三唯是無貪性故，此亦自能對治貪故，從顯偏說。」問：聖種何故唯是喜足，非是少欲亦聖種耶？答：《婆沙》一百八十一云「少欲於未來處未得事，轉喜足，於現在處已得事轉。不取現在一迦履沙鉢拏為難，非於未來轉輪王位以喜足難故立為聖種(述曰：鉢拏此云錢，一迦履沙當十六貝珠，八十貝珠當一鉢拏，十六鉢拏名迦履沙鉢拏。《雜心論》翻迦履沙鉢拏為一錢，謬也)」。《正理》答云「以少欲者，容於衣等物有希求故。謂有意樂性下劣者，於未得境不敢多求，設已得多，容求不歇。見喜足者，少有所得尚不更求，況復多得。故唯喜足建立聖種。或為遮止苦行者欲，不說少欲以為聖種。非彼外道心有勝欲，恒有劣欲重相續故。或隨所得生歡喜心不更希求，名為喜足，斷樂欲樂此為最勝。欲界有情多樂欲樂，此樂欲樂違出家心，於離惑中令心闇鈍，能障梵行、靜慮現前，為過最深。喜足能治，故唯喜足建立聖種。非於未得多衣等中，起希求時心生歡喜，何況於少。是故少欲於能對治樂欲樂中，非最勝故不立聖種。問：緣衣服等所生喜足，如何可說是無漏耶？答：誰言如是喜足是無漏？若爾聖種寧皆通無漏，由彼增上所生聖道彼所引故，從彼為名，故言聖種皆通無漏。不作是言：緣衣服等所有喜足皆通無漏。少欲無漏，准此應釋(述曰：名聖道為喜足等者，以喜足等所引生故。上界具四，應准此釋)。」

論「為顯何義立四聖種」，問也。

論「以諸弟子至解脫非久」，答也。

論「何故安立如是二事」，問。何故安立生具、事業二種事也。

論「為欲對治至說四聖種」，答。由於飲食、衣服、臥具有無有愛，生愛著故。為治四愛故，聖種唯四。

論「即依此義至說第四聖種」，第二釋。前三是我所，第四是自身。前三是暫息，第四是永斷。問：於藥喜足，何非聖種？《正理》答云「不說於彼有愛生故，為治愛生建立聖種。經唯說有四種

愛生，是故於藥不立聖種。或即攝在前三中故，謂藥有在衣服中攝(如患冷以椒裹腹等)，有在飲食中攝(如患熱多食葛粉等)，有在臥具中攝(如冷人臥具多著椒等)，故於藥喜足不別立聖種。或若於中引憍等過，對治彼故建立聖種，於藥無引憍等過生，故聖種無於藥喜足。或一切人皆受用者，於彼喜足可立聖種。非彼尊者縛矩羅等，曾無有病受用藥故。或一切時應受用者，於彼喜足可立聖種，非一切時受用藥故(縛矩羅者，舊云薄矩羅也)。」《婆沙》一百八十一云「皆墮三界及不墮界。問：色界無飲食，無色界無前三，云何三界皆具四種？答：彼雖無食等，而有彼喜足功德。有說由下界具四種故，展轉引生上界者亦具四種。尊者世友作如是說：上界雖無食等，而有彼對治。然對治有四種，謂斷對治、厭患對治、持對治、遠分對治。色界於食等具四對治，欲界有三除斷。准此，解脫道後起欲善，亦名遠分等。無色界有二，謂持及遠分。」准此，後道與無為得，俱皆名持也。

論「如是已說修所依器」，自下第三明七加行。文即有七。此一行頌第一明五停心位。文中有二：先總明入修二門、後別釋二門。此文初也。

「論曰至能正入修」，略說二要門也。入修要門有多種故，諸有情類行別眾多故。入修門亦有多種，廣即眾多。次有五種，謂多貪不淨、多瞋慈悲、多癡緣起、著我六界、尋伺持息。然就多分最略二門，一不淨觀、二持息念，故唯此二名曰要門。不淨治貪、持息治尋，從多分說各能治一。然實不淨亦持尋等，持息亦能治多貪等。故《正理》云「就近治門說不淨觀能治貪病，非不治餘。息念治尋，應知亦爾。然持息念緣無差別微細境故，所緣繫屬自相續故，非如不淨觀緣多外境故能止亂尋。」

論「有餘師言至治彼無能」，敘二師異說也。

論「此中先應辨不淨觀」，已下第二別釋二門，一明不淨觀、二明持息念。就前門中，一不淨觀相、二義門分別。此兩行頌即初門也。

「論曰至四供奉貪」，述四貪也。「顯色貪」者，謂妙青黃等。「形色貪」者，謂好形狀等。「妙觸貪」者，謂妙軟、滑等。「供奉貪」者，謂妙俯、仰等。

論「緣青瘀等至無四貪境」，此明能治四種貪也。緣青瘀境，翻美妙青等故。緣被豺、狼等食，翻端正相故。緣蟲、蛆等，翻美妙觸故。緣屍不動，翻供奉事等。此四不淨觀，各治一種貪。若觀骨瑣能治四貪，見骨瑣時無妙顯色，及妙形色、妙觸、妙威儀。等故。依《正理論》，此說鈍根。《正理論》云「對治四貪依二思擇，一觀內屍、二觀外屍。謂利根者先於內身皮為邊際，足上頂下周遍觀

察令心厭患，為欲伏治顯色貪者，應專隨念內身分中膿、血、脂、精、涎、洟、髓腦、大小便等變異顯色，及應隨念眾病所生內身皮上變異顯色、黃、白、青、黑、如雲如烟，斑駁黕黯不明不淨，由此令心極生厭患，便能伏治緣顯色貪。以知此身為如是等非愛顯色所依止處，故於一切皆得離染。為欲伏治形色貪者，應別觀察諸內身支是髮毛等三十六物聚集安立和合所成，離此都無手等形色。復以勝解分割身支為二或多，散擲於地，種種禽獸爭共食噉，骨肉零落、支體分離，由此令心極生厭患，便能伏治緣形色貪。為欲伏治妙觸貪者，應以勝解除去皮肉，唯觀骸骨澁如瓦礫，由此令心極生厭患，便能伏治緣妙觸貪。為欲伏治供奉貪者，應以勝解觀察內身，如眠、醉、悶、瘨癲病等，不能自在運動身支，如老病時或至、未至，被如是事纏縛其身。又觀內身不自在行，無不繫屬眾緣故生，於中都無少許身分，可為供奉威儀所依，徒妄執為能供奉者。彼決定有能供奉事，然供奉名所目義者，謂以彼彼身分為緣，決定能為舞歌笑睇唅啼戲等威儀事業。觀彼事業都無定性，如箜篌等所發音曲，一切皆類幻化所為。由此令心極生厭患，便能伏治緣供奉貪是名利根。初習業者，思所成慧觀察內身，能伏四貪令不現起。若鈍根者，由根鈍故，煩惱猛利難可摧伏，藉外緣力方能伏治，故先明了觀察外屍，漸令自心煩惱摧伏。謂彼初欲觀外屍時，先起慈心往施身處。如世尊說：『初修行者欲求方便速滅欲貪，當起慈心之憺怕路精勤修習』，乃至廣說。至彼處已，為欲伏治四種貪故，應如四種憺怕路經修不淨觀，觀外屍相以況內身，彼相既然，此亦應爾。由此方便漸能令心亦於內身深生厭患，便能伏治前說四貪，由於內身見自性故。為不淨觀速得成滿，應修八相伏治四貪。為欲伏治顯色貪故，修青瘀相及黃、赤相。為欲伏治形色貪故，修被食相及分離相。為欲伏治妙觸貪故，修破壞相及骸骨相。為欲伏治供奉貪故，修膖脹相及膿爛相。許緣骨瑣修不淨觀，通能伏治如是四貪，以一骨瑣中具離四貪境。」

論「故應且辨至令不現行」，釋不淨觀不斷煩惱。斷煩惱是共相作意，及遍緣一地方斷煩惱。此骨瑣觀勝解作意少分緣故不斷煩惱，唯能制伏令不現行。《正理論》云「觀自身中三十六物，此等名為依自實觀。由與自相作意相應，是故不能永斷煩惱。依勝解力假想思惟諸不淨相，此非顛倒作意所攝，以與煩惱性相違故。夫顛倒者，本所欲為不能成辨。此隨所欲能伏煩惱，如何顛倒？若謂此境非皆是骨謂皆是骨，寧非倒者？理亦不然，如應解故。謂諸於杌起人覺者，不作是解，我今於杌以人相觀故是顛倒。今觀行者作如是思：諸境界中雖非皆骨，我今為伏諸煩惱故，應以勝解遍觀為骨。

既隨所欲如應而解能伏煩惱，寧是顛倒？此觀勢力能伏煩惱令暫不行。既有如斯巧方便力，如何非善？是故無有如所難失。」
論「然瑜伽師至三超作意」，明不淨觀有三位。此列三位，後牒釋也。
論「謂觀行者至初習業位」，釋第一位。
論「為令略觀至已熟修位」，明第二位。
論「為令略觀至超作意位」，明第三位。
論「有不淨觀至有差別故」，四句分別也。已熟非自在小，未熟是自在小。緣自身是所緣小，緣至海非所緣小。有所緣小非自在小者，謂已熟修緣自身也。有自在小非所緣小，謂未熟修所緣至海。有自在小亦所緣小，謂未熟唯緣自身。有非自在小亦非所緣小，謂已熟修緣至海也。已熟等中，已熟是第一句，未熟是第二句，未熟是第三句，已熟是第四句。所緣中云自身是第一句，至海是第二句，更自身是第三句，更至海是第四句。具足作文應言：自身至海。自身至海，闕一重也。
論「此不淨觀何性幾地」，已下一行頌，第二義門分別。
「論曰至無貪為性」，此出體也。《婆沙》四十「一師云是慧。一師云是厭。評曰：此不淨觀無貪為性，非慧非厭。所以者何？對治貪故。若并眷屬，四蘊、五蘊為性。」《正理論》云「若不淨觀應是慧者，理亦不然，觀所順故。謂不淨觀能近治貪故，應正以無貪為性。貪因淨相，由觀力除，故說無貪為觀所順。諸不淨觀皆是無貪，非諸無貪皆不淨觀。唯能伏治顯色等貪，方說名為此觀體故。此約自性。若兼隨行，具以四蘊、五蘊為性。」
論「通依十地至中間欲界」，明依地也。
論「唯緣欲界至由此已成」，此明所緣境界別也。「依十地」者，以此十地皆容能緣欲界色故。故《婆沙》云「以無色界無緣色法不淨觀故，所緣境者唯是欲界顯、形色也。不緣諸入，以唯緣色，故是緣義不緣名也。」《正理論》云「此不淨觀力能遍緣欲界所攝一切色處。若謂尊者阿泥律陀不能觀天以為不淨，舍利子等於佛色身亦不能觀以為不淨，如何此觀遍緣欲色？此難不然。勝無滅者，能觀天色為不淨故，佛能觀佛微妙色身謂不淨故，由是此觀定能遍緣欲色為境。由此已顯緣義非名。上已顯成通緣三性。」
論「唯人趣生至況餘界生」，明依身也。《正理論》云「初習業者唯依人趣能生此觀，非北俱盧。天趣中無青瘀等故，不能初起，先於此起後生彼處亦得現前。此觀行相唯不淨轉，是善性故，體應是淨。約行相故說為不淨，是身念住攝。加行非根本，雖與喜、樂、捨三根相應，而厭俱行，如苦、集忍智。」故婆沙云「問：何處起此不淨觀耶？答：唯人三洲能初現起。天趣中無有青瘀等相，故六

欲天唯能後起。有說，初、後皆唯人起，六欲天中無青瘀等不淨相故都不現起。」《婆沙》二說，無評家也。《正理》同前師，此論同後師。
論「既亦不淨名唯不淨行相」，明行相也。
論「隨在何世至通緣三世」，明緣世也。勝解作意唯於現境假想緣故，不緣過、未，如五識等唯緣現境。若過去緣過去，若現在緣現在，若未來生法緣未來，若不生法緣三世也。
論「既唯勝解至唯是有漏」，述唯有漏所以。無漏行相，十六行也。非是勝解作意相應，既唯勝解，明非無漏。
論「通離染得至未曾得故」，明二得也。《正理論》云「離彼彼地染得彼彼定時，亦即獲得彼地此觀。離染得已，於後後時亦由加行令得現起；未離染者唯加行得。此中一切聖，最後有異生，皆通未曾，餘唯曾得。」《毘婆沙》云「加行得、離染得。生得者，有加行得。有離染得，非是生得。離染得者，謂離染時而修得故，加行現在前故。佛無加行得，獨覺下加行，聲聞或中加行、或上加行、異生上加行現在前。曾得未曾得者、通曾得、未曾得。聖者、菩薩、後有異生，通曾得、未曾得。餘異生唯曾得(述曰：聖者謂一切聖人。異生中有二：一菩薩後有異生、二自餘異生。菩薩異生與聖人同，自餘異生唯曾得也)。」
論「說不淨觀相差別已」，自下第二明持息念。此下一行頌九門明意念也。
「論曰至令出身義」，此第一釋入出息名。先入後出者，以初生時入息先故。
論「慧由念力至如念住故」，第二釋自性也。實是慧性而言念者，念力持慧故。於境分明，所作事成，如念住故。依《正理論》辨屬身風略有六種：一入息風、二出息風、三發語風、四除棄風、五隨轉風、六動身風。發語風者，謂有別風，是欲為先展轉所引，發語心起所令增盛。生從臍處流轉衝喉，擊異熟生長養大種，引等流性風大種生，鼓動齒、唇、舌、腭差別，由此勢力引起未來顯名、句、文造色自性。此在口內，名語亦業。流出外時，但名為語(准上論文，異熟大種、長養大種唯是擊鼓，不是造聲。喉等流大種，能造業聲。既有出外但名為語，准此亦有離質聲也)。隨轉風者，謂有別風，遍隨身支諸毛孔轉，由此故得隨轉風名。此不依心，但依業力隨身孔隙自然流行，由此能除依孔隙住腐敗污垢諸臭穢物。動身風者，謂有別風，能擊動身引起表業。應知此起以心為因，遍諸身支能為擊動。(餘風可解，不勞引釋)。
論「通依五地至故不俱起」，第三明依地也。由持息念唯捨相應，四禪無息，所以唯在前三近分，及在欲界、中間靜慮。喜、樂二

受，能順引尋及違專注，不與俱起。
論「有說根本至息無有故」，救異說也。
論「此定緣風至除北俱盧洲」，第四、第五明所緣境及依身也。《婆沙》云「言所依者，唯在欲界，非色、無色。有餘師說：依欲、色界，非無色界，然初起時必依欲界。」
論「通離染得及加行得」，第六明二得也。此論通二得。《正理論》云「唯加行得，非離染得。未離染者定由加行現在前故，非離染得地所攝故。已說皆是近分地攝，非根本故。又此念唯是勝加行引故，不應說此有離染得。」俱舍師救云：滅定中云佛無一德非離染得；又離非想第九品染三乘之人，盡智初心修九地中有漏功德；又中間定離染地攝。此等豈非離染得耶？
論「唯與真實作意相應」，第七二作意門也。《正理論》云「有說亦通勝解作意。」《正理》後說同《婆沙》、《雜心》，前說同此論。
論「正法有情至微細法故」，第八明外道不能起也。獨覺及佛自能起，聲聞因說方能起也。微細法故，復無說故，外道不能而自起也。《正理論》云「外道無有，無說者故，彼不能覺微細法故。此與我執極相違故，彼我執有，故此念無。」
論「此相圓滿至五轉六淨」，第九明圓滿因。此列六因名也。
論「數謂繫心至極聚散故」，釋第一名也。
論「然於此中至名為正數」，明三失也。《正理論》云「雜亂失者，於五入數為出，於五出數為入。」准此論文，入出別數合為十也。又云「或三失者，一太緩失、二太急失、三散亂失。太緩失者，謂由加行太慢緩故，便有懈怠、惛、睡纏心，或復縱心馳散外境。太急失者，謂由加行太躁急故，便令身、心不平等起。若時力勵數入出息，息被逼迫，便令身中不和風起。由此風故，初令身支諸脈洪散。此風增位能引病生，乃至廣說損益之相。散亂失者，謂由心散便為一切煩惱摧伏。」又云「凡數息時，應先數入，以初生位入息在先，乃至死時出息最後。如是覺察死、生位故，於無常相漸能修習。」
論「若十中間至乃至得定」，明有失者令重數也。
論「隨謂繫心至念恒隨逐」，第二釋隨也。就隨之中，有隨入者、有隨出者，此明入也。
論「若念息出至念恒隨逐」，明隨出也。
論「有餘師說至或吠嵐婆」，敘異說也。吠嵐婆者，是鐵圍山間風。真諦師云：「言吠嵐者，此云恒起，即是運轉日、月風也。」
論「此不應理至作意俱故」，論主破也。此念非是假相作意，如何得至吠嵐風者？《正理論》云「經主於此斥彼師言：此念真實作意

俱起，不應念息至風輪等。彼言息念根本，雖與實作意俱，中間有餘勝解作意相應起者，為令真實作意速成，故於中間起斯假相。雖爾，無有出息念失，以息念加行意樂不歇故。」俱舍師云：此念加行亦真實故。諸論中言通假想者，皆非正義。
論「止謂繫念至為損為益」，第三釋止也。
論「觀謂觀察至以為境故」，第四釋觀也。
論「轉謂移轉至世第一法」，第五釋轉。
論「淨謂昇進入見道等」，第六釋淨也。淨謂無漏見道。等者，等取修道、無學道也。
論「有餘師說至方名淨」，敘異說也。前師無漏已前名轉，無漏已去名淨。後師至有煩惱得來名轉，斷煩惱得盡名淨也。
論「為攝六相至轉淨相差別」，以頌攝持前六相也。
論「息相差別云何應知」，已下一行頌，六門明息也。
「論曰至一分攝故」，第一隨身繫也。
論「此出入息至皆不轉故」，第二門也。於四位中息不轉也。
論「謂要身中至方得轉故」，述具二緣息方轉也。《正理論》云「言四緣者，一入出息所依身、二毛孔開、三風道通、四入出息地麁心現前。於此四中隨有所闕，息便不轉。無心定中心無有故，生無色界四種皆無，故息不轉。處卵胎中羯剌藍等(等取六處未具之前)，毛孔未開、風道未通，故息不轉。若處卵胎、羯剌藍位，入出息轉，則應躁動，身微薄故便應散壞(此中應說無出入息所依身也)。頞部曇等位身雖漸厚，而無孔隙，故息不轉。准此已後位，身孔隙開，息轉也。」又云「入第四定，毛孔不開、無現麁，心故息不轉。」「何緣但說入定非生」，問也。「但言入定，生彼已成」，答也。又云「若入世俗第四靜慮，身無毛孔，其理可然，以彼定能引彼地攝微密大種充滿身故。若入無漏第四定時，此身如何亦無毛孔？以彼但引隨所生地大種現前造無表故。彼無漏定所引大種雖生處攝，而極微密與彼相似，故無有過。」泰法師云：「以此文證，故知造無漏戒四大，隨身大小遍滿身中。一具四大造七支戒，隨大多少各各別造。道戒既爾，定戒亦然。」今詳此釋義不如是。隨心轉戒心俱有因，身大小不定故，或患、不患手足等故，故知四大多少不定，豈得隨彼大種戒少戒多？雖長養大遍一身中，何必皆能造無表色？又云「若生彼地身無毛孔，如何生彼能發語言」，問也。非發語言要由毛孔，但由頷動亦得發聲，如機關聲豈由毛孔？有餘師說：生於彼地，咽喉以上亦有毛孔。有說：生彼能發語心現在前時暫開毛孔。詳其後說，皆非正也。彼由總得無毛孔身，如何隨緣有毛孔也。
論「出第四定等至息最後出」，述息入出先後也。

論「息有情數攝有情身分故」，第三情數、非情數門也。准此出身，非出入息，非有情故。
論「非有執受與根相離故」，第四執受非執受門也。《正理論》云「非有執受，以息闕減執受相故，身中雖有有執受風，而此息風唯無執受。」
論「是等流性至無如是相」，第五五類門也。如文可解。
論「唯自上地心至通果心境故」，已下第六明心境也。准此論文，身生上地唯得起下地威儀、通果心。然此中說是意識，不說三識，說觀息故。借下識起上地威儀、通果，但緣所發業事及所化事等，不緣上地風也。無覆無記心總不緣上地息。《正理論》云「持息念成滿相云何？應作是言？若觀行者注想觀息微細徐流，謂想遍身如筒一穴，息風連續如貫末尼，不能動身、不發身識，齊此應說持息念成。」◎
俱舍論疏卷第二十二
覺樹霜月十四夜半點了。
理真
以黃蘗古本一交了。

沙門法寶撰

分別賢聖品第六之二

◎論「如是已說至復何所修」，下三頌，第三明四念住也。前兩頌明別相念住，後一頌明總相念住。此兩行頌明別相也。
「論曰至修四念住」，此總釋修念住意。奢摩他者，此云止。毘鉢舍那，此云觀。《正理論》云「已修成止以為所依，為觀速成修四念住，非不得定者能如實見故。」詳其論意，五停心觀為止散動，偏修於止。爾時假想觀骨瑣等一相住心，名之為止。四念住觀取身、受、心、法差別之相，又於身中而取種種差別之相，除其四倒、生如實見，故名為觀。
論「如何修習四念住耶」，問。
論「謂以自共相至名為共相」，答也。《正理論》云「以自相、共相觀身、受、心、法。謂修觀者專心一趣，以自、共相於身等境一一別觀修四念住，分別此法與所餘法有差別義名觀自相，分別此法與所餘法無差別義名觀共相。且身念住觀自相者，謂觀察身內、外十處自性各別，從眼至觸，一一皆有處，自相故。如是於彼各別法中有正智生，名觀自相。此自相觀得成滿時有道色起，爾時方立自相種性身念住名。此亦遍知彼法自相，由此各別有正智生，非諸境中總生一智。有說：非此自相觀中觀無表色，以無表色與無色品極相似故。有說：此觀亦觀無表，有道色生故。次身念住觀共相者，謂觀察身一一處相雖有差別而身相同。又於爾時觀十一處，俱是色相無有差別，謂皆不越大種所造。如是於彼一類法中有正智生，名觀共相。此共相觀得成滿時有道色起，爾時方立共相種姓身念住名。此亦遍知彼法共相，由此總有一正智生，非諸境中各生一智(言道色者是定境色)。」
論「身自性者至除三餘法」，出身、受、心、法自性。
論「傳說在定至如應當知」，述成滿也。如應知者，隨其所應，如是應分分可別分析、各各別觀，名成滿位。《正理論》云「前說與此論同。或如前說觀究竟相，謂後後位善根增長，如畦中水汎溢漫流。有說：歎然非愛相起，此有二種。其二者何？一能發瞋、二令不樂。此中但有令不樂相，以所習事若未自在，為求成滿故起欣樂；此於所習已得自在，止息希求故無欣樂。」
論「何等名為四念住體」，問也。
論「此四念住至所緣別故」，答也。

論「自性念住至三種念住」，此牒第一自性釋也。即聞、思、修三慧為體，即以此三慧名三念住。言「自性」者，簡所緣、相雜，以慧為體，名為自性。非如相雜及彼所緣非是念住，與念住雜及為所緣，從其自性名為念住。
論「相雜念住至諸法為體」，牒餘二念住釋。慧俱有法及與慧體互相雜故，總名相雜念住。所緣念住是慧所緣，亦攝於慧，以慧所緣諸法故。
論「寧知自性是慧非餘」，問。
論「經說於身至循觀用故」，答。以契經中說循身觀等非慧不能，故知念住以慧為體。
論「何緣於慧立念住名」，問。體既是慧，因何名念？
論「毘婆沙師至由楔力持」，答。慧由念持，慧名念住，此之果慧從因念名。故《正理論》云「寧智慧住要由念力，以有念者慧增明故。」
論「理實應言至便住不謬」，論主釋也。慧令念住，得念住名。慧是其因，念住為果，慧名念住，因受果名。引二經證，如文可解。正理論師通其兩釋。梵名阿尼律陀，此云無滅。
論「然有經言至愛心法滅」，通伏難也。伏難意云：若四念住以慧為性，何故言由食、觸、名色、作意故集？滅亦如是。
論「應知彼說至得安住故」，此即通也。此經言身、受、心、法者，是所緣念住，所以緣身等名為念住。以慧於彼身等得住故，身等名為身等念住。食等與身等為因，故食等集身等，非說自性念住。
論「又念住別至各有三種」，此就自、他、俱相續中分四念住各為三也。故《正理論》云「身等念住各有三種，緣內、外、俱有差別故。且身念住有三種中，緣自相續說名為內，緣他身等說名為外，雙緣二種說為內、外。以有我愛而慢緩者，應觀內身猶如外故(准《正理論》，他相續中緣他身等等者，等取非相續。此論文略不言等也)。」
論「此四念住說次隨生」，述次第也。
論「生復何緣次第如是」，問生次也。
論「隨境麁者應先觀故」，第一釋也。《正理論》云「或隨所緣麁細生故。然非由此心最後觀，法中涅槃極微細故。」
論「或諸欲貪至如是次第」，第二釋，如文可解。
論「此四念住至不增不減」，此釋念住唯有四也。以對四倒立四念住，倒唯四故，念住亦四。《正理》復云「對治四食」。
論「四中三種至名為雜緣」，此述雜緣、不雜緣也。
論「如是熟修雜緣身等」，下一行頌明總相也。

「論曰至苦空非我」，此即釋也。《正理論》云「雜緣法念住總有四種，二、三、四、五蘊，為境別故，唯總緣五名此所修。彼居此中修四行相，總觀一切身、受、心、法，所謂非常、苦、空、非我。然於修習此念住時，有餘善根能為方便，彼應次第修令現前。謂彼已熟修雜緣法念住，將欲修習此念住時，先應總緣修無我行、次觀生滅、次觀緣起，以觀行者先觀諸行從因生滅，便於因果相屬觀門易趣入故。或有欲令先觀緣起，此後引起緣三義觀。此觀無間修七處善，於七處善得善巧故，能於先來諸所見境，立因果諦次第觀察。如是熟修智及定已，便能安立順現觀諦。謂欲、上界苦等各別，於如是八隨次第觀，修未曾修十六行相。彼由聞慧於八諦中初起如斯十六行觀，如隔薄絹覩見眾色，齊此名為聞慧圓滿。思所成慧准此應說。次於生死深生厭患，欣樂涅槃寂靜功德，此後多引厭觀現前，方便勤修漸增漸勝，引起如是能順決擇思所成攝最勝善根，即所修總緣共相法念住(准上論文，即是三義七處等後，起總相念住入煖法也。三義觀者，即蘊、處、界三科義也。七處善者，如實知色苦、色集、色滅趣、色滅行、色味、色患及色出離，如實知受、想、行、識七亦爾。如實知色是四智，知謂法類智。世智苦智。問：何故七處善中再說前三？一說道諦，復次三諦有邊故再說，道諦無邊故不再說。復次前四處善說見道位，見道必具觀四諦故，故具說四。後三處善說修道位，修道位中所修聖道即是道諦，未必具觀四聖諦故，但說於三)。」《婆沙》第二云「若順次第說功德者，此中應先說不淨觀或息念等，次說念住，次三義觀，次七處善，次說煖法，次說頂法(准此論文，即念住後起三義觀及七處善而入煖也)。」今詳《婆沙》與《正理論》此論別者，入行次第，五停心後、別緣念住後，起總緣入於煖法；於此中間修三義觀及七處善兼緣起等；將入煖時從總念入。《婆沙》以念處重故，舉先念處不舉後也；此論略故不述中間；《正理》少具兼說三位。故此三論，義不相違。

論「修此觀已生何善根」，已下第四明煖等四善根，即七方便中後四方便。就中，一明善根體等、二明善根差別、三明勝利、四明轉趣、五明修果久近。此三行頌明體等也。

「論曰至名為煖法」，明從總相生煖法也。此從思慧或修慧生。故《正理論》云「若有先離欲界染者，依色界攝修所成慧，厭患生處欣樂涅槃，多厭行俱作意，次第能引異類煖善根生。諸有先時未離欲染，依思所成慧引煖善根生。」

論「此法如煖至故名為煖」，釋煖名也。無漏道諦猶如於火燒煩惱薪。至此位初得火前相，故名為煖法。

論「此煖善根至十六行相」，明諦行也。以時長故，而能具觀四聖諦境及十六行。准減緣中，此觀四諦，於一一諦觀四行已方易諦也。又《正理論》云「是總緣共相法念住差別。共法念住雖緣有漏

觀為苦、空、無常、非我，初位先起苦四行相，後觀集諦。於理無違。」
論「觀苦聖諦至如後當辨」，此列十六行相名也。《正理論》云「然諸煖法雖緣四諦，而從多分說厭行俱，以起彼時蘊想多故。」准此論文，在煖位時偏觀苦、集。
論「此煖善根至更立異名」，此明從煖入頂位也。《正理論》云「行者修習此煖善根下、中、上品，漸次增進，於佛所說苦、集、滅、道生隨順信，觀察諸有恒為猛盛焰所焚燒。於三寶中信為上首，有修所成順決擇分次善根起，名為頂法，是總緣共相法念住差別。」
論「動善根中至說名為頂」，釋頂名也。於中有二：一以退墮動善根中勝故名頂，如人頭頂。二以進退兩際名頂，猶如山首，故名為頂。《正理論》云「頂聲顯此是最勝處。如吉祥事至成辨時，世間說為此人至頂。動善中勝，故名為頂。」
論「此亦如煖至十六行相」，明觀諦行相同前煖法。
論「如是煖頂至唯法念住」，雙明二善。初安足時行修，唯雜緣法念住也。《正理論》云「初安足時唯法念住，後增進位四皆現前。」述曰：別緣觀劣不能易位，總觀力勝能易位故。由斯初位皆法念住。
論「以何義故至四聖諦迹」，此即是釋初安足也。
論「後增進時具四念住」，釋安足後，下，中，上中，或唯觀色、或唯觀受、或復總觀，皆無遮也。
論「諸先所得至欽重心故」，此釋曾得不重起也。《正理論》云「以勝加行引此善根，故已得中不生欽重。然此頂法雖緣四諦，緣三寶信多分現行。」
論「此頂善根至名為忍法」，此釋從頂生於忍也。
論「於四諦理至名為忍法」，釋忍名也。前位善根於四諦理亦能忍可，此最勝故偏立忍名。又於前位雖又忍可，有退墮故；此位無退，偏得忍名。問：若爾，第一亦應亦忍。《正理論》云「世第一法雖於聖諦亦能忍可，無間必能入見道故，必無退墮，而不具觀四聖諦理。此具觀故，偏得忍名，故偏說此名順諦忍。」
論「此忍善根至與前有別」，此明念住通局別也。《正理論》云「此與見道漸相似故，以見道位中唯法念住故。」
論「然此忍法至相隣接故」，此明三忍境不同也。下、中忍具觀上、下八諦各具四行，上忍唯欲苦諦一行，一剎那也。
論「由此義准至無簡別故」，類釋。煖、頂具觀八諦十六行相，以此三位無簡別故。

論「謂瑜伽師至名中忍位」，釋。漸減行及減所緣，至唯緣欲苦諦一行二剎那前，名中品忍。准此論云「於色、無色對治道等，一一聖諦行相、所緣漸減漸略。」故知下忍緣上、下八諦各具四行相，減色、無色道聖諦下一行已去，名為中忍。減道行盡，名減所緣。次減欲界道下行已，乃至欲界苦下三行各減行、所緣已，唯一行二念，名為中忍。《婆沙》第五云「復次以忍位中，或時以十二行相觀察聖諦，或時以八行相觀察聖諦，或時以四行相觀察聖諦(解云：或時十二行者，除道諦四行。或時八行者，除滅、道各四行。或時四行相者，除滅、道、集各四行相。又釋：或時十二行者，四諦各除一行。或時八行者，四諦各除二行。或時四行者，四諦各除三行。准七處善第二遍觀色等除道，以此文證，前解為勝。若依後釋，即無文證。准《正理》文，七處善在總相念前。准婆沙一師云：在見、修道。又《婆沙》云：七處善觀色有四智，法類苦俗。又准《婆沙》，有漏智觀諦總名俗智，無漏智觀諦名苦、集等。准上文，諦七處善通有漏、無漏也)。」《婆沙》一百九十云「問：何等補特伽羅依空行入見道？何等補特伽羅依無願入見道？答：若見行者依空行入；若愛行者依無願入，唯除菩薩，雖是愛行而依空入(解云：見行著我，故依空入。愛行人著有，故依苦、無常入也。菩薩悲心多故名為愛行、為化眾生不厭有也)。又見行人有其二種：著我見者，依非我行入；我所見者，依空行相入。諸愛行人亦有二種，我慢增者，依非常行入；懈怠增者，依苦行相入(解云：別知身無常，不自恃起慢。若知其苦相，精進求出也)。」西方德光論師解減行云：「上下八諦各四行相，如名次第擬儀相當皆相繫屬。如於後時應以欲界苦諦下無常行相入見道者，於自諦下從後向前，先除非我、次空、後苦。若以苦行擬入見道，先除非我、次空、後無常。若以空行擬入見道、先除非我、次苦、後無常。若以非我擬入見道、先除空、次苦、後無常。除欲苦諦四行既爾，除上道諦四行亦然。」餘准此例，恐繁不具。德光所解事太繁雜，既無論文，何理知定相繫屬耶？如我見增者，為治我故起非我行者，何別理於滅等下偏起離等行，先觀滅等諦耶？今為一釋：從聞、思觀四諦時，於一一諦皆具四行，如名次第於上道諦等，後起者先滅、先起者後滅。我見增者偏起非我，自餘三行隨次而滅。中、上忍及第一法同此一行，即以此行入於見道。於理無違。

論「從此位無間至不相續故」，明從中忍生上忍也。

論「上品忍無間至唯一剎那」，明從上品忍生世第一法，及明世第一與增上忍緣、行相同。

論「此有漏故至世第一法」，此釋名也。

論「有士用力至故名最勝」，釋妨難也。《婆沙》第三云「此心、心所於餘世法為都勝故說名第一？為分勝故名第一耶？設爾何失？若都勝故名第一者，此豈能勝現觀邊世俗智？然現觀邊所修世俗智

是見道眷屬，見道慧力殊勝，此法不爾。又此豈勝雜修靜慮？然彼等至及所感生不共異生，此法不爾。又此豈勝初盡智時所修善根？然修彼時離一切障所依清淨，此法不爾。又此豈勝空空、無願無願、無相無相三三摩地？然彼尚能厭惡聖道，況於有漏，此法不爾。若分勝故名第一者，煖、頂、忍等應亦名第一，各勝彼彼下位善根故。有作是說：此法都勝故名第一。然約能開聖道門說，非據一切。謂現觀邊世俗智等，雖有如前所說勝事，然皆無力開聖道門；此法獨能，是故都勝。或有說者，此法於餘一切事勝故名第一，謂現觀邊世俗智等所有勝事皆由此成。所以者何？彼諸勝事若無此法開聖道門體，尚不修，況有勝用。要由此法開聖道門，方修彼體乃有勝用。彼諸勝事既由此成，故此於餘一切事勝。有餘師說：此法分勝故名第一。問：若爾，煖等應亦名第一。答：彼於二分中俱非最勝故。謂世善法總有二分：一依異生、二依聖者。世第一法雖於聖者世俗智等不名最勝，而於異生所得善中皆最勝故，所以獨立第一法也。無評家也。」問：若爾，未來修者，不能為等無間緣引聖道生，應非第一。答：《婆沙》第二云「彼雖不作等無間緣，而能隨順已起得故。譬如苾芻與僧欲法，諸餘僧事亦得成立。問：世第一法隨轉色、心不相應行，彼既不作等無間緣，云何得名世第一法？」《婆沙》第二答云「彼雖不作等無間緣，而能隨順。由彼與此心、心所法，一起、一住、一滅、一果、一等流、一異熟，親近故。」

論「如是煖等至重現前故」，此出體也。取俱有法，然除彼得。《婆沙》第三云「問：何故沙門果得是沙門果，而世第一法得非世第一法耶？答：沙門果成就所顯故，沙門果得是沙門果。世第一法等無間緣所顯故，彼得既非等無間緣，亦不隨順如彼生等故，彼得非世第一法。煖、頂、忍得亦非煖等，勿得聖已重現前故。有說：得亦是世第一法。有餘師說：彼俱起得是世第一法。評曰：若彼俱起、若後起得，一切皆非世第一法種類同故，煖等亦爾。是故初說為善。問：何故世第一法生等是世第一法，而得非耶？答：生等與彼同一果，相隨行不相離，常和合無前後。相與所相未嘗相離，由此亦是世第一法。得與彼法不同一果，不相隨行，性相離不和合，或前或後。得與所得有時相離，譬如樹皮或時離樹，是故得非世第一法。煖、頂、忍得亦復如是。」《正理論》云「然以見諦不許煖等重現在前，已見諦者加行現前成無用故。」今為一釋：前果非是後向道攝，向後起得不違理故。煖等是彼聖道加行，道後起煖等是違理故。又得聖不捨煖，果後起煖過。得果捨前向，果後無向得。論「此中煖法至未來」，四明煖最初行得二修行相多少。於最初位進善根故，於三諦唯雜緣法念住。得修通總、別觀，故修四念住。

修自諦行相，故通四行也。不傍修故，無十六行也。於滅諦唯不雜緣法念住，無身、受、心故。二修唯法念住，不傍修故，不修餘諦四念住也。
論「由此種姓至方能修故」，釋不傍修所以。言「同分」者，謂同諦也。
論「後增進位至未來十六」，明煖增進位行、得修也。三諦皆有色、受、心、法故。非初易位，容現別觀色、受、心等，故云隨一念住現在修也。雖能傍修餘諦念處，數不過四，故言四也。「隨一行現在修未來十六」者，以傍修餘諦也。緣滅諦無餘念住故，法念住現在修。傍修餘諦故，未來四也。行修初後皆同法念。
論「由此種性至亦能修故」，釋得傍修所以。如文可解。
論「頂初安足至未來十六」，明頂初入位也。初進異位故，行修唯法念。進位不簡行故，隨一行相修。「未來四及十六」者，許傍修故，四諦同故合說也。
論「後增進時至未來十六」，明增進位許別現也。隨一念處現在修，未來四等如煖中釋。三諦不同，故別釋也。
論「忍初安足至未來十六」，明忍位也。《婆沙》一百八十八云「問：何故忍初及後皆法念住？答：以忍近見道，故相似見道(述曰：然一切皆似見道)。」
論「然於增進至不修彼行相」，明中上忍隨所減緣不修彼行。《正理》釋云「謂具緣四，具修十六。若緣三、二、一，如次修十二、八、四。」
論「世第一法至似見道故」，明世第一修行多少也。似見道故，無異分修故，不修餘行故。《婆沙》云「問：頗有住一剎那頃，當得世第一法，非彼所緣耶？當得彼所緣，非世第一法耶？當得世第一法及彼所緣耶？不當得世第一法及彼所緣耶？答：有住。增上忍時，應作四句。且依未至定入正性離生者，住增上忍時當得世第一法。非彼所緣者，謂未至定所攝世第一法中，除緣當現在前所依世第一法，諸緣所餘境世第一法。當得彼所緣非世第一法者，謂上五地所攝世第一法中，緣當現在前所依世第一法。當得世第一法及彼所緣者，謂未至定所攝世第一法中，緣當現在前所依世第一法。不當得世第一法及彼所緣者，謂上五地所攝世第一法中，除緣當現在前所依世第一法，諸緣所餘境世第一法。如依未至定，餘五地亦爾(述曰：此說得修世第一法，有緣不同。若行修者，必總緣也。所依者，世第一法所依身也。是欲界身故，亦是所緣，亦當得也。所緣者，即是欲界一切有漏法也。於中若是所依，即亦是當所得。自餘所緣，皆非所得，諸世第一法若同地等皆得修故，諸異地等決定不得也)。問：頗有成就世間第一法不成就彼離繫得耶？答：應作四句。成就世第一法不成就彼離繫得者，謂若依此地

入正性離生，彼未離此地染。成就彼離繫得不成就世第一法者，謂若依此地入正性離生，彼命終生上地。成就世第一法亦成就彼離繫得者，謂若依此地入正性離生，彼已離此地染，不命終生上地。不成就世第一法亦不成就彼離繫得者，謂若未能入正性離生，位有餘依，彼有漏離繫得。作如是言。問：頗有聖者，成就世第一法不成就彼離繫得耶？答：應作四句。成就世第一法不成就彼離繫得者，謂若依此地入正性離生，彼未離此地染。成就彼離繫得不成就世第一法者，謂若依此地入正性離生，彼命終生次上地。成就世第一法亦成就彼離繫得者，謂若依此地入正性離生，彼已離此地染，不命終生上地。不成就世第一法亦不成就彼離繫得者，謂若依此地入正性離生，彼命終超次上地生餘上地，有餘依一切世第一法，及彼一切離繫得。作如是言。問：頗有成就世第一法不成就彼離繫得耶？答應作四句。第一句者，謂若依未至定，或初靜慮靜慮中間入正性離生，彼未離初靜慮染。第二句者，謂若依此地入正性離生，彼命終生上地。若未得世第一法生欲、色界，已離初靜慮染及生空無邊處。第三句者，謂若依此地入正性離生，已離初靜慮染，不命終生上地。第四句者，謂除前相。」

論「已辨所生善根體相」，下三頌，第三明善根差別。

「論曰至決擇分名」，此第一問也。

論「決謂決斷至四諦相故」，答決擇名也。由諸聖道能斷疑故，名為決斷。以能分別四諦相故，名為簡擇。即諸聖道名決擇也。

論「分謂分段至決擇分名」，此釋分名。一切聖道皆名決擇，此所順者唯是見道，故言分也。是故此名順決擇分。

論「此四為緣至順決擇分」，釋順名也。此四為緣，引決擇一分，亦能順益決擇一分故，故此四種得順彼名。

論「如是四種至等引地故」，此即第二三慧分別。近見道故，非聞、思也。

論「四中前二至獨是上品」，此即第三各隨一義以分品也。如文可解。

論「此四善根至遍知斷故」，此即第四明依地也。此四善根，修慧為體，是見道眷屬。欲界無修故，無色界無見道故，所以不通欲界、無色。又無色心不緣欲故。「欲界先應遍知斷」者，更釋無色無見道也。以欲先應遍知斷故，見道必先緣欲界。無色不緣欲，故無見道。所以欲界先遍知斷，《正理論》云「於三界中彼最麁故。」

論「此四善根至增背有故」，第五明果也。此門在頌無文，因明依地便釋異熟。

論「或聲為顯至及欲七地」，釋頌中「或七」字也。

論「此四善根至除北俱盧」，第六明依身別。所以善根唯依九處，《正理》釋云「唯依欲九身，容入離生故。」
論「前三善根至一剎那故」，此第七明初、後起。《正理論》云「有餘師說：若於先時曾已修治此四加行，彼於天處皆得初起。」然無評也。《婆沙》第七云「問：何故天中不能初起？答：彼處無勝厭離等作意故。問：惡趣中有勝厭離等作意，何故不起此善根耶？答：惡趣中無勝依身故。若有勝厭離等作意，亦有勝依身者，則能初起。人中具二，故能初起。」
論「此四善根至非擇滅故」，此即第八明男、女得別。《正理論》云「此四善根，唯依男、女。前三男、女俱通得二，第四女身亦得二種。勿後得男身，不成煖等故，依男唯得男身善根，聖轉至餘生亦不為女故。煖、頂、忍位容有轉形故，二依善根展轉為因性。世第一法依女身者，能為二因，女得聖已容有轉得男身理故。」《婆沙》第七云「問：此煖、頂、忍、世第一法依何身起？答：依男、女身。問：依女身得女身所起煖，為亦得男身所起煖耶？答：得。如得煖，得頂、忍亦爾。問：依男身得男身所起煖，為亦得女身所起煖耶？答：得。如得煖，得頂、得忍亦爾。女身於女身所起煖亦得，亦在身、亦成就、亦現在前。於男身所得煖得，而不在身成就、不現在前。如說煖法，頂、忍亦爾。男身於男身所起煖亦得、亦在身、亦成就、亦現在前。於女身所起煖得，而不在身成就、不現在前。如說煖，說頂、說忍亦爾。女身所起煖與女身所起煖為因，與男身所起煖亦為因。如說煖，說頂、說忍亦爾。男身所起煖與男身所起煖為因，不與女身所起煖為因。所以者何？勝非劣因，彼是劣故。如說煖，說頂、說忍亦爾。」今詳三論，前三善根，男、女各得二，依善根同也。准《正理》、《俱舍》，皆云第四女身亦得二種，故知即是多道家也。若一道家，其道是一，依男身故名依男身道，依女身故名依女身道。依女身所得世第一法，唯得依女身，不容依男身，如何得名依男身道？既言得二，故知與《婆沙》同，是非一道也。然《婆沙》、《正理》為因不同，意各別也。《正理》准聖道等為因作論，故說互為因也。如依男、女聖道互得為因，及餘有漏聞、思、修慧，及生得善，染污法等，皆男、女互得為因，不云依女劣也，因何四善即云劣也？故不取《婆沙》之義，言互為因。《正理》、《婆沙》處非唯一。有人三釋不巧，還同未解。恐繁不述，對讀即知。然准《婆沙》多道家，阿羅漢等依一身起道，得修欲界九依身道，不以身非擇滅故不修彼能依道。今二論皆以聖人無作女故，不得女世第一法者，意難解也。深法師以違此理故，此中言得，不言修也。此中得者，是法後得，謂依女身所起世第一法，轉為男身亦依男身得。依男身所起世第一法，不

得轉為女身，得女身非擇滅故。今依《婆沙論》釋四善根得與道不同，不可為例。道即重得，四善不然。道不隨依男、女身說其勝劣，四善即隨男、女說有勝劣，豈得例道？今得亦爾，與得道異，故非擇滅即不得也。

論「聖依此地至遷生上地」，此下第九明其捨也。此明聖人失地捨，遷生上地，名為失地，是失煖等所依地也。如身在欲界，依初禪得煖，生初定時不捨煖也，生第二定名遷生上地。

論「異生於地至亦由退捨」，明凡捨也。異生命終捨此善根，若生上地及自下地，但命終時即捨煖等，前二善根是可退故。異生亦退，非是聖也。

論「由死退捨至異生亦無退」，此明凡、聖捨定異也。此亦應言世第一法，異生亦無命終捨也。捨、得既據生相時說，此中說捨皆是同時，謂正命終等，非得生至生相故。

論「依根本地至極猛利故」，第十依根本必定得聖。《正理論》云「依根本地起煖等善根，彼於此生必定得見諦，以利根故厭有深故。依未至、中間起煖等者，於此生不必得入見諦(述曰：由止、觀不均，厭有不深；止、觀不均，心又不利)。有餘師說：依根本定起煖等者，此生必定得至涅槃，厭有深故。」准《婆沙》，煖、頂依根本亦不退，未至、中間即有退也。《婆沙》第六云「依根本地起煖等者，現身必入正性離生。所以者何？彼由聖道引煖等故。依未至定、靜慮中間起煖等者，此則不定。所以者何？彼由煖等引聖道故(解云：根本地止、觀均平，厭生死苦、欣上聖道勝未至等，故起煖等定入聖道。未至、中間觀多止少，由宿習煖等力故引起聖道。由此二地得有遲速)。」

論「若先捨已至大功用成故」，第十一明得非先也。以未曾熟修者，加行善根得來時起，非如餘有漏定無始熟修，大功用成故。所以重起之時，必大功用方能起也。《正理論》云「由先捨已，後重得時，亦大劬勞方得起故，於先所捨不欽敬故。」

論「若先已得至還從本修」，第十二明捨已重起。故《婆沙》云「問：若餘生中即起頂者，從何作意無間起耶？答：如起煖時所有作意。如說從煖起頂，從頂起忍亦爾。問：若爾，何故說煖無間起頂，頂無間起忍耶？答：依一身中相續起者作如是說，然非一切。」

