CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X50n0819

成唯識論疏抄

唐 靈泰撰

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10a
  - 10b
  - 11
  - 12
  - 13
  - 14a
  - 14b
  - 16
  - 18
- 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. 819
成唯識論疏抄卷第一

北京　靈泰法師　撰

言玉井者，或云已南地有玉井，或云天泰星名玉井。然泰即有十个星，即四角大星盛六个參星，即四角大者名玉井。又如法花經中疏中，返可為迢，返正為令者，即得傳書中正字以反也。此是傳書中正字也。忍字，傳書中令字也。今者，即反正字為忍字也。下第一疏中有者，准知廣明五樂十利。法花記竊以者，然諸文頭首，詳夫竊以、蓋以、若夫、夫以等，皆是發語之端。端者，頭首也。由如下文，今造此論，即是發端標舉，簡持指斥。發端，即是端序也。然此中即約三教對辨也。六位精微者，然黃帝登山，見一神氣龜，背上有五爻文等，乃至遂造八卦，乾三長，川六短等。然此八卦，皆有三畫。已後文王翻八卦以為六十四卦，即名八卦。然六十四卦中，即將八卦為頭，以次相望，餘七卦即有八个离、八个巛、八个即等名。以純若單八卦，一一唯有三畫。若六十四卦，四中即有六畫，故言六位。六位者，如上乾下巛，即有六畫。又如上次下离，餘者准知，皆有六畫，即名六位也。然此六位，諸文書中極是精髓微妙，故言精微也。資象翼而筌理。資者，取也。如孝經云：資父以事君，資母以事父。父則兼之。若事君，即敬之如事君王，唯須恭敬。君王若嗔，即行煞也，故唯敬也。若事母，唯須愛之如母，唯怜愛男女，不行煞也。若事父，即須且敬且愛，如事父也。時兼行敬愛，如父且怜愛男女，嗔時且煞男女也。象者，即是十翼中象下象等。然十翼中以象為首，故今舉象。翼者，十翼也，輔翼於六位也。要將十翼，方解釋六位也。言十翼者，一上象，二下象，三上繫，四下繫，五上彖，六下彖，七文言，八說卦，九雜卦，十序卦等。然六位即藉十翼，方始筌得道理也，如易中說。已上明孔子教，次下明老子教。二篇玄妙者，即是老子所造道德二篇。修行名道，道成曰德，此道德且是幽玄微妙。藉蒙列以探機者，藉者，假藉也。蒙者，蒙子。列者，列子。即是百家諸子，即要藉蒙子列子莊子抱朴子淮南子等百家諸子，釋老子道德二篇。探者，以手探取也。機者，要也。況乎者，此況次下明佛教。如前二劣教中，若孔子之教，即六位為主，即將十翼以釋六位。若老子教中，即將道德二篇為主，即將百家諸子以釋二篇。今佛教中，即佛教為主，如前六位及二篇，即菩薩造論以釋佛教，如前十翼百家諸

子也。非有非空者，即佛教。然大小乘教皆名非有非空，今者唯取中道大乘之教非有非空，遍計名非有，依圓名非空。
息筌辯於言蹄之外。息者，止息也。取魚名筌，取兔名蹄。辯者，名言能詮之教言也。如藉筌蹄以取魚兔，如因言教方詮得道理。若得魚兔即弃筌蹄，若得道理即息言教也。魚兔喻理，筌蹄喻教。不生不滅絕名相於常寂之津者，即謂真如之理體不生不滅。又離名言及離相狀，體無相故其體是常，無滅故又寂靜故。津者，如言實際。今者真如即諸法之津，際之本也。至覺者，即是佛也。迥也者，遠也。照者，明也。宗者，崇也。主者，尊也。意說佛能遠照深遠道理，道理可尊重故。將聖者，即是菩薩也。若佛即名至聖，若菩薩即名將聖也。甄者，簡也。宰者，輔宰。前明佛中言宗，宗即是主。今明菩薩中言宰，宰即是百官。如下亦言我謂為主宰，相對明之。又有本言滓者，然菩薩未斷盡二障故即有滓穢，然佛斷二障故即無滓穢也。無言之言乃至月懸者，即是前非有非空之教也。然中道大乘理體離言故芳無言，要藉經教言方顯得大乘道理。故說之言風者，即說經教法如風，如世言聽察懸令長官。風教警者，即是十二部經教法之風警覺群情，然有本云無言之言風警也。韜者，藏演也。窴者，遠也。采而月懸者，由如雲披霧卷即得見於天上月也，今因言教即得見於所有藏隱遠道理也。非有之有者，即是前真俗二諦。波騰者，即是詮真俗二諦言語是也。湛幽章而海濬者，濬者深也，海喻真如之理，如見水波騰大即知大海水深也，若水淺波亦小，俗云一尺水不能作一大波。今者由因唯識言教故即顯真如之理深，若不得言教則不知真如理也。
匪者，非也。屬者，屬着也。具體者，佛也，然佛具功德之體。隣智者，即菩薩也，然即隣近佛智。故今此意說，若非屬着具體隣智之人，方能演說唯識深妙理也。演者，說也。[(阜-十+止)*責]者，即是妙中之妙，名之為[(阜-十+止)*責]也。釣者，取意說佛教，能演得妙中之妙，釣得深遠道理，則空性之義，幾乎息矣。意說上來所說中道大乘唯識之教，極是幾要，即是息心之處也。
十支者，即五蘊論、二十唯識、三十唯識、集論分別。瑜伽論有三卷，唯明禪定等事，更不明餘義及莊嚴論等。問：十支名字誰人所作？在何問？百法論即名，略陳名數支，乃至已後九支皆唯此問。又問：總包眾義支與總攝大義支名字何別？思之。然大乘中即將瑜伽論為身，餘唯識等論以為支葉。若小乘中即將發智論、迦延經為身，將六足論以為脚足也。
白虹者，即如來入涅槃時，有十二道白虹貫日，即中心圓者是日，四畔者是白虹也。問：何故唯有十二道，不言十一道、十三道耶？更問：飛祲者，即惡氣，謂天苟上掃星白虹等，皆是祲也。其諸灾

恆，踊在空中，名飛也。素者，上句既言白，下句即言素，相對故爾。素者，還是白色。索毫者，毫光。銷者，銷爍也。宵者，夜也。霄者，雲霄，合是綿下化也。景者，明，即如來臨欲涅槃時，但是有緣之處，皆放白毫光以照之。其所照處，不經千年，或五百年，必聖教流到也。其如佛欲涅槃時，在夜裏放光，夜中即大明，故言銷景，或銷於日也。線花乃至謬日者，此下四句，即明佛入涅槃已後，所有經教，皆悉殊錯失。線花者，即經能持緯，經能持義，如線貫花。奧者，深也。舛鳳訛風者，然作鳳字，即令風脚裏著鳥，名為鳳。有人錯失，作其風字，即風脚裏著虫，錯作風字，意說佛涅槃已，所有經教錯失也。貝葉者，其西國經論，皆向唄多葉上寫也。乖魚謬日者，如俗作魚字，應合魯頭下著火即是。若魯頭下著日，錯作魯字，不盛魯字，意說佛涅槃已，所有教細。皆[(厂@((既-无)-日+口))*頁]者，所以義。惟者，思量義。法寶者，即是經教。斯者，此也。行者，行動瞬息須臾義。墜者，墜沒也。此上文疏主意言：我所以繫思量佛法，須臾行動，瞬息中間，即墜沒。有人云：行字者，非也。今是行字，即是行動之間也。若坐臥，即得久也。若行動，唯得暫時也。

誕者，生也。茲者，此。融者，通識。謂由造得三十頌，即出生得及通融得唯識之教。秀者，獨秀也。晦者，闇也。孤明者，即是大乘。大乘之解名為孤明，小乘之解不名孤明。意說天親菩薩先方便闇於大乘孤明之解，即向小乘中出家，而造俱舍論，以明經部師宗。示同塵而說有者，天親菩薩也。天親雖向小乘宗中出家，和光而示同塵也。俱舍論中且明薩婆多師義，故云說有也。解慧縛於攝論者，言慧縛者，即是所知障。所知障是慧縛，故能障菩提。其煩惱障名為性縛，能障涅槃。若小乘執，即是慧縛。意說天親菩薩先示有所知障、有慧縛，故晦於大乘，即向小乘宗中出家。今者捨小向大乘，造捨攝論，即無著菩薩見天親病，令弟子取得天親已。無著弟子中一人頌十地品已。天親既病，已造攝大乘論，釋十地經也。即是解慧縛也。表縱者，即天親後大乘，彌弘大乘教，令大乘得終逸盛行也。聖者，五百年一賢，千年一聖也。疏談空者，上句既言說有，下句即言談空，亦相對也。鑒者，照也，明也。意既天親菩薩之智，能照明一切義道，皆悉周盡。洽者，潤也。意明天親菩薩所說義，徒普利樂潤益一切有情，皆周盡也。故言鑒洽智周也。玄極者，即此三十頌，普釋一切經幽玄極妙之理皆盡也。

釋文未就者，但是化得三十頌，未作得長行釋也。歸真者，意說天親菩薩入涅槃名歸真。上遷，遷者死也，意說天親菩薩身死問，不言中下遷。又人問言伏惟上□，不言中下更問。繁者多也，約者少也，意說天親菩薩造得頌，其文極少其義極多。泉源者，然此唯識

論即是一切諸法之根源也。重秘者，秘藏也，意說佛初滅度得其唯識道理一廻藏隱，今又天親滅後唯識之理智第二通廻藏隱也，故云重秘。
爰者於引，即引於護法等也。液情者，如水澄淨故即見人面，若心澄淨故，故即得見於唯識道理也。七轉者，八轉聲中除却第八汎呼聲，取前七聲也。激者請也，由如將擊鍾其聲乃發，若有人請菩薩，菩薩方說法也。河辯者，然此菩薩所有辞辨狀若懸河。讚微者，即此十菩薩造長行釋，讚此唯識三十頌微妙之言。神者心也。八識者，然菩薩聲聞各有四藏，故有八藏。菩薩中一明定之處即名修多羅藏，二若明戒之處即名毗尼藏，三若明慧立之處即名阿毗達摩藏，四若雜明戒定慧處即名雜藏。然聲聞藏中亦有四藏，緣覺乘中不立藏者，以無別經教也。淨彼真識者，其唯識道理先未雖有得名真識，由未成立唯識教故不名為淨。今者造唯識論教成立唯識道理，乃名淨彼真識。真識不唯約依他起性圓成性名為真識，三三性性總名真識，三性總名唯識也。雅者正也。權實者，今明唯識中有二：一者云不定性二乘為權，頓悟菩薩為實；二云若他受用及變化身為權，自受用身法性身名之為實。然唯識論中三身具明也。陵者，蔑也。今唯識論更高高妙，即陵蔑鷲峯。鷲峯者，即耆闍崛山也。理洞希夷者，視所不及名希，聽所不及名希夷。此文即用老子之語。掩者，覆障。龍宮者，意取於海。其唯識理深邃，即深於大海，若理高於山也。又解云：龍宮中多有經論，今此唯識論更勝龍宮中經論。或可鳥獸相對，前句言鷲，鷲即鳥；後句言龍，龍即獸也。綱者，紀綱。領者，衣領。門即能管衣，如要即是衣袖，衣袖中出得手，能有要用。意說唯識論能作諸經之綱領要用也。索者，消索也。隱者，藏也。諸經論中所有索、藏、隱之義，皆在此唯識論中極得。掇者，拾掇也。奇者，奇異也。其唯識論中即能拾掇得，諸經論中所有奇異之義，皆在唯識中提錄得也。三量者，誤現量聖言，將此三量破斥外道。道靡旌，如兩陳戰時，若軍得勝，即旌幡堅也；其軍退弱者，旌幡預即位摩。摩者，位。二因者，即是因明論中生因、了因也。意說因明宗、因、喻三之道理。由立論者言：生因即生敵諸者智，了因由如誦泉相似。即將因明生、了二因以破小乘，小乘退弱而不依徒轍。牛蹤曰躅，車蹤曰軌。問：靡旌亂轍出何書文？更問：儀者，擬儀天地而齊。載者，天能覆地載，意說唯識道理擬儀天地能覆能載也。孕者，含也，即如母腹中有子名為懷孕。與黃河爭流者，其黃河水流極是迅速，我今此唯識論諸方流行更速於黃河水流也，而與黃河爭流也。有本云黃河流者。潢者，是積水名，在流東。污者，漢水名也。此二水並流，故云潢污爭流。污字是綿字上聲呼也。又有本云黃繩。繩者，忽雷。霆者，

霹靂。如忽雷霹靂發音響，唯得近處知聞。我今唯識論名響遠、名遐耨振，故名當遷競響而已。昔在周照王，佛即生也。在周穆王時入滅，夜中放光隱却星宿之光，當爾之時佛法仍未至此漢國。閟者，藏也。至道者，即是佛法也。鬱者，盛貟也。漢日通暉，暉者光也。即如佛放光所照之處，經千年已佛法定至彼處也。即在漢明帝時，摩騰、竺法蘭、白馬馱經至於此土。像者，若正法五百年時佛法未到此間，至像法中方到此土。遐者，遠也、被也、及也。譯經律義者，次下文即明上故。自從佛法東流，翻譯經僧乃有三百餘人，由如河流之而不沙絕也。繼武者，跡也。從西國譯經之僧，而脚蹤跡相續也。故書云：堂上布武，堂下接武。武者，是跡。如人見君王、官人時，若至堂基下行時，脚移一尺地，不得作步，不是寬行大步之處。若被喚上堂基下行時，即脚跙，唯移一寸、二寸地，不得移一尺地也。多覿，覿者，見也。葱右者，若葱嶺已西，即已名葱右；葱嶺已東，即名葱左。英者，英彥，即是評經之僧。此文意說，上代已來，或有葱嶺已西鳥長國等僧，或是餘邊國僧等，此等皆是胡僧，不是真婆羅門，亦不是梵語，來向此間譯經。此間人無不夢見五天竺國中諸英，且等亦不聞真梵語，亦不見大羅漢、菩薩也。今者，大唐三藏法師一一親至五天竺國，見諸英秀等，親承教授，解真梵語。壤者，立田地名也。葱嶺已西小邊國中，既總是胡，言音不正，不是梵語，則與五天竺國梵語不相似也。混者，混雜也。宮羽者，即是五音之宮，宮、商、角、徵、羽等。花者，大唐國名花夏戎，即西諸邊國皆名為西戎，不是真婆羅門，亦不是五天真語故。此國南邊諸國即名南蠻，北邊諸國即名北狄，東邊名東夷，西邊即名西戎。此文意說將西邊國戎胡語翻譯作此間花夏之語，混雜令同，亦訛謬，以不是真梵語故。文字天懸者，若中天竺國中書字皆是天書，所有言語皆同天語而梵王之語故。五天竺國者，此云月支國，如天上月極是清凉，能除熱惱，一切賢聖皆於五印度國出世，能除眾生煩惱。若此漢國中字即是人作，即是古者蒼頡等造諸語是人語，所以古來將天竺之天語天字譯同此方人語，或即錯失也。昧者，闇也。形聲者，即是亦書形聲字，所謂象形轉注等字。胡者，即是已西邊國胡僧之語。晉者，即是此方漢國。意說古者已來所有翻譯之僧，皆是已西邊國胡僧，唯解胡語不解梵語，即將胡語而譯翻經，然晉多錯道義也。糟者，酒糟。粕者，糟中元有好味名粕，但得少許糟粕，不得幽玄之處也。爽者，失也。

鴻者，大也。碩者，大也。若大疑即如霧擁，若大滯即如雲凝也。如大霧擁，如大雲凝，則不見天日。若有大疑大滯，則不見甚深道理也。幽者，幽隱。絢者，五邊文綵也。屢者，數也。此文意說其

義理中所有幽隱文綵，上來數數陳說。詳者，說也。所有道理，略說可知。
含章。章者，文章。萃者，聚也。意形三藏法師與餘人聚集之處，其三藏名即出於餘人外。燭者，眼之所見，名之為燭。搏者，拖取。靈臺者，即是中心。意說三藏法師心眼，能取義理之心髓。三年畜者，畜也。德，謂道德。宗者，尊也。意說唐三藏身中，畜積道德，居其尊位也。漪者，水也。沼者，池也。意說三藏身中，有智水涌而無盡。騖者，舉也。三輪者，謂神通、教誡、記心。躅者，車蹤曰躅。迥，遠也。晉者，進也。金沙，即是西方阿利羅跋提河，河中有金沙也。此一句，意說唐三藏遠進向西方阿利羅跋提河邊去。此中晉字，唯於評中云：晉者，進也。其准著走繞之進字，與晉地之晉字，此二个字，皆同是進去也。八解者，即是八解脫也。意說三藏身中，有八解脫之中真。波者，即是水也。遼者，遠也。玉井者，即西方有一國中，有其玉井之事。意說三藏遠向玉井去也，即玉井與上句金沙相對也。軀者，身也。殉者，求也。意說三藏忘却身上疲勞，以西方求法也。委者，杖託也。祈者，請祈求也。通者，通達。意顯三藏杖託三寶，而發祈願，得通達也。
冥契天真者，意說三藏冥契而通達，得契天心而願滿也。微者，少也。資者，取也。習者，學也。意說三藏至彼西國，少用功夫，多學得學問經論也。匪者，非也。摛者，布也。異者，別也。此上句即顯三藏智慧寬，非但智慧寬布，神靈之人方顯與餘人別異，故言顯異也。固者，堅固也。薀者，聚也。迢者，遠也。祥者，善也。此一句即嘆三藏有福也。意顯有堅固，身中多聚，似集福德之人，方身遠逝也。
備者，闊也。踐者，履也。神者，即是佛、菩薩、諸聖弟子等是也。蹤者，跡也。意顯三藏至彼西國中，所有聖人蹤，皆悉周遍，兼履踐也。窮探秘府。秘府者，即是佛、菩薩、聖人等心中之事。意顯三藏往彼西國，能窮盡探取，得佛、菩薩心府中秘要之事。覿者，見也。先賢者，即是此國中上代已來諸法師等。樞者，樞機。此已上二句，意顯此方上古大德未見之義，三藏皆貫達在情府樞機之等。曩者，往也。遺者，失也。次二句，意顯古來大德所遺失之義，三藏並包心極也。
志者，意志也。弘者，大也。撫者，接也。此文意說三藏本意，誓願意志大撫接眾生。此已上文即讚三藏在西國時事。言旋舊邦者，此已下文即顯三藏即從西國還本國也。德謂道德。簡者，當也。此文意說三藏道德契當天子之心。延者，遠也。天藻者，意說三藏先有天生才藻，不猶人孝。寶偈者，即是護法所造得唯識三十頌釋。護法既於菩提樹下欲死之時造得唯識已來，未出流行。是時菩提樹

下有一五戒賢者，獨自供養護法菩薩，經於三年。時護法即將此唯識釋以報賢者息。是時賢者得此唯識釋已，若餘人遠看此釋者，得金錢；若有近看此釋者，即金錢更多。已為敬重此釋故。故下疏文言制此釋者，雖十論師於中護法聲德獨振，餘人皆不得此頌也。如樞要中說。後時三藏法師至彼西國，遂肘行膝步。時賢者見三藏遠來，雖不得金錢，即與三藏唯識釋也。南贊者，三藏既得此唯識釋已，廣向南天竺國天子讚嘆，而廣流行金牒問此。言帝心者，為是西國天子，為是此國天子？若言此國天子者，三藏既別此國，何故下文言南讚即說寶偈向南印度境？若言西國天子，其三藏未來此土，何故前文即言言旋舊邦？應問如愚意者，未來之日向南印度流行，即談彼此亦無過也。金牒東流者，即將唯識釋來向東本國也。暢者，說也。翳者，障弊也。蕩者，洗蕩也。疑者，氣也。意說上古已來所有疑惑，氣氣鐃鐃有多也。縟者，即五色縟也。思者，智慧思，此字應去聲呼之。穎者，超拔也。彈者，押也。駕者，動也。此文意說三藏道德能押得餘人頭也，意說三藏於眾人中最獨拔也。陵者，欺陵也。掩者，覆障也。意說三藏身中道德知解，即欺陵掩却舌，千古已來也。

詎與夫者，即是語之端序，猶如竊以盖等意勢相似也。家依者，即真諦三藏。梵云真諦，此云家依。驤者，上也。譽者，名譽也。擅者，獨也。美者，好也。聲明者，即是聲明論也。此文意顯真諦三藏當時雖得勝上好名譽，此人更不普解餘經論空，獨善解聲明論，如聞鳥鳴即解鳥語也。童壽者，即是羅什法師也。梵云羅什，此云童壽。芳者，美好也。徒者，空也。中觀者，即是中觀論、百論、十二門論等。意說羅什法師雖得妨芳名，唯得中觀論、百論、十二門論等，更不善餘經論也。意及顯我三藏得具解一切經論也。云爾而已矣者，即是結句之辭也。

斯者，此也。彙者，類也。意說此唯識論本類有其十師釋，以糅作為一部也。商，量也。擉，略也。華者，即是此方漢國名花夏心處。梵者，即是西方梵語。詮者，詮量也。此文意說三藏翻譯唯識論時，即商擉量陳漢語梵語，詮量音聲輕重而翻譯也。陶甄諸義之差別，甄者，成也。意說三藏譯此十師義者，十師義不同者，即於唯識文中釋一箇義，文處宜多有義，有義等即簡三个五个有義也，即如釋種子中有三師義等是也。有十一師之翻者，叶者，和也。意說三藏譯唯識時，若見釋一義處十師皆同一解者，譯論之時即和十師義同着一个有義處，不着多有義也。宏者，大也。綱者，綱紀也。

言成唯識者，且舉大綱。旌者，如見旌，即知下有天子；如見旌幡，即知下有將有軍；如見成唯識言，即知下有唯識論也。鏡者，

鑒照義。簡二藏者，既言論者，即簡却餘經律二藏。獨標論藏為功德者，即釋成字。成者，即成立得功失也。故別行教跡云：成乃能成之稱，建大義之鴻猷。大覺者，大乘也，或是佛地旨意志也。隆者，高也。意說有無外境，唯立識者，即是大乘意志高遠也。本頌成者，有三十頌。得成立者，即得中道義顯也。着者，顯也。
泯相者，泯者，攝也。攝即攝相分，但言唯識也。執有者喪其真者，即是增益執真實道理也。滯空者乖其實者，即是損減執真者實道理也。滯空者乖其實者，即是損減執也。下言實者，與上句真字相對也。晦者，闇也。長溺二邊者，即便溺在增益邊、損減邊也。藉此成彼，名成唯識者，其此三十頌名為唯識，其長行論名之為成，即將論而成立三十唯識，故言唯識之成也。三摩娑者，即是六釋中依士釋也。梵云三摩娑，此云依士釋也。然梵云煞三摩婆娑，此云六雜合釋。
蘇漫多者，是梵語，即是八轉聲中第七轉，依聲中屬主釋也。賓者敵論者，主者，即是立論者云烈者、立者、敵者。立敵者，兩伴作行座也。夫言論者，必有賓主擊物，有立有破，名之為論也。旗鼓載揚者，夫論義之法，由如兩陣相戰，旗幡打戰鼓，即有一退一勝。論義亦爾，即須打鐘集眾，有立有破，有勝有負也。幽關洞開者，因於論議所有幽隱難解之義，皆得解之，而得洞徹也。[(阜-十+止)*責]者，妙中之妙也。以教成教者，即論長行教而成立三十頌教也。資教成理者，資者，取論長行教及三十頌教而成立唯識道理。即成是論者，成者，能成，能成即是論長行及三十頌理是所成也。論者，教也，即是前長行論文及三十頌文是也。意說即能成是教，故云即成是論，持業釋也，理門成故。
以理成理者，以理者即是長行理也，成理者即是長行理也，成理者即是三十頌理，意說將長行理而成立三十頌道理也。因理成教者，即將長行道理及三十頌道理而成立唯識教也。是成之論者，是成者能成也，即理名能成也。云論者是所成也，論即是教，故即理是能成，教是所成，故言是成之論，依主釋也。
慙者，慙愧也。融者，即古融法師。愷者，即古愷法師。疏主意云：我羞慙古者融、愷等法師。忝者，預也，入也。陪者，陪隨也。譯者，即是翻譯經論也。採者，執捉也。觚者，即是俗間八楞木之觚章也。小兒欲作學問之時，即於八楞木上寫着二十五家章。其小兒即騎八楞木上書字，書着八楞木上字書，書着八楞木上書字若遍，即須拭却，拭却着八楞木上字，字已又更書之。此小兒大已，即成身德，管領眾人以作頭首也。故急就騎章人，如翻經院裏亦有木簡子，長三四尺。如欲譯經之時，漢僧手中執着木簡子。若聞婆羅門僧翻出梵語已，漢僧即書着木簡子之上。既書得字已，眾

共商量此語。此語道理若正，即寫出來經論；若語不真正，即拭却簡上字，更遣婆羅門僧譯出梵語，書着簡上。眾還商量此文意，說疏主自謙云：我無知解，當日之時，濫倍隨位餘人入譯經院裏，執捉木簡子也。又云：觚者，即是筆管。意顯疏主在翻譯院中，執筆管譯經也。顏游者，即孔子上足弟子顏回及子游也。此文意者，疏主自云：我之學業，即慙謝彼孔子弟子子游、顏回也。

廁者，預也，入也，即是入流行義。資者，取也。函者，即是法師在眾中說法時，法師座前又須有少多空地，容今法師手中如意杖指東西也，不可聽人逼近法師坐也。杖者，即是法師手執如意杖也。疏主自謙云：我謬預入法師行流，登高坐上，把如意杖也，屬諸雅吹。雅吹者，即是樂之總名。濫竽者，笙也。此上二句意說。如古者齊楚王極愛音樂，廣集散樂，令遣作樂。時有一人，雖不解作音聲，亦把笙吹。是時楚王即別喚此人，令遣吹笙。時人答曰：不解。王責曰：既不解吹笙，何笙須把笙？答曰：見王愛樂，是以把笙，悅王意也，王亦不嗔也。此人把笙，濫餘樂人也。又如國家大常進音聲人集，擬作樂時，若人手中把管、篌、箏等者，守門者即放入門。守門人若見人手中不把樂具者，即不放入太常門也。若有餘人欲得入太常門，着散樂者，即亦手裏把笙等，濫餘散樂人。守門人見此人手中有樂具，謂是音聲人，亦放入太常門也。眾生言：我亦爾，觸事無知，亦濫入翻經院裏也。領者，自着己身，名領也。身名良工者，即是工巧。此文意說。疏主自謙云：我實無知，謬預譯場。由如有人不解巧作，濫把斤斧，而慙王名作木作等事。凡斯纂敘者，即是造章疏也。指麾者，蒙三藏親加指授教示也。庶玄鑒來，英鏡詳者，疏主云：我造得疏已，已後有玄鑒，若英賢人來鑒，知其是非是也。已上釋序了。

自下入文機有三品不同者，然佛三時說法皆被二種人，謂不定性漸悟人及定性頓悟人也。如不定性從前至後則身中具有三品，即如憍陳如等，從始至終即具三根也。如初聞鹿野四諦法輪阿含經等，其憍陳如即名下根而初入聖，故於初時中亦有定姓聲聞而得聖果，此定姓聲聞從始至終唯名下根不名中上根也。又如初成道已說華嚴經等，亦有聲聞得聲聞果，亦有發緣覺心不言得果，亦有頓悟菩薩而得入初地等，故知初時亦有頓漸也。次於第二時中說大般若經等，亦有憍陳如等聞此經已不著於法，其不定性憍陳如等類即名中根，於第二時中亦有定性聲聞而得道果，亦有頓悟菩薩而得道也，故知第二時中亦有頓漸。於第三時說法華經等，其不定性憍陳如等，聞說經已，迴心向大，即名上根。當爾之時，亦有定性聲聞得聲聞果，亦有頓悟菩薩而得入初地等。故知第三時中亦有頓、漸也。若有不定性人，如憍陳如等經，歷此初、中、後三時者，此一人身中

約始終、前後、次第，即具有三品根也。於三時中有頓悟聲聞而得果者，唯名下根等；頓悟菩薩，或名中根，或是上根也。則一人身中不具有三品根也。疏：阿笈摩者。若大、小經，得名阿笈摩也。傳者，從上代諸佛展轉傳來故。然小乘人結集之時，即取佛一代所說，即立四阿笈摩，即是四阿含經是也。若四阿含經所不攝者，即名零落經也。問：一切經皆得名阿笈摩，何故小乘結集，即取佛一代所說，名阿笈摩；大乘中結集，一切經中即不名阿笈摩？答：大乘亦說，所以法華經中有阿含甚深最

疏云彼聞世尊密義意趣，乃至由斯二聖互執有空者，二諦者，真、俗二諦。謂者，真、俗二諦，謂小乘執有，清辨執空。問：如來當時說第二時教竟，未說第三時教時，未知當時即有、清辨二聖出世以不？若言有者，如何論中乃說佛滅後方分趣二十部小乘等，及佛滅後清辨菩薩與護法菩薩方始出世？若言無者，佛滅後方始出世者，佛在時已說第三時不空不有教，其小乘、清辨既在後出，亦合聞之，如何更互執有空？又如何疏中又言如來為除此空、有執，於第三時演了義教？又佛應機說法，只可先起執，後說教，除其病。病在先，藥居後，不可先說教、藥，後起執病。病既未起，樂何所除？又問：撥二諦為空，未知為是小乘？為是清辨？答：言二聖者，即是一類聖者，聞第一時有教，即執諸法有。又有一類者，聞第二時空教，即執諸法皆空，故名二聖也。如佛第一時教時，即有聲聞而得於果，而執第一時有教。次於第二時說空教，亦有新聞空教而執於空。亦有聞第一時有教已，而重聞第二時教，便執於空。後說第三時教，亦有聞第一時有教，第二時空教已，而重聞第三時非空非有教。亦有一類，唯聞第三時教，而不聞前二時教也。若准深密經，初時度聲聞，第二時度大乘，第三度三乘。然佛滅已，亦初第一時中諸部小乘執諸法有，次第二時即龍猛等說諸法空，次第三時慈氏說瑜伽等，即是不空不有也。悟證有方者，謂方法即道理也，有證真如方法道理也。妙能留捨者，於染分依他惡法即皆令捨却，若淨分依他好法皆留著也。

疏云如來出現功德莊嚴經功德者。問：如何名功德？答：言由施設功夫氣力方得者，其德應作得先先得。又有為之法失無功德，可由設功夫新得可名功德；其無為上失有功德，不由利生、不由設功夫方得功德，如何得名無為上功德？問：為證唯識而引文處，何文中而引此出現經？答：即下云如來無垢識頌是六經，未知下論爰引六經乃至集論等。為證明唯識等者。問：如下文證中更引起盡經、多界經、解脫經等及餘論等，何故此間但言六經、十一大論？何故更不列餘經、論耶？答：今此六經、十一論唯成立唯識理，所以此中但說六經、十一論。此六經、十一論中說有唯識道理，若餘多界經

等唯成立種子，亦不證成唯識道理。又如起盡經唯證成觸、受等事，亦不證成唯識道理；亦緣起經等但明十二支，亦不明唯識道理，所以此中不說餘起盡經、論等耶？了相大乘者。顯現說故，不顯現故，名不了相也。約機、理、漸教、法門以辨三時者。問：如何約理以辨三時？答：證有淺深，故實無三也。即有三時年月前後者。問：既言年月，於何年何月說第一時教，乃至於何年月說第三教？既言年月，出何聖教？答：但總相立有三時，亦不立年月也。此約多分者。准華嚴雖名頓教，五百聲聞亦在會座，於中亦通漸教。約多分說，名頓教也。此顯頓漸無別定教者。然餘經中若明頓悟，亦名漸悟。如華嚴經中雖名頓教，唯明頓悟，其五百聲聞亦在會坐，故知亦有漸悟。又如法華經中雖漸悟，於中亦有頓悟。故諸經中若明漸悟，亦明頓悟，頓悟處亦兼明漸悟。必無經中唯明頓悟，不明漸悟；唯明漸悟，不明頓語者也。證阿賴耶者。問：若是真如，可得言證；既言阿賴耶，如何名證耶？答：但證解，故名證也。及不定性趣菩薩者。然不定性中有其三類：如有一人有聲聞性，兼有菩薩性；或有獨覺性，亦有菩薩性；或有一人具有三乘性。此三類不定性，即唯識教被之也。或有一人聲聞性，亦有獨覺性，無菩薩性者，此人唯名不定性，則唯識教不被之也。故疏中言不定性趣菩薩者，意簡此人也。

疏如上教製三十頌者，即指上文六經、十一論，天親菩薩依上六經、十一論造三十頌也。故下文若證成有唯識理處，即引此六經、十一論文也。識有非空者，非但能變之識名為唯識，其所變之識亦名唯識。今有此二種唯識，故言識有非空。境無非有者，非但無心外遍計所執之境，若執能緣唯識真實有者，亦是心外境收。故今顯此二種心外境也。問：雖具明諸法，而不離識。既言識為是本識，為是八个識，為說百法皆不離第八識，為不離八个識云云。謂佛慈悲本願緣力者，即是如來因中行菩薩行時，發願願眾生，謂識上有文、義相生，故佛雖不說法，由佛本願緣力。又由眾生有善根力，故佛雖不說法，即眾生自識心上文、義相生。其可聞者，自意識上文、義相生，似如來說，故如來實不說。此師許十地菩薩有漏心中皆得說法。又此師即不許小化佛、大化佛、他受用佛等說法，即資粮、加行、十地菩薩等皆各其可聞者自意識上文義相生。龍軍論師說：如來有十七界而無聲界，為不說法故。然諸聲名等皆是戲論法故，佛無戲論法，所以無聲名等故。然佛不說法故，約佛說法無聲者，唯有十七界而無聲界。若身中亦成就聲界，若約身中即有十八界也。問：大定者，八定中何定？大智有四智，正後何智？大悲有四無量悲，大覺是何悲？思之可解。此師說唯有大定智悲，如何得有餘十七界、蘊、處等？答：約身中成就說無漏心現，即真無漏文

義為體者，即是菩薩後得智上有文義相現，即無漏也。我成佛來不說一字汝亦不聞者，此言是眾生語，非如來說也。
論說聚集顯現為體者，此師意說即是眾生自識聚集顯現為體。言不說者，是密意說者，此文即護法等菩薩會違。然護法云：經中說佛成道來不說一字意者，意說諸法體性離言，故言不說一字密意語也。據實，如來實說法也。然範法師禪、基法師花唯識疏中說無性龍軍師言佛所說，非也。今應分別。然龍軍師意說：佛唯有大定智悲，無色聲功德多，亦無他受用。化佛及自受用佛唯有法身，無不說法，即眾生識上文義相生。然無性菩薩意者，即許佛有十八界，亦許佛說法。今出教體，即取能聽法者識心之上影像聲名句等為教體。然不取佛說法者本質聲名句文以為教體者，略有二義：一者能聽者，即初地已上菩薩有漏善心及無漏心上教法聚集故。然無性攝論既明十殊勝，皆約入初地菩薩他法，所以取初地已上菩薩為能聽者。然佛識心上即無聚集，所以不取能說法者本質名等為教體。故彼論云：聞者識上直非直說聚集顯現以為教體。二者若聚能聽者影像名句等為教體者，即轉成唯識道理。若取能說者之識之上之名句，即離能聽者識心上解。既離識，即唯識不成。為破小乘執離識外別有名等為教體，故唯取能聽之者親影像名等為教體也。言增上生，彼論亦有兩解：一云、即取佛能說者識心上名、句等，與能聽法者識心上解，為增上生；二云、即取善入菩薩既能為諸菩薩說攝大乘品，即取善入菩薩口中所說名、句等，與餘能聽法菩薩識心上解，為增上生。生者，緣也。若基法師唯識疏中即言：護法菩薩唯取佛說法者本質聲，以本質教是無漏故；不取能聽法者影像聲、名等以為教體，以影像聲通漏、無漏三性等故。有測法師唯識疏中即云：護法菩薩通取能說者本質聲、名、句等，及能聽法者聲、名、句，即双取本、影二聲、名等以為教體。或宜聞者本願緣力者。
問：此護法亦言本願緣力，與前無性有何差別？又為是眾生本願緣力，為是如來本願力耶？答：若無性，即約佛本行菩薩道時起慈悲願：願我得成佛已，我雖不說，即令眾生心識上有文義相生，即佛不說法；眾生識上有文義相生，即約佛自發願也。若護法，即約眾生有善根故，即發願：願我常聞佛說法門。既眾生由發願善根力故，即令化佛識上有文義相生；既佛識上有文義生，即為眾生說法，令眾生聞法故。別問：蘊、處、界相對，十二處中即言法處所攝色有五，何故十八界中不言法界所攝色有五種？答：五蘊中行蘊所攝色有，亦有五種耶？我未所說乃有爾。所者，我所說如手中葉，未所說法如林中葉意。問：如來說法者，勝攝彼林，若舊云尸首林也。然勝攝彼者，梵語，此不翻出。

展轉增上力二識成決定者，二識者，佛及眾生。猶如來悲願增上力故，遂應眾生機為之說教，即是佛增上力故。猶眾生善根力增上故，遂感如來為之說教，即是眾生增上力故。意展轉，謂餘相續識差別故。餘者，聽者之餘，即佛菩薩是。相續者，身也。識者，教也、解也。猶如來有教，教解差別故，令餘相續差別識生。令餘者，說者之餘，即眾生是。相續者，是身也。識者，是教也。此文意說，謂餘佛菩薩解教差別故，為有情說，令餘有情心中解教差別而生也。是展轉法輪不絕已下，准知。

一、攝相歸性者，說一切法皆用真如為體，故說一切法皆由於真如也。於彌勒亦如也者，至，及也。意及彌勒亦用真如為體。維摩經意說，維摩語彌勒云：我聞佛與汝受記，當來成佛。然菩提者，不可以身得，亦不可以心得，乃至廣說。乃至三世中何生得受記？若過去已滅，未來未生，現在不住。又約真如為問，若彌勒得受記，一切眾生應受記。何以故？一切眾生亦真如為體，則彌勒與眾生無別，故一切皆受記也。三、攝假從實，如不相應色心分位者，然不相應依色心之上假立，即將不相應假法而就於實。四、性用別論者，為是百法中實法為性，假法是用。如何名性用？答：用謂作用，性謂體性。然有作用無體性，謂百法中二十四不相應行忿等十法，及不害等假法，此等法但有作用而無有體。且如命根，但有任持色心不斷之作用，亦無實體。若滅定，但有防心不起功能，亦無實體等也。有體而無用，謂虛空、非擇滅等。此二就實言之，即用真如為體。雖虛空等有體，亦無別作用也。有亦有體亦有用，謂百法中貪等遍行別境，及善中有實體者，此等亦有實體亦有作用。別論者，即約體用以別說有百法論者說也。如愚意，百法體中，實法名性，假法名用，性用別質，質者體也。意說性用假實別體故，即建立有百法也。四、性用別論，色心假實各別處收者，色心各有實體，假法別有假體，即由立有第四性用別論門，即建立得蘊處界，以色心各各別處攝也，及建立得百法也。以色心假實性用各各別處攝故，故建立得百法也。且如百法中，二十四不相應即是假；六無為中，前五無為亦是假，第六是實；十一善中，三个是假，餘八實；十根本中，後五見假，依慧立故；四不定中，尋、伺是假；二十隨中，小十、大三是假有。然百法中，自餘三十九法皆實，餘五十一法是假，如論中自釋故。由第四性用別論門，假實別明故，即有百法也。餘蘊處界假實，隨應准知，皆得建立。若如第三攝假隨實門，其百法中唯得有四十九法，即具五十一假法故，亦不得成餘蘊處界。准知法處、法界、行蘊之中，皆具少分假法也。若准第二攝境從心門，百法中唯得有八識，即具九十二法；五蘊唯得有識蘊，具餘四蘊；十二處中唯有意處，具餘十一處；十八界中唯有七

心界者，即具餘十一界。若准第一攝相歸性門，百法中唯得有一真如，無為不離如故，即具餘九十九法；處界之中唯得有法界、法處，具餘十七界、十一處及五蘊等。若不成也，故有第四門，即不具諸法門也。

瑜伽論說色蘊攝彼十處全等者，色蘊中攝五根、五塵、十處、法處，少分攝得法處五種色，所謂極略等五也。自識所變，則是第二、攝境從心者，此即是前龍軍無性師說：佛不說法，無無漏教法，但前聞者眾生自識上有文義相生。此師意者，即無本質無漏教，但有眾生識上所變有漏教也。故眾生自識所變，即是第二、攝境從心也。并言佛說，乃是第四、性用別論者，此文即護法正許佛說法，佛說法時，即有聞名、句等，聲即色蘊攝，名、句等即行蘊等攝，故假實之法各別處收，即當第四、性用別論也。聞者似法者，即取二乘、凡夫及七地已前有漏心聽佛說法，其聞者識上聲、名等皆是有漏，名等為似法。十地共用無漏後得智中聞法，其聲、名、句等既無漏，應是真法，如何言聞者似法？說者真教者，即佛說之教皆是無漏，聲、名、句等無漏教法即名真教，此似法皆本從法界中所流出也。如來有大定智證真，遂起後智觀諸眾生，即起應、化二身說諸教法，此教法從真如所得，故證真能伏滅煩惱，依此教法亦能伏滅煩惱，與真如相似也。

如對法說成所引聲者，即此中引此對法論者意，證成前第三攝假隨實門故。名、句、文三亦是聲上屈曲，離聲無別體故，攝假名等而從實聲，故名、句等體即是聲，故第三攝假實門但說於聲，不別說名等，故對法亦云成所引聲，不言所成引名、句，其對法中亦是攝假隨實也。成所引聲謂諸聖說者，謂諸聖者成就道德所引出音聲，或云謂佛為他眾生說法，即佛成就說法之聲也。若從所聞有漏心變者，如佛說教法之時，其佛所說教法本質是無漏，其二乘、凡夫等有漏心中聽聞佛說教之時，遂自心上變起有漏影像教法亦是有漏。或從能說者，即凡夫、二乘等有漏心中為他說法亦是有漏文義，十地菩薩在無漏後得智中聞佛說法，其佛所說聲、名、句等本質即是無漏，其菩薩無漏心上變起影像相分聲、名、句等亦是無漏也。若十地菩薩在無漏後得智心中為他說法時，其十地菩薩所說聲、名、句等皆是有漏。以聲、名、句等皆是第八識有漏相分，所以十地菩薩無漏後得智中為他說法，聲、名、句等是有漏也。此已上有漏心中聞法，及有漏心變及為他說法等所有文義，皆依他相、名等攝也。又問：十地菩薩為他說法，聲、名、句、文為是有漏？為無漏？答：其十地菩薩與他說法時，其聲、名、句、文本質既是有漏，第八識相分，所以聲、名、句、文皆是有漏。若十地菩薩妙觀察後得智中為他說法時，即後得智上亦變起影像聲名，影像聲名即

是無漏。有二乘十地菩薩於佛邊聽法，通漏、無漏，如總聊簡章說。或無漏說正智所攝者，唯無漏心中為他說法所有聲、名、句，及有無漏眼等色法皆是無漏，即正智相、名所攝。其相、名通漏、無漏，故相中攝法最寬廣，如瑜伽論中問答決擇也。

此所詮體，謂唯識境。正行及果者，境中即攝得五塵及真如理，五塵及真如理皆名為境，真如是正智所緣之境也。故境界故，若名攝得一切法盡，所以今者但言境而不言理也。行中唯攝有為，亦攝得道理，聖道諦亦名道理也。行中不攝得真如理也，其果中亦攝得真如涅槃理，亦攝得四智菩提，故說果中攝二種理：一者法身理，即是真如理也；二者菩提理，即四智也。故果中亦攝有為無為，行中唯攝有為，境中即攝得有為無為，故說境行果三攝得一切盡也。一者聲，二者善字者，然此中引此十地論聲善字者，立證成前如來及十地菩薩無漏，後得智中為他說法，所有聲名等皆是無漏也。善字者，善字之中亦攝得名句，然即此又善聲善字，即是佛菩薩無漏聲名句文，以無漏聲字等成法實體也。

能斷金剛波若論說我法是善，汝唯無記等者，即是天親論頌云：雖聞無記法，而說是彼因，是故一法寶，勝無量珍寶。意說：小乘說如來名句文是無記、是有漏，大乘說有漏名句文即是無記。雖聞此者，無記名句文即是作菩提之正因。若如來名句是善無漏，所以受持一四句偈，勝捨恒河沙身命。然天親、無著論皆釋能斷般若經，金剛即通能所斷。若有漏聞思修慧名金剛，即能斷三界分別惑故。或所斷名金剛，二障堅固故也。若能斷，一向是般若。又小乘中說讀經教之心，皆是生得善攝，不是聞思加行慧攝。若大乘說如人讀經論之心，即是聞思加行善攝。其生得善、福分聞思善及加行善，此三有何差別？若如有人但起善心而厭惡欣善者，即是生得善攝。若厭欲界而欣上界者，即是福分聞思慧攝。若起心厭三界生死惡法而欣三乘聖法者，即順出世加行善攝。問：如何名法詞二無礙？又詞無礙何故不名法，獨名句等名法？是法無礙何故不名詞？又問：此二無礙解，皆從境為名未？答：

此論第二云法詞乃至無量名句字是法無礙解者，問：今引此文，為證何事？答意：引此等文者，即證聲、名、句、文是無漏也。如何答前？又問：十地菩薩所得法詞二無礙解，通漏、無漏？為唯無漏？若通有漏者，即是無記，如何是善？問：若明諸教體一切唯識，如何乃言佛菩薩說者，此中問意：既言一切法皆是唯識，教體亦是唯識，如何更得別云佛菩薩說也？答：無性釋云彼增上生故作是說者，既無性說，無佛所說本質教法，但由佛本願故為增上緣，即眾生識心上文義相生，故言彼增上生也。即就本緣名為佛說，實無言答。隨墮八時，聞者識上乃至二種言說者，問：此疏文未知出

何聖教？又問：為是長行、偈頌二種在識心上現為教體耶？又問：何故但言聞者識上，不言說者識上？答：第一問云此隨墮八時等，即出攝大乘論文。第二問：直者長行，非直偈頌。此長行、偈頌俱向聞者識上聚集顯現。八時者，三釋：一、七處八會時，二、八轉聲時，三、晝夜四時，以為八時。問：諸行無常，有起滅法，生必滅故，彼寂為樂。文與涅槃經中雪山偈頌文何別？問：今者唯取此文，不取餘文。又問：此頌中明何等義？又問：唯聞此偈，可具十二心；若聞餘偈，如何得具十二心？可解諸行無常之行與行蘊之行及行支并不相應行，三名有何差別？

又一剎那五識生已者，問：瑜伽明五識中起率爾，其意識亦有率爾，何故天論不說？答：意明先起五識而先起率爾心，五識已前先起何心？論文中言又未解從此無間必意識生者，意明次後即起意識中尋求心也。問：此等與四不定中尋何別未？答：又問：決定意與勝解何別？又染、淨中，染即根本六二十隨淨，善十一中生得加行無漏。何者？思之，猶先熏習。連解生善者，即前念剎那剎那熏成率爾種子，又從種子新熏而生。此疏文即依下論文而作此疏文也。下論文云：若無實我，云何得有憶識、誦習等事？今然諸有情各有八識，更互熏習，故得有憶識等事。

疏准此，由先熏習連帶解生。瑜伽論說尋求無間，乃至生即不定者，有初起率爾，次後必起尋求；若尋求已，後生即不定。若不散亂，即從尋求次起決定；若散亂者，即從尋求心後還起率爾也。雖知自性，然未知義者，如言諸行雖知目諸行法，然未了知無常義。自性即是法，體義即是無常。有十二心一時聚集者，雖前前心剎那落謝，末後心上十二解相分一時顯現也。既於初字有率爾心，乃至染、淨等五心方具者，然聞諸字時，亦有率爾尋求心；已後聞行無常等三字，皆有率爾尋求心。爾者，此疏文中且約論初至後，從具五心說也。故云即聞初字有率爾，於後後字有尋求決定，末後乃有等流染、淨也。無性意取攝境從心者，以無性菩薩不許佛說法，但眾生自識上所變文義相生，此所變文義攝境從心，即是有漏也。護法意取性用別質者，然護法即許佛說佛有聲名句等，即教體取佛聲名等者，無漏為體，故取性用別論也。不爾，教法便成有漏，乃至亦應如是者，此中即是護法菩薩立理也。若如來說教，教體本質可無漏善，即真如三寶即是無漏，亦是善收。如無性說教，教體本質可無漏善，佛不說教，但眾生識上文義相生者，此影像教法屬眾生識，眾生識既是有漏，其教法即是法寶，法寶亦是有漏，成染無記。影像法寶既如，然眾生自心上緣佛及僧真如，此心上影像佛僧寶及真如，皆應成有漏。何以故？俱眾生自識變故。

素呾攬，此云契經；毗奈耶，此云調伏；阿毗達摩，此云對法。無，唯說二乘；無，經論等唯說聲聞、獨覺二乘。若說大乘，教別有也。若約根機，即有三乘，謂聲聞名下、獨覺名中、菩薩名上，即經論中無，唯二乘。若約教，即有二，謂聲聞教、菩薩教，而無獨覺教也。故攝大乘論中明十殊勝已，即此十殊勝唯大乘有，小乘中無也。即言大乘經中處處說故，聲聞乘中無處說故，但說聲聞、菩薩，不言獨覺。設言上乘、下乘，下乘之中亦有二乘，通而言之，還有三乘也。第四、人乘；第五、天乘者，即取五戒名為人乘，由持五戒得人身；十善為天乘，持十善得生天故。問：五趣之中唯有人、天，何故不立有畜生等乘？答：今言乘者，即運載可以致遠，由乘此法，即得安樂，得名乘。三惡趣苦既逼迫，身心苦尤重故，所以不立乘。

愷法師俱舍序者，即梁朝時譯出二十一卷俱舍論。當爾之時，有愷法師造此論序，序中說千一百年天親菩薩出世也。即如今時聖教序，瑜伽、雜集論等皆有序也。依今所傳，諸部說異者。問：二十部中何部說天親？若謂不說，何故疏中言諸部說異？答：此方亦無經論文別記天親出世時代。然唐三藏於西國中見諸部小乘宗中有文別記世親出世時代年歲，所以疏中而述也。今依大乘，九百年間天親出世者。問：大乘中何處文說？答：大乘中亦無記處，亦是唐三藏西方見大乘部有記說世親出世時，所以疏中舒之。具如別記者。然世親等諸菩薩所有神德蹤跡，並如西域記上說也。達羅毗奈國者，梵語無翻。濬者，深也。曦者，明也。既猶日月麗天乃至而垂彩者，麗者，美也；彩者，光彩也。意說天上有日月土，即令天下得明淨光顯；若天上無日月者，即天下無光而闇。意說佛法中若有護法菩薩，即令佛法有光彩；若無護法，即佛法無光彩也。溟渤者，即□是也。紀地者，然海即與地作綱紀也。即猶四邊有大海，即束著地，不令大地散也。今者護法猶如大海，能與佛法作綱紀，令佛法不散失也。又大海水多，浩浩流而不竭，今此護法學餘既多，亦無盡也。此後地與前天相對也。卒者，終也。問：空中既言護法是賢劫千佛之一，佛如何造釋？釋：天親頌答，為利有情，釋亦何爽？問：為成化佛，為成報佛？答：成實報佛。問：賢劫千佛皆是實報者，何故法華經言：我已成佛，經無數量劫？更問：瞿字上聲。問：何意有此子？註：來意說宴字即是上聲，此宴字與瞿同是上聲呼之。冠者，高也，即是人頭上冠，冠即高於身，此人道德學業，高於已前大德英賢也。道者，道德。光者，顯也。時者，今時也。彥者英，亦同上前英也。意說此人道德，亦勝今時天下英也。四主者，如法華抄中釋言：東方人主，西方寶住，南方象主，北方馬主。雅者，正也。韻者，音聲譽也。驤者，上也。五天者，

即是五天竺國也。意說此師聲譽高上，遍五天竺也。未易者，難也。詳者□說者，說也。舉者，高也。其師道德高遠，難可說也。救俱舍論破正理師者，然安慧師於西國中朋附天親菩薩，遂造一部論，救俱舍經部師義，破正理師。此救俱舍破正理師論，西國有本，北方無也。扇者，動也。微者，美也。猷者，道也。小運者，即是小乘也。此中意說，如扇動時，能顯於風。此師造俱舍破正理師，證能顯得小乘經部師義也。飛者，與前扇義同也。或飛者，勝空義。蘭蕙者，即是香草也。意說香草之氣而得遠聞，此師名亦遠聞也。固難提議者，提者，舉也。議者，詳也。意說此人道高遠，難可提舉其道德。

本頌初行先為略釋，妙得作者之意，後德因而釋焉者，問：基法師先造唯識疏，今者後得釋者，未知若今後德？答：有餘人解云：行謂流行，意說三十頌初流行時，其親勝師既與世親同時人，此親勝師先作略釋釋三十頌，其人妙得本師之意，後餘九師方始造長行釋而釋本頌，故名後德因而釋焉也。若和解者，然親勝師說與世親同時，即先得三十頌，遂於由假說我法一行半頌下，即是長行略釋頌文，謂論曰：世間聖教說有我法下，乃至變謂識已來所有長行，皆是親勝師作也。次變謂識體已下，論文方是諸師也。意說妙得作者之意者，說此師善能作此略釋論文也。後德因而釋焉者，後時餘九師大德，見此師所造略釋道理高勝，即錄著論文上，更不別造略釋也。其餘九師方造餘釋，釋三十頌及集論釋，然師子覺即是造集論以釋集論，然此淨月師又別造集論釋而糅集論，此集論釋西國中有本，此方無也。

形雖隱俗造高真俗者，然火辨師亦不是長髮僧也。其人即是在家俗人，而有妻子善閑佛法，亦造唯識論釋，釋三十頌也。如并洲域內張動注經也。或釋瑜伽或別注述者，其西國中即有數今三師而造瑜伽釋，然此國中唯翻出最勝子所造瑜伽釋，自餘師所造瑜伽釋此本無，此後三師亦造瑜伽釋而釋瑜伽也。道名俱遠者，道謂道德，名謂名聞，意說此人道德名聞俱遠。詞旨奧者，詞文也，旨者理也，奧者深也，意說此人所造得文之與理皆深也。神者精神，道謂道德，意歎此人精神道德也。聲德獨振者，聲謂名聞，德謂道德，振者更遠也。故此論題特以標首，特者獨也，由如經中云世尊甚奇特也，故十卷論初頭首皆題云護法等造也。多為指南者，即是正也，即是指南車，意說此師義道皆正也。邪徒失趣者，趣者意趣所歸趣處，意說邪徒儻失其意趣也。趣者徒轍也，意說邪徒失轍也。得方方者，方法也，率終也。

論。其釋文具有三分者，謂宗前敬敘分等三分也。宗前敬敘分者，即三十頌名之為宗也。前者，釋三十頌之前。敬者，即前稽首唯識

性一行頌是歸敬頌也。敘者，即此歸敬頌後長行名敘述造論之意也。依教廣成分者，即已下論文依六經十一論等聖教廣成立唯識道理也。釋結施願分者，釋即第十末云此論三分成立唯識等文是意。釋云：三十頌但名唯識，若十卷長行名成唯識。即此長行中宗前敘等三分而成立三十行頌，故長行論名成唯識。若兩行頌，若前二句名結釋，若所獲功德施，其第四句名願歸敬。福田者，即下之八字是福田，謂唯識性者即是法寶，滿清淨者即是佛教寶，分清淨者即是僧寶。猶如將麥子穀子種在於田中，後時即多收得穀麥等種。若欲得福多者，即種福於三寶田中，後時即多得福也。故說三寶名為福田。投誠述己者，投誠者，即言兩句歸敬福田是也。投者，歸投。誠者，至誠。即歸投至誠也。述己者，即下之兩句也。我今者，即是述己也。彰者，顯也。因者，所以意顯。造長行論而釋三十頌者，擬利樂有情故。此即分別不同科者，然初一行頌有兩師釋，次長行論文即有三師釋，即頌中有二師釋，長行有三師釋，故云分別不同科也。其事云何？然初頌中其護法師即造上二句頌，謂稽首唯識性，滿分清淨者是也。其安慧師等即造次下兩句頌，謂我今釋彼說，利樂諸有情是也。何以得知護法釋上二句，即此疏云此初一頌彼護法等歸敬福田也。何以得知安慧造下二句，即下疏文中釋我今釋彼說處，疏文中云我即安慧，自指己身也。故知安慧釋下二句，

次長行論文，初安慧釋，明本論師為令含識生解斷障得果。次火辨，後護法釋，故有三師。又由此即分別不同科也。此中意言，護法等十菩薩共造前歸敬頌，自擬敘釋三十論之意，為欲令法久住利樂有情，故造長行而釋三十頌，即前歸敬頌是明釋論之意。不令得勝果已下今造此論等，即安慧等談造論本師。天親菩薩造三十頌意者，其天親意即為令有情得勝二果生解斷障，乃至為除此等種種異執等，天親造此三十頌。其天親亦不違利樂有情令法久住造三十頌也。若作此解，即本師釋論師意各別故也。然准釋論之意可知。本師亦然者，此文意說，然前准稽首唯識性等一行頌者，即是護法等十菩薩自述己欲造長行文以釋三十頌之意者，我護法等釋師意者，為令法久住利樂有情，所以造長行以釋頌也。故前我今釋彼說，即令法久住利樂諸有情，即是利樂含識也。故前歸敬等一行頌，即是護法等釋論師自述作論釋之意也。若今造此論，為於二空以下長行文意，即是火辨、安慧、護法等敘他天親造三十頌之意。然安慧言今天親造此三十頌者，為令有情生解斷障得果，所以天親造三十頌也。若火辨言天親菩薩造三十頌意者，為令有情達二空悟唯識性，所以天親造三十頌也。若護法云天親造三十頌意者，即為令破諸邪執顯唯識理，所以天親造三十頌也。故釋論師與本論師意各別也。

護法等釋師意者，欲為令法久住利樂有情故，所以護法等釋師而造長行釋三十頌。今例天親論本師造三十頌意者，亦為利樂含識令法久住，所以造三十頌也。例於論本云情義，准釋論師亦爾者，天親造論之主，今造三十頌者，意者為令有情生解斷障得果，及令達二空悟唯識性，及破諸邪執顯唯識理，故天親造三十頌也。明知護法等釋論師意亦同本師，為令有情生解斷障得果，及令達二空悟唯識性，并破諸邪執顯唯識理，所以護法等造長行等而釋三十頌也。若不爾者，本師豈無令法久住利樂之意而造三十頌也？起慇重心者，即是意業也。業殊勝業者，即發身語二業也。由誠歸仰者，即是由身語意業也。然此疏初依欲解，次依佛法道理釋，乃至已後言三輪因者，意顯釋三業，亦不顯此疏文有別釋也。敬禮之意名者，稽首即是敬禮之異名也。瞿波論師即是西國論師也。其瞿波論師即與天親菩薩造也。其唯識長行即有兩師，即天親菩薩自造長行釋，釋二十唯識頌；及其瞿波論師亦造長行，釋天親菩薩論頌。此國中唯有天親所造二十論長行，無瞿波論師所造二十論長行。其瞿波二十頌釋西國有本也。彼瞿波所造二十唯識論長行中三業歸敬之事，即疏主引來也。問：五眼中何不言餘四眼？又問：眼中既有五眼，餘耳等亦應有五耳，乃至身亦然。未解。又顯敬禮三輪因故，猶身業禮後得佛神通論，現大、小身是；猶語業禮後得佛教誡輪，為有情說教法是；猶意業禮後得佛記心輪，觀諸有情善、惡心等而為說法是也。故我至誠身、語、思。思者，即是意業。身謂身業，語謂語業也。頻者，數也。無倒者，正也。

於前唯識性所遣清淨者，若有遍計所執當情現者，即名不清淨。若違却遍計所執，即名清淨也。於前所斷清淨者，若有染分依他，不名清淨。若斷却染分依他，即名清淨也。言唯識性略有二種：一者虛妄即遍計所執者。問：遍計所執其體既無，如何得言是唯識性？(未解)於後所得清淨者。問：何不言證，但言得耶？答：前言所證，後言所得。得之與證，義意相似。若此中言依他起是唯識性者，即約事性名唯識性。若圓成實名唯識性者，即約理性名唯識性也。無漏依他亦俗諦故者，其無漏依他，於四俗諦中即後三俗諦中攝。謂蘊處界四諦，因果中道諦攝。二空門中亦有無漏依他。於一切法中無有我故，即名我空。於一切法中無有法故，即名法空。故二空門中亦有無漏依他。無漏依他於四真中即在前三真中攝，故言也。非但俗中攝，亦在真中攝故。或彼即是滿分清淨故者，或無漏依他也。何不取前解？答：取後界者，意取佛智能證真如故也。淨屬智者，淨者即是人，所淨即是智故。今取後解者，即是滿分淨也。微者，水淨因微。鑒者，鏡面明淨。面於中現，名鑒照佛。證

唯識道理說一心經者，非是唯說三界唯心名一心，但說前六經中明唯識道理總名一心經也。
唯識性聲境第七攝是能差別者，亦如第七轉有其二種：一依眼識，依眼根某甲奴皆是依也。二境即眼識，緣五塵亦是所緣境，正智緣真如亦有所緣境，唯識性攝。三乘聖人猶證真如境，淺深不同即有大小聖別，所以真如是能差別，第二亦名於也。真如是所於聲也，滿分淨者是所差別，第四攝。此中意說，如世求神，意為鑒得神擁護離諸災鄣。聖人求證真如者，意為願令斷煩惱也。所以第四轉唯是所為聲也，為求菩提故也，此梵本音。一切所敬皆第四轉者，如西國法，若求誦經為求聰明，若求錢為求富也，若求神力為求擁護，若求證真如為求斷惑，所以一切所為聲皆唯第四轉攝也。
辨中邊天親頌曰：稽首造此論善逝體所生者，無著是天親兄，無著往天宮，於彌勒所授得此頌。稽首造此論，是天親歎彌勒偈。善逝體所生者，天親意歎彌勒是佛所生，從佛口生、從佛化生。及教我等師者，彌勒無著頌，天親以兄為師，當勤顯此義。顯此義，顯此辨中邊論也。故天親菩薩敬本師，釋師也。此論所依及能起故乃至無倒依止而造論者，此文意說，由佛為有情說十二分教已，即教是能作，佛為所依。諸菩薩聞佛說教法已，依之修學。菩薩為欲顯佛教中所有道理故，又造論以釋經也。分有所得名分清淨者，問：天親是地前菩薩，分有所得何等法？(未答)。
初唯識性即是法寶，以是佛師故，乃至教、理、行、果四種法寶。問：未知此文中有幾解？其行相如何別？答：此文中有七解：初唯識性乃至故先歸敬者，即是第一解，即約先敬法後敬佛也。理、教、行、果乃至真如為本者，此第二解，即法寶軌則義。要證真如餘方有故者，第三解。教、行、果三真實性故者，第四解也。三乘聖者之根本故者，第五解。或說彼本乃至但說理故者，第六解。或唯識性也者，第七解也。言唯識性即攝一切唯識性盡者。問：其唯識性更有幾種，而言一切唯識性耶？答：如樞要說，或唯識性能、所詮、能成、所成，如有其次第。教、理、行、果乃至唯識性也者，能詮者教也，所詮者理也。今前頌中舉所詮之理意，亦顯取能詮教也，能成者行也，所成者果也。今頌中舉所成之果，亦顯取能成之行也，以果中亦有涅槃理也。今此教理行等四種法寶皆是無漏，不取有漏名法寶。夫言三寶，今此文中若但言能顯所顯，所顯即唯識顯得果上涅槃，理則不得菩提也，能顯即是方行。若能生所生，所生即唯生得果上菩提，不得果上涅槃，理則不也，能生即是種子。若言能成所成，所成即變成得果上菩提涅槃也，能成即是萬行也。故此頌中言唯識性，即攝得一切教理行果唯識性也。證法正說唯如來故者，即由佛證性法寶等，能正說教法師資。相因顯說相

因者，問如何名相？為當來更與牙力名相因者，是因由、為是因緣之因？更問佛先所說者，以彼經但約顯說相因所引，不許法先佛後也。

疏云三寶最吉祥故我經初說者，問：若今經初而說三寶？答：思之，可解。三寶有二：一、乘三寶等者，一、乘三寶者，若佛即名佛寶，大乘中教、理、行、果即名法寶，即不取小乘教、理、行、果也。其十地菩薩即名僧寶，亦不取地前菩薩名僧寶也。何以故？今言寶者，唯取無漏法，可珍重故，名之為寶，所以不取地前菩薩。問：若漸悟菩薩先二乘位已得無漏，今迴心向大，至於地前，未知得名寶不？答：此迴心人地前雖有無漏，仍是二乘之無漏，不是大乘無漏故。此人雖地前起無漏，即不是一乘僧寶所收。言三乘三寶者，即取佛名佛寶，即取三乘中教、理、行、果名法寶，即取三乘一切聖眾，謂四沙門果、十地菩薩等，皆名僧寶也。善逝善說妙三身者，此彰佛寶無畏無流證教法。無畏者，四無畏無漏之法，無生死怖畏，是果法寶。無流者，是無漏法或無上法，生死不可比頻，流謂四依，是行法寶。證者，無漏無為，即是理法寶。教者，即是無漏教法寶。既言寶唯是無漏，若但言教即通有漏無漏也。上乘真實牟尼子者是僧寶，即是一乘僧寶，不取二乘僧寶也。是故至誠先讚禮三寶，總敬也，故唯取一乘三寶。如愚意者，至誠者意業，先讚者語業，禮者身業，三身者佛寶。二諦者，真諦俗諦法寶也，一乘眾僧寶也，即是十地並名僧寶，此文亦是一乘僧寶也。敬禮如是大覺尊，大覺尊者即是佛寶。無等妙法者即是三乘，教理行果即是法寶。真聖眾者即是僧寶，亦取三乘，除佛以外一切聖人是僧寶也。法如前說者，問：前文何處明法？答：即是前文中教理行果等文是。

疏云僧寶通攝，除佛，餘聖者，問：此唯識既是大乘，豈可通敬三乘僧寶？若言唯取大乘僧寶者，如何疏文中即有通攝之言？明知道取三乘僧寶。問：麟角獨覺，諸部不同，此於三寶，何寶所攝者，若大乘中說麟角獨覺及部行獨覺，及在家初二果人，及六欲天中四果，及上二界中第三、第四果，此等皆是僧眾類故，即是僧寶所攝。若第八多宗說麟角獨覺及部行，此麟喻及部行所有三根，謂未知當知根、已知根、具知根，及菩薩入見道已去二根，謂未知當知根、已知根。此第二根、獨覺三根，皆是法寶收。何以得知？如彼頌云：證淨有四種謂佛法僧戒乃至法謂三諦全菩薩獨覺道。見三得法戒，見道兼佛、法、僧等。謂苦、集、滅三諦即是法寶，及菩薩、獨覺亦是法寶所攝也。若菩薩具知根，即是佛寶攝也，見道之中兼有佛、僧也。有在家初二果人、六欲天上四果，及上二界中不還、羅漢果，皆是僧眾類故。若出家聲聞四果，即是僧寶攝。何以

故？若聲聞四果，即情同羯磨。又見佛而眾，多同出世。又佛說戒經中唯制戒聲聞四果，聲聞四果故是僧寶攝。然獨覺、菩薩，若菩薩亦獨自出世，及二種獨覺出無佛世，皆無情同羯磨，故皆是行法寶攝也。然大、小乘中唯取無漏法名三寶體，即不取有漏法以為三寶體。然大、小乘中即假說住持三寶為三寶體，實不是三寶也。但敬別相三寶，顯敬有為、無為功德皆周盡故者，然別相三寶中皆通有為、無為。且如佛寶中法身無為，受用應化是有為。若法寶中即取教、理、行、果，果中即有涅槃理，亦是無為；理中亦有真如理，亦是為教、行全果中小分有為也。如僧寶中亦攝得有為、無為。且如十地菩薩是僧寶，亦少得無為。即如論文中云：十地菩薩即用有為、無為功德以為自性。故知十地菩薩名僧。二、體者，三寶者，即如上來疏中所明一乘、三乘、三寶、同相、別相等三寶也。歸敬者，即如前歸敬福田乃至敬人、非法等。上來雖略釋三寶及歸敬名字上，於中若出三寶體性及歸敬體性，此二體、二性皆如別章解，故云及二體性也。雖有四義釋上二句者，即前一、敬人非法，二、敬法非人，三、人法俱敬，四、總敬三寶。以為四義釋上頌二句也。

疏生大智，生大悲者，問：為約生菩薩自身當來果上大智、大悲，為約生他眾生當來果上大智、大悲？更問：我即安慧自指己身者，問：何故前疏文中總標，即云此初一頌，彼護法等歸敬福田，即標護法之名；乃至釋下半頌，即言安慧自指己身。二文相違。答：其前歸敬一行頌，即是安慧、護法各作一行歸敬頌。今者詮取好者，故前半即護法作，後半安慧作。無過釋者，解釋開演之義。乃至安敬立理者，問：此中三釋何別？答：第一解即約幽、顯、寬、狹以解也。謂先略，名狹；後廣談，故名寬。若第二解，即約機解。第三解即以安立教法而成得道理，故別也。為欲略攝廣散義故者，如唯識頌及長行，雖作十卷略文，即攝得一切經論中廣散之義也。如瑜伽論六十四說：令法久住，即自利也。問：何意有此文來？故名有情無別能有者，如第八識有，即情無別能有。外道立有神我為能有，眾生為所有，即有利能有。今不同外道，故云無別能有也。

疏中又解云：或假者能有此情識故者，其假者為能有，情識為所有也。問：佛非有情，何故六十二有情攝於如來，亦是所利樂有情？答：令除却佛以利餘者，約多分名利樂。又若言是言有情，六十二中不攝；若言如來是假有情，六十二有情攝，故無違也。若言是有情，當知皆依示現而說。又情者愛也，能有愛生故者，由眾生生愛，故名為有情。輪王為一者，問：輪王有其四種，何故合四為一？答：即四輪王不同出世故，故合四輪王為也。

利謂利益，即是後濟者，即如今生教他修善，未來世得生善處也。樂謂安樂，即是現益者，即如教化現身之上伏煩惱，令他現身之上得上界定也。或與小果者，即與他二乘聖果。純利者，即唯自利，或唯利他。今者取唯利他，似是菩薩行故；不取唯自利，以是二乘行故。共利者，即自利利他也。四、安樂種類利者，而有五種不同，故名種類。因攝利者，令今生種善根因。果攝利者，亦當來得生善處。畢竟利者，謂令他得乘聖果。不畢竟者，謂令他得人天善處果。一、因樂，即順樂受諸根境界。樂相應法者，猶根為因，發起樂受。可愛境界為因，發起樂受因時，與樂受為相應心、心所，皆能受於樂受。諸根境界能與樂受為因，故名因樂。即由可愛境界及根為初發起樂受而生壞苦，即由不可意境及根為初發起苦受而生苦苦也。樂所發業皆名因樂，能有樂故者，樂受所發業名因樂也。今此文者，即約下三禪中修因說，及欲界中少分。如下三禪中，於樂受心中修習禪定，遂業於業。即此業為因故，死以後還得生下三禪中，而感得樂受可愛果也。即是猶樂受為自而發，猶業還感得樂受果，能起樂故，名為因樂也。故此文言樂所發業皆名因樂，能有樂故也。

若言猶苦受心中持戒，而當成得果樂受者，此文即應言苦所感樂，不應言所發業也。若欲界善惡三受心中，皆感得苦樂果也。且善業之中起三受者，或有人善心起樂受，心中持戒，其人即成生而感得樂果，即因亦樂果亦樂，即是皆此間樂所發業。或人善心起苦受，心中持戒，其人當來亦感得樂受，即因苦而果樂也。或有善心起捨受，心中持戒者，人亦當來感德樂果。不善心中起三受者，或有人不善心中起樂受，如樂心中造十惡等，其人當來即感得苦果，即因業而果苦。或有人惡心中起苦受，造惡業等，其人當來感得苦果，即因苦而果苦也。或有人惡心中起捨受，造惡業等，當來感得苦果，即因捨而果苦。一切末後心中皆起捨受故。若作此解，善得此文意也。二者受樂即是樂受者，然此雖言受樂，非唯是遍行中樂受，即雙取二，謂遍行中樂受及輕安樂也。有漏樂者，三界所繫，調暢身心，皆名為樂。非遍行受數中樂者，此中意說，欲界及第三禪有樂受，適悅身故，即是遍行受數樂。及下三禪中亦取輕安樂，第四禪已上即是輕安樂。調暢身心名之為樂，非是行受數中樂受，唯是善十一中輕安。所以樂名通於三界，樂受即唯三禪已下及欲界也，故言非唯遍行中樂受。即雙取二，謂遍行中樂受及輕安樂也。無漏樂者，通學、無學，是樂自性者。今聖者唯取樂受，不取餘者，最殊勝故也。亦又雙取二，謂遍行中樂受及輕安樂也。問：無漏樂既言通學人，未知前二果人得有樂受以不？答：有。依大乘，初二近分定中得有喜受，初二果人既得初未至定，故初二果人得有

無漏樂。今依大乘說，若小乘宗，一切未至定中唯是捨受，無喜樂受也。問：若爾，大乘中說初未至定中有唯喜受者，初二果人應得無漏喜受，如何初二果人得無漏樂受也？答：若五受明義，其初二未至定唯名喜受，不得名樂，即說初三果人而得無漏喜受，可如所責。若三受明義，即喜受亦得名樂，三受中亦得名樂，其初二果人得初未至定中無漏樂，故無過也。

疏麤動受滅者，謂苦、樂兼喜、捨，名麤動受。問：受斷樂中不言無想定？答：今菩薩即將此十利、五樂以利有情故。今者菩薩即將滅定以利有情，名受斷樂，不將無想定以利有情也。問：受若在時，何故不名為樂？要受滅，方得樂名。既是無心，何處有樂？應說頌。言世性者，即前明十利樂中即是第一、第二名世也。性者，即是第三、第四攝善離惡等樂也。依所具緣，前解為本者，即前疏文云：今釋此論，令法不滅，為與有情此利樂故。即以二緣釋彼頌也。此上疏文即是三藏師釋，故云前解為本也。三藏師意說釋彼頌者，第三句我今釋彼說者，即令法不滅，以我釋彼說故，所以令法久住也。所以造論下，第四云云利樂諸有情者，此意即為與有情此利樂故，所以造論。三藏師即釋此兩句，別能釋，即上句令法久住，下句即利樂有情也。二、遠離樂者，如生第二禪，遠離尋、伺等，名遠伺樂也。寂靜謂涅槃者，謂涅槃上之離於生死染法生滅，故言寂靜樂也。三苦對治樂，何不取樂自性？更問。然此三師並為人、法者，且安慧師云：有迷謬者者，即是人也；生正解故等，即是法也。第二、火辨師，迷唯識者者，即是人；令迷二空等，即是法也。第三、護法師，或執外境如識非無，乃至種種異執，即是人也；令於唯識等，即是法也。故此三師皆為人、法也。約大悲說，後解無妨者，即疏文云：或此頌中乃至菩薩所為本利他故。此疏文即是疏主自解也，故云後釋無妨。疏主解意者，但通解下之兩句一處，明亦不可別能解也。意說由我今釋彼說利樂諸有情故兩句。釋彼說者，為諸有情而得利樂，有情信學者已，依之修行，即法便久住。即由為有情故而法久住，即此下兩句通利有情，亦通令法久住也。發端者，即同詳夫竊以等也。發者，起也；端者，首也。即發起論之頌首。簡持者，簡去餘論，持取此論境上第七。非依第七者，於即是所於聲故。第七轉有二：一、依，二、於也。所度眾生皆是菩薩所緣之境，故論中言為於也。

聲聞緣覺及惡趣空邪解空理者。問：其問其二乘人邪解空理，與惡空人邪解空理有何差別？答：若二乘人雖無煩惱部中邪見等事，還有所知鄣。問：邪見疑等為有法執，即執諸法實有不可法空，名邪理。若惡趣空者，即撥無因果，一切名邪解空理。正解體通無漏真智及有漏智者。問：今者既說二乘人皆名邪解空理，此中正解為生

大乘無漏智及有漏智，為生小乘無漏有漏智耶？又問：此言無漏智，為是見修無學等無漏智，為是根本後得無間解脫勝進智耶？言有漏智者，為是生得善、福分善、有漏聞思修，為是資粮加行善，為是無間解脫加行勝進？答：有漏智者，取方便善中希求出心聞思慧，是則名解，明利故。如今時人雖未種順解分已前，或起善心希求出世，此希求出世心即名方便善，方便善即是順解脫分善家之流類，此方便善即能為疎遠緣引起解脫分善也。若在解脫分位中起方便善，即是解脫善之伴也。若福分善，唯是凡夫外道作欣厭觀，求生上二界生死之身，其福分善、生得善行皆闇昧故不名正解，唯方便善性明利故名為正解也。

何謂二空？謂即生法者，生者古名眾生空也。若爾，草木等應名眾生，故有濫也。舊云人空，若爾，人趣可名人空，餘五趣等如何名人空？人字不遍五起也。今言生空，即攝五趣並名生也。舊或云人我空，法中雖無主宰名我，有化用故亦得我名。爾人法之上皆有我字，亦是濫也。猶如金剛者，今者即取讚玉金剛，亦不取餘紫色金剛，其金剛以喬麥色而有楞也。大者如棗，極小乘者如喬麥。問：初四解重，何故鄣理但說二空乃至即兼餘法者，此文意說前四解即約二鄣名重者，何故鄣真如理但說二執？欲除二執乃至生解，即言斷餘二鄣兼餘法。餘法者，即是二執外之餘鄣也，即鄣寬而執狹。問：第五解重唯二執者，二鄣體性亦通貪等，何故但說二空？此言意說第五解中唯取二執名重者，何故二執皆斷即立我空、法空？餘二彰得，餘何故不立貪空、嗔空、癡空、慢空？責不齊也。

此釋但說二執所由，乃至若後二句但釋斷重鄣者，此疏文中雖有兩釋，答前二問，義意相似也。若答第一問，即言二執是根本，所以但說二執能鄣二空。若二執斷時，亦除二鄣，由根斷時，枝條亦斷。若答第二問，二執是其根本，所以證理之時，但說生空、法空，餘貪、嗔等是末，所以斷貪等時，不立貪、嗔、空等也。此依見道及究竟位斷煩惱說者，即三乘見道及究竟道中，其我法執與煩惱等同時而斷，即同時根斷時，所有煩惱所知障枝條亦斷也。餘位不然，先離八品煩惱，第九品時方斷我見者，以約地離染說。如一來果雖斷欲界六品修惑煩惱，然未斷我執；不還果斷八品，亦不斷我執，故云餘位不然。此即前八品先斷煩惱枝條已，後第九品方斷我見根本也。第四地中我見亦爾者，然煩惱有三種：一、謂貪、痴、慢與身邊二見同念俱起；二、即猶前念身見、邊見引起後念貪、痴、慢等；三、有獨頭貪、嗔、痴、慢不猶身邊見不引起。一者、其貪、痴、慢若與身邊二見俱起者，即第四地中伏身邊二見及同時貪、痴、慢等，皆第四地中被伏其與身邊見俱時貪、痴等，與不俱生煩惱而作伴也。二者，猶身邊二見勢力，能引後念獨頭貪等

起。貪等與身邊俱起者，名俱生煩惱；引起後念貪等者，名不俱生煩惱。其俱生煩惱與不俱生煩惱，無始已來恒作伴，與身邊俱時貪等，四地永斷。為作菩提分法觀故，後念被引貪等，至第五地中被伏斷。三、若貪嗔痴等，不猶身邊見勢力所引起者，其貪嗔等有其二類：若羸劣，第六地斷；若微細者，第七地方被永伏。解深密經云：一、害伴隨眠，謂俱生煩惱與不俱生煩惱而作助伴，到前五地方永不行。明知第四地中執在前除，煩惱到後方斷，亦是根雖斷時，枝條不斷也。第四地中斷身邊已，後五六地方斷煩惱，此乃先斷根本，後斷枝條也。然此唯識論中言：由我法執二鄣具生，若證二空，彼障隨斷者，此又亦不盡理。何以故？此論既言若證二空，彼障隨斷，唯攝得三乘見道及究竟道，及第四地中斷身邊等位，即惑與我執及餘煩惱同時斷故，即先斷執根，後斷餘惑。此論唯不攝得地雜染，先以品餘煩惱，第九品斷我執，即先斷末，後斷本也。疏云：如下第九卷資粮位中有其二解：問：指何處文也？(應撿)。疏云：障如論本但說二空者，如者至嗔真定等者，有唐本云：如者，真如本，謂我法執從根本說，故言二空，不說貪空等也。如者，而也。意說障而從根本說二空，不說貪空嗔。六識執外者，意說第六識中起二執外餘煩惱等，或有煩惱即與二執俱時起者，此之煩惱即名六識執中也。或有貪痴煩惱但緣五塵而起，不與二執俱時起也，此意識煩惱即名六識執外也。或即五識中法愛恚等亦名外，不與執俱，名為執外。若第七識中煩惱，即一切時當與二執俱，即無第七識外煩惱，所以此中不說，故說執外所知障，名之為流。五識等中法愛恚等異熟生攝者，此文意說五識中雖無法執，其五識中亦有所知障貪嗔等也。此貪嗔等即是四無記中異熟生攝，最是寬故，如增上緣，名義遍故。定下劣性者，即是第六識中受。且如修得初禪定起，躭此禪定，更不肯修第二禪定，是定下劣性。雖有同時餘心心所，唯取於受，能領受故，是所知鄣。躭定之受，唯是第六意識，意識能得定故，五識法愛恚等，唯是所知障品末鄣也。雜集論說：猶受盡故，得第四禪不動無為。雖斷初禪等染法，得不動無為，今約極處為言，故說斷下三禪染，得第四禪定，而得不動無為。若餘凡者，外道修六行伏惑道，伏下三禪染，而得第四禪定者，其凡夫外道等，即得第四禪中非擇滅不動無為。若阿羅漢斷下三禪染，得第四禪定者，即得擇滅不動無為也。猶斷不發意受故，得想受滅無為。變異受者，即苦樂憂喜，不變意受者，即捨受，此約離煩惱外異熟受說。得其無為者，此文即約一類利根鈍根羅漢說也。如有鈍根阿羅漢，不得上界根本定，唯依初未至定中，雖斷盡三界煩惱，仍不得四禪八地根本定也，以定下劣性異熟生受故。其羅漢已後，即漸伏除定鄣，異熟生受已，方得上界定，即得擇滅不

動無為，及想受滅無為。若凡夫伏離下地煩惱已，即得上界定也，即得非擇滅不動無為也。如伏欲界煩惱已，即得初禪定根本定，如伏初禪煩惱盡已，即得二禪根本定，乃至伏盡無所有處染，即得非想定也。若聖者即不定，如預流果人，雖依未至定，斷盡三界分別煩惱，仍不得上地根本定也。

若煩惱俱者，與彼同斷者，是有一類利根、鈍根無學，若斷盡三界煩惱時，同時亦斷盡異熟受，而得四禪、八根本定也。如斷初禪煩惱盡時，即得二禪定；乃至斷無所有處染已，即得，即有頂地定。何以得知？或有利、鈍根無學，雖斷盡三界煩惱，不得上地根本定；或有一類利、鈍根無學人，若斷盡三界煩惱已，即得四禪、八定。大、小乘中同說，但由根本定二，有學名為滿；由根果定三，無學得滿名。此文意說：若得第三果，即名果滿；若得滅定，即名定滿；若是見至性，即名根滿。若無學中，若得九次第定，即名定滿；若是不動種姓，即名根滿。由此，或有定滿，非根滿，即前退法五種鈍根人而得滅定，名定滿也；是鈍根，故不名根滿。或有根滿，非定滿，即不動種姓人不得滅定，不名定滿；是利根，故名根滿。或有根、定俱滿，即不動無學而得滅定也。或有根、定俱不滿，即是前退種姓鈍根人不得八地定。故知或有利、鈍人而得九定，或有利、鈍根人不得九定。亦不得約利根人得定，鈍根人不得定也。疏此受俱亦定，鄣受為本，故但說於受者，此文意說：與受俱時，餘遍行、別境等亦能障定。受勝障定強，但說於受也。十地二法者，即是理、智二法也。

疏云非解脫體即勝解數者，今言解脫自在離縛，非是別境勝解數也。此但是真如為體，不離如故，此假從實體也。

疏云果謂果利，即順益於因者，二勝果起，能順三劫所修因也。凡夫所修諸行暫滅，外道苦行計證涅槃者，然世間伏惑道，若凡夫，若佛弟子，皆悉他也。若凡者所修得世間道、伏惑道，即外道執為涅槃；若佛之聖弟子所得世間伏惑道，即不計涅槃也。所顯之理執為圓寂者，問：顯得何等理？答：即或時即顯得一分非擇滅無為，即執此非擇滅無為之理以為圓寂。今說是彼涅槃者，外道所得涅槃，佛法涅槃之分。彼有佛法涅槃，故言彼分涅槃實不是真涅槃也。若佛法中得，即名真涅槃；若盡煩惱障故，得有餘涅槃；身、智盡處，顯無餘涅槃；不住生死涅槃，即名無住處涅槃。此二涅槃即是擇滅攝，故言二滅。雖理名真者，問：何故外道所顯之理即得名真？次下疏文即言外道、二乘所得解脫非真，解脫是假故。答：前文言雖理名真者，即約外道自宗中執所顯非擇滅執為真涅槃。後文說就佛法中說彼外道伏惑所得擇滅不是涅槃，要三乘人斷見、修煩惱盡已，所顯圓寂，方得名涅槃。雖得二滅，住此二中，非為不

住者，二滅有餘依、無餘依。二乘住是二涅槃中，又是假故，俱是擇滅。非為不住者，二乘人不住，菩薩無住涅槃。住涅槃名不住，猶有大悲故，不住涅槃；猶有大智故，即不住生死。若二乘住涅槃，凡夫住生死，故維摩經云非凡夫行，非二乘行，是菩薩行，即是無住涅槃。有無餘依，滅所顯故者，即說二乘若有餘涅槃依，即約斷煩惱盡已，方顯得也；若無餘涅槃，即約身、智滅已，方顯也。彼唯是假，非不住故者，此文意說：若二乘、外道所得涅槃，即是假也；其二乘、外道即不得菩薩無住涅槃，無住涅槃即是真也。問：二乘得解脫，其外道如何得解脫？答：然外道所得初禪定已，能伏離欲界煩惱時，即名解脫，欲界煩惱亦假名解脫；乃至外道離無所有處煩惱時，即名解脫，無所有處煩惱亦假名解脫也。然此疏文中有其二解，即從凡夫所修乃至滅所顯故，即是別解；若從又總，別於二乘、非外道等，即約總解、真解脫者。問：疏中既簡十地菩薩所得涅槃非真解脫，二乘有餘、無餘二涅槃是假，擇滅解脫非真。今取佛果有四種涅槃中，取何等涅槃以為真解脫？答：佛果上有餘涅槃、無餘涅槃者，亦是擇滅，即同二乘解脫非真。若取自性清淨涅槃，凡夫、二乘、菩薩皆悉得自性涅槃，應二乘等亦得真解脫。若取無住涅槃為真解脫者，准下第十論，一師云：斷所知障亦得擇滅，即四涅槃中初一即真如，後三皆擇滅，即無住涅槃亦是假解脫也。若言四涅槃皆非真解脫者，何故次疏云二所障體即四智品及四涅槃？思之。

疏云：末伽言道，遊履義故。古云菩提道者，非也。此言意說，上解菩提是梵語，此云覺也。古師解云：即將菩提為道義者，非也。梵云末伽，方云道故。問：正解是正覺者，出何典據？答：即是此論等。由斷礙解之者正解，正解即是正覺異名。此從所障以立鄣名者，此言所知障者，即障所知，故名所知障。此言所知者，非約前所知境界法名所知也。今正約鄣法空，無漏聖慧能知之智不得生，故名所知障。即能知之智從他所智諸法為名，故說能知智名為所知也。四、由此障能障能知智不得生故，即令不能知所知理、事二種之法。故論文礙大菩提名所知障，即約障能知之智以立鄣名。由如俗間見人有學問智慧能知一切法，即喚此人名有所知，不名此為有能知。今此亦爾，異生雖作二種無我真如觀等。大悲菩提者，即是地前初發心菩薩，擬如空之惡皆願斷除，如空之善皆願修習，如空有情皆願度之，即發心大，故名大。不得無漏慧，故非菩提。二乘菩提有無漏慧，菩提非大者，別有流本云：二乘菩薩非大者。然此第二解中，十地因中言菩薩無漏慧名菩提者，即約五種菩提說，謂發心菩提、伏心菩提等，故說十地因中菩薩無漏慧名菩提也。又但簡彼二乘之智菩提非大，菩薩之智大非菩提者，問：何故二乘有無

漏智即名菩提，十地菩薩亦有無漏智即不名菩提？答：此第三解意說二乘無學位上無漏智名為菩提，即二乘無學菩提與佛果無漏智皆名菩提。故第二論云：三種菩薩，若十地菩薩雖有無漏慧，無漏慧但名因中方行攝也，不名菩提；若佛果上所得，方名菩提。所以疏文云大非菩提。疏中三解，第三解勝異生雖二種無我，乃至凡夫之智俱非二種者，問：何故前解異生之智即得大名，後二解異生智不得大名，即約何義以作三解？答：若疏中第二解，即約外道異生執自宗見、戒取等聞、思慧以為正行，而得上定；若佛法毀之，名惡見也。故外道所起惡見等，名非大菩提。入見道前者，即是地前資粮、加行位。既言前字，故知是前。若言未入見道，即不須前字；若著前字，即不須者，未字也。言四位者，資粮、加行二道合名解行，故後三位同也。

疏云證空斷障，至究竟位者，問：先明第三、修習位行意，有此至究之言。前此音即顯至究竟道已前，皆名修習位也。前文本解者，從疏文中釋，今造此論，乃至生正解故。述曰下，顯造論悟斷果。又論云：生解為斷二重障故。述曰：此顯證空。乃至下疏文言此中且說勝障，故說各別障，至下當知。此等已上疏文，以是三藏師釋。言前文本解，次下文解為於二空有迷謬者者，即是未入法時，乃至此即第四、究者位也。此已上疏文，即是疏至解也。梵云筏蹉氏，此云犢子部也。此諸內、外道俱起邪智，不能違者，問：小乘亦起根本智，云達生空、理；真諦亦起後得智，合緣理、事。如何二乘人不了真、俗二諦？答：以小不盡故。

疏云：為外道等開顯此文，乃至此約小乘及外道解者。問：此一段論文無開示之字，何故文中而解開示？為當此段疏却係前論文而解乎？答：然，前也。

疏云第一、所說有殊及下，與前殊者，即此辨後釋文，與第一、安慧所說各異。若依勝義，心、境俱空者，問：清辨與護法解俗諦，勝義何別？答：思之，可解。清辨說言：然勝義中無為、無想，無為、無想故，所以勝義之中心、境皆無耶？由心眾生一切法者，問：其清辨如何說心集生一切法耶？答：清辨於世俗諦中解：心者，積集義。由心集生一切法，以見外境無間斷。其前六識有間斷，故盡中道大乘，不名唯識。問：清辨既不立唯識，如何言識最勝故，由心集生一切法故？答者，即向者解，是德光論師先小乘學道。十地疏乃至非謂唯心便無境等者，然德光論師即是西國人也。其德光師善解小乘，說依空、無我門得入見道。既是凡夫、餘羅漢，以通力將此師三迴見於彌勒。此師高心，不肯禮拜，以見彌勒在俗形故。除眾賢、師賢已，後有一人，而以其人唯信小乘，無不

能心入大乘，亦不造十地疏。既是大乘，如何德光作十地疏？十地疏或是餘人作也。則別有人問德光言：十地論中既明唯有一心，如何釋也？德光和合十地論中一心之言，如言王來非無臣，從舉勝者故，非謂唯心便無境等。

疏云許除畢竟無心境二中隨一攝故者，若不除畢竟無者，宗中即有違自教過。薩婆多自許畢竟無是心外境，許是無故，因中復有不定過也。依密意教說諸法空者，然經中密意諸法空者，佛即約無心外遍計所執法故，所以說諸法空還有依他法也。其清辨依此密意教故，即依他之法亦說為空也。五根所行境界意各能受者，眼識緣邊乃至餘境亦爾，即第六識能緣五塵，故知唯有一識也。三、依六識力皆名意處教者，此師意言：十二處中六識總立為意處。明知唯有一識。此師即依十二處教就顯為諸，不依五蘊、十八界、十八界中七心界為七也。

此恐違至教，故說有一識者，若說有多識，即違上五个教。今恐違上五个教，故說有一識。問：如何名一類菩薩者，如何名一類？又為是地前資粮位小菩薩，依此執耶？更問經部覺天等，乃至及想、行、思、信者，然覺天不是經部中師，有覺天是薩婆多宗四个評師，謂妙音、世友、覺天、法救也。然此經部覺天唯立受、想、思三所，唯有行、信、思等者，然行即是思，更無別體，一體異名也。又於思上起染時，即假名貪；若於思上起淨時，假名信等，實體即是思也。既言三和成觸，觸即是假，更無別體，即是下文生觸成觸也。問：此論文既言有執離心，無別心所，何故此等部中皆言有心所耶？答：今者故諸部立心所法，唯有二、三等少，故名離心外，無別心所，非是諸部中計離心外，全無心所。亦恐違至教者，既經部中說無心所，若別立多心所，即違教故，恐違至教，不別立心所。順世外道亦立唯有四大種也者，此外道計四大種，立能生得心、心所法也。問：此外道唯有四大，不立有所造色。色是所造，四大是能造，二法既別，如何言四大種色有？唐本云：答：四大種體即是色故，非約能造、所造以辨色也。又如何名順世？更撿思之。

相見俱有餘部及大乘等者，然二十部中唯除正量部，自餘諸部皆立有相見分。相分即是境相，不論影像相也。然小乘相分唯有四蘊。何以得知？小乘中有相見分，即下論文云有離識所緣境者，即說外境為所緣。相分名行，相見分名事。若大乘中影像相分，即通五蘊也。清辨、順世有境無心乃至相見俱無即安慧者，問：前後兩个四句有何別？又問：前文有境無心即双取清辨、順世，後文有相間即偏取清辨、不取順世。前文有心無境即取中道大乘，後文有見無相即取正量部。前文心境俱無即取邪見，一說後文相見俱無而取安

慧。更問：如僧佉等計我是思者，如下又所執我體常周遍量同虛空，二文相違如何和會？答：下文執我體常周遍是我體，計我思是我用，故不相違。

犢子部計我為能知者，和引俱舍論中解。犢子部執我為能知者，彼部云：引經云一剎那心能立一切法者，若心起時即能緣前一切法，心體不能自緣，其同時之我即緣自心體，故云我為能知者。若我不能緣心者，即我不名為能知者。薩婆多破云：如言火能燒一切物，豈一剎那火能燒一切物？即約相續多時說火能燒一切物。今此經中說一剎那心能緣一切物亦爾，即約相續多時即初念能緣一切法，仍心不自緣心，若至第二念即心亦能自緣心故。又犢子部說：若世間我許依蘊與作，然與蘊不一異。若斷盡煩惱已，其出世我即與涅槃真如不一異。然出世立我不依涅槃立，與世間我不別。今者唯識論中唯破世間我，不破出世我故，所以但言許依蘊立，非即離蘊。法藏部計心緣相應法者，且如心起必有相應觸作意受等，此心王親能緣觸作意諸心所法，亦得更互相緣也。

化地部執緣俱有法者，且如五識與五根俱時而起，眼識能返緣眼根及餘耳識等，應知亦爾也。文外義解十六心，如欲界身及山河等者名苦諦，上界亦爾。欲界煩惱名為集諦，上二界亦爾。欲界斷煩惱所得擇滅名滅諦，上界亦爾。欲界能知治聖道即欲界繫，名欲界道諦，上界諦亦爾。所以滅道分後八心分上下界也。五下分結者，謂身見、戒禁、疑是初果斷，貪欲、嗔、恚是那含斷，故名為五。猶貪欲、嗔故，不得生上界。猶身見、戒取、疑三雖生上界，却還生欲界。下分者，下界有此五惡法，或下人身中有故，即是凡夫身有也，聖皆斷故也。又云：化地部執緣俱有法。解云：此緣慧俱五蘊，如在定中，慧俱自有識，即名識蘊。同時有受、想、思，即名受、想、行蘊。同時有定共戒、道共戒。定共戒者，此定俱現行思，能妨惡色身語七處，假名為色。道共戒即八支聖道，謂正身業、正命，此等皆是色攝。定、道二戒能妨，故假為色。當體是思，此二決定與定、道俱時，名之為共。惡律儀依現行色立，如造煞、生盜、邪行，皆是現行色故。善律儀依不現行色立，由持戒故，煞、盜、邪行皆不現行，能妨色故，假名色也。

疏云：法救說心所體即是思。解云：此師即是薩婆多宗四个評師，計諸貪、嗔等餘心所法皆思蘊收，所以言諸心所法是思蘊攝。答：思不攝者，應別立貪蘊、嗔蘊，故知無別體，所以餘心所法皆於思上假立。此師亦唯立有受、想、思三心所，及執離心無別心所，皆如第七、第八卷說者，即如下第七論中言如是六位諸心所法為一為異等文是。然第八論中雖不名心所，第八疏中亦少分明心所。

疏云：此中皆應敘比量破。尋下敘之。解云：如下論文，同聚心所亦非親所緣，即破法藏部緣相應法。五種姓不來等，即破無心所定。准下別知也。有漏、無漏解唯識智者，問：有漏中即有三乘資粮、加行、生得，及福分智、聞、思、修，又有加行、無間、解脫、勝進等？答：無漏即有三乘、見、修，無學道亦有根本、後得，根本、後得即有加行、無間、解脫、勝進生。空法空智亦有十智、四智，此等智中何智能解唯識，名正解耶？思之！如其境實，正解生也。境有智有，境無智無，名如境實也。前二十四頌宗明識相，即是依他。問：前二十四頌中亦明姓圓成實性，即前頌言：圓成實於彼常遠離前性故此身依他非異非不異。又云：後由遠離前所執我法性等皆是圓成實。如何今說前二十四頌唯識相依他起法耶？答：非全故，亦非顯也。見毛月等事者，今此中應說眼中有翳，即見空中毛。答：眼中有翳團團者，即見空中毛亦團也。若眼中有翳狹長，即空中見毛亦狹長也。若指按目以看月輪，即見第二月也。頌中既言目有翳，即含含言見毛輪也，不令有月字也。又目中有團翳，即眼前見毛團圓似月，名見毛月。即因下見毛輪，毛輪與毛月相似，非是眼前見天上月。又此毛輪明淨似月。小聖邪師智尚微，闕解生迷謬者，如小聖者，謂清辨智微，少解生迷也。邪師者，謂外道。外道正智全無，名之為闕解生謬也。雖知此心虛妄顯現等者，此已下文，意生下二十五行頌唯識性也。此文即依非不見真如文作也。顯如一味者，如何名為一味？答：真如常相續，無改轉一類，所以真如名一味也。下第十疏中，即約證如之智亦名一味。
若相若性釋諸妨難者，問：下幾頌釋諸妨難？答：相者，即從初能變後乃至第二十四頌已來明唯識相也。若性者，第二十五頌明唯識性釋諸妨難，即是七行頌是也。第三三者雖無文說，准諸經證判此有三，乃至此皆准釋瑜伽、攝論，故為此對三者。問：若爾，經論中以明境行果以科文也？答：即法華、瑜伽、攝論等，皆約境行果以科文，應撿唐興寺法華攝可知。問：法華經說壽量品中明一乘，一乘果中即得双有涅槃有以不？其唯識論第三十行頌明果中亦双有涅槃、菩提二果以不？依境行果科二諦者，同初性判文可知者，二諦者，謂世俗諦、勝義諦。同性相者，即是前二十四行頌是勝義諦也。寄問微起者，寄者記也。
疏云：世間相違，違理之失；聖教相違，違教之失者。問：何故違世間即言違理，違聖道教即言違教？答：若世間中唯有我之道理而無教也，故言世間但有違理失，是下世間道理所成真實。若聖教中即有聖教法，即有違教失，非彼菟角等，可說為青等。此文意說：若有心外實我法，可起於說，說有假我法等，由如牛毛等，可說為青等。答：無心外實我法，亦不得起說，說有假我法，由如不可以

菟角而說為青等。菟角等者，等取非彼龜毛可說為黃等也。要無九過者，即是因明論中宗九過也。言世間者，可毀壞者，有二種世間：一、眾生世間，即身死磨滅；二、器世間，即被水、火、風三灾壞也。即世間中三界火宅生死惡法，體可斷除，名可毀壞，非約；世間法體有生滅，名可毀壞，非約也。若約世間法有生滅，故名可毀壞者，其無漏有為道諦之法亦有生滅，應名可毀壞，應名世間。若如此解者，即違下論文。下論文云：何名出世間？謂體無漏有證真如名出世間，即是根本智也。故知但約世間惡法可斷除故名世間，即無過也。若後得智緣世間故名為世間，如下第十論釋，後得智亦名世間亦名出世間也。又二乘人厭於道諦而灰身滅智，其道諦應名可毀壞，其菩薩道諦盡未來際即名不可毀壞。今外其二乘道諦更無別有對治道而以斷之，其世間法別有能對治聖道而以斷之，故世間法名可毀壞，二乘道諦不可毀壞也。問：若爾，無種姓人無有聖道對治，如何得名有對治法耶？答：有漏煩惱現行即被世道伏，故亦有對治。若爾，第七識中煩惱及二障種既無別聖道對治，如何得名有對治？故得名世間。又解云：即是有為無漏雖無成壞之壞，亦有剎那生滅，故名可毀壞也。若有首治故、隱真理故，唯是有漏法也。

與理相應，於事無擁者，若汎解聖者，即與道理相應，於事法無擁，即名為聖；不約證達俗事，名為聖也。今解此疏文，據實而言，即唯約大乘佛菩薩說者，理相應者，即是根本智，能證真理也。相應者，相隨順義。故下文云：智與真如平平等，俱離能取所取相故。於事無擁者，即是後得智，能達一切俗事，如約無擁也。又契理通神者，此文即通約一切三乘者解也。乃至初果人等，有無漏智，能證道理，故名契理。又能通達得聖智慧，故名通神。神者，即是聖也。即有不能於後得智中，約事無擁。心與境冥，智與神會者，即與前契理通神解無別也。心王證真也，智謂心所智，與聖會也。世間聖教，皆依士釋者，世之間也。聖謂三乘性也，教謂言教音聲也，即聖之教也。以八轉聲釋世間等，是世間者，即是體有漏法。體是世間，有漏法是世間所出，不是出世間也。八轉者，即詮法之名言，改變不定，故言轉也。造世間故，即是第二業聲。業是造義，即由業惑苦，能造得世間。由世間故者，即是第三具智。由者，即是世間餘緣也。即由惑業苦，是世間之作具。又由有風輪，得有水輪等也。為世間故者，即是第四為聲也，皆是所為聲。為有世間故，而依轉生死。又為煞生，故遂世間。因世間故者，即是第五從聲也。因者，因從之義，是世間處。屬世間故者，即是第六屬聲也。屬有漏法依世間故者，即是第七依聲也。一切有情依皆出世間，然此中即無第八轉聲，汎牛聲釋世間也。三種科釋

一頌半皆同無別者，即前境、行、果、相、性、位，初、中、后三科文釋此一頌皆無別也。故此約一頌半名總標綱要分也。無體隨情假者，即世間外道所執實我法皆無別體也，但隨能執妄情所緣名為我法也。然護法師外道即計見相以為我法，如執我是思，即依見分之上執為實我父，執我為能知者，及執受是我、想是我、行是我、識是我，此等皆是依見分上立為我法。若計色是我，即依相分上立為我也。又如外道執離蘊我，我體雖無而有相分，我是獨影，唯從見眾同分收，隨彼執所緣相分亦名我法。然外道依相分等上而執我法，其相分即具五蘊，故下文云：世間沙門、婆羅門等，乃至皆依無常五趣蘊起。問：此無體隨情假中既言多分，世間外道起執少分，亦通三乘人、資粮、加行位及二種獨覺、二十七賢聖及十地菩薩，皆得起無體隨情假、有體施設假，得通無色界不？若言有者，無色界既無言說，如何即云前無體隨情假、有體施設假乃屬於說？若言無者，彼界既有，外道亦有，後二果人如何得無此等我、法？答云：一、無體隨情假，多分世間外道者，和上云：意說無體隨情假既是分別我、法，多分世間外道執，少分亦通小乘執。謂小乘中犢子部、根本經部、正量部教中，皆是無體隨情假，非得初果已而起此執。故四果、十地菩薩皆不起無體隨情假。以無依有假此之二釋，即依下論文而作此疏文二解，謂論文云：愚夫所計實我、實法都無所有，但隨妄情而施設，故說之為假也。若疏文中有體施設假，義依於體假此之二釋，即依下論文而作此二釋，謂下文云內識所變似我、似法執雖有，而非實我、法性，然似彼現，故說為假是也。此約說為我及法故，不離識故者，此中約依相見分上立為我、法，不依真如等立為我、法者，其相見分不離識自證分，故識所變。所以依相見分為我、法、真如，非識所變故。然疏文云此中總顯由無始來橫我、法等，然此疏文即依愚夫所計實我、實法及如愚所分別等論文作也。引生真見者，即引生見修無學所有無漏道等，皆名真見也，非獨約見道中真見道名為引生身見也。

疏云：是故經云為對遣愚夫等一行頌中，上之二句即是無體隨情假，下之二句即是有體施設假。

疏云：依識我體上有我法義者，取相見名。識體義者，如初果有初果識，乃至二十七賢聖皆有聖義。義依於體，別依總者，我、法二種，名別依總。相分第一解云：乃至我、法二執假，乃至於說。說者，即是聲、名、句、文也。然此疏文解雖言乃屬於說，即依為對遣愚夫，乃至故於識所變假說我法名以為，以為頌中有假說之字，即言乃屬於說。此解不盡。何以故？若唯依相分之上立為我法，可言乃屬於說。相分中有說，說即是聲、名，相分中有聲、名等。亦有依於見分之上立為我法，見分之上即無說也。若依相分中聲、名

等上立有我法，即五蘊中唯應聲、行二蘊說為我法，即不依餘三蘊色、行二蘊中有聲、名、句等。何故下言皆依無常五取蘊起？故知遍計五蘊立為我法。故知見相分上立為我法，於理為勝也。此第一解：諸法之上元無我法體，以所詮諸法上性離言故，諸法體亦非我非即。世間中聖教，唯於言語中假為我說為法，故我法亦乃屬能詮言語立也，以所詮法上都無我法體也。假我及法不在於言，以所說為若我法故者意說，此第二解即有我法體。其世間聖教，我法不在於能詮名言上立我法，即於所說妄情所詮義上有我法體，謂世間即依所說妄情體上立有我法。若聖教中我法，即依所說說法體義上而立我法，皆是別無。依於總無者，別無者我法也，總無者相見二分。何以故？安慧不立相見二分也。自證離言非我法故唯佛所證者，其安慧意證，其我法二種唯依見相分，其自證分是識體故。又離言故唯佛知有，若唯餘二乘菩薩等皆不知也。此師即依二十唯識頌：他心智云何？知境不如實，如知自心智，不知如佛境。餘人知境不如實故，不能知自證分，不知如佛境，唯佛方親能知有自證分也。然佛自證分還自親緣自證分，亦能知餘人自證分。

疏云唯以所變相分護法解別者，解云：難陀解云：唯有二分，我法二種，不依見相本質上立我法。此即唯依親相分，不依本質見分上說為我法。設有執見分本質為我法者，亦心上變現親相為緣，為其心上所執相分還是親相分所收，還依親相分立於我法。然護法既言依見相分上立我法者，即依見相分本質上而立我法，不依親相分。何以得知護法而依本質見相分上立我法？如人若緣見分本質為我法，即託見分為質，自心上變起親相分心，即依此親相分上立為我法者，即是護法唯依相分上立我法。如何說護法依見分上立我法？故知護法不依心上所變親相分心立為我，即依疎所緣見分質上立我法也。故難陀師宗中亦有立無體隨情假，有體施設假，以無依有假，義依於體假，同護法也。護法、我法依相見，故有別也。因前所標，今略舉者，即因前頌中第三句略標舉云：彼依識所變，所變之能變，唯有三種。即次舉第四句。此能變唯三名，今略舉也。三法轉相依者，即我法依於相見分，相見分依於自證分也。

一、變異而熟乃至果方熟乃至果方熟故者，此文即是經部師計。經部師計要種子變異之時果方熟也，此義通餘。種子、果時皆變異故者，此文即是大乘難。經部師難曰：汝經部若言種欲生時要變異故則名為意熟因者，若爾，餘同類因、相應因俱有，遍行因中果欲生時亦變方熟，故之五因應名異熟因也。二、異時而熟與因異時果方熟故者，此文即是薩婆多師計。薩婆多師計異熟因果要顯異時，如異熟因在過去世、果在未來世，作要不即受，亦非此剎那也。今者大乘約造之時非約種體許同世故者，此文即是難薩婆多師，此文亦

是大乘立理。難薩婆多曰：若言異時即名異熟因也，然同類遍行因與果之時雖有同世，今所異世名熟因者，其遍行、同類二因亦許異時而熟，此之二因應名異而以難之。若大乘之中說若造異熟業因時即是異時，若異熟種子恒與身同在現在世也。故維摩經云：雖悔先罪與，而不說入於異。故雖悔先罪者，即約造異熟罪業時，是過去世時造也。而不說入於過去者，此所造得異熟罪業種子，剎那剎那恒在現在世。即如人懺悔，以先所作之罪，即約造時異生過，悔現在自身中惡業種也。故雖此疏文，即依維摩經造也。三、異類而熟者，此第三解，即是大乘宗解，無前難也。然初二解，無別論文者，然大乘之中，無別論文，作此初二解，義中即通也。若薩婆多宗中，有別論文，作初二解也。若異屬因，即異之熟，乃至異熟之識屬種子者，然汎解異熟之名，即通因果。謂五果中有異熟果，其六因中有異熟因。若餘五因之名，不通於果；若餘四果之名，不通於因也。然此疏中，即約異通於因果。若熟唯在於果，初之異屬因，熟即世果；善惡業性異於無記果，即異之熟。若異屬果，熟亦屬果，即無記果異於善惡業因，即異即是持業。釋
疏云異熟即識，熟屬現行者，同此文，與前若異屬因，即異之熟；若異屬果，異即是熟等，有何差別？如愚意者，前文言：若異屬果，果者，即是第八識名言無記種子果。無記種子果異於善、惡業種子因，故云異即是熟。若異屬因者，熟即屬無記種子果，故異之熟。後文中云異熟即識者，異熟即是第八現行識，故云熟屬現行。有言異熟之識，識者，第八現行識也。異熟者，即是第八識名言無記種子，故云熟屬種子故。故異熟之識，依主釋也。
疏云思量即識者，第七識之體名思量，不由遍行中思得量名也。對此六塵者，問：如何名塵？又問：若色、聲五境可境，可得名塵。若無為既無相，及五十一心所法則無礙，及不相應等，如何皆是法塵中攝，得名為塵？又問：言十二處處者，即是生識之處。能法處中既有不相應，即是二無心定及無相異熟，皆是損識，不能生識，如何得名法處攝乎？餘者不相應，准問。又問：諸心所及六無為，如何能發識，得名處乎？了境即識，亦同前解者，問：前異熟即識，思量即識，皆持業也。此依勝義，勝義心言俱絕，乃依俗諦中。可言八別者，此中意說：若四勝義中，初勝義約事性，然此勝義雖是假，仍許蘊處界等各別也。第二勝義因果性不可言一異，因果別故不可言一，離因無別果故不可言一異。第三勝義二空性亦不可言一異，一切諸法唯有二空。若四俗諦中可言有異意說此語者，即顯頌中第八識第七識各別說者即有異也，即依第二世俗而別說異熟識思量識，以俗故相有異。有頌中六識一處說者，即依第二三勝義而合說六識，以真故相無別，以第二第三勝義因果性二空性皆無

別也。不依初勝義說者，初勝義中仍說諸法別也。故頌中別說七八識合說六識者，即顯頌中雙顯得世俗依勝義也。然頌文中七八識各別處明者，即依第二世俗解俗故相有別，頌文中六識總合一處明，即依勝義解故真故相無別也。

依第一勝義如愚意者，此之八識若依第四勝義，勝義不可言識與不識以心言俱絕；若依第二、第三勝義，不可言一多；若依初勝義及第二俗，可言八識。別小乘等執心意識義一文異者，然小乘計心意識體即一也。文意者，若在過去名之為意，若在現在即名為識，若在未來即名為心。又若在薀門名之為識，若在處門即名為意，若在界門則名為心。或以第八染淨別開者，第八識在因中即名異熟識等，若任果位即名無垢識也。非是依他識體有九品，非體類別有九識者，問：上文已言非是依他別有九識，下文更何顯言亦非體類之言？答：此中有二解，第二解中亦非識之體類可有九也。立有細意識即是第六別位起故者，即彼宗此處生分結終時方起細意識也。

一、合集義六識，令名了境識故，如後卷說。會說及言，顯六合為一種也。四、濫隣近釋。不言及者，恐言異熟俱時異思量了別境故。解云：且隣近者，如四念處以慧為體，為念慧俱時，念能繫慧令不散亂，從隣近為名，名四念處隣近釋也。又如增上心學，同時亦有戒、定、慧三為心，為助伴故，從鄰近得名。此中不著及字，當知亦爾。

疏云：又諸識皆通異熟等名。解云：問：如前六識有異熟生心，可名異熟，第七識如何名異熟？一解云：如羅漢、獨覺，第七識中有其法執，皆異熟生攝，得名異熟。異生第七不得異熟。何以故？法執與煩惱望二乘，是染汙故；法執望二乘，是無覆無記也。故所以法執得異熟名也。二云：但約前六識中有異熟生，故云諸識皆通異熟。即約多分說，即不說第七識中有異熟也。

疏次長行中依頌正答二段，如頌者，即前科二行半於，分為二段：上之三句答難破執，略標論宗；上之三句略辨識相，障能變體。其長行中二段亦爾。初略解中有二對文：第一、今作二文科解，云：謂論曰：世間聖教至愚夫所計已來，別解三句，是第一段；從愚夫以下，總解三句，是第二段。故合作二文科也。

疏云：第二、總作三文科，別解三句。解云：從論云：世間聖教至彼二俱有以來，解第一句；從彼二俱有下，至如是諸相已來，解第二句；從如是諸相，若由假說，乃至亦勝義有已來，解第三句也。故云今作三文科。及如輔宰，宰者，宰相；輔，謂輔翼也，即宰相而輔翼天子也。又如梵天，亦是寬人天也。我所者，謂我妻子、宅舍等是也。軌，謂軌範。可生物解者，問：何者名物？何者名範？

答：物者，是人也，意說此法可與人以作軌範故。範者，是法也，即鞅、摸、壍師，皆名為法，以作軌則。
疏云：二、自性差別。對解云：自性名持，不捨自性差別者名軌。軌生物解，故應合說。論云：我謂主宰，法謂持軌。若論文作此者，則聲勢不好。上文我謂主宰，宰字是上聲。下文又云：法謂持軌，軌亦上聲。兩句末字，俱是上聲，即犯上尾。以義而言，合言持軌也。
疏云意不壞，法現前者，意即是意根也；法現前者，即是法塵也。若有意根及法塵現前，即起第六識也。問：如何名意根不壞？若言意在現在故，即名不壞者，如等無間意根，要落入過去，方得名根。引生後念識者，意根既落謝過者，現無體，應名為壞。過去識不能為緣，引生後念識，識應不名根。又此意根若是色法，可名有變壞；意根既是心法，如何名變壞？思之，相分必有似無，名無者，心上相分有體，菟角是無；今者相分似本質無，故名無也。問：無法如何現在？若言相分還是有法，不成有無對，應名一體有有對。答：即約本質體無，可言無也，不約有體法相分說也。故相分唯有本質，是無，名有無。前是共相，後是自相。解云：共相是軌，軌生物解；自相名持，持其自體。若後疏主前是共相，後是自相外論文者，即合軌持，以順聲故，即順論文而違於義也。義中先自性，後差別，即合先持後軌也。若前文自性、差別解論文者，合持軌，以順義故，自性居先，差別在後。然言持軌，雖順於義，然違於論文，又犯於上尾聲也。所以疏中前後有二解也。問：我主宰法謂持軌，此文為解世間我法，為是聖教我法？若世間我法既是遍計所執，其體都無，如何得有主宰、持軌之用？思之，可知。
疏云意生魔納縛迦養育者，解：意生者，即化生眾生，名為意生。隨意而生外道，猶我意能生論法。魔納縛迦，此云儒道。儒道者，云高下能下，亦云美貌端正也。養育，猶我能養育後有身也，如樞要。
疏云：作者、受者、知者、見者。解云：勝論我名作者；數論我名受者；犢子師我名知者，我能知故；餘外道名見者也。若教後生讀誦，即有四種尋名起義：覺以法屬，名同隨應；或離令長，披達廣理。
疏云：般若論但有四種，約三世總、別故。解云：猶過去有情，相續到今、現在，名為有情；猶今現在命故，相續到未來，名為命者；猶未來受者，後於五趣受生，名為受者。約三世別，於三世上有主宰故，總立一我，緣三世也。故言三世總、別也。言有情者，謂諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故，顯有法性，更無餘物。情是性義者，意說聖者觀諸有情，作唯法總。謂聖者觀諸有情上無有

我，其有情身中有，唯有五蘊、十八界法故。有此法性，名為有情。情者，性義，或復於彼有愛著故。愛是情義，能生愛故。名為有情者，於彼者，於彼聚也。意說於彼有情聚中有此貪愛等事。愛者，情義，於彼聚中起此愛故，名為有情。若世間釋，情謂情識，我有情識，名為有情者，即世間外道而作此釋。

色心相續名之為命者，此義即是大乘論中釋也。我有此命故名命者，亦是世釋，故今取世間釋也。今謂第八現行者，謂假者有命。利名為命者者，若第八現行識相續故名命，若種子上功能名之根，即由種子上功能住持現行識不斷名命之根，故名命根。今此中言命者，命謂第八現行者五蘊假者，五蘊假者少命，故名命者。或有情即是第八現行，第八現行名為有情。壽體即是第八種子者，壽體即是命也。即取第八識種子名命，即由種子方持第八現行識。即壽和合方名命者，有壽和合者。問：如何名和合？如愚意者，有者謂有情，有情即是第八現行。壽者謂命，命即第八種子上功能，即種子與第八現行相隨順能住持故，故名和合。問：六識名命是誰家說？答：即小乘中亦說六識名命，謂欲界具六識名命，初禪具四識名命，二禪已上具一識名命。薩婆多等所說各異，宜應敘之者，或取第八識名命，如下論文入滅定取過去未來名命是也。

二十七賢，十三住聖者，具足應言二十七賢聖。十三住賢聖，即十三住中地。前者名賢聖，上者名聖。今者上句唯言賢，下句唯言聖，即賢聖相對解也。二十七賢聖，從見道至無學果，有二十七人，出中阿含經福田品：一者信行，二者法行，三信解脫，四見到，五身到證，六家家，七種子，八須陀洹向，九須陀洹果，十斯陀含向，十一斯陀含果，十二阿那含向，十三阿那含果，十四中般，十五生般，十六行般，十七無行般，十八上流至色究竟，十九思法羅漢，二十昇進法，二十一不動法，二十二退法，二十三不退法，二十四護法，二十五實法住，二十六慧解脫，二十七俱解脫。又依成實論二十七賢聖：一信行(信他語而起行)，二法行(自心見法)，三無相行(見道中空觀相續故)，四須陀洹果，五阿那含果。那含果中後有十一人：一現般(於凡身中修得此果，於此身中證無學果，即入涅槃)，二轉世般(聖人身上經生已，〔復〕修得那含，即現得羅漢，亦現般行收)，三中般(是人現世有得耶含，不得羅漢，捨欲界身，向上界二中間，受身涅槃)，四、生般(於初體上，隨何處生最初身，未盡命修道，得般涅槃)，五、行般(前生般同在一身，精勤行道，盡壽得般，名行般)，六、無行般(亦與生般同在一身，不勤行道，〔玉〕壽得般，若無行般)，七、樂定(於上界中，初身不般，展轉上至廣果天，不得涅槃，生無色界也)，八、樂慧(於上界中，初身〔不〕展轉，上生至廣果天，不般，生五淨居)，九、信解(於前人中，鈍根者，名信解脫)，十、見到(於前人中，利根者，名見到)，十一、身證(於前人中，得滅盡定者)。無

學有九人：一、退相(以鈍根故，得定必退)，二、守相(根少利，得自防守不退)，三、死相(根轉利，深厭諸有，不能得定，得已恐失，求厭自〔言〕，故曰死相)，四、住相(所得三昧，不進不退，轉勝增益)，六、不壞相(所得三昧，種種因緣破壞)，七、不退相(此人最勝行，得功德，盡無退失)，八、慧解脫(於前人中，不得滅盡)，九、俱解脫(於前人中，得滅盡定者)，十三、住者(十地為十，資粮加行為二，佛地為一，總十三也)。

如凡夫未得法，水漬故名乾慧。三乘十地者：一、乾慧地者，即是有三乘種性，是火也。燒煩惱薪，即從初發心乃至種三乘順解脫分已來是乾慧地。二、種姓地者，謂三乘人在加行位中得種姓定故。已上二通三乘人也。三、第八、八人地者，舊經論中若八人地即是四向四果，新經論名第八人，即是須陀洹向。從阿羅漢果為第一，羅漢向為第二，即從後向前數至初果向，即為第八人也。四、具見地者，即是須陀洹果。五、薄地者，即是一來果，以斷見惑，又斷欲界六品煩惱輕薄。六、離欲地者，即第三果，離欲界故生上八地。七、已辦地者，即羅漢果，所作以辦故。次上四地唯在聲聞。八、獨覺地，謂獨覺果。問：何故此三乘十地中獨覺唯立一地乎？答：以此獨覺人一座成覺故，又不出觀故，所以獨覺中不分出向道。九、菩薩地者，謂十地菩薩、十如來地。

疏云：不別簡別向及果故。解云：論文若言預流果人，即簡向也。但言預流不言果，明知向亦在預流所取，不別簡也。此逆生死說名逆流者，此文意說，舊人云：謂須陀洹不入色聲香味觸，是故名為逆流也。

疏云：決定已斷三界見所斷惑，或修至五品，立預流果者，今有二解：一云：若斷欲界修一品、二品乃至五品，皆合是一來向；若斷欲界八品修惑盡，合是羅漢向。此中意說，別答四果。四向論之，斷修一品，即是第二向。若四果以論，斷修惑至第六品無間道已來，亦是初果；第六品解脫道時，方是第二果；乃至第八品，亦是第二果；至第九品加行無間，亦是第二果；至第九品解脫道時，方是第三果。乃至阿羅漢亦爾，攝向從果故也。二解云：此文唯約次第超越，不約四果以明之。其次第者，即唯斷見惑盡，未斷一品修惑，其人即名次第須陀洹果；若先用世道伏欲界五品修惑，其人後入見道，雖斷盡五品修惑，其人即名超越須陀洹果。須陀洹果中但有超品，而無超果也。若次第者，漸斷欲界六品，名一來果。超越者，若先用世道伏七、八品，後入見道已，其人即名一來果也。若言此文約四果以明者，其文應言：斷第六品無間道，皆名預流果；至第六品解脫道，方名一來果。又應言：至第九品無間道，即名一來果；至第九解脫道，方名不還果。其文既言斷五品或七、八品，

明知約超越、次第二種人也。然此文中唯明初二果，不說第三果、第四果者，且約斷欲界六品者說也。
疏云：二、向不定。解云：且如初果人有其二種：一者、次第，二者、超越品也。次第行者入見道，斷見惑第十五心，名之須陀洹向；至第十六心，名為初果。若超越品者，先世間道，伏欲界修惑一品乃至五品以來，後廻心入見道，至第十五心，名初果向；至第十六心，名為初果。其初果人即無超果。次第二果有三種：次第行者先斷見惑，訖斷欲界修惑一品乃至第六品無間道，皆名第二；至第六品解脫道，方名為第二果。若超越者，先世間道，伏欲界修惑至六品、七品、八品，後廻心入見諦，至第十五心，名一來向；至第十六心，名一來果，超越前初果也。若超越品者，先用世間道，伏欲界修惑至七、八品，後入見道時，一時斷前八品惑也。次第三果亦有三種：前次第行者先斷見惑，後斷欲界修惑一品乃至第九品無間道，名不還向；第九品解脫道，名不還果。若超越者，先世間道伏欲界第九品，盡初禪乃至無所有處已來，後入見諦，至第十五心名不還向，至十六心名不還果，不取前二果也。若不還果超品者，准前非法阿羅漢。若次第者，論第三果得名超越者，從初果得超中三果得，必無從凡夫直超越得阿羅漢果。若初禪九品染，乃至無所有處九品染，若斷此之七地中或六品，名不還果，亦名阿羅漢向。其義云何？且如次第行者，先時得初果，乃至得第三果已，即斷初禪一品惑時，乃至斷無所有處九品惑時，其人即名阿羅漢向也。或如有人先用世間道伏欲界九品惑，乃至無所有處九品惑，其人後時入見道已，即名不還果。其人雖斷盡無所有處惑，為取不還果，不名羅漢果也。若斷悲想地九品惑，若次第若超越斷有頂九品惑，唯名羅漢向也。
又云：二向不定者，中二果人次第向有超越向，名為二向不定。不還、一來二人，若次第向唯在修道，若超越向在前見道十五心中，中二人向通在見道修道，故名不定。然和尚傍說五淨居義。然和尚門餘大德云：其五淨居天中所有色心不相應行，從何同類因生？應如小乘初無漏苦法智無同類因生也。諸大德既不能答，又問：初禪中有二天，如將梵眾天種子得生梵輔天以不？又將梵輔天種子得生大梵天以不？光法師答曰：不得。若爾，如何盜無雲福生廣果天中？若言種子而生五淨居天，以同地故。由如下三禪，下天不得生上天耶？又生五淨居應唯有本有種子，而無新熏種子，以為無始已來不得生五淨居天。故和上解云：四禪中地地三天等同一類種子，即將梵眾天種子得生梵輔天，梵輔天種子得生大梵天，餘禪少光、無量光天等皆然。由如世間穀米雖是一種，即由食手料理不同，若上好料理者即與天子食，若中容作者與百官食，若下惡作者即與百

姓。今此亦爾，其三天中名言種子即是一般種，如穀米，其能感業即有三品不同。由如食手，即由下品業感名言種故即生梵眾天，由中品業感名言種故即生梵輔天，由上品業感名言種故即生大梵天。餘禪中亦爾。故知即將無雲等三天新熏種子生五淨居亦無過也。即五淨居天有新熏種子，有同類因也。

我是前門法中但有二十四諦者。問：若爾，勝論我是前門法中但有二十四實，句中應明，以實我是前門攝故，何不除我？答：此中有實，亦應除我，我是前門攝。崇聚生因者。問：如何名崇名聚？答：崇者，即是聚義，故崇、聚皆是蘊義。聚者，謂十一種聚，名之為蘊。十一聚，如俱舍？第一對法第三卷說。十一種聚者：一、過去，謂五蘊法已生、已作用，名過去；二、未來世，謂五法未生、未作用，即名未來；三、現在，謂五蘊正生、正作用，名現在；四、內，謂六根；五、外，謂六塵；六、麤者，謂欲界，又云有對色；七、妙，謂上二界，又云是無對色；八、勝者，謂善心、心所及善色等；九、劣者，謂不善心、色等及無記法。十、近者，有三解：一云、落入過去一念、二念已去名近，其未來法隨一念、兩念未來、現在亦名為近；二、約處所名近，謂相去十步、五步名近；三云、即約能緣心緣此處所近法及過、未世法故，即此能緣心亦名為近，或云能緣心緣內身故名近。十一、遠者，有三解：一云、即約未來法隨十念已上未至、現在名遠，又蘊入道過去隨十念已上名遠；二云、即約處所名遠，謂相去十里已上名遠；三云、即約能緣心緣此過去、未來遠法，即此能緣心亦名遠，亦云能緣心緣外六塵名遠。然法之上不具此十一義，然有內無外，內外異故；有麤無妙，有對無對別故；有緣無劣，善與不善別。然極多者，即於一法之上唯具八法，如五根起時，即有過去、未來、現在。又是內有麤，以是有對色故。又有劣，五根是無記性故。又有遠近，然遠近無別體，若隨一念、兩念名近，若隨十念、五念已去名遠。然五根即無妙，不是無對色故。又無勝也，五根是無記性故，不通善性。又無外，以五根是內處。又如五塵起時，亦具八法，謂具三世及外近遠，以五塵處所有遠近故。又有劣，是無記性故。又有麤，是有對故。若極少者，即有四法，如入見道已後，所有女人身、第八有等，皆得非擇滅。然女身不得起故，即無過去、現在，唯有未來。又有內，有麤有劣也。生者，即是十二處，十二處既是六根、六境，能生識也。因者，即是十八界，十八界若現行，識還從現行生，前引後故。若十八界亦從種子，故名因也。又能持義是界義，如根境能將於識。若七心界，體能持用，其俱舍亦同。聚、生、門、種、族，是蘊、處、界義也。餘三善巧者，意建立六種善巧，謂蘊、處、界、緣起、根、諦，所以名六。論文舉三，以等取餘三

故也。或四善巧者，此文即是七善巧，謂蘊、處、界、緣起、根、諦、處、非處，名之為七。論文舉三，等取餘四也。
疏云：處、非處根、世、諦、乘、有、無為者，造善得樂果，名之為處；造善得苦果，名非處。根謂二十二根，世謂三世，諦謂二諦、四諦，乘謂三乘、五乘。若依他起，若計所執，雖有非有，二性相別者，雖有者，即是依他起性，即是聖教中我法，謂義依於體假，有體施設假是也。非有者，即是遍計所執，即是世間外道所執心外實我法，無體隨情假，以無依有假是也。隨諸世間種種分別橫計等緣者，即隨諸外道、外道平師邪教，執有實我法等緣。問：如第六識中，可隨外種種外道橫計等緣而執我法；若第七識中，如何隨外橫計等緣而執我法？又問：其北州執有我不？若言執有，彼處應有繫屬，又如何說北州人無我、我所？又又彼處無外道等橫計教故。若言無者，彼處既是凡夫，如何得無我執？又論說：由我、法執二障具生。彼處既有貪等，貪等煩惱皆依我執生故。又問：大乘中說根本煩惱及隨惑二十，其北州人而具起幾？又問：其無色界及地獄等，既無邪教等緣，如何亦執我、法？更問：隨諸聖教證得等緣者，問其無色界等中聖者，如何隨諸聖教而立我、法？隨諸聖教得種種無為緣者，由證無為緣故，即立為預流果。又斷欲界六品煩惱，證得六品無為故，即名一來果。若證得九品無為，即名不還。乃至斷三界修道煩惱，盡三界，三界合論，即有八十一品擇滅無為，故言種種無為。若薩婆多宗說：品品之中更有無量無為。以有漏法爾所量，擇滅無為亦有爾所量。故下論中破薩婆多云：又虛空等為一為多？即彼虛空無為多，即被擇滅等無為。此文即大能破也。若大乘中說無為體唯是一，但由顯故，即有品數不同也。
疏云：三者、能除無我怖故。解云：如諸有情若立有我，然為我故，別須修道。我既是無，修道何為？又為誰修道？斷染得淨，故須立有我也。
疏云：四者、有自他、染淨、信解、事業等故。解云：若立有我，則有自身、他身。生死名染，涅槃名淨。或凡夫名染者，聖名淨者。信解者，若立有我，即信有理、祖宗、父母、君臣、大小等事；若無有我，即不信有君臣、父母等事。業者，或在家事業、出家事業。之者，或十善、十惡等業。猶有我故，即有如上，皆得立也。等者，等取三界、五趣等。不說有我，則無自他、染淨事也。若計所執、若依他者二種我法者，計所執，即是前世間我法無體，隨情假等；若依他者，即是聖教我法有體，施設假等是耶？變謂種子識變為現行者，此文意說第八識中種子而生八識現行。現行識變為種子者，即前七識為能熏，熏成種子，即是轉變，即論文中能熏生種種起現行問之句。既論種子識變為現行，現行中以攝得見相

分，何故下文又熏言見相分？思之，見相分即是變現意也。若實真如，不說為法與非法問，此文即不說真如為法非？然前文明聖教法中即說十善巧中無為名法，又前論文處、界中亦說無為名法，今後論文中即云彼相皆依識所轉變而假施設，即依識變上而立我法，不依識性而立於法，即前後相違。答：下解是。後得變似皆名為法者，如愚意者，後得智上識變真如，亦名為法。故此但說近依他依者，愚意者即識變真如，由識變故名近，若真如名遠。又遍計所執與依他起相隣近，與真如法疎遠也。

疏云：謂所與心非定俱起，而貪信等不現行。解云：心王起時，心所有起。且如有貪無信，有信時，貪心所起即不定。故但說心，不得說心所也。

疏識為主故，能生彼故者，問：心所與心種子各別，如何說心能生心所？答：增上道引名生也。彼五種類者，五遍行心起，即俱起。貪、信等是五心所類，有時不生，不得俱行。

疏云：不爾，如何名他心智？後得智等不外取故。解云：若不變有相分，如何名他心智？且如後得智緣他心時，託他心為本質，自變起相分；後得智緣自相分，名外取也。問：如何名不爾？答：若言他心智親緣得起他人心者，即不爾，如何得名他心智？以後得智不外取故。其他心智緣他心時，即他心為本質，其他心智亦變起親相分而緣也。後得智緣真如時，亦變相分而緣，不能緣真如本質故也。

疏云此二廣釋至下第七及第十等者，此二者，見、相二也。下第七中，即名他心智。若第十末中，即有三師義，以明相、見二分。此第十末，三師皆是護門人。轉似二分相、用而生者，相者，相分；用，謂見分。蝸牛者，蝸者，虫名也。頭有兩角，似牛故蝸牛。其蝸牛頭上雖有四个角，今者即取兩个長角，不取兩个短角喻也。若種同者，即一識體，乃至相、見別種，於理為勝者，若相、見分同種者，即說自證分、相見分。此三法皆同一種生，其本質境則不與相、見、自證分同種生。今說唯同種生者，即是獨影，唯從見也。若說見、相分唯別種生者，即說見分、自證分同一種生。自證是識體，見分是識用，故其相分即別從生也。

今說相見分別種生者，即是性境不隨心也。問：其相分與本質境未知同種生、別種生？然今此中說同種、別種者，即依下第十論末說云蘊等識相不必皆同，三法因緣等相見或同或異等文說也。今此二解唯同種、唯別種者，皆有過失，不盡理也，不攝帶質通情本故。若言見相唯同種生者，即無五根、五塵等實色蘊等以為相分，同見分種生故。相分即是識蘊、受蘊等心法所收，故唯有心等四蘊。又第六識緣無為及離蘊計我，可說相見同種生。若五識、第八識等緣

現在五塵，性境不隨心等，如何說相見而同種生？若後師言相見分唯別種生者，若五識及第八識緣現在五塵等，可說相見唯別種生。若第六識緣無為及離蘊計我，如何言相見別種？亦不可說種子而生，無為本質故。故今者解云：即雙取相見亦同種亦別種生，即攝法盡，亦攝得帶質通情本。若同種者，即攝第六識緣無為及離蘊計我，我獨影唯從見。若別種者，即攝得五識及第八識，及第六識中一分緣現在境，即攝得性境不隨心。又如第六識自熏成第六識中異熟無記種子，是帶質通情本者，是大乘中極難解道理也。其義云何？第八識見相分種不得自熏，即由五識及六識熏成第八識相分種。若第六識、第七識熏成第八識見分種，如前第六識中異熟無記心不能自熏成種故。下文謂若法有勢用增盛可名能熏，即善惡心有其勢用強盛可名能熏，其異熟無記心以無勢用強盛故不能自熏也。由此義故，其五識中異熟無記心種子不能自熏，即由第六識或同時緣他五識中異熟無記心，而相分中熏成前五識中異熟無記種子。由如第六識緣第八識見分時，或同念緣第八識見分，而相分中熏成他第八識見分種也。其相分自不能熏，由他見分帶故，其相分亦能熏成種。由如弱兵雖不能打賊，猶前強兵打破賊故，亦說弱兵能打賊。今此亦爾，若第七識必同時緣第八識見分而熏成第八識見分種，其第六識中異熟無記心種子如何熏成第六識中異熟心種？前第六識正起善惡心時，其異熟心或已落謝故、或未生故，亦不得熏成而自第六識中異熟心種。若第六識起異熟心種、若第六識起異熟心時，亦不能熏成種，無記不能熏故。故知第六識中正起善惡心時，即緣前念第六識中異熟心，而相分中熏成自第六識中無記種子。此第六識中異熟無記種子，即是帶質通情本攝。若本質族強、相分弱，其新熏異熟種子即生他第六識中相分異熟心心所。異熟心心所是本質，故通本也，不生能熏善染心心所相分也。

若相分強本質弱者，其異熟種子即生第六識中，能熏善染心等相分即通情也，不生異熟無記心心所見分。言通情本者，若種子生善染心上相分即名通情，若生異熟心心所見分即名通本。由如第七識緣第八見分所熏得種子，此種子攝論第八識見分即名無覆無記，若攝從第七識見分即是有覆，如何一法半染半淨？由如對法論中明道諦亦名有為，從因緣生故，其道諦亦名無為，不是業煩惱所為故，所以道諦亦名有為無為也，其苦諦唯是有為也。今此亦爾，其所熏得種子不必生第八識見分，以是染汙故不必不生第八識見分，第八識見分無利熏種故。識為所依轉相分種，以作用別性各不同者，如愚意者，轉者起也，即自證分為所依，而起相分種合生相分現行，以見自證分即有緣慮之作用，若相即有所緣之作用，故性各別。

疏云：由識變時，相方生故，如大造色。解云：如四大種子生時，所造色種子方起；四大種等不生，所造色種不能起。又眼識種子隨逐眼根種子，眼根生時，眼識方起。如盲人眼根不生，眼識不能生見。自證若生，相分始起；自證分不生，相分不能起也。二、實分也。依起執故，乃至為執依心，染分依故者，問：相、見二分與他世間我、法作所依故，即名染分依；其相、見與他聖教或法作所依心，應名淨分依心？答：亦得名淨分依故也。除佛以外，菩薩已還，乃至即三性心，皆有法執者，問：安慧既許三性心中有法執，未知十地菩薩無漏心及二乘人無漏心許有法執。問：又十地菩薩既證真如，云何乃言由不證實有法執也？答：皆有也。

疏云說無明支許通三性者，即是安陀羯師義。其人先是外道，後向佛法出家，遂立此義，是外道義也。猶如成實論師，先向外道宗中，其人後時歸佛法宗出家。明經部師造成實論，即說四塵為能造，四大是所造，亦是不正義。此亦如是，若佛法正義，即四大為能造，四塵為所造，此是正義。一、二執遍者，其相見分上，即我、法執並遍。如人即執見相分，故不執自證分也。問：何故不言法執遍，言我執不依自證起故？答：相見分即有作用，若我亦有作用，故依相、見二分作用之法上而執我也。若自證分唯是法體，而無作用，故疏中我執不依自證起故。若法執但計有體，故依自證分而起法執。今古、大小皆不許有自證分故者，若今古、大小唯立二分，若陳那已後方立三分。問：古者大乘師可不立自證分，今時護法既立自證分，如何今大乘而不立也？答：除護法，取餘師名今也。顯能、所取攝法盡故者，如愚意者，即能取中攝得見分、自證分，見分、自證分皆名能取，名攝法盡也。問：如何自證分見分等者，是何義？若言分段名分者，若相分別體之法可名分段，如見與證自證，自證既是一體，如何名分？又若護法，見相有體之法可得分名，若安慧說見相既是無體，如何名分？又證者是何義？答：安慧雖無，以無似有名分。若立三分種所變故者，自證分即從種子變故亦名唯識，此解不當。既說種子，如何名唯識？若說四分三四分更在變名唯識者，即自證證自證，自證而緣自證緣，故名變識體。由是一說更互變者，是義說也，其體實不更互變也。此應作四句分別，有緣而不變，如本質境他心本質等，但作疎遠而不變他本質故。有變而不緣，如種生現行也，種子不能緣現行識，故不名緣也。現行從種子生，故名之為變也。有亦變，謂見相分也。然護法師有第四分者，即無用也，豈是一識而立有見分？自證證自證分而有三重，由如刀能割物如由相分，鐵由如自證分，刀用由如見分豈別？又既別將鐵末而作刀之鐵體也。然下文立有證自證者，為護比量過故，故建立之。諸心所法雖不離識，非識實性，故亦名唯識

者，此疏文剩文也。前論文以明心所託，即此中識言亦攝心所，定相應故也。又唯前問頭亦不問心所，故此答中亦不合有心所。又解深密經說亦為執依者，即說真如至質，以疎遠而言亦作執依也。如緣真如無為變起相分，執此相是一是常，真如是本質，所以亦是執依。不相似者，真如是無為，依他是有為。問：如何依他之法與所計執有少作用相狀可同實體也？隨能計心新新而起者，即是相分。隨能計心新新而起相分，諸未學者依起執故者，若久作學者即不許真如，即知真如是諸法性，性離言故。若初作學者聞說真如，即執真如是真是實，別有實體也。問：依所變相執為我法，內道外道皆悉了知。依所變見執法可爾者，問：外道如何知依所變相執為我法？又問：如何依所變見而執於法？答：外道不立為相分，但計所緣為我法也。執能緣為法可知。

疏云：犢子部等，我名能見，故依二分，皆執我法。解云：彼外道、小乘不立有見相，但有能緣心、所緣境也。依攝論說唯二義。唯二義者，即攝論云：唯量、唯二，種種皆名依多起性。其攝論本即是無著造，其攝論釋即是天親無性造也。世間聖教執說我法者，執者，若世間，即執有實我、實法，是無體隨情。假設者，若聖教中，我法是有體施設，故言設也。問：前疏文中說無體隨情，以無依有有體施設義依於體等二解，皆是護法解。何故此疏中又說是難陀、親勝解無體隨情等？即二文相違。答：其親勝、難陀、安慧亦同護法有無體隨情，以無依有有體施設義依體見變，似能取亦相分攝者。然難陀師說唯依相分上執為我法，不見分上立為我法。設執見分為我法，即能緣心上變。此所執見分亦是相分收，所以不依見分計為我法。或實說一分，如安慧者。問：何故餘師不言實也，其安慧言實？答：略不舉，並合有也。或有一師假敘異執，種種研尋，乃至與同時，故敘之。此中破斥者，即是一師。於論文中是多有義，即是明第七識五受相應門中有義，四受相應等有義。其四師皆是護法，似作異師也。然疏文中即引解種子中三師，三師中其難陀即是別師，護法、護月是一師，三師中兩師同是一師，一師即是別也。如何引此證多有義皆是一師也？或初無有義，後方言有義，勝者在初者，即是唯識論中有此等師，即明羅漢位捨中初師即無有義，後方說有義，即初師是正義。然唯識論中即無初有有義，後無有義等文，餘論中即有也。或於初後皆言有義，勝者多，後者世，即是第十論明金剛心中有義，金剛心時捨異熟有義，解脫道中捨異熟識，即後師為正

謂前但解後說理徵者，即是明第八識阿羅漢位。捨文有其四師義等。初汎解云：阿羅漢者，通攝三乘無學果位等，乃至皆不成熟阿賴耶識已。後理徵云：若爾，何故決擇分說不退菩薩亦不成熟阿賴

耶識？即會云：彼說二乘無學果位，迴心趣向大菩提故。乃至有義：八地已上頓悟菩薩亦捨阿賴耶識。有義：初地已上菩薩亦捨阿賴耶識，得名阿羅漢等。若護法、難陀等解，由無始來六、七識乃至後八識生時，變似我法，八識之中皆有執故者。問：此疏中護法、安慧等師，各各皆有三重解。三重解中欲明何意？有何別耶？答：若疏中云若護法、難陀等解，乃至後諸識起，變似我法者，此疏文即解論文我法分別熏習力故二句也。若疏中云護法釋云識自證分，乃至云前後為者，此文即解論中諸識生時，變似我法二句也。如世說火，口不被燒者，若大乘中說，聲或離質，若近鐘邊一步、二步，即聞鐘聲感；若離十步已去，即漸微；若離十里已去，聲更微也，由如夜中燈光。如夜中燈光，若近燈三尺、五尺，即是見分明；若離三步、五步，其光即漸闇；若離百步已去，即不見物也。若小乘中說，如打鐘時出聲，聲去鐘一个極微許，雖去鐘遠，亦聞聲者，以聲勢盛故，所以得聞也。今此亦爾，由口中出聲，聲上有名、句、文，名、句、文既誰於火？火既燒名、句、文，名、句、文既不離聲，聲亦被燒；聲不離口，口亦應燒也。所說火言，明非目火者，如口中說火，即遮餘水等取，以言口中亦捨火不得也。即依見相應我，唯是以無作，如何得有？以無依有，依他性上執為我法，此所變者，似彼妄情，名似我法。彼妄所執我法實無，不可說牛毛似彼龜毛，不說似彼，但說似情者。問：何故前疏文即云：此依他起，非有似有，實非二分，似計所執，二分見相，故立似名。今此文中即云：此所變者，似彼妄情，不得似彼心外遍計所執，不可說牛毛似於龜毛。即前後文相違。答：似彼妄情，所執二分亦不相違也。以妄情相，見二分似彼妄情，以有似有，即自證是妄情。或見分名妄情，即一見分，分能、所似

安慧解云：變似我法總有二解，乃至八識生時變似我法者。問：若護法立有見、相二分，可許有聖教有體施設假義依於體假。其安慧既云世間聖教皆是計所執，又不立於見相。見相既無體，又下疏文云愚夫所計已下，唯有護法、難陀解，無安慧解。其安慧師如何得有有體施設假義依於體假？若言安慧不立有有體施設假等，既文言世間聖教，其世間聖教中立有何似法？又問：護法立有見分，見分即是情識，可許世間有無體隨情假以無依有假。安慧既不立有見，應無無體隨情假以無依有假，應但有以無依無假。若安慧雖以無作無，亦同護法立其假等。又問：護世間我法依見分，見分是情識，可名無體隨情假。若護法我法依相分，相分非是情識，及難陀我法依相分，相分非情識，如何名無體隨情假？若相分不離見，亦得名隨情也。問：何故護法、難陀等餘師不言聞熏習，唯安慧偏言聞熏習？又第七識中如何得有聞熏習耶？答：准合皆有，答後顯前也。

又解：諸識生時變似我法者，即自證分上有似我之相，安慧第二解也。解云：安慧！此自證分體名似我法，即是於依他性。於上堅執為我法，方是相、見二分，是遍計所執也。此疏文中第二釋，即是安慧不正義也。故疏文中前解為勝，即是安慧正義也。

疏云以下，約喻。依他性有，故識所變似我、法，似是識自體者，安慧意說：其似我、法即是立依他起性故。以下論文中喻依他性有，明知似我、似法即是依他。然護法等云第六、七識乃至八識之中皆有執故者，如愚意者，此疏文不是第三解，此文但重料簡以前護法、安慧等義也。准前諸釋，即依他起緣所生法名似我、法者，若護法解：六、七識中見相分上皆能執我、法，由熏習故，八識生時，皆變似我、法。若安慧解：第七識唯執我，不執法，第六識通執我、法。除第七識外，餘之七識皆執於法，故八識生時，皆似我、法。若難陀師解：六、七二識中唯相分上能執我、法，後八識生時，皆似我、法也。二種相也者，即相、見二分也。若安慧初解，以無依、無別依於總者，如愚意者，即前段文安慧有兩解中初解也。問安慧師：世間聖教，我、法之上皆有，以無依、無別依於總

疏云此意喻上我法分別以下論文者，次疏文云此喻喻上諸有情類以下論文者，問：何故一个患夢等喻，疏文即言喻兩處論文？答：即論文中喻各別。如患夢者，患夢力故者，此上二句即喻上我法分別熏習力故也。然論云心似種種外境相現者，此上二句即喻上諸識生時變似我，乃至而由分別似外境現也。然論云緣此執為實有外境者，此上二句即喻上諸有情類無始時來緣此執為實我實法。法、喻相、能行相，可知。

成唯識論疏抄卷第一

此抄者，照迷闇夜光而解本疏昆玉也。古專寺有正本，中古其書紛失，義學之徒常所憾慨也。幸哉！今歲得此抄，寔如河海得船筏，依之誘諸同老，命愚弟而令書寫之。然風鳳之誤不少，雖欲正之，如無正本何？冀來學者正之云爾。

元文二、丁巳天六月二十六日，一見了　基範(敬識)

成唯識論疏抄卷第二。
論云：若俱生為因起者，即是法俱得也。然薩婆多立能得之得有四種，所得之法有六種。能得有四者：一、法前得生，或如信法體，法體在未來未起之時，有法前得至無量百千界也。從未來流入過去，任生他地，或斷有根受時不起，除此以外，恒常起也。古人名牛王引前得，即牛王行前，除牛隨後也。法體若起，此得更不生於未來世中，得非擇滅者，法俱得，信根法體俱也。一个法體上，唯有一个法俱得，為法體有無量百，故云法俱得亦有無量。法體若起，得亦隨起，皆體不起，俱得不起，古人名如影隨類得，猶如於影恒常隨身。若法體在未來，此得亦在未來；若法體現在，此得在現在；若法體入過去，此得亦在過去。三者、法後得亦在過去，若法體若入過去，有無量百千法後得，從未來果果流入過去，餘應善根及生他地。若凡夫生，亦後時還生欲界，欲界中法所法後法俱得，還得起也。若不還果生處，不生欲界，欲界皆前后法俱得，皆得擇滅也。此已外至法後得，一切時恒起也。若法體在未來世時，其法後得，則不得起也。古人名犢子，隨法體後起也。四者、非前後俱得，即於擇滅，非擇滅無為之上，即有非法前後非法俱得。其能得之得，雖落三世，又是有為，其所得之法，二無為體，不落三世故。今者能得之得，其所得之無為故，此能得之得，名為非前後俱得。若依所得有為法落三世故，其能得之得，有名法前後、法俱得也。其所得之法體，有其六種：一者、有一類法體，唯有法俱得，而無法前後得也。謂異熟無記五蘊，異熟中即有異熟色，即五根是。又異熟無記中，亦攝得無相異熟，及長養色，及有覆無記表色，即大小乘中同說。初禪三天中，有有覆表業。即如梵王，於一馬勝比丘邊起諂誑，所發身語，皆是有覆表業。又如梵眾、梵輔天等，亦得梵王邊起諂誑，所發身語，皆是有覆表業。若色界及二禪已上，皆無有覆表業也。及一分威儀工巧任運起者，威儀中亦有五蘊，工巧中亦攝得五蘊，除串習者，及無覆無記心心所。此等法體，唯有法俱得。若法體流至現在，唯有法俱得，隨之而無前後得。二者、有一類法體，唯有法俱時後得，而無法前得。謂欲界別解脫律儀無表色，及不律儀無表色，及無想定、滅盡定，及處中無表，及不善身語表色。此等唯有法俱、法後得也。三者、一類法體，唯有法前得，而無法後、法俱後。謂三類智邊，世俗智下，如異生用世俗智六行伏惑道，無始時來，千迴萬迴，伏上八地惑，而生非想。後時還退起惑，生欲界等。然伏六煩惱故，即引集諦。離六地身等，即知苦諦。得擇滅故，即得滅諦。無始以來，唯不得道諦，唯得前三諦。其人後時入見道中，若起苦法智忍，苦法智斷欲界煩惱；斷苦類智忍，苦類智斷上二界煩惱。至苦類智時，其未來

世中，無始時來，世俗智上即起法前得，都叅叅慶賀苦類智也。世俗智遣法前同義，言我無始已來，百迴、千迴斷惑已還智，今者上界得無漏大王，若斷諦下煩惱已，我世俗智若更不起也。如苦類智既然，集類智時當智且爾，皆即俗智逆起法前得，而靜泰泰也。其世俗智若更不生。四者、有一類法，體唯有法，前法俱得，無法後得。謂見道中第十五心，道類智忍時即起，道類忍時亦有法俱得。其未來世中亦有百千同類智，皆起法前得，至第十六令即起道類智，即得初果。其前令道類智忍上至第十六心，不得起法後得，名為得果。捨前而故，道類智忍唯有法俱、法後前得也。五者、有一類法，體道有法、後法俱得，說有共出、定出等，及善心、不善心煩等，及有覆無記心、心所，及生得善、加行善，及福分善、中間思，及一分威儀、工巧極串習者。工巧如毗子、毗羯摩天，威儀如馬勝比丘等。此等天通有法前、法後法俱得。六者、有一類法，體即非法，前法、後法俱得，謂擇滅、非擇滅無為，有非前、後俱得。此所得二無為，不落三世，故其能得之得，名非前、後俱得也。

又具善、惡、無記得者，即是三性得。如凡夫人雖現在起善，由去來世起類類上得，此人即名凡夫不名聖者。若凡夫現在起善心時，無過未世或得起者，其人應名聖人不名凡夫，此人為現或得故不名聖人。若前三果人無漏觀，可除是過未世有前后無漏得起，其前三果人出觀已，或現在起餘煩惱時，其未來世無漏之得恒起，故前三果名為聖人不名凡夫，乃得阿羅漢果。或起無起心，其去來世中無漏得恒起，故羅漢得名聖果不名凡夫。若羅漢於現在時或起餘心，過未世中無無漏得起者，其人應是凡夫不得名聖者耶？

疏云：更互為量，准此應知。解云：汝不善心起時，餘所有善、無記心亦應現起，有得者並亦應起，除有能生得故，如現起不善心。汝無記心起時，餘善、惡現，有得者亦應起，除有能生得故，如無記心。過、過、未無法，前已說故，更不須成者，即是前論文云：離現實法非有故，現在必有種故。此文即是破過、未世無體，故云前已說故，更不須成也。不離有情法，若離有情法，俱為無用。前何須故？後即無故者，此文意說難小乘，收前不離有情法上，何須世有得也？後離有情法上，何故即不成得？

疏云：以理推徵，俱無用也。解云：汝不失因、能起因，彼雅既無，故言俱無用。此解為勝。或言：不因是有，離有情法，實不可得。有、無二種，名俱無用也。後擇可知。解勝薩婆多：於有情身及擇滅、非擇滅、無為，除有得外，無情上不世得世。

疏云然外非情身，過、未皆非可成者，問：此疏文意即云非情他身即不可成，以次下疏文即言他身非情可受用者，即前世得耶？答：

據實不合，約可受用邊且少分許也。
准下二說成他根不已為二者，然下正義不成他根，用餘成他扶根四塵故。成他扶塵可受用者，自身亦得成，於他身上亦有得故。問：加行善中聞思惟得異地起不？應問：法阿云何得獲成熟？謂若略說生緣攝受增成之因者，然大乘因中說得即是獲、獲即是成就，此得獲成就若雖有異而體是一。生緣攝受增盛之因者，即如故禾麥等種子安善大中，即被九士攝受已，後時于生漸漸長大名增盛之因。今此善名法亦爾，如人或造善或造惡時，即被善知識惡知識等之所攝受，此人所造善惡業漸漸長大即當增盛也。謂若法體被諸因緣攝受，此人所造善惡業漸漸長大即不增盛也。謂若法體被諸因緣攝受方始得生增盛者，法體得生名之增盛，法體得生說名得成熟也。若小乘中說得與成就兩種別也。如未來得之法令得名得，即如積善根及初苦法忍時，此二法體起在未來生時，即名為得亦名獲。若流至現唯名成就不名得攝，若屬得之法雖在未來生相時亦不得也。
染法未為大者摩他伏，乃至勢力自在假立為得者，奢摩他者，此方名上觀，唯是定慧。若止舉捨，皆通定慧也。常言諸無記者，佛異熟生全，餘二不強盛者，各取少分，除變化道，在自成熟中收也。此中論文，即唯為損現行用說成不成，不約損種子體名成。不說約用者，如領。領若被世道現行用不起，名不成；若不伏，名成。各無記被聖道斷緣縛故，而冥於現行用，名不成；若不斷，名成。若無記被聖道斷緣縛故，而冥於現行，名不成；若不斷，名成。若生得善，未被耶見伏現行用者，名成。若彼各不成，此等染法、無記法、生得善種子等，未被奢摩他、聖道、邪見等損伏勢用之時，此等三法種若起現行時、若不起現行時，此之三法種子恒在，皆名種子成就。故引瑜伽云：於行發緣勢用力自在假說為勢力自在者，若有緣時，此二法種子即得生現行也。今引此文意者，若此三法種子未相損伏已前，此之三法種子欲生進順引發之緣，即得生現行之用；生現行之用，即名成就。同假立為：若此三法種子被損伏已，雖有順緣，亦不得生起現行之用。然下地煩惱即未伏，唯除非想地煩惱，不被伏也。若緣種子體者，此等法雖伏，不一向成也。若煩惱被其至道冥種體，名不成；不爾，名成。若見無記及生得上善成佛時斷種體，名不成；若不爾，名成。種子方得生起，名之為得也。
云於引發緣勢力自在假立方得者，種文生時，思清因緣自在世力引發此種子。數習故者，然此染法無記生得善等種子，從無始已來數數生起現行，數數熏習種子。無記未為聖道我冥者，問：若滿法及生得善種被損伏已，不能生現行，可名不成熟無記法。法種雖俗，聖道斷靜緣縛斷，名為我品。有聖無記種還能生現行，如何說無記

種名不成熟？然和上解云：此文即約成佛時辨無記種，總捨名聖道我冥，即緣靜緣縛也。准知道理相法斷解，不當更應問。
然五、六對法，第五乃至若離此地欲，亦名不成者，准下文中，既說對法，論中說無漏能治道者，明知此對治文即約體、用雙說。如生欲界，未為聖道斷，及未為世道伏，此諸煩惱等，若體，若用，皆名不成熟。故今前五十二文別也。又順下論文，對法盡理。又然瑜伽五十六即與對法同說。此二文意，雙約種子，若體，若用，名成、不成。如來離染時，其欲界中煩惱種子體亦名成，用且名成。若聖道起，世間道伏，欲界煩惱現行不起，即種子用名不成，以示得生現行用故。若種子體，即名成熟；既有，亦名不成熟；既有，亦言。故知離欲界染已，即名半成、半不成。故雙約體、用說。彼依有體及與損害，乃至無不成就，亦不相違者，此文即是疏合違彼前五十六及對法文。依世間道，離欲界染已，有種體，名成、不成。然前瑜伽五十二文中不約種子上能生現行用，名成、不成。故彼文約染法無記生得善法，種上未被損，能生現行用，故名成也。無不成就者，即是成就也。若已被損，善用現行不得起，即名不成熟也。故二論不相違也。
疏云：生得善中，亦亦略也。解云：對法雖有生得善名，不委細釋，不如瑜伽文廣說生得。
疏云：然准彼論，自在成就言一分無記。解云：若對法文中，種子熟中不言一分無記，其四無記總無自在成就中攝。下自在成就記言一分無記，明種子攝得餘一分無記也。又威儀遍道欲、色二界者，二增唯欲界，即毗首羯磨天，在三十三天中之一臣是。若神道雙比，唯色界有；若餘雙比，雙比亦通欲界。異熟生心，通三界有。
疏云：然准對法，亦應如彼煩惱理說，通成、不成。解云：約對法，亦合應同瑜伽。煩惱未舍摩他伏無記，為聖道害，生、得未被耶見伏故。約對法，亦應同瑜伽。論釋約用，名成、不成也。其生、得善與瑜伽同，乃至唯說成就同於瑜伽者，然瑜伽對法，論中皆同說生、得善。若為邪見伏，即不成就；若未被邪見伏，即名成就。此二論中即不說生、得善。若此地，即名成；若不生此地，即不名成。今者疏主意者，即唯彼對法中說煩惱，即約體、用、成、不成等。其生、得善亦應如彼對法中煩惱。若未被世道伏，即成；已伏，即不成。今者生、得善亦能：若生在欲界，欲界生得善名成，即不得起上二界中生得善；故上界中生在欲界，生得善名成，即不得起上二界中生得善；故上界中生得善，名不成。若生在初禪，初禪生得善名成，其欲界及二禪已上生得善，即名善不成。乃至餘處准知。故對法中生得善，不約地說，但言未被邪見伏，即名成就，同於瑜伽。然身在欲界，總名成就三界煩惱，以為起欲界麤

煩惱已，上界細煩惱亦得現前，故不可言身在欲界不成上二界煩惱。其下欲界既無伏上界煩惱之世道，故身在欲界。若起上初禪煩惱時，即名別成欲界煩惱，以起世間道而伏欲界煩惱不得起故，故煩惱亦不同生得善。身在下界，不得起上生得善；身在上地，不得起下生得善；以在他界，不起他界生得善故。故在一界中，即名不成餘界生得善也。是此之大意。問：身在初禪，得起二禪生得善不？身在二禪，得起初禪生得善不？身在空處，得起識處即得善不？乃至餘處亦然。若其生得善，唯除自地，不許起異地生得善。得任運者亦然，同前解。

以瑜伽中但染法不依乃至各據一義者，然瑜伽論中唯約煩惱現行用名成不成，不約種子體不成不成，所以瑜伽中唯說世道伏煩惱，即不說無漏也。若對法中約煩惱種體及現行用未滅名成不成，所以對法即雙說世道、無漏聖道、無漏聖道，故對法文大理瑜約少分說，故知二論各據一義。此種成就唯取種子不取現行，若說現行成就即唯取現行生得有用名為成就，亦不說現行名種子成就者，此對法論中說生得善未被耶見等伏，其生得善即有能生現行之用名為種子成就，亦不約生得善正能生起現行名種子成就。若生得善正生現行，即是彼現行成就中攝。

疏云：修道中，我見等不伏名觀成，貪、嗔等伏不名成就者，如世道唯能伏迷事煩惱，隨惰獨頭貪、嗔、痴、慢，貪、瞋、痴、慢被伏，故名不成；不能伏我見及俱時貪等煩惱，故名不成、不能成也。若盡欲界獨頭迷事，貪、嗔、痴、慢不起已，餘我見及分別煩惱不同起，即分別煩惱及我見等既不起，故名不成也。然此論中，上約煩惱鄣望二乘，說名成、不成；然前所知鄣望菩薩，是染亦名成就，即在種子成就中說。離欲界染見道者，一向不成，乃至不爾，即通成、不成者。然此文且約不還果等四果地離染說，不說菩薩者，不約地離染故。或有初地菩薩能斷有頂地染所知障，或有第十地菩薩能斷欲界所有知障，其文仍少，應說見道煩惱約用、約體。且約用者者，若資粮位，不能伏見道理煩惱現行故，其用名成；若至加行位，見道煩惱現行用不起故，即見道煩惱用不成。若約體者，若未入見道已前，其見道煩惱體名成；若得須陀洹果已，即三界見道煩惱障種名不成；若修道煩惱種與體名成；若未得一來果，即三界修道煩惱種子名成，若得一來果，即成欲界迷事貪、嗔、痴、慢六品已來名不成。依下三品及我見等名成，若得不還果，欲界煩惱一向不成。成我見即在第九品，若斷第九品我見盡，即欲界九品修惑皆不成；若斷餘前八品煩惱，不斷我見者，欲界我見還成。不爾，通成、不成者，如愚意者，若離欲界修道惑盡，若斷欲界我見盡，即六識者一向不成；若離欲界染時，唯斷餘煩惱

盡，不斷欲、我、我見者，即六識中通成、不成。更問法漏，一如上釋。然有餘人云：此之此疏文，即依樞要中不正義說，第六識中俱生、身邊二見離欲不斷，其第六識中俱生、身邊二見與第七識中煩惱同時斷也。若約正義中，離欲時即斷第六識中俱生、身邊見，即斷欲界時九品煩惱時，即六識煩惱一向名不成。若不約離欲界時斷第六識身邊等者，即說離欲時不斷第六識我見等者，即六識中煩惱通成、不成。斷却餘煩惱，故名不成；離欲時不斷第六識身見等，名成也。不正

若生得善法有依用，乃至若未來佛恒名成者，然生得善即有四重：一者、即約生在此識名成，不生此地名不成。如身在欲界，欲界生得善名成，上二界生得善名不成。若身在色界，色界生得善名成，得成得起色界生得善，不得起欲界、無色界生得，欲界生得，欲界及色界生得善名不成。若身在無色界，色界生得善名成，下三界生得善名不成，以生他地不起，他地生得善故也。然此生得善為異界故，即闕緣不得起，非是由邪見伏故不得起，已上界無邪見故。

答：同前說。若約種子者，如身在欲界，即三界生得善皆成，乃至身在無色界，亦成就三界生得種也。二者、生得善，即約被邪見伏故名不成，若不伏故名成熟。欲界人中三濟生得善，有被邪見斷。若六欲天界中及上二界，即無邪見斷善，斷生得善也。三者、即約斷緣縛斷說。疏中雖不解，以義准之，在善、無記法皆斷緣縛故。亦如斷欲界染盡，即名欲界生得善，即欲界生得善，即欲界生得善名不成。若未斷欲界染，其生得善即名成就，乃至有頂亦然。四者、約生得善種體，唯佛能捨，其十地菩薩等皆有生得善。問：二乘入無餘依時，亦無生得善體，何故此文唯說佛耶？答：佛有餘身起在名成，無生得善名不成，即得相對名成不成。若二乘人入涅槃已，一切無，如何名成成也？所以不說二乘入涅槃也。無記體者，應互相唯作成、不成者，此疏中即取界。就無記亦有二巧，威儀極劣者西而取一分。然無記法即有三重成、不成也：一者、即若生地名成，不生此地即名不成。如異熟生無記，若法執、若業果等，若生此地即名成，若不生此地即不名成。以在他界，不得別起他界異熟無記故。其威儀、工巧亦然。二者、此三亦約斷緣縛說成、不成。若離欲界染盡，其欲界無記即名不成；若未離欲界，即名不成。若未離欲界染盡，其三無記即名成。乃至離色界染盡，其色界威儀、異熟無記通果等，即名不成；若不爾，即成。若離無色界染盡，即異熟無記名不成；若不爾，即名成。三者、若約無記種體名成、不成者，若十地菩薩皆有無記種子成，若佛即無無記種子名不成。故無中無邪見，伏一一也。然威儀、工巧中若通不善性者，即同加行生得善中說。此中唯取無記者，此處明無。若加行所生善法

者，若一切福分善中、聞思慧加行善及資粮加行善中攝，以如功德皆因加功用為因，故佛身中功德皆是加行善収。若佛身中功德不是加行善中收者，即三種成熟攝法不盡也。其自在成中唯攝有為、不攝無為，無為不從種生、有為從種生故。故下文云前二唯種由加行力方得自在者，加行位中通聞思修加行作意始名自在也。釋約法，後後解約人，故二乘也。

謂工巧處乃至威儀心遊串習者。然此自在中多分取心，不取於色，以心有自在故，即說取緣威儀心故。威儀心緣工巧心及發工巧心，文中雖有處，亦不取工巧更威儀路。工巧是毗首羯磨天子，欲界中極巧故。威儀即是馬勝比丘等，皆是極串習也。然威儀路即用此四塵為路，若工巧更即用五塵為處。然別引起一類等流色，名為威儀路工巧處也。亦不用他身上扶塵作工巧處威路也。以下抄中說有身上扶塵名威儀路工巧處，非也。問：工巧何故唯在欲界？若言欲界中由工巧與他，若作得餘財而得活命者，如毗首羯磨天巧界可害，作得餘來活命？答：但界地法有故，如法華解。已下収是。問：何故大乘說色界無工巧空，色界性於欲界有情？答：然色界無不起工巧心故。若大乘說凡欲界起工巧，皆為活命求觀餘物，色界無活命故為而起工巧者，如三十三天毗首羯磨，即於欲界中巧為第一空，為活命求餘財耶？答：今約全界作法，但欲界人中有一人為活命而起工巧者，即名欲有工巧為活命，非別約五趣分別者。所以六欲天既欲界，亦文為活命起工巧，由如一个有情初入無間獄，即各住勅之初。問：依色界身，菩薩入初地已上起塔及佛，空無工巧。答：界是繫義，即約凡夫等無工巧，非約佛。菩薩雖依色界，佛亦有工巧。變他心者，如諸菩薩嬉戲神通，不為利生起變化等。多羅漢土地以前菩薩，如雖起是有情，七地菩薩若為利生起神通變化心，亦是善性。問：是何善收？應思不利生起神通是無記也。唯除生得無記之法者，此言生得者，非是生得善名生得也。即無記之中亦有二種子：一者、生得無記，謂異熟生無記，若法執、若心樂果，皆名生得無記，生便即得故；二者、方便無記，即是威儀、工巧、通果是。此三無記者，皆由加行、方儀方得起故。其加行善等，若解用乃至有漏者，以捨故者。問：准論中唯言邪見斷生得善，不言邪見斷加行善，何故此中亦言邪見斷加行善？答：若邪見斷生得善，即作品數斷前邪見，加行心中即斷加行善，故言斷加行善、無記。

亦有用成、不成，乃至亦有體不成者，此疏文即明工巧、威儀、通果。三、無記串習者，作法准前。問：何故明生得善處？文即言生在此地欲成，不生之地即名不成。若言加行善，不身在上地，除異地起者，未知身在下知，得起上一切加行善；不身在上地，得起下一切加行善。其無漏亦然。答：若生得善及異熟生無記，皆不得起

異地、異熟無記生得善也。故疏文言：生在此地名成，不生之地名不成。若加行善，即不定。如身在欲界天，得起上二界有漏修慧加行善；若身在欲界，即不得起上界加行善聞慧，以欲界自地者有聞慧故。然大乘無文，說得起上色界加行善聞慧，以欲界自地有聞慧故。然大乘無文，說欲界中得起色界聞慧。若順正理，亦除身在欲界，得起色界聞慧。大乘說：若身在初禪，即起二禪已上乃至有頂地中加行善。如身在初禪，不得起欲界加行善；乃至身在第四禪，不得起下三禪加行有漏定。乃至無色界亦能。若無漏，應問法師。其無漏種亦爾，乃至名不成者，然約無漏種用者，如得初果，初果名成；捨前向，前向名不成。如得無學果，無學果名成；即捨前三果無漏，前三果無漏名不成。又如得二見，即捨初地等。准知皆得勝名成，捨劣名不成。又如起生空智時，即法空不成等。此言現法樂住即是有漏定，由有漏定為因方引得無漏定，故退現法住名退無漏也。所有無有漏定不能引起無漏，然現法樂住亦通無漏。現法樂即是禪定樂，名現法樂現身得此禪定住。問：此前為捨體用耶？答：得勝捨劣時，即劣無漏種體亦捨，即約聖體故名不成。若退現法樂住，即約捨用名不成，不約捨體。如艮 有漏現法樂住，但有漏定現行用不得起名不成，其有漏定解即不捨也。若現法樂住，即是有漏定也。若無漏定但得聖道，不得名現法樂住。問：此中亦應得言得初地遍行真如名成，未得第二地真如名不成，乃至已後亦然。此中亦得九地中八十一品擇滅無為相對，得初亦無為名成，乃至已後亦然，乃至四諦理相對亦然次不？答：准得已生現行者名成，未起無漏現行位不名成。問：此中亦應得言，從無始來在凡夫從來起無漏現行名成，如得初果無漏行名成，初果無漏現行名成，初果未得第二果無漏現行名不成，乃至已後亦然。又如不定性人，得二乘無漏現行名成，未發心未得菩薩無漏現行名不成，乃至得初地現行名不成，得第二地無漏現行名不成，乃至得第十地無漏現行名成，未得佛地無漏現行名不成。又九地相對，如得初未至無漏現行名成，未得初禪根本無漏現行名不成，得非想無漏名成，未得滅定名不成。又如見道十一見，如起初苦法智忍名成，未得苦法智名不成，乃至得第十五心名成，未得第十六心名不成。亦智對以不？准合得也。

有三乘決定所有性名不成者，若人唯有聲聞，聲聞名成無住，依菩薩、獨覺種名不成。或有一人唯有菩薩種，菩薩種名成無住，二乘種名不成住得，皆菩薩種不名成也。有為可現行成就，其處、界中法處、法界，而無為等及五蘊中命根滅相，如何名現行成耶？答：約多說。問：其無為法及在五塵、五根等，亦在三成熟中攝以不？答：言無為及根、塵等非三成就攝者，何故前對法云世、出世一切

功德，一切功德中即有為無？又下文云有擇滅之得，及蘊、處、界中即有外云塵山何等，及內根、塵等三種成就中攝無為者，如何下文言種分為二，現唯立一？答：唯已者，餘不攝無為，為不從種生故。對法云一切功德者，約餘有為說，謙自解也。問：三性相對，其無記中任運者，即是種子成攝；串習者，即是自在中攝；闇昧生得？答：即種子中攝；加行善，即是自在攝。何故煩惱中亦有任運起者，亦有強成者？何故不道於二處攝耶？答：即下解通二也。
三、種子：生得種子、加行善種子，及四無記種子。若任運者，若串習者，及見修煩惱種子，此等種子皆在種子成就中攝也。二、名不自在現行成熟，謂見修煩惱現行、生得善現行，及一分威儀、工巧現行任運起者，此等皆在不自在現行成就中攝。三者、自在現行，謂加行善及變化，及工巧、威儀等現行，此法現行皆在自在現行中攝。如唯有自在成就、現行成就，八地已上煩惱不行，亦少分得成就也。一、辨依處。今者通說依他非情者，依處者，即說得等，於他身等處而釋得也。問：既言成他身，為成他扶塵，為且成他五根，但成可受用塵也？
一屬所得，謂有為得。解云：所得法是善，得亦善。行得法善，不得亦不善。所得是無記，得亦是無記。故不所得法者，謂有為法。有為法中，通有漏無漏。若所得法是無漏，能得之得亦是無漏。若所得之法是聖漏善等三性，其能得之得亦是有漏善等三性也。故能得之得是後所得之體，以於一天性，即是超法師解也。二屬能得道，謂擇滅得道有無漏。解云：若用聖道斷煩惱，所得擇滅得，所得擇滅得即從能得聖道對生，擇滅得即是無漏。若異生等用世道伏煩惱，所得擇滅得，其擇滅得從能得道對性，其擇滅得有是有漏善性，亦是超法釋
疏云三、屬所得，謂非擇滅得者，然未來世中一頓緣所顯非擇滅得，皆不現在眾得分。今者大乘乃至擇滅之得亦定屬道者，即與小乘同時也。二、屬所依，所依謂第八識乃至佛身中耶理不生等者，若佛身中耶見等，猶一頓緣，故更解不生。理者，謂耶見之道。理等者，取及人見道已，所有此人身、三惡趣、黃門身等，及無種性人聖，畢竟不生，真擇緣故，解更不生，俱是非擇滅攝也。此等先有體故，今者畢竟關緣不生，得非擇滅，故屬第八識。然無性人畢竟不得入聖，即是闕緣不生非擇滅法。何以故？先若有體，今時闕緣，可得非擇滅；先既無體，亦是闕緣，亦不得非擇滅也。故不屬第八識也。或屬所依，種子即於識故者，此第二解者，各證時亦緣闕法，即屬知識以為種子，即本識種，本種本不離識故也。
疏云：然通有漏、無漏三性等別。如對法說者，即無漏法上得即是無漏。若擇滅得及佛身中非擇滅得，皆是無漏，是善性。若世道非

擇滅得及種子解闕不生，唯有漏有為法上得屬所得法，則通三性，即小乘同也。所為得法亦通一切，乃至亦有義門與小乘別者，此明非得。若大乘中，即說非得通有漏、無漏，亦通有情上有非得，及外非情上亦即非得。如於生不得七寶，其輪王於他身情上皆有非得。若有漏非得，唯是無覆無記性，亦不說非得。從說不成就三性下法，即言非得而通三性也。若愛時闕緣不生等，其非得即屬種子。後若種子得生、得行等時，即還得今。今問：捨非得即得，而皆於非得處之。若種子闕緣，畢竟不得生，此非得屬本識。如入見已，更不得受。如身三惡趣身而有非得，非得即屬本識。若佛身上惡法等畢竟不得生，亦得非得，非得即屬本識也。然此非得即似非擇滅得。若小乘說非得，唯屬命根眾同分。其非得唯是有漏，是無覆無記性，即不通善性及無漏。又唯於有情上立非得，唯是有情類，其無情上即無非得。又得法易地捨，如斷善根時即得後時，續善根時即成熟得而捨非得，即得而皆非得處。又如身在欲界而得非得，後生時、上界時即捨却欲界一切非得，乃至從上生下亦然。非得唯有屬於所為，通有漏無漏。問：此第二解何也？又問：二乘人灰身滅智，所有種子及所依皆滅，其非得屬何？答：初問。第一解云：然種子登時緣闕不得生，名非擇滅得。即如煩惱被伏，登時緣闕不得生，名非擇滅得，非擇滅得即屬煩惱種子。若無漏種子闕緣不得生，此非擇滅得即屬無漏種子，故言通有漏無漏。第二解：其漏無漏種登時緣闕不得生，名非擇滅，非擇滅得即第八識。若十地位即屬有漏第八識，若佛果位即云無漏第八識也。此上已即是無上得也。答：後問既無體，不可辨得非得也。如前異生之性並依士釋者。問：何故言並而法名並？答：異生及異生性皆依士釋名並。
此類雖多者，若起一有心時，餘煩惱皆不得起，即一一法上皆有非得。若起惡心時，即餘百千萬善無記皆不得記，皆有一个非得，故言此類多也。而於三界見所斷種各異生性者，欲界二障見惑，則名欲界異生，則不名色無色異生。不可見惑通三異界，名一異生。三界既三，異生有三也。唯未害位名異性者，位者分位，即依見所斷二障種子之上，名異生性也。或五四蘊者，欲色界五五蘊成有情，無色界四蘊成有情也。
云：不善、無記二法之上假施設之。解云：所依鄣通二性，能依是有覆無記也。今有難曰：何故二依栖栖，善定亦善；異生性依二障，障通二性，異生性唯無記？答：異生性若通不善者，欲界可然，上二界邪唯無記。此能依異生性空，於三界中即有實異，不善、無記二性別也。所以唯無記，即通三界無違。又二障中有所知障是無記，合二障上假立亦無記也。生者是總，性者是別者，生即

是五趣眾生之通名，五趣皆名生故。性者即是非非自身中見道二障種上之別稱。
疏云：此有四種性者，問：如何不言二性、五性？更問：能障上空無種性人，無別所障故。解云：者、約障立異生性者，其有如、乘性二人，身中二障能障法空智。若有二乘種如者，其人身煩性障能障法空智，其有種姓可依能障之，隨上立果異生姓。其無性人既無所障，聖道方中二障不名能障，不名能障故不是異生性。今者但而二障種上立異生性，名無妨也，不約能障說也。名一分聖供句攝者，二乘人斷煩惱見或名二聖，不斷所知障故亦名異生。同言同智應不得生者，如生生在牛羊中，由眾同分為因故。其牛羊等皆同智慮亦同言語，餘者准知。又有說：同言者，謂口中生語法，此與似彼馬此牛，以彼牛等是
疏云量云汝宗果二木應有別同分等者，已下疏文皆是難古薩婆多，以猶薩婆多不立有法同分，故名為難也。六足對法，俱舍及至順正理師立者，對法即是六足論也。若小乘中，即將發智論為所依身，發智論上而立造也。六足者，即是脚足。言六足論者：一、識身足論，即明諸識，今明識是彼發智論家之足，故言識身足；二者、界身足論，界者即十八界，且如彼十八界為首，且明蘊、處也，身者即發智論，此明十八界是彼發智論家之脚足也；三、品類足論，即雜明眾多品類諸法，若舊翻譯名為眾事阿毗曇論，今新譯為品類足也；四、集異門足論，此論中即集諸異事而作法門，明諸法也；五、法蘊足論，此上五足論皆唐三藏譯，此國有本；六、施設足論，施設足論即西方有本，此國中無本也。若大乘中，即將瑜伽論為身，依為支，謂：一、顯揚聖教論，二、大莊嚴論，三、攝大乘論，四、三十唯識論，五、二十唯識論，六、分別瑜伽論，七、辨中邊論，八、集異問論，九、觀所緣論，十、五蘊論，十、上十本論皆依瑜伽而造。問：何故六足中即不立法同分，俱舍、順正理等即立法同分？又求知小乘外留木上有法同分不？答：然本論中唯於五蘊趣四生上而立有人同分，謂人人相似、天與天相似等者，然不立法同分。後時即被大乘中等難曰：汝天與天相似、人與人相似，汝即立有人同分等。亦應眼與眼相似、耳與耳相應，乃至智與智相似等，亦應別立法同分。順正理師既遭此難已，即於諸法上而立法同分。起等唯業果，別法可言無同分者，其起生皆依異熟果上，異熟果上立有同分，分即唯由異熟果果上有，不同通外也。許非唯業果，何妨外法有同分者，同分唯異熟色法立，可許外法無同分，亦許法等流果色上立法同分。等流色既通外有，其同分亦通外有。然此中有總同分別等，如前攝解說也。

疏云：如異熟色，外法可無。解云：即依異熟果上立同分。內五根是異熟，從前善惡業報故；是亦長養色，飯食資養故。異熟是同，非外。等流色，外非不有。解云：即依等流果上立同分。若善色還生善色，乃至從前同類因生，皆是等流，亦通外有也。
疏云：應唯說有情同分，應不與一切相似法得為因。解云：同分唯與樂欲為因者，應唯有法同分，餘相似法上應無法同分也。
疏云：更餘難，唯生為之緣。云：大生生法體，更有小生生，同分既能同，更有同成同也。
疏云此設外救生論文者，即薩婆多即救言猶有同分故，所以起同言智即救言自論文。又此文假設作外人救生自論文道理，論更漸既文外意也。若收異熟等流分同許多相，以法起自言智故，如色心等。或色心等應無別同分許多相，佛法起同言智故，如同分也。又不然，大種有勝功能，乃至同分更合有勝功能者，此文即是外人救也。若四大種者，即體寬遍，故名大也。即如大江、大海等，是名大猛；炎火是火大；風等是風大也。言種者，因義，由有生、依、立、持、養等五因故。即由四大為因，能造得五塵，五塵是如造。故同分處無有勝能，唯能同他同分，更不為他同。然體既非一，後起同言智，與法既不殊，何得無同分者，此文即是論主難外人也。難曰：餘皆體非一而體有眾多後起同言智即於餘法上別立有同分。同分體相似非一，亦有眾多，且起同言智，其同分即與餘法相似。既不殊別，其同分之上亦應更立，同分之上亦應更立同分。設欲期其勝論尚自難知者，至勝論師別立同異，住能同能異實德業故。其薩婆多欲返他勝論師，今與餘宗異故，離法體外別立眾同分，為能同分、為能同，餘法體為所同，即前破勝論中離實德業別外立同異性，同異性能與實德業作性。即難云：汝同異性即與實德業三作性，亦應同異性上更不同異性，未與同異性為性。汝薩婆多亦然。即計離法體外別立眾同分者，即難云：法體有相似，即法體外別立眾同分與法體為因，亦應眾同分上更別有眾分來與同分而作同分。知薩婆多師與事業及欲同為同分，不與眼等色外觸等相似法為其同分。解云：同分唯與事業智。言樂欲為因者，應無眼等相似法同分。既有法同分，外法既相似，亦應有同分也。同雖通能所，今屬能同。眾之同分，依主釋也者，言眾者，種類義，即於所同婆羅門上有眾多婆羅門等名眾也。同雖通能所者，若能同即是眾同分，若所同即是多婆羅門，即能同所同上皆有同義。今者所能同謂眾同分，故云眾之同分，依主釋也。流眾同之分者，小乘說眾者，種類也；同者，相似義；分者，因也。此同分與此等為因，其遂今事業亦同也。

疏云：勝所依處者，有情身、諸根、扶塵等，皆是勝故。俱舍經部然則許之者，然經部師亦許外法之上有法同分也。所捨身僵仆者，如俱舍論中，仰臥死名僵，合而死名仆。彼論難云：若仰合死，可如所說。如有人或側臥死，又名何者？又彼論云：壽、煖、識相依，由如依[(但-一)*亍]之。若爾，欲死、死之時，三法之中先捨何法？若言三法不捨者，應常不死。若言欲死時先捨識者，應入二無心定時名為死。若言先捨懼者，大有人被凍，身雖冷，擬仍不死。故知欲死之時先捨壽，餘二捨壽煩惱及識。三法捨身時者，
問：此煖即是身上火大，何故四大相望，偏捨火文？正義唯在於此者，即取此論中。然依親生，此識種命，謂是命之根者，此釋通五根、心等，經都大乘。問：既有之，言命與根屬，何者是命？何者名根？亦有命即根。答：今者即說第八現行識名命，即取種子上功能名根。名命之根，若取種子上功能名根者；命之根，若取種子上功能名能命。命即取根。然論中即說無相、異熟二無心定，命、根等唯是種子，故世不成。解云：若光不被色離識者，命舉煖喻。他許煖、識離，離是其所立，則有所立不成。光以被色，不離識故，無所立過。
疏云：恐失總故。解云：若別舉煖為喻，則失總色故。今取一切色為喻，則無過也，以同品定有情也。問：前疏中比量既別言煖，如何此文不別言煖？恐失總也。答：迷今復改，不別言煖也，即無過。
疏云：起不同心及無漏心等，便非彼趣。解云：不同分心者，如經部師不立名根。若生空處，起識處心，名不同分。既無命根，不知人何地所攝？若生識處，無所有處心及非想非非想處心，皆名不同分心。若在下地，皆得起上地一切心；若在上地，不得起下地心。唯除上三禪，起初禪眼、耳、身三識。又除生有頂聖，依品卷任。或任者，上地不得起下地心也。或起無漏心，無漏心不趣生體，不知此人名何釋攝？備
疏云：以眾同分，前以破故，無不定過。解云：若光不破者，作不定云：為如眾同分非心故，命能持身；為如色等非心故，命不能持身。光既破無心定及無相天，即三無心，餘二皆有心，不同大乘五位無心也。故等取一。
疏云：除命根外，餘異熟法。解云：異熟法者，即是五根及扶塵等。是身應除，舉能滅身故。故今難令藥能持身，命不能持身也。於下二界無心定。雖能持身，識煖不恒故者，若六識，即有間斷；若煖，即不間斷。此文即利煖字。此文應言：雖能持身，識不恒故，即處煖。

疏云：入無心位，壽、煖有三，是一解亦有識；入無色位，色皆無，三解既一有煖。解云：大乘此三皆是是識，義別說故。今他難：三體無別，無心有識。若三體義說體是一，人無色時應有煖也。界雖亦通餘法，此是真實界體故也。趣生體唯是異熟、無記。上立將生攝於趣，非趣攝於生，謂除中有。若界即通三性法，若內有情及外無性與？河等事，皆是界體，故界體最寬。問：界體既通一切，何故此中唯取本識為界體耶？答：若本識即是真實界體，由有本識故，餘法方得生也。

疏云此者，簡親生餘識種子者，今取親生之言，簡七識親種。此取第八識種上，由先業取引，乃至功能差別具得決定者，由先業取引，各言種上功能勢力。功能勢力即能持身，或百千五十年不死，即說此種種功能勢力，名為命根。亦別取種子體，亦不取此種子生現行識，義名為命根也。若以後功能勢力盡時，雖有種在，身即死也。若此種子無此功能，乃至及無能持餘根法等者，功能者，即是種上勢力也。由此勢力，故能於身；若無勢力，身即煖。雖由有種上勢力故，即生現行識。現行識能緣三種境，及能任持眼等五根。又由種功能故，辨煖識即有多量持也：一、由種勢力，能持本識現行；二、由現行識，方能符持眼等五根。此中義意，但取本識。自證分種者，問：見分及自證，此同種生，何故此中但取自證種，不取二餘種？

疏云命根無所屬者，問：其命根雖不是識種，識種子即是薀、意處、七心界等攝，其命根上功能即是不相應行攝，其不相應行是行、薀所攝，法處、法界中攝，云何命根無所屬？若薀等中都不攝命根者，方名無所屬薀。今者凡所屬名，不約不相應名有所屬。今者即約命根不屬現行，不屬種子，名無所屬。命根若屬種子，應是識薀攝；若屬識，種子亦應是識薀收；若屬業，應是色、行二薀收。業即通諸身故，即是色薀。若思種子即行薀，種收即有所屬，如何言無所屬？今者不屬種子，亦不屬業，不屬現行識，但是先業所引種上功能勢力，今色身不絕名命。又即若釋命根識種及相應五薀，種上即勝，猶如生等四相。四相依五薀多法土，即是不相應收；命根且依多法立，亦是不相應攝。若不命者，如長唯依色處立，即是色處收；命根唯依識種立，應是意處攝，不是法處收。難曰：命根既依多法立，應各多有情。解云：如異生性唯依見道多欲立，唯名一異生性，命根亦爾。質曰：命根依於多法立，則名多有情；異生性亦依多於立，應名多異生性。此解為勝也。此唯於文據勝，上說門王並取心所，則見無妨也。

疏云：如無始法爾六處相續言，唯取第六處。解云：如顯揚論取六處名命根者，意取第六意處中本識種子也，名為命根。如言無漏種

子無如六處相續言，唯取第六處。解云：如顯揚論取六處名命根者，即取第六意處中本識種子也，名為命根也。如云無漏種子無始六處相續言，無漏種在第六意處，在本識中；無漏種子在五根中，會藏無漏種；唯在第六，更本在識中；無漏種不在五根中，含藏無漏種。此命根唯言六字，唯取意，更不取五根種為命根也。問：八識及五十一心所種子，於三科中何處攝？若證言行攝，又現行識是所持，從所持乃至命根是業之所持者，若第八現行識是所持，若第八識自名言種子上功能名能持，即說第八識意更名命根者，即說所持識，說持種子上功能為命根。此文且不所能或種名命根，但取由業種勢力引起本識種種子上之功能，功能能持現行名命，故此文言能持種業也。又解：此識種子謂五根者，問：此第二解，為行五根現行，為是取五根種子名為命根？若取五根現行者，云何疏言相分不離離識，總名此識子？又疏云：或六處種子類，若取五根種子為命根者，其五根種子，種子之法常相續無間斷，其現行五根即有間斷。何故下疏文言取五根種，即應有死？又六處種子中，五處或中斷，而本識獨在

疏云：然功能雖是一體，是色及心有善別故者，為見相同種，俱是識故，故言功能是一體。五根是色，本識是心，故言五若別也，各取種功能也。

疏云：處或時斷，而本識獨在，不名為死。解云：且命終之時，五根先捨，本識仍樂捨獨在。如何五根為命根？又如初生之時，諸根未具事，本識獨在。又如人被損眼耳根等，本識獨在。故起不得取五根為命根也。又如生無色界，五根誰斷，而本識獨在等。而身由故，知五根非是命也。

疏云：或命根三界有，若別故。解云：若五根者，欲界、色界可具，無色無五根空，可根有別也。取五根種者，即應有死，以於中間無功能故者，或如人中道，或眼盲、耳就聾等根，經時應名為死。雖眼盲、耳聾等，而或命根應非一，以種子非一故者，以種子有六故，命根應六也。此文不盡理，且如論文獨勝。且言識種子法合，今取五何種好？不見一業獨感心王，不感心所，知從業、心王、心所皆感，令取為命相，理勝也。乃至令前解何別者，若言見相同種，即與此論解，唯取此識種子。何子既言同種，命根應是意處收；若見相別種，命根應是六處攝。

論云能廣心心所法令不現起者。問：何故從若業論文，外人皆引經文證義，皆言如契經說等，何故明二無心定處文不引教耶？答：此論文且由其二定道，理亦無違，亦有經說。如明下論文中，明二無心定中皆引經文為證。應入無色定時亦有別實法者。問：此文為約身在下二界中入無色界定，為約身生無色界中而入無色定？思之。

疏云：無色既唯有心，無心應有唯色。解云：此即難他無過唯有心，無心定應唯有色。汝大乘猒色入無色，無色即非是色種；猒心入無心，無心應作是心種者，以大乘依二十二種子上而立二無心定，所以外人難無心定應非是心種。
疏云：設今色法能猒無色，不妨是色種。解云：此說是返質也。以為色非能能，無色非色種，故令色通能猒，何妨是色種？故心法通能猒所猒也，色法唯是所猒也。
疏云：其通通能厭，即說心法，名無色者，即無色界唯有心，心名無色界。[土*疾]謂[跳-兆+(夕*卩)]塔者，即是六法爾坑子，於中有猶者是也，故名[土*夕*卩]塔。堤謂堤堰者，即積土作堰，以遮於水也。極微是實，和合是假。如瓶等乃提塔者，問：薩婆多既許瓶等、提塔等定假，即麤色中半假半實，何故前文言麤細俱實？解云：前明薩婆多麤細俱實者，且如前多相，乃至折破至一極微，俱名類色，更不改實，乃至黃等亦然。故青色等，若分別至一極微，亦是等攝，故是麤。今者約和合四塵成瓶、衣等，及至折破，瓶、衣名即失，故是假也。且如瓶、衣等約分別者，若言瓶是實者，六識。若言眼見者是瓶，其眼見者唯是色，不足瓶故。若言其中者是瓶，車間者是解，是非瓶故。若言鼻臭者瓶，鼻所得者是香，乃至身觸亦然。故知瓶等是假，故薩婆多麤色中有假有實也。
疏云：俱舍論云：如堰江河者，此引有別法，而非謂假實為喻。解云：彼論堰江河，物有岸能堰，無物不能堰，但論有無喻。此論引提塘喻意，論假實，即假說亦能遮，何須實法？故二論有無、假實喻意各別也。猒患有漏、無漏麤動心、心所故者。問：三乘欲入滅定，前加行中若遠若近，為所猒有漏心？為猒無漏心？若有漏心起，必勞慮其無漏；既與定俱起，則世和何須無漏心？又如心起一令時，為當令自猒？當令心？為復心猒心猒，心猒後心？其能猒之心為是有漏、無漏？無漏之心如何有猒？又如小乘說：欲入無餘涅槃時，起有漏心，方生猒故。或一劫、一劫餘者，然入滅定唯經一增減劫、二增減劫等。如大迦葉入滅定時，衣待、彌勒等入滅定，不得經文大成壞劫。若八地已上菩薩，亦不得經文入滅常、佛常，何故不念入定？問：無相定亦有得經增減劫不？問：
疏云：上說因位初入滅定，非久串習。解云：若初習滅定，須加行猒心，方能入定。若久性老，不須加厭，任運能入滅定。若如任運觀無相，則能入定。佛滅盡定體，還依散心種上假立。佛雖不厭心，以為無始串習，厭心種子成就也。
疏云此則二定加行一、別者，若入無想定，諸明了心求無相果者，問：在無相定前，即有微細、極微細心等，即須作如病等加行，方能入無相定。若入滅定，即作心息想為加行等。於此三位心中，何

位而求無想？若即三位心中，皆求無相果。此言雖總，而意欲說明了心時，乃至有心、無心二果別故者，然疏文中有其二解，此即第一解云：即取定前初微微心時，熏得種子。此種子由初熏故，有其勢力，即成十二處支中行支，能招彼曾 中總執第八識即此微微心種子。至第二念無心位已去，即勢力弱，唯招彼天中別報異熟。此無心已去，猒心種子，遂是明了心時。所以熏得猒心種子，其體更無別。其義云何？由此微微心猒心種子是善性故，即是業，即能滅彼天中前第六識無記心現行。由前滅別報善業厭心種子勢力故，即令彼天第六識中無記名言種子即不得現行。一期分限經五百劫，第六識無記名言種子不得生現行也。法令彼天中所滅得第六識無記名言種子應生現行，只猶能滅之業是厭心勢力，故令所滅得第六識無記名言種子亦不得生現行。即得此所滅得第六識中無記名言種子，杯得起現行邊，以為無想異熟體，是不想應行中収，即是一个種子，能招總報、別報二果。初有心時，初熏得種，能感總報。此種子對後念無心已去，能感彼天前第六識中別報異熟果。此第六識中無記名言種子，依第八識故，得各異熟也。由非別解脫，於體思種子，若初至第三羯磨時，此思種能感得總報果。若受戒、若盡一身犯戒已來，此戒體思種子能唯感別報果。即一个思種子，初感總執，後感別。今此亦爾，故種子體是一，通招總、別報也。然無相定體即是自，即是行支天中無想異熟即果。故下論文言：若惟得無想定已遂退者，後時生無雲福生天，乃至生下三禪，皆得熏修無想定，唯除無想天，以色究竟處故。故知無想定為因，無想天為果也。又此無心已去，厭心心種子唯滅時，天中第六識別感心前五識。何以故？異熟不得異地起故。無想定即是第四禪業，而感初禪異地眼、耳體識耶？故知唯滅第六識。問：無想天中所感第六識中無記名言，無記名言心有心所？解：有以來法。答：唯六法，謂第六心王、遍行五，此六法名無想異熟，與彼天第八識相似。彼天中第八心王及遍行五等，此六法即名總報異熟。若彼天中第六識中即有遍行五及第六心王，此六法即各別報異熟。故彼天中雖即第六識同時別境五起，起所勢力強，感多分是善滿，不多通異熟、無記。所以第六識中唯取遍行，名無想異熟，而不取別境五。或五取別境五，別境五亦通異熟，故即彼天第六識中取十一法，名無想異熟。五識既唯初禪繫，即不得總五識名第四禪中無想異熟。若尋、伺，唯在初禪欲界有；若悔、眠，唯欲界；若根本，亦隨是滿法；若十一善，此等皆非是第四禪中無想天中第六識。若根無想異熟攝，故唯取十一法也。又解：漸漸心已前，乃至前解為勝者，即是第二解也。若漸約漸漸心中所得子種，此種子能感彼天總報第八識；若漸漸心時所熏得種子，能感彼天中別報無想異熟也之中，二解皆勝

也。即取漸漸心時所熏得種子，種子為無想定體，厭心極勝，故為定體。據實而言，亦合取已前遠加行漸，細漸漸心所熏得種，及取近加行漸也。心種種合為言體，於理無妨。由前遠加行為因故，方妨引得近加行。由如前解脫戒體，亦所前遠合戒體，近加行心所熏得種子以為戒體，及正受戒時所熏得種子以為戒體。若唯取正受戒時無不熏種子時，何以為戒體？故知亦取遠加行為戒體者，即如第三羯磨住無心位，即受戒時無不熏種子，何以為戒體？故知亦取遠加行為戒體，於理為勝。凡論業道，若遠加行，乃至然不門理者，然疏中總有兩釋，此疏文即是第一解也。此中意說：生彼天中第六識，或起善心，或起惡心，是有覆染染心，謂起煩惱也。或無記心，有依善染心不現行，建立為無想異熟體。如二無心定種子依本識故，其二無心定應名異熟識。以為或定種子是無漏故，及無想定是善故，不名異熟了者，彼地中善染種子實非是異熟，為依異熟故得異熟名。故論但言不恒行心心所滅，亦不曾 是何善性染性心。然合瑜伽，唯約生得心心所滅土。此異熟者，即善染心生便即得，故名為生得。此識即約三性心皆名生得，謂善中既名生得善，若起染煩惱時即名生得有覆染心，若起無起心時即名生得無記。此等染心生彼之中即得，故名生得，非是異熟無記名生得也。或可本識名生得無記性，其能依善心種子依本識故，即與本識同性，故說此能依之種子名生得無記。已上解是相傳，解即不正，義即違下第七文。彼文言生有初心定無記故，生得無記即是第六識中生得無記心是也。故知彼天初心不起染善染心也。又解：第六異熟捨受生得無記心，或種子上立乃至定無覆故者，此文即第二解，意說彼天第六識中唯起生得異熟無記種子。生得異熟無記種子，即是厭心之時無心位已去種子之所感也。即取生得無記種子不行邊名無想異熟者，此後解為勝。諸論說為無想異熟者，若唯實對法，五義中第八識亦得名異熟，亦名異熟生。餘善染等，但依異熟故，唯名異熟生。此無想異熟，應名無想異熟生。今說為無想異熟者，為依真異熟故，名無想異熟也？初二定持業釋者，問：定體是有心，有心方名定。今此二無心位各定，今者為實名定？為假名定？如愚意者，即假名定，如下論解。又問：持業如何？答：若未得上地根本定，則不得今身安和；若得上地本定，方能令身安和。據定實體，唯是有心，即是別境中定也，亦不論凡不相應以為定也。今者定前漸細心，皆是有心定，即得有心定以為加行，引起無心。無心位中，令身安和，即說此無心位時，身安和故，名為定也。故論云：令身安和故，亦名定。無心已去，令心亦得安和故，此身安和，名之為定。故二無心定云無心，即持業也。此二定亦通依主釋法，合定是有之心，心即別境中定，得名定。即由無心已前，微細微微有心定故，

引起無心，即定之無心。無心之定，依士釋也。定即是前有心定也。若言二無心定，即從滅心有，以立無心定之名也。若言滅盡定，即約有所俱滅，以五其名。無想定亦然。無想異熟通持業、依士者，無想者，即是彼天中第六識無記名言種子，不起現行邊，即名想。此無想種子，依於第八異熟識故，即無想之異熟，依士釋也。若第六識無記名言種子，從他業成故，即是異熟之想，即異熟持業釋。

成唯識論疏抄卷第二

成唯識論疏抄卷第三

北京　靈泰　撰。

第二、論云有三有為之有為相者，有三有為，即是所相有為體也。三有為者，即是能相，謂生、住、異是也也。云重言有為者，顯有為是生滅法，不表有為有無善惡也。

疏云：非如童女表其善惡。解云：小女若面首端正好，生男女亦好，名善。此小女若面首醜惡，生男女亦惡，此如能表男女之善惡也。俱舍二說：初云除住乃至為令生厭，與異合說者。問：此二師所說有何別？答：然初師即說三相者，或時除住相，但說生、異、滅三相，如疏中說除住所以。或時住相即是異相之別名，故住即是異。由如生亦名生起，生是起之異名；滅亦名為滅，亦斷名滅盡，盡即是滅之異名。今此住與異亦爾，即亦名為異，亦名住異也。故住是異之別名，故經但說三相。第二師即住與異合說，亦不說住是異之別名，亦不說除住，故二師別也。無為有自相住者，即體凝然常住相。監彼者，若說住作有為相，謂言無為，住稱無為，亦是有為家能能相。

疏云：如示黑耳，與吉祥俱。解云：西方說黑耳者，如人間說為赤鼻相似。涅槃經中說功德天、黑闇天喻於生死，黑耳喻死，吉祥喻生。此處喻於住異，吉祥喻住相，黑耳喻異相。謂有為之起，亦可了知者，此即經文。此經當時佛第難陀說，為難陀取得端正婦，心生愛著，不旨出家。佛即難陀說法，言有為之法，剎那剎那，念念生滅，為說四相。有為之起，亦可了知，盡及住異，亦可了知。起者即是生相，盡者即是滅相。嗢陀南者，此云集施，即集散義，以施眾生。謂弟子說生滅法者，意令諸弟子作無常觀，令厭生死，即修苦諦中無常行也。八十一云：有起盡者，起中即攝得生住異三，生住異三，能起諸法。盡者即是滅相，故起盡中亦攝得四相也。若由此相起厭思惟，乃至離欲解脫者，若諸弟子起厭思惟，能離貪欲，而得解脫。解脫者，即得擇滅。故經即說為四相也。此非即是四中滅相，亦兼生故，住異與生同一世有，故合說者。然前說無常為一相者，其無常非是四相為無常也。即取四相總名無常，即前文言無非恒無，所以言生，生中即攝得生住異三也。即住異與生合說，以同一世故，總名為生攝，故言所以。言生即非恒有，所以言生滅者，滅即是四相中滅相，故生滅總攝得四想，故生滅總名無常也。故此無常不唯取四相中滅相，亦攝得四相也。無為有而恒有，所以不成；戎菟角無而恒無，所以不生也。瑜伽論說乃至建立滅品者，若生住異同一處說，此住異相由生相顯故，故立一分生品，品

者品類，此生住異相即是生相家品性抄相。建立一分抄品，品者品類，此抄相即是抄家品類。又無常相乃至說二所以者，若說無常相，即是此間說生滅二相，所以

疏云：似同俱舍第二師，然世不同。解云：然世不同者，若大乘中，即住、異合說，合說似同俱舍第二師，即前三相。然世不同者，若大乘中，即說生、住、異現在世，滅相在過去世；若小乘薩婆多，即說生相在未來，住、異、滅三在現在世。說四相者，義用四故者，即下論文自解四相，謂生表有法，先非有等。又說初有名為生，后無名滅等，皆是釋四相也。祠受之鉢等，今為作不定過者，為如色心之體有第六轉言，故云有為相無別體耶？為如天受之衣有第六轉言，故云有為相有別體耶？亦為將名名字之體、地之堅性皆得審？若俱舍中，即名名字之體；若此論中，即言色心之體返成生等，非離於法者。又量云：之有為相定無別體，有之言故，如名字之體。

疏云：然遮生等定別有法，決定相違者之有為相言，定無別體，有第六轉言，如色、心之體。

疏云：大士體即眾同分，大士相謂三十二相。解云：若薩婆多大士，眾同分體是實有，同眾分為能相，三十二相為所相。此例生等為能相？有為為所有？能相俱成，假故即成。若以三十二相為能相，眾同分為所相，即例生等不成。豈可能相是實，所相是假？故以眾同為能相，三十二相為所相也。如烟表火，火為能相，烟為所相。

疏云：大乘經部皆不許知所解故。解云：大乘釋大士眾同分是假，三十二相即是實有。即如眉間白毫相，白色是實，餘者皆假。若經部師元不立有眾同分。

疏云：故俱舍中返以為難云：然大士相異於大士等，乃至作不定過等。彼論中天親菩薩明經部難薩婆多云：角、峯、蹄、胡、尾不異於中相，非大士相異於大士相，非有為相異所相猶等。如相中之法有五種：一、若中角細小，其中即扶好；若中角麤大，其中即惡。二、峯者，即中頭上有峯，如五舛方譯，大即是好中，元者即惡。三、諦若中，蹄中原大，即是好中；中若薄蹄甲，即是惡中。四、中即中頭，下彼乘地，即好中。五者、尾若中，與尾翠育平，尾長垂地，即是好中；若翻五相，即是惡中。此五相不異於中也。今於滿中與彼難別：汝大士相為及有為能相非別有體，有之言故，如色心之體。設彼立量云：大士相及有為相定別有體，即之言故，如烟之火。今與彼作不定云：為如色心之體有之言，大士相無別體；為如烟火之相有之言，故大士相有別體。二、處難各別。大士者，即是輪王及佛。輪王能通領四天下，名大士。大士相者，即是三十二

相也。令非無一切者，其烟與火遠，能所相別也。然今論主亦有應然，乃至有無者故者，此文即是薩婆多難大乘也。彼斷曰：汝大乘於有為法上直有假四相，亦應無為法上有假四相。若論主有說有為法上立假四相，無為法上無假四相者，我宗亦然，於有為上即立有實四相，故云亦有有者。其無為上不立有實四相，故有無者故也。有為有變異者，乃至何法立假相者，此文即是大乘師與他小乘解也。然有為法有變異，有眾多差別故，故有為上立假四相。無為猶不變異，又無多差別故，故無為上不立假四相。無為為生無老無滅等，亦應無為之上立此三法為能相，無為名所相。體無起盡，乃至此義應思者，此文即是大乘解也。然無為體無起盡，又非多法，猶分位差別故，於無為上不立假相。其有為體有生滅，又是多法，故有為上立假相也。外人復云乃至故與能相合者，此文即是薩婆多師立理並解也。然有為墮三世故，所相有為法即與生住等能相令然。無為不墮三世故，云無為法不與生住等能相合。此亦不能，乃至非立相合者，此文即是大乘難薩婆多曰：有為墮世，即與墮世等四相合。若無為不墮世，應即與無生無滅等非世相合。大乘應亦乃至墮世無假相者，此文即是薩婆多却質難大乘曰：無為不墮世，不墮世故無假相。有為既墮，墮世無假相。此難不然，乃至何得立假相者，此文即是大乘解也。若有眾多差別法，又墮世有為法可立假相無多差別，又不墮世無為故不立

疏云住等三用，比量亦然者，量云：汝住用時，異滅用應起，體現有故，如住。汝異滅起用時，生住用應起，體現有故，如異滅。他宗用是。此上古薩婆多師四相用違，前後不起，乃至不及前法者，若古薩婆多師四相用違故，即立四相橫布，前後別起。未來初起生相，過、現在時初起住相，次及異相，後起滅相，即四相前後橫起。即彼世親菩薩等難古薩婆多曰：色中至小一極微即許無方分時中極住一剎那如何三相前後起若現在極住一剎那即許三相前後起亦可色中極小一極微微應有方分。其正理師見古師被難已，即救言：現在住、異、滅三相堅，一時並故起。若住相，即能引後念等勝等流果；若異衰，其力能引後念劣等流果滅法也。故知現在世一剎那三相俱時起。言等流果，即與或等或勝為等流果。如下品法為因，能引下品；中品法為因，唯引上品果。必無上品為因，而引下品果也。問：其異相、滅相能引等流果不？然薩婆多師說：未來世中亦有生、住、異、滅四相體，然不別起起作用。然四相從現在落入過去世中，過去世中亦有住、異、滅四相，四相體仍有而不滅，即現在中起、住、異、滅之作用。然說未來法，欲後至現在時，即生相而有作用；若邊現在世，即同時而有住、異、滅，其因有別。然住相強來，能引未來等流果；其同時異滅，皆能引未來等流果；其同

時異滅，皆能引等流果。然住相增勝，且說住相能取等流果實；同時異滅，未來皆引未來等流。且如信根上四相，在現時即能引未來異熟果，亦能引未來信等有等流果也。其同時異時相，即異有力能衰其力；滅相有滅，有力能滅法體。故住、異、滅三，皆同時而有，不分前後也。若爾，滅相應不滅，住不相違故者，問此住要問為屬上句下句(云云)。今用同體亦本來有者，然薩婆多即計三世中皆有生、住、異、滅四相體性也，住、異、滅唯現在起用也。緣謂餘三緣。三緣者，即取等無間、所緣緣、增上緣。上言緣者，即是因緣，故言三不言四。種子體本有，乃至理應無起者，此文即是薩婆多難大乘也。若以假故，乃至實緣方起者，此文即是薩婆多假，破論主救，又量成已義。若論主言：種子假故，要待緣合方生。我宗亦爾，諸法實故，要待緣方起也。汝實緣現有，何不恒時生？汝假緣恒有，何不頓生者，此文即小乘難大乘也。也云：汝之實法，何得例然？此義應思。解云：彼外難因，種子既恒有，三界種子一時生，五趣種子應意起。解云：親因雖是有無，外緣合則不能生，又是虛疎。心既是實，豈得為例？故言此義思也。類親因緣體。解云：薩婆多計過去法與過去法為同類因，

疏因有親疎緣法亦爾者，親因者，即相應、俱有、遍行、異熟、同類，此五因皆是因緣性。疎因者，謂能作因也。親緣者，謂因緣。疎緣者，餘三緣也。

疏云：既有同類因，為有義，義生多剎那故。過去法與現在法為同類因，過去法與未來法同類因，現在法不與過去為同類因。何以故？果先而因後故。現在法不與現存為同類因，為現在唯有一剎那，所以不得也。現在法與未來法為同類因，若未來世無同類因，以是諸法未起。此同類因，唯當起五靜煩惱各自為因，當界當起地為因，餘色心為同類因，如現在心王能引未來五蘊也。

疏云：有為亦然。此中比量返覆可知。解云：汝有為法應無生等，合體恒有，故如無為。汝無為應生等，合體恒有，故如有為也。

疏云：非常之言，簡無為法。解云：若不言非常，若但言去來世，定非實有，因云非現。故即無為不落三世，即後無為而作不定云：為如無為非現，故今去來世是實。解：為有如空華非現，合去來世非實有耶？若但非常，為因不言非現，他作不定過云：為如現世是非常，故是實有，令去來世是實有耶？為如空華等是非常，故令去來世非實有耶？故雙言非現非常也。故非常簡無為，非現簡現在。

疏云生、滅體相違者。問：生、能相違，如何小乘說大乘生能生小滅，乃至大滅能生小生？答：若大乘中即生相體是有，滅相是無法，即有、無相違，其生不能生於滅，其滅不能生前生。若薩婆多說生、滅之法皆是有猶，有猶之法即不相違，故說生相能生有滅，

滅相能生於生相等。故滅相即是能法，其生即是能生。世生有功能，乃至唯現在，即是取果用者。

疏云然正理師未來之者，此文即是正理師救古薩婆多義別立也。彼計言：五取果唯現，二與果亦有二因：一、與唯過去。五、取果唯現者，謂六因中取相應、俱有、遍行、異熟、同類，此之五因唯是現在能取果，不通過、未世。然除能作因，能作因不定故。二、與果亦能者，謂相應因、俱有因，此二因於現在世心王、心所更現在相望作過、現。與二因者，即是同類、遍行二因。二因若隣次之者，即現在果，亦現在與果；若漏起者，即現在取果，過去與果也。一、與唯過去者，謂異熟因唯現在取果，即過去與果。其異熟因必無現在與果作忌，不世受故。又如入無心定時，此欲滅心能取果，後出定心能與果也。言取果者，為彼種故，名為取果，由如人從他借物。若與果者，酬彼力故，名為與果，即如人送物還他故。未來生相起時，其異熟因與果唯在過去。然古薩婆多師計過去世中有與果作用，謂異熟因、全同類、遍行因各各一分，取漏令者及等無間緣，此等皆過去世中有與果作用。及計未來世中生相、光明、苦法、智忍，此之三法於未來世中有作用。其經部及天親菩薩、古薩婆多曰：汝三世法中生相、光明、若法、智忍，此之三法於未來世中有作用。外計未來世中生相、光明、苦法、智忍，此之三法於未來世中有作用。其經部及天親菩薩難古薩婆多曰：汝計三世法，若作用未起名未來，若作用正起名現在，若作用已息名過去。汝計過去有與果作用，及未來生等三法有作用。既去來世中有作用，其去來世有作用故，應名現在不名過未也。其正理師既見古師被難已，便諦却去來世中有作用，即救言：其過去世中與果者，但名功能不名作用；其未來世生等三法，亦但名功能不名作用。若起作用唯是現在世，現在世中取果即名作用也。若現在世中相應俱有全及同類遍行一分與果者，亦名功能不名作用。此亦不然，何不知來去法皆令有功能者。此文即是論主難正理師曰：若言未來世中有生等三法功能，及過去世中遍行同類因一分，及異熟因全及等無間緣有與果功能者，何不知來世出一切法皆具有功能，偏說未來生等三法有功能，及過去世異熟因等有餘功能，能生非作用、與果亦非作用，乃至過去一切法應恒與果者。此文論主又明彼計而難之：若汝言未來世中生等三法，非是作用但名功能，及過去世中異熟全同類遍行因可分，及等無間緣等能與果者，非是作用但名功能者，即未來一切法皆有功能，功能故其未來法應恒時生，如何未來生中有不生法耶？又過去異熟因等有與果功能世者，其過去一切法皆有功能，應一切法皆能與果，何故偏說異熟同類因等名與果也？若言作用者，說現在過未說功能，即現在有功能名為過未者，此文即是論

主明彼此而難之。汝若言現在有取果，取果名作用，過未無取果，過去雖有與果但名功能者，難曰：現在立相應俱有全及同類遍行因一分隣次起者，皆現在能與果，與果既名功能者，此等現在有功能應名為過未，不名現在世也。生位相取果可名作用，異熟滅不能取果即是功能，便非現在者，然此疏文即錯也。若疏主說薩婆多宗住相能取果，異滅相不能取果者，非也。若汎明四相者，即說生相能遷未來法流入現在，現在住相能引後念等勝等流果，異相衰其力能引後念劣等流果，滅相能滅法也，可言住相能引等流果耶？今者明取果者，如破薩婆多宗說住異滅三相皆能取果。何以得知？彼宗說一个色法從未來生流至現在，即有九法，謂本法體大生、大住、大異、大滅，小生、小異、小滅、小住。然大四相各具三種名：一、若大四相即亦名本相，即名本生、本異、本滅；若小四相隨他大四相，故本隨對。二、其大四相即單名四相，謂但如生、住、異、滅。若小四相即對他大四相，其小四相皆得後名，謂名生生、住住、異異、滅滅。即單復對三，其大四相即名大四相，其隨四相即名小相，即大小對。若本法對全本法體即四因，四四因者即小四相，以無力故，不能為因生本法，名四非因也。四因者，大四相能生本法體，謂大生能脫本法體，大住能住本法體，大異能異本法體，大滅能滅本法體。若大生望八法，即是俱有，俱有因其大生能生大住、大異、大滅，及能生本法體，亦能生小生四相也。若八法望大生，即五因、三非因。三非因者，謂小異、小滅，此等小三相皆不能生大生也，故非因。五因者，一、本法體生大生，二、大住能住大生，三、大異能異大生，四、大滅能滅大生，五、小生，五、小生能生大生。此五法能與大生為因，故名為因也。若大住望八法，必是俱有，俱有因其大住能住八法也。若大住望八法，即五因、三非因。三非因者，謂小異、小滅，此小三相無力，不能大生、住也。五因者，謂本法及大生、大異、大滅、大小住，此等能生大住等，如上應知。乃至大滅望八法，有是俱有因，俱有因大滅能滅八法故，故得為因。若八法望八法，即五因、三非因。三非因者，謂小生、小住、小異，此之三法不能滅大滅。五因者，謂大生、大住、大異、大滅及住體及小滅，此五法皆滅大滅也。若小生、若小生，唯能生大生，生者更不能生餘七法。若小住，唯能住大住，更不住餘七法。若小異，唯能異大異，更不能異餘七法。若小滅，唯能滅大滅，更不能滅餘七法也。又望心、心所上作法，即如心王起時，心所極尚有十大地，謂觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧並心王。此十一法，一一上各有四相，小四相并本法體，即是有非法。此十一法，都計即是九十九法。惡心王能生餘法，與作俱有因。其義者何？如心王起時，背上即有大四相、小

相。其心王向後，即能生第一重大四相。惡向得，能生第二重十四相。惡其心王向前，能生第一重十大地心所。其心王向前大，能生第二重十大地心所，一一心所皆上大四相。其心王向前，能生兩重法，謂十大地心所法及心所背上大相。其心王向後，能生兩重法，謂自心王背上大四相及小四相，即前後各能生兩重也。其心王不能生十大地心所背上第三重小四相，以疎遠故。此都計心王能生以成法，能生十大地法為十，及能生十个心所上大四相，即成四十，及心王背上王、背上大四相、小四相。又有八法，都法心王能生五十八法，即心王望五十八法，即是俱有俱有因，即心王心所即是耶應因。若心王望餘四十八个四相，即是俱有俱有因。意五十八法中，餘劫十大地法，取餘四十八法。如心王既然，餘十个心所相望亦爾。又如望上作法，此一个心王十个心所，即有十一法。十一法中餘相，以餘有十法，將總為即。望餘十法，由盡向前向後，皆能生兩其相。其相向後，自背上能生第一重大四相，其相又能生背上第二重小四相。其相向前，第一重能生餘十个本體，其相又第二重能生他十此背上大四相，其相不能生他十法背上小四相也。為疎遠故，其都此還能生五十八法，即相望餘五十八法，成九俱有俱有因也。及餘九心所相望非法，皆准此知。乃至欲界起善心時，即有二十二心，所謂十大地，獨非意等十大善地，餘劫無痴善根，及取尋伺等，一一皆相望作法，准前應知。又起不善心所多小等，如俱舍抄說。相望為因，亦如前說也。故知現在法住異滅三，皆能取果也。若謂作用不能取果，即是顯相亦非功能者，若彼救言：如現在法俱有而不能取果，謂色但有質過之作用，心俱有緣帝之作用者。難曰：若謂現在法有作用要不取果者，即應未來生相不能取果，應有作用不名功能也。如何說生相而有功能也？

疏云：婆娑第三說未來三法有作用者，解云：未來三法者：一者、相生，能令未來生起至現在，唯有住、異、滅三法有作用，生相不起用故；二、光明在未來世，能排未來世胃个胃不得起，若光明至現在，問已無光明無用；第三、在法起忍，現在第一法與異生性俱時起，世第一法於現在時能空異生性令劣，約無集力，更不能引未來藏中後念異生性，如殘怨極相似，猶現在世第一法有力，能引未來世在法智忍，此在法智忍在未來世中，能排未來世中餘異生性，望更不得起。若在法起忍流至現在，其於世第一法及異生性同時若入過者，所以此法於未來藏有功能也。有作用者，復如何通者，其同正理師說未來生相等三法俱名功能，不名作用，及過去世中與果唯名功能者，即違古婆娑第三說未來生等三法名為作用，不名功能，及過去世與果亦名作用。過為相違，體不得俱有者，若汝邊物違者，四相體不得俱時有也。退不相返用，何故不慮生者，若難古

師，即令四相用皆令同時起，不同前後起；若難正理師，汝生用應與住、異、滅三帝時起。
又疏云：住、滅異世乃至得猶正理者，若前二邊，邊值自宗；若在二退，退皆退，謂他宗个。此重即設令汝宗被難已得，即言住、滅異世宗；若言住、滅異生宗；若言住、滅異世，則違自宗也。其說若小乘集，隨大乘宗說住、滅異異世，即便違自小乘宗；若退然，同小乘宗說自住、滅同世，即猶違如上來比量之正理。
疏云：即可異不成量，前非。解云：此是俱舍即前量不成，異前法一法，是故於一法立。異既不成，天親菩薩破其異相，云：即前異不成者，汝執此後念異相與前量住相法為一體然。若一體然者，其法是即，如何言覺？於兩个法上可得言量故，故即前量不成。此後念異相若與前念住相體然，法別量者，實前非一法，如何言依一法？然而世四相即是依多法上別世四相發所執覺不成也。
疏云：因明者，說無得無為因，故亦無過。解云：此難以正量部長時四相立量。破云：汝劫初時應會云：滅有為法故如後，後惟劫時故復無。破前無也。又量云：我體定非有，以體無故如菟角。
疏云雖於一法義別說四者，此一法一出體中相望有四，如經云：比丘！當知汝今亦生、亦老、亦滅。即是一剎那中異有四相也。
疏云：然一期生十時分位，亦得假立。解云：謂內五時羯藍，二却報量等。外五時者：一、嬰婉，謂七歲已來；二、量子，謂從七歲至十九；三、少年，謂從十九至三十以上；四、盛年，謂從三十至五十；五者、老相，謂五十至八旬來。內、外值以分十時。問：薩婆多有內、外十時，如何不立一期四相？答：難：薩婆多有十時，亦是剎那四相，而不立一期四相也。一期等立同正量部者。問：正量中即立心、心所、燈、炎等剎那四相，又立大地一期四相，與大乘中一剎那四相有何別耶？答：正量部師立大地經劫、住等，唯有一期四相，於一期上無剎那四相。若燈、炎等，唯有剎那四相，剎那四相上而無一期四相，故正量部唯有剎那四相。今者大乘與正量部別，故大乘立一期，而同正量部一期四相。若大乘中立一期四相者，即如人身一期住經留年，其身剎那生滅。於一期四相上即是有剎那四相者，即依剎那四相立一期四相。若剎那四相，即依剎那四相上而立一期法上有上四相。謂此先無初生，即名生相；即此立相登時住相；即此生相量他前，令後念法故，即名異相；即此生相落緣，即名滅相。若第一念初生法，即望後念法，名異相；若第三念法，即望前、後，名異；若末後念法，唯望前念法為量也。剎那之量唯望於前，亦望於後。云諸論中或隨說於剎那四相，即取無學末心及取最末後際及燈光等，此量唯異於前，非覺後無後法可異故。或有論說實唯於後，如燈火時即取最初燈光，此初念光唯異於後，

有後法可異故；不異於前，無別法可異故。此論說剎那中異相住別前後，復立異名，知此異通前後，則除末後心。約餘有情值餘燈光等，即取中間燈光，中間燈光即異前實後故，則名取初念燈光異於後，亦不取末燈光唯異於前也。故彼論若據一義，亦不相違。念諸論通說一切有情無學末心者，問：無學末心復異於前，既言一切有情，如何復異於前？答：其無學末心復異於前，其相猶起，所以諸論偽偏，說為後異於前。其實解有情身中法亦得後異於前，如異生起三性心時，若地初念善心，即唯異後念名異，以無前法可異故。取起第二念已去善心時，即實前後名異。若末後一時念起善心唯實，如善心既然，念無記心亦爾，故付有情亦有彼異於前也。既一期生自望為相，故立異相依者，若一期中異相唯望於前，異如來至五十身色既實壞者，即望已前落千少時為實也，不同剎那中異相望前後名異也。

疏云：據望名相者，如見旗幡，表是將軍；如見四相，表有為；如見文，於有希望，表是官文書。若見四相，無當望表，知是有為也。經成佛時，得未曾 有名身等故者，此文是阿含經文。名句文者，是散意難教法，如自境。我成佛，得未曾 得十二部經法，諸眾生等聞我教法者，即得長善哉惡。由際猶生二義者，一者、由際猶名句文，如燈引物，不由光燈能生物也；二、由際能生名句等由，如得四塵而作瓶也。

疏云：應離所依，別有實體。有依收者，若不言實體，則有違自宗，過大乘名；自宗，過大乘名。句等。句等亦是法處收，是假令破他實，故無過也。若不言法處所收同唯喻，便有所立不成者，若宗法中言法處所收，然長短等為喻，即是色處收，不是法處攝，即無所立不成過。若不言法處收，以長等唯是色處收，即有所立不成也。我宗亦爾者，薩婆多言：我名等能，猶義是教性故。故法處收實立名等。

疏云：不可難言，戒體但依思種立，應別處攝，現同處故。解云：思種及無表色皆法處收，不可言名等依聲則別處攝，無表依思立應別處也。其所依思及能依無表色皆是法處收，體上屈曲非不能詮。但如汝化人身語三業非善惡惡義，亦不說惡性者，意說我大乘中許亦茲上屈曲唯是無記性，亦除能除，如言三尺一經知何之曳等。但由如汝小乘所說，阿羅漢及第三果俱解脫者，所起化人雖是無記性，亦能起身語業相心也。及佛化身，小乘說亦無記性，如羅漢雖在房中，即化起化人身令乞食，若羅漢語，其化人亦語，若羅漢且，化人亦嘿，故所起化人身及語等即是無記性也。

疏云大乘因俱聲乃至離質化等者，若以手打鼓，可是因俱聲。令者，由佛神通力，令樹林等說法，亦是因俱聲也。若由佛菩薩等神

通力，令遣空中說法悟等，即是離質化。或遣攝林等說法，是即質化。此唯是佛得為利生故。林等說法及離質化通善者等，未知四種善中何善所攝乎？

疏：疏因俱聲者，有三種：一、因執受大種聲，即由第八識執受四大，令不堆能生覺，受其執受四大所發之語故，即因化執受四大種所發之聲，故名因也。二、因不執受大種聲，即如風輪等解等，即因他不執受之四大種所發之聲，名為因。三、因執受、不執受大種聲，即心、手打皷，皷等是不執受，若手等是執受，不執受名俱，即因他執受大種、不執受大種所發之聲，因俱解也。

彼復救言：若一切聲乃至風水等聲應有詮用者。問：此文為是小乘救？又為是小乘難文？答：此文即小乘救，而難大乘云。難云：汝大乘既除聲體，即能依其外，風鈴等聲應有詮用。我小乘宗用，聲能生名故。用有難者，非一切聲皆能生名，故風鈴等聲無住用。汝大乘既輪聲體，即能除風輪等聲，應有住用。論主質之。

此風輪等解，乃至內聲即能實假名等者，其疏云：論質之，此風輪等解，如彼所執，不能別生實名句文者，此風輪解，如汝小乘所執外聲，不能生定名句。此文即論主返質云：我大乘中風輪，應彼小乘中所執風輪聲，不別能生外風實名句文。意說：汝等小乘聲，內聲能生名，我亦除內聲，能住用汝許。外風輪解，不能生實名句聲，大乘亦除外風輪等聲，不能住也。此說大乘不能住風輪聲，彼取小乘不能生實名句文風輪聲。汝既不生，我亦不住，即顯大小乘二家，彼風輪聲不能不假實名句等。彼此大乘，即除內除能生假實名句文也。應撥撿樞要，非一切內聲皆能詮者，如語聲中，汎呼除聲能住表也。

如無表發，待前表等最後生故。解云：彼救言：且如受於誰，以前有表衣仍未得步，受待前語表業復能生方得步故。聲亦然，以失雖有聲不能生名等，未復聲始能生名句等也。依當分位以立名等者，依一切自在，即文是名兩因，名是文兩果，即名句兩因，句是名兩果，其名即是名兩果，句兩因即文句兩中間以立名也。若未自在位，即多念聲能生一字，兩字能生一字，兩字能生名，能生一句。若已自在位，於一語言中演說無邊契經假也。

文者，是離義乃至而體非顯者，然離上頭，其義相似，說其文自體不能別義，其文與他名句作所依，即文即令名句能顯義，故文自體不得顯義，故云而體非頭也。字者，無說能義是其字義，如悉曇章何等字聲，其惡阿等字聲更不可改轉，故文是功能，功能即體故。言文即是字者，意說其字若不與他名句等為依時，其字但名為字，不得為文，其字即無與他為依之功能，其字若與他名句為所為時，字即亦名為文也，故云文即是字。其文即是有與他名句等所依之功

能，故字是體，文是功能，能即體，故云文即是字。言引雜集論意生名句體，若引顯揚論意，其明實據何者？答：此有察意，乃至思之。自相亦有差別者，意說因明論中自相、共相體即是，猶即有自相、非共相，謂在等。且如當自相不通，帶自相品是不通，有是共相、非自相，謂在空、無我等更互相望上，如無當處易無無我，如其更則無空，亦不是通。故云自相、共相體非是通。又解云：自相體非是共相，亦不是通也。其自性差別體即實通，自相、共相上皆有自性，其自相、共相上皆有自性，其自相上皆是有差別。如有法名自性，皆是差別；如餘是有法，即聲是自性，無當是法，無常是差別。此乃聲自相上有自性也，當共相上而有差別。若喻佛法，知如論師立兩是思，是即思即我為自性，思是差別。此乃我、無我共相上而有自性，其思自相上而有差別。又如者，除是差別，即佛法立量云：其共是有法，應是即當。此乃在共相上亦別自性也。

疏云：此中言不同薩婆多乃至皆有體、自性及差別義者，然今此中自相、共等，不同彼因明論中自相、共相也。然此中即約若五識、第八識及定心中所緣之境，既離言故，皆得自相。若散心、聞、思、慧，第六識上假解心中緣青等及無常等，皆共相。若言中說火及青及無常也，皆得共相，皆不得自相也。今言名詮自性，句詮差別者，即唯詮得共相中之自相性、共相中之差別，即不詮得自相中自性、自相中差別也。言自相中自性者，即是青等自體也。自相中差別者，謂法上無常等差別義。共相中之自性，謂第六識上假解心中無常等是。假解者，是共相。共相中無常名自性者，謂第六識假解者，是共相。共相中無常名差別。共相中自性者，謂第六識上假解青、黃等是也。故名、句、文唯論得第六識上假解中青等無常也。差別者，體上義者，則諸法體上苦、常等義也。假解

疏云：諸法自相，非名等詮，唯現量證。解云：若言所詮者，唯得共相中自性，如言青、黃及一切青，即是共中自相。若言所詮，唯得共相中自性，如言共中差別，如言中說苦、空、無常是也。若根本智證真，即是自相中自性；若後得智緣在空、無常，即是相中差別。又第八識及五識緣境，皆得自相自相也。共相是法自體上義，更無別者，意說第六識上假解心中共相，即假解心中緣，青時即心中，青時即心中，直作遍法界青解。其心上但有青行解之共相義，其實無無一青得通，貫通法界上有也，故云要無別體。此義即是一切大上，故言共相。得其義也者，義即是共相也，此共相大即貫通一切火上也。非在空之共相理者，若法體上在無常等理，故今應此。非法直義可然者，即說第六識上安無可實共有等相分，為得遍一切法體上。其第六識上但作假相行解共相義，容有此事，故云其義可然。

疏云又唯五根乃至此義應思者，解云：第八識緣五根，五根是現量得自相也。餘心緣境，或比或非，故言此義應思。即疏亦云又唯五根等，此義但遮得自相中共相故，即言名、句詮得共中性差別。然謂名、句即實得共相自性差別，共相自性差別無實體故也。謂即定異，且名、共相意說為欲建立三量中即聖言等定量故，即言名詮得自性共等。若無假立、假詮者，即眾生等二不知有離言等自相共相。諸法由有假言詮等，即眾生得知此是離言自相，此是言詮等共相也。故諸聖者於離言法體上假安立名、言也。何故不立煩為不相者，此中問意，其名、句、文即建立為不相應名。白文三以四字即令是頌，何故不約頌而立為不相應？問意如是，答在疏也。

如雜心云：眼耳及與鼻等，雖有名字無句，顯義未圓故。解云：如言諸行無常，或言眼有漏，如此言皆是顯義周圓句。皆帶法自體及差別者，是顯影義周圓，勿攝名句文皆具。若言無慚及無愧，如此偈者，皆是集法滿足句也。此名為句者，唯是偈句之句，不是名句文之句。如眼耳及與鼻等，唯是集法滿足句，不是顯義周圓句也。

成唯識論疏抄卷第三

北京沙門　靈泰法師　撰

無別種子生故。言即聲者，然名、句、文不從種子生，其名、句、文與聲同種生。其小乘中說名、句、文三自性無記，不通善、惡性。若大乘中說名、句、文三通善、無記性。若佛成熟名、句、文，即是善、無漏性。若除佛已外，餘十地菩薩、二乘、凡夫等所有名、句、文，即是無記性。若生、住、異、滅四相無別種，其能相法還與有為所相法同種生。其四相即通三性，從所相有為法以類性也。法無得解等者，即是智也。法者，即是名、句、文。辭者，即是聲也。其辭無礙解，即緣諸方言音聲也。問：云何名法無礙解？無礙乃至詞多對機，故但說聲者。又問：此二無礙解，為緣菩薩自身所出聲、名等？為緣他眾生所發聲、名等？為緣他眾生所發聲、名等？答：然菩薩即緣佛所說十二分教名、句等法及所詮義，為大利益故，即持十二分教名、句等法以利有情，故能詮名、句。法無礙解，即對所詮義無礙解也。若佛亦緣十二分教名以利有情，故云法無解緣於名，及云法對所詮。其辭無得解，即緣他十分有情實聲言語。若別對波方語聲，佛菩薩即作彼方之語聲說法，皆謂世尊同其語思，對神力不共法，故云詞無礙解緣實聲。又云三詞多對機，機即十方所他眾眾是也。

疏云或以光明妙香及味等者，等取觸思數等。解云：或佛放光觸身，便得解義；菩薩坐香捺下，則獲得藏三昧；或食香觸身，便聖道。此香飯口具香、味、觸三塵。或有國土寂莫無言，諸菩薩等各各思量，便得解義。故依思數等建立名身、多名，亦得有句身、多句身法。准此方法，聲上名、句等而作句數也。

疏云眾生機欲待故者，機謂根機，而欲得待藉教法。

疏云由作多法立名等故，乃至與六處為根長等不同者，然依五塵等多法立名等，故名等法處攝。由如依六根種子立命根，命根亦是法處攝。然今疏中若言依六處種子者，即三界命根有差別也。若言欲、色二界中，可言六處立命根；若無色界，無五根故，即意根種而立命根。故取諸六處種立命根，即非也。又第二解云依第八識心王及五所種上立命根者，即說命根依多法立，故命根是法處收。故長唯色處一法立，故長等遂是色處收。此後解為勝。又疏中云即言發依身、語、思多法立無表色者，引此文成法處者，即不相當也。何以故？若大乘無表色，雖是法處，不是不相應，是不相應攝。可將無表依多法立，而例名、句等隨識多法立，是不相應中收。然大乘無表，不是不相應行收。若取成實論中說，無表色是不相應攝，

以例名等依多法立，同是不相立収。若取大乘無表色例名等者，義不當也。然大乘宗中，若能發身、語、思，即是行蘊收；所發身、語及無表五蘊中，皆是色蘊收。色蘊中即十一種色。若無表色，十二處中法處收；若十八界中法界收。

又疏云：依發身、語、思多法立無表色，依多法立命根等，與六處為根長等不同。解云：此文通。雖外難曰：長等色上假，即許色處收；名等聲上假，亦應聲處攝。今解云：名等依多法立，所以法處；依發身、語表及思等眾多法發無表，無表依多法立，遂是法處收，亦依法處答。又如命根依六處、第八心王、心所多法，亦是法處；長等唯依一法立，所以同處攝，所以不同名等。

疏云：無表命根但依一法立，然非教性，故同所依法處所攝。解云：亦答外難。無表但依一思立，然非教性，不同名等別處攝也。思及無表俱法處攝。今此後為勝，勝前解也。取命根依多法立，共名句相例勝。

疏云：一者、扇，能顯空中風也。二、相好者，若見三十二相，即顯是大丈夫，謂輪王及顯是佛也。三、根形，根形實面差別故，即男女有別也。四者、鹽，能顯食味。集此四種意，況於文能顯義也。此即是鹽能顯諸物中味，故即是文。如言文義增妙等，自之為便繕那者，意顯此鹽能顯此出食中氣味，猶如經文，其義深遠，其語增妙也。此中即言文增義妙也。此巧妙者，即是經中氣味，故說增妙為便繕那也。味即是文。然此疏主引文意增妙等為味云云，即是文者，不相當。彼處言文義增妙，即約如如滅後，即諸阿羅漢，即結集三藏教法。時諸羅漢等若見佛經有不好實語處，即改之，而就其好取結集者，善能綴絹。其三藏文無錯氣，名為文義增妙。亦不約文能顯義，名之為味也。問：若言結集，羅漢亦改。以佛所說三藏教文者，何故明如是我聞處，即言結集者離增感差一分過失？答：約多分說，離蘊分過失，且不相違。對法云：此又名顯，乃至名句所能顯義故者。准此文中，應云名跡文也。顯者，即是文，文能顯義故。鉢陀是[言*亦]，乃至推陀是足者。然改文中，意欲明[言*亦]與之別故。所以疏中云：若梵云鉢陀，此云[言*亦]。若梵云推陀，此云足。故二別也。足者，是其肺足。[言*亦]者，是其地上所遊履之跡也。此名為句，理應名跡者。其肺足[言*亦]者，是其地上所遊履之跟也。此名為句，理應名跟者。今經經中說偈頌為，即將四字為一句，由如象有四介肺跟也。即一行有四句，亦如象有四肺跟也。

疏云：餘十種法皆應知也者，除十四不相應論文。又解：餘勢速方十種，准別解也。又約界地漏無漏等，乃至如別抄說者，如樞要中說也。此是大眾、彌沙塞、一說等同。解云：此四部皆不立種子。

彌沙塞者，此云化地部。謂大眾、一說，說出世鷄胤及化地部是。此五部同計貪瞋等諸煩之法，名之為纏，是相應法，仍不是現行法。經部似大乘中現行貪嗔癡上引起氣分，名為隨眠。以大乘種子不即是種子，仍別有體，是不相應行蘊所攝。若經部師煩惱種子名他隨眠，自餘不是煩惱種子，但是種子，不名隨眠，與大乘同。有人云：大乘部有種子者，此說不然者，種子何故唯於貪嗔癡慢疑等煩惱大意有隨眠？若立種子，即應三性心皆應令有隨眠生。問：且令有種子，既於三性心不立，故知無有種子也。

疏云：若薩婆多說隨眠是纏，現行法故。解云：若根本六煩惱及一百煩惱名為隨眠，亦是相應法。其隨眠仍不是種子性，既下品故。如彼餘云：隨眠諸有本，此差別有六，謂貪嗔亦慢，無明見及疑。此根本頌，頌漸隱難知，隨增過失，名曰隨眠。若餘八纏、十纏等，名為纏等。名為纏是相應法，仍不是現行。說八纏、十纏者，如波頌曰：纏八無慚愧等。行相麤猛，能纏有情，名為纏也。說現行法作隨眠，此最以麤也。若大乘經部同說煩惱、恨煩惱現行法，名之為纏。能纏餘心王、心所等，體通不善性，體不是纏，但被他煩惱縛也。此纏即相應法。若煩惱種子名為隨眠，遂有情眠伏藏識，求增遇，故名隨眠。若經說隨在五根及心、心所中，若大乘經部說隨眠非相應、非不相應。非相應者，隨現種子則不行心，相應即無，而時依同所緣事等相應也。非不相應者，其種子不是不相應行收，其種即隨現行心等攝。若心王種子，即隨心王現行處攝；若受種子，即隨受現行攝；若貪種子，即隨貪現行攝。餘若皆然。

疏云舊不失法，如勝是也者，由如於勝財物，雖在他處，由有此勝，後還索得。此不共法亦爾，由有得故，法不告。

疏云：此中緣瓶等心，是何量攝？答：非量收者，若眼識不見瓶，眼識但見瓶上色塵，唯第六識緣瓶，他瓶等解。若有漏心中緣瓶，即是非量心攝。若佛及餘聖者得無漏心中緣瓶等，即是現量，非不要唯堅執故。若三性心緣瓶等，即三性等皆非量，亦不得約唯堅執染心而有非量。言證知者，比量證成道理，證成道理即是四種。

答：道理，證成道理也。言四種道理者，一、觀待道理；二、證成道理，謂三量也；三、作用道理，謂五根有發識作用，火有物用，乃至風有動作用；四、法爾道理，謂地能持屋舍等。

疏云：此非現量他心智知。解云：五根除第八識及佛，餘心皆是比量境，非是現量智。又他心智唯知他六識，不能親知他五根也。

疏云：或非世共知及無作如龜毛等，亦世共知是無。答：將作世等知之因，即於踰上不轉(云云)。又問：下文即言：然諸無為所知性故。上文即言：無為非世，失知是有。一文即言無為，一文即言不知無為，即二處文相違耶(云云)？

疏云下。結句。又許道於上者。即此文中言故不可執無為空有，通結已上論文也。
論云：或色、心等所顯性故者，心證無為，名心顯性；八、聲詮無為，名次邑顯性。
疏云以聲詮色心，以身業表善惡色等者，如見人合業，即表心善；知見人面赤，則表心惡也。即是以色顯心。然上此中，即取以身識業能表色心等，即不取以聲詮色心。能詮者，即是名、句、文，是不相應行蘊收。
疏云心顯色心，其理可解者，如此心智緣，故名心顯心也。心法緣色以顯色也。
疏云：由第三轉依士釋，乃至非由擇力所得亦爾者，如鍬等能除穢，約鍬是作具；鎌能刈草，智能除煩惱，銳智為具。由智作具簡擇所得之滅，亦是依士釋。其非擇滅亦爾者，由如草木等，若用鎌斧作具，研之亦得；若不用作具亦得，但將手拔草。今此亦爾，若智慧簡擇，顯之亦得；若不用智為作具，緣闕亦得。故非擇滅亦是第三縛聲攝也。問：非擇滅既無作具，如何亦是第三解縛中依士釋？答：又解：若非擇滅中即能滅，世間道中即取能伏道為作用，即此世間能伏道是伏惑道之作具。又如非擇滅之中即闕緣等方，諸方法不得生，即此闕緣等是非擇滅之作具也。故非擇之滅即是第三具聲中依主釋，亦是第六轉聲中攝。若非擇滅中真如上本性清淨，即無作具也。不動既無別體義者，然不為苦樂受所動，名為不動，即不動之滅亦依主釋。善法真如亦依士釋者，善法是詮，真如是理，即善法之真如亦依主釋。問：要得滅定方得相受滅無為，亦有不得滅定而得想受滅無為。若言得滅定而得想受滅無為者，何故對法論說由二受滅得二無為？又疏文云想受不能，即此真如名想受滅耶？答：盡處為論。又虛空、不動既無體義，不可別解者，虛空即無為，不動即無為，既是無濫，不須別解。
疏云：一云是一，一云是多者，空一體是正義，體多是沒遮也。若擇滅、非擇滅，亦有二說：若說體多是正義，體說是一是沒遮。然唯婆汝中，若說虛空體一者是正義，若說虛空體多者是不正義；若擇、非擇滅等體多是正義，若說體一是不正義也。
疏云：虛空亦應爾，比量應思者，汝虛空體應非一，與此處色合，與彼處色不合故，如餘色等。
疏云以量可知者，汝無柱之處，空應者，柱合處。若爾，即立遍也。
疏云：且五部一部九品小宗，此此有四，而有自部自品轉者，如苦諦下有九品煩惱，亦如上品煩惱，自類有千百種，即上品約自上品，故名自部自品轉。自部他品者，如苦諦下煩惱，下品緣上品等

是也。他部他品者，則約四諦相望各他部，他部上品緣餘部中下品名品也。他部自品者，如苦上品緣集諦上品等。然見道四諦下相望則有四句，九地修道九，或唯有自部自品、自部他品，則無他部他品、他部自品也。松公解也。一部一品以結法斷時者，亦舉九結為首，亦取斷餘煩惱等。如言惱欲貪，亦舉欲貪為首，重簡取斷餘煩惱等。九結者：一、貪結，二、嗔結，三、癡結，四、慢結，五、疑結，六、見結，七、取結。於五見總分二結，謂見結、取結，結九總取等，如法華抄說。所以八、嫉結，九、慳結。此九慳結中，前七是根本煩惱，後二是隨。或後有四，言根本煩惱，此皆結耶？答曰：是也。問：結者是何義？答：由茲身斷也，作繫結而得續而不斷也。今此不爾，若受此一身死已，由諸煩惱更結續後身，合起不斷，由此煩惱名之為結。

疏云此處三品類非彼品故者，三無為既許體多品類，此無為則不是三品類處無為，此處品類色則不是彼處品類也。既有品類，應不是實無為也。此中方破者，亦舉一方隅，亦兼取餘方隅。若餘化地部等執九無為體是一者，即同一中破；若執體多者，即同前多中破也。

疏云：他部無為有因果者，若六因唯得有為果，六因不得為果。若舊論中，名無為非因果。若大乘無為，許通餘繫，斷縛而顯，故亦通士用，是不生士用。果是義說。又大乘中，從十因中，其無為即攝受。賈意同，事不相違。因此四因，得有無為。無為亦得離繫果、增上果。

論云諸無為法略有二種者，此六種無為皆有二種：一即約六無為體不是識實，二者識六種無。若心緣六無為時，即心變作此六種無為相。然此論文中既破他小乘三無為，其論即合說此三無為，謂虛空、擇滅、非擇滅、非擇滅，不合明解三無為，以為乘文便故。因前三無為故，即明以不動想受滅真如耶？此無本質唯心所變，如極微等者。然識變無為還有本質，其所變相分無為，而本質無為不相變故，故說識變無為而無本質。據實而言，心緣無為本質，本質亦成所緣緣義，故識變無為亦有本質。如心緣五塵，本質變起相分時，相分與本質即相似故。其相分是色，本質亦是色，故說反無為無本質也。若緣無為本質，心上變起無為相分，無為相分若攝相歸質，即實無為。所以若相從見，其從分無為即是四蘊獨影，唯從見所攝。若性用別論，其無為即法同分攝，故約攝法各別。若心緣蘊法我，心外我體既不可攝相從質；若心緣蘊法我，心外我之本質若攝相從見，即四蘊獨影唯從見所收相，令見同種生故。若性用別論，即是人同分攝也。若極微無本質，即獨影唯從見也。

疏云：此即七地已前，有漏加行心起，皆說虛空，緣虛空界起分別心，熏成種子。入地上者，入十地；入果者，即得四果也。若七地已前，菩薩無漏後得智中，及四果後得智中，皆能緣前無分別智中法性之空。其無漏後得智，亦能遠緣前加行智中，起求所證之真如，及親聞佛說虛空等。其後得智中，及以虛空等相，薰成虛空種子。若八地已去，後得智亦緣空，熏成空種子。後得智亦能緣根本智法性之空，亦能遠加行智心，趣求空等真如。後得智中，還變虛空等相。菩薩後得智，許緣一切法故。

疏云：有漏一識因，無漏二識果，無漏三智或說八識者，此文中即約因果法識能緣無為，而心上變起識變無為也。有漏中唯第六識緣虛空無為，而心上變起無為。因無漏二識者，十地中六七二識智、妙觀智，此二智之後得前中能緣虛空無為，變起無為之相。果無漏三智者，此第一解，若不說成作智緣空，餘三智之後得智能緣無為，而變起無為相分也。第二解說成所作後得智能緣空無為，而變起無為之相分，則通此第二解勝，謂成事智不能有根本智能證無為，成所作後得智亦能緣無為，而變無為相

疏云：此無本質，唯心所變，如極微等者，如緣極微，極微無本質，唯有影像，虛空亦無本質之極微，相似俱是。

論云無有變易者，以本質言無變易，論體既是有為，還有變易也。

疏云：若有漏智所緣親相，多不苦諦所攝者，無記心緣空無為，唯苦諦攝。若有差別，善心緣空無為，即集諦攝。小心亦通苦諦。

問：如邪見等不善心，如何能緣虛空等無為？答：如有邪見人嗔解人時，若餘人說有虛空等無為，其邪見人即嗔彼餘人時，辨餘人口中所說虛空亦是也。故邪見者得緣虛空等。若小乘即不許煩惱人而緣虛空，非擇滅無為。以虛空非是所煩法故，非異所緣；非是所增境故，非嗔所緣；非是諦故，非是邪見所緣也。顯揚論據多分言苦諦攝，無漏心緣現道攝也。即是生滅非生滅者，若此識變無為，前後剎那生滅故，即是生滅。此所變無為，即前後相似，無有變易，假說為常，即是非非生滅門。

論謂空、無我者，即攝得二空智也。

疏云心行處滅，言論道斷者，苦真如之處分別麤心，緣之不著，言心行處滅也。若言語說此真如，不得名言語道斷也。而此本性不由慧能，而性清淨，名非擇滅者，即真如體上本來清淨，名非擇滅。其真如體別由前慧簡擇真如，真如方得清淨。故真如本姓清淨，名非擇滅。波若小乘薩婆多宗解：非擇滅者，但由緣闕所顯，名非擇滅。即不約真如本性清淨，名非擇滅。何以故？小乘無不立有真如，如何得言真如本姓清淨？故大乘中立有真如，真如體清淨，得名非擇滅也。若離第三靜慮欲時者，若凡夫用世道伏煩惱，下三禪

或盡，得第四禪定不動無為，即非擇滅攝。若不還果，斷下三禪染，得第四禪定不動，是擇滅攝。然此疏文中言離第三禪染，得不動無為，言離無所有處染，得想、受滅無為者，即約二乘及凡夫等地離染說也。若離下地染耶，得上地定；若得上地定，求離下染也。此疏文中不約菩薩說也。若菩薩不離下地染，即得上地定；不捨上地，還生欲界故。故知雖起欲界現行惱煩，亦得上地不動無為，受滅無為也。若從初地至七地已來，菩薩若受分段身者，在家菩薩即許有父母、妻子等事，由故意力，而起欲界煩惱。若從初地已去，受變易身者，雖伏滅，不廣起煩惱，由故力，亦少分起煩惱也。若離無所有處欲，得想、受滅無為，欲者，貪欲煩惱道攝餘煩惱，故欲貪名三界皆有也。若羅漢斷惑，得想、受滅無為，即擇滅攝。若不還果人，斷無所有處惑盡，得想、受滅無為，即擇滅攝。或伏滅得者，非擇滅攝。苦、樂受滅者，問：五受中何以故不言憂、喜受滅，而言苦、樂耶？答：其苦、樂即貪，憂、喜即狹。如初禪出憂，二禪出苦，故苦，貪也。故言苦，貪也。故言苦中攝憂，樂中攝喜。唯識云：二禪出苦，雖非現種，而名麤重。若三禪出，其三禪中仍有其樂受，故知樂寬喜狹也。又苦、樂即通六識中有，若憂、喜唯在第六識中有，故有寬、狹。故此論文而但說苦、樂，而不說憂、喜。

疏云：然顯揚亦說苦等無為是暫時離繫，此說二性無為，下三性中遍計所執有、無合說。解云：彼顯揚論說不動無為、相受滅無為是繫時離繫，此二無為皆是非擇滅，俱是暫時緣闕。苦、樂受不行，捨受不行，立此二無為，所以皆是非擇滅攝。此二性無為是有漏變，則苦諦是依他生攝；若無漏變，則道諦攝，亦是依起性攝；法性無為，則滅諦攝，即是圓成，實通二性。下三性中有、無合說者，若依、圓二性即是有，若計所執即是無，故言有、無合說。若餘論中不動無想受滅，則擇滅、非擇滅二。若世間道暫伏苦、樂受滅，得不動擇滅，擇滅則第三果。上流阿那含斷下三禪有漏變異受，得不動無為，即擇滅受、想無為，亦通擇滅、非擇滅。如身證阿那含入滅盡定，能伏有漏捨受，即滅盡定，即滅受想無為，即是擇滅。若阿羅漢，能斷有漏捨受，入滅盡定，斷是滅受想無為，即是擇滅所攝也。故諸論不動無為，想受滅無為，二皆通擇滅也。又二性無為，乃至有無合說者，即此論文說二性無為，謂識變無為，即是依他起攝。此說二相，乃至二性遍計所執。若法性無為，即圓滅實攝。若下文言虛空擇滅非擇滅等，何性攝耶？三皆下，若攝約執，心執無為，無為即是遍計所執。若心變無為，即是依他起攝。若法性無為，即是圓成實攝。初性無，後二性是有，故云有無合說

也。善法真如，約詮而論，體唯是一者，問：何故此中唯說六無為，不說善法等真如(云云)？
疏云：四、空無邊處乃至非非想處者，大眾部等四部說：欲、色二界為有色身，故心、心所法依色身，能通緣一切法。此四無色處心為無色身命依，故無色界心但依無；依無，故其無色界心唯能緣自地上地法，不能緣下地一切法故。故如而空處心但緣自地及上地，不能緣下地；乃至無所有處心唯緣自地上他，不緣下識處也。有頂亦然。空處無為即不是識處無為，無所有處無為則不是非想擇非非想處無為。四無色處，皆有無為也。
疏云：八、緣起與性者，如即經說：此緣起法，若有佛無佛，法性常住。若大乘薩婆多解此經云：緣起者，即是十二支也。此無明緣行乃至老死，若有佛說，若無佛說，此緣起支體性常住，於生死中緣縛不絕也。亦不由佛說緣起支故，其十二支方在生死中緣縛，故名法性常住也。若大眾等四部解此經云：緣起者，即是十二支也。法性常住者，則是無為。此十二支以無為其體性，無明為依無為故。其無明即有漏有者，故無明上行能緣行，則不能緣識乃至生老死。行支依無為故，上行能緣識支，更能別緣名色乃至老死。已後皆准此知。此十二支為依無為，所以常定，名法性常住。其無為即是常，即十二支作性，其十二體是生滅無常也。故四部等同此。有緣起支性無為，此四部錯緣經文也。言緣起法，若有佛無佛，法性常住者，即俱舍論中引此經文，未為證也。
疏云：九聖道支性者，經中說云：此三十七菩提分。此中意取七覺支、八聖道支。道支若佛法，世若不出，法性常住。若大乘師、薩婆多師解此經云：若佛說即能斷惑，說聖道支法爾皆能斷惑，不由佛說即能斷惑，以是聖道支常有故。若大眾等四部皆解此經云：聖道支云：即三十七聖道支也。亦取七覺支、八聖道支。八聖道支為其聖道支法性常住者，即是無為也。聖道支依無為故，聖道以無為之體則能常有，能斷世惑，故立聖道支無為。此四部錯緣經文也。然此中配前見道中雖有八曾 ，曾 至見道中品得名為七覺支，不名八聖道。若性道中雖有七覺支，其性道中品得名八聖道也，不得名七覺支。其無覺道中雖有八聖道，無學道中只得十無學法，不名十無學法，不名八聖道支。
疏曰：四、不動無為，舊云無我，謬也者，舊云為無我執故，名無我無為。今苦樂受不動，名不動無為也。
疏云：五、善法真如，乃至七、無記法真如者，若小乘善法下，真如唯屬無記，不通善、不善也，不同大乘。大乘無記法下，真如則一切，乃至善下，真如亦通一切法也。若小乘擇滅，唯屬有漏，有漏有爾法，擇滅無為亦有眾多也。若大乘斷善邊，顯同一分真如，

但名擇滅也。八、道支真如，九、依緣起真如者，此化地部與前大眾等四部解同。
疏云：及辟喻論師，立三無為，無有體性者。辟喻師者，即是前鳩摩羅多，鳩摩羅多即是經部祖師。無為者，謂虛空擇滅，唯有假名，都無實體也，即同經部計。
疏云毗婆提三滅中，即無常滅亦是無為者，毗婆闍提者，有名分別論者，則通少部中解義不當者，總得名毗婆闍婆提也。若少部中解義道理當者，即名酬多闍婆提，此云相應論師。其毗婆提立有擇滅、無常滅、斷煩惱處，顯得無為之故，立無常滅無為。若薩婆多擇滅無為通畢竟斷、不畢竟者，斷唯得有漏法上立也。若非擇滅無為，即屬有為，唯是畢竟也。大乘中共薩婆多一信倍相翻，餘部立與大乘同也。此解正也。
疏云：瑜伽五十三說二空、非擇滅者，問：何故彼論唯說空、非擇二無為，更不說餘無為耶？答：彼論約世人共知，故云說二無為。如世人共知有虛空，又立人共知有緣闕之法故也。若說擇滅，即約部斷。若說不動想受，即約斷二受。若說善法真如、不善法真如、無記法真如，即約論顯理。三性法名詮，三性下真如名理。若說真如無為，即約諸實體也。
疏云：應論有四，不說不動等二，即擇滅故。言四者，謂真如、虛空、擇滅、非擇。不說不動想受滅者，此二若心竟斷者，即擇滅攝此不動想受滅；暫時滅者，即攝在非擇滅中也。故不說不動相受滅無為。
疏云約詮約理所望別故者，今言善法真如等者，約詮說故，即是有善法真如、不善法之真等三別也。若理而論，三性下無為總有一真如。為，猶也。此中約詮顯理，善等三性法名之為詮，三性下所有真如即是理也，故言所望別也。
疏云即依假體，皆可說假，實亦可然，皆可說定者，若通三性，猶遍有、無者，解云：即
疏云：即理有、漏有，乃至名善等如。又即論文言：此五皆真如假立。真如亦是假施設名，即六無為皆名為假。若言詮無為，且名為假；若識變無為，且可說假也。即六無為依假猶故，即六無為皆可說為假也。若約六無為性者，即是真如，猶離言故；依六無為實有，六無為皆可說實。若通三性者，即通遍計等三性。猶遍有無者，真如猶遍，遍計性無法，依圓性有法。
疏云非餘受滅亦立無為者，被外問曰：何故變異不及異受滅立二無為？何故憂受、喜受滅而不立無為也？
疏云且依勝定障者，即是受想。若色界中受強，為有捨、受樂、受喜，反為以心行故，領受定下劣性。如得禪定，即親初禪喜樂受，

不肯修二禪定；如同二禪定，親二禪相定中喜樂受，不肯進修三禪定。善、無色界相為強也。說空無邊處想、識無邊處想、無所有處想，乃至有頂亦能至實，餘貪等染法皆能障定。今斷餘染，亦得擇滅無為也。今約別行相，故約苦樂受滅、捨受滅得二無為也。不除一切得多無為者，計合初禪出憂，亦合得不動無為。然所斷憂受中，憂受中即有百千萬類，言百千類憂故，還得百千介不動無為。二禪出若亦合得不動無為，其苦中亦有百千萬類，今斷百千類苦受，亦得百千無為，乃至捨受亦然。又如貪中，其貪即有百千萬類，即斷却一介貪；百千萬類，即斷却一介貪；百千萬類貪種種子，即斷一一貪種子，而得一介無為。欲斷一介貪時，而得百千萬介一無為，乃至嗔等亦爾。今約變失受盡處說，故第四禪立不動無為。若斷第四禪捨受，亦得想受滅無為，乃至已上皆然。今初盡處為言，故說斷無所有處後無為也。

疏云所知障得無為不者下，第十卷。因有二說：或所知障能障無住涅槃，斷之無為；或說不得。皆如下辨也。

疏云於中復有內外，乃至如別說者，即如無為重說也。

疏云安立、非安立者，若異小乘見道時，若作非安立諦，即依空、無我為前加行而入見道；若作安立諦觀，即依苦、無常為加行而入見道。後時影流從見道十六心初出已，亦不起生，得善已暗昧故；亦不起散心，還起初、未至、定、性、慧三種作意，謂起何者皆得；或作共相作意，謂空、無常等。問：得果捨前，向其加行位以作苦、無常觀。如何得初果已，又作苦、無常等觀？答：若加行位中作苦、無常等觀時，即作部分緣諦，即作上、下八諦觀。八謂觀下界苦，又觀上界苦等。且者，從見道皆已，即散謗簡，謂觀三界皆苦，三界皆無常等故，與前加行別故。得果亦捨前，向

疏云：說真如名有十二種法界者，界是性義。法性者，諸體性也。不虛妄性者，有為有虛妄，真如不虛妄也。不變異性者，有為有變異，如不變異也。平等性者，為不平等性，真如是平等也。離生性者，即有為體不常住，無為體常住也。虛空界本者，真如能含容萬法，有為則不能含容也。實際者，實謂即際，謂真際，謂法竟際。不思議者，有為麤識則可思識，真如微細則不可思議也。外道、餘乘所執三我，如前諸法。問：小乘可除執三我法空，外道如何如執三種法？又問：有為名我，無為攝名我，詮不攝無為？更問：

疏云即有一分相符之過者，若比量云必不相應法無為是有漏，即無過；若總言三我法，定非異心、心所，立有相符之失。如緣此覺所有覺，覺所有覺者即是他心智及能緣心；如緣此覺者，即所緣之心也。前我執下，亦有比結者，謂前第一卷雙被小乘、外道竟，即有

結文：先破所緣實我境，次破能緣我見小。即是破法之中亦爾，先破心外實法定非是所緣境，次破緣心外法之能緣心定非緣之。
疏云：問：若心外法之能緣心，定非緣之。
疏云：問：若爾，心境者無前境，亦如何心亦心？則心境無有差別，如何言唯識？問：意如是也。
論云：若執唯識真實有者，如執外境亦是法執者。問曰：如下第十卷云：識唯有內，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。難云：境濫外故，但言唯識，不言唯境。識亦通遍計外識，應不得言唯識識。解云：下云境亦通外者，境通外者，境通外本質有，不是遍計取執境。若遍計所執境，即有如前妨難；若通外本質，即無妨也。又外本質通性非情，識唯是有情，境即是末，從心變故，攝末歸本，故言唯識。
疏云：與前人執不自性起者，性，體者也。此法執與人執別體起，則如何羅漢唯法執不體而起，無人執也？
疏云：有唯法執種子生故，即有猶行法執，唯謂法執種子生，不共人執種子同體。既也無有唯人執種起者，此人即彼法，說有人執，心有法執，故人執心與法執同種而生。各安慧人，即從第七識中人執，唯從人執種起，不與法執同種而生也。又俱所變似我法亦爾，故無妨難者，亦如心上所變似我法相，有變似我，即百以法；有變似法，即無有我。若有似我，心共似法同種生，似法即不無似我別種生也。
疏云如法外境為法非我，即顯內有非一、常者，如法外境上唯起法執，不起我執，一、常同故。知法我即是無我，即執法內法上亦有唯起法執，而不起我執也。
疏云然第七識亦唯我無法，法執亦通第八識者，此又即是安慧師義。
疏云：然我本相即唯言蘊，其法本相言界處者，我作用義故說言蘊，無為無用計為我小。解云：然我本相者，然計我本質相唯於蘊起，故經曰：一切皆依五取蘊起也。其法本質相亦唯在界處也。有何所以不計處界為我？以為法處法界中攝得無為，於無為上計我者小，唯有涅槃經計佛性為我也。計蘊為我者多，即諸處皆我多依蘊起也。
疏云：又緣識所變諸蘊、處、界，起自心相，執為實法。同前我中二解：一解云：執依他起影像相分，執而為定法。二云：即執遍計所執，即是當情所執妄相，執為實法。前宗中亦有此二也。生
疏云佛性不失自體故者，即佛性有體，持其自體，如前文中有為名執，無為名持等。然我自本相即唯言蘊，其法本相乃至皆通總、別、說三科。問：此疏文中即有三解，何別？答：謂從然我本相乃

至法體不然，故通處、界等文，即是第一解也。然我本相者，意說我執所緣本質之相；法本相者，即約法執所緣本質之相。意說若有一常之作用，即計為我，故唯計蘊為我等；若有體者，即計為法，故執即計三科也。取疏文，即涅槃經文。若委細解，疏文如前取前說。又從又作於本質乃至故咸取字已來，疏文即是第二解。第二解即約本質相似不等以釋之。

疏云：又依於本質與相似、不相似合說者，彼涅槃經計佛性為我，相分與見分相似，同是有為故。不相似者，執我相分是有為，佛性本質是無為，不相似也。然此論說計蘊為我，相分與蘊本質相似，同是有為相，故同是蘊也。此論說依相似，說前准後。前加處、界者，前執我中唯依五取蘊我見，今明諸法執，簡言處、界。已前執我取蘊，唯及法執。前應加界、處，於三科上皆計有我，此依不相以合說。法處、法界既有無為，涅槃經計佛性為我，佛性是無漏無為，執我相令即是有漏有為也。

疏云：已後准前，應除界、處，但應言蘊。何以故？界、處既有無為執法，相分唯是有漏，有為與本質真如不相似故。以取蘊既是有為，有漏與相分相似，故後文除處、界。又我唯總乃至故說三科者，是文即是第三解。然有為名之為別，唯別法界、法處中有別無為。若我執唯約總緣，故唯執五蘊為我，不執界、處為我，為界、處中有無為別法故，所以法執中通計三科為法也。第七識者，於十地中道數數性者。問：來去十地中斷第七識中麤重無堪任性以不？答：不斷。以微細故，即善、無覆無記性；以煩惱故，名無堪任性，即阿羅漢身中有此無堪任性，如獨覺臨粧、聲聞起憐等皆是也。故十地中唯斷前六識中麤重無堪任性也。此中言細，以品物論說為難斷者。問：其我執即在第九品，故二乘人先斷前八品已，後起緣道方斷我執，即說我執品細難斷。今此法既言品細，應九品之中在第九品，亦應菩薩先斷前八品後方斷法執，可得言後。若二乘人即有地離染等，故有初地菩薩斷有頂惑等，可得論法執有品類細。答：不然。文說俱生我法在第九品中斷者，即唯初二乘斷煩惱地離染說。若菩薩斷煩惱中，不得說俱生我執在第九品斷，以菩薩入十地中無不斷俱生我執，至金剛心時方斷第六識中俱生我執。然菩薩斷法執，雖不作地地中九品斷，有初地菩薩能頂所知障，有第十地菩薩能斷欲界所知障，亦可先時起後得智斷餘未所知障，後起根本斷欲界所知障本知所法執，故實法執品類細也。此中言細以品而言說為難斷者，法執在下下品故言細也，上上智能除故言難斷也。

疏云：然初地中入、住、出別，故十地中皆有性道者，有人難云：初地既是見道，唯斷分別惑，如何今云十地修道能除細法執？解

云：亦如初地有八住、出心，若入心則斷見惑，住、出心則除斷細法執，故無違也。
疏云：五識所知障亦初地斷，以無分別行籌度慧性不能起執者，五識分別所知障由意識引起，若分別籌度慧性唯意識有，五識無也，故無法執也。
疏云非諸遊觀無漏心者，如不斷惑道根本、後得智，皆是遊觀；或遊諸等至定，為調心故，亦是遊觀。如佛十力，前四無果本是遊觀，無漏是勝進道。然勝進道有二種：有一類，即四道中勝進道，為進道品勝前進後；有一類，別別勝進，即佛十力等，皆是別別勝進道。即小乘等並名耶故者，然小乘中執蘊、處、界教為實有，即違大乘法空智故；小乘所執蘊、處、界望大乘法空智，小乘蘊中等即名句耶？乃至若執菩提、涅槃為實有，極名為耶？此二亦總有別緣者，二十句見、六十二等諦皆有故者，然前我執中既有，即六十五句等。若根我執時，必有法執，法執、我執同體起故。我執既有六十五句、二十句等，今此法執中亦有六十五句、二十句也。若小乘中亦執有不？即離蘊我及法有勝義補特伽羅我也。然計蘊中既有二十句、六十五句等，其界、處中亦唯有之。雖無偏執眼為我，不執餘耳根等，然准例亦得有之。如六十二見中，四有邊中雖無第四句非有邊非無邊句，然約句數亦合有之。亦如十二處中作法者，若分別行緣處，不分別所起，即十二處中即四十八句。如執眼處是我，眼是我瓔珞，眼是我倚僕，眼是我屋宅；執耳是我，耳是瓔珞，耳是僕僮，耳是我屋宅；乃至執法處是我，法是我瓔珞，皆是我僮僕，皆是我屋宅。其十二處中即是有十二介我見，三十六介我所，都計即是三十八句也。其十八界亦然，其十八界中即有七二句，謂執眼界是我，眼是我僮僕，眼是我屋宅；乃至執意識界為我，意識界是我瓔珞，意識界是我僮僕，意識界是我屋宅。都計即有十八介我見，餘有五十四介我所，都計七十二句。若分別行緣虛，亦分別所起虛處，其中二中即執眼處為我，餘十二處為我所，謂耳是我瓔珞，耳是我僮僕，耳是我屋宅；乃至計法處是我瓔珞，法是我僮僕，法是屋宅。初眼處為我見，餘十一分為我所，十一介為我所中即有百三十三句，并我見即有三十四句。眼處為我有三十四句，乃至執法處為我見，將餘十一處為我所亦有三十四句，即有十二介我見，餘三百九十六句是我所起，計有四百八句。其十八界亦然，其十八界中亦有十八界見，餘者九百八十八介是我所，十八界中都有九百三十六句也。然外道所執自性、二十四諦、六句義等，皆是邪見攝，即煩惱障中收，不是法執也。其執自性，應合前我執處明，不合此中皆執處說也。若二乘執蘊、處、界正是法執，應合此法執處說。已前卷破我中，即外道所執我，即是前我執處

說。其二十四諦、六句義等既是法故，故自性等此問法執處說也。
問：今此法執准其我執而作句數者，即應言且五蘊中少句者，執色是法執，准其瓔珞色是法執，准僮僕色是法屋宅，乃至執識是法，識是法瓔珞，識是法僮僕，識是法屋宅，乃至六十及界、處皆如此耶？又問：准知下，疏文應是六十五，何意此中言六十二？答：准下文言煩惱障者，謂百二十八根本煩惱，其所知障者，所執實亦有百八等，故知我執中既有二十句、六十五句，其二十句、六十句我執俱時必帶法執。法執與前我執自體既起故，故法執亦有二十句、六十五句也。然不可別作句數，言色是法色、瓔珞等也。然此中准有六十五句，然疏文中錯言六十二句也。
疏云若三心者，二心斷，名初第二；三道除，望修道為初故者，三心中若斷初二品，名初；第三心，名後。若斷第二、第三心，望後修道；修道，名後第二；三心相，名初斷也。計蘊等容有，計自性等定有者，問：無法中亦有三種：一者、即蘊計法，二者、離蘊計法，三者、與蘊非即、離蘊。答：等與我同起有也。計自性等定無者，問：若外道計六句、二十三諦皆是煩惱障收，不是法執攝，何故自性等在此法執中明之？答：次前解亦得。
疏云或頓或漸至下，當知者，一心斷惑，有頓有漸，至第九卷，見道中解。
疏云：二十唯識說除凡他心智，不知佛所引境者，二十唯識何等若破法解？
頌云他心智云何？知境不如實者，有說：二乘人、菩薩緣他心時，不能分別而知。若在定中緣他心時，雖是現量境，但總相緣，不能子細分明知他心。如知自心智相似，亦如後念意識緣前念等無間意時，雖緣不能分明緣也。菩薩、二乘緣他心時，他心智亦爾。不可如佛境者，不如佛智比心分明令細知也。若安慧解云：知境不如實，菩薩、二乘後得智定心，由有法執故，緣他心不如實知也。有法執他心時，不是現量心，佛無法執故，知他心如實知。此釋不正，今不取之。若就鬼、天、地心智，是生得通，生在彼類即得，故他心亦不是現量
疏云：如非所緣者，如聲境，非是眼識等所緣境也。
疏云不爾，便有識，非唯欲者，佛緣他心無相分者，便非唯識，故緣他心有相分也。
疏云：然上座部法藏等，計同聚心相應之法，且樂能緣也者，此部師等，上如眼識起時，受能親緣同時心王所，乃至心王亦能親緣同時餘心所等。耳識起，亦耳親相緣也。唯除問聚相緣，此我聚心、心所等，別不能緣彼我聚心、心所也。

疏云：化地部說緣共有法，西方師說乃至身中色等是類，根種類故者，西方者，不是此大唐國喚為西國。西國自有二國：有迦濕彌羅國，喚揵馱邏國為西方。西方師有化地部說慧俱五蘊者，說五識依五色，依五色根起。上如眼識相應慧，此慧能親緣同時心所，并却緣同時眼根。身中色等是根種類者，即是身中扶根四塵。色、香、味、觸是五根界色種類，故慧亦能緣扶根四塵。能有二說：一云、其眼識俱時慧，唯却緣眼根，不緣扶根者塵；二者、慧亦能却緣眼根，亦却緣扶根塵也。乃至身識亦能五蘊者，五色根名色蘊，同時有識名識蘊，同時有受名受蘊，同時起想名想蘊，同時有生等四相及思名行蘊。此色根及心王所與慧俱時，同時有故，慧能緣之，名俱有法也。上慧為首，眼識亦能緣眼根及心所法，并慧同等四相，皆能緣之。識亦名識俱五蘊，乃至受、想、思應名受俱五蘊，皆唯慧名智也。餘耳、鼻、舌、身識亦除如是也，即是散五識。問：此師心所立有多少？答：宗輪論等中亦不別明化地部等有心所多少數故。然宗輪中別明小乘有心所等故數者，即疏主引或說心所多少也。若宗輪論中不明說有心所多少者，即疏主亦不明之。

疏云：意識唯依無間意所依非色，不能緣俱有身中色等根種類者，化地部說：若中意六意識生時，依前念等無間意根，意根非是色，故意識不能緣身中扶根四塵。身中扶根四塵非是意根處種類，故扶根是色，意根非是色也。故意識不能緣扶根塵也。此即散意識不緣扶根塵，唯緣更互緣心心所四蘊，無慧俱五蘊。若入有漏定，即有定共於色，慧緣俱時，定共於色之同時心心所慧俱五蘊得。若入有漏，定共於色，慧緣俱時，共於色天同時心心所慧俱五蘊得成。若入無漏道，即有道共戒於色，慧能緣之，及同時心心所得等四相，得有慧俱五蘊。若餘散慧意識，即無慧俱五蘊也。今明俱有法，定共於色，道共於色，得等四相，皆是與慧俱，故慧皆緣之，故名慧俱五蘊也。上舉慧為首，識亦緣能及俱生有法，亦得名識俱色蘊。乃至想受亦能緣俱有法，亦得名相俱五蘊，受俱五蘊。餘心所皆准慧知也。

疏云大眾部等說心、心所法能取自體，與大乘同時者，此師意還能自緣心體、心所，亦能伏若大乘見自緣見分，喻若大乘自證分能緣見分相似，不即如大乘有自證見分也。其大眾部與大乘同也。此即二說。一說：設佛境、智乃至非妄，皆見分方同所緣者，然疏中有二解：前師是不正義，後師為正。前師說曰：其佛果位同示心、心所，無不許疎智緣俱見分。同緣前境，即成同一所緣。諸自證分若緣自見分，即成遍智。後師說曰：佛果位心、心所雖不彌親相緣，亦除疎相緣，故成遍智。如餘心所見分同緣心、心所見分時，其心王自證分緣自見分，即成同一所緣。

疏云：以自證分緣自體盡竟，成云遍智者，雖心、心所不相緣，各各自證分緣見分故，亦成遍智也。
疏云：見分之境，心等必同自證分境。除若各別者，心王、心所，見分同緣；智等一切外境，心、心所皆同緣也。自證分能自緣，見分各別境也。
疏云：於見分上，佛現彼影，名遍智故。然一一自證分與相應法見分同境，名同所緣者，且如心王見分上同時相應心所，皆向心王見分上現，心王心所更相於他見分現。亦如諸心所法同變影像，緣心王見分時，此王見分體不能自緣心王自證分，緣見分還共諸心所法同一所緣也。緣心、心所，皆准此知也。故亦成遍智。下又解言：亦如佛以王自證分上能現餘心所見。此解難竟，前解為勝。
疏云：又遮親所緣，非不即除彼為疎所緣，因明法爾者，准因明法，但遮餘宗親所緣，何妨亦除疎所緣？又解：雖是遮彼親所緣，非不即除彼疎所緣，親緣、疎緣俱遮，故因明法是遮詮門也。又上座部等不能自緣者，不立自證分、緣見分，故心不能緣。
疏云：問：心緣受時，受自緣不？乃至受等不能自緣也者，此大乘中問上座部。且如餘心、心所共取前境，其心、心所同緣前境。其心、心所同緣受時，其受不與餘心、心所同緣自受相應。受、受若不自緣，則同一所緣義不成。此問也。疏：疏中無答。疏外答云：我同一所緣，所緣唯聖緣。前境同義則成，不望自緣、自緣相應為論也。論宗釋集云：此等疏文，即是婆沙論中破上座法部。上座部計同成心、心所，親得相緣，心不自緣也。
疏云：破緣共有俱生色等法，是共有法體，廣如婆沙第九者，如彼說薩婆多，心、心所各各不相緣，且不能緣俱時心上得等四相。破化地部云：如二人足面同觀色等，二人唯能見前境故，二人不能自相見面。心、心所亦爾，俱同緣前境，還不能自相緣也。破緣得等四相云：如眼識觀前色，則不能見自眼，眼為道故不見也。心、心所、俱時四相亦爾，為近故不能緣也。
疏云：大眾部心自緣妨如次。前第二師解云：大乘立有自證緣，自見分心無自緣妨。大眾部不自證分，緣見分同，緣自見分無妨。
疏云：厚嚴經。解云：讀誦此經者，功德厚莊嚴經，故名厚嚴經。此經西國有本，大唐無也。
疏云：必有善總作用等共法者，若心上所變法，若心外實我法，皆有善惡，名為共也。
疏云：若和合時，名依主宰，此即是。乃至設雖極微，亦名為法者，若我體無別種生，若法有別種生，設雖極微，亦得名法也。外我法真事，真事無故，乃至義德於體假者。

疏云：今無心外人曰：若有心外實法，即有心內假法；有心內假法，即有所說義，即有義依於體依成。若無心外實法，其心內法亦不得成；無心內法故，即無義依於識假也。又所變之假既無，乃至即有體施設假者，外人難曰：若有心外實法，即有心內識實法，於法上起言說，說為假我法；若無心外法，其心內法不得成即火。論意非之。在於心外實法中破者，意說前舉火人等喻外色。言有實火者，即論主在前卷破六句義中破實，實火大也。

疏云：類是別義者，人人同類，畜等為異？畜等同類，與人異也？為畜有同有異之所別故？故言別也。今取同異性，為人為畜，自相離故。如下文自不取大有句，大有句由如真如體是一，能遍實業故。

疏云彼宗計地前十四德，乃至餘色依性故者，問：何故前卷明疏論中即言若有色、香、味、觸以顯於地，乃至唯有觸以顯於地、風等，今者即言地有十四等，故是相違？答：前文即觸不共德說故，即說地上有四德等，乃至風亦然。然此中即約共德，故說地有十四德也。

疏云：亦名為利者，此猛字名為利，即是火上猛利也。

疏云：或許亦有有德無人類故者，如大及互，雖有猛、赤德，即無人類也。

疏云：若說火在德，德是實德，以德相似，名火依實。既說火在人，應人相似名為火，不說火依實。解云：汝言德相似風，火在德人上，猛赤德火上且有猛赤德，德相似故名似火，火則依實者。難云：說猛赤火既在人，應二人相似名假火，應不說火依實，似火依人，故為說人上有猛赤炎德也。今小乘等自辨真事，准前立三事者，此第一解，即唯約立真事自相，假智詮不及，即假不依真也。或是外道佛法共許真事，假亦不依者，此第二解云：外道及佛法即除自真事，假言說不及，假智不緣，故假智詮不依真事。然有別，若外道小乘即許□以外自相法名事真，若大乘即許識所變心內自相等名真事。若前文中將火人為難，即是外道立有心外實我為真事，心內假我為似事。今此文中真謂自相等，若外道佛法皆假詮，不得親依自相，故言假不依真，若疎遠依亦許得也。真事者，謂自相也。

論云假智及住詮俱非境者，然自相體離名言故，即言詮之所不得，故自相狀是假智境，且加是假詮之境，故名俱非境，故但說現量心為而得自相境也。

疏云第六意識隨五識後現起，乃至緣此智發語言等者，智者，即是後念獨頭第六意識，名假智。緣此者，即後念獨頭第六識緣前五識所緣之境。此中意說：如第六識與五識同時緣五塵，此是現量，得

自相故。為離名言，前念六識及所緣境落入過失已，後念第六識緣前念六識所緣之境，後念第六識即名假智。遂發語言，詮前境，即是假詮也，而得共相。
疏云：然此宗而為此量，非謂共許者，此量立就他宗，難自宗不許緣者，著能人身中自相也。
疏云然非是執，不堅取故者，緣共相法，如生得善及聞慧、思慧心，緣共相者，皆無有執。若執共相為實，且通有執也。
疏云：於一處中，青、黃等類別類名自相者，一類者自相，一類黃為自相，乃至赤、白、青類若各別，為自相也。
疏云共既非共，自亦非自，為互遮故者，共相既無體，自相并共相，可說為自相。共相既無自相，亦非自相，自相性離言故也。但各別說，說空、無我等，乃至皆別，可知。非作共解者，即如前資粮、如行等位，起聞、思慧心中，或觀一切法為空，或觀一切為無常，或作無我。此聞、思慧中作空、無我等觀，皆是共相，是假智也，不得自相也。無空、無我體遍一切法，但說聞、思心中而作空、無我等行解。由此聞、思慧觀空、無我等為加行故，遂引得有漏修慧。入此無漏修道，真觀一切法，一一皆觀得自體，名得自相。乃至在有漏修慧中觀空、無我等，亦名自相，親得法體故。故有漏修遍及第八識與五識同時意識等，皆得自相，名為現量。若獨散問，無常、空等若是有體法，定心約之，所名親得諸法自相法。無常、空等既無體性，如何定心緣之而得自相耶？答：因此為一門，證得下真如，名得自相。如次下解，若獨頭散意不起執者，及聞思慧等緣諸法唯得共相，是比量也。且不約緣一切法故即得自相，緣多法故即得共相。何以故？如第六識雖緣一切一介智而作青解，即是共相。若如空中雖緣中四諦下空無我多法，即是自相。今者亦約在定有漏定中，或緣一法或緣多法，以離欲名現得故，皆名自相。若獨頭意識及聞思慧等，或緣一法或緣多法，帶名言故、智假解故，是比量心總名共相。若佛菩薩後得智中，若緣自相共相，皆是現量。即如佛菩薩等無漏後得智中，為眾生起名言說：汝眾生第六識心上緣青作假解，青通一切有，上即佛菩薩。為眾說此青假解時，佛菩薩且緣共相。若不緣共相者，佛菩薩等不成遍智也。但有能緣行解覩無所緣真實共體者，但意識上非無常行解無常苦空共相體。
疏云二十唯識伽陀中言者，伽陀者，是梵語，此云緣起偈。若前長行即者，偈理重明，名為重頌偈者。若前長行中不說者，名為獨起偈，如經中言容顏甚奇妙是也。又法華經第三大梵天王以偈頌曰：總是孤起偈也。若言欲重宣此義而說偈言，如此偈言是重頌也。現覺如夢等以起現覺時見及境已無寧許是即現量者，此即大乘破薩婆

多正量部六識不並生，薩婆多說五識唯是現量，前念之五識雖落入過去，隣次後念起第六識現，亦得現量境也。若大乘說與五識俱時，意識是現量，五識落除已，後念獨頭意識是比量也。且如眼識正起緣境，得現量時意識得起，眼識雖得現量時，五識不自言我得現量境也。由如夢中緣夢中緣，又正在夢中緣境時，亦不自知我在夢後，寤已，其夢中所緣之境及能緣之心皆落入過去，其覺時意識方知，知前境是夢中所見，眼識滅已意識乃生，時五識見分所緣境相分也。能無意識後起，寧許有現量也？此破後念所起獨頭第六識不許有現量，若五識且許有現量也。意識緣前已滅境，此又證觀智業在。有所遮故者，若言詮青時，即遮黃赤等色；若言詮還在，即遮桃花梨花等也，即遮餘色及餘花故。且言青蓮花，據實而言，其青蓮花性離言故。亦言詮不得，今此且不得遮，得自相故。如且言得共相，據實而言，亦不得共相也。

疏云：唯有自相體，都無共相體者，青黃等自相體許有無，有一介青倍通天下一切青上，故知但有假解，實無共相也。

疏云：若說共相，唯有觀心現量，通緣自相。共相者，若及十地菩薩、佛無漏後得智中緣青等是自相，亦現量得。若苦、空、無常共相，亦若自相親證法體，故俱是現量也。因苦、空、無常、無我，我以為內，遂證苦、空、無常下真如自相理，故緣共相亦名自相。即佛、菩薩無漏後得智現量心中緣青等自相，及為眾說法時亦起名言詮諸眾生。第六識上假解即名共相，佛、菩薩亦緣之而成，遍遍知故，即說苦、空、無常等理。共相唯是定心中親證得苦、無常等共相理也。餘散心中無不親得苦、無常共相理。若法自相准現量得者，其自相即通散五識及第八識等，皆親得自相，是現量故。共相亦通比量所得者，意說第六識假解青等共唯是散聞、思慧，及餘位散心唯得假青解。解共相不解苦、無常等相者，由有自相故，即假青假詮。依自相上起假智詮，故說自相為假青假詮。所依故者，為假所依也。

論云：施設自相為假所依，且如有青，自相即起。假言說者，即假青起而作有解也。此是疎依，不是親依也，但遮親也。或由有假言詮詮青等自相，其有情等身名，有離名言之自相。若無言詮詮自相者，眾生意不知有性也。

疏云：假知及詮，依所詮變，與彼自相相似之義，說為假故，以為疎緣。親不得自於者，且意識記青自相實起青相分，此上影像是有成所緣緣，此相分共本質許大，此假解緣一青之時，貫通一切青上，此是通青之共相。假解是無常塵，有一青能貫通諸青，故知是通也無也。此心上假解不攝本質相分，心不攝境，此假解青與本質

自相似，故自相青以為疎緣也。故知自相非假所依者，此自相不是假青詮之親依也。
疏云：然自相色作青等解，故說自相為假所依者，為有青自相，然眼有假青作青解，若無青自相，假青心不得起，故說假解疎依自相，故說自相為假所依也。
論云：謂假智詮心依聲起者。然此論中言假詮依聲起者，且依此娑婆世界中說依聲起假詮也，不約餘方世界說。若餘方中，且依且塵光明妙香味等上而起假詮也。又論中說假智依聲起者，且如約欲色界二界中說也。欲色二界中依聲而起假智，故此論不依無色界說也。無色界中雖有假智，而不依聲起也。假詮者，謂能詮名是也。此名依自許聲起，或由聞他聲假智緣已，還起自許名等。若無色界則不由聲，若生能了一切法定者，座得彼無色界定生者，生彼無色界皆緣能聲，是意識緣聲也。既無耳根，亦不能發耳識緣聲也。
疏云詮謂名等，乃至各據一勝者，謂名、句等為能詮勝，表業劣也；若聲體為表業勝，作能詮劣也。又法無為緣名，無間緣聲勝，對法、對別也。此理不然。如鼠聞猫聲，乃至除無色界者，然此疏文中有其二解云：初解云：其無色界假智亦依聲起，以由無始已來在下界中曾 聞他聲，說有無色界定；既聞他聲已，即修得無色界定，死後生無色界中。故知無色界中假智亦依聲起。和尚彈此。
疏：文中初解曰：此人若曾 無始來在下界中起無色界心，聞下界聲，謂有無色界定慧得種子，其人得時生無色界，可言無色假智依聲起，說有此智。其人先時在下界中心聞說無色界定有，起下界心熏成下界心種子，即不起無色界心而熏成種。如何說言生？由下界聞說無色界定熏成種子，復生無色，而說假智依聲起也。若如波羅蜜多菩薩、廣慧聲聞不還果，先於下界唯得無色界定，以色界心了一切法，其人起無色心，聞說他人聲，說無色定熏成種子，其人後時生無色界，可言假智依聲起，而有比量。若爾，即生無色界中，唯波羅蜜多菩薩、廣慧聲聞唯有比智，說假智依聲。其位凡夫生無色界，應無色界，應無比智，以無色界心不能了一切法故。故知疏中前解非也。第二疏中又解云：此論又說：假智依聲起者，唯約下界說；假智依聲起下，約無色界說也。然鼠、虱等，皆有比智。
疏云：不爾。此中唯說下界智依聲起，除無色界者，無色界有此比智，不依聲起者。若不爾者，此論文唯約欲界假智，多依聲起；論文約多分說，除無色界，無色界雖有智，不依聲起也。
論云聲不及處，此便不轉者，聲不及自相處，此假智緣之不得。假智者，即是第六意識，假作智解。詮者，即是言詮。此言詮，詮自相體亦不得。由心行處滅故，假言語道斷故，假詮不得；由心行處滅故，假智緣之不得也。比假智、假詮，於自相上不起。傳者，起

也。如香、味、觸根合之時，乃至由如於聲音。問：此文何意不說色、聲，偏說此三塵？此中且香、味、觸三塵以是合中知故，其色、聲等是離中和故，所以不說。據處五種，皆得此處以明之。
論云：能詮俱非自相，故知假說不依真事者，若能詮名等、所詮無常等義，皆被意識。假解云：緣詮能名、所詮義，意緣故能詮所，總名共相。名等雖有自相，今約被他假解緣，故成共相。假說但依共相而轉，假說親不依自相。何以故？自相離名言，假說共相帶名言，豈可有名言？共相親依離名言之自相，若疎亦除同也。今此能詮是名句等者，然聲之有自相，唯唯耳識得之。若能詮名句文，即無別體。由如第六識上假解智，自共相、相假皆是無體，且無所詮共相。假解智等語，通一切智上，故能詮，故非自相也。
疏云自相而轉，由如於聲者，若假智唯緣得共相，其假智即不緣得自相。由如於聲，聲唯證得共相，聲不能詮得自相，自相離名言故也。應云由如名於，不及自相，名為無體，故說所依說，故言由如於聲也。問曰：若不緣著自相，乃至亦不攝本質境故，何故非是執也？應如不善心中而有法執，為不攝本質境故。答曰法執之心，乃至若相攝者，應名得體者，此疏文中即有兩解也。疏中初解云：若緣境時，若稱本質影像者，即名現量而得自相；若緣境時，不稱影像者，即比量心而得共相。其相分是智第六識上假解智，即與相分相似也。若疏中後解云：若稱影像，即是現量而得自相境；若不稱本質，亦不攝影像，不起執心者，即是比量心而得共相；若不攝本質，亦不攝影，而起執者，即是非量。若執心是非量，若喜等三性心而緣瓶、盆者，即名非量也。疏中雖有二解，任意取捨也。非但不攝本質，乃至戒堅著此親相分，故名為執者，若執心即不攝本質影像，本質影像體非實有，又非是我、是常、是淨；其執心即執相分等為我、為實有、為常淨，執此親所緣、所緣共相中依他起似為實法等，故是執。故言執心不攝本質影也。然起執心時，當心上即實共相，相分是依他起等所緣之，以緣不生心故。雖是執心，還有相分也。若比量云：心即影像，相分相稱。
疏云或比量等心緣親相分亦不相攝者，若准前解此者，假解云：影像相攝。為影像是青，假解亦非青故？故言相攝。若此後解，此假比青與影像不相攝。何以故？影像青相分或小。此比智假解心中纔通世下一切青故，故假解比青與相分不相攝。此後解為好，前解相攝者不好。
疏云：若爾，色等五境有別能緣，故有緣自相。眼等五根及種子亦爾，智識境故者。若爾者，且疎修法相。意、色等五境，則有五識同時，意識各別緣之，是自相境。五根及種子，唯意識比心。緣五根及種子，應名共相境者。解云：且依共許為論，亦說五境。五根

及種子，第八識親緣之，亦是本識自相境也。此中問意：若五塵即與五識同時，意識及本識等緣五塵，皆得現量境，而自得自相。若眼等五根及種子，即第八識緣之，而得現量，得自根相。其心、心所，是詮緣而得自相，現量非耶？此問也。

疏云：若言他心智能緣此，應非證量，乃至如餘散心者，此是安慧師義及餘不正義師也。說障佛已外，餘十地菩薩、二乘、凡夫所有他心智，緣他心是比量心。既是比量，明知是散心。即如頌云：知境不如實，如知自心智。即散心中，後心緣前心即是散，修知他心智亦是散心也。

疏云：護法釋云：一切凡、聖自證分等為證量故者，自證緣見分是現量故。此解不盡，理應言他心智緣他心時是現量也。如前致無為中說：瓶、衣則世共知，即根、比量智緣他心智是現量。又緣他心時，在定中始能緣之，明知是現量。

疏云是通果故，如通是證量修慧所攝者，佛身中六通皆名為果，三劫修因之所得故，佛果上通故名為果也。此通緣他心時，由如之眼通緣也，天耳通緣聲及如，宿住通緣過去，死生通緣未來等境，此等緣境之時皆現量故。既是善，是修慧者定也。

疏云二十、唯識伽陀中說乃至妄執意識故者，此文即是安慧解。安慧云：一乘菩薩起他心智，緣他心時，皆是比量，而得共相，不得他心自相。既頌言知境不如實，明知是比量。既是比量，即是緣他心共相，為意識有執故。此師錯解頌文，染法解少。頌云：既緣他心，定中緣故，則是現量。言不如實者，不如佛知他心實，不得委細知故也。若如起他心智，緣他人心時，即一一委細知前人心中有如是樂欲等事。又佛說心智緣前人心中起貪心時，即知前人所起貪宜見如是如是行能，謂彼貪或一貪心由見如是初成道而斷得此貪，或前人貪應見佛轉法輪方斷此斷，或前人貪宜見如唯識而斷此貪，或有一貪宜見佛入滅而斷此貪，或前人見一貪宜見佛滅後分布舍利而斷此貪，乃至餘煩惱皆然故。如青緣眾生心中貪等，一一分明委細知彼能對，謂行乃至八萬四千行。若菩薩、二乘中起他心智，但總相智，前人貪心且不斷知貪之能治之行。由彼念心緣前念心，但總相知，不得分明委細知故。言他心智云何知境不如實？如智心智等。若他心智唯緣前人六識中三性心，不緣七、八識。七、八識唯佛能智，餘十地菩薩皆不見七、八識也。

論云由比但依以事而轉者，似事者，共相也。假智詮等依共相轉，轉不依於真事自相也。

論云：聲依增益似相而轉者，依增益共相而起。

疏云：此通三性者，緣共相通善心、不善心、無記心也。

疏云執心必違影像相故者，執此影像為常為我？為此相分無常無我？此與相分一境相違返也。假解共相心不違相分，此假解相分若堅執心，此共相則攝影像；若望現量心，緣此共相心則不攝影。由如俗中言：舉上不足，舉下有餘。此假解心望執心，現量心亦爾也。

疏云：心變共相外必有體，然與自相乃至成所緣緣者，如第六識緣外智本質，即變相分。即第六識緣智相分時，即假心緣青共相。共相既說一切青，上青相分外必有青自相本體，而共相合緣自相是疎緣，故其親所緣相分而成親所緣緣。

疏云：乃至緣我，或依於廣實法，或別緣菟角等而有體法，並合解之者，若法即蘊法，我即相分五蘊，與本質五蘊合緣。若離蘊計我，即用名教等為本質相分，唯有四蘊，即相分與名教本質合緣。乃至菟角、空華等，即用名教為本質相分，與本質合緣，故成所緣緣。相分必有，菟角是無，故合緣無。故合緣無影薩婆多，相分有異經部師。

疏云：又解即共相別緣亦依他然不攝實者，同緣共相影像本質自相，名為合緣。合今此解，不合自緣相，則緣影像亦是依他。起此假解，不攝相分。然不攝實者，即心不攝影像相分境也。

疏云：問曰：若爾，世尊如何知共相法苦、無常等應不能緣二、三諦者，此中間意生下佛地中三解也。此中問意：佛心皆現量，既緣自相境，既無此智，應不緣苦、無常等共相境。二、得者，且如苦諦下四行，苦、無常、空、無我以攝四諦，上苦自攝得苦諦，苦且攝集諦，苦能攝二諦，無常能攝得苦、集，是三三皆無我也。何故唯取苦諦下四行，不取餘三諦下四行？答：苦中四行是共相故，故今取也。餘不是共，共相則不取也。上集下四行，因集生緣，集行自攝；集諦因生緣，三行通攝。苦、集、道皆有此三行，故唯餘滅諦無此行也。若滅、道下四行名自相攝，則不通餘諦也。今唯取苦諦下四行，不取餘諦四行也。

疏云如薩婆多五蘊是自相，苦無常理是共相者，薩婆多唯有苦無常等是共相，一切法上皆有苦無常理是共相，無有假解無常心是共相。通諸法且無假解智共相，不立此義。且如彼宗，境定根不定上，如緣青眼識不得緣黃，緣黃眼識不得緣青，或一眼識通緣二十種色，則不得緣一、二、三境。境則常定根不定者，一介眼根通發緣青眼識，亦發緣黃眼識，乃至緣多一眼根皆許發，意識亦爾。若大乘釋根境俱不定，根則通發緣一切眼識，眼識緣多緣少，過境則緣，不約定也。所以根境俱等定，假解無常共相心，及假得青等心，唯大乘有也。此非安慧文者，其經文中既言故於識所變假說我法名，識所變者即是相見分也，則識所變見相上假立我法，識能變

者即自證分。為彼法立有四分，依相見分上假立我法。此經文既言依識所變假立我法名，即是彼法義，非是安慧義。以安慧義不立識所變見相分，唯立能變自證分。此經若順安慧義，經文應言故於識能變假立我法無，為安慧下識所變假於自證立分上假立我法故也。
疏云：所變相者釋頌此言者，此言者此者，即前頌中有種種相，轉此所變之能變，故釋此字也，即是頌中此字也。所變相者釋頌此言者，然前頌文中言彼依識所變，即彼者我法依識所變相，無二分上立也。此能變唯三者，此所變見相之能變有三種，今三種。今此論文中言識所變相者，即釋前頌中此字也。
疏云或簡持義，如前已說者，廣有八識，略則有三：遮前一意，識及非識等，如前卷。乃至菩薩金剛心時，或解脫道者，此文中有三師說：金剛心時者，有義：異熟識與二鄣種至金剛心起時，其異熟識與二鄣種一時頓斷。或解脫道者，有義：其異熟種金剛心已除，其識與金剛心俱起，其異熟識至解脫道方頓捨之。謂名阿陀那，此名執持。或名心等者，阿陀那識、種子識、所知識、依及心，此四名通因及果位皆有也。其所知依，即因位寬，果位狹。若在因位，即與三界一切種子及因位無漏種、果位無漏而作所依也。若在果位，唯與果位無漏種而作所依。已捨因，却依無漏及三界種故。
疏云寬狹何事，遮不說也者，此上二句疏文，意生下疏文也。
疏云：若言此識實內思量者，此中問意：第七識恒緣第八識，為自內我，何故此中不言實內思量？而若佛果無漏位，第七識且緣外五塵故，故不言實內思量，但言恒審思量，即通攝因、果位內名，唯內是為也。
疏云：問云：問：此前六識亦緣細境，如佛第六識等有細境者，佛第六識親緣真如細境。若佛五識雖親緣真如，二變影像緣真如，亦名緣細境。其佛六識等亦能緣五根細境也。
疏云六不共義故者，六識緣塵境，七、八緣細境也。
疏云：又互顯故者，舉狹名取賴耶影，取後異熟阿陀那名亦得；不于後陀那寬名影，取前二亦得；舉中異熟名影，取初、後名亦得也。
疏云：據理而言，乃至及現所引生故者，此種被前念同類種為因，引起後念種，念種則是果也。又現行為能熏，一一成種別果。此種既是果，應名果變。今說種子望與現行為因，故種異因變。
疏云：變者，是轉變義。在三能變者，其三能變，上議言變者，是轉變義，或轉變、轉變、現變也。
疏云：士用、增上，於此二中假施設立者，士用者，今生道善，經多生已，方始受人身，亦名士用。增上種，則望善、惡業異性相招，名為增上。此二無別體，但依等流異熟習集上假立也。

疏云謂此二因乃至後自類種現行者，等流習氣因緣能變種別，後念種生同類現行，異熟習氣能感異熟果，是因能變，不以等流所變之果顯其自性，乃至各各自果言種子是也。此中異說既言等流習集，即合集所變現行果及後念種子果以顯等流習集自性因也。然今者論文之中但舉等流能變之因，謂由七識中善、惡、無記熏令生長，即舉能生之因以顯等流習集。有何意者？若但舉等流所變現行及後念種子之果，唯攝得種子生種子，種子生現行，則攝法不盡，即不攝得現行生種子故。即今論文舉七識能熏之因，即攝法盡也，即攝得現種子故，即顯能熏之因即攝法亦類種子生現行，現行亦得通三性故。此因能變中，則攝得種子生種子，種子生現行，現行亦得通三性故。此因能熏七識之因既通三性，亦顯種子生現行，現行亦通三性故。此因能變中，則攝得種子生種子，種子生現行，現行生種子，皆名因能變。又云：不以等流所變之果顯其自性，但舉等流能變之因以顯自體者，等流者是果名也，則五果中等流果是也。今言等流習集，等流唯習集，等流唯望因說，等流不望果說。何以故？等流體即是果，豈等流果上更有果也？故知不可望果說。何以故？等流體既說因生，故等流果遠望同等流種子，故云等流習集，以顯習集，以顯習集，以顯等流自體。意說顯等種通生，說有漏三性之法也。

疏云從所緣乃至依士釋也者，等流若是因，緣若是果，則果相似，名之為等。果從所緣，即等之緣，依士釋。若等流俱是果，是果以於因名故。等流習氣非持業釋者，等流是果名，習氣是因名，因果既別，不是持業釋，唯有依士釋也。等流習氣由即取威儀、工巧、變化三性種子，除異熟生外，餘者等，皆名等流習氣。即是有分習氣者，有分習氣即是法同異熟習氣也。名言習氣者，即是此中等流習氣也。即有不以所生異熟之果顯其自性，乃至及五蘊等無記之法者，此中意說，既言異熟之果及前六識之中異熟習氣果，以顯異熟習氣集之因性；今者論文中之果及前六識之中異熟果，以顯異熟習氣之因性。今者論文之中不舉善惡業所感異熟之果，顯其異熟習氣因性；今論文中但舉能熏之因，謂由且識中有漏善惡熏令生長，以顯異熟習氣。又不以所生異熟顯是因性，但舉此因能變之因者，異熟唯是果名，故五果中有異熟果。今異熟望因說，故異熟不望果說，體是既果，果上更無果故，故不望果說也。異熟望因說，因謂善惡業種故也。論文異熟習氣也。

疏云集因能熏，意顯七識，乃至亦名能變者，能熏現行七識，熏成種故，亦因能變。

疏云：二習氣有舉能熏諸因體，辨體生果者，名因能變，故轉變之義通現種也。解云：論文既舉由七識中有善、惡、無記合生長，由

六識中有漏善、惡熏令生長，論家即舉二習氣能熏現行識。既現行法辨體生種為其因緣，現行七識亦名因能變，則是現行生種子名因能變，種生種、種生現、現生種皆名因能變也。
疏云種因變唯在第八者，第八識從種生故，故唯種文不是能熏。種無現因及又種子皆在第八識中，第八識中種子能生現行，能生後念種，故第八識中種子名種因變也。若轉變變，則轉種體變為現行，現行轉體實為種子，由如何伏向作瓶等？若變現變，則心上變起能取見、相二分，由如於鏡中變現面像也。現因變通餘七識者，意識前七現行能熏為因，熏成種也。
疏云：說我見熏習種子有諸佛，由無我見故，即一切諸佛法身皆悉共同。若一切諸佛自受用身，周遍虛空，不相鄣礙。若他用變化，或有眾生宜見一身，或百千諸佛共成一身，無自化故。異生起我見，執我妻子有自他簡別。為即我見種子故，即名有自他身，各各百千萬種別也，其身更互相礙也。凡夫有我無故，則別異於諸佛也。我見不能別招果名，言中分生也。由生前熏習故，即五趣別；由有非福行故，即欲界人天別；由其不動行故，即令色、無色界別也。問：其分別我見既是不善性，如何不能招三惡趣果等？意說我執習氣即離等流習氣，外無別體。若我執中道不善性者，即是有之熏習中收，故言不別招後有果。其我執不善性，能感異熟果。第八唯果變而非因者，其第八現行識唯名變現變，謂見分變起相分，自證分現變起見相分。其第八現行識不能熏成種故，不名因變也。種子因變而非果者，種子為因，能生現行果，乃能引後念種現。七識亦因亦果，亦果者，謂前七現行識，見分變起相分，自證分變起見分，名變現變也，如如鏡中現面像。亦因者，謂前七現行識為能熏故，熏成種子，即是轉變變也。
疏云：若體是果，而能轉變，種子亦是者，種子體是果，能熏現行為因，生後念種果。種果生起現行，亦云果變。曰：不取，唯取現行識果有緣為一變，亦能現見相二分。故果種雖生，不是果能變也。既說現行所因能變種子，何故非果能變？各隨名同。
疏云：問：解云：對墮名因者，種子既非果能變，現行對墮名因能變。解云：現行對所生種子果，現行即是因變也。
疏曰：等流能變，或是持業，或依士釋。異熟能變，唯依士釋者，若取種子生現行，即種子為能變，種子即是同類因，現行為等流果，等流果起見相分法，等類即能變，持業釋。若現行生種子，其現行為同類因，所生種子為等流，即現名能變，種子是依變，即等流之能變，依士釋。若約種子現行，等流是現行為等流果，能變即是種子，即因是同類因，則等疏之能變，依士釋也。若異熟是果能變，依士釋也。若異熟是果能變，則是善、惡業種即能變，今不取

之。異熟果上生見相分者，同無記性故。今取異性，能變是有善、惡業果，是無記故，唯有依士釋也。非因所生皆名行，唯有等流果能變攝者，佛位有種生，種種生現行，名生等流因能變。其八識現行，無有現行生種，因變也；無有異熟因果，果能變也。
疏云三界幾如理應思者，若等流因、果，能變欲界具善、不善，有覆、無覆二無記也；若上二界，唯除不善、等流智，善、有覆、無覆二無記也。若異熟因、果，能變欲界具善、惡二異熟；上二界，唯善、異熟果。
疏云：體謂體性相至俱名識故者，如盡意者，體謂體性，即是自證分；相謂相狀，然即是見相分。和解云：據即約自證分之稱及相狀也。
疏云據其勝業各引，引餘業生故。報亦名引，引餘果業故者，解云：若總報業，則能引得別報業起。若總報業不生，別報業無由得起，故總業文能引得別報業起。若總報業不生，別報果生，眼、耳等別果亦起總果引別果也，名引果。若總果不生，別果不能起，即無處安量別報果，亦有一業能引總、別果也。
疏云成圓果事，令無果事者，此別報滿果成熟圓滿故。滿果能廣嚴引果，令得具足故。後解是宗輪解。
疏云亦通因、果，皆有滿我者，解云：別報業因，亦者有滿，義到名滿，二種俱名。文下於斯。
疏云：若爾，即真實異熟從自前念者，後後念現第八識，從自念現行第八識而生生也。
疏云：若法異熟，從異熟起無間斷遍者，名為異熟。名異熟生者，即是第八識體是無記，故名為異熟。若諸異熟起有間不遍者，名異熟生。不名異熟者，即是六識中業所感者。異熟生心體是無記，名為異熟，仍依真異熟生故。問：六識中異熟生心既通三界，如何此中言不遍？答：即無想天及滅盡中，皆無六識中異熟生心，故言不遍。又解：約多分說，唯欲界及諸禪有，前五識中異熟生心還遍三界也。體是無記，即是異熟生心還從種子，故從異熟生。雖疏中有云今若所法，今正取前三介，後三種是傍義釋，不名異熟體。是異體是善、惡，非是無記，故此三種。若前二中，一介是真異熟，一介是六識異熟生，第三是善等三性，通三界也。若法非異熟，有問不遍。雖依異熟起，不名異。不名異熟生者，即是善、惡種別，體非異熟，故其惡皆唯欲界有，遍上二界也。問：其三性中，有及有覆、無覆皆遍三界，如何言別遍？若法有漏依異熟者，乃至有覆皆遍三界，如何言不遍？若心有漏依異熟者，乃至非有覆不同性故。問：此第四解與前第三解何別？答：若前三个即約攝，一切法皆

盡；其第四即約攝，相歸性故。有漏三性種子依第八識故，即有漏三種子與第八識同是有漏性，故三種性即隨第八識名異熟生也。
疏云故具知根名異熟生者，一、遍知四諦理，即在見道，名未知當知。雖見知四諦理，修道更重知四諦理，名已知根也。修道雖而得重知，至學果更知四諦理，則名具知根。今五義中取第一義，唯第八識，不取於餘者。問：此文中即是六介，若法即具六義，如何言五義乎？答：其六義中，今取前五義，不取皆明異熟。若第六義無無異熟，即汎解種、生、轉、變、異、成熟故。或可言六義，不合言五識也。能變義者，此非是能變之中因能變也。不能熏故者，意說即取現行第八識自證分等。第者，能變見相分等。此第八現行識不能熏成種故，人是我執藏故也。
疏云或變易而熟者，此解通等流、三性、種子，皆變易也。依主持業，如第一疏，亦解第三、第四。依主釋，或持業釋者，第三者，異熟類而熟者，名異業因，因即是善、惡業熟；若業果，果即是善、惡業熟；若業果，果即是無記法。若作此釋，即異之熟，依士釋；若異熟業，果即是熟持業釋；若異熟俱在，因亦異，即熟持業釋也。若第四解云或異熟因，異熟因即是善業也。惡等所招異熟果者，是無記異熟之熟，依士釋。其第四解，無持業釋也。
疏云所言異熟生者，一切色法者，色者，弘身、上根、扶根器，皆名異熟生。若言異熟生，皆是有情；四無記、威儀等，亦是有情；若外山、河等，皆增上果；若異熟果，唯是有情；若等流果，通情、非情也。若大乘中，一切等流果皆從前同類因生；若小乘中，唯除初無漏苦諦法忍智，不從因類因生。生義未盡，乃至為三段者，即是問答。疏文中云：於中有三：初有十四行頌半，廣前下三句。即分明此疏文，故言三段也。
疏云：依境、行、果別，唯此世俗諦中分別之故。解云：即此疏云如是次第許於能變下，科文。初有十五行頌廣解唯識若相、若性。若性者，即不是真如名之為性，即約、約所等而有體性。識已了別為行相即識，即後用彼為自性故。問：第二十五頌方是唯識性，何故今者明別十五行頌中亦有性也？答：此言性者，即是識之體性名性，非是圓成性名性也。若言唯圓成實得名性，如何乃言遍計所執性、依他起性？故知依他、遍計雖有性言，即不是圓成真如性，此名如是也。初一頌半明是所執無、依他有，今明圓成性者。問：何意此文唯云一、初行半頌說二性意，即說第二十五頌明圓成，其中間諸頌乏成不論？答：意說頌一行半，前之二句即明遍計性是無；若下四句乃至名第四頌已成，即明依他性有；若第二十五行頌即明圓成果也。