論「失退二捨至失不必然」，第十三明二捨同異。失謂生上地，及捨眾同分。生上地命終，心定無染也。捨眾同分捨不定，或染心命終、或不染心命終。若退捨必起染心，由此故言退必起過。失不必然，不必然言顯不定也。既捨得名退，故此二退非得為性。

論「得此善根有何勝利」，下一頌，第三明有勝利。

「論曰至必至涅槃故」，此第一明煖勝利。

論「若爾何殊順解脫分」，問。順解脫分善亦必得涅槃，煖既與同，有何殊也。
論「若無障礙至行相同故」，答。定得涅槃，二種雖同，近遠異也。順解脫分極疾，第三生得聖。順決擇極疾，即此生得。《正理論》云「是等引地勝善根故(解云：解脫分是散地善，此是定善與散異)。」
論「若得頂法至不斷善根」，此第二明頂勝利。言「而增」者，後必兼前。《正理論》加觀察三寶殊勝功德為門，引生淨信心故。若得頂已不斷善根，如何經說天授退頂？由彼曾起近頂善根，依未得退，密作是說。
論「若得忍時至不墮惡趣」，此第三明忍勝利也。
論「然頌但說至如先已辨」，釋頌中略意，無退指前說也。
論「此位不墮至業煩惱故」，明不墮惡趣所以也。《正理論》云「得惡趣生，非擇滅故。」
論「若至忍位至得不生法故」，明至忍位得不生也。此開六章復牒釋也。
論「趣謂諸惡趣至見所斷惑」，此牒釋也。
論「此於下上位至上忍方得」，明六不生得不同也。《正理論》云「少分生者，謂卵、濕生，由此二生多愚昧故。處謂無想、大梵、北洲，無想大焚僻見處故，北俱盧洲無現觀故。身謂扇搋等，多諸煩惱故。有謂第八等，聖必不受故，見所斷惑必不起故。」
論「得世第一法至正性離生」，此第四明第一勝利。
論「頌雖不說至無命終捨」，此釋頌中略命終捨意。
論「何緣唯此至捨異生性故」，明唯世第一能入離生。世第一法住現在時，與苦法智忍為等無間緣，引至生相，名為入也。世第一法如無間道，苦法智忍如解脫道，此二共捨異生性也。《婆沙》第二云「如是說者，世第一法住時名入。問：若爾，異生應即聖者，入聖道故。答：無如是過。世第一法至住位時，苦法智忍在正生時，未成就故不名聖者。苦法智忍雖未已生，以在正生名等無間，世第一法爾時為彼等無間緣，故名為入(述曰：至生，得次第故，名等無間也)。」
論「此四善根各有三品」，下一頌第四明三乘轉也。
「論曰至得成佛義」，明煖、頂可轉，忍不可轉。《婆沙》第七云「轉聲聞種姓順解脫分，起獨覺及佛種姓順解脫分。轉獨覺種姓順解脫分，起聲聞及佛種姓順解脫分。若起佛種姓順解脫分已，則不可轉，極猛利故。」又三十一云「非如聲聞極利根者經六十劫，非如獨覺極利根者唯經百劫。」准上論文，若二乘若勤修者，定百劫、六十劫定得涅槃，非謂不修。所以得知？《婆沙》第七云「或有人種順解脫分善根已，或經一劫、或經百劫、或經千劫，流轉生

死而不能起順決擇分。或復有人起順決擇分善根已，或經一生，或經百生，或經千生，流轉生死而不能入正性離生(已上論文)。」然說頂位已前可轉者，聲聞若不轉，即經六十劫定得涅槃；若轉者，即不定也。獨覺不轉者，百劫定得涅槃；若轉者，即不定。又准《正理》云「菩薩專求利他事故，為欲拔濟無邊有情，弘誓莊嚴經無量劫，故往惡趣如遊園苑。若不爾者，無成佛義。」此論復云「是故定無得成佛義。」准此，若不能往惡趣，不得成佛。由此論說忍已上不許迴心，前二善根許迴心也。

論「聲聞種姓至故說為餘」，釋頌云「三」，謂煖、頂、忍三。「餘」謂獨覺種姓，在佛乘外，故言餘也。

論「麟角佛言至自乘覺故」，此明二人不可轉也。獨覺有二：一部行、二麟角。部行如聲聞，說有可轉。麟角如佛，不可轉也，一坐便成自乘覺故。此明二人不轉意也。

論「第四靜慮至無上覺所依」，此釋二人依第四禪所以。

論「此中覺言至是菩提性故」，此釋二種覺，謂果菩提即是覺故。

論「言一坐者至乃至菩提」，此敘二說不起坐也。一說從煖位、一說不淨觀。《正理論》云「依第四禪，從身念處至盡、無生，唯於一坐能次第起。故麟角喻及佛種姓，煖等善根皆不可轉。」餘文可解。准之，一坐已後說不可轉，與《婆沙》不同，是論意別。或是《婆沙》前文以是利根一義故不轉，此中兼一坐二義不轉，非是欲許前位轉也。

論「頗有此生創修加行」，下一頌，第五明修果久近。

「論曰至乃至得解脫」，明極三生也。涅槃名解脫，分是因義，此善順彼與彼作因，故此善名順解脫分。聲聞種姓極速三生，獨覺四生。

論「譬如下種至傳說如是」，舉喻顯也。《正理論》云「極速三生方得解脫。謂初生殖順解脫分，次生成就，第三生起順決擇分即入聖道。若謂第二生起順決擇分，第三生入聖乃至得解脫，彼言便與前說相違，謂依根本地起煖等者，彼必於此生得入見諦。或彼應許極速二生，謂第二生依根本地起煖等者，彼於現生必入聖道得解脫故。」俱舍師救云：依根本地起煖等者，必於前生已起煖等，或可第四生者方能依根本起。

論「順解脫分至順解脫分」，明體性也。在欲界故，非修所成。而由思願攝起身、語，亦得名為順解脫分。勝唯意業，兼取身、語，故以三業為其體性。乃至少分施一食、持一戒等，但深樂涅槃，願力所持故，便名種殖解脫分善。

論「殖順解脫分至如應無故」，明殖處也。天厭心劣、惡趣慧微、北洲二劣，故不能修。

論「遇佛出世至亦遇獨覺」，明殖緣也。准此論，餘時不能種殖。「遇佛出」者，或親見佛、或遇教法，知生死可厭、知涅槃可忻故，能種殖解脫分也。《正理論》云「有佛出世、若無佛時，俱能種殖順解脫分。」《婆沙》第七云「問：此善根為在意地？為五識身？答：在意地，非五識身。問：此善根為加行得？為離染得？為生得耶？答：唯加行得。有說亦是生得。評曰：前說者好，加行起故。問：此善根依何身起？答亦依男身亦依女身。問：為因何事種此善根？答或因施、或因戒、或因聞，而不決定。所以者何？意樂異故。謂或有人因施一摶食、或乃至一淨齒木，即能種殖解脫種子。如戰達羅等，彼隨所施皆作是言：願我因斯定得解脫。或有雖設無遮大會，而不能種解脫種子。如無暴惡等，彼隨所施皆求世間富貴名稱，不求解脫。或有受持一晝一夜八分齊戒即能種解脫種子，或有受持盡眾同分別解脫戒而不能種解脫種子。或有讀誦四句伽陀即能種殖解脫種子，或有善通三藏文義而不能種解脫種子。問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂欣求涅槃、厭背生死者，隨起少分施戒聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂欣求涅槃、厭背生死者，雖起多分施戒聞善，而亦不能種此善根。順解脫分亦有六種，謂退法種姓乃至不動法種姓。轉退法種姓順解脫分，起思法種姓順解脫分，乃至轉堪達種姓順解脫分、起不動法種姓順解脫分。」

論「已因便說至復生何道」，下大文第二就三道辨人。於中有三：一明見道、二明修道、三無學道。就見道中復分兩段：一明十六心、二依位建立。就明十六心中，一正明十六心；二明十六依地；三明忍、智次第；四明見、修道別。此三頌，第一明十六心也。「論曰至如花果樹」，明世第一法生苦法智忍。四善中忍是有漏性，今此中忍性是無漏，恐濫前忍舉法智果，顯是無漏與前忍別。《正理》釋云「說無漏言，為欲簡別世第一法所從世忍。此無漏忍，以欲苦法為其所緣，名苦法忍。謂於苦法無始時來身見所迷執我、我所，今創見彼唯苦法性，忍可現前，名苦法忍。此能引後苦法智生，是彼智生障之對治故，復名為苦法智忍。」

論「即此名入至正性決定故」，此釋苦法忍異名。忍初入故，偏得入名。

論「經說正性至故名離生」，此釋正性離生名也。故《婆沙》云「復次見所斷惑，令諸有情墮諸惡趣受諸劇苦。譬如生食久在身中，能作種種極苦惱事，是故此惑說名為生。見道能滅，故名離生。復次有身見等剛強難伏，如狩[怡-台+龍]候，故說名生。見道能滅，故名離生。復次一切煩惱或諸貪愛，能令善根不得成熟，及

令諸有潤令起過，皆名為生。見道起已，摧彼勢力令不復為增上生過，由此見道獨名離生。」
論「能決趣涅槃至得聖者名」，釋決定名及入名也。謂見道能決趣涅槃、決了諦相，得決定名。至見道初說名為入，此忍生已得聖者名，是故此忍名入正性離生，亦復名入正性決定。
論「此在未來至如燈及生相」，燈生時正能滅暗，住時已滅。生相生時正能生法，住時已生。苦法智忍亦於生時滅異生性，住時已滅。
論「有餘師說至捨異生性」，敘異說也。
論「此義不然至世間法故」，難也。異生性與世第一法，俱是世間有漏諸法，如何第一法能捨異生性？
論「性相違故至能害怨命」，通也。雖同世間，性相違故。如同是人，上怨肩上，雖依怨肩能害怨命。世第一法與異生性，雖同世間，依異生性能捨異生。故《正理》云「性相違故，依彼能捨，如上怨肩而害怨命。」
論「有餘師說至解脫道故」，異師說也。《婆沙》第一云「有餘師言：世第一法、苦法智忍更互相資，捨異生性。謂世第一法與異生性雖恒相違，而力劣故不能獨捨。由此引生苦法智忍，共相助力捨異生性。譬如羸人依因健者更相助力能伏怨家。由此因緣，世第一法如無間道，苦法智忍如解脫道，捨異生性。」
論「此忍無間至名苦類智」，此明下上苦法類忍智相生也。
論「最初證知至而證境故」，此釋法類忍智名也。
論「如緣苦諦至名道類智」，准苦諦釋餘三諦。
論「如是次第至聖諦現觀」，結總名也。此十六心總名現觀。現謂現前，觀謂實觀。《正理論》云「如是次第有十六心，總說名為聖諦現觀。以於三界四聖諦境，次第現前如實觀故。既於三界四聖諦境，旋環紛擾作意思惟，寧不能為現觀障礙？初習業地於諸諦境多返旋環，已淳熟故。」
論「此中餘部至唯頓現觀」，敘大眾部計，與大乘同。
論「然彼意趣至無差別故」，有部師云：無差別故。為是見現觀？為是事現觀？為是緣現觀？應更推尋。
論「詳諸現觀至名事現觀」，述三現觀體各別也。
論「見苦諦時至謂斷證修」，此明現觀具多少也。見苦諦時，苦忍智等名見緣現觀。見緣苦諦故，亦名事現觀。以知苦諦故，知苦、斷集、證滅、修道，名事現觀。見苦之時既知是苦，是事現觀。於集諦有斷事、於滅諦有證事、於道諦有修事，故言於三諦有事現觀。

論「若諸諦中至行相別故」，有部出頓見現觀過。四諦行相各別不同，如何一念能頓觀耶？
論「若言以一至見苦諦等」，此是縱計與出過。汝若以一無我行相總見四諦，則不應用苦、無常等見苦諦等也。
論「如是便與至相應擇法」，出違經過。若如是以一無我行於一念中頓觀四諦，如是便與契經相違。以契經言：以苦行相思惟苦等，乃至以道行相思惟道等。若頓現觀，便違此文。
論「若言此經至如見修故」，破通經也。由先見諦作十六行觀，修道如見，故亦十六。
論「若彼復謂至理亦無失」，縱計無失。實不一時頓見四諦。見一苦諦時，於餘三諦得自在故，名頓現觀。理即無違。
論「然於如是至別應思擇」，明起、不起，指別釋也。
論「若彼復謂至有事現觀故」，此許異計，無有失也。
論「依見現觀至經有別喻」，引三經證漸現觀。一《善授經》，即此所引。《正理論》云「如《善授經》，佛告長者：『於四聖諦非頓現觀，必漸現觀。廣說乃至無處無容於苦聖諦未現觀已能現觀集。如是乃至無處無容於滅聖諦未現觀已能現觀道。』如是《慶喜經》及《一苾芻經》，二經所說意皆同此。三經一一各各有別喻(善授者，蘇揭多，舊云須達。然彼長者請問世尊：諦現觀時為漸為頓？世尊告曰：非頓必漸。四聖諦境自相別故。《慶喜經》、《一苾芻經》問答皆同，然所舉喻各各不同。《善授經》作如是說。佛告長者：於四聖諦非頓現觀，必漸現觀，以四聖諦相各別故。猶如世間造臺觀者，必先築基，次方疊壁，次上梁栿，後以板覆。此四前後必不俱時，無處無容未築基訖便疊於壁，乃至廣說。第二經云：猶如蹬上四橫梯時，先蹬最初方蹬第二。無處無容不蹬最初而蹬第二，乃至廣說。第三經云：喻如蹬上四級階時：先蹬最初方蹬第二，無處無容不蹬最初而蹬第二，乃至廣說。依如是喻，必漸非頓)。」
論「若謂有經至密意說故」，又牒救通。如文可解。
論「已辨現觀具十六心」，下半頌，第二明依地同。
「論曰至如先已說」，釋文，可知。
論「何緣必有如是忍智」，下半頌，第三明忍智次第。
「論曰至驅賊閉戶」，釋十六心無間解脫。「約斷惑得無能隔礙」，釋無間道。「與離繫得俱時起故」，釋解脫道。驅賊，喻無間道斷惑令得出身故。閉戶，喻解脫道持擇滅得令惑不入身。故《正理論》云「經主釋言：約斷惑得無能隔礙故名無間道，已解脫惑得與離繫得俱時起故名解脫道。若爾，解脫道亦應名無間，約與離繫得俱，亦無能隔礙故。應作是釋：無間隔故名為無間，無間即道名無間道。是無同類道能為間隔，令於解脫道不為緣義。諸無間道唯一剎那，諸解脫道或相續故。於自所治諸煩惱得已得解脫，與

彼斷得俱時起道名解脫道。自所治言欲顯何義？苦類忍等諸無間道，亦與他所治離繫得俱生，勿彼亦名解脫道故。」
論「若謂第二至已斷疑智」，牒計破也。《正理論》云「若苦法忍後即有苦類忍，與前忍果斷得俱生，餘位亦然。斯有何失？若爾，此位緣欲苦等，已斷疑智，應不得生。許此不生復有何過？於後修位，我已知苦等諸決定智應不得生，於苦等境中先未生智故。若於先位未有智生，後已知言便成無義。」
論「若謂見位至九結聚相違」，此外難也。以本論說四法類智及修所斷以為九結，此九皆言是智斷故，故知見位非忍斷惑。
論「此難不然至名王所作」，有部通也。
論「此十六心皆見諦理」，下半頌，第四明見、修道別。
「論曰至故修道攝」，此明見道、修道異也。忍名為見，智名為智。至十五心見八諦周，於一一諦皆未曾見，最初見故名為見諦。見諦周故，無未曾見未見諦故。雖知八諦未得周盡，於上地道未起智故，今明見道不明智道，故無有失。若說智道十六方周，由言見道，故至十五。十六重見，故名為修，如餘修道重見諦故。
論「豈不爾時至未見今見」，此外難也。道類忍時不能自見，至道類智方見此忍。亦是初見，何非見道？
論「此中約諦至此畦未刈」，論主釋也。約諦作法，不約剎那。已見上地無邊之道，唯餘一念未見今見，豈得從少名未見諦？《正理論》云「爾時通見曾、未曾見，故無有失。」
論「又道類智至非見道攝」，又重釋也。立比量云：第十六心定是修道。以四果攝等，此立因也。如餘修道，此舉喻也。《正理論》云「謂見道位唯修未來自同類境智及行相，道類智位如餘修道，通修未來同、異類境智及行相，故修道攝。若謂見道有種種類，如或有時唯修無漏，有時通修有漏、無漏，如是應許有時唯修自同類境智及行相，有時通修同異類境智及行相。此例不然，唯修同境種種類故(此文亦證修俗智唯修同諦行相也)。」
論「然道類智至所斷斷故」，通伏難也。難云：若道類智是修道者，何不如餘修道鈍根有退？答云：以任持見道所斷斷故，見道不退，此亦不退。
論「即由此故至太過失者」，難云：即由任持見道斷故是見道者，有太過失。後果道中皆能任持見所斷斷，乃至無學亦應見道攝，任持見道斷故。
論「何緣七智亦見道攝」，問。何緣七智重見諦理，非是修道，亦見道攝？
論「見諸諦理至亦見道攝」，答。七智雖重見諦理，以於未見中間起故，見未究竟，故非修道。

論「已說見修二道生異」，已下第二依位建立。於中有二：一就見道立、二就修道立。此一行半頌就見道立，於中建立隨信、隨法前三果、向，總立五人。大乘，此五人從四善根立。
「論曰至隨法行者」，分十五心利、鈍為二聖人。
論「由信隨行至隨行義故」，釋隨信行名。先以信地為首，行隨信起，名隨信行。此釋行名。「彼有隨信行，名隨信行者」，釋人也。或由串習，此隨信行以成其性，故名隨信行者。第二釋人。「彼先信他隨行義故」者，總釋隨信行名。由先所作但隨他語，不自披教。
論「准此應釋至隨行義故」，准上釋隨信行人，釋隨法行亦爾。以法為首，隨行義故，名隨法行。《婆沙》五十四云「何故名隨信行者？答：由彼依信、隨信行，故名隨信行。謂依有漏信、隨無漏信行，依有轉信、隨解脫信行，依有繫信、隨離繫信行。由信為先得入聖道，如是種類補特伽羅，從本以來性多信故。若聞他勸汝應務農以自存活，彼不思察我為應作、為不應作？我為能作、為不能作？為有宜便、為無宜便？聞已便作。或聞他勸汝應商估，或應事王，或應習學書、算、印等種種伎藝，以自存活。亦不思察，廣說乃至聞已便作。乃至出家等亦爾。問：何故名隨法行？答：由彼依法、隨法行故，名隨法行。謂依有漏法、隨無漏法行，依有轉法、隨解脫法行，依有繫法、隨離繫法行，由慧為先，得入聖道。如是種類補特伽羅，從本已來性多慧故，若聞他勸：汝應務農以自存活。彼便思察我為應作、不應作等。」
論「即二聖者至趣初果故」，具縛斷五品來十五心中名初果向，向初果故。
論「言初果者至必初得故」，釋初果名。言「必初得者」，簡超越第二第三果也。彼雖初得，非必定初故。
論「若先已斷至此第二故」，已斷六、七、八品，十五心中立第二果向，向第二果故。「遍得果中第二果故」者，超越得者雖初得果，遍得果中是第二故。
論「若先已斷至數准前釋」，明第三向，如文可解。如是隨信、隨法行者，由先具縛斷惑有殊，數別各成七十三種。
論「次依修道道類智時」，已下第二依修道立。文中有二：一明第十六心、二明住果非向。此一行頌，第一門也。
「論曰至今住不還果」，釋前三向至十六心住果。
論「阿羅漢果至雖有頂故」，明第四果無初得也。大乘對法論中，有從初果超取羅漢。
論「至住果位至今名見至」，明至十六心，隨信、隨法二人轉名信解、見至，信解鈍根、見至利根。

論「此二聖者至見至名別」，釋二人名也。信增故名信解，見增故名見至。《正理》云「諸鈍根者先名隨信行，今名信解，由信增上力，勝解顯故(從他生解故鈍根，解進至果方名解脫)。諸利根者，先名隨法行，今名見至，正見顯故(披教生解，先見後至果，故名為見至)。」
論「何緣先斷欲界修惑」，下一頌，第二明住果非向。
「論曰至不名後向」，總答。由未起勝果道故，但名住果。《正理論》云「又非得果時即有勝果道所斷煩惱離繫得生，道類忍不能斷彼繫得故。」
論「然諸先斷至定成樂根。釋。先斷一品等於此生中定起勝果道」，若不爾者，先離色界染得阿那含果，生於無色應不成就樂根。本論既言定成樂根，故知定起勝果道也。准此，前二向道亦決定起。所以定起者，《正理》釋云「彼障已斷必欣彼故，障已斷道易現前故。」《婆沙》一百七十一云「頗有無漏四靜慮漸得耶？答：有。以聖者離下地染，及有起勝果道時，漸次得故。三無色為問亦爾。」准此文，起勝果必漸次也。
論「如是已依先具倍離」，已下大文第二就修惑漸次分別聖位，先明障道品數、後就位分人。此半行頌第一門也。
「論曰至九品亦然」，明地地中失、德，各分九品。
論「失德如何至理亦應然」，明九分品麁、細相對。
論「白法力強至小燈能滅」，明斷道強，能斷障也。
論「已辨失德差別九品」，第二歷位辨人。於中有四：一明預流七生；二明一來向、果；三明不還向、果；四明無學向、果。此半行頌，第一明預流七生。
「論曰至七返生義」，釋極七返生。極是最多，亦容中間不滿七也。謂人、天各七合十四生，若兼中有二十八生。
論「諸無漏道至說名預流」，釋預流名。諸無漏道趣向涅槃故名為流，即是聖道名之為流。最初至得名之為預，舊名入流，預是入之差別名也。彼七返人預聖道流，故名預流。
論「此預流名至應名預流」，進退徵也。若預流名目初得道，即初見道，第八人地應名預流。若初得果名為預流，即超越第二、三果應名預流。
論「此預流名至故名預流」，答也。遍得一切是次第人，此初得果建立此名。一來、不還非定初得，若超越者即是初得，若次第者即非初得，故名預流。
論「何緣此名不目第八」，問也。何緣此名不目初向？此是最初預聖流故。
論「以要至得至不目第八」，答也。以三因緣不目第八。

論「彼從此後至所說如是」，釋七生也。理實人、天各七為十四生，各加中有為二十八，各七等故名為七生。如七處善，五蘊各七，有三十五處，但名七處以數等故。如七葉樹，別別七故，非唯七葉。
論「若爾何故至第八有義」，難。經言無容受第八有，如何得說二十八生？
論「此契經意至中有應無」，答。上是順解，下是反答。
論「若爾上流至無第八生」，難。若一趣說無第八生，上流那含極有頂者，應一天趣無第八生。
論「依欲界說故無有過」，答。欲界人、天一趣各七，無第八生。
論「此何為證至非合受七」，責證也。
論「以契經說至不應固執」，引兩經證。一引有部等經、二引飲光部經。有部等說天七及人，故知人、天各七。飲光部經復分明說於人、天各受七生。教既分別，不應固執。
論「於人趣得至還於天趣」，明七生滿處。
論「何緣彼無受第八有」，問也。
論「相續齊此至第四日瘧」，答也。《婆沙》云「如七步蛇，四大力故不減七步，由毒力故不越七步。」第四日瘧者，即隔日瘧。
論「又彼有餘至不證圓寂」，更以七結釋也。《正理》破云「若謂聖道種類爾故，如為七步毒蛇所螫。此喻不然，壽量定者過此齊限亦得住故。又餘於此作是釋言：由彼有餘七結在故，謂二下分、五上分結。此亦無能證唯七有，唯貪、嗔結引七有故。又無契經說不還者受極七有，又無經說五上分結引欲界生，故彼所言無能證力。但由法爾極受七生，於中不應強申理趣。」述曰：准上論文，不破論主，是破《婆沙》異師釋也。此論但敘有部多解，不自立義。今詳七步蛇喻，亦是以法爾毒力不越七步，受報定者自是別緣。如說火能燒、水能溺等皆能殺人，而樹提不燒、念佛不溺，豈疑火燒、水溺之喻？以七結故欲有七生，此釋無理。若謂以有七結即有欲七生，若有五結應有五生在。又家家等三人亦有七結，因何生唯三等耶？《婆沙》四十六云「七生天上、七生人中者，此依圓滿預流而說。故人、天有等受七生。然有預流人、天生別，謂或天七人六、或人七天六、或天六人五，乃至或天二人一、或人二天一。」太法師以此文不言人一天一，即謂無須陀洹受一生者，及引《涅槃經》、《成實論》為證，又云：若人、天各一生，即是一來果。此皆非證。《婆沙》云「人、天有等受七生」者，然有預流人、天生別，等受七生者，唯說七生。理亦合說六、五、四、三、二、一生等。又謂若有一生定業，即斷六品取一來者，此亦非理。斷煩惱緣有差別故。若謂定約生斷惑者，即應無有惑斷不斷不定之人。又預

流人應無減七，定無第八即斷惑故。若先受一生、後斷煩惱，如何不許？《涅槃》、《成實》非此宗義，縱有明文亦不成證。受七生者，中間雖有聖道現前，以餘業持不證圓寂者，此說有七生定業之力持故不證圓寂，唯一生定業經生無業力持令不證圓寂。
論「至第七有至苾芻形相」，釋不逢佛得羅漢果。由無學道力，形自出家故，法爾自得苾芻形相。《婆沙》四十六云「如是說者，彼法爾成佛弟子相乃得極果。如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞，出無佛世。獼猴為現佛弟子相，彼皆學之，證獨覺果。無學不受外道相故。」
論「有言彼往餘道出家」，第二釋也。《正理》破云「理不應然。往餘道者，由惡見力邪業轉故。」准此，不破論主，破餘師也。
論「云何名為無退墮法」，問。云何預流亦名不退墮法？
論「以不生長至俱清淨故」，答也。「以不生長退墮業故」者，不造新引惡趣業也。「違彼生長業與果故」者，舊招惡趣不定業者不能與果，若有定業不得預流。「強盛善根鎮彼身故」者，無漏業也。「加行意樂俱清淨故」者，得不作戒也。
論「諸有決定至亦能浮」，引文舉喻證也。
論「經說預流果至苦邊際名」，依經起問。
論「依齊此生至所謂涅槃」，以兩義答。
論「如何涅槃可說所作」，問也。
論「許彼得障至謂毀臺觀」，答也。
論「餘位亦有至是故不說」，《正理論》云「非聖亦有極七返生，相續成就得涅槃義。然非決定，是故不說。」《婆沙》一百二十云「問：諸預流者為有現智，能自審知已盡地獄、傍生、餓鬼險惡趣坑而自知耶？答：不知。若爾，何故得知？答：信佛語故(云云多釋)。」
俱舍論疏卷第二十三
保延三年七月□□日午時切句了，於東南院東廊畢功。　羊僧覺樹
（別筆）
以興福寺慈恩院本一交了。

俱舍論疏卷第二十四

沙門法寶撰

分別賢聖品第六之三

論「已辨住果至一來向果」，下一頌，第二明一來向果。
「論曰至轉名家家」，釋家家也。從住預流進向後果，斷第六品無間道來，總名一來果、向。於中有二：若具緣者亦名家家，若不具緣但名為向。家家之名由三緣具，將釋三緣，先標、後釋。此文標也。
論「一由斷惑至三二生故」，釋也。斷三、四品，不言一、二、五者，以趣果心強故。若斷五必斷六，及無斷一、二品而命終者。故《婆沙》五十三云「謂瑜伽師得初果已，為斷欲界修所斷結起大加行，必無未斷一大品結有死生故。如斷五品，必無未斷第六品結有死生義。家家等三有死生故，此中偏說。」《婆沙》六十四云「生欲界聖者有三事命終：一全離染、二全退、三分離染而命終。異生但有二事命終：一全離染、二全退，無分離染而命終者。生色界聖者有二事命終：一全離染、二分離染，無有退者，色、無色界無退義故。異生但有一事，謂全離染，彼無退故，無分離染而命終故。生無色界聖者、異生，應知亦爾。問：何故聖者有分離染而命終，異生不爾？答：以諸聖者有無漏定，任持相續令極堅固。異生但有世俗諸定，任持相續非極堅固(云云多釋)。」問：《婆沙》三十二云「預流者趣一來果時，不起定者，加行道時於欲界六生得非擇滅；若起定者，要至第六無間道時，於欲六生得非擇滅。」若斷五必斷六者，何故出定斷惑不至第五品無間道，六生得非擇滅？答：無斷五品不退於此命終為家家等，不進為一來於此位中而命終者，故出定者不至第五品得六生非擇滅者，以容退故。二由成根，謂三、四品對治道也。三由受生，更受欲有三、二生故。
論「頌中但說至故不具說」，釋頌略也。以先說住預流果，後進斷修惑。此類必定成無漏根，故頌不說。
論「然復應說至或過此故」，釋不說成根，說生數也。若唯說斷三、四品惑名為家家，不說受三、二生者，以有雖斷三、四品惑，若增進時生不定故，若至一來一間即生少也。若得現般涅槃即全無也。若作上流那含及却退者，此即復過三、二生也。若進若退，即非家家。故置生言欲簡此類，非如治根義決定也。
論「何緣此無至未越界故」，此釋難也。何緣一來向，斷五定斷六？不還向斷八不斷九耶？此未越界，彼越界故極為障礙，故容斷

八不斷九也。
論「應知總有至或二或三」，釋天家家。或一天處受三、二生，或二或三天處受三生等。
論「二人家家至或二或三」，釋人家家。或一洲處受三、二生，或二或三洲處受三生等。論中既云家家總二，謂天及人。以此故知，二攝一切家家盡也。《正理論》云「應知總有二種家家。若天家家受三生者，人間受二、天上受三。受二生者，人一、天二。」今詳文意，明家家二生者，即於天上二生等，不是天一、人一合為二生。若合為二生，即與一來無別。亦證二生家家，天二人一不是天、人各二。又《婆沙》三十六云「七生天上七生人中者，此依圓滿預流而說。故人、天有等受七生。然有預流，人、天生別，謂天七人六、或人七天六、或天六人五、或人六天五、或天五人四、或人五天四、或天四人三、或人四天三、或天三人二、或人三天二、或天二人一、或人二天一。此中且說極多生者，故說預流人天各七。」准此論文，唯說天二人一等就不同說。亦有天二人二等，義亦無違。又准有部，斷惑唯分九品，不言有斷半品惑等。又准家家，若斷三品餘有三生，若斷四品餘有二生，即是斷上三四品惑，此非唯減一生半生。《正理論》云「若有七生，不必滿七。非家家位中間涅槃，何類所攝？攝屬七生，七中極聲顯極多故。由此已顯生未滿前得般涅槃，亦是彼攝。根最鈍者具經七生，非諸利根生定滿七。」准此故知，經生斷惑是七生攝。准上論文，家家言斷三、四品惑餘三、二者，亦據極說。此中非無滅三、二生。若斷三品經一生已，總斷餘結入涅槃者，亦是三生家家攝也。二生家家，其義亦爾。詳諸經、論說二家家，謂天家家、人家家者。若等不等生者，皆得名人天家家。若等生者，據得道及涅槃者為名；若不等生者，據生多感處為名。斷三四品餘三、二生者，據根本者說。言天一人二等，據不滿三、二生斷惑者說。問：何故說斷上品惑減生即多，斷中下惑減生漸少？又減生對惑相對如何？答：准具惑七生，斷三餘三。斷四餘二、斷六餘一，准配可知，然非剋定。既斷七八品俱有半生，故知餘品通融亦非剋定。然預流者具九品惑受於七生，一一生中九品惑潤。具六品惑受三生者，一一生中用六品潤，不分品別，潤生不同。然此但由煩惱多少，生有增減。古今妄釋增減生義，亦煩不述。然所受生若多若少，所有牽引之業在凡時造，非聖位也。《正理論》云「此三、二生由異生位造作及增長，感三、二生業。非諸聖者於聖位中更能新作牽後有業，以背生死向涅槃故。由此契經說：諸聖者唯受故業，更不造新。」《婆沙》五十三云「一師造，一師不造。」兩說之中然無評也。准《正理》引經，不造為正。五淨居天，若造新業、不造新業，後當分別。今應

更述具緣多少。在凡位中先斷三、四，於住果位闕於治根。若次第人斷三、四品生未定者，闕三、二生。七生之人至第四生，復雖三、二生，闕三、四品惑。三生家家至第二生，非二生家家斷三品惑故。
論「即預流者至貪嗔癡故」，此釋一來向、果。如文可解。
論「已辨一來至向果差別」，下一頌，第三明不還向、果也。
「論曰至義如前釋」，釋一間也。三緣具者名為一間，若闕一、二、三皆非一間攝。頌不說治根，如前家家釋。
論「如何一品惑至異熟地故」，釋一品惑障得不還，不同一來一品不障。猶如業品三時極障，謂將入忍及得不還、阿羅漢果斷煩惱時，越彼等流異熟地故。
論「間謂間隔至說名一間」，此釋一間名也。《正理論》云「所言間者是隙異名。謂彼位中由有一隙，容一生故，未得涅槃。」「有一間者說名一間」者，此則釋人名一間也。
論「即斷修惑至不還果向」，此釋不還向也。不還向有兩種：緣不具者但名不還向，三緣具者亦名一間。
論「先斷三四至無漏根故」，釋闕緣也。若有依根本地入見道等定現般者，至此位時雖成無漏及斷惑等，由闕生故，非是家家及一間也。
論「若斷第九至生欲界故」，釋不還果。如文可知。
論「此或名曰至總集斷故」，釋異名也。雖超越者先斷二，後斷三，次第者先斷三，後斷二，兩種不同。至得果時，俱集五下分結盡無，為一味得故，故二種不還皆得名為五下分結斷。
論「依不還位諸契經中」，自此下明不還差別。於中有七：一明七種不還、二明九種不還、三明七善士趣、四明非上界、五明雜修、六明淨居、七明身證。此兩頌，第一明七不還也。
「論曰至名為上流」，不還有七，且對列五名略釋五名，如文可解。
論「言中般者至便般涅槃」，釋中般也。《正理論》云「言中般者，謂有一類補特伽羅，已於生結得非擇滅。起結不爾，彼於欲界遇逼惱緣之所逼惱，便能自勉修斷餘結殊勝加行。加行未滿，遇捨命緣，遂致命終。由起結力受色中有，厭多苦故，乘前起道進斷餘結，成阿羅漢得般涅槃。乃至唯欲界沒受色中有便般涅槃得中般名，非色界沒。何緣有學未離欲貪，無中有中般涅槃者？欲界中有依身微劣，於多事業無堪能故，住本有位於欲界法尚難越度，況中有中能越欲界至得應果。多事業者，謂越三界，及永斷除二種煩惱，并得二三沙門果證。住中有位，無如是能。又此地中有得般涅槃，唯起此地中所有聖道。初靜慮地中有位中般涅槃者，唯起自地

根本靜慮聖道現前，非未至、中間，難令現前故。在中有位依身微劣，要易起者方能現前。又唯欲界沒往色界生，有中有中般涅槃者，非色界沒生色界者，以色界中無災害故。若本有位有餘障緣不得涅槃，中有亦爾。」

論「言生般者至謂有餘依」，釋生般也。中般涅槃兼無餘依，生般涅槃唯有餘依。《順正理論》言生般者，「謂有一類補特伽羅，由先具造順起生業及增長故，欲界沒已受色界生，由具勤修速進道故，生已不久成阿羅漢，盡其壽量方般涅槃。約有餘依說為生般，非纔生已便般無餘，彼捨壽中無自在故。」准此論文，於生般復作如是釋，不於中般復作是釋，故知中有般涅槃者，得有餘已即般無餘。

論「有餘師說至無自在故」，此破異師說也。

論「有行般者至無速進道故」，釋有行也。由此唯有勤修道故，名為有行。復由無有速進道故，在生般後。

論「無行般者至速進道故」，釋無行也。雖無速進與有行同，無勤修故在有行後。《正理論》云「謂若一類先欲界中依不息加行三摩地力，斷五下分結成不還果。後生色界經於多時，還能進修前種類道成阿羅漢，名有行般。無行般者，與此相違。」

論「有說此二至太過失故」，破異說也。七種不還皆悉緣彼有為、無為得涅槃故，應皆名為有行、無行。由此故言有太過失。

論「然契經中至與理相應」，此則評取經部宗也。

論「有速進道至便般涅槃」，述經部義。無行有速進道利根應先，有行無速進道鈍根應後。無行無功用得，利故應先有行多功用得，鈍故應後。生般涅槃得最速進最上品道，在無行前，此以生般證有行般合在後也。《正理論》云「然有經說無行在先，亦有經中先說有行。時既無異，隨說無違。有行可尊，故我先說。」准此論文，有行、無行在生般後，即二相望不定前後。

論「言上流者至方般涅槃」，釋上流也。於中有二：一總釋、二別釋。此文總釋。言上流者，是上行義。前生般者雖生上界，即彼生處而般涅槃更不上生，無上行義，故生般等不名上流。若生色界要轉生上，皆名上流，有上行故。

論「即此上流至為極處故」，開為二也。由因、果別分二上流，謂樂定、慧有差別故。由因別者，樂慧上流有雜修定，樂定上流無雜修定。由果別者，樂慧上流生色究竟，不生無色；樂定上流生有頂天，不生淨居。既言二天為極處故，亦容生下淨居、無色。若不爾者，下四淨居、下三無色應無羅漢是半超也。

論「謂若於靜慮至方般涅槃」，此第一釋樂慧上流。

論「即此復有至遍沒異故」，開樂慧為三也，謂全超、半超、一切處沒。
論「言全超者至是全超義」，釋第一也。與《正理》同。
論「言半超者至一導師故」，釋第二也。與《正理》同。
論「言遍沒者至故名遍沒」，釋第三也。與《正理》同。《婆沙》一百七十四云「問：如說退住初靜慮生梵眾天，作全超、半超、一切處沒上流。彼若退住第二靜慮生少光天，退住第三靜慮生少淨天，退住第四靜慮生無雲天等，彼亦得作全超、半超、一切處沒上流不耶？有說：不得。以生梵世，於上不還所應生處無缺減故，依彼建立全超、半超、一切處沒。若退生上地處，便缺減故，不依彼立全超等。有說：彼亦得名半超，以超少分中間處故。有說：亦得具名三種。彼說從欲界沒隨生何處，即於彼上所應生處，亦可施設全超、半超、一切處沒故。問：若不還者欲界沒生無色界，亦得作全超等不？有說：不得。有說：彼亦得名半超。有說：彼亦具名三種。」此中所以，皆如前釋。雖無評文，後二說正，攝人盡故。又上不至色究竟等，亦此三攝。下不從初定，故亦此攝。即於此中復說為超，於理無失。若通生處已下，即但名半超。若唯說生處已上，亦有全超義。既有遍沒及半超者，故知先於欲界得雜修已，後生色界經六七生亦得，由先習故後起雜修。《正理論》云「言遍沒者，謂於色界愛味多故，一切處生，由彼遍於四靜慮地十六處所，一一皆有下等愛味，為感生緣。從梵眾天一一處所一生沒已，至色究竟方般涅槃，故名遍沒。」由此義准，初靜慮中大梵所居非是別處，即是第二梵輔天攝。若異此者，大梵所居僻見處故、一導師故，必無聖者於中受生，遍沒、半超應無差別。
論「無不還者至況有生於下」，釋不還義。與《婆沙》同。
論「應知此謂至般涅槃者」，結樂慧也。
論「餘於靜慮至方般涅槃」，釋樂定也。
論「二上流中至有差別故」，釋二名也。
論「二上流者至極七返生」，釋二上流未至色究竟天及有頂天，皆容中間般涅槃也。如生二、三、四天等處中間般涅槃者是半超攝，雖不隔越，以超生故亦名半超。
論「此五名為行色界者」，此即總結行色界也。
論「行無色者至有差別故」，釋樂定也。差別有四，謂生般、有行、無行、上流。准此論文，行色界中有二種別，一得雜修，生五淨居；二不得雜修，生色界已後生無色。行無色者，在欲界中離色染已生於無色，即是樂定有二種也，一生色界已生於無色、二不生色界生於無色。

論「此并前五至并前六為七」，結七數也。即是一中般、二生般、三有行般、四無行般、五行色上流、六行無色上流、七現般。若加轉生，即有八種。現般分二，即有九種。若不生色界，雖有轉生，亦名現般。或開為二。《正理》又云「或應總立九種不還。謂現涅槃分為二種，一於先位善辨聖旨、二臨終時方能善辨，總成八種。更加轉，生故成九種。言轉生者，謂於前生已得預流或一來果，於今生內方得不還。前現般言，唯目現世初得入聖至涅槃者。」
論「於行色界五不還中」，下一頌，第二明九不還也。
「論曰至有差別故」，此分那含為三別也，謂中般、生般、上流為三。
論「云何三種至對所顯故」，此分中般為三別也。
論「生般涅槃至名為生般」，此分生般為三別也。
論「於上流中至有差別故」，此分上流為三別也。
論「然諸三種至無雜亂失」，此中般中，速是纔生中有，非速是次，經久是後。生般中，初生即般是速，有行是次，無行是後。上流三，全超是速，半超是次，遍沒是遲。
論「如是三種至經久不同」，明分三九因也。
論「且總成三至根差別故」，此總分三，由三因也。唯有起業是中般，有起、生業是生般，有起，生，後業是上流。又下煩惱是中般，中煩惱是生般，上煩惱是上流。又上根是中，中根是生，下根上流。
論「此三一一至成三九別」，此明三九三也。中般分三，由根、惑別。其業是同，無生有起故。生般三種亦由根惑有三，不由業也，同有起、生、業故。後三具由惑，業，根也。根、惑可知。業有三者、全超唯有順後受業一生、半超有順後業次多、一切處沒順後受業最多、故言亦由順後受業有差別故分成三種。下結可知。
論「若爾何故諸契經中」，下一頌，第三明七善士趣。
「論曰至且立為一」，列七數也。生、中二般各三為六，更加上流足前為七。
論「何獨依此至有學聖者」，問也。何故唯不還立七善士趣，不依前果立善士趣？
論「趣是行義至餘即不然」，第一答也。趣是行義，不還之人唯行善故，名善士趣。前二向、果雖行善業，兼有不善，與凡無別，由此不得善趣之名。
論「又唯七種至立善士趣」，第二釋也。前就行善名為善趣，此就上行故名善趣。唯不還果唯向上行，不復還下。前之向果皆於欲界來往生也。雖一間人唯有一生，或上或下，非唯上生，故不名為善士趣也。二釋之中，後將為勝。若唯行善名為善趣，無學之人亦唯

行善，因何不取？《婆沙》一百七十五云「問：如生、不生各有三種，上流亦爾，謂全超、半超、一切處沒。何故合說一耶？答：生、不生各是一有相續，於中分位差別難知，欲令知故各說三種。上流三種生數自辨，差別易知，是故但隨上行義勝合說一種。復次生與不生一期時促，於差別義唯有爾所易可建立，是故分三。上流時長，差別多種、分齊難辨，故合立一。復次生與不生亦有等義，上流亦有別義，欲以二文互相顯故作如是說。復次生與不生，善士趣相現前易了，以彼速趣般涅槃故，各分為三。其上流者，善士趣相微隱難知，以彼尚經多生死故，但合說一(生謂生般等，不生謂中般)。」

論「若爾，何故至乃至廣說」，引經難也。准經亦取一切有學，因何唯取第三果耶？

論「諸餘有學至往上界故」，答也。諸餘有學，就於殺等五種惡中，皆獲得畢竟不作律儀，不善煩惱多分斷故。如是異門，亦得善士趣也。今此經中七善趣，然唯行善不行惡故，唯往上界；異門唯立七種，非餘有學。《婆沙》云「問：行無色不還，於行色界不還，有五事勝，謂界勝、地勝、斷煩惱勝、損減蘊勝、三摩鉢底勝，何故不立為善士趣？有說？若麁顯易了立善士趣，彼不顯了是故不說。」又云「問：何故阿羅漢非善士趣？復次趣上生者立善士趣，阿羅漢無生，是故不立。復次趣上果者立善士趣，阿羅漢即是上果，更無上果可趣，是故不立。」

論「諸在聖位曾經生者」，下一頌，第四明非生上界。

「論曰至般涅槃故」，釋。欲界經生聖人、決定不往上界處生、以先了苦受欲界生、其生短促尚難可忍、上界命長深厭不往。故得那含已、由厭不上生、必於現身般涅槃也。

論「若於色界至極有頂者」，此明色界經生聖人，以厭心劣容上生也。

論「然天帝釋至佛亦不遮」，釋疑難也。以天帝釋緣五死相極生憂苦，來歸世尊，死相纔除，便作是言為令喜故。又觀遮彼無多益故，佛不遮止。

論「即此已經至練根并退」，此釋經欲生及經上生，皆無練根及無退也。

論「何緣不許至有練根并退」，問也。

論「以必無故」，答也。

論「何緣必無」，重問。

論「經生習根至所依止故」，二義答也。《正理論》云「以曾經生、於自相續蘊積聖道極堅牢故、及得殊勝所依身故、由此彼無練根退理。」

論「何緣有學至般涅槃者」，問也。
論「以彼聖道至無如是能」，此廣答也。如文可解。
論「前說上流雜修靜慮」，下一頌，第五明雜修靜慮。
「論曰至最勝故」，此明雜修次第意也。必先修第四後方修下禪，以四禪止、觀均故名為樂行。第四靜慮樂行勝故，先修彼定。
論「如是雜修至或是不還」，此明雜修靜慮人也。
論「彼必先入至加行成滿」，此明雜修加行成也。
論「次復唯從至根本圓成」，此明雜修根本成也。
論「前二剎那至以解脫道」，此明無間、解脫別也。即二無漏、一有漏三剎那心。先從無漏入有漏，此二剎那，如無間道正斷障故。第三從有漏入無漏，一剎那已斷障故，如解脫道。從其無漏入有漏易，從其有漏入無漏難故，立二無間、一解脫道。
論「如是雜修至下三靜慮」，明先、後也。先應修彼第四成滿後，方修下三靜慮也。問：由雜修故，有往淨居不還全超、半超等。未知見至亦有此等色不？答：亦有。謂彼先住信解種姓雜修靜慮，然後退失。謂彼懼於後復有退，時便修練根成見至姓。從欲界沒生色界中，乘前後能雜修靜慮，故六種姓皆有上流，然無退生下三定者。
論「先於欲界至雜修靜慮」，明先、後起。問：此雜修定何法為體？答：五蘊為體。然於此中《婆沙》正義：諸世俗智與四法、四類八智間雜而修。
論「雜修靜慮至起煩惱退」，此明雜修所為意也。以三緣故，雜修靜慮。
論「謂不還中至起煩惱退」，明利、鈍不同。學、無學異，具緣別也。
論「雜修靜慮為生淨居」，下半頌，第六明淨居有五。
「論曰至品差別故」，分五品也。
論「此中初品至第五品十五」，明成品也。一念無漏、一念有漏、一念無漏，此之三心初成滿時名為下品，重起三心名第二品，更起三心成第三品，四遍五遍重起三心名第四品、第五品也。即是熏修力漸勝義。由此初三、二六、三九，四有十二，五十五也。
論「如是五品至令感淨居」，明由果相屬雖有多心，然唯有漏，感淨居也。
論「有餘師言至感五淨居」，敘異說。由信增故感初淨居，乃至由慧增故感後淨居。《正理論》云「感五淨居，為由業力？為雜修力？若是業力，雜修靜慮則為唐捐。若雜修力，與《品類足》所說相違，如彼論說『雜修靜慮及由業故生淨居天。諸所有處等名非異生法，乃至此中決定俱由二力，以隨闕一不生彼故。』」