疏云：第二、總為分前八識一、異等義者，准長行文，初明三能變，則已後論文引。如鏡中像喻，水中波喻，俗故相有別，真故相無別，即是第二段八識一一器門也。
疏云三能俱云者，即是彼法安慧義，火辨同解此初能變法文也。
疏云：若則開者，束五受門相應中攝俱心所故。解云：若不可知別開為一門者，即束五受門心所相應門合為一門，為離出不可知故成一門也。十、伏斷位。次謂阿羅漢位捨者。問：其有漏第八識唯是所弃捨，不是染法，故不是所斷法，亦不是所伏法。如何明第八識乃至伏斷？問：答：據實而言，伏、斷、捨三各別。有捨不名斷及伏，謂捨於等；有斷而不名捨伏，謂斷煩惱等；有伏而不名斷捨，謂伏煩惱現行。今者遍而言之，其斷亦得名捨伏，其捨亦得名斷伏。故今第八識雖名為捨，亦通名伏斷也。
疏云所緣、行相合為一門，義相法故者，即行相為能緣境，而界、色所緣即能緣心、所緣境，二相須故，且門明也。前八段若解本識，唯七門也者，八段中若解八本識，唯有七門，除却心所，別五門。唯明心所已外心生，不解本識，唯有七門解本也。十、伏斷位。次謂阿羅漢位捨者，問：其有漏第八識唯是所弃捨，不是染法，故不是所斷法，亦不是所伏法。如何明第八識乃至伏斷？問：答：據實而言，伏、斷、捨三各別：有捨不名斷及伏，謂捨於等；有斷而不名捨伏，謂斷煩惱等；有伏而不名斷捨，謂伏煩惱現行。今者遍而言之，其斷捨謂伏捨伏，其捨亦得名斷伏。故今第八識雖名為捨，亦通名伏斷也。次釋識意名也。後以十一器無漏辨者，後即明有漏十門以對無漏辨，如下文言。然第八識總有三位：一有漏位無記性攝等，二無漏唯善性攝，與二十一心所相應，乃至鏡智遍緣一切法次，故是有漏無漏對辨。論云能藏所藏者，第八現行識能藏親雜染種子，第八為能藏，雜染種為所藏。由如倉實，倉實為能藏，穀麥種是所藏。或本識為所藏，餘雜染為能藏。由如人而麻地中藏，則人是能藏，麻地是所藏處。此法亦爾，則雜染種現行是能藏，由如人也。本識是所藏處，由如麻也處也。故言第八是所藏，雜染是能藏。然第八識與前七識作二緣性：一為彼所依，二法識中種子，為彼七轉識作因緣。七識與前第八識作二緣性：一長養彼種，二為攝值彼有習氣。
疏：非也。大等藏最勝等中即能、所藏。解云：數論中等二十三法藏在最勝冥性中亦有能、所藏。能、所藏而體是一，從冥性生大等時，如轉金作現環玔等。故今賴耶能、所取體別異，則不同彼宗第八識為能藏，種為所藏。
疏云此不別執為其我所及與他乘，名自內我者，此釋自內我。由第七識執內我故，則不別執所也，執我所多依外故；由第七識執為自

我故，則不別執他我故。
疏云若爾，七地已前，乃至我愛不執，應捨此名者，此我執名，約究竟捨；准燈伏滅，不名捨也。
疏曰：本與義為依者，即自相也。義者即是因果，其相即與因果為依也。
疏云二乘有學最初捨故者，有學金剛心無間道時，正捨我執。若言無學捨者，是已捨，即解脫道已捨我執。有學是正捨也，故言最初捨也。
論云：此道能引諸界趣生者。解云：能引者是引業，所引者是識，識則是引業，能招所引異熟果也。
疏云命根眾同分是真實異熟者，此薩婆多師不為果。不爾，種子應名果變異者，此意言果能變者，即取現行自證分能變起見相，名果能變。非初從因所生者，皆名果能變。若不爾者，現現行為因。言成種子果時，其種子應名果能變故者，此中唯取現行果自證能變起見相分，名果能變也。
疏云識由種子，果之所變，識所緣故者，種子既是第八識相分，被本識見分緣故。果者是現行見分，所變者是所緣也。種子相分，見分緣也。
疏云：舉因，舉類果。舉者，善惡業而顯異熟果，舉三性種子因而顯等流果也。若能熏七識得變名者，由七識能熏生種子，故其七轉識名轉變；由七識上自證分變起見相分，故其七識亦名變現變。若前六識中異熟生心不能熏者，唯名變現變。
疏云：唯第六、七種及現行，唯有等流因、果能變者，初地已去無漏種子，若六、七現行識熏無漏種種生現行，唯有等流因能變，即是轉變變；若六、七無漏識變起見相，唯有等流果能變，即是變現，無有異熟因能變、果能變。業別報果亦是有漏果義，名為漏果也。
疏云二種俱名為異熟果，即由如前所說理故者，即前論文依異熟故，問異熟名。故前六識中，異熟得異熟名，則不得總名也。
疏云：若佛果位，八識現得取色。為取色？為異熟？無色、無色故。不得取心、無心，定有間斷故。所以取命根同分為真異熟。如彼頌曰：命唯是異熟遍及後八非色意餘四受一一皆通二。此文意說命根唯是異熟。若憂根及後信等五根、三無漏根，此之九根體不是異熟。若趣同分上，即有天熟。若外山、河等法，雖有因分，即說異熟也。
疏云：彼非等法，雖有因分，即說異熟也。
疏云彼非真異熟，不極成故者，彼薩婆多師計命根同分為真異熟者，即不極成，以大乘中唯說第八識為真異熟也。問：彼計六種轉

識能持身、命，是何部計？更問。謂前、後望為等流果者，此中不約前念現行望後念現行為等流果；前念現行為同類因，後念現行為等流果。據而言，唯取種生種、種生現、現生種為同類因。等流果，即今者現行望現行為等流果者，即是假等流果，不是實等流果。由如命生，得知命根；偷盜，得貧窮報，名等流果；十惡業皆是假等流。今此亦然。然今此中唯取後念現行第八識為等流果，不取前念現行第八識為果也，前念但是同類因故。今此文若言果，即從他生，名果；若言因，即能生他，名因也。今者既說第八識為果者，即約第八現行識從他生也。餘異熟果、士用亦然也。同時心所望此心即名士用果者，此師即約法士用果說，即取心王為士用果。同時五介心所為相應因、俱有因果，此中即不取心所為士用果。何以故？此間唯明第八識現行從他生故名之為果，不明五心所故。種子生時亦名士用者，本識種子生現行時、種子生現行心，定俱時種為同故名俱有因，此即取能親生第八識名言無記種子為俱有因，所生得現行第八識為士用也。亦名增上果者，若約雜亂解者，此中士用果、等流果、異熟果皆得通名增上果也。有取第八識現行識為增上果、異熟果可知者，由善惡業所感得第八識現行，第八識現行亦名異熟果也。

有義有三：除士、用、果。五蘊假者所得名士用果者，前師本識上除有法，士用亦體不是士用。後師士用唯在五蘊假者，人本識則無士用。

疏云有餘三果，可通餘法；唯異熟果，不通餘法。此諦真異熟，故偏說之者，此文即是初師說第八識有四果：若等流果，三性種子各自相引，皆通有等流果；若三性心、心所生有所相望，皆有士用；三性種子生、現，皆有士用果。增上果通一切有，異熟果唯是無記，不通餘法。性唯是第八識有，餘法上無也。故名不共也。若第二師說第八識上唯具三果，無士用果，即有餘二界，可餘通法；唯異熟果，不通餘，即是等流果、增上果。通三性法上，皆有等流、增上；唯無記上，有異熟果。然前六識上異熟生心，雖亦有等流果、增上異熟士用果，以間斷故；又是異熟生，非是真異熟上故。此中不說第八識，以恒相續故；又是真異熟故；又是真異熟故。此中偏說之。此有漏第八心品，乃至恒相續者，此下明果相體，有其三解，即此等第一解，即取第八識現行見分、自證分、證自證分，并取生、今生中第八現行識名言無記種子。彼業他引，故為果相體，不取相分。相分中即有山、河、器世間及五色根，五色根或有間斷，或於今身中眼盲、耳聾等。又相分中，又五色根非是真異熟種子等，及餘七識種子皆非真異熟也。今不取未來生世中第八識名言種子，皆不取之，非是現在果相體故。

或此唯說現為果相，種相隱故者，此文即是第二解也。唯取現行第八識為果相，不取第八識能生第八識名言無記種子為果相也。據實而言，現種俱通果因二相者，此解下三相寬狹有其三釋，此即第一解中最寬也。謂三相體皆通一切法，由謂前七轉現行識與第八識作二緣生性：一、於現在長養彼種，即由七轉識為因，熏成現在第八識中親新熏種子，即七轉識為因、種子為果。其新熏種子能生第八識現行，即種子為因、現行為果。二、於彼法攝植彼種故者，即由前七識為能熏，熏成第八識種別，種別生未來第八現行，亦是七轉識為因、新熏種子為果。種子為果既能生未來第八識現行，即種子為因、現行為果，理亦應言由過去前立七識為能熏故，於現在攝植彼種也。已上即取七轉三性識為因相，所熏得三種種子名為果也。又能生第八識名言種，猶化善惡業為能引故，方引得生第八識名言種，生第八識名言種亦名為果也。即此名言種子果亦得為因，生現行第八識，現行第八識即為果，種子亦得名因。即此現行第八識果亦能為因，意第八識與前現行識亦非二緣性：一、為彼種子果亦得名因，能熏七種轉識因亦名為果，即現行第八從所持種子名為，其現行第八識亦得名種子識；二為彼所依，即現行第八識與前七識及種子等作依持因，餘七識方得生故，即現行第八識亦得名因，其前七識亦得名果。其種子即不是統通兩處，若約第八識與前七識作二緣性時，其種子即屬第八識；若前七識與第八識作二緣性時，其種子即屬前七識也。即如得成所說一切三性等果，皆是此中相所攝。如向所說一切三性因皆中因相相，即取此上來說因果，今此因果以為自相，故三性通一切法。前解自相中以解三相通一切法，即言此此識具能藏、所藏、執藏義故，即與雜染互為緣故，即前七識為能熏。熏成種子時，即前七識為因，種子為能熏，此種子為因能生第八識。又種子生前七識，即種子為因，識現行為果也。即此第八識現行識與他依持因故，即第八識現行識亦得名因，識中種子為果。即此等為果時即名為果，為因時即是因相，合此因果二種即是自相。現種俱通因果二種者，現通因者，識現行子一切法種為依持因；種通因者，識中種子與一切現行為因緣因，諸法現行各從自種生也；種通果者，前七現行識為能熏因，方生種子，或前念種為因，引生後念種果也，故種子通有果也；現通果者，現行本識是果，由自名言種為因生故，或由善、惡業性種因生也。疏中此解只取好。疏中有三釋：第一、釋寬，第二、解處中第三、釋狹。從寬向狹釋。然種子狹，唯業果故。因相亦通一切種子者，此即是第二解。第二解中即果相狹其因相，因相即寬。即此論文中言異熟識為果相，即簡餘善、惡果及七識現行果及七識種子果，皆非是此中果相所攝，即唯取第八識現行及能生自第八識名言無記種子為果相

體，此第八識現及名言種子也。善、惡業所感得故，此第八識現行及種名為業果也。若因相、自相，即通取一切法為因相，合此因、果以為自相也。然今此文三相皆唯取現行識者，即是第三解，唯第八現行識為三相，不取餘也。此現行識從作善、惡業勢力方得生故，故此現行第八識名為果相。今者不約現行本識從親名言種子生。何以故？若第八識自名言種子生者，已同性故，但名等流果，不名言異熟。今者取異熟果為果相，故約第八識從善惡業生，名為果相，即此現行第八能與他作依持因故。此現行第八識名為因相，即合取因相、果相，總名自相也。即一介現行識，若望業招，則名果相；若望能持一切種邊，名因相；若望攝得因果邊，則名自相。唯一切現行識所望不同，分為三相也。今者即取第三轉。何以故？間唯明自第八識果相、因相、自相，首得取餘熏能七識及餘三性種子等，皆名因相、自相耶？故知第一解、第二解、第汎通解一切因相、果相、自相，不唯約第八識為因相、自相。若後第三解，即約第八識行識為因相、果相、自相。若前第一解，三相俱寬；若第二解，果相狹，因相、自相寬；若第三解，三相寬、狹，皆相似也。然此疏中解三相寬、狹，應在後中解三相耳。方疎條三相寬、狹，為此間因解果相，乘文便故，此間明立。若已下，解三相了，方明寬、狹者，文疎遠也。相因相者，謂本識唯持無漏種子；果相者，本識唯從他善名言種子。然佛果本識亦真三生，故為等流果，不被業感，無異熟果以為果相。下文云佛無異熟無記法故，即合前因果二相名為自相。自相無有熏義，無漏種為所藏，無垢識是能藏，故佛果上亦有三相。然佛果相唯有三果，謂有等流果、士用、增上果。若准後師唯二果，謂等流果、增上果，即無士用，無離繫異異熟果。然有三果，一准因中本識為法，若佛果上因相約六因，即有同類因、俱有因、相應因、能作因，亦如因中本識因相作法。三相皆准現行之識所望義者，此文即同前文第三解云相唯取現行，本識變通現種故。下論一切種相乃至諸法因緣皆因相也者，其第八識若現若種皆是因相者，七轉識若種若現皆依本識，本識為依，持因識中種子與一切現行法為因，故因相通種現也。此文說因相通取現行及取種子者，即同前文中第一第二解之。問：何故果通異熟法，因相通耶？乃至通一切法，果唯異熟者，此文即問答前文中第一解也。何故唯取第八識現行識，及取第八識現行識，及取第八識親生名言種子為果相，其因相自相等即通取一切法耶？答：餘法非是業果，真異熟故，故餘法非是果相。體諸法皆為因，因相寬故，通取一切現行種子皆名因相。

疏云諸皆為因，因無別名故者，種子諸法為因緣因，現識與諸法為依持因故，現行識及種子即得名因，更無別名也。若准前解，三相

即有寬、狹。若自相、因相，通取一切法；若果相，唯取第八識現行及取親生第八識名。言種子為果相，稱約互為緣。果相亦通三相一種者，此文即同第一解，即果相等三相皆通取一切法為三相。若因相、因相、自相，即約互為緣。謂七識為能熏，與第八識作二緣性時，其前七識即為因相，所熏種子即是果相；及第八現行識從他種子生，即果相。其第八識與前七識作雜性時，其第八識即能作依持因故。即第八識是因相者，其前七識即是果相。故約互為緣，說果相亦通一切。意說三相一種專通取一切法互為緣者，若現行本識與七識及一切為所依，則現行果亦通因，則識中種與七識為因，即種子識是也，則種為因也。若現行能生長彼種故，令識中種新種生、舊種長，則種子是果也。又能攝植彼習氣故，即六、七識能熏種中攝取當成本識現行，種植今時本識中故，即七識現行為因，本識種、現俱是果是果也。即因亦通果，果亦通為因。若作此解，三相亦通一種，即本識與前七識與本識作二緣性：一、長養習集；二、攝植。彼後有習集，謂為同類因，前後自生故，乃至不能故，餘無此因者。然第八識若約為果相時，即約從他生也。今者此中第八識若為因相時，即約第八識能生他也。今者因相中說第八識為同類因者，即約前念現行識望後念現行識為同類因，即前念現行識為同類因，後念現行識為等流果。今者即取前念現行識是此中因相，為能生後念識，不取後念識，後念識即是前果相攝以為從也，前念生故。其第八識亦為俱有因者，即從自親名言種子生現行第八識故，若雙取現行識及自名言種子為第八識故。若雙取現行識及自在名言種子為第八識因相者，可言從名言種子生第八識現行識，即種子為因、現行為果，可無違也。若約唯取現行第八識為因相者，其八識即無俱有因。何以故？凡言因者，能生他故名之為因，從他生故名果。今者第八識現行既從他種子生，即種子因現行為果，此乃顯第八現行識即為果相，即失因相之名故。今者若唯取現行第八識為因相、為果相，即失因相之名故。今者若唯取現行第八識為因相者，即闕俱即因，不得約從種生故。又第八識為因相者，即闕俱有因，不約從種生故。又第八識現行識不能熏成種子，故闕俱有因。唯取現行第八識為因相者，唯有三因：俱有因、同類因、相應因、能作因。同類因，前念能生後念，現行第八識故。亦有相應因，第八識為相應因，能生同時五所，同時五所即是士用果也。若種子望現，唯有俱有因；若現行心、心所，得有相應因。俱有闕相應因者，如二人連手渡河，若彼人欲倒，則此人損恚，不令倒他。心、心所亦爾，心王、心所更互相扶，不令斷滅也。俱有因者，如多人夜行，若遇賊共行。心、心所亦爾，若遇境共緣也。亦有能作因，其現行第八識中能持種子故，第八識現行與諸法作依持因故。若相

濫解者，其相應、俱有、同類因等，皆得名為能作因也。今者不約相濫解故，離前三因外，別立能作因。其現行第八識即無異熟因，異熟因即是善、惡業，其第八識體唯無記性故。今疏中即雙取本識現行及親名言種子為因相，故有四因：俱有相應因、俱有因、同類因、能作因。今此中言俱有因，即約親名言種子為俱有因，能生現行第八識故。即現行望自名言種子為俱有因，由如大生望八法是俱有因故。然大生能生八法為俱有因，如種子生本識現行亦是俱有因，非為種子望現行本識，現行本識不能熏成種子。其種子望現行有俱有而非因，由如小四相望本法雖是俱有而非因故。其小四相不能生本法，以疎遠故。今者亦不取識中餘種子能生前七識為俱有因。若此中約識中種不生前七識為俱有因者，即引如小四相望本法俱有而非因，其喻不成。何以故？前七識却能熏成種故、種子故，故今者唯取名言種子生本識現行說也。大生望大法，即成俱有因。八法望大生，五因、三非因，謂本法、大住、大異、大、大滅、小生，此五法皆生，故三非因。若小住、小異、小異、小滅不能生，生大生故。乃至大異、大住、大滅望八法等得，皆准此知。若法望本，餘八即是俱有因。若八法望本法，即四因、四非因。四因謂大四相，能生本法故。四非因者，謂小四不共，生本法故，如前應知。若餘因，通餘七識上言若能作持因種、能持種，若餘七識上若能作持種因，唯本識有，餘法無也。故知不共名為不共，餘法皆不能持種子故。言今約於能作因中辨持種是不共故，其
疏云非種望之，四小相望本法故者，非種望之者，非是種子望現行，現行識不能熏種故，唯俱種子生故。若現行望種，則因也，以是從種生故。餘七識三性種子望本識，如小相望本法，體雖是俱有，而非因也。若小四相望大四相，是俱有因，小生生大生故。小生望本法，俱有而非因，小生不生本法也。七識種子、三藏種子亦爾，望識雖是俱有，因有而非因，此等種子能生本識，非是因也。問：何故第八識無遍行因生？答：遍行因唯是染故，第八識唯無記故，故第八識不可從遍行因生。遍行因者，如薩婆多說十一種：一者、苦諦品無明；二者、集諦品無明；三、苦諦品疑；四、集諦品疑；五者、苦諦品邪見；六者、集諦品邪見；七、苦諦品見取；八、集諦品見取。苦諦取三：一、身見；二、邊見；三、戒取。總成十一。此十一法遍與五部煩惱為因故，能緣一切染汙法故，名為遍行因也。問：何故不取滅、道二諦品煩惱？答：滅、道諦煩惱唯緣出世無漏身始起故，苦、集品煩惱遍緣世間染行起也。世人等多緣染法起煩惱也，所以不取。滅、道諦品煩惱滅，何故不起餘煩惱，而起無明、疑、見等？答：餘貪、嗔是鈍，此見等是利，所以不取，餘癡通利故也。對法論解遍行因，言由貪起時，嗔亦增長，

則貪為因生嗔也。如世人貪財不得，則起嗔心也。對法釋遍行因，不及薩婆多、俱舍論。
疏云：於十因中隨義可解者，十因中親疎令說，通有八因。取觀待因，如欲遠行待[月*布]等，如觀待藉第八現行識，餘七待轉識方得生故。以次又取攝受因，攝受因中有根依處，本識與前七轉為通依相故。又似同事因，攬前因法皆同事故。不取二不相違因，通一切法故。此上四是疎因也。若說本識是依持因，說是依持因，說是依持因，說是現行識，則唯取此上四因，若兼說取種現令說。又取引因，於中有名言種故。又取生起因，亦有親因種。又取引發因，於中有親種。又取定異因，亦有親種。又取定異因，亦有種。若不相違因，同事攬前法作，此後二因通親故。十因中乘本識通攝得八因，唯許隨說因、相違因。今本識為依持因，正本識為依因，正取親待攝受中少分不相違四因故。此四皆是現行識，持種不共也。於十因中隨義可解者，其十因中即取攝受因，攝受因中即取根處，即由第八識為通依為根，餘七識等方得生故。又攝受因中亦取住用依處，即由第八識疎為緣，餘得生由。如各直有表上種為作用依虛，若又功力即是士用依處也。亦取定異因，定異因中即約一身同起同界類故，即性寬而界狹。其定異因中即除異性相，招善惡業，招得異熟因。其第八識亦在其中，亦有同事因、不相違因。不相違因攬前因為體，故十因中唯取四因，謂攝、攝受、定、異、同事、不相違也。其十因即是大乘義，若六因即是小乘義，謂依持因、生起者、依待者，即是宗中方便因。下文亦有上因，謂方便因、生起因。此問二因，是彼下文中二因也。然第八識、現行識，現行識亦有依持因，本識現行即與前現行七識作持因法故，餘七識得生。又識中能持種故，若識中種子作生因，由識中種子能生諸法故。但現行識為諸法持因，識中種子與現行法為生起因，且是且相且名不共，餘餘法無此二因相也。又且為清淨種，為或等流果者，然本識中亦能持清淨無漏種，如前說本識亦為同類因、等流果，等本識現行等得果，望自無記種是同類因、同類同，望果為名，與果同類，故此流果望同為名，與因齊等無相似也。即識體，即眾多別義也。以自證分但有三義者，問何其不相見分，證自證分是識體法持種也。若證自證分，即是義也，說有也。故下能緣所緣重果之中，即假說有，說證自證分，故此中持種即不用證自證分也。
上來雖言能持法種與法為種，仍未盡理者，上來即明第八現行識能持他一切種子故，即能持從所持為名，即說此第八現行持之識名一切種是其因相，仍未明所持一切種子，一切種子與名自現行法為因故。故今已下論文，即明識中持一切種子，一切種子與他諸法為因也。

疏云不爾，法滅方有用者，若因果向異者，應因滅已，後果得生。而彼但言種望現行法，乃至此亦體用者，若本識是體，種子是用，即體用門；若體是因，所生現行是果，即是因用門。然瑜伽中但種望現行因果門，彼瑜伽中種子望現行，即是論中因果；彼論中唯有因果義，即無體用義門。非唯種子望本識義者，即本識義者是種，望第八識是體用義，意說瑜伽中即無種子望本識體用門。此論中既言體用，因果理應爾，即有二門，謂因果及體用門也。

疏云如生望法，非一、異者，生者，即是生等四相法；異者，是有為能、所相相，故非一生。離有為法體，無別種生，故非異也。

疏云：然法非果，生非是因，乃至或種上立者，法者，謂大四相、小四相等。此文破薩婆多宗。生相即是因，所生有為法體大即是果，大生生八法即是俱有因，乃至大四相更互望八法，皆俱有因。若本法望八法，其本法其亦是俱俱有因。此疏中亦應言：能法非生，應是果。若小生生大，即小生為俱有因，大生為果。餘三、小四亦然。今破云：我、大乘生非是因，法非是果。生法義，向現行上假立，或向種子上假立。生等只是法體上假生法，不是因也，不同種子是實有為諸法因故。

疏云：此安慧等。難解云：安慧見相分，俱是遍計所執。雖立一識種子，既是相分，故是假也。

疏云蘊、界等通真、俗故者，其蘊、處、界即是二俗諦取收，亦是第一真中所攝也。

疏云：又依瑜伽等，勝義唯一，乃至真唯勝義者，解云：彼論唯立一重勝義，謂非安立，即是一真法界。若立四重，真二空門亦通四重俗中有。既立一重，則真唯勝義有。彼論立四重，猎俗種子唯俗中有，即是第二世俗中攝。

疏云：若非安立唯一種，此即諦唯，不通真故。若立四勝義，此是實唯，勝義諦中假故。解云：若彼論立有四諦真種子，則亦通勝義有。彼論既唯立有一重勝義種子，不通勝義有，即有且二唯。諦唯者，種中唯，世俗諦中有，故名為諦唯種子，不用通勝義有也。彼論立四重俗也。若立四重勝義種子，則是第一、第二勝義中攝。其第二立俗蘊、處、界種子，其第三俗中唯除滅諦，餘之三諦皆有種子。若集諦即有有漏種子，若道諦即無漏種子。若立四重世種子，則是第二世俗取收。其第一勝義蘊、處、界皆有種子，其第三勝義既除滅諦，餘之三諦，餘之三皆有種子。實唯者，種子唯於俱諦實，故名實唯。若在四真中，種子是假，虛幻法故。初勝義如幻性，依他起法如幻化故，故初勝義即是假也。第二勝義因果亦是假有，如何因果性名為假也？即此論中言：觀現在法上有初相故，即於現在法上假立曾 因，對說現果。又觀此現在法有，引彼後用故，

即於現在法上假立當果，對說現因。即因果皆是假也。若二定一，是見虛無體，亦是假立者，唯第四勝義，勝義而是實也。故種子唯俗諦中得實，名實唯也。立量真俗，則有此實唯。
疏云：不可見分，初受餘熏種，後便依自體分住者，此文破護月師。彼種依見分，初受餘熏種，後便自證分住，異此文破解種也。
疏云：若爾，即無證自證分者，若見分緣自證分體爾者，即不須立證自證分。何以故？見分緣自證分也。
疏文且說緣種隱器色，不論瑜伽文，非盡理也者，此彼自說生無色界，亦許緣下二界器世間色等。瑜伽但言生無色者，第八、唯緣種者隱器色，不論無色，亦無緣下界色。彼論但言緣種子者，非盡理也。即此下論文，一切有情業增上力共所變，即是此師。故知上界緣下界色也。即彼自文，義不正也。
疏云：生無色者，第八唯緣內種子者，依自證分所緣境說者，護月師釋瑜伽文也。彼論但言：生無色者，第八唯緣種者，以種子依見分住，自證分緣種以為境。瑜伽約此道理，說第八唯現種。若約第八識見分，亦能緣下二界器色也。彼論不約見分說，但約自證分所緣種子境說也。彼論不盡理也。
疏云既爾，生無色不還聖者等，第八見分緣何為境？必不當生欲、色界者，此文即護法緣，故護月師也。異生修生欲、色界，變下界色，第八見分緣之；不還聖者更不生欲、色界，不變下界色，第八見分緣何為境？護月答云：聖者雖不生欲、色界，還許第八見分緣下界色，即是功能差別門說，非依體門。性唯無記，如前已說者，然此中其因、果俱有善等性故，亦名等善，即約種子隨能熏因及所生現行果故，即說種子通三性。若如何攝相歸性門，種子隨第八識是無記性，即次前論文云諸有漏種子異熟識體無別故無記性攝，即是攝相歸性門。又如下文言諸種子者，謂異熟識所持一切有漏諸種，此識性攝，故是所緣，且是攝性歸性門。因、果俱有善等性故者，即約新、舊種子說。若新熏，即因、果俱有善等性；若本有種，即果有善等性，而無能熏因。
疏云等起善等即是種子此三性同者，對法論說：現行是善，所熏種子亦是善。此種子從前善現行生，故種子即是等起善也。不善種子、無記種從惡現行生，故種子即是等起不善；從無記現行生，故種子即是等起無記。若薩婆多無表色得四相及身、語，皆是等起善；從善心引發，故心是善，所發色等皆善也。不善、無記亦爾。若法爾種，前念同類因本性是善，後念等果是善亦然者，此疏文太繁大也。何以故？種子但約因、果是善、是得明三性，何假種子熏令其增長？雖有漏因增上緣中為果增長，然亦名善者，此中意說：在資糧加行中，但由有漏皆聞、思、慧等傍資無漏種子，令漸變

異，欲增長生現行，即因有漏聞、思、慧為因故。又是善故，令所資無漏種亦是善法。疏中若作此解，即不盡理，而有違妨。難曰：由有漏聞、思是善故，即令所資無漏種亦是善者，亦應由不善業傍引三惡趣名言、無記種子而生現行，即能引之業不善，即所引之名言、無記種應亦成不善。又由福行、不動行感人、天名言、無記種子令生現行時，其能感之業既是善性，其所感得名言、無記種子亦應從能感之因亦是善性。又難曰：由聞、思、惑等善而為因故，即令所資無漏種子亦是善者之亦應傍資聞、思、慧等是有漏，其所資無漏種子亦應成有漏。故知疏中所說非也。但約因中無漏種子所引，故因果亦是善。又貪人見道已去所生現行是善故，又能熏無漏是善故，其無漏種子亦是善性。

疏云：順理違生者，無漏法順善法道理，違生死惡法也。

疏云此除佛無漏，即齊義者，佛位能依種子、所依第八識，同是善法，則不是異性、相依，故除佛。若餘十地菩薩乃至二乘，皆是異性、相依，即齊義也。意說異性、相依，如眼等識通三性，眼唯無記，今從所依為名，即名眼識。若第八識是異熟無記，無漏種子體無漏，即無漏種依他第八異熟識故，即從所依為名，名異熟種子。即此無漏種子異性、相依，與眼識異性、相依義齊也。名、義齊解。而齊義者，但約無漏，由熏習力轉變成熟，名為異熟，名不齊也。(前抄)問：前明諦變唯中，其種子於世俗、勝義中，何諦所攝？答：種子即是不勝義中攝。第二、世俗中所收曾 經熏習氣者，即約發心已去，在資粮加行位，由聞熏習，令無漏種增無漏種子，名曾 經熏習。若未發心者，即無漏種不增長，故名未經熏習。

疏云：又前解通已熏、未熏，乃至有不許故。若前解，論文異性、相依。若十地菩薩無漏種子，若已熏，若未熏，皆依異熟識。若論文，後解轉變成熟。若護月師，唯本有種家在加行位，本有有漏種生現行時，亦能熏成種，本善無漏種增違。轉變加行位入見道時，即本有無漏方能生現行；入初地起無漏現行，唯資有種增，更不新熏成種。若難陀，唯新熏種家即加行位，由數數多聞熏習，令有漏種漸漸殊勝。轉變加行位滿，見道初生時，即有漏種轉成無漏法，而生無漏現行；若第二念已去，即無漏現行而熏成無漏種子。若護法師，令用新熏本有種家在加行位，由有漏聞熏習資無漏種，無漏種由熏習轉變。初入見道時，即從本令有無漏現行；入初地已，起無漏現行時，亦能資舊無漏種文，亦能新熏成無漏種子，方始生現。今此論文中，後解三家皆除熏習，無有諍也。若法爾，本有家次難陀不許也。若言熏習三家皆許，前約本有等義，此約新熏等義者，前解雖名異熟，如眼識等，即唯約本有無漏種子說也；後解或無漏種乃至所攝無種等下，即約新熏種解也。

疏云此經名無盡意者，即是無盡意菩薩所說之經也。毗婆沙等前分亦有此文，即亦引此無始時來有種子界，如惡叉聚法，亦而有經文。問：毗婆沙中既不許有種子，如何彼論解此經文？答：彼解此界字，不約種子也。彼處解有種種界者，謂三界、十八界等，名種種界。

疏云：阿毗達磨經者，法也，即是對法經。此合二經。前者引毗達摩經及無盡意經，名二經也。有漏淨染熏於有漏，乃至無漏種增長者，此文即是護月，唯世本有種有漏染。如起貪現行時，即熏舊貪本有種子，心心增違，不別熏種也。若起嗔等亦爾。有漏淨者，若起有漏生得善現行，生得善現行亦熏識中本有生得善種子增長，更不別熏成生得善種子。餘福分善亦然。有漏淨熏無漏種者，發心已成資粮加行位中，由起有漏聞熏習加行善現行故，即熏本有無漏種增長也，更不熏成無漏種子。

疏云：又第三卷次前上文者，此論諸有情類無始時來，即是瑜伽第三卷，此處引二文即上，故論文前有此後文也。云三種菩提種子者，即是聲聞菩提、獨覺菩提、佛菩提也。

疏云：此中意說有漏、無漏並有名者，此文即釋論文具足字。若唯有無漏種者，論則合云半具、半不具足。有漏種皆具有，故論言具足。

疏云有漏無漏合法爾經者，本有無漏種為曾 來未起故，則多論諸經論文明有本無漏種也。有漏本有種為無始時來數起故，則諸經論不說本有有漏種。以理言之，經中即明無漏法爾本有種，亦合有有漏本有法爾種。唯明無漏種者，意合二法爾本有種一處明之也。入楞伽者，如來入此楞伽山中，為諸鬼神說法。善勇猛般若即善勇猛般若、光讚般若、放光般若等，各別化一化而流行。若新譯經中，其善勇猛般若、光讚般若總譯入大般若經中，總一部有六百卷。此地獄成熟三無漏根者，即是未知、當知、已知、具知根。彼有六處言者，即是前無始法爾六處殊勝。如上通證有漏之經論者，即如前無始時來有種種界，即通總說種種界，即總相攝得善，有漏無漏種子亦在中。若更有取熏成熏，一者唯新，若更有新熏，則是本有種。或唯熏者，則是唯有，是唯有熏成立本有種。比量齊故者，量云後念七識定能熏新熏種，因云能熏攝故。由如前念，故知前念後念皆種子也。

疏云：法爾新生者，非是法爾本有種也，但依法爾道理，一切種子法爾新熏生也。

疏云：謂華在熏芸藤乃至而是本有者，即是攝論立新熏種，破本有師義，不是立習集而不熏芸藤。意說世上香集至芸藤之香集而是本

有，必由瞻蔔華熏苣藤，方始有香集種子，必猶熏生，非是未來有體也。
疏云：外或無熏習者，如上屎、苣藤也。非內種應知者，內種定有熏習，若無聞、思、修熏習，而得入見道及得成佛果者，不應道理也。又如彼論：
疏云：作不作得，乃至依彼熏習者，如人作穀麥等，則不得禾稼，名失；惡菓等不作，則得生，名得。即作而不得，不作即得，名過失。過失故，即相違也。何以故？外種內為緣。由內種有福德業，外種作者皆得，不作者不得；由內種無福德，雖種外穀麥等種，作之則不得。何故有此內種業？由依彼熏習。由彼人前世若熏習福業，內種還有福德業；由彼人前世熏習薄福德業，令內種無福也。由種有福無福故，則合外種作得失也。從炭牛糞毛生者，咸牛糞多年在於孔中變成藕根，能生青蓮花也；非是田裏生者，名青蓮花也。今言牛毛能生蒲者，即二釋：一云、或是牛脊背上毛吹入孔中，多年能生蒲也；二云、或是牛毛菓，其菓莖葉細，狀似甘沙菓，其蓮在於孔中能生蒲也。其以名言等三種熏習總攝一切有漏法盡者，此文即是唯立新熏師義。此師意說：若未得入聖，在凡夫位中，無無有本無種子；至世第一法已去，初念取從有漏種而生，無漏現行，故在凡夫位。其三熏習總攝一切有漏種盡。據實而言，約第三師正義者，其三熏習總攝一切有漏、無漏種皆盡。若我執熏習、有支熏習，唯是有漏；若名言熏習中，總攝一切有漏、無漏種皆盡也。
疏云等流正法，正法從法界平等真如緣出，從正智等次第生故者，猶佛有大定故，遂起根本智證真如，從根本智流出後得智，從後得智起大悲。大悲觀諸眾生，即起化身八相成道，說十二分聖教。此教法是真如家互等所流出，想相隣近。由如智遮真如，能斷惑。若有聞此教法，伏煩惱，共真如相似。由聞此教，遂熏得出世心種子性。此法取此文者，意證由地前聞熏習有漏種子，而得生出世無漏心也。如十力中種種界智力，能緣本識中種子。若餘智力，不能緣種。若十地菩薩，皆不能緣種子，唯緣過去、未來、現行善、惡業果。菩薩等無有種種界智力，故不能緣種子，二分等亦不見種子。
疏云：五十二、說從真如所緣緣種子生者，佛證真如所緣緣種子生者，佛證真如所緣緣故，生根本智，後得大悲，乃至等流教眾生等此教法，遂起聞、思、慧等熏，成出世種子也。等流教法等有二釋：或等者，等取大定、大智、大悲也；二云等者，相似也。真如能斷煩惱，聞此教法能伏煩惱，故名等也。
疏云：解有利鈍，於煩惱障中性習集差別故者，聲聞鈍根，獨覺利根。聲聞作四諦觀等眾，獨覺作十二緣因觀樂寂靜。若部行獨覺，

遂有須陀洹等四果。若斷或法用，皆共聲聞等相似。若麟喻獨覺，斷惑有一百六十心。何者？是取四禪為四地，四無色約四地。此八地中有八九七十二品煩惱，斷一一品惑，須起二心，隨無間、一解脫，都合有七十二無間道、七十二解脫道，都計合有一百四十四心。又取見道苦、法、智等十六心，并前一百三十四心，更有見道十六心，合有一百六十心。若麟喻獨覺，斷或智一生得，則須次第斷，不得越地。若佛成道，有三十四心，先入見道十六，斷見惑盡。既離欲界惑，直越四禪、三無色、七地，直至有頂地。有頂地有九品惑，須起九無間、九解脫，斷九品惑，有頂二九意，總十八心，并見道十六心，合有三十四心，而得成道。亦是一生前七識，即種子生七識為因緣性。若第八識望前與七識為彼種，種子即屬第八識。二為彼所依，即第八現行識與前七識現行及七識種子為依持因。若第八識現行望前七識現行，唯是增上緣。

論云生蘊處界功能差別者，問：處界中既有無為，如何云生？答：一、為彼種子者，即第八識中種子也。

疏云：一、於現法長養彼種者，自長養七識，能新熏成種，故名長；又前七識能傍資舊本有種，故名養。

疏云：二、於後法攝植彼種者，即前七識為能成第八識見、相分種，種中攝得第八識現行，此種能生後法第八自體見分、相分。前七識與第八識種子而作因緣，又所熏得種子生前七識種子，亦與前七識而作因緣也。若能前五識及與五識同時異識緣五塵境，即熏成第八識相分種；種子生時，即前五識同時意識緣五塵境，即熏成第八識相分種子；種子生時，即能生前六識相分及能生本識相分。若第六識、第八識見分、自證分時，即能熏成第八識見、自證分種子；此種子生時，即能生第六識見分等，亦能生本識見分等。若約熏名言種子，即三性心中皆熏成種子，皆得名名言種子。若見分心中所熏得種子，此種子能有勢力為善惡業，能感異熟果等。其無記名言種子，不能能自熏，要藉他善惡心相分中熏成種子。此所熏得無記名言種子，必須隨世生現行。若善惡心所熏得種子，即前前云熏得種子，後念即能生現行，即如下文許五後見緣前相等，即其事也。所生為果，即顯互亦乃至影略顯也。然此頌中更互為果性，其果即顯互亦能為因，亦應頌云更互為果因性。然頌中亦常為因性者，意顯此種子、現行二法，即能更互常為果，顯離此種子、現行外，更無少許法為因緣也。故常上則有亦字，於果上有互字，即亦應云更互為因性，性為果性影略也。第三、釋頌顯前徵者，即釋前頌以顯前徵難也。既為能熏亦所生故者，前七識亦為能熏成種故，前七識亦為所生從種子生故。

論云：亦如束蘆，互相依住者，即本識現行相依而住也。

疏云：又此中望體，因緣體盡者，此中上望異熟為其因緣，即種子生、現行生，種子則攝因緣體總盡也，不望同類說也。若望同類果說，則有種子生，種子亦見是因緣也。汝言諸法各但一種，若異熟因緣果，乃至應為因緣也。此文但總相由難意，次下有其二難也。
又汝若言乃但令增長為因緣故者，此即第一難也。此第一解即是
疏云：解：汝若言：若業現行後一个業種子，其異熟果現從一个種子，其異熟果現行不能自熏種子。即由現行善惡業起時，即能熏自本有業種子，念其增長，即善惡業現行起本有業種為其因緣。又由善惡業現行起時，亦能傍熏異熟無記名言本有種子，令其增長，令有勢增生現行。今難曰：善惡業現行熏本有業種子令增長，即說善惡業現行望本有業種子為其因緣，其善惡現行亦能熏異熟果名言種子令其增長。其善惡業現行望名言種子應是因緣，由如現行業望業種子故。或後業種增名言種應因緣者，此第二難。二難即是三藏法師解也。又汝若言：由善惡現行起時，即能熏自本有業種子令其增長為因緣也。此本有業種子即得增長已，其業種子又能傍熏資異熟果名言種子令其增長已，其業種又能傍熏本有業種子增長。惡善惡業現行望本有業即是因緣意，業種子能熏資異熟名言種增長，其業種子應是因緣也。然前解異說：由善業現行熏本識名言無記果種增長，善業現行亦熏自業種增長。今難云：善業現行熏本識名言種
增，善業現行望本識應是因緣性。如熏因業種相似，善業現行熏自業種增即是因緣，惡業現行本識種亦爾也。後解意言：由善惡業現行熏自業種增長，此被熏增長業種。又能傍資增本識名言種增長，應名因緣，此被後是正也。
疏云：若爾，設俱新熏、俱取、新起，俱名因緣，並新熏故者，此文唯本有家。問曰：名言無記種是新熏，善惡業種上是新熏，二个種子俱名新熏，一時熏故，如何名因緣？此難不齊，乃至無記種子故非因緣者，此人即是答外難也。必先熏得無記名言種子已，後時起善惡業現行時熏成種子，即善惡業現行時熏成種子，即善惡業現行望自許業種子為其因緣。此業種子既是行支，即體能感得一具五果名言種子果，故業種子是不盡理也。應云三性心相分中皆能熏得無記名言種子也，即威儀、工巧、法執心相分中皆能熏得無記名言種子也。但除業也，異熟無記心不熏成種也。
然觀本熏，後解為本者，然前疏中第二解，或許業種增名言種，應是因緣者，此疏文即是三藏法師解。又解云：後解即是本有師家之本意。此中有種乃至有新起種生故者，此文即是護月師難也。若別有新熏種子，即現行熏成種為其因緣者，應一切時常從新熏種子上生現行，其本有種子應永不生現行，應常本有種子，唯應種子生種子為其因緣也。有新起種生故，此義思者，此文答外問，或有新熏

種逢緣，令唯從新熏生現行；或本有逢緣，合唯從本有種生現行；或有新熏本有種逢緣，令即新熏本有種合生現行，亦無過也。以然生種乃至彼非因緣故者，若種生種、種生現為一其因緣，即新熏本有種皆相似故。若現行熏成種子為其因緣，即唯新熏種子有其因。若初唯本有種子家，現行不能熏，故現行望種子不是因緣也。

疏云前違理，後違故者，前引諸法於識藏等文，是違理難。論云又諸聖教說有種子由熏習生等，即是違教難。如何有漏為對治因者，對治煩惱，何以說有漏法作無漏法因？然有漏亦是所對治耶？

疏云此初無漏許無因緣者，亦有何妨者，初入見道，初一念無漏苦法智忍無有因生，至第二念則取前第一念為無漏因，故初念則無因緣，至後念無漏則有因緣，故苦法智忍名為曰一剎那。此一剎那無漏無因生，故此一剎那。答：六因中唯有相應、俱有、能作因，體是淨故，無遍行因；新智故，無同類因；無同類因故，亦無等流果。若已後無漏，亦容有同類因也、等流果也。此師義狀，以薩婆多剎那，彼宗有五種法：一、長養，二、等流，三、異熟，四、剎那，五、實。小乘初念苦法智忍，無漏不是色故，則不是長養也；從先已來無有無漏為因，故不從同類因生，不是等流；體是無漏善、不是無記，故不是異熟；體不是無為，故不是實。唯名剎那，則初念見道忍，然無漏善法智忍生。若已後念無漏從前苦法智忍生，則有同類因，後念即有等流也。若大乘見道，取本有無漏為等流，則有因緣也。入初地，初念新熏無漏種子，有第二念不生現行。何以故？解欲界苦諦智種子，則不生緣上界苦類智。何以故？道各別故。乃至修道亦不能生現行，以是見道種子不生修道智也。此種唯增長故，即是轉齊家人種子有三品故。若轉狀家義，至後修道，此見道新熏種子亦能生現行，以是種子唯有一品故也。乃至至無學位，即轉修道種子生無學道。

疏云：此中亦有有學者等對俱生有漏者，今此論文亦將佛以難彼。若轉有學聖難彼，今煩惱却生，亦得上有無漏而生有漏，即如用無漏業為因而受引生死是也。

論云：若被他將變易，身無漏生有漏為難者，名難解也。

疏云：善等應為不善等種子，小乘可爾。為同類因者，疏主錯引也。小乘宗無善與不善為同類因，唯有不善法得與有覆無記為同類因。亦如執身邊二見，有覆法起嗔等。薩婆多、毗婆闍者、婆提、分別論者、錯解義者，總名為心溷師也。不善則為同類因，或有覆身邊二見，與嗔等不善為同類因。心溷師者，即是論云客塵於根者，此類可遣可知，名之為客；無漏之法不可遣者，名之為主。

問：煩惱可遣可知，其煩惱即名塵；客煩惱可遺可知，其煩惱即名不客塵煩惱。其二乘入見二無餘依時，其道亦見可遣可知，應聖道

名客塵耶？耶無垢稱經，今有此說者，彼經亦云心性不淨土客塵煩惱，又云心垢故眾生垢等文是。若言前無漏體滅，後無漏體主者，此疏文錯也。應云前有漏體滅，後無漏體生也。
疏云：此應數諸師直善，各有幾種？如別抄說者，若大乘師立十一種善，謂信、漸等。若薩婆多立有十種善、不善，不立有無癡善根。若大乘部立有三種善，謂無貪善根、無嗔善根、無癡善根。或立一善，或立二善，乃至或立四善等。如論文：法有四種，謂善、不善、有覆無記等。疏文中解疏文：若如色、聲善，無信等者，色、聲是等起善，故無漏等也。答：是不相應，亦非心性者，若不相應中得四相等，是許現行有漏心性，心性淨故。如佛等聖者，問佛是也。等起善，亦無信等相應。
疏云此言雜染，此言通一切三性者，若言雜染，則通善等二性；若但言染，則唯是不善、有覆無記也。有有漏心性，如何今者明有漏心性淨為因，將佛為因喻，其因於喻上不轉？答：佛元無有漏心性等。若依疏中比量，即有過失。今應改疏中比量云：諸異生位應無漏現行，許心性淨故，如佛等聖也。無過失。
疏云：其對論第十卷三轉依中解心轉法者，三轉依者：一者、心轉依，即真如是心性故；二者、麤重轉依，即是所對治煩惱；三、道轉依，即能治無漏聖道。
疏云：勝鬘經具說此義者，亦云自性清淨心。
論我說心體非煩惱，故名性本淨者，問：心王等既通不善性，如何名性本淨？答：然六識心王及遍行五、別境五、不定四等，雖通三性，以體非是煩惱，故惡心王等三性法，總得名性本性淨。
疏云：四、瑜伽五十四說心所等亦爾者，如遍行別境等及四不定，此十四心所體非是煩惱，亦名所清淨也。
疏云：後熏成種，謂人見道。亦如無漏有本有及與新熏者，初入見道，初念現行熏得無漏種，此新熏種至第二念不生現行。何以故？初念是行或無間道智種，後念能證理不將斷，或智種子而生證理，智現行斷或證滅智各別故。此初念新熏種至後多時以去方能生現，總得名性本淨。聞正法時，由現行有漏及自因緣所熏有漏種為增上緣者。問：今者為有漏現行能資無漏種，為是有漏種子能資無漏種，為是有漏種子能資無漏種？答：若資粮加行位中本有有漏種子，即不能資無漏種子令增長。以無始來雖有本有資粮加行有漏種子，皆不能資他無漏種子令增長者。今者即資取資粮加行位現行及新熏種子，此現行及新熏種子有勢力，方能資他無漏種子令增長。今說新熏種子能傍資他無漏種令增長者，由如前有漏善惡業能傍資他異熟無記名言種子令增長者，此亦如是也。問：其轉齊家，佛身

中成事智、圓鏡智本來是上品，如何名轉齊(云云)？問：餘二乘異生身中三性有漏法，如何得有轉齊滅？答：已下
疏云決定擇分善亦是有漏，乃至各別故者，謂在地前加行位等，由聞教法，有漏聞、思是能熏傍資，令無漏種漸增長。有漏聞、思慧為能增長種，亦名有漏；無漏種是所增長，亦名無漏。二種各別也。
論云：感勝異熟者，即是資粮位所作善，能感人天七遍往來勝異熟果。此文不約反異身十王果起，名勝異熟果也。若對法論，粮加行位多說二乘也。若唯識論，資粮加行位多說菩薩也。或總說感勝異熟，不須分別大乘變易身十王等，小乘七返勝異熟也。
疏云：瑜伽第五十一卷說感總、別報果者，若小乘解，於資粮位通感總、別報果，於加行位通感總、別報果，在加行位感別總果。若大乘釋，於資粮位通感總、別報果，在加行位有二說：一云、唯造別報業，能感別報果。若在資粮位，迷因、果，可造總業報；在加行位，不造因、果，不造總報業。二云、通感總、別果。何以故？論文既言論聖、有學不共無明以永斷，不造新業，但說聖人不造總報業，不說凡夫不造總報業。在加行位既是凡夫，明知亦能造總報業。又准緣起經中，若內法異生若放逸者，即說三種無明為緣發行；若內法異生不放逸，即說隨眠無明為緣發行。行即是十二支中行支。若業能感總報報果，可名行支；若唯感別執果，不名行支。既言發行，明知行位能造行支總報業也。若得四果已亦能造別報業，即如羅漢捨衣鉢而退得命行，皆是新造別報業也。至資粮位即資粮本有種子生，至加行位則加行本有種子生，因不相雜也。第一然實正因緣解者，即前論文云：無漏性者非斷攝，與出世法正為因緣。第二熟勝增上緣解者，即論文言：此正因緣微隱難了，乃至方便說為出世心種。答曰：約有漏行有上中下者，然解脫分位是有漏下品故，能資有漏是下品故，所資無漏亦是下品。若暖頂位是有漏中品，能資有漏既是中品，其所資無漏亦是中品。若忍世第一法是上品故，其能資有漏既是上品，其所資無漏亦是上品也。
疏云：若據唯本有及唯新熏，乃至作中品等故者，此唯本有、唯新熏家種，唯有一品上、中、下品。無漏種被熏漸勝，即須滅却下品體，而轉作中品種；中品種被熏漸，則滅却中品體，而轉作上品種。若作中品時，下品則滅也；若作上品時，中品則滅。此品名轉滅，滅中、下成上也。
疏云：今第三師有三品種，即轉齊義者，是新熏本有合用之家，種有三品：由下品無漏起，即資中品種殊勝；至後中品種生時，中品種亦能資下品種力殊勝。下品與中品氣力相似，唯中品種能生現行，下品種子氣力殊勝，不能現行也。由中品無漏種起現故，彼能

資上品無漏種增感；乃至上品無漏種生時，便能資下品、中品種子氣力殊勝，與上品種力齊也。准上品無漏種能生現行，中品種種果不能生現行也。上如見道種子，則能資修道無漏種增長；至後修道種生，亦能資見道種氣力勝。見道種氣力勝故，見道種子性、氣力齊。為修道生故，資無學種增；無學道生時，亦能資見道、修道種氣力。見道、修道種與無學道種力齊，至無學位，唯無學種能生現行，見性種不能生現行也。又解：若據唯本有及唯新熏，乃至作、作中等故者，若唯立新熏家，唯立一品種子，有其二說：一云：無始已來唯有有漏順解脫分善種子，及有有漏順決擇分種子，即無漏種。二云：無始已來既未發心，未經熏習，即無順解脫分種及無決擇分種。後時由聞教法故，方熏成新脫分種子；由作諦觀故，方始熏成決擇分種子。猶漸熏修，即從有漏種而新生無漏現行，無漏現行熏成無漏種。上如初聞教法，即熏得下品解脫分種子；後漸熏修，即修却前下品種而成中品，後更修習滅中品已而成上品，次滅却上品解脫分種子而作下品決擇分種子，次滅下成中，又滅中成上，却滅暖頂成忍，乃至滅世第一法而作無漏見道，見道中滅却苦法忍而作苦法智，如是乃至滅却道類智忍而作道類智，乃至於初地中滅却入心而作住地心，滅却住地心而作滿地心，乃至滅却滿地心而作二地中入心，乃至後九地亦然，有滅却金剛心而成佛故。唯有成佛不滅師，即滅却見道而成佛道，滅却修道而成無學道，即滅初地成二地，滅二地滅三地，乃至滅九地成十地，滅第十地而成佛地故。唯新熏家唯立一品種子而轉滅也，滅却下品轉作中品等故。若唯立本有家，無始已來成唯有一品有本解脫分種、決擇分種，唯有一品無漏種，即由起聞思故，即資本有下品解脫分種子增長令生現行。又由現行資故，即滅却下品而成中品。又滅中成上乃至起加行位三品亦然，即資加行位現行傍資本有無漏種增長，後入見無漏而生現行心，資無漏本有種子增長，以為更不熏成新熏種故。若八地已去唯起無漏現行，資無漏本有增長，乃至滅却金剛心種子而成佛也，即唯立一品種子而轉滅也。今第三師有三品種子即轉齊義者，若護法師新熏本有即合用之家，即無始已來即有資粮加行見道十六心，及十地中入住出三心、佛地四智等，此等諸法各各皆有本有種子也。即如資粮、加行位，各有三品本有種子令其增。如起道資粮位中下品種子起現行時，即能熏成能熏種也。其下品現行，正資自下品種子令其增長。若能資中上品種子，令皆其增長巧生現行，已後准知。以次修習中品種子生時，其下品種更不能生起現行也。其中品現行起時，能資自同類中品種子，亦能資上品種，更不能生起現行也。如是上品種子生現行時，後熏成新熏種。其上品現行起時，即能正資自上品同類種子，後傍資加行位中三品種子。次加行

位中品起現行，皆應准知。如是總說，如資粮位起現行時，其現行即能正資資粮位種子，亦能近資加行位種子，亦能遠資見道種子。其種粮位現行不能資性，即能正資粮位種子，亦能近資加行位種子，亦能遠資見道種子。其資粮位現行不能資修道、無學道種子，以疎遠故無力能資。如是加行位種子生現行時，其加行位現行即能正資自加行位種子，亦能近資見道種子，亦能遠資修道，修道種子不能資無學道種子也。其見道種子生現行時，即能正資見道種子，亦能近資修道種子，亦能遠資無學道種子。其次修道種子生現行時，即能正資修道種子，亦能近資無學種子。從加行位滿初見道生時，初無間道中所熏得種子，不能生第三念解脫現行，以斷惑遠起種子與證滅道智種子故，自利故。又根本智中所熏得種子，其種子不能生後得智現行，證理、緣事智各別故。若從初地至五地已來，其根本智種子唯能生根本智現行，其根本智種子不能生後得智現行，後得智種不能生根本智現行，其後智種子唯能生後得智，皆同種生也。如是苦法智生時，唯從苦法智忍種子生也。其苦法智忍所熏一得種子，不能生後念苦法智等，已後亦然，前不生後也。次第二念苦法智生時，其苦法智忍種子更不得起其苦法智現行，即能次入苦法智忍種子，答其勢力。此苦法智忍種子與苦法智力齊，苦類智忍生現行時，即能資苦法智忍、苦法智種子氣力，合令前二智種子與苦類智忍力齊，其苦法智忍、苦法智種子更不能生現行也，已為勝捨劣無漏也。如是乃至道類智種子生現行時，即資前十五心種子氣力，令前十五心種子氣力與第十六心力齊，即名轉齊也，且名得勝捨劣捨劣無漏故，其前十五心種子更不生現行。如是入修道已，生修道智現行時，即資前見道種子氣力，令見道種子與修道智力齊也，其見道種子更不現行。如初地有三心，所謂入、住、滿。若至住心時，即住心現行時，亦資前入心種子氣力，入心種子氣力與住心力齊，皆名捨劣無漏，其入心種子更不生現行。如是主滿心，即滿心現行，資前入住心種子氣力，令滿心種子力齊。其入住種子至滿心位，更不生現行。乃至彼九地中入、住、滿，皆准此智。如是得入二地時，即資前初地種子，初地種子與第二地齊。乃至入第十地時，即資前九地種子氣力，與第十地種子力齊。在前九地種子齊，更不生現行也。如是金剛心為能熏故，勝令所熏同種子，種子氣力與金剛齊，亦與前九地功能德力齊。由如人間養蠶法，如天蚕所生得少界女，少界女亦能父母一時老。今此亦然，雖第十地中所熏得無漏種，無漏種子還與前十地地成種子氣力齊等。如是得成佛時，所有前見道十地菩薩種子，佛身中皆悉有之。其前十地種子，佛身中皆悉有之。其前十地種子更不生現行，故名轉齊佛。若身中無前十地種子者，即佛身中功德不具足也。又得入修道

時，身中雖有前見道種子，見道種子既修道位中，不得名見道種，見道種總名修道種子。如是得入二地時，身中雖有前初地種子，初地種子既至二地中，不得更名初地種子，初地種子總名二地種子。乃至得第十地，身中雖有前九地種子，前九地種子第十地中更不得名九地種子，九地種子總名第十地種子。如是得入佛地時，佛身中雖有前十地種子，十地種子既至佛地位，不得名名十地種子，十地種子總名佛地，以種為得捨劣由故。由如人有初作解尉，其人後時得作剛令，其人所有士用第對判，皆是作解破士用。其人身雖是舊酢酎時身，今者既作既作，唯得喚此人名為剛時，更不得喚作酎時。如是此人後時宰相時，其人身雖是舊破令身令作宰相，唯名得喚此人名，得喚此人名為宰相，更不得喚此人作。此亦然，得入佛地於，雖有於前十地種子，總名佛地功德，更不得十地種子。今者即有三十一品，即有三十一思而捨身劣無漏。謂十地十地各有入住出三心，即入心名下，住心名中品，滿心名上品。十地即為三十品，佛地為一品，都有三十一品。今亦約極處為言，即說一欲成佛解脫道時而捨劣無漏，據實地地皆捨劣無漏也。故對法云：十地中皆即得勝捨劣故。由此應作四句分別：有斷而不捨，謂有漏善及無記法。地地之中皆行有漏善及無記法，即約斷緣約斷。其羅漢及不還身中，還起三界有漏善心及無記法，名不捨。有捨而不斷，謂十地捨劣無漏而得勝劣，即轉齊也。體是無漏，故不是斷也。有亦斷亦捨，謂貪等深法也。第四句可知。若於小乘中，即是得果捨向。問：何故地前資糧加行位各有三品種子，即不資下品而戒中品，不資中品而成上品，即無轉齊。其十地中即資下品而成中品，中品成上，而有轉齊義乎？答：地前為是有漏法可斷捨故，故不資下中成上，而無轉齊義。若地上是無漏，無漏不是可斷之法，故資下品成上成等，即有轉齊之義。若前唯新熏家，可許十地中而有妙觀察智、平等性智。若欲成佛，可新熏成大圓鏡智，成所作智。若唯本有家，既唯有一品種子，即滅見道成修道，滅初地成二地，滅二九地成第十地等。其十地中可有第六識妙觀察智，第七識即有平等性智。既欲成佛時，種子既有心，更不新熏生種，如何得有大圓鏡智成所作智？故知佛果上闕二智也。若唯新熏家，言平等性智而熏大圓鏡智，其妙觀察智而熏成上所作智者，如何論文言轉八識而四智？即違論文也。故知遍取新熏本有家為正也。無漏既無，法爾應不言熏者，此文即返顯也。其本也，即說種無始已來未曾 被熏，故應無法爾無漏種子。諸法師等皆護法、解脫等有新種生者，然未有唯識論已前，即上古已來諸法師說資粮加行位，由有漏聞思量習故，即本有無漏種，上又別新生一个無漏種子。今解不然，生義應由在資粮加行位，由有漏聞熏習傍資無漏，令增長異本。疏云無因

果不生故，無始障不斷故者，既無無漏法爾種為因，其道果不得生，無法爾本有無漏能治道種、所對治二障永不斷也，以無體對治漏種故也。
成唯識論疏抄卷第四

成唯識論疏抄卷第五(釋慈恩疏第三之一)

北京　靈泰法師　撰

疏：法有五聚。問：無為既體是一，即非和集法。此文既言五聚法者，何故即言無為是和耶？答：此云無為是和者，即隨以薩婆多宗說。然薩婆多即說虛無為，其體有一；若無為、非擇滅無為，其體皆多。如有漏法有爾所量，其擇滅無為亦有爾所量；若有為法有爾所量，其非擇滅無為亦有爾所量。故無法有眾多，所以名無為和。若大乘中，無為即非是和法；若大乘中，此文應言法有五種，不合言和。又此有五和者，謂令心、心所、色不相應無為。問：無為者，何名和？答：無為體非和集，故無為非五。薀抄以合六無為一。更明種子六義，即攝得那披瑜伽七義。

疏簡自處，立餘門，第二、遮等自處分別，更別敘之者，然種子六義，一一義中即為斷簡自種子處，更立第二門，即皆：第一表種子，第二遮餘法。如剎那滅中，第一表種子纔生即滅，有勝功力；第二遮無為常法。次果俱有中物，第一表種子與所生現行果法和合；第二遮前、後及定相離。次恒隨轉中，初、第一表種子一類相續；第二遮轉識等。次性決定中，初、第一類種子隨因力生善等三性；第二遮部執異性因，生異性果。次待眾緣中，約第一表種子待餘，方能生現行；第二遮外道執自然因。次引自果中，初、第一表種子，謂色、心等種子有，有自色、心等現行；第二遮外執唯一因，生一切果等。又前第一剎那攝，即是明種子自處。為更互簡，故更立餘。亦如第一剎那攝，即簡無為；第二果俱有，即簡經部異時因、果；第三簡恒隨轉，即簡七轉識等。乃至第四、五、六門，皆所簡。為簡餘過故，所以立餘五門更互簡也。

疏世親即通。然彼一一皆自釋云者，即世親攝論，彼自有釋。

疏：於轉變位能取與果有勝功力者，為因義。生於現行，名為取果；酬因，名為與果。乃至生自類種子，有取與果義也。

疏十二緣起非是無為乃至無轉變故者，此疏文不定，應言：彼經部師十二緣起非是無為，我大乘十二緣起即是有為，不是無為，無為無生攝故。

疏若謂彼時有勝功力，乃至體一，故如前位者，此正量部計言：後劫滅滅相時，有勝功能取果。乃至一期身，經百年已，臨死之時，方能取果，乃行等威儀。言至滅相時，亦能取果已下，則是大乘化二比量，破正量部後劫滅壞時有。故云：初亦應有，體如後；後亦應無，為體一。故妙初也。有勝功力，纔生即有，非要後時者，意說難彼正量部云：長時四相應，纔生即有滅，非要至後時，方始有

滅也。神、我等常法為因者，問：經前未若令外道執神、我為因？答：即如所執大梵時方，乃至虛空我等者，即執神、我為因，死、生諸法。又如勝論師執我為作，作者即是因，即執神、我為因。言神者，即是我之異名。謂外道所執，亦名為我，亦名為神，亦名如如，即是我異名也。

疏由此無性人第七識不名種子，果不顯現，故顯現。言簡彼第七淨者，有人難云：有性人第七第現行識後時聖道有其轉易，不名種。如無性第七現行滅已，彼必無為。聖道既恒隨轉，應無性人第七現行識應名為種子。今解言：夫言種子，種子因則沉隱，所生現行果類現名，不為種子。今無性人第七現行識所熏生種子，異名沉隱；第七現行識為能熏因，因則顯現。故不可說無性第七現行識以為種子，以是現行因顯現，種子果沉隱也。即自在生，果在滅故者，即是勝軍論師義。謂彼師計生時引果，滅時酬因；因在滅相，果在生相者，即是上坐部計義，即生時酬因，滅時引果也。即如且論文，謂現在法極迅速者，由有初、後生、滅二時酬因，滅時引果。問：上文云即因在生，果在滅故，次言名因在滅相，果在生，二文相違。答：此上、下二文皆是上坐部義，即所望義別，非是相違。若下文云因在滅相，果在生相者，即約一箇法體上以辨生滅因果。然彼宗即說滅體是有，非是無體法，即如現在也。有一个法體，此法體在初生相時，即名為果，以酬前念滅因故，故果在生相，故下文云生時酬因也。若此現在法至在滅相，即名為因，此滅相即名為因，此滅相為因，能引後念法，故云因在滅相，故下文云滅時引果。若文言因在生，果在滅故者，即約兩个法體相望化法，謂前念法至滅相時，即能為因；引後念法至滅相時，即後念法至生相。前滅相與後生相因在，即前滅相因與後念生相果並也，故云在生也。果在滅者，即者，返前應知，謂後念法上生相果，即已前念法上滅相因而並顯也。故前後二文所望義別，亦不相違也。即有二趣並生之妨者，滅相是人趣，生在鬼趣，則有二趣並生之妨也。又經部因果亦是異時，即前念種子生，後念現行

疏難曰：見分緣於見自體計同時者，如第六意識見分緣前五識見分，意識見分正緣彼五識見分時，二个見分體同時。有人如第七識見分緣第八識見分，亦是同時也。

疏見雖同時因、果，即非因、緣義者，問：見望見，如何名因、果？答：疏見分望見，雖如佛果上大圓鏡智見分為果，以是能緣心故；若餘三見分是因，以是所緣境，即能緣為果，所緣為因也。

疏若爾，種望現起，類亦應然者，見分緣於見分，同時非因緣種子也；生、現行，同時非因緣。

疏故應更解：種望於種，許同時乃至不許後種更生果故者，此文意說：若種子生種子，許同時者，即一念中橫生長後無窮種子，種子太多。既不許前念種子生後念種子果者，即種子既後念不續，其種子即絕也。故起前念種子生後念種子為其因緣，即種子不斷絕也。其種生現行，許同時故也。種望於種，許同時乃至不許後種更生果故者，此文意說：若種子生種子，許同時者，即一念中橫生長後無窮種子，種子太多。既不許前念種子生後念種子果者，即種子既後念不續，其種子即絕也。故起前念種子生後念種子為其因緣，即種子不斷絕也。其種生現行，許同時故也。種望於種，類亦應爾者，此文即是外難也。外難云：若言於一念中即從熏種而生現行，現行後熏成一新熏種，新熏種於同一念中更不得生現行，以一念中無二个眼識等現行並生者，亦應一念中其新熏種子與熏種不得並也。應一念中無二个種子得並，由如一念中無二現行相似。答：外曰：此雖不然，且如一念中無二現行並，即有聖教明文，謂無處、無容同時、同處有二眼識並生等。其經中不意一念中不得兩个種子並，故知一念中得有兩个種子並也。

疏問：若爾，如何本有同念，得生新熏者，此問意。欲生下，師義。

疏如第一法乃至種生失者，此下疏文並是上古已成法法門解也。謂謂欲入見道，無漏種子被世第一法資；此無漏被資故，則能傍引一新熏。入見道時，舊本有無漏種及傍熏無漏種子，合生一苦法智忍現行也。即現行又熏成一新熏種子，即一念中有四法：一、本有種子，二、本有種傍熏生一新熏種，三、所生現行，四、現行新熏種。故一念中有四法也。此是古師不正義，今釋不然。即本有種乃至故但三法者，此第一解亦是不正義。此文即有本有種子及現行，望新熏種，皆是因緣。又解本有種乃至為因緣者，此第二解方是正義也。

疏由此別解脫乃至定、戒相似者，道定一念唯有一現行，無有二現行也，但是用增。故別解脫戒亦唯用增，而體不增，共道定定、戒相似也。

疏前解即與別解脫戒體、用俱增義也者，即是前第二卷。疏明無表色閣梨化白弟子雖住無心處，疏明得於時七支種子體倍倍增，即是此疏文。明本有無漏，於一念中傍熏，起一新熏無漏種。彼前七支種子體增，即是此古師義。

疏何故爾耶？能熏故者，何故取果俱有種？答：若生現果種，果此種子，先是能熏現行生也。今故簡自相，種非能熏，生自相故。別此緣文，且約增現行能熏得新熏種，新熏種子為因而生現。據實而言，亦有本有種子而生現行。攝論第二云：不生現行，名為類；生

現行時，名為種子者，是疏文中解，亦不盡理。且論正種子，正生現行時，名為種子。若種子今時未生現行，種已後生現行，說種子是，即名種類。攝勝軍如何釋非即剎耶？乃至無種已生者，此文難勝軍，以彼師既執因、果同世，如何釋瑜伽論無常法與自性為因，非此即此剎那？若護法解，即是種子生種子義，非即此剎那故。即前、後念相分，即因滅果生。問：此疏文即言：勝軍如何釋非即此剎那？以彼計執因、果同世。其上文即言：此即勝軍假明上坐非實用之。答：用即是也。云何後釋無種已生者，種子生種子，名為無種已生；若種生現，名為有種已生也。

論云：一類相續至究竟位者。問：若二部種是可斷法，可言至究竟位者。問：若二部種是可斷法，可言至究竟位，至有漏善及無記種，及無記種及無漏種，皆是恒隨轉種，體非斷法，如何言究竟位？答：一解：即無漏種得勝捨劣，即無漏種子亦名至究竟道。其無記種子等得至其道時，亦捨無記有漏，故亦至究竟道也。第二解云：此中唯約煩惱等種說至究竟對治道，不約無漏種說，以至究竟對治道不斷無漏種故也。故此論中但云可恒隨轉，其文即盡理，以有漏、無漏法皆名恒隨轉故。若有漏種常，第八識常起隨轉，故後至對治道時即捨也。若無漏常，依第八識恒是隨轉，故後至盡未來際常不捨故也。然攝論種子六義中，第三即名隨逐者對治際，彼論意說煩惱種子恒在第八識中隨逐有情，後時對治道之際即捨却煩惱種子也。

疏至究竟位，名究竟者，分別別煩惱至見道究竟，即斷；若俱生惑至修道究竟，即斷也。故下文如欲界中欲貪等，若得不還果，即斷却欲界欲貪，乃至憂根亦離欲斷之名，名究竟也。即顯前種生後之義。攝論無此者，此疏文亦是不正義，即說種子正生現行時，名為種子。若種子今時不生現行者，立種子已，後生現行時，此種子還名種子，不名種子也。問：第七識亦至金剛心方斷，何不名種者，若攝論無此者，攝論雖是有第三恒隨轉名，不一一踈條有自類種子文，唯此論文具足也。此論文說：種至究竟依勝。何以故？亦如見道煩惱，見道究竟對治位，則斷；若修道煩惱，至修道究竟對治，則斷。若言至金剛心種斷者，可見道煩惱至修道金剛心方斷；或如二乘生得有漏善種，修道不斷。故知至究竟位斷時勝，即此論勝也。

疏答：十地等中以轉變故，緣境易脫故者，其十地中，若五地已前，其第七識中法空根本智緣真如時，其第七識起平等性根本智，亦唯緣真如，不能緣俗；其第六識中若起後得智緣俗事時，其第七識還起平等性後得智，而緣阿賴耶識；若五地已去，第六識中起無漏智變緣真、俗時，其第七識亦起無漏智變緣真如及緣第八識故。

然十種平等，佛地論中有其三解：一云：初地已上，即得十平等；二云：五地已上，方得十平等；三云：八地已上，方得十平等。十平等中既言起喜、愛平等，故第七識不唯緣第八，其第七識亦能緣餘有情等也。故言緣境易脫。有受盡相種子等者，且如者，受盡相種，由如沉府香等，初唯有香氣，已後經於多時，香氣即盡。善、惡種亦爾，初雖有力，能治善根趣力、名言、無記種子，生起善、惡業，能治身業；勢力既盡，即彼無常也。此善、惡業種自體常相續，能治滅；身之勢力既盡，即彼無常也。更不能治，名為有受盡相種子。無受盡相種者，由如在氣，雖火燒、水漬，在氣常有，不改不轉。無受盡相種亦爾，此名言種被善，一名治生人、畜趣，一度死已。此舊名言種後時被業招滅，還生現行。如是經百迴千迴，重重生舊名言種子。此一个名言重重百迴千迴生故，故名言無受盡相，受果無窮故。無受盡相種即是等流習氣，有受盡相種子即是異熟習氣。問：如何名受盡及相？答：相者，相狀法門義，即名有受盡相、無受盡相法門也。答曰：彼據生果有分意，乃至名言熏習名恒隨轉者，此文中唯二解：初約對治、未對治解。若經主對治道，此種子即水斷；若未得對治道，其種體即應在。解言：若約異性者，名無受盡相；若與異熟果相感者，名有受盡相。亦不可說言異性故名有受盡相者，亦如非福行招三惡趣名言種子，福行招人天名言無記種子，若不動行招上二界名言無記種子，可說異性相招名有受盡相。其加行位中亦有漏聞思慧等能資無漏種子，亦名異性，應無漏種名有受盡相。由此但約與異熟果相感者名有受盡相。第二解中即約下三熏習解，即有分別熏習名有受盡相，名言熏習名無受盡相也。此中所有文字者亦無別解，即是簡餘法，非是種子也。

疏正以恒轉、生滅二理顯種子義者，前六義中，生滅簡無為，恒隨轉顯種子，自類相引顯子義，立自餘門，但別遮餘計也。故簡去現行心第七識不是種子也。又此自類乃至亦不違相者，此疏文中第一解總是不正義也。此文意說：若種子與餘緣合，其種子即能生現行者，即得名為種子；若種子今時未逢緣合，其種子不能生現行；已後餘時能生現行，今時未生現行者，即名種類。故無性論云：顯二位著別。若種子生現行果者，即名種子；若種未生現行者，即名為種類。今此約非現行談其體說，總名種子者，即此論約種體說。若種子生現行，若此種子已後逢緣即生現行者，若入見道已，所有女身種子究竟不得生現行者，此等種子，此唯識中即總名種子，故與無性亦不相違。此解亦不盡理。若種子已後可當生現行者，可得名為種子；如入見道、無想定等畢竟不生者，如何得名為種子？故此解不盡理也。

疏若緣具勝，種子勢增，乃至無性，顯二位差別者，無性論意：種子緣合，生現行果，用起之時，名為種子；若未有緣合，不生現行，縱已後能生現行，即今無者，名為種類，顯二有差別。此解由來正，下文解為正人。解顯種子，乃至無想定等者，此第二解即是正義。即約若種子今時逢緣，即生現行果；若今時雖未生現行果，已後時能生現行果義者，皆名種子。意取生果義，即今時未生現行，雖不具六義；若已後逢緣生現行，即具六義；若畢竟不生現行者，即名種類。如入見道、無想定等，畢竟不生，皆種類攝。無性有情，乃至非是種子者，先言種子、現行、果俱有，方名種；無性有情，第七識能熏種，唯有種、果俱門相，無現果俱，故非是種子。問：有性人，第七識後得，聖可許有，無漏轉易，名為轉識；其無情人，第七識恒常有漏，如何名轉識？更問：種見道斷者，據實而言，種子體仍在，唯斷却種子也。之上生果之勢，即如得約果已，所有女身第八有卵、濕二生、三惡趣等所有種子，皆永不生，是種類攝。又如入初地已，所有三惡趣種子及受變易身已，更不受分段身，所有分段種子永不生，皆是種類攝。

疏不爾，便於一界斷至義不成者，如瑜伽論：種子成熟，若生色界，雖不趣上二界現行，仍得名為三界種子，皆悉成熟；若生上二界，二、成熟三界種子。故約畢竟不生，名為種類，如見道黃一種是也。若種子今時未生，後有生義，亦名種子，名種類也。

疏遮薩婆多等乃至為同類因者，如嗔不差法與身邊二見為同類因，身邊二見是有覆無記，此解為正。故前疏中言小乘善與不善法為同類因者，故起前疏中錯也。

疏中又異熟因乃至為因亦然者，論言：性決定簡薩婆多三種因：一、異熟因，二、同類因，三、遍行因。彼宗執此三因皆是因緣性。同類因者，則嗔不善性法與有覆邊見為同類因，或有覆身邊見與嗔等不善法為同類因。若遍行因者，即在集下十一法，能生五教。餘煩惱乃至因緣，如前已解。若異熟因者，可智。今言士用四種中，取所漏越士用，有異熟因是因緣性，不取餘三士用也。遍行因等是異熟性果者，然遍行因既是煩惱，即唯不善性與不善性為因，如嗔與嗔為因；不善性與有覆性為因，即如嗔等與身邊見為因等；又有覆性與有覆性為因，即如身邊見與後念身邊見為因；又有覆與不善性為因，即如前念身邊見與後念嗔等為因。俱有因取異熟無間士用果為因亦然者，然同念者，即是相應俱用因攝；若異念者，即是異熟因，亦是隔越因士用也。然薩婆多說：若善心或不善心起時，同時即為相應因、為俱有因，俱時即得士用果；若後念已去，即名等流果，亦得異熟果。若無記心、心所，同時即為相應因、俱有因，同念亦得士用果；若漏念已去，名等流果。其無漏

心、心所起時亦然。又有四種士用果：一者、俱生士用果；一者、俱生士用果；二、無間士用果；三、隔越士用果；四、不生士用果。若善惡心、心所起時，同念即為相應、俱有因，同時即得俱生士用果，俱生士用果即實得士用之名。若漸次超越已去，即得等流果，等流果亦有假名為無間士用果，實是等流果。若超多念已去，即得異熟果，異熟果亦假名為隔越士用果，實是異熟果攝。若無漏道起，能斷煩惱永不生故，得離繫果，即於離繫果亦假名為不生士用果也，煩惱永不生故。問：第四性決定與第六引自果有何別？第六引自果可不攝得第四性名種子決定邪？更問：

疏故種自類非因緣合，不名種子者，緣合生現行，方名種子；種子自類不有緣合，不名種子，但種類攝得。若有緣合，有生士用果，亦得名種。

疏云：三世有執體，一切時有者，此破薩婆多宗，彼執恒有也。

疏若緣恒有，應恒生果乃至故緣恒無者，此文即是大乘立理。

疏薩婆多以善色望四蘊為因者，彼宗由現在四蘊能招未來色蘊作因緣性，由色蘊為因生餘四蘊為自緣性也。然薩婆多有五解：一云：色與色為因，心與心為因，即是色蘊與色蘊為因，四蘊與四蘊為因因。二云：四蘊與色蘊為因，以心法強感，故四蘊與色蘊為因也。又云：四蘊為因，而色蘊不能與四蘊為因，以色法無緣慮等用故。三云：色蘊與四蘊為因，四蘊不能與色蘊為因。四云：即四蘊故與色蘊為因，色蘊與四蘊為因。五云：即五蘊與五蘊更互為因也。若謂然者，此現行望自類，既非因緣，非能熏者，此中既明種子生現行果，名引自果，如何問言非能熏習故？故知非也。又引頌云乃至分別不在外者，天者，謂二十八天及星宿等；地，謂大地；風，謂空行風等；虛，謂空界色。空界色者，即是識虛空。然前識及無為，不是此間識實虛空也，以虛空無為不是此中空色界故。地下無水之處，名彼；若有水之處，名他方，謂十方。此等皆是識所作，不是心外作也。言分別不在外中，分別者，即二解：一云：分別者，謂心、心所之異名，謂前天、地等，皆是分別心所變故。二云：分別者，解釋義，即解釋天、地等不在外也。問：此言風者，以動為性，地以堅為性。風輪既是其體，應動不堅，如何說體堅耶？既是體堅，應名為地，如何是風？若以經多分說者，亦應水以濕為性，火以暖為性，地以動為性(云云)。

疏以重實故，非種子，如眼等者。如眼根識子，本識先實得生；能眼根現行，本識又重實。眼根現行外種亦爾，先共相種，本識變之；後生麥等，種識又重變。所以非種子也。理第八識先緣種子，彼後現行，亦不是第八識有兩重相分者。無性云：如內識種，乃至是遠果，是引者。如第八識自名言無記種子，親生第八識現行時，

此名言種子即是生因，其第八現行識即名近果；其第八識名言種子望名色等第八識果，其第八識名言種子望名色等；第八識名言種子是引因，其名色等即是遠果也。外種生身亦准知。又如無明生，即明即名生因；其無明種遠，能生行識等，即名引因。准知化法已，後失亦然。又無性云：由如彎弓行勢，名為引因；放絃行勢，名為生因。即初欲射箭，先牽弓絃，即名彎弓遠因也。若正放箭時，即名因；所放之箭，即名遠果、近果也。

天親云：如內種子乃至名引因者，即約內種子生十二支，謂從無明乃至老死支等，即是一期身也。其內種名內，其十二支等即是正果。今言死者，即是將死也。若屍骸，即是已死也。然天親即約現在物身為生內等，死後名引內，即義說彼生內之種。名曰引內者，由名言種成，由一業種能生人身，說此種名生因。身既死已，或生上界，或入涅槃。現在屍骸即色界眾生，能變本種，無不變故，則假生內名引因。引顯骸生，因種生無先不引者。屍骸者，若約死後有彼內在，名之為屍。若經多時，唯有骨無因者，名骸。

疏然今兩說乃至別故說二也者。唯有生內種假說為引因故於生內說引因即是一生內種故於現在種上能有生現在身故名生因又親此現在種子之上有勢力能引已後屍骸故名曰引因據實而言有內時仍未有骸等外種亦然。

若遍四生具二因者，無性理勝。以化生死無屍骸故者，若無性約本識種生現行識時，為生果？為近果？此種望名色等為遠果者，其三界五趣四生有情，皆有本識種子生，種子生本識現行，其三界五趣四生亦有名色，故無性立生因、引因、近果、遠果，即通四生也。若天親立正果、殘果，唯通卵生、濕生、胎生，此三生死後皆有屍名殘，即不通化生，化生死後無屍骸故。問：化生死後無屍骸者，如何大自在將細增比丘至海邊，見一女人將一銅鐵，滿中感水自煮其身，身既熟已，名化起身而自食肉，即是化生死已而有屍骸？

答：據實而言，鐵中所有熟肉仍未死，是有情至此女人身，其女人身實不死也，已未在相令自食肉故。由女餘灌湯地獄中，雖煮死人身極爛，還是有情悶絕故，須臾還活。又如刺斷地獄，雖斷罪人千段萬段，其實麤肉雖段細觔，脉仍不斷，仍是有情不名為死，但令悶絕後還醒。今此女人亦爾。故大乘中說餘無間獄外，餘七獄及輕小地獄死人，但被打捧悶絕，實不死也。又無當處地獄身死已，還重受自處地獄身。若自當處地獄身死，或向餘輕地獄生亦得。若大乘中由謗經故，即於無間獄受死，經一身死已，又更受無間身，如是經此方無間獄中受二十身，為住劫有二十故，故受二十身。經此方至壞劫時，即向東方世界住劫，受二十身。至東方壞劫時，此方即是空劫少，其人即向南方受無間獄，經二十身。南方劫壞時，此

方即是成劫，其人又向西方世界中受二十身。西方受少身已，西方劫壞時，又經此方受無間獄，此方還當經劫也。若薩婆多說罪人受地獄受，言其人死已，更不重受當處獄身。乃至有人或具造五逆，其人唯受無間獄一身，受罪五倍增故。彼宗又問：根色斷已，不可更得續。如受刺斷獄，其人被斬千段萬段，如何身更得相續？雖以斷，其實還有細脉相連而不斷也。與大乘同。

但是天親解略、無性解廣亦不違者，然說天親解略者，不是少故名略，但解義踈略故名略。其義者何？如無明望行可許是生因，如行說無明望名色乃至生老死皆名生因，故知踈略。言無性解廣者，不是多同備故名廣，但約已潤位中解種生現行為生因，望名色乃至老死等為引因，即解義當也。雖解義當，仍攝枯喪等屍骸不盡。今者最取天親、無性二義解生引因者，方攝法同盡也。又天親解略、無性性解廣亦不相違者，然疏中云若無性解識種生現識為生因近果，望名色等是遠果引因者，即通三界五趣四生等，即寬廣也。然天親種唯望現在身等名正果生因，餘屍骸等名引因者，即踈略也。即不通上二界及六欲天及諸地獄等解，以此方處化生死後無屍骸故。又通人界畜趣中一分化生者，以人鬼畜等化生死後亦無屍骸故。其天親解者，唯通人鬼畜趣中一分胎卵濕生，胎卵濕生死後有死骸故，故天親解略也。然和上云然約法體者，即天親解廣，以約有情無情上皆生因等。若無性解略，以唯約有情上立生引因，解無情上無生引因也。

疏：頌言枯喪由能引如任運後滅者，彼論須是無著化，長行釋是天親造。天親既釋無著頌云□中有枯喪由能引，悟天親學合生、引二因也。如任運後滅者，燈炎、脂油為生因，引起燈炎以為果。脂油若有，燈炎常存；脂油為無，燈炎則任運自滅也。油喻生因種子，燈炎喻身也。若有生因種子在，身得常存；生因種子若無，此身屍骸不經百年、五十年，則後任運自滅也。枯者，即是外枯草木等也。喪者，即死人等屍骸是也。天親解言：若無引因，應無枯喪果。如任運後滅者，常說由有引因故，即有情、無情等，死後亦有枯喪等事；若無引因者，死後應無枯喪等事。應如燈炎任運滅，令燈炎亦也。

疏無性但約已潤種中果，去因為遠近者。若准道理，則即生因為先，引因在後；若准瑜伽論等，引因為先，生因在後。且如無明、行，乃至觸、受，皆是引因，去果遠也；愛、取、有是生因，去果近故。則是引因在先，生因居後。今解不然，所望別也。無性立生因、引因，約已潤生、老位說。在胎中，業種能生本識，現行令起，業種望識，名生因；本識受生已，名色漸增業種，業種望名色，則名引因。以是遠故，無性約已潤位立生、引因。瑜伽論約

潤、未潤位，未潤前七支，名引因；已潤愛、取、有，名生因。立生、引因，所望各別，亦不相違。若天親既取屍骸等為殘果等，此間引論也。有情法故者。內種子是有情法也。
疏或由致也者。即起能熏現行之由，故熏種致於本識之由也。由能熏擊本識，能熏發種致於本識之中。於中有三：初、辨所熏具緣多少，乃至三、釋熏習義等者。問：今此科文與前略標有三，乃至三、令種生長，名為熏習等，科文何別？(思之)。
疏即遮根、塵、法處色等者，若根，若塵，若法處五種色，皆悉遮也。生無色界，皆斷故也。
論云：此遮善染者，若言善廣，唯攝得善不善性，不攝得有覆無記。今言善染之中，即攝得欲界不善性，及三界有覆染法，簡略盡也。
疏亦如捨行之人者，問：如何名喚此人名捨行？行是何義？答：若中容之人名捨，有為法名行，破名捨行也。疏此同於後唯是無覆無記中釋者，若後且解於八識是無覆無記性，乃能受熏也。同亦此二無記性也。又天下兩處文同，即如因相、果相、自相，皆是無記也。疏有優、劣故，不可受熏者，優者，勝；或優者，長也。則佛有勝、劣。
疏性非堅密者。問：此堅與前一堅何別？答：彼約一類相續名堅，此約勝故別。
疏若爾，識上生等假法者，即是識上生位異滅也。
疏又此應言若非堅密有體自在乃至牒今說故者，然今論文中具足應言若非堅有體自在，乃可受熏也。今論文中但言依他堅密，論文不言若非堅密有體自在，乃可受熏說者，[打-丁+修]造在疏文中說故。或已前論中不堅密有體自在者，[打-丁+修]今論文說故。又此不言實有體者乃至何須簡者，然論文中但言依他堅密，即簡心所及無為。其論文中不言實有體與簡假法者，其假法先無，更為法簡，故論文中不言實有體也。云善染者，若言善、惡唯攝得善，不攝得有。
疏云：若言真如有非無記，言非擇滅同生等假法，不論由此，故應如前。第一解云：論文中既簡風差無為，無為即攝得六無為。若言真如是云有性者，真如則不受熏，擇滅、非擇滅是假法故。由如生等，亦不能受熏也。
疏無明熏真如者，即是起信論中天親菩薩引不正義師義。由善法熏真故，則能得涅槃；由無明熏真如故，眾生則流轉生死也。如由有人先修資粮，加行位滿，其人由種性所熏，故其人生處常得逢佛。
疏若言現行生種異時，如何釋此？故知即以此義為正者，若因、果異時者，即應現行滅已，方始種生，則俱生、滅義不成也。若因、

果同時，則俱生、俱滅之義成。若言因、果異時者，如何釋此相應俱時之義也？若二俱持，即成一種生二芽過者，問：色、心俱持種，即是二種生一芽，如何言一種生二芽？答：若色、心，心即六識義。二處持種，即應言二種生一芽過，以所依有二處故。亦不是一種生二芽過。
疏總假不能持，別色等能持者，其瓶假，故不能物，唯形體色等四塵實法持物也。
疏不相應即色、心等故者，不相應即色、心上分位，則不能持種；瓶等依四塵假立，亦不能持種也。
疏若假說者，亦得受熏，乃至能受餘熏者者，謂主者是自在義，即是心王；說主者能受熏，第八心王是也。由如例財文，王恙主者，主者即是長久財，今是主者也。或今若假說，其生等假法亦能受熏。據實而言，唯第八識自體分受熏也。如左，左者是何義？左者即是前後義，謂所解之義即攝在前後文中，即離人解者。若以過之事名左，如先可如是事已，末後即言左件等；若未過之事名左，如先云如左已後，方別其事，即前六義。簡無為因者，即前熏。何故說法執名異熟生？答：此執若望二乘，名為異熟生，是無覆無記性故，不彰彼起故；若望菩薩，即是有覆無覆無記性，能彰彼起故也。
疏異熟心等二種所生，無勝用故者，若異熟心生時，一、由名言無記種生，二、即由他善、惡業種所由也。
疏因中無漏，為例並然。可上、中、下種子故者，若十地中無漏第七識，亦有增、減無漏種。有言：以上品即名增，下品即是減也。乃能致果者，歸也，非餘。中品即是減也。乃能致果者，歸也，非餘。中物及平等物者，若異熟無記心、心所，名為中物。中物者，非善非惡處中也。故中物亦不能熏。及平等物者，即是佛果位無漏現行，不增不減，名為平等。故佛果善，亦不能熏種也。如生名起者，生之與起，滅之與盡，皆是一體異名。
疏：現行生種子，若說異時，如何釋此等？若言因、果異時，如何釋此相應、俱時義也？
疏無性乃至應非能熏者，問：如有情未得聖道已前，其第七識亦是能熏，如何第七識得有增、減？更問：
疏如邪見等，乃至四義具足者，如經中說：邪見一品斷善根者，據盡上之間論，如上品邪見斷前八品善根，仍未名斷善根，有下品善根在故。若起上上品邪見心，斷下下品善根，名斷盡。如邪見雖言上品斷善根，不癈於中九品；第七識雖言下煩下煩，而何妨還有離之八品？明第七識有九品，將邪見上品類第七識品，名俱有九品也。邪見還有能熏四義具足。若取第一解，第七識唯增，即有妨

難。難曰：無分別起漸明和漸增有果圓滿，無性第七漸漸愚闇，亦應後時圓滿。又無分別起漸增後果圓滿時受快樂，第七識漸闇時亦後時第七識常入地獄。又難曰：其有性有情，第七識既在凡夫位，即與無性有情同。其無性有情即言縛，復迷闇；其有性有情，第七識亦應闇。即應過去有情唯經二大劫修道，得成佛；其未來一切有情應經一阿僧祇劫修道，方得成佛。故知前第一解不妨取第二解三界九地為麤細九品勝也。其無性有情，第七識常互寬，亦是增減，故是有情乘類。何故論說與有頂地下下品道一時頓斷者，問：下論與下下煩惱一時頓斷，如何此中言下下品道？□此文亦不說聖道名下下品，意說斷有頂地下下品煩惱之聖道能斷第七識乘執也。若爾，菩薩第十地一時頓斷修道煩惱者，其菩薩十地頓斷煩惱時，無不起加行心，但為煩惱障金剛心，所以第十地菩薩斷煩惱也。疏已前頓斷，有得義不者，此論主却質外全。汝若難言：菩薩不障地故，唯障無學，作意留故者，菩薩應七地已前亦有應得頓斷以不？外人答言：菩入已前不斷煩惱。論主言：既汝不許斷者，此第七識煩惱亦是不障有學，至金剛心頓斷亦無過，有九品故，以為不鄣煩惱有學故。

疏如菩薩十地所斷知鄣，一一地通三界，所斷豈無多品者，雖地地斷通三界，豈一地中斷便無九品？故知亦有九品。故第七識雖金剛心一時斷，於中亦有九品也。如三界九地所知鄣通十地入、住、滿心，亦知三界九地所也。如三界九地所知障通十地障，有障初地入見道心，即入初地明時，即通斷三界九地分別所知障。如三界九地中一類所知障能障初住心時，并入初地住心時，即亦通斷三界九地俱生所知障。又三界九地有一類所知障能障初地中滿心時，其菩薩至初地滿心時，亦通斷三界九地所知障。如是初地中入、住、滿三心既然，乃至二地三心乃至第十地三心亦然，故十地中地地入、住、滿心，一一皆通三界九地所知障也。故知欲界中所知障分作十次，通障十地，即將一地為一品。故欲界所知障既能斷障十地，故作十品；乃至有頂地所知障多，亦分作十品。故不可說言初地斷欲界所知障，二地斷初禪所知障，乃至第九地斷有頂所知障也。

疏又如菩薩生上，不斷下，或不障彼故。此例應然者，如第三果六識中煩惱主上，必斷下。又如二乘、凡夫，若未離下地滿，必不得上定；若得上地定，必離下地滿。又若生欲界，必退失上地定；若生色界，必伏盡欲界滿。菩薩不然，即從初地至下地已成。菩薩生色界，不斷欲界煩惱故；雖生上界，遠起欲界現行惑。又菩薩生欲界，不退失上界定，得上定；或生上界，不斷欲界煩惱。又菩薩欲起煩惱時，前加行心皆為利樂有情故；菩薩正起煩惱時，即得百千功德。問：菩薩生上界中，能起欲界現行煩惱；又生無色界，能起

色煩惱？答：身在下界，不得起上一切煩惱；若菩薩身在上，必無起下煩惱。如身在色界，不起欲、色界煩惱；若身在二禪等，乃至身在無色界，不起下二
疏要至無學，方能却斷下者，如身在欲界，得無學果，能斷上二界煩惱；至無學果時，方能合斷，改却却字。又如第十地菩薩生色究竟，即得無學果時，若上無色界，若下欲、色界，一切煩惱且時合，即且不却斷。若偏斷下界，或可名却斷下。唯有上流阿那含生有頂地，得無學果，方却斷地第七識中惑也。由此應作四句分別：有身在下界，斷上煩惱，即如得初果時，斷三界見道煩惱；或如身在欲界，得無學果，亦斷上二界俱生煩惱。有身在，斷下煩惱，即如上流不還身生無色界，得無學果時，斷下地第七識中煩惱。有身在下地，斷下地煩惱，如一來、不還未斷下欲界煩惱，而得第二、第三果。有身在上地，斷上地惑，即如不還身生上界地之中，而斷第六識煩惱等。第六身見無後二義，故非成難者，然外難曰：第七識中身見等以一類故，即至金剛心斷；其第六識中俱生身見等既一類，應至金剛心斷。答：第六識中俱生身見等，於四義中無三義，故非成難。謂第六識俱生見等一三受改易：若在地獄，即與苦受相應；若色界中第三禪，即與樂受相應；若在下二禪等，即有喜受相應。捨受皆通。故第六俱生身見得有四受相應，下論文自明。又境界易，謂第六俱生身見或執色蘊為我，或執餘四蘊為我等，又不相續也。其第六識俱生身見唯有覆無記性，唯有三性，不易也。疏中言無後義者，非也。
疏由此義故，却成無始，乃至今日。今日為增，前解方成者，此文意者，疏主意則取前第一解；若悉法師等已下，學士教量，欲得取第二解，於理為勝。
疏：若以無性有情乃至不應種類，彼可名熏者，此別有此師作此解。疏主今即敘成疏中難破也。
疏又如初地所斷所知障，乃通三界者，九地有一類所知障初地，初地則能斷；又有頂地有一類所知障能初地，初地能斷也。不可解云：欲界麤所知障障初地斷，初禪所知障令二地斷，二地斷二障所知障令三地斷，乃至有頂細所知障令第十地斷。何以故？有頂有一類細所知障初地，初地亦斷有頂障也。
疏不妨欲界初品所知障通障十地，十地別斷者，今言欲界初品者，以九地總分九品，故說欲界所知障為上上品，初禪所知障為上中品，二禪所知障為上下品，三禪為中上品，四禪為中中品，乃至有頂地所知障為下下品。三界總為九品。欲界雖言初品，於中遠有九品，總合為一，上同障十地故，故別斷也。問：此言欲界初品者，即是欲界九品十上品名初品，為欲界九品類作一品名初品？答：然

唯斷障章，其所知障不得約九地分八十一品。但三界所知障能障十地，即所知障以分十品也。
疏但初能障此者，證此即斷，不法論品者，若所知能障此初地，即證此初地真如，即此所知障；若所知障能障此二地，證此二地時，能斷乃至十地，亦不須論品。初地斷欲界所知障，二地斷初禪等障，但三界、九地中隨有何地障能障此地，則法斷之也。
疏此中前四准所知熏中，乃至寄問假起者，前四能熏，皆法生起論文灌問。若言能熏無為，亦應能灌，起一、有生滅文也。若生滅是能熏者，則異熟心、心所、劣、無記等，應名能熏，則舉二、有勝用文也。若言有勝用，則能熏者，佛果善法，應名能熏，則舉三、有增減文也。若言有增減是能熏者，應自身熏他身，得名能熏，則舉四、與所熏和合而轉者。皆須一一生起論文也。
疏若為相分，何法為障？乃至唯熏故者，若異熟心等既不能自熏，若善、惡心能緣相分中成異熟種，亦不障也。何法為障者，相分中熏，更有何法為障？意說不障也。非能緣善、惡，能緣心相分中熏成異熟種，其能緣三性法相分中亦得熏成三性種。若能緣自證分心中熏成善、惡種，此種即有勢力，已後皆為業，而滅異熟果。若相分中所熏得善、惡種，已後但能生自類心，不能作善、惡等業也。故前唯第八識自證分能受熏，故知前七識能熏亦是前七識自證分能熏種故。自證分能熏種故，即帶見相分亦能熏種。由如兵與能打賊，將軍能打賊，由將軍帶兵馬，故其兵與亦能能賊也。問：見心能緣外，又能緣相分，可許見分能熏。其自證分不能緣外及相分，如何言自證分能熏種？答：見分是用，自證是識體。雖自證分能緣相分，即由自證分帶相文故，故自證與相分皆能熏心。相分中具色蘊、十八界等故，故相分亦能熏也。然見分唯是作用，即不能熏種也。故知色法無俱有義者，然法上即無七識能熏第八所熏俱時之義，唯香熏衣等及華熏苣勝，說亦俱時也。後舉二法喻，喻二因果者，即約現行能熏為因，親熏成種子果，即同念故。新熏種子果而依能熏之因，亦是因果相依。若新熏種經第二念已後，即別現行，亦種子相別。又七轉識現行果起時，即經種子應生現行果起也，不取生現行之種子也，但取生現行為因果相依也。
二、法喻，喻因果義。種現二義者，謂從種子生現行時，即現行依種子，即二法相依。又從現行熏成種子時，即新熏種而依現行，即亦二法相依。如小乘俱有因與俱有法為其因故者，如小乘一个造立色，則有一具四大，地與水大而為因緣，能生水大，是俱時有故。水大能生地大，與地大作因，則水大而俱有因，地大為大用果。乃至火大能生風大，火大是有因，風大是士用果。四大處互相望，更互作俱有因，更互作士用果也。四大不望造為俱因。何以故？亦如

正受，於時四大與同時所發得色為俱有因可然也。此四大望受於已後一期生中無表色，雖由受於時四大，無表色是受已後有故，則不成俱有因，是但約同時四大作俱有因。四大極微，有說在色下橫布，色極微在上住；有說色極微在中心，大極微在四邊裹著也。乃至心所更互俱有因，士用果也。問：小乘中火與水既是相違，如何四大相望得成俱有？如前
疏顯揚破故者，然是因緣性，亦如心、心所及得四大起時，但更互相扶，如何說相應？俱有因是因緣性，廣如彼論破。攝論第三亦說為因緣即是本識，同此無妨者，彼論亦說本識中種子能生諸識等為其因緣也，如彼俱有因體不成俱時為因緣故。乃至以彼俱有因義者，乘大乘種子、種子現行、現行生種，但彼小乘俱有因即與彼俱有義相似耶？因緣即別乘大乘種生現等，俱有因是因緣也。汝小乘俱有因即現行，望現行成俱；既現行望現行，即不是因緣也。亦有現行不能熏故者，即如異熟心、心所現行，乃佛果位心、心所現行，然不能熏。
疏亦如於彼，現望於現，非現望現，為因緣攝者，彼小乘前念善色生後念善色，前念為同類因，後念為等流因、果，俱是因緣。又如在諦因都下，前嗔為同類因，引後身邊見為等流果；今不善望有覆作也。又前念善、惡色引後善四蘊，亦為同類因、等流果。望現者，次破小乘中非傳現行，望現行為因緣；若現行，但是增上緣攝。今者，乘、大乘種望俱，如彼小乘同類因，前後相引，即前後相引義，即同其因緣，即前念乘、大乘種生種同類因，即是實因緣。若你小乘同類因，不是因緣也；若大乘說前善色引後善色，但是增上緣攝也。
論云此二於果是因緣性者，此二者，一能熏生種種起現行，二種子前後自類相生，故此二種是因緣也。論此餘法七轉識等名為因緣者，若七轉識等現行相望是因緣，對法第四十二緣起皆名因緣應知。假說者，彼論隨小乘假說是隨轉。俱有因現者，隨小乘理說故名隨轉，若大乘則名真實理也。又如煞生得短命，偷盜得貧窮報等便也。頌中應言處了了不可可知為先，今為先為論文隱便，故論文不可知，執受處了則不可知為先也。
疏：行相，見分也。類體亦然者，識則用了別為行相，識遠用了別為自體性。如言色變即為義，即以變即為色自體性。行相者，行者，遊履義，即是見分等遊履於境。又行相，見分也至名為行相者，此第一解。云相，體也者，然真如亦得名為相似，無相不相，即是實相，故真如亦有體相。然本但是行相義者，第一解：相者，體也。乃至行於境相，名行相者，即三藏法師本解，後兩解即是疏主解也。或相謂相狀，行境之相狀，名為行相者，此第二解。云其

行字即平聲，呼之即相，謂相狀，即能緣見分行於所緣境之相狀上，名為行相也。或行境之行解相貟者，此第三解。其行字應去聲，呼之即解也。相謂相貟，即見分緣境時，其能緣心上而行解也。

疏然自下，廣隨彼處會者，即如下論所言。處者，謂異熟識等處，疏中廣解也。

疏而領受之能生覺受，名為執受等者，由第八識領五根為境，執持五根令不壞，即依身根上而起。身、識俱時者，樂受而得痛、養等。約此痛、養等不是受，但是觸塵中攝，是色處收。由身根上其怡適，怡適即是觸塵中自心根上有勞損，損即是觸塵中疲，由身、心上有怡適、勞損故。此處言覺受，即同下論文，或入定中，或不在定，有別思慮遍、無思慮遍理，有眾多身生起，或復怡適，或復勞損。此怡適、勞損即是此間覺受，其怡適、勞損不是心所中受。其怡適即是身上得輕直觸，怡適即是少四種觸中取息，息即是怡適。適若勞損，即是身上痛；其勞損，即是二十四觸中取疲是也。對法第五說執受者，但唯五根，四塵一分者，言執受，即唯身根生在樂受，而得痛、養等觸；後時五識依五根等，起在樂等受。五十六說五根全，五塵一分者，亦如前有痛、養等觸塵已後，能生諸受。一、若識依執，乃至領受義者，謂以為境者。若識依執者，即顯五根及種子等。而依第八識能執持五根，故方具五根等，而生在樂、覺、受也。謂識所說者，即約欲界第八識而依五根，即同下文中阿賴耶識偏依諸根本識，其色根即得同生長而不壞也。又有色界中第八識依五根故，其第八識亦得生長不斷絕也。若無五根，第八識即捨；若無第八識，五根亦斷故。故安危事同和合生長也。即顯第八能執受五根及種子等，領之而緣為境也。然此中應分別言：若五根及種子依於第八識，即常定也；若無第八識時之其種及五根，即斷絕也；若本識依五根及根，即是不定也。謂欲色界可依說本識依五根，若生無色界，即第八識不依五根也。言本識依種子不定者，如欲界令不生中，本識既是現行識，現行識即依令生自名言無記種子，即名定也。若本識中能生後後身中第八識之種子，及餘七識等種子，皆非是本識所依，故名不定。若捨却令生第八識，次從後身中識名言種而生本識現行，即後身中名言種子是本識所依。若已捨令生名言種子，即非本識依。乃至已後准知。

二、以此為依能生說諸受乃至不壞能生覺受者，此文即約依五根，其本識能執受五根，令身根中等能生在樂等覺受而緣痛養。又此解以五根為六識依，故六識得生在樂等覺支也。以為執五根不壞遂能生諸受，若據實理生覺受乃至體實非也者，若據實而言，即身根生在樂受覺，而得觸塵中怡適痛養等，痛養等即是二十觸中痛息是

也。准是，身根得餘四根及扶塵，無不得痛養觸塵，由餘四根及扶塵與根同處，故身根得痛養等覺支，其時其餘四根等名得覺受。
疏准據現行不相離大，乃至通十八界處者，瑜伽唯據能造五根之四大為所造。五根有執受，故能造根之四大亦有執受。四大與五根同處相繫著，遂生聲；或能造五根之四大相，四大相擊生聲；或能造扶塵之四大，四大相擊生聲。此聲亦有執受。此聲若擊著，或內裏血脉流轉時，即身中有三百个緣，經一日夜中，即三百大通，而血脉流行身中，上、下長營徹。營者，血；徹者，脉也。即由脉遍流故，即長得身中胎內肉也。若血脉不流通，即成痛也。故得淨天耳者，即聞身中血脉流聲。然約受生時，其氣最初入，乃初從第四定生，其氣既即入也。若得欲死時，乃身在欲界；欲入第四禪定時，其氣息生定也。然生無想天中，其身中亦有暖氣等流聲也，生聲也。若餘時，則無聲；若身內同極微，則無聲。何以故？得知微無和聲。此中意言：欲界微，則無聲。若聲通身中生聲，有時不生聲也。何以故？得知身中有聲。如外通無想天，身中具有十處，謂五根、三塵，有色、聲、觸三，餘香、味二，故彼色界無香、味二故。并本意處、法處，法處中有命根，眾同分故。通十界處者，瑜伽若兼取聲，則有五根、五塵，故通十界也。如眼睛同處即有眼根，又同處有造眼根之四大，又同處亦有眼根上之扶塵同處，又有能造眼根、扶塵之四大同處。又有身根故，打著眼精時即患痛，故知眼睛同處得有身根同處。又有造身根之四大同處，又有身根、扶根、四塵同處，又有造身根上扶塵之四大同處。亦有長養色，長養色仍不是異熟色同處。又有長養色上能造四大同處，又有異熟色同處，又有異熟色上能造四大。如眼睛同處有此眾多法，其鼻、舌、耳根及身根等，亦以肉色有熟養，故云小乘皆同。說不異大極微者，意說能造四大極微，及所造色等極微，皆不相離，名不實也。
問：大乘中既不立有極微，如何此間說有極微？答：然大乘中雖無積多極微，亦成麤色，遠身中亦有微細極微。故瑜伽五十三說有十五種極微，謂五根極微，及五塵極微，及四大極微，及法處所攝實色極微，故有十五種。若薩婆多說四塵等，一一色、香、味、觸，各各別有一具能造四大。若大乘中則不宗，或小分四大能造多色，由如日輪雖小，所發光色通於虛空色。五十一卷及此論等乃至義意者，即觸種子現行，名為二執受也。
疏問：無表色、心、心所亦依識者，此問後略也。應言問本識相應心所，無表色及第七亦依於本識，安、危能同，合作此問也。疏中略也。答：非所緣故，如當說者，即如下明因緣教，分別反論中自當解釋。

疏猶如毛輪者，本識緣境微細，如毛髮微細也。言毛輪者，若眼翳中團圓之眼外，空中有輪也；若眼睛上翳直長，即見空中長。總由如毛也。答名體即聲乃至故名為名者，此中名者、相者，或是汎解名，然不約五法中名、相，或是五法中名、相。故此疏中有其四解：若第一解，即約五法中相、名。以解即名者，謂名、句等所依即是聲，聲是能詮；相者，謂五根投塵、器世間等，是所謂故。然瑜伽即五法相，望問答等，應撿後瑜伽文。不爾，心等相應是彼所緣者，若不言名體即是聲，聲即第八識得緣之；若取四蘊各各爾者，其相應是彼第八識所餘，以經說本識緣名及相故。故名者，即是聲。其第八識能緣聲故，故說緣名也。又解云：若著相宗，則簡却相應心所見分，見分非相；若不著相宗爾者，謂言相應五所見分是本識也。以下疏中三解，即汎解名、相，不是五法中相。然第三解中名者，四蘊問答文中兼說第八識同時五所經境。前言四蘊，第八心王自證分唯能緣自見分，見分即是識蘊收，則不能緣同時五見分。如何此處言四蘊令者，雖舉四蘊，意取四蘊中識蘊心王自證緣之，亦取餘三蘊。若心王見分緣五根、器界時，即是色蘊也。
疏又解名者，四蘊即心、心所，乃至許同緣故者，此解則取本識相應心、心所自證分別，自緣見分，故通四蘊。現行即第八識相應五識，有觸、作意、受相因等及識四蘊也。不如前解。
疏非如餘識，境漸次了者，本識能頓知一切境。若五識見南邊境時，則不見西邊乃至北邊，皆法漸次，方能知也。若第六識或時緣一色，或緣二色，或第六識中化青、無我觀時，普緣一切法，亦盡一切法皆是空、無我故。
疏自身及資具一切時頓分別者，彼楞伽經頌也。自身者，五根、扶根、塵也。及資具者，謂器世間具及扶資具，皆於識緣知也。
疏辨中邊云唯緣根、塵，生覺、受故者，彼中邊論無分明執義，唯明所緣義。彼長行云：似根，似塵，似我，似識。若六識，則舉能緣，唯言識中；若第七識，唯明行相，故舉我也。所以唯明所緣，不說執、受義也。
疏：根塵我及識本識生似彼者。根塵者，是本識；我，是第七識；境及識，是第六識能緣似塵也。若新中邊頌曰：識生變似義。識生者，即是八个識生義之言說，即是本識變起五塵也。有情我及了者。有情者，即五根，是名有情，故意說本識變五色。根我者，即是第七識所緣境也；及了，即是前六識緣麤顯境。故彼頌云：識生變似義有情我及了此境者實非有境無故識無。此三唯有漏者。此若有漏種子，皆是相、名、分別等攝；若一切無漏種子，即是正智所攝。唯雖無漏位，亦有餘心王、心所種子，以無漏位智用強故，餘之種子總在正智中攝。此識既不緣，但為彼依，故非執。問：無漏

種子雖識含藏，如何不是執受耶？答：若本識能執受有漏子，有漏子即攝示第八識是無取性。若無漏種子體唯是善，故不可示第八識是無記性。由此義故，有法但不持令不壞不斷以為境，謂本識中無漏種子是也。由如外山河等，雖第八識緣不持令，何即不性？其無漏種子亦爾，雖第八識不持，其無漏種子仍不惟然。皆難：既十地位中有漏第八識而受無漏種，乃至持無漏種子即言不持。又難曰：有漏、無漏相違，無論有漏識而持無漏種，亦應無漏相違，亦應佛果。且無漏第八識而持無漏種？答：同中無漏是真實本識，是中容可言有漏持無漏種子。果位現行是無漏，無漏又是對治故，有漏是可破壞故，無漏不持有漏種子。有法持令不惟，亦領已為境，謂有漏種子。有法但領已為境，亦不持令惟，謂外器世界是也。有法亦持令不惟，亦領已為境，亦不持令惟，謂外器世界是也。有法亦持令不惟，亦領已為境，亦能生覺受，謂五根也。

疏唯染無記心中有法執，乃至而熏種子生者，此一解。言染無記者，若能執心或是不善，或是有覆無記，皆名染。此能執心所執中相分中即通善等三性法，即染心相分中熏成善等三性種。此善等三性種，皆是染心中相分熏成三性種，故說善等三性種名遍計所執習氣。能緣見分是善，所緣相分或染，或無記，即善心相分中熏成染種或無記種。如第八識體及異熟、劣無記自體不能熏，皆被餘三性心中相分中熏。若緣相分熏成三種種子，此三性種相分中熏，故不能強感。二、不能為義。能感異熟果能緣見分中熏成善、惡等種，皆是強感；能感異熟果為是見分中熏故。此第一解即約能執心是染無記，所執相分中通三性，相分所熏成善等三性種，皆是所遍計。今但言遍計所執，即是有體；若言遍計所執自性，可言無體。夫言遍計所執成者，若能遍計心、所遍計境，皆不名所執性，故云性成也。

疏又解：應分別乃至許有執故者，第二解云：若染、無記心有遍計所執，即執心中亦熏成種；若善、無記心唯有遍計而無所執，至善心中亦熏成種。今彼論文，三性心中所有習氣皆合說，故言遍計所執習氣。

疏或復此文但約染語，以有漏中多起執故者，此第三解。彼論中言：遍計所執習氣，以有漏中多記執故。唯約染，故據多分，故少亦有善、無記心習氣。

疏若不爾者，一切色法乃至此解為勝者，此已下疏文，皆是立理。若不約多分記染說者，既彼論唯說遍計所執種子，不說有餘色種子，一切色法既不能起執，又色法遍計，又色法不能熏，應無色種子，其第八識相分中說無色法種子。又彼論不說第八識緣色種子，其第八識應不緣色種。若言心等有執能熏心種子，色法無執不能熏

色法種者，其第八識亦應有執，亦有能熏。彼論云：若云本識緣遍計種，又安慧等即說本識中有法執者，難云：其本識中既言有執，其本識應是能熏；已有執故，應不是所熏識。故知彼論但約有漏法中執勝，故說第八識緣遍計所執種，不說第八識緣餘色種及善、無覆無記種。據實而言，第八識普能緣色、心三性等種子也。故知彼論雖不說有色種子，不遮相分中亦熏成色種。故知既有色種，約多分說也。相分之中既無種子，又此不說本識應不緣者，既彼論唯言遍計所執習氣，唯說勝種，既不說因餘善、無記種子在相分中，應本識不緣。既有善、無記種在相中，雖彼論不說有，亦設本識緣之。故知彼論約多分染語，據實亦有自餘善、無記種子。下三性中更當分別者，即如下論中雖安慧曾 無有執，

疏有八識種子，乃至名、相因緣，名為相分等習氣者，此第一解云：此又言八識生時，皆有能詮、所住相者，即約總相說也。據言，若所詮相，即通八識上皆有；若能詮聲、名、句、文，即唯是三識也。若第六識，能緣聲、名、句、文；若本識，唯緣於聲，不緣名、句、文也。唯有自證分生時，則有遍計所執，遍計所執上即似相現。故說自證分種能生名、相，則說自證分種子名為名、相習氣。據實而言，但分別習氣。分別習氣者，即是自證分種，而無名、相等習氣。然名、相不離自證分外別有體，故說自證分種名、相習氣。據實，名、相實有無種。

疏或名與相，乃至亦不相違者，第二解云：安慧說：自證分是依他起性，從實種子；相、名是遍計所執。雖相、名等，不如自證分體是依他起，從實種子生，有實體，而相、名遠別有遍計所執假種子。若相、名等無種，如何第八識變有五根、塵等？故相別有種也。由如說依他起，如約事等，約事等是無體法。若言依他起法不實，如約事，可無體；如約事，此相、名亦爾。何言不如自證分是實有體？依他起法可言相、名，名無種生；無體，故知相、名有遍計種生也。此後解勝前解，前解不如後解也。

疏然今此文乃至決擇分等種者，然今唯識言種子者，謂是相名分別習氣，即攝一切有漏種子。若資粮、加行等種子，皆攝得故。此論文與彼顯揚論文別也。彼論但言遍計所執自性習也。後有別功能，如心、心所種者，即無總定種、無表於種、滅盡定種等是。

疏不緣差別功能者，差別功能者，謂無想異熟種子，乃至無想定異生性種、無表種、命根等。如是差別功能，第八識皆不緣也。

疏於無色界能緣廣大，乃至此義應周者，廣大功能功者，此種能生廣大現行心。此廣大現行心能緣空無邊處境，能解無邊處。既言無邊，故名為廣大，即此能緣心上作廣大行解。廣大是現行，功能即是種子，即廣大之功能。此廣大之功種子，本識執受緣之為境，種

是相分也。此文即是瑜伽論文。執受境者，即是種子，種子即被本識執受，又解為境故。言此義應思。疏非緣種上廣大別義故等者，別義者，即是現行廣大心。本識不緣此現行心，唯緣廣大心種子，故無有失。經如善種子，本識雖緣，乃至文種有三品等者，問：此疏文中都有對解，又第二解與第一解何別？然疏中解無色界緣廣大功能有二解：若初解，即將因望果說；若第二解，將果望因說。又種有三品，乃至心無三品，解云：據實，種子所生現行有三品；若是三性，各各有三品。種有三品，本識學非一類緣，不作三品緣也。心唯一界，乃至變境有用者，此外門種子通三性，即許依識名無記，亦可種通三界繫，亦應隨識一界法，其種子名不通三界繫。答：不然。性是性類義，雖種隨於因果，隨有善等性，種子亦通三性，即攝相歸性，同第八識，故三性種子名無記。界是繫縛義，三界種子不可隨識一界繫，故第八識雖欲界，能緣三界種子，如第八識相分，或通異界繫。即如身在欲界，生得色界天眼、耳根，天眼、耳根即是色界相分。即欲界第八識見分，能緣色界相分，以第八識皆是因緣變之能有實用，不同第六識相見必同界。如欲界第六識緣三界法，其親相分遠是欲界第六識能緣三界法，其親相分還是名色界繫，以第六意識皆是分別變皆無實用。

疏若即未斷，乃至相分緣故者，若入見道，煩惱種斷，無名滅，本識則不緣；若未斷見道煩惱種子，其本識即緣之，名增；若修道，煩惱種子不斷，名增，本識則緣；若未得不還果，本識即緣欲界修道煩內聲也。又緣他五境等者，意說吉本識緣自扶根五塵，五塵即是有執受；若本識變他身六扶根五塵，他身六扶根五塵即是無執受。今立量云：本識變化身上五塵，變化身上五塵定無執受，內之外處攝故，如山、河等也故。故此中有量，准作，可知也。

疏曰：親內種及業緣種變內外相者，若名言種別，通生內身及外器相故。通內外相者，若業種唯生內身，不通外器相。何以故？業滅異熟，唯依有根身有，外器則無，但增上緣攝。

疏有處說諸識必依緣，乃至如前已釋。兩義釋之者，一、持今不性，已為境；二、為持令不壞，能生見、受。依有本質乃至名教等本質故者，即如餘顯揚等論說：若六識緣五塵，則以本質五塵而為本質；若本識緣器世間，即以他所變今為本質；若本識緣種子及五根，即無本質，非諸有情種皆等故。如下四緣中解。若緣龜毛，或離蘊、計我、異界、法等，皆以緣名為本質也。變謂內果生、熟差別者，即由種子熟故，而生起現行，名生、熟差別。又種子生現行，名為熟因、果；種子未現行者，名為生也。如愚意者，生者，因能變；者，是果能變。一者、生變乃至即變現義者，問：此變中唯是前因能變，其緣變中即前是果能變，何故生變、緣變中皆假果

能變？答：此生變即因能變，謂種生現行，現行生種子，種子生種等。是猶因能變種子，方生起果能變現行。故今唯取能生種子因名能變也，不取果能變。若第二緣名變中，即唯取果能變，謂現行自證分變起見相分也。若生名變種子，第八識生七識等，並名為變者，即從第八識中種子生前七識現行，有種子生現行名轉變變。七識生第八亦名為變者，即前七識能變種子，變種子在第八識中名轉變變。問：此文即約七識熏成他第八識見相，見相而生第八識耶？答：亦是也。緣無漏生種准此應知者，言緣無漏者，今已說。若佛果無漏，第八識能緣無漏種，即無漏具緣故、執故、生故三實。若因中第八識是有漏，不能緣無漏種，即無執故實。意因中即有生故實，謂得二乘及同初地一聖位，其無漏種不得生現行，即因中無漏種子有生故名實。若未得聖位，即無生故名實。故無漏種望未得聖位，第八識即無緣故、執故、生故三實總無。若望得聖者，第八識唯有生故一實，亦無緣故執名實也。若至無漏種中生故名實者，其種生現行，現行生種即名因能變，即是果能變，即是此緣名為實也。又緣無漏生種此應知者，緣者是藉義，不是緣遍義。藉有漏種能生有漏識現行，藉無漏種能生無漏現行也。若無漏之上有轉變合現，及即除佛已外，餘十地菩薩一乘，名從無漏種子生現行。無漏現行設熏成無漏種，皆名轉實，名無漏現行。識上起相見分，即是變起變收。

疏有漏諸識，乃至准此應思者，即是變、現變。八識之上變起見相分，本識緣自相分，前六識皆同緣相分，故言應思。即根、種子具二變義者，謂種子有二變，即有生，故名變；執，故名變；而無緣，故名變也。若五根亦有二，謂緣，故變；執，故名變；而無生，故名變也。外器唯一者，外器世間但是緣，故名實；而無執，故名變；生，故名變。然汎中亦約少分，其根、器唯約現行法而說。種具二變，外器唯一變。若具變者，種、根有二變，外器具二變。種具二實者，謂種子能生諸法故，即是有名生，故名變；第八識能執持有漏種故，即有執，故名變；又第八識能緣有漏種故，即有緣，故名變。根具二變者，謂從種子生五根故，其五根即有生，故名變；又本識能緣五根故，在五眼即具緣，故名變；又本識能執持五根，五根即有執，故名變。外器具二變者，謂外器從種子生故，即有生，故名變；又本識能緣外器故，其外器即有緣，故名變；其本識不能執持外器，外器即無執，故名變。若佛果中，亦因位中初義根、種具二變，器唯具一變，亦同彼義中根、種具二變。唯前作法，七識亦一者，前七識但生，故名變也。

疏：言不變者，依此二門言，可解。云二門者，即是前能變中轉變、變現。變變、轉變，合是生變也。變現者，即是相別，是此門

緣，故變。三門者，於前二門上更加執，故變。除此二門，三門以外，更無有變。離此三種外，離無變義，故言不變也。
疏若影像心不定有者，乃至境無體故者，若言心起之時帶彼相起，此對小乘法許說，仍不盡理。如緣真如，不帶相故。若言有體生心，若緣真如，若因證、緣見分，皆有體生心。此解盡理，是唯大乘解也。
疏此如乘見，乃至大乘皆別者，如前第一疏中獨無不生、俱無得起中解。
疏不爾，果識境便狹也者，言此中者，即簡持義。即簡者，餘七轉持取第八識；又簡者，佛果上第八識持取因位中第八識故。此中亦說因位本識於自所緣緣三種境及法處及色處，不能緣餘。若不簡去，佛果位本識者，即佛果上本識。亦解三種境者，即佛果本識所緣之境便獄也。至無漏位，普緣一切，下文云：於無漏位，能緣根、境、識。根謂六根，境謂六塵，識謂六識。即十八界本識亦能緣十八界也。二者、影像相分為門相，乃至同一所緣是也者，若親分為行相者，即諸識有、無不定。謂緣餘色等持，即是相分；若證真如時，即無相分。瑜伽說同一所緣，即約親相分說也。
疏其一切識或有，或無，所緣不定者，相分名行相者，緣餘也。境變起相分，則有相分。相分為行相或無者，如自證緣見分，或正體智緣真如，皆無相分、行相，故言所緣不定也。若見分，若行相，證真如時亦有見分也。
疏或與小乘別體者，說乃至小乘同故者，若大乘見分名行相，即是同體。此解盡理。若相分為行相，即是別體，相分與見分別故。今大乘說相分為行相者，共小乘同故。又是共故，是以說之。若大乘有二說，然此唯識論中即說相分為所緣，見分名行相，自證名事。若集量論中即說外本質境是所緣，相分名行相，見分名事。與次一解別。今此亦約諸識定有說。今此論中說見分名行相者，即約一切識，皆有見分故。謂見分為行相，自證名事。若集量論中即說外本質境是所緣，相分名行相，見分名事。與次一解別。今此亦約諸識定有說。今此論中說見分名行相者，即約一切識，皆有見分故。謂見分緣真如時，亦有見分名行相，故不說相分為行相。若說相分為行相，後智證真如時，即無分故。故相分為行相，諸識不定有也。以不定故，所以此論中不說相分為行相也。或小乘別體者，說以影像為行相者，小乘因故者，然此論中說見分為行相者，即與相分別體者說。謂小乘說相分為行相，今大乘說見分為行相，故其見分唯四蘊，相分具五蘊，即相分與見分為別體。若說相分為行相者，即與小乘同故，此後解好。然唯初解無第二者，乃至故頌二解者，然第八同時五所所緣種子等，唯有親所緣緣，而無外本質種故。故在

第二解相分為行相，以第八識同時五所智，皆親相分行相相似，名同一所緣也。餘心所相分皆有實用，則慮本識相應，五心所相分則不慮一，為實根無發識用，實種無生果用也。不同薩婆多等許有行相乃至自體緣故者，彼薩婆多宗說外境為所緣，相分名行相，見分名事。無心心所自能緣者，若大乘宗心上有影像之相分，不離釋故，名心心所自能緣。或見分與自證更互相緣，亦名自能緣。彼薩婆多不立有相分，但取心外境無有自能緣也。此說能所似攝於見相者，此論中言似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。其依他見分相，如約遍於遍計二分也。若能似即是依他，若所似即是遍計性。今取能似依他名見相分，不取所似遍計性說名二分也。

疏或如餘人境者，比量云：如心正緣青時，其心應不能青境。宗也。因云：許無所緣相故，喻如餘所不緣聲境，或喻如餘人境。然餘人境唯餘人得緣之，自身不能緣餘人境，故以為喻。餘人亦爾者，然餘人不能緣我宗之境，我不能緣也餘人之境。今立量云：餘人心亦應親緣自我宗所緣之境。宗也。因云：許無所緣相故，喻云如自我心緣我宗之境，或我心亦得緣餘人所緣境。許無緣相故，喻云如餘人心緣餘人境。他人亦爾者，然疏中量云：謂餘色外諸餘聲、香等法，亦應為此緣色之心緣。因云：無所緣相故，喻云如自所緣色等。自、他量者，量云：應許也。境外餘自身所緣之色境，亦應為此他人緣他人境之心緣。因云：無相所緣故，喻如他人自緣他人之境。或論中二量云：第配之，初屬上，後屬下者，論中自境如餘，即配前若心、心所無所緣相，並不能緣自所緣境也。若餘如自故，即配前或應一一能緣一切也。

疏：方名所緣。不爾，有如前說過者。若不立有相分者，如前自境如餘境，亦不緣之；或餘境如自境也，無相分故。此破正量部。

疏然佛地論第三，四智、三諍但論相分有、無者，彼論明無漏四智是相分、無相分。有三師諍：有義成所作智，見、相俱有，似為不能證真；有義餘智根本智，見有相、無；有義妙觀察大圓平等三个後得智，見、相俱有。疏若定心等有緣作用，許有實作用者，若心離境有實作用者，便違聖說，聖說諸法無實作用故。故知有境無心。

疏此中比重，准之，可解者，重云：心定有能緣用，以能取境故，如燈。此比量不成燈，喻上無能緣用也。

疏又大眾部心得自緣，乃至與此等同者，即說外境是所緣，相分名行相，見分名事。

疏緣自體者，則不如是者，大眾部等四部同說，即心自緣心。若別緣色等相，則所別起行相；若心體自緣心體時，則不謂別起行相為能、所緣。心為所緣，所緣、能緣俱□□心體，更無別體也。但心

解即是所緣，謂別起行相也。若薩婆多宗，不許同時心、心所得相緣也。由如兩人並面，同觀自像，其人兩互不相見，心、心所法同緣前境，則不相緣。又心、心所不得緣俱時、四相等，如眼識不見眼，眼近，故不見；心、心所不緣俱時、四相等，亦近，故不緣。
疏以大乘相見分即彼宗乃至有見相分名也者，彼小乘唯有三名：一、所緣，二、行相，三、事。彼宗不立有相見分名字。今者大乘時將自宗見相分名與彼小乘宗立色名也。
疏行相言似，不立善等者，據相似乃至無有差別者，前明行相中不言等字，但言相似，與相似等更無別義。相似即是等，無有差別也。
疏相離見應有是二法故，如心與所者，此即是比量也。相分見無別解者，依漏，餘從識門說，相即識故。若差別論者，相分通五蘊，見分即四蘊；相分通十八界，見分唯六識，并七心界。如心與所，有別體也。是二法故，如心王與所者，若心、心所，亦不一不異；若自、他身，即有異也。
疏：大乘心得自緣者。自證解釋證分緣，自證分名心得自緣也。大乘立有自證分別有返緣，小乘不立自證無返緣。
論：此若無者，應不自憶心、心所法。如不曾 更境，必不能憶故者，更者，經也。如曾 經境，被釋分曾 緣，後時能憶念，即是曾 更憶也。即相分被見分緣，如曾 不見事，見分則不能憶。如光時釋人，後相逢已，遂言省已前何處相見。相見分者，即是見分。見分者，即被自證，自分能見故。由自證分見分故，見分經曾 之事，自證能說也。
疏心昔現在曾 不自緣乃至以不曾 為相分緣故者，已成心者，即是見分。則此中意說：若相分曾 被分緣，其見分後時熏見相分時，能應境相分；曾 不被見分緣，後時見分不能境相分。此見分亦爾。若見分曾 被自證緣，其證分後時能境已滅見分；若見分曾 不被自證，後時自證不能憶已滅見分。如先時釋人，經別多日，後熏相見，即言：何處省能相識？何曾 相見之言，即表自證曾 緣見分。此亦麤相證。然唯識論文作彼論亦立自證分，且言：若無自證分者，如不曾更境，必不能憶故。所有道理與理，此問相似。然唯識上、下有二處文，初、後文何即被他難：若無實我，云何得有憶識等事？論主答言：由數熏習，得有如是憶識等事。此解最好。由好數習，得有憶識等事。由如作學人，由數數熏習，得有憶識，後時即能解義。又已下文言：由想為念因，故念能憶識。即由想取緣，與念為因，後時念能憶憶識也。此解亦好。若今此文中言：由有自證分，方有憶識等事。此處論文不及前二論文也。

疏除宿命、他心智等者，如佛宿命智，若緣自身過去事，則是曾 更之憶；如緣他眾生過去時事，皆能知之，即名是曾 更之憶，是曾 更之憶種類。故下文云：念能緣曾 習種類。今此疏文正取宿命智，不取他心起。他心起以為緣，現在心起不能緣過去事。或兼取他心智能緣現在心，亦有曾 更心境也。若死生智，能緣未來世境也。識、受等體有差別，故與小乘別者，然小乘中唯立四種，謂：時、依、行相、所緣，此四智皆同。且如眼識同時，心王、心所起時，即同依眼根，名依同也；又心、心所因時而起，即無前、後，名時同也。此時同、依同，即與大乘相似，更不諍也。若所緣及行相，大、小乘有差別。若小乘中說本質境是所緣，即同一所緣，名所緣同；若行相中即心、心所同緣青等，時皆常青，相青相似，名同。若新俱舍論，即分明緣釋行相，常有相，故名行相。若古薩婆多，雖說有行相，不分明解釋也。若大乘中，即說所緣相似心、心所等因緣青，本質別帶起青相分，相分有相似故也。若行相分別，行相即是分識，以了別為行相故。若心取總相，若心取總相，若心取所兼取別相。大乘中立有五法，謂時、依、所緣、行、相、事。若大乘說，小乘宗亦有五法，謂時、依、所緣、行、相、事。即此論云見分名事，故與小乘同。若小乘說，非但心有能了，餘想、受等亦能了別；但受能領納，餘心及餘想等亦能領納；非但想能取像，餘心、心所亦能取像。然於中有正有助，若心王即生能了別，餘心所即助能了別；若受正能納領，若餘心所即助能領納；若想正能取像，餘心、心所取像也。相分難不同，然極似。如青為境，諸相俱青，相似名同者，此中意說，即彼瑜伽論文同一，然此唯識論文釋也。彼論文云同一所緣者，即青相分相似名同，即與此論文所緣相似意勢同也。或可得轉此論文，然彼論文此唯識論者，所緣相似。相似者，是同一義，此即此論云相似，彼論同一所緣也。此中有行相與見分，乃至故一行相者，即約諸相分上上青皆相似，故說名境，據總故名為一，七見分各別故名為相似也。然此論中即約實而言，即云所緣相似行相各別，故二論各據一義，亦不相違。

疏又彼約疎所緣緣乃至非是相違，此第二解云：瑜伽論文云同一所緣者，據所疎所緣緣，本質體是一故，或約正體智緣真如說。若本質，若真如，俱是一體，故名同一也。此論所緣相似者，約親影像相分說，心王所眾多相分俱言相似。此論約親所緣緣說，故此論亦言而時依同所緣事等。既云所緣，且約親所緣相分說，故二說又不且相違。又此論約後得智，瑜伽論約根本智證真如說也。果是何義？成滿因義者，然一切果者是成滿義。如人欲將尺量物時，本意欲知前尺數多少，知彼前物尺數多少，即是成滿義。今此亦爾，知心緣境，本意知前境竟，為虛，為實，為好，為惡？若知心前境

虛、實、好、惡時，即是成滿，名量果也。然有二師乃至然性不同者，二師者，一即是陳那已前師，一陳那已後師，名二師也。若已前諸師但說止知之時，即有能取之心名見分，所取境名相分，能取即是識體，亦不別解釋量及量果。其已後陳那出世，即分出三量，即說相分為所量，見分為能量，自證分為量果。其已後護法出已，即分出四分，即以自證、證自證為果物。前後有此二師釋量果也。又二師者，謂天親已前即立見、相二分，若陳那已後即立三分，與第一解同。猶如外書說伏羲造八卦，已後文書始出而已，後依八卦即譯出八八六十四卦，已後孔文依六十四卦上造十翼而解釋之。翼者，謂上彖等也。誰為量？如前量云。其第三自證分亦應別有果，因云能緣攝。如見分，現量為比，不為現果。問答亦然者，外難曰：現量得為比果，比量應為現果。答曰：自證是內，為外見為果；見分是外，是不得與內為果也。內外難、緣難例亦然者，外難曰：自證是內，得為外果；見分是外，應亦得為內果。答云：見分唯緣外，不得與內以為果；自證體是內，為緣內故與外作果。外難曰：見緣相名相縛，自證緣見應名見縛。答曰：可。然亦名見縛也。

疏見緣相縛自證應亦爾是縛無失者。外難曰：見緣於，則許名相縛；自證緣見分，應名為見縛。答曰：據麤相說，名為相縛；若委細說者，自證緣見縛。

疏如五識境縛，仍是現量收，乃至如末那章者，五識緣有相縛，乃是現量收；自證緣見名見縛，亦是現量揣也。如五識中雖起煩惱，以為親證體故，故是現量；若第七末那識中有煩惱，自非量收也。然下文中第七識處即名末那章也，即解相縛。不可見分一時之為量，以相違故者，不可說見分一剎那中緣見分時即起非量。其見分又是現量，其見分即與三不為果，以一時量非相違故。

疏若時現量，應為第三果難也者，外難曰：見分比量或非量，則不許與第三以為果。見分若時現量，應為第三果。答：第四唯是內，又是本，故得為第三果。見分縱現量，為緣外故，又是未，不得作第三果也。

疏此現量亦不緣三者，意說此見分擬起現量時，見分亦不能親緣第三自證分也。以見分緣起心相分，相分定心亦不能緣也。

疏答曰：義亦可然。此文影顯，故無有失者，見分緣所緣相分，見分亦得名所緣，經境為名也。下論文即謂名識乃至法識，即是從境為名也。此亦說從根立名，亦得從境為名，影互也。又如他心智緣他心人，能緣心時，即見分名所緣緣。

疏為色等難，皆應准思者，外難曰：見緣於外，則許名外；見緣於色，應名色識。答：可然。謂名五識，從境為名。

疏若為相分，心必非一，乃至或前、後心者，自證緣見分一體義分。又准是四蘊，若相分心體即是，則與能緣見分是別種生。或相心緣他，別人心起；或後心緣前，前心緣後心。皆是相分心，則不能緣慮。緣第四時，以誰為果？乃至此義應思者，外難曰：始相分是所緣，見分為能緣，不可所緣相為量果。如自證分緣見分時，不可所緣為其果；若第三緣第四時，亦應不可所緣為量果。即以所緣乃至例此因故。此答語也。如第三緣第二，第二通二量有別，不可所緣為量果。如第四緣第三，第三唯現量是內，即已所緣為量果；第三緣第四，第四唯現量，即以所緣為果。例此因故。無色本識見分，乃至過如前說者，此是正義。如種子博附自證分住，即見分緣自證分上種子功能，其自證分即緣見分之功能；其見分但緣自證分上種子功德，其見分即不能緣自證分上能緣見分之功能也。

論云或量非量，或現或比者，問：既言非非量，現量、比量義已是，何須上二字或量？答云：或量者，對前非量為一對，然非量中無多差別，故下更不明。前量中有差別故，即有二種，謂或現、此比。佛即不爾者，如下文有二記：一云：佛果上自證分、證自證分若緣外，於自證、證自證分上名實起相分緣也。此解雜亂。若別識上，可許變起相分；既一識上，其見分自證、證自證上名變相分，即有一心之上三重相分，故為不可。由此第二。又解云：其佛果上唯見分能緣一切境盡，故成遍智。其第三、第四分亦唯緣內，不緣外也。

疏三、四二分由取自證，故現量所攝，具所能者，即是第三分、第三分、第四分，故言二分。此第三分、第四分、此二分更互相緣，俱現量攝，具所能緣也。此中有難：如得及生得、得非得、生生非生法，不立第四得及生者，此文即是薩婆多等。難曰：如我宗中，謂文生生本法大生不自生要須小生生大生更不立第四生，如大住住本法大住不自住要法小住住大住更不立第四住，謂大異異本法大異不自異要法小異異更不立第四異，謂大滅滅本法大滅不自滅要須小滅滅更不立第四滅，謂大得得本法大得不自得要須小得得更不立第四。汝大我見分、緣相分、自證分、緣見分，更何須第四分？故小宗中說得與生相似，謂本生生本法體，小生生大生；即大得得本法體，小得得大得。然得有兩種：一者、法得，即是大得也；二者、得得，即是小得。然大得、小得，即是不相應行中得也；若小生、大生，即是不相應中生相也。如薩婆多立三種法：一、小得，二、大得，三、本法小得得。大得得向前，本法大得亦向後，得小得之上更不立小得得。又生法大生生本法亦能生小生，小生、大生更不立有第四。小生生唯有三法。汝大乘應見分、緣相分却緣自證，應不立第四分也。本法者，即思、倍等是也。

疏彼但成熟、生長功能者，成熟者，即是大得、小得也；生長者，即是大生、小生。是據功能別，名為非即；乃至體、用異，名非離。然此第一解非即與第二解相似，然少別。謂相分是所取功能，見分為能取。若自證分，能緣見分之功德；若證自證分，即是識體功能。若第一解中，即四分功能別，故名非即；其四分用別，其體無別，名非離。即四分體即是唯識也。第二解云：四分能緣、所緣實，名非即；無別種生，名非離。然中亦約緣無為過去、未來等獨影境，名四分同種也；不即，不約現在五塵境見，故別種生也。此二解中，前解為勝也。

論：所取能取纏者，非是八纏等。何以故？若唯染心中有見相，四分可言是八纏等。既三性有漏心中皆有，四分應知。此言纏者，不是八纏，但是心心所見相分起時，相扶、相詑、相勻邊義，名為纏也。

疏相及麤重二縛者，若煩惱種子，若無堪任性，皆名麤重。真如非外，以見分用外故。亦不得緣者，然准對法論說，論內、外法。如彼論說：何法名內？何法外？答：謂十八界中，六根名內，六塵名外，六識名中。問：又云：欲界中，五塵境名外；若無色界，俱慧及真如等，總名為內。然色界難有色、觸、聲三塵，其色界心多緣之起，故總名內。然今此疏中說真如名內者，准對法說。又今此論中，後二名內，相分名外。由見分緣相分故，故見分亦同名外。雖真如名內，其見分亦能緣之。然疏文中言亦不得緣者，即疏文錯。問：六塵是外攝，真如既在法塵中攝，如何真如非解？真如非解，如何見分不得緣之？答：所望別也。若真知與諸法為實性邊，其真如即名為內；若真如是所緣境邊，即是法處、法界攝，即真如名外也。言不得緣者，錯。

疏若爾，內心應非外果，此義准可知者，外難曰：內、外別見，分不為果；內、外異內，不作外果？答：外見通三量，緣外不得別內果；自證唯現，量體是內，故得為外。

疏或攝為三，果體一故，攝四入三者，即立三分家，謂相分是所量，見分為能重，自證分為量果。故三分中果體唯一，攝四為三也。此上四類，名一、別義。又皆不離識，故並名唯者。言四類者，為指四分？為指上識、心、心所、色、真如四類？

疏頌曰：虛妄取自心是故心現在者，虛妄者，即能緣心，不證實故。取自心者，謂見分、相分。相分不離心，不云為心。是故心現在者，謂見、相分俱現在故也。若論中由自心執者，即是新譯頌也。此頌非唯一心，如境更無異物者，意說此頌中唯言唯有一心，即於境界中更無異於此一心，言如境界更有種種色聲等事。問曰：

今此論中或攝為三，即就陳那三分；或攝為二，即就難陀二分；或攝為一，即就安慧一分耶？答：此中總是護法義，不是餘師義。
疏又第三分為行相，緣第四乃至返覆理齊故者，第三緣第四，第四即是果，第四即是自體，第三名行相；第四緣第三，第三以為果，即第三為自體，第四名行相。返覆理齊也。又難云：第二量、非量，餘之二分唯現量者，此文即是假定宗。以論有說見分量、非量，餘二分是現量，即外人假定見分量、非量等。而生下宗難，謂：見分量、非量亦應見分染及樂、捨別，乃至除二分，應不染，乃至無為、無漏等事。第二染、非染，非染即是現量，染者即是非量。
疏又量、非量殊，在樂、捨應異者，外難曰：第二量、非量，餘之二分唯現量；第二在樂、異，餘之二分唯是捨、受也。答曰：文義是同，故是捨、受等。已下有三對：一、二和三性對，二、四諦四念對，三、五通五眼對。如前。由見分或時量、非和三性量，後三一向是現量，是故有此。諸雖具生解者，並約見分說已，應知。
疏又心若自緣，即有因、果者，境為因，心得生故，即境是因，心是果。若約量果，即相分為所量，能自證分為量果；即見分為因，自證為果。若由自證生見相分故，即自證為因，見分為果。能、所作者，即自證為能作，見分為所作；能作見分是心，所作即是善、惡業。難言：應唯有能作心，而無所作事。或能作是心，所作屋宅是。能、所成者，即能成是自證分成，所謂見分。已後皆准知。能成即因，因者即是心，所成即是果。能、所引者，能引是心因，所引即是所境，或是心家所引果也。能生者，能生是心因，所生即是一切境法也。能、所屬者，如奴婢是能，專主是所屬；相分為能示，見分是所示也。能、所縛者，如繩是能縛，人是所縛；煩惱心為能縛，諸境界是所縛。能、所相者，所相諸相伏諸法，心為心能相，由心二發起所相法故。能、所覺者，能覺是心，所覺諸法是。若無心外法，如是已上諸法不得成也。
疏亦不應言二緣生識，三和生識者，二緣生識者，下論又云：眼、色為緣生眼識，眼識由根、境二緣生也。既有自證生見，即有識亦生識。二緣不成，有三緣生識故。三和生者，謂根、境、識三也。今既有自證分生見分，應亦識生於識。三和不成，合有四和生識故。
疏亦不應言惡心遍體皆是木善者，外難云：若見分、自證分等同是量、非量，可許見分是惡，自證分亦是惡，即是惡遍心體；見分是惡、非惡，非惡自證應是正智，以自證分能緣惡起是惡，故云是正智；見分是惡、不善，自證是正智，惡心則不遍體。答：自證雖是

理，量亦是惡、不善，同見分是惡故。若現量不是惡者，五識既有惡，應不現量，故知不約現量說有惡也。
疏其四念住亦應無別，乃至法念住等故者，身念住者，緣身上十一種色故；受住者，緣受蘊起故；心念住者，或緣六識、八識起故；法念住者，前三念住外心所法或慧等是。此四念住，皆以慧為體。若自證分緣見分者，即慧亦自緣慧，但名法念住，以為慧自證分緣慧見分故。則除三念住，皆悉不成也。慧則法念住中攝，故今難有法念住。疏又四諦起，乃至道起等者，然此疏中有約無漏心緣四諦，不約有漏心中作四諦也。故論中問：有漏、無漏，皆作四諦觀，於十智中有何差別？若無漏心中作四諦等觀，即有四諦別，謂名苦智、集知、道智。其無漏心緣四諦，即有緣苦諦智、集智、滅諦智。若無漏心自證分自緣見分，唯有道諦智，則無餘三智諦也，以無漏道自證分緣無漏見分故。若加例行位，有漏心中作四諦觀，其有漏觀心即是世俗智攝。若心不緣自心時，即有緣苦、緣集等四諦知別也。若有漏自證分緣見分者，應有唯有漏苦、集智，而無滅、道智。道諦是無漏，滅諦是無為，以為心因緣心故也。
疏又宿住智亦應不成，智現在故者，宿住智合緣過去、現在，自證分緣現在，見分唯緣現在法，故應宿住智不成。又死生智亦不得成。何以故？其死生智即緣未來。既在死生智，自證分緣現在見分時，故死生智緣未來亦不得成。
疏：又若知他如自者，若他心智緣他心，可名他心智心；若他心智自證分緣自見分，即名自心智，不名他心智。
疏：知自如他，返難亦爾者。外難曰：知他心如知自心者，知自心應名知他心也。
疏：又用二故，體應非一。解云：二解：用者，謂見分、相分二用；體應非一者，謂自證分。外難曰：既有見分、相分二用，其自證體亦應有兩个自證分體也。
疏：如燈自照，其喻不成，喻無能緣等。心有能緣等故，即有因法自相相違，喻所立不成過。解云：若燈上即無能緣心，若見分上有能遂故，如燈唯照他心，不能自照也。量云：心定有能因緣、能照，故燈。此他量有所立不成過。燈喻之上無有宗法能緣、所立，故燈喻唯自照，更無別照其心，則別有能照。既為比量，則無同喻過。又有法自相相違過，他外人云：汝心定無能因緣、能照境故，如燈喻也。此比量出佛地論意。成見分心有別能緣，即是自證分。
疏：又燈若性照，更何須照者。燈性自能照，更別論別物照見；分自能緣，更不論自證為能緣也。
疏若非照者，應非能照，體應是闇者，若燈是闇，則不能照；若見分是闇，應不能體闇故。

疏然佛地第三卷有解燈照，難無解者，彼論唯難燈不照。如何心自能緣？餘難皆無解。解難依見一分說。疏然他界、無為、無漏緣等，依見分說，非自證故者，外難曰：若自證分緣見分，即心緣自心，即緣無為、無漏，他界等皆不成。謂心緣無為時，若自證緣見分，應名有為緣；有為緣有為，不名緣無為。又如有漏心緣無漏，心緣無漏時，自證緣見分者，應名有漏，不名緣無漏。又心緣他界時，若心自緣心者，應自界心緣自界法，不名他界緣。若依自緣分說，即有如前諸妨、難；解者，唯依見分緣本質說，即無諸妨、難。故前他界緣緣無為及緣無漏，及他心智、宿住智、無生等，皆依見分緣本質記，即無過失。

疏：又以堅執名非量，非比非現證名非量。解云：然邪見、見分有邪執故，不親證境，故名為非量。若耶見、自證分緣見分，見分親證故，得自相故，故是現量。假是染心自證，亦見、現量也。

疏如五識中貪、嗔等，乃至故現量攝者，雖餘六識等自證分是現量攝，若是染時，三分總皆染，不是見道染非染，自證則非染，三分總皆染。又如五識雖有貪、嗔、癡染，或由意識引起五識中，或五識雖是染，為親證自體故，故皆現量。餘識中自證分亦爾，雖染，何妨見現量？若是染故，令自證分亦非量者，五識中亦是有染，應當亦是非量。故知不可也。五識雖有染，亦是現量故也。不癈第六識中善無說心是非量。

疏於四分中，八識、三慧、三量因、果者，因位五，八識唯現量，第六通三量，第七唯量；若至果位，八識皆現量。三慧者，若因位中，第六識中即有聞、思、修三慧，聞、思、修中是比量，修慧是現量；若八地已去，義說聞、思慧皆現量也；若餘七識，即是無三慧；若至佛果位，八識中皆有修慧也。

疏若唯識理，唯自心變，乃至亦名不共相者，此言共中共者，一切有情為同處變故，相似故，不可已。上止別得。此是自、他變，名之為共。若約唯識道理，皆自心變，自得用變。山、河等，皆是不共相，皆是自種生故也。疏一共中共，如山、河等，非唯一趣用，他趣不亦能用，他起不亦能用者，此山、河等，非唯人趣得用，取薪用，餘趣亦能用之。如狐、狼、師子等獸，山中居止，亦能受用。此疏中長讀之，則可解也。

疏：下文難言：雖亦變化根者，即是不共中共，則闕不共中不共。此師不正。若自身不許變化根者，則有不共中不共義也。

疏既有此四，即至下文一一配屬者，論文止皆有此不共等四義，隨說配屬。

疏：問曰：亦如色中形、影、假法，第八緣不者，形者，長、短等是；影者，光、影、明、闇等是。若第八識形、色、長、短等假

法，不緣之；若無影、明、闇等，烟、雲、塵、霧等是。青、黃、赤自顯色差別，若本識，若五識，皆能緣光、影等也。若曰光名光明，照人有勢氣；若用星、火、餘等光，皆名為明。若近火雖勢，離火遠，雖見火光，即無勢氣。由是但名為明，唯曰得名光。火氣成烟，勢氣成雲，細土上騰名塵，地、水氣名霧。答曰：不緣。如所造偈乃至此為正者。又解：然第八識於色塵中唯緣青、黃、赤、白四種，實不能緣影、光、明、闇等光；影、光、明、闇等光但是顯色上差別。其第八識唯緣觸塵中實四大，不能緣觸處中澁、滑等二十四種假觸。問：若爾，如何前說第八識得觸塵中怡過、自觸、違煩、煩疲觸，第八識唯得觸塵中實四大，其六識於身根門中即得觸塵、疲息等觸也？或從本識，其第八識緣實青等時，亦得假長等，但依青、黃等而立故。若第八識緣觸塵中四大時，亦得澁、滑等觸塵也。

疏緣可造時，即緣四大，依實故。如長等同者，本識若緣青時，即是長等也；若緣四大，即是緣澁、滑也。然長、短即法門中別說為假；若澁、滑等，則不別分出，但依四大上假說，其實四大不造澁、滑等假法也。問：上二界中及十地并作受用身，及云中加行三界身，云乃至地獄、畜生、鬼，乃至大中，此等中未知皆有共、中不共四不？問：第六識中緣境作共有行解，即能熏成共相種。共相種後時生現行時，即能變山、河等。前五識緣境時，即不能作共有行解，如何能熏成共相種？答：五識雖不然，作共有之行解，五識中所熏得種是第六識家種類故。所以五識中所熏成種，即名共相種也。

答：由業相似故，乃至自心礙不礙故者，業相似者，即由第六識緣山河，非作一切皆能有行解，即熏成種，即是同業。後此種生時，即共變山河等，是有不礙。於一處中，即有多人等同處共及不礙。問：若六識中緣境作共有行解，即能熏成共相種。共相種後時生現行時，即能變山河等。其前五識緣境，即不能作共行共行解，如何能熏共相種？更應問法師。如前解是不相似者，即是自心上等石，即有礙也。能業變共者，由如林中生麻，麻中生林，不相障礙。同處共變亦爾。由前生中第六識緣地水，心作共有行解，不作別解，逢熏成共相種。今生中共相中種生時，同處變他，遂不共礙。由無始來於木石等心作礙解，熏成於種。今生中心上木石還有郭礙。如自身手打他人身，亦是自心上相礙。他人身上上扶塵，持自家心變。由共他人扶塵同處，損自扶塵，他人亦即命終也。

疏由隨順縛，相順生者，此文意說由多人共造同一業，相隨順故，還於同處木、石等相隨順，反不相障礙也。

疏彼雖說四塵與此相似，如山、河等者，彼瑜伽論但說外器四塵等同處共變，若此論即兼說身上扶塵立五根同處共變也。他心上者，乃至此義應思者，意說心上反作百千燈明，百千燈明皆不相礙，性方益映。不礙，如燈小明，則違日、月大明。若將明置者，日光明中即相即相礙，如日光明，而燈光今不現，故燈光與明相違。今此亦爾，名心上百千燈光不相礙，而喻多人共反，而喻多人木、石心不相鄣礙。若燈光與日光相違，即喻自心上木、石遂礙自心上木、石也。

疏瑜伽等說於外器乃至為是誰變者，此中問意，引瑜伽文而為問也。瑜伽意說欲外器、欲界有情同業共變，皆文差別。經文既一切有情業增上，為共所變，故未知上界為是誰變，故為問也。

疏螺髻梵王亦是此類者，問：此人是何禪？梵王文是地菩薩，即是維摩經中梵王。答：王是十地菩薩，亦能變淨土也。

疏：等取二乘諸小菩薩。其二乘異生及地前諸菩薩，皆不能變地上十八圓滿他受用土也。今此中言淨土者，皆是十八圓滿淨土也。

疏此索訶世界者，舊云娑婆，今言索訶，為聲相相似，翻名堪忍。餘方淨土中菩薩行菩薩行時，無有惡人、惡事、苦惱之所惱言，不名堪忍；此方并行事時，多有惡人、惡事之所惱亂，此菩薩能堪忍之，故說此世界名堪忍世界。又解：此方眾生雖有眾苦所惱，客無不求出離，遂取生此處，說此眾生名為堪忍，故說此土名為堪忍。後解為勝。

疏亦在此界靈鷲山等者，說山中有執云者，若說報土，道於一切。今此土山中有，不言唯在此有，以遍十方有故。此論實淨土、淨處皆有，為說法華在靈鷲山中，亦指常在靈鷲山及餘諸住處。有漏淨土外法實生亦能熏者，有漏大化云：中有加行住菩薩能變之，得生其中；若資粮位菩薩及外法果生，能變不能生。大化云：中其十住位已前外法異生，亦別法能變。加行位中所見有漏大化云：若第十迴向已去，即能變之。問：言有大化，云出何經？論文答：即梵納經、周千華上，皆是大化，云大化佛。問：何名外法異生？答：若至十住第七，心是不退，名內法異生，是佛法故；若外道等，名外法異生，不立佛法中故。

疏：一、云次生者，變即色界等。有情現受此身已，次身即成，生欲界者，其有情雖身在色界中，亦第八識。而言欲界若經多身，方生欲界者，第八識不變欲界。二、云可應生者，其人多經十生已後，應生此欲界，其第八識亦變欲界。今此解取應生者，變至成劫以來，今生此處。若前解取當生者，如在有頂，擬下生成，不廢欲界。類度成惟者，此解不及後解。

疏：何故瑜伽五十一云：彼識不成實器緣之？若聖者不下生故，則彼識不緣下器。故約不定境，此師反器緣之。若聖者不下生故，則彼識不緣下器。故約不定境，此師不正義意也。若正義宗令此瑜伽文，則上界有頂，不變下界，是不緣外器。

疏：問：聖定不生無間之處，乃至長壽天亦爾者，無間之處，罪人受生；長壽天處，外道受生。聖者既不生，應當不生，應當不反也。長壽天者，第四禪中無想天，是云外道生處。

疏：答此問言，即現所居地界。故得解云：聖人在欲界，亦反地獄。雖往地獄，以禪通力，而不變罪，亦得受用。為同地界故，故變之也。若聖生第四禪天上，變長壽天，以同變異故也。有義：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，即劫壞已，又二十劫空。二十劫空已，即先成得大梵王。經十四、五日已，即上界有一有情命終，生大梵天，作梵王。王獨住半，惟滅多劫，心惟不亦方諸梵子來生梵眾天等，即初禪有梵王，即初禪有第八識變。又他化自在天中既有情，有情第八識即同變下風輪，乃至七金山大地等。又劫惟時，有情漸生上如是大地火，乃至他化自在天有情生上如是燈初禪梵眾天。時大梵王方命終上已，此世間無一有情經萬年、三萬年、三萬年，方燒世界，盡無成。劫初成時，大梵天王宮無第八識變，乃至他化天初成亦然。又器正推時，欲界有情既生上界，及初禪中有情亦生上。既欲界及初禪中既無現居及當生者，其欲界火等是誰第八識變耶？故知同地傍變為勝。現地欲界反為故者，乃至此界有情當生者，此文即是後第三師欲由正義先破前第二師。汝第二師何故但說現居欲界者，不說餘世界同其欲界者而得傍變？此欲界即同地同界傍得變，汝何故但言此間上三禪中有情為生欲界變欲界？何故不說他方上三禪當生者而亦得變此方欲界？又成器時他方三禪乃至故我今破者，後師云：亦如此方起二交，惟三千界下三禪等。後成此方下三禪器時，即他方界中第三禪中有情即傍變此方第三禪器。此方第三禪器成已，即從他方第三禪有情死已，即生此方第三禪中而遍淨天。而受六十四者，乃至下二禪器亦破能故，我即許三禪有情而傍變此方三禪。何故汝前師唯許第四禪有情當生下三禪已，而在上地變下三禪也？前師許與許是，即說現所居此三千界有情而在上變下也。

疏如大眾部無色有色者，此師許無色界有六識，六識身必依色根始得起也。俱舍論中雖大眾部四無色界既有色身，何異欲、色二界？彼師答曰：無色雖有色身，為細故，得名無色；餘二界麤也。又難曰：無色界既有色身，色身細故，得名無色；無色界色身細於欲界，色界望欲界，應名無色界。彼師答曰：色界色身不是最細，是中間細故，不得名無色；無色身最極細故，所以得名無色。又難

曰：無色界望前色界最細，得名無色者，有頂天望下三無色，有頂最細，獨自有頂天，得名無色；下三無色既麤於有頂天，應不名無色。由此道理，彼說非即是俱舍論文中破大眾部無色有云色身文也。既大眾部師說無色界有色身，即說無色界有別處所，而在色界上故安置。若大乘及餘宗，即不說無色界別有處所。

疏如梵王下，別變為地者，梵王至欲界地上，由如沙上著油，油即直。下文如麵中立，又如雲中行，皆陷入也。必法別變他，方乃得住。又如大般若經第二說：如欲行欲界地上，必須別變金剛，始得如行住也。何以故？欲界地麤疎，如身漸；若不變者，直陷，如入地中也。須變之。

疏若爾，聖者於梵宮自地及地獄自地者，若小乘聖者，即許生梵眾、梵補天，必不生梵王天；既是不生，應不變大梵王所居之地，及地獄亦爾。今亦初小乘聖者不生大梵為問。若菩薩，則不然，亦生大梵王天也，即是第八地菩薩及凡夫，皆作初禪大梵王也，以得自在故。若二乘人，則不生彼天中，彼天中為有梵王執？乘有邪執，不生大梵天也。意說不還不得生大梵王天，其不還果生梵補天，以不見大梵王故。又不生大梵王梵王，夫雖與梵補同是一地，其不還聖者即不變自地大梵王宮。以此唯知空聖者生無雲廣果天中，其第八識不變無相天宮，以聖不正彼天故。又欲界聖者更不入地獄故，其聖者第八識但變地獄處所，即不變力山等苦具。然據實言，其不還既是聖人，亦曰大梵王，其聖者第八識亦能變大、變下也。今者亦總相，故言生梵補天。若聖若凡，皆不見梵王，亦不變梵言也。

如大梵變及孤獨地獄，隨有情多少變之者。問：地獄有情亦能變餘人中勝處？答：能。以同地故，亦能變之。若大梵天王，唯變大梵王宮殿。若云一人受用，唯一个孤獨地獄，即此人獨受此孤獨地獄也，以護月通緣三界故。上緣下器，乃至不可用之者。問：前緣器中唯有月藏，而無護月，何故今者言護月光無也？緣下器色蘊，其月藏師即是護月師，更無別也。

疏無色緣種，亦有解云：乃至言唯緣種者，此護月師經從種依見分住，自證分緣種子已上，無色界見分許緣下界器世間色。瑜伽論說緣種者，約自自證分境，見分反緣下界色，即此論文前二師不正義也。若第三師，義則正也。真如即自證分者，意說真如即是諸法自體也。

疏設佛見分緣於自體乃至非相所緣者，然佛見分返緣自證分，即法反相分而緣之，即有四分。若不變相分而緣爾者，即無四分之義。

若爾，心不識緣，應名唯識者，此中問意：無漏種子依識自識證分，故種不離識，名為識變；其真如實性，故名唯識。既心所法不

是識變性，又不同種子依自證分，其心所不同色法是識所變，其心所法應名唯識也。心所不作之自體者，然心所法不依識自性分住，其心所不同色法是識所變，其心所法應名唯識也。
疏應名欲界繫，此義應思者，若生現行，則通三界繫；若是種子，唯是一界繫。又解：界繫縛義三種，不可隨識一界繫，後解為勝前不好。
疏亦應煩惱種隨識非煩惱如是一切皆如理者，有二解：若准前因、果，善等性故。亦若善等者，此煩惱能熏現行，則通不善；若所生現行，亦通於染故。煩惱種子不得隨眠，名無記故。
疏問：大乖所緣本是，乃至境亦隨之故者，今此問有八識所緣本、質、影、像，皆名合為問相分，皆隨見分自問地所繫。
疏此間生變是上界，乃至緣欲界身者，此人身在欲界，欲命終，第六意識起上界愛、見分，而緣欲界身；恐身死後，而生惡道，即是上界愛、見分。緣欲界身，愛起相分，相分隨見分，故是上界同地繫也。即是下文，謂生欲界，即起欲界愛；於色界受生，即起色界受；於無色受生，即起無色界愛，即是九種命終心俱。生、愛俱故，即是相、見，皆同地繫。何故不同第八識相、見別地所？第八識是一界繫種，通三界繫。第七緣第八相分亦然者，即第七識緣第八識所起相分，亦與見分同地繫也。
疏此非菩薩生彼化者，若地上菩薩，不生無色；若地前菩薩，亦許生無識，變宮殿之香。或是廣慧聲聞，亦能變化。此聲聞有智慧多，故名為廣慧。故言利根。
疏又下，菩薩入彼界定，變宮殿之香，多是地上菩薩能變，則令餘同類菩薩得之。
疏此同前難，何勞為證者，此是疏問難語。汝難言見分相自地者，今解相見亦有異地繫也。又此文是問也。此意問云：汝若作如前解者，還遣得前難，何勞引文為證？由此義故，次下疏文更作別解，後解勝。
疏若不爾者，本識亦但隨心，乃至無識持故者，若不許本識見相異地，欲界本識不許持色界天眼、耳相分起者，護天耳根無識持，應當惟爛，為無識能持也。疏若一身中起二界身，俱是實有者，若欲界一身中起天眼、耳根，欲界本識不執持，仍別實有體者，即有欲界身及天眼、耳、身二身成就，則眾生界增。為有二義，身成就故。然此疏文亦是理。若第八識持天耳，豈即八識天眼、耳即欲界繫耶？故知雖欲界第八識持彼天眼、耳，仍是上界繫也。相、見分不必同性者，若約三性以論，即第八識即是獨影，唯從見；即三性種子隨第八識體，皆名無記性，乃至五根、五塵皆是無記性。故約性言之，第八識緣種子等，皆是獨影，唯從見。若約界言之，第八

是性、境，不隨心即種子，隨心即種子。通三界識，唯一界繫，種子不可隨一界繫。故第八識雖一界繫，得緣三界種子。故第八識緣三界種子，即是性、境，不隨心

疏：如二禪已上，起初禪眼、耳、身識，乃至相見，別地所繫。此有二解：一云：或有一類，身在界生，得初禪天眼、耳根，發初禪眼、耳識，緣欲界色。此即及身是欲界□，及識是初禪繫，即相分是欲界繫，見分是初禪繫。乃至依初禪天眼、耳根，發初禪色，即相同是初禪繫。又身在欲界心，即得第二禪天眼、耳根，發初禪天眼、耳識，緣第二禪色。此即身是欲界繫，眼是第二禪繫，識見分是初禪繫，色相分是第二禪繫。乃至身在第四禪眼根，且在第四禪，發初禪眼識，緣第二禪色。色相分即是第二禪，根及身亦是第四禪，識見分是初禪。餘者准知。即身在欲界，起初禪眼、耳根，得緣欲界及初禪；身在欲界，起第二禪眼、耳根，得緣欲、色界、初禪、二禪色境；乃至身在欲界，起第四禪眼、耳根，得緣四禪及欲界色、聲境；乃至身在初禪，得起二禪，乃至第四禪眼、耳等。皆准知。前說應引俱舍頌云：眼不下於身，色識非上眼，色於識一切，二於身亦然。如眼耳亦然，次三皆自地，身識自下地，意不定應知。此二行頌大小乘同也。應撿俱舍抄釋此頌文也。然見相分許別起繫，不得別界繫，界是繫義也。今上約眼耳識及同時意識作此說，即是五識本識皆得見相別地繫，然熟實義。又第二云：說第八識是因緣及有實用，故見相即得別起繫。前之七識既是分別變所變之境而無實用，故等見相皆同地繫勝上。如身在二禪，天眼耳根發初禪識，緣二禪色聲，其色相分說見分亦初禪同地繫，乃至身在第四禪故。初禪眼識或欲界色，或緣第三禪色，色相從見分說，皆是初禪繫。若三禪已上色，皆是第六意識熏，無眼識熏故。

即五識色等應無質礙者，有其二解：一云：五識相分有礙，熏種已後，生本質相分亦有礙也。二云：五識所變相分是無礙。若爾，如何無礙相分中熏成種子，後時生有礙色等耶？答：初熏雖無礙，後時種生現行還有礙。由如草木初生無實，已後諸大即堅。今此亦爾，初相分無礙，相分無礙熏成種已，後時生本質，還有質難第一師。若本識所變等者，問：此文為是難疏中第一師？為是論文中第一師？此文即生下及他根等論文，故疏中先作此問答，即是難下論文中。論中有義，亦變以根等第一師也。

疏如自眼根，應設劬勞者，此已上疏文，皆是不正義。雖應設劬勞者，則解者別求異見，子細答英令失錯。俱舍論中經部難薩婆多，亦大有應設劬勞，別求異語。此文即依彼宗作。

疏他之實根，心外所故者以下。疏亦一解，許變化實根也。

疏但以彼根非實有用者，此以下疏文第二又解：許實他似根，故名為似根，無不變實根也。
疏：如變他色等，似色等，言有用者，變他身上扶根塵色，皆有實用。疏：答：此亦為例，實似他色等，實非他有用者，如自識變他身上扶塵，還自得用，他實不得用。疏：如變自根，此應思度者，自不變他根，故言思度。此思度已上文，皆是不正問答也。已上疏文，方是正義也。
疏不共中不共，如自根，乃至如等故者，若前不共中不共，即是自五根；若共，如在色等；在色等者，即是扶根塵。今此具二者，一、五根，則是不共中不共；二、扶根塵，即是不共中共。若許變他根，他根亦是不共中共也。即前不共，今名共故。有前說不共，即是此中扶根塵；扶根塵，是此不共中共。如色界繫鼻、舌依處，乃至應無二根者，前師曰：若汝復師言：自第八識不許變他人五根。他人五根以無發識用，故不變者，即如色界鼻、舌根，雖無發識用，仍許變鼻、舌根；若無鼻、舌根，其扶根塵亦無故。故知雖於他五根自無發識用，仍許自識變他根也。若言唯變他扶根塵，五根不用，即不變爾者，色界應無鼻、舌，鼻、舌根亦無發識用，故唯有扶塵。生盲等亦爾者，如生盲人雖有眼根，本識亦變為眼，睛上有絕，不得發識；我雖實他根，還別能發識也。若眼即是眼根，法處中餘五種色，謂極略色等，五八識則不緣之；若法處實色，若凡、聖，五八識皆能緣之。
疏意存一意識者。然舊頌但說第八識能變根、塵、我等，不說餘前七識色，故偏說第八識意存一識也。
疏又色界他生根無處可無，欲界不爾者，此論主遂語：設令色界無段食故，可許無鼻、舌二根；欲界既有香、味，是段食故，如何得無鼻、舌二根也？
疏若爾，欲界亦有感得他殊勝身而受用之，何不變根者，此中難意：如欲界輪王亦感得上好宮人、婇女，輪王自識，何故不變他宮人、妻、妾等根而受用之？或如餘人亦得好界女、妻、妾、象、馬等，何故不變化五根而受用之？
疏：此理不然乃至何以為例者。汝許色界則自變五根，則令欲界變他根者，何以為例？
疏：身為自情實，無根依亦無，他塵非己情，何必須根有者，解云：若自身第八識變自身上扶塵，塵即是有情數，以扶自身五根故。故自第八識若不受用身上五根，即自身上無五扶根扶，亦無自身上扶塵依處故，故無根依亦無也。若自第八向他身之上變作扶塵，其他身上扶塵即是無情攝。何以故？若扶根塵扶自身五根，其扶塵可是有情數。其自識雖變他身上扶塵，他身上扶塵不能扶自身

五根，故是非情攝。故自第八識不能變他人五根也。若爾，何故煞生而得煞罪？雖煞前有情，還自損識所變根塵故。若自身煞他扶塵者，即是取心外法。然自第八識所變扶塵上損他扶塵，即令他命斷，故得煞。若爾，如何前文言自心上所變色等，即過礙自心上所變色、自心上所變色？若自所變色不礙他所變色者，應煞果時，唯取得自識所變扶塵，應不損他所變扶塵，其果還應得治。又如地及草木等，皆一切有情皆共變者，若堀時，應堀自識所變地令作忒，他識所變亦應不作忒。若煞樹時，應唯斫自識所變樹，應不損他識所變樹。由此義故，若斫樹損自識所變地，亦損他所變地，故知自心上所變色亦得他所變色。雖知根處各變自他，然他者亦得緣不者，此文即是生起下論文。雖知自他第八識名得變自他扶塵，然第八識亦能緣他扶塵不？或借識者，此五種力，力者是何義？此力以何為體？問：法威力及大願力所變身器，何知是耶？又所變身器如何不定？答：如下解。

疏或借識起者，若借識力，則身在上三靜慮，借初禪眼、耳、身三識以見色、聞聲、觸境，不是此中正取，是疏定傍取成。若此中正意，若約第八識所變者，即唯取定通力。若通前六識言之，自地兼取借識力，即不取法力、他力所變。自地、他身、器等不定，由此定通能變身、器等物也。又為疎條，上地得見，下地得見上，故引借識力是正取也。

疏或大願力者，若地上菩薩欲化有情，隨願受生；若地上菩薩由第六意識化無漏影像觀行心中變化魚身等，則聲自第八識變化大魚身，令眾生用。眾生記此菩薩所變大魚身以為本質，眾生本識變化魚身而食煞之。今從本質說，名為定果；謂不變作魚身，故眾生取魚肉時，菩薩則無痛苦也。若地前菩薩見諸有情飢饉劫中，心生哀愍，遂眾生本識變作魚身，為食散之命。從本質說，名為定果；為不變作魚身，故眾生取魚肉時，菩薩則無痛苦也。若地前菩薩見諸有情飢饉劫中，心生悲愍，遂發大願：自身變作魚身，若被他取時，變有痛；若為諸眾生入於地獄，亦有痛苦。雖有痛苦，由心生厭離，痛苦即除。如從中說：佛過去世作一大王，見天上有火星現，含十二年大旱，遂發大願：變化大赤魚身，長七百旬，濟諸飢乏。即是地前菩薩由大願力而轉現身變作魚等，取肉時亦有痛苦也。

疏或法威力者，如法華云：由聞法華故，得六根清淨者，即是地前菩薩四善根位，亦不由聞經即得六根清淨，但由行六波羅蜜行，故得六根清淨。亦如色界諸天，由行五戒、十善，天身上得明淨。何況此菩薩多時修造，而得身根淨也？此菩薩非是天眼、耳見聞，即是肉眼、耳而能見三千世界也。法威力者，即是瑜伽論法威力，即

是六波羅蜜法而能有力也。即由菩薩行施，故現在得除慳，未來得大財等。乃至餘者准知。疏此通諸識有五種者，第八有定通力，而變身、境等。若約根本智，如是諸力皆由第六識引起。若十地中，第七皆無定，通法威力也。若五識中亦生借識力，即是天眼、耳是。若法威力亦有，即由聞法華經，而得六根清淨也。是定力唯第六識中有定力，餘識皆無定力。若由定力變記五塵，即通前六識緣定果色力，餘識皆無定力。若由定力變起五塵，即通前六識緣定果色，及第八識亦緣定果色，唯除第七識。若通力者，即通三識中有通力，謂第六識及眼、耳識中，即天眼通、天耳通。由通力變起五塵，亦通前六識緣，及第八識亦緣之，除第七識。問：十地經中無漏第七識，如何無定通力？既第七識無漏之住，必與定俱。又第七識得十種平等性智，隨諸有情所樂示現，如何不是通力？此是何力？答：能現種種佛身，或現金銀等，令諸有情變受用故，亦有定果色也。薩婆多有三種退：一者、已得退，有一類或失羅漢果，并退失現法樂住；二者、未得退，如羅漢等，不得佛身中十力、四無畏，於未得法皆名為退。若八地已上菩薩，雖未得佛身中十力等，漸當得故，名為未得不退；三者、受用退，如佛六通，若起天時，則不得起天耳。如起生智觀未來，則不得起宿命智觀過去，為彼宗六識不齊生，於不得起者受用退。若大乘解，以菩薩一念中並即得起六通也。問：未知羅漢有沙彌不？答：諸部不同。若大眾部中說，三乘無學皆悉同類，如得盡智時，一時類得戒。答：佛成道時得。若獨覺，唯生無佛世界，無人邊受故，所以得盡智、無生智得。羅漢亦然。若大乘，薩婆多說同。若佛、獨覺，同所宗說。若阿羅漢，即有沙彌，亦須陀洹。言性戒者，此初果於前生時受五戒，既是隔生五戒，有捨既無，得初果在結中，性不煞生物、邪婬等五。雖有正妻子，為在俗故，而外不邪行，性不造非也。非謂有戒，名為性戒。若邪行人，則障初二果。人若欲行，則離第三果，初果由有婬欲也。若羅漢，亦性不造羅也，為名性戒。若未受別解脫戒時，羅漢身中亦未者戒，雖未受戒，還得入無餘涅槃也。若有三惡趣定業，則不得初二果。若羅漢有定業，則不得入定道。定業者，受七返身也。要須受七返人天身定業身，始得羅漢果也。若有不定業，亦得入聖道也。識力即通四識也。如身在上三靜慮地中，借下初禪中眼耳身三識，而緣上地境，及借初禪中第六識，尋伺而發語言。問：上三禪中，與天眼耳身三識俱時，第六識未知是何地第六識？答：其第六識，即是初禪中第六識。何以故？如眼等三識，依分別根，必同地故。亦不可下初禪眼耳身識，而依上三四識。四識唯是無記性，是大乘說。所借四識，是四無記中異熟生攝。異熟生寬，如增上緣。亦不可身在三禪，初禪中四識善性，以

為上地不遠，下地善故。唯除生有頂聖，依下盡餘惑。若身在欲界，即不定。即如大自揵，速入無所有處定。其第六識，即是無所有處心，遂發欲界耳識。聞欲界狂象孔聲，即是欲界耳識無所有處分別根。問：未知隨有聖者，身在四禪，入四無色定，而發初禪眼耳識，而緣欲界境耶？答：無此種類。若身在下地，得起上一切。即如身在欲界，得四禪中通果、無記、天眼及善定，及有覆煩惱。若身在欲界，得起無色界有覆煩惱及善定，唯除通果，以無色界無通果故。若薩婆多說：身在上三禪，借初禪眼耳等識，皆是無記性，是威儀無記攝。威儀無記寬，如增上緣。若威力，即通前六識中，皆有法威力。即如如由持法華，得六根清淨。但約色界六根，不得天耳根用。即欲界父母所生鼻，得聞無色界宮殿之香。其第八識緣宮殿香，或說得緣，或說不緣。問：既瑜伽說有聖威力、法威力、俱生威力，何故此中唯言法威力，不取餘二力？答：地前即諸力差別，入地已去，總名聖威力變(云云)、俱生威力。若大乘願力，唯在第六識有也。如菩薩但起願力故，欲知前人心時，雖不入定力、通力，但散心中，即得前人心。若大願所變境，亦通眼識緣。即如有父母，其母界女在遠處，父母病已不見。此界女心知境，其臨死之時，遂發願言：我為不見我。界女死已，後眼始不合，發是願已即死。死後其眼不合，後界女成而哭父母，其界女眼識亦見。父母眼開，是眼識願力境。界女但言：我至家，願父母眼邊得合。已手摩之已，其父母眼即合。若如果位，唯有定力、通力。唯定、通無別，亦得有之。佛即無願力，以佛果位能通知故。然大願力則不是願智，願智即是阿羅漢。共有功德亦無借識力，借識力唯無記故。此中有三說：有義，如功德唯在第四禪，下三禪中及四無色定皆無願力功德故。唯禪中唯有眼、耳、身識，而無鼻、舌識故。如住第四禪，第四禪中唯有女無漏眼、耳、身三識，及第六識及七、八識。若紬之，女身中既有十八界，故知如是亦有無漏五識，又轉八識成四智。有義，如是功德通依十地皆有，謂四禪、根本四無色定，及初果、未至、中間禪也。經中但言：如是天住中，多住第四禪。既言多者，亦通餘地。有又云：佛經中多住十力不癈，如是亦有四無所畏故。若無餘地功德，如是應不能遊諸等至。應如是身中亦無滅定，以有無有頂功德故。故知如是功德多依第四禪不癈，餘九地中亦有如是功德。有義，餘地有功德，唯有種子而不現，唯第四禪功德而記起現行也。若如是身中亦有俱生威力，從門隨遮挾、地隨高下，

疏大願即法力，更無別體故者，為識諸菩薩久修行六波羅蜜法，由行六度法分即大法力，還所發願，皆恙；攝心如意，隨分願求，皆悉得故。故由法力，始有大願。故云大願即法力。若凡夫類不修行

法力，故亦無大願力也。又解云：法力即是十波羅蜜，波羅蜜中即有大願力。願力有二種，謂：求菩提願、利樂他願也。故云大願法力。

疏如除如來，得有漏通者，如來八識，皆是無漏，非是界攝，亦非趣攝，不得名為異界地故。今明異界地有情，第八識變作異界地身器，故除却佛也。身在下地，起上天眼，其根及大扶根塵時，第八緣彼為境者，即如身在欲界，引得初禪中天眼、耳根。天眼根即與此欲界中肉眼同處，不可取欲界扶塵與他天眼、耳根而作扶塵。何以故？若欲界扶塵，即麤惡；若天眼、耳根，即細妙。不得麤扶塵而扶細天眼根等，猶此義故。身在下界，不得初禪上地天眼、耳根時，亦同時亦引得初禪中色、觸二扶塵。將扶天耳根與惡眼、耳及色、觸扶塵既是色法，故有能造四大，即別得天眼、耳根及扶塵時，亦引得初禪中能造根之四大及扶塵之四大，即欲界第八識緣彼初禪中天眼、耳根及扶塵及能造四大以為境也，即同身中引得天眼、耳根。如身在欲界，引得初禪天眼根等，作法既能，乃至身在欲界，引得二禪、三禪，天眼、耳根亦然；如身在初禪，引得二禪、三禪、四禪，天眼、耳亦然；乃至身在第三禪中，引得第四禪，天眼、耳根亦然也。

成唯識論疏抄卷第五

成唯識論疏抄卷第六

北京　靈泰法師　撰

疏舉初狹名釋識寬體者，舉初阿賴耶狹名釋異熟識，阿賴耶識寬體也。
疏對法亦云依三和合，亦令彼和者，彼論亦云觸依三和生觸許，然令彼三和合也。
疏為依取所生即別者，為依，即是六根；約所者，即是六塵，即由根、境能生六識了別也。
疏：問：境在未來，根住過去，識居現在，觸如何和？解云：此中問：我等無間意根住過去世，境住未來世，現在意識緣未來境。既根、境、識三各在三世，觸如何和？
疏或依增上根說，乃至觸處名三和者，今說依根者，即依增上色根，或六依第六根，依第八根、現在根，名三和。不說前念等無間說三和，觸名三和，但依現在根境說也。
疏雖言所生即是彼果乃至非要所生即是彼果者，若境為因，觸名為果，可有過失。今者識觸，心、心所杖託起，名境所生。觸境實作是因，觸等非是果失。言因者，或俱，或先；同時因、果者，或俱，或後。同時因、果，果與因俱時；異時因、果，果則在後，因在先也。觸既是境界果，故無過失也。
疏：即是領似意名。解云：領即是似也。如此人學彼惡人法，領受得彼惡人，則說此人名似彼人。觸亦是類，可知也。問：三和之上有功能，順生於觸名變異；觸既似彼有功能，亦自順生名分別者，意問三和有功能三，即能順生諸心所法；觸亦似彼有功能觸，應同生觸也。若自順生名分，即應說觸似觸為緣，如順生受者。又雜曰：觸自生觸者，亦應十二支中應觸與觸為緣，不應言觸與受為緣也。
疏自不順生，名為分別乃至非似生於觸耶者，外雜言：汝若言觸順生餘心所，名為分別。觸不自生觸者，故觸似三和；順生受等，名分別。何故觸不似三和亦能生觸耶？
疏：答：觸不似彼，生觸功能不自生故者，觸不似彼者，三和有生觸功能，以觸不能自生故。如由受但能領受前境，其受不能領似於三和故。又如受等法不能生餘，即無領似。例觸應爾者，如受但從三和生及從他觸生，其從處不能生餘心所法。其觸亦爾，觸似以三和能生受等心所，其觸處不能生觸也。即是如受依觸，受似於觸有苦、樂、苦等受，受亦不自生受；觸以於三和，觸亦不自生
疏：亦能生餘二種功能，解云：謂能生體、識并餘心所二種功能。

疏：識但生餘，無自生義，例觸應爾。解云：識但生餘心所，識不能自生，觸亦能生自生也。
疏：若約見、自證分生，亦有似義，解云：自證，見亦自生，亦有似彼三和能生於觸，觸之亦自生觸故也。識自生識。
疏又如受領觸，不領作意等，解云：受似於觸，亦有苦、樂、捨；受不似作意，能驚心、心所；觸似三和，亦能生心、心所也。觸不能生觸。
疏根之與第六轉者，解云：意受之位，能生心、心所及意，即是根上令用。根即是體，應言根、體之變，意依主釋也。
疏仍不分別根功能盡者，彼論但言根能順生三受，更不言生餘心所法，則不分別根功能盡。唯彼文三和順生心、心所則盡理。
疏又彼論中云：分別者，分別義。乃至今此解好者，若唯識中言分別者，是領似義，觸似三和順生諸心所故；若辨中、邊論，對法論言分別，是分別義。其分在位，別根、境、識生樂受時，觸亦能生苦樂受，即觸能分樂受位；分別境、根、識生不苦不樂受時，觸亦能生不苦不樂受。不觸分中容受位別，由觸分別，令三受位殊別。餘集論、中、邊論中觸解也。
疏問：觸之功能，如前，可知。乃至名為觸耶者，此中問意。觸既心所，即合明觸與餘心、心所同一所緣。唯此觸和能根、境、識能令心、心所觸境分量，亦能與心內、心內赴前境。此問即生起下論文也。
疏識生故者，今者唯識門，由有識，其境方得生也。若約因緣門，由有境，識方生，即約識託境而方生。若無生能、所故者，若觸無生受令功，其觸之非是受家所依，只猶觸有能生受之功能故，所以觸與受而作所依也。答：唯觸，理亦可然。又是主故，不同於觸。二解並得者，然此解中取初解為勝。如觸依三和生，觸名分別三和，觸能生餘心所。其心王既依根、境三和生識，今能分別根、境能生餘心所，識亦得名變意，識在現行變意之位方生心所故。若第二解中言心是主故，不分別根、境者，其境者，其境非是主，又非有故，許可心王不分別境。其根既是主，又是恒故，何故識不分別根？又如境非主，故其觸又分別境等；其境非主，其識亦應分別境。故知識亦分別根、境，於理依勝。
疏答：今見分別體者，乃至非此所說者，根、境與識等為依，是別體故。不說見分依自證同體者說，又見依自證義說故。
疏此說親依不可說疎種子者，今上說根境等是識親依，不說餘空明等疎依。又不說識種子，種子依是識因依，今說增上緣依。然此中但說親緣，即不說親因也。親緣者謂根境，親因者謂說種子。又此

中但說親依謂根境等，即不說疎依有空明等。又此中但說現在，即不說前後，謂等無間依等也。
疏何行蘊，謂六思身者，與六識相應思，故言六思身。疏此解即是約境相近者，問：可意等相，相者是境？答曰：是。
疏答釋是難至受當知解，即受似於觸，受亦名分別變意。論云：然觸自性是實非假。六、六法中等者，三因等，前一宗為三量，二、二合為三，總合為一，合有七量；成後宗亦有七量，宗有十四量也。
疏謂六內處、六外處乃至六觸身、受身者，思、觸、受各上六識相應思故。觸、受者，各別有六。今言身者，是積集義。積集六識為一識蘊，故名六識身；積集六思、六觸為一行蘊，故名六思身、六觸身；積集六受為一受蘊，則名六受身。
疏今取界身論六，謂六識、六觸等者，今言六想、六思與六識相應，各有六識。今言六足論者，足謂脚、足。若加旃延經、發智論，由如於身；若六足論，如脚、足，脚、足依身有故。由如瑜伽十支，瑜伽論是身，百法論五蘊，唯識論是支分，此諸少論依身起；大論身、足、支分，由如枝杖依樹邊界，一支一葉也。為俱舍論中六法中有六內處、六外處，不是心所故，所以不取之。
疏經部許愛亦是實有思分位，經部計餘心所有思分位。此愛依思共合，是有體假為所為。所依思是實，能依愛亦是實。根、境是假者，經部計極微是實，根、境是假。
疏：或恐彼計和合色，故云不取俱舍論中六六法也。又若因中不言心等性故者，即不定過。為如受等是六六法中攝，故其受等即實耶？為如根、境等是六六法中攝，中攝故其觸是假也？欲立觸是實有，即今氣實，皆以成之。若成立觸實有，豈舉假根、境以成之？故言心所。言簡前三者，今既取界、身足論中亦亦法，如何言心所簡前三蘊？若取俱舍六六法中，即簡立前三：六內處、六外處、六識身也，取後三也。
段食香味觸既計是實，乃至四大觸是實者，然經部雖計麤食是假，其香味觸極微皆是實故。又觸中雖取四大為實觸也，不取觸中澁滑等觸，澁滑等觸是假故，故言四大觸實，意簡去假觸也。又經部師計於一識蘊上分立三心，所謂初第一念有了別，故之為識；次第二念起領納，故名之為受；次第三念起言說，故名之為相；次第四念所造作，故名之為思。計之受想思元無別體，但依今一識義上用文出也。問：前文無經部六根境等是假，所以不取俱舍論中六六法，何故今者說彼計香味觸四大觸實？答：彼宗說，然根境雖假，其根境等若對空華等，其空華等即是假，若□境即是實有，故所望不

同，所以說香味觸是實，故同為喻。又解：香味等雖假，即與香味等俱時四大是實，故得為喻。
或應心所亦通於下，簡略便盡者，又解不取段食為喻。或立量云：觸定是實，有四食之中心所性故，如思食，以觸即是四食中觸食故。言前心所為因，亦通於性故，如思食，以觸即是四食中觸故。云前心所為因，亦通於下，許少分實，餘假不成，無異因故者，以經部不許觸是實，然十二支中許有、愛、取等少分是實，餘假觸等不成，以無異因故。問：言作意者，如何為作意耶？答曰：意即心王，非是心心能作動他心王。何名警心者？作意警動心心所，故名警也。或現作意與識同時，乃至故論不許者，此後解不及前解也。疏於此難中應許功力者與應設劬勞作意。作意種有力種位警於心種位觸無力要藉三和言現起方有觸。宗師抄云：作意在種位即功能警心等觸等於現位方能有作用。於此相假大有法難，應思。
疏：作意無警，應種不能生者。答曰：餘心、心所自無力，要藉作意；警中作意自有力，不假他警自能起。
疏：謂生等復能生，於此難中復應思擇。解云：答曰：生是有為相，生法別有生。成生作意是心所，不藉他成警。若別境中定、慧等，即於聖道中有用能斷。或等若遍行五位，心起則起。其遍行五位望於聖道，無多力、能，各不能斷。或若言數，由如獄率，身居賤例，其公便宰相還共戒德，以為宰相等親屬。或時犯事致禁，在獄之時，憑獄率通染成往。其受亦爾，雖在賤例，由生彼定身上，還即經等事、受，通集成往。然諸四念住、四神足等，皆無受等，唯七覺分支中喜覺分支而是受數。若菩薩依第四禪入見道之中，有許六今覺支即喜覺支。
疏瑜伽第三謂心迴轉乃至得為盡理者，彼論謂心迴轉趣意境，名為作意者，彼論且初作意現行頭相處，不說作意在種位能驚。此唯識論文現、種俱驚，最為盡理。彼論亦不說住一境時有作意，以隱不說也。此文即問順正理師，謂心、欲、緣等，皆顯作意。由雜集者不解集論，將此行相為真理者。然師子覺不解無著菩薩集論意，而造雜集論，將持心一境名為作意，為其盡理也。據實而言，定體不是作意，其定即能持心一境。由作意故，方能令定持心，而專趣一境。
疏與薩婆多別，俱舍第四者，彼宗作意：未來世中有用，於未來世中能驚心、心所，令起趣境。論云境相為性，起愛為業者，愛者若是染愛，即唯有漏染也，不返無漏也；愛若是受者，即通無漏之，亦希求而起欲故也。
疏欣求即通三性，乃至所生受說者，然受之業即通無漏。若此中說受生愛為業，次約染受說也。受善、惡境，起諸愛故者，由第八識

生地獄中，受得惡境本質已，餘六識起諸愛，而愛起相分，受諸苦也。若第八識生人、天中，受得善境為本質故，謂得五根勝境界故，亦生餘六識根起愛，方愛起相分也。故第八識緣起六識中愛。
疏如想起，言疎亦起故者，第八識中，想亦能疎起六識中言。今亦隱本識，但言根法，本識亦能疎起六識中言。前六識由依本識及五所，六識始得起，六識始得起，方起言說也。
疏餘無三業，亦是遍能者，問：思能造作善、惡業等，如何是能？其第七、八識中，思不能造作善、惡，故取下答。疏此五數中，唯受、想業乃至是遍行者，若受、想二業，若受業即能起愛為業，命想即能起名言為業。此受、想二勝業，唯第六識能起名言起是也。若觸作意思業，即通八識，即通有七起；名言起愛，則不遍故。然大乘中雖領於觸，領境勝，以立受體故。薩婆多亦領於境及同時觸者，若大乘中說受體有二功能：一、受亦能領俱時觸。領者，似也。若俱時觸起不可意觸，其受生，即有苦受生；若觸起可意觸，其即有樂受起；若起中容觸，即有捨受生。故受能領俱時觸。二、受體亦然，能領前境界。領者，納也，領受也。故受體領前境勝，其受領觸劣。故大乘受從境為名，不從領觸為名也。若薩婆多說，本說受亦有二功能：一、受體能領俱時觸。諸觸領者，心也，緣也。若有不可意觸，即苦生樂受，皆然，領也。與大乘同。二、受體亦能領前境界劣，其受體領俱時觸勝。故說受從領觸為名，名自性受，不名境界受也。俱舍說受領隨觸者，謂受能領俱時觸也。
疏又違汝宗，若觸者受，乃至如何名領者，薩婆多不許俱時心、心所得相緣。若彼宗許受緣俱時觸者，則自違宗過。若言後念受緣，前念過去觸者，則汝說受緣俱時觸，理不成也。
疏或應觸與受一念不俱者，汝若許受同緣、俱時觸者，觸與受應不得同時；汝許同時，心、心所不相緣故。疏或即因、果，或似因之果，復為簡彼論說之言者，即因是果，此因是前因故；果即此因，即是果。恐有人言：以前念因名以因之果。
疏：如王食色，有其三事：一、王，二、土田，三、所成勝。今者受似觸，亦有三事，思之，便即過宗。
疏如多人共處，傍有人言：汝面是奴者，宗師解云：彼宗後云：似境界受，共餘相，故濫。故不取論。取論主答言：不共餘相。又難：彼言：體緣於境，則名境界受；受體緣於因，應可因受。他即不上同我，即以因緣，故名因受；非緣，故名因受。今助一量云：彼宗亦許緣因。故量云：應自性受，應名因受。因之緣所領，故同喻由。如境界受，大有問答，恐繁。且止於木杌及疑人等，豈是定屬己有？是受自相也。

疏如是所明者，前三心所樂大乘者，乃至知其勝劣者，此文即是疏主乾誇之處，比論、餘論所說，皆不及此論文也。作此分齊，而取共相者，問：眼識中緣青得自相，及與五識亦然，如何作此分齊？答：今者解想而取境分齊，而緣共相者，皆約第六識中想說，猶第六識中想取境分齊，而緣共相，方設名言。若五識中想但緣自相，亦不作青分齊等解也。

疏諸論名為其想者，從因而說，乃至名是何等者，由想為因，安立說分齊相已後，方起於名言。名言即是果。說名為其想者，從因而說。諸論說想為名，從果為名者，從果而說：想是因，名是果也。汝想是何？名是何等者，如色言：汝心中想何等方？即論因為名。想是何界因？名是想，顯果故。名是何等者，如世言：汝名字何等？即從果為名。

疏正俱相違行因乃至起居別善、惡名等別者，耶者，不善也；正者，是善境，謂有善、惡及中容境為因故。其思即起，緣此善、惡境故，方能造善、惡業等也。無心起時，無隨一故者，意說前二界心所說觸、受、思。若觸，即有可意觸、不可觸、不可意觸、俱相違觸；若受，即有苦、樂、捨受；若思，即有耶、正俱相違。意說若有界心起時，心有此三種：觸中，或時起可意觸、不可意觸等；受中，或時起苦、捨，或時起捨受。坦起何心，皆起受也。若思亦然，故無一合。心起時，無此三種中隨何觸、受、思等。問：此中明五心所是遍行，與第八相應。何故此言無心起時，無隨一偏，說觸、思、受體皆有三？謂三受等心起，必與一俱，不言作意及想二法是遍行耶？答：謂此三各具三，上說餘二亦具也。事等者，即是所緣境也。不取種子，以各別故者，若眼識心、心所，即同依一眼根，可名依同；若取種子，各各別也，謂心王種子、心所種子等。

疏以境相相似，說名為同者，將彼論就此論同者，相似義；將此論就彼論相似者，名同。或此論約影像，名相似；彼論約本質，名同。

疏：唯識為宗，不約本質，名為所緣者，今唯約親所緣緣也。

疏下此論文許有二故者，下第七卷，同有親所緣、疎所緣緣也。

疏：依簡別識，行簡依其境各，乃至事簡體多者，眼識心、心所同依眼根，若耳識即不依耳根。今言依者，取同時依，故簡起別識，別依別根也。行簡者，亦如眼識心、心所同依一根，雖是同依，行相各別。識以了別為行相，想以取像為行相也。其境各別者，謂心王上相分，非是心所上相分。又解云：意說若同依一根，其相各別，非是此中相應義。謂前七識皆依第八識，其第七、第六前五識雖同依第八識共依根，即緣境各別。今者即簡餘七識同依第八共依根，即取眼識等同依一根，心、心所同緣一境也。乃至第八識同緣

一青等，即心王見分。緣者，即簡餘心所見分。乃至言受緣青，即簡相見分緣青事。若眼識心、心所同緣一眼根，前所緣境同名一所緣；若耳識別見分，即緣境別。今簡別見，故言所緣等。又解：緣簡別見者，即是所境等也。其所緣境，即相簡生能緣見分也。如五與意，唯依事簡之者，此中意說若與五識同時意識，何故不名與五識相應？答：即依事以簡之，謂五識即各各親依前五色根，其第六識即依第七識，故同時意識不得說為與五識相應。又事別若第六識體自證分有體性，其前五識心自證分各別有一个體，如眼識唯有一个心王。餘可准知。若說意識與五識相應者，即一个中有兩个識體也。

疏便應不能攝益相續者，若第八行相明了，即不能攝持五根身得相續故。攝持五根身不壞，名之為益也。若許易脫，即善、惡故，皆悉不能在攝種子。若許第八識是善性，即能持善種，即不能持惡種；若許第八識是惡性，唯能持惡種，不能持善種，即惡不持善，善不持惡，名在攝後種也。若第八識是無記性，即能修持善、惡，名法種。

疏便非彼生者，即是死也，心有簡斷故。若第八識簡斷，便非是界趣生體也。如八證中最初執受，五因之內任運生解者，然對法論中，即有八證。最初第一是執受證中，言唯意就心，前業所引，非善、染等一類能遍相續執受有色根身。任運者，先強思等作意也。五因者，一、極不明了，二、不能分別違、順境相，三、微細，四、一類，五、相續而轉。此論天上五因意，明第八識唯是捨受。論有情執為自內我故者，問：何故論文說第八識名為有情，今此文中即說第七識名為有情？答：若約根本，即說第八識名為有情；若性者，識也，即通說八識，總得名為有情，八識皆名性識故也。由前三義，故唯捨受者，即由論中有三復次解，唯是捨受也。

疏薩婆多等為此難者，彼薩婆多宗許捨受、喜受、喜受、樂受唯是善業感，捨受等是業果。即說欲界人、天中，謂四大洲、六欲天及初禪三天、二禪三天，此十六處皆有喜、樂、捨受，有喜受、樂受、捨受、捨受，皆唯善業感。若下三禪中有二師說。有義：下三禪中皆無捨受。若初禪中唯有喜、樂受，若第三禪中唯有樂受，此是正師。若有義：初二禪中有喜、捨受，若第三禪有樂、捨受，若第四禪已上乃至有頂唯是捨受。故知不動業能感得四禪已上捨受。若苦受即是惡業感，即惡業不感得捨受也。若八大地獄王乃傍生、鬼界一分極苦受處，唯有苦受，無捨受。若傍生、鬼有捨受處，亦通有喜、樂、捨、捨受受也，亦是善業感。若大乘中說：惡業能感得苦、捨二受，三惡趣皆有捨受。若善業亦通感得喜、樂、捨受，一切末心皆起捨受，遍通二性，非是業感。故此為同也。

疏不同禪定之寂者，若捨受名寂靜者，但中容，故名為寂靜；若禪定，即能止惡，故名為寂靜。故禪定與捨受別也。
疏或苦、樂俱，於人、天中應不言苦果，乃至亦不相違故者，若人、天中第八識有樂受俱，則不得受別起苦果；若三惡趣第八識有苦受，則不得受別總樂果。以相違故，是捨受，則俱不相違也。
疏為欲希望等者。問：想能發名言，思能造作其想。思與第八俱，即無此能，何妨欲起希望、勝解、印持等？欲勝等若與第八俱，亦無此能耶？答：起思等具四義，故此不具四義也。論主定能令心專注一境。若第八剎那別緣，如何本識剎那不緣？聲起時，本識即緣，無時即不緣；若有等流色，本識亦緣，後無時即不緣；若有[電-雨+穴]，先本即緣。故言剎那別緣也。又本識但能任運緣境也。
疏：所觀本質，前後相扶者。其觀行人欲入定時，前加行心，或因見白骨本質，則作白骨觀；或因見青色本質，遂青色觀。即此觀心住於一境，前後相續。本識則不爾。
疏：十一、六、二十者，謂善十一、根本六、隨惑二十也。
疏大乘亦有自性善等，如本欲中者，瑜伽論亦解善對法，亦解有為善法名世俗善，起世可愛果故。問：若有漏善法，可許能招無記可意果；若無漏善法，如何能招可愛果？答：無漏法中言但同性、相引，名云為招；不同有漏善業能感無記果，名之為招也。又有漏善中亦善引善，同性、相引，亦得名招也。
疏：麤重生，非安隱故者。麤重，則配世間可愛果；可破壞故，生滅配出世間可愛果。何破壞故，生滅配出世可愛果也；非安隱故，亦配世間可愛果上有也。
疏諸惡法名世俗不善，能招麤、重，顯非愛果者，極惡法者，謂煞生、不與取、耶行等十惡業，能招非愛果。
疏諸有漏法，名勝義不善，乃至不安隱故者，有漏法者，即通善等三性法，謂十二支等，皆破責為名。名勝義不善，已是生死法故。何故名勝義不善？此有漏法是其人勝起所緣境，義之言境。又聖人親有頂，即如觀阿鼻地獄。以有漏法可破壞，故名為不善也。
疏：有為無記，名世俗無記，乃至濫不善故者，即是威儀、工巧等四無記也。通果無記亦是有漏。若是無漏愛有性，為是有漏自性麤重濫不善故？若只言通有漏、無記現十八變，即是通果唯是善性故。若言通果無記，即唯是有漏，非無漏；唯是無記性，非善性也。
疏：虛空、非擇滅名勝義無記，不招二果，無所濫故。解云：若薩婆多宗說虛空、非擇滅唯是無記性，不通善性。若大乘中說虛空、非擇滅唯是善性。何以故？無色之處顯於虛空本性清淨，名非擇

滅。此二皆是真如之假立。真如既是善性，故知虛無為、非擇滅無為是善性。若對法論或餘大乘論中說虛空、非擇滅是無記性者，當知皆是隨轉理門，隨小乘說也。答：隨大乘說，此二無為即是善性。或約假故，名之為無記。若攝假從實，此二無為還是善性。此二無為不能招愛、非愛果也。後准此釋，可知也。
疏：二、性巧便善，謂有為善法者，謂有為無漏善，無漏之法性巧便故也。
疏：一、感非愛果。不善謂極惡法者，謂十一惡道，又是嗔忿恨等法也。
疏：二、性不巧，便不善，謂染汙法者，唯取有覆無記法是也。
疏：三、性不安隱，不善，謂有漏法者，唯取無覆無記法。又解：取有漏善法也。有漏善法，此等對無漏法；有漏善法，故成不善也。
疏相應無記，謂諸無記心、心所法者，若第八識心、心所，即六法是無記性；若第七識相應心、心所，總十八法是無記性；若第六識中即有根本九法，餘嗔二十隨惑中餘小七惑，即遍行、別境、不定四，都有三十六一法是無記性。又上界除慢、眼等，隨應准知。若前五識中取有義遍行五并心王，即餘別境五法不與五識住故。故五識中一一法皆有六法是無記性。有義五識中有別境五者，其五識與有十一法是無記性。若加煩惱等，准知。上可解。二、不相應無記，謂無記色、不相應行者，問：不相應行可得名不相應，其色法如何名相應？又問：此言無記色者，為取五根扶塵，為取外五塵？答：不是心故。三、真實無記者，問：真實無記與前勝義無記有何別？答：即對有為虛幻法，故其虛空非擇滅。既是無為，故名真實。又對前有為世俗，故其虛空非擇滅，即名勝義也。
二相應善，謂信等相應心心所法者，即取八識心王及遍行、五別境、不定四，此二十二法通善法性者，皆名相應善也。然此應分別，若至佛果位，其八心王、五遍行、五別境，此十八法名相應善故。若約因位，欲界中散聞思位，福分善中即取六識心王、五遍行、五別境及不定四，此等法是相應善性收，其生得善亦爾。若得上地修慧，即正取第六識心王及遍行、五別境及尋伺，此十三法是相應善收，以悔眠唯欲界繫故。其修慧中雖正取第六識，兼取眼且識，眼且識中為有通故。然大乘中說六識亦為有生得善、福分善及修慧，若第六識中起生得善引五識，五識中亦起生得善，其第六識中起福分善引五識，五識中亦起福分善，其體修慧正是第六識前五識，其前五識體不是聞思慧亦通所成，謂前五識亦名聞所成慧、思所成慧也。又大乘宗中說五識亦得假名為修慧，如八地已上菩薩於第六識定心中引起眼等五識，眼等五識亦得名無漏，為無漏引故，

其五識所引亦得名修慧，為第六識中修慧所引故。由如苦根、憂根亦得名無漏，為無漏引苦根，其憂根能引無漏故也。若有漏善中，其無想定即是分善收，若無漏善中，其滅盡定亦得名分位善也。釋此等善者，如下解五十一心所文中，一一入中皆自釋也，應撿下文可知。

疏：三、等起善，謂漏善色不相應行。乃至准義亦爾者，等起善者，由心善故，則令身、語合掌禮拜，色亦是善。又表色及引得無表色，亦是等起善色也。由現行能熏心是善，所熏成種子亦是善。如有問言：種子是何善？應答言：種子唯是等起善收。又二無心定種，亦是等起善收也。又得等四相，亦是等起善收故。

疏一、自性不善，謂無慙等十，唯不善心所者，十不善心：一、忿，二、恨，三、惱，四、慳，五、嫉，六、覆，七、害，八、無慙，九、無愧，十、嗔。此十種唯是不善性收。二、相應等不善者，即根本中五，即取貪、癡、慢、疑、惡見；及隨煩惱中十一法，謂取八大隨及諂、誑、憍；三即取煩惱中十一法，及取遍行，是別境五不定；四及前六識心王。此等遍行別境六識中通取不善性者，皆是相應不善，即都計已前三十六法，名相應不善收也。貪、嗔、忿、害十法，即是自性不善收也。

疏：三、等起不善故，謂不善色、不相應行種子亦爾者，即取表業、無表業。由心不善，故所起色亦是不善，如屠兒惡律儀色。又得等四相，由現行心是不善，故所熏成種子亦是不善種子，即是等起不善中收也。

疏：四、勝義不善，謂有漏法者，唯取有漏善法是也。

疏一、能變無記心王、心所法者，即前六識中業所感者，異熟生心自證分、見分為能變起相分是也。又第八識自證分、見分亦是也。

疏：二、所變無記，乃至種子亦爾者，即是異熟生所變相分，是所變無記色收，即是威儀心熏成種子，即名等起無記種子。三、分位無記者，謂得等四相也。

論云：流轉還滅應不得成者，涅槃以為界，眾生皆涅槃界故，即流浪生死，即是苦集。今聖道歸向涅槃，故名之為還，故說道諦名還。由如背家逃走，名為流轉，却歸舍名還。

疏惡趣翻亦然者，由不善故知，則不得與善遂為依。二、善、惡法體勝無記法，乃至故說名為記者，言殊勝自體者，言調和者，即是有漏善也；言[怡-台+龍]戾者，即是有漏不善業也。其以無記性者，設有，亦如是言故者，問：何故初師說亦所唯例心王無記性，更不例餘門耶？答：為頌文中言是無覆無記觸等亦如是次無記後即言觸等亦如是故觸等唯取無記性也。此師意說例於識體，五種義同。乃至然但有四者，若不可知，別為門者，此師即例五門：一、

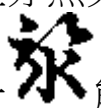
異熟，二、所緣行相，俱不可知。其所緣即是第三門中緣三種境，是更無別體。其行相即是心王了別，為以相故，唯取不可知也。三、緣三種境，四、五法相應，五、無覆無記。若除却不可知門，唯例四門：一、異熟，二、緣三種境，三、五法相應，四、無覆無記也。

疏問：本識五法俱觸等乃至餘例難亦然者，此中問者，觸等五，如是十門之中，例取異熟門、緣三種境門，例取相應門、無覆無記門；若別義之中，例取不可知門。心、心所法同觸於境、觸等。今者既說心王常與觸相應，然心王即得與觸等五心所法相應。然六法行各別，謂：識了別為行相，觸境為行相，受以領納為行相，作意驚心為行相，想以取像為行相，思與造作為行相體。此六種行、相各別。若約互通，觸亦與五法相應，謂觸即與心有作意、想、思、受相應；若受，除受自體，謂受即與觸、作意、想、思心王相應等。餘者，故心王得與五法相應。然准頌中，不言常與有法相應，故論中不得心所望於心王為相應，故觸等心所即除却心王也。觸等唯得與四相應，謂：觸，除觸自觸，不與觸相應，故觸唯與作意、受、想、思四法相應；其受，除受自體，受不與受相應，受亦觸、作意、思法相應。乃至想、思等亦然。今此中間意者，心王即得與五法相應，將心王即得與五法相應；將心所以例心王，其心所唯得四法相應。然觸等五中，頗有一今心所亦同例於心王行相，其心所法亦得了別以不？

疏答：餘門通故，可咸相例。行相既言了別，何得觸等例同者，餘異熟門等五門通故，可得觸等相例。又觸等五法但例心王，得四法相應，謂觸與受作意、想、思相應等，即心所例等心王。四、同，一、不同。一、不同者，謂觸等不得例心王，行相亦了別，故了別唯在心王。觸等既是心所，不可例王同其了別。此不成救。乃至觸等，觸等亦應與自俱故者，此難意，其心王即與觸十色、五法相應。其觸等既例心王，心王與觸相應；其觸亦例心王，觸應與觸相應，受、想與受相應。問：前文難意，亦令觸等例心王，行相同是了別。今者重難，即令觸與觸相應，即與前難不相當耶？答：少別，大意亦同。疏此理不然。隨所應有，乃至與捨相應，受亦應受等例成立者，此即返質外也。若觸等餘心所法，即同與捨受相應；若心所中，受則不與捨受，受不與受得相應，故返質外。四、了別在於識，例觸同了別，反不同捨受相應，受得與捨受相應。既受不得與捨相應，故知不得例心王同了別也。

疏并不可知，除前自相門，即：一、異熟，二、一切種，三、不可知，四、執受處，五、觸等相應門，六、捨受相應門，七、無覆無記門。此論體例，乃至非必異說者，此文即說一部論意。若十師正

義，即慧合為一義，以明若耶宗謬義，假作別師；四、是多有義也。
疏世親攝論四解，別立有自在義者，此疏文即合立所熏四義中解。今此中引來疏主，亦是煩惱。又世親攝論四所熏外，更加一有自在義，方是所熏也。
疏：答：為因之曰有力，而是能熏，乃非所熏者，即現行為能熏，熏即是因也。心所、能熏、相分、見分，但隨五數，乃至皆有者。
問：如六種，何名但隨五數？意說有五个心所為能熏時，有隨五个能熏心所而為熏成五个種子。如一聚心所有五遍行、五別境，并心王有十一个能熏成五个種子也。如一聚心、心所有五遍行、五別境，并心王有十一个能熏法，而緣十八界時色，同時心王一念之中而熏成十八个種子，乃至受亦熏成十八个種，故十一个心王所一一皆熏成十八个種。若十个法緣一百个法時，有心王於一念中得一百个種子，乃至餘十個心所於一念中各各熏得一百个種子也。餘者准知。亦如十个心所為能熏，一个本識是所熏，其十個心所但隨自能熏，數數各自熏成本識十个見分、相分種子，其十个心所一一皆不心具六。若五數是所熏色，十个能熏心所即熏成六十个種，則有六果之妨。
疏若六法受熏，乃至各自生已者，能熏極少中亦約一个心王、五个心所。六法能熏、所熏是一體，則熏時准有六个種子。若能熏有六，所熏有六體，則有六，六六三十六个種。若見相別種，今有七十二个種子。若能熏心、心所有十个，六个所熏即合有六十个種子。疏問：如緣本識，增上緣中無頓生六果妨者，如本識不同熏，要藉前七識熏。且如第七識緣第八識時，第七識心王、心所合有十八。此十八个心、心所同緣本識，一念之中熏成十八个本識種子已，後生現行之時亦有頓生十八个識多果之妨。問意：如是何妨我亦今所熏後頓生六果耶？緣彼心所亦爾者，設餘第六識心、心所緣彼本同時五數心所，亦熏成多種，後生之時亦有頓生多果之妨。
疏不可論其本質生與不生所熏六種者，今者即說有餘智上成心所生影像、心王生本質等解，不得論其本質生影像地。應更問：
疏此亦不然，受熏例應爾，乃至所生影像者，意例釋也。心所非所熏，由如心所不能生本質，唯能生影像；心王能受熏，由如心王生本質，故言受例應爾也。
疏：如實義者。如緣本識熏種之時，乃至增上緣等，理亦無失者。

此第二解亦是不正義，即是護月師唯立本有種子，如一能熏心、心所。緣本識時，能熏之心但熏識本有種，增此一个本有種子，唯生一个本識體，正為其因緣。轉熏一心、心所雖多，但是增

上緣攝，則無頓生六果妨，亦無多種生一芽妨。若爾，眾多新熏種生本識，則有多生種一芽之過，此即不正義也。又解：此疏文是將業種資一个本識名言種子，即如一有心起時，同時思，即是業體；俱時餘觸、受等四蘊時，名為業種。業種眷屬亦立業名，即名多業感得本識。一个本有名言譯種子，名言種子生一個本識現行，即眾多同業感種為增上緣，傍或感本識種，故一个識種為其因緣。言本有種者，先已熏故，名本有種，非是本有種子名本有也。即是一个名言種子生本識現行，故無多種生一牙過。此解亦是不正義也。
疏：又設能熏者，各各熏一本識種子，乃至能持之識體是一故者，此第三解是護法師正義也。若緣本識時，能熏心、心所雖多，各各熏一本識種，後時或十个同類種子共生一本識體，亦無妨難；或五个種子，或二界同類共生一現行，亦得。如一麥中多極微同生一牙，此亦然耶？必無多異類種子共生一个現行也。此解是正義也。
六種共生一果，亦無妨難者，問：即許多種子共生一个現行者，亦應一个種能生多現行，亦應多現行共熏成一个種，亦應前念一種。若言無此等法者，如何多種共生一現行？若言多種生一現行，由如一个麥中有多微共生一芽，一芽之中有一微，其喻同成。一芽中即有多微生多，不是多微共生一微，即是多種生多現行，其喻亦不成。又文難：未見多種生一芽故。答：謂後能持前多
疏：能熏雖有六現，不別是因緣，共生一種果者。能熏有六个，還熏成六个種子，更無有因緣，遂令六个現行能熏識共熏生一種子果，必無是事。
疏如五無間業，受一期報故者，五無間業即有五个業種子，共感一身入無間獄也，為受罪五倍。此就見分能熏為論者，然此見分緣相分，於相分中而熏成第八識種。問：如第七識，於相分中熏成他見分種，如何相分無緣慮熏，同見分有緣慮種？答：以第八見、相二分不同熏，所以於他相分中能熏成第八見、相分種。
疏：新舊因緣能熏有六，乃至一麥之中有多極微者。然此若新熏，本有同類種俱逢緣，今兩个種子共生一現行亦得也。或唯本有逢緣，生一現行亦得也。或有新熏種子，亦生一現行亦得也。或十个同種、二十个同類種子俱逢緣，合共生一个現行亦得。如有一麥中有多極微，共生一芽。
疏彼破經部色、心二法各各有種，共生一果者，色中亦持種，心中亦持種，二處時有種，共生一芽也。
疏：此中此量而易，可知。有量云：汝初種子生時種亦生熏習同時勢等故如初生種難初生種亦然。
疏面有三目者，不是佛法中說，即是西方僧間說廣果天中摩醯首羅面上三目。其西國僧間亦不執色究竟天上大自在宮為摩醯首羅，以

彼不知故。其佛法中說摩醯首羅唯有个兩眼，然摩醯首羅即在廣果天中諸天是也。能佛法即說摩訶般若、解脫、法身三事具足，即如儞僧間說摩醯首羅即相似也。問：龍王有八萬眼，亦何聖教應捨？又如人二眼，識但是一者，問：如人間兩眼，為兩眼中一時發識？為前次第起眼識？答：即兩个眼同時發識，非前後發眼識。果實者，疏解：此不別例。何以故？心王變根、種、色法，皆有實用。若五所變種子根，則無實用；變色，則有礙用。若難言是心所所變色故，不自在故，及色無礙用者，則應五識相應，心所所變色亦應無礙用。五識心所所變者，色即礙用。若本識五所，亦相例故。知本識五所，一念之中得具二受，如前五識心所亦然也。此解抄。又薩婆多師：現在四大與現在色為俱有因？為受於時？現在四大遠生，受於具後無對色，則能造、所造、所造不是俱因。為避却遠無對色不是俱因故，亦令現在造色與現在四大亦不成俱有因。疏主既不取本識五所所變五無礙者，亦應不得五識心所所變色是有礙用，但應五識心王并本識心王所變色是有礙用，即共薩婆多避却遠無對色，令現在四大俱時能造色亦不成俱有因也。此六根眼等同時者，然本識心、心所各各能變一具五根，此六具五根皆同處同時，不相問也。論亦能以火無能燒用者，問：然准此文，大宗鏡中有傍也，實無似有。

疏執受有二：一、五色根乃至種子可執，復是所執者，彼若救言：前第三一切種門則明緣種，後第四執受門中但言執受根身、緣根身也，第四門中不明執受種子、緣種子故。今彼難曰：亦如攝論中，種子與五根扶塵，同在一門中，說執受并一處緣之。汝何故緣種即在第三門，執受根身并緣根身即在第四門？種子不許在執受門中與身別明。故知汝說非也。

疏例同五門，今加斯捨，乃至准義，可知者，除第一同相，即除一切種門，除識行相門，除常與觸相應門。何以故？觸不常與觸自相應故。若但言相應門，亦得例取也。若捨受門，亦須除之，受不得與捨受共相應故。若除受外，餘觸等亦得與捨受相應。若斷捨門，不得例取阿羅漢位捨。何以故？阿羅漢位唯斷心王阿賴耶名，不斷五心所名也。故不得取斷中。若復長行中以義通取，則得下言異熟識體，菩薩將得菩提時捨，聲聞、緣覺入無除依涅槃時捨。故知彼捨異熟識時亦捨心所，故亦得取斷捨門也。自餘通取者，可知。隨簡彼宗者，非常非斷者，為簡僧依自性常故，故言非常；為簡經部色、心持種，故言非斷也。一、無記，二、堅，乃至四、相應，可為識熏者，一、無記性者，即是前論一類相續，是界趣生施設本故；二、堅者，即前論中性堅持種，令不生故；三、可熏者，即前因滅果生，非常一故也；四、相應者，可為轉識熏成，以水為喻，

如下文設者，如下第七云如水濤波隨多少等是門。問：與恒轉如暴流因果不斷常門中唯取種子，亦取現行等以為因果？答：即約第八現行為恒轉如暴流也。漂水下上者，問：水上可漂水不？如何名漂？

疏正量部等。彼先有過、未者。然正量亦立有過、未世。疏黑山既例者。若西國婆羅門計，若日沒時，即九黑山能彰於日。疏主今引俗中事也。若佛法中，日若在遙遠處者，食正西日沒由。如人近者雲：若星，則惠上；若遠看雲，則以入地。日沒亦然也。

疏：前生後滅者。准次上論文中，即是前滅後生也。

疏初但難斷，今亦難常者，初但難斷者，即前論文中言過去、未來既非實有，非常可爾，非斷如何等文是也。今亦難常者，即論文云：同現有位，後果未生；後果未生故，則無後果。即是難斷也。果現有時，前因已滅，果是誰果現？果現所有時，前因無果，既無因生，即是常也。因果之體，未來已有者，問：准因果法，若為因之法若俱在前，為果之法若俱若在後，即合過去為因，即現在、未來為果；若現在為因，即現在、未來為果，即因前，果在後。如何此文說未來有因耶？答：今約薩婆多宗，約義不也。若諗却因作用，即現在有因作用；若論其體，即三世中皆是有因體故。若相應、俱有、作、異熟，此四因即約法體上建立，故三世中即此四因。如未來世中有此四因者，為未來中有異熟因，由有心、心所故，即有相應因；為有得四相體故，即有俱有因；為有增上緣法體故，即有能作因。餘現在、過去亦爾，故約法體立此四因。若遍行、同類二因，不約法體上立，唯約前、後位上而立二因，故此二因唯現在世及過去世中有也。已過現二世唯在於前位故，未來無此二因，以是後性故。此說因前果在後者，即約同緣類遍行因說。又約說，又約餘四因以起作用故，亦因前而果後故。此言為因若俱有在前等故，若因體即未來有也。初隨返質唯難於常，今隨雙難亦破於斷。初隨返質准難於常者，即前文言過去未來若其實有，可許非斷，如何非常？常亦不成緣起正理。今隨雙難亦破於斷者，即此文云果既本有，何待前因？則是果體本有，不藉其因，則是常也。因義既無，果義寧有？因果總無，則是斷也。今有二種三世無：若法行世，則過去名前，未來名後，今此論中因果即是法行三世。若向有三世，則過去名後，未來名前，如人中因果即是法行三世。若向背三背三世，則過去名後，未來名前，如人小時名後，老時名彼，如立人言前，何別未可知，則未來名前。又如人道行時，已行處名後，未行處名前，前頂店家相似，亦是過去名後，未來名前也。

疏量云所計作用，未來應有，不離體故者，今此比量令過未來世中，即取與果用也。若難生相光明合未來起因，他亦許有，則有相

符。今難取與果用，即無過也。若將此量對古薩婆多師比量，即有相符之過失。古薩婆多師即許未來法亦有作用，謂光明生相苦法智忍，即應量云：未來許光明等三法外，餘無作用法，皆應起作用，不難體故，由如於體。又將此疏中比量對新薩婆多順正理師，即得成也。以順正理師許未來三法但有功能，不是作用，故疏中比量對順正理師，即無違也。汝去、來法應是無為法，有法體，無作用故，如無為法。若將此疏中比量若對古薩婆多師，即有隨一不成過。然古薩婆多師即許未來有光明等三法作用，故此比量對古薩婆多師有隨一不成過。若將此疏中比量對順正理師，即無隨一不成過，以順正理師唯許去、來世中而有功能，無作用也。

疏又未相法應是無為者，薩婆多宗：法體在未來世，則無生滅相，所還未起作用；過去世以起作用，亦無相遷；若現在法，則有四相遷也。故為此量破也。

疏又說：未來有生相用，過去有與果用者，謂異熟因，現在取果，過去與果。若同類遍行因，過去有與果用者，謂若同類行因隔越者，亦是過去果用。生相，未來有用故。疏中難：無過、未有用，應名現在也。

疏：今言用者，謂取與用者，此文即是小乘救也。彼救云：汝大乘難我，道理不然。我言用者，謂取與之用也。

疏難云：等無間緣過去取果者，若等無間緣前念惑時，能引起後念心、心所，則取果亦是過去與果。

疏即應過去有半作用，有取果用者，除相應俱有五因等，皆現在取，不能過去取；餘三緣亦爾。唯等無間緣能過去取果，即是半有作用。故今約難，令過去世半有作用也。俱舍論頌云：此中有四種類相位待異第三初作用立世最為善。又解云：等無間緣過去取果，婆沙正說，即應過去有半作用，有取果用。故此文應言：現在能取果，過去有與果作用，過去即無取果作用也。難云：其過去世中唯等無間緣等，即有與果作用，過去即無取果作用也，即名半有作用；其過去世中餘法皆不能與果，即是半無作用；其過去世中餘法皆不能與果，即是半無作用也。

疏有三法作用光相苦法智忍者，光明未來生相時，現在闇即在捨相。光明若起，闇已除；若光明在，現在作用即是與闇俱故，故未來有用。若生相在，未來有用；若現在，則住、異、滅有用。若世第一法於現在世與異生性、用俱起，能智在損，異生性力弱。若苦法智忍於未來世起，在生相時，則有力能排斷，未來世中異生性不得起。若苦法智忍起，至現在時已前，世第一法及異生性先已滅訖。何以故？半必不得必向。並苦法智忍即是半，世第一法即是向，又是加行也。疏中難云：此三既未來有用，應名現在。

疏彼與果用，滅復滅失；取果之用，生後生失者，亦如異熟因或同類因等，流至於現在世已一廻滅，已落入過去；過去世中又一廻有與果用，即又一度滅。故云滅後滅。生相時中已一度生，又至現在世中又能取果，即又一廻生也。即是生後失。故為此難。
疏若言苦果但是功能，無取果用故者，過無學末後心既不能取未來果，此末心應名過去無記果用，不名現在也。
疏：又若此心初無作用，應名滅，乃至處有言滅者，無學末心既無取用，即命是滅，如何已後更有滅耶？
疏又彼功能改名作用，而復何異者，彼宗即改未來無光明等三法作用，而名功能；及改過去取與半無作用事，名功能故。此文應言：又彼作用，故名功能。又難言：汝宗既言過去有與果功能，現在名作用，未知通功能與現在作用何差別？難言：應無差別，由如眼、目異名故。俱舍論云：五取果唯現者，謂相應、俱有、同類、遍行、異熟因。此五同於現在住相時，有力能取果也；唯餘能作用，取果不是故。二與果亦然者，果起酬因，即名與果。謂相應因、俱有二因，於現在住相時，則能取果；心王、心所更互與力，於現在滅相時，更互與果。過、現與二因者，謂同類、遍行二因，現在住相分時，果若隣次，其前二因在滅相，後果在生相時，則名與果。若起此二因，若入過去，或經三念、五念，後果起在生相，則能與果。與二因、果，則在過去世與果之也。俱舍論說：與果者，謂彼種子。此現在法爾有力能生餘法，正生彼力名為與果。問：薩婆多宗既不立有種子，如何為彼種子？如何言為彼種？故更問。答：名言種是因也。唯過去者，此異熟因現在住相時取果，異熟因落入過去世始能與果。如現世中造一惡業，此業則能取未來身。此因落入過去，或經多念多生，後果起在生相時，則與過去異熟因之果也。故異熟向過去與果也。二因於正滅者，相應俱有，在滅時心王心所則更互與果也。三因於正生者，謂遍行、同類、異熟，此三因後果起在生相，則名與果也。餘二緣相違者，若所緣緣於現在住相時，心心所正緣境時則能取果，曾 現在滅相時能與果。若等無間緣一向過去取與果，前念心心所滅時，為開導能引後念心心所法，則能取果。若後念心心所起在生相，別名與果。故此二緣別明若因緣增上取果。若因緣增上緣不離前五因，故今不明。若無為為能作因，亦不取果也。
疏婆沙正文，應名現在者，今此疏中數數有婆沙正說者，今疏主引彼婆正義，牒而難之也。若言非是無學末心不能取果乃至非等無間緣者，若彼宗救言非是無學末心不能意說無學末心亦能取果，但為後念已去緣闕，果不得生者，難曰：汝若言無學末心能取果者，即違汝宗。汝宗說無學末心後不能取果，非等無間緣。若汝言無學末

心能取果者，應無學末心成等無間緣。又言：汝若言現在末心不能取果者，違汝宗故，說一切法皆現在有取果作用。末心既不能取果，應名過去；既無取果用，應名功能。不如前解。前解順文。若大乘中亦說無學末心非是等無間緣，故下文若此識等無間，彼識決定生者，可成無間緣；若此識無間，後識不生者，即不成等無間緣也。

若無得果，若緣不闕，定從此生者，乃至云何不能生果者，若彼救言：若末後果緣不闕者，其後果可生。以為後果緣闕故，所以後果不能生者。難云：因既緣不闕，故有作用，何不能生果也？既有無學末心為因，餘緣亦應不闕，應有作用，後果定生。若因不能果，則現在法是無用也。難云：汝心心所起時，即具四緣，生汝無學末心。既有四緣，無學末心即應成因，有作用，可取法生得果也。

疏自相離言，如何已說者，即如前真得，謂自相等文，是遂即取所及相分名當果。答：即是相分，不論親、踈。相分時，謂粟子等時，是相分意說。如有春時聲子因時，其果仍未起，即說此春間聲子應生秋間果，即假說當果對現因。又有秋間聲果時，其因已滅，即說秋時果聲子從春時因生，即假說當因而對說現果。乃至善、惡因亦然。此唯識論中說因、果皆假施設，謂假立當果，對說現因；假立當因，對說於現果等文。即說因、果皆假者，即約第二勝義門中說，不約四世俗同說。若約四世俗門中即說者，一切因、果皆假立假者，即約第二勝義門中說。不約四世俗門中說者，即一切因、果皆是實有。有酬前相，即熟、變相等者，然果欲生之時，要成熟、轉變，方能生果也。然觀現在身是果，從過去善業生意，過去為因；即觀現在善、惡業為即，未來為果。雖未來有果，即假說現在法為因也。又觀現在異熟果有好能施，則知過去善，故觀現在果假立曾 因也。果亦如是者，性離言，故非果也；有功能，故果起酬因，非別果也。

遠離二邊者，即遠離斷常二邊也。此答於前生滅分位法也者，然前論云被他小乘難同現有位後果未生，乃至難離斷常，故今論中答云如是因果等皆假施設，已答前生滅分位也。如下不同解者，從如下解見修無學道，皆解無漏真智也。以理知故名契道者，理者，理非是真如理也。但不斷不常之道，而理能引起無漏現行，即不斷常之道理而契中道也。若執斷執常，既不能引生無漏之中道也。

依種子立，約曾 當義說其世也者，然彼瑜伽論中約種子而為道理。三世者，即是次定，即一切時常定而盡理也。即種子生種以分三世，謂此現在種子從前念種子，即前念種子名因也，現在種子為果。又從此現在種子後念種子時，即後念種子為果，現在種子為因也。若此唯識論說因果三世，有約麤相道理立有三世也。即觀現在

人身五薀從前生故，即說現在身為果，過去善業為因。又觀現在猶造不動業故，未來得生上二界也。由造福業現行因等，未來得人即身；由現在造福業，未來得生三德趣五薀身。又如現在布施，未來得大財；由現在身持，於未來得大身；由現在忍故，未來得大眷屬等。觀現世麤因而得未來果也。
皆說有六通，乃至雖非種子，亦有三世者，問：他心智與漏盡智緣境有何別？又問：大論五十六等說有種子三世，唯識中說變三世，此三處皆約何道理？有何別？答：下疏中自會。又彼功能改文作用者，彼宗即改未來光明等三法作用而名功能，及改過去取與果之作用而名功能，故此文應云：又彼作用改名功能。他心、漏盡智緣煩惱盡處無為，無為雖不薀三世，即假說有。無為是現在一道三世，乃至義說三世，故有即內、外種。上皆有三世之義。外種三世者，如前攝說。內種者，如見今時好人身，即說此人從過去世善業因生，即假立曾 因，對說現果。又見此人今時行善，則說此未來還得好人天果，即假立當果，對說現因。二、依神通三世，乃至作證解故者，其宿住智等生時，法爾有緣三世之功能力，其神力所見之事既非妄心，所見皆實，故
第二說：猶起證淨故，亦現三世影。有猶多修習禪定神通等法，即然知過去等事，令宿住等智而斷除。三世中事彰遍彰故，即所見去來今皆實，隨其勢力，問緣多少。劫之事理實，所緣之相，能緣之見，實是現在，而心上作三世之行解，故智緣未來。若至未來，所見之事，與今時智所見事，更無量也。異生聖者，功能各殊者，若異生神通，則前知八十个成壞劫，後亦知八十个成壞劫。若聲聞緣覺神通，前知八萬个成壞劫，後亦知八萬个成壞劫。若初地菩薩，前知百个成壞劫，後知一百个成壞劫，二地已上更多。若佛無邊劫事，
三、依唯識乃至去來相實唯現在者，此義唯通前二種，謂前道理神通皆名唯識三世體，前二種外別有實體。其唯識三世多是妄分別心所變，以去來今據實能緣皆是現在。或復更釋乃至諸違文者。問：其神通即是唯識通攝入唯識，謂唯有道理唯識三，恐神通濫妄緣故分三種三世。然神通皆不是妄緣知，唯識三世中即有一分妄緣知，如獨頭散意識而緣過去等。設立四滅三者，設餘六，或立四種三世、或滅三一。問：立二種三世者皆是妄說。
此中亦同勝軍論師種子等法，前果後因俱時而生者。問：若前因後果可言俱時，果後果因即是別時？答：此勝軍論師因果等法用，即與上座因果相似。謂勝軍言：即此一个種子而有二時，謂生時酬因，滅時引果。即後法云：前果即此現在法。至滅相時，與後法生立，即滅為因，生為果，故云後因即於現在一个法體上。若法體生

時即是果，即初生時酬前因故，生時名果。即此現在法體在滅相，即能與後念法為以滅時引果。三、相用不同時已下文，即是上座部義也。至異時後果方起者，合云至滅之時，後果方起，或云應異滅俱以也。此二相即法辨離無別體者，此生滅二相即於一个法體上辨，即於一个法上有生滅二相故。若生滅二相離法體外，更無別體故。若薩婆多離法別異四相，我相不離法有別體。色法遲鈍，有三相用體：色法初生相時即為果，與前法因道即兩法俱；若住相時即獨住，無兩法並也，其住相非是果也。若至滅相時即能為因，與後法果並也。此是二法滅等因，即後法為。今此所論即一法體者，言法為二時者，謂後法生酬前法滅等因，即後法為果，即後生相果與前滅相因並。若此現在法至滅時相，即與後法生相並，即二法上而辨生滅時。生滅時同在現在一念中，至生滅不相違，此乃即二法有二時也。故下文言：前因正滅，後果正生。若此論文中言生時酬因，滅時引果者，即於一法上而辨。謂此現在法初生時即與為因果，酬前法因故。若現在法至滅相時即為因，能引後法果。此乃一法上生滅，不得在一世，必前後相違。此乃一法上而辨生滅二時。體相雖殊而俱是有者，問體者即是法體也，相者即是生滅。彼虛言者等，問言等文等取何法。如解惑等者，解者是智，惑者是愚，即相違故，如愚智等。

疏又此據令除二乘，金剛心少，故不說者，至金剛心位，我執已不行，應名為捨；少，故不說。又八地已上大一僧祇劫不行，今約全處為論，故言阿羅漢位捨。若二乘人至金剛心時，畢已竟斷，我執現行，其金剛心時仍是有學位攝；至解脫道已，方成無學。今者但說無學，捨阿賴耶名，攝多時說；不說金剛心賴耶者，以時促故，所以不論也。八地菩薩隨應二釋者，若初師說，八地菩薩亦得名羅漢，亦捨賴耶名也。又依除分段生，此名無生者，意說阿羅羅漢亦得名無生，以三名中云應永不受分段生，故阿羅漢得名無生。其阿羅漢斷煩惱故，亦得名煞賊。

疏此執藏名，唯約縛說者，今言捨阿賴耶者，據緣縛。若薩婆多，則已斷法與未斷為因。亦如先在凡夫時，起身邊見等染汙，能與修道煩惱為因；後入見道時，雖見或身邊見等，後者學身中起染汙法，是前見道時斷見惑；身邊見等，後者學身中起染汙法，是前見道所引生。故後修道煩惱起，但是令與果，而非取，即是已斷法與未斷為因也。又彼宗由煩惱上法前、法後俱得縛眾生，故不得解脫起；聖道唯能斷煩惱上同令不轉行者，即名離縛。如相應煩惱，相應心、心所落入過去心、心所，恒彼煩惱也；只令現在煩惱得不起，即名離縛也。若大乘斷相應縛并染汙法，若與煩惱俱時起心、心所法，亦皆斷之。然小乘說相應縛，既貪等縛同時心王受上得四

相，而成相縛，貪等亦縛。貪等煩惱上得四相以來，相應縛說習氣上位不成者，然十地菩薩方斷煩惱種上習氣，至佛位永斷習氣盡也。若羅漢，仍有習氣也。

疏如見道生等者，如俱舍頌：於佛上僧等供養上曾 僧二影。疏：果謂新於見道，三、新說滅盡定，於四、新從想定出，五、新從無諍三昧出，六、新出修道。有人供養得大福已，後多時入世俗心，供養時得福異故。問：慈定為是學得？無學得？又問：佛為上首，僧等六人中幾个人供養得福多？幾人供養得福少？更問：有成熟阿賴耶非轉識，乃至謂第一句入無心位者。問：異生在無心位，亦有第七識，如何言不成轉識？乃至三乘人入滅定，皆有第七轉識，如何言不成轉識？答：即約前六轉識說，不約第七識說，亦不相違。若二乘中第三果人，即得入滅定也。若前二果亦有心熟眠、悶絕，若一切異生或入無想定及入無想天，又無想天又入熟眠、悶絕，此等名無心也。

論云：諸阿羅漢、獨覺如是者。問：獨覺中亦有麟喻，部行眾多而不言諸，偏於羅漢之上而言諸耶？又問：獨覺如是各得別名，唯聲聞之人而得羅漢之通號，如是應名獨覺，獨覺應名如是？答：獨覺不能斷所知，所以不得名如是；能斷煩惱，所以得名羅漢。

論云：頓斷煩惱及所知障者，成阿羅漢及成如來。問：金剛心可言頓斷，其所知障於十地漸斷，幾成頓斷？如疏自反。問：對法中何故於十號中說成佛時，唯言成羅漢，如是不說餘人？號思可知。

疏：已得不退者，即是證不退也。

疏亦得不退者，即是行不退也。若八地已去菩薩，於未得法定當得；若有違緣時，亦不能為障礙。若初地已上菩薩，未得法空當得；若有違緣時，亦不能為鄣礙。若初地已上菩薩，於未得功德唯礙鄣礙；若有違緣生，即不得於得法而有退也。初說迴。說迴心名不退者，即前位乃至直往者唯向不退者。然此中言不退菩薩捨阿賴耶名者，即正取第四不退名阿羅漢也。然此二乘、無學初迴心已去，雖未至十倍等，其人即唯得名不退菩薩也。若此人至十倍第六心時，其人即得二名，亦得名信不退，亦得名煩惱不退；其人若至十住第七心已去，人即名位不退，亦名煩惱不退；其人若至初地已去，亦得二名，謂名證不退，亦名煩惱不退；其人若至八地已去，亦得二名，謂亦名行不退，名煩惱。故二乘、無學迴心，即得亦不退亦名，謂名信不退、位不退、證不退、行煩惱不退。若直往菩薩，唯有餘四不退，無煩惱不退也。若此間正取煩惱不退，若汎解不退，即有餘四不退。

疏一、信不退，即十信第六者，前五心由退，能斷善根；至十信第六，心更不退，能斷善根也。

疏若十住第七心亦善，其位不退者，此位中更不退作二乘故也。
疏以得證淨故者。更不退起煩惱，即是證淨也。
疏亦名信不退，然未至彼位者，二乘無學迴心向大，雖未至十信位，決定信大乘，亦名信不退也。此之不退，唯大乘有，若小乘羅漢亦退失。
疏即應有五者，今此疏中有五不退：一、十倍第六心，名為信不退也；十住第七心，名為位不退；三、證不退，初地至七；四、行不退，八地已上；五、煩惱不退，即是無學，迴心向大者是。
疏：四者、若三乘、無學，皆捨賴耶名，即三人也。又加無學迴心，名不退菩薩，即四人也。
疏從初發心二萬劫者，即是無學迴心二萬劫始，則十倍初心，即是涅槃。往須陀洹八萬劫，斯陀含六萬劫，阿那含人四萬劫，阿羅漢二萬劫，辟支佛十千劫。此之有類，心迴大經。此之劫數，始列大乘十倍初心也。此中劫者，約成、壞大劫為論也。然羅漢人從初發大乘心乃至成佛已來，皆名為煩惱不退；迴心已去，即名菩薩處不退起，名不退也。
三乘有學金剛心位，乃至彼論不說，此亦不論者。問：何故亦名金剛心，名金剛喻定？又問：准下九心，見道八相應心，總合一八相應即為八。今以斷惑中觀順非止即說於慧，此中斷義唯說於金剛喻定，不名金剛喻智。言金剛心即是金剛喻，定即心故，所以經中說定學名亦為心學。今者舉所依之定，意取能依之智，由定能起智，故說金剛心喻定，不名金剛喻智。然餘論中亦名金剛道，道即是智也。然此唯識及諸論中，即約三乘究竟道名金剛，或所斷下下品煩惱難如金剛，或能斷之智堅固喻如金剛。然金剛般若經，即約見、修、無學三道總名金剛。於無相海者，若真如無相如海，若能證真如根本智，由於般菩薩，由如乘船人，即菩薩乘聖道船渡無相海，並得至於佛果也。
即空方便智發起有殊勝行者，空者即菩薩起空根本智觀真如時，由根本智上有方便，方便者增說也。有即是後得智，正根本智觀空證真如時，此智即能起後得智，而起身諸業行苦行，捨身命等教化眾生，由如不起滅而觀諸威儀。初起已前於六波羅蜜一行中修一行乃至明佛力起者，若初地至六地已去即修行六度，謂初地行布施，乃至第六地修智慧，若第七地修方便，若第八地修願智，若第九地修力，第十地修明智也。從此八地已去於剎那能得過前二阿僧祇所行功德智慧一倍者，若入八地已去既然，至九地已去初念修道亦過然八地一倍，第三念修道過前第一念多倍，乃至已後倍倍准前。問：此言福智多者，為熏得種多、為漸明利、為心勇猛？答：此中即得功德智慧等多，以漸殊勝明利故，亦不約熏得種子多也。猶此義

故，若初地菩薩一年修道，能過地前地前大僧祇劫，若一日修道勝初地菩薩百年，乃至已後准知。若第九地菩薩二念修道，即勝第八地一劫，乃至第地菩薩一念修道，即過第九地十地十切等
此亦說彼各阿羅漢三義具故者，謂具應供、煞賊、不受分段生等三義也。二智是正體後得者。問：然此文中既言二空所顯真理，如何此文言正體後得與別二種不相應故？答：今云正體及後得亦攝得生空智、法空智，其正體智中亦有生空根本智、法空根本智，其後得智中亦攝得生空後得智。或二智者，即是生空智、法空智，法空智中亦攝得根本後得，其生空智中亦有根本後得智也，與前有得也。
疏即唯約六波羅蜜為論，乃至見一一行中，皆能修習一切行故者，若初地菩薩，於六波羅蜜中隨行一行時，能一行一切行；若八地已上菩薩，即約行八萬四千波羅蜜行時，能行一切行。故與前別也。
疏不動染心，而方起惑者，染者，顛心也。菩薩起煩惱時，皆正智心，故不令與煩惱相應，為利有情故。意說：凡夫、小人若欲造善、惡業事時，要須起善、惡心。如造惡事，要起煩惱真惡心，方能造惡事而打人；若起善心時，即不能造惡事而打人。若欲造善業時，要須起善心，方能造善事；若起惡心中，即不能他善事。菩薩不爾，一、倍相違。如菩薩或起惡心時，即造善事故；或起善心時，而作惡事，是慈悲中作也。惡心時，即是善事；或起善心時，而作惡事，皆是慈悲心中作也。如經中說：佛過去作覺德，見有餘人謗大乘經，心作是念：若倍此人謗經，其人定百千劫入無間獄。我容煞此人，不令謗經。即大悲心煞此人，云：命終至無間獄。而起三念，同涅槃經先答云無國王相似也。如生兀藥等，令變，令毒藥，令變毒，別法我見故。以阿羅漢由有分別法執等在，故不損人；或由餘好藥等毒藥中，令變毒無力。三、不損人也。
疏：法我見故者。法有作用，名之為我。或與人我同體，故名之為法我也。為共煩惱同體，故此文應言以有本質。
疏十地菩薩所起煩惱為過失者，問：八地已上更不起煩惱，如何此文言十地菩薩所起煩惱？答：此文但總相說十地也。應云七地菩薩所起煩惱不為過失也。
論云：然阿羅漢斷此識中煩惱麤重者，究竟盡說者。如愚意者，詳觀此文，既言斷煩惱麤重，明知即是初師義，非第二師義。以第二師說，直往八地菩薩，猶伏第七識煩惱現行，名捨賴耶。
論云：阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃者故。准此文說，便入無餘涅槃是初師義。問：二乘人無識持種，即入無餘其事；菩薩無漏持種，如何得入無餘？即積集義，是心義，乃至或能熏種。於此識中既積集已，後起法等者，此疏中十二解有何差別？更應問此師。如愚所，初解唯約集，種在識中；後解即約集諸種子，後起現

行，名之心體。此唯識論中解：心者即說意，能了諸境相，是說名為識。今者本識即是此三種中心之心也，約論種子所積集之處所也。

疏心、意識中，心之心者，即是藏識說名心，思量性名意。對法第二亦心義，乃至據一邊說者，問：此論既言由種，云：熏習種子所積集故。此文唯有種聚集種子，而無起染現行，亦據一邊說。答：即此論下，初證。即集法種能起現行，是心義；彼對法唯有種，名之為心，亦無起現行，約一邊說。

疏攝論第一云：為所依乃至非通諸聖者，彼攝論云：阿陀那者，謂能執持諸法種子及能執色根依處。今能執取結生相續故。彼論約執取結生相續故，約正受生時，本識與取為依，故所依者是身。問：取者為是十二支中取支，如何與作所依者，問：初二果人，身必觸處生，本識與取為依，如何言非通諸聖？答：此意取者非是十二支中取支，即從中有欲取支受生處故。即約得受生，執取得生有身，名為取也。即令生死得相續，即本識與受生時而所依。問：上文中解阿陀那，謂執受種子及諸色根，具二義；此下文解阿陀那，即執持種子及執持色根及根依處及執取結生相續，即具四義。即二文相違。答：此舉勝說也。

即攝論第一所知依品是。此所知依者，彼論云：所知依者，謂第八識。即所知依、所知中等餘殊勝法也。是故三性法皆依此識方有者，謂依他、遍計、圓成等三性。問：其第八識如何與圓成實性及遍計為依？答：其第八識中還有能遍計心種，其識中種子皆是所遍計境，所遍計境還與遍計所執性成為依也。又如第七識遍緣第八而起我法執時，其第八識與圓成等為實為依。依者是藉，非如眼識依眼等根。即由第八心中煩惱種子有無漏種子，無漏種子生現行證真如時，即能斷却識中煩惱種子，方顯得真如。若無第八識，即無煩惱種子，亦無無漏種，亦不能顯得真如，故說真如依第八識也。

疏前第一名心是積集，種在其中義，解云：若汎別解心者，即令二義：一、謂能集諸法種子，亦能起諸現行。若心與種子識明了其心，唯具一義。謂前第一名心是積集種處義，明種以所依現行識處；今言種子識，即明識中種子能生現行義故。二、別也。根本識、有分識等者，問：今此言有本識遍一切位者，准文中，有謂三有，分是因義。如何得通佛果、無漏位、老果中從因為名？謂說如是亦名補特伽羅。然說因為名，然佛非補特伽羅，亦此亦爾。說佛有云分識者，亦從因為位。

疏即是相續執持位心者，能此心等四名通一切位者，即約阿陀識相續執持位說也，以阿陀那通一切因、果故也。又始為論此能執藏，亦通無漏，乃至為能藏義者，意說第八識為能藏，根、身、種子為

所藏，即此始、終而言此本識能藏，亦通漏、無漏，佛果本識名能藏故。此為所藏，不通無漏者，所藏者，是受熏義，是我執藏；佛無所熏及無我執，故佛無所藏。若第七我執執第八為我時，即本識為所藏，我執為能藏。故始、終而言此識為所藏，不通無漏，唯在有漏位；佛果本識不是我執藏，故無不受熏故。

初師第三隨理應說者，問：前時阿羅漢位中既有三師說，若前二師，即是正義；若第三師，不是正義。疏中應言初師第二說隨理應說，如何言初師第三？答：舉初、後故，更應問法師。又問：言雜染者，為是有漏三性、有漏三性法？其不退菩薩及二乘、無學，皆有有漏雜染種。如何此言無學不退菩薩無染雜法？答：亦約我執說。由此義故，種生、現行異時，乃至起方生故者，此師即說：入金剛心時，捨異熟識種子，唯有異熟識現。今與金剛心俱起，即是正捨，名捨其菩提，在未來名為將得也。此師亦是不正義。此義即是護法師門人釋也。生前識之種至金剛心已滅，生後識之種與金剛心俱前，念本識現行與金剛心俱起解脫道捨。疏文門五行者，皆是彼師不正義。論：上文中皆言因、果同時故。

疏佛地論第三、四等諸淨中說者，即彼論明諸清淨法也。

疏若約斷說，即二乘、無學，乃至前解為勝者，若所說八地及阿羅漢捨阿賴耶者，即約斷緣縛名，而不捨體故；約離自地染時，皆名捨阿賴耶；若金剛心時，捨體也。由此應作四句分別，有斷而不斷等，如前抄說。

疏以能緣從所緣分三者，若能緣從所緣分三者，我執平等性智位；若所緣從能緣分三者，謂阿賴耶、異熟阿陀那，即能緣、所緣之名。前長，後短，謂從無始已來我執恒緣賴耶識，故名前也。若約體者，即阿賴耶，即前高，後長；其阿賴耶體至金剛心及二乘入無餘涅槃，方捨阿賴耶識體。其能緣我執若約體者，亦前高，後短。無始已來我執與所緣賴耶同時有，故名前高；若至八地及二乘金剛心，即斷我執體，故名後短。法執緣異熟識，其能緣亦前俱後高也。有從無始已來法執恒緣異熟識，故名前高也；若至二乘入無餘依時及菩薩金剛心時，即同時捨異熟識及斷法執，故名後高也。若平等性智緣阿陀那時，即前長，後高，謂得成佛，盡未來際，平等性智恒緣阿陀那識。若約能緣說，即前短，後高，謂入初地，方得平等性智，名前短也；成佛已去，平等性智常狀續故，常與阿陀那識俱也，名後高。若約所緣阿陀那識，即前長，後高；由無始時來有阿陀那識，名前長也。

疏如佛地說有為、無漏，皆不受熏者，意說無漏法而不受熏，亦應言善染等亦不受熏，唯無記方能受熏也。

疏金剛心菩薩等，既有二說，若已起者，時少，故不謂者，即是第十卷有一說：金剛心時，則起大圓鏡智時。何故不說者，金剛心時促，但言解脫道。又一說：金剛心不起圓鏡智，解脫道方起也。然此本識三性善染等不受熏，唯無記方謂我愛，唯無記方能受熏也。然此本識三位差別者，謂我愛執藏位、善惡業果位、相續執持位。攝論第二說阿賴耶識為性，乃至此中不說小乘之名者，此攝論文中先明第八識如大王路，以後即結第八識之用阿賴耶識而為性。其第八識以心為體性，其第八識即以阿陀那識為體。若第四但言阿賴那者，即是薩婆多愛樂欣喜之阿賴那，故第四無識字也。

疏前第一解，心等通故。等中亦爾。乃至准義知者，既即等言，則等取攝論三名：賴耶、異熟陀那。又等取薩婆多愛阿賴耶心。既是通名，諸論異名，總得名心也。有漏二位名最初捨者，攝二位者，謂異熟阿賴耶。

疏無間解脫、將得、正得二釋。此中皆名將得者，在金剛無間道時，菩提在未來，名為將得之言。其釋文家即分位，謂將得、正得。論文中總名將得。一云：種生、現同時有二，乃至故名將得者。然此疏中兩釋中兩釋，即是正義：一、初師云：金剛心時與異熟識俱，其金剛心即與異熟同時滅故。金剛心捨異熟識，即是正捨名捨。由如小乘中說：世第一法與異生性俱起，如騎怨相似。即世第一法能容異生性，容異生性與世第一法同時而捨，即正捨名捨也。此師即是正義。其金剛心時，菩提在來，名為將得也。菩提與圓鏡智俱起者，問：菩提是智，又言與圓鏡智俱起。其菩提是八識中，何識中智？又解脫道即是菩提？答：菩提是解脫道，解脫道是第六、七平等妙觀二智。若第六識起金剛無間道時，引第七識中解脫道。若約斷惑，故名無間解脫道者，唯是第六識有無間解脫道，圓鏡成事智中唯有勝進道也。故今第六識解脫道與圓鏡智俱。

疏得與成熟既別體者，若薩婆多初得名得，後得名成熟；今此論文簡薩婆多，故言將得。據實而言，得與成熟一體異名也。異熟先滅其金剛時，即已捨名捨；若第二說其金剛心時，由如小乘苦法智忍起時，名捨異生性，即已捨名捨。今此亦爾也。此二說，如下第十論文說也。其種生、現異時同。初說金剛起時，異熟識種已滅，唯有異熟識現行，與金剛心俱起，初得名得，後得名成熟者，然此文即約薩婆多師釋：若續善根，善根至生相時，即名為得；若善根至現在時，即名成熟。同與成熟別。今此亦爾，若在金剛心時，即名得菩提，即將得名得；若至解脫道時，即名正得，即成熟菩提也。

疏此並彼弟子至二家異說者，問：次文中即無護法言，今此文中即是護法、弟子二家異說。更問：若大乘人不寂滅門至真如為論者，然彼論問：聲聞與佛無餘涅槃何別？答：言無別者，即約三乘，皆

無苦依身故。二乘入無餘已，身起俱滅。若佛雖無苦依，而得無漏五蘊常身等也。心等通故，隨義應說者，若阿賴耶識名為心者，名所知依者，名種子識，名阿陀那者，其二乘金剛心時，及八地已上菩薩捨阿賴耶識時，亦名捨心，亦名捨前知依，亦捨阿陀那。異熟識名為心，名為種子識，名為所知依，名為阿陀那者，其菩薩金剛心捨異熟識，及二乘人入無餘依捨異熟識時，亦名捨心、所知依、種子識、阿陀那也。如無垢識，盡未來除，更不斷故，其心、所知依等亦不斷也。

有言有漏位即顯前二及後一者，前二者謂有漏位中唯有阿陀那自相門、唯有異熟識異相門，後一者及末後阿羅漢位捨門。此三門唯是有漏位，次前具說，故今不明。其因相一切不可知了捨俱恒轉通因果故者，若五門通因果有：一、因相一切種門；二、不可知門；三、了即識行相門；四、即捨受俱門；五、即恒轉如暴流門也。

問：既言恒轉通於佛果，佛果上亦言恒轉如暴流，有前文三種法喻如暴流水等。答：然佛果第八現行識恒轉如流，亦有前少分有前水為喻，然無漂水下上等事。不可知門者，問：因位異生無遍智可，其第八心境皆可知，何說不可知通於佛果？答：亦如因位第八識及所緣之境，謂佛皆知之即是可知，然望餘異生不知故即不可知。今此亦爾，雖佛果上第八識及所緣之境諸佛皆知，即是可知通果上有也。

然受相應恐濫因位者，然因中第八與捨受俱即是異熟報主故，若佛果位捨受即非異熟報主故，果上捨受恐濫因中捨受故。今此論中此亦唯與捨受相應也，欲無減中捨受故。今此中皆言無減者，即名欲無減者念無減等。若新經論中即言欲無退念無退等也，如來無有不定退等也。心者，問：既佛第八識中有定，未知九次第定中是何定也？答：唯下流初解圓鏡智通色亦無色，四十地中即圓鏡智中亦有諸等至。

若在因位一心一時乃至故念欲俱者，然凡夫一念中不能緣過未，若佛果上一念之中欲能緣未來、念能緣過去也。因位中第八識雖一念一時不得緣過未，唯得緣現在；若因中第六識唯能少分緣過去未來，不得多時；若佛果位一剎那時八識皆能緣三世，欲緣未來、念過過去也。故大乘中說如是六通十力，於一剎那中即得並起也。謂於一念中即八識並起，故起宿住智即緣現在，即起漏盡通緣現在無為，起他心通緣八地識心王五十一心所，即起天眼通緣色，起天通緣聲也。如初地菩薩一剎那中亦能知前後百劫，又能見百佛世界，乃至身亦能往往，故知大乘一念中六通即得並起。若小乘中說六識不得並起，即有三退：一也、已得退，二、未得退，三、受用退。若鈍無學即具有三退，謂已得後三果，還退後三果，直至初果，名

已得。又於佛身功德未得之法，聖人亦不得佛身中功德，名未得退。聖人若起天眼，即不得起天耳；若起宿住通緣過去時，即不得起死、起生通而緣未來，起一之時餘不得起，名受用退，以為六識不得並生故。若不劣捨性阿羅漢位唯有二退，謂有未得也及受用退，無已得退也。其人不得佛身中功德，名未得退，受用同前說。佛若身中唯有一退，唯有受用退也，即無已得退、未得退也。若大乘中及經部說亦有三退，如鈍根無學亦有三退，失得九定現法樂住，今還退失，名已得退。若未得退，同小乘說。若約六通即得並起，若初八解脫中即有受用退，如起初二解脫，初二解脫即是初禪心，更不得起餘解脫，餘解脫所依地名別故。又如起空處解脫，即不得起識處解脫等，以二地心不得並生故，若佛身中三退總無也故。

疏如來既得四澄淨故者，四證淨者，謂佛、法、僧、戒。如是親證此四，既是無漏，故言淨除；深信此四，故名不壞信。故知佛亦有信也。問：佛果八識皆得，已證淨耶？如餘處說。

疏許通無漏，於理無妨者，八地以上菩薩無漏心中亦有無漏尋、伺，故尋、伺亦通無漏。若佛無漏，即無尋、伺也。

疏：不可動搖，非如餘智。問：如何名動搖？答：若十地因中平等性智亦有間斷，名動搖。又問：佛、菩薩平等智亦是捨受，如何無性如餘智？答：佛果第八大圓鏡智唯是捨受。若餘三智，或喜、樂俱也。

疏或說通無色、色界六地，遊觀無漏通此地者，色界六者，謂四禪根本、中間禪、初禪未至及四無色根本定。若如是真實功德、十力、四無畏等，則唯在第四禪者，餘九地准有。遊觀無漏，則無如是真實功能。何故唯取初未至，不取餘上七？未至，則無無漏道，不能斷惑故，是以不取之也。

疏起現行者，唯第四定多依天住，此智多分起大悲故者，若佛智現行，唯在第四禪，不起餘地，如是於天住第四禪。若佛住中多住十力，若其住中多住空解脫，若梵住中多住大悲。梵住，謂慈、悲、喜、捨。

疏有說通下，五、六定無，理能遮故。色界有遍緣心者，若取五地，則除初、未至；若斷欲界染，可須初、未至。如是不擬斷欲界染，故不起未初至，唯取四根本、中間禪也。疏中應云五地又云者，下三禪及初、未至、中間禪也。前解勝。若通取六地者，即取初、未至。若欲界色心即能遍緣，無色界心不能遍緣，地法無故。

疏雖下，四地仍唯捨受者，四地者，即是初未至初禪根本定時之四地。大乘宗皆通有喜、樂受故，如下三受釋也。雖通四，此四地仍唯捨受，以寂靜故也。除却中間禪，大乘許是捨受故。

疏阿賴耶與捨受俱，於三受位俱行不絕者，若前六識中喜、樂、捨三受現行，第八識恒捨受，故言俱行不絕。
疏所餘三受，當知思惟之所引起，乃至別發現前者。問：取佛位喜、樂受，亦是思惟作意引發起耶？答：少分亦思惟起也。
疏此佛地中類同捨受，不得起樂、喜二受。此乃思惟所引發故者，意說佛果位中第八識是捨受，其佛果第八識亦是捨受。佛果位中縱前第七識中起喜、捨受，本識亦恒捨受，以是任運故。若喜、樂受，則思修中取引起也。
疏：餘地總無，六十八說：如是功德多依第四。解云：既前疏文言餘地總無，下數疏云如是功德唯依第四靜慮。上文言總無，下文言多依餘地，亦合少分有，文自相違也。故知餘地亦少分有，云：
疏雖色、無色，皆有此起，乃至所有等智者，若在因位，十地即得修彼種增；若在佛果位，亦不能修種增。餘九地雖有，餘不能生，唯現行第四禪根本地能生。如小乘三類邊智，亦如凡夫無始時來，唯修外道起世俗智。六行伏惑，唯有苦、集、滅諦，不能起道諦。厭下苦苦，是苦諦；厭下麤，是集諦；欣上靜妙，是滅諦；無有道諦。雖起有漏世俗智，不名無漏道諦故。如身在欲界，起初禪未至定，伏欲界九品染盡，而欣上初禪定已後，方得初禪定。若厭下地，為苦麤部，即是無間道；欣上地，為靜妙離，即是解脫道。若初禪有漏根本定，亦不能離初禪自、他染；要得上二禪定，方亦不能離初禪自、他染；要得上二禪定，方能離初禪染。直至有頂地已來，地地皆厭下欣上，唯有頂惑不能伏無上可欣故。由如步屈虫，若移得前脚，方動得後脚；若至倒尖頂遊處，若不動得前脚，亦不能移後脚。今此亦爾，若定八地，若有上地可欣，即能厭伏自下地染；乃至無所有處，即欣上有頂地，為靜妙離；猒下無所有處，為苦麤鄣，即伏無所有染。前脚由如靜妙離解脫道，若後兩脚喻如厭下地為苦麤鄣，是無間道。若至有頂地中，由更無上可欣故，即不成解脫道。由不成解脫道，亦不能伏有頂染，亦不成無間道也。後時作預流向入見道時，起苦法智忍為無間道，斷欲界苦諦下惑，起苦類智忍斷上二界苦諦下惑。至第四苦類智時，以先在凡夫六行伏惑，世俗智在未來藏中更不能起。世俗智在未來藏中，唯總一法前得與苦類智來，由如通信既義言語，苦法智言：若何是苦法智此來未起時，則便我世俗智伏惑？又不能百迴伏下地惑生上，生上已還生下，我唯能伏無所有處已下苦諦伏有頂惑斷道。今日斷却三界惑盡土大好，我世俗在來受不起伏三界惑也。集、滅智皆亦如是。三類智邊者，即苦類智、集類智、滅類智，此三皆在後邊，故名之為邊。圓鏡智亦爾，餘地不生，由如世俗智不起也。圓鏡智第四地得

現行起，由如三類智得現起也。舊經論中云：等智一切凡夫四生能皆得有。故新云世俗智也。
疏緣十八界有為無乃至故名遍知者，此釋遍智最正好也。
成唯識論疏抄卷第六

成唯識論疏抄卷第七。
疏五教、十理證有本識者，五教者，然疏文中不分明解釋，今者總有三釋：第一解解：一、阿毗達磨經兩處頌文，解深密經頌及論文中此等無量大乘經，即如顯揚論等。無明等覆愛結繫凡夫等經，及如五種子經，此已上諸經，皆是大乘不共許經，即總合為一今經也。下小乘共許，即分為四，謂根本識，二、謂有分識，三、謂窮生死蘊，四、謂賴耶愛樂欣喜，即大乘不共許經為一，小乘共許經為四，故名五教也。二、解云：一者、阿毗達磨經雖三處有解，總為一教也；二者、解深密經傷；三者、入楞伽經偈；四者、即長行中。此等無量大乘經中，皆別說有此第八識，即此疏中云如顯揚第一所引經云無明覆愛結縛愚夫感得有識之身，又如五種子乃至名有本識等，皆是所等；五者、謂大眾、阿笈摩等，名根本識、有分識、窮生死蘊等，即是小乘等共許經，總合為一教也。三、解云：唯取大乘不共許經，即為五教：一、阿毗達磨經頌，二、解深密經頌，三、楞伽經頌，四、即無明覆愛結繫愚夫等，五、即是又如五種子共許經。證第八識，雖自大乘信，其小乘不信，故取第一解小乘共許經為勝也。如斷常中言阿賴耶乃至故非一向依此例說者，如前明阿賴耶識不斷不常門中，言阿賴耶為斷常非斷非常已恒轉故者，若因中第八恒轉不斷，此文可言阿賴耶識非斷非常，以因有賴耶故。今佛果者，今佛果上即無阿賴耶識，唯有無垢識恒轉不斷不常之義。今佛果上第八識因果不斷常中而言阿賴耶者，即從因中為名。然前問寬而為名狹，前問言阿賴耶為斷為常，若因中若佛果第八識，皆通問也。若後以所相應問中，即言阿賴耶識無始時來乃至未轉，於一切位恒與此五心所相應者，此阿賴耶名即通二乘無學十地菩薩，皆有阿賴耶識名而與五所俱故。據八地已上實而言，若二乘有學七地已前菩薩，即有阿賴耶識而生與五所相應。若八地已上菩薩，即而言賴耶上五所俱者，即無阿賴耶識，唯有異熟識與五所相應。今第八地已上而言賴耶上所俱者，亦是俱因中為名也。此顯依初捨為名，彼意顯通諸位者，然此卷文中言阿賴耶識者，即依初捨為名。若餘上下文中言第八識者，即顯通諸位為號。又准下說一切有中，破五取蘊非愛著處，計離色等無別自體者，此第二解。等等者，即等取餘色等。故下破薩婆多最初五取蘊亦非真愛著處。既言五蘊，色蘊亦在其中，故等取五蘊也。此涅槃非愛境故，此不論者，此卷文。眼等識者，即集心王，取五十一心所集實法。有即取二十四得等不相應假法，又等取十一色。故等取有為是愛著處，不等取無為涅槃，涅槃不是真愛著處也。是離共許五取蘊外無別有體者，疏中錯離字，應云是共許五蘊是真愛著處。若五取蘊外餘無為等，即不是真愛著處也。又解云：意說大、小乘共許離五蘊外無別

第八識自性故，今小乘唯計有六識。小乘計離六識外無別第八識自性故，以小乘計識六為識蘊故。故今小乘難第八識離眼等識無別自性。量謂量度，楷定之義如常應知者，問：其教正理可言楷定，如何言聖教正理而為量應知者？問：聖教正理可度，若三量名量度。然亦經、攝論等同一經，諸論不有者，若此卷阿毗達磨經中無始時來界偈，及解深密經阿陀那識甚深細等偈，此二今經偈，即攝論等中亦有也。若後如海遇風緣等偈，唯此識俱中有之，餘論皆無此偈也。

疏：不言對有法，言對法者，乃至不應為難。今解：經名阿毗名對，達磨名法，此名亦通對有。此何故而言對有法，而言對法？答：若江對有法，唯得持義，而無軌義；若言對法，即合軌、持義。由如因明，有法名持，法名為軌。又因明中有法，或作法，云：或作有法。如數論師：我為有法，思名為法。與有法皆不定，故不可難。言對法者，對謂對向，法中有教、行、智也。有其三解：一、以教對理，二、以行對果，三、以智對境。有其二解：一云：若有法，唯有持而無軌；若法，即具軌、持。今言對法，法中即具軌、持，不言對有法也；若言對有法，唯有持而無軌。二云：又准因明，法與有法皆不定故。如思等是自性，我、無我等是差別。然數論者即執我是思，即我為自性，思為差別。故法與有法皆不定，故但言對法，不言對有法也。

疏初二句名致一言者，然初句但言無始時來四字，意顯下第二句亦有無始時來；第二句有一切法三字，意亦顯第一句亦有一切法三字，互相顯也。故初句言但言無始時來，第二句但言一切法之言影，互相顯者也。種現識中是種子識者，意說諸法種子在第八現行識中，故說第八為種子識。其第八識能持識，即俱所持種以立能持識之名也。雖復現行，亦名因相者，即說現行第八識與一切法作持因也。此文即同前一切種因相中解。

疏與諸現法為依，雖同變異，故置別說者，第八識亦與諸法為依。若五色根，亦七眼識等心、心所法為所依。本識、五色根依義雖同，何故不同說？答曰：若五色根為所依，復逢為緣。或眼根變，雖名之為變；若本識為依，恒、常不變故。今別報也。如愚意者，其第八識與五根、器界及前七現行所依，與一切色、心作依，故名為依。雖同也變者，其第八識能緣變五根及器界等。變者，謂第八識不能緣變前七現行識故。故量別說者，猶變故，即論中別言即變為彼；由不變故，即論文別云復為彼依。故變、不變，餘論文名別說。

疏不緣變之果者，第八識不緣現行七識果，本識唯緣所變色五根之果。色，法也，即五根、世間等是。雖第八識能上末那，乃至第六

意識依之為轉者，此第一解言：意說第八識與作俱有依，即第七識依第八識中種子為因緣依，又第七識依第八識、現行識為俱有依，又第七識緣第八識為境。今者但現行第七識依現行識，第六識現行依第七識也。唯明俱有根是增上緣，不說種子、因緣，亦不說等無間意根也。又第八識乃至七依第八者，此第二解即約第八識與一切依為依，方第七依第八也，其第六依第七也。故第二解與前解別。
疏此所犯隨一，今應先成。第六有根，即是末那者，末那者，今者小乘不許有第七識。若因中言轉識攝，故他小乘不許有第七。末那是轉識攝，故因中有隨一，不成也。他人亦不許有第八識，故今先成第七識。有量云：第六識定有俱生不共根，轉攝故五識。其第六識俱有不共根，即是末那也。方始成立末那有根。方始應云：七、六二識定有俱有根，轉識攝故所也。此有五識，為不定過者，作不定過云：為如五識是識性，不依第七識，為俱有依耶？為如第六識是識性，即用第七識，為俱有依耶？五識是識，是識性故者，為不定過三：為如第六是識性，非五識故，則用第七為俱有依？為如第七是識性，非五識故，不用第七為俱有法？疏：此亦不爾，其第七識許非有依也。
疏或若不爾，前末那以第八為俱有依，有不定過。以第八既俱有依者，此論本意，意明前七識以依第八識為論文，避不定過，故以第八立第七為俱有依。量云：第七識以第八為俱有依，是識性故，如前六識。他作不定云：為如第八識是識性故，則無俱有依，第七識無俱有依耶？為如前六識是性，有俱有依，第七俱有依？今論文為防此不定過故，所以成立第八識依第七為俱有依。第七是識性，則用第八為俱有依；第八是識性，亦用第七為俱有依也。
疏不諍等無間依，種子之因。種子因前句，是故但諍俱有者，今此中但諍俱有依，不諍等無間依亦不論種子。種子依前句，無始時來界，界即種子，故前以明種子依訖，今不論也。
疏此染種子能生現行，乃至今諸有情流轉生死者，即染種子順現行也。
疏謂一切生死即前順後，其體順用者，謂前煩，煩為因，能順後。又如無明能順行，發生死苦果。體不相垂，性相隨順也。由無明起用，方發行也。
論云或業生者，問：與餘文中惑業苦、苦生何別？又此中言趣色生又何別？應問：
疏此中所解執持一切順流轉法，乃至與前解同者，若如五根依第八識，第八識執持五根，如手中執杖。其現行惑、業非五色根，名為執持。今者但陳依持第八名執，故現行第八識與惑、業為依，故外器亦器亦然。此中意說：即本識現行與現行惑、業而作所依，即是

依執名軌。既或現行，即是現行，即是現行煩惱。若業，即是思現行。其第八識不能親軌持他現行惑、業以為所緣之境。其現惑、業非如色等五枯，名為軌持。若第八識即能親軌持五色根，令其不雜，頌以為境，今生覺、受。

疏謂器世間是趣所法，乃至名喜覺支者，第一解取外器世間中有等，皆是趣資具，故五名為趣；第二解即唯取惑、業名資具，由惑起業，業能感生故也。如大乘中及小乘經部同說。如喜受是所順法，同遍行五別境心、心不相應法及同等俱有法，皆名能順，能順喜故。相應心、心所及得等及喜受，總名喜受覺支。今此亦爾，身為所趣法，惑、業是能順趣法，及趣資具亦能順趣法，此中皆名為趣也。中有但是能趣。又如中般、不還，必不能迴心向大；善是不定性，迴心向大者，必不受中般、不還身也。

疏世間成者，由有本識所有資粮、種子、加行、位種，依第八識，皆得成熟，名世間淨。乃至煩惱淨成等，皆名如下第十隨心雜染中解。若有於等引地沒，生非等引地等，亦說順現行。乃至惑與現行道為依持，令證得涅槃者，然此中有兩重：順無漏種子、順無漏現行。無漏現行即順所證涅槃也，即第八現行識與現行道為依持也。此解順下第一師說能證道之義。是彼品類，非是彼體者，非道是滅家品類，共道實不是彼滅體；其實即是家品類，其滅實不是彼道也。問：如何名滅淨？善言滅煩惱故，即名滅者，其無為亦能生聖道，應名生淨(云云)。

疏令證得涅槃，前順於後者，見道順修道，修道順無學道也。惑攝世間，得遠證涅槃故者，此解即約資粮加行，有漏善能資無漏種令增長，後時無漏種生現行，能證涅槃。

疏言依他起性為遍計所執依者，由有第八現行識與第七識為依，故第七識還能執；由本識與第六識為依，故第六識還能起執也。謂此意說非唯道是還，乃至是彼品類，非即彼體者，然滅即是還家品類，其滅不是還之體性；善還是滅家品類，其還不是滅之體性。此中三說，應准解頌者，即此文中三師是也。初師取能證道，第二師取可證涅槃，第三師取能證道及可證滅也。惑俱現行界，是性因義故者，問：此第二解與第一解何別？答：然前乃至即現行識者，此第一解即約現行第八識，與他一切染、淨、善現種而作所依；居第二解，即唯約現染、淨、現行七轉識，而依第三句中現行第八識。謂一切法等依，即是現行第八識。由此有法趣，現行及涅槃，證得即是淨。現行界是性因者，即前頌中第一句界字也。由此有報、趣，是能依染法，乃至通染、淨故者，由此有者，即此疏中有其二解：一云：其有字唯屬別所有能依染、淨法，由此有諸趣法，由此有涅槃淨法。其有字即不屬總所依之能有。其第二句是想所依，是

能有也。第三、第四句即是所有也。或云屬能、所依，以通能有及所有故者，此第二解。其由此有者，此有字即通屬能依、有所。其第二句即是能有，亦是所依。下之二句，染、淨法即是能依，上是所依有。下二句即別能依有、總所依，上是別所有之總能有。若第二句即想所依有、別能依，亦是總能有之別所有。然生、業、感皆通苦、集者，生者即是苦也。即說：若惑、業、苦，皆是苦諦攝也，苦諦寬故。若惑、業，即集諦攝；若在，即苦諦攝。

疏又大乘中有苦非集乃至無記法等生者，大乘中苦寬集狹，即是集必是苦。如言有漏皆苦，如十二支皆苦諦攝。有苦諦攝，有苦非集，即如業所感異熟生，非是煩惱故。如小乘擇苦、集是一物因、果，故非二也。

疏不取加行資粮，乃至對法同故者，若資粮位中起有漏聞、思，隨現行八時，亦能資無漏種子，令其增長，即能資是有漏，所資是無漏。其所資無漏種子亦得名聞、思、修所成慧，故所成即寬。故聞、思、修所成慧即通五蘊；十二處中即通四處，謂色處、聲處及意處、法處；二通十界，謂七心界、色、聲二界并法界也。若但言聞、思、修慧唯是行蘊攝、法界攝，即是五別境中慧也。若古師唯立聞、思、修三慧，即不立所成等，由是用生得慧聞、思、修慧中受得戒及加行善聞、思慧中受得別解脫戒，無處攝故。若新住論中既立聞所成等三慧，即如瑜伽論聞、思、修所立。立者，成立。意說聞、思所成等三慧心中受得別解脫，別解脫戒即屬生得聞所成慧攝、思所成慧收；若用加行善聞、思慧中受得別解脫戒，別解脫戒即屬加行善聞所成慧攝、思所成慧攝也。若聞熏習，即通有漏、無漏攝，故前文之聞正法時，非但熏有漏種子也。對法同故者，即此唯識論中明聞熏習與對法中明熏習同也。若言道諦，則唯是無漏，不通有漏。謂起執故，諸趣還有生彼趣也者，此第一解云：由有遍計所執性成故，即起能遍計之執心；起能遍計之執心故，遂造五趣中善惡業；由造得善惡業故，後時即五趣中也。或緣而起戒執，此由彼起，故是彼性者，或緣五趣而起戒執，此執猶緣彼起，故是彼遍計性。又解：或緣諸起而起戒執，此由彼起，故是彼性者，此第二解云：趣者，即是補特伽羅，即是數所趣我我也。即有五趣我故，即緣而起執，由起我執，遂造五趣業也。此執由緣彼起，故是遍計性。或趣是見趣，起二執故者，此第三即約意趣解也。由起見故，即由意趣故，還我、法二執也。或起我、起我所二執

疏四清淨法者，四淨法者，即如攝大乘論第五云：八喻顯依他說無名遍計若說四清淨是則圓成實。八喻者，謂鏡、像、水、月等。應於彼文：一、真如，二、涅槃，三、無漏聖道，四、無漏發法。由聞教法故，即修聖道斷惑；為證涅槃，顯得法身。即真如，即無漏

法。有為、無為四法清淨法為成實者，問：准下文中，無漏有為離至究竟勝用周遍，亦同此一得名，則異生身中無漏種子亦得名圓成不？又問：其無漏智可名勝用周遍，可具三義，名圓成實。其四清淨中，一、所依清淨，謂佛所依身。所依身既是色、法及大等，有何勝用周遍而得名圓成實？答：應於攝論中文。

疏准頌中四句：集、苦、滅、道者，第一句是集諦；第二句是苦諦；第三句是滅諦諸趣向義，即是涅槃，是所趣向處也；第四句是道諦證得，即道諦證得，即是能證無漏聖道也。以趣即是三乘所趣滅諦理故者，若滅諦即三乘所歸趣處，故說滅諦名之為趣，即是能藏以解藏識。乃至此正述阿賴耶名、義者，然外道即法勝性為能藏，餘二十三諦為所藏，非如彼一。此阿賴耶與諸法不一不異者，若數論說冥性未轉變時，其大等藏最勝性中體是一也。我今阿賴耶中善藏種子與諸法不一不異也。

疏能攝論文更難者，彼論更難於是僧住、勝性等，與此論文同。論云：又能執取結生相續者，取者，執取義。謂由本識前念命終，或五根中執取後身，令不斷故，非是煩惱名取也。論論：彼能證解阿賴耶識者，若十地菩薩，皆不能證見第七、第八識，唯觀苦諦總相從知，以是有漏法皆苦諦故，唯有如是能知故。如有難言：二乘人不知有第七、第八識，先作四諦時，以苦諦亦以總相證故，所以亦能斷第七、八識中惑也。又他心智能知前六識，不能知第七、八識他心麤識，故開屬等善機。若法者，即開機而屬法也。攝論第二但有初言，更無後解者，然彼論中菩薩皆名勝也。攝論有三，無初種子者，然攝論三義中，但言執持色根依處，亦能執取能結生相續等文，即是前能執持諸法種子等文也。問：依處所造中有二十四觸，既假，如何得名所造？其色、聲、世等有實體，可名所造(云云)。若望種子，即名執持，乃至取諸有。此第一解中，即第一、八識但能執持種子不者，

疏：若望等依，不名陀那者。外器世間無陀那，陀那名執持也。

疏前、中、後頌俱不解識，具此三義者，三十頌前、後文無不明陀那識識，而具三義。然前初能變中解出識了，謂了別，即是行相等；餘上、下文中更不解識字。

疏謂無漏道真證得之者，即證得依圓成三性，名證唯識也。

疏：不愚法聲聞者。愚者，闇昧義，即是所知障也。

疏攝論總說二乘凡夫，理未定故者，攝論總二乘凡夫不為說阿賴陀那者，不盡理也。且如二乘不定性者及根熟士，我、人、天善根為而成熟之，故知二乘凡夫亦為說也。然不為說凡愚第七識恒緣第八，乃至何故人難意答是也。安慧之學徒者，問：其人既不為凡愚等說者，問：此疏文即是敘他外，是安慧學徒即應信學大乘，何故

更謗大乘？答：其安慧師先在小乘出家，而學小乘教，而造救俱舍論，故正理師。然安慧在小乘中之時，其慧藏即安慧下出家，而學小乘法，後時安慧方迴心向大乘，而造唯識釋，故安慧之學徒而謗大乘也。其安慧猶如世親先向小乘中出家，後迴心向大乘中出家中作如此說，乃至為非善說者，此文即是慧藏謗大乘論中作如是說。善大乘教是佛說者，何故如前等相違，明知非是佛說？

疏此不義，謂不為說者，疏文不達義已等，文即是三藏師與彼出過失已，上敘彼難意也。但以智窮海性，乃至千古模範者，此文即是疏主影三藏師。疏異者，望也，即是希望義。此中約全五性為論，非約少分者，然此中無間無性有情乃至定性等，若有信根熟者，即為說阿陀那識；若有種性人，若根未熟，佛亦不為說阿陀那識也。然前文中說凡即無性愚趣寂等者，即約根未熟故，不為說阿陀那識；若無性人及定性人，若根熟者，佛亦謂說阿賴耶識也。是師子國山名者，問：何故名師子劫？此如將夫在於山中而作妻室，將肉與噉，經數年間，遂生一男一女，皆是人形。男女既長大，問其五所由：我父何故是畜生五？具答所以。其男如還將五造向人間，隱名藏跡，皆飢貧而已。其師子既見夫既如及妻已，即廣行煞。若逢人煞人等，大損人眾。是時國王多將兵眾，欲煞師子，畢竟煞不得。王即出勅：有人煞得師子者，即賜金千有分，國半治。是時師子男語王白：我今貪苦，而欲應慕，可得以不？王曰：雖是畜生，還是汝美。男曰：既是畜生，父母之情寂在。其既即將一力欲煞師子。師子遙見，即識其既，而生歡喜，而成近之。其既即將刀煞得師子，將來即王。王問其人所由，其人不肯答王。王即現感，其人具答所由。王白其人：既是畜生之子，當能煞其父不？思與覆識。而理務人即多與男如師名，置一船上，任水東西。其母即漂至一處，若生男即不養，若生女即養，即名大如國。其男漂至一處，若生男即不養，若生女即養，即養即名海島土。後時見高人海採寶，其師子男即煞父為名，名為執師子國也。

疏：洪波鼓濆者，海名也。壑者，坑澗溝壑。有溝瀧故，即水波遍溝瀧之中也。

疏頌言別者，理准，可知。將海配本識等，可知。境等風所擊者，境者，即是所緣緣境也。此成第八識自境，不熏成種，乃至七識境相分熏種者。然疏中意說：其第八識相分不能自熏成種，要藉前七識現行繫第八識，七識相分方熏成第八識種。此疏中解不當也。然經文中言境等風所擊者，不約前七識現行擊第八識，七識而熏種也。今者但約第八識如海，前七識如浪。若海，若一風至，即一浪生；多風至，即多浪起。若一境至，即一今識生；若二境至，即兩識起；若多境至，即多識生也。故經頌意者如此。或自境界雖非能

熏，為須受用，故亦從本識生者。然此疏文亦非也。若自生第八識相分者，即母自生海，緣自生緣，何關從海生浪之事？
疏無明覆愛，結繫凡夫，感得有識之身者，第一經也，即是具縛凡夫。由無明故，即能發業；由愛故，即潤生惑。即無明、愛、取，名之為結；猶此惑故，能繫有情在生死中。由此還惑，得有識之身。有識之身者，即是第八識身也。
疏又如五種乃至名有取識等者，第二經也。五種子者，謂識種、名色種、六處種、觸種、受種、五果種子。第八現行識能取得五果種子，即阿陀那識，而能結生相續。乃至此根未滿，名色相增；次根滿，六處明盛等也。謂至教者，言中於理乃至故請論無不定失者，問：此中若將至教量攝以為因之中論不定過，其至教量既是宗法，豈宗中而明不定過耶？宗中恒有九過。答：佛所說經，即言中於理一一皆名至教，攝實知故。若菩薩所造論釋義，言或不中於理不如實知，不得名至教。故至教言即簡諸法，故請論無不定失。即初四因加契經說字乃至非佛語故者，苦初四因不加著契經攝故。爾者，即有不定過，云：為如六足等論順無我理等，大乘經非佛語所？為如增一等順無我理，如汝大乘經是佛語耶？為簡此過，於前四因上苦加契經攝故。量云：諸大乘經至教量攝。因云：皆順無我，違數取趣契經攝故，如增一等。
疏：然諸初四因有隨一過，彼不共許，此順無我故。解云：若因中言皆順無我，違數取趣乃至遮勝性等，此四因他小乘不許，順無我理故，則隨一不成也。將此四因作宗成立，成立已覆為因，即無過失也。
疏又若已契經為至教量，或有不定過者，作不定之，為如增一等順無我理大乘經是至教量耶？為如大乘論順無我理大乘經非至教耶？兩對為因，加樂大乘者，許契經攝故。下文者，前之四因，一一因上皆加樂大乘者，許能顯示無顛倒契經攝，故亦得也。已後樂大乘者，乃至契經攝，故名，則總五因。
疏又總以中間四對為宗，唯取許能顯示為因者，還取成因。此量云：諸大乘經皆順無我，違數，取趣奇，皆流轉，趣向，還滅，讚佛法，毀諸外道，表蘊等法，遮勝性等因。樂大乘者，乃有契經攝者，如增一等。總合為一量。別分四宗，又為四量，并前總量，次有五量。此上五量，皆是成因比量。又成宗比量既有五因，則為五量。辨前五量，總合為十比量也。諸大乘經至教量攝等比量，為自比量、共比量。既成因，即是共也。又問：然攝大乘說諸大乘經乃至不違人無我故者，此比量即攝大乘論文。
疏主引成而與出過，法師於此未能了達故者，諸師未能解得攝大乘中比量也。大名居士者，即是俗人而有妻子也。

疏此對小乘有隨一過者，小乘師不許大乘經不違補特伽羅，無我性故，即所立因有隨一過也。芳振一時，聲流八遠者，其說此師於一時中間芳聲遍於八遠。八遠者，八方，即四方、四維；遠者，道也。或名八表，表者，邊境之處名表，意說此人名聞亦流至八表也。食色者，即如此間對尸相似。若西法，若解五部已上經論，即得百尸、二百尸封也。唯識決擇釋者，即是唯識長行，文即注在唯識釋後。亦外道等及汝大乘，兩俱極成，非佛語故。發智所攝，非如增一等者，若發智論望佛所說經，即是非佛語所攝，不是佛語故；發智論若望外道經書，即是非佛語所不攝也，不是外道經書攝故也。小乘或外道、大乘，皆許發智不是外道經書所攝，名非佛語所不如；增一等是佛語，名非語所不攝也。

疏若以發智為宗，因、犯兩俱不成，宗、犯違教失者，若大乘言發智論佛說宗、雨俱極成，佛語所不攝，如增一等，今此因則有雨俱不成。大乘、小乘皆不許發智論是佛語，非佛攝故。小乘雖許發智論本是佛說，說集成論則非佛說也。大乘不許發智論是佛說，若大乘成立智論是佛說，故所立宗有自違教過也。簡彼六足非自許故者，問：即前文即雙簡發智論、六足論也？答：然梅咀利那、梅咀羅曳尼者，若梵云梅咀利耶者，即是不可不如聲呼；若梵云梅咀羅曳尼，即是如聲中呼也。氏謂氏族。曾 當皆生此種姓家者，然彌勒菩薩即去亦曾 生此慈姓婆羅門家，現在亦生此慈姓婆羅門家，未來亦生此慈姓婆羅門家。長行有七故字，此是彼文，餘文並是此說者，答言：一、先不記故，二、本俱行故，乃至義異故。此等即是莊嚴論文，彼處唯標不釋。若釋文中言若大乘經佛滅度乃至大、小乘教等，釋文唯是此論中有之。如正法藏事者者，問：其正法、僧法先已滅故，今者應之滅末法事？答：今言正法者，即佛法名正法，像末法等名正法。

疏如正法滅事者，若中印度境最初有法，亦最後滅；佛法如餘遠處法，後事先滅。由如深處在先水至，最在後水盡；餘識處即在後水至，在先水盡。此末法一萬年慧至，如今時劫滅。其十歲邊小三灾已，又許劫增人受，至六為歲，或六千歲，方始法。法滅已後，有諸獨覺次第出世不絕。後彌勒欲下生時，手掌內放光，照此世界諸獨覺已，佛光明名名入出涅槃。或有獨覺不見不知，佛即以神通力移諸獨覺量於他方世界，此光名嚴淨世界，令諸獨覺速離此世界，入於涅槃故也。舊云膽波國，新云俱溢彌國。此下和尚制惡見論乃至有量者，然想和尚曾 向西京諸處不見制惡見論，不得元無制惡見論也。諸小乘人云佛無功用捨，謂佛不作意觀者，小乘言：謂佛任運而不作意觀。然佛或見小小事，即說之；或見大大事，即不說之。然佛雖見佛滅後有大乘，後知未來有破法事，亦不說之。於彼

後言佛有三因，乃至即慧、天眼所見等，此文即是大乘難小乘。此疏中三因皆說佛智而緣未來，即慧、天眼所見者，然天眼能緣未來。何以得知？如俱舍頌云：第五、二、六明，謂三際愚故者，問：六通與三明攝以不？答：相攝。謂天眼通即是死生知，明能緣未來。答：宿住通即是宿住，明能緣過者；若漏盡通即是漏盡，明能緣現在。故知天眼能緣未來也。今疏中言慧能緣未來者，與意相應慧也，即依華嚴經。華嚴經說：慧眼能緣一切有為法，若法能緣無為。若准金剛般若論，即說慧眼觀空能緣無為，法眼緣有為也。
疏：豈非師子之虫自食肉也者，小乘難者，汝大乘即是名師子之虫。
疏汝驢被師子皮者。出在伊中，如驢體被師子皮，在於山野。虎、狼見已，即皆怖走去也。謂是師子被作驢鳴，虎、狼即來食之。喻惡弟子被袈裟似佛，及其出語行跡，即是凡夫惡見得便。
疏又如非我不非汝之為自食者，小乘誹謗大乘，如虫食師子肉。我大乘不作謗小乘教，即不是食師子虫也。問：然唯識等大乘諸論中，皆非行小乘教，如何言我不作汝？答：此中意別。又汝非我者，謂汝小乘人誹謗我大乘教，無不是佛說。我不非汝者，其大乘人無不非小乘教法，而不是佛說，曾無大乘經中汝得等，而不是佛說。故乘論中但破小乘心外法執，而謗其小乘法也。謂聲聞智不能行故者，即能緣也。
疏一、有依，故智依教生，非證智故者，已六、五因，即將佛而對小乘說也。若小乘人依聖教，方能知諸法，非能證智知；若大乘中，佛皆證智知諸法，不依意教也。又依於三乘，雖修行各異，所證是同也。
疏二、不定有時，便有異智生故者，若小乘人出觀已後，或起無記心、威儀異熟生心；若工巧心多耶命，故亦不知；若佛恒是無漏心，恒在定故。
疏：三、緣世諦，不及第一義諦者，若下智所知，即名世諦；若上智所知，即第一義諦。小乘人唯緣安立四諦，不能緣非安立諦也。付度者，意知識近也。佛能緣第一義諦。
疏四、不普故。雖緣世諦，但得小解，不緣一切故者，小乘緣俗諦，不及如有遍知智能一切故也。
疏：大乘非佛說，翻覆自違者。小乘前言大乘非是佛說，又復言是餘佛說，故有翻覆自違也。
疏大乘體者，此論文中言亦同彼論有體，大乘無異體。體是一故者，雖一切佛名說不同，其大乘體即無別也。
疏：若言聲聞乘乃至有大過故者，若小乘言我小乘有體者，即是理、行、果、禪定、功德是體也，并有小乘教是佛說。又佛出世偏

說小乘教者，則成大過。何故大乘佛說不大乘教，獨說小乘教？故有過者也。若言聲聞我是佛說乃至有大過故，與此小異者，善之聲聞我即是佛說，而有聲聞乘；若無大乘體，其佛出世說聲聞乘，聲聞乘亦無也，即是大過。然彼莊嚴論與論文小有異也。
疏又此佛有大乘體，乃有彼無此義者。此文准此論，有莊嚴論，有彼攝論，無此義名也。然小乘宗唯許有大乘體，彼智為體，有詮大乘教也。
疏以何為體？彼智為體，有局義故者，若言大乘體唯如一切種智是者，即大局也。何以故？今言大乘彼體，即取教、理、行、果、相、好等，并十力、四無畏等一切功德，皆是大乘體也。
疏：彼論廣中言者，彼論廣解文中說也。
論誰出於世說聲聞乘者，此論文即同彼論，非有體也。二、非不相違故乃至不可以此同大菩薩故者，若言將自利法教他即名利他，行者不然，雖將自利法教他，他人唯自求聲聞涅槃，不能得大菩薩。若將言自利法而利者，即是相違，然別有利他法，須四攝、無量等。
疏：四、非教授故，乃至聲聞乘無者，若聲聞教授，唯教授自聲聞乘人，不能教授大乘；若佛教授，教授三乘故。
疏：一、發心異者，若聲聞發心，唯自取惡，自求涅槃，不能度眾生；若大乘發心，即有三妙觀，謂：誓斷諸惡，誓能求菩薩，誓能度法界眾生也。
疏：三、方便異者。若二乘人，即作三義，觀七處善等而為方便；若菩薩，即用六度等而為方便。
疏：四、住持異，福、智聚小故者，若聲聞住世間時，有人供養者，唯得人、天果報；唯得聲聞乘，福、德狹，小乘得大菩薩故。若佛住世時，有人供養，則得三乘果，乃至得成佛，福、智最大故。
疏五、時善異三生，得解既故者，若小乘極速三生，即得果也。且如第一生發心，修行順解脫分善根；第二生身上，則修順決擇分善根；至第三生身，或得初果，或得阿羅漢果。雖生數少，則得果仍是鈍根，仍不得四禪、八地定、三明、六通。若經六十劫練根，方得果者，此人名利根、三明、六通。四禪、八定，皆悉得之。此言劫者，是水、火劫也。
疏有言大乘依行無果，非佛說者，此文即是生下論文。若小乘言，其大乘中唯有大乘行，而無大乘果者，疏先斷法執諸分別者，若菩薩入初地已後，則能斷法執；若地前資糧加行位學無相觀，斷相縛分別法執。

疏若汝言佛語有三乃至故非佛語者，此即薩婆多申難言：且如我學宗，由一切體有不空，即有煩惱體，則能顯示毗尼，能伏滅煩惱，則聖道也。又是佛說能入自修多羅，雖斷我，則不違法空也，即還有諸法體也。今言法空體無我、我所，故名法空，非是大乘中法空體也。今言法空者，空無我、我所，故名法空，非是大乘中法空觀名法空也。汝大乘既言諸法無自性，即執內空、外空、有為空、無為空等，則一切法皆空，則無煩惱；斷除，則不能顯示毗尼藏。又無為空等，則一切法皆無煩惱；斷除，則顯示毗尼藏。又無諸，則無能斷之聖智；既無一切法，則不能入自修多羅。今約三藏為問：法空即是論藏也，修多羅即是經，毗尼即是律。疏現自煩惱、毗尼故，菩薩以分別為煩惱者，分別者，菩薩分別男相、女相。此分別心不是煩惱，是煩惱之因，因分別心即智煩惱。今學法空，斷此分別心，令煩惱不起，即是顯示毗尼伏滅義也。又解：分別者，即是法執所智障

疏如煞害於父母等。言等，等者，此頌意得阿羅漢惑。業由如父，能生身故；愛由如，能資長故；有如六識，有自在用故。二、多聞有，是於取見取耶求出離狀。以多聞沙門、婆羅門即出家外道者，得名沙門。國人如六根，隨行如六密。如隨行畜生，人能受用；六塵隨六根，六根能受用。若斷此者，即是阿羅漢也。

疏覺不堅為堅者，此疏文頌不足，應云：覺不堅為覺善住於顛倒極煩惱所化得無上菩提。若顯了順其心解者，其人即將生死不堅勞之法返將為堅。又常住於常、樂、我、淨惡法之中，又知貪、瞋等惡煩惱，所謂：而返得菩薩。其人應合常入地獄。頌文應言：覺不堅為堅善住於顛倒極煩惱所謂常入於地獄。今者即隱密好逆，解者能覺，即是善順如定。此定利，名不堅；此不堅利定，能斷此堅煩惱。此定先不堅，為能斷煩惱，返名為堅；此煩惱先是堅，後被斷除，故返名不堅。故名覺不堅。四、顛倒者，謂不淨計淨，無我計我，無常計常，苦計為樂。菩薩有住此四念中，能善知顛倒法也。極煩惱所謂者，謂諸菩薩修道之時，被餘惡人來向菩薩乞頭與頭，乞眼與自，唯被如是煩惱，所謂：心無退轉，即得無上菩提道也。應言莊嚴大乘經、論，乃至無有大乘莊嚴經故者，意說猶有大乘論故，即解釋一切大乘經，即論名能莊嚴經，住是所莊嚴也。今應名莊嚴大乘經、論，猶論能莊嚴大乘經故。古者翻云名大乘莊嚴經者，非也，無有大乘而來莊嚴經故。疏上座部分別論者，問：何故上句即言上座，下句即言說假部？應撿宗輪。疏：

疏：九心者，一、有分心乃至九、有分心者，一、有分心者，有謂、有謂、有謂。三、有分是因義。二、能引發者，如說初睡覺心。三、見者，如初睡心，初新觀境界。四、等尋求。觀諸境，尋

求此色等為是黃，而尋求之，逢境即緣，名之為所。觀徹者，如觀諸色，實知是青，金知是黃，皆如實知，名觀徹心也。六、安立者，知此是色已，心中安立，作青想，作黃想。七、作用。安立、施設境分齊已，即作善業勢用，生人、天；善、惡勢用，入惡道。八、返緣者，緣境已，是還，即命緣緣也。還歸有分心。返緣者，即是還也。今大乘滿彼有分識是第八識。解云：有分心即是第八識。其次六識生，即法作意引發。其次五識緣境智，名之為見。其次同時意識生，觸求境界，名為尋求。其次審知此境是青、黃，名為觀徹。其次審知此色，施設名言智想，名為安立。其次施設名言已，還造善、造惡勢用，名為勢用。其次造善、惡業已，境還，即命終，名為返緣。其次還從有分心生也。

疏：一、一念蘊者，謂燈、炎、鈴、聲、心、心所是也。六、期蘊者，謂命根、眾同分及五色根是。三、窮生死蘊者，謂細意識是也。即至金剛已來相續，至金剛心方斷。

論說一切有部增壹經中者，問：見法華疏第一卷說四阿含經非是薩婆多宗，如何論此說增一等是一切有宗？應撿法華第一疏。答：然四阿含即是有兩種：一、謂堂內結集主加葉為上座所結集得四阿含經，後時即薩婆多，以總取崛內所結集四阿含以為本宗，故薩婆多宗中有四阿含。此四阿含經，西方有本，此方無本，故此論中言說一切有部增一經中。二、有堂外結集主婆師波阿羅漢所結集得四阿含經，即後時大眾等四部總於婆師婆四阿含經以為本宗，故法華疏中說四阿含是大眾義，此大眾部中四阿含即此方有本也。婆波者，此云垂渡，以念報心思念眾生苦，所以因常垂渡也。所以彼疏此論各據一義，亦不相違。其世親第二解中，即於現在世中智、愛、欣二法，樂唯過去，喜於未來。又問：何故唯識中即取三世總、別，不取世親第二解？無性解云是貪三世乃至總、別之境者，然無性解意即約三世總、別，故論中取無性解，但約三世解之。若世親後解，即不約三世總、別之言。

疏執為內我簡他至金剛心恒行不息者。今言內我簡他我，今言人我簡法簡法我。此人我至二乘無學已來，雖無漏心，亦有不行；餘有漏位，恒行不隨絕。今不約計我為論也。

疏有時樂生者，是等流樂者，樂有二種：一者、異熟樂，即是業感樂受，是無記性也，地獄中無也；二者、等流樂，謂善性樂，謂不善樂受。不善樂受者，亦通地獄有之也。若小乘中說：八大地獄中及鬼、畜中極苦之處，即有等流樂。謂熱地獄中時時有凉風觸身，即有樂生；及寒地獄中即有熱風來觸身，即有樂生。此等皆名等流樂也。若大乘中說：此等熱苦處無樂也。雖寒獄中有熱風觸身，熱獄中即凉風來觸身，但苦稍輕，仍不名為樂也。此類此身者，問：

何者名類？答：此類者，即是下分文眾同分也。此命等乃至即是行蘊者，問：身、心即是色蘊，如何言行蘊？若命及眾同分類，即是行蘊攝；若身、心，即五蘊中攝。
疏如聞雷聲，起怖畏故，乃至無有我故者，此約不還人雖離欲、染，聞雷聲起，為有第七識。由計我故，唯大乘有，名不極成。若經部師計第六識中我見離欲、染，故與大乘六識中我見相似；若薩婆多宗，我見唯見道斷。
疏攝論據共許者說，故不說離欲者有我者，彼論與經部共許六識中我，言離欲無我也。若約不共許，第七識雖離欲染，由有我故也。問：今此中雷聲，或是何處論文？又問：薩婆多經部等，計第六識中有我。若離欲已，聞雷聲，起論怖以不？又問：彼宗唯第六識有我，約前六識皆有？答：若大乘中，若凡，若有學聖，離欲界已，及無學人等，若聞雷聲，皆起怖畏。若小乘說有學、無學及凡夫等，若離欲已，聞雷聲，即不怖也。
樂受乃至然無唯緣貪者者，貪者、樂受俱名貪、俱行樂。無性解：貪與樂受雙取是愛著處。樂為貪增者，由有樂受即增長貪，此即總緣樂與貪面為著處。或有別緣樂受而為著處，此論唯說樂受，亦非真愛著受，即唯緣樂受而為著處。然此文不言貪而為著處，即此論唯有別緣樂受而執為處著，然無有唯獨緣貪而為著處。無性性貪、俱行樂是樂及貪乃至此即總緣者，此第二解，即後念心總緣前念樂受乃貪也，而起愛著。或有緣乃至然無唯緣貪者，即第二解，即約別緣說，即後念唯別緣前念樂受而起愛著，然後念心不唯別緣前念貪，貪不是愛著處。
攝論不言除八極成有我非無學故者，此然唯識論中即除劫無學，故論者謂非無學也。即取有學人及凡夫等而信無我者，而愛我故。若攝論中即不除無學，然無我皆極成故。彼論但言身見，亦非真愛著處。但言身見以表知生信無我者，雖於見身見不貪，是有學凡夫而極成有我。既言有我見，明知不是無學。所以彼論言無我者，雖於身見不貪著，而於內識由愛我故也。有學凡夫信無我者，若信若證者，若有學即證，若凡夫即信。然修論云：一切有部增一經中亦密意說，乃至唯顯此賴耶識者。然此一數論文意者，梵云尼底，此云所防護。即如西方人間防護好金銀等物，及防護如不令他見等，西方皆呼名尼延底。若此物初雖防護，久後亦防護者，可得名為尼延底。若此物初時雖防護，若已後即不防護者，即不名尼延底。今論云：即將此理難之。若第八識即初時亦防護，已後亦防護，可愛此八識，名為尼延底。若餘五取蘊及樂愛及身見色等，初時雖防護，已後即如西方見一好物心生愛念，乃至已後時皆不能割捨，即於此物深生愛著處，可喚此物名阿賴耶，是真愛著。若於此物初雖愛

著，已後即割捨，而不是愛著者，即不名阿賴耶。今論云：即將此理而難之曰：若第八識即是一切所愛著處故，即初亦愛著此識，後時亦愛著此識，可說此第八識名阿賴耶，即是真愛著處故。若餘五蘊，初雖愛著已，後在地獄中，五蘊即不生愛著處故。若除五蘊，初雖愛著已，後在地獄中，五蘊即不生愛著，即不名阿賴耶。乃至餘身見等准知。即是此論文之大意也。非想九品及餘有想定皆極成有我見者，即如不還果人已斷下八地煩惱盡，乙又斷非想地前八品染盡時，其人仍乃至有頂地中第六識中我。前八品不斷我見故，其我見地地之中皆在第九品，故其人又有三界中第七識中我也。又解：有想定、有想定者、有心定者，皆名有想定，皆有第七識中我。唯是大乘中許有，即不極成。如何此文極成耶？應問法師。

問：滅定無想異熟種，於今法中何處攝？為是不相應行中故收？為從現行能熏心，現行心心所中攝受於處？捨識等者，意兼心所，即是識。實想蘊全行蘊少分者，然論中言轉識等，等者即等取，餘心所法即等取。想蘊令愛蘊少分，即取憂喜捨苦四愛，故云少分。已前已別明樂受故，即是識蘊全想蘊全愛蘊少分及行蘊少分。行蘊中即除身見及行樂俱貪及不相應行，此等皆論文中別明，唯取行蘊中餘心所法也。樂受身見三，攝論等有耶？無欲及下別遮者，謂樂受樂受俱時貪并身見，攝論中更無餘者，無餘者此論中有也。又云：然攝論中唯有樂受身見及轉識三即無，即無已前五色及已下色身不相應等別遮法也。

疏若言五欲據在者，乃至色蘊全者，論文若但言五欲非愛著處，唯據在家為論五欲，則外五塵故。今言色身非愛著處，即道、出家人及外道色身。問：既言色身，次不攝外五塵，如何言色蘊全？答：此文但總相說，攝得外五塵、內五根等色，皆是色中攝，故言全也。

疏故外道言：我是著處，乃至能、所著處者，外道若計我見，我見即有；并計別有我是愛著處者，所著處能著我，心五亦無；若影像我，即眾同分攝。攝論文少別，並如彼攝論者。問：今既指彼抄基，法師亦造彼攝論疏不？答：主無不造攝論意說，應撿攝論文而讀。此唯識抄攝論，無性、世親三卷者。問：此言攝論，即是無性、世親所造攝論藏。然此論中明五教十理，即半卷已來明之。若無性攝論、世親攝論，即三卷已來而明五教十理。若攝論五卷，亦三卷解；十證若十卷，亦三卷解。或順解脫分等，名順清淨故者。然解脫分、決擇分既是有漏，皆得名為誰染法也。然解脫分、決擇亦得假名道諦，以能順無漏故。由如憂、苦，亦假名無漏。若憂，能深緣解脫；若苦，能親所引生。今亦爾也。

疏分位之中有清淨無漏種故者，即是以入聖初果或初地已上有漏、無漏問雜生，名之分位也。
疏或諸法種子之所集起者，若疏中前解，心即不取種子，唯取第八識現行是種子集起處所，由如而云之處故。今唯取現行第八識名之為心。此解即通有漏、無漏、無漏位，亦唯取第八識現行識名心也。若疏中後解，即唯取識中種子名為心，即不取現行第八識名心。心是集、起、生，由善、惡業種為增上緣，名言種為因緣，集一處生人識現行果。
疏：理爽前經者，爽者，失也。現失前經，或爽者，明也。
疏又心相續，長時間斷，乃至經文不見者，前六識或入無定，長時間斷；後還相續，流轉不息，皆由有第八識故間。此文既言相續長時，又言間斷，即是相違者，若入滅定，或經一劫，不得名長時間斷，不得言經文流轉不息，意顯第八識相續。又長時不間斷，經文流轉不息者，方能持種子；若在六識不相續，不長時，又間斷，不得經久，故亦不能持種子也。大乘命終受生，即悶絕攝者，然准下論文，立五位無心：一、無想天，二、無想定，三、滅盡定，四、睡眠，五、悶絕。然命終受生，皆悶絕中攝。然悶即是二十四種觸密中悶攝。然悶即是有心時，或被餘杖樣擊觸身根，還即悶也。若有心時，即名悶；若無心時，亦假名悶，即由前有心時悶之所引生故。故無心已去，亦名為悶。由如睡眠，若有心時睡，即名睡；若熟睡，雖無心，亦為睡。即由有心時睡，方引起；無心時睡，即而彼似，故彼名。今此無心時悶亦爾，如下解睡眠中說。若顯界，即有悶、觸，由有違緣故。若上二界，即見悶、觸；若下二界所有受生命終，亦是悶絕中攝故。然小乘即命、受生，皆有心也。然大乘中即亦立五位無心，即受生命終，皆是悶絕中攝。
疏經部六識不俱時有乃至是義之本者，若經部本計六識不俱時有，則識自熏眼識；餘亦爾，名自熏大眾部。雖六識俱時有，無熏習；設經部六識俱時，亦不成熏習義。
疏：攝論第二無性解云：若六轉識乃至起識熏義者，無性設破經部六識俱時更互熏者，三因故，不得更互相熏：所依別，眼識眼、耳識根等；二、所緣別，眼識緣色，耳識緣聲；三、作意別，眼識中作意別，眼識中作意能警眼識起，耳識作意能警耳識生。此三種既各別，無相應義，如何六識更互相熏？我今大乘餘識同依本識，即所依同，又與本識不一、異故，而成熏習，故無過也。
疏世親攝論乃至非極成因者，世親亦破經部更加行相別六識名，名、行相別，不能更互熏能。疏文中言此不成因第八六識文，皆是疏主彈云：若六識行、相各別，故不得成熏者，其本識與六識亦行相者各別，應不能熏。又本識所依相者各殊，謂前五色有色根、分

別根等四根，第六有染、淨等二根，乃至第八識唯有第七一識以為根，亦所依別，應不得熏。故今疏主若天親、無性釋，俱不取之，總皆彈斥也。若前根、境各別為因，今言行相別，將何以為同喻？疏攝論唯有此中一因者，彼論唯有根、境、作意、善等類，別無自除二因也。

疏如電光者，然電光亦有易脫。其電光起時，或大，或小，或東邊起，或西邊起。有起之時，說電光而易脫也。上下准知。前解誤破經部六識俱時受熏者，即前文之又以經部有熏習故。設許俱時，亦不成熏。此破經部乃至見義之本，此等即是前解也。或兼無性、天親破經部六識俱時不得受熏：一、即所依、所緣、作意、行相等別，總名前解也。前解雖本不作，此解自為不定。八識三別本相熏者，前解者，即是三藏師。三藏師解云：即前文云此中言根、境、作意即不差別，乃至不爾，此言說之何益者，此文云皆是三藏解。三藏解也云六識根、境、作意各別，六識起惑別，前、後不俱時，故不得；俱時，故不得；互相熏，不得；前不受作意熏，即所依、都所緣、作意、行相等引，總名前解也。今解者，即疏主即。又中解云今解但遮六識體非受熏，乃至非識恒起，故無熏習者，此疏文即是疏主解也。更加六識體不受熏，即無過也。縱又六識俱起時或是前識，六識體不然受熏也。疏主難云：其六識非剎那有二識並來熏。若一剎那中或並起眼、耳二識，即眼識熏種在耳中，耳中熏種在眼，餘舌、身識亦然。即剎那剎那有兩識起，可成互熏習。若剎那剎那無兩識並起，如何得有互相熏習也？又六識體亦不能熏也，是間斷有善、惡性故。唯第八識相續是無記性，乃可受熏。又云：前解雖本者，即是前文。文又以經部乃至是義之本等文為前解也。何以得知？即以前文云：前解設破經部六識俱時受熏，不作此今解。但遮六識體非受熏，其後解等即有，自不定也。攝論第二無性解云：等已下文，方是後解。二解任情取捨，後乃為勝。

疏一、三性、善等位互相望起者，瑜伽論亦破經部六識前、後熏。且如前念是善心熏得，念不善心種子應失。如彼論言：善心無間不善，不善無間善心生。無記亦爾。

疏：二、三界位，謂下中如界、妙界心互相望起者，且如身在欲界，引得上界定，前念是欲界心，後念是上界心引；或是無色界心，則應前念欲界心熏後念色界心，或前色界心後念熏無色界心。三界便成雜染：欲界名下，色界名中，色界名中，無色界名妙。

疏：三、有漏、無漏互相望起者，前念有漏心重，後念無漏心或應。此即是有漏熏無漏，無漏熏有漏耶？

疏：四、出、出位互相望起者，前念世心熏，後念出世心。又瑜伽論說：經部有三種受熏：一者、六起識，二者、五根，三者、四大

種若受熏。若欲、色界，即六識、五根受熏；無色界，六識受熏。若入無心定，即四大種受、想熏也。問：若第三有漏相望起，第四即言世出。此有何差別？答：今第四即無漏分出。若若根本智正證真如，則唯名出世智；唯證真如，故但有無漏心。緣真如者，即名出世。無漏後得智，世間事、法故，及有漏智緣真如，皆名世間智也。故與前第三別。有漏加行智緣無漏，故名世智。

疏以根、境等，初不成量，故此無遮所。或一類言，義亦簡彼者，前論文云：根、境作意為因，無有同喻，不成比量。今此後論文，故不遮簡也。或論文言：一類亦簡切根、境，根、境等非一類故。

疏此違經中但有二宗者，若不許有第八者，即違經中可熏之義也。

疏然以巨藤可為熏習，文但明集，還義合之者，論文分明集者可熏宗法，以巨勝可熏故。巨勝不能持，種亦非故，是染、淨種所集起心故。論文不說持種及所集起心宗法，義理含取所集心，義亦得也。

疏第十者，即下第十證中言若無此識，界地性還無所熏識，皆不得成也。如五十一末敘者，如瑜伽論，謂敘經部師有三法持種：一云：唯取四大中能持種子，即簡去，簡去所造五塵；二云：即取內五根中能持種，即簡去外五塵；三、唯心王中能持種，即簡去心所耶？或雖不相應，彼許是假無體法故者，然經部無別立有不相應耶？問：經部、大眾部等名，各世有幾種不相應行蘊？如前大眾部有執隨眠是不相應行蘊所攝，即取一切煩惱上隨眠是大眾部不相應。若經部師元不立不相應及無表色，唯立有於。問：如經部師在下二界中，先已色中持種，後時生無色界，寫色中種子，而罪在心中；又先心中持種，後入無心位，即寫心中種子，以在色中。