論「經說不還有名身證」，下半頌，第七明身證不還。
「論曰至故名身證」，即不還果具八解脫，以身中有滅盡定得。轉名身證，由身證得似涅槃法，故名身證。
論「如何說彼但名身證」，問。如何說彼不名心證，但名身證？
論「以心無故，依身生故」，答。以心無故不名心證。以滅定得，依身生故，名為身證。《婆沙》五十三「問：何故名身證？答：以身證八解脫，未以慧盡諸漏，故名身證。問：何故名慧解脫？答：由彼以慧盡諸漏，未以身證八解脫故。」
論「理實應言至身寂靜故」，論主正前釋。理實應言：彼不還人從滅定起，初起之時得先未得，唯有識心而身寂靜，便作是思惟：此滅盡定最為寂靜，極似涅槃。如是思慧及身證得身之寂靜，故名身證。此是由起得證身寂靜，及智現前證得身寂靜故，故名身證。
論「契經說有至不說身證」，問也。《正理論》云「謂世尊告給孤獨言：『長者當知，福田有二：一者有學、二者無學。有學十八，無學唯九。何等十八？四向、三果、隨信、隨法行、信解脫、見至、家家、一間、中般、生般、有行、無行、上流。九種無學，六種姓、不退法、慧解脫、俱解脫。』」
論「依因無故至說有學差別」，答也。依因無漏法，立學及無學人。滅定有漏，非學非無學，故非是因。身證雖立別人，無依因故，佛不別說為福田。《正理論》云「以佛觀見有學、無學，由斷及根有殊勝故，能生勝果，名為福田。然諸不還所得滅定是有漏故，不可說言自性解脫，故名清淨。彼所依身猶有煩惱未永斷故，不可說言相續解脫，故名清淨。故不約成彼立有學福田。無學位中有漏功德，雖非自性解脫所收，相續解脫，故名清淨。由此亦能生殊勝果。是故約定及根差別，說九應果皆名福田(述曰：由此有學不取身證，無學取俱解脫也)。」
論「不還差別至數成多千」，以根、地諸德分別。
論「其義云何」，問也。
論「且如中般至五百九十二」，明乘數也。
論「云何如是」，問成二千等所以。
論「且於一處至九百六十」，已下乘成數也。五種不還總成一萬二千九百六十差別不同人也。
論「已辨第三向果差別」，已下大文第三明無學道。於中有五：一無學向果、二諸門辨道、三盡等相生、四明諸道果、五六種羅漢。此兩行頌，第一門也。
「論曰至阿羅漢向」，明第四向。從斷初禪惑至非想第九無間，總是第四果、向。第九無間道別明金剛定，所以但言至八品也。

論「即此所說至最為勝故」，釋定名也。此定堅銳，喻若金剛，無一隨眠不能破故。先已破故不破一切，猶如大明能破細闇，亦能破麁非唯破細。若為小明先已破故，唯破於細不破麁也。一切惑中，非想修斷第九品惑最細難斷，此無間道既斷此惑，故知一切無間道中此無間道名為最勝。問非：想見惑九地中亦是最細，見道能斷，應喻金剛。答：彼九品惑可一品斷，故知彼惑勢力微劣。見道既為劣惑喻對治，知非能破一切隨眠。若有破能，見道起時何礙不破自餘煩惱？故彼不得金剛喻名。又諸惑中無事易斷，見道治彼，知非極上，由此不立金剛喻名。

論「金剛喻定至通依九地」，明定多種。此定以四類智、滅道法智，此六智中隨一現前，及十六行中隨一現前。然緣苦、集諦，唯以非想地蘊為所緣。滅、道法智唯緣欲界滅、道。此上所說更無異論，然滅，道類智說有差別。一說諸地道唯總無別，滅唯別緣無總緣。二說諸地道及滅皆別緣。三說諸地道總緣，滅總、別緣。由此不同，成其多種。

論「故說此定至有五十二」，此初師結一地數也。

論「謂苦、集類智至相應有八」，釋苦、集智必緣有頂所以。唯緣有頂，斷有頂惑故。苦、集是厭行，不可厭下斷上惑故。

論「滅道法智至相應有八」，釋滅、道法智八行皆能斷非想惑所以。緣下滅、道斷上惑者，緣下滅、道勝上地故。

論「滅類智至合三十二」，釋滅許別緣也。緣八地滅，一一各有四行相應，合三十二。滅諸地斷故，無因果故，如〈隨眠品〉說，由此諸地唯別無總。

論「道類智至必總緣故」，釋道必總緣也。緣八地道總有四行，相應有四，以治八地，類智品道同類相因必總緣故。緣滅唯別，緣道即不爾，以類同故、互相因故。

論「如未至攝至應知亦爾」，類釋餘五地以緣境同故數亦不異。

論「空處二十八至互為因故」，釋上三地數漸減也。無色不緣下地，故無法智，除八行也。不緣四靜慮滅，又餘十六行，總除二十四行。由此唯有二十八。識處更減四行，二十四。無所有處更減識處四，所以唯二十。

論「有說此定至增二十八」，第二師釋。有八十種，此師八地道別緣故，加前二十八行，有八十也。

論「如未至應知亦爾」，類釋餘五地也。

論「空處四十至二十四」，明無色漸減。空處無二法智，及除四滅、四道，總十諦，一一有四，故除四十。識處減八，謂滅、道各四，故三十二。無所有處又更除八，故二十四也。

論「復有欲令至增百一十二」，第三師說。此師除滅與初師同，緣滅有異，許總別緣故。別緣如前。總緣者，兩兩合成七，三三合成六，四四合成五，五五合成四，六六合成三，七七合成二，八地合緣成一，總有二十八諦。諦有四行，總計一百一十二行。加初五十二，總有一百六十四。此一百六十四，必不並生，隨一現起。
論「如未至攝至應知亦然」，類釋餘五地。緣境同故，同一百六十四也。
論「空處五十二至無所有處二十四」，釋無色也。空處唯緣四地滅，總別十諦四十行，道類四行，苦、集八行，總五十二。識處緣三地滅，總別六諦二十四行，苦，集，道類十二行，合有三十六。無所有處緣二地滅，總別有三諦十二行、苦、集、道類十二行、總二十四也。總九地有一千九十六。金剛喻定不同，隨依一種皆能斷非想第九品惑。問：三說中何說為正？答：《正理論》云「彼俱非理。道必總緣，滅唯別緣，前已辨故。」道必總緣，破第二師；滅唯別緣，故破第三師。即是初說為正。《婆沙》二十八評云「如是說者，依未至定有百六十四金剛喻定。」准此，即是第三為正。即是《婆沙》許總別緣滅，《正理》唯別緣。論意各別，不可和會。
論「若就種姓至如理應思」，且就一人分別，依其後說，有一千九十六金剛喻定。若就種姓，又成六倍。如是根等分別，如理應思。
論「此定既能至盡智令起」，明金剛喻定引生盡智。
論「金剛喻定至故名盡智」，釋盡智名。由與諸盡得最初生，故名為盡智。
論「如是盡智至得無學名」，釋無學也。為得別果所應學者，名為有學。諸阿羅漢雖為得利根及諸功德，有所應學。然無為得別果所應學故，名為無學。捨其鈍果得利果者，即是得前所捨之果，非是別異得果，不名為學。
論「即此唯應至阿羅漢名」，釋應供也。阿羅漢亦名應供。即彼盡智與一切盡得俱生故，名為盡智。《正理論》云「或此盡言顯一切盡，謂第九品及前餘惑皆得擇滅故，名為盡智。即盡智已去皆不為別果學故，總名無學。即此應為他事，應受供養，故亦名阿羅漢。」
論「義准已成至皆名有學」，准無學釋有學也。
論「何緣前七得有學名」，重問。
論「為得漏盡常樂學故」，答。「為得漏盡」，以簡練根等。
論「學要有三至為三自體」，出學體。有學之人依此三種求漏盡也。
論「若爾異生應名有學」，難也。異生亦求漏盡，有戒、定、慧，應名有學。

論「不爾至失正學故」，釋也。有二因：一未如實見故者，四善根中雖見諦理，不如實見，不分明故；二忍位已前容退失故。
論「由此善逝至重說學言」，引經重說學言，顯不退也。
論「聖者住本性如何名有學」，問也。《婆沙》一百七十六云「謂學住本性，有二因緣，名住本性：一守賢善性而無退轉、二守自分德而不進修。」此中住本性是第二也。或可非是《婆沙》二釋。此住本性是有漏心，既以無漏為學，聖者住本有漏性心，既無無漏學，如何名有學？
論「學意未滿故至常隨遂故」，答也。有兩因：一雖暫無無漏學，學意未滿，名為有學。如行者暫息，不名已到，而名行者。二無漏學得常隨遂故，由得學法，名為有學。
論「學法云何」，問學法也。
論「謂有學者無漏有為法」，答學法也。
論「無學法云何」，問無學法。
論「謂無學者無漏有為法」，答無學法。
論「云何涅槃不名為學」，問。因何有學法唯取有為無漏，簡去涅槃？
論「無學異生亦成就故」，答也。擇滅無為若是有學，因何異生、無學皆得成就？若是有學？即雜亂也。
論「此復何緣不名無學」，問也。
論「有學、異生亦成就故」，答也。有學、異生皆成擇滅。若是無學，即雜亂也。
論「如是有學至阿羅漢果」，總分學、無學為八人也。由向及果各有四故。此即以所成法向，果別，故說人別也。
論「名雖有八至不離前果故」，釋。雖就所成就法分人有八，然實能成人有五種，謂初果向及第四果各有一人，第二果向及住初果同是一人，住第二果及第三向亦同一人，住第三果及第四向亦同一人也，由此實人唯有五別。
論「此依漸次至非前果攝」，釋超越與次第不同。若超越者，第二果、向非初果攝，第三果、向非第二果攝。
論「如前所說修道二種」，已下大文第二諸門辨道。就中有五：一地由道離染、二道引離繫得、三道離地通局、四近分攝道別、五世俗道緣行。此半行頌，第一門也。
「論曰至治自地故」，釋有頂染唯無漏斷。夫有漏道斷惑者，皆是次上地斷下地惑，自地不能治自地故。有頂無上地故，唯無漏斷。
論「自地煩惱至不治自地」，釋自地道不能斷自地惑所以。《正理論》云「何緣下地起世俗道不能對治上地隨眠？上地定非下地世俗

厭行斷道所緣境故。非厭下地能離上染，上地望下極微妙故。由此證知，唯無漏力能離有頂，其理善成。」
論「離餘八地至俱能離故」，釋餘地也。
論「既通由二離八地染」，下半行頌，第二明道引二離繫得。
「論曰至同所作故」，明有學二道俱引二得。「由二種道同所作故」者，是修二道因也。同所作者，是同治也。廣如下〈智品〉釋。
論「有餘師釋至煩惱不成故」，敘異說也。此師不立修因，但證知有。謂有捨無漏得煩惱不成，故知由有漏得能持斷也。
論「謂有學聖至成彼煩惱」，指事釋也。如有學聖先以無漏道離無所有處煩惱，後依四禪練根至解脫道，捨前鈍果及向，唯得四禪已下不還果道上三無色。若無先修有漏道得無為者，無漏得捨有漏得，無煩惱應成。既不成煩惱，明知有有漏得。
論「此證非理至不成惑故」，論主破也。此因不定，亦有共許無有二得煩惱不起。
論「謂如分離至故不成證」，指事破也。非想地惑共許無有漏得，練根捨時雖無二得，煩惱不起，共許異生生上地時，下地煩惱斷得都無，下地煩惱亦不得起。故不成證。《正理論》云「此二雖無煩惱斷得，而勝進故，遮惑得生。彼亦應然，故證非理。由此但可作如是言：二道於中所作同故，隨一現起，引二得生。不可說言為成斷故。」
論「既說聖者至無漏斷得」，准釋。異生斷惑唯有漏得，聖斷見道有頂唯無漏得。言聖，簡異生。離八，簡有頂。修，簡見道。
論「由何地道離何地染」，已下一行頌，第三明道離地通局。
「論曰至已離故」，明諸無漏道唯未至定，能離自、下及上地染，自餘諸地唯離自、上地染。欲界無道，故依上未至斷。自餘諸無漏，唯在根本地中，非未至故。離下地染方得上地，由此上地不能斷下。
論「諸有漏道至已離故」，明有漏道唯近分定能斷下地，不能斷自及上地惑。自地煩惱所隨增故，不能斷自地惑。勢力劣故，不能斷上。起上地根本，已離下故，唯未至斷。
論「諸依近分離下地染」，已下一行頌，第四明近分攝道別。
「論曰至謂欲八定」，明能斷有八，即四靜慮，四無色。所離有九，謂欲界及八定。
論「初三近分至非即近分」，明初、二、三定不定，上五定入根本。
論「近分根本至必入根本」，釋所以也。下三地、未至與根本地受不同故，轉入異受少艱難故。若欣上心強即入根本，若欣劣者即不

能入。第四靜慮及四無色未至、根本同一捨受，離下地染必欣上故，所以上地定入根本。

論「諸出世道無間、解脫」，已下一行頌，第五明世道俗緣、行。「論曰至隨一行相」，明六行相，無間、解脫，上、下緣異。隨一行言，顯斷惑時無間，解脫，非定起三，隨起一行皆能斷惑。《婆沙》六十四云「問：無間道中何行相後，起解脫道何相行耶？評曰：此事不定。從麁行相無間道，後容起靜等三種行相為解脫道。苦等亦爾。以此六種有漏行相，隨離染者所樂起故。問：以世俗道離諸染時，無間、解脫各緣何地？評曰：如是諸說雖各能生弟子覺慧，而最初說於理為善。謂九無間道皆緣欲界，九解脫道皆緣初定。所以者何？以世俗道離欲染時，厭下欣上方能離故。如離欲染，離上七地染應知亦爾。問：世俗無間、解脫道中、一一能修幾種行相？答：諸異生者離欲染時，九無間道中修苦等三行相，八解脫道中具修六行相，後解脫道中即修此六行相，亦修未來初靜慮地無邊行相。如是乃至離無所有處染，隨其所應當知亦爾。若諸聖者修六行相，如異生說，更加有漏無漏十六行相。聖者若離初定乃至無所有處，唯修無漏十六行相。餘如前說。問：何故初定近分通修有漏、無漏十六行相，上地近分唯修無漏耶？答：初定近分有聖行相，故能通修有漏、無漏十六聖行相。上地近分無聖行相，故唯能修無漏行相。問：現在如前說，未來修者為何所緣？答：離欲染時，九無間道中所修未來麁等三行相，唯緣欲界。八解脫道中所修未來麁等三行相，緣欲界及初定，靜等三行相唯緣初定。最後解脫道中所修未來麁等三行相，通緣三界。靜等三行相，緣初定乃至非想非非想處。乃至離第四靜慮染時，乃至最後解脫道中所修未來麁等三行相，及靜等三行相，緣空無邊處，乃至非想非非想處。餘同前地。問：何故最後解脫道中所修未來靜慮所攝麁等行相通緣三界，無色所攝麁等行相唯緣無色界耶？答：靜慮地中有遍緣智，能緣自地、下地、上地。無色地中無遍緣智，唯緣自、上、不緣下地、故無色不修緣下地行相。」

論「非寂靜故至翻此應釋」，明六行名義也。《正理論》云「諸下地中由多掉舉，寂靜微劣故名為麁。雖大劬勞暫令掉舉勢用微劣，仍不能引美妙樂生，故名為苦。有極多種災害拘礙，及能覆障令無功能見出離方，故名為障。諸上地中不作功用，掉舉微劣故名為靜。不設劬勞掉舉微劣，引生勝樂故名為妙。於下地中所有災害，能決定見心不生欣，及能越彼故名為離。應知此中已兼顯示無間、解脫行相，各三相翻而生，如其次第。謂無間道緣下為麁，解脫道中緣上為靜。餘相翻起，如次應知。」然離染時起則不定，世俗無間及解脫道能離下等九品染故，應知亦有九品差別。《正理論》云

「離第四靜慮八解脫道未來所修麁等三行，緣第四定及緣空處。然非合緣，以界別故。」自餘同《婆沙》。此中一類譬喻論師，為欲顯成分別論義作如是說：無有異生實斷煩惱，有退失故。與大乘同。

論「傍論已了應辨本義」，下一行頌，大文第三明盡等相生。

「論曰至無學正見生」，明先不動羅漢盡智後即生無生智，不生盡智、無學正見智。

論「除不動法至後容退故」，明除先不動盡智後，或更生盡智，或生無學正見智。准《正理論》意，若鈍根者，盡智、無學正見智俱時而得。若先不動，盡智、無生智、無學正見智俱時而得。在因位中，先所求者於先起也。

論「前不動種姓至或無學正見」，釋頌略不說無生智後起無學正見智也。《正理》、此論明無學故，說無漏智相生，不說生俗智也。理實亦容生其俗智，故《婆沙》一百二云「此中時愛心解脫阿羅漢，金剛喻定唯一剎那，盡智流注長時相續。從盡智出，或起無學正見、或起世俗心。不動心解脫阿羅漢，金剛喻定及盡智唯一剎那，無生智流注長時相續。從無生智出，或起無學正見、或起世俗心。一切阿羅漢皆修無學正見圓滿，而非一切皆現在前。」此與《正理》少異。《正理》云「無生智，或剎那、或相續，時解脫起，盡智亦爾。」述曰：《正理》剋實說，《婆沙》對前金剛喻定等說故，偏說相續不說剎那。

論「前說四果是誰果耶」，已下大文第四明諸道果。一沙門性、果、數；二立四果因緣；三明中間二果；四沙門果異名；五明沙門果依身。此中第一門也。

「論曰至故名沙門」，明沙門也。「諸無漏道是沙門性」者，出沙門體。「懷此道者名曰沙門」者，明人名沙門。「以能勤勞息煩惱故」者，釋沙門名。引經可知。

論「異生不能至非真沙門」，釋異生非沙門也。《正理論》云「由此異生雖能已斷無所有處染，而非真沙門，以諸過失尚有餘故，暫時靜息非究竟故。」

論「有為無為是沙門果」，出沙門果體。

論「契經說此至八十一解脫道」，明數也。

論「諸無間道至士用果故」，辨有為果差別。諸無間道唯是沙門性。諸解脫道亦是沙門，有為果體是彼等流、士用果故。准此論文，解脫道既言亦沙門果者，亦無為果。或可亦者，亦沙門性。所以名果者，以是沙門等流、士用二果性故。

論「一一擇滅至士用果故」，辨無為果。

論「如是合成八十九種」，總結數也。

論「若爾世尊何不具說」，已下一行頌，第二明立四果因緣。
「論曰至無常等故」，明具五因立四果也。「謂總一得得諸斷故」者，《正理》云「謂一果得，總得先來所得斷故(述曰：此說前向、果中所得無為，至今果位總一果得，得無為故，非是眾多無為同一得得)。」《婆沙》一百四十一云「問：何故名沙門果？答：無倒勇勵息除染法，名曰沙門。是諸沙門所引所證，名沙門果。」
論「於四果位至故佛不說」，准此論文，唯此四位及練根者，有此五因，餘位無也，由此練根亦名得果。
論「若唯淨道是沙門性」，已下一行頌，第三明中間二果。
「論曰至斷五下分結」，明有漏斷修惑得二果時、兼用唯無漏道斷見惑無為同一果得、成一果故。由此從多、名沙門果。
論「又世俗道至沙門果體」，第二釋也。諸聖者世俗道斷惑之時，必兼無漏斷得持故，從無漏得，名沙門果體。「退不命終」者，據得果位，非是向位。
論「此沙門性有異名耶」，下兩行頌，第四明沙門果異名。
「論曰至諸煩惱故」，明真沙門性，亦名婆羅門。婆羅門名為淨行，以能遣除諸煩惱故名為淨行。
論「即此亦說至亦名清涼」，明亦名梵輪。《正理論》云「寂默冲虛蕭然名梵，佛具此德故立梵名。既自覺悟，為令他覺，轉此授彼，故名梵輪。」
論「即於此中至故名法輪」，明諸沙門性唯取見道為法輪也，以作似輪故。
論「見道如何與彼相似」，問也。
論「由速行等至似世間輪」，明有五義似輪也。《正理論》云「如聖王輪旋環不息，見道亦爾，無中歇故。如聖王輪行用速疾，見道亦爾，捨苦等境取集等故。此則顯示見四聖諦必不俱時。如聖王輪降伏未伏、鎮壓已伏，見道亦爾，能見未見、能斷未斷，已見斷者無迷退故。如聖王輪上下迴轉，見道又爾，觀上苦等已，觀下苦等故。由此見道獨名法輪。」
論「尊者妙音至故名法輪」，述異說也。
論「寧知法輪唯是見道」，問也。
論「憍陳那等至正法輪故」，答也。既憍陳那等見道生時未起修道，即名已轉正法輪故，故知唯說見道。
論「云何三轉十二行相」，問也。因明法輪，問三轉法輪。
論「此苦聖諦至十二行相」，答也。「謂此苦諦」者，是顯示轉，顯示四諦相也。「此應遍知」者，是勸發轉，動令遍知苦也。「此已遍知」，引證轉，此苦聖諦我已遍知。於集聖諦應言：此集聖諦此應永斷、此已永斷。此滅聖諦，此應作證、此已作證。此道聖

諦，此應修、此已修。一一三轉合成十二。「別別發生眼智明覺」者，《婆沙》七十九云「眼者謂法智忍，智者謂法智，明者謂類智忍，覺者謂類智(准此論文，唯見道也)復次，眼是觀見義，智是決斷義，明是照了義，覺是驚察義(准此釋亦得通修道)。」
論「如是三轉至七處善等」，明諦十二，故名十二行相，理實有四十八也。如眼、色為二法，乃至意、法為二，實十二。七處善，五蘊各七，總有三十五。而言二法及七處也。
論「由此三轉至所說如是」，顯三轉次第，結歸宗也。
論「若爾三轉至立法輪名」，論主破《婆沙》通三道也。
論「是故唯應至可應正理」，論主斷取餘師義也。此師說：十二行相所有教法，三周說法，名為三轉。准《正理論》，是餘師義。《正理論》云「有說：此教名為法輪，轉至他身令解義故。此但方便非真法輪，如餘雜染，無勝能故。」
論「如何三轉」，問也。既以教法為輪者，如何三轉？
論「三周轉故」，答也。
論「如何具足十二行相」，問也。
論「三周循歷四聖諦故」，總答也。
論「謂此是苦至此已修習」，重釋也。第一周顯示四諦；第二周勸知苦、斷集、證滅、修道；第三周引己為證，我已知、斷、證、修。
論「云何名轉」，重問餘師。
論「由此法門至令解義故」，答也。轉自相續十二行法，往他相續令解義故，名之為轉。
論「或諸聖道至故名已轉」，論主第二釋也。第一釋印取餘師義，此釋通取三道為法輪也。五比丘等已至轉初，故名已轉。《正理論》云「毘婆沙師本意，總說一切聖道皆名法輪，以說三轉三道攝故。於他相續見道生時，已至轉初，故名已轉。然唯見道是法輪初，故說法輪唯是見道。諸天神類即就最初言轉法輪，不依二道。然諸師多說見道名法輪，以地空天神唯依此說故，曾無說三道皆名法輪故，唯見道具前所說法輪義故。雖諸見道皆名法輪，而憍陳那身中先轉，故經說彼見道生時名轉法輪，非餘不轉。憍陳那等見道生時，說名世尊轉法輪者，意顯彼等得轉法輪本由世尊，故推在佛，令所化者生尊重故。如是則說如來法輪轉至他身，故名為轉。若異此者，天神應說菩提樹下佛轉法輪，不應唱言世尊今在婆羅疻斯國轉無上法輪。故轉授他，此中名轉。有說：此教名為法輪，轉至他身令解義故，此但方便非真法輪，如餘雜染，無勝能故。」
論「何沙門果何界得」，此下一行頌，第五明沙門果依、界。

「論曰至依三界身」，明前三果唯依欲界九依身得，謂六欲天及三天下。第四果通依三界身，謂欲九依。色界十六依。無色四。總二十九依身，得阿羅漢果。
論「前之二果至非依上得」，問也。
論「由理教故」，總答也。
論「且理云何」，問理也。
論「依上界身至不還果義」，答理也。離欲界染得第三果。若次第者，必依欲身離欲界染，先得果已方得生上。若超越者，必依見道得第三果，見道必依欲界身起，故第三果唯依欲界。
論「何緣上界必無見道」，問上界無見道所以。
論「且無色中至能得見道」，答所以也。夫見道者必因聞教，及先緣欲界苦等。無色界身不能聞教，不緣下故，不依彼身起見道也。色界異生，一著勝樂故、二無苦受，不生厭心故，不能起見道，見道必因厭心起故。
論「教復云何」，問教也。
論「由經說故至上界定無」，引經證也。經言有五補特伽羅，即五不還。「此處通達」者，通達即見道異名。此處者，是欲界。「彼處究竟」者，是上二界得涅槃也。◎
俱舍論疏卷第二十四
霜月二十日午上點了。
（別筆）
以興福寺慈恩院本一交了。□□

俱舍論疏卷第二十五

沙門法寶撰

分別賢聖品第六之四

◎論「如前所說至亦有云何」，已下大文第五明六種姓。一明六種羅漢；二明六種學、凡；三明三種退別；四明六退果時等；五明練根不同；六明九種無學　就初門中，一明六種種姓、二明六種先後、三明從姓果退。此一行半頌明六種姓。

「論曰至六不動法」，列六種姓名也。

論「於此六中至及心解脫故」，釋先學位是信解脫，今至無學名時愛心解脫。恒時愛護所得法故名時愛，及心解脫煩惱縛故名心解脫。有學無心解脫，利根羅漢時愛，此具二故立此名也。

論「亦說名為至方入定故」，釋異名也。以要待時得解脫故，名時解脫。如盛蘇瓶，略去初盛字，但名蘇瓶。「由此待時」，已下釋待時也。《婆沙》一百一云「時雖有多，略有六種：一得好衣時、二得好食時、三得好臥具時、四得好處所時、五得好說法時、六得好補特伽羅時。乃至廣說，待六種時得心解脫故名時解脫。」又云「云何時愛心解脫？答：時解脫阿羅漢盡智、或無學正見智相應心。勝解、已勝解、當勝解，云何不動心解脫？答：不動法阿羅漢，盡智、無生智，或無學正見智相應心，勝解、已勝解、當勝解。此中盡、無生智無學正見相應心者，簡別有學及有漏心。勝解者謂現在，已勝解者謂過去，當勝解者謂未來，此即簡異無為解脫，顯二解脫唯以無漏心相應勝解為自性。」又云「此二解脫各有二種：一名心解脫，離貪愛故；二名慧解脫，離無明故。又一釋云：依狹小道而得解脫，故名時解脫。狹小道者，謂若極速第一生中種善根，第二生中令成就，第三生中得解脫。餘不決定，依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂極遠聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘經三無數劫而得解脫。」

論「不動法性至及心解脫故」，釋前見至。無學位名不動心解脫。頌中言「後」者，以不動法性六種姓中是最後故。但言其後，表是不動，即此不動以無退動故名不動，貪等盡故名心解脫。

論「亦說名為至和合時故」，釋亦名不時解脫。三摩地等不待勝緣時得現前，故名不時也。煩惱盡故，名心解脫。

論「或依暫時至無退墮時故」，述異釋也。暫時解脫有退墮時，以有此時，名時解脫。畢竟解脫無退墮時，以無此時，名不時解脫。

論「此從學位見至姓生」，釋本名也。前時解脫，先說從生、後說異名；不時解脫，先說異名、後說從生者，作頌文便。
論「如是所明六種羅漢」，已下半行頌，第二明六種先後。
「論曰至隨應當說」，明六種姓中，若無學位中是退法者，必定先是有學位退種姓也；若無學位思法種姓即不定，或是學位退法，至無學位練根至思，或是從學思種生乃至不動，或有先來是學位中不動姓、或是退性、或是思等，至無學位練根至不動也。
論「言退法者至非思法等」，釋退法也。《正理論》云「謂彼獲得如是類根安住此根，與退緣會便退所得，無退緣者便般涅槃，或有精勤進得勝姓。」
論「言思法者至恒思自害」，釋思法也。《正理論》云「恒作是思：勿遇病等便於正念有所忘失，於加行中致有慢緩，由此慢緩令我有退。由斯籌慮起自害思，或由艱辛方逮勝位，觀諸財寶」，乃至廣說。
論「言護法者至喜自防護」，釋護法也。《正理論》云「謂有一類恒於時愛解脫中繫念現前，專精護彼，作是念言：我且未能修習練根達安住法，但於時愛心解脫中能不放逸精勤防護。如是種類名為護法。」
論「安住法者至亦不增進」，釋安住也。《正理》意同。
論「堪達法者至速達不動」，釋堪達也。《正理》亦同。
論「不動法者彼必無退」，釋不動也。《正理論》云「謂有一類根性殊勝於行自在，於斷煩惱隨煩惱中得方便智，不為一切隨順退法之所傾動」，乃至廣說。
論「此六種姓至具二加行」，釋六種姓差別所以。恒時謂動行，尊重謂勇猛，退種闕二，是鈍根；思種，二根少利；第三唯恒時；第四唯尊重；第五雖具而是鈍根；第六具二而利根。
論「退法種性至通三界皆有」，明五種姓名據容有，非即如名定有退等。三界具有六種種姓，而於上界無退練根。
論「若執退者至故唯有二」，明若退等定退者，即唯欲界具六種性，不應通上界，以是無退等故。
論「如是六種阿羅漢中」，已下半行頌，第三明從姓、果退。
「論曰至皆有退義」，明六種姓，不動種姓決定不退。前五種姓容有退義，有退義言顯非決定。
論「於中後四至最居下故」，明五中退法一種無退姓義，以最下故。餘四皆容退性義，以即下姓可容退故。
論「五種皆有從果退義」，釋。前五種姓皆容得有從果退義，非決定也。

論「雖俱有退至所成堅故」，退姓、退果並非先也。謂先學位是退種姓，至無學位練根進成思種姓等，此種性等有退種姓及退果義。若先學位是思種姓，至無學位進思護等有退種姓。至思種姓無退果義，及退思種姓義，學、無學道所成堅故。護等准此。《婆沙》一百八十二云「尊者設摩達多說：退阿羅漢時，唯得未來先所捨學果，不得過去。所以者何？以彼畢竟不現前故。上地沒生下亦爾。」又云「摩訶僧祇說：預流果有退。」

論「若諸有學至所成堅固」，乘便釋世、出世道所持不退。

論「若住此位至必亦無退」，明無學、有學二。先位中是其退法，至修道位中，從退至思等，從思至護等，此新進得種性有容退義。無學有學二，先位中住思護、住堪達種性，至無學位必無退義，經二道持皆不退故。

論「此所得果至有退果義」，明若先位退種姓有退果義，若先位是思等姓無退果義。

論「又亦無退至退預流果」，明雖凡位中是退法，得預流果亦必定無退。

論「由此應果至一一增故」，明先是退姓至應果增進根者退法有三，思四，護五，住六，堪達七也。

論「思法等四至應是進非退」，明先是退姓至無學進至思等，後退果時還住退性，不住思等。

論「何緣定無退先果者」，下明初果無退所以。此即問也。

論「以見所斷至必無退理」，答也。以見所斷依無事，故唯無也。此有三重：第一我體無故名為無事；第二謂有身見依我處轉，我體既無名依無事；第三見斷餘惑以我見為根，身見不退亦無退理。

論「若爾應說此惑緣無」，難也。身見依我，我體既無，應緣無起。

論「非此緣無至不如實緣」，答也。身見既依身起，即是以苦諦為境。如不如實知，謂苦法為我。

論「諸煩惱中誰不如是」，難也。貪、瞋、慢等皆緣諦境不如實知，應名無事，何獨見惑？

論「雖皆如是至與修斷別」，釋也。雖皆以諦為境不如實知，而有差別。以修斷惑各永有可意、不可意別，於所緣境此相非無，名為有事。見所斷惑計我斷、常，非諸諦境有我等相，與修道別，名為無事。

論「謂於色等至依無事惑」，別釋見道煩惱名無事也。

論「若修所斷至依有事惑」，別釋修惑名依有事。

論「又見斷惑至依無事惑」，重釋見惑名依無事。

論「修所斷惑至依有事惑」，重釋修惑名依有事。

論「又見斷惑至名依有事」，此以理為無事，事為有事也。因釋見惑不退，廣有事、無事惑。
論「諦理真實至有失念退」，第二釋見惑不退。前釋由惑所緣無事、有事，斷有退、不退別。此釋由所知境理事不同，退、不退別。
論「或修斷惑至定無退義」，此釋以起惑審慮、不審慮別，明退、不退也。
論「經部師說至彼說應理」，論主評取經部釋也。
論「云何知然」，有部問也。「論由教理故」，論主答也。「論如何由教」，有部問也。
論「經言苾芻至非阿羅漢」，引兩經證聖慧實斷惑不退也。阿羅漢果不退故，佛不勅令應不放逸。
論「雖有經言至從此退故」，論主通經。言利養亦障阿羅漢而不說退阿羅漢，但說退現法樂住，引不動心解脫證。
論「若謂有退至故名為愛」，論主通時愛心解脫經也。
論「有說此定至故不名愛」，重釋時愛應果性是解脫。又已得故，更不希求，不得名為時愛，故知時愛現法樂也。
論「若應果性至有可退理」，重引前經反難釋也。
論「由此證知至如理應思」，順成一切應果皆是不動。然利、鈍根於現法樂有退、不退，立退、不退法，及思、護等。《正理》廣成立應果有退也。
論「不退安住不動何別」，問三別也。
論「非練根得至亦無退理」，答不退、不動二別相也。
論「安住法者至三種差別」，答安住相也。「是不退等三種差別」，總結也。
論「然喬底迦至阿羅漢果」，論主通經。有部謂喬底迦退應果重得。經部宗，喬底迦學位數退，深自厭等，臨命終時得阿羅漢果。
論「又增十經至再說應果」，經言「一法應起，謂愛心解脫。一法應證，謂不動心解脫。」經部計不動心解脫是應果也。若不爾者，何再說應果？
論「又曾無處至但說不應證」，明無經說應果名應起破也。
論「又說鈍根至為顯何義」，無義破也。
論「若為顯彼至最所應起」，進退縱奪破也。
論「故時解脫非應果性」，總結也。
論「若爾何故說時解脫應果」，有部問也。既時解脫非應果體，何故說有時解脫阿羅漢也。
論「謂有應果至名不時解脫」，經部答也。據待時不待，得定立名也。

論「阿毘達磨至非理作意故」，此引對法。隨眠由三處起，應果既不具三處，知不退。
論「若謂彼據至因不具生」，經部縱救破也。
論「是名由教總結教也」。
論「如何由理」，有部問也。
論「若阿羅漢至是名由理」，經部答也。
論「若爾應釋《炭喻》契經」，已下有部引經救也。
論「如說多聞至阿羅漢果」，引《炭喻》證有退也。
論「由此經言至臨入涅槃」，有部以言臨入涅槃，故知是應果也。
論「餘契經中至名應果力」，第二證是應果也。
論「又此經說至是阿羅漢」，第三證退是羅漢也。
論「實復所說是阿羅漢」，經部記引後文「於一切順漏已能永吐、已得清涼」，准此後文是阿羅漢。
論「然彼乃至至容起煩惱」，有部立前乃至於行住時由失容起煩惱。有學說故無有失，後成無學即無退義。
論「毘婆沙師至亦有退義」，述有部宗也。依《宗輪論》，大眾部等，預流果有退、應果不退。經部，預流、應果俱不退。有部，預流不退、應果有退。
論「唯阿羅漢種姓有六」，已下半行頌，第二明六種學、凡。
「論曰至彼為先故」，明有學、異生亦有六種種姓，應果凡、學六性以為先故。
論「然見道位至如無學位」，明異生、見道、修道三位中，見道無練根，凡位、修位皆有練根，如無學也。《婆沙》第七云「順解脫分亦有六種，謂退性等。轉順退解脫種姓起思法等，轉思等性亦爾。轉聲聞起獨覺及佛，轉獨覺起聲聞及佛。若佛種姓順解脫分已即不可轉，極猛利故。亦說決擇分有六種性。」
論「如契經說我說由斯所往四種增上心」，已下一行頌，第三明三退不同。四種增上心所，謂四靜慮。此問意：經說不動心解脫，退現法樂住，不動法果。今問因何不動退現法樂住？即以三退答。
「論曰至不現在前」，釋三退也。如文可解。
論「於此三中至已得位故」，述人具退多少不同，如文可解。
論「約受用退至無相違過」，釋通不動。言「退現法樂」者，據受用退說。
論「無退論者至不應為難」，無退論者，謂經部等。諸無漏解脫皆名不退，如何經中說六種姓？如前通云：據有漏現法樂說。
論「諸阿羅漢既許退果」，已下一行頌，第四明退果時等。
「論曰至可委信處」，明退果不命終也。《婆沙》六十一云「復次根本果位具五因緣，一捨曾得道、二得未曾得道、三證結斷一味

得、四頓得八智、五一時修十六行相。故退果時未還得，無命終理。向中不爾，故退彼時雖未還得，有命終義。」《正理論》云「誰有退、誰無退耶？修不淨觀入聖道者，容有退失。修持息念入聖道者，必無退失。尊重止、觀，無貪、癡增，如次應知有退、無退。何界何趣容有退耶？唯欲三洲有退。六欲天處得聖果者，有說：利根故無有退，以有勝智能制伏心，背妙欲境入聖道故。有說：退者由闕資緣：或所依身不平等故：六欲天處二事並無。有鈍根隨信行姓生彼得聖，亦無退理。」又云「諸有退者為起惑退？為先退已或方現前？《品類足論》由三因起惑，謂未斷等。通云：此據具緣。亦有闕者，何心無間起惑退耶？且從無學起惑退者，若起色纏、無色纏退，唯從自地順退分定相應善心無間而起，非住欲界有上地攝無覆無記心現在前，唯除通果，然無從彼退。豈不順退分各於自地離染時捨，如何無學者未退起惑彼心現前？理實如是。然順住分品有三：一少順退、二少順進、三守自位。前言自地順退分定，即順住分中少分。順退者，少順退故，得順退名。然此定心與守自位多相涉故，順住分攝。諸有未失順退分者，彼心無間煩惱現前，若捨彼心從順住攝。少順退者，起順煩惱退。故於文義無所相違。若起欲纏而退失者，從自地善、無覆無記二心無間皆容現前。諸從學位智惑退者，起色、無色煩惱退時，若先全離此地染者，唯從此地順退分定相應善心無間而起；若未全離此地染者，從此地攝善，及染污二心無間皆容現前。起欲界而退失者，若先全離欲界繫染，從自地善、無覆無記二心無間皆容現前；若未全離欲界染者，從欲界善、染、無覆無記三心無間皆容現前。若未現前獲得清淨靜慮、無色，必無能起色，無色纏退失所得。彼或從彼無間起欲纏，退失所得。若現前得清淨靜慮，猶未現前得淨無色，必無能起無色纏退，起欲、色纏退失所得。若已現前獲得清淨靜慮、無色，通起欲、色、無色界纏退失所得。諸有退失先所得時，若起上纏現在前退，不生下善、不成下惑。若起下纏現在前退定失上善，定成上惑。復有欲令要失退已，後時對境惑方現前。」《婆沙》六十一「問：退起煩惱不？一說起煩惱，一說不起。評曰：此二說中前說為善。要起煩惱現在前時，乃成退失勝功德故。此說退位，若退性者，不必要起煩惱現前不退，無學位有退性者故。」

論「又住果位至雖蹶不仆」，明退果不造退果事業。

論「如上所言有練根得」，下有兩行頌，第五明練根不同。《婆沙》六十七云「若不還果依彼地得，即依彼地而後轉根。或依餘地，然勝非劣。」又六十八云「頗有退預流果而不成見所斷結耶？答：有。謂退勝種姓時。」又云「煖、頂、忍、世第一法，此是聖道近加行故，緣諦行相似聖道故，依身及定同見道故。前位不爾

故，不立六種性。亦有轉根義，謂轉退煗種姓相起思法煗，乃至轉堪達根起不動法煗種性根，轉聲聞煗起獨覺煗，轉聲聞、獨覺煗起佛煗種性根。如說煗位，頂亦爾。忍位有異，謂轉退法種性起思法忍，漸次乃至轉堪達忍種性根起不動法忍種姓根，轉聲聞忍起獨覺忍。無轉聲聞、獨覺忍種姓根起佛忍義。所以者何？忍超惡趣。諸得忍者於惡趣得非擇滅。菩薩有時乘大願力，生諸惡趣饒益有情。故二乘忍位無趣佛乘理。有說：獨覺煗、頂亦不轉趣佛乘。評曰：部行喻者，煗、頂位中轉趣佛乘，不違理故。由此前說於理為善。學、無學位轉根加行道，通曾得、未曾得。無間、解脫道雖未曾得，加行道通漏及無漏，未來修亦爾。無間、解脫道一向無漏，未來修者亦一向無漏。無學第九解脫通漏及無漏，爾時隨應修三界善根故。」

「論曰至所成堅故」，明無學練根。

論「有學位中至上相違故」，明有學練根。上相違者，謂非學、無學二道持也。

論「彼加行道諸位名一」，明學、無學加行道各一。

論「如是無間至非增上故」，明練根無間解脫唯用無漏道。《正理論》云「我所承稟諸大論師咸言：練根皆為遮遣見、修斷惑力所引發，無覆無記無知現行故。學位中修練根者，正為遮遣見惑所發。無學位中修練根者，正為遮遣修惑所發。如斷彼能發惑時，所起無間、解脫多少，如是如是斷彼所發無知現行道數亦爾。是故無學修練根時，用九無間、九解脫道。學位練根，二道各一。然見、修惑所發無智、隨所障殊有多品類。故轉退等成思等時、諸道現前各有所遣、由此無有超得勝性。」又云「以何等故名為練根？謂練諸根令增長故。謂道力故令根相續，捨下得中、捨中得上，漸漸增勝名為練根。故練根名目轉根義。雖八解脫漸得勝根，而由本心求勝性故，未得勝性不捨前劣，如得後果方捨前向。若聖位中得勝種性，必捨前劣。煗等位中修練根者，但得勝性，劣性不行，名為轉根，非捨劣得。」

論「依謂身地至謂除後三」，此明依也。依謂有二種：一依身。學、無學同依三洲身，餘無退故。若有退處可有練根，餘處無退故無練根。亦依地。無學依九，有學依六。

論「所以者何至但依六地」，釋所以也。無學練根如得應果，故通九地。有學練根，捨鈍果及向，唯得利果。有學前果，唯依未至。第三不還，通依六地，不依無色，如見道故。由此學位修練根者，若住果道，加行等三皆果道攝。若住勝果道，加行、無間，勝果道攝；解脫，道果攝。住無學位修練根者，加行等三唯果道攝。諸住果位修練根時，捨果得果。住勝果位修練根時，捨二得果。又諸聖

位修練根時，與本得果地或同或異，謂初、二果依地必同，不還、應果依地不定，或依本地、或上或下有差別者，若諸不還，依下練根，不得上果。阿羅漢不爾，如本得果故。准此論文，依根本地入見道者，亦修練根，不還依上得果，依下修練根故。《婆沙》六十七評家云「應作是說：若於上地已得自在，而依下地學轉根等，亦得上地無漏果道。然轉根時不得無色，彼定無有不還果故。」《正理》據於上地不自在者，《婆沙》得上果者據自在說，不相違也。
論「諸無學位補特伽羅」，已下半行頌，第六明九種無學。
「論曰至名二覺者」，答前數也。
論「由下下等至成九種差別」，答前由何也。
論「學、無學位有七聖者」，已下一行頌，大文第二明攝諸聖。就中有三：一建立七人名、二慧、俱解脫名、三學、無學名滿。此一行頌，第一門也。
「論曰至隨法行名」，明見道二人依前加行時，依他信故名隨信行，依教法故名隨法行。
論「依根不同至信解見至」，明修道二人，鈍信根增名信解脫，利慧根增立見至名。
論「依得滅定至滅盡定故」，於不還果中得滅定者別名身證。
論「依解脫異至立俱解脫」，明無學位二人，據解脫不同分二由。
論「此名雖七至不時解脫」，明體唯六，即是利、鈍二人，三位各二故體唯六。身證即是信解、見至，慧解脫、俱解脫即是時解脫、不動也。
論「應知此中至如理應思」，已下乘數，文可知。
論「何等名俱及慧解脫」，下半行頌，第二重釋二解脫也。
「論曰至得解脫故」，釋二解脫異名。《婆沙》五十四「問曰：有先得阿羅漢果、後得滅定，彼於解脫障何等心解脫，有漏耶？無漏耶？有說：有漏，以無漏心得盡智時已解脫故。評曰：應作是說，有漏、無漏俱得解脫。所以者何？解脫有二種：一者行世解脫、二者在身解脫。彼未得滅定時入、出心不得行世，不得行世故不得在身。若得滅定，入、出定心行世、在身。如俱解脫依義立名，前五立名亦應依義立。」《正理論》云「何等名為解脫障體？諸阿羅漢心已解脫，而更求解脫。為解脫彼障，謂於所障諸解脫中，有劣無知無覆無記性能障解脫，是解脫障體。於彼彼界得離染時，雖已無餘斷而起解脫，彼不行時方名解脫彼。有餘師說：此解脫障，即以於諸定不自在為體。有餘師說：此解脫障，即以諸定不得為體。有餘師說：於彼加行不勤求故、不聽聞故、不數習故，解脫不生，即此名為解脫障體。初說應理。所以者何？必有少法力能為障，令彼於定不自在轉。若不爾者，彼有何緣於諸定中不得自在？不得定者

必有所因，不可說言即因不得，自體不應還因自故。或煩惱障亦應可說，即以應果不得為性。彼既不然，此云何。阿羅漢果亦由於加行不勤求等體不得生，豈便無別煩惱障體？故後三說皆不應理。又無漏心亦有從此名得解脫，由約在身及約行世說解脫故。謂要解脫解脫障時，方起在身及行世故。」
論「如世尊說五煩惱斷」，下一行頌，第三明學、無學滿。
「論曰至未離欲染」，明學位三滿具、闕。三滿者，一根滿，謂利根；二果滿，謂得不還；三定滿，謂得滅定。見至利根故得根滿，未得不還故非果滿，未得滅定故非定滿。
論「有有學者乃至得滅盡定」，如文可解。
論「無有學者至亦得滿名」，明有學中無有得定根滿非果滿。向得定滿者，必果滿故。及根、定滿者，亦如上釋。
論「諸無學者至亦立滿名」，釋無學不別說果滿，以皆果滿故。
論「有但由根至已得滅盡定」，明由根、定得滿名。於中有三句：第一句但由根、第二句但由定、第三句由根定，如文可解。
論「廣說諸道差別無量」，已下第三大文明諸道差別。就中，一明道差別；二明四種通行；三明菩提分法；四明四種證淨；五明正脫、正智；六明厭離通局。此一行頌第一明四道也。
「論曰至謂三餘道」，略出道體。
論「道義云何」，問道義也。
論「謂涅槃路至涅槃果故」，有兩釋道義。道是路之名，趣涅槃路名之為乘，是所依運動之義。有所追求必依於道，依此四道求涅槃故。
論「解脫勝進如何名道」，問也。加行、無間趣向涅槃可名為道。解脫已至、勝進已過，如何名道？論有三釋。第一云：與加行等道類同故，是道轉上品故。
論「或前前力至後後故」，第二釋也。前前至後皆是道義。
論「或能趣入無餘依故」，第三解也。解脫、勝進亦得道名，已趣無餘故。《正理論》云「三乘賢聖涉此夷途，速達二種涅槃界故。」
論「道於餘處立通行名」，已下一行頌，第二明通行。
「論曰至任運轉故」，釋樂通也。通是道之別名。不多艱辛任運轉故，釋樂名也。《正理論》云「任運轉故，如乘船筏。」
論「道依無色至觀增止減」，釋苦通行。《正理論》云「雖道非苦，苦受相應艱辛轉故亦名為苦，如依陸路乘馬等行。艱辛轉者，由此地中止、觀雖俱而增減故。此依地立苦、樂名也。」
論「即此樂苦至翻此名速」，釋遲速也。此依根立遲、速名也。此上遲、速之名，在道非人。