疏然無性以有前念熏後念法者，即無性中亦破經部前、後相熏也。彼論據計，唯識前熏後，乃至故前、後異也者，彼論據本計，唯約識體前熏於後；此論中今據末計，亦無識類中前熏於後。今言唯識者，然彼論說經部，唯言識中言熏，即是唯識也；彼論不言識類中受熏。若此唯識論中，即說經部六識中受熏也。若識中受熏，即是經部本計；若言識類中受熏，即是經部末計。

疏因斷既成，何勞第八者，何故名因？識類故，同、異實故者，難曰：若汝經部師計類是實者，應同外道，外道亦計同、異類是實也。以瓶、衣等若瓶裏，即能持彼種瓶，不能持實種。若衣能受香，或有疏本云：如麻衣等，麻瓶不能持實種。若衣能受香，或有疏本云：如麻衣等，麻謂油麻，即受薝蔔華熏。二本疏皆同也。

一、識類，識界之流類，乃至即無常之流者，問：彼計二類有何別？答：若識類，即是不相應中眾同分；若剎那類，即是不相應中時也，以不相應中有時故。無常之流者，經部計前心是無常，熏後

念無常心也。前、後俱無常，故與前識類亦相似也。即後念心是前念心之流類，故言流也。
疏若難今者，間斷不持種者，無心住斷，無色位色斷。更有解同宗法解也。別類必同別性者，此文即約大乘中法同分而難。若大乘中總同分、趣同分、生同分，皆是無記性；若界同分，即通三性；若法同分，即通三性。謂善法上同分，同分是善性，乃至不善、無記亦然。由如生等四相，四相屬所相有為法，其四相亦通三性。若論文言有情類，可許是有情同分；既今論文言別類者，即是別法上法同分。今難曰：其別類若如來、大乘總同分及如小乘總同分，可許識類是無記性，而受於熏。其別類既是法同分，法同分既通三性，即法同分屬於善等別事，亦通三性。既法同分通三性也，何能受熏也？若古薩婆多唯立有性同分屬於善等別事性，亦通三性。既法同分通三性，如何能受熏也？若古薩婆多唯立有有情同分，若新薩婆多即立有有情同分及法同分也，皆是記。問：何故大乘中同分生同分即是無記性？其若界同分及法同分即通三性，有何所以？答：若趣生同分皆無記性，若趣生同分即是異熟，若法界同分即是等流，其生心識類同故。前成凡夫得成羅漢者，此約一今身上初在四善根，此人出現身上而得有學果，應後無漏熏前凡夫有漏心。其後時不經生即得羅漢果，應後得羅漢果，應後時羅漢無漏而熏前有學無漏，及前凡夫立有漏熏復亦然。或是異身者，此文即約今生從凡夫得有學果已，至從身中方得無學果，應後身羅漢無漏熏前生有學無漏，前生有學無漏熏後身羅漢無學亦然。
論云：又眼等根或所餘法，乃至根法類同，應互相熏。互相熏者，為難令前識受熏彼念類名互相熏，為難令識同時更互相熏？下徵根法，謂根等根及所餘法。乃至然汝不許者，今難曰：若識類同故，即許相應熏識中即有前念等無間緣意根。意根是根同類故，即許前念意根為能熏，熏種在後念意根中。其五色根，今意根亦根類同，亦應前念五根為能熏，熏種在後念五根中。其五色根亦是應相熏，舊云次第滅意根，今云等無間意根。於五識既名依前念等無間意根，等無間意根即如五蘊等，皆名為法，有軌持故。其識蘊是法類故，其識蘊即許前念熏後餘四蘊。與識蘊既是法類同故，其四蘊亦應前後念。又如十八界皆法故，其七心界是法類故，即許前念熏得念餘外五塵及餘心所法。是七心界之法類既同，餘外六塵及心所法亦應前念熏後念也。或信等五根與意根亦是根類同故，其信等五根心所亦應前念熏得後念。何故唯許心王受熏，不許心所亦能受熏也？然不得三無漏根難者，或恐彼不許故也。然經部許類由，如鋸皆恒相續，一類無記能持於種子，乃至入無心定時其類常相續。由如大乘中第八識相似，雖生無色界，後時從類中種子而生欲五心

也。或入無心定，後時從類中種子而生心也。若識體事由如鋸齒，鋸齒或高或下不定，其後事亦爾，或起善或起不善，起無記心或時不記心，或有間斷也。眼等法與非法，非法者即是五塵也。其五根是法，外五塵亦眼等類，同是其五密，亦應更互受熏持種也。

疏或應意根成造色，乃至根類同故者，彼攝論破，故云：若等無間意根與五根根類同故，即許意根前念意根熏後念有根中種，亦應五根根類同故。其五色根即是造色性，等無間意根亦與五色根根類同故，等無間意根亦應是造色性也。

疏：此有三種：一、鳩摩羅多，乃至其實總是一種經部者，正理法變。室利羅多，經部師以為上座，不是座上部之上座。然室利羅多造經部毗婆沙。毗婆沙者，毗云：異也，廣也，勝也。婆沙者，說則名廣說、勝說、異說也。問：薩婆多中，幾部而有毗婆沙？又問：若多人共造論，可言毗者，異也。若一獨造，如何得名毗婆沙？又問：此方有數，今毗婆沙造論？答：然一人所造，得一毗婆沙，一義中即有十解、五解，亦得名異，名聖說也。此方唯薩婆多宗中毗婆沙，而無經部毗婆沙。

論執自心色自類無間前為後種因果義立者。問：此上座部計前為後種，有是種子耶？又彼部執有種子以不？答：非是種子。如薩婆多說：為彼種故，名為取果者。種者。

疏以經為量者，故言經部者，此上座部自有經部，不是俱舍論中經部師耶？

疏無性攝論云：二念不俱有，故不得熏習者，彼論破上座云：若前二念並，可得受熏；前、後二念既不俱，故不得受熏。

疏極成言簡，佛為不定，彼不極成故者，若薩婆多等諸乘計佛與二乘同入無餘涅槃，滅身智故；若大乘亦共二乘入無餘涅槃，然大乘佛即不計入涅槃也。即不應成。若不言極成簡者，作不定，為如佛除能為因，故即入涅槃耶？為如前前許能為因，故二乘人不得入涅槃耶？今者極成言簡，故無過耶？

疏前解是本者，即是三藏師解。謂疏中言：自下經部諸師既見上座破此難已，更方轉計等流文，即是三藏師解。若疏中後解，即是疏主解也。無色無心，後生諸色，諸心無失者，經部計：如諸異生，身無色界，色久已滅，後從無色界生色界時，即從心種子而生色也。如入無心定，心雖無滅，後時從色種子而生心也。

疏雖說有色、心，心能起色，故但說心者，此二部會，此二部會。此經言：心是強盛，能起心，亦能起色；色不能起心，故經中說心、身種子。

疏非因緣性故，以無取果用故者，等無間緣雖過去取果，不定因緣性；五因因緣性唯現在取果，故無過失。第五、清辨無相大乘乃至

真諦皆空者，問：如何言無相大乘？既言無相大乘，亦有有相大乘。又問：其清辨與彼法皆出俗諦中說，依他、圓成二宗何別？其真諦中說空，二空何別？答：言無相者，其清辨謂真諦、依他、圓法非空非有。若遍計所執性，其體是空。言似比量，乃至汝不許我勝義故。四種世俗之中各隨攝故者，彼法宗四勝義中皆有非空，謂：初勝義如幻，非空非不空；第二真因果性，非空非有；第三真二空性，非空非有；第四真一真法界，非空非有。若初俗，唯是空；若後三俗，出俗諦門中皆有也。即無不空之義。勝之中各隨攝故者，其中道大乘說勝義中亦許有種子，謂初勝義中亦有種子，種子從他生故名為果，能生他故名為因，以第二勝義是因果性故也。若隨小乘彼轉實有，便違自宗。若清辨對小乘立此量，彼小乘宗轉更計諸法皆實有，即清辨立此量，而違大小乘佛法自義。此文亦不約大乘為自、小乘為他，小乘為自、大乘為他，大違大小教，即名違自乘。若薩婆多宗計諸有為皆有，清辨言有為空者，即是有違宗過。若許說假部中亦說法空也。若真性有為空，空字取似幻手巾為喻，其喻即有所立不成過。所立空中法於有體喻上無體，若取菟真實幻為喻即成。又為無實為宗，若取心所上空華相分為喻，即所立不成實，所立不成無實，所立出實喻上不轉故。若取空乃至亦非極成者也。

疏若隨汝宗，乃至亦非極成者，然清辨勝皆空。今對彼法等立比量者，其般若有法，即有所別不成過。

疏為除幻敵求石女兒者，即括空華，結實擬虛。汝如生兒，用為兵相也。汝中可略此三性有無，略述掌珍、清辨本意。引二見之是非，定雙性之耶？正者，初性是無，後二性是有。即八證中身受證也者，問此經文，何故此論十證中，即名異熟證中有身受等事？所以彼論名內身受證也。如彼電光長養色等者，即如由人噢好食故，即長養得身上肥覺脂肉。肥覺脂肉，即是長養色。謂處遍滿長，養相增盛長。若後疲時，其麤相肥，長養色即無也。故言長養色間斷。若細，長養色仍在。由是有異熟同時，定有長養色。由如羅城防護子城，有長養色，不必有異熟色。如天眼耳根，唯有長養色，而無異熟色。其天眼耳根，長養亦有間斷。如人天眼，唯有長養色，而無異熟色。其天眼耳根，長養亦有間斷。如人天眼耳根，亦後間斷。如身在下地，引得上地天眼耳根，及扶根色四大。其人若便起天眼耳通時，即引起天眼耳根，而扶天眼耳識，能遠見色聞聲等。其人若不起天眼通時，其天眼耳根，即斷絕無也。由是天眼耳根，唯有同分根，而無彼同分根。若異熟五根，若緣境，即是同分根。唯有同分根，而無彼同分根。若根發識，不緣境時，其根即是彼同分。故異熟根常相續也。由如身中等流色，如人若努捧臂時，

其捧臂即堅硬，而引起等流色。若不努捧臂時，即其手無堅硬，無等流色。今此亦爾，若起天眼、耳通時，即引起天眼、耳根及同時扶塵大種；若不起天眼、耳通時，其人即無眼、耳而起肉眼物也。若生在四禪中，則一切皆得兩眼，謂天眼、肉眼；若不起通時，即無天耳、眼也。由此天眼、耳根是長養色而有間斷，故此文引為喻。若起天眼、耳根，同時亦有肉眼根，然二根必無並起作用。若起天眼，發天眼識緣色時，即不得起肉眼發識見色；如肉眼，發肉眼識緣色時，即不得起天眼識緣色，乃至耳根亦然也。問：既說天眼、耳根數數間斷，如何論說肉五根常相續耶？論中但約異熟五根常相續，不約天眼說也。由是有天眼而無肉眼，謂阿那律是也；有天眼亦有肉眼等，如舍利弗等也。問：身在欲界得上天耳、眼根時，即依天眼、耳根而發上界識；若起肉眼，即起欲界中識。即識有二種，不可天眼根發發欲界、眼根發上界識。今既說生四禪中即得天眼、耳根、肉眼根、肉耳根，未知根既有二種，其所發之識亦有兩種，未知兩根。問：發一種識，為二根各發一今識？若言兩根同發一識，其欲界倒亦應然。答：即欲、欲別發識不同時用，如上解是。問：若說天眼、耳根無異熟者，何故經中說阿那律過去作賊，集起燈光照佛善根，今得天眼業報？故知天眼、耳亦是異熟。若餘人不修善者，還不得天眼、耳。問：阿那律言得天耳根，為同天眼？亦有不得天耳？為因時修得？為引時修同？更應撿上下文詳也。

或總非六識乃至故無相符過者，問：既彼宗亦許六識中善惡性者非是真異熟，如何無相符？更問：有情是假者，即是五根名假者有情也。如自許聲，大乘不許，是異熟生故。然大乘中聲亦是異熟生攝，若小乘中非是業感異熟生攝。此偏對經部者，能為經部師有五位無心，謂無心、睡眠、悶絕、無想滅定、無想異熟故。此偏對經部。若薩婆多唯有三位無心，謂二無心定及無想異熟。若有漏無漏定者，如異生聖者入有漏無漏定，後從定出方覺身有輕安觸。如正入有心定時，引得上界輕安觸。得上界輕安觸為緣，從出定時即引起欲界遍悅觸也。如理思者，如人修善時而不是身勞倦，過事已彼方覺身有益損。又如人求學，過事已後方覺身疲勞。不必理思者，即如人造惡業，謂身貪作耶行放逸，過事後方覺身勞損等事。或不思性者，即是無心時也。或後根等，即有心時也。

疏謂在定散者，在定中亦有身、受、散心，亦有身、受、意識，不緣一深妙理者，或若得定而證真如，或在定專注於定，或時經一食頃，或經一日後，時出定身上，而有輕安適悅觸也。又在定中，或不在定，有別思慮。此思慮時者，問：若在定，若在散心中，皆得有。有別思慮、無別思慮耶？答：有。如

疏然無五識，或別緣等，乃至後時損益身故者。問：勞損既是觸塵中疲息等假觸，如何第八識受此假境？以第八不緣假故。答：不然。其第八識，唯得造疲息等之能造四大，猶有四大，方造得疲息等觸。故第八識及身識，皆緣造疲息等觸之實能造四大也。言身受者，或此等位中有此身受，或初在此位，雖頂得疲息等觸，仍不覺也。後時出此等位中，方覺身上有輕安息等觸。故知觸顯前第八識定，頂受得此境也。第八識能頂受是因，後時有身上疲息等觸名果。如坐禪師在定之中，心別緣縱有身損者，此約未得定說也。但約求定之時，但作尊意，加行趣求。尊注於定初，雖身不覺勞損，後時方覺勞損也。集後果位，顯因前定有，乃至非謂受數，此即是觸塵。若得適悅，即是二十四觸中息觸也；若身損，即是二十四觸中疲觸也。故此身受，即是在其定觸塵，非是受數。

疏不言非佛，但言有情，有不定過，乃至為有情故者，不定過失。以佛有情攝，佛智餘善心等時，即無異熟。為如許智，彼時有情攝，故智餘善心位，即有真、異熟耶？或成立有情攝故，即有真、異熟者，佛亦化現化有情。若成立具有真、異熟者，即違自宗過。若以此宗第八為喻，彼說無故，無俱不成者，然喻中則有有俱不成，無俱不成。若將第八識為喻，彼宗許我有第八識故，即能立不成者，若彼宗既不許我有第八識故，即將第八識為喻，即無第八識體。故其喻上即無能立之因、所立之宗。二立皆不成，名俱不成。若彼宗既不許我有第八識，即是無俱不成，亦不是有俱不成。又契經說有情流轉五趣、四生等者，問：此第三經何故疏中不言八證中相攝耶？又問：此經唯言五趣、四生，不言三界。又問：但言生，則何須言趣？但言趣，即得，何須言生？(思之，可解。)此言正實簡能趣法。乃至相似趣生者，即取所趣得身，名為趣體；亦不取中有及或業能起之法，名為趣生。

疏：外謂餘加行善及彼餘無記心、心所法長養等流色者，若生得善，即不得起；生得，唯同地起。若加行善中，聞、思慧不得起上；若加行中修慧，雖身在上界，亦得起修慧者，皆是加行善，即是上入定。若染汙法，要離下地染。已上地十煩惱中，唯除嗔，餘九皆得起，乃至上界亦得起上地煩惱。如下文中謗解脫者，是名薩婆多。下界得起上二，不得起下煩惱。若四無記中，異熟心必同地，亦不得異界地得；若威儀心下，亦不得起上工巧心，上地無也。若下界亦得起上通果。無記心、心所法，身在下界，由坐得上界定，身常潔潤澤，皆是上界長養色。定力長養，故無色記界無長養色；若等流色，下界不得起上界地。總而言之，有三種流：等

流、流。二、異熟流，謂善、惡業招得無記果，前後相似，名流。三、長養流，或由定力長養，前後相似。若等流之色，下界不得起上界；若長養，名等流色，下界亦得起上地，上地則不能起下界異色也。

疏第七識不在此中，非共有故者，第七識亦具實、恒、遍、無、雜，四義具足，唯大乘有，是不共故，故簡之也。又解云：身在下界，亦得起上地等流色。如馬勝比丘往色界中，見彼梵王時，必便起彼天眼；既聞梵王語，亦須起彼天耳，方得聞聲也。且若梵王語時，必須起彼天眼；若梵王語時，必須引起等流色，始能發起語言。亦通有通果色。准此道理，下界亦得起上地等流色。或如人得神通，令或大、小，皆是通果色也。若聞慧，則從境為名；思慧，從相應法為。若名修慧，當體為名。定體名修，因條得故。慧者，與定時俱慧，故名為條慧。欲界有聞慧、慧，而無修慧；色界有聞慧、修慧，而無思慧；無色界唯有修慧與無聞慧、思慧。若生得善，從所依身為名也。又無色界無長養色；若生無色，入無色界定時，則無長養色。若身在欲界，坐得無色界定時，身上所有光潔長養色，皆是色界長養色，不是無色界長養色。何以故？如人坐得無色界定，要先坐色定，然始後坐得無色界定。今此身上長養色，即是色界長養色耶？必無坐得無色界定，要先得色界定，然始得無色界定。設超地者，唯超得一地，不得超四地也。若身在下界，得超上八定，皆是加行善，故加行善許異地起及同地起。若染污法者，亦得許異地起。若未離下地染，即不得起上煩惱故。若已離下地染，即得起上地煩惱也。餘無記心、心所者，即是通果無記，亦許下地得起上地通果無記。長養色者，謂是天眼、耳根，亦許下地起上地天眼、耳根。然大小乘說別，若小乘中，六通之中天眼、耳通心、心所法，唯是無記性，不通善性。然由第六修得上地定為因，至無間道時仍未得天眼、耳通起，至解脫時方得天眼、耳通起，故定為因，引起天眼、耳通，名之為果也。若神境智通中亦一分通無記性，謂十四變化心等，其餘他心通等三通皆是善性也。若大乘中說，除天眼、耳通，若餘四通皆是善性，其天眼、耳通皆是無記性，大小乘皆是同也。然即不取天眼、耳根約為通體，唯取天眼、耳、心、心所法是遍體，故唯識云：通體唯取天眼、耳通相應慧也。大乘中說，若為戲論所知，天眼、耳通唯是無記性。今者通中心、心所皆有十一法，謂遍行五、別境五，并眼、耳識、心王也。若為利樂所起，天眼、耳通心、心所，即善性，即通二十一法。天眼、耳通體，謂遍行、別境、善十，除輕安，五識中無輕安故，并眼識心王也。其所起天眼、耳通，即是等起善通收。問：如四種善中，若善十、若十一是自性善，乞善十一相應、別境、遍行，即是

相應善。其天眼、耳通既與善俱起，應是相應善，何故說是等起善耶？答：計合是相應善。如由第六識中加行聞思慧引起五識，即五識即是加行善，聞所成慧善假，思所成慧若攝。今者既由第六中修慧而引起天眼、耳通心所，天眼、耳通心所五亦假名修慧所攝，不可第六識修慧所引天眼、耳通心所，天眼、耳通心即是聞思慧攝故。思慧攝故，由第六識中修慧引起天眼、耳通心所，天眼、耳通心所即是等起善取。其實有漏五識自性是散，是不通修慧。由如苦根假名無漏，由菩薩第六識無漏心中為利有情故，所引起五識中苦根，苦根由無漏修慧引故，其苦根亦得假名無漏修慧所攝，其苦根亦是等起善收也。據實苦根不通無漏，今者天眼、耳通名修慧，苦亦然也。又大乘中第六識起加行善，所引五識，五識亦是加行善。若第六識中是生得善，所引五識，五識亦生得善，故五識與第六識必不得善。故若小乘中說五識中無加行善，其五識不由第六識引也。第六識中起加行善，其五識中還起生得善。又說五識中唯有修道煩惱，五唯修斷若地。如小乘立有五類法，謂異熟、長養、等後、實於、剎那。若大乘唯立三種法：一者異熟，即業所感無記法是也；二者長養，即天眼、天耳根及餘等長養色是也；三者等流，謂除前二外，餘煩惱法故。加行善、無記心、心所，皆是等流中攝，故下亦得起下地等流色也。問：如身在下地，如何不得起上界地聞慧？又問：此疏中言加行善，亦攝得福分善不？又此言加行善，即資粮加行善耶？然大乘中說有二說：一云身苦，欲界不得起色界聞慧；一云許起，若身在色界，不男不得起下欲界聞慧。第七識不在其中，非共許故者。問：第七識具、實、恒、遍，無誰四義？且如十地，身在下界，起上地法空妙觀察智，其第七識平等性智隨第六識，亦是上地攝，加行不名雜。若以此宗第八為喻，無俱不成者，然喻中即有有俱不成、無俱不成，喻上無能立、所立，名俱不成。然彼宗不許有第八識故，即將第八識為喻，即無第八識體故，即能立、所立皆俱不成。

疏異熟色中有九處，除聲，乃至色界中全無彼者，身中五根及扶塵，皆是業感，名異熟色。若小乘宗，九處是業感，唯除聲；今大乘，五根、扶根、五塵，皆是業感所感。今九處除聲者，是隨轉理門法處有，五識心所無，色界無也。

疏五色中業所感者，即苦、樂、捨者，無色界今也。然五識中即有苦、樂、捨是異熟，若意中即有苦、樂、喜、捨是異熟，唯除其愛。

疏二禪已上無無漏諸色分別知者，二禪已上亦有形色、顯色、表色，而無語業。語業聲唯是初禪欲界繫，故餘聲亦得有之。又香、

味，二色也。
疏然此雖復說不共因，乃至上亦有故者，兩因共簡一法，名為共因；若一因唯簡一法，名為不共因。即如第七識，亦是實，是遍，是無雜，而是不恒；入初地已，有變易故。唯一恒因簡去，名為不共之因者，如五色中業所感者，雖是實，無雜，而是不恒，又是不遍，即恒、遍二因簡也。有一法具三因簡，如身在欲界，起初禪諂、誑，此初禪諂雖是實，即是不遍，二禪已上無故；亦是雜，下界得起上地故；亦是不恒，有不起時故。今言遍、無、雜、恒三因簡，無有一法得具四因簡也。餘皆思取之。
疏非但一一別簡，非是業果者。然將兩因共簡一法，名之為共；若將一共唯簡得一法，名為不共。若言真異熟因，亦得簡與餘法，餘法非是真異熟故也。
疏其第七識非共有故，乃至有轉易故者，其第七識第三因恒字簡之。且如第七識入初地已後，或轉為平等性智，或入生空觀，我執不行，亦有轉易，亦是不恒。雖亦遍實無雜，而是不恒故。
疏若彼薩婆多不許彼不相應已者，如前第一卷末、第二卷初，以破薩婆多十四不相應說故。言不許法，皆是起生，即是命根同分及五根同分，皆是趣生體。無色界無五根，今取同分、命根等一切有部計諸無覆無記。
疏有二乘聖者，非起生攝故，乃至答應滅、離者，除佛一人非趣生攝，餘二乘、無學皆是趣生攝。又如上流不還至有頂地，有頂地無斷惑道，却起下所有處無漏道能斷有頂惑。若第八識者，生無色界，無色界無身。又第六識起無所有處無漏道，當爾之時，是何地趣生？為屬生處，是有頂地趣生？為屬起心處，是無所有處地趣？即應二趣俱滅、離失也。即攝論第三云生非想處，乃至准前釋者，然今論主設許小乘說三性有漏法為趣生體者，今者即難有漏三性諸法為趣生。且如不還人身生無所有處，起無漏心時，其無漏心不是趣生體。又正起無漏心時，不可別起有漏第六識為趣生體，以無二識並生故。既第六識是無漏，無漏非趣生，解體即是滅、離。又如不還果生在有頂地，却下無所有處無漏心時，其非想地既有無漏法為趣生體，即非想地中無趣生體。又無所有處無漏心不是趣生體，即二趣皆滅、離之失。若化地部，即立有齊首補特伽羅。如不還人生在有頂地，其人即與有頂地齊，其人更不須起下無所有處無漏心，其人即任運煩惱盡而成羅漢果也。及即此最後生無色界，凡、聖非趣生者，問：此最後論文唯明不還聖者，何處言凡夫？答：然前文云此心若無，生無色界，起善等位，應非趣生者，即是明凡夫。若後文設許趣生，乃至便違正理者，即是明聖

疏：有漏是界義者，有漏三世法，皆是縛義。善法是所緣縛。戲論者，其有漏法，由如小兒終日戲於沙土之中，但虛棄功立也。
疏說為人趣，名化生者，佛身是變化，不是生攝；業或繫縛，名四生故。
疏五根在自身，非己相分，他身五根者，若五根自身，即自能執文，是己相分也；若五根在他身，即非是己相分，互非己執受也。以依執受，非生執受者，此文即會瑜伽對法文也。然瑜伽論中說聲者、執受者，即約依執受說，不約生執受說。其聲即依執受四大種，四大種而造得此聲。其能造四大既有執受，其所造之聲亦名執受受也。若對法論中說聲非受者，即約生執受說，不約依執受說也。其聲即不生執受，而生苦、樂等受，亦不能覺痛、養等也。其身識轉時，名為執受，即約同分根。即是身根正發身識，名同分也。身識不轉，亦名執受，是彼類故者，即約彼同分。其身根雖不發身識，亦名執受，名彼同分。又以依執故，非生執故者，若五根、四塵本識常執，方得生；若不執者，便即爛壞，是死，不名生若，即名生執。若聲雖依能造五根、四大，本識不執之，不如五根、四塵。由如人手執銅鈸，銅鈸上聲，手不執故。本識如人手，銅鈸如五根。除四塵內聲，如銅鈸中聲，本識不執之也。即是八證。執受五因中者，即是對法論中八證也。彼言六識各別，故不能遍執者，彼言如眼識別依根，其眼識不能遍執者，彼言如眼識別依根，其眼識不能執受眼執，乃至耳識亦然。若第八識遍依五根，其第八識即能執受五根也。此中第八識佛色根證者，意說佛果第八識亦能執受佛果位五根也。證者，即下八證文，非顯能執受唯異熟心，勿佛色身無執受故者，即是佛色根證也。即是八證執受五因中者，即是對法論中八證也。彼言六識各別依故不能執受者，彼言如眼識別依根，其眼識不能執受眼根，乃至耳識亦然。若第八識依五根，其第八識即能執受五根也。此中第八識佛色根證者，意說佛果第八識亦能執受佛果位五根也。證者，即下論文，非顯能執受唯異熟心，勿諸佛色身無執受故者，即是佛色根證也。即一類攝盡一類，異熟、無記即雙攝盡，故今說三者。問：何故前明第八識即有五因，今者明轉識唯有後三因？答：前言先業所引非善染等，今言第三一類中即攝得前二因。其一類中言異熟，即攝得前文先業所引也；言無記，即攝得前非善染也。若言一類佛身中第八識唯是一類佛亦有執受，若言異熟、無記唯是有漏耶？故轉識中但說後三因，不說前二因也。又前二因明本識、轉識同異者，此第二解也。謂第八識即由先業所引不由現緣，若前七識即由現緣也。又第八識體非善染，故若定過，更問前七識是善染故也。非顯能執受唯異熟心，佛能執心為不定故者。問：如何作比量而有不定過也？

疏等取威儀等心者，本識四無記中雖有異熟生心也。此對前說非善染等者，然今七轉識中之現緣起故者，即對前第八識先業所引也。今後明前七識中言彼善染等，即對前第八識非善染等也。
疏即同攝論生不淨者，彼攝論明世間清淨，謂聞、思、修三慧及順解脫、順決擇分善等；又明出世間清淨，謂見、修、無學道、無漏法等；明三不淨，謂煩惱不淨、業不淨、生不淨。此是舊論文，今新翻云：謂煩惱雜染、業雜染、生雜染、色雜染、業雜染。不遮論文，今新翻云：謂煩惱雜染、業雜染、生雜染也。雜染者，即是不淨也。今此已下論文，但返顯本識五因得名異熟，無比量可成也。
疏：然舊作此五因，乃至勘諸八識第一執受。不見此文，但知虛讀者，疏主顯此唯識文勝。若讀瑜伽諸論八證，若不見此論五因，彼人但知虛讀。然舊五因比量，即五今喻也。今者，此論文中有三今喻。三今喻，一一皆得通於五因而作比量也。即明論師智巧便也。三喻者，如聲、風等，如非擇滅，如電、光等也。若除不見此五因、三喻，雖讀餘論文，但知虛讀也。此中更互依持之因者，然此明三法依持，即生阿含經文也。或彼設言轉識有持用，而非恒持，即以此一為極成因者，若但宗許轉識，而非恒持者，即是有間斷。間斷即彼此共許，即是極成因也。此喻有先，即以壽暖非能持識故者意說。若言能持識，唯取識可名能持識，其壽暖等非是能持識。此中作言能持，即是過也。
疏非壽與識亦如於暖者，暖，欲、色界；識，壽通無色。非壽與識亦如於暖，不通無色界耶？
疏應不通三性及與無漏，如壽與暖者，壽、暖是無記性，又是有漏生。既言六識能持者，應唯無記，唯有漏攝耶？
疏此亦不然。如壽能持暖乃至乃非無漏者，小乘難者：汝大乘若云識是無漏及通三性者，其壽、暖唯無記，有漏不許更互相持。難云：如壽能持暖、暖，即不是壽，二各別也。如識能持受暖，何妨壽、暖是有漏，是無記；識通三性，是無漏，二各別故。又如壽能持暖，可得名為壽；壽既不同持壽，壽應非是壽。
疏此意不然。謂無漏法乃至壽等為例成者，先者，大乘以自宗義答彼小乘也。大乘識是能緣見分，暖是相分，壽亦是種上功能，俱同無記性，同是有漏。故不可見分是無漏，相分是有漏。前豈同為難也？
疏一切中俱有此例者，如眼識能見色下，名為眼識；眼識不自見，應當非眼識耶？根中難。彼處論文中問：壽、暖、識三，命終之時，何者先捨？如俱舍論中第五先捨命根。若言先捨暖，後方捨餘二者，其無色界無暖，應名命終等，如前抄已解訖。然今已識種中

功能為壽，即命現行望種，乃至無力引生，能持曾 在者，此文即是外難也。
疏：因緣義者，非要能熏，乃至於斯義立此答也。今言因緣者，非是親因緣，但為法生時，即藉因記緣，方得起也。著者，顯也。若惡種，自力能起，不藉他力；若名言、無記種，自無力能起，要藉善、惡引，方能起耶？且如一今善業引得一今識名言種子，令生現行時，此名言種有其二力：能生同念現行，又能引一後念種智；此後念後，於同念復生現行，又能引後念種子。如是不絕，已後皆然，以為有為之法當念滅故。且如種子，前後相引，不藉能熏，亦是因緣；現行識能持諸種子，諸種子各生因現行，亦是因緣，是藉能熏。又如種現行等，皆是也。然第八現行雖不能熏，望自名言種，亦非因緣。非由第八現行識於種有力，由現行識方持種子；若無能持現行識，其種子即失等也。故現行識能持壽體，種能持現行識。又由暖亦疎遠，能持識也；若身無暖，即捨第八識，故暖能持識也。
論云受生命終必住散心非無心定者，問：彼文中言此經通大小乘，小乘中說受生命終時皆是有心住者，小乘經部亦立五位無心，如何言生死時有心起？經部如何解也？更撿。
疏諸無學者，先入滅定，後方入無餘，乃至為命終識。彼如何成者，若依利根二乘欲入無餘依時，先遊諸等至，謂有漏順、逆等；次後即入滅定，滅定中即入涅槃。若鈍根人不能入滅盡定，還入涅槃耶？即是六識而入涅槃。若將第八識為命終識，其入涅槃即是有心，非是無心，亦不是定，即非即非，定心得成。若約第六識為命終識者，即無學人在無心定而入涅槃。即絕言是散，有心不成故者，約第八識說也。說滅盡定名定中間者，次將入涅槃，諸利根人先入有心八定，次入滅盡定已，後入涅槃，即滅定在中間，故名中間也。問：若言唯利根無學先入滅定已，後入無餘涅槃，鈍根不同者，何故說有根滿定非滿，定滿根非滿等？又無色界利根無學欲入無餘涅槃，如何能遊諸等至耶？若意識受生、命終，乃至不相違也者，問：此文是大乘、小乘，何計此第二解？即設縱他宗不正義，即約第六識為受生命終識，即不約第八識說也。即會瑜伽論云：彼說無學入滅定，無六識而入涅槃者，即由無學願力故也。然經中說散有心而得命終者，觸異生及有學命終說也。其異生故，及有學命終說也。其異生、有學受生命終，皆有第六識故。此解即不正義也。然瑜伽師生死二位乃至悶絕中攝者，然彼論說六位無心及入無餘涅槃，不別說生死二，生死二位即是悶絕中攝也。今言悶絕離生死外，為鬼藥等所悶絕故者，即此唯識論言：如睡無夢，攝亦悶絕時，攝亦悶絕時。即是被鬼藥等悶絕，即不約生死時名悶絕也。無

心故者，薩婆多宗唯識三位無心，謂無想滅盡定、無想異熟。若餘死生位、睡眠悶絕位者，皆悉有心故。
疏先釋有二者，先上世已成法師有此二解釋耶？問：此人既言此國中先上世來有此二釋，名先釋者，先者既未釋瑜伽對法論，何意上代法師即引瑜伽對法為證？思之。
疏唯以無記心命終故者，若大乘中說漸死者，將遠心許通三性，近記心即是染汙，即智、潤、生、愛等九種命終心俱，生、愛俱故。若正，唯無記。若薩婆多宗，將死、正死心皆通三性，如俱舍抄解耶？今引對法，證命終心唯是識，唯是無記性故耶？
疏：若不然者，說無心位何不別說，乃至唯言五位者，後師解云：即許受生、命終皆有第六識也。若命終時無第六意識者，何故瑜伽論唯說五無心？謂二無心定、無相定、命想天及睡眠、悶絕，更不別說生無心、死位無心，而成世位無心。既不別說生、死二位無心，若言死位、生位無第六識者，其瑜伽說七位無心，謂二無心定、無想、異熟、睡眠、悶絕及生位及死位，故俱言餘五位無心。故知生、死位時，則有第六意識耶？
疏前師解云：乃至位中攝故者，前師言：生、死二位無心者，亦即悶絕中攝故。故不別說五位無心，唯有五位無心。故知生、死位無有第六識耶？
疏今助釋云：是破他故，乃至比量兩師者，疏主助釋言：瑜伽論為破薩婆多生死時有第六識，且言生死時無第六意，唯有本識。據理而言，初生位、死位亦有第六識現起，非唯取前師一說，亦兼取第二說耶？據實而言，唯取前師說。此文唯諍第八識於生死位有、無，不約第六識也。此中所以乃至諸實共稟，眾教同說者，然此中說生死位以惛昧為因，而無轉識者，即諸實德皆依此義也。住聖教皆同說此生死位無轉識，八惛昧為因也。以難陀論師等乃至盛當所指者，意說難陀論師等皆受信生時闕三因，而意說不得起之義也。即將生位意識以闕三因為正義也，常穿揚談說此義也。問：此言正法藏者，為即是法藏部，為大乘中別有正法藏師？更問：住者，善也。用者，其五天竺國名因國，即三世佛、一切獨覺師中皆現，能除眾生貪、瞋勢起病，而得清凉。由如天上月能勢起，而得清凉也。舊云天竺，竺字惡故，即名天竺。由如老人誦經中須陀洹果，洹字醜，即改却洹字，名為須陀圓果。乃至法華經中言採薪及果，[屏-廾+十][屏-廾+十]字醜，故其誦經造亦改布也。舊亦名申毒國，今新云名申度，亦名五印度也。為有五大論師出世，名五月，亦名五日。光者，顯也。化者，施也。名遍五天竺國故。譽美方今者，意說生位闕三因之義，亦勝今時法師所立義，今時法師亦不能造得。如此義之上，即是諸論師讚歎此前不正義，將為正義。其無

識之籌已下疏文，即是疏主彈斥難陀師等名為無識之類也。籌者，類即說大唐三藏至西微破此不正三藏，意解與唯唯識論中義同。又疏主披此唯識中破此生闕三因不正義，即更益前難陀等過失。今十家唯識釋既皆備具，有標為一本論，即勝義、雲集、諸若、羊實，皆敘破前不正義也。或因五識乃至境珠先妙者，然正義應言由一識故引起五色，今者此師即由五識先緣五塵方引起意識，或因聞他教行引意識別生異知異見，或由定為因方引起散意識。言死位中或因五識他教等故，等故意識可有。唯正得已惛味為因者，然臨死之時雖有五識及他教等為因，然由有惛昧為因，其死時意識不得起也。疏：死位既同，更無異說乃至更增此釋者。死位時，意識惛昧，不藉三因，諸師共同。今此不說生位意識，須令三因，故有異師於此別說也。

疏取增人、法，此何不說？乃至必應爾故者，問彼師言：亦有獨頭意識不藉五塵等三因而起，執人、執法獨起者，彼師答云：意識若必藉三因方始得起，或眼識見餘事，耳聞餘聲，因於五識，始得起於意識。緣五塵，必無獨起意識耶？

疏或加為因，如聞、思等，或生得善引生起者，若身在欲界，由加行善，聞、思慧引，方能入定；欲界地法無修慧故，要須聞、思，始能入定。色界由加行善，聞慧引，則能入定；色界無思慧故，為有耳根，有聞、思故，其生得善亦能疎引定也。無色界聞、思慧俱無，唯有生得善，通三界有耶？然無色界中無漏心間而引起無色界修慧，修慧方引起生得善，其無漏心無間不親引生得善也。若色界中無漏心無間或親引起色界聞慧，聞慧方引起生得善；或無漏心無間或親引起色界中聞慧，聞慧方引起生得善；或無漏心無間引起色界修慧，修慧方引起生得善，其無漏心無間不親引生得善也。若色界中無漏心無間或親引起色界中聞慧，聞慧方引起生得善；或無漏心無間或親引起色界中聞慧，聞慧方引起生得善；或無漏心無間引起色界修慧，修慧方親引起生得善也。其欲界中無漏心無間心能親引起欲界生得善，或無漏無間親能引起欲界聞思慧。問：何故上界無漏心無間不能親引起生得善，其欲界聞中無漏無間即能親引生得善耶？答：若欲界是散地，散地中生得善明利也。其上二界既是定地，故生得善闇劣也。故上下界生得善有別。彼初生時曾 不現起者，然彼師言：由下界串 習力故，後生無色界，至第二念即得現起。若初生時，初第一念無第六識。今難曰：既由上界串 習力故者，即應初生時初第一念亦應第六識。今難得起。

疏即生得善，或勤煩惱，久習工巧等者，難異師曰：即前生數習生得善，或數習煩惱，或久習威儀、工巧，心初生、初念，亦應得起。若汝救言無色界中乃至要生別者，若汝言初生時由惛昧故，意

識不得起者，今難曰：此即是前諸實六塵之因，由死生位，皆由有惛昧之因，何勞之中別說也？
疏：根本計麤、細意識，二意許得並生者。彼部本識計二意並生，被大乘難，二識不得並生。即轉救言：麤、細二意前後起，不得並生。
疏無著攝本云：應二意識俱時轉等。又依染巧故，時無漏故，意識所緣不可得故者，彼論上座部云：二識不得並生。如經說云：無處有無容二識並生，無處無容於一處所二佛出世，無處無容二輪王並出生，無處無容二獨覺並出。此有三因：一、依染污故者，有二釋：一云：第八識依染污末那識，八為俱有依，名為依染污也。此解不定，第六識亦依染污末那故。二、熏欲命終，命終時，第六識中即起愛、染，而閏生第八識；依第六識中，染污愛、取故，而得受生。如論云：九種命終，心俱生，愛俱故。故知依染污故，證命終時唯有第八識故。今取後解。卒被打煞者，即不同起潤生愛；若漸漸病死者，即起染污閏生愛也。時無斷故者，即顯第八識常不斷也。此上二因，俱是返顯欲命終時有第八識也。第三、意識所緣不可得者，即是比量破上座部命終時有細意識量，云：汝命終時定非意識，意識所緣不可得故，如命根也。即是以汝因還破汝也。及下亦若是意識行相所緣，必可得故。若大乘中欲命終還心，餘通三性心；若命終近心，唯是染污。若薩婆多命終之時，還心、近心皆通三性。今此依染汙因唯大乘有，即是第八識小乘無耶？
疏又此所依，即種子識，乃至唯識論故者，上座部細意識者，即是我大乘第八識。取他宗義，大乘總取為自己義。如上論文，取他小乘根本識、有分識等，皆總取為大乘第八識耶？比來講攝論法師唯解難上座部無二意識得並頭生，為不尋讀識論文，不解總取上座部細意識為自大乘第八識也。又已前講攝論法師等雖見攝論中難二識意俱時轉等，又染污故等論文，然諸師等不知此攝論而破上座部。若讀此唯識論文，方知破上座部計也。無二意識並生論者，上座部云：我不部經中唯說無三佛並出出世，無二輪王並生，無二獨覺並生出世，唯有此三部經中不說。不許有二意識並生者，故許二意識並生耶？經部薩婆多師因此不許二識並生經文，還即計言六識不得並生，故單單而起耶？
疏又因明法，因有三相，乃至非正比量者，若作量云：第八識定是命終時心。因云：依染故，時無斷故。則無同喻。雖有初一相，謂有遍是宗法性，即闕第二相，而無同品定有性。取此二因為比量者，即是過失。
疏意識所緣不可知者，乃至所計之識者，大乘，汝上座部。言汝所說細意識，意識所緣不可知者，即是我大乘種子識緣，身、器不

等，知不可知故。汝上座師何勞慮總我第八識為汝細意識耶？
疏：且初、二意並生有難者，即有餘法師作此比量，而難上座部也。
疏亦應有麤、細二眼識，並生轉識，攝如意識者，比量有不定果，為如耳識攝故，則無麤、細二識耶？為如意識、轉識攝故，則有麤、細二識耶？故應宗中應言：前五識亦應有麤、細二識，並生轉識攝，故如意識。無有過耶？
疏豈得隨性須撥聖教者。破上座部云：如豈伴劫？我部經中無此語故，便聖教耶？
疏以三因者，此非正量者，此三因若作顯自比量，即有過失。若先量云：第八識定是命終時心。因云：依染污，故時無斷；意識所緣，不可知故。無有同喻，非正比量。今此前二因不作比量，但返顯自第八識命終心，即取第三因返顯比量。二、無過失，如疏文。上比量，可知。
疏謂立量云乃至由如色等者，此中初比量因，是彼攝論中第三因也。
疏唯第三因成是比量乃至何得悟徵者，唯第三因作返顯比量，云：汝命終時，不可知故。如命根前二因但返顯，不作比量耶？比來講論法師將前二因皆作比量者，非耶？何得徒徵耶？
疏：善業從下冷，惡業從上冷，乃至最後捨故者。如有人先造惡業，應生惡趣。其人欲死時，從頭至心已來先冷；正後從心慧至脚，方一時冷。若先有善業者，欲死之時，從脚至心已來先冷；已後從心至頭，方一時冷也。若有餘落，華師解云：若心與踝子已下一時冷者，其人入地獄；若心與脚膝一時冷者，其人入畜生中；若心王腰已下一時冷者，其人入鬼道；若心與胸已下一時冷者，其人道；若心與頂已下一時冷者，其人得生天；若心與頂一時冷者，其人入聖。次上說，皆是不正義也。然此肉團心即最初生，即最後捨也。謂最初生，最後滅。然初入胎中，身如[葷-車+七]豆許大，即有肉團心也；及後正死時，其肉團心最後捨也。二、如火灾劫時，其大梵王宮最初生；後火灾雖其梵王宮，最後滅也。二、如水灾劫時，其極光淨天宮亦最初生，後時起水灾時，亦最許滅也。又風灾劫時，其遍淨天宮亦最初生，後時起水灾，亦最後滅也。又如風灾劫時，其遍淨天宮亦最初生，後風灾起時，亦最後滅也。三深坑中，其水最在先已，後方至餘淺處，後時水欲盡時，其深坑中水最後滅也。問：肉團心取初生最後捨故，曾聞說此識最初生，此識最後滅。又初生時亦有身根，如何獨說此心最初生？問：無色界中亦有最初生最後捨不生，其色界及六欲天既是作生，亦有最初生等事。又從色界及六欲天死已，亦得生餘善惡趣。其色界六欲天，亦

有由下上分冷觸漸起，別其北洲中死者必生天，亦有由下上分冷觸漸起，乃至四惡趣中及四果人，前七地菩薩皆准此。問：漸命終者，亦有先捨五識身故者。問：其頓死者如何？
論云第六意識不住身故，乃至恒相續故者，五識各自依五色根，可依住身；若意識不依色根，名不住身也。又境不定，又意或能緣色、緣聲香味等境。遍寄身中者，應云遍託身中。遍者，若與身識同緣，即是遍也；或與眼識等同緣，名不遍耶？恒相續者，意識恒常起，非如五識多有間斷，唯除無心五位不現行。餘時恒常起故者，若第六識望第八識，其第六識亦間斷也。第六意識恒常起現，逢境即緣即心，不同本識久住一境。定緣此境者，逢境即緣者，即是獨頭第六識，或依五根為門，與五識同緣時境。第八識與五根為境者，即下文中言阿賴耶識中有一類計業風所飄，遍依諸根，恒相續轉也。若言依根能執受者，第六應然者，若第八識不依五根，而能執受五根者，其第六識亦不持五根，應能執受五根，故第八識即依五根，而能執受五根也。若不依能執受已，第八為不定者，意說若第六識即不依根，即本能執受；若第八識亦依五根，而能執受。若言第八不通依故，而能執受者，其第六識爾。依不能者已，第八識為不定。色文外量云：第六識定不能執受，以不通五根故，如外風聲等。今化不定過去，為如第八不遍依故，第八識即能執受。汝第六識不遍依，而能執受，如風聲等等。不遍依故，汝第六識不能執受。故知第八識是遍依，而能執受，即是性。引果所攝者，問：此言引果，即引前殘果耶？
疏名位非色四蘊者，依俱舍論，此有多釋。且一解云：為行、識中有名句故，所餘受、想、行四蘊總名名耶？又釋云：四蘊心、心所法能顯於境，由如於名能詮於境，從喻為名故。故此四蘊為名名。此解通大乘下文頭境名言。
疏色羯羅藍等者，如宗輪說：頞部曇，此云疱。其漸洞擊，由如瘡疱。閇尸者，此云漸結。彼[噯-(受-又)+(白-日+(罩-卓))]就遍，亦云閇尸。同同長，乃為凝結。犍南者，此云厚也。五有經說：七日成雜穢，二七日如瘡，三七日如瘡，三七日已凝結，四七日漸漸厚。菩薩入胎，不資不淨，亦不漸漸增長。謂若胎即具根大，既皆頓圓，至鉢羅奢佉。鉢羅奢佉，此云具根。至五七日，即名此位。問：此位為是地前，為是地上菩薩？又問：聲聞、獨覺在五胎，與菩薩何別？識緣名色，名色緣識者，問：何故十二支中識緣名色，名色緣六處等？與此經文別，即更互相緣。又問：此言識名等，即是十二支中識名色耶？答：是。無性釋云：此二皆用識為名。因緣者，問：言因緣者，為是親因緣耶？答：仍名因緣。復引俱時因果為例。如二蘆束者，問：二蘆束如何得因果？答：仍名因果。故唯

有意，意即為識者，然薩婆多說：初受生時有第六意識，第六意識為名外識也。實但有三，謂無識蘊故。不與名相應者，此師意說：其第六識即是名外識，其第八識不定名中識，故第六識與名不相應也。經部師等道理同此者，問：其經部計亦同薩婆多者，等者，更等取何部？答：末計也。

疏：一、俱有根曰色，等間根曰名者，彼論汎爾解：名、色非所諍，即五色根曰色，以俱有故，即取前念等無間曰名耶？第二解又云：五色根，根所依大種及根處所被能生大種者，曰色能。此中有四種：一、所造色，五根色；二、能造五根之四大種；三、扶根塵，四塵造。扶根家之能造四大與此四種，曰色也。若造五根家之四大，四大最親，能扶五根；其次即所造扶塵色，亦次遠能根。若扶根塵家之能造四大，四大唯能扶自扶塵，不親扶五根；若望疎遠少分，亦能扶也。

疏：所餘四名，要由有識，乃至故少無解。解云：所餘心、心所法曰名。第八識能執持五根扶塵等，亦是名、色相依，小乘無此也。問：唯下十二根中，其色根即在六處中攝，何故此中說五根在名、色中收耶？下自解也。

論云眼等轉識攝在名中者，問：此名即言眼等五識攝在名中，下文即言羯邏藍中無五識時，即上下二文自相違。答：下文約七日位已去，有也，無過也。彼名中識，其體是何？第七識也。問：第七識既非業感，如何得識耶？答：今者但約相依，不依學感、非學感也。別有末那為名中識者，問：此文且言第七識為名中識，下十二支中即不取。又第七識非業感，如何自名名中識？如愚意者，言第七識為名中識者，其大乘中且約雜染緣起支說，非支皆亦名為支，已破小乘。故此疏中亦說五根亦是名色攝。若約不相雜染解者，第七及五非色攝下，第八疏中亦有此解。

疏攝論文說：香識退還者，謂諸菩薩信有第八識，作此觀：行人至老死位，觀此老死由雜生，由集諦故生。集諦有麤，有細。若生支是麤集諦，生現在生老故；若有支名細集諦，則從老支觀此老死由誰故有？由生支故有。次生支由誰有？由有支故有。有支由誰有？由取支有。由誰有？由愛有。愛由誰故有？由受生支有。次由觸支支有。然無明觸所生諸受，即能為緣生愛；若不是無明觸所生受，即不能為緣生愛也。乃至名色支由誰有故有？由識支故有。觀至識支，即更不觀，便即退還。為觀識支與名色更互相依，更已，今即不觀引也。識支即是第八識，今引彼文意，頭有本識故。若地前、地上菩薩智欣，此觀有菩薩，即不作三十四智觀；若二界乘人，即作三十四智觀；若二界乘人，即作四十四智觀。謂觀老死、老死集、老死滅、老死趣滅行，老死即是苦諦，老死集者是即集諦者，

老死滅者即是滅諦，老死趣滅行者即是道諦。謂觀此老死體逼迫故，即是苦諦。謂此老死由誰生意？老死從生支生故，生支是名老死果。集諦如何即得滅？此老死要由證滅故。如何能證得此滅？即由道諦故。如是乃至行行、集行、滅行、趣滅行，唯有四十四智。其無明無因故，無明不從集諦生，故無明上闕無四諦也。識若不斷，惟名色得增長者，不等者，然此文剩，不學此文，即是問故。此文應言：識若何，惟名色歸增長？以不譽四也。世尊！

成唯識論疏抄卷第七

成唯識論疏抄卷第八

北京　靈泰　撰。

疏今說有異，是說之者，然有三師不同，所以長行中說三師義異。頗設異計者，頗者，設也，設有師然。次下明受中三師者，皆是護法假作，異計心同，初能變故。所以不說者，此文即是正義，以第七識同第八識是捨受，所以第二能變中更不說。於無想中出捨根者，意說無想定心、心所皆滅，所以捨受且無，而滅捨根。
疏云此第七識即與被地能引果業之增上受類相應，緣彼業果為境界者，此師說：且如解云：有人造三惡趣業時，其惡業即與憂受俱起。其惡業既與憂受俱起，其惡業後時感第八識。生三惡趣時，其第七識緣與憂受惡業所感。得第八識時，其第七識且與憂相應。乃至如有人造五戒、十善業，其五戒、十善業即與善受俱起。其十善、五戒業後感得第八識，生人六欲天。其第七識緣第八識時，即與喜受相應。又如有人生得初二本定，其不動業則有喜受相應。此喜受俱時，不動業則感得第八識。生初二靜慮，即第八識是順喜受業。其第七識緣順喜受不動業所感第八識時，其第七識且喜受相應。其第三、第四靜慮且然為然。行樂與善受、樂受、捨受所引，且名順樂受業果、順捨受業果。然此師解：上二界極好。由坐得初二禪定，不動業與喜受俱。若得三靜慮定，其不動業即與樂受俱。若得第四靜慮定，其不動即與捨受俱。後時此不動業感第八識生。四靜慮中，第七識緣彼第八識時，其第七識可與喜樂捨俱起。若欲界中有人造業，惡業與相應，與憂受相應。業後感第八識，第八識即是順應受業果。第七識緣互憂受相應，其理可然。或有人造惡業時，即與喜樂受相應。既感惡業與喜樂受俱，豈第八識生惡趣？其第七識緣彼第八識時，其第七識與喜樂相應。或有人造惡業時，戒即善業與樂應受俱，此善業則與應樂受俱。既然感善業與應受，豈第七識於人天中順善業與應受相應？大論云：若貪現在樂，即造非熟業，造惡業有樂受等。若貪未來樂，即造福業。若貪未來靜慮樂，即造不動業。文云：若與資具，即與現在樂。若令出家，即與未來樂。若令坐禪定等，即與現在未來樂。
疏云又定地前有增上樂受，乃至唯在五識者，此中第二解：其第七識隨他受，謂生第四靜慮，第七識則捨受相應地法有捨受；若生第三靜慮，第三靜慮中有其地樂，第七識則樂受相應，第三靜慮地法是樂受故，故第七識樂受樂相應。若三惡趣中多有憂共俱，憂、苦即在五識中有其憂，即第六識亦與憂俱，不與苦俱。設造惡趣業時，雖有喜、樂俱，由所感第八識受果，果處有憂受，其第七識唯

憂受俱。若人、欲天中，多分有喜、樂俱，樂受即在五識中，喜受與第六識俱，第七識且與喜、樂俱，樂受即在五俱。設造福業行時，有憂、苦受，由所感生第八識他有喜，第七識且與喜俱。又靜慮已上，捨受業勝；四勝慮已上，言第七識與捨受俱。若在人、欲天中，雖有捨受，而捨受業劣，即喜、樂受勝，所以不說有第七識與捨受俱。若三惡趣中，雖亦有捨受，捨受業劣，而憂、苦受勝，所以亦不說與捨受。此釋勝前疏中釋。

疏云：如苦樂受唯在五識，非引業俱，乃至義不說者，此師說：若第六識，則能造引業、滿業二種為施；若前五識，唯造滿業，不能造引業。又與相應憂受有引業，增上五識中在，即不能但說憂受。初二靜慮根本意地唯有喜種，若說為有樂受者，皆義說耶？若輕安，即名調物；若言有，則言遍悅[适-古+畜]迿。初二定樂悅，五義別悅，亦不說之。唯不知意說初二靜慮中雖有樂，即於喜受能悅五根，義說為樂。此論文不說初二靜慮中有樂，但說有喜。問：五識依五根，必依自上地，何故第六識依第七識，即許上地第六識而依下地第七識？即如身在下地，起上地潤生受等，俱生捨受第八識俱。乃至證此義者，彼論亦說俱生捨受與第七識俱。然應等皆思惟引發者，若起喜樂，應皆攝心中思惟之所引發，如思惟前惡等身起應。彼論云：若應喜樂等，當知思惟所引發；若捨受，當知任運之所引發地。如依緣等者，若第七識依他，頌中言依彼轉緣彼，故頌中別說；若第八識不依他，故但與他為依，即如頌言依根本識等也。問：異熟一切種等既有不同，何故此識而不別說者，此中問意：前第八識既言異熟，其明第七識頌且應受非異熟。前時第八識頌中既言一切種，其第八識頌中應云非一切種，何故明第七識頌中不別說？答：彼是第八識自相不別義。然此明第七識自相，謂思量為性、相。問：此疏中云明異熟即是第八識故，果一切種即是第八識因有，如何乃至是第八識自相別義？答：第八識持因、果為自性，故異熟一切種是第八別義。又言染汙即異彼者，又明第七識頌中言有覆無記攝，即顯第七識是染汙，顯與彼八識別也。前言異熟即是無記，觸等五同何今說者，此中問：既觸等五法與第八識相應，何故第七識頌中云及觸等俱，何不須說？謂加愛等者，此中答意：有何所以不須說耶？謂與第七識相應心所，與前第八識多少異。其第七識又加我、癡、我等煩惱，所以頌中重云觸等者，第二、能變頌中不說遍行五數，謂唯有四惑相應，更無餘心所法故。故今說觸等，辨四或成九法也。將恒轉如流何故不說者，此問意：若第八識常相續至究竟位方捨，可許頌中言恒轉如流。第七識因中十地起平等智，既數轉易，如何頌中不說有非恒轉如流？以顯別於第八識

疏云此三位捨，即顯非恒，如流轉者，第八識至果位究竟道方轉，頌中有恒轉之言；第七識在於因中滅定出世道數有轉易，頌中不說恒轉言。以頌說三位數第七非恒，亦以說

疏云：又此若與四受相應，乃至少分斷者，難前師言：若第七識與四受相應者，如且第三果雜欲界染，生初靜慮時，應名斷第七識心。初靜慮生，應二靜慮出，在三出樂等，皆少分斷第七識。即於修道中以斷第七識少分，如何言全？則頓即是漸，斷已失。

疏云：問：若爾，欲界中乃至方欲斷者，此中意且如欲界中不伏修惑者，如世間道。唯然，伏修道俱生中貪、瞋、癡等迷事麤煩惱，不能伏修道中身、邊二見迷理細煩惱，及與身、邊二見俱起隣迄貪、癡迷理者，且不能伏之。此修道俱生身、邊二見，九品中第九見方能斷第七識，九品之中且第九品斷，與第六識中、邊二見有何差引？答曰：彼身、邊二見，則地地中第九品斷。我第七識唯有頂地與下下煩惱同時頓斷，與前別。雖世道不能伏身、邊二見，身、邊二見被伏故，且不能起。

疏云唯初地已去有行、不行，乃至亦名無動搖者，入初地已去，第六識入法空根本智及法空後得智及法空滅盡定，其第七識平等性智即行；若入(生定)空觀根本智及生空觀後得智及滅盡定，其第七識有漏心位平等智即不行；若成佛已去，第七識一切時常起平等智，平等智與圓鏡智相續相依，盡未來際，即平等智常行。又常捨受，名無動搖故。又彼此智多起我於即大悲等者，能佛果位第七識平等智常起大悲，而現他受用身，故化十地菩薩。何以得知現他受用身即是大悲攝？答：約三德已言之：若法身，即是斷德；若自受用身，即是智德；若他受用、變化身，皆名恩德。他受用及變化身，皆起大悲也。

疏云在第四靜慮唯捨受者，此平等即住第四靜慮。此智亦通色界六地。無色界四地雖有，多不起，唯起第四靜慮盡住中多住大悲也。

疏云又設下地有平等智不變易者，設初靜慮、二、三起平等智，亦唯捨受，與因位相順，同捨受故。疏云不可定說下地第七為有頂依者，若第七識在有漏位，或在法執位，雖在下地，亦與上地第六識生空妙觀察智為依。若十地位中第七識無漏位成平等性智，隨在何地，初靜慮、二地乃至有頂第六識入法空妙觀察智。且引第七識必同地，不可無漏第七識在下地，與上地第六識法空妙觀察智為依必同地。若在佛位，則不然，第七識常在第四靜慮地。設第六識依有頂地以入滅盡定，且下地第七與上地第六識為依。如有難：云何果位平等智唯依第四禪，因位平等智則返餘地起？答：生死之位，下地第七識為根，發上地妙觀察智。因、果既是解，何妨二位別？又問：五識依五根，必自上地。如初禪眼識，或依自地根，或依上三

禪眼，必無上地眼識依下地五根。何故第六依第七，則依上、下根？如在欲界念修，起無色愛，所依根第七識即是下地，能依第六即是上。或上地欲貪終，起欲界愛，能依第六識即欲界繫，所依第七識即是上地繫。

疏云：言隱沒，為不善言故。解云：集經論言：隱沒無記、不隱沒無記，是不名方言。令親云：有覆無記、無覆無記。

疏云通三性無記攝者，第六識起三性心時，第七且常起。

疏云：攝論二本皆第一說者，然無性攝論第一、天親亦第一中，皆明第七識是微細，即有覆無記性。一云：前問及煩惱問答心，乃至名有覆者，此中說前問者，即次前論文中云末那心所何性攝耶。末那者，是問第七心王何性攝耶者。心所者，即問與第七識相應心所何性攝耶。即論中雙問心王、心所是何攝。前頌即是時第二能變頌中者，有覆無記攝。有頌中亦雙明心王、心所行是有覆攝。今此已下，論文答解中唯說心所是有覆攝，不說心王是有覆攝。即論答解云：此意相應四煩惱等，乃至隱蔽自心，說名有覆。答中意顯第七心王體性非染，即舉同時相應四煩惱等以顯心王。心王由他心所等相應染，即由心所覆心王，名為有覆。二云：或由解中唯解心所，乃至以顯心王亦有覆攝者，此第二解云：唯論文解中唯解心所是有覆，謂此意相應四煩惱等，乃至名有覆，即唯前論文問中且准問心所，不問心王是何性耶。雖言末那心所所性攝耶，即舉心王以顯所。又前頌中云有覆無記攝，亦唯明心所是有覆性，亦不明心王是有覆性。以為與第七識俱時我癡，說為恒行共無明。恐此第七識中不共無明是不善性，說第七識中不共無明是有覆性。約界為論，無地分別者，然彼論云：謂生欲界，現末那相應心所，即欲界繫。

色、無色界亦爾。

疏云：對法第一，他界緣。界緣云者，煩惱緣。他界緣云亦不緣色。色等亦通者，即如身在下地，起上地天眼、耳、根及扶根塵，謂色、觸等。文如馬勝，變色界器也。又如色、無色天，佛邊側立。此等皆是色通異地。

疏云：若爾，命終心第六識起愛，此愛為緣，命終慮自地法為我為緣，當生慮他他法為我耶？

疏云緣未來生，即是緣自地所生慮。此別緣我唯自地者，如自地死，還生自地者，欲終時，第六識愛還起自地愛，緣自地法為我；若自地死，生他地者，即起當生地愛，緣當生地法為我。此別緣我法，自地必不緣他法為我耶？

疏云若想緣我，許亦緣他者，若總計我，即身中種子過三界，則許緣三界法為我。為簡種故，論說言異熟藏識。言能種子通三界，現行藏識即自地，不可難以相應、所緣二轉者。今者第七與第八識俱

相從名繫者，即與第七識同時四或等能轉第七識，第七識是所繫；同時煩惱是能繫，即心王屬心所。若緣縛名繫者，第七識中煩惱能縛第八識，第八識是所縛；第七識煩惱是能縛，即第八識却屬七識中煩惱。又第六識中煩惱亦能縛第七識，即第七識屬化第六識中煩惱故。今者俱約第七識屬第八者，俱故假名繫。又解：此文二釋：一云謂生欲界，乃如王屬臣，屬相應縛者，此三解中，若第一解，即恒第八識心生地，其與第七相應四惑等心所法，而第七識心王即心所屬心王。若第二解中，即約第八識生欲地等，其第七識心王心所能緣他第八識，即第七心王心所是能緣，其第八識是所緣境。第七識能緣心心所屬他所緣之地，能緣心心所亦屬第八識所緣之境。第七心王心所如牛，第八識如。若三解，約第八識所生之地，第七識心王即屬他第八識所生地中諸煩惱等，即第七心王屬餘煩惱，其第七心王即屬同時四煩惱相。由同時四煩惱等縛第七識心王，第七心王屬同時心所煩惱，即屬相應縛。其第七識心王亦屬第六識中煩惱，由第六識中煩惱亦能緣第七識心王。第六識煩惱能縛他第七識心王，第七識心王屬他第六識中煩惱，即第七心王屬所緣縛，說第七識屬第八識所生地法煩惱。

疏云：前所繫言，亦通諸執，是彼頌者，前我執亦是隨所生繫。若是諸執，亦是隨所生所繫，是彼我執之類；若是平等智，即非所繫，是彼無漏類故也。

疏云：彼說滅定二位中起，亦攝盡者，一解云：彼論不說滅定者，此滅定通在有學、無學二位中，智亦攝盡，所以不說。若唯法體相攝，其學、無學即不攝得滅定，滅定即是非學、非無學所攝。若約位，即亦攝得，即在學、無學二位中起故。

疏云：彼說世道伏與不伏，乃至不舉滅定者，第二解云：彼大論云：世間道伏何煩惱？不伏何煩惱？因言即明出世道有學、無學伏斷煩惱之位次，故且不疑明斷。若伏第七識煩惱事，即不明滅盡八定，滅定非道攝故。

疏云：又彼唯約人故說二位，此依人及法說有三性立。第三解云：滅定、出世道俱是法収，若學、無學即是人攝。彼論唯自約人說，此論即約人、法說。說羅漢即是人，出世道及滅定即是法。如第八識斷捨門中引對法，乃至亦通法執。約自體說者，前明第八識捨門，即引心對法。十地菩薩一切位中如羅漢然，第八識唯從煩惱乃至。通法執。約自體說者，意說第八識名阿賴耶者，即約能緣煩惱縛說。若斷却能緣煩惱，即捨賴耶之名，即捨名而不捨體。若第七識名染汙者，即約第七識自體名染汙。第七識體即有王障，名染汙定。且不約第七識約縛名染汙，後時即捨第七識自體。此中不

退菩薩，乃至繫捨門攝，非欲永捨者。問：十地菩薩於三位中何位攝？答：出世道攝。又問：此云不退，即是八地已上菩薩，為是初地菩薩？答：通二。又問：初地已上菩薩能斷第七識中法執，以不為法執鄣菩薩。若言斷者，何故此云與有頂地上上一時頓斷？問：人執染二乘乃至菩薩應不捨者，此中問意，人執能染汙三乘人，三乘人若未斷却人執時，即不名捨藏識賴耶名。二乘斷却人執時，二乘方捨藏識賴耶名。其法執既能染菩薩，八地已去菩薩有法時，八地已上菩薩應不捨藏識賴耶名。答：煩惱障麁乃至不從得名者，第一解云：若煩惱障麁，有煩惱障時可名藏識。法執即細，八地已上菩薩賴有法執，不名藏識。又煩惱染三乘乃至不名藏識者，此第二解云：然煩惱障能染三乘，若斷煩惱時即捨藏名。法執唯染菩薩，菩薩有法執時不名藏識。設有執能執，亦不名藏識。問：染通三乘乃至應設優劣者，煩惱能染三乘，三乘共立藏名。法執獨染菩薩，菩薩獨得藏名。更應設優劣，更求異釋。答：藏據縛唯在煩惱乃至且通法執者，若煩惱是縛，可得立於藏名。染體據障亦通法執，法執不立藏名也。

疏云：三乘學位滅定者，若聲聞人，不還果亦得滅定；若部行中，亦有不還果而得滅定。然麟喻獨覺，必無學位中而得滅定。謂彼從凡至無學位，一座不出觀，即得無學位，中間更無容預而入滅定。若菩薩人，或說初地得滅定，或說八地得滅定，如下當說。

疏云此諸煩惱皆是本識種子所引者，即約第七識中煩惱，皆從第八識中種子而生，即約因緣。依以離欲，由行故者，若世間道雖伏第六識，煩惱雖已離欲界染，第七染由行故。

疏云：非所以對治及能對治境、果、緣、力差別縛者，若世間道亦不然。對治第七識中煩惱，非是世間所對治，故云非所對治。又第七識中煩惱不作對治道，能對治除煩惱，故云及能對治。故彼世道雖緣六行伏，或境界差別。故八十八云：俱生薩迦耶見，世道不伏。彼初六識中語識者，此即念問前故。此處即言：第七識極微細，與有頂地下下煩惱一時煩惱斷。彼論即言：俱生薩迦耶見，世道不伏。答：此論即約第七識中我見說，彼論即約第六識中俱生身、邊二見，皆世道不能伏。

疏云然不言金剛心方斷者，彼論雖言薩迦耶見，然不言金剛心，故知通餘地。餘地之中，第九品斷，故知彼論即約第六識中我見說。若第七識，則是金剛心斷，故此不同。彼斷能不伏相似者，第六識中俱生我見，則九地地皆通斷善；第七識中我見，至金剛心一時頓斷。若第六識中我見，且世間道不能伏；若第七識中我執，亦世間道不能伏。故云然不相似耶。又第六識中我見，即聖道能斷；若第

七識中我見，雖有聖道，亦不能斷，即不還果；雖離欲依，不能斷第七識中我見。
疏云一分或全，且不現行者，若人生空觀，則一分人執不行；若第六識人法空觀，則第七識中人執、法執全不現行。
疏云：若二乘、菩薩人有漏後得智者，然菩薩、二乘等雖由前無漏智引生有漏智，生有漏智雖由無漏引生，依不得名為後得智。然此有漏智但名世俱所攝，若無漏者可名後得智。二乘人且有無漏後得智，謂觀十六心皆是無漏後得智。又二乘雖有根本智名為羊、鹿，而無牛車體，無無漏後得一切種智，唯佛有一切智。故知駕車法牛，先車後根本智，根本智如牛車光，後得智如車。真無我解乃至名出世道者，問：何故名真無我解？又問：何故第十論中說論後得智名世、出世道，此論文中說後得智唯名出世道？且總相說由如涅槃者，涅槃即是無心，今此滅定亦無心也。
疏云以各自地極微細者，第七識於色界自地煩惱九品之中，唯在第九品，乃至有頂皆然。
疏云欲界繫生，彼相似不能發業通生等者，欲界第七識，或與有頂地第七識，或皆相似，俱不能發潤生等。若無明能發業，若愛、取能潤生，此第七識不潤無明能發業，亦不潤愛、取能潤生。故知四種愛皆不是第七識，彼四種愛皆能潤生故。若有難言：既有九品，乃至無九品義者，此問意即雙問。難曰：若言第七識有九品，即應地地中九品別斷，以除此第七識中有我見九品故。若許地地中九品別斷者，其第七識即在欲界中，應有麤、細九品，非一釋。上二界亦爾。又難曰：若許若七識常釋故，准下下通頓斷者，應三界中准有一品第七識，應無九品第七識。
疏云：由此一類，勝道方然。斷彼多品之或，即第七識中或九地為九品，故云多品之或。由此應知，實有九品。如斷善邪見，唯九品斷。依作九品，能斷善根者，如斷善根，即下下品邪見，能斷上上品善根；末後即起上上邪見，斷第九品。下下品善根，即約盡處而言，故云一品斷。據實邪見，亦作九品善根。問：見道除惡趣，惡趣之果，第八且言除。乃至能緣此識，亦應斷者，此中問意：且如第八識生在地獄中，即地獄中第七識緣地獄中第八識為我；若第八識生在畜生，畜生中第七識緣畜生中第八識為我。乃至見趣亦然。乃至生北州長壽諸天亦爾。三惡趣有二種：一、地下三惡趣，二、人中三惡趣。謂如人，是人中地獄，由如八大地獄；若二形，是人中畜生；若黃門，是人中餓鬼。今者三乘人得人見道已去，即斷多種三惡趣，乃斷八難處，其第八識更不白多處三惡趣等中生。既所緣第八識不白三惡趣中生，其三惡趣能緣第七識，亦不向三惡趣生。緣彼三惡趣第八識，既人見道已，所緣第八識不向三惡趣受

生。既言人見道斷三惡趣第八識果，亦應人見道已，三惡趣中能緣第七識既不生，亦應言人見道已斷能緣第七識。人見道已，即所緣三惡趣中第八識既言無，其能緣三惡趣中第八識之第七亦應斷。若以不行名為斷，此識可言除。若以斷體除，於彼不可爾者，此第一解云：若人見道已，三惡趣中第七識雖有種子，更不得行，不執惡趣中第八識為我，可言人見道斷第七識。若言人道已斷第七識性種子體者，即不得此解，即義說入見道斷第七識。據實入見道，不得云斷第七識，故此解不盡理。約實義者，若第七識入修道斷相應縛，又染依斷體名為斷耶？下自當知。實理解者，乃至不可以此側彼者，此第二解云：若入見道即斷，彼惡趣中不善業所招第八識果更不得生，可言入見道斷三惡趣第八識果。其三惡趣中第八識果，其三惡趣中第八識果，其三惡趣中第八識種子仍在，但不生現行，即不生斷，名之為斷。又第八約所緣縛，名之為斷。今者疏中且約三惡趣第八識果，故言不善業招，據實亦斷，生北州長壽。又善業所招果，今者非約入見斷第七識，故人見道斷，無未斷修道煩惱故。故三乘初入見道，無未斷小許修道惑。若言入見道斷三惡趣第七識，為其初果人合應斷一分修惑，如何乃說初果人無不斷修惑？故知見道不斷第七識。此為勝迂會者。唯然，論中解迂會者，若頓悟菩薩心向大，一重得聖，即不名迂會。若二乘人先入小乘而得小果，後時方迴心大，方得入初地，以兩重得聖，方名迂會。且不約留名迂會，若約遲、疾，即地前頓悟疾、漸遲。若頓悟菩薩即經六十劫修道，即至十住；若初果人經八萬劫，方至十信；若頓、漸悟二人至初地已去，即時第一種相似，更經二大劫修道，得成佛也。
疏云何故不說同第八識初師捨義為問者，此中問意，論中何故即彼決擇分說不退菩薩亦名羅漢等而為門？何故此第七識不同第八識中初師皆無學位也？答：本識約究竟名捨，故約無學位。第七識通繫，通我、斷、說三位。
疏云：三位無義為體為義者，即安慧斷第七識體，若護法斷第七識染義。又為體為義者，即是名。如前捨阿賴耶識，至八地已去，即捨名而不捨體。若異熟，即成佛已去，即名、體俱舍。若第七，且捨體。若斷無我執，即法執在；若斷法執，即平等智在。故且約體以捨之。
疏云：然今此論不依佛地無性攝論為證義文者，疏主叹安慧意云：我所引證，唯取大菩薩所遣論，取彌勒菩薩瑜伽莊嚴論等，不執無性小菩薩所造論為證，及親光菩薩、親光菩薩造佛地論。然無性及親光皆與護法同時人也。
疏云釋無學佛有漏者，無漏者，無學立無漏心，入有漏心時，亦無第七識也。

疏云逆簡第八及無間緣種子等宗者，應立宗云：無染意識，意有俱生、不共、增上所緣。宗中言增所依，即簡種子，種子是因緣依故。又若第六識依第七，是不共依。今云不共依，即簡第八，第八是共依。若依生，即簡等無間緣。若論中言不共依依者，意顯所依能。論文略無所字。所所依即簡種子，種子是他依。前師云：此據多分。若不爾者，非恒、定、俱者，前師會大論云第八識恒與一識俱轉者，即約餘異生等說。說有染第七，即不約得聖者說。若不約凡夫說爾，唯約凡夫、聖者。既第七識體即第八識，即不與一識恒俱轉，即不恒，亦不名定。

疏云：然所引識起多小中有無字乃至非七俱難者，護法難安慧云：汝若言淨位無第七識者，前所引教云：藏識恒與一識俱轉，所謂末那。若起意識，則二俱轉；若起五識，則與俱轉。若汝言性無第七識者，即無學身。若起第八，應與一俱轉。乃至無學五識起時無第七識者，其第八識則與六俱轉。則無七俱轉，故為難。

疏云文意似有為藏識之云，乃至無藏者，此文即是前師會大論文。然大論云藏識恒與一識俱轉，乃至五識起時，即七俱轉者，約異生、有學說。何以故？疏言藏識即是阿賴耶識，唯異生等說與七俱轉。彼論不云第八識及異熟與俱轉故。故知阿羅漢第八識若起五識，即與俱轉。以阿羅漢無藏識之名，藏識之名唯在異生位。有言無染，意以俱許者，能阿羅漢等三位無染第七識，即護法、安慧皆同。若護法說二乘人無染我執義，有彼法執在；若菩薩起法空智，即無染法執，還淨第七識在。若安慧說說二乘位，即無法執第七識；若菩薩，即無淨第七識。又彼若言經言平等智非第八者，問：何處經文說平等智非第八識？更問論云不可說彼乃至如境智者，問：此中說平等智依六識師義，即同下第十論文中說平等智依六識師義。

疏云即汝共許，許佛恒行者，然安慧即共許佛位有平等智，不許有佛第七識體。

疏云六識智有轉易不恒者，佛果位入滅定前，六識不恒；若菩薩依下靜慮定，引入滅定。且如加行心是初禪攝，入初禪已後，引起有頂地厭心種子，始能入滅定，為次第中最後故。

疏云即有比量相違過，乃至無比量者，若捻云此舉宗，以即有比量相違。何故？此一意識半即有依、無依違比量，故名比量相違。如因明中比量相違，如說瓶等是常即是通，亦不須比量。若敬宗師解云：此中念作比量量云：除聖滅定等，餘異生一分意識亦應無依，轉識攝故。知汝聖道無學，則違汝比量故。此中比量雖與後決定相違相以，然決定相違，則因中過，因違於宗而為過；若比量相違，則約宗中過，宗進於宗也。

疏云便有自法自相相違者，若捻法云：此中思量，無有法自相相違過。若敬宗師云：即有法自相相違果。謂若言許道滅定，餘異生意識定，應有依宗六識攝故。因此六識攝之因，則通有依、無依此一分，通無依此一分。通此之因，則違宗中法意識，有依法自相相違故，則有一分法自相相違。

疏云決定相違，謂彼一分意乃至如汝聖道者，若言餘聖道及學意識，餘意識必有比，依六識攝故，如前五識，即作決定相違量。云餘聖道無，學餘異生等意識亦應無，依六識攝故，如汝聖道。二乘三位法執無染，菩薩三位或淨、無漏。無漏心起者，若二乘三位即有法執無染，其法執不染，二乘名為無染；若菩薩即有淨，第七識不染，菩薩名染，菩薩無染。

疏云：初二阿僧祇者，是地前一阿僧祇者，是地前一阿僧祇，從初地至七地二祇。問：此但言我見，即得須臾言補特伽羅？答：鹿



雙。問：能緣人我，七地已前，乃至無漏心時捨者。此中問意：其七地已前，第□識中我執，若第六識入法空觀，即言捨第七我執；若餘有漏心位，即不捨第七我執。如下，入無漏心亦爾。何故人無漏時，即無第七我執？其第八識，亦應捨阿賴耶名。何故七地已前，入無漏心時，不言阿賴耶名？

疏云如下，且然。捨此相應者，如下，明法。我中亦作此難。又第七識捨相應縛，名之為捨。

疏云平等智生，等流且爾，體類同故者，等流者，即是法空後得智及法空所引滅盡定，俱是根本智之等流是。

疏云唯第七識人執可鄣彼者，問：第六識中人執亦鄣彼智，何故偏說第七？答：根本也。

疏云必法空觀入見道，此非三心真見道義者，三心之中許初心見道，取後二見道。何以故？初心既斷煩惱鄣人執等，即是生空觀，第七識中必有執現行；若後二既是法空觀，第七識中則無法執。然正義家唯取一無間、一解脫，名真見道。若三心中前內遣有情假緣智，即是生空觀，其第七識即起法執；若後二心即是法空觀，其第七識中即起平等智。簡即三心見道。

疏云：若是法觀等流者，即是法觀乃至即是人觀者，若法空後得智及法空所引滅定，皆是法空根本智之等流。此後得智、滅盡定，皆名法空觀。若由生空根本智所引起生空後得智及生空滅定，此後得智及滅定，皆名生空觀。是生空觀之等流。

疏云若定爾者，八地已去不出無漏，彼位何時非法觀果者，此中問意：八地已上常無漏心，一切時法空觀，未智何時非法觀？有生空觀及生空，後得滅定。

疏云：其相見道及修道乃至由第六識引生別者，若五地已上，第六法空觀能雙緣真、俗，且引第七識平等性智亦能雙緣真、俗。若緣俗，即能緣阿賴耶識，亦不緣餘俱事。若八地已上得自在，第六識中起法空智雙緣真、俗時，亦引第七識能雙緣真、俗，俗中即能通緣一切相等俗事及緣第八識。若起第六識法空後得智緣似真如時，亦引起第七識平等後得智而緣似真如。若第六識中法空後得智作安立諦時，即引第七平等後得智，有二說：一云：其平等後得即緣似真如，以十地位中平等智皆不能作安立諦觀。若至佛位，第七識即能作安立諦觀。二云：其平等後得智唯緣似真如。若八地已上，第六識皆容後得智唯緣俗時，亦引第七平等後得智能緣餘一切俗事。理不須疑。若五地已前，若第六識法空理根本智證真如，引第七識亦起根本智能緣真。若第六識起後得有緣事，第七識亦起後得智，則緣俗、緣阿賴耶識。若第六識後得智緣似真如時，亦引平等後得智緣似真如。若第六識後得智作安立諦時，由他作安立諦，則不同正體智親證真如；依緣四諦理，則不同緣事之智。若第六識作安立諦觀時，引第七識，第七識一念之中亦能緣似真如，亦能緣第八識，其似真如即是有為俗諦攝。其第七識後得智，實是緣有為過。緣有漏第八識，亦緣無漏似真如相。真如從本質說，亦緣無漏，皆由第六意識引。若第六識化非安立諦時，則親緣真如，能斷迷事迷理煩惱，能得擇滅無為。後得智化安立諦觀時，則能斷迷事煩惱，亦得擇滅無為。若後得智得事，則不能斷迷事惑。問：佛地位四智亦別起生空觀以不？答：又佛果位唯有法空，觀無生空，以無用故。或唯緣第八，或名緣似真如，乃至不名真俗雙行者。問：此文中言或者，即是第二體不？問：此文中說第七緣似真如，由第六識心作何行相，而引緣第七緣似真如？又五地已上第七識亦能緣似真如。此文中言第七緣似真如，即約五地已前第七識中起後得智同說。答：若十地中第六識法空，後得智作安立諦觀時，即引第七識平等。後得智有二說：一云緣似真如，一云唯緣俗，並如前。又解：若在佛果，乃至故知因中亦依真俗。前解為勝者，此後解即有好。難曰：何故因位平等智隨於妙觀同一地？五地真俗既雙緣，第七隨六緣真俗。若言五地第七識唯緣俗者，亦應因中平等智不隨妙觀同一地，故前解勝。

疏云或第八未捨名，得言緣賴耶，乃至藏義應暫捨者，此中意說：若七地已前第七識平等智，則言阿賴耶，阿賴耶識名未捨故。故平等平等智亦緣阿賴耶識。論中云等。然此疏文大誦遠、近。後此疏即念：次前文中說佛地平等智緣無境識，次後即言菩薩見修道中平等智緣異熟識，次後即應言七地已前平等智亦解阿賴耶識。言此解難知。既無然藏，藏義應捨者，此文即是外難曰：若第七識入平等

智時，第八識既暫無執藏之識，第八識則應暫捨阿賴耶名；第七識入聖道滅定，第七識應言緣異熟識相，暫捨我執名。答：此亦不然。若第八識許暫捨賴耶名者，即應初果。或初地菩薩亦應暫捨阿賴耶名，故知不可。其八據永捨名，所以入八地捨賴耶名；第七識我執約暫捨，所以滅定聖道捨第七識我愛執藏名。

疏云：有自勝用者，法體任持自性之勝用故。

疏云有法中據迷理人中起事執者，此疏文解不齊。何以故？法中亦有迷於事，人中亦有迷人。空理應言迷，人空理應言迷。執喻法執，迷法空理；迷人喻人執，迷生空理；迷人、法執起，喻若我執。依法執起，故邪道是高解。

疏云問：人中亦可言迷理，法中起事執者，今此相翻。又問：既言人執依事起，亦可人執迷理起；既言法執迷於理，亦可法執迷事起。

疏云羅淺喻云若執是執即執人乃至杌應非是法執者，此疏中不念作此問癡羅喻。此中問意：若先執杌已，後方執人，可許執杌是法執。執人是人執，可得人執依法執。既迷杌起人執，故迷杌不是法執。迷與執別，如何說人執依法執？

疏云境、行別者，且不俱起。今此不違，故許俱起者，若於二境之上起二執者，必不俱起；今於一境之起二執，則得俱起。頓悟菩薩許見道全，乃至即約念時，唯人、觀皆。若一心見道，第六識起法空觀時，即違第七識，法執不行；若約三心見道，若初心第六唯起人空觀時，即第七識中識，法執現行；若起後二心，其第六識唯起法空觀，即違第七識，法執不行。然正義中唯取一無間、一解脫為真見道，是正義；其三心見道，皆是相見道。若不正義，即許三心見道真是見道。

疏云：若任散定心，有漏、無漏心者，此等聖者若任散心，若任有漏定心，若有漏心，若無漏心時，皆有法執。然法有漏定有其四：一者、順退分，若從初地至七地菩薩，或初禪定是菩薩傳，或如餘異生入此定力劣，入此定則順起諸煩惱，名為順退分。二、順任分，謂順自地，則如異生、二乘七地已前菩薩，若入禪定，則順初禪自地；若入第二禪定，則第二禪自地。乃至有頂亦爾。第三、順決擇分，即住初地已來菩薩入有漏定，能順當來菩薩提決擇念，非是加行位中順決擇分。地上菩薩不起之，得果之時，不起向彼加行位，唯順初地決擇之聖智。四、順勝進分，七地已前菩薩乃至二乘聖生等，若入初禪定，則能引第二禪定；若入第二禪定，則能順引第三禪定，能順後之勝進。乃至有頂地定皆耶？若是漸、頓，有學、無學頓悟菩薩八地已上大勢相似者，若有學、無學漸悟及頓悟

至八地已去，以能伏我執不行，與無學漸悟至八地已去大勢故。其無學漸悟能斷煩惱。若七地已前，其有學漸悟及頓悟菩薩亦相似。疏云若不能與，即應起法觀乃至以為此證者，若八地已上唯無漏法觀相續，如何起法執？故知亦起生空觀第七識法執依起。既八地已去無漏心常相續，更無有漏心而為誦，以此為證，故知八地已去常無有漏心。

論契經說八地已上一切煩惱不得現行，唯有所依、所知鄣在者，所依者，今有二解：一云、所知鄣是所依，煩惱鄣是能依。煩惱已無，唯有所依、所知鄣立。故經云：繫如曾 木，依地生長。若境曾皆木，雖壞如是法，煩惱皆依無明住地而得生長。若無無明住地，其煩惱亦無。舊來皆作此解。二、第七識是第六識所依根，第六識是能依，唯有所依第七識中所知鄣恁。法云曾 以此義問疏主，疏主可此解。

疏云不見餘時，第六意識唯有法執，經於一切時都無人執者，此意返顯，故不見餘八地至第十地已來經一劫之中，第六識中唯起於法執，不起我執。故知第七識經此一劫之中，由起法執，第六常無漏。若七地已前菩薩，第六識中起法執。

疏云：然有別名，此不在彼，乃至非餘三者，一云：三性法總名異熟生，從異熟生即四無記，皆名異熟生。今耶無記法是異熟生，餘三非異熟生，即是總名中之別名。然無記異熟生之別，則不在彼威儀、工巧、變化等別名中攝相相。此無記異熟生是總名中異熟生攝。言四無記是總名異熟生，是此四中總名之別名，非彼三名攝。餘三不攝者，皆是異熟生攝。由如四緣，前三緣雖亦是增上緣，又顯差別，分出餘前三緣。前三緣不攝者，皆增上緣攝。四無記皆是異熟生，為顯差別故，如於餘三無記。餘三無記不攝者，皆是異熟生無記攝。又如三種色，雖長養色，亦從同類因生，唯是肪、肉等。但長色賴異熟色，從前善、惡業感，或是前同類生。然從善、惡業，為唯名異熟色？此二色不攝，於是等流色攝故。等流色寘究前四無記者，或緣威儀心，或發威儀心，名威儀。又婆多第二禪借初禪天眼、耳識，皆名借威儀。此天眼、耳不是業感，不是異熟心，異熟心不借異地。又緣工巧心，或發工巧心，名工巧心故。若發業變化心，名變化心。或變化色廢等，出是無記。問：變化通果心皆依定起，如何善定為因，能發無記通果？答：若在善定中，必別起無記通果心，諸善定中無此事故。惡在定已，方起無起通果心耶？

成唯識論疏抄卷第八

成唯識論疏抄第九末(釋第五疏之二)

疏五識不能轉心發業，但非隨轉發業，乃至及四無記具三，除變化者，若初禪心發業時，唯是第六意識。但如前起煞生時，先第六識俱時審慮思，思量前何事應煞、不應煞；起審慮思已，即起決定思，決定擬煞前人等故，即第六識作違因等起。後欲煞生時，眼等五識則須者，覓刀杖等五識但能隨他意識後起，名隨轉發業，作近因等起，故六識亦能作近因等起。今者四無記：一者、異熟生心。此通六識，皆有，義如常釋。二、威儀路者，若但言威儀體，即取身業行、住、屈、申表色是也。但取表色，不取形色，但取色青、黃、赤、白色。若威儀體，三色之中唯取等流色，等流色寬寬，不取餘異熟色、長養色故。若言威儀路，唯取塵，亦取能三塵處，亦有香、味、觸。三與色塵既不相離，故香、味、觸亦是威儀路也，唯除聲塵。今有二種：一者、或道路名路，即是威儀於道路上往來、行出、所遊履，故亦名為威儀路也。二者、身上別引起一類等流色、香、味、觸，即威儀表色之所依止，故身上四塵亦名為威儀路，即所依名處名路。超法師釋：若第六識亦能發威儀，亦能緣威儀體，身業表色故。威儀體表色唯二識緣，謂第六識及眼識。若眼識亦能緣威儀路，即緣色塵故，亦能發威儀剎那等起，所引發威儀故，亦有緣儀心也。若耳識能發威儀剎那等起，發威儀故，作通因等起，不能緣威儀體。聲上無威儀體故，亦不能緣威儀路，聲不是威儀所依、所遊履故。若鼻、舌、身三識唯能發威儀剎那等起，隨轉發故，亦能威儀路。香、味、觸三塵是威儀所依、所遊履故，不能緣威儀體。威儀體即身業，長短等表色故。已上即六識皆能發威儀。二識能緣威儀體，謂眼識、意識能緣威儀體也。四識緣威儀路，謂眼、鼻、舌、身四識也。其工巧體，唯取色、聲二塵。且如聲上有屈曲、嗔歌，是工巧體。若所依聲，即是工巧處。屈曲顯所依聲，既無別體，體即是處也。若色上彫文、尅鏤、屈曲等，皆是工巧體。若所依色塵，即是工巧處也。且如壁上畫形像等。工巧非但有色塵，塵一有餘香、味、觸，與色不相離故。故香、味、觸雖不是工巧體，亦是工巧處也。如作房舍等，亦是工巧處。若第六識緣工巧體，亦能第工巧處也。緣發五巧故，亦具遠因等起、剎那等起因。若眼、耳二識亦能緣工巧處，亦能發工巧故，亦有剎那等起、近因等起也。若以色、聲之上有工巧體，有工巧處。若鼻、舌、身三識亦能發工巧剎那，隨轉能發業故，亦能緣工巧處。香、味、觸、塵是工巧處故，不能緣工巧體也。已上即明六識皆能發工巧。三識能緣工巧體，謂意識、眼識、耳識，此三識能緣色聲工巧體，五識即能緣工巧處。問：其威儀路、工巧處，為是有情、為是無情？答：其威儀路、工巧處，即是有情數攝。問：若爾，如何前

說即取外無情上道路色香味觸名為威儀路，即取外無情上謂作木石及房舍壁畫等處名工巧處？答：據實而言，唯取內身上所引起等流色中色香味觸等名威儀路、工巧處，即取身上等流色香等四塵名路。如人行住等表色威儀時，皆依身上手足上等流色，今此身上等流色與威儀作所依故，故說身上等流色名威儀路。如人作唄讚等時，依唇舌牙齒咽喉等方得出聲作唄等，今者依唇舌牙齒咽喉等等流五塵名工巧處。又如人作儛及餘工巧時，即依身上手足等上等流色五塵為工巧處。又如人手足捉筆作書或等，或手中捉斤斧等作木作時，即依手上等流五塵名工巧處也。曲此義故，其威儀路、工巧處亦是有情，如不是無情也。故取身上所引等流色為威儀路名工巧處，其威儀路、工巧處即有間斷也。若身上扶塵為工巧處、威儀路者，其處與路應常相續故，如不取身上扶塵為為路也。若第八識不能緣威儀體表色，表色是假故；亦不能緣工巧，工巧體亦是假故。由是義故，前說眼等識識緣威儀體表色，及許眼、耳二識緣工巧體者，皆是許五識緣師之義。若不許五識假者，眼識等不緣威儀體及工巧體也。若義說者，既表色不離色塵，既說第八識能緣色塵故，假說第八識亦能緣威儀體。其四塵既是實有體故，說第八識既能緣五塵故，說第八識亦能緣工巧處。工巧處仍不是聲上名、句、文，聲上名、句、文唯意識緣之，五識不能緣名、句、文也。既佛聲上屈曲為工巧，工巧是假也。若色上屈曲即名色工巧，色工巧亦是假也。若許五識緣假者，即說眼、耳二識能緣工巧體也。據實而言，其工巧體既是假，第八識不能緣工巧體。若說工巧體不離色、聲二塵者，即義說第八識緣工巧體也。若出威儀體者，即用百法中表色為體，其表色體即是色中長短、方圓、高下等也。及前文說表色體，即是長短、方圓等形色是也。若長短、方圓在外五塵上，其長短等即名外色所攝。若內身上長短等色，即名為表色，表色即是長短等形色上分位差別，故威儀體即是長短等色也。由影、光、明、闇等，即是青、黃等上離色差別，此亦結也。其第七識都不能解緣工巧、威儀等也。若變化，唯第六中有五識，無變化也。若五識中唯有通果心，即如天眼、天耳通也。雖有遠色之能，不能變化也。有是變化必是通果，如變化金銀等是也。有通果不是變化，如天眼通是也。又如第六識中死生智通，依眼門中能遠未來世中死生等事，此知唯是通果攝，不是變化也。又此變化，三慧之中唯是修慧所攝。若但言聞慧思，即是行蘊一分別境中慧也。若言聞思修慧所成，即通五蘊，亦通十界、七心界、色界、聲法界。法界即除五色根及香味觸。且如欲界中別解脫散律儀，若有人善解經論者，將欲受戒時發心[這-言+敗]期，誓斷一切惡，誓明一切善等，即第六識中起加行聞思慧所受得別解脫戒。此等散律儀身語業色，皆是聞思

修慧所成攝，所以通五蘊。若有不解經論受散律儀戒時，第六識中起生得善心，受戒時此戒即是生得善攝。若修慧既是上界通繫不繫，即通定共戒也。問：大乘小乘變化通果具幾性？答：大乘變化通果等即具二性：若利樂有情起變化通果等，即是善性；若娛嬉等起神通變化，皆是無記。若小乘變化通果等，准是無記性攝也。
問：無色界中亦有緣威儀心，亦有緣工巧心不？若無者，云何說毗鉢舍那菩薩、廣慧聲聞，若定若生，以無色界心了三界法？答：得。又色界中有佛菩薩異生等，色界心既遍緣，其色界亦有緣工巧心。問：八地已上菩薩入無色界定時亦能發威儀，緣威儀、緣工巧皆不更問，應撿已前抄。問：工巧體及處、威儀體及路等，亦通異熟、長養、等流已不？答：取等流如上。問：其威儀路體何故唯取表色，不取形色？其表色即是長短故。答：於內長短上分位如上。
問者：佛身上扶根五塵，以威儀路、工巧處以不？若取身上扶塵以為工巧處及威儀路，其處及路應常相續，唯取無記性，不通善惡性。答：即能引起身中一類等流色為威儀、工巧處，所以威儀路、工巧處有間斷也。亦不取身上扶塵五塵為威儀路、工巧處。若前抄中言取扶塵等作工巧處、威儀路等，宜應故之。結說聲上有工巧者，若能歌唄等語聲，即是執受大種聲攝。若由手能彈箏等及口能唄佛生等，即是因俱聲攝。問：若取聲上屈曲次為工巧，即說耳識緣工巧體者，准前論文，聲上屈曲即是名句文攝，如何耳得緣名句文？名句文與聲上工巧屈曲有何別？問：因工巧體於百法中以何為體？答：假隨實塵攝。問：何故長短等在外色上即名為形色？為形色若在內身上即名表色？又如前論中破薩婆多表中云：若言是形，便非實有，長等極微不可得故。故知亦依內身上表短等亦名形色，形色上假立表也。問：身上工巧體與工巧處何別？答：假實別故。
疏又非五識有二剎那相隨，乃至更互而生者，此師以前解等無間緣第一師義意，說五識唯得一剎那，不得二剎那相續；亦非眼識滅已，耳識生；耳識滅已，鼻識生等。故眼識滅已，即意識生；其次即耳識生，耳識滅。又意識生本識，第七、第六識，五識中隨起；本識常與三，與三識俱轉。若爾，本識、五識起時，與七俱轉。故知不正義也。又此師前六常得一性起，不得二性起。且如意識是差別，與一眼識是善，餘四識則不生。若意識緣是染，即與一耳識同染，餘亦不得生結。故五識三性，皆由意引。若五識三性俱生者，意識應三性故。
疏謂由了別定所緣境及種種所緣境者，定所緣者，此諸聖者或緣苦諦無常、空、無我等，或緣集諦滅等為定境。此定俱時，意識非但能緣定境，定中亦能與耳同緣聲等境。此聖者以為利根無色界心能緣三界法耶？又解云：定所緣境者，即在定中唯緣真如、無相理，

或緣一無常理，故定中唯緣理而不緣事。及種種所緣境者，即約定中兼緣理、事故。定不俱者，此初師雖說定中雖許同意識得與耳識同緣聲境，結意、耳二識必須同性，不得別性，故定中意識善與耳識善、無記性即不得起也。
疏依多念說，名俱喻云者，如說一心，非一生滅，即是喻也。
疏：如經云：起一心多心者，由如如來初成道時，帝釋於天上而生慢。佛舉諸天二十二臣曰：閻浮提中有佛出世，不知是真是虛。今作一問問佛。佛若解得，即是真佛也。問：何物最為高？何物最為重？何物最為疾？何物最為多？二十二臣中有一臣答曰：二十八天最高，鐵圍山最為重，鷹鳥飛甑為疾，摩伽陀國人甑為多。帝釋曰：此亦不是重，亦不多。又有臣答曰：虛空甑為高，大地甑為重，空中風行甑為疾，大地草木最為多。帝釋即印可此。臣遠將此問佛，至於佛所，而問於佛。佛懸知此意，而答曰：知慧高於空，福德重於地，忌念疾於風，亂想多於草。今者意說，佛知慧高於虛空，虛空不是高也。由佛福重，故能令六種振動，大地不名重。由起一念時，即遍緣一切法，風行不名疾。眾生忌相，一日之中起，故多於大地草，大地草少於亂想。今者多心者，即亂想也。
疏云何一念？謂世俗言說一心剎那，非生起剎那者，如言見道十六心。且如苦法智忍，或經三念、五念心，能入法起；雖經多念，事方究竟，總名一心。謂世俗言一心，非一生滅剎那名一心；今名一心剎那，於中有多心故。勝善眼染七日無記故，雖有三性者，此師意說：唯不許前六識三性俱，亦許八識三性俱者，且如起一善眼識時，第七識、第八識恒自無記故，即有三性俱。若取八識為三性俱者，即一切心法有三性俱。今者唯取前六識三性俱義。
疏即等流多，率爾少者，即眼識中有善等流，耳識有不善等流，即有二等流；即有鼻識起率爾心，即二等流、一率爾。故言等流多，率爾少耶？
疏：或三、四等多，一、二等少，解云：此中意說：或二識有等流多，一識有率爾少；有一、二相對，即二名多，一為少；或二、三相對，或二識起中率爾，三識中起等流，即二為少，三為多；或三識有率爾，二識有等流；或多、少相望，皆得作也。此中且舉初率爾、舉後率爾等流心以作。其中決定尋求染、淨作法，皆唯率爾等流心作法也。與前解少別。
疏若一向同境時，即不善意，乃至此前師立者，此疏文意是前師釋意，說三性不俱，五識不並起。
疏集量論說五俱意識必現量故者，此論文不盡理，五識俱時意識許通現量、比量二量故。

疏薩婆多師出已，方聞者，薩婆師計六識不並起，故定中唯起意識，不得耳識也。故正在定中，唯有意識；出定已後，方有五識。由如人正睡時，有意識；睡覺，方有五識起故。故出定已，有五識起，始能聞耶？

疏廣慧聲聞，有學、無學、無色界心，而緣三界法故者，結廣慧聲聞、毗鉢舍那菩薩。若定若生，以無色界心了一切法，即阿羅漢中唯不動阿羅漢最利根，即身在色界，起無色界定，能緣一切法。又無色界定中起欲界耳識，能聞聲，故名若定也。若生者，即身生無色界中，用無色界心了三界法。又不還中，即利根不還，能入無色界定心，緣三界法，亦能入無色界定，起欲界耳識，聞聲。若聲聞，即有利根；若菩薩中，或初發心小者，即不得自在定中起耳識等；若大菩薩，都慧力高，亦有利、鈍故。又四善根已前，菩薩容生無色界，了一切法；若四善根菩薩，則欲界生。何以故？以欲界身入見道，以是不生無色界。問曰：小乘、大乘入見道時，依何處身入？答：若大乘、二乘人等，依九處入見道，謂欲界六天為六處，及三天下唯除北洲，餘為三處，即九處皆得入見道，大、小乘同也。又色界中必同入初果，若得，即入第三果，以為離欲故。

問：北俱慮洲人命終後未知生何處？又未知造何業而生北洲？人命終之後必不重生北洲，命終之後必生天故。何以故？因前世中修道時，具作惡取空觀著空見故。由前加行心是善心，遂生北俱慮洲；由作惡取空觀，遂生邊地難處；為前生作空觀，遂今生於妻子衣服等，皆無我我所。無明行業故，北洲亦不能作，依善惡業故，令終之後皆生天也。作但惡取空觀得生北洲，若撥因果即入地獄，不得生北洲。又無想者，彼命終之後必生人中，有餘惡業或入地獄。為前生修無想天業時，或撥因果後報業熟，所以入地獄。獼猴池側者，問：為池名獼猴？為獼猴在池邊，故名獼猴？又問：上了遇聲，耳識與定相應，乃至由定中聞故出者，此文即解論中從定之語，有三釋：初解即約定中意識起聞於聲，名從定起；第二解即約定中起耳識而聞於聲，名從定起；若第三解即約假者人中聞聲故，即從定中起出也。

疏顯揚論說種種意者，即是前因中能解聲種種境，名種種立故也。

疏：此非集論本文，是師子覺義，前師引為證者解之。今言等引位中無五識者，是釋雜集論。又師子覺謂不是無着集論文也。無着造餘論，皆言等引位中許有五識故也。即不許六識三性俱，即引此證定中唯是善，不得起率爾無記耳識，以為定中不得起五識故。

疏：多分有二義：一、多識，二、多人。多識者，五識中不得起餘四識，唯得起一耳識，故言多識。多人者，唯不動阿羅漢得起耳識，餘聖者不得起，故言多人也。

疏唯得起耳識，非餘四識，非菩薩故者，問：如起根本，起正解真如時，或有聲，即亦得起耳識不？及十地菩薩亦准此問。又問：如二乘人斷修，或時亦得起五識不？及十地菩薩起證真如，斷所起障時，亦得起五識不？又問：二乘人四禪定及八未至定，中間得起欲界耳識不？又問：二乘人入四無色，若根本未至時，亦得起色界眼、耳、身三識不？又問：如大目連，由有聲境至，即得起耳識；亦可在無色定時，餘色、香、味、觸等境，亦應得起餘識。此等四問並未答，且亦答末後者，即是廣慧。二乘人空中唯得起耳識，更不得起餘四識。言廣慧者，即是隨法行見至種性。人體利根，具有起慧；若餘信解種性，即是鈍根，即利起慧，不名廣慧也。能言毗鉢舍那菩薩者，毗鉢舍那亦是起慧，與前廣慧名字相似也。問：名字既曰，何故不言廣慧菩薩、廣慧聲聞，乃至言毗鉢舍那菩薩、廣慧聲聞？答：若菩薩、聲聞之上重言廣慧，即名字重也。今者文勢便好，故云毗鉢舍那菩薩、廣慧聲聞也。若菩薩定中五識皆能起，如觀經云：出定入定，皆聞妙法。彼經即與此中聞眾聲相似也。能菩薩定中亦得起眼識，即如維摩經云：有佛菩薩得真天眼，在於定中得見三千佛國。能上來論中唯證得六識，有二性俱，在定中聞聲，即善與無記性俱，無三性俱起。文為證及廣慧等故者，結疏中利及廣慧等四字。何以故？上文已略，廣慧聲聞於定中唯得起耳識，非餘四識，如何下文又言非廣慧？故知剩長也。

疏問：如何定中意識俱受，與耳同緣？此上文是問須也。意問既是無所有處定，其意識即是捨受也。其耳識即是欲界有苦、樂、捨三受，意識得與苦、樂、捨三受，耳識得因結也。

疏初起之時，必昧劣故，乃至必不生故者，此中答意：耳識初起率爾心時，既是昧劣，率爾必捨。意識與耳識同約聲，意是捨受；耳識但是捨受，同約一散聲。

疏初起之時，必昧劣故，乃至必不生故者，此中答意：耳識初起率爾心時，既是昧劣，率爾必捨受。意識與耳識同緣聲，意識是捨受，耳識亦捨受，故捨受定中得起捨受。耳識若入第二禪，初禪喜、樂受定，第三禪樂受定時，必不引起率爾無記，耳識必不生故。此解即是三受不俱，師義是不正。答：且如菩薩入下三禪定，第六識與喜、樂、捨俱。其菩薩為有情故，即於定中起五識；或為有情受苦、樂，即五識中有苦受，第六識中有喜、樂受。故知六識亦得異苦受並起也。故知前說，此解不正也。

疏二解：雖同緣，何妨異受？其性亦許有不同故者，此解即是三受許俱是正義也。設第六識入定是喜、樂受，引生捨受，耳識亦得；設第六識是捨受定，引生捨受，耳識亦得也。緣起空處識處定時，亦能起耳識，與無所有處相似也。若入有頂地定，即不能起耳識，

以心想闇劣，故緣准知。此間論文既言意識是無所有處，起欲界耳識者，即是下地耳識，依上地第六識分別根也。又解：疏云：問：如何定中意識俱受，與耳同緣？此已上文是問也。意問：既是無所有處定，其意識即是捨受也。其耳識即是欲界有苦、樂、捨三受，如何與捨受意識得與苦、樂、捨三受耳識為同緣？散意入捨受，乃至互又不生者，此已上文即是答也。意答：由散意即入無所有處捨受之定，即引生欲界捨受耳識。耳識率爾即是捨受故，故得同緣。若入下二禪喜、樂等定，即不能起捨受耳識。此第一解即不許意識中耳異受者，即是不正義也。取疏中第二解為正。瑜伽論說：率爾等三是無記，乃至得起幾心者，此已上即有兩个問：初問意引瑜伽論說：五心之中，前三心是無記。如何此與定俱時，意識所起尋求心？如何是善性？第二又問：五心之中，其定中得起幾个心？唯初二心者，其定中意識唯起二心，謂率爾、尋求二心。若起尋求心時，即出定也，更不得決定染、淨、等流三心也。答第二問。

疏若散五心，初三無記，乃至亦通善等者，此第二答云：今在定中聞聲之時，耳識率爾是無記性；若與定俱時，第六識率爾尋求心，即是善性。瑜伽論云前三心是無記者，約餘間斷六識散妄心說也。若定心既是善法，設聲於聲，率爾尋求心等皆善故。由此理故，餘散心若專注佛像善心時，忽有餘聲等至所起率爾心、尋求心、決定心，皆是善性；若造惡時，或專注惡境，忽有餘境至率爾尋求心，皆是不善性故。若第八識，唯有率爾決定心；若初聲境至亦有率爾心，義說有之也。若第七識，亦義說有決定染、淨等流，無率爾尋求心故也。

疏又五識必由尋、伺所引，此入定心乃至後無尋、伺故者，此中間意：五識五起時，皆由尋、伺所引起；此入定心既是無所有處，無尋、伺故。若入初禪定，所有尋、伺引五識；若二禪已上，五識起時，起無尋、伺引故。

疏此如第七卷尋、伺中者，如第七論文云：顯多由彼起非說彼相應。疏：文中解：若約欲界及禪，初有尋、伺地，五識起時多由尋，一切識皆由尋、伺引故。自有五識時，亦不由尋、伺引起故，故言多分。若二禪已上無伺地，借初禪三識起時，必借初禪尋、伺，方能起初禪三識也。起異地識難，必須尋、伺引，故言顯多由彼引起。何以故？雖是異地心引，異地耳識為身，是欲界耳識，同是欲界地故。雖是異地心引，亦無尋、伺故也。

疏又此定為唯有漏，亦通無漏者，若一切無漏，皆不離生、法二空。若不是生空觀，即是法空觀；若不是法空觀，即是生空。無漏定皆不離二空觀故。

疏又欲界耳識許異地心引，乃至無尋、意為能引耶者，此中問意可起，即是牒前答語而以問之。既說無所有處意識引異地欲界耳生，則無尋、伺引二禪已上起初禪三識，應無尋、伺意識引五識耶？
疏答：初起五識，必尋、伺、引，乃至等流心等，即是不許爾者，此中答意：二禪已上，初起初禪三識率爾心時，必由尋、伺、引；後至等流心起三識時，即無尋、伺、引。此疏文中解不正義，應云：二禪已上起三識時，為起異地識故，必須借初禪尋、伺意識能起三識。若不得尋、伺，則不能起三識故。為是異地，要須尋、伺、引。雖無所有處心引，是異地欲界耳識，為身與耳識同欲界地故。故起耳時，則即無尋、伺、引也。
疏如敘異說。別抄者，敘二師同異，如樞要說。
疏若五與意識別緣，唯第六識法處者，能不相應，非唯有一類，有百千萬類不相應行故。第六識別緣法處雙者，或緣五色相，或緣二十四不別相應，或緣無為等。第六意識，則與五識別緣也。
疏由此故知集量論等引，乃至亦無法執，以此為證者，結。此疏中緣五俱意識是現量者，且順集量論文作此釋也。此疏中釋不盡現也。准下論文，五俱意識許通三性。雖意識或緣名教等，意識即是比量所收；或色境至眼識，緣時不癈意識俱時，眼識是現量，意識是比量也。若耳識聽經之時是現量，雖意識或執我，我體常周遍，即是非量所攝；或有聲境，耳識即是現量所攝。若兼有境至意，與五識俱，一時同緣，五俱意識必現量故。疏諸師於此覺、慧異說，如別抄故者，諸師於此或說五俱意識是現量，或說五俱意是比量，或說五俱意識是非量。
疏八地、二乘、凡夫位，六識、三性容俱時轉者，若八地以去菩薩，五識中亦有等流、無記性等，即從前時同類因生也，亦名自性無記也。其八地已上菩薩，第六識中常無漏，其五識中亦有善性、無記性，二性俱起，無不善性。二乘、無學亦爾，結八地已上菩薩，第六識中常起無漏善，其五識中亦得起無記，亦同歸此大目連入無所處無漏善，亦起欲界無記耳識也。問：王為前師，不許六識二性俱故，故今成立八地菩薩、二乘、無學許二性俱。既許二性俱，故知六識、三性得俱起故耶？此疏中言八地菩薩六識中起三性者，不能應云已上菩薩六識唯得起二性。若七地已前菩薩，既第六識起有漏心，即得起三性心。
疏若五識轉依，隨前二師所解位次者，五識轉依有二師說：或說初地得，或說佛地得，轉五識也。
疏三乘無學菩薩後得智中何性六識俱起者，若後得智度有情所引苦根，皆是善根。此苦既是善性末起，何善所攝？不是生得善攝故。此苦根既修慧所引，即是修慧成善根。若如定中起耳識同聲，耳識

率爾是無記性，故知後得智所引通無記故。又五識若在因中，必無有定，唯識所化起五識，方有定故。由此起十地已來菩薩及三乘後得智所引，即通善性及無記性故。若二乘人第六識無漏後得無學智，即能引起天眼、耳，起通果無記及通果善，即如二乘無學後得智中亦能起六通等。若變五塵及空中運身往來等，皆是神境起通攝。其二乘無學第六識無漏後得智中，唯能引起耳識中自性無記，自性無記亦名等流無記。其自性無記即不在四無記中異就生無記所攝，即除四無記已外，別有一類自性無記，故起無漏後起，不引起五識中異熟生無記也。其二乘人無漏後得智，以劣弱故，即在無漏後得智中不能引五識中威儀、工巧等也，二乘在善定中不能起威儀等故。若如二乘人別起作令外乞食等，即二乘人第六識入變化通果無記心中，即能起化心等，必無在善定中能起通果無記也。若在十地位中菩薩後得智中引起五識，五識亦得有少分自性無記。其無漏後得智亦能引起五識，五識中多分是善性，以無漏後得所引起故。其五識中善，即是修所成慧加行善攝。其無漏後智中不引起五識中生得善，生得善以闇劣故。其菩薩十地位中，無漏後得智亦能起無漏發威儀心，亦有緣少分發工巧，緣工巧由第六識。無漏後得智中亦能引起五識中威儀工巧心，故菩薩在定之中亦能現行、住等表色威儀而作。有情上來所起威儀工巧等，唯是善性攝，即是修所成慧加行善收。故瑜伽云：異熟生唯是無記性。威儀工巧通三性，其通果唯二性，得善及無記性也。故菩薩無漏後智中所起，皆是善性威儀工巧也。或可由無漏後得智亦得引起五識中少許無記性威儀工巧，其所引起威儀工巧但是威儀工巧類攝。其八地已去菩薩，雖第六識中無漏常相續，亦能引起五識善性威儀工巧，及通果亦引起少許無記性威儀工巧等也。故前疏中云：八地已上菩薩，五識中亦有無記，同前所說。若為利生，其所起通果即是善性；若為嬉戲，其所起通果即是無記性。若七地已來菩薩，由有嬉戲，其通果亦通無記性；若八地已上無嬉戲，故所起通果唯是善性。故菩薩亦有無漏威儀工巧等。何以得知菩薩有無漏工巧？即如佛滅後，其彌勒菩薩造降魔像等，皆是菩薩工巧心作也。其十地菩薩無漏智中，亦能引起五識。十、自性無記。自性無記亦不是四無記等攝，即別一類自性無記。自性無記亦不是由業所感得也。自性無記由如外山河。外山河等亦不是四無記中攝。何以故？若四無記中異熟生無記，即是有情如攝，名異熟生，即是業果。其山河等但增上果，非是異熟果故，不是異熟生無記所攝。其外山河等亦不是威儀工巧。威儀工巧即是有情如攝，即由緣威儀工巧心及發威儀工巧等心之所引起故。故於外山河等不是威儀工巧也。其山河等亦不是變化無記攝也。其山河即由業感，是增上果攝故。其自性無記亦結。對法論中說有五

種無記：一者自性無記。自性無記者，謂外山河及名句文身及中涎[涅-日+乖]，及五根上一分長養五根，此等皆是自性無記。緣五根有二種：一者異熟，謂由業之所感得者是。其異熟五根即不名自性無記。二者長養，謂由飲等之所長養。此長養五根即是自性無記。其二種五根皆不是威儀體，亦不是威儀路，亦不是工巧體，亦不是工巧處。何以故？其五根即是內處攝，其威儀工巧等即是外處收。故二種五根不是威儀工巧也。其身上扶塵亦不是威儀工巧。何以故？其身上扶塵即由飲食等之所長養，若威儀工巧即由威儀工巧之所發故。又由能緣威儀工巧心之所緣，故知由發威儀心別發起一類儀表色，而眼識緣之，亦由發工巧心發起一類工巧色聲等。其五根等身上扶塵等亦不是威儀路工巧處，即由發工巧心別發起一類工巧心名工巧處，亦由發威儀心別發起一類色香味觸四塵名威儀路也。二者異熟生即業果，三者威儀，四者工巧者者通果。故起十地菩薩無漏後得智中起五識中無記名自性無記，自性無記不是四無記中由如前山河等緣，七地已前菩薩有情心位亦有四無記也。若如來果亦有無漏威儀工巧通果，若報身化身亦有行住等威儀心工巧，佛亦有工巧。若言佛無威儀者，是佛無行住等耶？若佛無工巧者，豈佛拙於餘凡夫緣，故起佛亦有威儀工巧通果？問：眼既有五眼，其眼識亦應有五種眼識。又問：耳根中記既無耳根內耳根，其耳根中亦應有佛耳根等五種耳根，耳識亦應有五種，乃至身根亦准此。問：既經說菩薩不起滅定而現諸威儀，其十地菩薩正入八根本定及中間禪定時，入此等有漏定時及入此等無漏根本定時，亦能緣威儀緣工巧以不？其論文說真俗兩智起行
相互違合令相應聞思於義自性即無者，若言聞聲即在耳識，令言聞慧者，不是聞聲故名為聞慧，聞慧即是能緣教法名句文故。唯第六識中有聞慧，其耳識等即無聞慧，為耳識不能緣句文等故也。
疏謂彼所引，亦通所成者，由意識中或有聞、思、修三慧，遂引五識，亦名聞、思、修三慧；所成之中，則通五蘊。若無表色等，皆能由前聞、思、修三慧慧所引已得所成之名耶？若意識中入修慧所引起五識中善，五識中善一句名為修所成攝也。若餘異生用聞、思慧心中所受得別解脫戒，別解脫戒亦名聞、思所成；後時若欲起邪見，斷善根時，前耶見加行心時，即捨却此聞、思心中所得別解脫戒。若用生得善心中受別解脫，別解脫亦是生得善攝；後時若起邪見時，即發此品邪見，而斷此九品生得別解脫也。
疏成所作智即是修故者，成所作智唯有修慧，無聞、思慧故。
疏此等皆由隨意引生，乃至見斷故者，若意識起分別煩惱，亦引五識分別惑；若意識起俱生惑，亦引五識中起俱生惑；若意識起不善

分別發業，引五識，亦緣。五識既有分別煩惱，故由通見道斷煩惱。若意識中起生得善，引五識，亦是；生得加行善，亦緣。
疏緣起經說欲界意識乃至有覆性故者，且意識中深闇生愛，即九種命終俱生，故是有覆性也。餘或有持戒比丘，或修道行者等，多分常起善心。設有不悟惑，起貪、癡、慢等已，即生慚、愧悔過。由此煩惱慚、愧伏故，所起煩惱則不能發業，亦不成不善性，但名有覆，無記性所攝故。
疏緣非變化相，從四中變化所攝者，若五識唯有通果，實無變化；唯在第六識中通果，與變化相似。亦假說五識有變化，五識實無變化也。
疏五識緣威儀、工巧，不能發威儀、工巧者，五識緣威儀、工巧，如上所說。今言五識不能發威儀、工巧者，五識不能遠因等起發威儀、工巧，故五識亦能剎那等起發威儀、工巧也。其威儀、工巧即通三性：若異熟生，唯一無記性；若通果，即通二性，謂無記及善性。問：何故此文即言五識緣威儀、工巧？何故次下疏又又四識緣威儀、工巧？答：此問文即是總標，故云五識緣威儀；心等下，文即別釋，即言四識緣威儀。
疏不是五識實是生界繫，據意識中相似者，此疏文不便也。應應變化，不是五識有，實在意識中有；不是欲界繫，實在上界繫文。上界能變化心次欲界，故名欲界變化，實是上界有變化故。
疏或所變化似欲界，故名為欲界變化者，或所變化境似欲界中，故名欲界。又解：大乘自能變化心所變化境，隨能變識，即上界繫。即欲界有情第八識託彼上界變化境以為本質，遂變色境。此欲界所變境即是欲界繫。
疏或是生得變化，但是異熟心攝者，如欲界龍王及鬼，皆能生得變化。且如龍等，於空中生得變化。令下兩等，若生得變化，即是善攝；若惡心變化，即是不善；若無記心變化，即是異熟生攝，實通三性。且云無記者，異熟生攝。又下欲天分亦是生得變化。又欲界諸天亦有不起通力，唯起生得變化力故。
疏：色界無工巧等者。色界既無造屋宅等，所以無工巧也。
疏：無色界又無威儀者，無色界既無有身，所以無威儀也。
疏：四、識緣威儀；五、識緣工巧。若不爾者，異熟生攝。解云：眼識能緣威儀體，并緣威儀路；耳識俱不能緣威儀也。若鼻、舌、身三識亦能緣威儀路，不能緣威儀體；若眼、耳二識能緣工巧體，亦緣工巧處；若鼻、舌、身三識唯能緣工巧處，不能緣工巧體。大乘、小乘皆得，如前抄中已說。若威儀、工巧中不攝爾者，即是異熟生攝故。今者若緣若發，皆名威儀心，故工巧等亦爾。

疏不同小乘是威儀類，名威儀心。異熟生心寬，威儀心狹者，若薩婆多計心無記中餘三即狹，威儀心寬；餘三無記中不攝者，是威儀心攝。又更別立有威儀類，且如色界中上三靜慮諸天借初禪中眼、耳、身三識，故此異地借識心；四無記中不是工巧心，色界無工巧故。又不是異熟生攝，彼宗計異熟生心不許異地起，故此異地眼、耳、身識但是威儀心類攝，名為威儀類。若大乘上三地借起初禪異地三識，此異地三識但是異熟生攝。又上三禪借下初禪眼、耳、身三識，此眼、耳、身識是無記性，即是異熟生攝。大乘之中異熟生寬；餘三無記不攝者，皆是異熟生攝。若爾，心望遍行，應名心所者，此中問意，其心王亦依作意警，故其心王得生；又亦由觸和合，故其心王方得生。今者即是心王依心所。若心王依心所，其心王應名心所。又解：心王不名為所，不屬心故者，此文即重解第二解中第三解。第三解中云繫屬於心者，正解心所之義。今第二解云繫樂於心者，即心王不名為所，不樂心故。

疏：雖為制二者，唯懸丞制令縣，故縣丞是制第二官也。若縣尉等，不名制第三官，由如符上，唯即有像，故隊制兩人，更無餘也。縣令囑心王取總，縣丞喻心所作意，兼取心王總相，亦取餘一切心所別相，縣尉喻餘心所法取別相也。問：喻受、觸唯取別相，可同縣尉知別事而以喻之。其觸、受等餘心所法，亦能心王總，亦有自取別相，如何將縣尉以例之？其餘心所既能取總相，與前縣丞取總、別相何？別受能了此攝受等者，問：此言攝受，即是領受之異名也。此境上別相，作意亦能了者，問：今說作意能了境上別相者，既說作意取餘五十个心所之別相時，為作意與餘心所同緣境上別相，其作意即名緣餘五十个心所之別相。若言緣上別相即名取五十个心所別相者，餘觸等緣境上別相時，觸亦應名餘五十个心所別相。其作意為緣餘五十心所上相分，名作意取餘心所別相，為說作意上帶餘心所上行相，謂可意等相領受等，云說因相，名作意取餘心所之別相。若作意上帶餘心所上行，更何用餘心所？其作意即有一切行相，故其作意應業體能領受，及起言餘語，心所應無用。乃至餘心所取心王之總相，亦准問之。已下釋前此字也。

疏彼論此言，顯取總相故者，論中此者，即前了此。此是此心王之總相，即此論中重。如言觸能了此有總相，觸能了此心王總相故。可意等相者，即觸所了之別相也。

論：受能了此，此者，即是心所總相，受能了心王總相故。攝受等相者，即是受之別相也，受能了自別相故。餘心所皆然。乃至餘五十一心所，皆緣心王之總相，即心所各自有自相，別相皆能緣心王之總相，心所各自有別相。乃至別境五中亦應言：欲能了此可樂事相，勝解了此決定事相，念能了此串習事相，定慧了此得失等相。乃至善十一中亦應言：信能了此心淨為相，慚能了此賢善等相，愧能了此惡等相，乃至根本煩惱貪等能了此染著等相，乃至隨惑准結。故五十一心所，皆能了心王之總相，各自緣心所之別相也。唯作意雖緣心王之總相，與餘心所同體，緣作意自無別相而為所緣，即能餘五十一个心所之別相，為作意之別相也。但如作意了心王之總相時勢，即了觸之可意等相，受之捨受等相，即別了餘心所之別相，取為作意之別相也。乃至五十一心所之別相，為作意之別相。

論云：欲亦能了可樂事故，乃至定慧亦無得失等相者，結論文說五別境中，即言亦者，亦前心王之總相，故著亦字，謂之欲能了知心王之總相，欲亦能了自欲之可樂別相，乃至定慧能了前心王之總相，其定慧亦能了自定慧得失之別相也。心所異相名異相者，別也，意說心所別相也。

疏五十三、五十五，數不同也。以開、合五見，增耶欲、解故者，結瑜伽兩處文不同。且一文開五見，合邪欲、勝解，即心所，有五十五；有一種文開邪欲、勝解，合五見，即心所，即有五十三；若合五見，即五十一心所。此三文不同，即取五十一心所為正。

疏於四事可生五別境者，四事，謂：可樂境、決定境、曾 習境。所記名四事。

疏等流者，同類所引義，非前、後等流也者，此疏文即簡前等流果唯果唯是異時前、後起，謂前念同類因引後念等流果，即如前文種子前、後自類相生，如同類因引等流果耶？今者二十隨惑即依根本煩惱分位上假立二十隨惑，與根本惑相似，故名等流。其隨煩惱與根本煩惱亦得同念起，亦得前、後起也。不約前同類因引後等流果，前、後相引，名等流也。

論一切時俱者，顯遍行於一切時，常俱起故，惑俱故。或俱者，細五並生。時者，心起即有，故二別也。言時者，謂或一切有心皆有，或無始不比，或緣一切故。境總言時者，今解一切時者有三種：一、謂一切有心時即起，二、無始不斷。無始不斷者，亦是心起時即起，非是無始已來常相續，名無始不斷。三者、謂緣一切境時即起，故言一切時不緣一切境，亦非相續，非心有故。故言時者，此上三問即翻前解中三法，謂翻前一切心皆有，此問名非心有

即有；謂翻前無始不斷，此問云亦非相續；謂翻前或緣一切境，即此問云不緣一切境也。
疏若如初說，並多分，或加行者，若如前九地，名一切地者，即欲界定，前加行中說名輕安故。
疏此所無義，應審簡別者，憍亦通三界故。若小乘，眼見名見，了聞名聞，知謂意識名知，覺謂鼻、舌、身三名覺，能覺痛、苦、樂等事。若大乘，見、聞同小乘，知謂鼻、舌、身三，覺謂第六識中，非異念、心覺也。傍義也。增上出生乃至名受故通者，若言五受根即為者，苦根即不攝憂根，憂根准第六識，苦根在五識；若言喜根即不得攝樂根，樂根通五識，喜根唯在第六識。故名根者也。若言三受，即寬也。謂言樂受，即攝得喜受；若言憂受，即攝得苦受。故言受通也。
疏集色所依、集無色所依，色根相異，言別依身者，彼論：云何名身受？集色所依故。即集多極微色，而色根即受為能依，五色根為所依。五根名受所，故名身受。云何名心受？集無色所依故。若心體不是色法，故言無色；同時有心王，并作意、相、思等，有眾多法，故言集也。即此心、心所是所依，受是能依。色根相異，名為身受；意根相異，名為心受。言別依身者，即受等各各別依五色根故。或第七識名別依意根，或第八識染、淨通依色，五根是別依也。問：對法論中說集色所依名身受，即集眾多極微而成身名集者，與此相違。前明第一論中說：大乘中諸識變時，隨量大、小，頓現一相，非別變作眾多極微，合成一物。如何彼論說集極微成身？答：說假
疏一云：憂根、苦皆能乃至皆通無漏者，結。今此疏文中即解論文中苦受亦猶無漏起故。文即有兩解，此即初解也。若言五根，即狹也。若苦根，即不攝得憂根；若喜根，不攝得樂根。故根狹。若言三受，即寬也。苦中攝得憂，喜中攝得樂。今此論文中況言苦受亦由無漏起故。既言苦受，故攝得憂受，憂、苦二受並通無漏。若憂、苦根皆能引無漏者，此文言總也。應言憂根能引無漏，苦根被無漏所引故。
疏受寬根狹者，若但樂受，即通喜受；但言苦受，通憂受，受通名故。若言苦根，即不通憂根；若但言樂根根，即不通喜根，根義狹故。今此通中言根者，非是出生義。又解根義，但約照燭明了義、增上義以解根義。二、云五根中乃至非無漏攝者，此文即第二解也。此中意說，論但言苦受亦由無漏起故，故知論中但約苦根而說也，論中不約憂根說也。何以故？若苦根，即通對無學身中，皆得有之；若憂根，即通有學，不通無學身中有也。

疏無漏第六意識引生故，乃至精進等，故有苦根者，言無漏第六引生故者，文此中即通二乘無漏及菩薩等，即由第六識中無漏引起苦受。即如大目連得無學已，即以道眼觀視世界，見母生鬼中，乃至目連大叫，馳還白佛。既言以，明知即由無漏引起苦受，即不是憂受，憂受以離欲捨故。或唯後得智可中，方起五識等者，此文即唯約菩薩，不約二乘，二乘無後得智故。結初地已上菩薩第六識無漏起後得智，為化眾生入於地獄火中，火既逼身已，即有苦根起。若菩薩心生厭離，其苦即得離。或五識中精進有疲勞苦等，皆是無漏所引。結今不約化作魚身等取肉生苦。地上菩薩化作魚身，即無苦故；地前菩薩雖作魚身，不是無漏所引。

疏明彼漏、無漏門，作是說者，彼瑜伽論明漏、無漏門中即明此等。

疏憂非無漏，雖亦能為無漏加行，乃至不俱起故者，若憂根能引無漏，亦不與無漏俱起，亦無漏不引憂根。若苦根或與無漏俱起，即如八地已上菩薩第六識中常起無漏，為化眾生故；或入火中，其菩薩五識中亦引起苦受。故第六識雖入喜、樂定，亦與苦受五識俱起。苦根即與無漏前、後起，即如七地已前五識等中亦有苦受。或前念起無漏，後念引起苦也。若大乘中未知當知根最寬，即取見道前十五心及資粮加行位，亦名未知當知根體。此地前二位能順無漏法，故假名無漏，以憂根為未知當知根體。若有覺體，即取有為無漏法及有漏加行善，除生得善及無學身中睡眠等法，皆名學、無學，故最寬也。問：何故名無學身中生得善即通學、無學攝？其無學身中睡眠即通學、無學攝？又道共戒、定戒、別解脫戒，皆通學、無學故。若薩婆多計，唯取見道中前十五心無漏法，名未知當知根體。若有學人身中無漏有為，名有學體；及無學人身中取無漏有為，為無學體。學、無學體者，即取二十九法，謂十大地，謂遍行五、別境善、大地法十，除無疑善根，并無表色，及尋、伺二并得，及生等四相法，及心王，合成二十九法，為學、無學體故。若學、無學身中所有有漏善法等，皆是非學、非無學攝。此有漏善，不是學人身中無漏有為，故名為非學；不是無學人身中無漏有為法，故名非無學攝。及滅盡定擇滅無為，亦是非學、非無學攝。及人天順生死福分善等，皆名非學、非無學攝也。若道共戒，即通學、無學人有；若別解脫戒及定共戒，不通學、無學人之有。定共戒、別解脫戒唯是有漏，故小乘狹也。今言非學、非無學者，不是學，亦不是無學，名非學、非無學。由如捨受，不是苦，亦不是樂，名為捨受，故小乘說為憂苦，不通無學也。

疏：十四、一分見斷，一分修所斷者，謂七色根、五受根、意根、命根也。今此疏中總相說，應云：五受根及意根通三斷。若與分別

煩惱俱起，其意即是自性斷，即通見斷。五受若與俱生煩惱俱起，亦自性斷，亦通修道斷。若五受及意根是善性、無記性，亦通緣縛斷，即是修道斷。若通無漏者，是非所斷，即喜、樂、捨三實通無漏。即如第三禪中有無漏樂，初二禪中有說無喜，故樂實通。若憂、苦名無漏者，即假名無漏也。若五色根、男、女二根并命根，亦通二斷。若入見道已去，不生三惡趣等，亦是不生，次通見、修斷。若無記法，即通緣縛斷，通修道。若信等五根及未知當知根，若是有漏善法，亦約緣縛斷，即通修所斷信等五根及未知當知根；若是有漏善法，亦約緣縛斷，即通修所斷信等五根及未知當知根。無漏亦通非所斷攝。

疏其七色及命，由約不生斷，故通見斷者，若大乘中，即立有三斷：不斷，即唯在見道斷也；二、緣縛，即唯在修道斷也；三、自性斷，謂煩惱等，即通見斷及修斷也。若小乘，唯有二斷，謂自性斷、緣縛斷，即是不生斷。且如入見道已去，即斷三惡趣身、黃門、女人身、卵、濕生等，及北州及長壽天身等，得見道已，更不於此等處受生故；入見道已，所有三惡趣、黃門、女人身等中，五色根及男、女根、命根更不得生故。此等通不生斷，故說七色根等通見斷。若約離縛邊，亦通修斷也。故七色根、命等唯通見斷、修斷，不通非所斷。今者說五根、男根、命根等，不通非所斷。今者說五根、男根、命根等，不通非所斷者，即約二乘及十地菩薩。謂二乘人及十地菩薩身中，五根、命根、男根唯是有漏，不通無漏，故五色根等不通非所斷。若約佛身說者，即五色根、命根、男根亦通無漏，非所斷也。其佛身中既有無漏五色根及命根、男根，故此五色根、男根、命根通非所斷故。今約佛身說者，即十三根通三斷，謂五色根、男根、命根及五受根、意根。此十三根即通見所斷、非所斷耶？今疏中言前六、後六，此十二一分通修斷及不斷，亦約二乘、十地菩薩，不約佛身說也。然此中自性斷及善、無記法通緣縛斷、修道斷者，且如三界九地之中，地地皆有九品煩惱。且如斷欲界前八品煩惱時，即唯是自性斷，仍不斷善、無記法；若斷第九品煩惱，即是自性斷；若斷善、無記法，即通緣縛斷。乃至有煩惱地亦然。問：男、女二根醜陋故。色界諸天尚無男根，何故如是無漏故，而得成佛？故有界根本所留身是欲界者。若爾，色男迴心聲聞反頓悟菩薩是色界身，以無男根，後時成佛，得有男根。又說地獄中尚無男根，已無用故，非於無間大地獄中可有希望婬欲事故。何況如來身上而成男根，於彼何用？若言三十二相中須此男根而莊嚴身者，既是好物，亦應色界天皆有男根，不應言男根是醜陋。故更撿釋。問：由入見道故，其北州中入長壽天中等，所有信等五根更不得起，即說信等五根亦通見斷，何故論中不說信等見

斷？其二十二根望如來說，其未知當知根既有有漏，亦通見斷已不？答：即下有解，若互相顯隨其所應者，此中意說非但七色根、命根等通見道中不生斷，其五受根、意根及信等五中亦通見道中不生斷。謂未得入見道已前，或生三惡趣北洲女人身等，於彼三惡趣等身中亦起苦憂等五受，及意亦起信等五根。今者既入見道已去，更不得起惡趣等身中所有信等五根，五受根、意等永不生也，故此中信等五根亦不生斷。今者皆云其信等、五受、意等，據實而言亦通見道不生斷。今者其七色根、命等即不與分別俱故，所以見道中是不生斷。其五受根、意雖亦是不生斷耶？今五受、意根既與分別煩惱俱生故，故五受、意根即在見道中是自性斷攝，不是不生斷。其信等善法雖亦是見道不生斷，今者信等五即攝在修道緣縛斷攝也。

疏謂前六及後六者，前六者，五受根、意根。五受根、意根為前門，明十四根通見、修、斷。已明，故云前也。後六者，謂信等五根及未知當知根，為信等三無漏。此八根即前十四根。已除八根，八根不通見、斷等，故云後六也。

疏無漏不引，論不說之者，論文但言憂能引無漏，論亦不云無漏引起憂，以無用故；論文亦不言憂與無漏俱起故；論文但言無漏引起苦根，亦不言苦與無漏俱起，亦不言苦能引喜、樂，則通無漏，名得與無漏俱起故。

疏不可說六中是命根乃至故不可也者，亦不可說言前六中或除意根，加命根以為第六故。命根通非斷，以佛身中有無漏命根故者，若爾，五色根亦應是非所斷，以佛身中亦有無漏五根，故知不可取命根為前六也。無學身有，故即佛也。不取二乘無學意說，無學身中有命根故。今者取五受及意根為前六者，約二乘無學、有學及十地菩薩，不約佛果位說也。

疏信等五乃至有修斷、無漏、不斷者，若信等五是有漏者，即是修道中緣、縛斷；若信等五通無漏者，即不斷。若未知當知根既通三位，若資粮、加行位，名未知當知根者，是有漏，即修斷也；若見道前十五心無漏法，名未知當知根，即是不斷也。

疏隨順彼者，即是彼故。解云：若有學身有諸苦、樂受等，則名為學；若無學身有苦、樂，即名無學。

疏憂、苦二根並是學，苦根亦無學者，若憂根，唯預流果、一來果有也；若不還果，若無學果，即無憂根，憂根離欲捨故。若苦根四果人身在欲界者，許皆有苦根。憂根麤重，離欲即捨；若苦根微細，離欲不捨。由如睡眠，如不還果。無學身在欲界，雖斷欲界染，亦得有睡眠；苦根亦然，故得有也。若初二果人身在欲界，迴心向大，至七地已來，有漏心亦許起憂根；若八地已去，常、無漏

相續，則若後二果人迴心向大，十地之中皆無憂根。若頓悟菩薩身在欲界，亦有微細根，或往色界，或生色界者，憂、苦二根皆無有也。

論或總分四，謂善、不善、有覆無記、無覆無記受者，此論文且總相說，不細分別，意明三受通善、不善、有覆等四性俱起。此初說中，即有三受中隨一受得，與四性俱即得也，不約一一受皆得具善等四性。樂受得與善性俱者，且如第三禪中樂受入善定等，即樂受得與善性俱。又如入二定，樂受亦得與善性俱。又如欲界中見佛等心生壽，樂受亦得與善性俱。樂受與不善性俱起者，嗔過順境，喜樂俱故，嗔是不善性，得與喜樂俱。又如先煞生等心生喜樂，及造邪行等受樂等，即樂受與不善性俱也。若身在下三禪中，起下三禪中煩惱時，即樂受與有覆無記俱。若尋常起樂受非善非惡，即受受與無覆無記性俱。喜受與善等四俱起者，准前樂受說。若捨受與善性俱者，謂入第四禪定中，乃至有頂定，皆是捨受與善性俱。捨受與不善性俱起者，即如人間造罪等也。捨受與有覆無記性俱者，即起四禪已上煩惱，乃至與有頂地已來，即捨受與有覆無記性俱起。捨受與無覆無記性俱起可知。若憂受，唯得與善惡二性俱起。若憂財色妻子等，即憂與不善性俱。若於無上法思慕愁戚，即憂與善性俱也。其憂苦受者，即如比丘行道精進被苦，即得與善性俱，即不得與有覆無覆二性俱。若苦受，得與不善性俱。若多造罪身疲苦，即若受與不善性俱。若不造善惡業，即如人作生活等，即苦受與無覆無記俱，其苦不得與覆性俱。然此論文中，唯許意地有喜樂憂捨四受隨相，其意中唯無苦受。若在下三禪中，即有意地樂，故意中亦有樂也。

論云有義，三受容各分四，乃至是無記故者，然此師即委細分別記三受，即一一受皆得與善等四性俱。若樂、喜、捨三各得與善性俱，如次前說。其苦若得與善性、不善性、無覆無記俱起，亦如前說。其苦受與有覆無記性俱起，即難知故。故今分別，若上界煩惱唯是有覆性，然無苦受也。故今分別云，若人、欲界天五識中既有苦受，其五識中既有俱生貪、癡、不發業者，即是有覆性，故知苦受得與有覆性俱。又如三惡趣中極苦處、意中憂受，唯有意識中苦、極苦處，既無分別煩惱是有覆性，故知苦受得與有覆性俱。此中意中具有五受，在下三禪意中即有樂受，若在地獄中即有苦受，受一一皆通善性、不善性、有覆性、無覆性也。

疏云五識皆通有此四性者，謂五識中即有善性、不善性、有覆性、無覆性。此論云有義三受各分四者，此師即委細說意。善性有三受者，如比丘明道精進疲苦等善，得與苦受俱；如新出定身然安善，得與樂受俱；及第三禪中樂善心，皆得與捨受俱。若不善耶行造罪

等不善，得有樂受俱；若造罪疲勞等不善，得與苦受俱。捨受皆通。若憂受既是善惡性，不得有有覆無記，故今論中分別也。委細如上說是也。
疏：嗔不善故，此中除之者，嗔是不善，得與憂俱，故今除之。
疏修道煩惱及身、邊二見，全是無記故者，修道煩惱一分不發業者，即是有覆無記攝。若身、邊二見分別起者，能發於業，即是不善；若俱生者，皆是有覆無記。問：此苦趣中意地者，得與幾煩惱、隨煩惱俱起？思之。
論、瑜伽論說若任運生一切煩惱乃至一切根相應者，言任運者，即是俱生煩惱。皆於三受現行可得者，意說俱生煩惱即得與苦、樂、捨三受俱起。若遍一切識身者，遍與一切根相應者，即說貪、嗔、癡遍六識故，故云若遍一切識身也。既貪、嗔、癡三遍六識故，若五識中貪、嗔、癡即與苦、樂、捨三受俱，若第六識中貪、嗔、癡即與喜五受俱。不遍一切識身者，謂俱生身邊見及慢唯在第六識中有，此慢身邊見唯與意地中三受俱。若地獄第六意識中無苦者，其身邊二見如何得與三受相應？不可說俱生身邊二見與憂俱起，憂唯善惡性，身邊是有覆性。若身邊不得與苦俱者，其論文意言身邊唯得與喜、捨二受，其身邊見即不與意地一切根相應。故知意識中者，苦得與身邊見相應也。然通六識，慢亦可然者，應言慢即不然，慢唯意識中有，疏中錯亦可字也。
疏：身邊二見及此相應者，俱生身邊二見及俱生時隣近憍慢、貪、癡等，除嗔，皆是有覆無記性。
疏依緣起經，欲界繫貪、信所伏，故有覆無記者，即諸修道禪師、行者、持戒人等，或時不覺，對境起慢、貪、癡等，不起身、語，尋即生慚、愧之所伏，故貪、癡皆不發，業不成不？答：即成有覆無記性。意識既是有覆無記，即引等流五識，亦成有覆無記。
疏如率爾等五心中，意是染、淨者，意識爾時但起有覆者，若第六識起染、淨時，五識率爾心，率爾心或是無覆無記性，即第六識與五識不同性。由如定中，意識是善，耳識率爾是無覆無記，即五識與意不同性。若餘時第六識中起染、淨心，染、淨心後若引起等流五識，五識即成善染性也。其五識即與第六識同性，謂意識是善，引生五識，五識亦善性；若意識不善，引生五識，五識亦是不善；若意識起生得善，引生五識，五識亦是生得善；若意識起聞所成、思所成等三慧等，引五識，五識亦是聞、思、修慧所成等；若意識無覆無記，引生五識，五識亦無覆無記。今既意識中有覆無記引生五識，五識亦成有覆無記性。
疏不可等流五識乃是不善、無覆攝者，不可意識是有覆無記，引生等流五識。五識是不善性，或是無覆無記性，故五識亦同意識，成

有覆無記性。
疏又非有覆意識，不引五識生故者，不可言意識起善，引五識亦善；意中不善，引五識亦成；不善意中無覆無記，引五識亦無覆無記。不可言意識是有覆無記，即不引五識成有覆無記性也。故知五識與意識同有覆無記性。問：此文既說五識皆與第六同者，何故前論文說六識一念得起三性，即五識與第六識不同？性如何通？答：有同，有不。同者，多也，亦無過。疏勇躍者，勇□者，跳義；躍者，
疏隨應皆樂者。若欲界五識中有樂，初禪眼、耳、身識有樂也。問：身在欲界地，初禪天眼、耳識中得有樂捨不？又問：身在上三禪眼、耳、身三識及尋、伺等，皆得有樂不？更問：
疏云未至地十一根有喜故者，初二未至有十二根，謂信等五、三無漏根、意根、捨根、喜根，即成十一根。問：何故未至定中唯言成就十一根，不言成就餘五色根及命根等耶？答：根本定中即有二種：一者、意，即得彼根本定；二者、生，即身生彼根本地中故。根本定即得者，成就五色根、色根、命根等。若未至地中唯得有定，不得身生未至定中故。未至定中唯成中一根，不得身生未至地中，故無五色根色。又大乘下三禪，若根本近分，皆通起捨受也。若薩婆多，一切未至定心皆是捨受故。若大乘，初禪未至定即樂初禪攝，乃至上地皆然。若成實論師是經部師宗，初禪未至即欲界攝，第二禪未至即初禪攝，乃至已上地皆然。大乘、小乘法等對云：初禪未至定能離欲界染上地斷下地染法。既汝初禪未至即欲界攝，如何欲界自地法能離欲界自地染？故知不是耶。初未至定中即有十一根。十一根者，謂信等五、三無漏根、意、喜、捨。若初禪、二禪根本地中即有十八根，謂五色根、信等五根、三無漏根、喜、樂、捨，即除三無漏根。若第三禪根本地中即有十七根，謂二十二根中唯除意、喜、男、女也，有餘十七根。若第三禪未至定中唯有八根，謂信等五及樂、捨、意。若第四禪根本地中即有十六，謂二十二根中除憂、苦、喜、樂、男、女以外，有餘十六。若第四禪未至定中即有七，謂信等五及意捨。若空處未至定中亦唯有七，謂信等五及意捨。識處未至定中亦唯有七，謂信等五及意捨。乃至非想地未至定亦然，唯有七根。若空處、識處、無所有處，此三地中根本定中唯有十一根，謂信等五及命、意、捨根，及三無漏根。若非想地中唯有八根，謂信等五、意、命、捨。次為非想地中無漏根闇劣故，不說有無漏根也。若兼說無漏者，其非想地中唯有已知根、具知根，即無未知、當知根。若兼說二無漏根，其非想地中即有十根也。

疏但適意識及身處少分，乃至不遍悅故者，若欲界婬欲樂及第三禪樂，一切身、心一一毛孔皆遍有樂，遍五根故。若初、二未至根為前定，俱身處少分有樂，不遍五根；心中有喜，不名樂也。近於根本定，故名為近分也。如近村邊，名近村也。
疏：根本、近分俱有離生喜、樂。離生喜、樂者，離生却欲界煩惱雜染法生故，得初禪定名為喜、樂。問：未至定能離下地染，其未至定得名為離生喜、樂；其根本定不能離下地染，如何名離生喜、樂？答：由未至定引起根本定，所以根本定亦名離生喜、樂。若小乘中說：一切未至定中唯是捨受，無喜、樂受故。故受生命終，皆依未至定中受生命終。小乘解：離生喜、樂別也。然未至定能離欲界惡不善法，即未至定名為離生也；其未至定中即不得名喜、樂也。由未至定離惡不善法生故，即說引生禪初根本定中；根本定中喜、樂，即根本定名為喜、樂，不得名離生也。今者大乘即同小乘中解：離生喜、樂也。問：若如小乘，未至定中無喜、樂，可許未至定名為離生，根本定名為喜、樂。即如前顯揚論中：若根本定，若未至定中，皆言有離生喜、樂者，如何通初禪根本定得名離生喜、樂？唯由初未至定能離下欲染，其實唯由初未至定能離下地染，如何初禪根本得名離生喜、樂？若言由未至先離生故，引起根本定，根本定唯名喜、樂，即離與喜、樂名別者，如何顯揚論說：若未至，若未至，若根本定，皆有離生喜、樂？言故乃至定生喜、樂，離喜、妙樂等者，皆唯此問。更問法師：
疏云五根雖無適悅，何不名樂者，此中問亦二，即初、未至定。五根既無適悅，何不名樂？
疏初、問離未至，亦有喜、樂者，彼論有三門明義：初門離生喜、樂，第二門明定生喜、樂，第三門離喜、樂。即彼第二門中說離生喜、樂，故言初門。
疏：少故不說相，未明前故者。然初、二未至，雖有樂少，故不說也。
疏下文以此例解地獄有憂之義，乃至以迫心施，亦得名苦者，然初、未至定中雖五根有樂，受想中有喜受，為初、未至定中以悅根少，初、二未至中不得名樂，以悅心強故。初、未至定中雖有樂，而但名喜，不名為樂。然地獄中但名為地獄中，通心劣故。所以雖有憂受，不得名憂，但名為苦也。
論：異熟、無間者。異熟者，即是第八識初受生已也。無間者，其第八識初受生王，至第二念更無間隔，即苦、憂相續，故名相續也。
疏彼五趣辨是異熟、非異熟文者，後瑜伽論約五趣中幾是熟、幾非異熟分別門也。

疏以苦重故，不善業類乃至總相續故，趣體故者，此師意說：若地獄中不善業重，唯招得苦受、憂受，不得起六識中捨受，捨受是寂靜故。若餘鬼、畜生，雖受處不善業輕，則許招根名。此約六識可然，不同第八識雖是捨受亦許。豈不善業招？以是相續、是趣體故。

疏人、天中逼迫輕者，若六欲天亦許有憂、飢苦、害苦，唯除第六他化自在天中魔王，則無苦受，以是欲界中最是上品善業招故。

疏：若唯苦受地獄相似者，若鬼畜二處苦憂處，此苦與地獄中苦相似，亦名為苦也。

疏若雜受處容有喜、樂者，鬼、畜雜受處亦許有喜、樂。如迦栴延與屠兒夜中受八戒，自作業，後夜則受樂，自日受苦等。此等文皆是化相續讚歎八戒功德。所以古者，若若實造惡業，則令地獄中長時受；既持八戒，則令長時在人、天中受樂。豈持戒功德於地獄中雜受也？故知是化。

疏問：無分別煩惱者，此中問意既言地獄受苦尤重，即無分別憂，故憂由分別，方得生。既言無分別憂，在地獄中應無分別煩惱耶？

疏豈以第三定有樂，無分別，亦無見道等耶者，如第三禪樂中極樂至三禪受樂，無分別，亦許有分別煩惱；地獄之中是極苦受苦，受苦尤重，無分別，何妨亦有煩惱？故知地獄中亦有分別惑。此文且變質。汝不可言人等中有分別憂故，即言人中有見道煩惱；其地獄中無分別憂故，即令地獄中無分別見道惑；亦不由有分別憂故，即令地獄中無分別見道惑；亦不由有分別憂處即有見道惑，無分別憂處即言無見道惑。汝若言地獄中無分別憂故，即無別見道中，或者亦應第三禪中無分別喜，故第三禪亦名無分別，其第三禪中亦應無分別見道惑。故汝不應作如此難言：有分別見道惑不由若聞惡事，即加行，心中有憂，而起分別。地獄中若既重苦，無分別耶？

疏又彼此無分別煩惱亦無妨者，第三、禪樂極重，有容預得起橫思度分別煩惱。其十六地獄令及餘純苦鬼、畜趣一分之中極重，無容預故，不得橫思計度，不得起分別煩惱。故地獄令鬼、畜一分由無分別煩惱，苦極重故，不能造報業。若許地獄中得造總報業者，即地獄中重造總報業，即地獄中無有出地獄時也。然此唯識論中即約地獄中罪人無分別故，苦尤重故，不能造總報業。然瑜伽論中說：在地獄中罪人無分別故，苦尤重故，不能造總報業。然瑜伽論中說：在地獄中罪人由閻羅王勸諫罪人，罪人不造總報業。如瑜伽論中：二十成劫滿已，至住劫時，即令一人作閻羅王。次復即有眾罪人生地獄中，即有牛頭獄率來至罪人所，欲苦罪人。罪人不伏，打捧。其罪人遂共牛頭獄率相諍擊，力不伏，受罪。時是閻羅王即至罪人所，語罪人言：住！汝起此是何處？罪人若此是地獄，又問：

汝知前身何處來？由造何業而來生此？其罪人即自知前身人道中來，由人中造煞生命等十惡業道而來生此處，具報於王。王言：汝既自造業，即是自作還自受，何故更拒張牛頭等耶？汝若將心受罪，即有盡期，何時得出？汝更若化諍起嗔造業故，時無有出。罪人被王勸，王更不拒張，即任所四計也。今者合取處，其地獄中罪人，一即由無分別故，苦尤重故；二由有勸諫故。由此二緣故，罪人不造總報業也。若餘鬼畜雜受輕處，亦有分別煩惱能造總報業也。此中有難云：苦中極苦故，地獄即無分別憂，以無憂故無見惑。樂中極樂故，三禪即無分別喜，以無喜故亦尚無見惑。三禪最極樂，以無分別喜故有見惑。地獄極苦處，以無分別憂故有見惑。答曰：地獄憂迫苦極重無容預，無容預故無見惑。三禪極樂，地獄樂許容預，容預故有見惑。瑜伽論說：若通一切識身者，乃至意地一切根相應者，若人中地獄中五識貪癡等有覆無記者，皆三受俱。其理可然。若第六識身邊二見在地獄中有覆無記性云得者，若受俱可，許皆三受。若人天第六識中身邊二見等有覆無記性者，與樂捨受俱可。然人天第八應識無苦，如何言皆三受相應？皆義不成也。今約多分，且說皆言，極難解也。

疏五十七說一根善，以三性為境。二十二根中又非餘法故者，二十二根中唯憂一根，唯是善、不善性，不通無記故。憂緣善等三性為種，唯意根是善、不善，非餘根唯通不善法故。

疏除三所餘者，除三者，若即樂、喜、捨根，謂六識中容，故地獄中定不成就現行也。若初禪師，即樂、喜、捨根，謂六識中。若後師護法菩薩，除三者，即是樂、喜、憂根。此三，地獄中定不成現行也。有說：除三者，是三無漏根，現行定不成就也。

疏一向苦，鬼、畜亦爾者，若瑜伽論文，即言：一向，鬼、畜亦爾。若唯識論文中純苦，鬼界、傍生亦爾。兩文別也。

疏若雜受處，後三種現亦成就者，若鬼、畜輕受，或初師樂、喜、容、捨，亦得成就；前、後師樂、喜、憂，亦成就。

疏信等五，男、女二根或現不成，斷善、不斷善有一、二故者，若不斷善根人，雖在大地獄中受苦，時時生厭苦心求快樂，有信等五得現行故。則如論文：願我何時當捨此命，乃至令我受樂故。故知起信等五根，如人厭苦求樂處故。若斷善根者，則不得起信等五根也。若八寒、八熱地獄中，皆無男、女二根。故下文言：非於無間大地獄中可有希望婬欲事。故論文中且舉極苦處無男、女根據實，而言餘等活等中亦無男、女根據實。若餘鬼、畜趣中，亦得成就男、女二根。互有、無者，若成男根，不成女根；若成女根，不成男根。故云互有、無也。

疏苦根入不定中者。前師云：五識中有苦故。五識中苦，如在地獄，或有悶絕位、死生位，則無苦根；若餘受時，則有苦根。故言入不定中也。
疏不爾，餘三即無故者，此前師云：如在地獄中，五識中常有苦，意識常有憂、喜、樂，定不成。若不約容捨三不成中為第三者，即三法中唯有喜、樂二法不成，即無第三，捨受不成故也。
疏若有言喜、樂更取一形者，以無形乃至亦無二形故者，此前師立理云：若不取容、捨不成中為第三不成者，或取一男形，或取一女形，以為第三不成中者，以惡趣中一身者之上不許有成就男、女二形故者，後師曰：豈鬼、畜生亦無二形也？然鬼、畜生亦有成就男、女二形故者，若信等五根、男、女二根及苦根，皆入不定中，或不不成故。
疏不苦樂受為純苦暎奪，略而不論者，前師雖一分鬼、畜，時時亦有不苦不樂中容捨，為純苦暎奪故，所以不得名捨。如第三禪，於中亦有捨受，為輕示故，唯名為樂；雖鬼、畜有不苦不樂受，為純苦故，唯名為苦也。此論文中，若前師即是安，後師即是護法。
疏如彼六識，有時無故，不成意根者，難前師言：汝何故能依容受即言無，所依六識即言有？此所依六識如彼能依容受，亦應非有。
疏：前師言：彼即生死位，更不別有。解云：如悶絕位，即生死位攝，更不別有。
疏若以身等識定相續，乃至意識間斷，五識相續者，前師本意憂根為第八，今既難憂間斷已，轉計憂苦根為第八，以身等五識常相續故。若爾，取苦為第八者，五識有苦，五識應常相續；意識中有憂根，憂根既不成，意應間斷。
疏：問：化生，如瑜伽論第二或有具諸根者，此中而意：化生有情，諸根頓具，則有男、女根故。地獄既是化生，何故無男、女根故？
疏五根之，皆受苦故者，若觸苦，即身識得；若苦受，五根皆有故。
疏：小地獄中有然等活等。地獄中即無男、女根，即無婬欲事，而起婬、貪。若大地獄中亦無婬、貪。若准正法念經，即大地獄中亦有貪欲，心有婬事。言或見依附者，識等若相觸著，即身磨滅故。問：何故經中說男抱銅柱女鐵牀？又如何說彼地獄中而有情欲？若有男、女根，可許地獄中而現情欲；若無男、女根，如何起情欲？又若以為緣，令其苦受，須彼一形，乃至令多為彼受苦緣者，又若地獄或得一男形，或將女形等以為受苦緣者，應地獄中一一有情身上皆須成就二形，今多受苦故；或應一令有情身上有百千个男、女形，以多為彼受苦緣