論「或遲鈍者至速此相違」，此釋遲、速之名，從人非道。《正理論》云「此行五蘊、四蘊為性，由色定、無色定別。而名通者，顯慧勝故，偏立見名。如見道邊諸世俗智金剛喻定，亦以五蘊、四蘊為體，立相定名。」
論「道亦名為菩提分法」，已下第三，頌明菩提分法。於中有六：一舉數釋名、二出體性、三釋念住等、四明增位前後、五明漏無漏別、六明依地有異。此一行頌，第一舉數釋名。
「論曰至八聖道支」，舉數釋名也。
論「盡無生智至此二名覺」，釋菩提名。菩提，此名為覺。有二義：一如睡覺故、二覺知故。「無明睡眠皆永斷故」者，是如睡覺。「及如實知已作已事」者，盡智覺知。「不復作故」者，無生智覺知。
論「三十七法至菩提分法」，釋三十七名菩提分所以。
論「此三十七體各別耶」，已下一行頌，第二出體。
「論曰至餘九同前」，明十法為體。此出體也。《婆沙》九十五有三說：一說同此論；一說開戒為二，以十一法為體；一師開為三，謂正語、正業、正命。此論合說，以十法體。開合雖異，於理無違。問：何故唯十為體？《婆沙》廢立。問：何故一切色中唯無表色有立覺分非餘色耶？答：正語、業、命隨順聖道勢用偏增故立覺分，餘色不爾。又戒能為穀，餘色不爾。又《正理》云「何緣表業不立覺分？覺分唯是順定善法，心俱無表有勝順能。表業不然，是故不立。問：何故不立心為菩提分法？復次心於雜染、清淨品中勢用均等。菩提分法於清淨品勢用偏增，是故不立。復次菩提分法輔佐菩提，心王不應輔佐於覺，如王無有輔佐臣義。問：大地法中何故但立念、定、慧、受為菩提分法？答：念、定、慧三順清淨品勢用增上，菩提分法亦復如是，故攝此三。受於雜染、清淨品中勢用俱勝，故亦立為菩提分法。有餘師說：受於雜染勢用雖勝，而於淨品作饒益事。如旃荼羅性雖鄙劣，而與豪族作饒益事，故亦立為菩提分法。想、思、觸、欲於雜染品勢用偏增，故不立為菩提分法。於假想觀勝解偏增，菩提分順真實觀，是故勝解非彼所攝。有餘師說：菩提分法學位偏增，至無學位勝解方勝，故不立為菩提分法。作意於境義不相應，故亦不立。有餘師說：初取境時作意力勝，至境相續彼力漸微。菩提分法要取境已多時方有，義不相應故亦不立。問：何故三受皆通無漏，唯立喜為菩提分法？答：樂、捨二受無彼相故。復次菩提分法行相猛利，樂、捨遲鈍故俱不立。復次無漏樂受為輕安樂所覆損故，捨為行捨所覆損故，相不明了，故不立為菩提分法。問：大善地法中何但立信、精進、輕安、行捨四種為菩提分法耶？答：由此四種順菩提勝，故偏立為菩提分法。謂趣菩

提信為上首，將起眾行信為初基，故立信為菩提分法。精進遍策趣菩提行，令速趣向三乘菩提，故亦為菩提分法。輕安調適對治惛沈，助觀品勝。行捨平等對治掉舉，助止品勝。菩提分法止、觀為主，故俱立為菩提分法。慚、愧等六，散善品中勢用雖勝，而於定善勢力微劣，故不立為菩提分法，以菩提分定善攝故。餘大不善地法二、大煩惱地六、小煩惱地法十，及不定地中貪、瞋、慢、疑，並順雜染故皆不立。睡眠、惡作雖亦通善，唯是生得，菩提分法是加行善。」又《正理論》云「何緣不立不相應行以為覺分？彼於助覺無別勝能、不相應故，非如無表雖不相應，而於道輪有為轂用，故於覺分不別建立。問：三無為法何故不立？解云：順菩提分必須起用，無為無用，是故不立。由斯廢立，故唯十種是菩提分，餘皆不立。」又《正理論》云「何緣不立信為覺及道支。初發趣時信用增上，已入聖位在覺、道支，信於爾時勢用漸劣，故不立在覺、道支中。何緣於覺支立喜、輕安、捨，非亦立在彼道支中？彼偏順覺，不順道故。云何順覺。且修道中地地各修九品勝覺，如如於諦數數覺悟，如是如是發生勝喜，由聖勝喜後樂觀諦，如人掘地獲寶生喜故，後樂更掘。故喜於覺順力增，要由輕安息諸事務，及由捨力令心平等，方能於境審諦覺察，故立安、捨在覺支中。云何此三不順於道？速疾運轉是聖道義，此於速運少有相違，並能令心安隱住故。何緣於道立尋及戒，於覺支中非亦立彼？彼偏順道，不順覺故。云何順道？且見道中尋策正見，令於上、下八諦境中速疾觀察。戒為轂，成見道輪，令於諦速疾迴轉，故尋及戒俱立道支。此復云何不順於覺？且尋於諦不寂靜轉，故尋於覺少有相違。覺是相應，有所緣境、所依行相。戒此相違，故覺支不建立彼。通運為道，不可為例。」何緣聖種不立覺支？《正理論》云「覺支通道、俗，聖種唯道，故不立也。」

論「念住等三名無別屬」，此下一行頌，第三明念住等。

「論曰至慧勤及定」，釋此三品從勝出體。

論「何緣於慧立念住名」，問。實是其慧，因何名念？

論「毘婆沙師至持令住故」，述婆沙釋。

論「理實由慧至已廣成立」，論主述自釋，指前釋也。

論「何故說勤名為正斷」，問。體既是勤，何名正斷？

論「於正修習至斷解怠故」，答也。

論「或名正勝至此最勝故」，釋異名也。《婆沙》一百四十一云「問：此四何緣說為正斷？答：由此四種能正斷故。問：前二可爾。後二云何？答：以初為名故無有失。或此四種皆有斷義，謂前二斷煩惱障、後二斷所知障。修善法時斷無知故，暫斷、永斷俱名斷故。有處說此名為正勝，無倒策發成勝事故。問：何故惡不善法

已生者說令斷，未生者說令不生。答：已生於自相續已有作用，故說令斷。未生者於自相續未有作用，故說令不生(云云解多)。問：所修諸善隨爾所生即爾所滅，無有生已過一剎那有停住義，如何乃言於已生善法為令安住不忘倍修增廣耶？答：應知此中說二分善法，謂順住分、順勝進分。令安住不忘者，說順住分。令倍修增廣者，說順勝進分。俱依相續展轉勝進說安住，故無有失。問：欲界有惡不善法，可說有四。云何上界亦說有四耶？答：彼雖過惡不具，而具有彼功德。有說：彼無所謂，而有能謂乃至問：靜慮可爾，無色云何？答：無色雖無壞對治，而有持及遠分對治。問：學位可爾，有惡不善法故。無學云何？答：彼雖無過惡生，而有功德。有說：雖無所治，而有能治，謂多種對治如前說。問：涅槃精進何正斷攝？有說：初正斷攝，以永斷即涅槃時作四事故。」

論「何緣於定立神足名」，問也。實是其定，何緣名神足？

論「諸靈妙德所依止故」，答也。現大身等諸靈妙德名之為神，所依止義名之為足。

論「有餘師說至足謂欲等」，述異釋也。

論「彼應覺分至增欲心故」，論主破也。《婆沙》說有十一，謂慧、定、信、念、喜、捨、輕安，及戒分二。今言欲、勤、心、觀為神足體。勤、觀先有，雖不加數。欲、心先無，應更加二至十三也。

論「又違聖說至等持名足」，出違經失。《婆沙》一百四十一云「問：若三摩地是神亦足，應立一、或應立五，何故說四耶？答？唯三摩地立為神足。從四因生，故說為四，謂加行位，或由欲力引發等持令其現起。廣說乃至或由觀力引令現起。由加行位四法隨增，令等持起，故得定位。於一等持建立四種。問：此四何緣說名神足？答：諸所思求、法所欲斷，一切如意，故名為神。引發於神，故名神足。然此神用略有二種：一世俗所忻、二聖者所樂。若分一為多、合多為一，此等名為世俗所欣。若於世間諸可意事不住順相，於諸世間不可意事不住違相，於此二事安住於捨、正念、正智，此名為賢聖所樂。復有三種神用：一運身、二勝解、三意勢。或復五種神用、一業、二異熟、三變現、四具德、五發心。業謂中有；異熟謂祚會等；變謂依定；具德神用者謂四神足；發心神用者謂天龍等。五神用中此說具德。」

論「何緣信等至後名為力」，問。同是一信，如何信先說為根，後名為力？

論「由此五法至分先後故」，答也。先下、後勝，故先名根，後名力也。

論「又依可屈伏不可屈伏故」，第二釋也。先可屈伏，但名根，不得名力。復不可屈伏，是力義故，名為力也。
論「信等何緣如是次第」，問。五力等，先信、次進、復慧等。
論「謂於因果至如是次第」，答也。如文可解。問：何緣此五名根、名力？答：能生善法故名為根，能破惡法故名為力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別，六下位名根，上位名力。若以實義，一一位中皆具此二。問：何故此七名覺支耶？答：覺謂究竟覺，即盡、無生智。或如實覺，即無漏慧。七為彼分故，故名為支。問：何故此八名道支？答：所履通達故，名為八道。是彼分故，故名為支。
論「當言何位何覺分增」，已下一行頌，第四明增位前後。
「論曰至說念住增」，《正理論》云「謂此位中為息顛倒，由念勢力，於身等境自相、共相能審了知，壞二種愚，慧用勝故。」
論「煗法位中至說正斷增」，《正理論》云「謂此位中見生死過、涅槃功德，遂能勇猛發勤精進，不墮生死、速趣涅槃，勤用勝故。」
論「頂法位中至說神足增」，《正理論》云「謂此位中能制心識趣不退位，終不匱乏信等善根，定用勝故。」
論「忍法位中至故說根增」，《正理論》云「謂此位中永息惡趣，終不退墮速入離生，增上義成，根義勝故。」
論「第一位中至故說力增」，《正理論》云「謂此位中不為煩惱之所屈伏，力義勝故。雖忍位中亦容如是，然非決定，是故不說。或此位中不為一切餘異生法之所屈伏，故於此位力義偏增。」
論「修道位中至說覺支增」，《正理論》云「或此中斷九品惑，數數覺故，覺支義增。」
論「見道位中至說道支增」，《正理論》云「見道位中所有道義皆具之故，說道支增。謂尋求依及通往趣，二義具故，說名為道。見道位中二義最勝，謂見道位聖慧初生，如實尋求諦理勝故。又於此位不起期心能速疾行往趣勝故。」
論「然契經中至非修次第」，明經說次第也。
論「八中正見至所說如是」，明支體也。
論「有餘於此至立念住等」，述異說也。
論「謂修行者至說在最初」，釋念住在初所以。
論「由此勢力至說為第二」，明正斷也。
論「由精進故至說在第三」，明神足也。
論「勝定為依至說為第四」，明五根也。
論「根義既立至說為」，第五明五力也。
論「於見道位至四聖諦故」，明七覺也。

論「通於二位至涅槃城故」，明道支通見、修也。
論「如契經說至亦修圓滿」，異師引二經證八聖道支通見、修位。以經說八道支與七覺支同時圓滿，故知非唯在見道中也。
論「又契經說至通依二位說」，引第二經證。以說如實言者喻四諦，苦實苦等是如實者言。依本路速行出者，喻令修習八聖道支。既出生死前後同依一路，故知見、修同八聖道。若不爾者，法喻不同。所說喻者，如契經說：有諸商侶乘船入海，至一海邊有羅剎女，現可愛形誘諸商侶，漸入己城各配一女。時經多日，空中天神告商侶曰：「今此城內非是人類，皆是羅剎幻惑故爾，不久之間皆被食噉。」即為宣說如是之言：「於此城中皆悉受苦」，此喻苦諦。「汝勿貪染」，此喻集諦。「急求出城」，此喻滅諦。「急覓出道」，此喻道諦。「宣如實言」者，喻四聖諦，顯見道也。空中天神復告商侶：「可依本路速行出去。今此本路」，喻令修習八聖道支，正顯修道。「過去諸佛悉依此修道本路而出生死。若欲求出生死海者，可依過去諸佛本路速行出之。」求速出者，當勤修習八聖道支。以此故知，亦通修道。
論「隨增位說次第既然」，已下一行頌，第五明漏、無漏。
「論曰至有漏、無漏」，釋頌，可知。《正理論》云「一切覺分皆助菩提，唯此獨標覺支名者，以最隣近菩提果故。由此理趣證七覺支，應知但依治有頂說。此為上首類治下地，唯於無漏立覺支名。若不許然，寧不通二。或於一切菩提分中，依近菩提立覺支號。道中修道，位近菩提、性近菩提，唯是無漏，故無漏修道方立覺支名。見道位中八道支勝，故此一向無漏性攝。雖正見等亦通有漏，然彼不得聖道支名，聖道支名目無漏故。又諸論者許覺分法，覺支後說定是無漏，若說在前便通二種。既覺支後方說道支，故八道支一向無漏。所依通二，義准已成。謂覺分中前位增者，彼於後位勢用亦增，後位增者非於前位。故毘婆沙師作如是說：從初業位至盡、無生，念住常增」，乃至廣說。
論「此三十七何地有幾」，已下有兩行頌，第六明依地也。
「論曰至猶疑慮故」，明初禪、根本、未至別也。
論「第二靜慮至各三十六」，釋。「二定二地各三十六」者，謂未至除喜，二定除尋，故各三十六。
論「第三第四至各三十五」，釋二地同。餘文可解。然四念住必不並生，以一慧分四念住故。應諸地中若據同時，即各除三。雖慧定等一法義分，據義不同亦不除數。故《正理》云「初根本定雖容有三十七，然實三十四。」
論「覺支轉時必得證淨」，已下兩行頌，大文第四明四證淨。舊云四不壞信。

「論曰至聖戒證淨」，列四名也。此四證淨以二法為體、一信、二戒。信分為三，謂信佛、信法、信僧。戒是道俱無漏戒也。所信佛者，謂佛無學法。法者，謂無我理等。《正理論》云「於何等法，如何而得法證淨耶？謂唯於苦者，達唯有法無實有情，生決定信。如是次第見集諦時，亦唯如前得二證淨。達唯集法能為苦因，無內士夫，生決定信。從此無間見滅諦時，亦如前得二證淨。達唯滅法是真涅槃，誠可遵求，生決定信。從此次後見道諦時，兼於佛、僧得二證淨。於佛相續諸無學法得佛證淨，於僧相續學、無學法得僧證淨。兼言為顯見道諦時亦得聖戒及法證淨，達唯道法，是證滅目，誠可遵求，生決定信。准上信法，不緣教也。言僧者，謂以佛為師，因教得道，總名為僧。不簡道俗，但取無漏。」

論「且見道位至亦得證淨」，明見諦證淨多少不同。見三諦雖不同，即於爾時唯法證淨，即信俱戒名戒證淨。見道諦現行，唯得唯緣法證淨。得修未來有別緣佛無學法，及菩薩二根、辟支三根，及四向果。各不同故，名佛、法、僧不壞證淨；即信俱戒，名戒證淨。

論「兼言為顯至及戒證淨」，釋頌「兼」也。

論「然所信法至皆得法證淨」，明總、別法。三諦唯道通總、別，由此緣四諦時皆有法證淨。

論「聖所愛戒至無不亦得」，明戒證淨四諦皆有。

論「由所信別至故唯有二」，明信三不同。分信為三，實體唯信，戒復為一，故體唯二。

論「如是四種至非證淨故」，明唯無漏。

論「為依何義立證淨名」，問立名也。

論「如實覺知至皆名為淨」，答也。「如實覺知四聖諦理」，釋證也。「信妙尸羅是淨」，答淨。

論「離不信垢破戒垢故」，釋二得淨名所以。

論「由證得淨立證淨名」，合釋證淨名。由慧證諦，得淨信、淨戒名證淨。

論「如出觀時至次第如是」，明四次第。

論「如何出時現起次第」，問出時次第。

論「謂出觀位至正信三寶」，釋出觀位現知次第。

論「猶如良醫至病方除故」，舉喻顯也。

論「或四種至及所乘乘」，第二喻也。

論「經言學位成就八支」，已下第五明正智、解脫。於中有四：一明正智時、二明解脫時、三明道斷障時、四明斷離義。此兩行頌，第一門也。

「論曰至可立解脫智」，釋立解脫名及智名所以。如多繩雖解多縛，唯有一縛，不名解脫者，此明正解脫得名。「非無解脫體可說有解脫智」者，此明解脫智也。
論「無學已脫至故唯成八」，結無學有十支，有學唯八支。
論「解脫體有至依有為故」，明無學解脫有為、無為。解脫中以勝解有為解脫支體。
論「支攝解脫至此解脫蘊」，復開解脫支為心、慧二解脫。《正理》亦開時、不時解脫。即二解脫，五分法身蘊中是解脫蘊。此上所明二種解脫，皆通中勝解為體。有部宗也。
論「若爾不應至非唯勝解」，經部引經難有部也。經中既言心從貪離，故知非唯勝解。
論「若爾是何」者，有部問也。
論「有餘師說至名解脫蘊」，經部餘師釋，即以心王名解脫體。《正理》救云「此不成證。謂經亦說：云何心清淨最勝？謂離諸欲惡不善法，乃至安住第四靜慮，於等持蘊未滿為滿，已滿為攝修，即名等持。如由欲等眾行功能，令諸等持圓滿而起。等持圓滿名心欲勤等，非心離垢清淨。等持令心離穢濁，非心離垢即名等持。如是由欲等勢力，令解脫蘊圓滿而生，圓滿說心解脫。解脫令心離穢濁，故非離垢即名解脫。故乘所立不違契經。」
論「如是已說至盡無生智」，第二正智也。正智即是前說盡、無生智，如實正知我生已盡等故。
論「心於何世正明解脫」，下半行頌，第二明解脫時。
「論曰至此心生故」，明無學心生時得解脫也。先由煩惱得障不至生時，今得正斷，故得生也。此就顯說言煩惱得，理實亦通色、無色業。故《正理》云「說障解脫者，非唯煩惱障，色、無色界滅生果業亦是爾時所脫障故。此業亦障阿羅漢得，由此古昔諸大論師咸作是言：業於得忍、不還、應果極為障礙。」
論「金剛喻定至名已解脫」，明正斷障、已斷障，及正解脫、已解脫時。
論「未生無學至行身世故」，明諸無學心當於爾時同得解脫，本論唯說生者所以也。問：有學無漏心至生時，豈不亦由障得解脫？因何本論不說此耶？答：《正理》云「雖諸學心亦於生位從障解脫，而論但說初無學心生時脫者，據無餘斷證解脫故。又此唯說純解脫故，此中有心是自性解脫，非相續解脫。」四句可解。
論「諸世俗心從何解脫」者，問世俗心解脫時也。
論「亦即從彼遮心生障」者，答也。應果身中諸有漏法得解脫時，即從彼遮無學心生障解脫。又釋：即從此遮有漏心生障解脫，如熏禪等諸有漏心，從彼定障而得解脫。

論「未解脫位此豈不生」者，問也。此有漏心未解脫位豈不生也，因何說言從障解脫？
論「雖有已生不似今者」，答。未離障前，雖有漏心有已生者，而不似今已離障者。
論「彼何所似」者，問也。
論「與惑得俱此後若生無俱惑得」，答也。前已生者與惑得俱，今若生者無其惑得。
論「道於何位令生障斷」，此下半行頌，第三道斷障時。
「論曰至離障同故」，釋道離障與斷惑不同，離障生、未生皆離障，障同無故。《正理》云「如世現見開水路時，近水遠水皆離其障。如是既見能斷惑道身中已生，亦應可說近心遠心皆得解脫。」
論「經說三界」，已下一行頌，第四明無為解脫斷、離、滅三界別也。
「論曰至無為解脫」者，釋經中三界。即是前二解脫中無為解脫，體一無為，就三義別立三名也。《正理》七十二云「就三界體約假有異，若就實事無有差別。云何名為約假有異？謂離貪結名為離界，斷餘八結名為斷界，滅餘一切貪等諸結所繫事體名為滅界。何緣三界如是差別？謂有漏法總略有三：一者能繫而非能染、二者能繫亦是能染、三者非二順繫染法，故斷此三所證無為，如次名為斷等三界(述曰：言結遍一果等、貪自性貪等無為名離界。餘八，然法自性斷結等無為，名為斷界。餘往上緣縛斷時，名為餘滅界。即此九結及一果等，望他即是滅，望自即離斷。色不染法一向是滅，非總定別，故云假也。今詳《正理》俱不盡理，此之三體各別不相纏染法一向約自即八結名斷，貪名離也，餘法諸結無一名滅。此釋三別，於理為勝。若不爾，即三雜亂。然言假者，此三無為其性無別，皆得名為斷。名者是假，非實也、離滅也，就三有漏分三名)。」
論「若事能厭必能離耶」，此下一行頌，大文第六明厭離也。
「論曰至餘即不然」，釋厭也。
論「四諦境中至皆得離名」，釋離也。
論「廣陝有殊故成四句」者，厭通斷，惑不斷。惑是廣，唯緣苦、集是陝。離通四是廣。唯是斷惑故陝也。
論「有厭非離至非離染故」者，第一句也。即超越人緣苦集智、忍，及諸加行、解脫、勝進道所有智也。
論「有離非厭至能離染故」，第二句也。第三、四句如應可知。前說是厭非厭等者，謂是超越法忍，及諸見、修道中加行、解脫、勝進道攝智也。超越人不合惑斷，惑已斷故，加行、解脫、勝進道非斷治故。
俱舍論疏卷第二十五

俱舍論疏卷第二十六

沙門法寶撰

分別智品第七之一

分別智品者，惠於曾見決斷名智。或求見境意樂止息，加行奢緩說名為智。智類不同不過十種，此品廣明，故名分別。智即是道，道是滅因，前賢聖明道所成人。此品明智，述人所因道，先果、後因，故此明智。

論「前品初說至為有智非見耶」，結前起後。頌答可知。自下准此，皆不述也。就此品中，大文分二：一明智差別、二明智成德。就前門中復分為七：一明忍、智、見別；二明十智相異；三明建立十智；四明法、智斷別；五明十智行相；第六義門分別；第七廣明修智。此一頌，第一明忍、智、見別。

「論曰至推度性故」，此明聖忍非智攝也。立以聖名，簡有漏忍。「自所斷疑」者，簡異部疑也。與疑得俱，故不名智。《正理論》云「或求見境意樂止息，加行奢緩說名為智。諸忍正起推度意樂，加行猛利故非智攝(已上論文)。」

論「盡與無生至不推度故」，明盡、無生非見性也。

論「所餘皆通至推度性故」，明所餘智皆通智、見。「已斷自疑」，故是智攝。「推度性故」，故名為見。非初見故，不名為忍。

論「諸有漏惠至世正見為六」，明有漏惠皆得名智，所見境中非初見故。《婆沙》四十四云「無一有情於一切境，無始時來非有漏惠數數觀之，故有漏惠皆是智攝(已上論文)。」即是通染、不染一切有漏諸惠皆名為智。雖五識緣念念不同，緣同類故亦名為智。又所取境，無始時來用有漏惠數數觀故。除五識身相應諸惠，所餘善惠皆名為見，即是世間正見攝也。諸染惠中唯五名見，一切無記皆非見也。

論「如是所說至竝惠性攝」，此明有漏及無漏惠於一切處皆得名惠，以此皆能簡擇法故。

論「智有幾種相別云何」，此下第二明十智相別。於此文中復分為四：一明十智名、體別；二明三智成九智；三明九智成十智；四明盡、無生相別。此兩行頌明十智名體別。

「論曰至性差別故」，此列智名。先束為二。

論「如是二智至分法、類別」，此開二智為三智也。

論「三中世俗至四諦為境」，此明三智境各別也。《正理》釋云「前有漏智總名世俗。瓶、衣等物性可毀壞，顯在俗情，故名世俗。此智多取世俗境故，多順世間俗事轉故，從多建立世俗智名。非無取勝義、順勝義事轉，然是愛境無勝功能息內眾惑，故非無漏。」又云「有漏、無漏二智何別？無漏於境行相明利，彼有漏惠與此相違。如竭地羅、餘木二炭，於所燒練勢用不同，及勝劣香能熏用別。炎鐵、草火熱勢有殊，二智相望差別亦爾。」
論「即於如是三種智中」，下一頌，第二開成九智也。
「論曰至滅道四智」，此明法、類就境成四，兼前法、類復成六智，若兼世俗總有七智。
論「如是六智至名盡、無生」，此明六智至無學位，成盡、無生，總成九智。
論「此二初生至為境界故」，明盡、無生初生之者，唯緣有頂四蘊為境。唯此二智通其多念，初念唯緣有頂苦、集，餘異緣也。若不爾者，何故以初簡後生也。
論「金剛喻定境同此耶」，問也。
論「緣苦集同緣滅道異」，答也。准此論文，金剛喻定唯緣非想四蘊為境，同初盡故。
論「於前所說九種智中」，下兩頌，第三開成十智。
「論曰至餘即不然」，明於法、類、道、世俗中離出他心，非苦、集、滅及盡、無生。
論「此智於境至及去來心」，此明他心三決定相。
論「勝心有三至勝位者心」，明不能知三緣心也，唯知等、劣故。《正理》云「然他心智，及所知境、根、地既殊，知亦有異。所智有漏心、心所法，曾、未曾得各有十五，謂欲、四靜慮各下、中、上根，能知但除欲界三品，曾、未曾得各有十二。所知無漏及彼能知皆除欲三，各有十二。且諸有漏曾、未曾得，下根所攝他心智生，隨其所應，能知下地三根心品；自地下根中品，亦知自地中品；上品總了自、下地三。無漏下根他心智起，唯知自地、下地下根，中亦知中，上兼知上。何緣有漏、無漏智生，知下地心多少有異？有漏三品可一身成，無漏隨根立聖者別，尚無有一成二品根，況有成三，故有差別。如何說一補特伽羅成九品道，斷九品惑。此道差別，非根有異。由因漸長，後道轉增，如次能令多品惑斷。或諸種性各有九品，成一九品必不成餘，故前後言無相違失。故依上地起下根心，有上根心依下地起，地、根互勝必不相知。地位、位根相對亦爾。」《婆沙論》云「問：初靜慮他心智，於欲界、四靜慮通果心、心所法能知幾種？有作是說：能知四種。所以者何？一切皆是欲界攝故。復有說者，唯能知初靜慮通果，不知餘三。所以

者何？如不知因，果亦爾故。」又《婆沙》云「問：靜慮中間心、心所法，何地智能知耶？有作是說：初靜慮，上品智能知。復有說者：第二靜慮，下品智能知。評曰：應作是說，初靜慮三品智皆能知。所以者何？一地攝故(已上論文)。」
論「此智不知至為境界故」，明此不知去、來因也。
論「又法、類品至為所緣故」，明法、類智不相緣也。以類分智，非欲道故，法智不緣；以法分智，非上道故，類智不緣。雖滅、道法智亦治上修惑，非全分故，類智不緣。
論「此他心智至此智所緣」，明見道中無他心智，見道亦容為他心境。
論「若諸有情至見道位心」，此即總標聲聞、獨覺預修加行知見道心。
論「彼諸有情至初二念心」，此別明聲聞知法分心。
論「若為更知至非知見道」，此明聲聞加行劣故，經多剎那加行方成。雖亦能知第十六心，其第十六心非見道攝。
論「麟喻法分至下加行故」，此別明獨覺知法、類心。
論「有說知初二及第十五心」，述異師說獨覺心知。《正理論》云「有說麟喻知四剎那，謂初二心、第八、十四。此言應理。所以者何？許從知初二念心已，唯隔五念知第八心。若復更修法分加行，經五念頃加行應成，何不許知第十四念？有餘亦說：知四剎那，謂初二念心、第十一、二(已上論文)。」
論「世尊欲知至一切能知」，明佛無加行能知一切。問：何故無漏他心智體唯是道智，非餘智耶？答：《正理》云「以無漏智決定不能知他有漏心、心所故(述曰：此即苦、集智而不能知)。他身無漏心、心所法，細故、勝故，非已有漏他心智境。其理可然。何緣己身無漏他心智，不能知他有漏心、心所？於有漏境無漏智生，行相、所緣異此智故。謂無漏智緣有漏時，必是總緣厭背行相，是故決定不能別緣他心、心所成他心智。以諸聖智緣有漏時，必於所緣深生厭背，樂總棄捨不樂別觀，緣無漏時生欣樂故。既總觀已亦樂別觀，如有見聞非所愛事，總緣便捨不樂別緣。於所愛中即不如是，總見聞已亦樂別緣，是故於他有漏心等，必無聖智一一別觀成緣有漏心。無漏他心智以他心智決定，於他心、心所法別別知故，豈不亦有三念住攝苦、集忍智(述曰：若無漏智不能別緣，因何苦、集智是三念住攝者別緣心受心所耶)？雖有，而非但緣一法，緣多體故(述曰：他心智起緣一法，而不能緣二三心等。三念住攝緣多心等，由此緣多非別緣攝也)。」
論「盡無生智二智何別」，已下一行頌，第四明二智相別。「論曰至是名盡智」，明盡智相也。「智見明覺解惠光觀」，此即總列智之異名。決斷名智，推求名見，離闇名明，悟理名覺，了達

名解，擇法名惠，光謂現照，觀謂觀察。此即名雖異，其體一也。故《正理》云「豈不二智非見性攝，如何乃言智、見、明等？有作是釋：乘言便故。然實二智是於後時所起見因，故亦名見。謂離盡智後出觀時，必不現行審察見故。先不動性及後練根得不動時，離無生智後審察見亦不現行，故此見名從果而立。或如見故假立見名，如立光名現照轉故。光是色處，智體非光，照用如光，名光無失。如是二智實非見體，現照如見，立以見名(已上論文)。」

論「云何無生智至是名無生智」，明無生智行。盡智知已知苦、斷集、證滅、修道。若無生智，知不退也。故云已知等，不應更知等。故《正理》云「何緣論說無生智中復作是言：我已知苦等。理但應說不復更知等，二行不應俱時轉故。若次第轉，前與盡智無差別故，不應重說。應知此說意為遣疑。恐有生疑：如時解脫，先起盡智後得無生，如是應許不時解脫先起無生後得盡智，為顯一切盡智先起故。復先說已知等言，或先但言我已知等，顯時解脫唯有盡智。後復重言我已知等，顯不時解脫盡後起無生。故雖重言，而無有失。」無生智者，何謂無生？正理師言「謂非擇滅有無生故。此智得生，智託無生，名無生智。滅雖常有，而得非常。得彼滅時，此智方轉。要由得起方名有滅，於有滅位此智方生。或無生言目彼滅得，如涅槃得亦名涅槃(已上論文)。」

論「如何無漏智可作如是知」，問也。諸無漏智不過十六行相，我已知苦等非十六行，如何能作如是知也。

論「迦濕彌羅至二智差別」，論主引《婆沙》釋。本論意謂從盡智出後得智中，能知我已知苦等。若從無生智後出後得智中，即能知我不復更知苦等。由此證知，二無漏智力用有別。

論「有說無漏至智亦是見」，述異釋也。

論「如是十智至六少分」，明十智相攝。俗智一全，謂俗智；一少分，謂他心智。法、類智各攝一全，謂法、類智；七少分，謂四諦、盡、無生、他心智。苦、集、滅智各攝一全，謂各自智；四少分，謂法、類、盡、無生智。道智攝一全，謂自智；五少分，加他心智。他心智一全，謂自智；四少分，謂俗、道、法、類智。盡、無生智各一全，謂自智；六少分，謂四諦、法、類智。

論「何緣二智建立為十」，下一頌，第四建立十智。

「論曰至為自性故」，第一建立世俗智。以世俗智，性可破壞、多知世諦故，就自性名世俗智。

論「二對治故至欲、上界故」，第二對治故立法、類智。對治欲界非法，故名法智。對治上界非法，亦應名法智。不可重名法智，但可名類，以是對治非法類故。

論「三行相故至體無別故」，第三建立苦、集智也。此由苦、集體一用分，不由境別，但以行相不同，分其二智。
論「四行相境故至俱有別故」，第四建立滅、道智也。滅、道二諦體行俱別，由此所緣、行相不同，分其二智。
論「五加行故至立他心智名」，第五建立他心智也。《正理論》更引脇尊者釋「引此智生，要先知心，後方知所。從初但立他心智名。引此智時修何加行？先應觀察色之顯、形。所樂言音表心差別，謂彼行者初修業時，為欲審知他心差別，先審觀察自身顯、形，所樂言音因何有別？遂知顯等差別由心。次復審觀他身顯等，亦由心異有差別生。由此後時離欲身念，調柔清淨引勝定生，依定發生有威德智，此智真實照見他心，如明珠中種種色縷差別之相了然可得，是名修世俗他心智加行。若修無漏他心智時，以觀非常等苦智為加行，此加行位通緣色、心，至成滿時緣心非色(已上論文)。」
論「六事辦故至最初生故」，第六建立盡智。於見苦、斷集、證滅、修道事辦身中，最初生故名為盡智。
論「七因圓故至為因生故」，明無生智。自身一切聖道與此為因，名因圓滿，因滿故別立無生智。
論「如上所言法智類智」，已下一行頌，第四明法、類治不同也。「論曰至無能治欲」，釋頌文也。《正理論》云「何緣唯有滅、道法智兼治上界，非苦、集耶？所緣寂靜出離同故。謂欲、上滅及能治道，展轉相望相無別故。以諸擇滅皆善皆常，一切聖道皆能出離。所緣苦、集，欲、上不同。少多、細麁，上、下別故。又苦、集智緣所厭境，無容厭彼於此離貪。乃至滅、道二智不緣厭境，緣下治上亦無過失。又如不淨觀及欣涅槃欲，謂不淨觀緣欲界境，唯能令心厭背欲界。欣涅槃欲現在前時，普能令心厭背三界。如是緣欲苦、集智生，唯能令心離欲界染。緣欲界法滅、道智生，普令心離三界染。故許滅、道法智品增，乃至得成金剛喻定。由此大聖妙善了知，依全治門立法、類智。」
論「於此十智中誰有何行相」，已下第五明十智行相。文中有三：一明十智行相、二明無漏行相、三明行相體緣。此兩行半頌，第一門也。
「論曰至後當廣釋」，此明法、類智具十六行相，以有四法、四類智故。
論「世智有此至自共相等故」，明世智行相。「有此」者，謂此十六行相，即燸、頂、忍具十六行相。世第一，唯苦下行相。「及更有餘能緣一切法自共相等」者，謂五停心觀總別念、十二緣緣十八界無我觀等總別之相。

論「苦等四智至四種行相」，明四諦智各有自諦四種行相。
論「他心智中至十六所攝」，明他心智行相。無漏他心如道智說，有漏他心如心、心所法自相境故，行相亦爾，非十六行相所攝。
論「如是二種至不緣想等」，此明取別境也。若無漏、若有漏二種他心，皆唯但緣一法為境。
論「若爾何故至有貪心等」，難也。若唯取心不取心所，何為經說了有貪心？貪是心所，心是心王，豈非取二？
論「非俱時取至取衣及垢」，通也。心之與貪別念心取，如取衣時不即取垢。
論「有貪心者至唯貪所繫」，汎明有貪心二也。有貪相應名有貪心，斷與不斷俱名有貪心。餘有漏心為貪所繫名有貪心，若斷貪已不名有貪。此總釋也。
論「有說經言至應得離貪名」，述《婆沙》一師釋也。此師唯說貪相應心名有貪心，對治貪善心名離貪心。若不取治貪名離貪心，取貪不相應名離貪心者，瞋等相應心不與貪相應，故應名離貪心。
論「若爾有心至離癡亦爾」，論主破此師說也。若謂治貪名離貪心，不治貪不染污心。不與貪相應故，非有貪心；不治貪故，非離貪心。此二心攝心不盡。餘師所說貪所繫故名有貪心，貪不繫者名離貪心。此即攝心盡，有癡等亦爾。論主取此師為正，此即類釋瞋、癡心也。
論「毘婆沙師至相應起故」，述《婆沙》釋聚、散心。
論「西方諸師至說名為散」，述健馱羅國師釋。
論「此不應理至道智」，有部破西方師釋。一以理破、二違本論破。諸染污心與眠相應故名聚心，染污故應名散心。此則一心有二心過，此違理也。若謂聚心是眠相應，是即唯是欲界有漏心，即違本論類智、道智二智知也。類智知上界，道智知無漏道故(已上第四對)。
論「沈心者至相應起故(第五對也)。」
論「少心者至所好習故」，第一釋也。
論「或由根價至故名少大」，第二釋也(已上第六對)。
論「染心根少至得少大名」，已下重釋諸句。「極二相應」者，或癡相應，謂忿等；或二相應，謂貪、瞋、癡；無三相應者。餘句可解。乃至「由此染善得少大名」，總結第六對也。
論「掉心者至能治彼故」，第七對也。
論「不靜靜心應知亦爾」，此類釋也(第八對也)。
論「不定心者至能治彼故(第九對也)。」
論「不修心者至容有二修故(第十對也)。」

論「不解脫心者至容解脫故(第十一對也)」，《婆沙》一百九十廣釋十一對心。略心即是此聚心也。一百八十九云「問：何故此中不說他心智？答：他心智知他相續心、心所法，此中如實智知自相續心、心所法，是故不說」，廣如彼釋。《婆沙》評家義當此中所破。
論「如是所釋至諸句別義」，論主總非前師釋也。
論「如何此釋不順契經」，有部問也。
論「經言此心至有觀無止」，答違經也。經說聚心，惛、眠俱行故。
論「豈不前說至通聚散過」，有部引前違理破也。
論「雖說非理至是散心故」，西方師通前難也。雖說眠相應染心，亦聚亦散過。我西方師不說眠相應染心為散心，但名聚心，復有何過？
論「豈不又說本論相違」，有部引前違教破也。謂本論說法、類、世俗、道智知故。
論「寧違論文不違經說」，西方師通本論不得，故云寧違論文不違經說。
論「如何不辨諸句別義」，有部問也。
論「謂依此釋至八異相故」，西方師答也。
論「依我所釋至八句別義」，有部總不許是不辨經中八句別也。
論「謂雖散等至別立八名」，有部重廣釋也。
論「既不能通至理亦不成」，西方師難。既不能通我前引經云「云何內聚？謂心若與昏、眠俱行」等文，所釋八句義別不成。
論「又若沈心至名非時修」，西方師重引破有部八句也。若沈心即掉心者，經不應說沈、掉非時修覺支別。說所為沈、掉修覺支別，明知沈、掉心異。
論「豈修覺支有散別理」，有部難也。豈修覺支有散別修引經為難。若有別修，可有修三不修三別。既無別修之理，如何有修、不修者？
論「此據作意至故無有失」，西方師答。經言修者，是欲修名修，非正修也。欲修名修，故散別無有失也。
論「豈不我說至我說體一」，有部通經。說懈怠增者，經說沈心。掉舉增者，經說掉心。沈、掉舉常相應故，我說體一。
論「隨自意語至意不如是」，西方師總非不得經意。《正理論》曰「此彼二經意各別故。此經中說有貪等心，為令知心染、淨品別。謂為如實了知諸心黑品、白品差別理趣，說有貪心、離貪心心。彼經中說聚心、散心，為令了知修神足障。由彼經說『自審己心勿太沈、勿太舉，勿內聚、勿外散。』謂彼行者修神足時，應自審察修

神足障，此心懈怠、此心掉舉、此心惛眠，此於色等非理作意所引流散。此、彼經意所為既殊，不可引彼經遮釋此經相。彼經但說修神足時，心於內外太聚、散失，不欲分別心染、淨相。此經所說與彼相違。雖諸染心皆有怠等，為顯諸染過失差別，隨其增位立沈等心、立策等心，應知翻此。故我宗釋符順契經，亦善分別諸心異相(述曰：此經者，謂明十一對心。彼經者，是西方師引難有部經也)。」

論「前說一切至貪繫是何義」，論主述西方部徵有部前釋。貪繫故名為有貪心，貪繫是何義？論主前依《婆沙》正義。正存貪所繫，後依經部破貪繫心。

論「若貪得隨故至貪所緣故」，已下進退徵，如文可解。

論「若不許彼至可成有漏」，遮轉計也。

論「若謂由為至癡所緣故」，又遮轉計。

論「然他心智至名有貪心」，又重破有部釋也。

論「若爾云何」，有部反問也。

論「今詳經意至名離貪等」，論主破有部，存西方師釋。

論「若爾何故至不還墮三有」，有部難也。若與貪相應名有貪心，此心即無有離貪義，恒相應故。如何經說有離貪、瞋、癡心，不還墮三有。

論「依離得說故無有過」，論主通也。

論「豈不於前至不相應故」，有部破論主也。

論「若依此意至有癡等故」，論主通也。

論「且止傍論應述本宗」，已下述其本宗義也。

論「此所明他心至能緣行相不」，問也。

論「俱不能取至能緣行相」，答也。不取所緣、能緣行相。

論「不爾他心智至能自緣失」，反難釋也。若不如上所釋，不知所緣及能緣行相，即有二失。若知他心所緣，即有他心智緣色等境，及自知過。若知他心能緣行相者，即自知失，自心是彼他心能緣行相故。故《婆沙》九十九云「又他心智但緣他心不緣他心所緣行相。若緣他心所緣行相，應緣自心，非他心智，自心是彼所緣及能緣行相故。」

論「諸他心智至如應容有」，已下明決定相也。「謂唯能取欲、色界繫」，不知上故，在四禪故。「及非所繫」，知無漏心故，他相續中不自緣故。唯知現在，簡過、未也，唯緣有情現起心故。同類法分，知法分等心、心所法，簡知色等。「一實自相為所緣境」，一簡緣二、三等。實簡緣假，不緣假故。自相簡共相，不緣共相故。無漏他心雖作四行，唯緣一法。或可唯說有漏。空無相不相應，不與苦下滅下心相應故。盡無生不相應，彼息求故。為知他心，非知盡故。「不在見道」，無異心故。不在無間道，以斷障

故，他心智不斷障故。「餘所不遮」者，除上決定，餘不遮也。「如應容有」者，顯非一切。已上明他心智行相。自下明盡、無生智行相。

論「盡無生智至離空非我」，明盡、無生智各有十四行相。

論「謂由彼力至不受後有」，釋盡、無生智知俗所以。《婆沙》二十九云「我生已盡者，是緣集四行相。梵行已立者，是緣道四行相。所作已辦者，是緣滅四行相。不受後有者，是緣苦二行相，謂苦、非常。」又《婆沙》一百二云「如契經說：諸阿羅漢，如實自知，我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有。此中我生已盡者，然諸生名顯多種義，謂或有生名顯入母胎，或有生名顯出母胎，或有生名顯分位五蘊，或有生名顯不相應行蘊少分，或有生名顯非想非非想處四蘊，或有生名顯非想非非想處四蘊者，如此中說我生已盡。問：此盡何生？過去耶？未來耶？現在耶？若盡過去生，過去生已滅，何須盡？若盡未來生，未來生未，至何所盡？若盡現在生，現在生不住，何須盡？答：應作是說，盡三世生。所以者何？此中生名既顯非想非非想處四蘊，諸瑜伽師總觀非想非非想處三世四蘊，離彼染故，令生因果皆不得成。」廣如彼釋。「梵行已立，謂無漏行已立。問：為學梵行已立？為無學梵行已立耶？答：學梵行已立，非無學梵行。所以者何？無學梵行今始立故。言所作已辦者，一切煩惱皆已斷故，一切所作已究竟故，一切道路已遮塞故。」廣如彼釋。「言不受後有者，尊者妙音作如是說：諸阿羅漢皆無後有，故通說為不受後有。」廣如彼釋。又云「問：我生已盡乃至不受後有，一一當言是何智耶？有說：此中我生已盡是集智，梵行已立是道智，所作已辦是滅智，不受後有是苦智。」廣如彼釋。

論「為有無漏越此十六」，已下一行頌，第二明無漏行唯十六也。「論曰至越於十六」，論主先述二宗別也。

論「云何知然」，有部問外國師也。

論「由本論故至如理所引了別」，外國師引本論文證，以不繫心了欲界法。苦、集八行相外，更有有是處，有是事行相。故知十六行相外更有行相。

論「若謂彼文至餘不說故」，遮有部通本論文。謂有是處有是事，但為顯示前八行相義決定，故作如是等言。於餘處文，亦應如此說。《正理論》云「此不成證，違論意故。論顯不繫行相眾多，於中有緣欲界繫者，依容有說，有是處言、有是事言，顯無顛倒。即由此故，餘無此言(已上論文)。」

論「謂若彼論至故釋非理」，舉餘見所，斷文不說有是處有是事文，證前不繫心文有是處有是事為別行相。我故、我所故，是有身

見。斷故、常故，是邊執見。無因故、無作故、損滅故，是邪見。尊故、勝故、上故、第一故，是見取。非勝計勝故、能清淨故、能解脫故、能出離故，是戒取。非因計因故、惑故、疑故、猶預故，是疑。貪故、瞋故、慢故、癡故，可解。此上諸心皆是不如理所引，既於見所斷了欲界中，即但有不如理所引，無有是處有是事。於不繫心了欲界中，即有有是處有是事。如理所引，故知不繫心了欲界法，八行相外別有行相。《正理論》云「除此無容有餘行相，由此不說有是處言，由皆顛倒轉，不言有是事。故淨行相無越十六，理教無違，不可傾動(已上論文)。」

論「十六行相實事有幾」，此一行頌，第三答三問也。

「論曰至名四實一」，述不正義也。《婆沙》七十九云「問：何故緣苦有四行相，名有四種，實體亦四。緣餘三諦而不爾耶？答：緣苦諦行相，是四顛倒近對治故，如四顛倒名、體各四。緣餘三諦所起行相，非四顛倒近對治故，名雖有四實體唯一(已上論文)。」

論「如是說者實亦十六」，述正義也。

論「謂苦聖諦至能永超故出」，下有四番釋十六行相。此第一番釋，如文可了。

論「又非究竟故非常至捨一切有故出」，此第二釋，文顯可知。

論「如是古釋至更為別釋」，已下論主更別釋也。

論「生滅故非常至自非我故非我」，此釋苦諦，如文可知。

論「因集生緣至與論為異」，已下引經釋集諦也。文有三別：一明四欲不同、二明四欲位別、三結四欲行名。此第一也。言「以欲為根」者，根者是因義。言「以欲為類」者，類是緣義。此經意以愛為集諦。所言欲者，即是貪也。

論「此四體相差別云何」，此問四欲體相別也。

論「由隨位別至起造業時欲」，此第二明四欲位別。凡諸有情先於總自體起總我貪，次於當總自體起當總我貪，次後復起若天、若人等當別我貪。然復為別我故，造業貪結當生起續生我貪，或執造當業時我起造業我貪。當果取蘊是其苦體，前之四因是其集諦。此四位欲即前四欲。

論「第一於苦至如花蘂於果」，此第三結四欲行名配前四位，如文可解。

論「或如契經至亦當變異有」，更引經釋四欲別。「決定有」者，決定有我體故。「如是有」者，執我如是由婆羅門等有。「變異有」者，謂從小至大等有。「執我現有」者，計我現在有。「執我現無」者，執於現在歸斷滅故。餘文可解。雖有當別不同，竝准此釋。

論「流轉斷故至永離有故出」，釋滅、道下八行相也。已上即是第三番釋。
論「又為治常樂至行出行相」，此即論主第四番釋。
論「如是行相以惠為體」，述有部釋。《正理》釋云「謂唯諸惠於境相中簡擇而轉，名為行相。」
論「若爾惠應至不相應故」，論主破也。
論「由此應言至皆名行相」，論主述自釋。言行相者，境相品類差別不同，故言行相。或是能取境差別相，故名行相。
論「惠及諸餘至唯是所行」，就有部宗釋能所行及辨寬狹。如文可知。
論「已辨十智行相差別」，已下第六義門分別。於中有六：一明性、地、身別；二明念處分別；三明智相互為境；四明十智緣境；五明非我行相；六明成智多少。此兩行頌，第一門也。
「論曰至唯是善」，明三性也。
論「依地別者至及下三無色」明依、地別。「他心智唯依四根本靜慮」者，《正理》意云「此又通性故餘地，非依五通所依止、觀等故。上七近分非法智依者，以彼唯是有漏法故。亦不依無色，以不緣欲故。所餘七智總說雖同，然於此中非無差別。類智決定九地為依，餘之六智若法智攝六地為依，若類智攝通依九地。」
論「依身別者至通依三界身」，明依身也。
論「已辨性地身當辨念住攝」，已下一行頌，第二念處分別。
「論曰至皆通四」，釋也。滅智無三境故唯法。他心智不緣色故唯三。所餘八智境通色、心、心所等故，通四念住。
論「如是十智展轉相望」，已下一行頌，第三明智相互為境。
「論曰至除法智」，明法、類智。
論「道智能緣至皆緣十智」，明道等五智。
論「滅智不緣至為所緣故」，明滅智也。
論「十智所緣總有幾法」，已下兩行頌，第四明十智緣境。
「論曰至善無記別故」，明十智所緣十法，先分十法、後明緣有廣狹。言「十法」者，有為有八，謂有漏六，即三界相應、不相應；無漏二，謂相應、不相應；無為為二，謂善即擇滅，無記謂虛空、非擇滅。
論「俗智總緣十法為境」，以有一切法無我觀等故。
論「法智緣五」者，不緣上二界及虛空、非擇滅。
論「類智緣七」，緣上二界及善無為故。
論「苦集智各緣三界所繫六」，不緣無漏故。
論「滅智緣一」，謂唯緣擇滅故。
論「道智緣二」，唯緣無漏有為故。