疏彼論隨小乘中薩婆多等說者，然此疏中有三解：初解依小乘，後兩解依大乘。此即第一解依小乘說也。若小乘薩婆多等，大、小地獄無異熟無記樂純苦處，於中亦許有等流樂。等流樂者，即是威儀、工巧心中樂，或善、惡心中樂，名等流樂。若異熟樂者，即異熟無記性樂受。若法師解：解地獄中有苦，故名之為樂，實無樂。如人右膊重安左膊，亦名為樂，於中實無樂也。異熟非等流樂者，即大乘中有二解：第一解云：即約餘雜受處有等流樂，而無異熟樂，非地獄；地獄中亦無異熟樂，故地獄純受苦處。又第二解：其地獄中無異熟，許有等流樂。

疏此名純苦，一切皆無者，此疏文即却牒取大乘中第一解。大乘中說地獄中即無等流樂，無異熟樂故；說地獄名即無等流樂，無異熟樂故；說地獄名純苦處故。

疏：或隨小乘薩婆多等，現在意識嗔重俱故者。若薩婆多宗計，貪者喜樂俱，嗔者憂苦俱。

疏瑜伽論五十九說彼五十八乃至依麤相故現者，彼論亦言：貪者，喜、樂俱；嗔與憂、苦俱。亦隨小乘說麤相說。若細分別，貪與憂、苦俱，嗔與喜、樂俱，即論下文貪遇違緣，憂、苦俱；嗔遇順境，喜、樂俱故。

疏云：答：假相故名貪食者，若地獄中識食增，若鬼中思食增，若畜生中觸食增。

疏大眾部諸識並生，諸識並生，苦、憂相續者，此部六識並生，五識有苦，意識有憂，故云苦、憂相續也。

疏或依上座部計，乃至隨說者，彼部計九心中有分識，名異熟識。故此論云：異熟無間，乃至引發心、尋求心等起時，即是五識，或與憂、苦相續。

疏謂經部尋、伺唯在意識者，然經部尋、伺唯在意識。所以者，尋、伺、憂俱。若薩婆多計尋、伺在五識，所以初禪已上有五識故。若意識中尋、伺有起、不起時。

疏或依彌沙塞部，計彼亦有異熟意識，意識生故者，彌沙塞者，此云化地部也。彼有意識，名異熟果。意識者，憂俱問彼六十六諸趣之中，乃至故今應解。此中問意：何故瑜伽說餘六欲天趣及人趣等有憂、苦等？即憂、苦是實，而不隨他小乘語。既瑜伽等說地獄中有憂等，即言隨他小乘語說地獄中有憂耶？

疏：有亦何爽者。初、二近分，雖有樂受，小故不說，但名為喜也。說地獄中腑藏間風者。即熱地獄中凉風至，或從毛孔中入腑藏間，或從口中入，即外風入內身，以在腑藏而為段食也。然小乘說罪人契、鐵丸等，初入腹時，亦名段食。若起增菩薩，初地即入，變易生死。生色界者，亦無憂根。

疏：謂有報者，除憂，餘四受皆通報也。
疏何地斷等，可初禪斷憂，二禪斷苦，第三禪斷喜，第四禪斷樂。定中通喜、樂受，率爾耳識但捨受故者，然第六識入下三禪定。其第六識者，即憂、喜、樂受，亦得起率爾耳識捨受。故知前文亦得異受俱起也。此中果位，謂成佛時或轉得無漏，初地即得者，此疏中有二種果：一者、究竟果果，謂得成佛無漏；二者、不究竟果，即得初地無漏。正得七、六，不正通五。
疏非斷漏，故名無漏者，若喜、樂受，即通無漏，能斷漏故。其喜、樂、無漏聖道，俱能斷，名無漏；苦根不能斷漏，故但無漏引，故名無漏也。
疏：答：有即如淚，淚下如雨，即有定眼依處，非實有根，故知有也。解云：故知無色界中淚下非實是眼根，但有所依之色為例。故知無色界有佛無漏五
疏如無色界見道，傍明有種，非彼現行者，如下第七卷論中說。已上亦說也。
疏色界上三定有無漏五識，以此為例者，且如鼻、舌二識，唯有欲界繫；眼、耳、身三識，欲界初禪繫。其色五根即五地繫，即有漏五識二地繫；上三禪無有漏五識，其無漏五識即通五地有。今者有漏五根唯五地繫，無色界雖無有漏五根，何妨無漏五根通六地有？
疏若爾，何故第七、八無漏唯捨相應耶者，此中間意：前六識通下三靜慮有，即與喜、樂相應；無漏七、八識亦通下三禪有，亦意喜、樂、捨受相應耶者，
疏以彼邊際功德勝故者，一地中最為勝故，四禪之中即第四禪最為上勝。然第四禪中有上、下品，是最上品故，即是是地中最上品。最上名為邊際，有其六種：一者、義無礙解，二者、法無礙解，三者、樂說無礙。入第四禪邊際定，方得此三種無礙解、詞無礙解、詞無礙解。以是聲故，即初禪繫。四者、無淨三昧，有阿羅漢最是人中上福田，前三果人不及此故。此阿羅漢欲入城乞食時，前加行中先作是念：一切眾生入於地獄，皆由煩惱為因故。我今既是阿羅漢人中最上福田，有人供養我者，必得聖道，或得值遇諸佛，或得生天。若於我身起煩惱，落惡道，故我今以無淨行。若有人嫌我立，即坐；嫌坐，即行；嫌我行，即坐等。作是思惟已，即入第四禪上品邊際定無淨三昧。五者、佛知如何。若欲知一切人心等，即入第四禪上品邊際定，方始能知也。六者、延壽法，如阿羅漢命將終，即心作是念：我若久住於佛法中，有大利益者。遂即捨衣、鉢，入僧，入第四禪上品邊際定，亦能延命故。所以第四禪上品定為邊際定故，故功德勝故。

疏：大悲、天住等，並多依第四住：一者、天住，即是色界天。色界，皆名天住；與諸天住，名為天住。天住之中，佛多依第四定故。二者、梵住，即修慈、悲、喜、捨四無量心，故後得生初禪第三天，作大梵王。梵天中住，故名為梵住。一界唯一梵王。若下品修者，得生梵眾天；若中品明者，得生梵補天；若上品明者，得生大梵王。梵住之中，佛多住大悲心，拔苦與樂。三者、佛住，即一百三十不苦法。佛住之中多住十力，為降天、魔故。四者、聖住，即空、無願解脫，皆通三乘得。然聖住中，佛多住空三昧，為入空三昧，故能對治煩惱魔；餘無作、無相、無願不能對治煩惱，故所以不住。此上四住，皆約自受用佛身作也，不約化身故。

疏如不變香，香因闕故者，由如色界之中無段食故，無香、味種故，又無能感香、味業故，即闕香、味因故，即色界中不能變香、味。既無所緣之境，其能緣之識亦無，又無鼻、舌識種子。

疏不然，小乘不變香、味，乃至鼻、舌識亦有者，此疏文中不然已下，即是答也。然小乘教不許色界有香、味，又許有廣慧聲聞故。然大乘即許波羅蜜多菩薩、廣慧聲聞，色界之中能變五塵等故。又無色變境，唯名定、果，不得名通果，定、慧不約故。

疏以上無三識無漏，應言有者，此中難意：有上三禪，無有漏眼、耳、身三識；無漏三識，上三禪應言有。

疏上地五識本來無無彼種類如何有者，上三靜慮，五識本來無，所以上三靜慮不許有五識，五識許在初禪有故。疏：此中三解，任情取之。然疏文中之問，八地皆有，乃至彼現行，即是第一解也。或唯第四定有第七、八識，乃至無彼種類如何有，即是第二解也。又四靜慮乃至如七、八識，即是第三解。其第四解，即是第三解中子段分出也。然和上又解云：第四解即是第二解，第二解中子段分出。然第一解，八識通有八地，有在難也。言餘地有種而不起者，與無何別？若四靜慮中皆有五根者，四禪除無想天，有十七天，豈一佛身有十七具五根？又若發識，未知依何地五根而發於識？又第二解，七、八則在第四禪，第六識即許通八地有，其五識即許在初禪地，豈在佛果？能變之識在上地，所變五根在初禪。又下地五識，上地本識一切時起，隨有身在下地，起上天眼，天眼有不起時故。又未知初禪五識為是借識力？為是起通力？未知起何識？又十地因中，平等性智、妙觀察智，初禪乃至有頂。若佛果位，平等性智不隨妙觀察智也。又第三解中，若八識皆依第四禪者，如下俱舍論文，八地已上菩薩生第四禪，仍起初禪尋、伺，後得智中為也。說法必假尋、伺，即許上地起下地，豈佛不及菩薩等？若第六識唯依第四禪者，准下論文，妙觀察成所作智，時時同斷，入滅定盡，唯許大圓鏡智、平等性智相續故。故知第六亦入有頂地滅盡定，又

越等至不成也。今助解云：本識、第七識、五識、五根常依第四禪解也。然極難解。此中三解，任情取捨者，如遇意者，疏中言問八地乃至非彼現行為第一解，又從或第四定乃至以殊勝故為第二解，疏中言又四靜慮皆有五識等，文但重攝第二解，而無別解。又從又解唯第四定有，如七、八識即是第三解。

疏無漏八識應束為義，幾師所說者，此疏中三解，皆是疏主解釋，應言：有無漏八識，通八地有。有義，七、八識在第四禪，五識在初禪；有義，八識總依第四也。又般若經云：如來有肉眼。肉眼見，障內色；若天眼見，障外色。不見障內，可須肉眼；天眼內、外俱見，何須肉眼？又經云：小須彌山、大須彌山、小鐵圍山、大鐵圍山。即一四天下有一小須彌山，一三千世界有一大須彌山。招法師難。疏主！且如四天下有一小須彌山，須彌山即有小四天王、小三十三天，乃至初禪天等。既言一三千世界有一大須彌山，亦應山上有大四天王住，亦應有大三十三天住，亦應大梵兜率陀天。法師數日不答，己後解云：大須彌山唯莊嚴世界，亦不安置諸天也。復是傍義也。見傍明種，非彼現行。其見道傍，如下第七卷論中說。梵云振旦國，此方云漢國，即西人喚此間漢國以為根旦國。梵摩訶至那國，此云大唐國，即西國喚此大唐國以為摩訶至那國。

成唯識論疏抄第九卷末

成唯識論疏抄第十之本

北京　靈泰法師　撰

釋四種無明通三界處，明八萬四千心行，明有二世益方明為善，益一世非名為善，明五識能引起四無記，明得滅定人數多少，明他心智所緣半下，明六十二見中明十四不可記事。
疏云總勸教興者，即是論中今應廣顯彼者差別相是也。總勸餘人智，我釋遍行別境等義，教令生信，故唯識教得興建也。
疏云心所與心為一為異者，至下論文如是六位與心為一為異文。
疏云初薩多等問，但五遍行者至下，論文如是六為與心為一，為異文。
疏云初薩婆多等問，但五遍行者，然薩婆多五遍行、五別境、十法，名遍行心起，別有今大乘。今謂五遍行，故今為問。
疏云經部師等問有實五以為遍行者，然經部師唯識受想思是三是遍行，心起則有也。然觸作意雖是遍行，然是假有。今大乘五乘五遍行皆是實有，故今問假實，亦不極問遍義也。
疏云瑜伽五十六卷乃至起盡經者，瑜伽論中亦引此阿含經而明觸也，前第三卷中亦引起盡經中證成觸也。
疏云與受、想、思三法為依，舉蘊勝者，受、想、思是三蘊攝。今觸與受、想、思依者，觸與三蘊為依勝故。
疏云即象隨經者，此經明如等象跡，知象知處，因以世名。
疏云：四、無觸蘊恒和合等。勝云：即色、受、想、行蘊恒和合故。
論云：若於此作意，即於此了別。即於此作意者，此者，此境也。此文意說心王與作意常相隨起。若於此作意，即於此了別者，若作意依此境時，同時則有心王，共依之即是有心，作意亦共，心王緣之故，即有作意也。
疏云五十五所引是續，餘是論故者，然瑜伽五十五及此唯識論，此引經文證道行義者，與自唯餘明遍行義，唯引餘瑜伽、顯揚論論中文證遍行義，不引經證。
論云作意心令趣自境者，若正緣此境時，即名他境也。論文無心起時無隨一。
論彼定生觸，必由觸有者，彼定生觸者，說有三和合，故能生觸。必由有故者，即是由有觸故，方有三相也。然此論文即同前第三論文，觸依彼生，令彼知合。此之彼定生觸，即同前觸依彼生。必由觸有者，即同前令彼和合。論云無心起時，即一隨故者，無如是心起時，三受之中不具一受者，或與一苦受俱，或樂受俱，或與捨受

俱，為受中通三受，不得並生，已相違故，亦心起但隨得起一个受也。其思中亦云隨一者，其思亦能作善、不善、無記業，既遍三三性，故一心起時，唯得起一个善性等，其三性不得並生，故言無隨一也。問：其五遍行者，若明思、受文中得，即言無隨一，故餘觸作意相，即不云隨一。答：然中即有三類，亦應言隨一也。然觸半即有可意觸、不可意觸俱相違觸，觸中文略，不說處理，亦合有之，與與受、思同也。若作意唯能言，唯能取境，自分齊相，處無多種，所以文中明相、作意等，不言隨一。其受、想、思等皆有三種，所以文中言隨一也。其觸既有三種，一心起之時，亦隨一一个觸也。

疏云：非非青者，即說。意說是青，不是餘黃也。

疏云：所緣及處者，即是總標境也。及處者，即是取境分齊之處也。或依一處、二處為境，乃至或時緣十二處、十八界等為境，思令心取正因等相。此文造作善等者，因者，即是三性，心、心取也；相者，即是所緣境相。此文意說，即是由過不善境相故，即令心、心所起不善心有。如論中云：不善起由有三緣：一、貪等隨眠未永斷故，二、順煩惱境現在前故，三、不正思、眠、修正現起故。亦過善境相，即起善心因。善心起時，亦具三緣：一、善種未被損故，二、順善心、境現在前故，三、正思、修現前起故。由此義故，善心、心所過無記境，即起無記所。無記所起亦具二依，緣無記種子未彼損，順無記境在前故，半之心正現起故。

疏云：下文說欲能起正懃，前解為勝者，即前解勤能，云信為能依，欲為釋精進依也。

疏云說漏、無漏可假之事，乃至實可攸法者，據實言之，滅諦、道諦是可攸法，苦、集諦道可厭法，即是善、欲也。今此中正義，若於惡、無記三性法等所樂者，皆名可攸法。此欲、道二性亦不約滅，是無漏名可攸法也。

疏云：若自內身可厭不合，及后識離位，乃至非可厭事者，此法者，可厭事必有可攸事，於可攸等上而生欲故。如於內身上生厭時，必於外境上生可攸故。於內身上可厭事即無欲，於外境可攸事即有欲。或於外境生可厭，即於內身生可攸亦然。問：此師若外境生厭，即於內身生攸，豈一心之中欣厭俱起？而問：思之。可厭之即通六識，或唯六者，即如三道作攸厭觀時，其攸厭觀不得並即作。若正作厭，欲界為苦麤鄣時，道、無間道即不能作攸觀。若作攸，上為靜妙離時，即是解脫道。又攸時，謂欲俱無，嗔一分為體。若厭，為慧俱無，貪一分為體。然准大乘，厭離應作四句分別。有厭非離，謂緣苦集諦，前加行道深厭苦集故，所以有其加行，是不能斷煩惱，名為離。有離而不厭，謂緣滅道諦，無間解脫

道為能斷煩惱，故名之為離。其滅道雖是可攸，故名之為非厭。有亦厭亦離，苦集諦，無間解脫道中謂苦集諦是可厭，故名厭；能斷煩惱，故名厭。有非厭離，謂苦滅道諦，加行道諦謂滅道，是可攸非厭，不能斷煩惱，非唯
疏云雖七識，或唯第六有此欲故者，若第七識有欲者，即明第七識前三師中不正義，第四師第七識中無欲。
疏云：七、八二識全及六識異熟心等一分，但隨境勢力任運緣者，若第七識，即隨自緣生力緣境；若第八識及六識一分異熟心者，即隨善其因勢力任運緣境也。唯前六識，或唯第六者，問此三師。
問：說何故於欲、於識寬狹三處不同，有何所也？謂前第一師即可厭之處，即通六識；或唯第六，其中容境，八識俱俱通。其第二師即云：唯前七識或第六，有此欲故，乃至[士/巾]希望故。第三師云：唯前六識，識或唯六。思之，可知有正、不正。
疏云乃至末云解脫堅固，究竟涅槃者，順正理師說：於不善法等起於欲，乃至於人、天善法之上起於欲，乃至於涅槃上亦起於欲。知欲是遍行也。解脫堅固者，若世間同狀，或後時還起，名不堅；若無漏聖道斷煩惱已，永不生故，名之為堅。由此又知入初道由善法欲者。問：故諸經、論中皆明如是我聞處，皆言信為入法之初首；信為欲依，此處即言即欲為入法之初首。答：若為緣初，凡解經事法之法，即信為初首；今者法相推求，即欲為初首。各據一義，亦不相違。
疏云乃至出離為後邊者，斷煩惱盡，名之為出離，即涅槃是生死之後邊故。或出離者，即是涅槃之異名。
疏云一一三世對辨，可知者，然前解欲三師中，若前二師既欲緣可攸境，其欲唯緣未來，不緣過去；若第三師欲緣於三世也，以欲能緣攸厭境故。論云：勝解者，如人於善等三性法而生疑，不決定故，不名為勝。後時解此三性，法師即言或解是也。以解心勝極心，故言勝解也。勝解通三性也，法師即言或解是也。若別約勝者，即於菩提、涅槃法而生，即可名之為勝解，不即生死法。此前約勝解，唯是善性。
疏云由經部理即證等力者，即外外道教名邪教，外道所說道理名邪理，外道所生得四禪定名邪證。
疏云：即染心中少分無也。若染心中有疑，即無勝解故；若善、無記中於事未決，亦無勝解。
疏云即薩婆多意師諸對法意計者，即薩婆多師所計對法論，此中正破薩婆多故。
疏云：若已餘經有法此亦有，乃至上地亦應有者，難曰：詳勝有處解，許無勝解之處，亦言有勝解者，亦應許欲界及初禪有尋伺，上

地無處亦應有尋伺耶？
疏云：故心法迹，念是定固者，無貪、無嗔是戒因，念是定因，正定是因。迹者，因義。問：貪、嗔、癡三是不善根，今至此三根立善根，何故唯立無貪、無嗔以為我戒迹？此二能鄣戒故。又癡遍染心，故不能障戒。
疏云：或有已受彼體，乃至他界緣使等者，已受彼體者，即是五塵等，凡夫曾 緣五塵體故。或未得體者，如滅道諦，凡夫曾 未得故。染汙心等者，即如邪見人曾 未得無漏滅道證，但聞說諸佛聖者滅道之名，初聞滅道之名，心上遂變起滅道之相分行緣，滅諦作不生不滅擇滅無為之行解。若道諦亦變作有為無漏之時行解之，至後時分滅道諦時，又作不生不滅之相分行緣，則名緣彼滅道之類也。以是無漏滅道，遂緣不著，但言緣彼類。緣見心上所見相分，皆是有漏。今初，疎所緣緣本真說，所以緣無漏損滅道體。各緣自心上親相分者，即緣有漏及他心智，緣他地法，皆悉不成，皆緣自心一親相分。今初，邪見緣無漏，他心智緣他地法，皆約疎所緣緣本質說，所以成。乃至緣他地法，亦名緣彼類故。若薩婆多，有漏心緣無漏道，不成緣，緣性不同，隨順故。由如金堅而不受麤，煩惱毒勢不得入中。若有漏心緣有漏法時，性、相隨煩惱毒集入中，而成有漏。所以佛身、二乘、無學心是有漏煩惱緣，故毒氣入而成有漏。然此彼文解緣體、緣類，有其四釋，亦不約親相分解緣體類。若初親分者，即邪見，以初無漏反緣他地法等相分，皆名親取故。故今者但初疏緣以解之。此文即是第一、約有漏、無漏、已受、樂受解緣體類。若念如現量、非量心中曾 緣五塵等，五塵等皆是□受得，即名緣體。若凡夫曾 未得無漏法故，即如邪見緣無漏滅道諦時，即名緣類，不名緣體。又解四：初、有漏中已受法名緣體，即落入過去法；若未受法名緣類，即名未來。即近取、親近取名緣，乃至他緣、界緣。既者，此第二解，即初[迟-匕+(二*丨　*丨　*二)]近解體類者，念緣自地之法，即名緣體，以自地故；若念緣他界、他地之法，即名緣類，以別地故，緣之不著也。使者，即是新經論中隨眠是也。若舊經論中說煩惱名為使，若煩惱惡法，思如曹主；若無記法，由如故奴。即煩惱他善、不善、無記之法，所以成有漏，無堪任性故。舊經中云：謂貪使所使、嗔財所使、癡所使等。然唐三藏見此使已，即難言：但如即若使故時，豈可即若之氣而入奴體中？煩惱使善、無記法，其煩惱入善法等體中。由此義故，唐三藏翻新經論中言隨眠。大乘中解隨眠為隨逐有情眠等，小乘亦解隨眠。如俱舍抄解，即煩惱緣有漏善、無記法體中，遂又無堪任性等，故隨眠名緣舊使。又解云：遠近者，若有人今生中所得法不妄故，即名緣體；若多生忘却之法，後時憶念得者，即名類也。後得

智緣有為無漏，乃至亦名彼類者，第三、即約後得智名緣體若類。若後得智緣有為無漏，名緣彼，以相攝故；若後得智緣真如等，即名緣類，不親取故；若後得智緣道諦，名緣彼體，因是有為故。若後得智緣真如名緣彼類，以是有為無為別故、實相緣真如故、不親證故。第四即約根本後得智解緣體類。若根本智緣真如得體，後得智緣真如得類。然初念後得智緣真如時亦緣體，以親得故亦名緣類，如行道真如類故。前加行位為問真如名，即作真如觀。即此無分別初一念緣真如時，此約一念真如，即是前加行位曹聞真如名我之類故，名緣彼類故，亦有是曾 聞名我之體故。若第二第三念已去，亦應名緣體及類。謂第二念無分別智親證真如名緣彼體，即此真如初念我真如之類亦應名類。乃至中地及佛無分別智證真皆有體類，親得體故名體，即此真如之類名類。若類如涅槃等全不起念者，如餘俗人曾 未聞涅槃名故，即不能起念念涅槃也。若學佛法者曾 聞涅槃之名，即於涅槃亦起於念。如自證分為後憶因者，唯唯識論上下有三處說：初第一卷後心心所法熏習力故能為憶念因，二即如立自證能為後時憶念同，三即如此中論又相能憶念因。然第三取想為憶念因者，即大小乘同皆好。問：下文解心等取境已熏功能在本識中，無為後時念因數習力故，得有如是憶識等事，論文何別？答：相似也。許前有體之上更立用者，此文意說前念有自證體故已分為用，其後念見分用能憶善念體。

疏云：即是後起癡心故者，即染定後起癡心故。即如定後起癡心故者，即如人生得上地定起，從定心出已，亦得起癡。即如從淨定無間引生朱定也、朱定也、味定，同時有癡心。亦如欲界繫蹔時散心，從定出，亦得起癡心。

疏云有漏智生，能知所緣得出相者，然二來人在有漏定中，則能智不能知朱；若出定已，即知失不知得。若菩薩在無漏定中，即双能知得失也。

疏云：彼返質云：若無於定心位，乃至無心自求染者，彼小乘難云：無定心時，得住一境者，亦應受味時，心須成染；無貪之時，心不得成染。故知無定合時，心別得任於一境也。

疏云：此令不然。專注所緣乃至豈假定今者，此大乘勑意，心若多念，依專注所緣，則由定也。若一念之心住境，亦不由有定為之法生，已有法爾一念住故。

疏云不可以貪等而無不成染者，此文到不應云不以貪等而得成染。

疏云：念專等法，雖體是思，非即故心者，經部師唯受、想、思三是實，是蘊恒故。若念、慧、貪、嗔等時，是思上假立。

疏云：非一切愚皆以邪見者增上者，若愚而亦味，即無慧也。若但有愚而不味者，即有慧也。如邪見人，雖愚而不味也。

疏云：發地亦無，俱我所小者，此論皆是薩婆多宗也。
疏云此安慧義而方共責者，婆羅門師傳：西方責安慧，或時起一於所樂，唯起於欲，乃至境不決定，故無勝解者。此文中若言境雖不定，亦得起者，而初所樂所以不起勝解者，即違下文。下文云：貪與癡不得並起，於境不決，無染著故。以本論言慧之境故者，然唯識說即依六經、十一論而造唯識論，故彼六經、十一論皆是本經、本論也。然定為所觀境者，即從前聞、思、修慧已吉其名也。
疏云：但注所依繫心眉間，不能簡擇此定所緣者，此人雖向師邊聞說繫心眉間住，或自尋經論見有眉間住等，雖觀有繫心或燈點上，於此上亦能知是苦空無當，於我等不知亦此色恒色，但繫心故。若散亂人多繫心眉間，或時數息，或貪行者觀心上不淨等也。
疏云：此第二解，或所觀境乃至從餘多分者，間此愚昧，有定無勝。若前解，即約前解，即初前加行位中有聞、思、脩慧已，後時正觀眉間時，即有定無慧。若此後解，若前加行心二無聞、思慧者，此人若無慧者，從何心中學得此解？眉間更問。言憤慧角至眼相視者，問：憤即恚，為別體耶？又疏云：或起貪。如何名憤恚？貪、嗔不並生故。又如何名角眼？又此妄念憤慧緣之境。如何名所觀思之不由四諦理或時道理？
疏云或後時理者，即四諦理，或時道理。此中所說皆據因位者，然此中且約少分名因位也。有漏為因，無漏為果，亦不約佛位名果。即如十殊勝中，地前六度名因，地上六度名果。今據實者，一切無漏心皆有別境五，以無漏心皆具二十一法。若有漏修慧中亦具別境五，亦有二十一法。若聞慧中不多，若別境五，或時起三等。若思慧中亦若別境五也。率爾心起乃至等流亦有此事，准義應知者，若凡夫率爾心即無五別境，若尋求心中唯無勝解，若決定染淨等流心等半有半無也。若佛果位率爾心中亦有五別境，第八境等流心亦無別境五也。
疏云：自性散動者，五識之中不能入定。是自性散亂有六：一、內散亂，謂惛沉等邪定；二、外散亂，謂掉舉、惡作，緣外五塵故；三、自性散亂，即是五根、五識故。違然意五，振賊共殖及累世故，治收親近新。然眼緣色之時，第六意識不隨於境而緣者，故言所見色與盲等，是前定中聞聲定。餘意識不隨耳識緣聲執者也，如初化故。四、相散亂，謂貪名獨，既坐禪相，令他人知供養我。五、麤重散亂，謂作意念：唯我能作如是善道業，我是好人，起於我心。故麤重。六、下劣散亂，謂不作念取於小果，唯趣求無上菩提。若作此六，邪名散亂。違此五種，不散亂也。若正入根本定，五識不行，五得引智故。五識雖如第六識念曾 所受境，乃至故是曾上，皆引意生者。問：何故此文說緣現在境名緣類，即說五識名緣

類？又緣過去境名緣體？准前文言：緣過境，以疎遠故，應名緣類；若緣現在境，世故，應名緣證。若准此文，知文應言：緣他地境，依緣體；緣自、他境，名類。思之。

疏云等引之定者，等引定非散，唯有心，非無心；亦是地名，名等引地故。故論云：等引地非等引地。若等持通散，即有心，不通無心。若等至定通有心、無心定，心中亦有安和能至。此無心定中安和，名為等至定。故餘論中云：無相等至，滅定等至。

疏云：即身心中所有分位安和之性者，然入定時，身根之上及心大上亦有遍悅。此身根性者，然入定時，身根之上及亦有遍悅。此根適悅，唯是無記性，不名輕安。輕安唯是善性。心者，若在意中，或時有心識，亦有無身識，亦有無身識者，定中常有第六識，常第六識中有輕安，而是善性。其小子師問和云：其五識中，意所引青者，亦有調暢故。如何得有安？和答：由在定中，若引起五識是無記性，即無調暢輕安。若若由定力引起五識是無記性，即調暢輕安。若由定力引起五識是善性者，其五識中即有調暢輕安。輕安是善性故。六地已上菩薩，由定中所起善性五識，五識即是調暢輕安。若凡夫、二乘，定心中所起善性天眼、耳識者，亦有調暢也。

疏云或生得慧，乃至即彼類故者，五識亦有生得慧。若言聞、思、修慧體唯世定識，若此意識三慧所引五識，五識亦得有聞、思慧、修慧所成。此等所成，亦此意識中聞、思、修三慧類也。故若意識起生得慧，引五識中亦有生得慧；若識中起聞慧，引五識中亦有聞慧；若意識中起思慧，亦引五識中有思所成慧；若意識中即修慧，亦引五識中修慧所成。即如八地已上菩薩，第六識中常入修慧，引起五識中善性，五識中善性即是修所成攝；若五識中起無記性，無記性即非是修不成攝。何以故？若聞、思、修三慧及聞所成等，不是無記性，唯是善性，以八地已上菩薩無聞、思慧故。故五識中唯有修所成，無聞、思所成也。又如凡夫、二乘人及七地已前菩薩，若第六在修慧，為嬉戲故，所引天若眼、耳識，眼、耳識即是無記，無記不是所成極。若言難言難，此無記天眼識等由修慧引起，若是修所成者，應返質曰：亦由修慧引起天眼耳根，天眼耳根應亦是修所成攝。故知天眼根等雖由定引起，不是修所成攝。無記五識亦然。若意生得定者，及二乘七地已前菩薩利樂故，入修慧中所引起天眼耳識，天眼耳識等即是善性，故地即是修所成攝，其意性亦能引起天眼耳為利樂也。又修所成中即通五蘊，同時有識即是識蘊，同時有受想思即名三蘊。若有漏定即有定共戒，別防身語七支，名色蘊。若無漏定即有道共定，名為色。故修所成中得果五蘊。又如小乘中威儀工巧通果，異熟生唯是無記性，不通善惡。若

起善惡，即是餘法收入，有四無記攝也。若又乘中異熟是無記性，威儀工巧通三性，通果通二性，
疏云許巧神通乃至多分妙觀察智攝者，問後師曰：若五識中亦有天耳通智者，則通佛地論文。然佛地論云：六通之中唯詳漏盡通。此漏許佛位之中四地皆有也。若餘五通皆是妙觀察智攝，不云五識有天眼、耳智。答：據實而言，天眼、耳體即不取天眼、耳二識相應智為體及俱時意識相應智為體。若唯獨天眼、耳通緣前境，無俱時意識者，所見所聞之境由如夢中見想不能分明，亦不能說得智者，俱時意識方得緣境分明故，又明故。又天眼、耳多間斷故，意識多相續故。所以妙觀察地實而言，亦取天眼、耳識相應智也。若薩婆多，六識不並生。且如馬勝比丘往色界中共梵王語時，起天眼、耳通者，彼梵王身則眼識已，則起天耳識。死梵王語，耳識斷已，又起意識，發語言問彼梵王也。又復起天眼、耳識等，如二乘無學，或知上下界有情心多是他心智。若佛起一切有情者，唯是通起一切種智，知
疏云非中，如因中唯念境類者，若因中五識唯緣現在，緣現在境者，皆名類；若果上五識既緣三世，則緣境體過去者，皆名緣境體。
疏云重如前說者，疏主錯指前論文，前論文中即無不說五別境中，而與俱、不俱也。
疏云此就他宗。設說五識無欲等故者，此解上。然五師識中無欲等，五意識中有欲等。五意識中既有苦受故者，欲等亦得有苦相應耶？
疏云：第八、三字者，別境等五亦通三學，無學人身中有別境、別名、非學非無學攝。
疏云：第九、三斷者，此別境等五，亦通三斷性，不是煩惱染汙法，不通自性斷。若見道斷中，斷相應縛，斷俱時煩惱故；若善、無記性者，修斷之中，斷緣縛、斷；若無漏者，即是非所斷攝耶？遍行五受中，通苦等受。見道中時，是斷相應縛；修道斷中，善、無記中，皆是緣斷縛。初是自性斷，與別境相似；通無漏者，即是非所斷攝。又解：見道別境，與見道煩惱俱起者，其別境遍行，是不善性；不善性者，即自性斷。若別境等五，與修道煩惱俱起者，亦通自性斷；若無漏者，非所斷也。得勝解：
疏云：第十一、斷九根者，此則遍行別境中記道二十二根攝。若若別境中念、定、慧，即二十二根中信等五根攝，即是念根、定根、慧根攝故。若欲、勝解，亦非二十二根所攝。若遍行中唯受數，即二十二根中五受根攝；與作意解、觸、相思，非二十二根攝。若言

擇、非擇者，即五遍行別境中若異生無記性者，即是擇攝；若是善及無記性，如威儀、工巧等心者，即是非擇所根。
疏云有漏善心，或不俱等者，起有漏善時，五別境中，或時起一，或二，或三，或四，名為不俱；或時起五，名為俱也。
疏云：非以煩惱等中欣慼行別者，不以煩惱欣慼別故，五別境等則不與相應，唯除疑不得勝解俱故，餘者皆得相應。此文即遍顯也。非心煩惱中有等欣行，嗔及疑等慼行故，及善中有加行生得，及緣三世及緣無為別，即說五別境不與前煩惱等相應也。今者即說一切皆得與別境相應，若五別境與根本即相應，亦能緣無為也。
疏云善中如行得緣世無為別故與相應者，且別境亦通加善聞、思、修慧，善聞、思、修慧體即是境中慧行，亦通生、得。善亦能緣三世，亦能緣無為，皆得相應。應云非不與相應，斷却疏中不與之字。
論云：欲心希望為性，勤為法業，勝解以即持為性，不可以轉為念，以明記不忘為性，定依為業，定心令心專注不散為性，智依為業，慧以簡擇為性，斷疑為業者。問：釋此五別境一種心所，何以有初自作用為業，有他作為業，各各不同也？
成唯識論疏抄卷第十之本
成唯識論疏抄卷第十之末

北京　靈泰法師　撰

更門立依已辨次第，乃至立捨等三者，立者遠者依無貪等三根與，三根與及精進立捨不放逸二，依無瞋立不害也，故云立捨等三取，以三根後說精進也。
疏云此行蘊捨，別受蘊捨故者，言行捨者，則是行蘊中捨，不是受蘊中捨受。為欲簡別受蘊中捨取，以言行蘊也。
疏云：且蘊婆多、法救、俱舍、雜心等說者，法救、妙音、世友、覺師，此四尊者即是毗婆沙中評師。餘五百羅漢各各異說義，此四尊者悲德出。若此四尊者自釋義時，若別相評是非也，即法救師造阿毗曇、雜心論，若天親菩薩造俱舍論也。
疏云：婆沙雖別有厭等，法救等不說者，彼論雖別說有厭等，然法救師記是評師，亦不取也。故法救亦取厭，唯立十種菩薩，除無癡故，無體即是慧故歟？
疏云：不是言遍善故遮彼者，然薩婆多師善十種云：遍善心故，雖是數界輕安，遍一切善心故。若今大乘釋善十一云：唯善心俱，名善心取。不云遍善心，心輕安；不遍善心，欲界無輕安故。略中五句，明依處因者，五句者：一、實，二、德，三、能。此三即信之

依處，□□此三為□□方生也。四、忍，即是信因。五、樂，言即是信果。樂中五句，明信法處因果實體業者，如愚意者，言五句者，具論文云：一、於實德能，即明信依處；二、染忍樂欲者，即是明信因果；三、心淨為性者，即明信體；四、對治不信；五、樂善為業。此上二句，即是明信業也。故略中五句。

疏云實等不別分別者，然彼論文中唯異實德能之語，亦不塵分別，不及此論也。

疏云：實、德、能三，是語依處，是境第七者，若言取於，於者，境也，即是第七轉境聲攝也。實、德、能三，是信取緣境故。若言所依，依者，所依根，即是第七轉所說根攝。

疏云：顯揚說有五業，然治不信乃至起善道增長信者，彼論五業者：一者、對治不信故；二者、能得菩提，由有漏故，能得辦也，立資粮滿故。此中言資粮，或資粮位，名資粮；或人、天善揭慧，亦名資粮。如造一善業，能得十生、五生樂故；四、利益他自故，夫善法皆益，或益他世；五、起善道增長信故，有信故，常得生人、天處，增長淨法。此善十一，皆有此五業。若初業，別也。如解慚處，則言對治無慚等，以下皆然。亦應第五業中增長慚等。然此論云樂善為業，亦攝彼論下之四業也。

疏云即是論中堅固信也者，若信具此五業，亦是餘論中堅固信攝。由堅故，方能至辨故。然准瑜伽對法等，信有三種：一、清淨信，二、堅固信，三、明淨信。今者即是第二堅固也。即是彼第九云信為欲依者，即是對法第九明之。若言通論一切信并顯揚五辨中除第二辨因者，然五業之中，第二業菩提因唯是無漏希求佛果，可注菩提因。若欲通論餘世間善生人天果及通得二乘果者，即取餘四業。四業能得世間果，即除第二菩提因。若人天善業感多生善果，所有福慧亦名資粮漏，即不是資粮位名資粮也。

疏云若事若理，信忍皆是者，今者實者，不要真如理名實。除一切法，若有法無法，有即如實知有，無則如實知無，名為如實也。

疏云體非實故，亦非諦故者，然疏主且約必虛空非四諦攝以難立師，不依大乘以為小乘虛空非四諦攝。若大乘中說識變虛空通四諦攝，若無漏心上變空是道諦攝等，如前第二攝說。

疏云內體別攝證乃至亦名真大者，即是同相三寶。別相三寶者，法、佛名三乘，教、理、行名法寶，十地菩薩、二乘人名僧，此皆是無漏住持。泥令然、素像名住持等，是有漏。別相三寶名真行，或真如名真，有巾名行，或無漏名真行。別相三寶名為真淨，如真淨故。住持三寶是真諦之方便，亦名真淨故。然三寶中法寶即是寶者，佛言僧寶即是假俳也，以依假俳者名佛僧故。故大般若經中問云：何故唯念般若波羅蜜，不念佛僧二寂耶？答：佛僧是假者，若

法寂即是實，法寂中即攝得佛僧也。舊經論中梵云伽藍，此云作持處。若新經論雙云(未問)寺者，即同僧中有九寺門，安置九云卿，卿以輔翼天子。今者寺中眾僧以輔翼佛法，由如前答即也。或有異名真淨方便。

疏云：今能得，後能成，無為得，有為成者，此之或無為成，有為得，或今新成，後得智通，亦不約不相應得得。解云：

疏云對法但言謂我有力者，既有我宗，吹唯約自身也。問：今文中明信法處應立一種，何說立三種者？若中亦攝得前二實德，若前實得，中亦攝得後二。更問：實上即者，信因亦忍；若後二下，唯言佛果，謂樂欲、所思；若後二下，唯言佛果，謂樂欲等。有何所以？亦可前一唯言信果，後二唯言信因。又問：前可大般若經言唯念不般若波羅蜜，法不念俱，即言法是實心，僧是用者，即然寶法實。何故念緣中唯念佛，或有餘經中三寂俱念？准義思之，即是因時信口生別，互同時緣，漏有信因，信是果也。信是因歎，歎是果果，知還顯信為欲依與為勤依故，即如是次第也。問：此三法如何為同時因果？答：此三法展轉相杖託而起，由如兩脚同時行，更互相與力，亦是同時因果。此因時為因果亦然。異時因果者，即先起勝解已，佛起信，起信已，後起欲，亦得也。心之淨故，依士釋。第三轉聲者，若言天授，授衣詞，受之鉢，名依士釋，即是第七轉攝。其事云何？擇是具，即是之作具，由擇為依具故，方證滅，故第三轉亦是具亦。今此亦爾，信是作具，方能合心淨也，故第三轉攝。

疏云心之淨故，依士釋第三轉聲者，第三轉聲是具聲，具謂作具，意顯欲勝解是信之因果作具，由信有此作具，方能信令心淨也。

疏云：唯信是能淨，餘皆所淨者，此信能淨心，至餘遍行境及同時餘十種善信等能淨之，有通淨餘善心所功能故，由如作意能一切心、心所故。若餘慚、愧等十種，則不能有通相也，欲各各自別相也。若汝之信，有其善、惡，不信可是有，於無記中，其信是無者，此受意說。若汝之信，信其善可修，信其惡法可漏者，惡法不信，惡法可厭，可許有信也。若爾，於無記法上，應無有漏。

疏云：喻如水清珠者，若此珠，人間皆有。若言水類珠，青珠、黃珠、赤珠，皆是水精。珠中能出水者，各自愛珠。若珠中能出火者，名揚珠火。是故若能清濁水者，名水精珠。

疏云：亦如泥鰌動泥濁水者，此泥鰌，魚也。此魚滅，即泥□動尾濁水也。疏云：又信於三性，何妨愛三而唯性善者，此中救意，如大乘信於善、惡、無記法，信唯善性，故我信唯愛三性，何妨是善？為遮此等，故論云：又於苦、集，非信所依也。超法師釋也。

疏云：若彼救言，二俱之以體是信者，即印順、示順、欲勝解二法，即皆是信，仍非是欲解也。
疏云：忍可及欲是信之具者，思是信果，欲是信果，故是信具也。謂於自身者，自□貴增上於法者，然謂於好法自身學之，意言此法記若我身應學，今我此身而生道德，故於法生尊貴，故於自身亦自生貴重，故於法於身為增上儀。
疏云：然以細防惡者，釋者法也。數有五種：一者笞，如五十已下杖罪名笞；二者杖，如六十已下名杖六王；三者徒罪，如徒障亦五：一、三我徒，二、二年半徒，三、二年徒，四、一年半徒，五、一年徒；四者緣罪，緣數有三：一、後三千里，二、緣二千五百里，三、緣二千里。若緣一千里、一千五百里，皆不名緣，但名移鄉；五者罪罪，罪罪有二：一、緣死，二、根死。論云：熏賢善，隨舉暴其者。然慚愧別相，皆有人法。章賢云：謂有善德人。重善云：謂一切善法，慚愧學惡，舉惡法也。
疏云對法但言修地為體者，彼論但言慚愧為體者，但是差他為體，唯有唯識解慚愧別相。

疏云：顯揚即言於世，增上即緣也。亦伍總慚愧緣。更下，難古說者。問：此意言古說者，為是此方上世來古師說，名古說論？是西方上代諸論師說，名古說？若此方上代說，名古說者，如何造唯識本者，在西遙難未？古師答：合是西方古說也。問：若舉暴惡名為愧者，其上二界中，記無惡人惡法，如何得起愧？又無分別智緣真如，真如恒是惡人惡法，如何依真如時，得起慚愧？又問：上二三界，既無天人，無法一種，俱彼此相似，如何得起崇重賢善，及無世間訶厭增上，而得起慚愧？大無色界，如何得有善法及人，而得起慚？又無色界，言語既無，如何能崇賢重善？更撿上下，可成
疏云：他自增上等，然是緣起者，於自身及自法則是慚起之緣，於世間法即是起愧之緣。初起緣處以解慚愧，由如俱舍論中斷善根處云：上品不善根能斷善根。據實而言，邪見能斷善根。今上品不善根能斷善根。據實而言，邪見能斷善根者，約斷善根起緣處。如言賊燒村，賊不能燒村，火能燒村。今言賊燒村者，約緣處故，言賊燒村。慚愧亦爾，約起緣處以解慚愧也。然自身同法解慚，他世間增上法解愧者，但約情解名自他。如人有好事，有大問方，雖作此事，非雖自身不作，亦欲得認取。取以善法名自，能答已故。如有人作其事，有人問言：雖作此事，雖自身作，亦不肯認取。惡法亦爾，能損己故。取以惡法名他，好法損自己，惡法鍛地。若慚愧別相，謂崇重賢善，舉暴惡，是慚愧別相。
疏云：謂彼若言因得自他境有差別者，自身名慚，他身名愧。

疏云：正理師云：差現在罪因，乃至非現別故者，差罪因別現在身，故名慚；若罪不善果出未來身，別地在故，名之為愧也。
疏云三不善根，根翻對入至非別對治故者，若貪、瞋、癡三根，則有別對治。且如無貪對治貪，無瞋對治瞋，無癡對治癡。二、有通對治，謂即是正慧，通能對治貪、瞋、癡。若無癡能是慧者，今立量云：癡定有別對治，貪、瞋、癡三攝故，因貪、瞋故。如癡有別對治，取謂無癡。若許煩惱唯通對治，取是正慧，無有別對治也。
疏云通別對此，遠總對治者，若三善根正相翻名近，若慧不與三善根相翻，取以名遠也。
疏云此二簡諸一切取非不善根者，如愚意者也。且如遍行別境，雖遍六識體，非是煩惱攝，不具二義，故遍行境非根也。若不定四，亦不遍五識中，又非正煩惱攝，不具二義，亦非是根。若癡、慢、五見，雖是正煩惱，然此等五識中無，亦不遍六識，不具二義，故非根也。若十小隨惑，唯立意，不遍五識，又非是正煩惱攝，故非是根本。若中、二、大、八，雖遍六識體，非是正煩惱攝，皆心非根。故此二義，簡餘一切心取相順之因。唯是有漏者，問：若善業，可名貪；若惡業，如名貪。思之為緣之因，亦取涅槃而發貪等。故亦是具者，外道邪見，於涅槃等法而出貪、瞋也。又問：何故唯取涅槃法是善等，即生三惡道？故涅槃是具，而不取菩提。思之更問擇滅涅槃亦是。若苦具，迷理生故者，問：滅諦與涅槃，為一為異？又問：苦定與有、有具，有何差別？解如疏。三苦者，謂苦苦、行苦、壞苦。問：欲界三苦，可言欲界，發嗔唯欲界故。若上二界行苦，如何由嗔發？應思(更問)。
疏云：貪慧三界發業，潤生入具，故云苦。苦具者，若貪多分能潤生，少分能發業；若貪多分能潤生，少分能發業；若嗔多分能發業，少分能潤生。論云：欲界煩惱，皆結生也。
疏云嗔但約有情重處為論者，然彼論說嗔但約有情處，智者為情處起嗔，即擬抨怨，然唯是業道。若無情處起嗔，不擬抨怨，則雜也。今唯識起嗔，則通有情、無情處也。問：欲界之貪，可能發不善業？若三界福、不動業，如何貪發？思之。
疏云：今能障法並通三界者，所謂嗔則是欲界，能對無嗔通二界。問：何故貪、癡能治佛謂俱通三界，所治嗔唯欲界，無嗔通三界？答：惡法從深防，所以能所之，無嗔通三界，所謂唯名界。
疏云：集論說此即教詮智決擇為性者，然彼集論說無癡善根，即用起教證智而為體然，故此論中引教證也。
疏云：以報為生，得生便即得故。從所依名報者，報者是異熟身，身即是所依有身，故我即有此善，合是異熟身之善。今達此名，名報善。

疏云：若名修慧從因定為名者，由定為因，能發慧故。慧即是今言修慧從因定為名。
疏云：不言十一善根攝捨等為過也。若得十一者為因者，則得捨等為不定過。云：為加捨等，是善十一攝捨等無別體、無癡無別體耶？為加無貪等，善十一攝無貪有別體、無癡有別體耶？今因三善根攝耶？即無過歟？
疏云：此大悲如前，應二十二根中慧等三無漏根攝者，若□至佛果位中，三無性根中唯有具知攝也。然佛位具知根，若依第四禪，即用七法為體，謂信等五根、意根為具知體。若具知根在下三靜慮，即滅用為體，或九法為體。若第三禪，為信等五及意捨根、樂根八法為體。若初二禪，或加行喜根九法為體，大非用無癡、無嗔二法為體。若無癡體即是慧，則應大悲具知根中信等五根中慧根攝也。疏云無癡因及果皆通四慧乃至此是等流、增上果故者，四慧者，謂生、得、聞、思，謂或更加性巧、便善，方得盡理。性巧者，即是無漏慧也。此等諸慧，或是無癡之因，或是無癡之果，或同時因果，或異時因果。若為因之時，則六因之中有二因，謂根相應因、同類因。若為果之時，即五果中有二果，謂士用果、等流果。若增上果，一切通。若果時因果者，由前同類因引後等流果，同類因、等流果、同類因、等流果必定異時，故其異時因果中亦有能作因及增上果。據實而言，其同類因唯約種生種說，不望現望現為同類因。故前論云：種子前後自類相生，如同類因引等流果。若現望現修說同類因、等流果者，即不遮也。即如殺生得短命報，皆假說為同類因、等流果也。若同時因果者，由俱有能作、相應三因，得士用果、增上果也。然大乘中不多約六因以辨因果也。若小乘中，即約六因以辨因果。然生得善即是福分善，然福分善即寬，生得善即狹。分善攝得生得善，生得善不攝得福分善。分善體即明利殊勝、三界殊勝善故。若生得善體，性闇昧劣故。若順三界業以修聞、思、修慧，皆是福分善攝。然福分善即一分聞、思、修慧為體，即身欣、厭等，如諸外道無生等六行慧。或厭下欣上者，厭下苦麤鄙，欣上靜妙離下，如聞、思慧，方引得果修慧故。故福分善攝得一分聞、思、修慧為體，善取一分修慧，約體亦是聞、思慧故。若以決擇分善即修慧，慧有聞、思慧一分，且約體是修慧故。若性巧便善，即是三乘見道、修道、無學道無漏法是。若准十地論，八地已上菩薩義，准說有聞、思慧。由聞法義，故名聞慧；由思法義，故名思慧。約體言之，唯是修，亦無聞、思慧也。小乘二義簡者，小乘薩婆多師有五義簡貪、嗔、癡：一者、由貪、嗔、癡重，能發麤重身、語惡業；二者、由貪、嗔、癡與斷善根，作身強加行故；三者、通六識故，疑、慢等不通五也；四者、是隨眠；五者、通

隨，謂隨逐有情。師謂行相簡昧，行相難知，由如睡眠。五者、通五斷故者，即四諦下，分別煩惱為四；及見道下，分別煩惱為四；及修道下，為五部煩惱，合為五斷，亦名五門。以此五義釋貪、嗔、癡，是根義也。今唯識起惡勝故，言惑攝得；俱舍中作斷善根，身強加行，或攝得；彼起極重身、語業，或二俱攝得也。今疏中言小乘三義簡者，是疏主望分文也。今更加故，作五義簡。

疏云若爾，即三念住亦爾者，即是後師難前師也。且如三念住者，且如一人在於佛尼邊塗香，佛於此塗香之人亦不貪，正念正知。又有一人於佛右邊刀斫，佛於此刀斫之人而無嗔，正念正知。又有一人於佛身上亦不塗香亦不刀斫，佛於不塗香不刀斫人亦無癡，正念正知。然三念住即用無貪、無嗔、無癡、正念、正知而為體。正念者，即是二十二根中具知根中念根攝也。正知，即是二十二根中具知根中慧根攝也。然三念住是二十二根攝。今後師難古師曰：大悲以無嗔、無癡二法為體。

論從無嗔說大悲二十二根攝者，亦應三念住，亦心無貪無嗔無癡為體。論從無貪無嗔，應說三念住，非是二十二根攝。又後師返質，前師曰：不爾，大悲以四無量悲，四無量悲唯用無嗔為體，亦應大悲悲根攝也。

疏云不爾，大悲以此無量中悲，乃至無住依慧，故根所攝者，此是前師解也。大悲以四無量中悲，俱用無嗔為體。大悲有相，以故有相濫故，論從無量中悲，俱用無嗔為體。大悲與悲有相濫，有相濫故，論從無嗔說大悲根攝也。三念住無相，以故無相濫故，故論說三念住是二十二根中攝也。

疏云且約影顯非實理文者，此文即是前師又解瑜伽等文。云論說大悲非根攝者，且約無嗔為體，名非根攝。據實而言，其大悲既以無癡為體，無癡即是慧，大悲一分，實是根攝。今從無實為體，論說大悲非根攝者，亦影顯大悲是根攝也，非盡理也。

論說三念住是根攝者，今從無嗔為體。論說大悲非根攝者，亦影顯大悲是根攝也。論說三念住是根攝者，三念住即是住、正念、正知、無癡為體。上言二十二根攝，亦影顯三念住既用無嗔為體，故亦是非二十二根攝也。論文影顯非實盡理也。若論文說大悲及念住半是根攝，半不是根攝，即是盡理也。

疏云：若爾，即三世俗文如何擇者，後師難前師曰：論說不害、捨、不逸三，是世俗有文，如何通擇？

疏云音有者，體即慧故者，前師答曰：無癡依一个慧、一法五，故慧是實有，無癡亦實。若捨、不放逸，依四法立，此二依多法為體故，故不逸、捨是假有。

疏云：問：不害體即無嗔，應非假有者。後師難曰：無癡依一慧立，無癡是實者，不害亦依一無嗔，上即不是，亦應是實。
疏云：答：世俗有言，通假實故。言前師答曰：若論文云世俗者，即通假實故；若言假有者，即是無體故；若言有體者，即別有體故。此亦不然，如五見慧分說為世俗有故。乃至此無癡亦爾者，前師說無癡用一个慧為體，即無癡是實；其五見亦因一个慧為體，五見亦是實有。若捨不放逸，用多法為體，故捨不逸即是依立有。此疏文即是後師返難。前師曰：此亦不然，其五見依一个慧立，其五見即是意識中所說五見為世俗。即此說無癡亦爾者，無癡亦依一个慧立。仍治無癡是意有者，亦應論中說癡名世俗有說。既論中不治無癡為世俗有，故無癡不依世俗立。
疏云：彼擇擇滿善斷者，謂圓滿從初所入根本靜慮，乃至極善明所者，如有人難得入定，不得知住定、出定等，但言為滿。後時更明，方善知出、入，而得自在，而名順現也。如是乃至入四禪、四無色等亦然。對法論擇滿善之者，且如有人若坐得初禪未至定，不名為滿；要得根本定，方名為滿。如何名成？雖坐得初禪定，若初禪地中所有功德善法，皆從習成就；今所得定，轉更明淨。由如有人新造得屋宅，名為滿；還從修治掃地、泥壁等，令屋宅轉更明淨。修治於定，亦復如是。及得第二禪根本定，名滿。乃至有頂地根本定，皆然。
疏云：此但言因善，彼據實；因中一分乃至究竟果位者，彼對法。論云：成滿者，據因中行說。謂得一分初禪根本定，則名為滿；後治諸定，名之為成。謂得一分第二禪根本定，名之為；所得一分定，名之滿根。唯識論中唯云滿有，不言滿。不成滿者，此據修行至佛果位，圓滿慧不修治故。不善成字，若聲聞行，行至無學果；若緣覺行，行至極緣覺果；乃至菩薩行，行至於佛果。更不從修治，故言滿善，不約因中行行為名言。
疏云或作善事，圓可名滿，能滿善根故，非要其果者，或唯識中言滿善者，據治修何善，一期分限名滿。此解與對法論同，亦不約三乘極果為言也。
疏云：彼唯加行作意修習，而非精能者，雖四無記中威儀工巧等，如法世工巧。雖然，彼百年、五十年加勤苦，殊無利益。又如來作等皆能也。問：何不名精？與純何別？(思之)。
疏云顯揚但有證之五名，對法一名，皆悉俱有者，若顯揚論但有證之五名，有勢有勤等，無論中五名，謂彼由加行等。若對法論中，然中五名亦名論中俱有，言故二名也。
疏云：勝品位名無退者，退者由如有人，此勝四位唯是菩薩上人，然學我是惡人，不能學之。無退者，如言：彼是丈夫我亦爾，不應

自輕而退屈。
疏云次人諦觀等者，即入見道已前，名為諦觀也。謂涅槃言者，其涅槃即是安身之處，故涅槃名言，其涅槃亦名舍宅。
疏云：修習曾 不覺從喻為名者，若細被甲及不捨善軛，此二名皆從喻為名也。
疏云：且如地行捨，有初發心，有下品、中品、上品者，且如言入初地已前，先說發心，即是被甲，或就中有勢。既入初地，即入、住、出心，名下品，即是加行，亦名即懃；住心，名中品，即是無心，亦是有勇；出心，名上品，即是無之，亦名堅猛；欲入二地，起勝進心，即是無即，亦名不捨善軛。已後皆然。
疏云：初發心者，即是初發菩提心。長時修者，謂三大阿僧祇劫修因。無間修者，剎那剎那心中懃修行故。應其修者，凡所修行，心珍重故。無餘修者，一切功德善法，皆悉修盡，更無遺餘故。亦得被甲等五、百勢等五，如次配之。以下資粮、五道等，皆被甲能之也。精進有三，攝此四者，亦如彼攝者。然三者，謂被甲攝善、利、樂。若彼三中、彼三中被甲，即假名攝此五中第一被甲精進也。故但言攝四者，不言五色。若攝善精進，即攝得餘四精進；若利、樂精進，即不攝地五，即於五分別出利、樂精進也。本地菩薩地者，即瑜伽本地分中菩薩地也。即六度皆有者，然精進不遍六度，為此精進能遍上業餘五度故，所以言精進、六度皆有。趣二者，二乘果亦利、樂地。即波羅蜜者，略，故不說；或無，故不說者。能二乘果者，即是定性趣寂第三果、第四果。然趣寂聲聞中亦有鈍根、利根，四一向大聲聞亦有利根、鈍根。此文意說為證。文中唯言二乘究竟道，欣大菩提故，即唯明不定性二乘人迴心向大。論中不明趣寂二乘故。今疏文云：即趣寂聲聞中有不退法聲聞，即名波羅蜜聲聞，在無色界能變起定果色，亦少分能利他有情。文有略故，不說趣寂二乘。若趣寂聲聞中即有愚法者，即非彼羅漢，即全不能利他。第二解云：若不定性人得成佛已，能盡未來際他有情所心，論中說不定性二乘也。若定性人羅能定時，利少有情不能長久，即灰身攝智即無，利樂事即少，故亦無故。論中為無故，不說趣寂也。今正解者，言二果者，即是趣寂聲聞無學果及無學解覺果，則不取第三果，第三果人心有進趣故。以論文中但言二乘究竟道理，明今疏中即取二乘無學果人。若趣寂二乘無學中有不愚法波羅蜜聖人，即少少能利樂他。然今此中略故，不說趣寂二乘也。若趣寂二乘無學果中愚法人，即全不能利他。既無利他，即無故，論中不說也。立本性中無故，論不說也。此有二種：一、無漏者，許有漏。有漏麤重通三性故者，即由煩惱緣三性法故，即三性法上皆有麤重，無堪任性。若二乘人起生空智，正能斷煩惱上定鄣，亦能

傍伏所知障上麤重，定相不起，後入無餘涅槃，即慧滅盡也。若菩薩起法空智，正即能法所知障，即上麤重定障，兼亦能斷煩惱上麤重，即無漏能除三性定性。二、有漏者，乃至唯是善性者，然如其生用，有漏善唯能伏不善性定鄣，後時退還，不能伏有漏善及無記上定鄣，以力劣故。
疏云：然對法說餘一切鄣，乃至第十說亦同之者，對法第十或同餘盡法論性一切，或對法第十同顯顯揚，除麤重故。
疏云或是受數，但能鄣者，如緣修定者，得初禪已，領受下劣，更不肯進修已上定故，即是領受下劣法。
疏云：所防中通一切有漏法者，有漏法中唯防異不善法，離彼四法無別故。乃至雙成無體用者，體者不進，即用精進三根為體也。用者即不逸，以防惡修善為用。即不逸體之與用，不離彼四法也。若不逸者別體，其不逸即有別用，不逸體用與彼四法不殊故。不逸離四法，外外雙成，無別體用也。四者，他也。此則一切別有世體。皆作是說者，此文即薩婆多宗。薩婆多宗立一切法皆有體，或餘處亦立法有體。一切或是一切有部說不放別有體。或□切者，或大乘小乘中諸師說不逸別有體。
疏云：依謂依處。持令增長者，實法是假法之法，無貪等實法為持假不逸等，令善法增長也。
疏云：慧別之能，竟不可得者，無貪等四法，總有能防惡修善之能。別能者，無貪對治貪，無嗔對治嗔等，精進治懈怠。
疏云心次前別解中，心無貪為首，故從近為結也者，若加數中無貪等三根，亦以無貪為體者，若論文別簡中云若簡依持即無貪等，亦以無貪為首論文也。結中云離無貪等竟不可得，亦以無貪為首。若貪嗔癡名根，與二十二根根義別也。若貪嗔癡能生身語惡不善法，名不善根。若二十二根中意根別能照境明了增上名根，若男女根俗家增上，若五受根受用業果增上，若命根住持增上，若三無漏根能生得菩提涅槃增上，若信等五根世間離增上。
疏云：行蘊中捨，簡受蘊中捨，故量行言，非謂行也。看今彼文中，應行者行蘊，行蘊中捨，是受蘊中捨受也。今云行捨者，此非謂行捨，有其行字，故行捨即思也。此捨亦不如思，能造作善惡等，名之為行，說思為行也。思於行蘊為主勝，故說思為行也。
疏云：離沈沒故，初心樂等，還離加行，次心正直，於染無性，後無用者，此三位即初入定說。若餘散心時，亦無此三位也。初心利等者，即在加行位中，若有沈沒，其心不利。其加行心中，若離却沈沒心，故云初心利等也。遠離加行，次正直者，此即約入定心。若加行心中，既有趣求，即有高下，離於加行，故言正直。於染無性，後無切用者，此亦即是次後入定心中。若散心位中，勝染法

侵，心則性弱，須作功用。今在定位，既不勝染法信，即心無怯弱，亦無功用也。
疏云或今所說雖同時，同時不逸，乃至說其相也者，餘者約利、增說。若無間道中能除雜染，則不逸、增同時。有約利、增說，其前、後二法實是同時也。疏中說捨與逸，或同時起，或前、後起，二時俱好。
疏云對法第十、殄貪慮者，彼論約上界捨或無漏捨，能除欲界貪慮也。問：不放逸與行捨，同依四法立。不放逸、捨體性，上、中應同，無別有何？所以二法同依四法上立，作用各各不同？其不放逸，有防修為性，對治放逸，成滿一切，與出世間善事為業；若行捨，令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。又問：能依應與所依相似。何以故？能依不放逸，行、捨各殊。若所借四法，體、業亦別，謂：無貪著為性，作善為業；無嗔、無恚為性，作善為業；無癡、明、解為性，作善為業；放逸、勇悍為性，滿善為業。其忿、恨等，同依於嗔，等亦准此。問：平等正直，無功用者，問：既說十遍善心，心准此起時，即有行捨。其散善心起時，如何亦有平等正直，無功用？若散善心起時，無平等正直者，其行捨等，應不遍善心。疏云為除貪慮，心依止捨者，心是所寂靜，即捨為所依止，心是能依止也。
疏云：契經之除貪慮心，乃至亦有捨也。貪境不還，心即有起，故說貪慮。彼論說捨，說除貪慮者，說上二界捨，能除欲界中貪慮。唯欲界繫，或約無漏捨，能除欲界有漏貪慮也。據實言之，欲界中捨，亦得與慮俱。如在無上法，思慕愁滅，既無善心，慮亦與捨俱起也。
疏云對法第十八道支中說，故唯約無漏者，此疏主錯引也。唯七覺支中是無漏，八道支中說，故無有捨也。
疏云：嗔斷總求，不但損者，若嗔本擬斷命，亦不擬損物，過於損物，故說嗔為斷命。
疏云：既爾，如明風等不斷物命者，如嗔害有情，前有情心生滅等，即成業道，能招當來三惡趣總別報身故。若捐總報身，或能感總別報身，皆名業道。若唯招別總身，不名業道。由如行支能感別報身，皆名業道。由如行支能感別報，不名行支。若能感總報身，或雙能感總別報身，方名行支。若論識嗔為業等，於無性起，唯能感別報，不能招總報，不名業道也。又如比丘壇故正受，於時一日三羯磨竟，此戒能感總報，或雙能招總別報身。身若受戒已後，彼於持依、說淨、度食等，唯能感別報，不能招報身。及未受戒已前加行心，唯能感別報，不能招總報。及造惡若正斷他命時，唯能招總報，或雙能招總報、別報。別報若前加行心及後食肉等，唯感別

報身也。問：若呵罵風為風，為是無性，不成業道者。何者？比丘斬草木等，無情即感得就身。又問：若呵風為風，為是無情，無情不能懊惱，即不成業道。若呵罵有情，有情即能懊恨等，即結業道者。如出佛身血及煞阿羅漢有情身，佛及羅漢雖是有情識，而不起懊惱之心，何故能煞之者而成業道，入無間獄？思之。更問：
疏云今此翻麤相別者，今唯言無嗔不害於有情處起者，約麤說理，實此二亦於無情處起，如何風罵為業也？問：前大悲以無嗔癡二法為體，今何故獨言不害者，此中問意，何故前說大悲即雙用無嗔癡為體，今此說悲即唯用不害一法為體？為顯功德別故，別立一假法也。此上疏文且即總答也。答一切功德依聖人身上勝乃至非無貪等者，此文即是別答也。不立不嫉者，嫉者即是喜，喜即是不嫉也。謂有此者人即資善故者，謂人身中有此不害故，即令人資善也。或彼自體即資善故者，即不害自體資善也。今論但約事取疎法者，今者唯別等義也，而不取及義也。
疏云諸功德等如勝處，亦以無貪為性等者，此約小乘宗問也。如小乘宗八解脫，前三解脫唯用無貪為體。大乘中前三解脫中，若作少多相觀身不淨等，即是無貪為體，無貪於境厭故。若作光明總相等，即用世間正智為體也。又小乘十遍處中，前八皆以無貪為體，後二用四蘊為體。又小乘中諸功德法，多用無貪為體，小用無嗔以為體。所以者何？無貪於境厭。小乘人唯厭生死，自利行為勝故，不擬利他，故用無貪為體。大乘不然，一切功德多用無嗔為體，少用無貪為體，無嗔於境生欣故。以大乘唯利樂有情為勝，不以同利樂勝，故用無嗔為體。彼據實體，此約假成者，然前大悲所依無嗔無癡，無嗔無癡皆是實故，即大悲雙用二法為體。若悲即所依不害，不害即是假故，故悲唯依不害一法為體。又諸此若在如來身上諸功德，問一切皆是實，不得論其假也，以如來身上無假功德故。若約法相門中，即得論其假實。問何故不於無貪等上建立者，此文問意，何故不得無貪等上建立不害，唯依無嗔上建立不害？問諸功德等如勝處等，乃至依無貪之上者，此文問意，何故勝處等即依無貪上立也？其不害何故於無貪上建立，即依無嗔上立不害？
疏云：此是無嗔一分，於境不增，方欣彼故者，嗔名無嗔，名欣貪名，但無貪名，散欲相翻。
疏云不說無唯名欣者，彼不說唯無嗔一法名欣，要無嗔與欲俱，方名欣也。此性非欲，欲俱法也者，欣體即是無嗔，無嗔即與俱故，故欣不是欲也。無嗔要令欲俱，方欣於境。各據一義，亦不相違者，然貪名嗔欣，無嗔名欣，若嗔名為厭，無貪名為厭，故各據義別，亦不相違。隨應之言，顯不同欣與欲俱故者，然前欣要與欲

俱，然論文中即隨應之言，即顯不忿、不恨、不嫉等四法，不同前欣與欲俱。此四法不與欲俱，亦得起也，故云隨應。
疏云：不憤發。憤發者，即如人嗔己，面赤惡發是也。亦則翻之。不愚說。愚說者，說他過失，令此翻不說也。人過失故。非不忍。不忍者，即若被嗔罵，不能食忍。非不忍者，若愚違緣，皆忍受之。不觸不突云者，逢人即放，無意智而觸悟之。不觸變者，不觸悟人也。不諍訟。諍訟者，啀脣鐵口是也。不可離。可離者，謂不信弩[(色-巴+用)*(此/(色-巴+用))]也。無嗔[乞-乙+(了-(丁-一)+(衣-亠+一))]尋。[乞-乙+(了-(丁-一)+(衣-亠+一))]尋者，終日起尋伺，愚人即嗔恚故。今亦翻無害尋。害尋者，終日尋伺，遇一切有情，皆擬損害他身，故令翻之也。隨應之言前慧俱。此不爾者，然前厭即與慧俱，今者顯不慳不憍，不得厭此二法，不立慧俱。或即趣向前行，即喫令喫等時之處，常在前對也。不研等。研等者，即欲向他界處，或乞或貿物等時，或他不與，即久住斫等尋貿也。或久欲者，若喫處，即望教得。鈔：多此已上，皆用貪為體。若家勢尋者，一切人最多，即傍家中族姓、豪貴，身身役明色、力、位、體等而起尋，而貿他物。此即用觀及增二法為體。不憍憍者，即曲眼時宜而覓他意，其作亦然。問：論云善十一中，信以心淨為性，不善為業；想心重賢善為性，止息惡行為業；愧心非答為性，止息惡行為業；貪以無著為性，作善為業；無嗔以無恚為性，作善為業；無癡以明解為性，作善為業；勤以勇悍為性，滿善為業；輕安已堪任為性，持善為業；不放逸以防修為性，成滿一切世出世間善事為業；行捨以心心正直無功用住為性，靜住為業；不不害子為捨斷無嗔為性，悲愍為業。問：此上中一皆是同善性，何故與業各各不同？且如慚愧雖不同，是止息無行為業，豈無善十一中唯此二法能息惡行，餘者不能耶？餘若能者，何故文中不說？又無貪等三根雖別，皆同作善為業；餘法雖別，亦應作善為業。又何故無貪等三唯言作善，精進即言滿善？豈無貪等餘十法皆不能滿善歟？又輕安之下即言持依，餘法何故不言轉依？乃至以後問皆然。問：前害尋等七法，然准文中即有八法錯也。不憍不詐者，問：此二何別？前解為勝。雖無論文，准故勝也者，問：前解不覆無貪癡為體，即是此問論文，如何言無論文也？
疏云以前即忿等，初九說訖者，即是小十煩惱中除害，餘九是也。
疏云：故此論卷六煩惱之中，但言不慢義可通三者，六煩惱中明慢者，然邪不慢即通此論文中三師不慢義也。欲勝解亦爾者，若隨大煩惱中邪欲，即翻入別境中欲；若邪勝解，即翻入別境中勝解也。或有行相相翻者，如掉舉相高，其捨寂靜，故行相相翻，亦得通

治。以掉舉是貪癡分者，然行捨名通治者，行捨能所掉舉，掉舉中有貪癡分，分行捨由如慧，名通治也。問：掉舉是貪癡故，其行捨能治掉舉，即行捨即名通治者，其五見緣不正知等，或是別境慧分，或是癡分，其善慧能治不正知五見等，其善惡應名通治，乃至正念治妄念亦然。又散亂體即貪嗔癡分，不散亂意不亂，應名通治。又放逸依貪嗔癡懈怠四法立，其不放逸能治放逸，其不逸應名通治也。答：准理通也。或說性對治有忘念等三者，諸忘念體即翻入別境中正念，謂散亂體即翻入別境中正定，若不正定、若不正知體即翻入別境中正直體。或有行相體性皆相翻，不忿等是無嗔一分也。然不鄔餘翻為法者，即如前貪等三能鄔三善根，即翻貪等三名無貪等。不信鄔信翻不信入信，餘者如前應知。二、此則損同他嫉等不然者，然害能損自他，若慳唯損自非他。若慳唯損自，然於今身之上雖知慳不捨現身，由今身起慳故，令自身於來世中或時得貧窮入餓鬼等，即名損自也。若嫉唯損他，如二女事一夫等，如二臣事一君必嫉，如且害人王相鎌等，皆由有嫉也。

疏云主得善位，隨此而說者，既論文說不害，障無上乘勝因悲故。即從知文來所說不害者，或是順解脫分不害也，或是順決擇分不害也，或是加行善不害也，或是無漏善位不害也，不說生得善位不害。故疏中云：生得善位，隨此慮說。若生得善，即是福分善。福分善中亦攝得欣、厭等聞、思、慧也。於生得善中亦有善十一，不害亦然。所有布施，不求菩提、涅槃，皆生得善攝。然生得善體性闇劣，故亦不害也。

疏云能治通上界，如嗔分等者，即無嗔通三界，能治欲界嗔也。

疏云：無別體家之如五，是定無世俗，乃至體非別性者，此文即是解無癡中第一師也。此師意說，若以一个法為體，即實有；若用多法為體之假有，如五見用一慧為體，及無癡亦用慧為體，皆是實有；若捨不放逸等，用四法為體，即是假也。

疏云：若爾，不害例亦如慧者，後師難前師曰：無癡即用一个慧為體者，即實有者，不害亦通一無嗔為體，不害亦應是實。

疏云：決未決時，不鄔樂起一者，此師意說：若極愧，同類必不得俱起。若於境決時，或時起慚，或時得起愧；若於境不決時，或起愧，則慚、愧二法不鄔互相也。

疏云除依無總等者，此師意說，若緣真如無相時，則無不害也。要緣有相後得智，緣有情時方不害起也。

疏云或無漏位謂輕安者，此師意：若世間道中能益五根勝故，即是有輕安也；若無漏中唯斷惑勝，不益根故，則無輕安。

疏云不遮有時皆得相應者，然此且約善十一，於六位起不癡，於一時間十一善皆得相應也。

疏云：未必於世間，中道得起慚，或時起信等，或有分起時，餘五位中出然也。
疏云：捨事未決定，有三性心者，難師曰：如三性中，不善、無記心無信可。然如何無信可？無信者起，非是善心。
疏云若爾，佛應無此覺支者，若大乘中資糧位中先得四念住，次後四正斷，後方得神足；若加行位中暖、頂得五根，忍、世第一法得五力；若見道中得七覺支，亦得八聖道，修道亦然。若初得四念住，則不能起四正斷乃至五根等，別下能起後故；若得四正斷乃至五力等八道支，皆能起前，前法後能起前故。若在見道中，亦能起四念住也，即是種緣念住。種緣念住者，若二二合緣，如緣身，二緣受；若三合等，皆名種緣念住。若初修四念住，緣身時不緣法，四念住各各別緣，不名為惟；若合緣者，即名為惟。若據緣法念住，四个皆名法，故皆是通名也。或即總觀一切法無常、無我，故名為惟也。若爾，小乘宗資糧位唯得四念住；若加行位中燸位得四正斷，頂位得四神足，忍位得五根、世第一法、五力，見道位方得八道支，修道方得七覺分支。但說大悲無害為體者，今說大悲，來意說大悲通上見也。若四無量中悲，即用不害為體。其四無量中慈、悲、喜、捨，不能緣三界，唯緣於欲界，故四無量慈、悲、喜、捨上，即無大字。若佛、菩薩別得一類大慈、大悲、大喜、大捨，大慈、大悲、大喜、大捨，即能緣三界，別得大名。其異生、二乘等，不得大慈、大悲等也。其佛、菩薩所得大悲，亦有無嗔為體，大悲亦用不害為體，大喜亦用不嫉為體，大捨體同四無量捨體。今說亦用不害為體者，□此名亦不是佛百四十不共法中大悲。百四十不共法中大悲，用無嗔、癡為體，菩薩亦不得之。故此疏中大悲，用不害為體，即是佛、菩薩同得大慈、悲。又百四十不共法中，亦無大慈、大悲、大喜、大捨也。
疏云許輕安俱定等者，輕安與定俱也。說諸心所無不皆斷者，此文意說，若決定令有輕與在輕，論說即明之，即是欲界中無輕安，亦不約有少分有處即說欲界有輕安，餘法皆然。
疏云有尋伺等有長短也者，若無尋唯伺地，唯是大梵天中間禪是最短；若有尋伺地，謂欲界及初禪下二天也，名中；若無尋無伺地，謂二禪已上乃至有頂地最長位也。今約地以分三：若人則不定；或身在欲，亦得二禪已上定，名無尋無伺故；或二禪已上亦起尋伺，所以約地則定也。
疏云三師說皆不正義者，問：以前師說五識無輕安是不正義，如何此文言二師皆說正義也？(更問)初、約他引世宗者，如愚意者，即他引者，即論文中定所引善者亦有輕安，調暢故。即由他第六識中定所引五識中得有輕安，此師意立宗說五識中輕安。彼論自俱引證

者，如愚意者，即是彼論文云成所作智俱必有輕安故。意說與五識俱時得有輕安，以引成所作智俱時有輕安識，五識中約有輕安也。疏云即順三界分別之中欲無輕安者，若作次前解者，成所作智唯在定地與輕安俱，即順前論文中第二解說欲界無輕安，故知欲界無輕安也。身在欲界定所引善五識之中乃至無說者，即無者，此文意說：若二乘人所起眼、耳識是無記性，五識即無輕安；若異生所起天眼、耳識亦是無記性，亦無輕安。故二乘、異生在定之中不能利樂，所發起天眼、耳識皆無輕安，以是無記性故。若有不定性，二乘身在欲界九處而入變易身，謂三洲、六欲天，即如舍利弗等，是其類也。及七地已前菩薩身在欲界者，此等頓悟菩薩既身是欲界，在十地位中由定起通，等為有情所起五識，五識是善性，故五識中亦有輕安，即定地輕安得與欲界散五識俱。又菩薩多分起四禪定，四禪定能起神通等事，利有情故，故起四禪定；四禪定力強，故能引五識中輕安。若通果是善性，即有輕安；若通果記，即無輕安，以輕安唯是善性故。若菩薩身在欲界、無色界定，亦能少分引起欲界中五識輕安；或可無色定力劣，故不能引起欲界五識中輕安。若人生無色，第六識中得有輕安俱。此諸菩薩若為嬉、鐵所起五識是無記性，即無輕安。若色界中漸悟聲聞及頓悟菩薩依色界身入變易身者，唯起眼、耳、身三識中善性者，得有輕安。此諸菩薩無鼻、舌識中輕安，以為鼻、舌二識是欲界故。知尚又云：若菩薩身在上三禪，借初禪眼、耳、身三識起。總大乘中說借識身，唯身是無記，異熟生攝。若小乘中說借識力，威儀類攝。故知菩薩身在上三禪，借下三起，是無記性。故知三識即無輕安。若若大乘中說身在上三禪，借初禪眼等三識起，是異熟生無記，即說十地菩薩身在上三禪，借初禪三識起，是無記。故眼識等三識中，豈無聞所成、修所成？從前已來，皆說第六識起聞等三慧時，即引五識中亦有三種所成。其菩薩第六識中聞、修三慧，豈不行識而成，聞慧所成？若五識有聞所成，即眼識中得有輕安。破前所說因位五無，在果許有，此據因位者。問：前疏中說前師，前師云：十五界唯有漏心，無無漏五識。若因若果，二位皆無。如何此文說前師在果許有？法師云：問：前師無不說因位五識無，輕安果位有，如何此疏文中以破前師？答：今此疏文即遮破前師，亦無違也。或因諦許似果位有成事智也。如愚意者，前師既都說五識中無輕安，明知因果位中五識中無輕安，所以後師破也。若在佛果，此為正義者，即佛果位上方有成所作智者，即是正義。或初地成所作智俱必有輕安故者，今第二解中子門。又解：初地有成所作智者，是不正師義也。

疏云：若作此解，違前所說，欲無輕安乃至輕安故者，外人難曰：若初地五識成所作智有輕安者，鼻、舌二識唯欲界繫。鼻、舌二識

既有輕安，則欲界中有輕安也。則違前第二師正義，欲界無輕安故。此難意許欲界有無漏，鼻、舌識亦是不正義難也，欲無無漏故。

疏云彼前但據一切異生乃至五有輕安，不相違也者，此是善文，意說前第三正義。欲界無輕安者，約異生說。或說欲下地意識不能引起輕安，說欲界之輕安故。若菩薩聖者，何妨欲有無漏？鼻、舌識亦有輕安故。雖作此善，亦是不正也，欲界無無漏故。又佛成所作智，唯依第四有故。

疏云前文但對彼前師說，非為盡理者，疏中三解之中，若前二解，且破前師前二解不盡理也。

疏云：若爾，雖定，所引五識應無輕安者，此難意云：五識中既有者，受俱雖是定，所引五識應無輕安。

疏云此理不然。所善者，捨、樂俱故者，若定所引，五識既與捨受、樂受俱，亦有輕安。若喜受在意識故，如一切時五識有苦受故，所以五識有輕安也。

疏云然菩薩得智，雖起苦根，乃至名迴受故者，若漸悟菩薩及七地已前，頓悟菩薩身在欲界者，其後得智中即得有苦根，謂安三洲、六欲天也。若頓悟、漸悟身在色界，其後得智中無苦根，以色界無有苦故。

疏云餘受可有，即通果心者，餘捨、樂受及通果善心，皆有輕安。然論中說通果唯與捨受俱，不許通果與喜、樂受俱。雖依下三禪中起，通果亦唯與捨受俱。雖菩薩起通果，化起有情，有情以樂有情，其通果亦是捨受。雖菩薩為嬉戲相，通亦無喜、樂受，但成通得成，不成名為嬉戲。若苦受及通果無記，即無輕安也。然實菩薩後得智中起五識有輕安者，然漸悟菩薩身在欲界，入亦身至十地位中起後得智，即能引五識，五識有輕安也。上界三識、下界五識者，若漸悟菩薩、頓悟菩薩、頓悟菩薩身在色界者，即五識有輕安；若漸悟菩薩身在欲界，即為五識有輕安。

疏云然彼有時一一等至者，此約因位散心，心中或起欲身，或時勝解等，隨何別境一重故。若因位之決定心中及三乘、無學果，即五別境等二十二法定俱起。

疏云：所治豈有能治者，此文即外人難曰：上二界既無所治之嗔，其上二界豈有能治之無嗔？欲有情惛治，輕安豈有者，此文即論主返質也。曰：汝言上界無所治嗔，即言之能治之無嗔，亦應欲界無能治之輕安，如何得有所治之惛沉？故欲界無能治之輕安，即有所治之惛沉。何以故？上界無所治之嗔，還有能治之無嗔。無嗔及惛，皆通三界。

疏云：第十一、有學、無學、非學。解云：若有學人身中有善十一，名之為學，有進趣故；若無學人身中有善中一，名為無學，已息求故。問：若定性二乘即無學已，更不造求，可名無學；若不定性二乘，雖得二乘無學果已，更竟求大乘菩薩行菩薩行，如何此人名為無學？答：今定性人更不趣求，名為無學；不約不定性二乘謂學，名為息求，名無學也。又若望得自乘無學果，名為息求，名無學；若不定性人，雖望得自乘極果，名息求。其不定人無學，若望大乘佛果，遠是有學也。若異生人身中有十一善，名為非學，推也。

疏云非邪見故，非邪見故者，此十一善。此十一善不與邪見俱時，故不通見道斷也。於中即有無想定及北洲業，皆由邪見真，如何言非邪見生？

疏云：答：彼不言善位通見道斷，能善法斷緣縛唯是修道斷。若自性斷、不生斷，即通見道斷。若異熟果，如人身等，何言不生斷是見道斷？

疏云若不爾者下，修道煩惱乃至豈見所斷故者，若有人解云：惡趣中別起善業，善業即見道斷。已捨三惡趣中別報果故者，今難云：修道煩惱亦能別招惡趣果，修道煩惱應是見道。故知別報善業不是見斷也。

疏云：若言見斷，以此證非者，若有人云：善通見斷者，以道理而證彼非也。

疏云修即得門者，謂自性斷、緣縛斷、不生斷等也。彼之云謂有根、無根，何地緣何地，地皆倣此者，若言有根者，信、精進是根攝，餘九非根也。有根、無根者，此者漏善十一皆是有根，能得異熟果也。若善十一中無漏善者，即是非根，無漏善不能招抨故。何地者，欲界地唯餘輕安有漏善。若善十一皆緣九地，則欲、色界中善十一能緣一切。若言色界中波羅蜜菩薩、廣慧聲聞身中善十一，亦能了一切法。若無色界中異生、外道及非波羅蜜菩薩等身中善十一，唯能緣自地、上地法也。設有餘釋及餘門者，今設學知。此疏中抨放，謂學也。

疏云而根本攝非唯不亦位學知用等流者，若菩薩隨煩惱，但名隨煩惱，不得名煩惱也，亦得名等流性，從前等流生故。若根本煩惱，亦名煩惱，亦名隨煩惱，亦名隨煩惱，不得名等流性也。

疏云：然有就處論覆之者，若論文異，更論文中重解之；若證藥難處，論文皆覆解之。即如解貪之中覆釋業，云謂由愛力取蘊生故；解嗔之中覆釋業，謂嗔必令身心勢惛等是。餘之准知。

疏云：薩婆多師解無漏貪是善法欲者，若薩婆多師不共無明、疑、邪見得緣無漏，隨大乘亦然。若貪唯緣無漏事，謂佛身是也。

疏云：或上二界中，由愛、靜慮等故，彼諸煩惱因此增長，亦取蘊生者，煩惱有二種：一者、生煩惱，即是九種潤生煩惱，唯俱生煩惱能潤生故。謂貪、嗔、癡、慢、見、邊身六種煩惱，能潤生不取、疑、邪見、戒見。取者，是分別煩惱故。二者、定煩惱，從定出已而起愛者，味謂貪。上定疑、慢乃至五見，皆容得起，唯除嗔故。餘煩惱皆能愛味定，若戒取、見等從而生故。然此定後所起煩惱，不能發不動業，但能損不動業故，猶起定煩惱，故前善定違被損故。上二界中，由愛、靜慮等，乃至亦取善生者，然味定中所起煩惱，亦能發業，感總報果也。若潤生煩惱中，若臨死時潤生，或即有能發業故。

論云：全界煩惱皆能結生，故潤生煩惱能發業。樂受求離，嗔亦依之者，此文意說，若於苦苦之上，可許起嗔，以苦上加苦，故其惟苦，如何起嗔？故今此文解云：如人初時有樂，即不起嗔，後愚違緣，失於樂法，遂即起嗔。故依樂世，惟若愚餘遷流之事，即起嗔，嗔亦依行苦也。答：隨順生苦，具無漏即非；緣生於苦，無漏亦是者，若無漏與苦相順，若無漏法與苦不相順，若依無漏法而起於煩惱，因此生苦，無漏亦是也。

疏云：對法等論，但言苦具，不知是何者？彼論但言苦具，亦不分別有漏苦具、無漏苦具也。

疏云：或有之云：唯有漏法，此不然矣者，或有人云：有漏法是苦具，無漏法不是苦具者。難云：此不然，如邪見謗無漏，此人入惡趣，故無漏法亦是苦具。或有人云：准有漏法，此不然矣者，或者，謂疑或人也。謂有疑或之者，曾 不解經論，遂即經云：若有漏法即是苦具，其無漏法不是苦具也。此不然矣者，即是破云：若有智之者，若解經論，即知有漏、無漏法皆是苦具也。據業道量漏，非於餘不嗔者，若於有情之上起嗔，即重能感總報，而成根本業道；若於無情之上呵風詈為而起嗔者，即孫但招別報，不成根本業道。此嗔與惡行，惡行者即是行支，謂獨頭無明迷理，相應等亦迷事者。然四無明中，令若相應無令，及取隨眠、纏、無明各一分，其現行種子中，即取相應無明現行及相應種子，此中即取相應無明現行及相應種子，此中通能迷理、事，即下文言相應無知與九同迷等也。其相應無明，若與身邊二見相應，即唯迷理；若獨頭無明全，及取纏、縛、隨眠各一分中，即取獨頭無明現行，及取獨獨頭無明現行，及取獨頭無明現行，及取獨頭無明種子，此等唯能迷理也。

疏云邪定為先，後方有疑，然生次第，此文為正者，後對法論說：邪見為先，後方有疑。生邪定者，見決定也。今此論先有疑生，次後生邪見，即約三隨順說：由有身見故，即起道；由有見破故，即

有戒取；由有疑故，即起邪見。故說約果人斷三結，更不言斷除煩惱、疑、諦實等，方起邪見。生起次第，唯識論文為正。
論云：於德者，即是神通功德等；有德者，即是人人身中有神通等法也。
疏云：然對法論中，但由有我，乃至及等流生，或造從根本說者，此文即會對法及唯識文也。然彼論中云我慢者，但由有我，心則高舉，高舉即是慢也。此論中但言持已，持已即是對法論中我也。故二論亦不相違。我見相應者，相應即是慢也。慢與我見相應，或先有我，後方起慢，則是等流也。今說為我慢者，由先數我，方有慢生，則我為根本。說名我慢者，遂從根本為名也。
疏云：於劣性已勝，於等法已等者。問：於下品人自身即是勝，及中品人與自身等，如何名慢？答：若於彼下品中人邊，自不生高舉心，即不是慢。友過人故，名過慢也。坊亦慢者，增上也。是二虛空法，或是四沙門果，或此增上處起慢，名增上慢也。七慢，如疏中說。若立九慢者，小乘即擬化句數以立九慢也。然九依我見後生者，然九慢依我見後生，故文云：我勝、我等、我劣、我有勝、我有等、我有劣、我無勝、我無等、我無劣。既九慢皆有我字，故知非慢，即依我見後生。
疏云即彼小乘通見、彼修斷乃至是故聖者現行者，若小乘薩婆多計我見道斷，雖慢通修道，亦不能起。先為有我，後方起慢；我既斷，慢不能起。如人倚柱而立，若去却柱，此人即倒，是無柱倚，故此人更不能起。慢亦爾，此來倚我失，乘既斷已，慢不起。又薩婆多我見與慢不得俱時起，先有我，後方起慢。故根本煩惱中唯緣無明得與餘九俱起，若餘九不得並生。若大乘宗說前三果人皆得起慢，若菩薩四地已前容得起我慢，四地已上作菩薩提分慢觀，所有我見永伏，不起慢，亦不得起九慢通見、修斷也。慢唯邪慢、增上慢，不通修斷。然慢，邪見人能起故。若餘五慢通修，通七慢，或俱生，或分別。故知九慢類修起無失者，及論中亦云一切通見、修所斷者，問：若增上慢及慢過慢等，如餘論說：預流果人於後果而不起增上慢。又全未得，即言得，名邪慢；若小得，謂多得，名增上慢。若言斷者，彼違謂文。謂文云：一切皆通見、修所斷。又問：聖者身中者幾慢？應問法師。答：如前說。是師云謂於三品者，問：此言三品者，為約功德法以為三者，與第五德何別？如何於五至起慢？即起慢之人，謂於三品人上起慢，為於三品法上起慢？答：於人及法上起。於我蘊起慢者，問：此文既言我蘊者，為於即蘊計我上而起我慢，為於離上而起我慢？答：多即蘊也。於未證勝德，乃至於所未得謂已得。問：此言增上者，即為是前於德，為是有德？又七慢中，幾个慢緣於德起，幾慢緣有德起？又問：此

言證者，為是證真如名證，為是道理名證？若言證真如者，如何其人起增上慢矣？於德起二證，道理名證也。我得生者。問：此言德者，即是前於德、有德、舉德也。又問：七慢皆皆不正名邪，何故邪慢偏得邪名？答：且偏七中相望說。依本及品類之者。問：何者名本？謂更問。然九依我見便生，三品處起者。問：此九皆各依我見後起，其九即合於七慢中我慢後生。文中既言九依三品生，如何言九便依我見起？豈九慢即依三品及我見兩處？答：我見為先後，於三品上起九慢也。卑慢者。問：慢是高舉，卑是卑下，既二相違，如何名卑慢？慢與卑為別為一？更問。謂他直、作用、因果，乃至亦攝彼盡，如理應思者。問：他直等既是事法，如何得初諦理以攝於事？後如何攝？答：諦理，道事；理，真理也。然簡擇、猶預、異決擇。斷覺為疑故者。問：決斷是智，如何言益決斷為疑？答：此師不正，或益或益。時疑者。問：其益時中，為先疑，後慧後疑？答：前後皆得。此師說疑，與顯揚對。法問者。問：言此師者，為初師，為第二師？梵云毗膱真羅，比云乾，梵云毗駄底，亦是疑義。

疏：云何為緣身界見時？云：若自界、自緣，皆西國有；若以自有行自緣，此間亦有。且證當是應者，界由身且。如言字是界，餘既者慧，義應轉受，非是慧。如何慧證當是若也？慧是解云：字左邊著，與人身之，即是信字；若言字右邊著者，身即是法字；若言字上著，四即上。上四云字，即唯迷理。雖緣諦有觀，疎遠迷者，然五見皆能迷理。若身見、邊見、邪見，親能迷諦；若戒見所，能疎遠迷諦。顛倒者，心上為品，名顛為品，為上攝倒。謂於欲界、唯識俱出，發招在處。業是分別者，唯識欲界中身、邊二見是無記快，不能發業；若欲界中分別五見，皆是不善性，能發於業也。問：外道惡見為因，即得上界禪定，而生二界受樂。如斷言惡見者，多受苦耶？答：多受苦，少亦受樂。更問佛度當來薩婆多等者，今此疏文不見聖教，是傳說也。問：薩婆多即佛滅度後第三百年中出世。若經部佛滅度後第四百年出世，如何經部師返言遮當來薩婆多？薩婆多望經部，應言遮過去薩婆多，品文應言遮當來經部；應言遮過去薩婆多，品文應言遮當來經部也。梵云思說提底廿，此云偽也。廿者即是字，思說提底即是自緣，即後字界。字界，梵云阿迷提底，此云有也。廿是字界，阿迷提底即是自緣，即共云但論提底廿。此云福縛廿者是字界，僧吃爛底是字緣。雖佛滅度後第三百年中薩婆多出，佛滅第四百年中經部出。若經部說經，可言遮過去薩婆多等；既經部師說化佛在日，佛說經時，即遮當來薩婆多，應無過去字也。無過去薩婆多望佛，佛即是過去，其薩婆多即是當來。若經部望薩婆多，薩婆多即是過去，經部即是當來。

心上顯現似我之相，證非實有，是假法故者，此文即益薩婆多師我今大乘心上所現，相分假乘，體非實故，即同薩婆多執有有見。又云體非全無依他起性，然所緣緣者，此文即簡住部師我今大乘以我之體名是善法，不同經部是虛偽也。
疏云：移轉之法者，移者可改能義，轉是轉彥，彥或是變現，即諸識生時，實似能取所取相現故也。即心上所彥，名移轉也。
疏云：又依本質可令虛偽者，若。
成唯識論疏抄卷第十之末

成唯識論疏抄卷第十一

北京　靈泰法師　撰

疏云此於界、性、識等，皆不定者，性者，三性；四不定，皆通三性。界者，悔、眠二種，唯欲界尋、伺通欲及初禪，識謂八識；四通定，唯在第六識中有，餘識皆無。於五、七、八識及上二界全多分者，此等論及疏文即約四一切，餘應敘四一切遍行，具四一切不定。若欲界第六識有四不定；若初禪已上，第六識中即無悔、眠；若二禪已上，第六識中自地即無尋、伺。二、約界全：若無色界中，全無悔、眠；若欲界中，多分悔、眠。

疏云此界繫局，亦非遍無漏者，界繫局者，悔、眠唯在欲界，不通上界。若尋、伺唯□□□禪有，不遍二禪已上。亦非遍無漏者，然初禪未至□□□初禪根本定中亦有無漏。此無漏有根本智、後得智，□根本智中無尋、伺，唯無漏後得智中有尋、伺，故云大非通無漏。下文云：後得智中為他說法，必假尋、伺。初來至無漏定中即有根本、後得智，後得智中得有尋、伺。若初禪根本無漏定中亦有根，若初禪根本無漏定中亦有根本、後得智，後得智亦有尋、伺。若中間禪中亦有根本、後得，後得智中亦伺無尋。此等三，今後得智中若緣不起語時，亦不起尋、伺；若為他有情起語言故，方起尋。故下得智中為他說法，必假尋、伺，故知起語方起尋、伺。故尋、伺不通根本智，故云亦非通無漏。故下文言：尋、伺難非真無漏道，而能引彼證彼。引，生也。問：漸悟菩薩是欲界身，及在初禪無漏後得智中，可許得起初禪無漏尋、伺；身在下地，得起上地法。若頓悟菩薩八地已上，必生色界第四靜慮中。既身在第四禪上地，如何得起下地初禪無漏尋、伺？又八地已去菩薩第六識中，無漏常相續，後得智無漏。答：下有二釋：一、解；三、漸悟菩薩身在欲界及初禪，得起上地初禪後得智中無漏尋、伺；即身在欲界下地，得起上地法。即漸悟菩薩身在欲界，得上九次第定。得，謂四禪根本定為四，無色根本定為四，對前色界四禪即八定，及加滅盡定以為第九定，漸悟菩薩具得九次第定。若頓悟身色界第四禪中，則無漏尋伺。無漏尋伺唯在初禪，下地無漏勝，不起下地劣無漏。又曾 無聖教說□□□地，必借下地無漏、上地無漏。上地無漏是殊勝法，下地無漏是劣法。□□起劣故，唯餘借識身上起下地法。如身在上三禪，借下初禪□中眼耳身識三，及十地中菩薩生第四禪，皆借下初禪□□□漏。眼耳三識、十地菩薩五識是有漏，此借三識。借三識是無記法，亦非是染。上地已離下地染，亦非是善。上地善殊勝，下地善法劣，故上不起下地劣法。又唯是捨受，

不通喜樂受。若薩婆多宗，身在上地，借下初禪三識，初禪三識是威儀無記心。若大乘借下地三識，三識即是殊就生無記心。又餘生有頂地，有頂地無漏斷惡無漏道，却起下地無有處無漏道，斷上有頂地煩惱，即是上地起下無漏。除此已外，餘皆不得，必無身在上地，地下地無漏。又頓悟對身在第四禪，不同借識中得起下地初禪無漏尋伺，借識身是有漏。由此故，頓悟菩薩身在第四地，不具九次第定，唯得六次第，不得初二三禪定，唯得第四禪定及寶處定、識處定、無處非想處及滅盡定為六定。為又不具十八禪前，下三禪前皆不得，則闕下三禪中十四个支。上地不起下地無漏，唯得第四禪中四種支，是第一解通大小乘中義也。問：若頓悟菩薩身在第四禪，即不許下初禪後智中無漏尋伺者，對與論文相違，何故論云後得智中為他說法必假尋伺？答：論文准據漸悟身在欲界及初禪，得起初禪無漏尋伺，論云後得智中為他說法必假尋伺，不約頓悟後得說。頓悟有尋伺，又不相違。又此漸悟得具九次第定及禪支及無漏，後得智有尋伺，悟不具。由如小乘薩婆多□□第行者得擇滅無為，超越行者得擇滅無為少。且如次第□□者，依初禪未至定入見道時，起十六心，謂苦、法、智、忍等，得已即是得斷三界中見道煩惱下無漏擇滅無為得□□□。起聖道斷欲界中修道煩惱一品乃至五品已來，名一來果向，品品之下皆得無漏擇滅無為得。依初未至無漏定得一來果時，則將前見道中中斷欲界見道煩惱下，及上二界見道下所得無漏擇滅無為，及一來向中斷欲界修惑五品已成所得無漏擇滅無為，而成一來果。又起聖通進斷欲界中修道煩惱七品、八品，七品、八品皆得無漏擇滅無為，名不還向。乃至斷欲界第九品惑盡，依初未至無漏定得不還果，則恒前一來果上無漏擇滅無為，及不還向中斷修惑所得無漏擇滅無為，而成不還果人。又起聖道進斷初禪九品煩惱乃至無處，有處已來九品煩惱皆得無漏擇滅無為，名阿羅漢。向後進斷有頂地九品惑盡得阿羅漢時，對將不還果斷惑所得無漏擇滅無為，漏阿羅漢向中斷惑所得無漏擇滅無為，又將三界見道擇滅無為，將此識擇滅而成阿羅漢果，皆約無為上後說。所以論云：諸惑無耳斷，離繫有重得。次第行者，得擇滅無為最多。若超越行者，先世間道以斷欲界脩道煩惱一品，乃至斷欲界九品煩惱盡，後迴向心，依初禪根本定、無漏定入見道，起十六心煩惱下無漏擇滅無為，則不得欲界見道四諦下苦法智忍、苦法智二品，乃至道法智忍、道法智下無漏，故擇滅無漏無漏，及亦不得欲界中九品煩惱無漏擇滅無為，以為欲界中無品修道煩惱先用□□以斷。又不依初未至定得第三果，依初禪根本定得第三果，初禪根本定不能斷欲界煩惱。超越行者，不得欲界中見道、修道□□□漏擇滅無為，謂未離欲界染，必不得初禪根本定，要離欲□□中染盡，方得

初禪根本定。故知前次第行者，依初禪未至定得前三界，以依初未至定能斷欲界染，以初未至定能斷欲界染故，故前次第行者，欲界見道、修道無漏擇滅無為。又此超越行道得第三果，具依初禪根本定斷初禪九品惑，乃至無所有處九品惑盡，名阿羅漢向，皆得無漏擇滅無為。又斷有頂九品煩惱盡，得阿羅漢果，則將前上二界見道下所得無漏擇滅無為，及將前阿羅漢向中斷初禪修道，乃至斷無處九品煩惱，所得無漏擇滅無為，而成阿羅漢果。對不得欲界見道修道下無漏擇滅無為，故三超越行者，得無為少也。又見道第十六心道類智時，建立三果。若次第八者，至第十六心時，建立須陀洹果。若超越人，先世間道斷欲界修道或六品盡，至見道第十六心道類智時，建立一來果。世間道斷欲界修道煩惱九品盡，至見道十六心，建立不還果。第二又解云：頓悟菩薩身在第四禪中，以自在故，亦能任運得起初禪中後得智無漏尋伺，但名起下無漏，不名為借下無漏。若不許頓悟菩薩上地不得起下地者，今難云：豈可頓悟菩薩不及漸漸悟，則得九次第定，十八禪支皆具之？頓悟唯得六定，禪支不具足，無又後得智中無漏尋伺。又羅漢是小果，當得名九次第定。今以理准，頓悟雖身在第四禪中，亦得起下初禪中無漏尋伺，亦得九次第定，十八禪支具皆之。身在三地，得起下地無漏，無漏是不繫法故。又前借識身，唯初二乘異生說，不約菩薩。忽若有人難云：身上第四禪，上地得起下初禪無漏尋伺，則名借下地無漏者。今返會云：有頂地不還果，却超無所有處斷惑道，亦應借下地無漏道。彼既不然，是又不借此第二解，唯是大乘解。然五地已上，若本後二智同一種生時，後得智中為他說法，後地即不立尋伺具起。今者初獨頭，後得地法與尋伺具。又犢子部中說：有齊道補特伽羅，以上流不還上生有頂地，與三界頂齊，則不須起下地斷惑道，法爾自然得無學果也。問：薩婆多說次第得果，即無為果多；若超越得果者，則得無為少。若有人用世道斷欲界六品或七八品，超初果得第二果，來智得多少無為？答：此人不得欲界修惑六品、惑七八品，擇滅為為以來足離欲，亦得見道無為。或有人先用世道斷欲五品得初果時，一人無不用世道斷五品，或所得初果者各得無為多少，已離者不得，未離者得。又先用世道斷無所有處惑，起前二果得第三果，此人得多少無為？答：唯已前見修皆不得，亦非通無漏者。問：此文即說者，二禪已上無漏根本後得智中而無尋伺？答：如前解。又問：初未至定及初禪根本定及中間，前此三義處，得有真見道、無間解脫道、中相見道、一心見道、三心見道、九心見道及兩重十六心見道，及生空智法，空智以無？既有此諸無漏法，此等無漏中得有尋伺以不？答：真、無相、無他生，後得有，中間無真道。又問：二乘人入初未至及初禪根本中間生空漏，

後得智中得有尋不？又問：前後得智中若不教化生，其後得智中亦得有無漏尋伺不？答：化生方生。又問：非想地亦有上來諸無漏法無間解脫道等，又外道六行伏惑道所起初未至相漏定、初禪根本定、中間解脫時，皆得有尋伺不？又問：二禪已上備初禪尋伺時，所起有漏定中皆得有尋伺不？又問：中禪得有有漏世道無間解脫不？

疏云惡作非悔，悔之體性，追悔者，是解云：惡作是悔因，悔是果，悔以追悔為體性。然論文中不明惡作乃至寂是悔因者，此文意說：若前境是所作，所作即惡，即所嫌是惡，即能嫌惡心是善。若能緣心是惡，即能嫌前所作事，其能嫌惡心體寂非是悔。若先惡所作，方生於悔，惡作、悔惡體是何者？此中不問悔以何為體，但問作以何為體。此義思者，惡作體性，疏中自有多解。應思者，更無別義可思，則巖勝中解。

疏云：此中有解，此唯有猒，云：有云：惡作體即是猒。

疏云：若爾，猒應通三性，何故言唯善者，此即是難。難云：若惡作體是厭者，則厭通三性。若厭惡，是厭即是善；若厭善，此厭即是不善。若厭中客法，此厭通三性，何言是善？

疏云：此大乘不爾。解云：此大乘厭通三性。

疏云：若同於彼，有以前妨。解云：若大乘同彼，薩婆多厭，體唯是善，即有如前猒，體通三性。

疏云此猒是省察心心所者，即覺察，即是慧，即同下解三性俱體是慧。今者或家省察心心所以為惡作體，亦好省察，亦通三性。善中猒是無貪一分，准染厭體即是嗔分者，若染厭即是嗔分，若染中欣即是貪，若善中厭即是慧，俱無貪一分。若善中欣體，欣體即是無嗔體。惡中有二種：若異性等，但惡法厭體即是嗔；若如善，舍利弗等厭小乘法，此厭體即是無貪。以為斷煩惱盡故，不可說嗔為體。

疏云有欣上惡法是貪，厭下惡法亦是嗔分者，此疏中解難：欣上厭下，相對解不盡。理應欣上惡法是貪，厭善法、嗔、無記。厭體即是欲，悔因即是前之厭欲者。若善文，善厭即是無貪；若不善中，厭即是嗔，前無記厭即是欲。前文厭欲皆是惡作，惡作體即是悔因起。此疏中引厭通善、惡以為惡作者，即不及疏中餘解。以為前論文說善中方有厭，然說惡作通三性者，證果為言悔通三性者，然惡作及悔體皆通三性。或省解云：所作境乃至其實惡即是悔者，此文中總有二解云：即疏中或有解云：乃至是悔惡義。第一解：此文意說，作有屬是所作事，惡則屬心，即此心於所作事而嫌惡，是悔惡義。第二解云：即疏中從今言作者乃至依之生悔等，即是二解。此中意說，住者是依，依是所作；惡者亦是境，境是所嫌。惡作即是

境，由是境而依，方能生悔。說惡作是悔因，悔因者即是境界，依是境界為因，方生悔。今此解亦不當應云：作即是境，惡通心、境。若依，即是所嫌惡；若心，即是能嫌惡。故惡處通心、境，其實能嫌惡，心即是悔。疏中言以惡作言通說彼心、境者，此文即雙結二解。此言或有解者，非疏主也。

疏云無記者是慧，威儀、工巧慧所攝者，無記性惡作者即是慧。此既強感，即是威儀、工巧中慧所攝，亦通異熟無記。異熟無記慧即劣，約亦不通。通果心有前、後因、果者，嫌惡所作法，後方追悔，即是先起惡作因；緣方悔，即先起惡作因，後方起悔。果即前、後因為勝，或即俱時義先、後。然由境、心即得生者，此文即是同時因、果。此問疏文，即准同前疏文。第二、果解云：有解脫云：所作惡是境乃至即是悔以立同時因、果，即惡作是境，悔是心。由同時境為因，方生同時心。悔果說同時因、果，即此文念。論文中說：先惡作業，後方追悔。論文

疏云非是五蓋之中止相，止相通定、慧，乃至非令止下者，若唯識論中說悔障止唯定，是不通於慧。然止住心專注一境，亦非令止義。若五蓋中止，止通定、慧。若但言止、觀，觀唯是慧，不通於定；止唯是定，不通於慧。若雙言止、舉、捨，止、舉、捨三中皆令有定、慧。以簡擇得有慧，以專注即得有定。問：何故四不定中惡作能鄣止？八纏中，五蓋中悔即障止者，即約違障說。止相下，蓋、纏中說悔、鄣、舉者，即約順障說。不定中眠能障觀，亦約違障。蓋、纏中眠能障約止者，即約順淨說。各據一義，亦不違。

問：何故惛眠合為一蓋，掉、悔合為一蓋？答：如俱舍頌云：蓋五唯在欲治用同故雜等立一蓋障蘊故唯五舍論文。問：悔、眠既通三性，言悔、眠通蓋、纏中攝，蓋、纏中攝約性？答：其蓋、纏中唯攝得不善性悔、眠及有覆悔、眠。其善性及無覆無記悔、悔、眠，即非蓋、纏中攝。何以故？此二惛沉、掉等俱時起故，不得通善、無覆性。若悔、眠通善、無覆性，若悔、眠通不善性者，即與不善沉、掉俱起；若有覆性悔、眠，即與有覆性沉、掉等俱起。

疏云作者，錯也者，疏云：且引彼據字名錯，計應此文唯是作字作度，作度但是一今字假錯字。今言錯者，即是外劣，謂語中錯者。據者，若將慧正有字據破事，萬人伏；若將屈事據破彼慧正之事，即萬人皆不伏。借者，據

疏云：此顯揚第一云於已作、未作追戀為體者，彼說言已作者，即同此論中合惡所作業，後方追悔；後言未作，即用此中悔先不作，亦惡作故等文。反者，即是轉義。心生於悔，即說轉前所作事。

疏云：以此單名，即諸教拔。解云：眠者是單名眠，睡者即是諸聖教拔號。

疏云：為別餘心亦有五識者，餘心者，即是餘貪、嗔、癡有五識。亦解云：餘心者，餘悟時心。云五識難五識，云闇劣昧無明了時者，然睡中亦得少分起五識，謂睡時、惑時，起身識有痛等事，其睡中第六識亦不明了。

疏云略別寤時、寤時廣者，寤時者，即於悟時緣境等引相廣。總別聚上者，謂受、想、思、識。名總別者，即依行蘊中通三性。若不善睡，亦通行蘊中貪上染性；若善睡，即通行蘊上信等善性。無記可知。其貪、信等無別體於思蘊上假立。又亦恐經部於總別聚上假立者，即經部師於總別聚上假立睡眠。睡眠無別體，總聚者，身於此總聚卯上假立睡眠；別聚者，即是餘別聚心、心所上假立睡眠。由眠所引但起眠時者，由有心睡眠，方引起無心睡眠，故無心亦名眠。

疏云：由嗔諫犯鄔覺邪行者，何有比丘受得戒，得戒由重犯戒，外人無犯，諫言比丘起嗔，諸人不諫嗔，此嗔即名障諫取鄔覺耶行？

疏云：初樂出家，次修正行，後入正定者，此五蓋能障三學，云：初二蓋能障戒學，次後三蓋出家。初蓋能障出家五戒，謂比丘、比丘尼、正學等五家戒，不障在家男女五戒。如出家犯重，外人覺謬，言此人真，即第二，即障正行學。初二蓋障戒學。由出家作止觀無相理，專注則有定，由簡擇有慧。正止觀心時，惛沉起即睡眠生，於止能為順鄔。惛沉、睡眠起，即策舉。策舉心、舉相中，專注境亦有定，簡擇則有慧。作上下想、前後想、光明想。上下想者，云觀頭；下者，身作三十六物，不後想。由作舉想，即掉舉生，則前作止舉想，皆緣世間事。彼他障，即修捨想，令心平等。捨心中亦有定慧，或作燈燄想，觀息如；或作蓮華想，觀自心如在蓮華上。作此止觀時，擬云：如何稱佛？不由疑故，能順鄔捨；由貪破蓋，能鄔出家；由嗔蓋，鄔正行；由及三蓋，鄔入正定。

疏云：五、入正定修止舉捨者，心中亦有定慧，舉中亦有定慧者，中亦有定慧。

疏云：若蓋因緣故，亦名為蓋，非永必是心所者者，則經部師難難。若睡眠惡作是蓋，即是心所者，即蓋因緣亦名為蓋，則非是心所。蓋因緣者，謂將命及疲等事，為則生睡眠心。如瑜伽第一說及對法論說。嫉慳障捨，乃至故不相違者，能嫉慳皆能損自他。如嫉於現在，嫉他名利方便相；他於當來，自生惡道即損自。若慳不與他樂即損他，來生自入惡道即損自。今者不慳嫉，即通二別。由不嫉與他利，後生即自利。嫉亦爾。又云：嫉慳障於自他利，悭妬門中數動心者，謂嫉嫉於他人有好牙法策利事門中，數數動心而生嫉妬。若慳則於自身所有若牙若法爾等策等利門中生慳悭，所以嫉慳是悭。

疏云蓋中障、捨與此不同，乃至不相違者，若五蓋中捨與此八纏中捨名不同。五盖中捨唯是定心，非心，非舉，非高，不下，平等名捨，疑能為障。若八纏中捨即依二利，平等名捨，謂於自身平利不生嫉，二等即平等，即名捨，慳、嫉能障。二文不相違。
疏云說是隨煩惱及癡分者，然彼論說染、悔、眠即是二十隨煩惱種類，是根本煩惱中癡、捨攝。
疏云：言通三性者，乃至通三性。解云：此初師說悔、眠二種以癡為體。若瑜伽對法論中說悔、眠通三性者，今會彼論，據與悔、眠同時相應一聚心、心所中心王及恩相、受等，體通三性。若悔、眠唯是癡，癡唯是染。
疏云若唯癡者，發善中乃至總數為體者，即破前第一師云：何故悔、眠通善性？則言與悔、眠同時相者，應總聚心、心所中餘心王、受、想、思等通其善性。論文說悔、眠不善性，即不約總聚心、心所中餘心王、受、想等是不善性，則偏說悔、眠是不善癡為體故。故知悔、眠通善、不善性。
疏云：於善、不善等，若染、追、戀為體者，悔修於善，則名染；悔於不善事則，則名不染。追、戀者，改轉於前所作事性，悔擬改轉智。
疏云：又無記是總數也者，此師說悔、眠通善、不善性，不通無記性。染者癡為體，染者無癡為體。餘論說悔、眠通無記，
□□□□□者，今會云：約與悔、眠同時，總聚心、心所，餘心有受、想等，通無記性，記通無記。
疏云何故染、淨即依別數乃至依總聚立者，此後第三師破前二師。破第二師云：何故悔、眠通染性？染性即別依癡分立。何說通淨及無記？即無別依，而同時總聚餘心王等。上立破第二師。何說通染、淨？即依別數。染性依癡立，淨者依無癡立。其無記性而無別依，但依總聚心、心所立。
疏思擇所作，以思為體者，問：若言思釋唯是慧體者，何故此文即後是思？答云：思與慧修，名、釋俱思，亦無過。
疏云：由此亦有依餘上立者，即睡依思想上以立睡。
疏云一、以理如前說故者，今以道理立惡作、睡眠有別依。謂如前說，明了知所作，思擇所作故，故惡作以思慧為體。謂如次前說，思想種種夢境相故，故睡眠以思想為體。
疏云：二、以教說知無別。解云：即瑜伽教五十五說作睡眠是世俗有，故知惡作睡眠無別實體。
疏：彼說增上者，即是欲。由睡眠時起欲，憶已前事，於簡中記欲。若餘不憶人，簡無欲。思想及性為因亦得者，因果應云是思慧

想性亦得。此單相即攝名者，云尋即是單名，言尋求者即是複號，云何者即是單名，言何察者是複號。
疏云：一、從為證喻，即意識及相應乃至與言說。言相似者，如名言能詮一切法，若意識能取一切境，識與言相似。
疏云亦一切心、心所法等，而竟是主勝，故偏說者，若耳識唯能緣聲，不緣名；若意識能緣名，通一切心、心所者，即唯是第六意識中心王及一切心所能緣於名言，餘識皆不能。
疏云今此境者，通一切法者，今論中意，言境者，此境則通一切，一切法皆是所緣境故。
疏云：大論第五云：乃至義為所緣者，彼論說尋伺能名句之為境，及所詮義得伺二能緣為境。
疏云：然但舉意言境攝法，即是不言言說名等者，此唯識論但言意言境，即舉詮名言及一切所詮境義，皆悉攝得盡。
疏云：彼論說法，義有不及，名不及，如涅槃等者，彼瑜伽論偏說舉義攝法不盡，不及唯識中名也。何以唯識中舉能詮名、言，亦攝得一切所詮義？即舉能詮攝法盡。然瑜伽但舉所詮義，則不攝得能詮名、言所不及也。由是但得得涅槃義，則不攝得能詮名。又正解云：唯識論中言意言境，境中即攝得一切法盡。瑜伽即說尋、伺緣能詮名為境，及緣名所詮義為境。彼論若名下，所詮即名為所。前義者，能詮名唯詮得有為，有為是所詮義，相稱可故，即不詮得涅槃。覺為、覺為與能詮若為名、言不相稱可，欲為涅槃是無為性，離言，故名、言不及。由小乘中名俱義境，有為是言依，無為不是言依。如是現在名、言詮現在法，即能詮、所詮同一在世故。即言：若現在言詮過去、未來法，即能詮名、所詮義不俱故。有為墮三世，所以有為名為言依；若無為不墮三世，其無為不是言為。此亦如是，所詮義中不攝得涅槃。若疏還言涅槃亦是所詮義攝，若更言境者，即通有為、無為力。心前後有數、不數，皆依尋、伺，故名所依。真問：其三行中，若尋、伺是語，加行尋、伺無，以語亦無；二禪已上尋、伺無，即無語。此論文應說尋、伺是語、言所為。何故說尋、伺是身、心，說依心、心，不依尋、伺？有更問：
疏云：非為細推度翻慧為義故對法言推度不推度者，此思非但言推度，亦無細度。此思翻慧為義，慧名深推度，謂思名不深推度。故對法言推度者，慧不推度思也。
疏云然計法顯此如是次第，乃至此相違者，對法論云推度、不推度是。既不推度是思，則對法中先言推度慧，後言不推度思，即慧其先思後。今唯識並用思、慧，則在先說思，在後說慧。即將彼對法上句推度，顯唯識中下字思、思能推；即將彼下句不推度，逆顯皆唯識中上思、思不推度。二論不相違。

疏云：貪等有是煩惱及隨煩惱者，貪等名煩惱，忿等名隨煩惱，即一名心。若一个字唯名，不得名名身；若多介字，即得名名身。既梵特縛，涅槃唯自得多。云斤字、介字，即是一个名身，即二名身。二種二者，即悔、眠多个字，是一个名身；又尋、伺多字，又是一个名身。既有四个字，故有二个名身。聲縛別故者，特縛涅槃，即自一種二；特縛成，即自二種二。

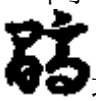
疏一、繫界種欲別，乃至十通無漏種別者，一、界繫種類別，真云：惡作、睡眠唯欲界，尋、伺通初禪。二、依思慧種類別，尋、伺依思慧，悔、眠別有體。三、假、實別，尋、伺是假，悔、眠實。問：第三與第二依思慧者何別？答：第二但論思慧、不思慧，此論假、實。四、斷時別，尋、伺若離欲，不斷尋、伺，尋、伺通初禪。若惡作，離欲界即斷；若睡眠，離欲界亦不斷。即羅漢雖欲界染，身中亦有睡。今此應作四句：一、有斷而不捨，即是欲界中善法、無記法及眠等。唯此却欲界能緣煩惱，所緣善法、記法皆不捨，即不還果、羅漢果。雖斷欲界中能緣煩惱，則有欲界中善法、無記法及眠。二、有捨而不斷，則如有人受得別解脫律儀戒已，後戒名終形，改二形生善根等，但名捨別解脫解，而不名所。三、亦捨亦斷中，如欲界惡不善法，謂：煩惱若離欲界染時，亦捨亦所。四、非捨非所，謂：無漏法。問：乘有相應縛，有離相應縛耶？答：今應分別。若小乘有相應縛，亦有離相應縛者。相應縛者，且如不善心起時，即心已受想等起，則與貪等煩惱起。彼他同時貪等煩惱上惑，得縛同時相應心已，及受想等法不得解脫，名相應縛。後起無漏道時，唯斷與心已，同時相應貪等煩惱上，或得或得，不縛同時相應心已等心已，則名解脫。其心已等及與心已相應煩惱，雖落入過去世，其心有相應煩惱，仍體有此心等，還與同時煩惱一處常相應煩惱上，或得不轉同時心王所，則名離相應縛。若大乘唯有相應縛，無離相應縛。且如不善心起時，心王則與貪等俱時相應俱起，名相應縛。後起聖道時，若心王心所與心相應煩惱一時滅，更無體，則不善離相應縛。小乘法有體，則名離相應縛。五、上地不起種類，若生二禪已上，則起下地初禪尋伺。若生上地，名不起下悔眠。六、支非支種類別，若尋伺即是禪支，若悔眠不定。七、纏盖別，悔眠是盖纏等伺，非蓋縛。八、語行非。五、非別，尋伺是語行，悔眠非。九、通定散，別尋伺通定散，悔眠散。十、通無漏，尋伺通有無漏，悔眠有漏。

疏云：其二無記隨應記者，二無記者，謂有覆。其有覆無記，能在染中；其無覆無記，配在不染中。若善、不善、有記，三性無之。其有覆、無覆二種無記，配在無記中。

疏云所對別者，此解意，若尋伺依思為慧，論說是假名，悔眠云世俗有，俗中假有實，悔眠是假有。
疏云：但初對別者，此言種子世俗者，對勝義，其種子名世俗有，非是條然離識有體。如心、心所者，如種子亦不離本識體。條然別者，體由如心、心所，雖是別有體，心所還與心已相應。
疏云：世親攝論亦有此說。假非因緣者，彼論說種子假法，如無非因緣。
疏云：麤、細異上、下地者，更解云：尋麤伺細，不得生由。如一心中，上地受、下地受不得並生起；亦如上、下受，亦不得一心而並起。若言上、下地受，地受則不得俱起；若未離欲界受心，不得起上界受。若起色界，色界受必先離欲界愛；若言上、下地，上、下地愛則得俱起。如因來入無所有處定，耳聞若聲。若第六定入無所有處定，第六意識則與無處有處捨受起應。若欲界耳識則與欲界捨受相應，則欲界耳識俱時捨受與第六意識中無所有處捨受上地者，應難彼言：目連！身在欲界入者，無處有處定則不起天耳通。如何說無之？色界耳識故地，是欲界耳識故地。取上、下地愛勝，即不得俱起，不取上地受；若上、下地愛，則俱時記。
疏：問：若尋、伺二不得俱生，如何大乘乃至亦不俱記無此地者，今此疏文即是薩婆多師難大乘。薩婆多難云：我宗中尋、伺二法即得並生。答：但如欲界及初禪中尋、伺二法得俱起，則欲界及初禪名有尋有伺地。若中間禪得初禪中上品定，以伏尋、染，不伏伺、染，則中間禪名無尋、伺，唯伺地。二禪已上尋、伺、染俱伏，則名無尋無伺地。則有三地名別。汝大乘中尋、伺不得並生，則三地俱不成。且如欲界地尋不起同時，則欲界應名有尋無伺地。汝大乘三地應皆不成，以尋、伺二種不但時故，故無此三地也。
論云：依尋伺有染雜染者。問：言離尋伺染者，於三性中及有漏中，為初何性名為染耶？若言尋伺通不善故，離不善性時即名離尋伺染者。難云：尋伺通善性，離不善性時名離尋伺染。餘遍行等亦通不善性，應初禪離遍行等，不善性時亦應名離遍行染。彼不爾，此何然也？又難四：初善既離欲界尋伺不善染，其初禪應名無尋無伺地。若初有覆性名為離染者，其二禪已上既有有覆性，亦應得有有覆性尋伺，不可說離善無記及無漏性尋伺名為離儀。諸教中唯說不善有覆性名染，即不說善及無漏無記名染。又三性尋伺總名為染者。問：二禪已上既離尋伺染，何須臾起初禪尋伺染？又若言二禪已上能離三性尋伺，即名離尋伺染者。又應論文言：初禪出之應名離應禪，乃至四禪出樂應名離屬染，乃至初禪離欲界悔眠應名離悔眠染。又問：欲界有所緣香味，即有欲緣鼻舌識。二禪已上既有色聲，初亦應二禪已上得有眼耳身識。既無能緣眼識等，如何得有所

緣色等？若言由初禪眼等三識，其二禪已上得有色等者，亦應初禪有尋伺時，其二禪已上亦應有尋伺，乃至喜樂亦唯。難三：中間禪者。問：初禪尋三處有漏，無二禪已上唯一處有無漏？答：即三地等，故有三處，如下地。然伏尋伺以入中間乃至等染未離者。問：此文准中間禪，應言欲界無尋等時伺等染未離，如何此文言欲界無伺時伺等染未離故，又大梵王亦退起尋染不？又問：初禪根本定與中間禪何別？答：上者名中間，下中者名根本。然伏尋染乃至伺等染等未離者，生禪已要伏於尋染，得初禪上品定則入中間，則入中間名有伺無尋地。若中間禪不伏尋染但不起尋，則名有伺無尋地爾者，即與能界中亦不伏尋染亦有不起尋時，欲界應名有伺無尋地故。如中間禪能伏尋染，則與欲界別。然准俱舍論多宗，中間禪唯與捨受相應，而無喜樂受相應。即彼經部師難：若中間禪唯與捨受相應無喜樂受者，如何經文樂生三非非處？處者云：初禪有三，二禪三，三禪三天，三三成九，天處有樂受。多解云：今言中間禪是捨受者，即是能感中間業，能感中間業令捨受相應。或中間禪地位次是捨受故，故中間禪名熏捨受。非中間禪不起樂受，中間禪亦得喜樂受。由如出人能感人業皆善得人身，得人身中亦起五蘊惡業。此中間禪亦後如是，能感中間禪業雖與捨受俱，不度中間禪亦得起樂受，故樂生三九處義得成立。

疏云：身在欲界，雖未離欲，一品乃至非一品離者，如有人身在欲界，若不作欣猒觀，六行伏惑，猒下界為苦、麤、鄙等，不能離欲中一品煩惱乃至多品煩惱。此人唯多作不淨觀，如淨心師少分伏欲界貪。此不淨觀唯是欲界中間思慧心中，非是修慧，不能離欲界染，不得觀，不能離欲界貪，能伏得心。後若出不淨觀，或退，即欲界貪欲。此中間禪亦爾。初禪定、中間禪雖同一地處伏尋染，方得中間禪，則名為有伺無尋地定。其中間禪定後出觀時，或退起尋染，或不退尋染。中間禪定亦不能離初禪地中一品煩惱及二乃至多煩惱，方得中間定，但少分伏尋染，不能以品段離尋染。以中間禪是初禪自地有漏法。夫自地有漏法皆不能離自地染，要第二禪中未至定，方能離初禪地染。問：未知聖作六行伏不？答：異生作聖，作四諦觀。答：師惑委細之阿那含人，亦作六行伏惑，欣上界為靜妙。修初禪有三品：若上品定，即名無尋唯伺地，是中間禪也；若中品下品定，名有尋有伺定，名初根本，初根本與中間禪定別。然大梵王天名將中間定，禪八得上品定；若梵眾梵輔天，名初禪根本定。問：梵輔天伏尋染已，亦上得中間定不？答：得。小乘多說初未至定、中間禪皆唯有捨，若初禪根本即得有喜樂。若爾，何故言禪離生喜樂？答：故地梵王入中間禪名捨受，若入初禪根本即名喜樂受；若梵眾梵王入中間定名捨受，若入初定根本即名得喜樂受。

然地地中有皆三品，如初禪中下品修生故梵眾天，中亦修故生梵補天，上六修故生大梵天。問：若爾，初禪上品修即名中間定，二禪上品修應有中間禪？答：初禪有三地，中間得定、中間禪、三禪
疏云其無漏定依於此地，乃至攝法不德者，其無漏定亦有三地：若無漏定依此有漏初禪有尋、伺、染地，其無漏定亦名有尋有伺地；其漏定依此中間定無尋、染、有染地處，其無漏定則名無尋唯伺地；其無漏定依二禪以上，以地離其有尋、漏、伺定染支，其無漏定則名無伺地。其有漏定有尋等三地，是此無漏之流流類。有漏定既三地，無漏定依彼亦有三地。若言有漏定有三地，無漏定無三地爾者，即三地攝法不盡，唯攝得有漏定；無漏定三地，則不攝得三地。故地、無漏定亦有地別。
疏云然無四法一時並義者，睡眠中亦得起尋伺，然亦眠中得起悔，此二皆由強思加行法能起者，然悔眠既依第六識，第六識既能強思加行，說依能悔眠亦強思加行，謂思唯闇相動[序-予+朋]等加行方得睡，故言睡者惛也，眠者昧也。問：四不定亦得二二合、三三合、四四合，不思之。
疏云：五十八說：問：生第二定，或生上地，乃至彼地境界者，此師引瑜伽文，立其道理，證五識中有尋、伺。由二禪已上，起初禪眼識、耳、身三識，而領受上地色境及境。馮云：又說尋、伺即七分別，謂有相等者，此意引七分別者。既七分別者皆是尋、伺，其七分別中既有任運分別，任運分別既有五識中有，知五識得有尋、伺。
疏云：謂有相無相，乃至染污者。有相分別者，謂緣過去是境，及現在境有相狀。過去之境，雖已落淨謝，曾 以起顯現，名有相。無相者，謂緣未來世境，未來世境未曾 起故，故名無相。任運者，謂不起定。緣境尋求者，得與尋俱起。緣境伺察者，謂與伺俱。染污者，謂與貪嗔等煩惱俱起。不染，謂與信等善十一俱起。然此中尋者，即是尋求分別。此中伺，即是伺察分別也。
疏云：此師分別謂在五識，非五識體即是分別者，此師說五識任運分別，非五識中皆是七分別，及隨念、計度等三分別亦念違。然餘聖教中說五識中無分別者，意說五識自體無分別，妨五識得與分別相應。分別相應分別者，即是尋、伺也。然說論第三破上座部胸中色物為竟根者，上座部被他難曰：五識，六識攝，具有等無間根，及有同時俱有色根。第六識是六識攝，既有等無間根，亦應有俱有根。上座部被師雖已，則立胸中細色為其意根，非執胸中麤肉團心為其意根。胸中肉團心即是身根，此師亦心麤，執法處別境色以為意根。然上座部既說第六識胸中色物以為意根，即大乘經曰：五識

依色根，其五中即無隨念顯示色物以為其根。即大乘難曰：五識依色根，其五識中即無隨念顯示二分別。唯五識中者，自性分別。其第六識亦二分別，五唯識中有自性分別。其第六識既依色根，其第六識亦應雖有自性分別，應無隨念顯示。許五識無隨念乃至是尋文者，此釋五識有自性分別，無餘二分別。則舊經論中云：一、隨念分別；二、顯示分別。即緣未來世依，未來世依可顯示。顯示分別即是新經論中計度分別二自性分別。若新經論中云：一、隨念分別；二、計度分別；三、自性分別。亦是尋、伺。

疏云：非直義通大小乘中，亦說五識有自性分別。若小乘多云三分別中，亦說云自性分別。又多云亦說五識並尋伺。然彼宗說起五識及第六識時，必與伺俱起。由如大乘遍行，心起即有。即被碩云：五識唯尋伺。若意界、法界、意識中，即令有三。謂欲界及初禪，即名有尋有伺等。乃至已意界、法界、意識界，即名無尋無伺也。

疏云：然十五種意不共業者，法師云：論云：論文應是十四種不共業。應撿諭伽第一文。

疏：引發於苦者。由尋、伺、非愛境能用，起五識中苦受燒心業。縛者，燒者也；縛者，起。

疏云：人天尋伺，多分、小分喜等者，如人中間人子，人中有一人、二人快樂，有喜受；餘者有苦，多分應受。若欲界六天、劣弱諸天，被他強天等多起，應俱。

疏云彼各別作，今此中總通人天等五趣為論者，彼瑜伽第五說尋伺人天必趣，名名別說。今此唯識論文又說尋伺應起相應，曾 不說與苦樂俱，即人天五種為論。

疏云：以此義總說喜名者，許論以諸禪屬受，總立喜名。

疏云欲界尋、伺，下地喜、樂，乃至何不別說者，此文後師立理。雖前師初禪中意師樂與意中喜相順，則說喜相受有尋、伺俱。既欲界中喜、樂在識各別，謂欲界意地境唯名為喜，不名為樂；五識中意說唯名為樂，不名為喜。既欲界喜、樂在識各別，無體、性、相離，何故聖教不別說五識中樂受與尋、伺相應，彼意地與憂相俱？有分別者，能解五受。若憂應喜，即名分別，通悅心；若苦、樂，即名無分別，通說可知。若捨通二種，然初二禪中隨有等樂受，少說身、多悅心故。故初二禪樂受亦得名有分別，地獄中苦亦得少分、有分別也。

疏云：餘根處苦、憂名業。一處勢不相似，何緣不說者，即後師立理難前師。自地獄中有意地苦、苦於憂，說苦、苦受者，尋、伺者，餘趣之中，意地逼迫，唯名意憂，不名為苦；五識中逼迫，唯名為業，不名為苦。唯何故經、論中不說五識中苦、受？似應五識中憂、受有尋、伺。

疏云：說尋、伺二法名身等三法者，即是名身、句身、文身。生在第二定已上，起下識相顯。乃至由彼尋、伺竟，識起者，此第一解即說生三禪中。若率爾三識，即無尋、伺引起；若等流三識，即由尋、伺引起。此解亦不盡，理應說起。若率爾三識，亦由尋、伺起為勝。

疏云若身在欲界定中，耳識乃至與下界耳識俱時起故者，此明目連身在欲界定中，耳識率爾。耳識起時，與無處有處意識同緣欲界中聲。第六識既是為所有處心，則無尋、伺欲界及初禪。餘時五識，多分由尋、伺意識引起。

疏云：其顯由彼起，正欲前師所引大論者，即會大論五十五文，說五識中有尋、伺。

疏云其多由彼起傍會乃至除率爾者，其多由彼起，即彼傍會。有論文說欲界尋、伺能引五識者，今會云：欲界、初禪起五識時，多分由尋、伺引起。若非定觀，即由尋、伺、意識引起五識；若任運緣境中起五識，即不由尋、伺引起。婆多云：定後關聲者諸識不許並生在定中不恒起時識。其顯由彼之正會前師，乃至顯多由彼起。許率爾心者，問起下，論文重成，立前第一。又問其多由沒起，即傍會說。云論中說欲界及初禪五識中有尋、伺者，即會疏文中第一解云：初禪、欲界除率爾心等，餘染、淨心起，皆由尋、伺、意引起。若會第二解，即說初禪、欲界中起染、淨等流五識時，或由尋、伺、意識引起，或時不由尋、伺、意識引起。

疏云：又初定及顯界乃至道引方生，由彼起者，此第二解：初定及欲界五識率爾心，除由意識引五識，五識是自、他方能引，引第六識不與尋、伺俱。二禪已上起初禪五識率爾心，以五識非是自地法故。故二禪已上起五識率爾，皆由尋、伺、意識引。此解為勝。論云：彼說任運即是五識乃至相應尋、伺者，然對法云：七分別即不初尋、伺，任運分別即是五識。瑜伽任運等七分別即是尋、伺，運分別是尋、伺故。任運、隨同，義各別。但言尋、伺有七分別者，此文即會瑜伽文，瑜伽文中七分別皆是尋、伺。不言七分別皆是尋、伺者，此文會對法文，對法文隨說七分別，隨說七分別不尋、伺。

疏云：答：彼攝論乃至世五識者，真彼多說五識中亦有自性分別，故說五識有自性分別。是此文即解前一體即是五識文也。

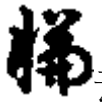
疏云：何故五識即是任運？意俱尋、伺，方名任運者，此中間意何故五識？五識體即是任運，識意體不名任運；與意識俱時尋、伺，尋、伺體方名任運。

疏云：此違定中聞聲等事者。解云：此中。意：若與五識時常五思識，五思識名有分別尋伺爾者，則建目連定中聞聲五識俱時意識，即是無前有處心分尋伺故。答：前解深密經中，則約五識俱時散意識中，必與分別尋伺俱，不約五識俱時定中意識有分別尋伺故。地定中間聲五識俱時意識，意識則無分別尋伺，亦無違死建也。

疏云：問：若爾，善、惡追悔亦通捨、不者，此中問意，無記之悔即得與捨、受俱，未知善、惡性悔得與捨、受俱不？

疏云：答曰：惡作強思乃至工巧心俱中者，此第一解云：善惡悔既是強感，初未至末，則與憂不與捨受俱。其威儀工巧既通捨受，無記悔與無記威儀工巧中捨受，或於善染相續末位方與捨俱。與此第二解通相解。若善惡性悔初強成時，即唯與憂俱。若善染性悔勢力漸劣末位，然得與捨受俱。故善染時俱，即無捨受。捨受乃至非正有染捨可與俱者，此文意說善染悔初強威時，無捨受俱，唯與憂俱。若善染勢分直至相續末位，與戚行捨俱。捨受亦通戚行等者，此分意說者有三種：一、順益捨，能為分別，如曰念中定是。二、中客，即非苦非樂名中客捨，客捨不能為人事。三、戚行，戚行不多分別名戚行者，若多分是憂故。善染末位與戚行捨受俱，非與前二種捨受俱故。悔是戚行，還與戚行捨受俱。正不善染悔強時，戚行捨受俱。捨受非無戚行悔強思生，唯與戚行捨俱者，梵王成即時，獨灾劫而壞，不不即是戚行捨受，亦不是應。應離欲界捨，與薩婆多別。乃至違文者，小乘說善惡性悔唯與憂俱，乃至善染悔至相續末位亦唯與憂，不與捨受俱。彼宗說不還果等離欲界染已，即捨悔即應。若初二果人未由有悔故，故今大乘說善惡悔末位既與捨受俱，又無記悔亦與捨俱。第三果人雖離欲身，中由有悔。若依此解，違下文云：悔非無學，離欲捨故。由此義，疏文亦解。應說惡作多與覆俱，乃至亦離欲捨者，此二解云：即是正義。應說惡作多分與憂俱，謂悔與戚行捨受，戚行捨受悔即是與憂受俱，悔伴類俱。是戚行離欲時，若師善惡性悔，亦即師無記性悔故。故云：若無染善者，無記亦無。聖者所起悔俱是惡化，乃至亦師種者，一、問：屬者如何起作？既許聖者起，未知惡作得與受俱。三、問：既說惡作離欲不捨，色聖者起無記惡作，如何是工巧心攝？無色聖者所起惡作是工巧，如何威儀心攝？四、問：三果聖者皆得起惡作以不？及上二界意生亦得起惡作以不？亦問：七地已前菩提及地前菩提，皆得起悔及惡作及睡眠以不？應問諸師。答：如揄安說。

疏云世間離欲種內苦乃至亦師種者，疏云：解：若善悔，若不善性悔及無記性悔，若竟生，生上界。伏欲界中善性悔、不善性悔，則

悔善悔種子。若不還果，則師欲中若善悔，若不善性悔種，皆師種子，方始生上界，以悔能障上界定。乃至羅難亦師善性悔種子盡。
疏：主解不盡理。和尚難云：不善悔體是惡法，離欲界肢，伏善悔，現行不起，應不師種。由如得二乘果已，迴心入大乘菩薩地中，即不師二乘，無師種，但伏二無漏，令不起。若之欲界中善悔，障上界故。故離界肢，則師種盡，方得生上界者，今雖知二乘無漏亦障菩薩十地，亦應師二乘無漏種盡，方入菩薩十地。既不許二乘無漏得入菩薩十地，故地不還聖者不師欲界善性，而生上界。
哲法師解云：若欲界中不善性悔鄔第三果人，三果人則師欲界中不善悔種而生上界。若欲中善性悔上鄔第三果，不還果聖者唯伏欲中善性悔現行令不起，則不師善悔種子而生上界。若羅漢亦有善性悔種子在，為是善法故，故不師善悔。定性二乘無學入無餘依涅槃肢，法師却善性悔種子。若不定性二乘有學果人無學人，迴心向大乘至成佛肢，金剛喻定現在前時，善悔種子劣無漏有漏善法同時捨。由如二乘人得二乘果迴心向大乘者，二乘無漏種子鄔鄔菩薩十地，十地位中亦不師二乘無漏種子，但伏二乘無漏現行令不起。後十地滿乃至成以時，金剛喻定時現在前時，方前捨二乘劣無漏種子，及與有漏善法同時頓捨。
疏云：以不言與苦欲界樂俱者，此師意說，然欲界五識中有苦樂受尋伺，唯苦定說尋伺自在，於欲界不得與苦樂受俱。
疏云：悔增至三，眠增至四。極苦處亦有眠者，謂能與憂、捨、苦三受眠，與喜、憂、捨、苦受相應。謂無間地獄中雖無極重睡眠，由多時受苦，即第六意識亦有惛昧，有雜睡眠中亦受苦故。謂地獄中亦得起悔，謂有情類初生地獄，已見諸苦具，已得宿任，通見過去，造飛生悔。地獄中得起尋、伺，而發語業：語業！願我何時當捨此命！此疏同文。此苦身、心令我自在，受勝快樂。尋、伺與五受相應。
疏云：設許亦有亦無，恒安非定引生者，設欲界有恒悔、眠二種，互無雜種悔、眠二種非定引生數。
疏云：有人三藏之西方，乃至說初靜慮者。有餘人云：傳三藏之說西方，說未至定中有尋伺無？不然，准滿。云：即四種根本定中，亦有禪十八禪支，非未至定有尋伺等支。今之支者，由如依樹支，表樹策茂，禪師亦小，依於根本定為根。而生十八禪支，即是功德支葉。說未至定中有尋伺，亦不是禪支。未至定中，根既未成，如何能生支葉？難為此難，亦不應理。根難云：未至定中有

尋伺，即立禪支者，其欲界中亦有尋伺，應亦立為禪。支亦初禪，未至定中有喜受，應亦立為禪支。第二，未至定中亦有喜受

等，應亦立為禪支。第三禪，未至定中即有樂受，應三。支故知雖法中合有，即有不已，故立支。故知未至定中雖是喜受，即不立為支。根本定中有喜樂受，即立為支。故知未至定中雖有尋伺，地法合有，不立為支。根本地中尋伺，即為支。

疏云：合嗔、邪見、貪我見，是中約麤相言不得者，此言悔與嗔、邪見、貪我及癡與五法俱起。此解今好。論文且約相言，不得與九根本煩惱俱，據實亦得俱。

疏云：又解：必不得俱與悔間起者，此之悔不與根本煩惱，亦順論文作此釋。

疏云：答：忿等嗔分，等嗔分，如本得俱生者，忿等依嗔起，忿等是嗔分。嗔是本，忽與末根本嗔得慣俱起。忽等根本嗔，忿等亦得與慢俱起。

疏云：何故忽等各別記者，此我前解意，又作此難。難云：既許忿等與根本煩惱俱起者，如何言忿等十各別等起，得名獨頭煩惱？

疏云：於自十中各別不得起，自各別起名忿等，各別起則不約根本煩惱，俱名得頭起。

疏云：如大論第七染法分別，乃至間生名俱者，彼大論云：追悔性惡而自責。疏主會文，惡作亦不與嗔而間生，則沒論文。就此論文，□疏主問：何故顯揚第一惡作，乃至不之無記者，不染名善，染名不善？

疏云彼順小乘多分起故，乃至應俱者，解云：此文見答。會前顯揚，但說惡作善、不善，不通無記者，即順小乘說。小乘說惡作既與應俱，應唯善、惡性，惡作是善、惡性。

疏云聞所成等，顯因聞所成乃至狹劣者，若唯之聞、慧、思、修三慧，即唯別境中慧受不攝，得餘法即狹劣。若言聞所成，聞等三慧所成色法得生等四相及身、語等色，同時五蘊皆名所成。又八地已上菩薩無漏常相續，則無漏定中所起身、語業色名修所成，攝法寬廣。問：別解脫戒內何所成？答：由聞、思、慧所成。問：別解脫界未十八？答：唯是修慧所成。問：別戒、脫戒未十八界中持幾界？破幾界？答：據實，別解脫戒十八界中若持若破唯三界，謂法界、色界、聲界。如持戒人持七支戒，謂色界、聲二種能發表業，謂不妄語等，離口四過，即是聲表業，即十八界中聲界攝。若不煞、不盜、邪行，離三惡行，即是色表業，即十八界色界攝。若色、若聲發得善、無表，善、無表即是十八界中法界攝。持戒人十

八界，唯持三界。若破戒人，謂作煞生、盜、婬，即是色表業，十八界中色界攝。妄語、口聲表，聲界攝。若色界發惡無表，惡無表是十八界中法界攝。此上約十八界各別。若十二處分別，即唯三處：色、法界。若五蘊分別，色蘊及行蘊攝。若芥處十戒十八界，約實言，唯持五界，謂意界、意識界、非非界法。若定戒意識界，皆是轉心發業。若約隨轉發業，即遍持十界，謂五識界：色、聲、意界。意識界、法界，即為十界也。問：佛三身，幾有始有終？
答：若身本來先有，亦是無始無終。今約初成佛時，師障所顯得法身，亦是有始無終。若自受用身，成佛時得，即是有始無終，不約無漏種子說始終，不約身故。若無漏種子，無漏種子亦是無始無終。若他受用及化身，化生即起化，必即先有始有終。
疏云於眠等位思擇義故者，睡眠中擇義亦有加行，善若思擇，義即最寬。若染心中始他勝己，亦能思擇法義成耶？見人亦能思擇法義成，煩惱心中亦能思擇法義。
疏云故次應辨染覺修師等，後自有門，故先不說者，此中意云：四不定既通三性，分明別曰不定，與生得善加行俱起，即明四不定善性說，即應次明四不定染性。此中不明染性者，已下文中既明四不定染性，通見師、修師。問：此中不先說？
疏云即欲界修道二無俱有眠等三者，此餘悔以外，除等三既通有覆無記性，欲界俱生身邊二見既是有覆無記性，亦得與眠、尋、伺三法俱起耶？
疏云惡作無記及染必不善者，解云：善惡作則不通有覆無記，以下麤惡作即不得與欲界中俱生身邊二見俱起。若惡作通染必不善性悔，唯是威儀工巧者，此明無覆無記悔是威儀工巧攝，若善性悔是生得善等攝。若如舍利弗法執中，惡作異熟生攝。
疏云：文中第二解說，悔是四無記中亦通異熟生攝，與為是業果熟生攝，為是法執異熟生攝？若言是法執中攝，何故前說惡作非染，解麤猛攝？理通順論，且許
疏云其餘無記，雖不緣威儀等，亦是彼攝者，第一解云：其惡作通覆無記者，若緣威儀、工巧等心，其無無性惡作是威儀、工巧心攝；其無覆無記惡作，諸不緣儀、工巧，其無記惡作亦是威儀、工巧心攝。是緣威儀等心類，非餘異熟生攝。此解順論文。
疏云：又解：彼不緣威儀等心乃至亦惡作俱者，第二解。又解云：其惡作通無記性者，若緣威儀、工巧心，是威儀、工巧心攝其無記性惡作；若不緣威儀、工巧，無記惡作是異熟生攝。若大乘異熟生心寬與不攝者，皆異熟生攝。如增上緣生上三靜慮，借下初禪中眼、耳、身三識，三識是無記性，此借識心是異熟生攝；起下地尋、伺，是借識身力故。無記惡作不緣威義工巧者，是異熟生攝。

若多宗云：即威義心寬，餘不攝者，此攝如增上緣生上三靜慮，起下初禪眼、自身識是無記性，是威儀心攝。
疏云此異熟生非實異熟，尋、伺亦然，乃至文相違者，然第八識得名真異熟，亦名異熟生；若睡眠、尋、伺，即名異熟生。不真異熟不與前第八識中相違。問：此疏云即言尋、伺異熟生攝，次下論文即言尋、伺許初彼性微劣。
疏云：說不善汙，分別此有善、淨、無記者，不染汙中有二種：一、善，謂與善十一中隨何善心所俱；二、淨、無記，亦名不善染汙，是無記性。
疏云：大論第一七分別中說不染汙分別，此有善乃至與此同者，今引此大論來意者，為唯識論中明無記云尋、伺，尋、伺與後三乘無記相攝，故彼論來為證。然大論依尋、伺若別而立七分別，七分別中取不染汙分別。論自釋云：不善染汙分別者，此有善、淨、無記，謂隨與一心等善法相應者。言若淨者，其尋、伺亦通生得善方便、善聞、思、修慧及無漏後得智。淨、無記者，是無覆尋、伺，即是四無記中後三無記攝。然論主會大論文，善謂隨與一信等善法相應者，然善法起時，即餘記安，餘十善定俱起。如何彼論言隨與一心等相應？非謂唯得別起一个信。故知彼論但舉總數，故言隨設一信。彼論言尋、伺、淨、無記，正與此論同。
疏云：此文但說不與業果異熟俱，乃至彼可與俱者，今言尋伺不與業果異熟心俱，其尋伺即得與法執類異熟心俱。論云：惡作、睡眠，唯欲界有，尋伺在欲同。未知他洲及三惡趣、六欲天中，如何得惡作、尋伺等事？既前論文說追悔先業名悔，能尋察名義故。其三惡趣及北洲，如何得有悔？尋伺亦得有之。尋伺囂苦諦無漏，後得智中亦有少分囂繁。由初禪內有尋伺，外有火灾；二禪已下，內喜，外有水灾；三禪已下，內出入見，外有風灾；第四禪離八灾。論等如俱舍妙說。其有緣無記悔修定者，是本有位。解云：即是欲界中本有身，不得上界而起於悔。
疏云非謗涅槃，色界中有，無入起悔，此違下文者，第一解云：即是少聞比丘於中有位，不得起悔。若作此解，違下論文：有邪見者，悔修定故。問中既謗羅漢，雙謗涅槃、菩提，此明言謗涅槃。答：如金剛般若云：皆以無為法而有差別。又如大論：謗羅漢足滅道諦。則邪見此間唯取涅槃。疏中又作天二解：
疏云：又解：欲界中有中起悔，悔乃至及生有言無，即少聞比丘於色界中有亦得起悔，是生下地悔。論：又生上不起下悔者，據多分說。又據色界生有說，不得起下地悔。然有色中，第四禪最安，中極在，無過無間。其少聞比丘於中有樞閏，第四禪受生處無。此受

生處起謗滅心，極勝第四禪。中有身起無間，中有身而[身*身]，墜於地獄，上頭下
疏云欲界入初定，名下地上者，即身在欲入初禪定，亦得起上初禪尋伺，名下地上。
疏云第二定已上，第四定起初定及欲界耶見者，此解生上起下地尋、伺，即第二禪已上起下初禪尋、伺。又初少聞比丘生第四禪中，起下欲界中耶見，耶見俱時亦有欲中尋、伺，即是第四禪欲界起欲界尋、伺。又色界後後擬生欲界時，其色界終心亦得起欲界閏生愛及起欲界尋、伺，名上起下。
疏云：若無色界起下色界，欲閏生名等，名上起下者，即無色界沒，下生欲界；無色界終，心起下欲界閏生，閏生煩惱俱時亦有欲界尋、伺；及無色界沒，來生色界終，心起色界初禪閏生煩惱，俱時亦起初禪尋、伺，名上地起下地尋、伺。
疏云：有邪者，悔修定故。悔同緣上者，或有餘人初學修定，雖未得上地定，起聞、思位，多用功夫，而不得定。聞此小聞比丘得第四禪定，即仍後墮地獄。自餘人始用功天，擬修學定，雖未得定，亦悔修定，下地悔亦得緣上定。
疏云：通亦上增乃至心。據實義解云：小聞比丘本是增上慢人，村色界中有，中起邪見，而起下欲界悔。悔修上地定，是生上地，起上地欲界中悔。上地欲界中悔，而緣上地定。前論文雖言悔眠生上，必不現起下者，約多分說。今此說上地得起下地悔者，據令大義。
疏云：又解：彼時極從乃至地下悔生。解云：第二、又解：彼少聞比丘中有起邪見、慢滅已，即墮無無間中。有中時答極，役後不容生悔。今之有邪見者悔修定者，此據欲界本有位，雖未得上地定、戒字，修上地定而不得定、戒。聞小聞比丘得上禪定而生無間，餘人起邪見悔。一生已來，多用功夫修無生上地，起下地悔。先此解，即順前論文，生上地不起悔故。若得上地定，以離欲界染，不得起欲界悔。
疏云：上文煩惱皆以三界分別，乃至不相違者，如上論文，明根本煩惱及中，皆以三界中分別煩惱、隨煩惱。三界中皆通身在下地，得起上地煩惱；上地許起上地，許起下地煩惱。准前道理，亦應生上地，得起下地。欲界悔、不許悔，與九煩惱俱。少聞比丘中有位中，與邪見心前後別時，而悔村、悔九滅，與邪見俱不相違。
疏云：許俱義解，許悔與邪見及嗔俱起義。然此段疏總有四種解：一、與第四少分別，可知但加嗔。
論云悔非無學，離欲捨故者，然悔唯通學及非無學，不通無學。若染悔非學非無學，然通學者，若初果二人得有悔，若後二果人即無

悔。惡作即通四果人，皆有惡作。
疏云：第三果等，乃至審決者，初二果人，由有欲界妻、子、惡不善法。此中第三果人，以師欲界煩惱及惡不善法，皆若悉師；不然，入三惡趣栽生已定知生死有邊際得第三果已決定出村無隨事必不悔，已審決故。
疏云：無記設悔，隨憂根有無行相同者，若有憂處，悔則有無，憂則無悔，悔則愁慼，憂亦愁慼，相隨有無行相同。如彼雖有愁慼，或是捨受等者，此修不還果人，雖離欲染，還有愁慼，愁慼即是慼行捨受。由如大梵王心懷不說，說是慼行，捨此如是。
疏云：善法欲以去，名為學。解云：善法欲者，即是初發菩提心資糧位中所有有漏善法，皆名為學。若大乘中有學、無學，通取有漏、無漏善名界，名無學。寬若多宗，從見道至無學位以來，中間所有無漏法名學。若無學身中無漏法無學，不取有漏善法名學，名無學。
疏云：今言通無漏者，邪見等勢起，緣無等生，或見道四諦。下邪見勢，即前人云邪見勢力引生後念悔，即悔通見道四汸。下師或緣自他見而起於悔，由如前論文，緣自他見起貪恚慢相似，悔通見道四汸。下四其悔不得與俱生身邊二見俱起，以悔不通有覆無記性，其悔唯癡俱不得已，餘非理惑俱起。若眠則通與一切煩惱俱起，或隨他煩惱後引生，或緣自他見等，眠通見師。
疏云：謂在根在五識，由無漏後得智位引，或引後時五識等生。解云：由無漏後得智位引起者，由與無漏後得智同時引起五識苦根，五識中苦根與後得智俱時。或引後時五識等生者，或由前念無漏，後得智引起後念五識苦根亦得。謂初地已上芥身在欲界者，見諸眾生在地獄中有種種苦，即無漏後得智引起大悲，生地獄火，燒菩薩身，心生厭離，即菩薩五識中有苦生，即是無漏後得引起五識中苦。或第六識中正入無漏，後得智同引起五識中苦亦得。或前念無漏，後得智引起後念五識苦根亦得。今此菩薩被燒有苦，即是分段身。分段身以欲故，故被燒有苦。若變易身是微細，眠當不見，豈被火燒而生苦？第二解：變易亦有微苦。問：菩薩即入地獄中未？第六識中有苦不？答：若地獄中眾生為惡業感第六識有苦，此菩薩或是人身，或是地身，既不被惡業感為救生，雖在無間，菩薩第六識無在根，是無漏親所引生。無漏不引悔、眠，悔、眠則不能救眾生，又是無用。
疏云：二十二根中仍名不師。解云：即二十二根中意五受根通三師，與見道煩惱俱起，意根五受即是見師。若與修身煩惱，即通修及通不師也。

疏云應苦許為三無漏根者，此應根通未知當知及已知根，為通有漏、無漏法？即說應通二根。始從資粮位已去，皆名未知當知根攝。若小乘中，前二根唯無漏，不通應根，俱謂見道前十五心，即名未知根；若第十六心已知所有無漏法，即名已知根。