論「他心智三」，唯緣三界及無漏相應法故。
論「盡無生智緣九」，不緣非諦法故。
論「頗有一念智緣一切法不」，已下一行頌，第五明非我行相。「論曰至猶除自品」，明無一念知一切法。雖以世俗智觀一切法為非我，由除自品。
論「自品謂自體至非此智所緣」，釋自品也。境、有境別故，不自緣也。同一所緣故，不緣相應，若緣相應即自緣失。極相隣近故，不緣俱有法，如眼不見扶根色等。故《正理》云「何緣不以自體為境？諸對法者立此因言：諸法必無行自體故。此言意顯諸法生時，隨其所應待四緣性，隨有所闕法則不生。不闕便生，立為緣性，諸法無有闕自體時，故畢竟無闕不生義。」
論「此智唯是至聞思所成」，明依地及惠。一切法非我觀，通上地有。然緣一切法盡，唯除自體、相應、俱有法者，唯是欲、色界攝聞思所成。
論「非修所成至應頓離染」，此非有部宗。所以得知？《正理論》云「然經主說非修所成，以修所成地別緣故，若異此者應頓離染。此不應理，言修所成唯地別緣，非極成故。謂我宗許靜慮地攝修所成惠，有能總緣隨所依身自、上境故，厭下欣上方能離染。此既總緣唯欣行相，故於離染無有功能。故彼所言甚為非理。」兩說不同，由宗別也。又《正理論》云「此智唯是欲、色界攝。無色界中雖有此顯，而緣法少，非此所明。此通聞、思、修所成惠，皆能除自品，緣一切法故。」今依《婆沙》第十，更以六門分別：一依地別、二最初起、三得差別、四得人別、五緣境通局、六問答分別。一依地別者，評家正義云「一切法無我行相在七地。若別說者，聞所成惠唯在五地，謂欲界、四靜慮；思所成惠唯在欲界；修所成惠唯在六地。四無色地亦有此行相，而不能緣一切法。謂空無邊處非我行相，緣四無色，彼因彼滅，一切類智品道及四無色非擇滅，一切類智品道非擇滅，并一切虛空無為。或欲令是一物、或欲令是多物，此行相盡能緣。識無邊處緣上三無色，乃至非想非非想處唯緣一切，彼因彼滅。一切類智品道及此非擇滅并一切虛空。二初起者，此非我行相依欲、色界身初起。三得別者，加行得、離染得、生得者，通三種此則總說。若別說者，欲界聞思所成非我行相唯加行得，色界聞所成非我行相可言加行得、可言生得。云何可言加行得？謂若此間於自、共相善修習者生彼便得，若不爾者生彼不得。云何可言生得？謂雖此間善修習已，若不得生彼修不能得，生彼方得。彼聞所成非我行相，必依此間所修加行生彼得故。色界修所成非我行相，是加行得及離染得，亦可言是生得。問：若欲界沒生第二靜慮，第二靜慮沒生初靜慮，彼得初靜慮非我行相不？答：若先

善修習者得，不爾者不得，乃至生第四靜慮亦爾。問：若欲界沒生無色界，無色界沒生初靜慮，彼得初靜慮非我行相不？有說不得，以極遠故。如是說者，若先善修習者得，不爾者不得，乃至生第四靜慮亦爾。問：若初靜慮沒生第二靜慮，第二靜慮沒生初靜慮，彼得初靜慮非我行相不？答：若先善修習者得，不爾者不得，生餘地亦爾。四得人別者，如是說者，異生亦得，乃至如是說者，外法異生亦得此行相，然與內別。謂內法者，亦加行得、亦生得，亦得、亦在身、亦成就、亦現在前。外法異生唯生得，得而不在身成就、不現在前，以著我故。五緣境通局者，問：云何起非我行相耶？答：若生欲界起欲、色界非我行相，俱能緣一切法。若生初靜慮起初靜慮非我行相，不定者亦能緣一切法，定者唯緣。從初靜慮乃至有頂，起上三靜慮非我行相亦爾。生第二靜慮等，義准可知。問：欲、色二界非我行相，何者緣法多耶？答：色界非我行相若不定者，緣法與欲界等；若定者，則所緣法少於欲界，謂不能緣自隨轉色故。今詳欲界及初定等散非我行相，緣法少二定已上，以不能緣自相應尋、伺及彼生等故。六問答分別。問：此非我行相，若欣作意俱，云何緣可厭法？若厭作意俱，云何緣可欣法？答：應作是說，欣作意俱。問：若爾，云何緣可厭法？答：彼瑜伽師於此可欣法生欣尚故。設於無量可厭聚中，有一可欣則生欣樂，何況多耶。如銅錢聚上置一金錢，便於此聚總生欣樂。此亦如是，故無有失。問：亦有喜、憂根能緣一切行法，何故此行相非彼相應？答：互相違故。謂此歡行相轉，彼慼行相轉，故不相應。」

論「已辨所緣」，已下第六明成智多少。

「論曰至亦定成七」，明成就。有三節：一漸增位、二離欲位、三無學位。此即第一。一切凡、聖皆成俗智，未離欲凡唯成俗智，及未離欲聖人在苦忍位與異生同，雖成無漏惠不名智故。至第二剎那加苦法智，即加法智、苦智，故成三智。第四剎那又加類智，第六剎那又加集智，第十剎那又加滅智，第十四剎那又加道智。至修道位未離欲前，皆悉同前成就七智。

論「如是諸位至生無色者」，第二離欲位也。至此位中，於諸位各加他心智。謂在凡時及聖初，先一今二。乃至修位，先七今八。然異生生無色者，雖離欲染不成他心，有漏他心生上捨故。聖生上界成他心者，無漏他心智者生上不捨故。然成二種他心，諸位不同。謂異生位及十五心，唯成有漏他心智。超越那含道類智時，具成二種，得根本地無漏道諦為果體故。離欲界染餘修位中皆具成二，聖生無色便捨世俗。

論「時解脫者至謂增無生」，明第三無學位也。無學位中鈍九利十，同如常釋。

論「於何位中頓修幾智」，已下大文第七明修智也。於中有六：一明見道、二明修道、三明無學道、四明練根等、五明地通局、六明四種修。此下兩行頌，第一明見道。將欲釋修，須知修義。《正理論》云「且應思擇何謂為修？謂習善有為令圓滿自在(此是修義)。非染無記者，無勝愛果故。非善無為者，不在相續故，又無為無果故。」今助一解：無為無增減故。

「論曰至諸行念住」，明見道。八忍七智現起之時，唯修自諦念住及四行相。若緣三諦修四念住，若緣滅諦唯修法念，自分修故。

論「何緣見道唯同類修」，問也。何緣見道唯同類修，非修道等？

論「先未曾得至俱決定故」，答也。有二義：一先未得此無漏智故；二對治、所緣俱決定故。見道八忍定緣八諦斷八諦惑，不相交雜。修道不爾，斷修惑時，或緣苦諦乃至道諦，及緣非諦，交參不定。

論「唯苦集滅至未能兼修」，明修俗智。於一一諦後邊修故，名現觀邊俗智。於彼後邊觀此諦智得圓滿故，故後邊修。法智位時未圓滿故，故於此位不能修也。

論「道類智時何不修此」，問也。是道邊，何故不修？

論「俗智曾於道至可能遍修」，答也。有二釋：一據曾、不曾釋。無始已來曾知苦、斷集、證滅，以世俗智知、斷、證故，由此三邊修彼俗智；無始已來不曾修無漏道，由此不能修彼俗智。二必無於道遍事現觀故。事現觀者，謂見苦、斷集、證滅、修道。容一有情遍知苦盡、遍斷集盡、遍證滅盡，而道必無有遍修者，由此於道諦邊不能修彼世俗智。

論「雖集滅邊至種性多故」，釋違妨也。謂一有情於見道位知一切苦，未斷一切集、未證一切滅，而於無學必斷、證故。道即不爾，非唯見道不修一切道，至無學位亦不能修，以三乘六種姓其道各別，不平修故。

論「有言此是至故不能修」，述異釋也。以道類智是修道故，不修見邊。

論「理非極成不應為證」，論主破也。雖道類智有部云是修道，餘部不許是修道故，非是極成，不應為證。《正理論》云「道類智時何不修此？此智唯是見道眷屬，彼修道攝，故不能修。此意說言修七處善為種子故，見道得生。故見道生時，說彼為眷屬。乃至由此於三諦世尊說邊聲，如契經說：有身邊、有身集邊、有身滅邊。曾無經說有身道邊，無能修道至道邊際故。」問：三位所修何勝何劣？答：《正理》云「若據相續，後勝於前，因增長身起彼得故。若就界說，上皆勝下。故前所修色界繫者，界勝、身劣；後位所修欲界繫者，界劣、身勝。」此有四句，如理應思。

論「此世俗智至無容起故」，明不起也。《婆沙》三十六云「問：若爾，何故不現在前？答：此智與見道現行相違故，過見道位無容起故。設見道位中，見道須臾不現前者，此智便起。以見道無剎那斷義，是故此智無容現前。問：若不現前，云何可說此依隨信、隨法行身？答：彼身有二種，一是見道所依、二是現觀邊世俗智所依。見道於見道所依身得，亦在身成就、亦現前。現觀邊世俗智，於彼身得，而不在身成就、不現前。現觀邊世俗智，於現觀邊世俗智所依身得，亦在身成就、亦現前。見道於彼身得，而不在身成就、不現前。設見道位，此世俗智所依身現在前者，即此智成就，亦現在前。見道唯於未來成就。然見道位必起見道所依身故，見道成就，亦現在前。此智唯於未來成就。若見道位不起見道所依身者，則無見道見聖諦義，便非聖者，是故必起見道所依。由此彼身得非擇滅，是故此智畢竟不起。」又《正理》云「此智依身定不生故。謂隨信行、隨法行身，容有為依引此智起。在見道位此無容生，故此依身住不生法，依不生故此必不生(已上論文)。」
論「若爾何故說名為修」，難也。
論「先未曾得今方得故」，通也。據得說修，闕緣不生。《正理論》云「謂於爾時起得自在。餘緣障故，體不現前。即由此因說名為得，以證彼得起自在故。以有諸法得即現前，如盡智等。或有諸法先得後現前，如無生智等(利根人無生智與盡智同時得也)。或有諸法得永不現前，如此智等。或有諸法不得而現前，如外色等。故雖不生而有修義。」
論「既不能起得義何依」，難也。
論「但由得故說名為得」，答也。
論「由得故得至理不成立」，結破也。
論「如古師說至不樂此義」，述經部釋。《正理》破云「如何此智不現在前，言得起依說名為得？非得此依故可名此現前，勿此所依即此體故。」乃至廣破(已上論文)。
論「隨依何地至七地俗智」，述修地通局。准此上地亦修下有漏。《婆沙》三十六云「問：頗有二聖者同生一地，於現觀邊世俗智，一成就、一不成就耶？答：有。謂一依初靜慮入正性離生，一依第二靜慮入正性離生。彼命終俱生第二靜慮，依初靜慮者不成就此智，以越地捨故；依第二靜慮者成就此智，生自地不捨故。頗有二阿羅漢同在一地，於現觀邊俗智，一成就、一不成就耶？答：有。謂彼先時，一依初定入見道，一依第二定入見道。彼命終俱生第二靜慮，住中有中得阿羅果，依初定者不成就，此越地捨故。依第二定者成就此智，生自地不捨故(已上論文)。」

論「苦集邊修至緣此諦為境」，明念住行相緣境別也。《正理》云「謂若苦諦現觀邊修，即以緣苦四種行相，若欲界繫緣欲界苦，色界繫者緣上苦諦。集諦、滅諦邊修者皆准此。苦諦謂若欲界繫緣欲界集、滅，若色界繫緣上二界集、滅。」
論「見道力得故唯加行所得」，明二得中唯加行得，即以見道加行得故。欲界攝者是思所成，色界攝者是修所成，非聞所成，彼微劣故。《婆沙》三十六云「問：何故現觀邊世俗智非聞所成，盡智時所修善根有聞所成耶？答：彼見道眷屬一向猛利，是速疾道之所修故，非聞所成盡智眷屬。盡智息求是容預道，故能通修(已上論文)。」
論「智增故至為其自性」，辨體也。古德釋：俗智是同觀修，以苦見道同觀諦故。見道觀諦令彼觀諦智增，遂起於得，故名同觀修。准此，於見道中有同類智見道為觀諦理，而不為斷惑。又有漏智無別斷見惑。以是義故，故非同治。
論「次於修道雖染位中」，已下兩行頌，第二明修道也。
「論曰至現修二智」，明第十六修道初念也。修有二種，謂行、得二修。行謂現行，得謂未來修。修道初念行修二智，謂道及類。此體是一，名有二也。次第、超越皆同此二。若未來修，二位不同。
論「未離欲者至不修世俗」，明未來修。他心智通四根本故，若未離欲不修他心，唯修法、類。又四諦智。若已離欲，加他心智，不修盡無生，是無學故。不修俗智，非想治故。《正理論》云「先已離欲入聖道者，何緣見道中不修他心智？以他心智遊觀德攝，依容預道方有修義。見道位中為觀諦理，加行極速故不能修，無間道中義亦同此。今第十六道類智時，容預道收，故修此智(已上論文)。」
已上明住果修。後向之中斷有三例：一斷欲界惑、二斷上七地、三斷非想。就三例中，斷一一惑復有四道，謂加行、無間、解脫、勝進。此等諸位行、得二修，有同有異。然同類者於一處明，由此前後故有差別。
論「斷欲修斷至隨應現修」，明三例行修別也。斷欲修斷九無間道、八解脫道，此斷欲界惑，故不用四類智，及他心、盡、無生智，斷通漏無漏道故，所以有俗智。即是總有六智，謂四諦智、法智、俗智。第九解脫道行修，亦同六智，以未來修別故，不於此明。斷上七地用類智，故四類智也。滅、道法智能斷上故，兼二法智。非有頂故，兼俗智也。問：何故欲界無間解脫道同處以明，斷上七地別處明也？答：斷欲九無間道、八解脫道未來修，同俱不修他心故，所以同處以明。斷上七地無間解脫，同行修四、類、二法及世俗智，總七智，以未來修別所以別明。無間道中不修他心，諸解脫道修他心故，所以如前。

論「斷欲加行至隨應現修」，斷欲界惑無間解脫不用類智，加行、勝進義即無違，故於此中加四類也。
論「此上未來至加他心智」，明上三例未來修也。未離欲故、無間道故，不修他心。盡、無生未得故，法、類互修者，由因力相資故修。下准此釋。斷有頂地加他心智，明有頂也。所以前八解脫與無間行修是同。不同明者，以未來修別。八解脫道修他心智，無間不修，第九解脫或九或十，所以別明。「除世俗」者，有頂治故。「加他心」者，解脫道故。
論「斷有頂地至苦集滅道六」，無間道故不修他心，有頂治故不修世俗。
論「斷欲修斷至隨應現修」，明欲等行修。文中有四：斷欲修斷第九解脫，第一例也；斷上七地諸解脫道，第二例也；斷欲修斷第九勝進斷上八地諸加行道，第三例也，此亦行修是同，故同明也；斷上七地有頂八品諸勝進道，第四例也。先修他心容現前故，加他心智。此上四例行修不同，如應可解。
論「此上未來至四諦他心」，明得修同。此上四例未來皆修八智，除盡、無生，是有學故。《正理論》云「四類不能斷欲界染，苦、集二法非上對治，何緣起彼治？此智未來修。若許兼彼非對治者，離有頂染等應兼修世俗。此難非理，唯同對治於未來修，非所許故。謂亦許有相屬故修，如見道中修世俗智，或由因力相資故修。如斷欲時兼修四類，斷上染位修苦、集法。若斷欲染不修類智，斷上不修苦、集二法。則漸次得不還果者，應無容起類智現前，阿羅漢應無起苦、集法智，先所得者皆已捨故。先未得者非所修故，由約種類，若先已得為同類因力，引等流智生，此智由先彼智引故，於彼智類彼能為因，故此智生因力資彼，雖非同治亦未來修。」准上論文，修見道邊俗智名相屬修，然名同觀亦不違理。斷九地染加行、勝進，皆修俗智未見辨處。且即詳此相望，雖非是同類因，亦有力用互相引故，由此與無漏智互相修也。
論「次辨離染得無學位」，已下一行頌，第三明無學也。
「論曰至無生智故」，釋無生智等。盡智初心唯緣有頂四蘊，所以行修唯苦、集、類及盡智。名雖有四，定三同體，苦、集不定，類、盡決定同一念故。
論「次辨餘位修智多少」，已下三行頌，第四明練根等餘位修也。
「論曰至不修他心」，明有學練根。無間道五性非一，故言諸也。是有學故，無盡、無生；似見道故，無世俗智；無間道故，不修他心。所以唯六。
論「諸解脫道至謂加他心」，明解脫道。四法、類智修同前。解脫道中非是斷障。已離欲者修他心智，亦同前說。

論「有餘師言至亦修世俗」，述異說也。
論「諸加行道至謂加他心」，明加行道。行修與無間同。未離、離欲兩位，未來加世俗智。見道加行有世俗故，故修七、八。
論「諸勝進道至未來亦八」，明勝進道。未離、離欲行修，未來同修七、八。
論「無學練根至如治有頂故」，明無學也。無間道故不修他心，行修故不修盡也。
論「五前八至他心及盡」，五前者，時解脫中五種性也。前八解脫者，除第九以前八。行修與第九不同，故別明也。未來修八，除俗、無生。
論「四第九解脫至未來修九」，四第九者，謂前四種性。第九解脫，同盡智初，唯緣非想故，所以苦、集、類、盡隨應現修。隨應現修者，謂苦、集智隨一起不定；類、盡決定，非隨應也。「未來修九」者，加世俗智，同得應果故。
論「最後解脫至未來修十」，後解脫者，謂第五種姓練根第九解脫，行修同前。已利根故，未來修十。
論「諸加行道至未來亦十」，明加行、勝進行得修異，如文可知。
論「學位雜修至未來皆八」，明學位雜修也。無間道無漏、有漏二念心故，行修兼俗。解脫道中唯無漏一念心故，行修唯四、法、類。「加行增俗」者，加行心中多無漏心，相間雜故。「諸勝進道又加他心」者，先得他心，容現起故。未來唯八，是有學故，依根本故。
論「無學雜修至與練根同」，明無學雜修也。「無間道未來鈍八利九」者，不修他心智故。「解脫道中鈍九利十」者，修他心故。
論「學位修通至皆修八智」，明學修通也。五無間道非理觀故現修俗智，互相引故未來修七，除他心、盡、無生也。五解脫道二是無記，不名修也。宿住、神境二解脫道，五加行道，皆非理觀，故唯世俗。他心、解脫道無漏故，法、類、道、俗及他心智，隨應現起。一切勝進如他心智，更加苦、集、滅隨應現修，故言并也。學修通中除五無間，自餘未來皆修八智，除盡、無生，以未得故。
論「無學修通至與練根同」，明無學修通也。「無間現修如學」者，同緣事故，未來修異，鈍加盡智，利兼無生故。「解脫加行現修如學」者，若有學、若無學，皆不以盡、無生為解脫加行故。未來有異，鈍加盡智，利兼無生故。勝進與無學練根同。
論「天眼天耳至不名為修」，此二解脫是無記故，學、無學皆非修也。
論「聖起所餘至唯修俗故」，明一切聖修有漏功德。既是有漏，皆行修俗。未來有學，未離欲七，已離欲修八，准前可知。無學鈍

九、利十，亦如前說。「除微微心，此於未來唯修俗故」者，《正理》亦同。《婆沙》一百七云「已得善法現在前時，不能修未來。」准知所言修者，皆起未曾得。《婆沙》一百五十五云「若起微微心時，若起聞、思惠等時，於無漏根非捨非得。」准《婆沙》，微微心與聞、思惠同說不修無漏，不言此三未來修有漏。此論及《正理》皆言微微心未來唯修有漏，聞、思惠心非定心故，有他力修，無自力修。准上論文，微微心唯修有漏，不修無漏，聞、思惠二總不修也。

論「若起所餘至同前有漏」，明聖修無漏功德。如文可解。

論「異生離染至唯修世俗」，明異生離染修智多少。斷欲第九解脫，得初定他心，乃至離第三染第九解脫，得第四定他心智。離第四定第九解脫，得空處定無他心故不得言修，行修亦唯世俗。總言離染通四道故。准此論文，離染四道皆唯共相作意。聖道、世俗及他心者是共相，非別相也。無漏他心雖緣一法，是共相故，異生無有無漏他心。由此離染四道行修，唯世俗智不修他心，緣有漏心必唯自相。異生修道勝進，即有他心行修，如文可知。有人更為兩解：一云或異生位，離欲勝進容起他心。此文但言俗智者，據加行、無間、解脫道，從多分說。二云或應說而不說者，略而不論。此不應理，諸論皆同故。異生唯得四根本靜慮兼修他心，自餘諸位唯修世俗。

論「修五通時至現未唯俗」，明異生修通，依根本四禪故。諸勝進道他心、俗智隨應現修。無間道起，非容預故，現、未俱俗。五加行道及神境、宿住二解脫，不唯緣心，故唯世俗。一解脫道，即他心智故，所以通二。

論「根本靜慮至近眷屬故」，明依根本地修餘功德也。非他心智故，現唯俗智。根本地故，亦修他心。唯決擇分見道眷屬，同見道故，不修他心。

論「依餘地定至現未來修」，明色四未至及無色全皆唯修俗。

論「諸未來修為修幾地」，此下兩行頌，第五明地通局。

「論曰至此地有漏」，釋修有漏法也。「諸道」者，謂有漏、無漏加行、無間、解脫、勝進四道。「依此」者，即上諸道，隨依何地現起，名為依此。「得此」者，謂有漏道，依上近分離下染時，及無漏道隨依何地離染之時，至第九品解脫道時得於上地。「修此地有漏」者，如上所說，若依此地、若得此地，即修此地有漏善法。有漏繫地堅牢，不修餘地。故《正理論》釋此頌言「謂依此地世俗、聖道現在前時，未來唯修此地有漏，以有漏法繫地堅牢，難修餘故(已上論文，釋依此也)」。隨依何地離下地染，第九解脫現在前時，亦修未來所得上地根本、近分有漏功德，離下地縛必得上故。

論「聖為離此地至及下無漏」，釋頌「得修無漏」也。「聖為離此地」者，謂聖人隨依何地，離此地染時，修所離地及下無漏。即如依初定離二定等諸地染時，得第二定等，及下無漏。「及得此地時」者，聖人隨依何地，初得二、三定等，即修二、三定等，及下無漏。「并此地中諸聖道現起」者，謂聖人現起二、三定等聖道之時，即修二、三等定，及下無漏。

論「為離此言通二四道」，謂上為離此地染者，非唯無漏無間、解脫道二四道也。《正理論》云「謂隨何地有漏、無漏加行等道正現在前，為欲斷除此地煩惱，未來修此及下無漏，下於上染同能治故。雖下聖道斷煩惱時，諸上地邊有能同治，然由有漏繫地堅牢，未離下時未能修彼。隨依何地離下地染，第九解脫現在前時，能修未來所得上地，及諸下地無漏功德。隨起此地世俗、聖道現在前時，未來皆修此及下地無漏功德。」准此論文，〈賢聖品〉頌云「聖二離八修，各二離繫得。」長行釋云「諸有學聖用有漏道，離下八地修斷染時，能具引生二離繫得。用無漏道，離彼亦然，由二種道同所作故」者，准《正理》文，聖定用有漏及無漏道離染，雖同修二種得，有漏道斷隨品修二，無漏道斷至第九品解脫道修。《顯宗》三十二有三釋。一云：由此有學離八修斷，世、出世道隨應現前，各未來修世、出世道。此總相說，以無漏道離上七地前八品時，不修上邊世俗道故。唯有無漏一離繫得，離第九品方可具二。第二釋云：或應許得離道而修。第三釋云：或應斷染時許依下修上。已上說修道，非見道也，見道現起亦修下俗智故。

論「唯初盡智現在前時至皆來朝貢」，明盡智修異餘位也。《正理論》云「唯初盡智現在前時，力能遍修九地有漏意地所攝聞、思、修所成不淨觀等無量勝功德。謂隨何地盡智現前，通修未來自、上、下地。何緣唯此？初盡智時，力能遍修諸有漏德，創能殄滅無始時來一切善根煩惱怨故。如有摧伏國所共怨，一切俱來慶賴稱善。又煩惱縛斷無餘故，如能縛斷，所縛氣通。又彼心王登自在位，一切善法起得來朝。」

論「然此生上至九解脫道」，明生上不修下，及練根同也。

論「諸所言修至而證得故」，明名修、不名修法異。

論「若先未得至勢力劣故」，明能修、不能修法異。

論「為唯約得說名為修」，已下一行頌，第六明四修也。

「論曰至前後二修」，明四修相。有為善法名行、得二修，行謂現行，得謂得得。現具二義，未來唯得，一切有漏名除遣修。由此有漏善法具足四修。無漏善法唯有行、得，諸有漏法加治、遣二。

論「外國諸師至乃至廣說」，述異計也。

論「迦濕彌羅國」，已下有部會釋六修同四修也。◎

俱舍論疏卷第二十六

保延三年九月四日於南新屋點了。

闇眼老僧覺樹

以黃蘗本一交了。理

俱舍論疏卷第二十七

沙門法寶撰

分別智品第七之二

◎論「如是已辨至今當顯示」，已下當品大文第二明智所成德。於中有二：一不共、二共。
論「於中先辨佛不共德」，已下有半行頌總明十八不共法也。
「論曰至故名不共」，釋不共名，如文可解。
論「且佛十力相別云何」，已下別釋。於中有五：一明力、二無畏、三念住、四大悲、五佛同異。就明力中，一明智力、二明身力。此下兩行半頌，第一明智力。
「論曰至十智為性」，釋初力也。於中有二：一出力體性、二義門分別。此即出體。《正理論》云「為依何義立此力名？佛於經中自作是說：『苾芻諦聽！如來於處如實知處，如來於非處如實知非處』，乃至廣說。知一切法自性功能理定是有，名為處智。知一切法自性功能理定非有，名非處智。此智通緣情、非情境，與一切智皆不相違。恐於略說少功難悟，故復此中析出餘九。如薄伽梵《多界經》中自廣分別處、非處義。『身等惡行感非愛果定有是處，感可愛果必無是處』」，乃至廣說。准上論文，即是一切應理之事名為是處，不應理者名非處也。又云「豈不處智已知非處，諸非處智亦已知處，何勞雙說處、非處名？雖理實然，而雙說者，為欲遮止無因論故說是處名，為欲遮止惡因論故說非處名。依一智體雙說無失。寧知於一處、非處力中，恐略難悟析出餘九力，以餘皆有此力義故。謂如實知惡行能感可愛異熟、妙行能感非愛異熟，必無是處。與此相違，定有是處。云云乃至又如實知非理作意能得漏盡必無是處，與此相違定有是處。我於如是一一力中，略舉方隅顯處、非處。若盡其事言論無窮，故應皆名處、非處力。恐略難悟，別立異名(已上論文)。」
論「二業意熟至謂除滅道」，出第二力體。《正理論》云「謂善分別如是類業感如是類諸異熟果無罣礙智，名業異熟智力。或說名為自業智力，謂善分別如是類果是自所造業力所招，非妻子等所能與奪；如是類業必招自果，不可貿易，無罣礙智名自業智力。」
論「三靜慮解脫至謂除滅智」，出次四力體也。《正理論》云「謂如實知諸靜慮等自性名，得方便、攝持、味、淨、無漏、順退、住、進、決擇分等無罣礙智，名靜慮等智力。又佛自說此力相言：『苾芻諦聽？佛於靜慮、解脫、等持、等至，雜染、清淨安立皆如

實知，乃至廣說雜染謂能障證靜慮等，清淨謂即此諸法清淨，諸淨法住名為安立。乃至廣說若如實知諸有情類能逮勝德根品差別，無罣礙智名根上下智力。』雖有中根而待勝劣，是勝、劣攝，故不別顯。此中根名為目何法？謂目信等。斷善根者總相續中，亦有去、來信等善法。或目意等，若如實知諸有情類意樂差別無罣礙智，名種種勝解智力，乃至喜樂勝解名差別故。若如實知諸有情類前際無始數習所成志性、隨眠及諸法性種種差別無罣礙智，名種種界智力。種種界者，顯各別義，非一界者顯眾多義。應知此中界與志性、隨眠、法性名之差別。如是四力竝緣有為，故十智中唯攝九智(已上論文)。」

論「七遍趣行至十智為性」，釋第七也。《正理論》云「謂如實知生死因果，及知盡道無罣礙智，名遍趣行智力。此意顯佛能如實知趣生死行、趣涅槃行。趣生死中、有趣地獄乃至趣天趣、一一中復有多種趣。涅槃行有三乘別趣、一一中復有多種。依總說一遍趣行名(已上論文)。」

論「八宿住隨念至皆俗智性」，《正理論》云「謂如實知自他過去宿住差別無罣礙智，名第八力。若如實知諸有情類於未來世諸有續生無罣礙智，名第九力。廣辨此二，如六通中(已上論文)。」

論「十漏盡至十智為性」，《正理論》云「理應如是，以辨相中云於盡及為盡無罣礙智，二種俱名漏盡智力。又佛自說此力相言：『苾芻諦聽！佛漏盡故，於諸無漏心惠解脫，自現通達具證領受。能正自知我生已盡』，乃至廣說。此後三力即是三通，以六通中此三殊勝。在無學位立為三明，在如來身亦名為力。神境、天耳，設在佛身亦無大用，故不名力。且如天眼能見有情善、惡趣中異熟差別，由此能引殊勝智生。亦正了知能感彼業，由此建立死生智名。神境、天耳無此大用，是故彼二不立為力。然不別說他心力者，義已攝在根等力中，以他根等中有心、心所故。又薄伽梵具一切智，於工論等亦得自在。而於佛事齊此已成，餘智於中無別勝用，是故雖有亦不別說。唯依遍覺十種所知，佛所應為皆圓滿故。何等名曰十種所知？謂諸法中因非因義，多分散地業果差別，定地功德品類不同，所化有情根、解、界異，所治、能治因果差別，前際、後際經歷不同，離染不續方便有異。但由覺此佛事已成，餘設有無不致益損，故唯十種得名為力。又佛觀察，乃至由第十智觀所化生所證解脫方便有異。」准此，漏盡智知所化有情兼漏盡方便名漏盡力。

論「已辨自性至名十一地」，已下第二義門分別。一依地、二依身、三釋力義。此第一明依地別也。五通唯依四根本故，由斯第八第九依四禪也。餘文易了，不煩解釋。

論「已辨依地至男子佛身」，已下第二明依身也。唯贍部洲男子佛身，唯此堪為力所依故。《婆沙》第三十云「念住者，種種勝解智力、宿住隨念智力唯法念住，死生智力唯身念住，漏盡智力若緣漏盡境故則法念住，若依漏盡身故則四念住。餘力皆四念住(述曰：種種勝解智力唯不雜緣，法念住唯緣勝解故。宿住隨念智力唯雜緣，法念住緣總法故。死生智力，若根本者唯身念住，若并眷屬緣未來，雜緣法念住。言身念住者，說根本也。餘力總通別緣，故通四念住。餘文可解之)。」

論「已辯依身何故名力至故名為力」，已下第三釋力義也。言無礙者，無知障礙，屈伏佛智令不知故，名為力也。

論「由此十力至生多少等」，簡二乘等非力攝也。「如舍利子捨求度人」者，昔佛在世時有一人，誓多門首求度出家。舍利子等觀知此人，八萬劫來未種解脫分善，以無出家因緣故捨而不度。其人歎恨求度不捨，後佛來見度令出家，說法獲果。舍利子等怪而請問，佛告彼曰：「我昔過去於那伽羅喝國，共此國人掃灑街衢嚴諸供具，欲請定光如來供養。時求度人入城賣柴，因知此事遂即發願：我更取柴得錢供養。至彼山中遂被虫食，臨欲命終欲稱彼佛名號忘而不憶，乃云『南無城中欲所迎者。』」此即名種順解脫分善。雖昔起善，由時遠故，舍利子等而不觀知。「又不能觀知鷹所逐鴿前後二際生多少等」，如《大智度論》云「佛在祇洹住，晡時經行。是時有鷹逐鴿，鴿飛來佛邊住。佛經行過之影覆鴿身，鴿身安穩，怖畏即除，不復作聲。後舍利弗影到鴿，便作聲戰怖如初。舍利弗白佛言：『佛及我身俱無三毒，以何因緣佛影覆鴿，鴿便無聲不復怖畏。我影覆上，鴿便作聲戰怖如初？』佛言：『汝三毒習氣未盡，以是故汝影覆之怖畏不除。汝觀此鴿宿世因緣，幾世作鴿？』舍利弗即時入宿命智三昧，觀見此鴿從鴿中來，如是一、二、三世，乃至八萬大劫常作鴿身，過是已往不復能見。舍利弗從三昧起，白佛言：『是鴿八萬大劫中常作鴿身，過是已前不能復知。』佛言：『汝若不能盡知過去世，試觀未來世，此鴿何時當脫？』舍利弗即入願智三昧，觀見此鴿一、二、三世，乃至八萬大劫未脫鴿身，過是已往亦不能知。從三昧起，白佛言：『我見此鴿，從一世、二世乃至八萬大劫未脫鴿身，過是已往不復能知。我不知過去、未來齊限，不審此鴿何時當脫？』佛告舍利弗：『此鴿非諸聲聞、緣覺所知齊限，後於恒河沙等大劫中當作鴿身，罪訖得出，輪轉五道後得為人，經五百世中乃得利根。是時有佛度無量阿僧祇眾生，然後入無餘涅槃。遺法在世，是人作五戒優婆塞，從比丘聞讚佛功德，於是初發心願欲作佛，然後於三阿僧祇行六波羅蜜，十地具足得作佛身，度無量眾生已入無餘涅槃。』是時舍利弗向佛懺悔，白佛言：『我於一鴿尚不能知其本末，何況諸法。』」

論「如是諸佛遍於所知」，自下一行頌，第二明身力也。
「論曰至無邊心力」，釋佛身力量也。那羅延，是神名，此云人種。有三說不同。一云：佛力等那羅延力。二云：一一支節等那羅延力。三云：身力無邊，若不爾者即應不能持無量心力。
論「大覺至力有勝劣」，明大覺、獨覺、輪王三人力勝劣也。大覺支節相連似龍蟠結，獨覺支節相連似連鎖，輪王相連節相鉤也。
論「那羅延力其量云何」，問也。
論「十十倍增至前前十倍」，答也。有七重挍量：一凡象；二香象；三摩訶諾健那(此神名也，此名大路形也)；四鉢羅塞建提(亦是神名，鉢羅此云勝，塞建提此云藴)；五伐浪伽(亦是神名，此云妙支)；六遮怒羅(亦是神名，此云執持)；七那羅延(已如前說)。即此七重，後後力勝前前十倍。
論「有說前六至成那羅延」，述異說。《正理論》云「有餘師說：此量如千藹羅伐拏天象王力。此象王力其量云何？三十三天將遊戲苑，象王知已化作諸頭，種種莊嚴往天宮所。諸天眷屬數有多千，乘已騰空如持樺葉，速至戲苑隨意歡娛。天大象王力勢如是，此力千倍等那羅延(已上論文)。」
論「於所說中唯多應理」，論主評也，《正理》亦同。
論「如是身力至離七外別有」，明力體也。《婆沙》三十有五說。一云：四大無偏，增勝名身力，羸弱名身劣。第二云：地增名身力，水增名身劣。第三說：重增名身力，輕增名身劣。第四云：離七所造觸外別有所造觸名身力身劣。第五評家，應作是說：即四大種及所造觸俱是身力、身劣自性。謂若調和俱名身力，若不調和俱名身劣。《俱舍》前釋非《婆沙》第五釋。亦可同《婆沙》初二說大種差別，即是無偏增等、地增等故。後釋同第四。《正理》有四解。一云：如是身力觸處為性，此應總是諸觸差別。此同《婆沙》評家。諸觸差別即是四大，及所造觸調和之異名也。第二云：唯大種差別。此同《俱舍》前說。第三云：是造觸離七外有。此同《俱舍》後說。第四云：力是重，劣是輕。此同《婆沙》第三說。《正理》以《婆沙》評家為正，《俱舍》意別。論師意爾，不可和會。
論「佛四無畏相別云何」，下半行頌，第二明無畏。
「論曰至如第七力」，准力出無畏體，如文可解。《婆沙》三十一云「一正等覺無畏。如契經說『我是諸法正等覺者。若有世間沙門、梵志、天魔梵等依法立難，或令憶念於如是法非正等覺，無有是處。設當有者，我於是事正見無由，故得安穩無怖無畏。自稱我是大仙尊位，於大眾中正師子吼轉大梵輪，一切世間沙門、梵志、天魔梵等所不能轉。』二漏永盡無畏。如契經說『我於諸漏已得永盡。若有世間沙門、梵志、天魔梵等依法立難，或令憶念有如是漏

未得永盡，無有是處。設當有者』，乃至廣說。三說障法無畏。如契經說『我為弟子說能障法染必為障。若有世間沙門、梵志、天魔梵等依法立難，或令憶念有此障法深不為障，無有是處』，乃至廣說。四說出道無畏。如契經說『我為弟子說能出道修必出苦。若有世間沙門、梵志、天魔梵等依法立難，或令憶念修如是道不能出苦，無有是處。設當有者，我於是事正見無由，故得安穩無怖無畏』」，乃至廣說。又云「如是所說十力、四無所畏，一一力攝四無畏、一一無畏攝十力故，則有四十力、四十無畏。然前說第一力、第十力、第三力、第二力是無畏者，依顯相說。」《正理論》廢立云「何緣諸佛無畏唯四？但由此量，顯佛世尊自他圓德俱究竟故。謂初無畏顯佛世尊自智圓德，第二無畏顯佛世尊自斷圓德，此二顯佛自利德滿。為顯世尊利他圓德，是故復說後二無畏，第三無畏遮行邪道，第四無畏令趨正道，謂佛處處為諸弟子說障法令斷除，即是令修斷德方便。又於處處為諸弟子說出道令正行，即是令修智德方便。此二顯佛利他德滿。但由此四，隨其所應，顯佛自、他智、斷圓德至究竟故，唯立四種(已上論文)。」

論「如何於智至體即是智」，此釋無畏。但是無怖非是智也，以智成故說名為智。《正理論》亦同，故彼論云「理實應然，但為顯示無畏以智為親近因，是故就智出無畏體。夫無畏者謂不怯懼，由有智故不怯懼他，故智得為無畏因性。唯佛四妙智是四無畏因，謂諸如來於一切法、一切相妙智，是初無畏因。若諸如來一切煩惱并習氣斷妙智，是第二因。若諸如來知弟子眾有損有益妙智，是後二無畏因(已上論文，同此論文)。或無畏體即四妙智。怯懼名畏，此即於法無所了達，懷恐怖義起於此畏。有近治能與畏相違，故名無畏。豈不非無智即是畏體，如何說智體即是無畏(述云：此中難意，畏既非無智，如何無畏智為體耶)？此責不然。智與多法為近治故，如即無疑。謂智如能近治無智，亦於怖畏有近治能，故得智名亦名無畏。如治無智亦能治疑，故得智名亦名決定。所治無智雖不即疑，而智、無疑名二體一。如是無智雖與畏殊，而無畏名即目智體，一善能斷多惡法故。有說：無智亦攝畏體，故於此中不應為難。問：力與無畏有何差別？答：此無差別，體俱智故。然於智體別義名力，復依別義立無畏名。謂不屈因說名為力，不怯懼因說名無畏(云云多釋)」，廣如彼論。

論「佛三念住相別云何」，已下半頌，第三明念住也。

「論曰至第一念住」，釋第一也。

論「諸弟子眾至第二念住」，釋第二也。

論「諸弟子眾至第三念住」，釋第三也。

論「此三皆用念惠為體」，出三念住體也。《婆沙》一百八十八「問：佛說法時若皆敬受，便應無三念住。若有不敬受者，將無世尊於非田、非器雨正法雨？如是佛說法則為唐捐。答：世尊為人說法，欲令人解。若當人不解者，亦有天能解之。如是念住有三，亦非佛唐捐說法。所以者何？以人不解故，念住有三。天能解故，不於非田、非器而雨法雨。」《正理論》云「謂由安住正念、正知，於三境中不生歡、慼(已上論文)。」
論「諸大聲聞至不共佛法」，問也。此事聲聞亦有，何名不共？
論「唯佛於此并習斷故」，答也。
論「或諸弟子至非奇特故」，第二釋也。謂諸弟子本是隨屬如來，不是隨屬聲聞。於如來有順、違、俱，不生歡、慼，可謂希奇。既本不屬聲聞，於聲聞有順、違、俱，不生歡、慼，非希奇也。
論「故唯在佛得不共名」，總結名也。
論「諸佛大悲云何相別」，已下一行頌，第四明大悲別。
「論曰至如共有悲」，此文中有三：一出體、二釋名、三明與悲別。此即第一出大悲體。以普緣一切有情，故非無漏智，是俗智也。
論「此大悲名依何義立」，此第二釋名。於中有二：一問、二答。此即問也。
論「依五義故此立大名」者，標五義也。
論「一由資糧至所成辦故」，第一義也。
論「二由行相至作行相故」，第二義也。
論「三由所緣至為所緣故」，第三義也。
論「四由平等至作利樂故」，第四義也。
論「五由上品至能齊此故」，第五義也。
論「此與悲異由八種因」，已下第三明與悲異有八因也。
論「一由自性至哀愍異故」，大悲無癡為性，悲無嗔為性故。餘文可解。
論「已辨佛德」，已下一行頌，第五明佛同異。
「論曰至等究竟故」，長行中有三節：一明同、二辨異、三述德。此即初也。
論「由壽種性至法住久近等」，第二辨異。文有五節：一總明異。別明有四：一由壽、二身量、三種性、四等言。釋此四文復有四種，如文可解。
論「如是有異至機宜別故」，述異因也。
論「諸有智者至深生愛敬」，自此已下第三述德勸敬令發菩提心也。
論「其三者何」，問三德也。

論「一因圓德至三恩圓德」，列三名也。
論「初因圓德至修無慢故」，開初因圓德四，如文可解。
論「次果圓德至色身圓德」，第二開果圓德為四，謂智、斷、威勢、色身也。
論「智圓德至無功用智」，復開果圓德中智圓德為四：一無師智者，謂成佛時無師故；二一切智者，謂緣共相理至極故；三一切種智者，知一切種差別法故；四無功用智，一切智及一切種智起時不須加行故。
論「斷圓德至并習斷」，開果圓德中第二斷圓德為四：初斷與二乘同，三乘無學同斷一切煩惱故。此異菩薩也。二一切定障斷者，簡異菩薩、二乘。無量三摩地，菩薩、二乘不得故。三畢竟斷者，顯不退。四并習斷者，明二無知盡。
論「威勢圓德至希奇威勢」，開果圓德中第三威勢圓德為四，此四明不思議神足四種不同。
論「威勢圓德至必能伏」，更開威勢圓德為四。前四明神變，後四明調物。
論「色身圓德至踰百千日」，開果圓德中第四色身圓德為四。
論「後恩圓德至善趣三乘」，開果圓德中第三恩圓德為四。有二種四：一解脫三惡趣為三，解脫生死為第四；二安置善趣為一，安置三乘為後三。
論「總說如來圓德如是」，結上總說三德。
論「若別分析至說乃可盡」，歎別說多也。
論「如是則顯至如大寶山」，總歎佛德。
論「有諸愚夫至不能信重」，明愚不信知。
論「諸有智者至徹於骨髓」，明智深信。
論「彼由一念至究竟果故」，明信利益。
論「如薄伽梵至後必得涅槃」，引頌證也。
論「已說如來至共功德」，已下一行頌，大文第二明共功德。於中有二：一與聖共、二兼凡共。
「論曰至隨其所應」，列上共德。
論「謂前三門至亦共異生」，列二種共也。一共聖人、二兼共異生。《正理論》云「雖佛身中一切功德行相清淨殊勝自在，與聲聞等功德有殊，然依類同說名為共(已上論文)。」
論「前三門中且辨無諍」，已下明唯共聖人。於中四門：一無諍定、二願智、三無礙解、四得差別。此一行頌明無諍定。
「論曰至生貪嗔等」，明聖人起無諍智意。《正理論》云「有阿羅漢，憶昔多生受雜類身，發自他惑，由斯相續受非愛果。便作是念：有煩惱身，緣之起惑尚招苦果，況離煩惱具勝德身。思已發生

如是相智，由此方便令他有情不緣己身生貪，嗔等。此智但以俗智為性，緣他未來修斷惑故，非無漏智此行相轉。若無諍體是智所攝，如何說習無諍等持？此不相違，一相應品有多功德，隨說一故。如一山中有種種物，隨舉一種以標山名。理應無諍，是智所攝，護他相續當來惑生，巧便為先事方成故(已上論文)。」

論「此行能息至得無諍名」，釋名也。然一切諍總有三種，蘊、言、煩惱有差別故。蘊諍謂死，言諍謂鬪諍，煩惱謂百八煩惱。由此俗智力，能止息煩惱諍故，得無諍名。

論「此行但以俗智為性」，述非無漏十六行故。

論「第四靜慮至最為勝故」，述依地也。

論「不動應果至他身煩惱」，述性及果。退及有學尚不自防起煩惱過，況能止息他身煩惱。

論「此唯依止三州人身」，述依身也。

論「緣欲未來至總緣境故」，明所遮煩惱唯迷事也。

論「辨無諍已次辨願智」，已下半行頌，第二明願智。

「論曰至故名願智」，釋名。此即願之智，故名為願智。

論「此智自性至為所緣故」，明與無諍定有同異也。

論「毘婆沙者至如田夫類」，明因比智知無色也。言「觀彼因行及彼等流」者，謂先以餘智，審觀彼前因，及彼後等流，有此智生，引真願智。或觀欲、色死生時心，比度而知所生、從處。由如田夫見種子時知後苗也，及見苗時知先種子。《正理論》云「若爾，何故立願智名？有學、異生亦能知故。不爾，所知定、不定故。而聞傳說：諸大聲聞記未來事有定、不定，定者是願智，不定者非願智。一解：願智實知未來，謂先起比智觀過、現世，准度未來引願智生方能真見，即由此故能知無色。謂先觀彼因行、等流，有比智生，引真願智。或觀欲、色死生時心，比度而知所生、從處，引生願智方能實知。第二解云：或比智知亦無有失，以證比智所緣必同。若比不知，如何能證？是則願智應不可言力能遍緣三界、三世。」准此，緣三界、三世也。

論「諸有欲起至皆如實知」，明願智加行。准此論文，亦是實知，非比知也。《正理論》云「此願智力能知過去，與宿住智差別云何？願智通知自相、共相，諸宿住智知共非餘。知共相中亦有差別，願智明了，宿住不然。於現所緣對他心智辨差別相，如理應思(述曰：他心知別，不知共相。觀知別中，他心明了未及願智)。」《婆沙》一百七十九「問：云何願智知無色界？有說：由觀等流及行差別，如觀行路之人知所從至。有說：若爾，願智應是比量智，非現量智。應作是說：此願智不觀因知果、不觀果知因，故此智是現量智，非比量智。」又《婆沙》云「問：宿住隨念智與緣過去願智何別？復