疏云若既師者，名非所師，即無學眠非前攝者，解云：此眠所師緣縛斷。言已師者，皆既斷者，竟說眠通善性及無覆性者，即斷緣縛師。即無學身中眠皆已師，緣縛師即名非所師。若眠亦通三師。若不善性眠與見、修煩惱俱起，即是自性師，即眠通見師、修師。若眠亦通相應師。若善性眠即是緣縛師，即在無學身中。善性眠名非前斷，即不取無記性眠。何以得知？即下疏文云：若無漏引，名為無漏。眠雖亦能，還引生故。故知無漏近引起根。若無漏即還引善性眠，無漏不引起無記性眠，故知無學身中有善性眠。親所引生即簡眠，深求解脫即簡悔。若小乘中說一切有為有漏法皆是非學非，若有為無漏法即是學及無學，若無為法即是非學非無學。若大乘中說有為有漏亦通學，即如應苦等；亦有有為有漏法通無學，如無學身中眠等；若無為，即同小乘據求無漏。無漏前引，即非非斷者，此文意說：若應即能深求無漏，應名無漏；若苦無漏所引，苦亦無漏。今者睡眠若望他，應能求無漏。苦無漏所引者，其眠即是師法，不通不師。何以故？眠不及他。應苦能求無漏，無漏不引應眠，但初無學身中有，故眠名非所斷。

疏云：又解：此據多分不得者，有出世深生悔故，可名名師。解云：第二解云：今言悔唯見斷、修斷，不通不斷者，據實言與應便求解脫，即說應是非前斷。悔與應行相既同，亦有求出世深生悔故，故悔亦通非前斷，與應相似故。尋、伺二法雖非無分別智，乃至此解即通無漏師義者，此師意說：然根本智中即不與尋、伺俱，由加行位中尋、伺能引其見道故；或後得智中同時亦引起尋、伺，故尋、伺得通無漏，名非所師。後解雖非，乃至即不通無漏師義者，意說：若根本、後得智中皆無尋、伺，由尋、伺能引無漏智，由如憂；或被後得智引起尋、伺，由如苦；尋、伺如憂、苦，亦名無漏。村五法中唯分別攝，乃至今以為證者，然大論第五雖明尋、伺中四句有尋、伺皆分別，即彼論說尋、伺為分別，即明不分，亦不擬明此分別即是五法中第三分別攝。然今此初師即取大論第五分別說尋、伺文。別者，即是五法中第三分別說尋、伺為有漏。若二師解大論第五中說尋、伺為分別者，即會云後得智中亦有分別故。諸尋、伺皆分別者，尋、伺能分別境。有分別非尋、伺者，二禪已上心、心所及欲界初禪中不與尋、伺俱起，自餘心、心所皆名分別，不名尋、伺故。

疏云：彼正思惟能令求、尋求、趣入、極趣入者，初淺推尋名尋求，若深推求名尋求；初淺證理名趣入，後深證理名極趣入。正智中即有根本、後得智，後得智攝尋、伺。問：既言趣入證理之語力，為是根本智？為是後得智？

疏云是大菩薩語言同故者，此言因者，即是前尋、伺是語行問。既引十地論初乃至語言因者，此中問意，既彼論中之又說尋、伺語言因者，何處不引三請中何故淨覺人等上覺亦是語言因？語言因故，亦是尋、伺。

疏云：念，智論具智。此頌即是十地經。十地經本是華嚴經中十地品。今人間流行謂別行，亦得攝入彼華嚴經中，亦得如觀音經普門品。念者，即是修慧。維摩經云：大慧行大念者，即聞是慧。慧者，即是思慧。行者，即是修慧，如諦理。諦理善思之諦者，即是聞慧。善思念之者，即是思念之者，即是修慧。故此念即是修慧。答：若依梵本，乃至應之淨思唯者。答：彼文即是翻譯家錯。既讚歎金剛藏菩薩，應合好語讚歎以說眾生心。若言何故尋伺人，即是問：而菩薩如何名讚歎？故知禪家增應何故淨思推，即是好語。後八地菩薩已上由有者，然八地已上菩薩於利地中仍作功用。下文云：第九地菩薩？沙於利地中不欲行鄣。故知八地已上利地須功用。有正思惟，體即是慧，不名為尋者，此第一解明佛位中有正思惟，後第二解次明下佛無正思惟。正思惟體即尋伺。又解：十無學中佛無正思惟。前以無為尋者，此師意說正思惟即是尋伺，知佛十無學法中許正思惟唯有無學法。又八聖道中既許正思惟，即佛有七聖道，立

疏云：八地已去，無漏觀心既相續，乃至有漏五識。是即難曰：五識皆由尋、伺引者，八地已去，無漏心常相續，無尋、伺，如何發起有漏五識？

疏云何亦此不爾？定中聞聲乃至但說法須者，此即答此前難。不然，目連！入定第六識入無所處，乃無尋、伺能引五識，定中亦能起耳識聞聲，故地五識多由尋、伺起。故地八地菩薩無漏心中有尋、伺時，亦能起五識；無尋、伺時，亦能云五識。五識時不名一切時，皆須尋、伺起。前顯五識多由彼尋、伺起。八地已上菩薩但為他說法時，必須尋、伺發。

疏云：此說諸門說為遍行，大乘不爾。隨小乘宗說尋、伺二法是語遍行，大乘不說尋、伺，是遍行佛無尋、伺。然薩婆薩多宗說佛亦有尋、伺二法。

疏云唯心遍行，此實遍行，此二種遍無漏者，大乘中唯說受、想二法是心遍行，不說身行、語行名為遍行。唯如上來道理，尋、伺二法通無漏。

疏云十地中是初地已上乃至劣不行者，十地中皆有尋、伺。初地已去乃至第十地已來，後得智中所起無漏尋、伺、金剛尋、伺。此尋、伺與彼相應同時，心已一時不行尋、伺，是是劣法。今至金剛，心以勝得捨劣。如得未知當知根時，即於前四道得勝捨劣；如得既知根時，即於却前未知當知今根得勝捨劣；若得具與根時，即捨却前已知根得果捨四故，後得勝捨劣故。

疏云唯後得智，非正智者，乃至四句為證者，今說尋伺，唯通與後得智俱，不根本智俱者，以七十三說尋伺，四句分別。有思惟真如，不離真如，謂加行位中聞思慧，唯能思惟真如，不能真證真如。思惟者，即是尋伺也。有真親如，謂根本智正能親證真如，則無尋伺，不思惟真如，數親真證。有亦思惟真如，亦親真如，謂無漏後得智有尋伺，名思惟真如，心中擬宜親真如。不思惟真如，不親真如，謂餘業果異熟生心。既無漏後得智中亦思惟真如，亦親真如智，無漏後得智中有尋伺也。問：二乘人無漏後得智中亦得起尋伺，利有情，思惟真如，不親真如者。問：思惟者，即是尋伺。既後得智中尋伺緣真如，真如即是理，如何乃云後得智中緣事化有情說法時，方起尋伺耶？人答之，可知。

疏云：大論第五解此二是三界心、心所乃至不之唯者，大論第五初此二種分別：一、有漏心，名分別；二、遍計心，名分別。解此二種有漏分別即是三界心、心所，名分別。離據有漏，說二分別，不之唯字。故知分別尋、伺亦通無漏後得智，後得智亦名分別故。故智、無漏後得智中有尋、伺也。

疏云：此中第一師說尋、伺體，乃至聞無尋、伺者，此第一師說說尋、伺唯是有漏，即無漏。初禪五支中闕無尋、伺支，無漏禪支中唯有喜、樂心，亦境性三通無漏。

疏云至佛便無，但即思慧，乃至此義應思者，至佛果位，則無尋伺支，但有思慧。體無麤細者，麤心是尋伺，細者是伺，說無是支。若自餘人有煩惱，在初修物禪定，則須初禪中尋尋伺支，能對治欲界中恚害不善法故，故須尋尋伺支，是對法支。喜義樂是攝益人定體，是所依支。此定體，餘尋伺喜樂之所依。如來身中煩惱既皆師，無尋伺為能治支。問：不放逸能對治放逸，如來有不放逸尋伺。既名對治支，如來應亦有尋伺。答：染法須除妨，如來則有不放逸尋伺，是語行。佛無尋伺，如前。

疏云中亦有此問答應者，彼禮文：如來無尋伺尋伺支劣亦無過由如身中無聞思聞思慧是劣。還如來身中有十八不共法、十力、無界，與餘聖者不共有故。不可說言禪支多者，則勝；禪支少者，謂佛無尋伺，謂佛即劣；餘二乘等雖具十八支，不癡是劣。

疏：緣有漏、有事等，皆准為之。皆皆此四不定亦得緣有事。餘尋、伺及眠許悔得緣無事，以悔不得與餘根本惑俱。業我見、邊見能緣無事，有無漏，名境取。悔不得與俱生身、邊二見俱。

疏云：其楞伽師乃至立別故者，諸楞伽師，即執楞伽經中八、九種種識，如悔中諸彼執八識，當不可有何。有心所不別立心所，即論師執諸法皆空，法當不許立不立心。可經部唯立三心所，謂五蘊中受、想、思三，餘善謂心、慚等，餘位貪等，皆於思上假立，無別有體。若處有心所，則文應立多蘊，不合唯立五蘊，故知心所唯有三。此等雖有心所，水名無妙音，亦同經部作。此說即是婆沙中四禪師，大論中之一人，謂餘覺天、世友等。

疏云：如俱舍解觸支中敘經部計，婆沙等敘妙音等計者，即是俱舍論中解十二因緣中明觸支中敘此等師計也。

疏云：還行及獨行無心寤於窟調此難調心者，遊歷境界，名為還行；無第二故，名為獨行。今難云：若有心所，則名伴行等，不應名獨行。既名獨行，故知無佛。無身者，謂形色。意說此心，無其形色。寤者，睡。寤窟者，心窟。意說此心，睡寤於心窟。中難：若有心所者，應頌中云：謂此難調心所。既唯意調心，不言調心所者，故云無心所。論云：染汙由心者。解云：由無心所，經但云染淨，淨云由心。若有心所，經言染淨由心所，不由染淨由心。

疏云心垢故，眾生垢者，是第八識。此文說由第八識中有二鄣垢種，即令眾生受三界生死身，即名眾生垢。心淨故，眾生淨者，即第八識無鄣垢種，即令眾生得或生淨土中。

疏云此意難云許心似二現，此牒已成義者，已前論文中以成立八識心王、六位心所。此成立得心王、心所之上，皆能既似無相分，或現似能取、能取。此許心似二現，牒已成義，立八識心王、五十一心所變似見、相二分。若疏主解，將此許心似二現。此一句則總結已上所有八識心王、六位心所，皆能變現見、相二分。疏主無不釋他難言，但將此結上文。若恩法云許心似二見者，他人申難，別此一領證。無證云：意說若染心生，似貪現；若染心生，即似信等言。故唯知有心王，無貪、信等心所。故有許心似二現，貪、信二名似二現。若疏主解，此假似見、相二分現者，即不相當本意。外人淨離心外者，別心所相應，無別心所相應。即引此頌證無心所本意。前論現似見、相二分，疏主錯解。

疏云如是貪等者，乃第一說染者，疏主解心上變似貪心等現，由如自證分變似見相二分；正王能似由如自證分貪等，是證變似由如見相二分。恩法禪云：若疏主言心變似貪、嗔等著變言者，則生生相應義。他外人總意諍：有別心所與心王相應淨，無別心所共心、心

王相應，亦不淨心變貪等。疏主不解相應，但義之唯似，故知非哲。法云：此頌中是似貪等義，似於心等。云：染心起，則似貪等現；淨心起，則似於信等現。唯心王上似有貪、信，故知無別信、貪等別體。

疏云無別染善法者，乃至如二分者，疏主釋云：謂心變似見相二分，見相二分離心已外，無別善法。又言：心變似貪、信等，貪、信等離心，無別有貪、信等體。今變似之言，即顯心王是能變，貪、信等是所變。由如自證分變似見相二分，見相二分離自證分，受無別體。抾云：序之，外人本意淨，貪、信等染善心所離心王，無有引體；本亦不淨，見相二分離心別體。外人本意淨，有別心所，無別心所，與心王相應。疏主言：心變似貪等，著變似。言如心變見為相二分，即者，却相應義。哲解云：無別染善法者，外人云：善心染生似貪起，淨心生即似信現。此染貪善信體，體外更無別染貪善信等。故知別心所法，應方上下文意，知疏主錯。

疏云：如對法第五、相應六等，說自性二體不供者，彼論云：貪、信得與解、思等相應，無二貪自體、得相應；或信得與慚、愧等相應，必無二信自體、得相應。唯說與他性相應，非與自性相應。

疏云離日輪外無有光明，如日所故。千光明者，離日輪外有多光明，故知離心王外有多心所。疏中且初日輪照千境界，且言千光明法。且日輪有百千萬億光明而照於境，境亦有多。

疏云：第七、云五法品說者，彼經中說相名分別，正智如如名五法。

疏云：彼覺天等之非別有所俱心，前後分位別，故說有五者，解云：覺天等計心前後分位，若別說有受、想、思，如初怒緣境領納時，既名受；次第二念念緣境施設，名言取像，即名想；次第三念緣境造作時，即名為行；次後於境了時，即名為識。即一識體緣境，前後分位別，即名受相。行、識離心已外，無別心所。餘貪、信等，皆依思上假立，故知無別心取。即前後分位，說有五應。若經部立有受、想、思已成五蘊，非此所破。若覺天不立受、想、思等，所以此破覺天立，亦非破耶思之

疏云由相異故，體亦應異者，今難：既許受、行化用相別者，亦應受、想、行體亦應別，以體不離相故。

疏云彼計六識體一而所依分位故說六此蘊亦爾者，即是一意識菩薩計。又彼計六識即體是一，俱所依有眼等六根門引，故說有六識。如一獼猴於六窓中著，此五蘊亦爾。定唯識但前後分位別，故說有受、想、行、識五蘊。今者傍引一類菩薩正破覺天。

疏云：為現在一念有種種行相不同，乃至名有多分，位若別者，又難云：謂現在一念識有多行相，謂一念中領納行相，取傍造作家之

心，了別等眾及行相。既許唯有一識有漏，所以念此一念識有多行相因緣者，所以義
疏云：謂多念變異，根境相似，因緣無別，亦爾，過先者。又難：多變異，設許汝前後多念，則令一識有種種行相。引者。今難云：且如一眼，前念眼識亦依眼根，前念眼識亦緣色境，後念眼識亦緣色境。既眼識緣前後念，根境相似有何前以？則一眼識前後有分別、領納、取像、造作等行相。若別，太成過先也。
疏云即貪無有所依染心者，即貪無所依識，無所依識。
疏云：又後經說觸、受俱想者，既經說有觸、受、想，故知別有心所。
疏云：亦言如是諸法和合，非不和合者，若別有多心所可言和合，無有如眾多人得名和合，一人不名和合。既唯有一識無心所者，如何得名和合既言和合？故知別有眾多心所。
疏云：又經說燈明喻，乃至如前行者，如依一燈，則有眾多光明；如依一心，即有眾多似所長行。如前引者，即前論文云：如與光日，光喻與明喻亦相似，如依日有多光。
疏云又速速三喻，乃至成唯有想已者，今云將後三句，即配前三界居聲聞。云何是唯覺者，即能前欲。既說欲界中計四大種為我，豈欲界中唯有色？故亦有心、心所。或唯有心者，配上色界。色界中既言意生，意者即是心，豈色界中唯有心？故地亦有似所。唯有想者，即配上無色。無色界中既言無色想生，豈無色界中唯色想而無心所？故地無色界有餘心、心所，謂乳、酪、蘇，乃至有想者。今引此喻意說，證有心所。豈唯有色？必應有心，亦有想、受等有色意生。意生者，即是作生，隨意然而生故。
疏云：即彼所說三、麤四大種以為我者，即如欲界人中及天，皆執此麤四大種以之為我。
疏云：將決定。解云：五通行亦名將決定。心起即起故，故言心王。為主為依，簡亦無事。即五經：一者、如性說之貪、嗔等法，二、又後經觸、受、想等，三、又言如是和合等，四、又經說燈明喻，合又連三喻。已上即名五經。
疏云：唯有想。解云：既云有想，故有餘觸、受、思等心所。說六界者，唯顯色動心所，乃至故故想。言以心勝者，然此中說士夫六界，唯解有內情身中作法，亦不初外山河等上作法。既言言士夫，明知是內。一、色取依者，謂身上四大種，其能依法即有十一，謂五識根及身上五塵，并先表色。此十一法皆依因身上四大種故。若外塵，其外依法唯有五塵。文十一法：二、動所依，謂身中骨節間中界，由骨節間有空界，故法內身能持劣行來事。餘心所依，可知

界也。因言性也。色心之身依空而動者，如人似造時，由能等心敬乎起等流色，方始依雲有任、運任等事也。
疏云：又次前引乳等喻經，應為返質覺天等，許心十一後變異若別，起五蘊能若別。今返質云：乳酪蘇等前後變異，熟乳酪蘇等即名為即。既心體許前後變異，心體亦名為色，非謂所以。質等亦無者，若心王即名能似，心所名似。其心已上起染心，應即似等。若心王上起淨心王，即似信等。頌許心似二現即是心王能似或似於質等或似於信等即是所似質。心等一無別體乃至現者是也者，意說見相分離自體分外，無別見分。相分由自體分生，即觸變見似相二分現。二雖有別體，體由心方生，為法勝。說之為似者，此文即說心所離心王外，別有體由心王生，心所為王法得生。若爾，貪信等乃至所之似貪信等者是何者，此中問意：貪信等即入能似心王中，受別有所似貪信能，是何想信？諸心貪信等法乃至亦在其中者，此答也。言想者，心王能起染淨別者，貪信等所。此中說心王亦能得染貪淨信等及無記法本質，即心王自證分上所變相分中有貪信無記三性法，其信亦能緣信等貪無記法本質。正信等自證分上所起相分中，亦有信、貪、無記三性法，其貪等亦能緣信等、無記三性本質。然貪等自證分上所變相分上，亦有貪、無記三性。其想許心王聚中同時有心所，此解心王貪所心能似貪信，與下解別。其無記法有順染者、順善者，順善者乃至此亦是。即如善心中緣無記法、緣無記相分，無記相分即名順善，染心緣無記亦然。今頌中但云似貪染法、似信淨法，不云無記法者，其無記法若有於此無記法而起染心，無記法順染；若有因此無記法而生於淨心，其無記法即順淨。若順染者，其無記法即為名染；若其無記法若順善者，其無記法即名為善，頌中不云無記也。如大眾部一說，說出世鷄胤部，此四部即立有善法、惡法，不立無記法。且如由善為因感得平正好山河果，其山河等雖此感善業，善得強其山河，既彼善業感其山河等，等即順染，善能感善，善因山河等法亦名為善。惡業為因感得山河世界及地獄等，其惡山河等亦順彼能感惡業，因其山河名為惡性。
問：第二解云：初解何別？思之寬勝，應捨宗抄。今此所說四世俗中第二道理世俗，乃至法爾因果非即非理者，然此論中言：若依世俗，蘊、處、界等心王、心所各各別，即是依第二世俗中解。若論中云：若依勝義，心所與心非即非離者，即依四勝義中第二勝義說，以第二勝義中法皆非即非理。以心王為因，心所為果，亦非即、離。或心所為因，心王為果，亦非即、離。以心王、心所相望得有相應因、俱有因，亦不依第一勝義中。第一勝義中但明諸法如幻，亦不明不即、離門故。依第二勝義以說不即、離，能立四重世俗，即約諸法定說。若第二俗，即瓶、盆還乘。若第二俗，即說

蘊、處、界心王各各定有，其體各別。若依第三俗中，四諦為因果，果即定是果，果不是因；因即定是因，因不是果。又如善因決得樂果，善、不善因決定得苦果，因果各別。若依第四俗，即二空各別，由斷我執而得生空。若依其四勝義門者，即不可說諸法是定，諸法皆不定。若第一勝義，蘊、處、界等皆如幻如化，名自等八喻，皆不真宗。若依第二勝義，因果不即不離，因即是果，以苦樂是一故。心王為果、心所為因，或心王為因、心所為果，種子與識體為因果，亦非即離。若依第三勝義，真如體是一，但初詮門顯即，假說二定。若第四真即一心法界，心言路絕，故第二俗與第一真法體雖是一，但初真實如幻等即有差別，餘者准知門。後三俗、善三真皆體是一，如我於一法上而分真俗。若其法是一，但為所為說別，而佛為初入佛法眾生及餘意生等，即說四世俗法，定有蘊處界等，實有因果等事，各各真實。若佛為修業者欲入聖位，即約觀行次第說諸法如幻，因果不即離等，即四勝義真實。後俗、前三真皆體無別，但初觀行無及對根不同，即說有異。又約第三勝義，乃至若同二無我、八非定離者，真如雖體是一，約詮以顯之，如云善法真如、不善彼真如、無記法真如，皆約詮顯。今之二重亦初詮即八識有八，若約二無我、八識皆是二無我有八，識體不別。又則推入第一真中亦非即離，乃至可有實離者，今約第一真中亦有不即不離，既諸法皆如幻如化、不真不實，別有即離，其第一真即理勝於第二俗

疏云或是第四，乃至彼文自會者，若依第四，勝義心王所不定說；若即名離，如下解八識中云八識自性不可言定，一行相所依緣相應依故，又一滅時餘不滅故等，亦非定異。經說八識如水、波等，無差別故，定異應非因、果性故。八識亦不可定說若即若離故。至彼真勝義中，心言路絕，文自當會。

疏云問雖但有現起乃至依俱義隨、義隨者，若論文中，唯問云何應知現起分位，不問次中所依信義，所以不問。

疏云解第三能變染，第二頌已後，乃至心所俱說者，即前解第三能變染，謂次第三能變等一頌為第一。次下云此心所遍行，即是第一頌依止根本識真，乃至六識亦俱依止第八識真，即頌中五識隨緣現及意識常現起，此前六識皆依第八識故。或俱、不俱，如濤波依水等二句釋俱轉義。准論頌，合有三句：

疏云：無心之言，乃至意得起立者，頌中言無心二字通下四位，應言無心滅定、無心無想定、無心睡眠、無心悶絕。若餘四位不言無心者，即四位亂有心故。此四位謂言意識得起，意識得起即有過失。既云五位無心，如何於中許意識起無心？無心通下四位，即下四位亦是無心無過失耶？

疏云：根本生之由作解。始，初也，即是根義第八識生之因由。又初生此一身之中，第八識亦為生初始之由，不得無始來始也。第八識是無始也，但初生現身一期分限中立始終也。

疏云又解：第七、八識並明，乃至影顯文者，第八識並明，即有漏分位者，如前明第八識頌中羅供位拾，即明第八識斷有漏分位。又如前明第七識頌中云阿羅供滅出世道無有，即是明第七識斷有漏分位。則第七識唯明斷有漏分位，不明第七、八識，第七、八識滅分位。今六轉識唯明起、滅分位，即頌中五識隨緣現及意識常現起除生無想天乃至睡眠與悶絕等，即六轉識唯明起、滅分位，分明斷有漏分位。身解云：第七、八識一切事常行，恒無間斷，所以第七、八識但明斷有漏分位，不明起、滅分位。即返顯六轉識亦有斷時，六識但明起、滅分位。又顯、互顯第七、八識雖但明斷有漏分位，亦影七、八二識亦有起、滅分位。即七、八識正斷有漏時，即亦名起、滅。今六轉識雖但明起、異分位，影顯六轉識、六有漏分位，即前、後論文影互顯之。起、滅滅者，即是五位無心起者。云意識現起下，轉依中自當解者，問：何處文是？下疏云即意識常現起下，轉依。此一句通二頌說者，即此依止根本識。此二句通下二行。下二行頌中明六轉識，明六轉識皆依根本識。

疏云：二、同緣色境者，即是五塵色境。

疏云：若小乘五識有三類，即以五、四、三緣而生者，三類者：一者、眼識為一類，以眼識具五緣生，謂雲、明、根、境及作意；二者、耳識一類，耳識具四緣生，謂雲、根、境、作意；三者、鼻、舌、身三識為一類，此三識具三緣生，謂根、境、作意。若天眼除明雲者，問：天眼除明雲，鼻、身識亦除雲，與天眼何別？應：天眼以闇中亦能見，及合中眼見，眼取合中知境。又問：若天眼除雲，眼與肉眼何別？耳何別？

疏云並無根本依者，若前六識以疏，即以第八識為根本依；若七、八受互相依，即唯有俱有依，而無根本依。

疏云：或說第八依四，第七依三，乃至此據正義者，若說第七識具四緣生者故，即是前三師不正義，如前第四初說。第一師說第七識緣第八識識體，及緣第八識俱時相應想、遍行等。第二師說第七識緣第八見、相二分。第三師說第七識緣第八識體及後種子。此上三

師說第七識依第八識，其第七識遍緣五遍行及相分、種子。第七識所依、所緣，各各別也。其第七識即是四緣生。四緣生，如疏中解。若第四師說第七識依第八識見分，緣第八識見分即第七識，即以依初根即是所緣境，第七識唯有三緣生。三緣生者，即是正義也。如大暴流水者，問：經中唯取暴流水，不取池水、甘不流水以為喻，可知。謂如明淨鏡面，乃至多影者，問：大乘中之無境中信，如何此經言鏡像？又問：鏡中者，名像。如人行在四中，有餘色生，名之為影。何故此經中說中像名之為影？答：有一影生，乃至多影者，此中既明淨鏡，鏡中即是像，非是影。若行在日中，有餘色生，名之為影。影，此應云乃至法中無等者，此通說想、致等。三、解云：今此論文中應云此法、喻等，廣說如經，則一不之此法、喻等。今但之此等法、喻者，法中唯有五識處，無法可等。若喻中中雖舉各設喻，即喻中處有喻可等，謂受等取被像鏡喻，此通之此等法、喻。

疏云：乃至佛果五識勢與因。解云：佛果五識具緣多小，與因中凡夫相似。亦佛果識多間斷，少分相續，以所藉眾緣，時多不具。又佛佛中肉眼之具九緣生，既名肉眼，必具九緣識。若佛天眼，即具七緣，除雲明。

疏云：亦者，顯不定義。於中四解：

疏云：或緣於心，或異緣而者，或厭於心者，即是無想定、滅盡定。或異熟而者，即是無想天睡眠、悶絕。

疏以八識相望不同前，乃至名常現起者，第六識不同前五識麤動，所藉緣時多，不具起時少，不起時多；又第六識不同後二、七、八識行相微細，一切時常相續，第六識名常現起。

疏云：取後第二翻。下文云：由斯頌中中不說此第六乃至彼雙結者，即論中第二翻解末云：由斯不說第六說此隨緣現。亦應相論中第一翻解末亦應結：由斯不說此隨緣現。今論中於第一翻末不著此語，於第二解中方著此。由斯不說此隨緣現者，初雙結上二解。

疏云：種根理者，種子謂種，根謂六根，理謂四諦理。

疏云由何依等，或闕等時者，或由五識所依五色根，五色根或即間時。如處母胎中羯羅藍等位，五根未起，即名闕根，五識亦不得起。又胎、眼、盲、聾等，皆關五依根，五色根五識不起。

疏云緣理、事等者，理謂安立諦、非安立諦。理即是內，事謂五塵事，名外。根、境等者，根謂六根，名內；境謂五境，名外。以八、七識與同故者，意說五識、八七識皆同緣事，不可約內、外解。若第七唯緣內，五識唯緣外。以想為生死之內者，謂諸外道亦不別立受、思、心所等，唯有想能緣一切境而取相。如想等因想而造生死，學受生死身，由此想是生死內，外道偏厭想。又受修諸

禪，想修無色。修諸禪者，即初禪生應：二、出苦，三、出喜，三、出樂。即初禪有定生喜、樂，二、離生喜、樂，三、離生樂、妙樂，四、有者念、舞、靜樂。即離變異受，得不動、無為想。修無色者，名空無邊處想、識無邊處想乃至非想處想。由離不變異受，得滅受、想無異。別有高樓者，即大論俱者等，皆說廣果天中，別有高樓。梵王居住初禪，梵輔與梵王，同一个[山/ 相]雲地，可許依此地上，別立高樓外，第四禪中，既是礙居天，如何於廣果天上，別立高樓？答：如果天與無想天，雖各別處住地高樓，故名同一地，然無想天，稍高於廣果天百里五十里，故名高樓，其一一外道，各各住一个高樓，非是眾多人共住一樓也。如下三禪，即有[山/ 相]雲密合，但第四禪中，名星居天，所以初天名無例，餘上八天，亦名無雲，輒所得名故有。如四諦獨名安立，舉初以顯後，集諦名邪行，乃至道諦名正行，然梵王與梵輔，雖同一地，若於間常時，其梵輔亦不見梵王，梵王意遣令見，即得見梵王。

疏云所解違語，如彼說者，即次前疏云：如第二師會唯有有色支據中間長時，謂初生時及末後時，皆有心時。又雖與無心定為喻，然長時相似，後得為喻。

疏云：然上座部等說生彼中有亦無有心者，彼部說生無想天中有亦無心。

疏云：大乘中有生支攝。解云：若小乘中說中有，即是識支攝，小乘不立有種子故。過者，乃至無名行中有名為識，識支入母胎名名色支，胎漸增長名六處，乃至應捨。別抄云：謂於中有至本有中未衰變來，皆生支攝耶？

疏云非即次生有後第二念時，乃至非有意識者者，欲生無想天有心者，然非即次生有時第一念、第二念，亦非彼本有初第一念、第二念，說名有心。彼生有中第一念、第二念，本有中第一、第二念，皆無有心，以悶絕。然約彼本有心長時說有心，謂生彼天一期五百劫，分位三分，謂初分位中一百六十七劫以來皆起。法云：彼一期中十分分之初位，即五十六劫已來皆有心。說極少亦百年、五十年有心。若據生有本有初、第二念，即說有心，不初本有位初分位中一百六十劫已來名有心爾者，即卵生等初受生時，生有大第一念、第二念及本有中多念，皆無識起，以是悶絕。以攝即以後本有，方有心起。故知生無想天亦然。

疏云又非中有末可起想心者，亦非中有末位可起異熟無記心，以彼中有末位皆起閏生。閏生生即是染心，不是想心。引起異熟無記無心分位位時者，能引異熟無記種子六法常定，謂遍行並心王。餘五或有或無，異五別境。或時一起二等，即取此等法為引起異熟無記

心體。然無記心多分不起別境，少分起別境。若善心多分起別境，亦有少分不起。若定心、無漏心，即常起五別境。
疏云今作此分，作於第六心，滅上無想者，問：何故已前論文依第八識上建立無想異熟熟，此則依第六識中立無想異熟，第六識中立無想異熟，為是則別想，為是想等？答：前據依第八，則行識行上立無想異熟熟；據依第六識中，厭心種子上立不相違。
疏云如婆多亦許多時起者，即多云說生無想天上，即亦許多時起心已，後即別者，無記異熟實法遮心、心所，令不得起。若大乘宗，唯於第六識不起時，即於厭心種子上假立無想異熟。
疏云：第四、靜慧下，二天亦然，非是凡夫下、中熏習。真無雲天名下品，福生名中，廣果名上無想天。上六熏習唯在廣果天中，不下二天。若許可，三禪中各有三天，皆有下、中、上六熏習。如初禪中梵眾天名下六，無趣天名中六。大梵天上，餘二、三禪中三天皆爾。下二天亦然者，即生無雲、福生二天亦麤動，非此二天即發。異受名亦然，此二天亦下、中品故。然下六修禪生無雲，中六生福生，上六生廣果。外道所生，彼不知者，問：准知疏文，異生身在廣果天中，若得他心，知天眼等，亦別知五淨居天。若菩薩及后二果身在欲界，乃至四禪廣天已來，為亦不知五淨居天身得知耶？然今即是定前，乃至同大論五十六說者，此下疏中有三解，此即第一解云：若前定前漸漸心時所熏得種，此種子免在有心位，能有勢力，即感彼天想法第八識。此漸心時所熏得種子，此種子至無心位已去，即此種子能感彼天中別法報第六識。即一因能招別想、報二果。此解不當，即取下第二、三解以為正。又解：即是能引定思。乃至二因二果別者，此第二解云：若前時利時微細，微細心中所所熏得種子，此種子免勢力，能感彼第八識想法有心果。若微心及利微心時所熏成種子，此種子在有心及以后至無心位，即皆能招別報第六識。即前微微有心時，種子還能招生彼天初時別法有心第六識果。若此種子至無心位時，能初彼天以後別報第六識。無心異熟果時，有心時能招有心果，無心時能招無心果。此等文意說，即前微微心強，招總報阿賴耶識。若微微心時既劣弱，唯能感別報。由如正一白三羯磨時，即成根本業道，能招想法。若前加行心及已后得，於或見有護持心，唯能招別報。此亦如是，何故有位能招彼別報有心果，至無心位能招彼五百劫無心果？答：有。如施成堅因藏，初發心施喜，將物施喜施，施受喜來，感得不境互堅因三時。若一時不喜，則不定果業。今此亦爾，初時有心業感有心第六識，后時無心時業即能感彼無心第六識。又宗云：即約一旦在有心時、無心時分位別，能招總報、別報果。謂此定前后時利思至心定位，既去此思，即能招彼無想天中第六識別報異熟有心位及后無心位。

若此時利思在定前有心位時，即能彼天有心第八識總報果。即許一思能招別報有心位、無心位。由問一是業，能感色、非色。色者，色身；非色者，即是異熟心。心初第三解可知。
疏云：前說即許一思招二報，乃至理亦不遮者，即說一思能感總別報，是前第一解。色者，謂身非色離根，如依一業能感色身及根，故知一思則能感別報。
疏云此念前念唯有有色支言者，即約別法六識中間不行，彼說無想天唯有有色支。
疏云：設一期此同小乘者，小乘者，小乘說定。三、約后亦名心。下文之約後有故無。如是，是先大乘。破云：中間長時無有過。
疏云生彼有情，必有欲界，乃至生天後業等者，如諸外道，先於欲界第一生中修得無想受。此欲界死，死至第二生，即生無想天。受無想天，受無想天滿，從彼死至第二生，即墮欲界。以欲中後報，第由如小乘同說生北洲人。北洲人死，定有後報業。生六欲天業，即如如生山中坐禪師觀行等。若能觀自身六有實我，諸法皆有，是因緣生，唯除法執者，即是好生行。若據法，皆雲無有體，即是好取，雲不攝佛教。由諸法雲無根生北洲，由前觀別無實我，故生北洲，於一切法皆無我取。以由前緣，世坐禪前加行心中有少聞思善，從彼北洲從已後報業，生欲界六天中。
疏云：此義意言：由前在此，乃至必生欲界者，即是小乘釋。由諸外道前世，此欲界中修無想定時，前必作欲界中善業；定前釋種，故受無想天。彼已定生欲界，欲界中或生天中，人、鬼、畜無間等中也。和尚用大乘宗難小乘曰：若言修定時，定前造欲界業，即之後報定生欲界者，今難云：即修無想定時，加行亦造下三禪業，始得無想定。始能修無想定時，即先說生得初禪定；得初禪定已，又修第二禪；得第二禪，第二禪已，又第三、第四同前，方始生得無想定。定前既造四禪中宗，又應往彼無想。彼已，後報業生下四禪中。若彼救言：欲界是劣，即生欲界。今難言：下三禪望彼無想天，下三亦是劣，應得生下三。又彼言：定前或釋種涅槃等，往彼無想天沒，即後報業生欲界者，今難言：若有釋種定業，決定不得生無想天。既得無想定，即折伏種等業，合成不定。故知下三禪皆得生
疏云云。此不同彼唯今法，乃至順後受業者，大乘不同彼小乘。若彼小乘，無想天唯是生報，可言往無想天死已，后報業生欲界。謂欲界中第一生修得無想定，即第二生生報業受無想天業；三生，可言后業即生欲界。界大乘中，無想天既通後報，即無順後報業生欲界中。

疏云故知生彼既通生後不定，乃至皆無有者，今乘中生彼無想天通生報業、後報業、不定報業。如於第一生中於欲界修得無想定，往此欲界死，即生無想天，名生想法業。如於欲第一生中得無想定已，現戒、現別，即退先者，無定想起，下三禪往欲界死已，第二身中生，在下三禪中隨何天中受生已，又重修前第一生中無想定已，即往下三禪中死已，至第三生，始生無想天中，名後報業。又於今身中修得無想定，現身退已，還生欲界，於第二生修得無想定已，往此死已，第二生方生無想天，亦名後報。又如人先欲界修得無想定已，後退，先無想定命終後，經三、五生已後，又後重修得已，先無想生，即無想天，名不定報業，通三業也。若經彼無想天死已，生下無雲等，及三禪中及欲界，皆得。又可經無想天死，即向廣果天，即至梵眾庶天，皆得次第受生。為此人先修得四禪中地地業。且如已前修無想天定，以須伏欲界染，得初禪下六定；得下六定已，即修中六定；得中六已，修上六定已，即起厭心，厭初禪苦、麤、鄣等，乃至修二禪下六定，乃至伏三禪染，得第四禪下六定，次修中六定，次修得上六定，於上六中受別極修，得上上六無想定。故知無想定前皆已修得四禪中業，往無想天別已，生得次第下，生廣果四禪乃至初禪梵眾天，但不得生雲處識等，以為曾 來、未曾 修故。

疏云：言唯於無想天無心，故知乃至濫有心，故須簡者，若無想天唯在廣果一處有受，無別法想，濫不須著，無心簡之。故頌中但云：除生無想天，除四位無心。濫有心者，謂亦有有心定及有有心睡眠、悶絕。今云無心，故簡去有心，故云無心二定及無心睡眠、悶絕等。然欲界人中多分由噢粘食有無心眠，六欲天中亦有小分無心，若等活地獄亦有少分無心睡，若餘地獄中即無無心眠也。

論云：伏遍淨亦伏淨染者，若得初禪有漏定，則伏欲界貪；若得二禪未至定，能伏初禪貪，亦不能伏自地二禪；若得第三禪有漏定，能伏二禪貪，不能伏自地三禪中貪；若得第四禪有漏定，則能伏第三禪中貪，則不能伏自地貪；若得雲處定，方能伏第四禪貪。乃至有頂亦爾。今遍之伏遍淨貪者，約地滿心者為論。論云：有漏離次下有漏定，不能離自地染。

疏云：依二十二法滅上假立。解云：若無想定，依二十二法假立，謂五遍行、五別境、善十一及心王。若無想異熟，唯依第六意識中十一法種子上假立，謂遍行、別境及心王。雖亦有眼、耳、身識，三中各有十一法。此三識非是第四禪中法，是地初禪、下地。不取之如前者，如彼毒箭入身也。

疏云：修厭所同想作意，於所生起種種想中乃至於無想中持心而住，即修是無想定時，於欲界中種種想中作厭背想，厭下界為苦麤

障，厭背而往，謂無想定寂靜處作厭欣背，持心而作。
疏云：顯揚第一亦作此說。即似六行伏或得者，雖外道六行伏，或三界、九地皆有，然初修無想定遠加行，亦作六行伏；或若修無想天近加行，即不作六行伏。即初厭下界為苦麤，初欣初禪為靜、妙、離。既得初禪定已，即起二禪未至定，厭初禪為苦麤障，欣二為靜、妙、離，乃至四禪未至定，即厭三禪已下，皆作欣、厭法。既得第四禪上六定已，唯作厭，不作欣，即厭麤動心、心所故。故近加行但似六行伏惑。然六行伏惑，即令欣、厭二法。問：若遠加行，即作六行伏惑，而欣、厭親近加行。謂得第四定已，唯作厭想，不作欣想，即似六行伏惑法。何故此文於□無想定持心而住，而作欣想？此論下文亦云：此唯厭想，欣彼果人。又下疏文云：又此定前，即為六行有所欣、厭。答：想得遠
疏云：俱舍云：或無想者，定惑即無想。解云：或得無想者，有此定者，即此人定，屬此人故。即無想者者，定名無想定，依主釋；或無想即定，名無想定，時持業釋。
疏云有即命終者，以論下云通後報後者，有諸外道於第一生身修得無想定，後還退先無想定，即於現身中受；不得此定，即後命後。後至第生中方熏修得第一生中無想定，至第三生方無想天。問：何故無想定先第一生中修得此定，至第二生受不須薰修無想定，即合生無想天中？何故至第二生中受熏修無想定，方生無想天？若二生受熏修無想定者，亦應即是第二生親造得業。此業應是生報，不定後報。如何第一生修得諸業，成後報業者，雖至第二生，亦受不熏修前第一生福業，至第三生中自合受。何故無想定業即別？論云不甚光淨，形色廣大者，問：光淨即是顯色，謂赤、白等；形色廣即是形色，謂長頭等。何故不云表色？或多分者，是中六攝；少分劫者，是此六攝者。然彼天五百劫分為三分，三分中分，分分有一百六十七劫。若受一个一百六十七劫，即名下六攝；受二个一百六十七劫，即名中六攝；若具受三个一百六十七劫，即名色六上六攝；或受四百五十劫，是中六攝；或受四百劫未來，是此下六攝。
疏云：問：若退生色界，彼方生，得生彼，彼時光潔等不者，此中問意者，若有人是下六性，先於欲界中退，先無想定，起下三禪染；後生欲界時，熏修得無想定。彼生無想定天，此人得光淨，形色廣大。
疏云：現不退定中夭者，此人應云：現不必退，亦不必中夭。形色者，云短色形，謂身形長短等量。
疏云：一、據形色，量與前別，乃至此六攝者。此據形色以分三品，不約壽量以分三品。或有雖壽命多，而形色果劣，即名下品；或有壽量雖短少，而形色勝前下六，即名中六極殊，為上品。

成唯識論疏抄卷第十一本

成唯識論疏抄卷第十二

北京沙門　靈泰法師　撰。

疏云：世親攝論第四無。解云：世親攝論中但言三界唯心，更無別解釋。
疏云十地經名體者，十地經中若經名、若經體皆無性，第四卷廣解。
疏云心、識是一者，此一句釋妨難外人。問曰：何故論中則言唯識，經中即言三界唯心，名、字各別？答：名雖有別，心、識體一。若在五蘊門者，即名為識；若在處門，即名為意；若在十八界門，即名為心。謂七者，前六識及意。
疏云：如說若無心所，心未曾 轉者，如說者，即如餘經論中說：若無心所，心王即不得起。心王要與心所相應，心王方始得起耶？
疏云唯心之言，即顯三界唯識，乃至即屬三界貪等結者，從此疏文已下，直乃至此，即唯心義意。如是已來，疏皆解三界唯心之義。何故經中唯說三界唯心，不言無漏法唯心，且不言圓成實心？答：三界是有情愛著之處，因之起執實我法所，但言三界唯心，不言出世法唯心。次下且解三界名：若有欲界愛，即名欲界；若有色愛，即名色界；若有無色界，若有無色愛，即名無色界。若有情別起三界煩惱，即墮在三界。其有情身若與欲界愛結相應，即屬欲界；愛結相應，即屬無色界。愛結者，即是九結，并等取餘無結、疑結等。又解：此疏文云：如有漏善法、無記法等，若欲界中貪等九結及餘煩惱之繫縛，此善法、無記法等即屬欲界中能繫煩惱。上二界亦爾。如牛被繩繫，牛即屬繩，即如前文。或為彼地諸煩惱等之所繫縛，名彼所繫。但言三界唯心，不言出世法唯心。
疏云此唯識言無有三界乃至非無無漏及無為法者，又三界此唯心言者，即顯三界中有依他起法而為所緣。此三界唯識心言意遮無實三界中橫計實我、實法而為所緣，故言三界唯心。又三界唯識心言亦不迷真如所緣及無漏依地所緣，即是道諦攝故，謂真如即是成識攝。若無漏依他即是道諦攝，即取下文根本智而配上真如所緣，即根本智是能緣。真如是所緣，即取下文後得智配上依他所緣，即後得智是能緣。無漏依他起法所緣，此真如及無漏依他法不為染愛等之所執故，又非所治故。若煩惱染法即是所治法，此真如無漏依他非是所治法，其真如無漏依他唯是能治法。又煩惱生死法即是迷亂法，若真如無漏依他即是悟解法，非是迷亂法，又非三界攝。故此真如無漏依他亦不待識無漏依他唯心及真如說為唯心故。故真如無

漏依他法不須待唯識言而自成，但說三界有漏是唯心，故經中但說三界唯心。故三界唯心言非無無漏依他及無為真如法也。
疏云：若爾，欲界可言唯心，乃至有立已成者，外問曰：汝大乘言三界唯心者，若欲界、色界中有色法處，心能變色，色從心生，可說色名，名為唯心，是則應言欲、色二界名唯心。無色界中既無色法，何故復言無色界亦名唯心，即說三界唯心？又小乘等多計波，無色界唯有心，故名唯識，由無色界中無有色法。今大乘中又言無色界唯心，即相符極成過。立已成者，即是相符極成過。此不然。乃至無餘虛等識所取義者，此文意說，其無色界中非但無心外法，無色界中亦無離心王外別有貪等心所染、信等心所淨法以為能取之故。雖無色界中亦有貪、信等，恐外人執離心外別有貪、信等以為能取之心故。無色界中離心王外無別貪、信等以為能取心，其貪、信等即是心故，故唯說三界唯心，不言三界唯心所。又無色界雖有虛空、無為、擇滅、非擇滅、無為等，乃至薩婆多立三無為，若化地部等立九無為，此等諸無為亦不離心外別有是識之所取法。此無色界中心所緣等諸無為亦不離心，故說三界唯心。恐外人執無色界虛空等以為心外法，
疏云：又經部師執無色心乃至故說三界唯心者，無色心者即是無體法，其無體法即名無體無實，此無法是心之所取。經部許無色界心亦緣無法，無法是能緣心之所法，恐此經部執此無法是心外別有。故今大乘云：此無法既名法，即此無法亦不離心。破經部心外無法，說三界唯心。大乘無法是唯識者，即約緣無之時，變起親所緣相分，相分不離識故，故說無法亦名唯識。言顯現所依者，有種無：一、現在心緣過去，過去世無法即與心作所依緣；二者、過去等無問意，過去等無間意根是無體法，與現在心作所依。又彼部無色界中心等是無色相，又無色界心即緣假虛空及假擇滅境等，設不緣虛空、假擇滅境，即心緣無法為所取境，其無法無有體實。恐彼經部執此無色界中假虛空、假擇滅是心外法，大乘中說三界唯心。又恐經部執彼心所緣無法，執此無法即離心外有，以經部緣無得起虛。今破彼部執之，非但有體法不離心，此無法既名法，此無法亦不離心。有大乘說三界唯心，
疏云又前二師有二，乃至不爾，無漏應非唯識者，又前第一師即是安慧、護法，第二師是即難陀。此前二師亦唯明三界分別心、心所。所現者，謂識所緣，即是識自體分上之所現。又疏云復舉識者，顯識所現定意識所行。所行者，即是所緣。上但言謂識所緣，即義以門。又後舉唯識所現者，意明所緣相分唯從他內識上現，此相分是內識所行境界。定者，決定義。

疏云即一體上有二影生，乃至如變為緣等者，即是一識體之上有見、相二分生。見、相與自體分別，故名為不即；離自證分無別見、相分，故名自不離。諸心、心所緣起力故，即於自證分無上法爾如是有見、相分生。如變為緣者，如者，而即自證分而變見、相分，而自證分緣見、相分。如訓釋微字，即名信字，亦名敬字也。
疏云即不言隨色等有垢、淨者，經中但言心垢、疏生垢，即不言色垢，故眾生垢；色淨，故眾生淨。現有十地隨悟、入者，即是地前者，此文即解論文中能隨悟、入。若所隨悟、入處，即是現在十地上；若能隨悟、入，即是地前。由菩薩解此四智，方能悟、入。
疏云：然是阿毗達摩經，乃至不出經處者，說此智即是阿毗達摩經。然攝論但言四智，未說四智出何經。
疏云：相違即名相違者，解云：相違即是境者，即是人、天、魚、人、天、鬼業力，令此四境相違，故云相違。無者，人故，名相違者。
疏云或相違即者，人、境俱別；甚相違即人、境俱別者，雙結上兩釋。
疏云：生此識因，說名為相者，即能緣見分因。所緣境為因，生能緣見分；由所緣之境為因，生此能緣見分。即此所緣者境，說名為相分。心、心所法由四緣生。
疏云：空定唯空者，若諸觀行者觀大地等作空想後，入空定時，即見此地唯空，即是一境。應五心，謂人、鬼、魚、天及空定者。又第二解空定者，前四種，謂唯有水、寶、地、宅、山等四境。如頌云：於一端嚴婬女身等。若出家人見，作不淨觀，死屍相現。若空定觀女人作空，不見女人身，乃至餘者，可即於一女身上有四境不同：一、不淨相，二、空相，三、日炎相，四、美飲食相。亦是一境。應思離其土毛翔，鹿見四驟，邊見高翔，魚鼈見之，入泉何界。兒於女人妄生染愛，離其土石州縣名，出此女美女色，進與晉文公為妻也。毛翔者，即是美女。
疏云：今言境非實一故者，若舊云一境應四心，今彈序云：境若是一，可許境應四心。境既有濃河、寶地等四種不同，應言一處，解成別證，知唯有識，亦言一處四心生。
論云：一、相違識相智乃至於唯識理決定悟入者，然此菩薩即是能觀人，觀他餘人四種境即是所觀處。言相違識相智者，相違識相即是餘人天鬼等所有四境，智者即是能觀菩薩。二、無所緣識智者，無所緣識智者即是餘人，識緣過去未來無法，智者即是能觀能觀菩薩，觀他餘人菩薩自應無者，即是餘凡夫等緣境。四、隨三智轉智者，境隨二智轉者，即是餘聖者入觀之時令境隨智。隨智變下言者，還是能觀菩薩，觀他餘人餘人所緣境而隨心轉。以下隨自在者

智轉智，皆准此知。上一智字即是餘觀行者，上者智字即是能觀菩薩。然此四智中言境者，皆外五塵成立。唯識道理以為小乘等執五塵境等離心別有故，所以但說五塵境。今此文亦隨破他言，入無分別智等境不現，據實亦有其境，但心專注，所以不見境。所以不見境，由如仰觀於針，見針而不見天；俯觀於指，見指而不見地。
論云夢鏡像等者，若大乘中說夢中所見境皆見無實體，及鏡中面像、水中月亦無實，但薩婆多師即執為實。同經部義者，即大乘緣過去未來無法得生心，以經部計緣無生心得生，如薩婆多顯已破訖者，然彼宗即緣有生心故。所以破緣無得起慮者，其緣過去無法得起心慮。境非真慮起者，即過未境既非真實，緣之亦得心慮起。難是實有者，難者即是問難。今日若凡夫得五塵實境，何故智不成？故知凡夫不得實境。實智不成者，若凡夫緣得其境，應智得成。既凡夫不緣得實境而智不成，故凡夫若得實境而智不成，故知若觀境是假而智得成。
疏云得心自在者，若十地菩薩。然次雖令受十王位，未必即受十王位。又如初地菩薩作閻浮王，二地作金輪王等。如法華經云：又諸萬億國轉輪聖王至若如娑婆一三千世界，即有百億个轉輪王。今既言萬億轉王，明智即是他方三千世界轉王，從他方世而來至此方。明知即是初地、二地菩薩作此輪王，即能往餘他方世界。若是異生作輪王，唯能若行若往，唯得自處所王一四天下，則不能往他餘四天下。
疏云或意解思惟觀境亦成，乃至前解為是者，此即或有觀行者以假想意解思惟多時，觀大地等作金、銀根等，即此觀行者於假想心多時修此觀已，後即自身見大地為金，餘人皆見火，不見大地為金，不得受用。今不取此解，以假想觀大地為金無實用，即取於轉換本質，變大地為實金、水等，餘人皆得受用。前解勝。
疏云第三地得定自在，各據勝說者，餘其教中說第三地菩薩方得定自在者，據勝而說。初地施至三地忍等，據實初地中亦得定自在。十地菩薩地地中皆能行十度。一切異生能作此者，然異生得神通者，可分能變地為金。然無實金等，用覆相故。問：取菩薩所變大地金等時，既現成金，未知本地在不？答：變有二定，變地為金。既作金時，地體以滅。餘人得此金等，法有實用，而二覆相。如天女變佛身為女，但覆界相，令不見其變，本界身還在。然餘二乘變等，雖現其相，多無實用。然即質不變，如變相柱為金等，皆名即質變。若離質變者，名作境隨事慧轉者，事慧者，即緣事事慧，名事境隨事慧，無五境等隨緣事之慧轉。變事者，即是五塵境。
疏云：謂諸聲聞、獨覺等，乃至所緣相應者，等至菩薩。空境者，即是初果，乃至二乘無學等。修人空觀，觀我所法皆悉是空，微微

修生空觀，餘我、我所即能斷煩惱。由境無有實，此空是實，作此空觀，此空即能斷煩惱。若境是實有，此空觀是不實者，此空觀應是虛妄，應成顛倒。以境是實有，作空相故，此空應不能斷煩惱。故知外境無實，空觀是實，此空即能斷煩惱。此即是苦諦下空。或作四諦觀中，或作苦諦下苦、無常、空、無我、因、集、生、緣等十六行，亦能斷煩惱。故知外境無實，此苦、無常、空、無我等，觀是顛倒，應不能斷煩惱。菩薩觀此聲聞、獨覺，觀外境無實，作苦、無常、空、無我等，即能斷煩惱。入空觀時，外境不現。

疏云法觀者，謂此後得乃至相皆現故者，法觀者，謂後得智觀契經等。依此經中理，隨觀一境之上，觀苦即苦相現前，觀空即空相現，乃至觀無常、無我、無我等亦爾。謂等一極微之上，觀為苦相，即苦相現前；前觀為無常，則無常相現前。空、無我等亦然。然二乘人後得智中不能緣契經，但先加行智中緣契經；今在後得智中，依契經道理而觀苦、無常等。論之中云謂得勝定者，此文意說：若得初果以後，所有聖人若入定時，定觀苦、無常等，名為勝定。若餘異生，雖在定中，但作欣、厭等觀，亦不能在定中而作諦中，多不緣事；若在定中，多作四諦觀等謂觀。故異生得定，不名為勝。

疏云非一體上有眾多義乃至體應非無常者，此明不一不異，皆是第六識觀行者，心上作苦、無常等行解，非一極微體上有此眾多無常等義。若苦、無常等即是極微者，極微體應有眾多，以無常等義以眾多故。若無常等異於極微，極微應即是常等。境隨理慧轉者，謂慧能觀四，謂理即緣理之慧，名為理慧。境者，即是所緣境，所緣境隨他緣理之慧轉變。境雖真轉者，慧能緣真之慧，緣真之慧名之真慧，即餘五境他真慧而不現。一、隨自在者智轉智者，問：設八地已上菩薩智方能變地為金、銀，其地初小乘如何能觀見八地已上菩薩之智？三、隨無分別智轉智，問：此事說菩薩能觀見他，餘聖者證真無分別智。其能觀他者，為用後得智；能見他無分別智，為用有漏智；能見他無分別智，為用他心智；為用世俗智。心意識所緣。皆非離自性。即緣識之體。或義事性，即自心法；或理體，即義之所依本事者。疏中解此上二句有二解：一云：心、意識所緣，所緣者，即是八識上見相分；皆非離自性，自性者，即是八識上自證分。意識所緣見相，皆不離自證分之自性。故疏中文云：即緣識之體者，即是見分，見分是識體上用；即是自證分緣見分，見分不離自證分。或義事性者，義之言境，事即是相分，相分亦不離自體分。二云：其真如理體，即是義之所緣依本事，本事即是體事。義者，即是餘有為法，故真如名真實心。故真如以識為體，不離自識性。若八識等即緣慮心，即八識上見相分，皆不離識之自性也。

疏云：大乘他方佛眼乃至自他不極成者，若薩婆多唯許娑婆世界有佛出世，不許有他方有佛。又唯許有八方有眾生，若上下方皆無世界。又如小乘如來十五界是有漏。此親緣言，簡他身中自心外色及第八等所變名。然他身所變色及自第八識所變色等，皆是五識疎所緣緣，不是親緣。

疏云如是餘四識展轉相望，四量亦爾者，量云：極成耳識，定不親緣，離自聲等。因云：五識之中隨一攝故，如餘眼識等。餘鼻、舌、身識准此。知極成言亦流至此，亦應簡不極成耳、鼻、舌、身識，即大乘中他方佛耳、鼻、舌、身識。小乘佛非無漏耳、鼻、舌、身識，最後身菩薩善耳、鼻、舌、身識。謂極成言亦流至此者，亦應簡大乘他方佛意識及小乘最後身菩薩不善意識。然不簡小乘佛非無漏第六識，以小乘說意界、法界、意識界中亦有無漏故。最後身菩薩者，即是王宮生身。此土成佛，名最後生菩薩。所起煩惱，皆悉是實，如呵調達、愛睺，皆實煩惱等。菩薩三大劫中仍是凡夫，亦入地獄。三大祇劫滿已，即得四定，謂：定不生惡趣，定生善趣，定不生貧賤，定生貴處，定得男身，定不生女中等。雖三劫滿已，又一百大成、壞劫修相好。大乘中三大僧祇劫滿已，即百劫修相好，千劫修威儀，萬劫學佛牛王行、步。色相類者，謂向似佛相。相者，即是桑葉初生時，其色似黃，似白色。佛相似赤，赤似未，未似此分，分似紺，似黑。若將白似黑，即不可

疏云：即俗空平等有者，平有者，即真中有俗，俗中有真，真俗相形立。

疏云阿薩埵非有故，或言無者，梵云阿薩埵，通二義：一云亦云無有，即阿之言無，薩埵言有；二云亦得言無，即言無。

疏云此會於中道非謂詮於彼義者，即頌中言是則契中道即是會於中道。會者，證即是智證於中道之理，不是能詮言稱可於道理名之為會，但取智證於理。

疏云：今此依三界虛妄生死，乃至不說清淨者，即明彌勒菩薩前二行頌，意明斷三界虛妄生死，而證於涅槃空性。頌不說無漏依他法，但說有漏依他虛妄心及涅槃空性。若通明無漏有為法者，此頌具足，應言斷有漏妄心生死法，修無漏清淨依他法，而證涅槃。據實而言，四事皆通者，此文意說四事皆通有情。亦如疏中作法即處，謂終南山；時，謂緣山時等，乃至作用亦是無情。今者四事皆通有情。亦如南轉人，南轉人經爾所時，常住南持定，即有情處。定時者，即今日時、明日時。今日時即被他難曰：或有時緣此人，或時不緣人等，即時亦是有情。疏中即約有時緣山，有時不緣山，身亦是有情，作用亦是有情。問：此四事皆通無情以不？應問依師。又解云：即舊真諦頌云：若唯識無塵。此之一句通配於處、

時、身、用四事。應言：若唯識無塵，處定不成；若唯識無塵，即時定不成；若唯識無塵，即身不定亦不成；若唯識無塵，即作用亦不成。及新頌云：若識無異境。此之一句通於四處。外人難曰：若唯有識，無心外實境者，即四事皆不成；若識無實境，即處定不成；若識無實境，即時定不成；若識無實境，即身不定亦不成；若識無實，即作用亦不成。又解云：設文中錯作通字，應是過字。應據理而言，四事皆過。即外人難曰：若一切法皆是唯識，無心外實境者，即處、時、身、用此四事皆有過失。故云：據理而言，四事皆過。

疏云：舊真諦論云處時悉無定乃至識唯識無塵者，此頌應言處時決定，即取第一句中下無定二字及第二句中上一無字攝屬上處時也。此文意說處時無不決定，無有處時即決定，即第二句中下四字。相續不定者，相續者，身也，即是身不定。作事者，即是作用，即取第二句，應言作用不定應不成。若唯識無塵，此第四句應合是頌中第一句，不是第四句。若唯識有識無心外塵境。

疏云：菩提流支論云：若但心無塵乃至人及所作事。此頌意說：若但唯有內心，無有心外六塵，實無心外境，妄見為心外境，即取第三句中上三字。應云處，云處時決定，即第四句中人及作事者。身所事者，即是作用，即取第三句中下二不定字。流於下第四句，應三：身作用不定，此四皆不成。

疏云：若離實有色等外法色等論生者，生文意說。外人難云：若有心外實有色法等，即終南山處常定，即能緣山之識亦定。若離我所計心外無有處色等法，一切皆唯識者，即此山處亦不定，能緣山之識亦等定。

疏云此即第一、經部師等難處、時者，即經部為首等，餘十九部即二十部，小乘皆為此難。難曰：若有心外境，即境即處、時決定，身作不定。既大乘言一切法皆有唯識，無心外境者，今難曰：即應處、時不定，即身及作用應定。

疏云：如汝非終南山時緣之。終南者，即在南指。為以例如世尊近河邊說法，指河沙為喻。

疏云：緣此應生者，若不緣南山處，即緣此南山處識應生。

疏云：此言現識，非謂比識者，此難意云：今不緣南山處，亦應緣比南山，現量識應生。不難意：令比量識生。若比量識不緣南山處，緣此南山，比量識亦得生，即六識皆通現量。

疏云：何故此處有時識起，非一切時者，何故於此南山處有時識起者，若舉眼時，即緣此南山識得起，非一切時；若合眼時，即緣此山識不起。

疏云：如眩翳者，有物不正名眩，眼精上有病名翳。

疏云：量云：有多相續同一時。問：於一處所，應定一見，餘不能見。乃至一量空華等，有見、不見？解云：如眾多人同一時間，同一處，所謂山澤處，一人見，一人不見山澤等物。因云：執唯識喻云：如眾多人同一時間，同一處，所有翳者，即見空華；餘人無翳者，見、不見空華等。

疏云何因尋香城等用者。尋香城者，此有三：一者、如散樂人尋飲食香來作樂。來人幻術力，令小兒即上帝釋園取凡契。眾人見，上梯往天上。帝釋斫小兒身兩段，死生在場。便乞錢[貝*責]小兒命，將小兒身、手、足一處益著小間，小兒還活。二、大海中蜂蛤口吐氣，即於大海上似有種種城墎。天人見蜂蛤行變，城亦通名為尋香城。三、青陽氣亦得名香城。皆不實。問：眼中有病，一人髮，一人蠅，一人見華，三不同。又疏中空、華等，等所何物？又問：若眼中有翳，可許見髮、蠅、華；眼中暗等，如何見髮、華？問：何外難中見華、蠅等，即名相續身？前南山處及時，即不名相續身？一種皆緣境，即兩不同。答：如前，皆通情思之。散樂等名尋香城，是此類也。

疏云：如上皆有反覆比量者，返前處決定比量云：汝正緣南山處，緣此南山識應不生。因云：執實山無，此心生故，如餘不緣南山處。時決定比量量云：汝正緣南山時，緣此南山識應不起。因云：執實山無，此心生故，如不緣時。次相續不定量云：如多人於一處所同一時間，一人眩翳見髮、蠅等時，餘人無眩翳者，應見此髮、蠅等物。因云：執唯識故，如眾多人於一處同一處時間見實山等。若眼中翳長，即眼前見長毛髮；若眼中翳周圓者，即眼前見輪；若眼中翳如人字者，即眼前見物如蠅。

疏云：真諦論云：定更等義成如夢如餓鬼乃至及共受逼害者，皆將新頌釋舊頌文。處、等等取時，即取第二句中上如夢一字配第一句，應言：處、時定，如夢義得成。第三句中續者是身，即名身不定，即取第二句中等三字如餓鬼配第三句，應云：身不定，如餓鬼。一切同見膿河等，即第四句如夢害作事。作事者，即是作用，即應云：如夢中損害有作用。此已上五句，以三喻釋前四難。復次如地獄一切見執率及共受通害，此已上三句，以一種彼喻合釋四難、四事、四成。此舊頌與新頌意相似。

疏云：菩提流支論云：處時等諸事乃至為彼所通恨者，第一句處時等諸事，則取第三句中夢字配上第一句，應云處時定如夢。無通等外法者，即無心外色等實法。人者，身，應云身不定如餓鬼。餓鬼等流惡業力實色膿河等，由惡業力遂虛妄見種種膿河等事故。依業虛妄已一句，皆釋身不定中如餓鬼。如夢中無如動身出不淨，此已上二句，即如是夢損有用。此已上六句，以二事喻釋前四難。獄中

種種至為彼可通恨，此已上二句，已一種喻合釋四難，四事得成也。
疏云：餘不見夢倒所見處，比量亦爾者，量云：餘夢中所不見處園等處，應亦處定。汝許夢境非實有故，如餘夢中所見園等處。
疏云：許如是境皆無實故，如夢所見者，如夢中雖無實境，或夢見於城南等處有園，而城南處亦定。
疏云：以因言許無隨一失，無以真如無不實過者，若因中不言許者，因中即有他隨一不成過。彼小乘等不許境不實，故皆許外境是實。今因中言許，即無隨一過。問：為大乘自許如是境非實？為許他小乘如是非實？更空問：又是大乘自許也。若真如是實有，又非是夢境，是正智證，故無真如為不實之過。彼論云：即於是處乃至此答時，定難立量。唯前者，量云：汝於夢中見有園等時，亦應不見。汝許夢境非實有故，如餘夢中不見園等時。或於夢中不見園等時，亦應見有園等行。夢境非實有故，如餘夢中見有園等時。若園中即無有情，即言園園中即有有情，故知時定亦通有情。汝許夢境非實有者，然此因即對經部師，經部師說夢中皆無無實境，即夢境是假。故前疏中言以經部為答，此因不對薩婆多，薩婆多許夢境皆是實有。
疏云：彼論云：指如餓鬼，乃至不合得食者，謂諸餓鬼問業者，即所見境同；別業者，所見境異。或有一類眾多餓鬼同業故，皆共見餘糞等有蓋，皆諸鬼等，即共見膿何有損害用，則不見餘糞等，餘糞等於此類餓鬼即無損害用。或有一類眾多餓鬼同業者，皆共，唯見糞、屎等有損害用，即不見餘膿何等，膿何等於此類餓鬼即無損害用。或有一類眾多餓鬼同業者，皆共，唯見眾多獄率有情，執刀杖守護河水等，不令得飲，即獄率有情於此類餓鬼有損害用，即不見餘膿河，膿河等於此類餓鬼即無損害用。此獄率雖無聖教，以理問之，亦是無情。若人見惡事飲，來生作倒命等。
疏云：立量解云：同於一處，同於一時，乃至由如餓鬼見膿河等者，同於一處，同於一時，有眾多人。若同是翳者，即見髮、蠅等；若無者，唯見髮等，不見蠅在等喻。由如餓鬼同業者，唯見膿河；不同業，不見膿河等也。
疏云：立量解云：有翳、無翳所見，乃至如夢失情而等者，即答前用中三種，謂量云：有翳者，見髮等，即無實用；無翳者，所見實髮，即有實用。又夢中所見飲食、刀杖等，即無用；餘非夢時所有飲食、刀杖等，即有實有用。又尋香城無實用，飲城等有實用等，其理亦爾。因云：許無實境故，如夢中若損失精血等，即有用；餘不失精血等，即無用。此失精血醜，對眾不得說，即應云：如夢見

屎尿，屎尿即有實用；餘不夢見屎尿，即不屎尿等，屎尿等即無實用。
疏云：立量解云：餘位處定等，乃至如地獄人等者，今此一切皆是唯識，雖無心外實境，而處時亦定，身有不定，有用無用，失得成立。許無實境，此識生故。如地獄中雖無實有情獄率，及苟鳥等同等者，見苟鳥逼害即有用，於餘飢出即無逼害用。
疏云：今舉一夢等，餘別二喻及一種喻者，今論文舉一夢境喻等，取餘二喻，謂如餓鬼喻，及如夢中失精等喻，及復如地獄一種喻。若獄率雖是無情，逼恨有情眾生以為苦具。若他天見實界，即不樂；若見他男、女，則以為樂。化天界女，皆有情攝。今例難：苦中極苦荼落迦，即以非情、似情為苦具；樂中極樂至他化，亦應非情、似情而樂具。今答曰：天中得自在，即用有情為樂；地獄惡業招，故以非情、似情而苦具。不可難云：樂中極樂至三禪，非情、似情為樂具；若第三禪中禪定樂，唯是內門不變色等境以為樂具；若欲界天中他化、自在天中等婬欲樂，即化天界天女等以為樂具。故但可難曰：樂中樂樂至他化，應以非情、似情為樂具。若如來化身，亦是有情攝；他他化見量，類皆具有情。問言：化男、女及如化身，如何是有情？應問
疏云：舊唯識云：舊意識云何含？為至教故，引經為難者，即舊二十唯識中取四阿含經中十二處為至教，說無心外法。何緣世尊說十二處？阿含經中廣明蘊、處、界。蘊、處、界等本為二乘人說，令二乘人餘乘執故，即為入我中說六二法。有云：阿含者，即是大乘經，亦名阿含，非約小乘。四阿含經為若大乘中說三乘教、理、行等各別，及根性有下、中、上品教別者，即為求聲聞者說應四諦法。為求緣覺者，若聲聞、二乘，從初至末皆厭苦欣滅；若菩薩初修，雖有少分厭苦欣滅，若以後則不厭苦欣滅。若婆多說三乘，但由根性有上、中、下根別故，所以有三乘。乘有別，三乘教、行皆同，三乘皆同觀蘊、處、界等，三乘皆同修行故。
疏云似色現識，從自種子緣合，乃至身處、觸處者，今說相分似色現識，相分非色。似色相分從識生，故名為現識；若見分，即名似識。現色緣生法，如幻如化，非是實識，但似識故。識見分能變起色，故名為現色。中說意即同。相分名為五，相分現行名色等五塵，即相分種子緣合轉變而生。佛相分種說眼處，佛法相分現行，故名為色處。或說見分種子名色根，業種名五根，如前第四卷解。此已上解相分種子名五根者，仍下義。下義應五根種子、五根現行，皆名五根。若前六識相及第八識相分等，名為五色。境雖真，引此；頌雖同，意即別。如第一卷中引五根等，意破極微；第二卷引五根等，意引有作用故。已後准前。又解：以來建立第八識，故

五識根乃至並識變故者，然後二十唯識中言種子為五根，相分現行為五塵者，即約未立第八識以前，即五色根說種子為根，恐小乘離識外別有五根。今此唯識論中言依所變，非別變有者，即申 正義意，說依本識變起現行五色根為所依，現行五塵而相分為所緣。此論不同彼二十唯識論文。此論說五根、五塵並識變

疏云：謂若別知從六二法乃至知者者，若有有情能知從六根、六境而生六識，假合名身，無有實我知者，無有實我見者，如是有情能入我空。

疏云即破一合實我相故令入我空說色等十者，今說有十二處，故知身有十處別；即破執身為實我相、一合相，故知身有十二處各。故依彼所化生乃至化生有情者，然二十唯識論：世尊即依所教化二乘眾生，令二乘人入生空觀故。故世尊密意趣而後十二處，由如世尊遮斷見外道密意，說有化生有情中有轉識。

疏云：說無有情我，但有法因者，此二句即是俱舍論中頌。此頌意說無有實有情，亦無實我，但有諸法因緣。因緣者，即是五因、四緣等也。

疏云：問：眾生執有我，為破實我說法處者，法處者，即是十處法。

疏云：復依此解說唯識教者，餘者法空，觀三性、三無性教，皆是生空十二處之解。

疏云：以說唯識，除其法見。法見者，即法執。

疏云非是離遍計所執實乃至說為法空者，非無離遍計實言以外，則言更無解無漏正體後得智名為法空，但空法執名此空也。問：此言根本後得智證唯識性者，為緣真如名唯識性，為約依地名唯識性？答：說者問故，亦約依他取真無妨。

疏云：謂設依他言，法體亦離者，雖有依他能詮言，其法體亦離言。

疏云四重俗諦中，前三是俗諦乃至二諦依有者，指法云：解云：但有，應言：若四俗諦中，初俗諦唯是俗，不通真；若四重真諦中，第四真諦唯是真，不通俗諦。俗諦中，後三真中，前三亦通真，亦通俗。真、俗相依，此文即明四重俗諦。四重真諦中亦有真、諦相依，亦如四重俗諦中，若前三俗，即名俗諦中俗諦；第四俗，即名俗諦中真諦。即前三俗而依第四真，即四俗中亦有俗諦而依真。若四重真中，前三真，即名真諦中俗諦；若第四真，即名真諦中真諦。即第四真諦亦依前三俗，即說四真中真諦；即第四真諦亦依前三俗，即說四真中真諦。亦依俗諦

論云：真、俗相依。若立四俗戒，唯立四真，亦不名相依。要雙立四真、四俗，方名相依。此中亦依約麤相說，相依各細說者，即四

俗中，若前聖及前，即是俗；若將後望前，後即是真。若初俗依第二俗，亦得；初俗依第三俗，初俗依第四俗，亦得；若第二俗依第三俗，亦得；將第二俗依第四俗，亦得；將第三俗依第四俗，亦得。此中若能依，皆是俗；若所依，皆名真。然疏中且約四俗中，前三俗依第四俗。又四真中，即將後真依前真，即得；第四真即依第一真，亦得；若第四真依第二真，亦得；若將第四真依第三真，亦得；若將第三真依第一真，亦得；若將第三真依第二真，亦得；若將第二真依第一真，亦得。今此四真中，若所依，皆名為俗；若能依，即名為真。四真、四俗皆有相依，故前真、後三俗且名為真。對前，前俗故，亦得名俗；對後，後真故，亦得。由如三个文：若凡，唯大非小；乘棄，唯小非大；若排，亦大亦小。何以故？若將凡配排，棄凡唯名為大，由如第四真配前三真，第四唯真非俗。若將棄對凡排，其棄唯小非大。由如初俗對後俗，其初俗唯俗不通真。若排對凡、聖，即名小；若將排對棄、排，即名大。故說排亦大亦小。由前三真，後三俗。若此三對初俗，此三唯名為真；此三對第四真，此三即名為俗。故中間三真亦俗。若總四俗、真相望，乃至二諦有者，此中說：若四俗皆俗，即將四俗依第四真亦得；若四真皆真，即將四真俗依第一俗亦得。以第四真唯真非俗，若初俗即唯非真。此中言相依者，皆是相配，故名相依。若細說，若初俗有四重依，謂初俗依第一真，初俗依第二真，初俗依第三真，初俗依第四真。初俗有四重依，若第二俗有三重依，謂第三俗依第二真，謂第二俗依第三真諦，第二俗依第四真。若第四俗，唯依第四真也。言四俗而依真，若四真亦依俗，謂第四真有，謂第四真依初俗，謂第四真依第二俗，謂第四真依第三俗，謂第四真俗第四俗。又第三真有立量，謂第三真依初俗，第二俗、第三等，准前作法。若二真有二重依，謂初俗、第二俗，謂第一真唯依初俗。然疏中約總相說。

疏云二十唯識義與此同者，二十唯識中亦云：真謂相依而建立故。乃至者，佛說為不可者，與此唯識文同。

疏云：此問色識望住相續。所以者何？外人問曰：答：一切色法皆從識變，以識為體，即色法等名為色識者，何故心、心所即間斷所依色境？何故不如心、心所法簡斷耶？言一類者，外人又問：若一切色皆從心變者，何故能變心、心所即通三性，即非一類？其所變色唯一類無記，不通三性。論名言熏習勢力故者，如今有情，識心之上緣此五塵、五根時，識心作百年行解。由此行解，即色成種子。後時從此種子生現行時，所生五根、五塵等亦百年相續而轉。無性、天親但有解意，而無文解。問：第六識緣根、塵時，即心上作千年行解，而熏成種子。種子後時生現行時，即得千年住者，其

五識緣五塵時，不要作千年行解。其五識所種色塵，種、不種，不後生現行時，應不得相續，應成間斷。又第七緣第八識時，其第七識亦不能作舌千年行解。其第七識熏成化第八識見分種子，種子後時生第八識見分，八識見分應不得相續。名言熏習勢力起者，問：何故三熏習中不說者，支我執二熏習，此論文中偏說名言熏習。又此言名言，為是表義名言？為是顯境名言？思之。

論云：染汙法為依處，乃至便無雜染，亦無淨法者，此論文意極疎遠。此說五根、五境與除染淨法為處者，即正約欲、欲界中說。少分亦約色界，即不約無色界說。以無色界中無有五根、五塵，色如何約欲界中有五塵境界？即便牽起非緣心故。謂五根發生五識於五塵，若有情五塵，五塵上即起貪欲，而起貪色、貪聲乃至貪好觸等境，即起煩惱，具造十惡。又若逢違緣五境，即五根發識而起嗔心，亦具起十惡而起諸煩惱。若諸煩惱，若唯有五塵而無五根者，亦不能起煩惱，造諸煩惱顛倒惡業。以無能緣識，由此具造十惡業故，即生三惡趣。故經說：五根、五塵，皆名亂相。若能緣之識，即是亂體。此即是外色等與染法為依。又由人身在欲界故，即少分厭五塵而持五戒，即生人中。又少分持戒十善，即生天中。又上品厭離欲界五塵、五根等，不起貪心故，即作欣厭及作諦觀，而得上色界定。如是厭色界也，即得無色界定。如是知三界皆不實，便作諦觀，漸次修行，得入聖位等，說五塵、五根、色等與淨法為所依。若無五塵，即無所貪五欲境界，乃所厭五欲境界。又五無根，即五能發淨法之心。此無色等法，即是染淨。若無聲法，淨法亦無，即無生人、天、出世法，皆由五塵、五根。若有所治染法，即自能治淨法。若色界中，亦愛自色身，亦由色故，而起貪等煩惱。又色界中，由起厭心而厭色故，即起聖道。色界中亦有亂相、亂體，經中唯約欲、色二界，說有亂相、亂體。

疏云：顛倒即諸識等，乃至即是業生者，緣色等境而起顛倒。此論文即約欲界有情者緣色境而起煩惱，色界少分亦緣色界境而起煩惱，無色界全無緣色境而起煩惱。心、無色法，疏中有二解：初云：即有漏心、心所，緣色境不證實，即三界有漏虛妄心、心所，皆名顛倒。從此後方生煩惱、雜染、業等，即先起顛倒，後起雜染。若於色境而起四顛倒，貪等煩惱名顛者，即是先起煩惱、雜染。四顛倒著執即是煩惱，如何論云應無顛倒，便無雜染？即先起顛倒，後起煩惱。故知顛倒不是煩惱中四顛倒，即是有漏虛妄心、心所名顛倒。二解云：或顛倒體即是業生，顛倒是煩惱中四顛倒。如緣色法而執為常，常即是無常，計是邊見攝；即緣色法而執於我，計我即是我見；或緣色法而執為樂，計苦為樂，即是戒禁取攝；或緣色法而執為淨、不淨，計淨即是取中攝。

疏云：亂相者，相耶？由也？解云：亂相者，即是相分。此相分即作所緣緣因，能引起能緣心故，故境即是心因。此亂相、亂體，皆約欲、色二界中說。

疏云順結頌法，故文隔越者，隔越結頌者，即取第二句應許為色識結上第一句中上亂相二字，即取第三句及與非色識結上第一句中下亂體二字，即若無亂相，體亦無。若漸次順結頌法，應云：亂相即是色識，亂體即是非色識；若無亂相，亂體亦無。今從相分為色識者，色從識變，說色名色識。

疏云：境因能生心之果者，即境所緣，緣因能引生能緣定果也。

疏云：諸法由量刊定有無者，即是聖言量、現量，能刊定諸法有無也。

疏云論主依同我答五識及同時意識現量得時等者，然大乘自宗說六識得俱時起。

疏云：順他宗解，五識緣境現量，同時不執為外。五識等後，意妄生心，外境相當。順他宗解者，以彼經部婆多等六識不許並生故。今論順彼解云：前五識緣境現量，得不執為外。五識滅已，後意識起時，緣境妄分別，妄生外境相。又大乘宗，五識緣色等境時，五識不作青黃色解，但任運緣之，亦不作外境解。若小乘兩宗說五識，色等五識作青黃色解，及作外現量，據多分說。據實，五識俱時意識，意識亦有執。

疏云然實五根亦有意識妄執者，乃至後五生何執斷者，然五識俱時，意識亦有執起。亦如五識相續正緣色等境時，意識與五識因緣色等境，忽傍邊有怨家語言，即耳識聞此怨言聲已，即意識中起執，執為實忿、恨。順識相續專注者，著此怨，耳識相續；此順識相續專注者，著此怨，耳識相續。此怨，意識相執，而實怨。故知五識俱時，意識亦有執。若五識、五識俱以時意識，時意識無執者，若聞怨聲已，應五俱意識不執，而實怨想。若五識俱時，意執為怨，實想者故者，五識俱時，意識中得有執。若彼後言五識滅已，後時意識方起執者，又難曰：若五識滅已，意識方起執者，若後五識生時，有何所以即令意識斷？故知後五識生時，意識中執即不斷。故知五識有時、未滅時，俱時意識五亦起執。故知五識俱時，意識得有執。

疏云：然但堅除，可說有異，非五說俱，無有執者。若五識俱時意識，五識俱時意識，不堅除執著時，此五識俱時意識，則與五識同是現量。若五識同時意識，意識起堅除執時，意識即不名現量，則與俱時五識異。以五識是現量，俱時意識不是現量。堅除者，即是執；不堅除者，即無執。

疏云：諸處但說五識俱意識是現量，不言定爾，故不相違者，諸論中俱說五識俱時意識現量，則不定說五識俱意定是現量。說五識俱意有執，亦不相違境解。又大乘宗中亦說五識滅已，後生意識，互順自他宗。

疏云：四分中自相分者，四分者，相見、自證、證自證分等四分之相分也。

疏云五識中嗔等互親，不順本質境，但稱親所變相分，非遍計所執者，今疏主說五識中貪、嗔等緣境，不稱本質，但稱相分者，但隨麤相釋，即不盡理解。若五識中如患迦末羅病，損壞眼根，令眼識見青為黃，即是不稱青色本質，俱稱黃相分。若據實，五識既現量緣境，則但稱本質及相分。奴以手案眼，見第二月時，即是第六意識於眼根門中，第二月識實不是第二月。此亦如是，由患此故，即意識於眼根門中見青為黃，眼識則見黃。此解最好。亦如菩薩後得智、緣他心智及緣世俗境時，既是現量，則俱稱本質、相分。五識所緣境亦爾，五識即唯是現量，即五識緣境俱稱本質、相分。又現量心緣境，即俱稱本質、相分，以能緣心離名言故，故稱本質、相分。若此量心緣境，唯稱相分，不稱本質，如前論文。假智及詮等假智，即是量智。若非量心緣境，即俱不稱本質、相分。然三性心皆通許有非量，如緣瓶、衣等智，皆是非量。

疏云五識不稱本質，但稱相分者，五識中亦應有比量，許不稱本質。既知五識三性心皆唯現量故，故知五識緣境俱稱本質相分。

問：若患迦末病損眼，即第六識依於眼根為門，即第六識見青為黃，其眼識還見青，眼識則稱本質影像。難曰：若迦末羅病損第六根，可許第六識見青為黃；既患病損眼根，應眼識見青為黃；既不損第六識意根，其第六識應見青為青。又難曰：既說患損眼根，或說眼識見青為黃，或說意識依眼門見青為黃，亦應由病損耳根，亦應耳識緣好聲將作惡，意識依耳根為門，緣好聲以為惡聲，乃至損身根亦准知。又問：疏中約何等義，說五識中貪、嗔等而不稱本質，亦應五識起善、無記心而稱本質？

疏云現覺如夢等，解云：覺者，即是心、心所捨名。如在夢中緣境時，不言我在夢中等；現量心正緣境時，亦不作我能緣境。

疏云正量許境相續諸識剎那者，正量部許有長時四相，如世界經劫住等，即許能緣心剎那剎那生滅，即物生心共緣舊境。然正量部即許五識滅已，後生意識亦得現量。

疏云五識現量能見者心以滅非有者者，今破正量部云：設許所緣境不滅，則五識現量能見心以滅已，後意識如何有現量？然婆多計五識滅已，後意識生，亦得現量。

疏云此中文總，意含二種者，此中論文總相意含破正量部、多部二種，即頌云：現量如夢等以起現量心覺時及境已無正破多宗兼破正量。
疏云此二現量不分別執者，二現量者，即是五識現量及五識俱時意識現量，故云二現量。
疏云：然今此中據自多分者，今說五識俱時意識是。
疏云由亦二，無有多過失者，由此說五識俱時，意識有執，亦無多過。外人問曰：若一切覺時之邊乃至此即牒定他宗者，問：此文既是他小乘來難大乘，即小乘名他，大乘名自，應是他小乘牒定大乘自宗，如何此文說牒定他宗？答：次下解是。何故覺時於自色境不知唯識者，問：緣法中說者，其小乘將何以為如夢境時？何以為覺時令知自心是唯識？思之。外人問曰：乃至不離識者，此即牒定他宗。解云：此即大乘假說，牒定他小乘難宗，即是大乘破他小乘宗中，小乘宗中皆許心外有色等故。此中且唯有喻，而無法合意。
問：從夢覺，即夢境無我，何尋常覺時，前色境即不無，即常有也？
疏云：無用、作用，諸法皆爾，無有作用及作者用。解云：若總聚人，即名作者用；人身、手等，即名作用。故無實人作用者，及無實手等作用。然作用、作者，皆是我異名。
論云：非如手等親執外物，日等舒光親照外境者，非如手等親執外物，此二句即破正量部。正量部不立相分，彼部說心心所法親取前境，如鉢中物，即破言非如手如等親執外物。日等舒光親照外境，此二句即是破論。破論說：眼識起時，舒光直照前境，如日舒光親照境。今破之言：心等緣境時，非如日等舒光親照外境。然外之物者，日月大光名體。
疏云：但如汝宗，鏡等照物，似外境現，乃至於自心上現者，然大乘及經部不立有鏡中像、水中月。鏡中實無像，水中實無月。亦如人面向南照一鏡時，由鏡面明淨故，令其眼識還却見自面向北。又看水時，水明淨故，令其眼識却見天上月。由如日月中看一盆且水及鏡面，水及鏡面明淨故，令其日光却向屋樑間現。若鏡中者，名像部光明生。於中餘色可見，名鄣。今說鏡中名影像者，借他餘影，此鏡中說之。若兩宗立有鏡像實及水中月，今疏中言：大乘云：但由如汝兩宗，實有鏡中像向鏡中現。今此他心智亦爾，即他心之影於我自心上現。今大乘中破兩師云：鏡中實像云：又如於狹小水上兩岸居。兩岸者，互見兩岸，於水中現分明。若是實色，如何得二實色同處看？極略色，即折互為能。所得色者，或人身是能得，壁為所得；或壁戒是能，礙人身所得。二者、極迥色，唯折所得色至細，名極迥色。所得色者，即兩種間及兩墻間空界色，被人

及餘草木等物為能得，令所得空界色不現。若准兩宗說，空界色亦是四大近空中而為能造，即四大是能造空界色所造。若准大乘，則不定。或時虛空中有四大造空界色，或時地中四大造遙空中空界色。由此，或有能造色，所造色少；或有能造四大，所造五根色。大小相稱，可知壁持盡。若違，遠見天上碧色，則名空一顯色。

疏云緣相分色，自身若識所變等互爾者，自識若緣他餘人相分色以為本質，亦自變起相分之及自身。前六識等緣第八識所變相分以為本質，即六識等自變起相分。六識等為親所緣，即一法體之上有二影生者。問：相分可名為影，其見分如何名影？答：彼從自體起故。

疏云：如質為緣，還見本質；以心為緣，還見自心者，如人照鏡時，以自本質面為緣，還見自面本質。由鏡面明淨故，即掉眼識，返見自本面。如緣外色等時，還以自心為緣，還見自心者，自心者，即自心上見分，能見自心上相分、影相分，不離心名，名為自心，非是自見分還見自見分故。

疏云他心智云何知境不如實，乃至不知如佛境等者，此文說如餘二乘、十地菩薩等他心智緣他心時，不能一一如實稱心可知，他人本質心不分明故。如自心還緣自心，亦不能稱可與分明，故不及佛他心智緣他心時，能令稱可知如實事，了知他心本質事。問：若大乘中說七地已前菩薩起有漏他智，則不能知四果及前六地中無漏心者，亦應如佛後得智及十地菩薩後得智。他心智不能治四果人根本智及九地已前根本智，以根本智是勝，後得智是劣。又問：初地菩薩起無漏心，能知二地菩薩有漏心。若言知者，如何言初地菩薩不知二地舉足、下足？若若言不知者，如何說異生他心智能知初果有漏心，乃至初地有漏心能知餘初地有漏心，乃至初地無漏心能知初地無漏心，乃至初地有漏心能知餘初地無漏心？又問：大乘中他心智能緣他人心，亦能緣他心、所緣者，為約佛、菩薩說？為二乘、異生等說？又如餘有一个人，亦如第一人心緣他第二人，第二人心是所緣，第一人心是能緣，心得准知。第一人心即緣第三人心，乃至第九人心緣他第十人心，即前前是能緣，後後心是所緣，乃至千萬人皆然。此菩薩等起他心智，緣他第一人心時，此菩薩他心智為緣第三人心、為亦緣得第十人心？乃至佛及二乘等他心智，亦准此問。答曰：二十唯識頌云：何此句是問頭？問：餘二乘菩薩他心智，為稱實智、為不稱實智？下三句即是答，謂知境不如實等。若異生他心智即不及聲聞，聲聞不及緣覺，緣覺不及菩薩，菩薩不及佛他心智。除人他心智緣他人心時，但總相而知，非委細一一具器智。前人心起煩惱，即八萬四千門中須何能治行斷？此斷煩惱等故，餘人他心智即不如實知。由如緣自心智即後念心，緣前念四時

亦不能治實知，及如自心緣同時不能知實知。若佛他心智即一一委細知，并知八萬四千行解治治法對法此等心中煩惱。又若小乘說他心智唯緣他心心等，即不緣他人心所緣，何如前人緣此人即以菩薩心而為所緣？緣菩薩心時，其菩薩等他心智緣此人心時，但知前人能緣心為與善相應、為與貪等相應等，即菩薩他心智不緣前人心所緣境。若緣前人心所緣境，即菩薩心緣自心過。以菩薩是前人心之所緣處，其菩薩智應名自心智，不得名他心知。又前人心唯緣色等，即前人心色等為所緣境。若菩薩他心智緣此前人心所緣色等，其菩薩他心智應名緣色智，不得名他心智。又前人心緣不相應行無為等，若菩薩他智緣前人心所緣者，其前人既用不相應行無為之所緣境，應菩薩他智應名緣不相應無為，即不名他心智。餘阿羅漢、獨覺、佛等他心智亦准此知。故他心智唯緣他人心，不緣他心所緣。若大乘中說菩薩他心智亦緣他心，亦緣他心所緣。從前人心緣自類，他心智緣前人時，聖者亦自緣之。所以故，大乘中同聚心心所受想等變相分更互，尚不得相緣無妨。又如前人心設緣色等不相應無為時，其能緣他心亦緣他心所緣色法，以他心智本知前心為所緣境亦無過。以從本為名，還名他心智。又小乘說有漏他心智，還唯有漏心能緣無漏心。若無漏他心智，是唯無漏心不能緣有漏。若大乘中說有漏，是唯緣有漏心不能緣無漏心。沒七地已前菩薩有漏心，亦不能知物果人無漏心。何以故？有漏是麤劣，無漏是勝，不相稱可。若七已前無漏心，後得智中他心智，方能知四果無漏心。又若異生有漏他心智，亦能知四果，人生得善心及無記心，即不能知行善心，知行善心以是勝。若緣約他心，有漏亦能知，無漏有漏心，二乘亦能知。佛菩薩心，其事云何？如獼猴將蜜厭佛，佛不肯取，彌猴即知佛心，為不作淨故，故是以不受，即取水灑蜜上，佛即受之，即是有漏知無漏他心。又如值波毱多，欲他有情被魔王惱亂尊，尊者心念言：何故佛在世時，不際此魔，令今悟我？即入空觀佛，佛即觀見，佛心知智著，此魔遣我降，即將三具繫頸等事，如佛須侍者。其聲聞入定，觀見佛心，專向阿難，如日初出，先照高山等。此等皆各二乘心，知佛無漏他心。若佛實心等，覺菩尚不能知，故問有漏他心智是劣，即不能知無漏心。其無漏後，有得智中他心智是劣，亦不知得緣根本智勝心以不。又大小說他心智，即緣他人心中十二種心，以為他心智之所緣境。十二者：一者、癡心；二、離癡心；三者、貪心；四、離貪心；五者、嗔心；六、離嗔心；七、沉心，謂與惛沉相應心；八者、榮，謂與博舉相應心心；九者、聚心，在定心；十者、散心，謂散亂心；十一者、小心，謂狹劣心；十二者、大心，謂意成本諸異生求成佛度有情心。

疏云：既有他心異相，自心之境，何名唯識？許有他色等者，此外人問意：既言唯識，即自身中唯有一識及自一識所變色，可名唯識。若一身中許有八識各各所變相分色，又許他餘人識異於自心，又許有他人八識亦有所變色，如何名唯識？

疏云由此理故，彼顯真如者，由此理者，理謂道理，非是真如名為也。非是由真如理又能顯能真如理，即由此二空、無我之道理能顯得真如理。

疏云八識自體者，識自相分至如是五法，皆不離識者，問：何故有法中明二所變者，謂十一色？何故此說中言二所變者，謂相、見二分？即二處相違。答：此處約明唯識義，即說二所變，是見相分。彼論約出法體，即說二所變，謂十二色。彼論如言所變者，若第八識心王，即能變起實五根；若同時五所，唯變起似根塵；若第七識不緣色故，此中除之；若五識，亦能變起實五塵；若第六識，能緣變十八界似根緣等形。彼論云二所變。就此中，即約唯識道理以說五聚法、八自性。若為唯識，若不相應三分位，亦名唯識；若無為，即識實性，亦名唯識。但遮一切失，通二乘等，乃至不定。忌顛倒者，今言二乘、羅漢人有顛倒執者，非是煩惱部中我執及煩惱中四顛倒，謂無常、計常等，即是所知障中法執。四顛倒離識五法者，即是前五聚法。

疏云非清辨等各惡趣空者，解云：清辨等即是地前小菩薩求至天極，有我執慢高心，心中有疑，無不肯向無上彌勒處問義決疑。清辨言：彌勒菩薩既未來佛而作王，有妻子與我相似，我子能向彌勒處問，我留之，待彌勒下生成佛，方彼問義，能決我疑。即護法菩薩二十八、九自知命時不久，即於菩提樹下而行禮懺等。清辨菩薩既自心中有多疑義，欲清護法菩薩決釋疑，即使人於喚護法菩薩。護法菩薩語彼云：人命危脆，不可久住。汝清辨若有疑者，宜就我來與汝決疑。爾時時使者即是往清辨，具陳前事。清辨云：菩提樹者，誓不空見。若見菩提樹，必須成佛。是時清辨既知自命不久，欲得留此內身見當來彌勒佛，即於石觀音菩薩像，七日七夜不喫食但服氷時，行膝至心求石觀音。至滿七日已，即觀世菩薩石中現身，語清辨菩薩：人者作此慇懃心求見我，我欲何所須？清辨言：人命危脆不得久住，我得留身見彌勒成佛，使我所疑已後方令久住。菩薩言：不可久住。汝若欲得見彌勒者，當廣發願，命終已生彼宮親見彌勒，決疑亦著。清辨曰：願不可改、志不可移，今唯願留身見彌勒菩薩。觀音言：汝若欲得留身者，應向阿羅羅窟中，即能留此身。時清辨菩薩頌持執金剛呪，呪白介子，自介子擊青石令聞。石既聞已，普告諸人曰：若欲留身見彌勒者可入窟。時六人共清辨入窟中，其門是閇，名惡趣空、諸法有為空等。

疏云：問：前第二卷末種生現起，如俱有因，得士用果。何故此中但言得等流果者，此中問意：何故前第二卷中明種子生現行，如俱有因，得士用果；今時此處明種子生現行，即言是等流果耶？
疏云：答：如前第二卷初，乃至種生現行，非士用果者，如前第二卷明因能變、果能變中等流、異熟二因習氣，此二習氣能攝一切法盡。又以種子生現行是等流果，云：等流習氣為因緣故，即八識體、相差別而生，名等流果。果似因，即是種子生現行唯是等流果。故知種子生現行不是士用果，即是彼前第二卷論文簡種子生現行唯名等流果。彼處等流果即是此間等流果，彼簡種子生現行非是是士用果耶？
疏云：彼卷下但言如小乘俱有因得士用果，不言即是俱有因者，彼第二卷下明種子生現行，但言如小乘俱有因得士用果，不言種子生現行即是俱有因士用果。
疏云：顯揚十八破俱有因是因緣者，顯揚十八破多俱有因不是因緣性。婆多宗云：六因中除能作因外，餘異熟因、俱有等五因，皆是因緣性。頌云：因緣五因性多云不立有種子。若明俱有因，現行心王望現今心等，亦是俱有因，亦是因緣性；心所現行望心王現行，名俱有因，亦是因緣性；生往四相望本法，亦名俱有因，亦是因緣生。具如一色法為本法，即有大四相、小四相，并本法即有九法。若大生望八法，大生即名俱有因，大生能生八法，八法望大生五因。三、非因者，謂小生、大住、大異、大滅及本法，此五法生以無及故。若大住望八法，即名俱有因，大住能住大八法，八法望大住五因。三、非因五因者，謂小住、大生、大異、大滅及本法，此五法能生大住；若小生、小異、小滅，此三不能生大住。餘大異、大滅亦爾。皆望八法，皆名俱有因，八法望大異、大滅，即五因、二非因。若一心王起時，極少即有十一法，俱為遍行五、別境五；辨心王即有十一法，此十一法、此十一本法各有大四相、小四相；辨本法即有九十九法，俱法
疏云俱是因緣、生起因等攝，得等流果者，大乘中即有十因，二因明法；若小乘中，即明六因。今大乘中因緣性者，即牽引、生起等因；攝因緣性者，得等流果。雖牽引等因，亦有因緣性者，生起因去果近故。疏中且舉生起因，即十因中六因是因緣生所攝，牽引、生起、引發定異、同事不相違因。此六因中有因緣種。若二因中，即能生因中有因緣種，餘方便因即無因緣種。
疏云此據法體，彼舉譬喻，互不相違者，此中說種子生、現生是等流果者，法體說；彼前第二卷說種子生、現行如俱有因得士用果者，據譬喻說，互不相違。

疏云：又樂為果，名俱有因，種現即非者，若現行心、心所更互為俱有因。或心王為因，心所是果；或心所為因，心王名果，即心、心所更互為俱有因。若種子生現行，即不名俱有因，種子生現行非更互為因故。如一念中，種子生現行，即種子望現行，舊種子名因，現行為果。若現行生種子，即現行不望舊種子名因，現行望新熏種子說現行名因。新熏種子生現行，現行生種子，唯望所生為因，即不更互為俱有因，不同心王、心所得更互為因。又大乘中即有孤行四大，或是處唯有風大，謂空行風等；或有處唯有火大，謂炎爐、燈火；或有處唯有處唯有水大，謂河水等；或有處唯唯有地大，謂所餘地等。然小乘即不然，必四大不相離，即無孤行地大等。又薩婆多有五類法，皆名俱有：一、四大相望，更互為俱有因，更互為果，謂地大為因，餘三大為果，或餘三大為果等。餘者唯知。然四大不望所造色為俱有因，雖餘時亦有能造、所造為俱有因。為一、三獨度已所得無表色，無表色雖已後長相續，即此現在無表色不與能造四大為俱有因故。即由此義，即例破餘一切能造四大望所造色皆不成俱有因。又問：彼宗既四大不相離，如何流？河等中偏見有水而不見餘大，若炎火中唯見炎而不見餘大，若餘地等處唯見地大而不見餘大，若於空中唯見風大而不見餘大？答：婆沙論有二解：一云體增。若餘處即一个色極微上即有一見能造四大，乃至香、味、觸亦爾者，若於？河等中即一个所造，更即有兩个氷大、一个火大、一个地大、一个風大，即五大而造色，故於所？河中偏見水而不見餘。若炎爐、燈火處即有兩具火大、一个水大、一个風大，此五大共造一个所造色，即於火中而唯見火不見餘大。若於空中風處有兩具風大、一个地大、一个火大，即五大共造一个所造色。若於地處即兩具地大、一个火大、一个風大、一个水大，即五大共造一个所造色，故於地處而唯見地而不見餘。二解云：即約用增而體不增。如所？等處雖有四大能造一色，而水大因增，故唯見水而不見餘，乃至餘風等處亦然，唯用增。此二解雖無評家，二解俱勝。又彼小乘說一个色極微，即有一具能造四大極微，即能造有四，所造有一，即有五法。又無孤起一个色極微，餘香、味、觸亦然。法爾所造色極微，即有七个所造色極微，此七个所造色極微，即有七具能造四大。又七个色極微起時，法爾即有七个香極微、七个味極微、七个觸極微，即有四七二十八个所造相隨得一聚。此二十八个所造即苦，苦法有一具能四大，都計有一百一十二个能造大種，并前二十八所造，都計能造、所造有一百四十个法同聚。十二心王、心所相望，更亦為俱有因，更互為果，即心所為因，心王為果，或心所為因，心王為果。三者、大四相、小四相望本法，本法望大四相等，更互為俱有因等。知抄中說四定律儀身法

七支，更互為俱有因果等，即如入定時，即有身自語七支、無表色極微，自語七支、無表色極微，更互相望而為因。五道律儀色，身語七支、無表色，七支、無表色，一一相望，更互為因果。此已下五種相望，皆是因緣性。

疏云若與俱有法為因，亦通，無妨者，若種子生現行，既是因念，即種子與俱時現行法為因，即種子亦與俱時法為因。我現行生種子，隨即現行亦與俱時種子為因，現行即與俱時法為因。但與俱有法為因，非與俱有法更互為因。

疏云：如攝論說，即義說為二因者，即攝論中說：種子生現行，亦名同類因，亦名俱有因。即於種子生現行，義說為二因。

疏云若別解者，唯前、後種乃至或增上果中攝者，若唯前總相解等流果，即種子生種子，種子生現行，皆名等流果。今此後解即別相解等流果，唯取種子生種子，名等流果；種子生現行，即名士用果，或是增上果攝。

疏云：然約第一解，等流果即此二種，乃至以俱有為果者，若唯識前解，等流果即種子生種子，種子生現行，名等流果。此種子生種，生種子，種子生現行，此二種即攝一切種子盡。下士用果等，即於種子生種子，種子生現行。上義說士用，果義說士用，有四：一、俱生士用，謂種子生現行，現行生種子；二、無間士用，謂種子生種子果；三、隔越士用，謂善、惡業種能感異熟識現行果；四、不生士用，謂無漏聖道斷，或證得擇滅無為離繫果。

疏中但說俱生士用，故云以俱有為果。

疏云：若約後解，等流謂作意乃至作動心等生者，若約後解，等流種子生種子，名等流果者，即識種子生現行。現行名士用果，即作意種子傍能警動心等種子；今起現行，即作意種子望心等種子。作意種子說名士用因，即約第二解等流中，一、心王種子自生現行，現行亦名士用果；二、由他作意種子警心王種子生現行，即此心王現行；望他作意種子，即此心王現行，亦名士用果。然此解中說種子生現行等名士用果者，即約法士用果說，實不是士用、作用、士用。若約前解，等流種等乃至士夫所作名士用果者，問：此約人士用果，果中為所第八識名言種子為士用果。何者為士用因？謂取五蘊假者行等成為士用果用。何法為士用因？又問：明人士用中何故不取第二解，唯取二解？答：此解即約人士用。有說：若約前解，等流種子生種子，種子生現行，即第八識；等流種子生第八識現行已，即於此五蘊假者士夫能作行種因等，士用果得成。此第八識等流種子遠望士用

疏云增上果互有二，乃至不能繁述者，然此文中有二解增上果：一、不離增上果，謂純增上果。此識現行若望他善、惡業感色，其

識現行即名異熟果；若作意種子作動色，其識現行即名士用果；若從自名言種子而生識現行，現行即名等流果。除此三果已外，餘所依根等，即此識現行即名增上果。二者、誰增上果？即五果中除增上果已外，餘四果總名增上果，以增上果最寬。今此純、雜有多種，即如四諦中亦有純、雜。若四禪總名安立諦，即名雜；若苦諦名安立諦，集諦名邪行，乃至滅諦名清淨，道諦名正行，此即是不雜解。又如十八界總名百法界，即雜解；若除十八界已外，餘者名法，即名不離。又十二處總得名法處，即名雜；若除十二處已外，餘者名法處，即名不雜。又又如第四禪中無雲無，若第四禪八天總得名無雲，以無密雲密合即名雜；若從初為名，初天名無雲，餘天名福生廣果乃至色究竟等，即名字各別故，即名不雜。又如四緣中，其四緣極名增上緣，即名雜；若餘三緣已外，餘法名增上緣者，即名不雜。又如異熟生，即四無記等一切有漏種子皆依異熟識，餘一切根名異熟生者，即是雜；若餘三三無已外，餘業果體是異熟，故名異熟生者，即名不離。為約前解，等流種子生種子、種子現行，即除等流果、異熟果、士用果三果外，餘者所依根及餘外山河等，皆名增上果，此文即約純增上果解。若後等流種子生種子，名等流果；種子生現行，即名士用果，亦名增上果，此即約雜上果解。

疏云且依一法說者，如名言種子乃至即是等流果、異熟、士用、增上四果者，如第八識名言種子望所生第八識現行及自類種子生種，此第八識現行名言種即名同類因善惡業，望此第八識現種善惡業即名異熟因識現種者。若識等五果種子名識種子，老位即名現行識業種，能感識現種。作意種子傍能警覺第八識心等種子，令起現行，即意種子。望此第八識種子作意種子，即名士用因。作意亦能警心種子，即如前文云：作意能警應起心種。六因之內無士用因，為五果之中有士用，對士用果即言有士用因。若第七識種子與第八識為俱有，依第八識、第七識種子勢力能引起第八識。或第八識種子亦依第八識種子，由如眼攝種子與眼識種子為俱有，要由眼根種子勢力能引起眼識種子。又如第六識種子依第七識種子，此第七識望第八亦然。第八識依第七識，第七識依第八亦然。即第七識種子望此八識現行種，第七識必親增上因。雖共因中無增上因，由五果中有增上果，今對彼增上果即說有增上用。即第八識現行種望自能生名言言種子，第八識現種即等流果。第八識現行識現行種子望能生善惡業種子，第八識即名異熟果。若第八識現行望能生作意種子，第八識即名增上果。第八識現行識現行種子望此能生第七識，第八識即名增上果。第八識得具四果，由第八識具四果故。故前第二卷論

云：此識果相雖多位，多種異熟寬不共。故偏說之果有多種者，即第八識具四果，謂等流果、異熟果、士用果、增上果。
疏云餘一切法准應知者，若第六識中異熟無記心業所感者，即此異熟無記心名言種子。望自第六識中異熟無記心現行及種子，此名言種即名同類因善、惡。望此第六識中異熟無記心現行種子，即此善、惡業名異熟因作意種子。傍能警覺此第六識中異熟生心現行令起，即此作意種子。望此第六識中異熟無作意種子，即名士用因。若第七識種子為俱有依，由第七識勢力引起第六識中異熟無記令起，即第七識。望此第六識中異熟無記心，第七識即名親增上因。若第八識即名疎增上因，即第六識中異熟心無記。望此能生，隨其所應，第六識中異熟生心即名等流果、異熟果、士用果、增上果。若前眼等五識之中異熟生心亦然，唯用眼等五色根為疎增上因，第八識等即名疎增上因。餘者唯前作法，可知。第七識唯有三果，謂等果、士用果、增上果，即無異熟果，與無漏法皆同得三果。
論云此生等流異熟士用增上果名一切種者，今此論文以舉所生四果，即顯能生種子因名一切種也。
疏云：除離繫果，非種生者，離繫果唯是無為，唯是滅諦。斷煩惱所顯，得無為，名繫離果。離繫果不通有為，無漏道諦。
疏云：此無為法互有展轉證得之義者，從無漏種子生起無漏現行心，無漏現行心能斷煩惱已，方能證無為法。
疏云：由此道理，後不取無漏有為一切種子，乃至彼果義者，若有漏第八識等生時，謂有等流果、異熟果、士用果、增上果，即具攝得四果。若無漏種子並善法，能生彼果義故，謂無漏有為從自類名言種子生無漏現行，能生種子亦有同類因所生無漏現行，即名等流果。若無漏作意種子傍驚覺無漏識現行，令起此作意種子，即名士用所生無漏心等現行，即名士用果。無漏種子所依俱有，俱有法即名親增上因無漏現行，即名增上果。無漏種子生無漏現行，唯攝得三果，謂等流、士用果、等增上果，即無異熟果。故無漏種子攝四果不盡。此中不取之二十。若有漏善惡種子生善惡心等善惡現行，亦唯攝三果，謂唯等流果、士用果，而無漏種同得三果。既是善惡法。非是業所感。無有異熟果。
疏云：今答之言互有展轉相生義者，若有分別現行生種子時，亦有展轉相生之義。謂從種子生現行分別心，起行分別方能生種子，故有展轉相生義。今此論文即有兩種展轉之義，謂可無為即有展轉證得之義，及此現行分別心生種子亦有展轉之義。
疏云：若為相分，亦識所變者，若內種子一，第八識自證分二，亦是第八識所變，所以得名種子。若外麥等種，唯是識所變，不是第八識自證分所持，所以不名種子。

論云：種識二言。解云：種識者，唯取第八識中種子，種子亦是識所變，所以得名亦種亦識，不取八識現行。
疏云此中所顯本識中種，非持種者，此唯取第八識中種子，名為種識，亦不取能持種現行第八識。
疏云第八識後展轉力乃至至常彼彼分別生所攝者，若第八現行識約能生他色，當第三句，以展轉中故處明之。亦如第八現行識以展轉力現助緣攝者，由第八識為緣，變起五色根，即助令五識依五根故，五識得起。又又第八識變為五塵，即令六識緣此五塵為本質，變起相分，六識得起。又為俱有依，令前七識得起。由第八識現助力，眼前七識現行分別心令起。然第八現行識更不能黃生種子，第八識不是能熏，故第八現行識非是因緣。已上約第八現行識能生他餘七識等，故第八現行識即是第三句，以展轉力故攝。若約第八現行識從他生邊，其第八現行識即是第四句，彼彼分別生所攝。第八現行識通二處攝。
疏云此本識中種，由餘三緣助者，前明種子即是現因緣訖種子，即由餘三緣助，謂等無間緣、所緣緣、增上緣。
疏云共、不共等者，共中不共，不共中不共，如前第三卷說。
疏云：并不相應者，不相應命根、眾同分，及得、非得四相等。又由無想定亦能助識起，即由無想定感得無想天中初生時異熟心、心，故不相應行等亦令助識令起。
疏云：謂由真如等，乃至分別等者，由真如為所緣緣境，即生邪見心等分別。由邪見緣法，真如為所緣緣境，而生邪見。或由有真如體，即起能詮真如之名言。由名言詮真如，即心上變作種子真如行解。
疏云相應、不相應，皆名分別者，謂不相應即依分別心上假立說，不相應行亦名分別。問：何故前展轉力即取五塵法？何故解彼彼分別中即不取無為，唯取不相應等文？問：此解彼彼分別中於百法中取幾聚法？更問：如今解此解即為分別，不後解說，略作段科。與此不同者，即是下文中云本識中種容作三緣，生現分別，除等無間等，以下文是。今且隨文，乃至尋之者，如下解四緣中因緣，即解頌中一切種識；餘三緣，即解頌中現行分別心、心所知。下解十因，即解頌中一切種識；解五果等，即解頌中分別現行心、心所
疏云此總問緣及緣生相者，言總四緣者，即上三句；次問四緣，即第一句；由一切種識等二句，即是因緣；以展轉力故等句，明餘三緣。若緣生相者，即是第四句，彼彼分別生。
疏云非一切法有為，今取親者，解云：因緣者，今取親者，同類種種生現，現生種是因緣；餘一切法現行、聖現行，或異類種望異現行，皆非因緣性。

疏云色、非色，報、非報等，種子各別者，色者，謂色蘊；非色，謂曰蘊。報者，即體是異熟無記心、心所法；非報者，即非異熟無記，謂善、惡心、心所。若善、惡業，即能有異熟；若無記法之，即不能有異。就有疏本云根、非根者，非此間不疑明根義，何須言根、非根？

疏云：有說名言種三界無別者，不然，違此文。界繫別者，古者諸大德說：名言種子三界皆別無，但由善、惡業別故。謂由欲界善、惡業惑此名言種子，名言種子即生欲界；由色界善業感此名言種子，名言種子即生色界。無色界亦然。今任本序云：不然，違此論。又諸界、地等功能差別故，即三界、九地名言種子各各別，不相雜亂者，如四無色中，四地中名言種子各各有別，亦不得將空處名言種子而生識處等。若四禪中，地地名言種子各各有別，雖地地有三天，皆同一類名言種子。如雜修靜慮，資下三天名言種子生上，為居天知故。第四禪中雖有八無，皆是一類名言種子。乃至將少淨天中名言種子而生遍淨天，亦無妨。乃至將梵眾天種子而生梵王天，亦將大梵天王名言種子而生下二天，亦得上八地，八地皆同一類名言種子。然欲界中有二說：一云：欲界中五趣雖別，皆共同一類名言種子。如將人中、欲天中名言種被業感，生天，生三惡趣；三惡趣中名言種子被善業感，即得生人大欲天中。由如四禪中地地雖有三天，即共有一類名言種子，以同一地故。今此欲界中雖五趣別，以同一地故，即有一个名言種子。第二解云：此亦不然。四禪中雖一地中有三天，三天皆同一天趣，可許一地三天中皆同一類名言種子。若欲界中雖同一地，以趣別故，不可五趣中同一類名言種子。既欲界中五趣別，即亦有五類名言種子。謂六欲天中即自有一類名言種，即將四天王中名言種子亦得生他化自在天，乃至餘天唯知五，得將第六天中名言種子而生。四天王中雖名言種子是其一類，而由感業有勝劣，即諸天身亦有大小。若四洲人亦同有一類名言種子，若畜生亦爾，身有大小，名言種子一類，但由能感業力有大小。地獄亦然，鬼中亦爾，五趣有五類名言種子也。此第二解為勝。問：四生中名言種為同為別？又問：三賢十聖有漏名言種子為同為別？又二十七賢聖者名言種子為同為別？更問，思之可知。疏云顯自相生義，乃至為異熟種之因緣者，若善、惡業種但為異熟名言種子之增上緣，善、惡業種不是異熟名言種子之因緣也。問：疏即間斷，乃至望種及果非緣者，若名言三性種子，即是隣次，謂前念種子生，後念種子次第生；若善、惡業等望異熟果，即是隔越；若善、惡業現行能感因，望當來所感得現行異熟果，亦是隔越，非次第；又善、惡現行業為能感，望所感異熟無記名言種子，亦是隔越；若善、惡業種子所熏得已，而有勢力，即異熟五果種子

種等，望所感異熟果等，此非因緣。及起同時自類現果者，乃至異熟之因種，彼非自類者，此文說：若善種子生現行，即是自類；若現行異熟，望能感善、惡業種異熟之因，即自類。以異性相感現受現行報者，即是現行異熟果；異熟之因者，即是能感善、惡業因也。

疏云報非報乃至為能熏者，此文意總說餘者有絕等，即能為能熏。若根中既有異熟無記法，即不能自熏種。

疏云：有漏若除一已者，若有漏位，除劣、無記法，不能熏種；無漏位，除佛果、善法，佛果、善法互不能熏成種子也。

疏云心品之言，即通見相。共有法等者，即舊經論中名共有法，若新經論中名俱生有法。共有、俱有，一體異名。共等有法者，謂得及生上四相，及定共，或道共。如定、道二戒，互名定共戒，亦名定戒，亦名道共戒，亦名道俱戒。皆等，皆名俱有法。若平言心，即唯得自證分、見相二分。若心品，品中即寬，即攝得心所及自證相及得等四相等皆品。若言俱有法，有法亦極寬，亦攝得四相等。

疏云：無性之人，第七末那識亦有勢力，如前已記者，無性有情，第七識亦能熏種，以本識中答自種生，已有因緣并自體者。然本識中既有八个識種子，從自種子而生八識現行。

疏云俱或異時異類果者，若種子望俱時異類種子，如眼識種望耳識種子等；或望長時異類現行，如眼識種子望耳識現行，或眼識現行望俱時異類耳識現行等；或種子望異時異類種，如前念眼識種子望後念耳識種子，或種子望異類現行等。今非是因緣性。對法論因緣中說六因是因緣者，然對法中約六因以明諸法，說六因是因緣等。若唯識論中，即約十因二作法以明因緣等。如麥生牙種相顯於現行，與若從其生拔等即不顯。若從麥種生牙現行熏成種義者，此文說：若第八識與他七識作緣性時，其諸種子即屬第八識，即種子入第八識因中為種子，即是第八識相分故。故說第八識與前識作因緣。若七識與第八識作三緣性，其本識中種子亦屬七識，種子入七識用中，故種子通二處。然阿賴耶識與前七轉識作二緣性：一、第八識現行為彼七轉識作所依；二、識中種子與前七轉識作因緣性，即本識中種子親能生七識。若前七識與阿賴耶識亦作緣性：一、由七識能生長養彼識中種子，即由能熏現行，令新熏種子生，舊本有種子長；二、由七識能攝植彼種子，即由七識現行熏成種子，種子而生第八現行。今說前七識與第八識作二緣性，皆約前七識能熏現行說。此中說六、七與第八識互為因緣者，以六、七識能熏生第八識見分、自證分，不說五識、五識別能熏生第八識見分等故。故約現行七識望第八識以為更互，亦不約本識中自名言種子能生現行，即言七識與本識為更互熏而為因緣。其種子雖生本識現行，本識現

行更不能熏成種子，即更互為因緣不來。今取前七現行，以非更互為緣。又解云：非將彼前七轉識自種子能生彼第八識現行識，可言轉識與本識互為因緣。今者若七識種子還生現行七識，可名因緣；前七識現行即生自七識種子，可名因緣；若第八識種子還生自第八識現行，可名因緣。前解為勝等無間緣。緣者，有緣慮用。
疏云已前生開導所攝受者，即是前念心、心所為開導，能引攝後念心、心所故。
疏云：然非唯但義便簡命根等乃至互有此緣者，外人問曰：命根等是假，即非等無間緣；不放逸等體是假，亦應非是等無間緣？答：然非唯是假便簡命根等非是等無間緣，以無緣緣慮用簡命根等非是等無間緣，即無過。不放逸等雖假，亦是等無間緣。
疏云故命根等善等無間義，無有緣義者，若前念命根且體是一，後念根亦體是一，故但有等無間義，無緣義。
疏云無間者，顯雖前無間為後緣乃至應非此緣者，等無間者，不心剎那中無間隔。雖隔剎那百年，但於中間無異類心隔，亦名等無間隔。剎那即非無間緣爾者，入無心定望於定心，應非等無間緣故者，雖經百年斷，亦名等無間緣。但前心望後心，中間無隔，故名等無間緣。
疏云故知唯望自類識為緣義，乃至有七、八識，寧非此緣者，若正義師，唯望自類識為等無間緣，雖入無心，定有七、八識，非與前六識為等無間緣。若前不正義師，即八識果類，互為等無間緣。此互前後道因果者，前念心、心所是因，後念心、心所是果。等者，即通因及果，皆有等也。
疏云：即簡相似法沙門義。彼一心、一心所各自望為，非望餘者。今等者，即二義：一者、體等，前念唯一心王五遍行等，後念亦唯有一心王五遍行等，即前念、後念心王、心所頭數相似，名為體等；二者、用等，若前念一个心王有勢用力，能等與後念心王、心所為開導等，引後念心、心所起，即前念一个心所有勢用力，即能齊引後念眾多心王、心所令起。故前念心是無記法，唯是有遍行別境及心王能有勢力，能引起後念善十一等多心所令起。又如第八識因位，唯有心所五遍行，至成佛時，能引五別境善十一多心所令起，皆是用等。若相似沙門，亦名著名沙門，唯有體等，無有用等。至成佛第八識，五遍行引善十一，此緣後一報。如色不相應有多類起者，如不相應中有多類起者，亦如眾同分中多同類起，亦如身中即有界同分、趣同分、眼同分、耳乃至沙彌同分，沙彌同分等皆同起。又如身中即有百千生住異滅四相俱時起。亦一身八識雖名多類乃至如菓大等者，如一身中雖有八識，體用各各有別，用名為等，其色等即百千同類起。如身中長養色等，亦有百千同時俱起。

又如多草被坑已即成少灰，即多色引少色。又如燒草皆而生無量烟，即色引多色。皆不等令彼定生，即頓後果。雖經文遠乃至當定生者，如生非想經八萬劫後，須非想地命終已生。中有中經一念二念已即起眼識時，即是八萬劫已前欲界命終時，眼識為開道依、為等無間緣，引此中有中眼識起。若言等無間緣所依，即唯是前念心王。若言等無間緣，即通前念心王心所。前念心心所望後念為等無間緣，不可將後念心心所與前念為等無間緣。為因之法若俱若在前，為果之法若俱若在後。

疏云：不相應假是我宗義者，若我大乘及經部，皆許不相應是假；若宗，即許是實。

疏云：若許八識俱樂為緣，乃至種子類應爾者，若前不正義師許八識更互為等無間緣者，如第八識為緣，引生餘七識者，即許多識並生。今難曰：種子亦應名等無間緣，以許多類種子俱時並生。

疏云：不同八識行相所緣，乃至開導依中解云：即眼識依眼根，五識等各別；依五色根，第六依第七，第七識依第八，第八識依各別。不得互為等無間緣，如前第五卷。間導依中解云：謂五識有四依，謂自境根、第六識、第七識、第八識；第六識有二依，謂第七識、第八識；第七識有一依，謂第八識；第八識有一依，謂依第七識。所以八識依有不同，故非互為緣耶？

疏云：第八十、說入無餘心，乃至更有別解者，且如俱解脫阿羅漢先得滅定已，後欲入無餘依涅槃時，即先願力入九次第定，謂眼逆、均間、次越等。如是乃先入有心定已，次入滅定、無定，後始入餘依涅槃，即說滅盡定名為定中間行。此滅定即有心定後，在無在無餘依涅槃前，前有心定、無餘涅槃中問，故滅定名實中間行。若餘不得定阿羅漢，即有入無餘涅槃，不得滅定。如前第五卷說：愛生命終，必住散心，非無心定。此文意說：若在定心時，不得命終；要住散心，方得命終。即約第八識說。今此論文應云：餘羅漢由願力入滅盡定，心得命終；餘人等必住散心，非無心定，方得命終。又羅漢住無心定，即得命終，即如先入滅盡無心定，方入無餘依涅槃。若羅漢住有心定，亦不得命終，如弗入有心定，當他見道、坐禪，即被他藍婆、大力、鬼根；弗為入有心定，即不得命終。果法既許通一聚法，緣法亦應爾者，既後念中既有心、心所法，故知前念等無間緣中亦有一聚心、心所法。

疏云：總界二人。解云：即是頓悟、漸悟二菩薩也。

疏云一切異生即頓悟者，若頓悟，直入菩薩初地等，即名異生菩薩；若不定性，先得二乘有學聖果，或得無學聖果，後迴心入初地，即名聖者菩薩。

疏云得成佛者，定色界後。後報利益摩醯首羅智處生者，此約頓悟菩薩說。現報利益受佛位者，即第十地菩薩於現身上得成佛，名現報利益。後報利益摩醯首羅智處生者，今十地菩薩生第四禪中，作第四禪中王。此王業即是己先地前在四善根位作此十善業，入初地已上更不造業，即從地前造得十王業已，經百生、千生，至第十地生第四禪，方受地前所造得第四禪王業。智處生者，第十地菩薩在大自在宮，一切智、一切種智生處故，或是智見生處。十王位者，初地菩薩作閻浮提王，二地作四天王、金輪王。問：何不作銀輪王等？答：今約一倍，一倍勝前故。從鐵輪王即越入金輪王，而不作銅、銀等。第三地作刀利王，以王四天，唯是臣，非是王。菩薩若生四天王，四天王既是臣地，每日一度朝帝釋。第四地菩薩即作夜摩王，第五都使，第六作樂王，第七他化，第八作禪王。若大菩薩穴王生大梵王，若小菩薩及二乘人等，皆不生大梵王天。以是僻執處故，第九作二禪，第十作第四禪王，何不作第三王？答：第三是極樂故，所以不作第三禪王。或有初地菩薩作鐵輪王，或有異生作第四禪王。此異生雖作第四禪王，所有功德亦不及地前四善根位菩薩，何況初地菩薩？鐵輪道德位次，今當作十王位，未必即作十王位故。有一類初地頓悟菩薩智增者，不作鐵輪王，即生第四禪中，不無雲、福、生、廣果三天，託最勝依而受變易生死。乃至頓悟菩薩至第八地，不作初禪王，直生第四禪中，無雲、福、生、廣果三無而受變易生死。故知十地菩薩不必受十王位。若二乘有學、無學，迴心向大至地前，不能新造十王業。以論云：諸聖有學，不共無明永斷，不造新業。

疏云：第八十云：變易生死所留生身，即於此洲。解云：即於南洲受變易生死也。

疏云若必至自在宮，唯異生色界後者，若至大自在宮，即是第十地頓悟菩薩，即於色界後第八識引生無漏，謂諸異生求佛道者。問：初果人少分斷煩惱，當得名聖者，何況十地菩薩雙斷二障，而名異生？答：從因為名，如上解。問：身在四天王天及身自在第三禪中，而得無學果者，拔迴心入變易已，得入初地已去，其人亦得名四天王及第三禪王以不？若言是王攝者，如何言十地菩薩不作四天王及第三禪王？若不攝，是何等色？又人王經中說：十地菩薩亦作四天王及第三禪王。又問：未知四天王是臣，如何得名四天王？又問：未知四天王中有羅漢果者，亦朝祭凡夫、帝釋不？大論五十云變易生死乃至即於此洲者，問：何大論中唯說此州得變易生死，不言六天二洲？思之。彼色界無佛可教化者，問：色界中既有他受用佛，如何言無佛？大自在天宮者，問：如何色究竟天下海火有數量，其大自在宮者下亦有數不？又問：此言大自在者，從何得名？

為約他受佛名為自在？為約第十地菩薩名為自在？問：七地已前既受分段身，未知七地已前他受用土中得有父母女人不？若有，如何得名淨土？淨土中無女人？又若七地已前菩薩約穢土中而受父母胎中者，如何下文說初地菩薩常生諸佛大集會中？不可說菩薩於穢土中而受胎身，即常生諸佛大集會中。若言他受用土中無女人者，如何說彌陀佛父母名也？問：大梵王二乘不生彼，何故經中不許大梵王，即唯除五淨居天？若如次下疏文，經不說彼發大心，故論文中釋也。

疏云有學等迴心但於欲界等乃至不往彼生者，若初果人迴心若極七返有，即有七生定業迴心至第七盡，於欲界中受變易生死；若家家等隨受生定業盡已，即於欲界中受變易身；若一來果從人中、天上受往來定業已，即於欲界中受變易生死；乃至不還果欲界中生死盡，即於欲界身受變易身，於欲界第十地即往色究竟天上大自在宮成佛。有學人必於欲界迴心受變易身，必不生色界中迴心受變易身。若如羅漢延壽，即要便得第四禪邊際定，方始得延命行。若受變易身，或初果、一來果，雖未得根本定，得初未至定，且能受變易生死；若得根本定，亦得受變易生死。

疏云：其諸異生無色界身，乃至方受殊勝變易身。若悲增菩薩，七地已前即生欲界，受分段身；至第八地，必生第四禪中無雲、福，生廣果三天。三天中隨受一身，託勝身，方受殊勝變易身。或有初地菩薩智增者，初地即生第四禪中下三天，謂無雲等。得勝身已，方受變易身。然今亦說頓悟菩薩至第八地生色界，第四禪中下三天受變易身者，約決定說。一切頓悟菩薩至第八地，決定生第四禪中。或有初地智增者，初地亦生第四禪受變易身。如第八卷論說：羅漢、獨覺、已得自在菩薩得受變易身。據決定者，隨於中亦有初果等前三果，有學人亦得變易身。以有學中不決定，或有學中不迴心者，即不受變易身，即說無學人得變易。此亦如是。亦言頓悟菩薩第八地生第四禪，據決定說。於中亦有初地智增者，初地亦生第四禪者，若悲增者，初地則不生第四。或有初地即生第四禪中無雲等三天受變易身，或有二地生第四禪下三天受變易身，或有三地菩薩四、五、六、七地已來生第四禪中無雲三天受變易身者，皆名智增菩薩。若第八地生第四禪無雲等三天受變易身者，即名悲增菩薩。此諸菩薩受變易身已，更不向餘處實受生

疏云大自在宮有，謂淨居天，乃至初彼起者，此大自在宮即在五淨居天上。故六門陀羅尼經云：說薄伽梵在淨居天上，依空而住，眾妙七寶莊嚴。此淨土即名他受用土，即第十地。於他受用土有中，即菩同身而成自受用身佛。若十地菩薩不見諸佛自受用土，唯有諸佛乃能知之，即此大自在宮。若論繫，此大自在宮即是不繫法；若

論處所，即色究竟天上別有處所；若論攝者，此大自在宮即是色究竟天攝；若論第十地菩薩身，即是無雲等三天中身；若第十地未成佛，即向他受用受土；若已成佛，即諸根遍法界。
疏云此唯他受用土十地菩薩報身往彼，然由異熟同一地者，此大自在宮即是他受用土第七菩薩報身往後大自在宮，非是生彼，即第十地菩薩於佛他受用土中而成自受用身佛。此第十地菩薩生是第四禪中無雲等三天身，後往大自在宮，雖天有別，同是第四禪中一地身。言報者，即是異熟果名報身，非是三身中報身。
疏云據實受變易在下三天處未得生淨土者，若八地已上頓悟等，於第四禪中下無雲等三天中受變易，未得生大自在宮；第十地滿，方得生大自在宮。今生言者，往故名生。
疏云第十地極熏修得生其中者，若不還果，即須有漏、無漏雜修靜慮，生五淨居天。今第十地菩薩不作有漏、無漏雜修靜慮，但由願力、定力、智力等極熏修往大自在天宮。然一切地上皆不生五淨居天，即第十地菩薩滿故，名極熏修。若前九地菩薩，但名熏修，不名為極。
疏云然成佛時，必要往自在宮成佛就勝處者，然漸悟菩薩於欲界身第十地位，即往色界第四禪中大自在宮而成佛也。
疏云後往色界，乃諸淨土者，及諸淨土，即初地已去菩薩，即生他受用淨土中；受生，即十地菩薩所住十重他受用土。今者二乘有學、無學迴心已去，既受變易身，後時得入初地已，即作神通，往初地他受用土中供養諸佛；既初地滿，即作神通，往第二重他受用土中。乃至第十重他受用土亦爾。若頓悟菩薩，即實身生他受用土中，蓮華化生；其他受用土中更無女人，即無胎生。
疏云：有說勝鬘經云：許有多變易生者，即古師等說變易生死，死已又更受變易身，變易身死已，又更受變易身，即便有多變易身。
疏云許佛往菩薩生彼者，然化佛總有三：一者、為往餘趣作□□身等作佛。二者、即丈六化佛，即是一四天下唯有一个丈六作佛。此小化佛即化二乘人及異生等，及化地前資粮位菩薩，及化欲入煗位菩薩，皆是一四天下小化佛化之。若有眾多有情根熟，即有一四天下小化佛放光劣地，唱言：我是一切智，天上天下唯我獨尊。若如來滅度後，或有一、二人根熟，有或時有佛，或時有菩薩潛形密誘化。亦如佛滅度後，或有不定性羅漢人欲入無餘依涅槃，或時有佛，或時有菩薩化佛一老僧，或時化長者同居，或時客僧問彼羅漢言：人修何行？證何果？彼羅漢答云：我今以得羅漢果，煩惱既盡，老邁，我今欲入無餘依涅槃。彼化僧報口：如此無餘依涅槃，我從無始已來百千返。入此無餘依涅槃已，後時還起心識人者，入後時心識決定還起，只是稽遲，妨廣。修道人者，宜應迴心向大修

無上菩提。時此羅漢聞此，即不入涅槃。迴心向大形者，若眾生根熟，佛必來化。三者、大化佛，即是一三千界唯有一个大化佛。此大化佛唯教化地前加行位中煖、頂、忍、世第一法菩薩能見此三千界大化佛，乃至欲入見道時，亦見此大化佛化。從此入見道後，出見道時，不見大化佛。教化即是他受用佛化。此他受用佛為地上菩薩唯說一切諸法如幻如化。雖此地上菩薩，亦見為地前二乘十化佛說法，而不領受此法。先以知此法唯稱地前菩薩根器，即不稱地上菩薩根器，如文解。雖在坐下聞說法，而不領受之。乃至第二地菩薩，亦見為初地菩薩所現他受用身佛說法，亦不稱第二地菩薩根器，亦不領受。若見為第二地受用佛說法，即領受之，以稱彼根器。乃至第十地菩薩，若見為第十地菩薩他受用身佛說法，即領受之。若見為第九地菩薩他受用身佛說法，即不領受之。又若為初果受初果變易身已，或有羅漢是分段身以起天眼，且不能見此初果變易身，變易身是微細故。若初果人乃至第四果皆受變易，雜是肉眼，以同類亦能相見之。雖有學無學差別，且相似故，故得相見。菩薩不然，若有同是初地菩薩同受變易身，雖有肉眼亦得相見。若初地變易身菩薩，即不能見第二地變易身菩薩，以第二地菩薩是殊勝。若第二地菩薩以神通現身，令此初地菩薩見，初地菩薩亦能見第二地菩薩變易身，乃至入心不知住心菩薩，住心菩薩不能見滿地心菩薩，即十地中變易身菩薩於不能見後，後地得見前故。又初果受變易已，即無妻子。又如初地菩薩中，或有受變易身者，或是受分段身者，或有頓悟者，或有有學迴心者，或有無學迴心者。此等諸類菩薩同受初地者，即還同見百佛世界能化百類有情等。雖有分段變易，有餘所有功德智慧皆悉相似，亦同立化受用佛等，不可同是初地菩薩。受變易身者即能見佛多，眾分段者見佛須少，必無是處。乃至十地菩薩皆然。又若受變易身者，餘人天眼亦不能見之。又初地菩薩乃至八地已來，若受分段身者，或生欲界而受胎生即有父母，或受化生或生色界地地受生，唯除五淨居及大自在宮不得生。乃至七地菩薩生色界已，不捨靜慮還生欲界。又諸如來或於化土或於報土等，現有父母妻子，皆為化地前菩薩及二乘凡夫，及化七地已來受分段身菩薩，故佛現有父母妻子。釋伽佛是故示現，以所化凡夫等由父母妻子。若他受用身佛於報土中，為化七地已來受分段身菩薩。他受用身佛亦示現有父母妻子等，以為所化七地已來受欲界分段身亦有父母等。若佛化變易身菩薩，於淨土中乃至女人名字尚無，亦無有父母妻子等。以所化受變易身菩薩，無有此事許佛亦往者。然尋經中雖見色界諸天下向欲界佛邊，初初聞而發心得果，亦不見經中文說佛往色界中化色界有情。然色界聲聞有學無學，亦向欲界佛道發心，而迴心向大受變易身。

疏云唯初二果及獨覺於彼發心，上界無故者，若色界中，無有初二果人乃至獨覺發心；若初二果人，唯於欲界中有；若部行，唯在人中有；唯除北洲，通三洲有；若麟角，唯於南洲有；若色界中，唯有不還及羅漢發身。
疏云：不言唯欲界遮餘界無者，此後師云：大論文則許欲界、色界皆許有變易身。
疏云不餘洲豈無乃至亦色界後引生無漏者，除北洲，餘三洲皆許有變易身，故知亦有聲聞色界中迴心，於色界後引生無漏也。
疏云一切下，色身得非擇滅者，若生色界中，受已，則於色界身得非擇滅；若生無色界中，於欲界、色界身皆得非擇滅。
疏云：非定所生色，可成身留者，若無色界變起定果色，唯有色塵等，亦無實五根，及無實扶根塵，不可以定果色而留身故。
疏云：中陰經中說佛處中陰，乃至大眾部經非大乘義者，大眾部說色界、無色界中有眼、耳等，具六識身，及無色界亦有六塵，即佛俱知天後而受人中有中，二十年化無色界有情。
疏云：楞伽、般若說菩薩不生無色，大論等同者，即說初地已上菩薩皆生無色界，若地前菩薩亦許生無色界。大論文亦說地上菩薩不生無色界。
疏云：一云：無色生色界者，不肯上界更經一生，何況有多者，此第一解不及第二解，即是前第一師釋。前師意說：必無欲界發菩提心已，後欲界命終，生於色界，方受變易身。如有人於此現身上得初果已，更不執生，即得第三果，更不經生欲界中生。從欲界命終已，即生色界，色界聖者必非經於欲界生。若有二乘人，或得初果、第二果已，即於欲界或經一生、二生乃至多生已，此初二果更不生上界。以經欲界生故，即於欲界；以經欲界生故，即於欲界中而取羅漢果。俱舍論云：欲界經生聖不往餘界生或於欲界中有不還聖者，發菩提心已，得根本定、宿住通，知欲界業盡，而厭麤身，即忽引變易身。或於欲界中有不還果，雖發菩提心，或不得上界中根本定，亦不得宿住通，則不知欲界業盡，但厭麤身，即便急引變易身。故於欲界發心，即於欲界身而受變易生死。必無欲界中發心已，而生上色界，方受變易身。故不還果不同初二果人，彼初二果欲界中業未盡故。雖有初二果，雖不得通，由有聖道力故。少分亦有能知欲界業生數多少者，亦有初二果不能知欲界業生數多少。此初二果人業力所牽，或有即發菩提心時，即受變易生死；或有發菩提心已，或經欲界一生、二生乃至第七生身，方受變易生死。此初二果於初未至定中，與得受變易生死一生身受變易身，何況多生！
疏云：二云既無受遮，如七生者，發心、留身未必同時，乃至於聖無違者，第二解為勝，即是後第二師釋。此後師意說：既無論文

遮，即許欲界中發菩提心已，生上色界中受變易身。由如七生初果發菩提心，留身、受變易未必同時。未必同時者，不具義。有發菩提心時，即受變易身而留身，即發心、留身同時；有發菩提心已，或經一生，即受變易身，或經二生，受變易身，或經三、四生，五、六、七生，方受變易身，即發心、留身不必同時。不還果亦爾，即發心、留身未必同時故。有欲界發心，即於欲界受變易身，名發心、留身受變易身，以不還果欲界身業力盡故，未得第四禪邊際定可資故業，故得留身。欲得生色界，依殊勝身受變易身故。由如是理，先於欲界發心，生一梵眾天處，受一身已，即受變易身；或有二處眾：梵、補二天，處二身已，方受變易身；或生三天處，方受變易身；乃至或生一切受變易身；或二、三、四地乃至廣果天，方受變易身。一切皆不遮。至第十地菩薩滿，即往大自在天宮，即佛位。或有但於第四禪受一生已，而受一身，方受變易身。有決定業，雖不還果，發菩提心向大乘地，地中不得重生，以受生處更不受身，未得邊際定可資故者，此疏文意說：若得第四禪中邊際定，即受變易身。既不還果人未得邊際定，則不資故業而受變易身。然此疏文亦一往說，非是盡理。今難曰：亦有初、三果，依初未至定中得受變易身，如何言不還果未得邊際定，不能入變易身？然小乘說六種法，唯依邊際起：一者、延命，二者、無諍定，三者、願智，四者、法無礙解，五者、義無礙解，六者、詞無礙。然邊際有二種：一者、地邊際，謂第四禪；二者、果邊際，謂是第四中上上品定。故者，疏文解不盡，應云：不還果欲界發心向大乘，即生色界中，託勝身上而受變易身也。

疏云：因論生論，其淨居天上有實報土，第十地居為三界處？為不爾者，此中同意：居五淨居天上有實報土，第十地菩薩居之。此大自在宮為是三界處攝？為不是？

疏云：佛地論說此他受用乃至即色究竟天攝者，此他受用佛居他受用土，為第十地菩薩說法。若論處攝，此他受用土即是色究竟天攝；若論繫，此他受用即是不繫。乃至欲上大寶華王座，時時節大，長遠千劫，一千佛威儀等，即有十種相現，即大寶華王座一相現也。乃至第十地座大寶華王座已，即十分一切世界化第十地菩薩，他受用諸佛一時雲集，摩菩薩頂，七返動等。于時菩薩即入金剛喻定，一剎那中頓斷三界二障種盡等。至第二念既成，佛充法界。廣如華嚴？十地品。此諸佛身即是十處、十界攝。亦有五根、五塵，以無礙狀，似法處中無對色即。亦指大自在宮，唯在五淨居天。若論淨土，法處皆有。即法華云：常靈鷲山，十方皆有大自在宮。由如王舍城南山中有一禪師，於窟中坐禪，忽見一小孔，中有端正女子出來。師見之，即於孔下向入說。少年男子聞，十十五

五，向此孔中坐。須臾，還見小孔中女子出來。少年男子語言：可不？即相喚過。合體女喚令入孔，子男子隨入中。行三十里，見一大河水，及一城女子。女子語男子言：欲得入城，向所中洗沐。諸人入水中沐浴，便不覺知。既開眼已，即向王舍城南中坐。此孔即是修羅孔，修羅孔一切處皆有，亦指小孔為厂處。若大自在宮，上下十分皆有，亦指五淨居天上有在宮也。是故經言：有妙淨土出過三界，第十地菩薩當生天中者。此大自在宮淨土，若是佛識所變，及第十地菩薩無漏後智所變，其大自在宮，即非是三界攝。即經約無漏識所變，故云有妙淨土出過三界。若十地菩薩有漏第八識，變大自在宮淨土，變大自在宮淨土，即是三界攝，以是有漏識所變故。

疏云隨是何界染、不染識引生何地無漏識起者，染者，即是頓悟菩薩。有人執不染者，謂二乘無學迴心，唯有法執。謂此二人身在欲界，其有漏第七識隨第八識，亦是欲界繫。若入初禪平等性智，即是欲識染、不染第七識引生初禪平等性智，乃至引起二禪、三禪，乃至有頂平等性智，皆准此知。或身在初禪，即引起二禪平等性智，即初禪有覆、無覆第七識引生二禪平等性智。餘者准知。

疏云言有覆名染，無覆名不染者，即約總悟。何以故？此法執若望二乘，名為無覆，即名不染；若望菩薩，即是有覆，即名為染。今者即言引生無漏，皆望不約二乘說，故知法執唯名為染。應言：謂從何界染第七識，引生何界無漏第七識？

疏云為此師說有人、法執，乃至皆互相生者，謂即護法師說第七識具有人執、法執。今言第七識中染著、人執、不染者，法執者，通望三乘說。亦如第七識先有人執，後入生空觀等時，即第七識是無覆，即是無覆引有覆。又如初果，身在欲界，未入生空觀，其第七識即是欲界中有覆無記；若入生空觀時，即欲界有覆第七識引起欲界中無覆第七識。乃至一來果、家家等，皆准知。又如不還果，身在色界，初禪地入生空觀，及生空觀後得智及滅定時，即是初禪有覆第七識引起初禪無覆無記；第七識後出觀時，即初禪無覆第七識引生初禪有覆第七識。乃至身在非想，初得無學金剛喻定時，即唯是有想有覆第七識引生非想無覆第七識。染、不染識引生何地無漏識起者，問：其頓悟菩薩第六識先入生空觀，以依第七識染我執，第七識唯有不染法執在，次後即起第六識中法空觀，引平等智起時，亦得名第七識不染法執引無漏？答：如前解得。

疏云即在下，二界有漏第七乃至與第八識同地繫者，若初地以上菩薩，皆不生無色界，唯生欲界、色界；若有漏第七識，必與第八識同地繫，亦如頓悟菩薩。或無學漸悟菩薩身在欲界，第六識入初禪妙觀察智時，即是欲界中有覆第七識引生初禪平等無漏第七識；乃

至第六識起非想地妙觀察智，即是欲界有漏有覆染第七識引生非相地平等性智，能引染第七識唯是欲界繫，所引無漏平等性智通色、無色界。或菩薩身在色界，第六識起色界妙觀察智，即是色界有覆染第七識能生色界平等性智，後出觀時，即是色界平等性智引生色界有覆第七識；乃至第六識起非想地妙觀察智，即是色界有覆染第七識引生非想地平等智，後出觀時，即是非想地平等性智引生色界有覆染第七識。非無色界有覆第七識能引生無漏，以地上菩薩不生彼無色界。

疏云：亦總相言染第七識，應言唯染第七識。以法執、我執望菩薩，皆是有覆、染；若法執望二乘說，即名無覆、不染。今者，皆望菩薩說。

疏云菩薩滅離無色生故者，地上菩薩滅無色生，故離無色生。

疏云所引無漏平等性智，隨其所應，亦通無色，乃至不可言第七是下地者，解云：即能引有覆染第七識是欲界、色界繫，所引平等性智通色、無色界。又如因位十地中，其第七識即從第六識。如初地已上菩薩，身在欲界，第六識起初禪法空觀，其第七識起平等平等智，即隨第六識初禪同地法；若第六識起第二禪法空觀時，其第七識起平等性智，即隨第六識第二禪同地法；乃至第六識起非想地滅盡定，其第七識起平等性智，即隨第六識非想同地；若佛果，其第七識平等性智即隨唯與第八識同地，其七識即不隨第六識同地。即前疏中即三解。有說如來唯依第四禪等，廣如前說。

疏云三界、九地，有漏望無漏，乃至一、二各容者，此有四門：一、三界相望為等無間緣，二、九地上、下相望為等無間緣，三者、有漏、無漏為等無間緣，四者、善、惡三性為等無間緣。此言善、惡者，即初欲界中三性相望為無間緣，不約上界，上界心無不善法故。解云：若欲界死，還生欲界，即得三性死，引生欲界有覆潤生愛。又如初禪死，還生初禪，其命終心即通有覆、無覆及善性心死，引起初禪有覆潤生愛。乃至有頂死，還生有頂，亦然。若欲界死，生色、無色界，不得不善心及有覆心。既以要離下界染，方得生上界；若未離下界染，則不能生上界。唯得無覆無及有心死，能引生無色界自體有覆潤生愛，令生起相續。然非一地性乃至九地相望。若從下地死，而生地者，其死時唯得起覆性及善心，而引上地有覆潤生愛。若從上地死，生下地，其命終心即有覆、無覆及善心死，而引生下地有覆潤生愛。若欲界中，即善等三性具足；若色、無色界，唯有善性、有覆無覆性。又如大乘宗，如論：下界死，應生上界，即下界命終心時，即起上界愛。從上生下，亦爾。若小乘宗，從上界生下界，命終心不能起下界愛，至中有位，方能起下界愛。從下生上，亦爾。若從下界生無色界，雖無中有，至無

色界生有初心，方始起無色界愛。問：既言三界，即攝得九地；若言九地，亦攝得三界。何故重言三界、九地？答：寬、狹如理，可知。

疏云以能引發第六意識決擇分唯色界者，若三乘人順解脫分善，即通欲界中聞、思慧，是亦通四禪地中聞、修慧。若決擇分善，修慧唯在初禪未至定。若不還果，先世間道六行伏惑，超前初二果，超取第三果者，即決擇分善即通在五地，謂根本靜慮定及初未至定，或通六地及加、中間禪。若菩薩決擇分善、決擇分善，初煗、頂、下忍等位，即通下三禪中。若上忍位，即唯在第四禪。下文云：雖方便時通諸靜慮，而依第四方得成滿。若麟喻四善根，即唯第四禪中有，以為一坐時從不得起下三禪決擇分善。其無色界，即無三乘解脫分善、決擇分善。問：得初果已去，更有頂決擇分善以不？答：無。唯未得初果等已前四善根中得名順決擇分善根，順取見道真實決擇分故。若初果及初地已上菩薩修道位中，唯有頂決擇分定，即俱舍論云：定四種：一、順退分，謂從淨定出，得入第二禪定，即名順勝進。二禪已上亦爾。四、順決擇分定，即初果已得順決擇分定義。唯大乘菩薩亦令有此四定，作法如前。又若言加行位，即是煗位頂等四善根名加行位。若言加行道，即十地已來菩薩皆有加行道，謂加行、無間道等。若言加行智，即是七地已前菩薩有加行智。問：三乘初起無漏，唯用色界有漏善心引；若已後起無漏，且得用色界、無色界有漏善心引。以不應問。尋上下文，思之。

疏云：五識中，初三識上、下言自類，乃至不可言漏唯一界者，若眼、耳、身三識即欲界及初禪，即上、下界更互為緣；若鼻、舌二識唯欲界有，上界無，即不可言上、下界互為緣；若欲、鼻、舌二識善等三性，亦更互為等無間緣。

疏云：此言善等，且隨所應上、下界地者，即欲界善眼識為緣，引生初禪無記。初禪眼識初起，既是率爾，心即無記。或初禪眼識引生欲界眼識，身識亦爾。

疏云不共者，簡有漏。第八識是共者，若論八識，即第八識是共依，餘七識即名不共依。若別識相望，即前五色根生不共依，謂眼識唯依眼識根等。若第六識亦名共依，即前五識共依第六識；第七識亦是共依，即前六識共依第七識。

疏云同境者，簡第七識為六依法。雖有前義，非同境者，若眼、色眼根能照色，即是同境依。若第六依第七識，第七識是不共依，亦依有漏第七識根發無漏第六識，即第七識唯依第八識。見分第六通緣一切法，即第六、第七識不同境也。若唯前師七地之中得無漏五識，八地已去得變易生死者，此師意引例證成。如菩薩至八地已

去，定受變易身智；菩薩得初地已，定得無漏五識。乃至初起雖必在欲界，後起亦通色界者，初師說唯下第九卷論文說：頓悟菩薩初入見道，入初地時，唯依生善根身起。即初入見道時，即是欲界中五識初引生無漏五，故云初起雖必在欲界。若菩薩入初地已，或生色界，受變易身，引起無漏五識，故云後起亦通色界也。異生成佛，必是色界第八識後引生無漏者，即是頓悟菩薩色界後成佛，引生無漏五識。八地已去，菩薩便無鼻、舌識。乃至前解別者，此中約十地菩薩身色界者，說無鼻、舌識。若漸悟菩薩身在欲界八地地上，乃至第十地已來，皆具有五識。問：頓悟菩薩身生色界，即無鼻、舌識；漸悟身在欲界，即有五識。頓悟菩薩不及漸悟？答：不然。由小乘說，漸次第行者得擇滅無為多，超越者得擇滅無為少，及佛亦得擇滅無為少，即次第行得初果。又起六無間解脫，斷欲界前六品，或得第二果，其人即得初果見道中上下八諦下八个擇滅，及得斷欲界六或下六个擇滅。其次第行者得初果已，又起九無間解脫，斷欲界九品，或得第三果，其人即得前見道中八諦下擇滅。若得斷欲界九品或九令擇滅，斷九地即得八十一个擇滅。若有云超初果得二果，其人唯得道八諦下八个擇滅，不得欲界修道六品煩惱下六个擇滅，其人不可得第二果，又却聖道斷前欲界六品，而得六个擇滅。又如有人先世道斷欲界九品盡，其人後時入見道，即超前二果，得第三果，其人唯得見道八諦下八个擇滅，即不欲界修或下九个擇滅，不可得第三果已，却起聖道斷前九品，而得擇滅。乃至有人先用世道斷無所有處已來煩惱，有人後時入見道，亦超前二果，得第三果，其人亦不得欲界中九即擇滅，其人即得初禪中九个擇滅，乃至得無所有處九个擇滅。此人在見道中，即須起初聖道九品煩惱，即方引起二禪，如是第三禪等亦爾。又如佛見道十六心已去，即超上七地，直到有頂地，起九無九解脫，而成三十四心，而得作佛，令得見道中八个擇滅，及得有頂地中九个擇滅，都得十七个擇滅。豈佛得擇滅得故，即不及次第行者及超？超者既是利根，得擇滅少，豈不及鈍根者？故知不由得五識即緣，得三識即劣。

疏云或二根處，身根聞香者，或鼻、舌根處既有身根，即用身識聞香，以鼻二識是合中知，身識亦是合中知，故用身識中聞香。

疏云雖有此解，由如是義，前師解妨者，雖此後解欲界鼻、舌識依色界中鼻、舌根，今不取此後解，即取前眼、耳、身識互用聞香，於理為勝。問：若前、後二師說有漏五識初起無漏五識時，即頓悟、漸悟菩薩用何地有漏五識後而引起何地中無漏五識？答：准前及下，疏文可知。

疏云善、無記性，多唯善性，有通無記者，此文說：若第十地菩薩臨欲成佛時，用何性五識引生無漏五識？故今疏中云通善、無記

性。其五識中即多唯是善性，少分通無記；非臨欲成佛時，五識一切皆是無記，一切皆是善性。今言善性者，即是修所成攝，由八地已去菩薩第六識中無漏常相續故。八地已去五識中唯有修所成，而無聞、思所成，即由第六識中修慧引起。五識中或二，或二是善性；或二識既是率爾心，即是無記性。故五識中半是善性，半是無記性。從此已後，即引無漏五識。由如目連，第六識入無所有處定，耳識聞欲界聲，其耳識中若起善性，即是修慧所成；既耳識聞聲起率爾心，即是無記性，記性非是修所成攝。然三慧所成唯是善性。今此亦爾，十地菩薩第六識中常無漏善，其五識中若起率爾心，即是無記，無記心是非修所成攝。若初地已成菩薩，所有五識無不善性，唯有善性及無記性，多起善性，多起無記性。

疏云此合八識入十二心為無間緣者，十二心者，若欲界有四心：一、善心，二、不善心，三、有覆無記心，四、無覆無記心。色界有三心：一、善心，二、有覆無記心，三、無覆無記心。無漏有二心：一者、有學無漏心，二者、無學無漏心。都計有十二心。謂如俱舍頌云欲界有生九此後從八生染從十生四等，可作三界等無間緣。若大乘差別者，若大乘中，欲界無覆無記心能引生上二界無覆無記心，為等無間緣，即是第八識者，欲界命終，生上二界；從上生下亦爾。又下界有覆無記心能引生色、無色界有覆無記心，為等無間緣，即是第七識，從下欲界命終，生上色界、無色界。此等義唯是大乘中、小乘中無。若小乘中，若下欲界無覆無記心命終，生上色、無色界，即欲界中無覆心取起上二界聞，生染汙心。小乘宗心無下地無覆心引生上地無覆心，若下地有覆心命終即不得生上二界，以未離下界染不得生上地故，故小乘必無下地有覆能引生地有覆心。又小乘中唯說善心能引無漏心，必無有覆心及無覆心能引無漏心。若大乘中亦許有，即如初地已去第七識中有覆心引起無漏平等性智，又如初成佛時無覆性第八識引起無漏第八識。若小乘中即有上地防染定心，謂從修善定起彼染行定所逼地，從彼染心生下地善心，為依下染善防護退。又小乘即欲界中有通果心，謂從色界善定引生欲界無記通果心，又從欲界通果無記心引生上界善定。此等義唯是小乘宗有，大乘無故。小乘宗欲界有四無記，謂有威儀、工巧、通果、異熟生。色界有三，除工巧有餘三。無色唯有異熟生無心，無餘三。若大乘中欲界有三無通果心，染者心皆大小乘相似。論云心或相應者，言或者，是三性不定義。意說心王與三性心所相應多少不定，或時與信等善心所相應而緣於境，或時與不善貪等相應而緣於境，或時與有覆心相應，或時與無覆心所相應，故言或也。此中有二師，乃至或唯緣實者，即是西方諸師中有二解，即簡經部眼識緣和合色體是假法，乃至而非是緣以無體者。問：今此大