次宿住隨念智知有漏五蘊，此願智知有漏、無漏諸蘊。復次宿住隨念智知欲、色界五蘊，此願智知三界及不繫諸蘊。復次宿住隨念智知諸蘊共相，此願智知諸蘊自相及共相。」又云「他心智與緣現在願智何別？復次他心智緣一物為境，此願智緣一物或多物為境。復次他心智緣自相境，願智緣自相、共相境。復次他心智緣他相續，此願智緣自、他相續。」准前文釋，復次雖多，然義不足。若與願智同一緣者，力用何別？准《正理論》，雖有同緣，願智勝也。

論「已辨願智無礙解者」，已下兩行半頌，第三明四無礙解。

「論曰至智為自性」，略釋名體。即無退智為四無礙體也。

論「謂無退智至立為第一」，次廣釋也。《正理論》云「趣所詮義說之為名，即是表召法自性義。辨所詮義說之為句，即是辨了法差別義。不待義聲獨能為覺，生所依託，說之為文，即是迦、遮、吒、多、波等。理應有覺不待義聲，此覺不應無所緣境，此所緣境說之為文。文謂不能親目於義，但與名、句為詮義依。此三能持諸所詮義，及軌生解，故名為法(述曰：聲雖是教，而於此中不名為法，軌生物解非聲用故也)。」

論「緣所詮義立為第一」，《正理論》云「若無退智，緣一切法所有勝義，立為第二義，即諸法自相、共相。雖名身等亦是義攝，而非勝義，有多想故。謂有如義、有不如義，有有義、有無義，有依假轉、有依實轉，了此無間，或於後時諸所度量，名為勝義。為欲顯示義無礙解所緣之境非語及名，故此所緣說為勝義。謂此但取依語起名、名所顯義，非取汎爾心之所行說名為義(已上論文)。」

論「緣方言詞立為第三」，《正理論》云「若無退智，緣諸方域俗、聖言詞立為第三。即能了知世語、典語，於諸方域種種差別(已上論文)。」

論「緣應正理至立為第四」，《正理論》云「即於文、義能正宣揚，無滯言詞，說名為辨。及諸所有已得功德，不由加行任運現前自在功能，亦名為辨。此能起辨，立以辨名。了辨及因智，名辨無礙解。即前所說能正宣揚，善應物機不違勝義。所有言說名應正理，即前所說無滯言詞。不待處、時及有情等，辨析自在名無滯礙。即上所言已得功德，不由加行任運現前名為自在定、惠二道(已上論文)。」

論「此即總說至兼顯所緣」，總結上文兼引下也。

論「於中法詞至事境界故」，自此已下就智、地等別釋。此即釋法、詞二無礙而俗智攝也，已智類同故越次而釋。

論「法無礙解至無名等故」，明法無礙所依地也。《婆沙》一百八十云「地者，法無礙解，有說在二地，謂欲界、初靜慮。有說在五地，謂欲界、四靜慮。有說在七地，謂欲界、未至、靜慮中間及四

靜慮。」然無評家。有人云：初說據名隨語繫故，說法無礙解且依二地。後二說據名隨身繫，說法無礙解通依上地。以緣法難，要自地智緣自地法。此論、《正理》、《顯宗》竝同《婆沙》第二說，以五地為正。今詳此解不得論意。若以《婆沙》三說後二說是名隨身繫家，既未至禪無別有身，如何第三釋通七地也。又准此中明法無礙所依地有三釋，明名所依地有兩重二說、兩重詳文，准彼名屬聲為正。《正理論》云「法無礙解通依五地，謂依欲界、四本靜慮。上地中無名身等故，彼不別緣下名等故。」准此論文，無色不別緣下名也。「上地無名身等故」者，上地謂無色界，無色界無名身等，復不能別緣下名等故，無法無礙解。第二靜慮已上無名等身，有能別緣下名等故，有法無礙解。

論「詞無礙解至無尋伺故」，明依地也。上無尋、伺，同俗智性依地有別。《正理論》云「詞無礙解唯依二地，謂依欲界、初本靜慮。上諸地中無尋、伺故，彼地必無自語言故。此因非理。所以者何？非發語智名無礙解，勿無礙解定中無故。由此不應作如是說。無尋、伺故，上地中無，無斯過失，因義異故。何謂因義？謂此意言？尋、伺二法能發語故，相不寂靜自性麁動，上無此故寂靜微細。詞無礙解緣外言詞，亦不寂靜麁動類攝，是故此解上地中無。初靜慮中亦有尋、伺、故於定內亦有此解。由此極成、但依二地(已上論文)。」

論「義無礙解至滅盡無生」，明義無礙解智多少也。

論「辨無礙解至緣說道故」，明智攝也。言說道者，道謂定、惠二道。

論「此二通依至皆得起故」，明依地也。《正理論》云「此二通依一切地起，辨無礙解於說道中，許隨緣一皆得起故，通依諸地亦無有失。然於其中但緣說者，唯依二地與第三同(已上論文)。」

論「《施設足論》至四種次第」，引論證兼顯次第。無退轉智是無礙解體，四種皆以無退轉智為體。《正理論》云「又經列此先義後法，諸對法中先法後義，此為顯示二智生時，或義因名、或名因義，故經與論作差別說。謂聽法者先分別名，既正知名次尋其義，正知義已欲為他說，次必應求無滯說智，依此次第故名在先。然此四中義智最勝，餘是助伴，故義在先。謂於義中若正了達，次應方便尋究其名，既已知名欲為他說，次應於說求巧便智，是故此四次第如是。辨無礙解若緣說時，何異第三詞無礙解？第三了達訓釋言詞，如有變礙故名色等，此達應理無滯礙說(已上論文)。」

論「有餘師說至言無滯礙」，述異說也。

論「傳說此四至無礙解故」，述《婆沙》一說也。此四加行成，方得四無礙故。

論「理實一切至能為加行」，論主述正釋也，以佛語中具有四故。《婆沙》一百八十，評家云「如是說者，四無礙解皆以習佛語為加行。如於一伽陀中，應如是說彼名，習如是說名，是法無礙解加行。應如是解彼義，習如是解義，是義無礙解加行。應如是訓彼詞習，如是訓詞，是詞無礙解加行。應如是無滯說，習如是無滯說，是辨無礙解加行。皆以習佛語為加行(已上論文)。」
論「如是四種至可名為得」，明得時同也。
論「此四所緣至如無諍說」，明與無諍有同異也。《婆沙》一百八十云「世者皆墮三世。法、辨二無礙解緣三世。詞無礙解，過去緣過去、現在緣現在，未來生者緣未來，不生緣三世。有說：法與詞同。有說：法、詞、辨三無礙解，過去、現在緣過去，未來緣三世。義無礙解，或有欲令唯緣離世，或有欲令緣三世及離世。」然無評文。
論「如是所說無諍行等者」，已下一行頌，第四總釋六種得差別，并釋邊際定也。
「論曰至邊際定得」，明六所因得也。此六皆因邊際定力所引發故。
論「邊際靜慮至第四靜慮故」，明邊際定體通局也。《正理論》云「體有六種。前六除詞，餘五少分及除此外，復更有餘加行所得上品靜慮名邊際定，故成六種(述曰：此六因第四定邊際定得。然所得三無礙解及無諍定、願智，通餘地故言少分也)。」
論「此一切地至得邊際名」，釋名也。先略、後廣。
論「云何此名至遍所隨順」，廣釋一切地遍所隨順也。
論「云何此名至得邊際名」，釋增至究竟。由此定先順一切，後入第四定，名一切地隨順。就第四定中，從下至上名增至究竟。由斯二義得邊際名。
論「此中邊名至及實際言」，別釋邊際二字，即是如是二言。顯此靜慮是最勝定中最極，殊勝功德多此引生，樂通行中此最勝故。
論「除佛所餘至非皆得故」，明諸聖不同非離染得。若離染得者，雜染之時一切同得。既離染得時有異故，以此證知由加行得。
論「唯佛於此至自在轉故」，明佛離染得也，得佛已後不須加行乃現前故。
論「已辨前三唯共餘聖德」，此就共功德中，第二明通與凡共功德也。就中有六：一明六通；二述三明；三述三示導；四別明神境；五別釋眼、耳；六述通種類。此四行頌，第一明六通也。
「論曰至六漏盡智證通」，列六名也。
論「雖六通中至亦共異生」，釋共難也。

論「如是六通至顯出障義」，四道分別及體性。「如沙門果」，舉喻顯也。《正理論》云「解脫道言，顯出障義(非謂唯解脫道也)，勝進道中亦容有故。如是通惠無間道無，此位定遮他心智故，勿阿羅漢捨無間道即名亦捨漏盡通故。」《品類足》說善惠是通，《正理》第二釋云「又彼但言通謂善惠，不言唯善，故亦無違。如說能知謂諸善智，豈惡、無記皆非智攝？」
論「神境等四至或十智」，明智攝也。
論「由此已顯至依四靜慮」，明依地也。
論「何緣此五不依無色」，問也。
論「初三別緣至無如是能」，答也。「初三別緣色為境故」者，天眼、天耳、神境別緣色故。無色近分雖緣下色，總而無別修他心通，憶時以色為門故。宿住通漸次憶念色之分位差別成故，成時復緣處、性等故。依無色地無如是能，是故立通不依無色。
論「諸有欲修至能如實知」，明修他心加行。
論「諸有欲修至加行亦爾」，明宿住加行。
論「此通初起至亦能超憶」，明初、後知別。
論「諸所憶事至昔曾聞故」，明憶曾更事也。《婆沙》一百云「問：此宿住隨念智，為但憶知曾所更事？為亦憶知未曾更事？答：此但憶知曾所更事。問：若爾，此智應不憶知五淨居事，無始時來未生彼故。答：曾所更事路有二種，一者曾見、二者曾聞。雖未曾見五淨居事，而曾聞故亦能憶知。餘欲、色界極遠、極勝諸難知事，准此應知(已上論文)。」
論「從無色沒至自相續起」，明從無色沒生欲界者，依他身初修此通。或可依自身修至中有初心，依他身前命終心究竟。《正理論》云「若宿住通不依無色，應不能憶無色界事。契經何故說佛世尊無上法中，言佛能憶過去有色、無色等事。此是決定比智所知，非宿住通，故無有失。謂諸外道若見有情欲、色命終，不知生處，執有情類死已斷滅。見生欲、色，不知所從，便執有情本無而有。聲聞、獨覺見彼命終，二萬劫中不見所在，便謂彼沒生於空處，而彼或生上，不盡壽命終。如是乃至八萬劫中不見所在，便謂彼沒生於非想非非想處，而或生下地經二、三生等。見生欲、色時，謂所從亦爾。世尊觀彼死時生時，如實比知所生從處，有盡壽量、有中夭者。雖亦比知，非不決定，故與餘聖比知有別(已上論文)。」
論「修神境等至不依無色」，神境加行思輕、天眼思光、天耳思聲以為加行，成已自在，隨所近遠皆能身往及見、聞等。此等以無加行，故無五通也。
論「又諸無色至由此已遮」，此第二解。以止、觀不均，無五通也。

論「如是五通至為二通境」，明下不知上等。
論「即此五通至無數世界」，明通廣狹。
論「如是五通至不由加行」，明二得也。《正理論》云「三乘聖者後有異生，通得曾得、未曾得者；所餘異生唯得曾得(已上論文)。」
論「六中前三至天耳緣聲」，明念住也。《正理論》云「約四念住辨六通者，約境約體二義有殊。有說：二通即天眼、天耳，所餘四種以惠為性。彼說眼、耳通是身念住境，餘四唯是法念住境。然實六種唯惠為性，經說皆能了達境故，由此皆是法念住境。若約體辨，則六通中前三唯身，但緣色故(已上論文)。」
論「若爾何緣至諸惡行等」，難也。若天眼通唯緣色者，天眼即是生死智通。如何經說生死智通，知有情類由現身中成身、語、意諸惡行等？意業非是色為性故。
論「非天眼通至死生智名」，答也。謂天眼通力所引起，有別勝智，是通眷屬，知意業等未來世事，與天眼通合立死生智名。
論「他心智通至一切境故」，明他心、宿住、漏盡三通念住攝也。准此論文，宿住通別緣色、受、心，許有四念住故。宿住既爾，眷屬死生智通故知亦爾。《正理論》云「經主欲令一一皆通四念住攝，通緣五蘊一切境故。而實宿住，法念住攝。雖契經說念曾領受苦、樂等事，是憶前生苦、樂等受所領眾具，即是雜緣法念住攝。」《婆沙》評家云「應作是說：念過去世諸樂、苦具，名受樂、苦，非但緣受。故彼非證。然宿住隨念智，總觀前生分位差別，唯是雜緣法念住攝。」兩論與此論別，意各異故。如見道中雖總緣諦，而得修者亦四念住。此亦應爾，各據一義亦不相違。漏盡如力，或法、或四，不應定言四念住攝。
論「此六通中至相應惠故」，明二通無記性。雖五識通三性三受，然二通唯無記，捨受相應，本意唯欲取色等故。
論「若爾寧說依四靜慮」，難。二識唯通二地，如何說通依四根本靜慮地也？
論「隨根說故至說依四言」，答也。就根說四定，識唯初定攝。
論「或此依通至依四地故」，第二釋也。
論「餘之四通性皆是善」，明除天眼、耳，餘四善性。
論「若爾何故至何謂善惠」，引文難也。若言二通無記性者，何故《品類足》言通謂善惠。
論「彼據多分或就勝說」，答也。《正理論》云「六通皆是解脫道攝。眼、耳二識是解脫道，理不成故。應作是說：四靜慮中有定相應勝無記惠，能引自地勝大種果。此惠現前，便引自地天眼、天耳令現在前為所依根，發眼、耳識。故眼、耳二識相應惠非通，但可說言是通所引(已上論文)。」今依《婆沙》等論雜釋六通。《婆沙》

一百云「問：何故名宿住隨念智？宿住隨念智是何義？答：諸過去生有漏五蘊名為宿住，隨念勢力而能知彼，故名宿住隨念智。謂此聚中雖有多法，而念力增，故說隨念。如自性念生智，雖惠為體，而念力增，名本性念生智。有現知他心、心所法非他心智，謂如有一，或觀相、或聞語、或得如是生處得智，能觀知他心心法。人中有覩相智知彼心，有聞語知他心(可解不錄)。或占卜 者，如諸外道種種占卜 知他心者。生處得智知他心者，謂地獄等有。其事云何？且地獄中亦有生處得智，能知他心等，然無別現事可說。問：彼於何時知他心等？答：初生地獄未受苦時。若受苦已，尚不能知自心所念，況能知他心、心所法？問：彼住何心知他心等，善耶？染污耶？無覆無記耶？答：三種皆能知。問：為住意識？為五識？答：唯住意識。問：為住威儀路心、為住工巧處心、為住異熟生心，知他心等？答：唯住威儀路心。所以者何？彼無現起工巧處心故。彼異熟生心，唯五識有故。」又一百一云「傍生趣亦有生處得智，能知他心等。初、中、後位皆悉能知，善、染、無記三種皆能知，唯意識知。威儀、工巧、異熟生，三種皆能知，彼亦現起工巧處心故。彼異熟生心，意識亦有故。非如地獄，決定不受善異熟果。鬼趣亦有生處得智知他心等，如傍生說。本性念生智現憶知宿住事者，唯人趣中有，四趣中無此智。」

論「如契經說無學三明」，已下一行頌，第二述三明也。

「論曰至為其自性」，出三明體。《正理論》云「又宿住通，憶念前際自他苦事。死生智通，觀察後際他身苦事，由此厭背生死眾苦，起漏盡通觀涅槃樂。故唯三種偏立為明。」《婆沙》一百二「問：何故六通中三立為明？答：有勝用故。宿住厭前際，死生厭後際，漏盡欣涅槃。復次宿住引空解脫門，死生引無願解脫門，漏盡引無相解脫門(已上論文)。」

論「六中三種至治中際愚」，釋六通中唯三立明所以，及釋得明名所以。

論「此三皆名至非無學故」，述名無學明所以，兼述是真無學，有非真無學。於中，是無漏者，是無學法，即是漏盡一分。若有漏者，是非學非無學法，即是宿住。生死智明全，漏盡一分。

論「有學身中至故不名明」，述在有學，宿住、生死二通不名明所以。

論「契經說有三種示導」，已下一行頌，第三明三示導。

「論曰至為其自性」，出體也。

論「唯此三種至令發心故」，釋唯三得立示導所以。

論「能示能導得示導名」，釋名也。示謂顯示、教示之異名。導謂教導、引導之異名。

論「又唯此三至餘三不爾」，重釋也。神變令於佛法歸伏、他心令信受、教誡令修行，由此三通得名示導。
論「於三示導至故非決定」，述勝劣也。
論「如有呪術至故是決定」，指事釋決定也。真諦云：「有天名健馱梨，翻為持地，呪術從所說人得名。」伊剎尼者，真諦云：「伊剎尼是論名，是露形外道師所造，翻為觀時，此呪從所出論為名。」他心、神足有非通亦成故，非決定勝；教誡、示導唯漏盡通所成故，是決定勝也。
論「又前二導至最勝非餘」，重釋。由前二示導，不能令他決定必引當利益及安樂果故，非是最勝。《婆沙》一百三云「問：應為何人現神變事？答：若於佛法決定信者及不信者不應為現，若不定者應為現之引入正法。若為不信者現，彼即云此何希有，世有明呪名健馱梨，善受持者亦能示現如是幻惑，誰有智者現斯鄙事？他記心亦爾，有明呪名剎尼迦，有善受持者亦知他心。」
論「神境二言為自何義」，已下兩行頌，第四廣釋神境也。
「論曰至說名為境」，述神境體別。《正理》云「而契經說神果名神，意為舉麁以顯細故，又顯勝等持是彼近因故。然神變事體實非神，此廣如前覺分中辨，諸神變事說名為境。」
論「此有二種謂行及化」，分境為二，一行、二化。
論「行復三種至得意勢名」，分別行為三，意勢最勝。如舉意緣時，此行亦爾，故名意勢。
論「於此三中至并異生」，明共、不共也。《正理論》云「如日舒光，蘊流亦爾，能頓至遠，故說為行。若謂不然，此沒彼出中間既斷，行義應無。或佛威神不可思議，舉心即至，不可測量，故意勢行唯世尊有。」《婆沙》一百四十一有二說，此論及《正理》同後說，恐煩不引。
論「化復二種謂欲色界」，分化為二，謂欲界化、色界化也。
論「若欲界化至無香味故」，述二界化具境多少。
論「此二界化至故總成八」，述化不同。在欲界作欲界化，有屬自身及屬他身為二；作色界化亦有二種，謂自、他身，合為四也。在色界亦四，故成八也。於自身上化，為屬自身化；若化外人，名屬他身化。
論「若生在色界至成香味失」，難也。若爾，生於色界化四種，有屬自身作欲界化，如何不有成香、味失？此問自身化。
論「如衣嚴具化而不成」，答也。雖生色界有屬自身化，如衣、嚴具不與根合，化而不成。准此答意，他身化定不成就，自身化中尚有不成就故。

論「有說在色唯化二處」，第二答也。《正理論》云「雖生在色作欲界化，而無色界成香、味失，化作自身唯二處故。有說：亦化四，如衣等不成。」《婆沙》一百三十五有二說，評家云：「如是說者，雖化香、味無成就失。如人衣服、嚴具、花香，雖復在身而不成就。」准上論文，故知若作化人令語聲，非執受大種所造，亦不成就，唯依自身化作問答故。有人問答云：問：異界化色、觸皆成就不？解云：皆成就。如《婆沙》一百三十二云「有成就欲界繫大種，亦色界繫大種，謂生欲界，色界大種現在前。若生色界作欲界化，發欲界語。」又云「有成就欲界繫大種，亦色界繫所造色，謂生欲界得色界善心。若生色界作欲界化，發欲界語。」《婆沙》既言若生色界作欲界化發欲界語，成就欲界大種及所造色，文不別簡，明知異界化若化自、若化他身，色、觸二種皆悉成就。義准應知，若即身化、若離身化，亦皆成就。或可若即身化即成就，若離身化即不成就。《婆沙》言成就者，據即身化。雖有兩解，前解為勝。又《婆沙》云「如是說者，離所化身不發化語，語者必由麁四大種相擊起故。」今評二釋，前解為非。若別作化人有成就得，不應道理。諸有為法住現在世，有成就得必是有情。說別化人為有情法，不應道理。故住現在世色、觸二境，若是有情住散心位，無非執受。諸化人語聲，應是執受大種所發。又婆沙評家云：「自身化如莊嚴具尚不成就，況異身化而成就也。」以此證知，前解為失。《婆沙》依身發語者，化人身，非化主身。

論「化作事為即是通」，已下四行頌，第二明通果差別。

「論曰至有差別故」，述通果有二：一能化心、二所化事。此明能化心。依地差別分為十四，先略明、後廣明。此略舉也。

論「依初靜慮至勢力劣故」，廣釋也。謂初禪二、二禪三、三禪四、四禪五，總有十四化心。上地定心生下果化；下地定心不生上果，下地定心勢力劣故。

論「第二定等至亦得名勝」，述勝劣也。如第二、第三、第四定果，欲界等化心對初定、二定、三定等果上地化心。若以繫地以論，欲等化心劣初禪等化心。若以所依及行，即依上地下地化心，勝依下地上地化心。以二禪欲界化勝初禪，初禪化雖是欲界繫，依第二禪故，從欲界向上行至第二禪故。初禪，初禪化者依初禪故，向上行唯至初禪故。

論「如得靜慮至俱時得故」，述得時也。《正理論》云「然得靜慮總有三時，離染、受生、加行異故。謂離下染得上靜慮時，亦得此定所引化心果。從上地沒生色界時，及由加行起勝功德，但有新得所依靜慮，亦兼得彼所引化心。依欲界身得阿羅漢及練根位得應果時，十四化心一時總得。乃至身在第四靜慮得阿羅漢，得五化

心。」《婆沙》一百二十二云「諸變化事是前道及化心果。」又百三十五云「化當言有心無心？答：當言無心。然化有二種：一修得，此無心：二生得，此有心。此中說修得，化非心依故，以父母生身亦至梵世。」
論「諸從靜慮至還從門出」，述出入心也。「故此從二」者，謂從靜慮定及化心生。「能生二」者，謂能生化及淨定。
論「諸所化事至起表心故」，述二種化。「化事唯自地心」者，即欲界心還化欲界事等。若作發言，初二地，自地化心語；二禪已上，下地化心語，已上地心不發語故。《正理論》云「若生欲界第二定等化事轉時，如何起表？非威儀路、工巧處心依異界身而可現起，彼必依止自界身故。此無有過，引彼界攝大種現前為所依故。謂引色界大種現前，與欲界身密合而住，依之起彼能發表心，無定地表心依散地身過。或起依定能發表心，如依定生天眼、耳識。」
論「若一化主至諸所化亦然」，述化主、化人語默同也。
論「此但說餘至亦容有別」，述佛異餘化語。
論「發語心起至化如何語」，徵難也。
論「由先願力至亦得發語」，明願心留化，別起語心。起語心從化心引，故亦名化心。如是從威儀更生意識，亦名威儀心。若剋性說是通果心，通果心中有是化事心、有是發語心，二心用不同也。定非欲界威儀、工巧心，以欲界通果心不生欲界威儀、工巧心故。梵王作欲界語者，是通果心。
論「非唯化主至應慈尊世」，明留化至命終後。
論「唯堅實體至不留肉等」，唯明留堅實也。
論「有餘師說至持令久住」，述異釋也。
論「初習業者至多少化事」，明能化用心多少。《正理論》云「初習業者由多化心，要附所依起一化事。習業成滿，由一化心能不附所依，起眾多化事。」
述曰：所依謂非化物。
論「如是十四至無記攝義」，明修得化心唯是無記性。
論「餘生得等至化九除聲」，述生得異修得化。
論「理實無能至亦無有失」，論主正釋。五根唯是異熟、長養、不通化也。「言化九處」，據不離根。《正理論》云「生所得等，於欲界中化為九處，色界化七。依不離根言化九等，理實無有能化作根。」准二論釋，諸論之中言化九處者，依不離根說。問：修得言化四處，豈不能自身化不離根邪，因何不許化九處也？答：由生得化與根相雜，故能化九。修得化附根而住，以不相雜，故名化四。又《正理論》云「修果無心，餘化容有。修果起表，由化主心，餘容自心起身、語表。修果飲食若為資身，必在化主身中消化；若為

餘事吞金、石等，或即住彼化事身中，或隨所宜置在別處，餘化飲食隨住所依。修果化心唯無記性，餘通三性，謂善、惡等。如天龍等能變化心，彼亦能為自他身化。」
論「天眼耳言為因何義」，已下一行頌，第五明天眼、耳。
「論曰至名天眼耳」，出天眼、耳體用。
論「如是眼耳何故名天」，問名天所以。
論「體即是天定地攝故」，答天名也。自有天非定地，但是定地皆是天故。所以定地攝者，故名為天。
論「然天眼耳至似天眼耳」，有三類也。前二有兩釋：天之眼、耳，名天眼、耳，是屬主釋；若天即眼、耳，是持業釋。第三是有財釋，實非天眼、耳，全取天眼、耳名。
論「如藏臣寶至及中有等」，指事也。
論「修得眼耳至無翳無缺」，明修得眼、耳恒是同分，有二義故。一恒與識俱得見、聞故；二無翳、無缺故。
論「如生色界至天眼見無遺」，明力用也。如生色界生得天眼，見障色等。依《婆沙》一百八十六云「又天眼在左在右，勝劣品類必同。問：諸有此生眼不見色，彼依何法引發天眼耶？答？如有一得自性念，生先餘生中眼曾見色，彼依此故引發天眼。天耳亦爾。問：諸有獲得宿住隨念智者，亦能引發天眼、天耳，此中何故不說？答：應說而不說者，當知此義有餘。有說：若於生盲者天眼、生聾者天耳，俱能引發者，此中說之。宿住隨念智唯能引發彼類天眼，非天耳故，所以不說。所以者何？諸生聾無宿住隨念智故，要由他教此智生故，是以不說。」又云「《法蘊足論》說：於眼因有異色界大種所造天眼清淨現前，由此天眼能見前、後、左、右、上、下諸色差別，非石壁等所能障故。問：此是天眼於一切頓現，見十方諸色境不？有說能見，有說不能，然能面向一方隨欲能見，不須迴轉故，說能見十方。」
論「前說化心修餘得異」，下兩行頌，第六明神境等五亦有修得、餘得異也。
「論曰至是業成攝」，標神境有五種別：修得、因定生得、隨生彼趣得、因呪得、因藥得也。「業成」者，曼馱多王及中有等。曼馱多，此言我養。等謂等餘業成之類。
論「他心智類至加占 相成」，明他心有四，謂修得，生得，呪成得、無藥成、業成，加占 相知。
論「餘三各三，謂修、生、業」，謂天眼、耳及宿住智，力用有異。由因各別，由斯有同分也。諸法相因，不可定准。如琥珀拾芥、磁石引鐵，作用各別。

論「除修所得至不得通名」，三性分別。非修得者通三性，名生處、得、自性念生智等。
論「人中都無生所得者」，有自性念生智，餘趣有生處得智，無自性念生智。自性念生者，以本性念前前生事也。
論「本性念生業所成攝」，修不惱眾生業得也。
論「於地獄中至如應當知」，述諸趣生處得智，知時有異也。依《婆沙》一百一雜釋自性念生智及生處得智，論云「本性念生智現憶宿住事者，唯人趣有，餘四趣中無有此智。生處得智憶宿住事，地獄等有。如契經說『地獄有情互相謂言：奇哉自誤。我等過去曾聞沙門、婆羅門說諸欲過患能引未來可怖畏事，汝等應斷。我等雖聞，而不信用，今因彼欲受斯劇苦。』問：彼於何時憶？答：初生未受苦時。若受苦已，次前滅事尚不能憶，況久滅事。無覆無記唯住威儀路(餘如傍生說)。傍生有生處得智，憶宿住事住三種心，如知他心說。評曰：應作是說，能憶多生，如狼憶知五百生事。鬼趣生處得智知宿住事，竝如傍生說。如有頌曰『我昔集珍財，以法或非法。他今受富樂，我獨受貧苦。』天趣中，如傍生說。人趣中無生處得智憶宿住事，非田器故，為本性念生智等所損覆故，為宿住隨念通及願智等所映蔽故。本性念生智出體釋名。出體者，以惠為自性。釋名者，生謂前生諸有漏法，智謂此生能知彼智，念謂此智俱生勝念。言本性者，簡別修得，即本性智由勝念力，知過去生諸有漏法故，名本性念生智。復次本性者，謂前際法，即過去生有漏法性。智由念力知本性生，故名本性念生智(不反釋，以修得故)。體雖是惠，名念者如念處釋。何處有？唯人趣有。所以者何？唯欲界人趣中，能造殊勝業，引得此智故。又人趣中智惠猛利勝餘趣故。因何業得，評曰：應作是說，若諸有情不造惱害他業，恒作饒益他事，由斯業故，在母腹中不為風、熱、淡飲病等之所逼切。後出胎時無迫迮苦，是故能憶諸宿住事。能憶幾生？有說：憶七生(引一伽吒證)。有說：憶五百生(引二比丘證)。有說：憶成壞劫(引王為子求娠證)。問：菩薩憶九十一劫，一說宿住智、一說自性念生智。兩說無評。問：本性念生智能憶知中有不？評曰：應作是說，亦能憶知中有中事。所以者何？若不憶知此智，知境應成間雜，謂少分能知，少分不知故。」
俱舍論疏卷第二十七
保延三年九月八日黃昏於南新屋點了。
覺樹記
以黃蘗古本一交了。理

俱舍論疏卷第二十八

沙門法寶撰

分別定品第八之一

心一境性名之為定，此品廣明，名〈分別定品〉。前明智品能依定果，此明定品智所依因。
論「已說諸智至今次當辨」，結前起後。
論「於中先辨至靜慮云何」，此品大文有二：一明德所依定、二明餘性功德。此明德所依定。於中有四：一明靜慮、二明無色、三明等至、四明等持。此文第一明靜慮也。文中有三：一問、二答、三釋。此問起也。
「論曰至靜慮差別」，此述先說靜慮所以。諸功德多依此四，故先辨也。
論「此總有四種謂初二三四」，列四名也。《正理論》云「豈諸靜慮無如慈等不共名想，而今但就初等四數建立別名？此中非無不共名想，然無唯遍攝一地名。以諸靜慮各有二種，謂定及生，有差別故。諸生靜慮，如先已說，謂第四八，前三各三，無有別名總詮一地。諸定靜慮總相無別，謂此四體總而言之，皆善性攝，心一境性以善等持為自性故。若并助伴，五蘊為性。此二既同，難知差別。相雖無別而地有異，為顯地異就數標名，故說為初乃至第四(已上論文)。」
論「四各有二至五蘊為性」，分四靜慮各有二種，謂生及定。生者十七天。定即善等持，即名心一境性，并五蘊也。
論「何名一境性」，經部問也。
論「謂專一所緣」，有部答也。
論「若爾即心至餘心所法」，經部難也。若專一所緣名之為定，即心專境依之建立，即此心王名三摩地，不應別有餘心所法名三摩地。
論「別法令心至非體即心」，有部答也。即心專一境，由別心所能令心王於一境轉名為等持，非體即心。
論「豈不諸心至何用等持」，經部難也。即此心王剎那滅故皆一境轉，法性自爾，何用等持令一境轉？第一難也。
論「若謂令心至等持無用」，第二難也。若謂前念等持令心於第二念亦同前心緣一境轉，此即前心令其後心同一境轉，後心相應，等持何用？

論「又由此故至心於一境轉」，第三難也。如心所中定通其散位，散位非定，由修習故三摩地成名心一境。何不即以此修習力令心一境轉？
論「又三摩地至皆一境轉」，第四難也。心所等持是大地法，通其定、散。因何散位心亂，定位一境？
論「不爾餘品等持劣故」，有部釋第四難也。《正理論》云「此中經主自興問答。何名一境性？謂專一所緣。彼答非理。眼、意二識若同一所緣，應名一境性。故於此處應求別理，謂若依止一所依根，專一所緣名一境性。豈不一念無易所緣，應一切心中皆有一境性？理實皆有一一剎那心、心所法一境轉故，然非一切皆得定名。以於此中說一境性，但為顯示由勝等持，令善心、心所相續而轉故。若爾，即心依一根轉，引緣自境，餘心續生，此即名為心一境性，應離心外無別等持。此難不然，前已說故。謂先廣辨心所法中已辨等持，此難不然，前已說故。謂若心體即三摩地令心作等，亦應無別，差別因緣不可得故。」述曰：經部令心作等，即許別有思等心所令心一境。因何不許？
論「有餘師說至即四靜慮故」，述經部師計也。此師引經，說定學為增上心學，說四靜慮為心清淨最勝，證定即是心也。
論「依何義故立靜慮名」，問也。
論「由此寂靜至以慧為體」，有部答也。由此寂靜是定，能審慮是慧，審慮即是實了知義，了知是慧，如說心在定能如實了知。「審慮義中置地界故」者，審慮梵云振多，是字緣。於此字緣置其地界，變前振多成馱南。馱南此云靜慮，馱南舊云禪那，訛也。《正理論》云「依何義故立靜慮名？由依此寂靜，方能審慮故。審慮即是實了知義。如說心在定，能如實了知，審慮義中置地界故。依訓釋理，此是凝寂。思度境處得靜慮名，定令慧生無濁亂故。有說：此定持勝、遍緣，如理思惟，故名靜慮。勝言簡欲界，遍緣簡無色，如理思惟簡異顛倒。能持此定是妙等持，此妙等持名為靜慮。此言顯示止、觀均行無倒等持，方名靜慮。」又《婆沙》一百四十一「問：此四何緣說名靜慮？答：靜謂寂靜，慮謂籌慮。此四地中定、慧平等故稱靜慮。餘隨有闕，不得此名。」已上論文。
論「若爾諸等持皆應名靜慮」，難也。
論「不爾唯勝至亦得日名」，答也。
論「靜慮如何獨名為勝」，問也。
論「諸等持內至獨名靜慮」，答獨名勝所以也。
論「若爾染污寧得此名」，難也。若以如上勝故獨名審慮，味定是染，如何亦同得靜慮名？
論「由彼亦能邪審慮故」，有部答也。

論「是則應有太過之失」，難。染污心審慮勝餘散善者，有太過失。
論「無太過失至有惡靜慮」，答也。如敗種子雖無生能，得種子名，非餘土等。染亦如是，雖不同善審慮，以靜慮故得靜慮名。此理證也。「世尊亦說有惡靜慮」，引教證也。
論「若一境性至初二三四」，難也。若一境性是靜慮者，即相無差別，依何相別立初、二、三、四也？
論「具伺喜樂至而不與尋俱」，明初定具尋、伺、喜、樂也。頌但言「伺」，以表尋俱，以伺有喜、樂，定有尋故。以中間靜慮無喜、樂故。自餘有伺，示有於尋。
論「漸離前支至分為四種」，述立餘三所以也。離伺異初立第二，離喜及伺二異前二立第三，離伺、喜、樂異前三立第四。
論「已辨靜慮無色云何」，下兩行半頌，第二明四無色也。
「論曰至亦如是言」，述無色四及生、定二同善性等，同前靜慮。故頌中言「亦如是」也。
論「然助伴中至隨轉色故」，此述異也。
論「雖一境性至立非想非非想處」，述分四所以也。
論「離名何義」，問也。
論「謂由此道至離下染義」，答也。言離生者，有二義：一染法名生，能為患故，猶如生食在腹；二謂受生，離地染時二種生過俱能離也。
論「即此四根本至立無色名」，述同異也。此四無色，上三近分不緣色故，名除色想。空處近分以緣色故，非除色想。然四根本、四色近分，雖緣色不同，皆無色故，同名無色。
論「此因不成許有色故」，大眾部、化地部等難也。汝以無色故總名無色。無色之因我宗不許，許有色故，是不成過。
論「若爾何故立無色名」，有部反問也。既言有色，何故經中說名無色？
論「由彼色微至亦名無黃」，大眾部等答也。
論「許彼界中色有何相」，有部責色相也。
論「若彼唯有至何有造色」，縱計破也。
論「若謂如有至亦遮有故」，破救義也。大眾部等救云：如有無漏律儀，無無漏大種。我宗無色界有身、語律儀，無別大種。破云：不爾。無漏雖無大種，依有漏大種故，汝宗不可說無色律儀依色界大種，界地別故。又我宗亦遮無色界有無漏律儀故。
論「若許於彼至彼色漸少」，又破轉計也。
論「若謂於彼至不可見故」，此破救也。
論「若謂彼身至應名無色」，又破轉計也。

論「若謂彼身至有勝劣故」，又破救也。
論「又生靜慮至不名無色」，此重破也。竝如文可知。《正理論》云「又生靜慮，乃至上地望下清妙轉增，非下地根所能取故，與彼何異不名無色？」
論「若謂欲色至此有何理」，又破救也。大眾部救云：雖色界中，上地清妙，下地應名無色。然隨別義立名，不名無色。無色不爾者，此有何理？
論「若謂經說至有色理成」，牒大眾部引他經證也。壽、煖合故，是一經。煖是色故，色識相依，第二經也。名色為緣，第三經也。遮離色等有來、去故，第四經也。由此四種，證無色界定有色也。
論「此證不成應審思故」，且總非也。
論「謂所引教應共審思」，勸大眾部等審思也。
論「旦契經說至為約欲界說」，令思第一經也。
論「名色與識至為約欲色說」，令思第二經也。
論「所說名色至不緣於識」，令思第三經也。
論「遮離色至行至為遮離一切」，令思第四經也。此四經皆通兩釋，不成證義。
論「若謂契經至大過失故」，略破救也。
論「謂應外煖亦與壽合」，出救第一經大過失也。若以經無簡別，即令一切壽皆與煖合。經無簡別故，應一切煖皆與壽合，因何外煖而不壽合？
論「又應外名色依識識為緣」，出第二、第三過失也。若以經無簡別，即令一切識皆與名色依。破第二過也。外名色識為緣，第三經也。俱經無簡別，應一切名色皆與識依及與色緣，是即外色及四相等應與識依，識緣過也。
論「又說四食至應有段食」，引例破也。經說四食如四識住，經無簡別，色、無色界應有段食，有四識住故，經不簡故。
論「若謂經說至無斯過者」，牒引兩經救也。以有經說一類天超段食，故知色、無色界無段食也。「又經說彼天喜為食故，無上二界有段食過」者，此述大眾部意。前所引文雖無簡別，別有此兩文有簡別，故知上二界定無段食。
論「欲無色界至皆超越故」，引三經准段食例，證無色界無色也。
論「若無色界至超色想等」，反難大眾部也。
論「若謂觀下至亦應許然」，破救也。言「無色想等觀待下麁，無麁色想名為無色想等」者，言無段食，亦應無麁有細段食。
論「又諸靜慮至名無色界」，重破救也。若以觀下麁色名無色者，四靜慮中色細欲界亦應可說出離色言，是即色界應亦名無色界。

論「又亦應說至非超受等」，是重破也。若謂觀麁色故名出離色者，無色界受細、色界受麁，超下麁受應名出離受等。經既不說出離受等，故知無色中唯遍超色類，非超受等。
論「由此定知彼界無色」，此總結成自宗義也。
論「然契經說至非永出故」，通伏難也。伏難意云：若無色界無色者，應無色有出於色有，如何經說有不出有？有三釋：一自地有不能出自地有，即是自地有漏道不能制自地惑，要因上地方能斷故。非遍出者，雖上地有出下地有，而不能出非想有也。雖能出下地有，後定退故，非永出也。依如是理，說有不出有也。
論「又薄伽梵至說有色類言」，是重引經證也。
論「故所立因無不成過」，總結上言。以無色故名無色，因非不成過。汝宗不許，自違理、教。汝既違教，我非不成。
論「在彼多劫至色從何生」，大眾部等難也。
論「此從心生至從彼心生」，經部答也。謂從色異熟因功能種子而生。
論「彼無色身心何依轉」，大眾部等又難也。彼既無色，心依何轉？
論「離身何不轉」，有部等反問大眾部也。
論「下曾不見故」，大眾部答也。
論「色界無段食至離段食轉故」，引例却難大眾部也。
論「又先說彼心轉所依」，指前釋也，前說心依壽等轉也。
論「已釋總名」，結上四無色名也。
論「空無邊等至得別名耶」，問別名也。
論「不爾云何至建立三名」，答。前三無色從加行為名，於加行位勝解思惟虛空等故，名空無邊等。至成滿位，亦緣餘法。故《正理》云「謂若有法雖與色俱，而其自體不依屬色，諸有於色求出離者，必應最初思惟彼法。謂虛空體雖與色俱，而待色無方得顯了，外法所攝其相無邊。思惟彼時，易能離色，故加行位思惟虛空，成時隨應亦緣餘法，但從加行建立此名。謂於純淨六種識身能了別中，善取相已安住勝解，由假想力思惟觀察無邊識相。由此加行為先所成，隨其所應亦緣餘法，但從加行建立此名。謂見無邊行相麁動，為欲厭捨起此加行，是故此處名最勝捨。以於此中不復樂作無邊行相，心於所緣捨諸所有，寂然而住(已上論文)。」
論「立第四名至名非非想」，立第四名。由想昧劣，無明勝想，得非想名；有昧劣想，名非非想也。
論「雖加行時至加行立名」，明加行時觀根本作非想非非想解，不從加行為名，說根本想昧劣為名。

論「以若詰言至是立名正因」，釋不從加行立名所以也。前三無色加行心時思無邊空等，然實根本非常緣空，由此立名，從其加行不從根本，加行不緣根本作行解故。非想非非想處加行位中，緣其根本地昧劣想作如是念：無明勝想有昧劣想。此念依根本起，即是正立名因。由想昧劣，故從根本不從加行。

論「已辨無色云何等至」，下兩行頌，第三明等至。文有十二：一明淨等三別、二明具支多少、三明不動、四明受多少、五明借識、六明二得、七明相生、八明依身、九明所緣、十明斷惑、十一明近分、十二明中定。此第一明淨等三也。

「論曰至無無漏故」，總釋八地。前七具三；有頂唯二，無無漏也。

論「初味等至至此得味名」，釋第一味定也。此謂等持與愛相應，愛能味著，定亦名味。《正理論》云「愛相應言依自性說，此以等持為自性故。若并助伴應作是言：愛俱亦法，名味等至。」問：何故餘惑相應不名為定？答：《正理論》云「專注不移方名為定。愛相應定亦專一境，故得定名。餘惑相應則不如是，謂餘煩惱於自所緣，不能令心專注如愛。故三摩地若與愛俱，專注一緣與善相似。」

論「淨等至名至此得淨名。第二明淨定也。是有漏故與無漏殊」，即名世間之所簡也。淨故非味，即是善名之所簡也。「與無貪等白法相應故名為淨」，釋淨名也。

論「即味相應至深生味著」，述淨為味境。味唯緣淨，就緣淨中唯緣過去退淨定也。不緣現在及未來也，現在無淨定，未來淨未曾領受也。此說容生味定，非一切生，唯退分定及住中一分似退生故。境亦如是。又退分定未必定退，前五種性非定退故，此人皆成退分定故。

論「爾時雖名至得名為入」，述入出也。味定非定，似定名定，由此亦名入味定也。《正理論》云「諸從定出，總有五種：一出地、二出剎那、三出行相、四出所緣、五出種類。從初靜慮入第二等，名為出地。於同一地行相、所緣相續轉位，前念無間入於後念，名出剎那。從無常行相入苦行相等，名出行相。從緣色蘊入緣受等，名出所緣。從有漏入無漏，從不染污入染污等，名出種類。依出種類，此中說言從所味出入能味定，豈不二言更相違反？能味是愛、非所入定；所入是定、不名能味。如何可言入能味定？無相違過。現見相應，隨舉一名說俱品故。如勸長者作意記別，互相雜故，俱得二名。由愛相應等持名味，等持力故愛得定名，故無二言更相違過。」

論「無漏定者至非所味著」，第三述無漏定也。如文可解。

論「如是所說八等至中」，已下第二明具支多少。文中有二：一明四五支、二明染無支。明有支中有二：一明四定支有多少、二明支體。此兩行頌，第一明靜慮支多少也。
「論曰至五等持」，明淨及無漏。初靜慮具五支也。
論「此中等持至義如前釋」，會名、體也。
論「傳說唯定至非靜慮」，述婆沙宗也。
論「如實義者至應知亦爾」，論主正釋也。如四支軍，不可偏論一支為軍，亦軍支也。餘靜慮支應知亦爾。《正理論》云「毘婆沙師顯靜慮地等持最勝，故作是說。三摩地是靜慮亦靜慮支，如四支軍，亦無有失。如王與眾雖互相資，而於其中王最為勝。」
論「第二靜慮至四等持別」，釋第二靜慮支也。言「信名內等淨」者，《正理》釋云「信是淨相故立淨名，如水清珠令心淨故。內心平等為緣故生，由此信根名內等淨。或第二定所有功德，平等為緣引生此淨，由此建立內等淨名(已上論文)。」
論「第三靜慮至五等持」，釋第三靜慮支多少也。
論「第四靜慮至四等持」，釋第四定支也。言「行捨及念名清淨」者，《正理》意云：第四定中復棄捨樂故，彼捨念得清淨名。又云「此中支名為目何義？目顯成義。何所顯成？謂顯成此是初靜慮，乃至此是第四靜慮。或此支名目隨順義，謂十八支各順自地。或資具義說名為支，如祠祀支即牛、馬等，謂尋、伺等展轉相資。」又云「何緣初三支各具五，第二第四各唯四支？或由欲界多諸惡法及妙五欲，難斷難捨。第二靜慮有重地喜，其相動踊，喜中之極引五部愛，難捨難斷。為對治彼故，初、三各五支；初、三不然，故餘各四。又釋：隨順超等至故。」又云「輕安、行捨遍四靜慮，何緣初、二唯立輕安，後二地中唯立行捨？以此於彼偏隨順故，謂欲界中有諸惡法，初靜慮地有尋、伺想能逼惱心，猶如毒箭。初、二離彼故輕安增。第二靜慮喜極動踊，第三靜慮樂受極增，二俱能為愛勝生處，三、四棄彼故行捨增。」又云「行捨、輕安互相覆蔽，若處有一第二便無。輕安治沈其相飄舉，行捨治掉其相寂止，故安與捨互相覆蔽。」又云「何緣念、慧諸地皆有，而念唯在上二靜慮？慧在第三，定方得立為支，隨其所應偏隨順故。謂喜與樂於三有中，是諸有情極所耽味。第三靜慮所味中，極有生死中最勝樂故。理應立慧觀察厭捨，若無慧者自地善根尚不能成，況進求勝。為治如是自地過失，第三靜慮立慧為支；餘地不然，故不立慧。第二靜慮有最勝喜，輕躁嬈亂如邏剎私，第三定中有最勝樂，如天妙欲極為難捨。第三、四定由行捨支，隨其所應雖已棄捨，而恐退起立念遮防；餘地不然，故不立念。然第三念勢用堅強，非唯助捨亦能助慧，通能防備自、他地失。第四不爾，無自失故，由此第四不立慧

支」。問：何緣內等淨唯立第二支？《正理》釋云「故內等淨體即信根，謂若證得第二靜慮，則於定地亦可離中有深信生，名內等淨。故雖諸地皆有信根而可立支，唯第二定以今創信，諸定地法與散地法俱可離故(已上論文)。」
論「靜慮支名既有十八」，已下一行頌，第二明支體也。
「論曰至即五實事」，明初靜慮支。五各有別體，即有五實事。一尋、二伺、三喜、四輕安、五等持。
論「第二靜慮至足前為六」，明第二靜慮唯加一支，謂內等淨，即是信也。
論「第三靜慮至足前為十」，明第三靜慮加四支也。一行捨，即善中捨也。二正念，通中念也。三正慧，通中慧也。四樂受，其受若就七十五法以明，即四地受皆同一也。若五受以明，即喜、樂、捨各別也。今就五受以明，故樂受增一。
論「第四靜慮至足前為十一」，增非苦樂者，雖捨受即是前受，五受明義，增前非苦樂也。若合四地受為一，即九法為支體也。
論「由此故說至如理應思」，四句料簡，如文可解。
論「何故第三說增樂受」，經部問也。
論「由初二樂輕安攝故」，有部答也。《唯識論》初、二喜、樂是一受，所悅身、心異，立兩名也。
論「何理為證知是輕安」，徵有部也。
論「初二定中無樂根故」，有部總略答也。定中既無樂根，故知言樂是輕安樂。
論「非初二定至無五識故」，已下進退推尋無有樂受。樂有二種：一者身樂、二者心樂。身受樂者，五識相應。定中無五識，故無身受樂也。
論「亦無心受樂至故無樂受」，此明無心受樂也。喜、樂二受名雖有異，同是其受。不可一心二受同起，既有喜受，如何有樂？
論「不可喜樂至及四支故」，遮轉計也。若言喜、樂更互現前說是樂受，有樂之時即無喜受，如何說具四支、五支？
論「有說無有至所攝樂根」，述經部師計也。
論「若爾何故至身心樂受」，有部難也。經說「云何樂根乃至引生身、心樂受」，故知樂根有身樂、心樂受也。
論「有餘於此至唯說身故」，經部正經文也。是汝有部增足心字。所以得知？餘部經中無心字故。《正理論》云「何緣不許餘部契經？有餘於彼削除心字，以契經說第二定等無餘識身，心一趣故。若固說彼有身受樂，與理相違。如後當辨。」
論「又第三定至身所受樂故」，經部與有部出違經失也。

論「若謂於此至為有何德」，遮有部通經也。若有部通經，云經說身者說意為身，非五根者，為有何德勝說為心？《正理論》云「契經說為身所受樂，然不能證彼地樂根非心受攝，亦說離生喜是身所證故。豈可由此便執喜根非心受攝？若謂無色不說身者，此非決定，無色界中說身見故。又見於彼說身壞故，又說彼身下劣生故。」又云「此說身名為有何德者，為顯彼樂受自內所證故。謂彼地樂非所依、緣所能顯了，唯自內證。此即顯彼樂受中極。亦見於自說以身聲，如說由身證甘露界，即是自證甘露界義(已上論文)。」
論「又第四定至有樂支故」，舉有勝不說難也。
論「若謂輕安至應是樂支」，遮有部救也。
論「若謂彼輕安至勝前二故」，破重救也。先以二理破，後引經破。此二理也。
論「又契經說至非即輕安」，後引經破也。經說離生喜、身作證，是初定，說修五法：一歡、二喜、三輕安、四樂。既輕安與樂別說，故初、二樂非即輕安。言離生喜者，離欲惡法生彼喜故。
論「若言定中至無遍觸身故」，破有部無身識也。經部述自宗計也。
論「若謂外散至三摩地故」，通有部難也。有部難言：若以有輕安風，即令爾時有身識者，定應失壞。通云：此順定故，不失壞定。
論「若謂起身識至由前因故」，又通難也。若謂有身識起應出定者，由前順定因，故不出定也。
論「若謂依止至許生無過」，又通難也。准此論文，經部許在定有身識行，及依欲界身起色界身識緣色界觸，唯許緣輕安風也。
論「若爾正在定至成違理失」，有部難也。正在無漏定中，觸及身識應成無漏。以無漏初定現在前時，即以彼輕安觸是覺支。身識中樂為樂支，不可同五支中喜是無漏、樂是有漏，故成違理失。
論「無違理失」，經部答也。
論「所以者何」，有部徵也。
論「許說身輕安是覺支攝故」，經部引例答也。經說身輕安是覺支故。
論「若謂順彼至許如是說」，引例破也。汝豈不說是隨順覺支名覺支也。我宗身識亦順無漏，故名為無漏，無違理失。
論「若謂許說至皆有漏故」，有部引經難。經既說十五界有漏，如何輕安觸及身識隨順無漏名無漏也？
論「無違經過至密意說故」，經部通經也。此就餘觸及餘身識唯名有漏。准此論意，經部以輕安風及身識順無漏故，假名無漏。
論「如何無漏至支小無漏」，有部難也。其輕安風實是有漏，順無漏故名為無漏者，如何無漏定正現在前，少支有漏、少支無漏？

論「起不俱時斯有何失」，經部通也。起身識時不起喜受，起喜受時不起身受，斯有何失？准此，不說身識及輕安是真無漏也。
論「若謂喜樂至及四支理」，牒有部難也。
論「此亦無過至如有尋伺」，經部通也。經部引自許為喻。彼部許尋、伺不俱起而竝立為支，而初定有五支也。
論「若謂尋伺至為喻不成」，牒有部難也。夫為喻之法，兩宗共許方可成喻。我宗不許二前後起，為喻不成。
論「此非不成至不能說過故」，經部通也。我前根品中，以立因云心之麁、細更互相違故不應俱，又汝於我前說之因不能說過，所以為喻得成。夫因明法，若不共許先立宗破訖，彼雖不許，非不成也。
論「由此可說至不說想等」，經部就自宗釋也。由初定中立尋、伺、喜、樂受支故，減前支故立後靜慮，即由此理初說五支。減初尋、伺立第二定，減其喜受并尋伺三立第三定，減其樂受并前三支立第四定。想等無減，故不立支。
論「或應說何故初唯立五支」，經部反徵也。若不如我所釋，汝應說何故初定唯立五支？
論「若謂此五至故立為支」，牒有部計也。
論「此不應理至勝尋伺故」，經部破也。
論「雖有一類至共施設故」，雖一類有部師釋初定立五支為資初定故。然非經部古昔諸軌範師共施設故。
論「應審思擇至名內等淨」，兩部諍初、二定樂支已，次共評論第二定內淨支也。此是有部令經部應審思也。
論「此定遠離至如河有浪」，經部釋也。即是此第二定遠離尋、伺鼓動、相續清淨轉，名內等淨也。
論「若爾此應至此即信根」，有部與經部出過。若謂無尋、伺故名內等淨，此即內淨無體，如何得說十一實事？破也。「是故應說此即信根」，歸有部正義也。
論「謂若證得至名內等淨」，此廣釋也。前初定中離其散地，今第二定離其定地。既自得二定離於初定，於其定地亦可離中有深信生，即所生信名內等淨。
論「信是淨相至立內等淨名」，釋名也。「信是淨相」，釋淨名也。「離外」，釋內名也。「均流」，釋等也。「淨而內等故立內等淨名」者，合釋也。
論「有餘師言至皆無別體」，述餘經部師釋也。
論「若無別體心所應不成」，有部難也。
論「心分位殊亦得名心所」，經部通也。
論「雖有此理非我所宗」，論主意許經部理，而言許有部也。

論「如上所言至知決定然」，外人問有部也。
論「汝等豈言喜非喜受」，有部問外人也。
論「如餘部許我亦許然」，外人答也。如上座部許，我亦許也。
論「餘部云何至許非喜受」，有部徵外人也。
論「謂別有喜至其體各異」，外人答也。謂上座部計別有喜是心所法，而不是受。三定中樂皆是喜受，故喜、喜受其體各異。
論「非三定樂至分明證故」，有部非外人計，以違二阿笈摩故。阿笈摩，此云傳。
論「如辨顛倒至無餘滅樂」，引第一經也。經說三定無餘滅喜，故知三定無喜受也。
論「又餘經說至是喜非樂」，引第二經證也。既言第四靜慮斷樂斷苦先喜、憂沒。喜既先樂後，故知第三定中無喜根也。經云斷樂斷苦先喜憂沒者，謂初定斷憂、苦，三定斷喜，四定斷樂。樂、苦相對故經先說，喜、憂非對說其先沒。故《婆沙》八十一云「言第四靜慮斷苦者，依雙法盡俱說斷聲。言雙法者，謂苦與樂。離欲染時雖苦已盡而樂未盡，今離第三靜慮染已，苦、樂俱盡，俱說斷聲。離三靜慮染，樂等皆斷，何為唯說斷樂根耶？答：爾時樂盡故，知離欲界及初定染。亦斷喜等，由未盡故，所以不說。」又《婆沙》八十一云「如契經說初定憂根滅，第二定苦根滅。問：離欲染時斷憂及苦，契經何故作是說耶？答：依過對治故作是說。謂離欲染位雖斷苦根，而未名為過苦對治。於初定得離染時，過苦對治故。苦對治者，謂初定也。復次依過族性及苦所依，故作是說。謂離欲染位雖斷苦根，而未過苦所依、族性。於初定得離染時，過苦所依及苦族性，故說苦滅。所依族性，謂諸識身。問：離欲染位雖斷憂根，而未過彼對治、所依及彼族性，不應說憂初定滅。答：憂根對治、所依、族性皆在意識，既與憂根同在意識，故正斷時即說彼滅。苦根所依及苦族性，不與對治同在一識，故過對治、所依、族性方說苦滅。有作是說：第二靜慮苦根滅者，謂尋、伺滅。以諸賢聖於尋、伺中發生苦想。過諸異生厭地獄苦，能生苦想，故名苦根。」已上論文。問：四定起時有善大地，通大地十，不定尋、伺及心王，二十三法相應而起。因何唯用九法以為靜慮支？大地中念、定、慧、受，善大地中行捨、輕安、信、不定尋、伺以立定支，餘十四法非定支攝。故《婆沙》八十廢立意云：心王是主，非心所支。大地法十，念、定、慧三順淨偏勝，故立為支。受於雜染、清淨分中勢用俱勝，是故亦立。然五受中，憂、苦非定相應，故不立支。想、思、觸、欲偏順流轉不是還滅，故不立支。作意唯是欲界散地對境用勝，非諸定地，故不立支。勝解唯於無學位勝，靜慮遍於一切位勝，是故不立。善中信為眾行初基，如清水珠令心

澄淨，故立為支。掉舉定障，行捨能治；惛沈慧障，輕安能治，是故立支。慚、愧、無貪、無瞋、不放逸、不害，非極隨順諸靜慮故，此法多於欲界散地惡法為近對治勢力增強，非於定地，是故不立。精進多苦身、心，定令身、心多樂，非極相順，故不立支，然順菩提立菩提分法。不定中尋、伺二法，順淨偏強，能助等持制策於心，令離麁細對治欲惡，故竝立支。自餘心所與定不相應故，不立支也。

論「如是所說諸靜慮支」，已下一行頌，第二明染無支也。

「論曰至所染污故」，述一類隨相說，如文可解。

論「有餘師說至大善攝故」，述異說也。染定非善但除唯善，自餘通染故不除也。故前文云「非皆具有」。

論「契經中說三定有動」，已下一行頌，大文第三釋經中說不動也。

「論曰至災患有八」，釋前經也。以無八種災患，故名不動。

論「其八者何」，問也。

論「尋伺四受至說為不動」，答也。

論「然契經說至喜樂所動」，述釋餘經不同也。若通欲界兼息風說，即有八災。若唯對色界定內心所，即離尋、伺、喜、樂。

論「有餘師說至照而無動」，述異釋也。

論「如定靜慮所有諸受」，已下一行頌，第四明生靜慮也。

「論曰至四識相應」，述初生靜慮。

論「第二有二至心悅麁故」，述第二定也。無餘識故，無三識相應樂。心悅麁故，無意識相應樂也。

論「第三有二至受有差別」，述後二定也。第三定中心悅細故，有意地樂。第四定中心轉寂故，唯有捨受也。「是謂定生受有差別」者，結也。

論「上三靜慮無三識身」，已下一行頌，第五明借識也。

「論曰至觸及發表」，述上地以無尋、伺，無三識身及發表心。借初定心，以五識身及發表心定與尋、伺相應故。

論「此四唯是至以下劣故」，述唯借無記，不借染、善。生上已離下染，亦不起下劣善故。問：生上三定起下眼、耳二通，是何無記？有人云：唯是威儀心，或是緣威儀心，或似威儀心。皆謂不然，耳識不可是威儀心，發語表業亦不可說是威儀心，違多論故。若謂發語表業，是第二師，從威儀心更生意識，緣十二處，亦名威儀心故。此發語表心名威儀心者，此亦非理，豈可二定已上發語表業心皆從威儀心後起耶？若依第一師解，何得是威儀心？第一師唯以發威儀意識是威儀心。語既非威儀，何得是威儀？以此故知四無記心攝心不盡。既無記色攝色不盡，何妨四無記亦攝心不盡。問：

既言四無記攝無記心不盡，未知借識是何無記？答：此借識心是自性無記。耳識非威儀，非威儀無記。上地無工巧，非工巧無記。變化唯在意，非變化無記。異熟非異地起，非異熟無記。以此故知唯是自性。
論「如是別釋靜慮事已」，下一行頌，第六明等至初得也。
「論曰至生自地時」，述淨本等至全不成者，由二得也。
論「下七皆然至無由生故」，述下七地皆具離染及生，有上地故。有頂唯一，無上地故，不可說生。
論「遮何故說全不成言」，問也。頌初言全不成而得，遮何而說？
論「為遮已成更得少分」，總答也。
論「如由加行至順退分定」，指事釋也。已成根本靜慮，更得少分順決擇分，由加行得，不由離染及生得也。離自地染失退分定，退自地染得退分定。此由退得，非離染得及生得也。若全不成而初得者，即下七地由二得也。若離下地染得上地定，若從上生下得下地定，非想無上地，故無生得也。
論「即依此義至為問亦爾」，此問淨定有由離染得，亦由離染捨。有由生得，後由生捨。
「論曰有至應如理思」，廣答。退分雖是淨定，許與煩惱相出入故，若斷自地煩惱時捨，若退自地煩惱時得。由生得、捨、准此可知。
論「無漏但由至皆如理應思」，述無漏也。
論「豈不由入至無漏等至」，此問意者，超越聖人依根本地入見道時，亦加行得，非離染得。因何前說全不成者唯離染得？
論「此非決定至決定得者」，答也。加行入見道時不定。若未離染入見道者，未得根本定，故不得也。若超越者即得根本，以不定故，不言加行得也。若聖人離下染時，決定皆得根本無漏，以決定故，唯說離染得也。
論「染由受生至得此地染」，述染等至由二得也。
論「何等至後生幾等至」，下兩行頌，第七明相生也。文中有三：一三定相生、二淨定相生、三超間相生。此文第一三定相生。
「論曰至淨及無漏」，此述無漏唯生淨定及無漏定，不生味定。《正理論》云「以極相違，故不生染。此言極者，對淨定說。淨定雖是相違，非極。」
論「然於上下至各淨無漏」，述超不越至第四也。從數自地為一，次地為二，隔一地為第三。必不能超越二地者，由此從初靜慮無間生六，謂生自地、第二定、第三定，各淨、無漏。三地各二，故成六也。唯有上地，無下地也。

論「無所有處至上地唯淨」，述無所有無間生七。非想唯一，無無漏故。自及下二各淨、無漏二，復有六故，所以成七。
論「第二靜慮至并自地二」，明第二靜慮生八，識處生九，第三定、第四定、空處此三地皆生十，謂上、下各二地，并自地有五，五各二故總為十也。
論「類智無間至依緣下故」，述從類智能生無色淨及無漏，非法智也。《正理》意云：依、緣別故。以法智依六地、緣欲界。無色淨及無漏依無色、緣無色，不相生也。下地類智生無色者，必得緣境，境地懸超觀心難起故。由此相違，不能無間生也。
論「從淨等至自地染污」，述淨定生與無漏同，唯加兼生自地染污。准此，諸地無漏數上更各加一，謂染污也。
論「故有頂淨至餘生十一」，此述淨定數增無漏，有頂生六、初定生七、無所有八、第二九等，皆依無漏加自地染。
論「從染等至至生次下淨」，述染生也。染唯生自地染及自地淨，并生次下地淨。欲界通生得，上地唯加行。
論「若於染淨至從染生淨」，問也。味定是貪與無明俱，不能了知染、淨之相，如何於下淨定生尊重故生下淨也？
論「先願力故便能覺悟」，答也。如文可解。
論「無漏與染至故三有別」，述三定相生不同也。
論「如是所說至生染不然」，明淨定生染、味定生染，與非定善及非定染不同也。
論「謂命終時至生一切染」，明生得淨與定不同也。若生得善心命終，通生二界中有結生心及無色生有，此心唯是染，故生一切染也。
論「若從生染至未離下故」，明生染與定染不同也。若染污心命終，能生自、下一切地染，不能生上染。以若離染即不染心命終，若不離染即不能生上地故。
論「所言從淨生無漏者」，已下兩行頌，第二明淨定相生也。
「論曰至順勝進分攝」，述諸地具四分定多少也。
論「於此四中至能生無漏」，述四分定中，唯順決擇分能生無漏，非餘三也。
論「所以者何」，徵。唯第四生無漏也。
論「由此四種至唯從此生」，答所以也。以四分定各有別相，既唯決擇分能順無漏，故知唯決擇分能生無漏。
論「此四相望至謂自非餘」，述四淨定自相生，不望無漏及味定也。「初能生二」，謂順退分生順退分，及生住分也。「第二生三」者，謂順住分生順住分、生退分定及勝進分。「第三生三」者，謂勝進分生勝進分，及決擇分順住分也。已上皆次第生，不隔

越。「第四生一謂自非餘」者，順決擇分唯生自類不生勝進，與前不同。詳其意趣，以住決擇分者樂斷諸有，修無漏故，不生勝進分也。《正理論》一說相生同此論。有說：亦生順勝進分，皆次相生無隔越也。又《正理》云「若順煩惱名順退分，諸阿羅漢豈有退理？非彼猶有順退分定可令現前，離染捨故，雖有此難而實無違。謂順住中有順退者，亦得建立順退分名。從彼有退，如先已說。」已上論文。今詳此釋由未盡難。於住分中立退非理，於三分中例亦應然，此即四分有雜亂失。今作一釋：此唯說退分順煩惱者，據中、下緣令起煩惱。若勝緣力起煩惱者，亦從下住分生煩惱也。如異生離惑，若全離地染，以難退故即容命終。分離地染有退分故，要還却退方得命終，以易退故。聖分離染并無漏得分離欲者，容有不退不進而命終者。退與不退更有異緣，非唯退分。若起惑勝緣強，劣住分亦退；若起惑緣劣，有退分不退。

論「如上所言淨及無漏」，已下一行頌，第三明超間相生。

「論曰至越一名超」，述根本地有兩類定，謂淨及無漏，及諸地出入不同，立名有異：一往上名順、二還下名逆、三同類名均、四異類名間、五相隣名次、六越一名超。若先識六例，述超方易，故先例也。

論「謂觀行者至現前數習」，述順、逆、次、均入加行也。先上、下、均、次入有漏，次上、下、均、次入無漏也。

論「次於有漏至現前數習」，述間、次加行也。

論「次於有漏至超加行滿」，述有漏、無漏均、超加行，此時名為超加行滿。

論「後於有漏至名超定成」，述超定成根本也。

論「此中超者至超入第四」，述超唯至第三，隔一地名第三。不超二地，名不至第四。

論「修超等至唯人三洲」，述依身及處也。所以人中不簡無根、二形等，以是聖人，不勞簡故。所以言人者，簡天也。

論「不時解脫至修超等至」，簡時解脫及有學也。定自在故，簡時解脫。無煩惱故，簡有學也。《正理論》云「唯欲三洲，除北俱盧，然通男、女不時解脫諸阿羅漢。要得無諍、妙願智等邊際定者能超非餘。勝解作意不能無間修超等至，勢力劣故(已上論文)。」

論「此諸等至依何身起」，此下一行頌，第八明等至依身不同也。

「論曰至可厭毀故」，述諸定上依自、下身，下定不依上身也。一無用故、二自有勝定故、三下勢力劣故、四已棄捨故、五可厭毀故，由此五因上身不起下定。

論「總相雖然至盡餘煩惱」，述總相說，依上地身不起下定。若委細說，生非想上地起下無所有處無漏定，斷非想惑非無用故、自無

此勝定故、勢力勝非想故、非棄捨故、非可厭毀故。若依下七地即不起下無漏，以自有無漏，起下無用；及劣上無漏，故不起下也。「為盡所餘煩惱」者，是非無用也。自無無漏，欣樂起故，非餘緣也。「唯無所有處隣近故不起餘」者，以隔越故。
論「此諸等至緣何境生」，已下一行頌，第九明所緣。
「論曰至應成善故」，述味定境也。但緣自地有漏，明所緣法已離染故，不緣下因；愛地別故，不緣上因；應成善故，不緣無漏因也。
論「淨及無漏至非無漏境」，述淨無漏靜慮境同異。唯除無記無為，無漏不緣，以非諦故，與淨定別。自餘一切與淨定同。
論「根本地攝至下地法滅」，述無色根本緣境通局也。無色根本無遍緣智，極寂靜故，不緣下地有漏及滅，亦能緣下無漏類品，自、上皆緣。《正理論》云「以下地法不寂靜故，本善無色極寂靜故，由此理故，經於無色皆言超越一切下地。於諸靜慮不如是說，以本無色不緣下繫，是故於下說超越言。諸靜慮中有遍緣智，故於下地不言超越。既說超越色想等言，故知但依超所緣說。若此超越為顯離繫，應說超一切，非唯色想等。又靜慮中應言超越，《婆沙》第十云『四無色地亦有此無我行相，而不能緣一切法。謂空無邊處非我行相，緣四無色彼因、彼滅。一切類智品道及四無色非擇滅，一切類智品道非擇滅，并一切虛空無為，或欲令是一物、或欲令是多物，此行相盡能緣。如是乃至非想非非想處非我行相，緣非想非非想處彼因、彼滅，一切類智品道及非想非非想處非擇滅，一切類智品道非擇滅，并一切虛空無為，或欲令是一物、或欲令是多物、此行相盡能緣。』此是《婆沙》評家正義(已上論文)。」
論「無色近分亦緣下地，彼無間道必緣下故」，言亦緣下者，顯近分中亦緣上也。
論「味淨無漏三等至中」，已下半行頌，第十明三等至斷惑不同。
「論曰至以勝已故」，述無漏斷惑，味不斷也。
論「若淨近分至亦不能斷」，述未至斷次下地，中間不能斷也。
論「近分有幾何受相應」，已下半行頌，第十一明近分多少等。
「論曰至未離下怖故」，述近分通八地，及唯捨相應所以也。
論「此八近分至故作是說」，述初近分亦通無漏。餘七唯淨皆無味定，有結生心，明有生染。《正理論》云「上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故。此地極隣近多災患界故，以諸欲貪由尋、伺起，此地猶有尋、伺隨故(已上論文)。」
論「有說未至定至具有三種」，述異說也。
論「中間靜慮至中定不然」，述中間定與未至定有別義也。

論「復有別義」，已下半行頌，第十二明中定與下、上別。
「論曰至無如此故」，述唯初上二下有中間定，自餘諸定無升降故無中間也。
論「此定具有至苦通行攝」，述中間定具三異近分，捨受同近分也。
論「此定能超至為大梵故」，述中定果。《正理》七十八云「唯初近分名未至者，為欲簡別餘近分故，非此近分乘先定起，又非住此已起愛味，依如是義立未至名。非上定邊亦名未至，皆乘先定勢力引生，及住彼時已起味故。毘婆沙者作如是說：未至本地立未至名，是本地德未現前義。此中間定具味等三，以別繫屬一生處故。謂極修習中間定者，未來當在大梵處生，故亦具三。如根本定，非根本地起愛貪，彼如所味有別，能味亦別故。此有勝德可愛味故，無漏定生，亦漸減故。此亦一向捨受相應，無三識身故無樂受，無喜受者已不共初。然於初貪未能離故，又由自勉功用轉故。非憂、苦者，已出欲故。由此一向捨受相應(已上論文)。」論「已說等至」，結上也。「云何等持」，引下也自此已下大文第四明等持也。文中有四：一明尋、伺等三；二明單空等三；三明重空等三；四明四修等持。等至、等持、等引別者，等至通有心、無心，唯定不通散。等持唯有心，通定、散。等引唯是定，唯有心。《婆沙》六十二云「問：等持、等至有何差別？有說：應作四句。有等至非等持，謂二無心定。有等持非等至，謂不定心相應等持。有等至亦等持，謂一切有心定。有非等至非等持，謂除前相。」又《婆沙》一百四十一「問：何故名等持？答：平等持心令專一境，有所成辨，故名等持。」云云多釋，廣如彼論。
論「經說等持總有三種」，自下半行頌，第一明有尋、伺等三。文復有三。
「論曰至及未至攝」，述第一也。
論「無尋唯伺至中間地攝」，述第二也。
論「無尋無伺至非非想攝」，述第三也。
論「契經復說三種等持」，已下一行半頌，第二明單空三等持也。
「論曰至相應等持」，明空等持也。《正理論》云「故說空等持近治有身見，身見亦有二行相故。謂空行相近治我所見，非我行相近治我見。觀法非我名非我行相，觀此中無我名空行相，由此治別。問：知此非我、此中無我，二種行相竟有何別？答：非無差別。言此中無我，不能顯我畢竟無體故。謂此但顯彼此互無，不能顯成畢竟無我，以有體法亦互無故。若言此法非我，便顯我畢竟無，以一切法法相等故。由此若修非我行相，便治我見。修空行相，治我所見。如何無別(已上論文)？」

論「無相三摩地至三有為相」，述第二也。《正理論》云「或復相者是因異名，涅槃無因故名無相。或相謂世蘊上、中、下，涅槃異彼故名無相。」
論「無願三摩地至得無願名」，第三述無願也。言「餘諦十種行相」，非常、苦是苦下二行，因等是集下四行，可厭患故緣之無願，無願即是厭之異名。道如船筏必應捨故，亦不願也。
論「皆為超過現所對故」，釋無願義。於苦、集、道現所對境，皆欲超過至涅槃故，故名無願。《正理》七十九云「如是空等三三摩地，三摩地相雖無差別，而依對治、意樂、所緣，如其次第建立三種。由意樂故不願三有，理且可然，有過違故。寧由意樂不願聖道？以諸聖道依屬有故。若爾，何用修習聖道？以是涅槃能趣因故。非離聖道有得涅槃，為求涅槃故修聖道。道如船筏必應捨故，亦由意樂不願聖道，故緣道行相亦得無願名，以本期心厭有為故。」述曰：此與《婆沙》大意同也。對治我、我所是空意樂，證涅槃是無相意樂，捨有為是無願意樂。
論「空非我相至相相似故」，由此二行相，雖緣可厭法，不取可厭相，不得無願名。「涅槃相似」者，涅槃無男、女等相。此非我空無男、女相等似涅槃也。
論「此三各二種至等持別故」，述通漏、無漏也。漏是世間，無漏是出世間。
論「世間攝者至唯通九地」，述地別也。
論「於中無漏至為入門故」，述名異也。
論「契經復說三重等持」，已下一行半頌，第三明重空三摩地也。「論曰至立空空等名」，總釋三名也。緣前空取空相，名空空。緣前無相取無相相，故名無相無相。緣前無願取無願相，名無願無願也。
論「空空等持至勝非我故」，述第一也。《正理》云「謂彼先起無學等持，於五取蘊思惟空相，從此後起殊勝善根相應等持，緣前無學空三摩地思惟空相，於空取空故名空空。如燒死屍以杖回轉，屍既盡已杖亦應燒。如是由空燒煩惱已，復起空定厭捨前空，重空等持空行相後起，即復還與空行相相應，唯此最能順厭捨故。非我行相即不如是，見無我者於諸有為法起厭背心，不如見空故。諸有已見諸法非我，而於諸有猶生樂著，以於諸行中不審見空故。由此空定雖二行相俱，而但名空，不說為非我，空於厭捨極隨順故。」述曰：空行對除我所，現見世間知物非我所有，不貪求故。
論「無願無願至為厭捨故」，述第二也。《正理論》云「重無願等持，非常行相後起，即復還與非常行相相應，唯此可能緣厭道故。非苦行相能緣聖道，聖道非苦，趣苦滅故，苦法不能趣苦寂滅。亦

非因等四能緣聖道，以聖道不能令苦續故。非道等四者，此厭捨道故。非欣行相能為厭捨，豈不如無願不願聖道而作道等四，此亦應然。此例不然，無願正厭有，兼於聖道起不願心故。謂前無願正厭於有，聖道依有故兼不願。雖望意樂說不願道，而於聖道非正憎厭，故亦能作道等四種。無願無願正憎厭道，故以非常觀道過失。道等行相無容厭道，是故於此不作彼四。(已上論文)。」

論「無相無相至非離繫果故」，述第三也。不取滅者，既緣道、滅，若緣滅相濫生滅也。非擇滅是無記，故非妙相。非離繫果，故非離相。

論「此三等持至無漏不然」，漏、無漏分別也。無漏觀道皆為欣行，此為厭故，非無漏也。問：二緣聖道取空、非常，理可名為厭捨聖道。無相無相但緣無為作靜行相，何名厭道？答：此欣無學無相等持不轉之因，故名厭道。謂彼定起，義作是言。無相等持不生為善，此既欣讚聖道不生，如何不名厭捨聖道？問：前無相定非此所緣，如何此名無相無相？或應許此定不緣非擇滅，但緣無學無相不生。答：此亦不然，准前釋故。謂緣無相之非擇滅，此非擇滅亦離諸相。緣無相無相故，得無相無相名。緣無相境作靜行相，是故此定從境立名。

論「唯三洲人至八本中間」，明依身及人依地分別也。《正理》云「唯不時解脫，以時解脫愛聖道故。依十一地，除上七邊，以上七邊無勝德故。若在欲界，從未至攝，聖道後起。若在有頂，無所有攝，聖道後生。餘皆自地聖道後起。就總類說，此從法、類、苦、滅四智無間而生。若就別說，欲界攝者非類後生，上界攝者非法後起，前二非滅後起，第三非苦後生，餘行相後起此定故。應得此者，皆盡智時由離染得，後由加行方起現前。唯我世尊，不由加行順趣解脫起此現前，於道尚厭豈欣諸有。此後亦起聖道現前，然厭道故非無間起。欲界攝者，是思所成。餘修所成，依定起故。(已上論文)。」

論「契經復說四修等持」，已下兩行頌，第四明四修。四修名字，如文可解。

「論曰至理實通餘」，述第一修也。先引經說現法樂住，後釋經也。善言通攝淨及無漏定。「修諸善靜慮」者，謂四無漏及四淨。舉初顯後，故經但說初靜慮也。

論「不言為住至便不住故」，釋通難也。既修此定，現在先受離生喜樂，後生梵眾受樂同此，何不言住後法樂也？以後法樂非定住故，或退即不受、或生無色等亦不受、或入涅槃亦不受，非如現法樂住決定受也。《正理論》云「詳此唯說現法樂者，為令棄捨樂現

欲樂，說現定樂令其欣樂。或現樂住是後樂依，但說所依能依已顯(已上論文)。」
論「若依諸定至殊勝知見」，第二修也。
論「若修三界至得分別慧」，第三修也。
論「若修金剛喻定至依自說故」，第四修也。修無漏及淨定，總有四意：一為現法樂住、二為殊勝知見、三為分別慧、四為諸漏永盡，即就四果立四修也。◎
俱舍論疏卷第二十八
有道國保延三年十一月廿八日點了。
今日大殿下春日詣云云。
以興福寺慈恩院一交了。　樹海

俱舍論疏卷第二十九

沙門法寶撰

分別定品第八之二

◎論「如是已說所依止定」，大文第二明依定功德。就中，一明四無量、二明八解脫、三明八勝處、四明十遍處、五明得依身、六明起定緣。此下三行頌，第一明四無量。
「論曰至感無量果故」，第一釋無量名。「無量有情為所緣」者，從境名也。「引無量福」，因無量也。「感無量果」者，果無量也。以緣無量有情故、得無量福故，得無量果。以此四行有三無量，故名無量。《婆沙》八十一更有三釋「一云：對治無量戲論煩惱故；二云：對治無量放逸煩惱故；三云：如是四種是諸賢聖廣遊戲處，故名無量(已上論文)。」
論「此何緣故唯有四種」，第二述無增減，先問、後答。此即問也。
論「對治四種多行障故」，答也。
論「何謂四障」，問也。
論「謂諸瞋害至建立慈等」，答也。以多行障有四故，所以唯四不增不減。即是慈對嗔，悲對害，喜對不欣生，捨對欲貪、嗔。《正理論》云「嗔謂心所，欲殺有情、欲惱有情，心所名害。耽著境界，於諸善品不樂住因，名不欣慰。於妙欲境起染欣慰，情無厭足，名為欲貪(已上論文)。」
論「不淨與捨至斯有何別」，問二別相。
論「毘婆沙師至如次能治」，引《婆沙》答。
論「理實不淨至捨能對治」，論主正解。
論「四中初二體是無嗔」，述古一師釋也。
論「理實應言悲是不害」，論主正釋。《正理論》云「有作是言：悲是不害，近治害故。理實如是，但害似瞋，以瞋名說。悲之行相亦似無嗔，立無嗔名，實是不害(已上論文)。」
論「喜即喜受至貪所引故」，述古釋。《正理論》云「諸古師說：喜即喜受，捨即無貪。」
論「理實應用二法為體」，論主正釋，謂捨應以無貪、無嗔為體。《正理》云「是故此喜定非喜受，以忻為體。或即無貪，謂別有貪是惡心所，於有情類作是思惟：云何當令諸所有樂彼不能得，皆屬於我。喜能治彼，故是無貪，此與喜根必俱行故。三地可得，如悔憂俱，喜亦無貪。分明相者，於他盛事心不貪著，知他獲得深生欣

慰，心熱對治說名為喜。故知此喜亦無貪性(述曰：以治貪故名無貪性。如不淨觀觀雖是慧，以治貪故，無貪為性)。」又云「且捨與慈有差別者，慈能對治嗔所引嗔，無嗔為體。捨能對治貪所引嗔，無貪為體。豈不如捨無貪為性，亦能對治貪所引嗔。如是許慈無嗔為性，亦應能治嗔所引貪。此難不然，行相違故。謂捨行相雙違貪、嗔，捨親非親差別相故。從此愛、恚俱不生故，即由此故，捨唯無貪，正能治貪兼治嗔故。慈之行相違嗔非貪，於諸有情與樂轉故(嗔與慈與樂相違故)。由此慈、捨雖俱違嗔，而慈順貪，捨能違害，是故此二極有差別(已上論文)。」

論「此四無量至入捨等至」，述四行相別。《正理論》云「此阿世耶有差別者，觀有情類如己謂慈，樂有情類離苦謂悲，於他興盛欣慰謂喜，於親、怨相不思謂捨。」《婆沙》八十一云「尊者世友作如是說：授與饒益是慈相，除去衰損是悲相，慶慰得捨是喜相，忘懷平等是捨相(已上論文)。」

論「此四無量至寧非顛倒」，問也。

論「願欲令彼至相應起故」，答也。此中有三：一善願故非倒、二意樂故非倒、三勝解故非倒。

論「設是顛倒復有何失」，縱釋也。前三解非顛倒，今解縱是顛倒復有何失。

論「若應非善至相應起故」，若以是倒應非是善者，理則不然，此與三善根相應起故。

論「若應引惡至治嗔等故」，若以是倒應引惡者，理亦不然，能治嗔、害及貪等故。

論「此緣欲界至嗔等障故」，述所緣唯欲界一切有情，以能治緣有情嗔等障故。

論「然契經說至以顯器中」，通經也。經說修慈思惟一方一切世界者，舉欲器世界取中有情。

論「第三但依至未至中間」，述依地也。

論「或有欲令至方能起故」，述異說。此師意說：未至無也，以四無量容預德故，已離欲者方能起故。未至器速多非離欲，故言無也。

論「或有欲令至皆無量攝」，又述異說。此師意說：定、不定地、根本、加行，以皆緣無量有情，授與饒益、除去衰損、慶慰得捨、忘懷平等故。

論「前雖說此至有情境故」，述不斷障有三因：一有漏根本靜慮攝故。此不斷惑，如前已說。二勝解作意相應起故。夫斷惑者共相作意，此是勝解，故不斷惑。三遍緣一切有情境故。夫斷惑者，緣於法境不緣有情，此緣有情故不斷惑。

論「此加行位至能治四障」，述說伏治四障因也。「四無量根本」者，謂根本定，在此位無嗔等障。言治四障，在加行位。或在根本亦名治障，令已斷障得更遠故。
論「謂欲未至至能斷諸惑」，釋上加行位制伏嗔等。謂在欲界聞、思心中及未至定，先修無量，為斷道加行伏嗔等，引斷道生斷嗔等惑，方生根本四無量也。說能治四障者，據加行說。
論「諸惑斷已至之所蔽伏」，釋惑。此能令已斷更遠。言「治四障」者，據令更遠說。
論「初習業位云何修慈」，問：欲修慈加行云何？
論「謂先思惟至如是快樂」，述薄煩惱者初習業也。
論「若彼本來至總成七品」，述煩惱者加行位中，先分有情為七品也。
論「分品別已至與上親等」，述勝解與樂心、上怨等與上親等也。雖能緣而未遍，非至根本。
論「修此勝解至慈無量成」，述漸能廣至成位也。
論「若於有情至現可見故」，述能修人異也。一切眾生有其二類：一樂求人德、二樂求人失。一切眾生復有二相：一者德相、二者失相。斷善者亦有德相，獨覺者亦有失相。樂求德者，見闡提德，見闡提果相知有善因故。樂求失者，見獨覺失，見其果相知惡因故。樂求德者修慈易成，非樂求失。
論「修悲喜法准此應知」者，准慈釋，有七等，先上親也。不說捨修加行，先處中故。
論「謂觀有情至實為樂哉」，廣述悲、喜二行相也。加行雖同，行相異故。
論「修捨最初至與處中等」，述修捨加行。其捨先捨處中，次捨下怨乃至上親，以貪難捨、嗔易捨故。《婆沙》八十二「評曰：應作是說，非四無量如說而生。所以者何？修觀行者隨樂生故，前後不定，如通解脫勝處遍處。問：若未起初定無量，能起第二定無量不？一說不能，一說能。如未起下地無漏，能起上地無漏亦爾。問：為下地無量後起上地無量速疾？為上地無量後起下地無量速疾耶？答：上地無量後起下地無量速疾，非下地無量後起上地無量速疾，猶如學書。問：初定無量無間即能起第二定無量不？有說不能，必修自地加行，引發方現前故。有說亦能，已熟修者起一加行，或無加行能歷諸地，或上或下起無量故。」《婆沙》八十三云「如契經說：住慈定者，刀、毒、水、火皆不能害，必無災橫而致命終。問：何故爾耶？尊者世友作如是說：以慈是不害法故。有說：慈勢力大故。有說：慈為饒益他，諸天善神皆擁衛故。大德說曰：若住慈定，色界大種遍身分生，令所依身堅密如石，故不可

害。慈定在初，故說慈定。有多說悲等不及慈，大德說曰：由二因緣捨最為勝。一由所作，謂若作捨能斷貪嗔；二由寂靜，謂於有情無分別轉故捨最勝(已上論文)。」

論「此四無量至唯不成喜故」，述人通三洲，非天等也。若於初定得一必四，若三定已上得一必三。

論「已辨無量次辨解脫」，已下三行頌，第二明解脫。

「論曰至觀外色解脫」，釋初解脫。言「內有色相觀外色」者，謂勝解作意。觀自己身被虫噉等，見內身相及見外虫，故言內有色相觀外色解脫。故《正理》云「經言有色觀諸色者，為顯何義？非未除色，能如實通此經深義。然諸先聖傳授釋言，未能伏除緣內色想，是有色義。云何知然？第二解脫差別說故。謂於第二既作是言：內無色想觀外諸色。故知初解脫未除內色想。由此論者建立最初，名內有色想觀外色解脫。謂觀行者，如害怨屍，雖已離欲貪而為令堅固，以不淨行相復觀外諸色。由於外色數觀察故，於內色中亦生厭想。如樂淨者，頸繫狗屍極懷羞慚深生厭惡。如是觀外不淨相已，方內色身亦是不淨。觀心淨故，見內身中三十六物不淨充滿，如觀篋中眾色類物，名初解脫極成滿位。此成滿位解脫何法？謂心於色不樂、憎背、訶毀、厭惡，遮止欲貪，即解脫欲貪，是無貪性故。(已上論文)。」

論「二內無色想觀外色解脫」，釋第二解脫。言「內無色想觀外色」者，謂勝解作意，見內自身被虫食等，不見身相，唯見虫等，故言內無色想觀外色解脫。故《正理》云「修觀行者，從此後時漸復遣除緣內色想。謂以勝解想自命終，輿載遺身置棄屍處，種種禽獸爭共食噉，須臾身盡唯見禽獸。或於是處以火焚燒，乃至遺灰風所飄鼓，須臾身盡唯見空界。或想自身如蘇、鹽等，為火、水等之所融消，乃至身無唯見火等，名內無色想觀外色解脫。此勝解力除色想故，雖緣身起而不見身。既已遣除緣內色想，心相續轉無別事業，勝輕安樂任運現前。於此位中數數修習，緣色處境厭背行相，是名第二解脫成滿。亦如第一解脫欲貪，雖於先時修不淨想已得解脫緣色欲貪，而無始來我愛難遣，若觀身有仍恐退生，故後復修內無色想厭惡色觀。清淨過前。行者爾時依初靜慮得此二觀，深生味著，為欲令此轉增進，故入第二靜慮復修二解脫，復修二法次第如前(已上論文)。」

論「三淨解脫身作證具足住」，釋第三解脫。故《正理》云「彼瑜伽師久觀不淨，厭惡轉故令心沈慼。為欲策發令暫生歡，或為暫解久修勞倦，或為自審驗不淨觀堪能，故彼復依第四靜慮，於欲界色起淨勝解，先取寶衣、花等淨相，由勝解力漸廣思惟，遍於所緣作淨行相。如契經說：彼於後時應取少淨相總思惟諸色。此雖策心而

不掉舉，雖觀淨相而不起貪。既知善根勢力增上，次復於境略聚其心，於一所緣觀淨而住，此位名曰淨解脫滿，能究竟捨不淨想故。此淨解脫，亦如第二內無色想觀外諸色(已上論文)。」
論「四無色定至第八解脫」，列餘解脫名，義如後釋。
論「八中前三至想觀增故」，述前三體。前三以無貪為體者，以近治貪故。然契經中說內有色想觀外色者，非是以想慧為體，以於此時想觀增故。如四念住及宿住念等，實慧為體而說念也。若慧為體，應近治廢。
論「三中初二至行相轉故」，述前三解脫行相別也。
論「三并助伴皆五蘊性」，述三解脫眷屬體也。
論「初二解脫至心澄淨故」，述三解脫依地別也。欲界初定有顯色貪者，由眼識身所引起故。
論「餘地亦有至非增上故」，述欲界聞慧亦有此三。於三定中亦有三種，非增上故，不立解脫。初、二定中亦有第三，於四定中亦有初、二，以非增上，故不建立。《正理論》云「雖欲界中亦容得有，而為欲界貪所凌雜，故不建立二解脫名。三、四定中雖亦得有，去所治遠勢力微劣，又樂淨伏，故不得名(三定樂伏，四定淨伏)。第三解脫依後靜慮離八災患，心澄淨故。第四并近分，立後靜慮名。相似善根下地雖有，非增上故，不名解脫，欲界欲貪所凌雜故。初二定中不淨伏故，第三定中樂所迷故，故皆不立淨解脫也(已上論文)。」
論「次四解脫至性微劣故」，出次四無色解脫體。於四無色唯取定善，非散善及染。
論「非散善者至亦有散善」，此述散善兩說不同。彼地散善唯生得善，無聞、思故。
論「近分解脫道至方名解脫故」，述空處近分中解脫道，緣空處故得名解脫。無間道緣下地故，不名解脫，不背下故。《正理論》中更有一釋云「諸近分地九無間道八解脫道，亦非解脫，不背下地故、緣下道雜故、又未全脫下地染故(已上論文)。」
論「然於餘處至非全分故」，通餘處說。
論「第八解脫至得解脫名」，述第八解脫體性。如〈根品〉有二釋：一背厭受、想而起此故，名為解脫，即是餘處名想受滅；或總厭背有所緣故，即是厭一切心、心所也，由此名為滅盡定也。
論「有說由此至無漏心出」，述此定入、出心異也。
論「八中前三至為所緣境」，述解脫境異也。不淨是可憎，淨境名可愛。彼非擇滅者，即是自、上有漏法及類智品道非擇滅也。
論「第三靜慮至所動亂故」，述第三定無解脫所以也。
論「行者何緣至彼方成故」，述修淨解脫意也。

論「由二緣故至得勝自在」，述修解脫意也。等者，等勝處等。
論「故能引起至種種作用」，述得定自在即能起無諍等作用也。
論「何故經中至各在邊故」，述經中二解脫得身證名所以也。
論「已辨解脫次辨勝處」，已下一行頌，第三明八勝處。
「論曰至足前成八」，列八名也。
論「八中初二至第三解脫」，指同前也。
論「若爾八勝處至或終不起」，述與解脫體等雖同而力用異。即是勝所緣故名為勝處。解脫為因、勝處為果，因修解脫入勝處故。前三解脫於諸色中，但能總取不淨、淨相。今八勝處於諸色中，分別少多青等異相故。前解脫但於色中棄背欲貪及不淨想，今八勝處能於所緣分析制伏令隨心轉。由此證知，第三解脫總取淨相故立一名，八勝處中後四勝處差別取故分為四種。言勝處者，《婆沙》一百四十一云「問：何故名勝處？答：降伏所緣、摧滅貪愛故名勝處。」《正理》云「或於是處轉變自在，不隨起惑故名勝處。勝於處故，立勝處名。或此善根即名為處，處能勝故立勝處名(已上論文)。」
論「已辨勝處次辨遍處」，下一行頌，第四明十遍處。
「論曰至故名遍處」，述名也。即是周遍緣此四大、四色及空、識等，名為遍處。《正理》云「經於此處皆言一想，上下及傍無二、無量，於一切處無間無隙周遍思惟，故名遍處。遍於處故，立遍處名。或此善根即名為處，行相遍故立遍處名。此中地等顯示所緣，所說遍言顯示行相。行相雖等而所緣別，是故遍處分為十種。經言一者，顯此等至思惟一類境相現前。想言顯是勝解作意。何故唯十得遍處名？此上更無遍行相故，唯第四定、空、識無邊可得說有無邊行相(已上論文)。」
論「十中前八至五蘊為性」，述體性也。
論「依第四靜慮緣欲可見色」，述所緣也。謂色處為所緣，緣假四大故。
論「有餘師說至風界為境」，述異說也。
論「後二遍處至蘊為境」，述所緣也。
論「應知此中至勝前前故」，述勝劣也。
論「此解脫等三門功德」，已下一行頌，第五明二得及依身也。
「論曰至滅盡定故」，指前說也，即是前不相應中釋。
論「餘解脫等至未曾習故」，述餘七解脫通二得也。言等者，等八勝處及十遍處。有曾習者是離染得，新習得者是加行得。
論「四無色解脫至由教力故」，述依身也。依下地身容起上地定故，無色定依三界身起。三解脫、八勝處、八遍處，由教力故唯欲界，以教在欲界故。

論「異生及聖皆能現起」，述起人也。第八解脫唯聖人起，如前已說；前七解脫通凡、聖起。
論「諸有生在色無色界」，已下一行頌，第六明起定緣。
「論曰至為起因故」，述因力也。此於先時近者、近曾起者，及數修者，數數修故，即是近同類因。由此二因力故，生色、無色。雖無教力，而得生起。
論「二由業力至生上地故」，述第二力也。謂先於欲界、或於色界等，造順生受及順後受業，在上地中業果時受，由此業力必令有情離下煩惱得於上定方得生彼。以若未離下地煩惱，必定無容生上地故。
論「三法爾力至皆增盛故」，述法爾力。劫將壞時，有情法爾皆生上界。欲生上界，法爾善根增勝，得上地定斷下煩惱。
論「諸有生在至之所壞故」，述生上二界起無色定，由因、業力，非法爾力，以第四定不為三災之所壞故。
論「生在色界至加由教力」，述在色界起上靜慮，由因力、業力及法爾力。若生欲界起上無色，由因力、業力、教力。起色界定，由業力、因力、法爾力、教力。故言一一應知加由教力。
論「前來分別種種法門」，自下一行頌，大文第三明法住時也。
「論曰至菩提分法」，此文有三：一述二種正法、二述能持人、三述住時分。此文第一，述二種正法也，一教、二證。教謂三藏，證謂三乘菩提分法。因教得證，故先明教法。若以昔教對今佛，即教先而佛後，佛因教證故。若今教對能說，佛先而教後，佛說教故。若以今證、今教，即教先而證後，故先證法。若以因證能弘教，即有證，教方住。
論「有能受持至住爾所時」，第二述能持人也。由能受持持法不滅，由有正說傳法不滅。若唯持不能說，即闕傳燈之義；若唯說而不持，即廢忘而不行，故兼之也。有能依教而行者，即證法便住世間。若持法而不行，即無加行善。若依教而正行，即生菩提分法。故由受持、正說二人，教住於世。由修行一人，證法住世。故隨三人住世時量，應知正法爾所時住。
論「聖教總言至復過於此」，第三述住時分。就中有兩說：一說證、教二法唯住千年；二說證法唯住千年，教法復過千年。此中但說正法，不說像法、末法。廣如《婆沙》一百八十二說。此說同《涅槃經》第二十二云「無上佛法當久近幾時滅耶？答云：若我弟子有能受持、讀誦、書寫、演說其義，為諸眾生之所恭敬、尊重、讚歎、種種供養，當知爾時佛法未滅。乃至見受持等者，輕毀、誹謗，汝是六師，非佛弟子。當知佛法將滅不久。」三階云：「法律禪師同十三種惡外道六師」，當此記也。今詳兩說，後說為正。所

以得知？今時有教法故。然說證法亦是從多。又准多經文說過千歲。然諸經所說，隨機不同，就別處別人以說法滅。《迦葉經》說五百年，《阿含經》說一千年，《大集經》說一千五百年，及說五重牢固，復說諸佛與欲說說法久住。又《菩薩處胎經・法住品》，此經留住或至二千年，或至三千年。又《仁王》第二云「吾滅度後八十年、八百年、八千年中，無佛、無法、無僧、無信男、無信女時，此經三寶付屬國王、四部弟子，受持、讀誦、解說其義，為三界眾生開空慧道，修七賢行、十善行，化一切眾生。」真諦法師釋云：「八十年者，正法末後八十年。八百年者，像法後八百年。八千年者，末法萬年後八千年。」准此文意，有末法也。又准《大乘同性經》下卷云「如來顯現從兜率下，乃至住持一切像法、一切滅法、善丈夫法。當知如是化事皆是應身。」准此經，滅法即是末法異名。又《法華經》第五〈安樂行〉中云「如來滅後末法中欲說是經，應住安樂行。」准此經文，有末法也。記聲聞中但云正法、像法者，略不說末法。《善見論》云「初一千年，若諸弟子勤行精進得阿羅漢果，第二千年得第三果，第三千年得第二果，第四千年得初果。從此已後是我末法。」准上論文，正法之時多得無學，像法之時得前三果，末法之時不得道果。又《善見論》云「如來正法一千年，以度瞿夷出家滅五百年。以佛令行八敬，及所度五百釋女皆得阿羅漢，各增一年，所以正法還得千年。」准此論文，諸經、論中說正法五百年者是初度女人後說，一千年者是未度女人前及八敬後說。又《法住記》云「十六羅漢各將無量眷屬，於人壽漸增至七萬歲時，已本願力用其七寶為佛造窣都婆，釋迦舍利自然流入塔中。後佛舍利塔總陷入地至金剛際，時諸羅漢化火燒身入般涅槃。次有七俱胝獨覺出世化諸眾生，至人壽漸增減八萬歲時，一時各般無餘涅槃。次後彌勒佛出世也。」又《蓮華面經》「最後佛法滅盡時，如來舍利陷入龍宮，龍宮法滅陷入金剛際。次後七日七夜天地大黑，有外道空中言：『沙門瞿曇法今滅盡。我等當得教化一切法界眾生。』發此語已，現身陷入阿鼻地獄。次後彌勒佛出世也。」已上二教但據法在，不據行、學。雖化眾生，不言欣修出世行也。如結界羯磨止息不行，非無戒律教法在世。佛法陷滅非唯一處，所說不同，由斯教異。

論「此論依攝至釋對法耶」，大文第四明論宗趣。此問也，頌答可知。

「論曰至理善成立」，歎迦濕彌羅國毘婆沙師共議論阿毘達磨理，是善成立。

論「我多依彼釋對法宗者」，述多依《婆沙論》釋。多言，顯示少有異途，謂形色、像色，過去、未來，有、非有等。

論「為我過失者少有貶量」，少有貶量毘婆沙義是我過，以非世尊大聖弟子輒有貶量，故成過失。論主謙也。
論「判法正理唯在世尊及諸如來大聖弟子」者，唯是遮餘非佛世尊及大聖弟子。准此中意，商略《婆沙》，存其《六足》及本論也。毘婆沙師，非是世尊及大聖弟子故。《六足》、《發智》是大弟子之所造，故不商略。
自下有三頌，大文第三勸學流通分。就中有三意。論主造論之時，佛涅槃後九百年中，教、證正法並皆將滅，初一頌傷歎教法，次一頌傷歎證法，第三頌勸求證法。就第一頌中有四句，初一句明佛善說教能開世眼，名世眼也。大師涅槃向有千年，故言久閉。第二句明大弟子說教。「堪為證者多散滅」，「多」言顯有少分。第三句明世眼久閉，能為證者多散滅故，無見真理人也。無見真人，故無判教人也。第四句明不見理故鄙尋思，由鄙尋思妄制教故亂聖教，亂聖教故教法滅。第二頌有四句，第一句明無教授本師。「自覺」者，佛也。「已歸勝寂靜」者，歸涅槃也。諸寂靜中，涅槃最勝故言勝，明教授本師也。第二句明無弟子教授。「持彼教者」，謂聖弟子。「多隨滅」者，謂大弟子多隨佛涅槃也。「多」者顯亦有少，明傳教授人亦無也。第三句「世無依怙」者，明無上兩人也。「喪眾德」者，以無師故無定慧德也。第四句「無鉤制惑」者，定慧如鉤，惑如狂象。狂象無鉤制御，隨意東西。諸惑無定慧鉤，亦隨意流轉。由斯證法將滅。第三頌，四句。初句「既知如來」者，法主也。「正法」者，教證正法也。「壽」者，一千年也。第二句「漸次淪亡」者，謂初百年漸次至九百年也。「如至喉」者，喻也。如人將死，氣盡至喉，知死不久。正法漸次淪亡，至九百年，將滅不久。第三句「是諸煩惱力增時」者，明惡時也。二種正法將滅，眾生煩惱增時。第四句「應求解脫勿放逸」，勸學正法也。此中三頌總有十二句，第一四句傷歎教法滅，第二四句傷歎證法滅，次兩句雙傷歎二種正法滅，次一句傷歎煩惱力增，後一句勸求解脫也。◎

破執我品第九之一

◎我有二種，一五蘊聚集假名為我：二或即蘊、離蘊，別執一物以為實我。五蘊假我不違理、教，論主不破。別執實我，違其理、教，障出離因，論主今破。故名〈破執我〉也。前之八品廣明自宗，真俗對法順無我理簡擇諸法，今破外執，故於後明。
論「越此於餘豈無解脫」，此品之中自有二分：一正破我、二勸學無我。准諸經例，問非序分不可分三。就正破我中，復分為三：一

總破別計實我、二破異部計我、三破異道計我。就前文中復分為二：一明執我過、二正明破執實我。就前文中復有四段：一問、二答、三徵、四釋。此文問也。越上品所明無我之理，別執實我，豈無解脫耶？
論「理必無有」，答也。
論「所以者何」，徵也。所以越此無我，依有我宗不得解脫。
論「虛妄我執所迷亂故」，釋也。釋中有二，先略、後廣。此略釋也。
論「謂此法外至無容解脫」，廣釋也。一切煩惱皆因執我，生死之業由煩惱起，三有輪迴因於惑、業，所以執我無容解脫。
論「以何為證至別目我體」，第二正破實我也。文中有二：一問、二答。此文問也。
論「於彼所計至現比量故」，答也。答中有二：一略、二廣。此略答也。
論「謂若我體至如五色根」，廣答也。文中有二：一正明二量、二重釋色根比量。此文初也。有法之中有其二類：若無障緣，或現量得，如六境意；或比量得，如五色根。若是無法，非二量得。離蘊執我非二量得，知體是無。
論「言五色根至如種生芽」，重釋五根比量也。文中有三：先喻、次法、後結。此文喻也，如文可解。
論「如是亦見至色根比量」，次法說也，如喻可解。
論「於離蘊我至無真我體」，後總結也。
論「然犢子部至不一不異」，大文第二破異部也。文中有二：一述宗計、二問答應破。此文初也。諸部之中唯犢子部執有實我，謂所知法中有五法藏，謂有為法分為三世，無為第四，不可說法藏第五。與前有為、無為非一非異。此中且說與蘊不一不異，即執此法以為我體。此五法藏，同《大般若》五種法海，謂三世、無為及不可說。不可說者是勝義諦，犢子部不染邪智，謂勝義諦是其我體。不同外道染污邪智，執有實我是我見攝。
論「此應思擇為實為假」，此第二問答破也。此論主問也。此第一破假實也。
論「實有假有相別云何」，外反問假實相也。
論「別有事物至如乳酪等」，論主答假實相也。色等四境別有體性，是實有相。乳、酪等物四境共成，是假有相。
論「許實許假各有何失」，外問假實過也。
論「體若是實至徒執實有」，出實有過也。一有別性故，與蘊一向異過，如別別蘊。二有因過，有實體者皆有因生，如色等蘊。若謂

無因而有實體，應是無為，同於外道見。若是無為，又應無用。皆違汝宗，徒執實有。
論「體若是假便同我說」，非是汝宗，出假過也。
論「非我所在至立補特伽羅」，外轉計也。
論「如是謬言至亦同此失」，自下第二破依蘊也。汝言依蘊者，為攬諸蘊為依？為因諸蘊名依？二俱有過，皆違自宗過。攬蘊即是假，因蘊即無常。
論「不如是立」，外轉計，依義不如論主所立。
論「所立云何」，論主徵也。自下第三破喻也。
論「此如世間依薪立火」，外答也。
論「如何立火可說依薪」，論主審定也。
論「謂非離薪至非一非異」，外答也。「謂非離薪可立有火」，明依義。「而薪與火非異」，明不一異也。
論「若火異薪至所燒即能燒」，反難成不一不異也。
論「如是不離蘊至體應成斷」，法合也。犢子部所立補特伽羅非常非斷。
論「仁今於此至火依薪義」，自下論主破也。先破火依薪，後破反難不一不異。將破火依薪喻，先審定也。
論「何所應說」，外反問也。
論「若說應言至名薪名火」，更重審定薪火體也。
論「且世共了至時各別故」，論主就假火，為出火、薪體別，俱是假有。火異於薪，破前不異義。
論「若汝所計至成無常性」，破。若同火依薪，其我即是無常，與蘊異也。違其前說，非無常不異之義。
論「若謂即於至因煖觸故」，就實火破也。若八微同聚，煖觸是火，餘七是薪。煖觸與七體、相各異，別因俱而生，如何可言依薪立火？已上破火體不依薪也。亦非此火名因薪而立，以立火名因煖觸故。已上破火名不依薪也。
論「若謂所說至或依止義」，破轉計。若謂即以俱生或依止義名火依薪。非因薪者，即應說補特伽羅與蘊俱生或依止蘊，違自立宗云不一異也。
論「已分明許至故釋非理」，重述破異也。汝若言火與薪俱及依薪故名火依薪。此即分明許火、薪體別，火隨薪滅。如是應許諸蘊若無，補特伽羅體亦非有。而不許然，故釋非理。
論「然彼於此至舉以為難」，第二破難也。此破前難異薪，薪應不熱。若熱謂煖觸，即煖觸異薪，即薪非熱，體相各異故。若謂煖合，則薪煖合，許薪名熱。雖薪火異，而過不成，如何此中舉以為難。

論「若謂木等至無理能遮」，即薪是火難。既薪即是火，依義謂何？即所喻法定應是一，無理能遮。
論「故彼所言至理不成立」，總結火依薪喻，進退推徵理不成立。
論「又彼若許至及非第五故」，第四難轉計不可說一異也。
論「若我與蘊一異俱不可說」者，牒彼計也。彼立三世、無為非不可說，第五法藏是不可說。若汝計我不可說與蘊一異者，五種爾焰亦應不可說。以我不可說異是第五故。亦不可說不異，非第五故。爾焰者，新譯名所知，舊譯名智母。真諦法師釋云：「我若異前四，則是可言，不應立第五為不可言。若不異前四，則唯有四，無第五不可言。故不可言第五及非第五。」
論「又彼施設至為何所說」，第五破施設也，論主重審定也。
論「若言此施設至故唯託蘊」，論主進退出過也。若言依蘊，假義自成。若言依補特伽羅，即違前立依於蘊也。
論「若謂有蘊至此依蘊立」，論主又牒計。計云：由有蘊故知有補特伽羅，故前宗依蘊而立。
論「是即諸色至言依眼等」，論主破前計也。因蘊知有我，說我依於蘊。因眼知有色，應說色依眼。
論「又且應說至何識所識」，論主審識識也。
論「六識所識」，答也。
論「所以者何」，論主徵也。
論「若於一時至與法一異」，彼宗釋也。由因識色等故知有補特伽羅，故說補特伽羅六識所識。
論「若爾至與觸一異」，論主難成假也。因知四境，知有假乳。乳與四境非一非異，四境是實而乳是假。因識色等而知於我，我應是假。
論「勿乳等成四至是假非實」，結成難也。如四境成乳，乳不分四。又不可說乳非四所成，由此喻顯也。總依諸蘊施設有補特伽羅，猶如世間總依色等四境施設乳等是假非實。
論「又彼所說至亦可了」，論主重審定破了我時也。眼識識色，因茲知有補特伽羅。為因了色方了有我，為了色時亦了於我。
論「若說諸色至色異眼等」，破色為了我因。於眼等了於諸色，色與眼等條然體別。因於色等了我之時，因何我與色等而言不異？
論「若了色時至別有能了」，破了色時即了於我，兩關定也。
論「若色能了至必由分別立故」，破能了同也。文中有三重破：一體同破，若色能了即能了我，即應許我體即是色。二即色假立破，或唯於色假立於我。三無二分別破，若即能了色了於我者，或不應有如是分別如是類是色、如是類是我。若無如是二種分別，如何立有色有我？有性必由分別立故。

論「若於此中至徵難亦然」，破能了別也。若先了色、後了我者，了時別故，我應異色。如黃異青、前異後等。乃至法境兩關徵難，其義亦然。
論「若彼救言至便壞自宗」，破轉救也。我之與色不一、異故，色、我能了亦不一、異者，破云：我非有為，可言與色等不一、不異；能了是有為法，如何得說非定一異？若許非有為者，便違自宗。
論「又若實有至皆無有我」，出違教失。
論「又彼既許至為緣何起」，破眼識得我也。兩關定也。
論「若緣色起至如聲處等故」，破緣色起也。若緣色起，即不了我，如不了聲。聲非是色，了色不了聲；我非是色，了色不了我。
論「謂若有識至定非眼識所了」，又以所緣緣難。色是眼識所緣緣，眼識能了色，我非眼識所緣緣，但是因眼識知者，如何眼識能了於我？
論「若眼識起至由二緣故」，破眼識了我及色，違三經。此違二緣生識經也。經云二緣生眼識者，謂眼及色。不言三緣，眼、色、我也。
論「又契經說至皆緣眼色故」，違第二經也。經既言皆緣眼、色，如何得有緣眼、我者？即壞皆義。
論「又若爾者至皆無常性」，違第三經也。經說生識緣者，皆是無常。我若生識，應是無常。
論「若彼遂謂至便壞自宗」，破轉計也。若轉計云：我非識所緣，應非所識。若非所識，即非所知。汝既不知，如何立有？若不立有，便壞自宗。
論「又若許為六識所識至為難准此」，破六識識也。文中有二：一違理、二違經。此違理也。彼宗立與色等不一不異。若眼識識故，即異聲、香等，如色。若耳識識，即異色、香等，如聲。餘識所識為難，准此。
論「又立此為六識所識至彼依意故」，第二違經失也。若我眼見及耳聞等，即是異根亦能受用異根行處。即違經說：梵志當知，五根行處境界各別，各唯受用自所行處及自境界，非有異根亦能受用異根行處及異根境。五根唯受用自境界，故受用五根行處。及意境界，唯依意故。
論「或不應執至有違宗過」，縱轉計也。若依本宗是五根境，即違經過；若轉計此非五根境，即違宗過。
論「若爾至及自境界」，犢子部引經難也。以經說五根境各別故，不許一我兼五根取。六生喻經說六根境有別故，應意不能取五根境。經以六種眾生喻於六識，名六生喻經。廣如經說。

論「非此中說至無違前失」，論主通經也。經說六根行處、境界各有差別，各別樂求自所行處及自境界者，非此中說眼等六根，但說眼等增上勢力所引意識名眼等六根。所以者何？眼等五根及所生識，無有勢力樂見等故。樂見等者，是五識後意識，獨行意識不能樂求眼等五根所行境界故，故作是說六根行處境各別也。無違前說五根各取自境界失。
論「又世尊說至境必同故」，論主更重引經證法外無我，我非所識也。達知是慧，我非達知，非慧境也。慧、識境同，證非所識也。
論「諸謂眼見至惡見深坑」，釋犢子部云見我者，即是眼根見色所有之相。所以知然？於見非我謂見我故，彼便蹎墜惡見深坑。若於我見我，何名非我謂見我也。
論「故佛經中至補特伽羅」，引經證即蘊說我也。
論「如人契經至說名為人」，重引經證也。於中後四者，謂識、受、想、思是無色。經部觸即三和，故不別說。
論「即於此中至此經了義不應異釋」，經說隨義種種名想者，皆是於蘊假立，無別我也。
論「又薄伽梵至是不可說」，又引經證十二處外更無有法也，證我無也。若非處攝，證我是無；若是處攝，非不可說。
論「彼部所誦至此有實體」，論主引犢子部所誦經。離蘊外無我實體，如文可解。
論「頻毘婆羅契經至乃至廣說」，又引經證離苦蘊外無別我也。
論「有阿羅漢比丘尼至應知諸蘊」，又引羅漢尼誦，證我假也。
論「如世尊至亦都不可得」，又引《雜阿含》證無我也。
論「經說執我至不能清淨」，又引經證執我五失也。一謂起我見，乃至越路而行；二於空性中心不悟入；三不能淨信；四不能安住；五不得解脫。由此五失，諸聖法於彼不能清淨。
論「此皆非量」，犢子部總非前所引經非聖言量也。
論「所以者何」，論主徵非量所以也。
論「於我部中曾不誦故」，犢子部答非量所以也。
論「汝宗許是量至為佛言」，論主兩關徵也。汝宗許是量，為是部故許是量？為是佛語故許是量？
論「若部是量，佛非汝師，汝非釋子」，以汝部說我，違佛說故。
論「若佛言是量者」，此所引者皆是佛言，如何非量？
論「彼謂此說至我部不誦故」，論主述彼意也。我部不誦，證非佛言，所以非量。
論「此極非理」，論主非也。
論「非理者何」，外反問也。

論「如是經文至故釋非理」，論主破。彼部不誦，證非佛言，為極非理。以犢子部不誦經，非唯上爾許，更有多經。彼雖不誦，餘部同誦，何為凶誑總非眾多佛教非真佛說？
論「又於彼部至皆無我性」，論主臆度知。彼有說一切法皆非我性經也，以佛教宗無我異外道故。
論「若彼意謂至皆非我」，論主取意破也。以我與一切法不一不異故，經言一切法皆非我性，非謂總無補特伽羅。
論「既爾至經決判故」，又引經破也。既一切法非是我故，與我不一不異故名非我者，我應非是意識所識。經說意、法二緣生識，不說我故。
論「又於餘經至想心見倒故」，論主又令會此經也。若謂有我，何故經非我計我名想心見倒。
論「計我成倒至何須會釋」，犢子部通經也。經說計我成倒者，說於非我法上計我是倒。經不言於我上計我是倒，何須會釋？
論「非我者何」，論主徵非我法也。
論「謂蘊處界」，犢子部答非我計也。
論「便違前說量不一不異」，論主難違宗也。若蘊、處、界是非我法，第五是我，我與蘊等一向非一，如何前說非一、非異？
論「又餘經說至妄分別為我」，論主引經證。計我唯於非我法上妄計為我，不於我也。
論「又餘經言至補特伽羅」，又引經證，唯於取蘊計我，不於我起，證定無我也。
論「若爾至有如是色等」，犢子部即引前經別文證有我也。既言我有色等，故知有我。
論「此經為顯至如聚如流」，論主通經也。此經文是以宿住智，緣過去生一相續身有色等事。若見過去實有我者，即應聖人起身見失。此經前文說無有我，或應誹撥言無此經。是故此經依總假我說有色等，如聚如流無別實物。
論「若爾至可能遍知」，違生滅故。犢子部述無我不能遍知，有我能遍知也。
論「補特伽羅至汝所許宗」，論主出由我遍知失。汝宗立我非斷、非常，如汝此說我即是常，違汝所許我非常也。
論「我等不言至頓遍知故」，論主通難也。經言佛有一切智者，但約相續有堪能，非於一念頓遍知也。
論「故於此中至非由頓遍知」，論主引誦證也。
論「如何得知至非我遍知」，犢子部徵也。
論「說佛世尊有三世故」，論主答也。說能知一切法者，是佛世尊說佛世尊有三世故知非是我，據相續說知於一切。

論「於何所說」，續子部問也。
論「如有頌言至皆滅眾生憂」，論主引頌答也。
論「汝宗唯許至故定應爾」，論主審定。一切智相續假說，非是我也。汝蘊有三世，我無三世。經說佛有三世故，定知我宗就相續說，非我知也。◎
俱舍論疏卷第二十九

俱舍論疏卷第三十

沙門法寶撰

破執我品第九之二

◎論「若唯五取蘊至荷重擔者」，犢子部引經難也。若即五取蘊名為我者，何故世尊作如是說：有取捨重擔，荷重擔者。
論「何緣於此佛不應說」，論主徵也。何緣於此假我，不許佛如是說？
論「不應重擔即名能荷」，彼部答也。即五取蘊名之為我，復是重擔，即應能荷是所荷也。如我所宗，說能荷是我，所荷取蘊，即無此失。
論「所以者何」，論主徵也。所以佛不應說。
論「曾未見故」，犢子部答。曾未見說能荷即所荷故。
論「不可說事亦不應說」，論主例破也。汝立第五不可說法藏為我，此不所說事，亦不應說。
論「所以者何」，犢子部徵也。
論「亦未見故」，論主答也。未見不可說事而說也。若說即是可說，非不可說。
論「又取重擔至曾未見故」，論主反難。取重擔為例，能取重擔，謂即是貪等。所取重擔，即五取蘊。即貪等即是五取蘊收，如何能取即是所取？曾未見故。
論「然經說愛至荷者應然」，論主舉取擔者即是蘊攝，例能荷者亦即蘊收。
論「即於諸蘊至乃至廣說」，論主以義通也。即於諸蘊立數取趣，佛恐執實有別我常住實有，後文自云：但隨世俗說此具壽有如是名。
論「如上所引至補特伽羅」，論主釋經意也。為令了此以蘊為我，可說無常，非實有性。即五取蘊自相逼害，得重擔名。前前剎那引後後故名為荷者，非是實有別我名為荷者。
論「補特伽羅至邪見攝故」，彼宗又引文證實我也。若無實我，應無化生有情，撥無名為邪見。
論「誰言無有至理實有故」，論主通也。我不言無化生有情，如佛所言：我說有故。佛所言者，謂蘊相續能往後世，不由胎、卵、濕名為化生有情。化生諸蘊理實有故，撥此為無，故邪見攝，非謂實我。

論「又許此邪見至不應修所斷故」，論主反難。無撥我邪見也。汝說撥無化生我故名為邪見，汝宗說我非四諦攝，此見不應見四諦斷。又迷理故非修道斷，故知無有撥我邪見。
論「若謂經說至一聚一言」，論主遮彼浪引文也。彼說言一我生在世間，明非是蘊。蘊非一故者，亦不應理，此於總蘊聚中假說一故。如世間說：於一麻聚、一米聚等。雖有八微多物，總說一故。
論「或補特伽羅至生世間故」，論主反難也。以經說一，即謂非蘊是別一我。經說於生，我應有為。違汝宗也。
論「非此言生如蘊新起」，彼宗通我生，非如蘊新起。
論「依何義說生在世間」者，論主徵也。我生世間非如蘊起，依何義說生在世間？
論「依此今時至取別位故」，彼宗通也。說我為生者，非是如蘊新生，但是我取新蘊，故名為生，如世間說能祠者生、記論者生。然此祠者實不新生，以彼初者取明論故名之為生。又如世間言老者生、病者生等，然此老、病實非新生，以取別位名為生也。我亦如是，實非如蘊更別新生，以取別蘊名為生也。
論「佛已遮故至故佛已遮」，論主引經遮也。佛言捨此蘊，及能續餘蘊，唯除五蘊法假，許有能續諸蘊，已遮別我。汝說實我捨取諸蘊，豈非所遮？
論「頗勤具那契經至取捨諸蘊」，論主又重引經證無我取捨諸蘊也。
論「又汝所引至為喻不成」，論主兩關破前引喻也。若說是我，即不極成，我不許故。若是心等，又念念滅，新新生故。取捨不成，身如心等。又如明等與身有異，蘊亦應異補特伽羅。老、病二身前後各別，皆無取捨。若同數論說有轉變，如前已破。
論「又許蘊生至此異蘊及常」，若如彼宗蘊生我不生者，即定許我異於蘊及我是常。即違彼宗補特伽羅非常非無常與蘊不一不異。
論「又此唯一蘊至與蘊有異」，論主重出彼計。我一、蘊五，我與蘊異也。
論「大種有四至不異大種」，犢子部反難論主也。大種有四、造色唯一，而言大種不異造色。雖蘊有五、我唯有一，因何不許不異五蘊。
論「是彼宗過」，論主通也。
論「何謂彼宗」，犢子部問也。
論「諸計造色即大種論」，彼宗說大種即是造色，是彼宗過也。
論「設如彼見至補特伽羅」，縱計破也。若犢子部執我與蘊，同覺天造色即大種者，即應亦同大種即是造色、蘊即是我。

論「若補特伽羅至命者即身」，犢子部難也。若不如我宗別有我者，謂即五蘊名命者等。世尊答外道問，何不記言命者即身？
論「觀能問者至龜毛硬軟」，論主答也。我宗即蘊假說為我。即蘊是我外道妄執有別實我，與蘊一、異。由我無故，一、異不成，故佛不記。如人不答龜毛硬、軟。若答即是異語，不當問頭。
論「古昔諸師至與身一異」，論主舉昔答釋犢子部疑也。如文可解。
論「佛何不說命者都無」，外問也。
論「亦觀問者至不為說假有」，論主答也。若謂諸蘊名為命者，言無命者即撥諸蘊，隨邪見故，非受法器，不為說假有。
論「理必應爾至如經廣說」，更引經非受法器不為說也。若答為有，恐執常我；若答為無，恐生斷見，故佛不答。
論「依如是義至便壞善業子」，依前長行之義說此頌也。如虎銜子，不急不緩。若急說有命者，即執真我為有，為我見牙傷；若緩說無命者，撥俗我為無，便壞善業子，所以不答。
論「復說頌言至佛不答有無」，更重前義，如文可解。
論「何緣不記世間常等」，因論生論，問餘不記也。
論「亦觀問者阿世耶故」，答也。問者意不同故。
論「問者若執至四皆非理」，明二種意樂皆不可記。若執我為世間，我體都無故，不可答常、無常、亦常亦無常、非常非無常故。
論「若執生至亦皆非理」，若執生死以為世間，答常無常等亦皆非理。
論「謂若常者至皆不應理」，釋執生死為世間，四答皆有失也。如文可解。
論「如離繫子至不為定記」，引例釋也。
論「有邊等四至皆有失故」，類釋有邊等四也。
論「寧知此四義同常等者」，外問也。
論「以有外道至義與前同」，引事答也，如文可解　嗢底迦，此云能說。
論「復以何緣至有等四耶」，外問也。
論「亦觀問者至而發問故」，答也。彼謂已解脫我名為如來，故佛不答，同前失故也。
論「今應詰問至死後亦有」，問犢子部也。
論「彼言恐有墮常失故」，犢子部答也。彼宗計我非常無常故。
論「若爾何緣至墮常過失」，引類難也。若謂恐墮常故，不答死後有我。恐墮常故，因何身壞等。
論「若佛先見至由我體都無」，論主兩關破也。若言未解脫我，佛先見故，即為記之。彼涅槃已便不復見，以不知有故佛不記有者，

即撥大師具一切智，有而不知故。若許世尊有一切智而不記者，或應許不記，由我體都無。
論「若謂世尊至及常住過」，又難也。若謂見解脫後我而不說者，即離蘊過，蘊滅我在故。及墮常見過，計我常故。
論「若見非見至非一切智」，又難。見、不見俱不可說，即應漸言。不可說佛是一切智、非一切智，即違經說佛是一切智故。
論「若謂實有至墮惡見處故」，又敘彼計也。以契經言諦故、住故。定執無我者，墮惡見處故。故知有我，若執無我，墮惡見故。
論「此不成證至墮惡見處故」，論主破也。以經說定執無我者墮惡見故，即證有我。彼經又說定執有我者墮惡見故，亦證無我也。故知此經令離斷、常，不證有我。
論「阿毘達磨至分明說故」，論主引阿毘達磨證也。言我有、無，是常斷見攝，深為應理。執我有、無，常、斷邊故，如前所引《筏蹉經》中分明說故。
論「若定無有補特伽羅至定有補特伽羅」，犢子部難也。若無有我，為可說誰流轉生死？不應生死自流轉故。既經中說馳流生死，故知定有補特伽羅。若諸蘊相續，當處即滅，何得有流轉。
論「此復如何流轉生死」，論主問也。我非無常，如何說流轉生死？
論「由捨前蘊取後蘊故」，外人釋也。我非無常，所取捨蘊是無常故，名為流轉。
論「如是義宗前已徵遣」，論主指前，破我依蘊等宗也。
論「如燎原火至流轉生死」，論主破外執訖，自述假我流轉義也。先喻、後法。如文可解。
論「若唯有蘊至名為妙眼」，外引教難也。前蘊已滅，後蘊別生，如何可說今我於昔為世導師？
論「此說何咎」，論主反問也。
論「蘊各異故」，外人答也。若說五蘊假名我者，昔蘊、今蘊體既各別，如何今我是昔我耶？
論「若爾是何物」，論主反問也。
論「謂補特伽羅」，外人答也。
論「昔我即今，體應常住」，論主難也。汝宗計我非常、無常。若昔我即今我，應是常，違自宗也。
論「故說今我至曾燒彼事」，論主述正義也。如人將一炬火，先燒其草、後燒其木。雖剎那滅，是一相續，得說此燒木火曾燒於草，非謂前後火體不別。世尊今我昔師義，亦准此顯昔與今是一相續，非前不滅。

論「若謂決定至去解脫遠」，論主難也。若謂決定有真實我，此我微細，佛智最勝，觀此我時最明了見。既見我已便起我見，乃至我愛所縛，便為謗佛，去解脫遠。文中先出過，次引教，後結成也。
論「若謂至此言無義」，論主牒計破也。若謂非我計我便起我愛，於我見我不起我愛，此言無義。
論「所以者何」，外徵無義所以也。
論「於非我中至無理為證」，答無義所以也。於我計我、於非我計我，執自異他，無有差別，無理為證。實我不愛，妄我即愛。
論「故彼於佛至起見瘡皰」，結犢子過也。
論「如是一類至無解脫過」，述佛法中有犢子部，及撥一切法體皆非有。外道執有別真我性，皆同不能免無解脫過。
論「若一切類至何能憶知」，諸執我者共為此難：若一切類我體都無，剎那滅心，何能憶知曾所受境及相似境。
論「如是憶知至心差別生」，論主取經部義答也　從相續內，是自身內。念境想類是前時心，念境取像類別，心種子生差別，是種子之異名也。取像是想之化用。
論「且初憶念至無間生」，外問也。前釋後憶念起從前憶念心差別生，即前憶念為從何等心差別生？
論「從有緣彼至心差別起」，答也。此初憶念，從前有緣彼相似法作意相屬想心差別。不為依止差別，是身異也。愁憂散亂等緣者，是損壞種子功能，要前品緣，不為此緣損壞種子功能。即生初憶念，即是初憶念生。從緣此境作意等緣，及彼種子生也。
論「雖有如是至有功能故」，論主釋。憶念生必具因及緣二種方生，更不見離此二外有我功能故。
論「如何異心至有憶念理」，彼宗難也。前心、後心別，後心憶念前心境。天授、祠授兩心別，祠授能憶天授之心境。
論「此難非理至有因果性故」，論主通也。前心、後心一相續，有因果義，所以後心憶前心境。天授、祠授是異相續，無因果故，不相憶也。
論「我等不言至有後記知生」，論主重釋。非異心見境異心能憶，相續一故。然從過去緣彼境心功能差別種子，引起今時能憶念識。謂如前說，相續轉變差別力故生念何失？由此憶念力，有後記知生。
論「我體既無熟為能憶」，彼師問也。
論「能憶是何義」，論主問彼師也。
論「由念能取境」，彼師答也。
論「此取境豈異念」，論主徵也。既由念取境，豈念外別有取境？

論「雖不異念但由作者」，彼師答也。雖念外無別取境，然念取境之時由有作者。
論「作者即是至彼類心差別」，論主答也。汝說作者別有於我，我說作者即是念因。
論「然世間所言至說彼能憶」，論主重釋也。世間言制怛羅能憶，此於蘊相續立制怛羅名，非於實我。從先見心後憶念起，說彼能憶。制怛羅，是正月星名，有人正月生，從此星為名。
論「我體若無至說第六聲」，彼師難也。
論「此第六聲依屬主義」，論主答也。
論「如何物屬何主」，彼師問也。
論「此如牛等屬制怛羅」，論主答也。
論「彼如何為牛主」，彼師徵也。
論「謂依彼彼至彼得自在」，論主答也。
論「欲於何所至尋求念主」，論主責也。
論「於所念境驅役於念」，彼師答也。
論「役念為何」，論主問也。
論「為令念起」，彼師答也。
論「奇哉自在至而驅役此」，論主責也。如何為令此生還驅役此，即能生為所生過。
論「又我於念至為令念行」，論主兩關問也。
論「念無行故但應令起」，彼師答也。念是心法，不可令行，故我應令此念起也。
論「則因名主至為念主耶」，論主為彼師釋念主也。
論「即諸行聚至亦不離因」，論主為彼師釋牛主及牛皆無實也。俱是諸行一類相續，然能令彼於異方變異生因，名為牛主者，即是能驅役牛者。
論「憶念既爾至亦應例釋」，准憶念例釋記知。准憶知，熟為能了，誰之識等，亦應例釋。大體雖同，非無少異。
論「且識因緣至如應當知」，釋少異也。說因義同，從緣少異。
論「有作是言至能了等者」，大文第三亦破數論也。此念、意立能了等者，是其我也。
論「今應詰彼至能了亦爾」，論主先破其喻，准喻破法也。兩關徵問。天授是何？若是實我，此如前破。若假士夫，體非一物。於天授諸行相續，假立天授名故。此破喻也。如天授能行，識能了亦爾。類破法也。
論「依何理說天授能行」者，外問也。
論「謂於剎那至焰聲能行」，論主答也。即假相續雖剎那滅，從此至彼異處生時名之為行，因名行者，非謂實我從此至彼，猶如焰、

聲雖念念滅，異處生故世說為行。
論「如是天授至亦作是說」，類行釋了也。聖人順世間，故亦作是說。
論「經說諸識至為何所作」，問也。
論「都無所作至說名了境」，論主答也。此同《解深密經》外道不共陀羅尼，若雜染、若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅，以一切法離所為故。
論「如何似境」，問也。
論「謂帶彼相至名為了境」，釋也。識生之時，有境相名為了境，無根相故不名了根。
論「或識於境至說鐘鼓能鳴」，更釋識能了也。如因鐘、鼓有鳴，說鐘、鼓能鳴。因其前識為後識因，能了境故，說識能了。就因說也。
論「或如燈能行識能了亦爾」，又第三釋也。
論「為依何理說燈能行」，問也。
論「焰相續中至說名能了」，釋也。燈異處相續生時名為燈行，識於異境說識為能了，即體是能也。
論「或如色生色住至理亦應然」，以喻顯無了者也。如色生等無別生者，識了於境亦無了者。
論「若後識生至如芽莖葉等」，外問也。
論「有為皆有住至後必異前」，論主釋也。有為法有異相故，後識不可定似於前也。
論「若異此者至自然從定出」，論主反難釋也。若後常似前，即無出定。
論「諸心相續至種性別故」，釋有定次心也。
論「如女心無間至由種姓別故」，指事釋也。
論「女心無間至外緣差別」，釋女心後別雖容起多心。然若先數起者、明了者、近起者先起，由如是心修力強故。若將起位身外緣差別即不定，如常起夫心、或時遇子或起子心，身被苦觸即起異心。
論「諸有修行力至生於自果」，外難也。若由修力此心數起，諸有修力最強盛者，寧不恒時生於自果。
論「由此心有至最隨順故」，釋也。謂由住異相故，不恒生自果。此住異相，順生異心故。
論「諸心品類至唯一切智知」，明心次第微細，推佛能知，兼引頌證。孔雀毛羽色類差別之因，唯佛能知。
論「色差別因至可易了知」，舉易況難也。所緣色差別因，當唯佛知，況非色性。

論「一類外道至皆從於我」，大文第三破外道中第二破勝論師。彼說諸心生時，皆從於我，是我德故。
論「前之二難至如芽葉等」，論主引前二難難勝論也。我既是一，何緣後識不恒似前及定次第？
論「若謂由待至非極成故」，破轉計也。彼計云：識不恒似前識者，由待我與實句色、意合，差別不同故，有異識生者，理定不然。我體是一，與餘意合，非極成故。此非兩宗共許，不成同也。
論「又二物合至俱有滅壞」，論主破意與我合也。二物合有分限，不可遍合。我遍一切處，意有分限故。又彼外道自釋合相言，非至為先、後至名合。我與意合，意有分限，我應亦有分限。意移轉故我應移轉，意壞滅故我應壞滅。若不爾者，何名為合？
論「若一分合至無別分故」，破分合也，以我無別分故。已上破識與我合。
論「設許有合至合寧有別」，破縱許有合，不許合異。我體既常，意無別異，合寧有別，生識異前？
論「若待別覺至得有差別」，破轉計也。若謂待別覺故識生有異，生覺別因，同生識難。
論「若待行別至何用我為」，破轉計也。若待行別，我意合故生識別者，即應心但待行差別能生意識，何用我為？
論「我於識生至普莎訶言」，破。識依行別生有差別，我於識生無用，而言識生由我，如藥除疾其事已成，誑醫矯說由我呪也。普莎訶，此云吉祥。
論「若謂此二至無理為證」，破轉計心行由我有也。雖有此言，無理證成。
論「若謂此二至為所依義」，論主問依相也。
論「非心與行至我為彼依」，外人答也。心、行依我，非如畫、菓依於壁、器。若如此二，即有二失，一相礙失、二或時別住失。
論「若爾如何」，論主徵外人也。我與覺行為其所依，不如器持果、壁持畫。汝說覺、行依我如何？
論「此但如地至四物所依」，外人答也。如色、香、味、觸四物依地也。
論「彼如是言至假立我名」，論主破云。若如汝所說，我為二依，如地與香等為所依者，香等依於地，四外無別地；心、行依於我，二外無別我。
論「若離香等至地有香等」，外人難也。既言地有香等，明知能有異於所有，故知四外別有於地。
論「為顯地體至木像身等」，論主釋也。為顯地體不同故，地體有是香等異故。如世間言：為顯像體不同，而言木像身等。雖木即是

像，仍簡餘鐵像。
論「又若有我至生一切智」，論主又破。若我待行差別能生智者，行既眾多，何不俱時生一切智？
論「若時此行至果不恒生」，又破救也。若救言：所以不俱時生一切智者，以功能強行，遮餘劣行不生果故，不得俱時生一切智者。寧從強行，果不恒生？
論「答此如前至漸變異故」，外救。我宗許非常漸有變異。如前難云：何修力最強者，寧不恒時生於自果？答云：由此心有住異相故。我答此難亦與彼同，由有行體有漸變異故。
論「若爾計我至體無異故」，破由行轉變也。若識生、不生由依行者，執我唐捐，行力令心差別生故。彼道計行，同我釋宗修心差別生。既由修力，何關於我？
論「必定應信至理不成故」，以有能依證所依我也。彼宗計我為實，念等德句。德依實句，不依餘故。故知我體亦有，不得言無。
論「此證非理至但有虛言」，論主破外證也。外執念等德句義攝，體皆非實，依餘實法。我宗不許，亦不極成。我宗許念等有別實體性，皆名實故。我宗經說六實物名沙門果故。六實即是無漏五蘊并擇滅也。
論「彼依實我至但有虛言」，第二破依我也。指同前破，故不重述。
論「若我實無至我體是何」，外道反難也。由為我當受苦、樂果故造善、惡業。我體若無，為誰造業？若為我造業者，我體是何？
論「謂我執境」，論主答也。言為我者，是我執境也。
論「何名我執境」，外道問也。
論「謂諸蘊相續」，論主答也。我執境者，即五蘊相續，非別有我。
論「云何知然」，外道問也。云何知我執境即蘊非我？
論「貪愛彼故」，論主答也。有二答，此文初也。以貪愛我者，即貪愛取蘊，故知取蘊即所為我。
論「與白等覺至但緣諸蘊」，第二答也。如世間言我白乃至肥我，現見世間緣白等覺，與計我執同處而生。如世間言我白、黑等，故知即白等境，是我執境。故知緣我，但緣諸蘊不緣我也。
論「以身於我至即是我身」，外道通論主難也。我有二種：一實、二假。實是真我，身是假我。以身於我有防護恩故，假說為我。如言臣等即是我身，身等覺同名為我者，此是假我非實我也。
論「於有恩中至所取不然」，論主破也。如汝所計，我執緣我，以身於實我有防護恩，假說身為我。而諸執蘊為我，皆謂實我，不謂假故。

論「若許依身至緣他身起」，外道難也。身實非是我，緣身起我執。他身非是我，寧無我執緣他身起？
論「他與我執至如是習故」，論主答也。自身與能執心相屬故，計自身為我。他身與能執心不相屬故，不計為我。
論「相屬謂何」，外道問也。言相屬者，謂何義也。
論「謂因果性」，論主答也。身與我執互為因果性，名為相屬。
論「若無我體誰之我執」，外道難也。若有我體，我執屬我名相屬性。若無我體，我執屬誰名相屬性？
論「此前已釋至為果所屬」，論主指前答也。
論「若爾我執以何為因」，外道問我執因也。
論「謂無始來至有垢染心」，論主答同類因也。
論「我體若無誰有苦樂」，外道問也。
論「若依於此至及樹有花」，論主答也。法、喻可解。
論「苦樂依何」，外道問也。
論「謂內六處至說為彼依」，論主答也。即於內六處隨其所起苦、樂之時，說為所起苦樂之依。
論「若我實無誰能作業受果」，外道問也。既無作者、受者，誰能作業？誰能受果？
論「作受何義」，論主問也。
論「作謂能作受謂受者」，外道答也。
論「此但易名未顯其義」，論主責也。
論「辯法相者至名俗等者」，外道引辨外道法相者釋也。
論「此中汝等至自在作者」，論主兩關破也。若說實我天授，喻不極成。說蘊天授，便作非自在作者。
論「業有三種至屬因緣故」，廣明諸法皆待因緣，皆不自在。
論「汝所執我至故非自在」，論主破實我自在也。實我雖不待因，無所作故，亦非自在。
論「由此後說至相無可得」，總結難也。
論「然於諸法至名為作者」，論主自釋作者，破我作者也。
論「能生身業勝因者何」，外道問也。
論「謂從憶念至類此應思」，論主釋。勝因展轉起用，名為作者。外道執我，此中無用，故非作者。
論「我復云何能領業果」，論主前破作者。此破領果，先問起也。
論「若謂於果至已遮遣故」，論主縱計，指前破也。我既於識心生既無功能，於受苦、樂亦無能也。
論「若實無我至罪福生長」，外道難也。若無我者，唯蘊生因名作業者、受苦樂者。諸非情亦有損益等事，因何不說罪、福生長？

論「彼非受等至如前已說」，論主釋難兼破執也。唯內六處受等心法所依止處故。諸非情法，非受等依故，非依彼罪、福生長故，我非受等依。如前已說。
論「若實無我至生未來果」，外道難也。
論「設有實我至生未來果」，論主反責難也。
論「從依止我法、非法生」，外道答也。我為所依，法、非法為能依，從法、非法生未來果。
論「如誰依誰至不應依我」，指前已破法、非法依義。
論「然聖教中至未來果生」，論主以經部義釋也。有部從已壞業生，經部從業勳種生也。
論「若爾從何」，外道答也。
論「說業相續至無間即生」，論主以經部義釋，并喻顯也。
論「若爾從何」，外問喻也。
論「從種相續至方引果生」，論主答也。
論「若爾何言說種生果」，外道問也。若展轉從花生者，何故乃言從種生果？
論「由種展轉至應與果別」，論主釋也。先順釋、後反難釋也。如文可解。
論「如是雖言至差別生」，釋業生其果時，非無間生、非離業生，從彼業相續轉變差別生。
論「何名相續轉變差別」，外道問也。
論「謂業為先至故名差別」，論主釋轉變差別，如文可解。
論「如有取識至輪轉於生死」，論主指事釋，并引頌證也。
論「於此義中至永滅故」，論主釋。諸因生果，滅壞不同。如文可解。
論「何緣異熟果至有別果生」，外難也。如外熟果能為後果之因，異熟之果何不為異熟因？
論「且非譬喻至無別果生」，論主釋其前難，兼破果生也。「且非譬喻是法皆等」，釋前難也。「然從種果無別果生」，破前立種果還為因也。
論「若爾從何生於後果」，外問也。
論「從後熟變至世說為種」，論主釋後生因也。
論「此亦如是至故喻同法」，論主法合也。
論「或由別計至餘異熟生」，釋別緣生亦義同異熟。
論「前來且隨至離佛無能知」，論主業微細推佛知也，并頌證，如文可解。自下三頌，大文第二於當品中勸學流通。初一頌勸學聞慧，次一頌勸學思慧，後一頌勸學修慧。「已善說此淨因道」者，淨謂無漏，因謂佛教也。謂佛至言真法性，出淨因道體也。「應捨

闇盲諸外執」，令捨有我教也。「惡見所為」，明有我教因也。「求慧眼」，勸聞無我教也。第二頌云「此涅槃宮一廣道」者，觀無我之理，是趣涅槃之廣路也。「千聖所遊無我性」者，千聖所遊，顯路廣。無我性，出道體也。「諸佛日言光所照」者，佛言如日，照無我性。「雖開昧眼不能覩」者，是思慧也。聞慧求見，未捨教故，而眼未開。思慧雖開，離教思義，昧不能覩。「於此方隅已略說」，指前自說也。第三勸修慧也。「為開智者慧毒門」，明說意也。無漏之慧能害煩惱，名之為毒。四善修慧能為加行，名之為門。「庶各隨己力堪能」者，謂種性學不同也。「遍悟所知成勝業」者，遍悟一切所知之法皆無有我，成涅槃之勝業也。

俱舍論疏卷第三十

從去秋至此冬，一部始終點功已畢。今窺其體，元草書□，傳寫之間彌成違失，每披其文必迷首尾。肆多勘本文、少加斷推，已及半分變改前緒。雖恐背先賢之深慮，只為勸後學之惠解，尚處處有脫落重復之，可勘正。

保延三年十二月三日燈下記之。

前少僧都　覺樹

（別筆）

以興福寺慈恩院本一交了。　樹海

原文抹消頗難讀，然以後學有所益，故錄之。

于時昭和二年八月校了日。校者識

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6