乘中所許眼識緣長等假法，與經部眼識緣和合假有漏屬也。思之。
帶者，是心似彼境相義，乃至如前第二卷。解者，帶憑杖義，由如病人託杖方起，心心所法託境而生，即心心所憑杖境方生，亦名帶。帶者，是心似後境相義，即能緣有。心有似所緣之相者，即是親相分。此相分若望小乘，小乘說相分名行相，即是能緣心，攝心外法是所緣。若大乘有二重，若緣境所緣者，即說相分是所緣，見分名行相，即縮頭。若說本質名所緣，即相分名行相，即出頭。帶有二義者，即古西方師釋及三藏釋名二義，謂正智等生時挾帶真如之體相起者，即是正智託真如為境方起。不一不異者，若為諸門中解，即真如是所證，以正智是能證，即無為有為別。今者根本智上解說之正智證真如時，即約無分別智上不作一異等行解，又不作有相者相等行解，故云非相非非相者即無有，無有相非非相者亦不見者相。若相其體則有同時心所，乃至雖有所託然非所慮者，此文意說，若有體法即名所緣緣者，其心心所同時起時，心所亦有體，其心王亦杖託心所方生，其心所應是心王家所緣緣。今答之言，心所望心王唯有所說而無所慮，心王不能親緣心所，故云心所非是所緣。前句是緣者，即論中謂若有法是緣。句是所緣者，即論云是帶己相心或相應所慮所託是所緣也。又前句緣此句是所緣者，即真如諸即是前有體法是緣義，所慮所託即是後句是所緣義。
疏云或此相應法是所緣緣果者，由有所緣之境故，即能緣心、心所得生，即所緣境為因，能緣心、心所是果。
疏云：謂能為緣生能照法者，能照法，若五色根及識等，皆名能照法。若言能緣法，唯是識等根，不能緣也。
疏云：設為彼所託，彼得生者，如五色根與五識，但為所緣依所託，非是五識所緣也。
疏云安慧等師既無見分，如何解所緣者，若安慧師既無見分，即無能慮、能託；無色等相分故，即無所慮、所託也。然此文說本、影名二支者，為對小乘宗說，大乘本、質、影像上各有二支。若解大乘自宗義，即不須言本、質、影各二支，但能緣心、所緣境。更應問：
疏云：一是有為，即識所變；內所慮託者，即是親相分，是親所緣。
疏云：即如自證分緣見分真者，即如自證分緣見分、自證分緣證自證分、證自證分緣自證分、無分別智緣真如等，皆是親所緣緣。
疏云：空等雖是無為所攝，乃至若依本體即是真如者，虛空等者，等取擇滅、非擇滅、不動想受滅。此五無為，若依識變緣，亦此五無為時，即變起相分，緣此親相分，識變相分是有為故。此五無為既依真上假立，若正智緣真如時，即亦名緣五無為。無為體即是真

如，即是無為上假立，即如前第二卷。論云：離諸彰礙，故名虛空。然若假實，即有為攝，即是前二卷中識變虛空。識變虛空既有生滅，即有為攝。若從本質判生，即是無為。此識變無為，唯是獨影，唯從見。若論性，即從能緣見以判三性。若論師攝，不可說無為善生唯滅，是法同分攝。若緣執離蘊計，亦從能緣心判性，亦是獨影，唯從見，即是同分攝。若心過去相分，若緣色相分，即是色攝。若緣心相分，即是心攝。

疏云：不言起內心以是緣義者，若本質即能親起於見分，見分為緣，方起能緣見分，本質法為不能親起相見分。然亦變他依處者，相似名變。不杖他生者，此第一師。如縛人身上扶塵，餘他處有情皆於轉人身上同處變作扶塵，時餘人等各自於轉人身上變作扶塵，人亦不杖，託縛人身以為本質，方變他扶塵。若縛人自於身上所變扶塵，扶塵即有執受；若餘人於縛人身所變得扶塵，扶塵即無執受。餘者更互相望亦爾，自他不相杖質也。

疏云即種子等互杖他變，乃至望他即為影像者，此第二師意說：自身第八識要杖他人身中五根、種子、器世界等以為本質，自身方變影像五根及種子、器世間；自身中五根及根子等，望他即為影像。其餘人第八識亦杖我自身中根身、種子、器世界等為本質，他人方變起影像根身、種子、器世界等。故云他人望我自身亦為本質。

疏云：何故不許可受用者緣，不可受用者不緣者，今論主難彼云：汝言種子、器等緣，不等不緣者，今亦應第八識，謂他土及他扶根、塵可受用，自第八識緣；若他五根及種子等受用，自第八識不緣之。皆中亦以種子為難。五根亦無受用之義，如何變他者，然此論文中亦以種子為難，亦應將五根為難。亦應難云：他人五根既自身不能受用，亦不託他五根為本質，能緣無為三世等法故。有、無不定者，若緣三世無為等，即無本質；若緣餘有為法，即有前所緣緣本質。

疏云因中五數，唯託心王所變為質者，疏主解不然。哲法云：因中五數，亦託第八識心王所變為質。五數今能託餘人所變等法為本質。若五數種子及五根，即是分別變，即無實用。若變色等，即是質礙等用，即是因緣變。其觸等五數，亦能託餘人所變色等法而變之。

疏云：此中言品，文雖總說，心等不爾者，論文雖總言心品，即第八識心王，能託他為本，質自方變；若觸等五數，則不能託他質變。

疏云：既非業果體，力便質起者，疏主即取前論文中解第八識中前第一師不正義。前第一師云：隨一因力任運變。既第七識體非是業果體，便杖質起。若是業果體者，不便杖質。若疏主作此解者，非

即同前不正義。今難云：亦常如第八識中執緣離蘊，許我雖不是業果體，亦不杖託質變。應云是俱生第七識，便杖託質。緣真如虛空，本等無外質，乃至有外質者。問：若根本智緣真如虛空，可無外質，已親緣故。若後得智緣真如虛空等，如何外質以變相而緣？問：若言緣現在法而有外質者，如現在中自證分、緣見分等，如何得有質？思之！

疏云：故一切種所杖本質有無不定者，一切種者，非是種子，但是一切境種類也。

疏云或第六識所變外質方起者，即是第六識中所變定果實色等，五識亦緣此法處所變實色故。前第二論云：及墮法處所現實色。此文意說即取十地位中無漏第六識妙觀察智所變起實定果等，為五識本質故。前四智疏中云：亦言十地中所變金、銀等有實用。前論文云：然墮法處所攝實色等，皆約妙觀察智中所變實定果。又下第十論中說蘊等識相不必皆同等，云菩薩後得智所變起淨土皆有實用故。今者不取地前菩薩及二乘等第六識中所變定果色。地前菩薩及二乘等第六識中所變定果色雖相似有，然體非實故。非有說不得者，即是唯識第十卷說佛五識無根本智，不能緣真如等，唯有後得智緣餘俗事。然今大乘至佛位已一切皆所緣，乃至唯除相應自體亦是所緣緣故者，此文說若至佛位即同聚心心所亦能相緣，亦如與眼識同時二十二法，二十二法為更互相緣，心王亦能緣受等，受等亦緣心王等，唯心王自證分自不緣能緣自性，乃至見分不能返緣自體，餘心所亦然，乃至八識同聚心心所亦然。若諸根互用有二說，有說初地得，有說八地得，二說俱正。若菩薩得初根互用已，其前五識五識一一皆緣十八界，亦眼識亦緣耳識，乃至亦能緣第八，乃至亦能發緣五根及六塵等，其與眼識同聚心心所不能自相緣，其眼識心王不能緣同時心所，同時心所亦不能同時心王，乃至耳識等四識亦爾，故云唯除相應不能緣外法皆是所緣緣也。

疏云：與後生異法為緣，非前師法者，如慮能損害禾稼等，令其以前青色生等皆滅已，以後則枯，喪黃、霜、電。與已後枯喪黃色為順緣，不與前已滅成青色等法為順。與青作相違緣外，更無增上。乃至以此別體明四緣者，但是增上緣，即是所緣緣。如眼正緣南件色時，餘東、西、北件不緣之處，即是增上緣攝。然小乘中問：所緣緣與增上緣何寬、狹？答：謂上緣寬，所緣緣狹。其事云何？亦如一信根，信根不得自與信根為增上緣。信根唯除自身根體以外，與餘一切法為增上緣，乃至餘一切法亦爾。故增上緣唯除自體，不得與自體作增上緣。增上緣寬，若所緣緣狹。亦如作四諦觀，前能觀之心有二十一，謂遍行、別境、善十一、二十心王。此二十一法至第一念時觀一切善，即緣著三界苦諦，不緣餘三諦；若緣一切有

漏因，即緣著三界集諦，亦不緣餘諦；若緣無為時，即緣三界滅諦；若緣道諦時，即三界道諦。若總寬者，謂作空、無我觀時，即普緣一切四諦皆盡，一切法皆是空、無我故。唯同時自相二十一法不能自緣，故有所緣緣名狹。增上緣唯除自一法外，能是餘法為增上。若空、無我觀至第二念，亦緣得前第一念後蘊心、心所法，第一念名狹。問：小乘中如何說增上緣寬，所緣緣狹？亦如一念二十一法作空、我觀時，亦緣得二十一法，二十一法亦是空、無我。答：解如上是也。然此正義時所緣緣，餘不緣者是增上緣者。問：如大乘中，一念之中二十二法心、心所作空、無我觀時，亦緣得餘一切法并二十二法盡，如何言不緣者是增上緣攝？答：如疏皆解也。

疏云：此中果法者，謂根。根上緣所成，名為增上果。自種為先，與非色為建立，乃至三界法出者，問：其生、住、成、得中，唯後成、得中第二句建立，與第四句義成、得各別。今此中第二句與第四句何別？又如色法生時，用何為先？何為建立？何法為和合？而色、法得成。又問：其住既說風輪等等，何故不說有用何法為先？為建立？為和合？為住？等四句。又問：如何名風輪？水輪者，是何義？

疏云：自種為先餘法色無色為建立助伴所緣為和合。三界法生者，亦如色種子為先，即是因；即色等得建立，即是果。助伴為和合，即能造四大及香、味、觸等及得等四相，皆是助伴。色法先有所緣境，即名色法得生現行。第四生者，即是第二建也。亦如心法即心王，種子為先，即是因；無色為建立，即是果。無色者，即心、心所四蘊。助伴所緣為和合助伴者，即是作意、想、思及得等四相，皆是助伴。所緣者，心、心所生時，即便有所緣，心法方得生；由所緣境為因故，心法方得生。餘色法生時，無所緣。然此增上緣有生、住、成、得，此中即約誰增上緣？不雜增上緣，其事云何？若生中既有種子，先為下云三界法得生種子生現行，即是因緣。今說生名增上緣，即說因緣亦名增上緣，即約雜增上緣解。若後住、成、得三唯是不雜增上緣，皆是陳相依故。雖得中亦有三乘種子得時得涅槃，即約無漏種子得無為涅槃者，亦得疏增上說。由無漏種子生現行已，無漏現行方得涅槃，故云成、住、得三皆是不雜增上緣。若約後解中說，得亦得菩提。二十七賢聖等無漏種子生無漏現行，亦名因緣，故得亦是雜增上緣。此四法中若生、得，即約雜增上緣說；若成、住二法，即約不雜增上緣說。言餘法無色為建立者，解云：既餘成、住、得皆具四法，明知此生中亦具四法。既下言三界法生即是現行，今言色、無色。無色者，即是意根；色者，即是亦色根。

疏云：住者，如對法第五，謂風輪等。於水輪等者，住者，風輪依虛空，水輪依風輪得住，金輪依水輪得住，地輪依金輪得住，餘一切草木等萬物，皆依地而得住。

疏云謂所知勝解愛樂為先，宗、因、喻為建立者，所知勝解者，即立論前中善知解法義。愛樂者，即隨自樂為，即是立論者或樂立聲無常等。宗、因、喻三為建立者，即是古說義，即宗、因、喻三名能立義為所立。所立義成者，即是古師義義為所立。然此論言中成者，即攝得餘論中成立、成辦也。

疏云內外如理作意等是者，等取法隨法行。若舊經中，即名如理作意，即如其道理而作意故；若新經論中，即名正念思惟。正念者，即是如理；思惟者，即是作意。雖新舊別，意義相似。若舊經論中，即名如法修行，即如其教法而修行；若新經論，即名法隨法行。言法隨法行者，准餘論中有二解：一云：諸法者，謂所證涅槃；隨法者，謂能證聖道。行謂行行，由行聖道，方能證涅槃，是故為法隨法行。二云：諸法者，諸聖道出世；法隨法者，謂有漏世間修慧。由行世間法故，方得出世間，故名為法隨法行。又法者，謂涅槃；隨法者，謂教法。由隨順教法修行，能證得涅槃法。又解云：法者，無漏聖道，名之為法；隨法者，謂教法。由隨順修行教法，能得無漏聖道。由如論中解見道差別，此見道或名正性離生。正性者，即是涅槃。內證得涅槃故，即能遠離生死惡法，或能離生煩惱，皆名為生。即諸煩惱生澁滑惡，能損害有法，所以初禪名為離生喜樂。欲界一切惡不善法，名之為生；初禪能離欲界惡不善法，或根未熟，名之為生。

疏云彼且約無為說實，互通有為，二十七賢皆得故者，彼大論等亦約無為，則言證得涅槃，據實亦通有為。今應三乘無漏種子為先，內分為建立，外分等為和合，證得初果乃至羅漢果、二十七賢聖等果。

疏云：論說得通三性者，得通不善性者，如過去惡業，種子為先，不如理作意為建立，外分惡知、知識等為和合。惡業得來，善法准知。

疏云：彼論又說何法作用者，乃至彼但影略。解云：大論中通加作用，即唯有生、成、得、作用四種，闕無住。若對論中，唯有生、住、成、得四種，闕無作用。第一解云：若大論中作用者，更無別作用體，即是生、住、成、得四體上用。第二又解：作用者，唯是第三成上有作用，第四得上無為無作用。此唯識論生、住、成、得攝法周盡。若對法中不說作用，大論中不說住者，二論或是影略。今此所說是順所生此緣果，若違之果一切皆通者，如大乘論說：離染隨順因與雜染法作相違因，其清淨法隨順因亦即一順一違。問：

若染、淨二隨順因起時，皆有一順一違。其無記相違因起，唯有相違而無隨順，如霜等唯能損禾等，唯與禾作相違同。答：其無記因起亦有一順一違，如霜等雖與初禾等作相違因，其霜等即是後時枯、喪等作相順因，由前霜等為因，方引起後時枯、等喪故。

疏云：偈云：取境續家族乃至依是量立根者，取境者，即是五色根及意根。續家族者，即是男、女二根。活命者，即是命根。受業果者，即是五受根。若在地獄中，即應苦根，即受用惡業果而起受苦受。若是人、天之中，樂受、喜受，即受用過去善業果捨受。遍五根世間者，即信等五根。出世淨者，即是三無漏根。量者，七分量而立二十二根。

論云即以滿少分為性者，即用身根少分以為男女二根體性。

疏云：或通八識，或不爾故，故言隨應。解云：今解論文中隨應二字，或通八識者，即捨受通八識中，皆有捨受。或不爾者，若憂根、善根，唯第六意識中有；若苦受、樂受，即在五識中皆有。故論文言隨應。然護法師即許第六識中有五受，許有苦受；若餘師，第六識中唯是四受，除苦受。

論云未知當知根乃至資生根本位者，論文中明未知當知根有三位者，即緣二乘未知當知根說。

疏云：不取前位者，不取前資粮加行位。

疏云故見道中，如對法第九有十六心，此除末後心者，即見道除第十六心。道類智取前十五心，名未知當知根。

疏云問：何故見道通十六心，此根唯在十五心時者，此中問意即約三乘人見道十六心為問答。若問：菩薩何故見道通兩重十六心，兩重十六心皆名見道？何故第一重十六心中，前十五心仍名未知根；至第二重十六心，第十六心方名已知根？問：二乘人一重十六心云：何故見道有十六心，十六心皆名為見道；至前十五心，則名未知當知根，其第十六心不名未知當知根？

疏云見道據見觀諦行故，即十六心皆是者，此中亦答三乘人見道十六心。其見道中有無漏聖慧眼，能見四諦理，即十六心，皆名為見道。諦行者，即是苦、無常等十六心。

疏云此根有所未知而當知根乃至身當知者，此未知當知根有所未知可當知故，故唯前十五心名未知當知根。其第十六心，一切聖道皆以重知。論其第十六心，即無所未知可當知故，所以第十六心則名已知根。

疏云此中類忍皆緣前心，其第十五心乃至唯取十五心為此根也者，至第十五心道類智忍時，此道類智忍則能遍緣一切三乘聖道。遍說雖前苦、集、滅三諦類智忍等皆兩重緣說，其第十五心道類智忍普緣一切三乘聖道時，其道類智忍唯是一重緣，一切聖道兩重緣。此

道類智忍謂遍緣他餘聖道訖，道類智忍則不能緣相應法。道類智忍唯能遍緣他餘三乘聖道，道類智忍不能自緣。即道類智忍不能自知，故知前十五心名為未知當知根。至第十六心道類智時，又更重緣一切三乘聖道。即前道類智忍以第重遍緣三乘聖道之訖，其第十六心道類智又更第二重遍緣三乘聖道。第十六心道類智遍能緣前道類智忍，即兩重緣一切三乘聖，第十六心兩重緣一切三乘聖道。所以第十六心道類智則名為具知根。雖第十六心道類智遍緣他三乘聖道，皆是兩量緣。其道類智緣前道類智忍，唯一重緣。今時此中約諦說兩重緣，不緣剎那說。雖道智類智忍道一重緣，若餘聖道皆是兩量緣故。所以第十六心名第九卷具知根。又真見道中以斷二障種訖，此中類忍皆緣前心。即如第九卷論云：有兩重十六心。若前第一重十六心，八觀真如、八觀正智，即是緣前心，乃至法真見道無間解脫見自證分。乃至第二重十六心，觀現前界不現前界苦等四諦，法真見道無間解分分觀諦，不同小乘宗。若小乘不立有真見道斷煩惱，唯有此見道十六心。俱舍頌云：淨無越十六。謂小乘中苦法法智忍是無間道斷欲界煩惱，苦法智是解脫道證無為。謂苦類智忍無間道斷上二界煩惱，苦類智是解脫道證無為。乃至道類智忍等准知。俱舍頌云：淨道沙性有為果，此有八十九。解脫道及滅，五因立四果。捨得勝道，集斷得八智。頓順十六行，取此行頌捨。彼文釋之，與此間義相當。問：其大乘十六心即有解脫道，豈不證無為？又問：其類忍豈不緣前心？若不緣，如何得名已知根等？

疏云：問：此相見道在真見道後，真見道中以有無間，乃至豈初果亦此根？解云：今約大乘宗問，不據小乘宗問。若小乘宗，前十二心名見道，第十六心則名修道。若大乘中，初果亦已前生見中以斷煩惱，後苦、法、智、忍等十六心皆是相見道。此中問曰：其相見道在見道後，前真見道中已有無間、解脫，無間道斷煩惱訖，其解脫道以得初果。何故於後相見道中，前十五心仍是未知當知根攝？豈初果亦有此未知當知根？

疏云：答此不然。其初果乃至得有初根義者，答曰：此難不然。其初果至相見道中第十六心，見諦相圓，方妨建立初果，非真見道中、解脫道中可名初果。故前十五心由有未知當知根攝，而非初果得有初未知當知根。

疏云義唯菩薩，從真見後，亦不出觀，乃至第二根攝者，菩薩三心者，有三解：一云：若真見道，名第一心；若第一重十六心，依觀所取、能取，別立法類十六種心，則名第二心；若第二重十六心，謂依觀下上諦觀，別立法類十六心，則名第三心。此相見道中兩種十六心，皆名後得智，即是菩薩入真見道。從真見道後，亦不出觀，即入相見道第一重十六心，依觀所取、能取門，別立法類十六

心等。此第一重十六心，若至前十五心道類智忍時，仍是未知當知根攝；乃至第十六心道類智，由是未知當知根攝，相見未滿故，即此第一重十六心，則名第二心也。若菩薩入第二重十六心，謂依下上諦境，別立法類十六心種心。此第二重十六心，若有前十五心，亦有未知當知根攝，相見未圓故；若至第十六心時，相見既圓，方極見滿，即非是未知當知根，即是第二已知根攝。此第二重十六心，即名第三心。其九心見道者，但聖教中法，前十六心上廣流布，即依法中義說，其實無別九心見道。其觀行心中，亦不作九心行解，所以不立為第四心。第二解云：三心者，第一心謂真見道，第二心者謂三心見道，謂內遣有情假緣智。此師即說此三心為相見道，前一心為真見道。若餘師說此三心為真見道者，即立前一心真見道，即將此三心見道以替一心見道之處。第三心者，謂後兩重十六心，即第三重十六心中，前十五心仍是未知當知根攝，至第十六心方是已知根攝。第三解云：三心者，即除真見道，唯取相見道為第一心，第一重十六心為第二心，第二心、第二重十六心為第三心。准前作理，此三解皆好。

疏云：此中加行、資粮之言，不唯取彼。二、攝根本者，此中加行、資粮，不唯取資粮、加行，資粮、加行之言，亦攝得根本見道。

疏云：如五十七云：一、色界繫及不繫一切繫不繫為義。色界繫者，即是順決擇分善。順決擇分善唯是有漏，修慧唯是色界繫。不繫者，即是無漏法。一切繫不繫為義。義者，境也，即是無所緣境。繫者，苦、集諦；不繫者，即是滅、道諦。即是加行位菩薩緣一切苦、集諦為境，緣一切滅、道諦為境。此論文略。若具足云：一、欲界繫色界繫及不繫一切繫不繫為義者，若欲界繫者，即是順解脫分善，即是欲界思慧是順解脫分善攝，及色界中間修慧亦是順解脫分。此色界中及欲界中順解脫分善亦緣苦、集諦為境，為境亦緣滅、道。亦五十七云：一、色界繫乃至唯色界繫故者，問：五十七中即明初根是色界繫及不繫。然又問此論中即說資粮位亦是初根攝，故此疏文即說此初根即是決擇分善以來是。答：如下疏會。是一、根本位乃至能遠資生根本位者，何故此受不從前資粮位以擇？即先從見道解脫，方後解脫資糧位。又問：猶前資粮、加行等根本，方始得見道。其前二位應名根本，何故方說見道以為根本位？其見道名根本者，望雖得名根本，思之。

疏云大乘入劫以去，小乘亦爾，於諦現觀發起決定勝善法欲者，若大乘中，即是菩薩入初僧祇劫已去，於菩提、涅槃等法發起決定勝善法欲心，即不取已前劣善。方言遊云：經云第九云從發深固大菩提心等即是。若小乘，即是入順解脫分善資粮位已去，亦發起勝善

法欲。或入劫已去，配菩薩入初僧祇劫，於諦現觀發起決定勝善法欲，即配小乘。
疏云：五十七說問未知根何義者，此中問意，此未知當知根未與是何義意義。
疏云：答：修諦現觀者，從善法欲已去，乃至解脫分位者，謂修諦現觀者，從善法欲已去，於一切方便道中所起信等五根。此信等五根，即是此未知當知根意義。故知未知當知根，亦通順解脫分位有。若自餘異生、凡夫等，未入善法欲已前，及未發菩提心者，雖起信、念、定、慧等五根，即不是未知當知根攝。方便道者，即是趣菩提之方便，即資粮、加行二位，亦得名為方便道。若言加行位，即是四善根中加行位攝，更不得通餘位。若言加行道，即通十地菩薩，皆有謂有，謂十地菩薩有加行道、無間道等。若言加行智，即唯通七地已前菩薩，八地已上菩薩亦無加行。
疏云此不望涅槃為名至下，當知者，此知當知根唯望修道中已知根為名，即望修道中已知根，此得名未知根。此未知當知根未得初真解脫，是故不望涅槃為名。涅槃者，是真解脫。若順解脫分，即遠望涅槃為名；遠順涅槃故，故名順解脫分。善決擇分唯望見道中擇法覺支等為名。
論云：於此三位，信等五根乃至為此根者。問：上來論文中唯明二乘初無漏根，其三乘人依初未至定入見道，應唯有七根：信、意、善。如何此文說有九根？答云：九根者，謂信等五意、喜、樂、捨。然菩薩若前加行位中，於一前前後後位中得起四禪定，即得起九根，即色界六處有初無漏根。若菩薩依第四禪入見道時，唯起七根，謂信等五意根、捨根。若二乘人，前加行位亦應起九根。若約別之人，見道通而言，得有九根；若約一人說，唯得起根。其事云何？依初未至定中入見道，唯有七根，謂信等五意喜。答：有人依初二禪根本定之中入見道，亦起七根：信等五意喜。若有人依第三禪中入見道，亦得起七：信等五意樂根。若有人依第四禪中入見道，亦唯起七根：信等五意捨根。問：捨受通四禪等及初未至定，知初果人依初未至定，即今有八根：信等五意、喜、捨根。乃至若有人依第三禪中入見道，亦有八根：信等五意、喜、捨根。乃至若有人依第三禪中入見道，亦今有八根：信等五意、喜、捨根。何故說依初未定及依第三禪入見道，唯說有七根？思可解通故。
疏云即八十根為性，乃至多順同彼者，若加行憂根，即以十根為性，謂信等五意，喜、樂、捨及憂。若安慧亦爾。對法對法論中亦說：有憂根，十根為性。以安慧菩薩多順同彼集論。無著菩薩造集論，集論中亦說：有憂根，十根為性。又云：安慧順小乘說有憂根。此亦順異說，同彼安慧。

疏云：大論等中多不說者，以根本位見道中無憂故。故大論中多不說憂根。佛說信等五根，意、喜、樂、捨九根。
疏云：有一能入者，謂已知根；有一不能入者，謂已知根；有一不能入者，謂未知根。若具知根，一切能入。
疏云：此相雖知，所以別說。然大論說下三無色有未知當知根。所以此論中兩重會云：初、即約下三無色有世俗智種子；今入見道，以傍修彼種子，令增長。第二、論文會云：或二乘位迴趣大乘，為證法空，乃至此根所攝者，此文意說：或是二乘無無學，先得無漏具知根；今迴入向大，為證菩薩法空。其人於地前色六、無色三，九地生空無漏具知根。彼二乘所起生空無漏具空根，亦即是菩薩未知當知根攝，故云下三無色未知當知根。又不還果先得無漏，生空已知根；後迴心向大，為證菩薩法空。其不還果人至地前亦起，九地生空無漏已知根。彼不還人所起下三無色生空無漏已知根，即是菩薩未知當知根攝，故云下三無色至初無漏根。
疏云謂有菩薩先勇異生位，乃至既非見道，起亦無失者，謂菩薩先勇於異生位，修習後彼四禪、八定。今有二解：一云：即是菩薩從無始已來數數修習得彼四禪、八定，即得彼下三無色定。今不取此解。二云：即在資糧加行位亦數數修習得四禪、八定，即與資粮加行位雖起四禪、八定，即得彼下三無色定。此與資粮加行位所間雜起四禪、八定等，能順無漏。俱舍說：定有四種：一、順退分定，出已，能順起煩惱；二、順住分，謂順自地定；三、順勝進，即從初禪定出，順入第二禪定；四、順決擇分，即出定已，此定能順無漏定。即令取順決擇分定，即是資粮加行位間雜所起八定能順無漏定。今取第二解：資粮加行位起八地定等為勝，即菩薩後見道時，傍修彼已前所起世俗智種子。此世俗智種子，彼他無漏資故。故有漏世俗智種子得名未知當知根，故說彼下無色定；世俗智種子名智當知根，故即說彼下三無色。有未知當知根，後於道位亦得起世俗智種子，令生現行，即於修道位中入、出諸定，遊諸等至，故於修道位起世俗智種子，令生現行。非見道中得起世俗智現行亦無失，見道之中則不得起世俗智種子
疏云對法第十三解真現觀，乃至此至俗智方現在前者，然對法論中解亦與此前疏文中解相似。若言現觀諦，現觀即真見道，非安立諦。既云現觀邊智諦，現觀即是相見道十六心時，緣安立諦時，方資世俗智種增長。此世俗智種子由出世增上緣力長養彼世俗智種子故，故名得此世俗智。於見道位中世俗智種子不得現行，以見道十六心剎那無有間斷，不容現觀世俗智。若於修道位中即得起此世俗智現行，即於修道位中入出法空，遊諸等至。問：今用何法以為世俗智？答：即取欲界中聞慧、思慧能作欣、厭觀故，故欲界聞、思

慧即名世俗智。即由欲界聞、思慧作欣、厭觀故，即能引起色界中修慧。又取色界中聞、思、修慧，色界中聞、思、修慧亦能作欣、厭觀，故色界中聞慧、修慧名世俗智。色界無思慧，又取無色修慧，無色修慧亦能作欣厭觀，故無色界修慧亦令世俗智。諸聖者入資粮加行位，依欲界中聞思慧，及色界聞慧修慧，及無色界修慧，此等總有三種作意：一自相作意，如意觀色觀受相等五蘊，即觀蘊界等三科法門。二共相作意，謂觀一切法為苦空無常無我等四諦十六種行相，乃至道如行出等三勝解作意，不淨觀骨璅觀等。此三種作意，即是諸聖者等入資糧加行位，作此三種作意觀。此三種作意雖有有漏，皆此順無漏聖道，此三種亦不定欣厭等觀。若外道作欣厭等六行，唯是世間道，則不作此三種作意。三種作意，則道欲界聞慧修，及色界聞慧修慧，及無色界修慧，皆能作此三種作意。

疏云：此根非加行及無漏根現行，於修彼有。以修彼地無四善根者，若下三無色地中，彼地無漏傍修世俗智種子，此世俗智種子則名未知當知根。此下三無色世俗智種子即非是加行善攝。下三無色無加行四善根，加行位四善根唯在色界中，即此下三無色世俗智種子既是有漏法，亦不是無漏法。問：在見道中，即既許傍修世俗智種子令增長，未知見道中亦傍生修已前資糧加行位。若加行位善種子令得增長心不？又入見道已後，其資糧加行位善更生現行以不？答：今者見道中唯傍修與資糧加行位中間雜所起四禪、八定世俗智種子令其增長，其見道中位亦不傍修資糧加行善根種子令其增長。何以故？得果不修向通。又為曾 得故，資糧加行善皆是向道攝，所以不修。又入見道已，所有資糧加行善永不生現行。傍修世俗智種子令增長者，由如有先發菩提，以入資糧加行位中所行布施、持戒等功德，皆能傍資無漏種子令增長。若餘人未發菩提心，未入資粮加行等位，亦雖行布施、持戒，亦不能得資無漏種子令其增長也。

疏云：此中說修唯得修，修非行修，修必不起者，此中行見道修世俗智者，唯是得修，即順種子，名為得修。今唯修彼世俗智種子令增長，不順彼世俗智現行。以見道無漏必不得起，有漏世俗智現行亦名得修，非習修。習習者，亦是現行行。問：何故有兩？何故有兩修、學字？答：言修修者，即得修，故名修；言行修修者，即行修，故名修。故二句中皆有兩人修修。若菩薩婆多，即修未來世世俗上，令得增長。

疏云唯相見道修以差別傍觀乃至不相順者，即唯是相見中十六心傍修彼世俗智種順子。以相道有差別、相順世俗智，非是真見道中能修世俗智。以真見道是無相、無差別、相、無相順等，所以不修。此第一解勝。

疏云：又解：真見道亦修，以時促無差別，所以不說者，今第二解，真見道中亦能傍修世俗智種子。以真見道中時促，又無差別相，所以不說真道傍修世俗智，但云相見道中傍修世俗智種。此第二解不及前解。

疏云此中說下亦得修上，先離色界欲，乃至漸離欲說，非實道理者，然此唯識論中說依第四禪入見道，傍修下三無色世俗智種子，即是下地能修上地者，此即下能修上，皆是上品。即諸菩薩於資粮加行位中間雜起八地定，先先前離色界中欲，得彼四無色定，能修下三無色世俗智。有勝見道，非一切見道皆爾者，若曾 得修下三無色定及自在者，後入見道，即傍修彼下三無色世俗智種子。若二乘人或是有先不得下三無色定者，則見道中不能傍修彼下三無色定世俗智。若唯識說依下地能修上地者，皆約上品已得自在者說，即是上品已得自在者，依第四禪入見道時，亦能傍修下三無色修慧世俗智種子增長。今能傍修下欲界中聞、思慧世俗智種子能作欣厭者，能傍修下欲界中聞、思慧世俗智種子能作欣厭者，能傍修下三禪中世俗智種子增長。若對法論中說，即約今時漸離下界欲說。而得上地定已，即上地能修下地世俗智善法種子增長者，即依中品下品者未自在者說上能修下。若上地修下地善法種子者，若聖一切皆能，如諸異生凡夫及聖者等。若入初未至定時，則能傍修初未至定中一切善法種子及世俗智種子皆令增長，亦能傍生修下欲界中聞慧思善法種子能作欣厭者皆令增長。如入初禪根本定，亦能傍修初禪自地善法聞慧修慧種子，及傍修下初未至定中善法世俗智種子，及欲界善法聞思世俗智種子皆得增長，餘上地皆然。乃至如一切聖者及一切異生凡夫等，但有得入非想地定時，皆能傍修非想善法種子增長，亦能傍修下三無色及四禪及欲界聞思慧善法亦能增長。若上能修下，有約中品下品。若下能修上亦能修下，即是上品人。或有異生凡夫，以得四無色後入第四禪定時，亦能傍修四無色中善法世俗智種子皆令增長，亦能傍修下三禪乃至欲界聞慧思種子皆令增長，皆約今時漸離欲說。前

疏云修習得修定已，乃至所起世俗智種子者，問：如說下三無色定名為世俗智，智不是定，即是修慧種子。後二許起。既非見道，起亦無失者，即起前二位中雜起行定世俗智，不起二位中善法。問：得勝捨劣，得果捨前，向如淨得，入初地已，却起已前資粮、加行等位中所起世俗智種子，世俗智種子而生現行。若今此世俗智種子不是資粮、加行位攝，許在修道位中得起現行者，難曰：若世俗智種子既不是資粮、加行善者，其世俗智種應不是未知當知根攝。既說世俗智種是初根攝，明知即是資粮、加行位善中攝，如何說在修道位中得生已前世俗智現行？更問。又解云：二乘人亦有先修習

者，乃至非一切見道皆爾者，問：此第二解，二乘人先修得下三無色定者，其人應先用世道伏下三無色煩惱，後時依第四禪入見道，則超前三果，得第三果之不還。以次第行者，不得上根本智。若次第人先不得下三無色定，則不能傍修下正無色上世俗智種。答：亦然。若離色界欲及菩薩得者，問：此文先離色界欲，應是前疏中第二解說二乘傍修；及菩薩得者，即是疏中前第一解菩薩傍修。又下三無色中有世俗智種子，即名初根攝，即入見道傍修。其想地亦有世俗智種，如何不說為初根攝，亦不說入見道傍修？答：亦傍修，如次先說。是

疏云又解：菩薩三無色地亦有無漏見道，乃至唯依於定、悲、慧地者，此中意說：下三無色見道種子令增長，如下三禪中亦有見道種子，但種增亦畢竟不起。雜作此解，疏主自於疏文中彈斥故。既言見道即是慧增，若無色界即定增而慧劣，故下三無色不得有見道，以見道別依定增，慧劣地無有。

疏云或說既許善法欲已去，名此根本者，即菩薩解脫分者亦生於彼，非是說者。既許入善法欲已去，即名未知當知根者，即菩薩資粮位順解脫中時簡長遠，亦得生下三無色地。菩薩在資粮位中時簡長遠，經一大劫。既生下三無色地，即新熏成世俗智種子，名未知當知根。故於下三無色地有未知當知根，即如大論波羅蜜多菩薩等，若定若生無色界中，了一切法。若定者，即身在下界，得彼四無色定；若生者，即菩薩在資粮順解脫分位中等，而生無色界。故下三無色亦許有菩薩順解脫分善。若欲、色二界順解脫分，名正解脫分；若無色界中，名助解脫分，非是正。若前疏中解彼地此種法爾即故者，即約下三無色有世俗智本有種子。今此疏中解脫既許在順解脫分菩薩生無色界，熏成世俗智種子者，即約新熏種子說。彼菩薩下三無色有未知當知根，有勝見道傍修得也。

疏云二乘人劫數近故，不可說有彼解脫分者，若二乘人在順解脫分位，或經三生，極遲六十劫等，即得聖道時既促，即二乘人在順解脫分位，無容得生無色界。既二乘人在資粮位，順解脫分中節促，故不生無色界有二乘人，於無色界中無二乘人。順解脫分善未知當知根，即欲界中聞、思慧及色界聞、修慧，是二乘人修解脫。二乘人修解脫分，唯欲界、色界中有。第三果已去，迴趣大者，問：其初二果人迴心已去，地前既經一大劫，亦應得起九地，生空、無漏。已知根亦是菩薩初無漏根攝，何故疏云唯說不還果？經：為已去未得，故更問。疏云：然二乘未證法空觀，起無漏故。解云：此說二乘雖為法空觀地前起無漏，由未證故，此中不說為根亦得。

疏云：前言三位皆二乘根者，前此論文中說資粮位、加行位、見道位，此三位皆有未知根者，約二乘人未知當知根說。

疏云：雖二乘亦爾，以見道前位乃至不可為例者，雖二乘人亦見道中時節促，然二乘人見道已前資粮、加行位時節皆促，所以大論說二乘人資粮、加行、見道三位皆有未知當知根。若菩薩地前資粮、加行二位劫數既長，故大論說菩薩勝解行地者未知當知根，不說菩薩見道中有未知當知根，故不可例。又迴心二乘等，即初果人經八萬劫始至菩薩十信、初心，二果六萬乃至□支、十支對十信、初心。此等二乘人既得二乘果已，不怖畏三惡道遊遊，不決定進修道，所以經時節長久。若菩薩或三十劫、或六十劫修道，即至十信、初心。此等以上劫皆約成壞劫為數，雖七火災劫、七水灾劫已，方有風災劫有差別，然火、水、風三劫皆是約八十增減劫為一个成壞劫，水、火、風三劫皆相似。

疏云：九根、十根，皆如前解。解云：若七地已前菩薩未離欲界者，亦有憂根，十根為性；若八地已上菩薩，即無憂根，九根為性；若初、二乘人未離欲界，亦有憂根，即修道中十根為性；若第三果已上已離欲界，即唯有九根。初、二根亦通有漏者，即憂根等亦名未知當知根；若初、二果人身中憂根及有漏信等五根，皆名已知根；若二乘無學身中苦根、有漏信等五根，皆名具知根。三、無漏根亦通有漏。

成唯識論疏泰抄卷第十二

右此泰抄，當藥師寺經庫闕之頃，地藏院基範擬講得興福寺福薗院經藏之本，以請助筆於予。雖耻惡筆，隨喜不少。為令法久住中宗，紹隆摸寫之訖，願以此功德，師僧、同志、法侶、七世父母、內外眷屬、法界群類，餘薰不虛，同得安養界，快樂無窮。

于時天文貳丁巳天林鐘二十三日，此卷功畢，筆義曉合十

成唯論疏泰抄卷第十三本

北京　靈泰法師　撰

疏云顯緣攝法盡，義更別；四緣攝法盡，義更別立者，即是四緣；亦於一切法盡，即是十五依處；亦攝一切法盡，即是四緣；依十五依處別義說攝一切法盡，即十五依處別義之上立十因；亦依十五依處上義差別故，立為十因。十五依處是法體。此十因者，十五依處上義用，用不離體。故論云：依十五處義差別故，在為十因也。因別體者，今言十因依十五依處義總別故，立為十因者，約體、用解，即十五依處是解，十因是義用，用不離體，故十因不離十五依處也。

疏云：然依者，於義俱第七轉聲也。依聲色，若言於，於即通境，通所依根，若通境也。

疏云：然大論三十八但有三種十因及五果體是依處於者，三種十因者，謂無記十因，謂種等事；清淨十因，謂三乘無漏法；雜染十因，謂此十二支生死事。三種十因，如瑜伽論三十八說也。然三十八但說十因及五果，不明十五依處也。

疏云：隨一切法名為先故，總為先故說，是彼諸法隨說因。由先有一切法體故，即起名也。謂此名心，此名色，此名人等。謂皆此名已，即心中起俱作諸名想、聲想、如想等。既起想已，即起悟也。誰一切法體為果，能離染為因？即取此亦起語為此隨說因體。若法、名、想三，即是起染之來由也。即與唯識論意同也。此文意說：由先有一切法故，即諸佛如來證得此一切法已，即於後得起中，依一切法上安立名字，隨說十二靜教、十八界等。既有名已，其彌勒等諸菩薩皆此名教已，即菩薩心中起盡，即取依然誰名而誰一切，謂此是名，此是心等。既菩薩、菩薩與餘有情說時，先菩薩心中起想，想能施說種種名言為業。既想，想已，即說之。故約起名唯在於佛，起想即在菩薩，即取薩所起離言為隨說因體。或可由先有一切法故即盡者，佛證此一切法已，即謂今時釋迦佛說十二部名教。今時釋迦佛皆過去佛說名教，即釋迦佛心上起想，依能離言教所安立此是名，此是名，此心等。既起想已，然為餘有情起言說也。此約廣展轉傳來，即過去佛起名，現在佛想及起語，此所起語名隨因也。彼論文勢似取離一切法乃至三法為體者，然彼顯揚等論文勢似取離一切法之上名想語，即取此想語三法為隨設說因體，不唯取起語為隨說因體。

疏云然今此文正解彼意，乃至心是離諸法因也者，然今唯識論文正解彼論，但取法、名、想三所起語，此所起語即名隨說因體。所以

者，但依處在隨說因故，取語為隨說因體。若不唯取語為隨說因者，即論文應言依不想說三者隨語因，說者即是語也。故知又但取所起語為此因體，此中則以能於語為因，所詮諸法為果也。即以名、想為所依，語是能依，由名、想方能起語耶？即言語正是詮諸法因也。

疏云語性總言，即通三性，乃至體、實二性者，若約假者，語、聲能表善、惡，故假名；假名善、惡，故說語、聲通三性。第二、約實我者，語、聲通二性。若在佛依，語、聲即是無漏善性；若一切異生、十地已來菩薩，語、聲皆是無記性。

疏云或可大乘離聲無體，乃至例難同所依故者，若前解名唯二性，即是實義；今者約假說者，則通三性。或可大乘名等依語假者，名等離聲無體。既所依聲即通三性，此名從所依聲，名亦通二性。由如生、異、滅四相，即如所相者為法體，是善性；此能相生、住、異、滅從所依，有依法體亦是善性，有為法體是不善性。此生、住、異、滅亦如所依，法體亦通不善。又如何得之？法體既通三性，能得之、令得亦三性也。非得等所依命根同分擇滅之得，能得道也。大乘即不在有法前得、法後得也，但於法體同時假立，法俱得也。

疏云不可言三相是共有因，乃至義皆通故者，若薩婆多說生等四相望法體是俱有因，所以四起所依體四相亦通三性。若法前、法後俱得，即從所得法以所前，以能得之得從亦得之法，亦通三性。然小乘宗不立得與法體為俱有因。何以故？若法體在未來，即起法前得；至過去，即得與法解不俱。又法體在過去，其法後得亦在未來，或在現在。法體既不同世，故不得作俱有因。又擇滅、非擇滅、無為不蘊三世，其無為上得即蘊三世故也。若名、句、文三，是自性無記。若名、句、文望三法體，即不是俱有因，亦不得於得、能得諸法，所以名、句等是自性無記。又名、句、文亦不同威儀，威儀中即有緣威儀心，故威儀心等。其名、句亦不因工巧，工巧中亦有緣工巧心發工巧心。其名、句等亦不同異熟，異熟是善、是惡所滅故，故是自性無記。然小乘立五種無記，謂餘四無記，上更立自性無記，謂名句文。今大乘難曰：不可說言三相是共有因，三相即通三性，名等非是共有因，名等唯無記法。我今大乘三相是假，所依法體即三性，名句文是假，亦從所依聲，聲既通三性，其名句等亦通三性，所以名句望本是俱有因，生等三相與法亦是俱有因，得等是假，從所得法亦通三性也。然大乘說名句等通三性者，亦約假說也。又大乘亦不說名等與本及四相與法體等為俱有因，假取他小乘義，大乘假說有俱有因，故說名等通三性也。然對法說名句等是自性無記者，隨轉理門，故今大乘說名等通三性，以佛身中

名句等是無漏善。又如對法說五色根是無記，亦是隨轉理門，若大乘中根亦是善性，以佛身中五根是無漏善也。
疏云即依此悟，隨見、聞、覺、知、得者，即依此語，若隨見色，得隨聞聲，彼隨所知香、味、觸，得隨意覺一切法，後方起言說，說諸義故。取能詮語為因，所詮一切法為果也。若大乘眼見名見聞，耳皆名中，鼻、舌、身三名與，以是現量故；意識名覺，意識或通非量等故。小乘中見明同前。若鼻、舌、身三識名覺，以為香、味、觸三是無記故，由如死屍，今及於彼，故言鼻、舌、身亦覺；若意識名知也。此即是約能見者說。為有見皆此等事已，此人即說言：我見此事，我皆此事，我覺此事，我能知此事故。此由約能見者說也。或隨彼所見等事，皆說諸義故。此文即約所見皆事說，謂我句來所見如是色、男、女等事，說依義故。此文取約所見皆事說，謂我句來所見如見如是色、男、女等事，或向來所皆如是舌，或向來所覺味等也。
疏云：此即語，即為所說一切之因；所說一切，即為能說語業之果。
疏云：古師云：所說一切法，是皆因體者。解云：若古師說云：若一切為因故，方起言說，即一切法體。以為隨說因體，言語是果也。
疏云然有漏無記隨說因乃至染淨此因唯此可解者，然疏主已見瑜伽論中有三種子因，便即傍疎義。既見此隨說因為簡無記，即隨說因為簡無記之隨說因；為簡雜染，即通說因為簡雜染之隨說因；為簡清淨，即隨說因為簡清淨之隨說因。若無記即隨說因，即是持業釋，即能詮語因是有漏、無記性，所詮一切果法通漏、無漏三性等。即除佛語唯是無漏善性，故餘十地已來菩薩及一切異生等能詮語、聲皆是有漏、無記性，即是所詮果法之中得通有無漏及為善性。又十地已來菩薩及異生等有漏、無記性語亦能說生死雜染等法，即所詮果法中得有雜染惡法也。又若十地已來及異生等有漏、無記語亦能詮種因之法、穀麥等法，即所詮果法通無記性也。即是能詮隨說因是有漏、無記性，所詮果法有漏、無為三性等也。即是因唯無記法，果通一切法也。若無記云隨說因，即是依主釋也，即是諸佛、十地菩薩及異生有漏三性等語說種因、穀麥等無記事，乃至是有漏、無漏三性等隨說因而詮無記事果也。即是能詮因通一切法，所詮果果唯是有漏、無記性。若雜染即隨說因，持業釋也，即除佛已外，餘異生等有漏雜染語，而詮有漏有為無三性等果法，即是能詮隨說因唯是雜染性，所詮果法中通一切有漏無漏有為無為三性等也。若雜染之隨說因，即依主釋也，即是諸佛及十地菩薩一切異生等有漏無漏等三性語，詮生死雜染之法，此乃即是有漏無漏三

性等隨說因，而詮雜染等事，即是能詮隨說因通三性漏無漏等，所詮果法唯是雜染性也。若清淨即隨說因，即持業釋，所詮果法通漏無漏三性等法，即除十地菩薩及餘異生等說，說一切有漏無漏有為等一切清淨雜染無記等事，此乃即是無漏清淨隨說因，而所詮果通漏無漏三性等果事也。若清淨之隨說因，即依主釋，即是諸佛十地菩薩及異生等有漏無漏三性語，而說菩提涅槃漏清淨等事，此乃即是有漏三性等隨說因，詮無漏清淨果法等事也，即是能詮語通漏無漏三性等，所詮果法唯是清淨也。今此中不取無記即隨說因，雜染色隨說因，清淨即隨說因，以能詮語太狹也。此中唯取無記之隨說因、雜染之隨說因、清淨之隨說因，以是能詮通漏無漏等三性等寬故也。若哲法抄者，若一切異生及十地菩薩諸佛等，說種因穀麥等無記事，此等色名無記隨說因。若一切異生十地菩薩諸佛等，說生死雜染也法，即名雜染隨說因。若諸佛及十地菩薩及異生凡夫等，說菩提涅槃無漏記，此等即名清淨隨說因。果通一切有為無為者。問：論中說無為言語道斷，性離言故，又非言依。如何今說無為同於有為，是所詮等果？思之。問：准前於教體中，即說十地菩薩第六無漏識心也之上依所有名等，皆是無漏善。何故此中即說十地菩薩所有漏皆是無記，即隨說因？又問：其隨說因，為取所依聲，為取名句文為體？若佛聲為體，大乘聲體能詮，名句能詮故。若取名句為體，其隨說因應是假也。(思之)問：十地菩薩及二乘等，無有雜染隨說因也不？(思之)問：前說隨說因中，既有無記隨說因、因無記之隨說因，其十因中乃至不相違因中，亦有無記即不相違因、無記之不相違因，雜染即不相違因、雜染之不相違因、清淨之不相違因也不？(思之)

疏云：由如名等，是彼釋果，乃至執著由見名字起者，若言是不想見，此文即無差本，集論亦也。若無由如名字取相執著，此文即是師子覺文也。彼論意說，由名先故，即起想安立分慮，然想已後，方起釋如能詮名字下而取於境，即執前不是實名，執名下所詮色聲等是實，能發語故。既見起執，執前所起想是實想，方起言說，即以名、想、見三以為隨說因體，所起云語，以為果也。即以名、想、見三法為語之依處，語依此三法起故也。今言如能詮名字者，亦得如由表義名言，言名詮今者，能見能境也。今者但約至集論起見之時，如與能詮名下所詮境，即起執相也。

疏云：問：有何所以二論相違者，此中問云：何故對法中即以名、相、見三以為隨說因體？名、相、見三何起語？即名果。何故唯識及瑜伽等論即用法、名、想三法以為起語之來由而起於語？即用所起語以為隨說因，所詮一切法以為果也。故二論相違。願

疏云：二論解因果，對法無著，乃至不相違，各據一義者，若大論等，以言說為自體，以所詮一切法為果者，即約能詮、所詮者；即以能詮為因，所詮為果；即用所詮是能詮之果，能詮之因即約能詮；所詮是能詮之果，能詮之因即約能詮、所詮已因果也。若對法論中，以生起為因果，即依名、想、見而起言說，即名、想、見三法為能生起以為因也，所生起語以為果也；即依名、想、見而起言說，即以為不想、見三法為能生起以為因也，所生起語以為果也。二論各據一義，亦不相違也。

疏云：故對法論云：隨說作，乃至隨說之能作，觀待能作等。隨說者，即是語也。能作者，即是名想見三法也。為名想見三法能作語，如建立十因。次第者，亦如第一因果對，即第二隨說因，名為能詮。已後九因，皆是作者，是所詮果也。第三二能所對，建立觀待因，即是觀待因中，能受為因，所受為果等。第三遠近對，建立牽引生起二因，即牽引生起二因，即牽引因去果遠，生起因去果近也。第四親疎對，即建立攝受因，同事因。若據受因，名為疎。同事因，名為親。第五同性異性對，即建立引發因，定異因。若引發因，唯是同性相引，名為同性。若定異因，亦應善惡業為因，而得異熟無記果，即各異性。第六相違不相違因也。

疏云又大論約貫通諸法境，以說為因，乃至不相違也者，若大論約所詮中通一切有漏、無漏、有為、無為三性等，所詮境寬故，即以說為因，所詮法為果。若對法論中據染分相生，即以名相見為因，以說為果，即見執著，執著即是染分，故不通淨也。

疏云：然有人云：唯三受為體乃至然領受中通能、所受者。然有人云：唯通苦受攝為體乃至然領受中通能、所受者。然有解云：唯通苦受、樂受、攝受等以為觀待因體者，不然。若待心中情欲方求，方求領合，可說即以受為因體，亦有失。領受為因，方起情欲，即以所受合為因，情欲為果。又所受、領合非是三體故，故知不得唯用苦、樂等三受為觀待因體。然觀待因中亦以所受為因，能受為果，亦以能受為果，故知通能、所受為體也。

疏云不可言欲，欲不遍故，非受性故者句，以見前言待情、欲等，求、領、合等，即言以欲為體，言非是受故。此言不通心故，有心之時亦無言故，能受是遍行心故，起立之時即有受故，故用受為體也。

疏云：即觀於此隨能所受，領彼所能受果，即有能受之中亦有所受，即是能為因、所受果，為因、能受為果也。

疏云或生、住、成、得所，此待與所生等為因者，若種子與所生牙等為對待因；若水輪依風能得住，即與水輪為對待。此等皆是所受為因，所受為果也。問：然此觀待因，此等皆唯疏文中既除外種望

牙、內種望現等，皆非是觀待因，如何此文中又解第一句三乘種性為先？其第四句若約證得涅槃果中第四句，即是此觀待因攝；若第四句約得涅槃果種子生、現行，即不是親觀待因攝，即取成、住、重。若生、得中，即若取分，分第二、第三句等者，皆是此觀待因攝也。若作此釋，皆勝也。然水輪、風輪，風輪為因，其風輪即是所待因，水輪即是能待果；乃至地輪依金輪，金輪即是所待因，地輪是能待果也。此所待與所生等為因者，所生即是能待果，所待者即是因也，即所待與能待為因也。若求、若取者，若求者，即起情言、言得、喫、合等；若取者，即從營為、造作等事也。

疏云：然此所待，若能、所受，乃至四句別也者，此一段文大意者，若所待名因，即由所藉果起故；若能待是果，云能藉彼因力，其果方生故。故因位恒為所待，其果常作能待。待者，藉也。故今作四句者，有以能受為因，能受為果，如待苦有樂故。如有人有病，苦受望病得差，而求樂受；既不見醫師，即待苦有樂。此即用能受、所待為能受，能待為果。有以能受為因，所受為果者，如先起情欲為因，方求合等。此即用能受、所待為因，所受、能待為果。有以所受為果者，如人欲遠行，觀待語言為因，得有往來為果也。此即以所受、所待為因，所受、能待為果。有以所受為因，能待為果者，如先釋領食為因，後方起情欲果也。此有以所受、所藉為因，能受為果。此一段文大意如是。

疏云：二、五分位別。解云：若受，謂有苦、樂、應、喜、捨，五受別也。

疏云作意等四，乃至非領樂已，不如於受者，若作意、觸、想、思，雖亦常遍諸心等，然觸唯以觸境為性，不能如受能領樂已，唯受能領樂已故。

疏云但除種子因緣之法，乃至不爾，應言得等流果者，若觀待因，唯疎相待，方是觀待因。故上文言得，增上云用果，即除種子因緣之法。如穀麥種望牙，同種子望現行，皆非是觀待因。若取此種望牙，內種望現，名觀待因爾者，應下文言得等流果。既下文不言得等流果，故餘種子等因緣法，皆非是觀待因也。

疏云：問：何故唯說因緣是牽引生，乃至竟有何失者，此中何故說因緣是牽引生起因攝？此因緣復是引發定異同事不相違四因攝。受觀待因是觀待攝，亦是引發定異同事不相違四因攝。此觀待因亦應是牽引生起攝，究竟有何失也。竟者，究竟也。

疏云：答曰：不然，已名遠故。名觀待者，乃至名相通故。解云：此第一解云：疎遠相待，非是親者方是觀待因，故觀待之名而疎遠也。若親者亦攝得疎通，有親疎名通故也。

疏云：又解：若親相待，亦是此因，乃至不說等流等，此解為勝者，此即第二解中亦取親者名觀待因。如解：望種現行，待內種子，皆是親觀待因攝。下文明果之中但據疎遠，言得增上果。云用果不言親者，則不說得等流果，此觀待因亦得等流果也。此解勝前，如愚意者，此事疏第二解即順論文，以論文中說觀待因中即住、成、得名，生及得中皆有種子生現行故。故觀待因中通親因緣，於理為勝。文解：觀待情欲是觀待義，乃至故非此因者，即此中疏文，更無別解，即重成前第二一解。一解中唯取疎遠者名觀待因故，即是能受為因，前受為果；所受為因，能受為果，方是能、所受性是觀待因攝。若內種望現行，穀種望牙，非是情欲能、所觀待，故親者非是觀待因攝。如種子生牙，雖不待情，異種亦能生牙。

疏云：問：若爾，何故無足為因故有往來業者，即我義問也。此中問意，要觀待情欲是觀待因者，如是為因得有往來業，豈却足往來亦是情欲耶？

疏云：答：亦是內情欲所待也。若種子、現行、因緣等法，非是情所待故，非觀待因。若情所待時，即非是因緣故。

疏云：前說正義，既所受中已所待為因，牙待於種亦可此因者，此中疏文既無別義，即重成立第二解。第二解云：亦親因緣種生現行亦是觀待因。下文且據疎者說得增上果、士用果，不言得等流果法亦得等流果。既所受中亦以所待為因，如現行待種，牙待於種，亦是所受為因，所受為果也。

疏中雖有二解，取疎者為勝。今觀待因疎相待，不取親者。

疏云：且無記之因，若無記，即因唯有漏、無漏性，乃至皆准此去者。若無記，即因唯有漏、無漏性，乃至皆准此去者。若無記，即觀待因，即持業釋也。其因唯是有漏情，其果即通漏、無漏三性等。如種因等事，即是無記觀待因。然如有人欲種穀、麥等因時，即先發願云：我若種得此穀、麥等種子已，時作本顯，而將宜買羊、牛，作及業而販肉等事。即是無記觀待因、果。有漏不善性苦果，通無記事，可知。若無記之觀待因，即依主釋。其觀待因，即通有漏、無漏三性等，其果唯是有漏、無記性。若雜染，即觀待因，即持業釋。其因唯是雜染性，其果即通漏、無漏三性等。如有人因造惡業已遭在，遂即發善心，即如龍樹菩薩諦於行竟宮等惡事，既見餘竟被煞，龍樹菩薩觀待此惡事，即須發心出家得聖道等，即是種觀待因，其果即通無漏善性等。有人引婬惡業已，即便還俗取妻子，即雜染觀待因，其果即通有漏不善性。餘法唯者，通果、無記，可解。若雜染之觀待因，即依主釋，其因即通漏、無漏三性等，果唯是雜染性也。如有經釋：外道或見佛，或皆法，而起

誹謗，即墮地獄。即清淨觀待因，其果通種滿。餘者准知。若清淨即因，名持業釋也。其觀待因唯是清淨、無漏，其果通漏、無漏三性等。若清淨之觀待因，即依主釋，其因即通漏、無漏三性等，其果唯是無漏、清淨也。然此疏中既言無記即因，乃至名餘漏等者，即不約瑜伽中三種十因解也。若約彼文者者，若無記因，即無漏文言難染因，知有漏三性法即總名雜染，雜染因中亦攝得前無記因故。亦疏文即約善等三性已解因果，應云無記因、善因也(思之，更撿章疏)。若善發力等所染者，若無漏種子，即從善發等染；若有漏三性法，皆從觀等染。不問同異，相性稱故。名為因果者，若同性，即善種子生善現等自果；若異性，如若善惡業為因，而感異熟無記自果等也。

疏云亦得因中與能勝清淨之法者，即是聖道無漏現行也。聖道即是能證涅槃，是所證法故，故聖道名清淨法。今即習氣依處中，無漏種子即與能證涅槃無漏聖道現行為因緣，聖道現行從因生故；無漏種子即不與所證涅槃作因緣，涅槃不從因生故。勿見大論云此因證得涅槃清淨因，便即言牽引因為因而得無為果，以無為非因生故，無為疎遠故。下論文不說習氣依處牽引因得離繫果故，故知此因但與能證涅槃無漏聖道現行為因緣。下論唯定習氣處牽引因，種子生種子，種子生現行等，得等流果；若業種子，得異熟果；若外穀、麥等，得增上果也。今此親此三性之因，乃至能引等流、增上果故者，此文意說：若因是善，果亦是善；因若不善，果亦是善；若因不善，果亦不善；若因是無記，果亦無記；若無記因，亦得增上果，如外穀等。故果隨因性。此上皆約因緣能生等流果。或可因是無漏善性，果亦通無記。若有漏六度，唯得四果，除離繫果。若無漏六度，即得四果，餘異熟果。若有漏、無漏度六相資，即當得五果，即如變易身。由無漏業資，感得異熟果。其無漏業所得者，實是增上果也。又如無漏現行，前後相引。等流若同時得四相，同時心、心所法，則名增上果。故無漏得二果。若有漏善，亦得二果法。等流前後相分，得等流果。同時心、心所等流，得四相，名增上果也。善、不善性，即通三性。知若善為因，即得二果：亦生善果，即是等流果；亦生無記果，即是異熟果。若不善為因，亦得二：謂得不善果，即是等流果；亦得無記果，即是異熟果。若無記之因，因通三性，果唯無記。若無記因，意得無記果。知即是等流果。若善、惡為因，而得無記果者，是異熟果也。

疏云如淨因與近菩提為緣者，是解之。此疏中且約欲成佛時，無漏種子與金剛定為因緣也，不約已前見道等諦也。疏云此緣如前辨因，隨何性、果通三性者，如前約中無間更解。或前念有漏心引後念無漏果等，准前等無間緣作法。

疏云：若以未來為因，果非現在，乃至義似未來，無實未來。知此立理也。此疏文中非因前為一，以果非因前故；而果故者，又別為一，以即是因前而果後故。若心緣未來境，即因在未來；其心、心所果即非現在，其果非在因前故。要因前而果故者，方得名為果故。今者亦不然，相分在現在，義似未來，故能緣心、心所果亦是現在，亦名因、果。所以為因之法若俱若在前，為果之法若俱若在後也。如愚意知：若現在心緣過去，即是前因而果後；若現在心緣未來境，即是果前而因後也。即是非因前而果後。難意如是。

疏云體是六根，即通八識。五根為體，果唯心、心所知。若通八識，即是意根及五色根為體，即用六根也。疏云此前三果，果性皆同，因准可知者，若前無間滅依處、境界依處、根依處，此前三依處，果法皆同；此三依處，果果皆是心、心所。既是心、心所，即通三性：漏、無漏等。且如境界依處中，若聲聞人後起無漏心、心所，唯緣安立諦；若菩薩後得智，起無漏心、心法，是無漏善性。若無間滅依處，因亦是心、心所，果亦是心、心所，即前念滅心、心所為因、為依處，後念心、心所即為果。若境分依處，因即通色、心、心一切法，如他心起緣他心境因也。若果唯是心、心所，即所緣境分為因、為處，能緣心、心所法為果。若根依處，因即通色、心、色者，即如五色根，心知即是根。若果亦唯有心、心所法，即六根。若為因依處，心、心所為果。問：根依處中既有等無間意根，即攝得無間滅依處，何從別在第五無間滅滅依處？答：此通色、心，約根；彼唯心、心所，無間別也。

疏云：親助緣者，其果寬狹乃至作用、士用必同所作者，此文意說，若作用依處、士用依處，此二依處得果寬狹皆相似也。若作用、士用皆同，得士用果、增上果，其中親疎不同。如斫樹時，處名為所作處，即人功氣力最親。作用名士用，除斧等名作具，作用即疎，即人士用及斧等作用，同於所作斫樹等更也。

疏云：此二果通攝漏、無漏三性。因亦爾者，二果即士用依處得果、作用依處所得果。此二果通漏、無漏三性。亦如前有漏心為因，引生後念無漏心、心所果時，即前念有漏相應心、心所，名作者；同時作意，得四相等，名為作具。即是有漏心等作者、作用、作具、作用為因，果通無漏。若前念有漏心、心所為因，能引後念有漏心、心所，即前念有漏相應心、心所，名作者；因時作意，得四相等，名作具。即是此作、具二果通有漏也。三性、心、心所果，准去。因亦爾者，即因亦通漏、無漏三性等。此等漏、無漏三性、心等，皆用相應心、心所、作者、同時作意等四相，名作具也。又如不善心起時，相應心、心所，名作者；同時作意四相等，名作具也。

疏云：然此二及前五無漏記即因乃至此隨順小乘依六識作法者，然此二者，謂作用依處、士用依處；及前五者，謂語依處、領受依處、習氣依處、有閏種子依處、境界依處，即除五七無間滅依處、根依處也。此上依處皆通無記，即因果通漏無漏也。只如作用依處、士用依處無記，即因果通無漏者，即如有漏無記第八識引生大圓鏡智時，即前念有漏無記第八識相應心心所名作者，同時作意得四相等名作，反引生後念大圓鏡智，即是無記因而生無漏果也。若前語依處無記，即隨說因，其果通漏無漏等，即是無記能詮為因，所詮果法中通無漏果法也。若領受法處無記，即觀待因，其果通漏無漏，皆是疎遠也。若習氣依處有潤種子，依處若無記種子，即因能生有漏無漏果也。既是種子，必無記種子為親因而生無漏果法，若疎遠定之亦空有也。即如玄資糧加行位中熏修順解脫分種子，順決擇分種子熏在第八識中，此順解脫分種子、決擇分種子既是有漏，攝相歸性同第八識無記性，即此順解脫分、順擇分種子名無記性，即此順解脫分、順決擇分遠能為緣，有漏無記種子為因，亦能傍資無漏種子今生無漏現行，即此順解脫分、順決擇分種子牽引生起。見道之中無漏心現行即是無記，即因生無記，即因生無記，即因生無漏果。此解准方第二卷論云：諸有漏種子與異熟識體無別故，無記性攝。若境界法處中亦無記，即因其果通漏無漏也。如有漏心心所緣五塵等境即是無記，其果通有漏。若無記即因生無漏果者，若聲聞人無漏後得起，則唯緣安立諦也。若菩薩無漏後得起，亦能緣安立諦，亦能緣除有漏五塵世俗境等。此有漏境即是無記，即因其果通無漏心心所也。除無間滅依處必無無記，即因果通無漏。彼無間依處所生二二果唯是有漏，以是有漏無間滅依處二因是無記故，不生無漏果。即如無間緣中若前無記心為因，必不能引生後念無漏心果也。以因是無記，果必是有漏。若前念無記心為因，則能引生後念有漏善心果或不善心等果也。若根依處中必無依有漏無記五識根為因而生無漏心等果，以根是無記不生無漏果故。今此解中除無間緣，根依處無無記為因不生無漏果者，此隨順小乘依前六識作法。若小乘家等無間緣，必前念無記心為因引生後念無漏心果，必無有漏無記五根為因能發生無漏五識果也。

疏云若七、八識無間緣無記，即因、果通無漏，七有漏根，六無漏故者，若大乘中依七、八識作無間緣，即無記，即因、果通無漏。即如無覆無記第八識成大圓鏡智時，即是前念無記第八識為因，引生後念無漏果也；若有覆無記第七識轉成平等性智，即是前念無記第七識為因，引生後念無漏果也。此等皆名無記，即因、果通漏、無漏也。此解前後因、果說。若解俱時依者，即第六識依有漏無記第七識為根，而第六識起妙觀察智，即是依無記根為因，除無間緣

及根除因。乃至其無間緣因亦通無漏者，今此疏意便無漏三性等為因，而生無記性果：有語依處、領受依處、有閏種子依處、習氣依處、境界依處、作用依處、士用依處。此已上七依處，因通漏、無漏三性等，果通無記性。除五个因，法雖未解(思之可解)，若習氣、有閏種子二依處，因即無漏，果通無記性者，必無無漏為親因，而生無記果。今約疎遠說也。謂如變易生死中，無漏有分別業為因，能成變易生死異熟無記果，即是無漏因而生無記果也。又如前念無漏為能引已後後漏，漏念已去無記心果。今約疎遠說。若等無間緣，即培次唯除無間緣依處及根依處也。必無前念是無漏，引生後念無記心果也。若前念無漏心為緣，即能生後念善心果也。亦無依無漏五色根為因，而發生無記心果。此除無間緣及根依處者，此依六識作法。若依第七識無間緣，十地菩薩位從平等性智為因，引生無記第七識，即是前念無漏為因，引生後念有漏無記果。即無漏為因，果通無記性。與無記為因，除無間緣及根，餘因通漏、無漏三性。此法六識為論者，問：如目連入無所有處無漏定，而起欲界率爾無記耳識。及八地已上菩薩，第六識常入無記，而亦起無記五識。五識即依第六分別，根即是漏，即因果通無記。如何此中依六識作法，而除根依處耶？應知。又解：前疏云然此二及前五無記乃至此隨順小乘者，此文意說：此二者，謂作用、士用。及前五者，謂無間滅、境界及根三。并前作用、士用二，名為五也。此五中除却無間滅及根依處，餘三皆無記，即因其通漏、無漏。如境界中，如有漏、無記境界為因，若有漏心、心所緣之，即是漏。若菩薩後得無漏心、心所緣之，即果是無漏。此解亦得。

疏云色根、意根若有異故者，若有漏五色根是無記性，於五根為因，不能為因，發生無漏五識；即無記為因，不生無漏果。若六識前念等無間意根心無，前念無漏心為因，引生後念無記心果；亦無記心為因，生後念無漏果。此依前六識為論，大、小乘皆同也。然薩婆多五識即有俱有五色根，五識亦有等無間意根。若第六意識唯有前念等無間意根，則無俱有意根。若大乘意根中，俱有中如第六識依第七無識根為因，第六識得入無漏；第七識依有漏無記第八識為因，第七識引生平等性智。若等無間意根為因，其第七識即無記為因，果通無漏，如無記第七識引生平等性智；或無漏為因，果通無記，如無漏第七識引生無記第七識；第八識為因，果通無漏，如無記第八識成大圓鏡智。

疏云：然此中士用作用，唯約有情士夫用說，乃至非但內有情也者，若士用根本，唯約人士夫用等說士用也。謂人名士夫，士夫氣力能造屋室，屋室等得則成，名士用果，斤斧等名作具。又因人士夫能與上經榮銖除鋤禾別奉等用，名為事用，故下言得事用果等，

不言得離繫果也。今者亦通取士用，不唯有情上在士用也。法士用有四種：一俱生士用果，謂種子生現行，現行生種子；二者無間士用，謂種子；三者超越士用，謂異熟果；四者不生士用，謂因聖道斷煩惱，證得離繫果等也。又解云：今亦通取非但內有情也者，即是地各等為士用，地各望牙等親，故曰及鋤引為作用也。然作用皆第三轉聲者，問：作具作用云第三轉聲，士用作用如何亦具聲耶？答：然作用士用皆是第三具聲攝，由假人能有作用故，是聞聲中攝，由如擇滅亦是第三轉聲中攝。擇者慧也，即慧是證真如家之作具，即由慧故能證真如也。如眼識生已，眼界及種乃至此約法為士用說者，然疏主解，即有難辨也。若眼根即是前根依處，及種即是前習氣依處，乃至等無間、所緣緣等，皆是前依根、等無間依處、境界依處也。今者，和上解云：如異生時，即取作意，能驚覺心王，即作意親故也。其作意即是士用依處。若餘同時，心、心所即疎故，即名作具、作用依處。又云：然此疏又解，即種竟也。亦如眼識，以眼根及種子親故，名作者、士用；等無間緣疎故，名為作具、作用。今文言如，不言即是也。若准疏文中，即離竟。若眼根即是前根依處攝，種子即是習氣依處攝等，今將為士用，故成離竟。等無間即是前等無間依處攝，若所緣緣即是前境界依處攝也，今將為作具、作用，故成離竟。慙法除解云：亦如眼識，以依第六識，第七識即用第六識，第七識為士用、作用，稍無親故。若餘緣，謂空、明等，即作具、作用也。

疏云：人望擎牙人為士用，地水為他用，他用疎於人切故者，此即親疎相對。外人望擎牙人為士用，人即是親也。以氣力能鋤却除惡學等，擎牙方約疎義。若地水等即名作具作用，地水即疎也。雖也在士中種約禾稼，若無人氣力鋤治，其禾苗無不善果實。又如斧等斫伐樹等時，即人名士用，斧等名作具，即人是親，斧等疎遠也。

疏云：若依瑜伽三十八無記因中，乃至及鋤治為作用者，彼論以地水為士用，日及鋤治為作具作用者，即據實道理解也。

疏云謂一切無漏見一切無為乃至引發因中攝者，此中真見依處即前念無漏見現行為因，後念無漏見現行及證無為與即生死法隔別，則今攝受因中前五有漏法依處別故。於第六別真見依處與前五有法別也，前五有漏法則與無六依處別也。雖無漏見現行時亦有前五依處，無漏現行時有所緣緣，即有境界依處；前心取後心，亦有前無間滅依處；無漏現行亦有所依根，有作意，得四相等為作具、作用，即亦作用依處。雖真見有前五依處、五依處等意，即於前五依處中如何依處得攝？其五依處不得第六真見依處攝，故無離境也。除見因果，自果成種者，雖無漏見現行時亦從自無漏種子為因緣生無漏現行，今則除無漏種子因，無漏為因緣，即於生起因中攝成是

種子生現行，即彼發因攝。雖無漏現行亦熏成無漏種子，今亦除即現行生種子，既是因緣，即後引發因中攝。今真見依處中但取無漏現行引後念無漏現行說也。

疏云於後有為無漏能引後法也者，問：其真見依處亦現行引現行，與等無間依處有何別？答：若彼等無間緣，即約前念心、心所者，後念為開道依。今真見依處前引後者，即是見道。真見道中，無間道引解脫道及見道十六心，謂前在法智忍引後在法智，法智引後在類智忍等，乃至道、類智，皆前前為因，引後後見道也。若從無始已來，初地見道最難證故；若得初已去，第一能入第二地等，乃至如來也。故攝大乘論云：如竹破初節解節第二能破如是得初地餘地違能證。若俱舍論中子從四生五解從五生四，此文意說：若有學無漏心從他四心無間而生，謂從前念有學心生；若從三界善心，謂此有學心無間能生他五心，謂生他三界善心及生後念有學無漏心及生學無漏心；謂無學無漏心從他五心生，謂從他三界善心生及從有學心生；無學心生，謂無漏心無間能生他四心，謂生他三界善心及無學心也。

疏云：助成因緣，名為攝受者，若前五依處為疎緣，能助成有漏因緣。若言心、心所種子，種子今有身，方起有漏因緣，名心、心所現行。故前五諸處名為攝，名為攝有漏種子，生有漏心、心所現行，名為因緣也。故云：謂攝受五緣有漏法。又由此六依處疎增上緣，能助成無漏親因緣心、心所，名言種子今有力，方從種子生漏現行。即由此六依處，能攝受無漏因緣種子生現行，名因緣也。故論云：具攝受六并無漏法也。餘因緣親能生法者，即六因處中，皆除親因緣也。

疏云然隨所應，有五有六，乃至非心、心所，即便無故者，若有漏心、心所，即具五依處，除真見也；若無漏心、心所，即有六依處，謂無間，或根依處、境界、作用、士用、真見也。此已上六依處，唯約能攝受有漏、無漏心、心所說，亦不約攝受有漏、無漏五說也。非法、有漏，皆有五等者，若有漏心、心所生，即具五依處；若有漏色、若有漏色不相應法，則有二依處；若有漏作用依處、士用依處，亦如色法生時，必法能造四大、能造四大，望所造色法、能造四大，則名作者、依者、士用。色法不然，起亦有同時餘色法，餘色法及得四相等，及同類因等；望此色法，則餘色法得四相等，名為作具、作用也。又如四大種生時，皆從識變易，即識及四大種子，則名作者、士用。四大不獨起，四大起時亦有餘。

問：四大及得四相，皆名為作具、他作用？言非心、心所門，即便無故者，若有漏心、心所生時，即有五依處；若非是心、心所，餘既不相應等生時，即便無五依處。其色不相應，以唯具二依處也。

此中前五通無記因，後一非也者，若前五依處，謂境界、無間、根、作用、士用，此五依處皆通三性；若後一真見依處，即唯是無漏善性。然此真見，若證無為時，亦名真見；若斷煩惱時，亦名真見；若前念引後念，亦名真見。

疏云謂三法通無漏也者，三性者，亦無記中有異熟生、威儀、工巧通果，即前前是劣故，後後是勝也。即異熟與異熟為因，名等；異熟生與威儀為因，名勝；威儀與威儀，名等；威儀與工巧為因，名勝；工巧與工巧為因，名等；工巧與通果為因，名勝；初禪通果與初禪為因，名等；初禪通果與二禪果為因，為勝。乃至第四通果等，准知也。若不善性法，唯與欲界作用，上二界無不善也。即色界中，下名不善，與下品不善為因，名勝；中亦不善，與中品不善為因，名等；中品不善，與上品不善為因，名勝；若上品不善，與下品不善為因，名等。若性無漏以下，自作法也。

疏云大論第五等云無記與染善為因乃至望現行亦同性故者，然有漏三性種子攝相歸性，同第八識無記性攝。然生三性種子，現行因、果俱有善等，故亦名為善種子，隨所生現行亦同性也。故云無記者，善、染為因。

疏云欲界法與三界無漏為因者，若欲界中生得善與生得為因等，生得善與皆慧為因，名勝；皆慧之思慧為因，名等；思慧與色界約修慧為因，名勝；色界初禪修慧與初禪修慧為因，名等；初禪與二禪修慧乃至無漏為因，名勝。准知。

疏云：此唯自性。設他性亦相攝乃至故非別性不相攝故是此定異因皆約同性說。設性別亦相攝，謂是善、惡業感得無記果，雖是異性，亦法相稱。為此定異因中有善、惡業因感得無記果，即因此義。故云下，疏文以性，論云則寬也。相攝者，謂善業定引人、天第八識，善業不引惡趣第八識，以後相攝故；若善業不引惡趣第八識，不相稱故；若惡業定引三惡趣第八識，惡業不引人、天第八識，以後相稱；惡業不引人、天第八識，不相稱故。自分中自性與自性為因者，自性者，謂善三性各望自性，准善、惡業感得無記果，以相稱可故；即無記望善、惡業，亦名自性也。

疏云內為因，內長養與長養為因，如是等者，內者扶根塵，即扶根塵與扶根塵為因，內中長養色與長養色為因，異熟色者異熟色為因，等流色與等流色為因，故云如是等也。

疏云：此相違、不相違因通漏、無漏，果亦爾。乃至令有為、無漏不生，無為不顯者，若北俱盧洲長壽天徒等處，令有為、無漏不生，無為不顯，故此等處即與聖道作相違因。若得聖道已，更不生北俱盧洲長壽徒天；聖已，更不生北俱盧洲長壽徒天，即聖道與惡作相違因。

疏云：然領受及此後三因同。瑜伽十五云：於彼生、住等果，不云餘者，乃至其性狹故者，然瑜伽上、下即兩處文不同。若大論第十五文與此唯識論中同說：前領受、依處及後三因，謂同事因、相違因、不相違因，此四因皆同。瑜伽論第十五：此四因中皆言生、住、成、得。此四因寬故，餘六因中狹，故餘因中則無生、住、成、得。又瑜伽論更有一文及顯揚論同說：但於同事相違因、不相違因、不相違因，此三因中即有生、住、成、得。若觀待因中不無漏生、得、生、住，然唯識論中即四因中皆有生、住、成、得，即唯識中寬於彼。彼論說：觀待因中唯望情故，作法故。彼論其觀待因體性狹也。其性狹者，性謂體性也。三十八、唯依乃至不相違中唯此勝故，不相違也者，又彼論相違因中唯言生，不言住、成、得；亦相違中據勝故，唯獨言生。其不相違中生最勝故，能生法法，故相違中亦偏言相違生也。即會應顯揚文據勝說生也。

疏云：應知大乘滅相雖不待因，乃至非與前法滅為因者，如離、滿十因中，若離、滿相順因即與前清淨法作相違因，其離、滿相順因即能生後後離、滿法；若清淨相順因即與離、滿法作相違因，其清淨相順因即能生後後清淨法也。其無記十因中，如霜雪等能損害禾稼等，前前青色生等不得起，令後黃死、枯悴、黃色等為生因，生而等滅法為相違因，與後後枯悴、黃色等為生因，而作相順因；若死亦與禾稼等後後法作相順因，令青色洪義得作相順因；若爾，死亦與禾稼等後後法作相順因，令青色滋義終法生故。即今前前枯悴、黃色不得起，即與前前法為相違因，與後後法為生因。

疏云：初解與古來大意，第二大同者，若論文中，初巧解菩薩地有尋等義，與古來解大異也。即取六因中因緣種為能生因，即取餘因中及牽引、生起二因中業種等為方便也。若第二餘，與古來諸師釋大同也。

疏云：問曰：何以得知生起因有業等種子也？乃至不說有增上緣故者，此中問意：何以得知生起因有業種也？論文二處者，一、即是菩薩地論文，二、是有尋地論文。此二處論文，皆言此生起因是能生因攝，不說生起因中有增上緣業種也。

疏云：答：此謂不爾，亦有文，乃至生起之文中亦有非因緣種也者，此中答云：生起因中亦有業種、增上緣也。今亦有論文證云：謂大論第十卷中問：若十二支相望無因緣者，何故說言望無因緣者？何故說言依十二因緣立十二支因緣也？若依增上緣所攝者，十二支謂牽引、生起、引發三因。說非有因緣者，牽引因者，即無明及行名為能牽引，識等五果種子名為所牽引，故能引、所引俱名牽引因。生起因者，即愛、取、有名為能生起因，生、老、死名所生起，即五果種子位已閏名生起因中，即有文中即有業種、增上緣

也。故知生起因中亦有業種、增上緣也。引發因者，即通攝在二因中，謂牽引因中亦有引發因，生起因中亦有引發因也。故彼論即為增上緣中說有牽引、生起因也。

疏云：又菩薩地等，誰謂彼言生起因是此因也？如文意者，此中意言：又雖說言彼菩薩地中生起因唯是因緣能生因攝，即菩薩地中生起中亦有業種增上緣也。即如此大論第十，又是證生起因中亦有增上緣業種也。即如次前引大論第十文，十二支牽引、生起、引發三因攝等，是其證也。除現行種及引現行異性種者，現引種者，即現行生種子也。引現行者，即是現行異性者，即善惡業種感無記果等。其引發因，取種引自種，云引現行，乃至攝前因為自體故者。問：此中既取引發等四因中未被閏種，未被閏種不能生現行，即是已被閏種收，不合是牽引因中攝？答：若已閏者，即生起攝，亦□無過。未閏者，是牽引攝。

疏云除引自乘及異熟增上等流果者，若引自乘中，若無漏種子生無漏現行，是因緣故，今亦取之；無漏現行種子，今亦不取之。若無漏現行證無為，既非是因緣，今即除聖道證無為也。若等流果中有二種：一者、若種子生種子，種子生現行，現行生種子，名等流果。既是因緣，今即取之。二者、假等流果，若由前世煞生業，今身短命報，亦名等流果，即名假等流果，實是增上果。今亦除之，不取也。或亦取發業因中現能熏種，乃至下名。二、有釋者，若今此前疏中文，唯取種生，種種生現，即是下二釋中第一釋云：雖有現起是能生因，如四因中生自種者，而多間斷。此略不說。然今疏云或今取引發中現能熏種為因緣者，即是下論文第二釋云：或親辦果亦立種名，如說現行穀、麥等種也。

疏云：即牽引因前四因小分，除生起因者，今牽引因中即除却增上緣業種子等，即唯取因緣種子。以牽引因中因緣種子皆全，未被潤，去果遠，故云今取牽引因全也。然引發定異同，事不相違。此四因中亦除業增上緣等，唯取因緣者，然此四因中因緣種子中有其二種：一、未被閏因緣種子，二、釋被閏因緣種子。今者不取四因中已被閏因緣種子也。今者唯取此四因中未被閏因緣種子，故言四因一分，即是一因金，四因小分也。即除生起因，生起因是已被閏故，去果近故。即牽引因四因中亦不攝得已被全因緣種也。

疏云：若被閏已去，皆名已熟，即生起因、全四因小分，除牽引因者，今生起因中亦除增上緣業種也。然此四因中因緣種中有其有顯：一、未被閏因緣種；二、已被閏因緣。今者唯取四因中已被閏因緣種，似去果近，故除四因中未被閏因緣。因緣種是前牽引因，四因中攝故，故生起因、全四因小分并除牽引因中因緣種子也。次生起因中亦不攝得四因中未閏因緣種，亦是攝因緣者種子也。

疏云：此二種子既是因緣者，二種子者，無是牽引種子、生起種子也。
疏云以此二因唯種子故者，既菩薩地言牽引種子、生起種子也。
疏云以此二因唯種子故者，菩薩地言：牽引種子，生起種子。既言種子，唯攝種子，唯攝種子生種子，種子生現行。既菩薩地不言現行，故不攝得餘引發等四因中現行生種子為因緣者也。
疏云引發等四因內現行能生種乃至略而不說者，今菩地唯言牽引種子、生起種子者，以種子熏在本識之中，一類常相續，更無間斷。若斷煩惱，煩惱種子至聖道起時方斷，不相續故。故菩薩地唯說二種子。雖引發等因中亦有現行熏種子以為因緣者，以能熏現行德多間斷故。雖第七識現行亦常相續，一切能熏。今約前六識現行多間斷，故菩薩地略不說現行為因緣，雖說種子為能子、為能生因也。
疏云即此現行親辦果故，乃至餘四因攝者，今現行生種子既是因緣，無此現行親能緣種子果，無說此現行假名種子果。此現行生種子無是生起因攝，如生起因中種子既已被閏，被閏種子無能近生果故。此現行纔起之時，無熏成種子，此現行亦不生果故，故現行生起因攝。故現行生種子非是牽引因攝，牽引因果遠故。第二、又解：此現行生種子無六因中，無下四因攝，謂發起、定、異、同事不相違中四因所攝也。
疏云此方便因亦有等無間、所緣緣乃至非無小別，至下當去者，此四因全六因小分。方便中亦有等無間、所緣緣，謂觀待因、攝受因、同事因、不相應因。此四因中亦有等無間緣、所緣緣也。今且對前因緣故，故說等無間緣、所緣緣，總言增上緣攝也。所餘因位初、二、五、九者，問：其觀待因中既有生、住、成、得，其生、得中亦有種子生、現行，是因緣。如何此中說觀待因唯是增上緣攝？答：取生、得中小分，如前已解。若第九相違中既言離餘相順因，無與清淨作相違因；若清淨相順，無與離餘清淨等種子，亦是因緣攝。如何論中說相違因亦是增上緣攝？(思之更問，亦合文取。)
疏云若唯攝二，不攝便狹者，若全攝生起、牽引二因，名結因者，則有大寬之失，以二因中有業種子故。若唯攝牽引、生起二因，不攝餘引發等四因中因緣種子，便有太狹之失，以餘四因中亦有因緣能生起故。
疏云彼有非因緣，方便不攝故者，若唯取八因名方便故者，不攝牽引、生起二因、增上緣業種等者，便有太狹之失。彼牽引、生起二因有非因緣故，今方便不攝二因中非因緣法，故成狹也。若因緣唯攝生起，無攝增上，乃至不攝生起業種，是太狹失者，問：次前疏文中已釋太寬、太狹失，何故此今疏文中人熏、解太寬、狹失？此後解與前解何別？問：答：總熏、解亦也。

疏云：此中影略，但以攝不盡太狹為解，而影取寬上。如云：雖知者，若有尋地，唯說生死因名結生因者，攝因緣不盡，是太狹略也。雖說生起因是結生因，亦影取牽引等五因中諸因緣種名結生因，即盡理也。雖說餘九因名方便因，攝生起因中非因緣法不盡太狹，名之為略。今亦影取生起因中非因緣法諸業種等名方便因，故盡理也。若前菩薩地唯說牽引生起種子名結生因，即攝餘四因中諸因緣不盡便太狹，亦略影餘引發等四因中諸因緣種名能生因。或菩薩地唯說牽引種子生起種子名結生因，不說現行生種子名能生因者，即名為略。雖說種子為結生因，亦顯取現生種子名結生因攝也。雖說餘八因方便因即名為略，亦影取牽引生起因中非因緣諸德業種等名方便引也。

疏云：問：何故以菩地因緣分二：結生因亦名牽引種乃至即攝現種俱盡者，此中問意：何以菩薩地因緣分二：能生因亦名生起種子，亦名牽引種子。雖有牽引、生起二種子，唯攝得種子生種子、種子生現行。由不攝得現行生種子，因緣不盡。有尋、伺地，唯立一生起因，次攝現行種子俱盡。

疏云：答：約閏未閏，唯約種論故，乃至亦無違也者，此中答云云。若菩薩地約閏未閏二位，故□分二種生因，謂未被閏生牽引種子，已被閏名生起種子，故論分二能生因也。既論文言牽引種子生起種子，既論文言唯種子，論文不說現行，故菩薩地唯攝得種子生種子，種子生現行是因緣，即不攝得現行生種子名因緣也。若有尋伺地約能起於果體是因緣，既論文但言生起因緣，結生因攝，不言種現，故攝得種子現行也。若種子生種子，種子生現行，現行生種子，皆名能起於果體是因緣也。亦不分閏與未閏，但以親疎相對，親者名生起，疎者名方便因故者，尋地唯立一生起因，二論文亦無違。

疏云不說增上業所攝者，菩薩地但說因緣種子是牽引生起因攝，則不說增上業種等是牽引生起因所攝。疏文何實，即是所字錯作何字。論云：雖二因內有非結生因，而緣種勝顯，故偏說。解云：此二因，親因、緣種顯勝，故論文偏說此二因名結生因。此二因中，增上種疎隨，故論文不說。若餘八因，即增上疎顯，故論文偏說八因為方便。雖餘四因中亦有因緣，即親因緣隨，故論文不說此八因中有因緣也。

疏云：作意不與受。解云：此是經文也。作惡不即受，非即此剎那。如作惡業已，要經十念、五念、百念已後，方始受惡業之果也。

疏云非結生因實唯一種，方便唯九者，非結生因唯是生起因攝，非方便因唯是餘九因攝，亦是不盡理文。應言：結生因通六因中因緣

者，皆是結生因攝。若方便因，四因全，六因小分，是方便因攝。此盡理解。
疏云：上來雖有二文者，二文者，即是已前論中十依、十五處立十因，二十因與二因相攝也。
疏云：又解除牽引生起者，此文既順四緣依十五處，此文應言又除習氣依處有習閏種子也。既十因是用，十五依處是體，體用不相離，故明十五依處中亦言牽引生起，亦無違也。
論云或種子言唯屬第四者，此師意說，今取種子即唯屬十五依處，第四有閏種子依處，以種子名同故，故唯屬第四有閏種子。雖第三習氣依處，習氣亦是種子異名，今亦不取之，以習氣與種名別也。
疏云此有閏中不簡去業，不攝習氣依中因緣種，乃至取捨如前攝二因者，解云：若此師說，但言種子唯屬第四有閏種子依處，有閏種子依中亦不立業種，亦不攝習氣等。餘五依中因緣種者，即取捨如前。雖有閏種子中亦有業種，非因緣法，而業種等隨因緣種去，果近親顯，故偏說。雖習氣隨順差別，功能和合，不障礙餘五依中亦有因緣種，即餘五因中增上業種顯而因種隨，故不說。二因者，謂生因、方便因也。遠、疎等別故者，言別者，此中即遠近、親疎、別隨、顯別也。
疏云此中即是前第一師義者，然此明十因等一段文中，合瑜伽論上、下品中菩薩地、有尋地乃至四緣依、十五處等諸違文處，文皆兩師合釋。若諸文中初師總是一个師，而合上品文盡理釋也。品文無別師也，非是前文第一師即與後文中第一師別。若諸文中第二師即總是第一、第二師，更無別師，非是前文第二師即是與後文中第二師別也。其餘領受及下和合乃至境界通四者，然准已下疏文，皆言領受、和合、不障礙及自無間或境界、依處等，皆言依所緣緣、等無間緣，皆有此四依處。今疏中言無間緣三者，錯也。應言無間緣四也。問：領受依中如何有等無間緣？不可前念在受引生，故後念樂受。應問法師。又解：若領受、和合、不障礙，三依處中亦有等無間緣、所緣緣也。如領受依中待古有未也，即是前念古受，引後念未受故，故名等無間緣。領受依即是有等無間緣亦得也。或心中故情色，即是有等無間緣亦得也。或心中故情色，即求顯合等，即心中亦緣顯合故為境，領受依中有所緣也。解：二、合前以為體故者，即是和合依處、不障礙依處。此二依處色外體，即合已前依處以為不障礙體也。然顯處、等無間依、和合依處、不障礙依處，然此四依處皆有等無間緣，等無間緣有四依處也。然疏文中云無間緣三者，即解無間或依處自體，但顯解領受、和合、不障礙三依處等無間緣也。若境界依處、領受、和合、不障礙，此四依處中皆有所緣也。故疏文云境界通四也。

疏云此二處全名亦顯故者，若等無間依處唯是等無間緣，此處更無非等無間緣；若境界依處唯是所緣緣，此處更無非所緣緣者。今於二處亦無餘緣，即於此二處等無間緣、所緣緣之上，重說為增上緣。若領受依處等，有是所緣緣，亦有非所緣緣者；有是等無間緣，亦有非是等無間緣者。

疏云依所餘者增上，易故，略不說之，乃至皆增上故者，然瑜伽論文云依所餘者增上，此文易故，所以此論文不解也。若盡理解者，然十五依處中因緣，通六依處中一分也，即是第三習氣依處，依處第四有閏種子，第十一隨順，第十二差別功能，第十三和合，第十五不障礙，此六依處中一分有因緣也。若等無間緣，通四依處中有也，謂等無間依處全，謂領受、和合、不障礙，此三依處一分有也。若所緣緣，亦通四依處有也，謂境界依處全，餘領受、和合、不障礙，三依處中一分有也。然增上寬，所緣緣狹。其增上緣，除自體一法已外，即與餘法作增上緣，皆如佛位心王。已分不然，自緣見分，見分除自體分，能緣餘一切法，乃至心所見分亦然。若增上緣，通六依處全，九依處小分。六依處全者，依領受處、根依處、作用依處、士用依處、真實見依處、障礙依處，此六處全是增上緣也。九小分者，依領受、習氣、有差、無間滅、境界、隨順、差別、功能、和合、不障，與此九依中一分有增上緣也。若無間滅定中，若心、心所情取起者，即第一念至第二念心，即是等無間緣攝；若第一念心望第四、第五念心，即是等無間緣攝；若第一念心望第四、第五念心，即是增上緣攝。或可等無間緣、境界二依處之上，重說為增上緣也。若不盡理解，因緣互第四有全種子依處，雖餘五依處亦有因緣，但以增上緣顯因緣隨，故不說。若等無間緣唯互第五無間滅依處，所緣緣唯第六境界依處，雖領受和合不障與依處中亦有等無間緣、所緣緣，而增上顯中間二緣隨，故不說。餘有閏難文，無間滅、境界三依以外，餘十二依處皆是增上緣攝。雖有閏種子依處中亦有增上緣，而因緣顯增上緣隨，故不說。雖領受習氣隨順差別功能和合不障礙依處亦有餘，餘三緣緣隨增上顯，故偏說增上也。若四緣與十因相攝，若不盡理解者，因緣者，因緣唯是生起因攝，雖餘五因內有因緣，而增上緣顯因緣隱，故不說。若等無間、所緣緣唯是攝受因攝，雖餘觀待同事不相違用亦有無間、所緣緣，而增上緣中間二緣隱，故不說。若增上緣，則餘生起、攝受二因外，餘八因合皆是增上緣，雖生起因內亦有增上緣，即因緣顯增上緣隱，故不說。雖攝受因中亦有增上緣，而增上緣隨中間二緣顯，故不說。若盡理解者，因緣攝六因小分，中間二緣攝四因小分，增上緣攝二因全說，隨說因、相違因及餘人因小分也。論說因緣能生因攝增上緣，增上緣性即方便因，中間二緣攝受因攝者，此

瑜伽論文即三因說此義也。既明四緣與二因相攝，應言因緣能生因攝，餘後三緣即方便因攝。若四緣與十因相攝，應與因緣亦因攝，中間二緣四因攝，增上緣即二因全，謂隨說及相違因，餘八因小分攝。此論文明因緣增上緣即是能生方便攝，即不說中間二緣二因攝。此中前疎，疎者疎牒也。自餘九因三緣所攝，乃至故論不說者，然餘攝受因外，餘九因中即攝得因緣增上緣，所以瑜伽論但明十因中攝受攝中間二緣，即不說餘九因攝因緣增上緣也。即六因小分是因緣，餘者是增上緣也。非方便因不攝二緣，觀待因事不相違方便攝故者，此文意說非方便因內不攝所緣緣等無間緣。既言觀待因事不相違四因，此因中既有中間二緣，不攝所緣緣等無間緣。既言觀待因中事不相違，此四因中既有中間二緣，又說此四因亦通方便因中。既有中間二緣故，故知中間二緣亦是方便因攝也。以餘二緣亦名增上緣故，此三緣亦方便攝。若不爾者，應大論能生因是增上緣故者，大論云說能生因既是因，即不說為增上緣故也。

疏云：因中方便攝三緣，能生攝因緣者，方便攝三緣者，謂等無間緣、緣、增上緣也。

疏云：若但言異熟即六識中報，非真異熟，乃至故言異熟生者，若論文但言異熟唯攝得第六識，第六識唯名真異熟，故判不攝得前六識中業感者異熟生心，以前六識中業所感者唯不異熟生，不得名為真異熟故。故今此論文但言異熟生即攝得前六識中業所感者唯不異熟生，不得名為真異熟故。故今此論文但言異熟生即攝得前六識中業所感者異熟生心，亦攝得第八，第八識亦得異熟生，故如前第二卷論廣說也。問：無色界既有善業，感得有異熟相續身不？若無有者，如何前論文云無身命，無能持故？答：雖無色身，有餘亦得名身也。

疏云：此中即顯故道生法能善不受報論非也者，然此道生法即是晉時人也，本是和洲短庶敬人也，俗姓劉，後因出家承事竺法護，彼法師以為和尚，此道生法遂改却本姓，即取竹法護姓，亦改姓姓竹，則名為竹。道生法師即取事和尚之佛姓也，狀似眾僧，取佛姓僧等，亦不釋某某等。此道生法師即是生法師與肇融叡法師因時人也，即生肇融叡。此道生法師造五種論一卷。善不受起論。此師意說，善業即不招無記異熟果，惡業亦不招異熟無記果。此師意說，即同小乘中大眾說，大眾說唯有善惡二法，無有無記性法。若山河大地等，唯是善惡二性。若善業感得人身，人身山河大地等，山河大地等總名為善性。能感業是善性，所感身山河等皆名為善性。若由意業感得地獄身及鋤滿煙炭刀即釰，地獄身及鋤滿煙炭刀即釰，攝契鋤地等山河等，契鋤地等山河等皆名不善性，以能感業是不善性故。河感得地獄刀山，山河亦是不善性一切煩惱，況名不善性。

即色界無色界亦有不善性法，已上二界中亦有煩惱故。此道生師唯有善惡二性，無為亦取法性也。今唯識論中許有三性法，即許有善惡二業能招異熟無記果，故古道生法師非也。二萬劫□□論。此師意說，所有人身中山河等於無剎那生滅，於同小乘中正量部能所說，一却曰相等，三涅槃無名論，四緣若無記論也。
疏云同小乘中，由有漏善亦感報故者，今唯論中說善惡業能感異熟無記果，亦同小乘宗。然小乘薩婆多說：異熟無記法，有情有情有。既有者，唯於無覆無記中有異熟，異熟果唯是有情攝。即由一切有漏善惡業及不善業能取異熟果，故名有漏取。從此善惡業，生此異熟果也。
疏云此位稱長至金剛心，頓通二乘無學者，此明第八識。若名異熟識，此異熟識至十地滿，金剛小時，方始頓斷也。此異熟識亦通二乘無學位也。
疏云三十八等，皆言法增等為自果也者，亦瑜伽論中明等緣果，亦因劣而果勝。如下品善法為因，有三品果，謂有下品果、中品果、上品果。若中品法為因，有二品果，謂中品果、上品果，無下品果。若上品善法為因，唯有上品果，無中品、下品果也。不善法、無記法亦爾。
疏云對法唯據善法者，解云：然對法中亦舉善法為言，此合通三性法為等流果也。
疏云：謂煞生短命報，乃至然既名等流果，非同性果故者，且如有人由造煞生業故，死入地獄，受無量苦，後從地獄出，餘煞生殘業未盡故，不則裁截人中亦定善業所感命根，令遺短假。如人布施修善等時，若三時無悔，此善業即成定善業假。既餘師惡業及水火資師等，皆能害假其命根，令短受也。若布施修善，或一時、二時乃至三時生悔，令此布施等善業於成不定業，此善業所感人命應壽百年，即彼煞生等殘業裁截却餘五十年，餘得壽五年治也。據實而言，人命短長唯是善業感定，善業定感得長命，不善業定感得短命，猶如餘殘煞生等惡業，裁促不定善所感得人，令其短促也，即是增上果攝。今言由煞生業得短命根者，即約相相隨順。一說果隨順因故，由煞他命令短故，即由煞生業令自命亦短也。假名等流果惡業促，有業不同性故，非是等流果促，由無記果短長皆似所感善惡業相似也。偷盜施行等，准知亦爾也。言隨順相門者，果隨順因故，不是隨小乘說，名隨相門也。問：餘施行等等流果，如何行相？又問：如不煞等流長命等是假等，亦應
疏云：相似之義，假名等流實業所感，此果名煞生業感，得人中短命報。假名人中等流，人中命根短長，實是善業感，非是煞一生惡業感也。

疏云：此果即通有漏、無漏，唯是有為，凡、聖皆通者，此等流果通有漏者，即善生善、不善生不善、無記生無記、善無漏中無漏生無漏等，皆同性、相生，名等流果也。凡、聖皆通者，謂凡夫身中亦有種生、現行、行種、種生、種善，聖人身中亦然。故小乘亦云通等流，似同因、類因、相似、自起、地前生等，亦似與大乘同也。瑜伽等依處，前、後即通論者，依處者，即是隨順依處。此文意說，其隨順依處，即前念法望引於後念法，通論前、望後，名隨順依處。隨順依處得等流果，亦通論前念、引後念，非約俱時法，名隨順依處也。

疏云：以無為中不動相受滅三性真如為果者，此諸無為皆是離繫果也。此中意說，若假實別論約除一者，即於真如上約斷煩惱中名為擇滅，擇滅中分於不動想受滅。今者唯約究竟斷滅所得不動想受滅無為，即不約伏滅所得不動想受滅，此伏滅所得不動唯是擇滅故。故此中擇滅、不動想受滅，約體言之，唯是善性，此三無為皆是離繫果也。今亦不取虛空、非擇滅此二為無，依真如假立。其二無為約實即是善性，約假餘一即虛空、非擇滅，唯無記性。故對法論云：勝義無記者，謂虛空無為、擇滅無為。又此二無為皆不由斷障所顯，故若真如之上無色之處顯於虛空，緣闕之處得非擇滅。以此義故，其虛空、非擇不是離繫果。論文既云斷障所顯善無為故，此已皆顯。施若攝假從實，前五無為皆是三性真如體也，即此真如名離繫果。若據實而言，其真如體唯是善性，名約除顯，即名善法下真如、不善法下真如、無記法下真如也。

疏云：然此果有義，唯斷煩惱障，乃至亦不相違者，此亦不相違。此師意說，煩惱是繫縛，所以斷却煩惱，得離繫果。若所知障不能繫縛故，所以不斷所知。縱斷取知障時，不得離繫果；斷定障，亦不得離繫果。此師即是下文云約後即真如中二擇滅攝義也。若第二師說，斷煩惱、所知障二得離繫果，此師即是下文斷所知障亦得擇滅。初一即真如，後三皆擇滅師義也。即據實而言，斷煩惱得擇滅無為，斷定隣得不動無為、想受滅無為。定障者，即是受也。由斷變易受故，得不動無為；由斷不變易受故，得想受滅無為。若斷所知障，即得善法真如、不善法真如、無記法真如。今此等無為，皆約斷障等得也。若非擇滅無為，則不是斷得，但是緣闕所得故。若虛空無為，亦是不斷得，但是不障即，故不虛空也。

疏云：然三十八等但云士夫用，乃至是士用果，不言如俱因等得者。彼論云：士夫用者，且如有人能占卜 時，即人名作者，所有筭子陰陽文書名作具，即得他師師，彼亦名士用果。人如具生販賣等時，即人名作者，所有[唐*馬]馱轄籠等是作具，所得鉢，彼者皆名士用果。又如人能造屋宅，造屋宅時，巧人名作者，所有斤斧等

名作具，作屋成辦亦名士用果。乃至由人勢力種得田苗禾稼等時，人名作者，所有筆墨文書等是作具，若得覆名果，皆名士用果。稼穡者，種曰被，鉏曰穡。稼曰者，如人種日時，下穀麥等種子在於土中，乃至未結實成勢已成，皆名為稼。稼謂禾稼。若穀麥結實成熟，鎬外収得，在於場上仰斷等已成，皆名為穡，即是鉏曰穡也。此上明人士用。彼瑜伽亦不言如小乘俱有因得士用果也。

疏云：俱生、無間、隔越、不生之士用果也者，已下四種即是法士用。此四種即是小乘中義。如小乘中說：一者但生士用者，即是心心所法相應因、俱有因，名俱生士用。二者無間士用者，即是心心所等無間緣，名士用也。三者隔越士用者，即是善思業為因為經，隔多念多時方得異熟果也。四者不生士用者，如斷煩惱更不生，證離繫果也。名生此四，但言如士夫用，實不是士夫用也。唯假人所得，名士用果。由如世間說[禾*鳥]足醉，此如[禾*鳥]足而有三壽，似[禾*鳥]足故名為[禾*鳥]足，定不是足也。若醉多與酒契，牙頸刀煞等打破前賊，此但如有此破賊足士用，此實非是。此是兵攝，即與丘丘在兵兵也。若即是人，能主領行兵等用。今此俱生等四士用，但云如士用，實不是士用也。今大乘中說義亦有四種士用，如正奧生等業，即得名俱生滅。今與他家作生治等，至明日後日方得等，名無及士用滅。和春間種曰，至壯間収得麥等，名無為。斷煩惱得離繫，名不生士用也。滅可大乘中亦有四種法士用：一者俱生，謂種子生現行種子。二無間士用，謂種子種及前後心心所無間緣餘用。聞前小乘

疏云：一者、唯士夫為因，所得是士用果。因唯假者，非小實法。

解云：此初師定唯取假人、士夫所得麥為士用果，不即法士用也。即唯取假人為士用夫，此假人體唯是緣五和合，無有小實體故。四緣不攝得假人、士夫，假人、士夫無有實體故。若因緣等四緣皆是有體，法方是義。

疏云第二師意：心、心所俱等，乃至假作者，具所辨事業等者，此第二即通取若人若法，皆不士用，即心、心所俱時，亦名法士用果、法土用果中，乃至俱生、不生也。

疏云：前師唯取有為小分為果體，士夫力所辨故者，若前師意說，唯取有為小分，即唯取假人為因，所種得田禾生杌船等，行下造屋宅占卜 ，乃至如人作得衣裳等，成辨皆名士用果。若由裹下中擣野等，不由人力種，但自生者，不名士用果故，故唯取為小分也。此師唯取假人為因，所得名士用果，不取法士用果。問：既前師唯取假，若為士用果，未知由假者，所修行善業□六度等，所得三乘聖果禪定等，皆是人士用果以不？答：亦是也。

疏云第二師即通無為多，亦是果也。體乃至從為名士用者，第二即通取法，士用即取俱生無間等，不生士用即類煩惱證得無為。離繫無為者，不生事因果，故云通無為亦是果。體即取無漏種子田法為作者，同時得四相作意等。作具方者，與慧俱時名作具也。今說聖等作具，皆從假人士用為名施，故從為名者。增上謂餘前四餘四緣果者，問：前四果即攝一切法盡，如何言餘前四果外餘法名增上果？餘四果外何以為增上果？(更)次前解中十因二因攝等即者，然此中上下文中所有初師，皆是一个師義也。習氣事文言顯諸依處乃至得增上果一切名，然此中言功能者，謂諸法為因能得於五，所以此因名功能也。若法士用依處亦得此果，即六依處得也者，法中即是士用果，士用果中同士用果故，并前五依處，故有六也。然疏文中雖言法作用，應取法事士用得異熟果，疏中不答法作用。又作用名通故，若士用亦名作用，謂士用、作用、作具。上品亦有作用，謂作具、作用也。故取士用、作用，則前六依處同異熟果。然有人言：此中既言業種得異熟果，即疎遠故。今疎作用得此果即士用，士用以是親故者，不然。其習氣有果等，亦是親故，應不得異熟果，故非也。或可作用、士用辨前五依處，即七處得也。此士用中有四種俱，謂生無間等，其作具、作用中不得有四種也。然此中說法士用得異熟果者，即士用果說也。

疏云若攝受五，辨有漏法心、心所二依受，攝受一切有漏故者，若心、心所即攝受五，謂心、心所即有所依處、境界依處、無問依處、士用依處，餘心、心所即餘無間境界根三依果，皆心、心所。餘等不相應法，唯有作用依處二也。故知法、士用亦有種子得異熟果也。

疏云何以知五者，乃至有二說：此亦說，此亦應爾者，何以知五依處中得異熟果？即准下十因中說。牽引、生起定異因，事不相違。五因得異熟果，不說攝受因得異熟果，故不取士用、作用得異熟果也。又准下士用，有二說：若前師說四因士用果，唯假人士用說，即此間准五依處得異熟故。此中初師亦人士用，不說士用而得異熟果。若第二師說八因得士用果，即通說法士用果，即此中第二解。或法作用、士用亦得有業種得異熟果，即是法士用中士用果也，即是七依處得異熟果也。今疏中說五依處中得異熟果，七依處得等流果，五依處得離繫果。有說五依處得五士用果，有說十一處得士用果者，此等解，皆准下十因中得果，反多小作法，皆是正義。若餘解，或增多依處得五果者，皆是傍義，非是正也。真實釋亦望自類現行者，若真實釋中，即前念無漏現行引後念無漏現行；或釋亦望自類現行者，若真實釋中，即前念無漏現行引後念無漏現行；或見道引修道等，皆名等流果也。有說士用、作用依處亦得此果，乃至

此師即依得等流果者，然此師即四種法士用中前三種說，謂俱生士用果中種子現行、現行生種子，亦是此間等流果。又無間士用中有種子生種子、現行因現行等，亦是此間等流果也。
疏云無間滅法所望不同，乃至故亦不得等流果者，若等流果唯是自界、自地同時下品法為因，引得上品果，即是因劣而果勝，可名等流果。今此等無間依處即三心為等無間緣，滅善心引不善心，不善心引無記心為無間緣，故等無間依處不得等流果。後善心引善、惡等同類相引為無間緣者，即滅有所念上品為因，引後念下品心，故無間依處不得等流果也。若說法士用，即士用俱得此果者，此師即是前第二師。餘有法士用有四種：若取法士用、作用、離繫果者，即是第四不生士用果說；若辨士用、作用，辨前五即七處同離繫果，滅引領受依處即八處也。不以證傳者，其無為不由即待證起故，方有取證，先成有故。又□依無為上立離繫果，不於無漏有為上立離繫果。彼有解法為清淨觀待因故者，然觀待因中有生、住、成、得。得中，前第七生生疏文成得涅槃，成得菩提果故。今取得中唯得菩提有為果故，故說觀待因中得離繫果也。
疏云又待能證有所證，於生、住乃至有為之果者，此文意唯其理。領受依處中亦證無為，得離繫果，即合六依處中得離繫果，即依領受依中有生、住成得。得中三乘種姓為先內，如理作意為外分，佛出世善知識等為和合，證涅槃離繫果。故云於得中有離繫果，故六依處中得離繫果。准下十因得五果，論文中唯說五依處得離繫果，不說觀待因中得離繫果。故今領受依處，五依處中得有離繫果也。
第二師果說乃至十一依處得者，若領愛中有由人方作得，名士用果。又此第二師即四種士用，二及第四說。如習氣中即種子生，種子生種子，種子即是間士用果。無間滅中即前心引後心，亦是無間士用果。真釋中亦有見道引修道，即是無間士用果；若證無為，即是不生士用果。隨順中亦有證得無為，是不生士用果；其有功能中有證無為，亦是不生士用果也。和合不障礙，合前法為體。
疏云處與法士用果乃至故知依處亦爾者，處中不同士用果，然因與所一切法果非士用果故，所果與因不相密故。又此士用果必是生故，但能顯於法故。已下十因中皆不言隨說因得士用果，故知語依處亦不得士用果也。今難曰：若士用果必從他生者，無為既名生士用果，無為如何得生？
疏云即第三中有非業者乃至異熟果便為太寬者，第三習氣依處中有因緣種、等流果等非是業者，若得異熟果便為太寬失也。
疏云：隨順處言唯自第十一乃至故非等流果，故太寬失者，今第十一隨順依處中亦引證涅槃，即是離繫果，非是等流果也。及隨順依處中非同類、異無漏等法者，即如生得善引生得善不同類等流果，

生得善引皆思修慧不異類非等流果，皆慧引皆名同類，皆慧引思慧名異類，思慧引慧思名同類，破界思慧引色界初禪修慧名異類，初禪修慧引初禪修慧名同類，初禪修慧引二禪修名異類，乃至引有皆准知。今此已上同類、同類、同性、同地相引者，皆名等流果。若異性、異類、異地相引，即是增上果。或有漏善引生有漏善，名同類等流果；有漏善引無漏善滅，是增上果。若俱時心、心所，或是士用無果漏引無漏，亦不等流果。若取此隨順依處中異類、異界及引涅槃，有漏引無漏等流果者，即太寬失也。然隨順中有涅槃果，故□後非同類相引。謂四無記中若異熟引□□、引、上引、上引通果，此等皆非是等流果。又生善引，論云：分分善中皆慧引、思慧引修慧，又善中皆慧引、加行善中皆慧、皆慧引思慧等，此已上皆非是等流果。又不善中貪引嗔、嗔引癡等，異類相引。又云：異界相引，謂欲界中皆慧思慧，思慧引色界中修慧。又起色界中皆慧引初修慧，初修慧引二禪修慧，乃至三禪引四禪引，四禪引無漏等。又從色界修慧引無色界空處修慧，空處修慧引生識處修慧，識處修慧又引無所有處，無所有處引有頂修慧，有頂修慧引無漏，此已上皆非是等流果。又無漏中見道引修道，修道引無間道，此等異界亦非是等流性也。此已上法，若同類同類相引，同界同界相引，又上引上、上引中、中引上、上引上者，方名等流果。且若無記中上品異熟引上品異熟，上品異熟引中品異熟，中異熟引上品異熟，此等即如無記中上品異熟引上上可知，此等即是等流果。又威儀中上引上、上引中、中引上，此即是等流果，乃至通果亦然。又生得引生得善，生得善中亦有三品等。又論分善中皆慧引皆，亦有三品，方是等流果。又思慧引思慧，亦三品相引，方是等流果。又加行善中皆慧引皆慧也，因思慧引思慧，方是等流果也。又初禪中皆慧引皆慧，亦是等流果。乃至第四禪中皆慧引皆慧，方是等流果。乃至有頂地引有頂地，方是等流果。若初禪修慧引二禪修慧，即非於等流果。乃至無所有處修慧引有頂地修慧，亦非是等流果。無漏中見道，引見道方是等流果，修道亦是等流果。此已上是等流果。然雖順因，雖異界相引，但不相違，名為順隨。且如生得善引分，善中皆思慧；分善引加行，善中皆慧；皆慧引思慧，思慧引上界修慧，修慧引無漏，無漏證得涅槃。此等皆不相違，皆相隨順，所以名隨說因也。自處亦攝俱時及後同類諸法者，聖同時相應心、心所及得四相，又前念引後無漏，此等皆非是離繫果也。若無為，方是離繫果。士用處言唯自第九乃至亦引增上等流果者，然人士用中即無等流果也。唯有增上果者，法士用中亦有等流果。如四種法士用中，若俱生士用中，種子生現行，現行生種子；又無間士用中，前念心、心所引後念心、心所，及種子生種子，此等即名等流果。餘中

亦有太寬，乃至若不攝彼，便為太狹者，此疏中有二解上果，此即第一、不解增上果也。十五中四境界障，即此四處及十一小分是增上者，皆是增上果攝，即是四□；十一小分同增上果，即是太狹也。若習氣隨順真見士用，四處外取十一處是增上果者，即太寬失，此十一處中亦有得四果故。若不攝習氣四處中，四處中前四果別，此四處又別有增上果者，不攝，即太狹失。

疏云引後同類等者，即真見中亦有無漏現行引無漏現行，無漏現行即不是離繫果也。領受中亦有不得士用者，然唯前論文中既言習氣處中得異熟果乃至真見中得離繫，今此文中返彼文，應言如習氣中不得異熟果乃至真見中不得離繫果，亦應言士用中亦有亦有不得士用果，即疏中言領受依處者也。如士用中有不得士用果者，如人本意，他家不便與作生俗，作生俗了其人不唯得他。其人若得，是士用果；其人若不得，唯得，即所得名增上果。若作此外，亦違下文。下文云：雖士用果所亦得，此亦增上果。答：於所得士用果，果上義說為增上果也。如愚意者，士用中亦有不得士用者，即如人及等與他作生活，其人雖與他作行，在種由等即不得及，故名士用果中不得士用果。或此增上唯應難狹，四依處得果故者，此第二解，即增上果說也。若者十五處名增上果，若餘前四處，若唯取十一處名增上果者，即太狹。先即唯狹，而無太寬失，以不攝得四處故。十一處中亦得四果，即總名增上果；四處得四果，即總名增上果。四處得四果，何故不名增上果？故知四處雖得四果，即此四處及四果總名增上果，即不狹也。以異熟因熟時知果相違，乃至得異熟果者，答：異熟時，即善、惡業種，望異熟、無記果性、相，故名異熟因者果相。習氣處亦未亦知果相，故於習氣中說得異熟果也。

疏云以等流因，必下等法與同上法，乃至故論說者等，疏因劣而果若，隨順亦勝；有為行亦因劣而果勝，故於隨順說得等流果也。

疏云：但是士用處必士用，不可同前言此處亦得非，乃至所得士用亦不得增上等故。然餘四處有四因果，有不得者，如隨順處言得等流果，此隨順處亦得非等流果；真見處中言得離繫果，此真見處亦得非離繫；及前習氣處中亦得異熟果，此實亦得非果熟果。即餘處論文中皆言此非處亦等，其士用處中論文有無亦非得士用果，但言士用處此處亦增上果等，但是士用處忘得士用果，不可言亦非也。於士用果上義為增上果也。若望法為因即亦取者，取法士用中攝，士用亦得異熟果。

疏云：論文中不說得今義，唯與處不同無妨。又觀待因及士用，作用濫故，故即八句義。八句義之中，皆取觀待士用而之，餘因無監，所以不也。

疏云大乘起因，非因緣故者，若大乘中善、惡業、異熟、無記名言，非是因緣也。若薩婆多宗亦因餘，然作因餘五因，謂異熟因，皆是因緣性，故頌五因因緣性。以士夫而觀待不故不說得者，然觀待因既說假者，士夫待所待故，士夫不得離繫果，故不說觀待因而得離繫果。問：觀待因中既有生、住、得，得中既說涅槃，如何說觀待因不得離繫果？應問法師。清淨有為引故者，若真如即名離繫果，故其清淨十因中引因藏是離繫果。何以故？唯是清淨十因中唯取有為無漏種子果，故名引因。引因無漏種子，無為即非是離繫果。其引中無漏種子所生現行無漏，能證無為所煩惱故，故無為名離繫果。故不說清淨十因中引因而得離繫果也。

疏云：既爾，即所緣緣餘三緣得，乃至無得間緣亦名士用者，此第二師即法士用果說也。即說八因三緣而得士用果，唯餘所緣緣，以外境之上無如士用故。雖前又雖立等繫種、等繫士用，皆是假說也。如何得具餘三緣四種？法士用中，若俱生士用中，即有種子生現行、現行生種，及無間生士用中，即有種止等，皆是因緣也。若無及用中，即有等無間緣也。增上緣通故，士用亦得異熟果，但此中不得第四不生士用果也。此下明十因四緣得五果，皆如前十五依處得果，擇滅皆同也。

疏云此增上果乃至四緣者，此增上果故不爾。前所用為四果之用，外因所得、所不同，果各別也者，此第二解不增上果說，即十因中唯取隨說因、相違因。此二因重，人因小分，前四果外，餘法方名增上果也。然不相違中攝無為如何增上者，此中問意取同事因、不相違因中無為，及攝受因中境界處亦有無為。無為境因生心、心所法，果也；無為，為因也。其因、事不相違因既前境界處以為體，不取之，故但說於因，不說處。其隨說因中雖有無為，亦不取之。所以故？彼所無為唯是果，由意說為因，所無為是果。故隨說因中無為不令他為因，但為果，故不取之。居真見中雖有無無為是離繫果，亦不他為因處皆與他作果，故不取之。所以唯取攝受、同事不相違中無為為因，而得增上果。故今為問。問云：此三處中無為如何得增上果？今此疏且舉不相違者，略舉方隅也。答十因皆得果乃至觀待等亦然者，此中答意：若十因皆得果，無不得之者，此三因中言無為得增上果者，與一切法俱不相障礙，其所不得無為為名得增上果。今言無為得果者，其無為亦取與果之用。由如隨說因，由一切法為因、所為果，其所一切若自在本處，亦與之言因不相及，疎也。此無為為因亦爾。又如觀待因亦疎，觀待其因、果亦爾，不相及，仍名為因。此無為為因不同小乘無為是因、果，仍不得名因、果，應不同小乘中說無為是因、果。無為是六因中作因，攝無為為因之時不得五果也；無為五果中離繫果，攝無為為果之時不六

因生。今大乘亦說無為有因、果，由聖故，方證無為。聖為因，無為是果。由無為為所境心、心所緣之無為為因，心、心所為果也。疏云：明緣所生法，文應明緣；所生法，文應明緣。故住緣緣是正論者，緣所生者，是第四句彼彼分別生也。明所生分別心、心所，即便生四緣體，故四緣是正論。雖明緣所生，不緣故者，此第二云：雖明所生等彼彼分別生義，不明四緣故，故四緣是論。既以緣生法相作緣多小，乃至何以解用者，本識中種作三緣，故四緣是正論。辨體體者，即是四四緣。用者，本識中種作三緣，故四緣是正論。辨體體者，即是四緣。是四緣是諸體用者，即第□卷。由一切種識下，第二師。論云：此生等流、異熟、增上果，故四果名一切種，名用。若不四緣體，何以得辨四果用也？據瑜伽等，以士夫所得為士用果，乃至故二師皆是者，今此瑜伽文意者，商量取此論士用果中有二師也。然論中雖明士夫所得為士用果，大論亦不相違法為士用果，故此中二師皆是也。然十因有漏、無漏、無漏，有為、無為者，有□漏、無漏分別者。若十因中，三因通無漏、有漏，謂隨說因、觀待因、相違因。若隨說因中，如來隨說無漏語，為隨說因亦說法，則有漏及無記語為隨說因，說之云事也。若觀待因，或因有如來無漏法及真如等法為觀待因，諸外道起誹謗心墮於地獄等。若相違因中亦有無漏，無漏與有漏法正是相違因故。即十因中隨說因、觀待因、相違因通有漏無漏也。七因唯是有漏，不通有無漏也。若清淨十因中，亦三因中通有有漏也。謂隨說因，即凡夫等語為隨說因，亦說清淨無漏等果法。無漏漏為隨說因，亦說清淨等法。若觀待因中，亦由雜染等法為因而生無漏果，即如人因行惡事遭去即心得聖。若相違因，一切惡事與無漏法相違因故。清淨相違因亦得有有漏法，即清淨十因中有有漏，七因唯是無漏也。若無記十因中，隨說因、觀待因通無漏，即佛清淨無漏語及異生語為隨說因，亦種田麥等無記事。若觀待布施修善而種田等，或觀待惡業而種田等，即無記觀待因中道有漏及無漏法也。若無記相違因中不通有無漏，唯以霜等損實禾稼，霜電與禾稼等為相違因故。問：唯論文中說攝受因中有六處，其十因及無記十因中所攝受因中得有，如何得有真見依處？真見依處是無漏故。若無記中攝受因無真見依處者，如何說依處體而辨十因用？又如何名真見？答：但五受處因也，真見可知。二、有為無為分別。若十因、觀待因、攝受因、同事因、不相違因，此四中有無為為同見也，即觀待因。觀待無為為因而修行善法，爾滅法別，誹謗無為而墮地獄，皆以無為為觀待因。若攝受因中境界依處，亦以無無所緣境因而生能緣心心所果法，即所緣無為為因而能緣心為果。同事不相違二因，前因為體故。同事不相違二因，亦有無為為因也。引發定異等因，雖有無

為，即是離繫果。攝受非是因攝，故不取之。故四因中得有無為為因也。餘六因唯是有為法故。若十五依處，即領受依處、境界依處、和合依處、不障礙依處，皆得有無為為因。准十因中作法，餘十一處無有無為為因也。其前隨說因如來說者，准楞伽經說偏三身。若作身為三業人等，是異生等，唯說處蘊界等三科法門，布施持出六波羅蜜等法門。若報身佛，謂十地菩薩法，如他法門諸世界用等。問：如何大論等地上所修名大波羅蜜多？又如何得十應而顯十地？答：約有名如。約答：法身佛說不生不滅法門，然法身一分無言說。化身佛如約如化法門，約如化法門亦即是十地菩薩之法門。若化身佛□身佛說不生不滅，不生不滅法即化法身佛法門也。
論云本識中種容三作緣：生、現、生、現分別等者，前第七卷由一切種識以下，至應辨正論以上論文，即是舉果已顯因也。果者，即是彼彼分別生也。因者，謂緣十因、二因、十五依處等，即先舉彼彼生分別之果，以顯能生之四緣等。今此本識中種以下論文，即舉因已顯果。因者，即是本識中種子是也。果者，即生現分別等是。即即云言通攝心、心所，若見相分唯自體也者，今者生現分別，分別之中亦有不相應法相分、見分等。不相應等皆以識為體，今唯識為宗，論文自言生現行分別也。
疏云：無非識種子者，意說一切法皆識種子生，無有一切法不識種子生也。
疏云總而言之，一切相見分等法皆有此緣，非無識種生故者，今言生現分別者，即亦通生知法相應見相分等是因緣，非唯生識名因緣也。
疏云：然見分中餘五、七識乃至第六有時緣者，今餘五、七識，五、七識不能緣種故。前第四卷之中不五師義，亦餘第五識見分緣種子也。然第八識見分能一切時緣種子，第六識見分有緣種子時，有不緣種子時也。
疏云：謂有種子於現行法，乃至異現行等，皆是增上緣者，能助與者，即根種子助持識種子等，作意種子助識等。識等者，謂心王及心所，故名二也。即前第三卷云：雖此亦能引生心所，心是主故，但說引心也。此等名助與力，故名增上緣。又雖無助力，但不相違，亦是增上緣。如眼識種子可識現行，皆不相違，即增上緣攝也。
疏云：然無漏種子與有漏現行，乃至非不，故非也者，此第一解，無漏種子亦是增上緣，亦是不相違因中攝。然無漏種子即不與有漏現行為生等不相違增上緣也。若得無漏起現行時，能損有漏法，彼無漏與有漏法而不因，故無漏種與有漏法非為因也。故無漏法與有漏法非作增上緣也。故□去無漏法也。

疏云：或亦是此緣，現未為障故，乃至令不生之緣也者，今此此第二解，無漏種子亦與有漏法作不相違增上緣。雖異生凡夫身中亦有三乘無漏種子在，亦不□三性有漏等生現行，所以有漏煩惱等皆得生故。雖有無漏種子，亦不相違故。又如受變易身，無漏有分別一，能招變易身細異熟無記果故。現□為□故，必不生故者，若有漏生現行時，既能有漏煩惱等法，有漏煩惱既破已，□不得生，故云以不生故。此中但□有漏現行，即無漏現是已令有漏不，故云無漏法與有漏法亦作不相違增上緣也。此後解為勝。
疏然此總言，於見分中通與一切乃至與別也者，若至佛果位，無漏種子生現行，亦是因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣也。若佛果位，五識、六識、七識、八識見分，皆能緣種子也。若佛果，第七識平等智見分、第八識大圓鏡智見分，即一切時約種子。雖非此解，佛果位八个識見分緣種，於理為勝。
疏云：此文總也。不自地識小相作三緣者，此論文中總說也。不□自他等，具緣多小，應言自身他八識相，唯有增上緣、所緣緣。自身八識互相，即八於七有，七於八無等，下文自明。
疏云因緣有無，前總門中以定餘餘諸者，總門者，即是前論文云現起分別，展轉相望，容作三緣，無因緣故也。
疏云：此中分別既攝見相分等，乃至是見分也者，此言生分別者，攝色不相應法見分相分等，由他種子等生也。非唯生見分名生分別，色不相應等法以識為體，皆名不別。今唯識為□，且舉言生現分別也，偏舉識也。
疏云即前六識，或且第八識似他處故者，若眼等五識，亦託他根塵為本質，而起相分也。若第六識，能緣他扶根塵一切法以為本質，而實起相分也。多第八識，唯能變他扶根塵等為本質，疎所緣緣，不能變他種子五根等也。
疏云：於四緣中，二定無也，謂因緣、等無間緣無也。
疏云第八若有，七必有者，若第八識為所緣，即是通依根所緣故，第八識故，七識必有也。據實而言，第八識若有，第七識必有，以第七識常無間斷故，第七識緣第八識故。若有第八識時來，必有前六識。且如第八識生上界時，鼻、舌二識唯言界繫也，眼、耳、身三識初禪繫。無色界中雖有第八識，無五識；若入滅盡定、無想定等，雖有第八識，無第六識也。問：准此論文，第八識非扶前七識，如何餘處說定中，先第六識變起無□等□像，其第八識扶第六識無漏相分上，方第八識變起有漏言等，令他有情得受用也？答：定有□先也。
疏此一行法，故不問八者，此行門也。具約第八識為問餘七識，即八於七有，七於八無，即第八識。約第七識為問六識，即第七於

六、五無一有，餘六於彼一切皆無，即餘第七識。即彼第六識為問能五識，即第六於五無，餘五於彼有，即第六識。五識等各不相緣故。乃至同類異體，心、心所為等，一行為，皆准知。由如前第六卷中十煩惱等，爾見為問餘九煩惱得相應、增上二緣，必不同時故等，即餘貪轉嗔為問餘八煩惱等流。有云：第七唯約一行相門，第八處有，餘門無分別，故不同也。此說疎也。知論云第六於五無餘五無餘五於彼有五識唯託第八相故者，然今論文，且業果說前五識不緣第六識。若約已知，菩薩無漏第六識中反起果色等五塵法處，前攝實色五識亦能緣第六識中法處色也。

疏云前第六聚容作三緣生，後自第六識聚餘因緣者，此論文意：識若前念第六識，引後念第六識，即等無間緣、所緣緣、增上緣，唯餘因緣。

疏云：此中不□阿羅漢後心等無間緣也者，若阿羅漢後心，第六識末後心，若後念緣前念，後有所緣緣，亦有增上緣。若餘第六識，餘識唯有增上緣。

疏云皆非種子者，今者皆是現行，現行所以非是種子。

疏云：若前為後緣，引彼功能故者，此是觀所緣論中頌文也。功能者，即是種子，即是前念現行相分種子也。

疏云：彼隨經部因果異時，既非現境生五識故者，今□菩薩隨經部師因果異時意故，所以後念五識緣前念相分。然經部師宗俱有後念五識緣前念相分云意，亦無論文後念五識緣前念相分。然經部師說因果異時者，即前念種子生故後念現行，後念現行生前念種子，即前念五根生後念五識也。要種因滅果方生，故名異時。

疏云後念云識帶前相生故者，即後念五識所慮所託前相分，故名所緣也。

疏云：即以相分為行相本質，為疎所緣緣者，即前念所生現行相分名行相前念現行相，前念現行相分為本質疎所緣緣也。不取前念相分所種子為所緣緣，五識不緣種子故。今此菩薩說後念五識前相者，不正義也。故五後見者，問：如何名□？又問：前師中說，菩薩既隨經部因果異時，即應第一念五識現行相分熏□念相分種子，念相分種子能生第二念現行相分，方被第三念五識緣也。乃至第七識亦然。

疏云：若後已前為所緣，緣自身八識，乃至即雙熏彼二分種子者，今此後論文，因□菩薩隨經部師因果異時，說五識也。前第一念緣五塵時，有五識上相分現行，熏成相分種，云師第一念至後第二念，即生相分現行。後第二念五識緣前念相分，即五識前後亦具三緣。今說後念五識緣前念相分者，有時有，非一切時皆有也。即因乘前□菩薩五識後見緣前念相分道理，即傍乘義。便解前七於八所

緣，容有似熏彼第八識相見種故。若前七識熏自類七識相見分種子，即有前第一念熏自類七識見相分種，見相分種至後第二念，即生見相現行。以不是業感，故云前念第七識熏自類見相分種子，至後念即生現行也。即如前後念五識緣前念分相者，意勢相依，前念亦是影像相分，後念亦是影像相分，即前念相分熏種至後第二念，即生現行，即後念五識緣也。今若七識能熏彼第八識相見種已，此相見種生現行已，若相分被他第八識見分，彼他第八識自證分緣，即名第八識緣前七識也。即七識能熏現行，七識現行名與第八識為疎所緣緣，第八識緣自見相分等名親所緣緣也。即前七識相分中為能熏彼第八識相見種子，相見種子至後第二念未至現行，既第八識見相分未被業感，即不生相見現行。此第八識見分種要經百千年，經其生兩已，若被善惡業力招感，此第八識異熟識見相分方生見相分現行也。故七識前念熏第八識，既不被業感，至後第二念即不生第八見識相分現行也。又如五識緣第八所變本質色等五塵，五色相分中熏他第八識相分種子，如前影像相分中熏至第二念，即生本質山河等色等五塵。故知前念七識雖熏他第八識見相分種，至後念即不得生第八識相見分也。

疏云：自證等種生自證分，墮應亦爾者，若第六識緣他第八識自證分，即第六識相分為能熏他第八識自證分種。自證分種後，經百年、千年已，被他有惡業感生自證分現行時，即被第八識證自證分緣。自證分時，作親所緣緣。若第六能熏現行相分，與第八識證自證分為所緣緣。若第六識緣他第八識證自分時，即第六識相分為能熏他第八識證自證分種。第八識證自證分種已，後彼業感生現行時，即被第八識自證分緣。此證自證分也。即第八識中能熏現行相分，與他第八識自證分為疎所緣緣。所熏第八識證自證分，證自證分生現行時，與第八識自證分為親所緣緣。此前七於八所緣，容論文皆是異師說，不正義也。即前念八於八無等，是正義也。

疏云：若緣虛空及心、心所等，乃至第六識具後二句，如理可知者，第一句者，有唯與第八識見分為疎所緣緣。謂前五識中能熏相分，與第八識見分為疎所緣色。即如五識緣第八識所變色等五塵本質時，即五塵相分中熏他第八識相分五種，第八識相分五種後業感生第八識現行相分，現行相分即與第八識見分作親所緣緣。即五識中能熏現行相分，與第八識作疎所緣緣也。第二句者，即唯與第八識自證分作疎所緣緣。謂第七識緣第八識見分為本質時，即第七識變起親相分，即第七識現行相分為能熏。第七識相分中熏第八見分種子，第八見分種子後業感生第八識見分現行，見分現行即與第八識自證分為親所緣緣。即第七識中能熏現行相分，則與第八識自證分作疎所緣也。第三句者，有亦與第八識見分及第八識自證分作疎

所緣緣，即是第六識中能熏相分也。即如第六識緣第八識見分時，即第六識中相為能熏，熏他第八見分種。第八見分種已，後生見分現行時，此第八識見分即與第八識自證分作親所緣緣。此第六識中能熏相分，與第八識自證分作疎所緣緣也。若第六識緣第八識所變色等五塵及五根本質時，第六識中現行相分中能熏第八識，熏第八識五塵、五根等相分種子。相分種子已，後生相分現行時，此現行相分五塵、五根，即與第八識見分作親所所。若第六識中能熏相分，即與第八識見分作疎所緣緣。故第六識中能熏相分，與第八識見分、自證分作疎所緣緣也。第四句者，有俱不與第八識見分及自證分作疎所緣緣，謂第六識不緣第八識，不熏第八識見分、相分種也。即如第八識緣虛空及緣心、心所見分等時，第六識相分中熏心、心所見分虛空等種。虛空等種已，後生虛空現行時，第八識見分、自證等，俱不能緣現行虛空等。故言虛空是假法，第八識不能假法也。其第八識不能緣前七識見分，見分現行不與第八識作疎所緣緣。其第八識但約種虛空等種，故第六識能熏相分。又與第八識見分、自證分作疎所緣緣也。即第六識中，即第三句俱、第四俱、第四俱。第四俱非句，故云其第識有後二句。此上四句，仍不攝第八證自證分也。唯第六識能熏第八識自證分種、證自證分種、證自證分種也，餘識皆不攝也。若第六識緣第八識自證分時，即第六識相分中熏成他第八自證分種，第八自證分種以後生自證分現行時，即與第八識證自證分作親所緣緣；其第六識中能熏相分，即與第八識證自證分作疎所緣緣也。若第六識緣他第八識證自證分時，即第六識相分中熏成他第八識證自證分種，第八識證自證分種以後生證自證分現行時，即與第八識自證分作親所緣緣；其第六識能熏相分，即與第八識自證分作疎所緣緣也。問：已上四句等皆約前七，前七於八所緣容有論文也。此中大意者，若五識相分，第七相分即一切時恒與第八識作疎所緣緣，以第七識相分中恒熏成第八識見分種故；及五識相中恒熏成第八所緣緣，若第六識相分即不定也。若第六識緣他第八識相分、見分，即第六識現行相分中熏成第八識見分、相分種，其第六識相分即與第八識作疎所緣緣。若第六識緣蘊計乘及虛空等，及緣餘七識見分等，而第六識相分中熏成種，其第八識唯約種門說，其第八識亦能緣虛空種子，其第六識能熏現行相分，即不是與第八識作疎所緣緣。及前七識同熏見分種子，其第八識唯緣種門，唯緣前七識見分種子，亦不約前七於八識所緣有，其七識見分即不與第八識作疎所緣也。

疏云：即是二義與前師別。解云：即此後師說第八識見分、自證分二種，用前七識中相分作疎所緣，緣前七於八，所緣容有，即與前

師別也。若前師即八於七有，七於八無，第八識不能緣七識等也。疏云六隨等七，准此應知者，此中意說：若第六識中能熏相分，亦與第七識見分及第七識自證分作疎所緣緣。且如第六識緣他第七識見分時，即第六識相分中熏成他第七識見分種子；第七識見分種子已，後生第七識見分現行時，即與第七識自證分作親所緣緣。其第六識中能熏七相分，即與第七識自證分作疎所緣緣。若第六識緣他第七識中親相分時，即第六識相分為能熏，熏成他第七識中親所緣種子；第七識中親所緣種子已，後生第七識親相分現行時，此親相分即與第七識見分作親所緣緣。其第六識中能熏相分，與第七識見分作疎所緣緣也。第二又解：或第六識緣他第八識見分時，即第六識相分中熏成第八識見分種子；第八識見分種子已，後生見分現行時，即與他第六識見分作所緣。第七識見分恒緣第八識見分，故其第六識中能熏相分，亦與第七識作疎所緣緣。此第二解。雖有此理，然稍遠也。若第六識緣第七識自證分時，即第六識相分為能熏，熏成第七識自證分種；第七識自證分種以後生現行時，即與第七識證自證分親所緣緣；即第六識能熏相分，與第七識自證分作疎所緣緣。若第六識緣第七識證自證分，即第六識相分中熏成第七識證自證分種；第七識證自證分種以後生現行，即與第七識自證分作疎親所緣緣；若第六識能熏相分，即與第七識自證分作疎所緣緣。第六識前五識亦然。如第六識緣五識中親相分時，即第識相分為能熏，熏成五識相分種；五識相分種以後生現行，即與五識見分作親所緣緣；其第六識能熏相分，即與前五識作疎所緣緣。若第六識緣前五識見分時，即第六識相分中熏成五識見分種子；五識見分種子已後生現行時，即與五識作親作緣緣；其第六識能熏相分，即與五識自證分作疎所緣緣。若第六識緣前五識自證分時，即第六識前相分中熏成五識自證分種。五識自證分種已，後生現行時，即與五識證自證分作親所緣緣。其第六識能熏相分，即與五識證自證分作疎所緣緣。若第六識緣前五識自證分時，即第六識前相分中熏成五識自證分種。五識自證分種已，後生現行時，即與五識證自證分作親所緣緣。其第六識能熏相分，即與五識證自證分作疎所緣緣。五識自證分作疎所緣緣，五識自證分亦然。准知前今者已上，皆約緣已熏成種說。若唯緣不熏成種，亦不是此義也。即前論云：皆約能熏成後相種。故第七識及五識、第六識皆非疎所緣緣，第七識及前五識皆不能緣第六識，亦不能熏成他第六識相、見等種故。問：八識及三性各別，即餘一个第六識緣他第八識，即第六識能熏他八識種子，八識種子生八識現行等。又餘第六識一性心中能熏三性種子，未知五識於一性心中能熏三性種子已不？答：五劣不得，其一趣心

中能熏五種也。見不用欲界他心中能熏九地種子以不？乃至三界四性亦准此問。答：得
疏云：若餘緣者，不同一所緣通受，不與心同一緣者，此即是大乘故。大眾部難曰：若餘心王、心所緣受時，受體不同緣受者，即有不同一所緣通心、心所法，緣境之時，理同一所緣故。
疏云：然極相近，不緣諸法。解云：然此疏中有二解，此即第一解也。此文意說即薩婆多、大乘宗等說心、心所法，以心、心所極相近故。由如多人並同一面觀曰及同觀前戲等諸人面，以極近故，互不相緣。心、心所法亦復如是，心、心所法但同緣前色境，以極近故，亦不相緣也。又心、心所法不能緣俱有法，謂得四相等，以種極近故。由如眼前色，眼識不能見自眼，以極近故也。說自證分既得自緣，即無前過，但後失者，此文即是第二解。此文意說心王自證分與餘心所見分同緣心王見分，能心、心所自證分亦然，即心、心所皆同一所緣，即無前無不同一所緣過。前過者，若許緣者不同一所緣，過文是也。此解心王自證分共餘心所見分同緣心王見分者，即有後失。謂後論文云：勿見分境不同質故。論文即妨心、心所見分同一所緣，亦不約自證分與餘見分同緣名同一，故云有後失也。據實而言，因位之中心、心所各不相緣為勝。如愚意者，既說心王自證與餘心所見分自緣自心王見分時，即無前受不與心同一緣，故云過。既說心王自證分與餘受等見分同緣自心王見分，有後文言然極相近，緣俱法等過失，以相近故，同和心、心所不相緣。
疏云：非多見分，見分共親相分名為者，非眾多分共緣一个親相分明，為同一和，然諸見分各各自證親相分故。若爾，具如第八心王不能，乃至如何名同一所緣者，此文即外人難云：第八識心王即不緣相應五所上相分為質，如何名同一也？心王即無本質也。然此論中有二師，若初師即說一切同心、心所相分皆不相緣，乃至第八識心王、心所亦不相緣相分，各自反相，如第八識同時五所亦不緣心王相分為質，而反起相分。
疏云二、相似名同一，即第八識俱心王、心所乃至此第一義也者止，今者相似，故名同一也，即是第一師義。第一師義說俱時，若心王、心所見分相，一切皆不相緣也。問：初師第八相應五所，既不緣心王相分為本質，五所應無疎所緣緣？答：無。亦得下，解不要有也。
疏云：無緣俱時他見分故，此依因位，佛則不然者，此第二師意說。若因位之中，唯□緣俱時心心所之相分，相分為本質起。若同時心心所相分，皆不得相緣俱時心心見分也。若佛果位正義之中，亦同時心心所得相緣，謂心王自證分，與同時心所見分，同緣同心

王見分。或心所之中，亦如受自證分，與同時心心所見分，同緣自受之見分也。
疏云：心以本識所反為質也。諸心、心所，理例並然者，此第二師別例。且如第八識相應五心所，即杖託第八識心王實種子相分等，以為本質。心所等五，方始自反起相分。其第八心王見分，即不緣心所。上五數相分種子，以本為質，而自第八心王起相分也。故知同時心所，同緣心王相分。即例前七識亦然，即心王杖託心所相分，心所杖託心王相分，謂諸互為質起也。
疏云：然前師意，各各自緣所反種，乃至無能生識用也者，然前師第八識心王不杖他質，唯緣自所反種子。若五心所然，不杖託心王所反種子，五心所唯緣自所反假種子也，相分各各不緣故。故前七識亦然。此前師是正義，前師即同前所緣緣。中論文云：親所緣緣，皆有離內所託，慮必不生故；疎所緣緣，能緣或有離外所慮，託亦得生故。然後師要心王、心所更互相杖、相分也。然前師、後師皆除第八識心王所反種子有實用，能生現行心王所反五根心有實發識等用。若第八識中五心所法所反假種子及五根皆無實用，種子不能生現行等用，五根無發識等用。若心王、五心所所反種子皆有實用者，則一剎那中有生六牙等過、生六眼識等過也。此後師即遠前疎所緣緣、能緣或有文也。
疏云：此師難曰：何故同一所緣分為二義？第八識五數無本質也者，後師難前師曰：何故同一所緣即分為二？一本質同，故名同一所緣；二相似，故名同一所緣也。又不除第八識相應五心所，心所不杖，託心王所反實種子相分以為本質也。前師解云：若必有本質，乃至如何同本質者，前師云：若第六識緣虛空等，以何為本質？故知亦無本質也。又難後師曰：若言同一所緣皆相杖者，如第八心王亦不杖五心所相分為本質，如何言名同一所緣者，此疏文別有餘師云：若一切心、心所起時，必託本質，方得心生。緣虛空時，即以名為本質。如第八識心王，即託同時五心所假種子等相分以為本質，方始第八心即自反親相分。若五心所亦託心王上實種子相分等以為本質，方始五所等各各自反起親相分也。前七識皆亦然。即如同師諸心所見分，緣此心王親相分時，心王見分亦自緣親相分，即名同一所緣也。心所相分亦然，謂諸相分等為質起也。
疏云：自證分境許不同緣緣自見分，乃至此義應思者，後師意說：若自證分境不同緣，即如心王自證分，唯緣自心王見分，實不能緣餘心等見分；若諸心所等自證分，即各各緣自餘見分也。故云自證分境餘不同緣也。若親相分亦不同緣，心王見分唯能親遠自心王親相分，心王見更不能親緣餘心所等親相分；若心所等亦然。今者依可同也。且如眼識，心、心所等同依，餘識亦然，本質亦同。即如

眼識等同時，心、心所同託一色本質境，色本質境亦同也。餘皆然也。故云此義應思。
疏云：同一所緣，相似名同，各各反故，乃至是故前師皆可翫者，今此疏文，即是□疏云□二也。若第二師，一切心起，皆有本質，名同一所緣，即心心所起時，皆有疎所緣緣，即恐於唯識之道理，今者唯取前師解妙，即諸心心所親所反相分，相分相似，故名同一，各各別反，故此義皆勝，是故前師立翫者妙也，即前師奇可妙矣。此已上二師，說同時見相二分不相緣，後師說相分為質起等，此二師皆約因位十地已來菩薩及異生無二乘等說也。
疏云：相與餘分，但為增上。若疎所緣緣，亦非見分、相分不相似故者，此第一解。若相分與自證分，與自證分證自論分，但有增上緣。若言見分與自證分作親所緣緣，相分與自證分作疎作緣緣者，不然。相分、自證分亦非是疎所緣緣。何以故？見分與相似故。且如見分緣青色等，本質即反起青色相分，即本質是色故。相土亦是青，即相分與本質相似，俱是青故。即可說本質青色等是疎所緣緣，即同前本質是所緣。相分名行相，見分名事，青色相分是親所緣緣。今者，見分等相分與不相似。不相似者，即見分是能緣心，相分是色境。又見分唯四蘊，相分有五蘊，故見分、相分不相似故。故相分故，故相分不與自證分疎所緣緣也。
疏云：或可說得，由相為緣，見分生故者，此第二解，見分與自證分作親所緣緣，相分亦與自證分作疎所緣緣。由相分為緣，起能緣見分，即自證分亦得生故，見分與自證俱是能緣故。又解：見分緣青黃等，親相分時，即見分亦非青黃等。解：即見分、相分俱有青黃也。故見分與相分亦得相似故，故相分與自證分作疎所緣緣。見分與自證分作親所緣緣，即同前相分是所緣。見分名行相，自證分名事。若□□相分與自證分作疎所緣緣者，今難曰：何故本質隔於親相分？本質即餘，與見分是疎所緣緣。故知相分隔見分，相分與自證分作疎所緣緣，亦無違也。故知相分與自證分作疎所緣緣。若相分即不與證、自證分作疎所緣緣，以相分隔於見分、自證分兩重故也。疏中雖有二解，後解為勝也。此疎文□也。應言：或可說得，由相為緣，自證分生故。若相分為緣，見分生故者，即失以極，何須耳說也。若見分與第四證自證分，唯是增上緣。此已上皆約親所緣緣說也。若約疎所緣緣者，即自證分與證自證分為親所緣緣，見分與證自證分作疎所緣緣。若前分見是色，相分是能緣心，即可言見分、相分不相似故。今者見分及自證分皆似，所以疏中不言見分與自證分不相似也。若約親所緣緣，即說見分與證自證分作增上緣。若約疎所緣緣，即見分與證自證分亦是疎所緣緣，亦是增上緣，故不相違也。然自證分前緣見分時，即見分與自證分作親所

緣緣，相分與自證分作疎所緣緣，相分與自證分作疎所緣緣。若自證分後緣證自證分緣證自證分時，與自證分作親所緣緣，更無第五與自證分作疎所緣緣也。展轉為二緣，得相緣故者，若自證緣證時，證自證即與自證分作所緣緣、增上緣。若證自證緣自證時，自證與證自證分亦作二緣，謂所緣緣、增上緣也。

疏云：然前相分與見分為二緣，不言種子亦為相分，乃至為緣故者，前來已上，皆約現行相分、見分等相說。所以相分與見分為二緣，即所緣緣、增上緣。若第八識見分緣種子相分，種子相分第八識見分即作三緣，即因緣、所緣緣、增上緣也。自他八識者，即是自身、他身八識，各各相□。若言自他識，即自身中八識相以為自也。

疏云以彼功能遍現者，即是相分。故第二卷論云至無漏位勝慧相應，說無分別而證淨故，說無實用亦現。彼不爾，諸佛應非等也。

成唯識論疏抄卷第十三本

成唯識論疏抄卷第十四。
疏云：即彼所發業感三業。解云：三業者，或福、非福、不動，名三業，即身、語、意三。傍引俱舍頌：常懷念毒，好集動過惡，見他苦惱悅，死作於魔卒。
惡業即作獄卒。
疏云別助當業者，問：別助之中有別耶？又助別何受？又為其正發，即是感總報，或總別報業是耶？(如下解)
疏云：現報業中轉人身作狠庸等，雖不能令生死相續，亦能令五種相續，而來畜赴轉人來畜。此現報業應名總報業，亦得名行支，應名引業。又問：既有轉界來女，亦應有轉二形及不界為界女。既轉人成畜，應五亦然，欲界身成色界心一一諸天身等。答云：女人由現身供由品佛，即由現報業得作轉輪主。及經中說：有一長者名為忽起先貧，由供養佛故，現身忽起大富等。此現報唯感別報果，現報業不能感引果，故現報業出非行支。即如生報、後報業能感總報業者，即能令生死相續，可得名行支。若現報業及引報業但感現身等報果，此報現業不能感總報果，即不生死相續。所以說現報果、別報業皆非行支。
疏云：對法第七說惡不造業，無真實義遇，故云：由聖者無真實義愚，聖者不造後者福不動總報業，若聖者亦得造現報業。
疏云：瑜伽第十說：有支非學攝，別報非。解云：然瑜伽論說：十二支是非學非無學攝。聖者若報業及餘異生別報業，皆是行支耶？
疏云：此中有云：學是解脫分等為體，初發心已者，皆不造；後者，引業。解云：然有餘人解云：未知當知報根之體位有種：一、見道位，二、加行，三、資粮。此三位皆名未知當知。此資粮位順解脫分等，三位等皆名有學體。故知初發心入資粮位已後，既名有學，皆名不造；後有總報業，皆不是行支攝入。解云：問：何故此說資粮加行位能造生死中初不動行，餘聖教說資粮加行位有學未知當知根攝？答：餘聖教中初順赴義邊，說資粮加行位是初根攝。此論中據實義，即說此二位中能造福。不動行已，此二位是有漏，能造生死業。其人因者，前大論第十說有支非學攝，遂作此解云：解脫分已去既是未知當知攝，明知解脫即是有位攝，而不造新引業。此即不然。緣起不說內法異生，乃至不定內法異生不造新業。解云：此以下疏文，皆是疏主破前外人異解。然無明有四：一、相應亦不共；三、經轉無明者，即是現行無明；四、隨眠，即是種子。據實而言，無明唯有二種，云：一、相應不共。不共相應，名有現行種子，分成四種。內法異生者，至十位第七住心，即名內法異生；至十位第七住心已，更不退，作闡提、外道、二乘。據言：若是退法種姓，至十住第六心已前，亦皆有退，即名外法異生。要至

十住第七心不退，得名內法異生。前是不退法種姓，入十位初心已，後即不退，皆得名內法異生。然緣起經外法異生，即得起相應不共經縛隨眠四種，能發總報業，是行支攝。若初大乘中，內法異生不發遞者，即四無明中，唯起隨眠無明，發總報業，是行支能相應不共經縛三種無明。前內法異生放逸者，即四等隨能起相應經縛隨眠三種，發總報業，行支攝。准不能起不共無明，此多是外道能起。若內法異生放逸者，不造十惡業，傲不進道，不放逸。□經緣起經雖言內法異生不放逸者，所有福不動行，非是無明為緣者，唯不許起現行相應不共三種無明。為簡却彼現行無明，說彼福不動行，非無明支。前無明種子，即能發彼福不動，得成總法，是行支攝。大乘四十心，小乘七方便。七方便者，一五停心觀，二別相念處，三總相念處，四煖，五頂，六忍，七世第一法。如會中說，菩薩有二種，若不退初發心，後能八相化王，十倍第七心位不退，更不斷善根，不造五無間業，隨心無間獄。其人若至十住第四住中，更不起不共無明，而慎三惡趣。華嚴經中，即初不退種姓，說第四生貴真佛子等事。若退種姓者，六住已前亦斷善根造無間業，當墮地獄舍子等是。若至第七住，方信不退不斷善根等，不造無間業不入地獄，自後不妨入餘惡趣。其人至第四迴向，方三惡趣一地不隨，亦後領中受如身等。即如釋迦菩薩在僧祇劫中，作牟如迹寶髮佛而得受記。今者即約大例言，唯取第七住已後名內法異生。設有一人初發心已，即不起相應無明。或今古約大例言之，不放逸者所有福行不動行。非無明為緣者，不起現行相應無明者，然放逸者先不起不共無明。此中說不放逸者，但說不起相應無明，若得聖已後得為緣。亦不造總報業明者，無漏不放逸有，為簡於此故說彼行。乃至內法異生不造新業者，此中不放逸者，為簡此中行現明發行，說不放逸人非無明為緣。其不放逸人亦有無明種子能發總報業，故知者內法異生亦能造新業。經中但言諸聖有學不造新業，不言內法異生不能造新業。傍問：其內法異生若放逸不放逸者，皆用不共無明種子皆發行不？若內法異生用不共無明種子發於行支者，其內法異生何異外道？外道亦用不共無明種子發行支。答：外道有現、無現。問：何內法異生不放逸者不起相應無明現行？若得聖已，還得起相應無明現行，相應無明通修道斷。又問：地前資粮加行位亦許起俱生分別煩惱現行，如下疏云：唯資粮位中能伏麤分別煩惱。謂師、邪教亦起者，前加行能伏細分別。或謂自耶分別所起者，亦資粮加行位中。論第九云：菩薩住此資粮位中，二麤現行雖有伏者，而捨細者及二隨眠，心觀力微，未能伏滅。又云：加行位中菩薩唯能伏除分別二取，於俱生者及二隨眠有漏觀心有所得故，有分別故，未全伏除；未全伏除，未能滅。若不許資粮加行起煩惱者，即

違唯識論文，定此等人命終時而不起閏生貪、愛、取耶？若許起者，煩惱起時，必有相應無明同時起故，癡遍一切染心故。故知內法生不放逸者，而起現行相應無明。若許起者，即違緣起經，故彼說不放逸者非無明為緣故。問：欲界發非福業無明者，無明可唯不善性；發欲界人、天福業無明，其無明如何唯不善性？又如內法異生不放逸者，身在欲界，唯用無明種子發業，如何無明唯不善性？及內法異生放逸者，身在欲界，唯用相應無明而發於行，如何唯不善？如次下，唱初又中疏解。

疏：由此當知順解脫分、順決擇分，乃至故是行感總報。第一解：此又意言：方便者，是方便善。此資粮、加行位中能違時三界生死惡法，能趣向涅槃。此二位中亦能造總報業，是無明、行支。此言二法是生得善法者，非是暗昧善名生得善。今言生得善者，即是資粮、加行位中所生得資粮、加行善根，不生得善。意說：二位中所生得資粮、加行善根體，即是行支，能感異熟果。此中亦不礙說二位中有暗昧，二位中有暗昧生。問：善與餘凡夫身中得善，同是行支。此中意、靜二位中資粮、加行善體，是行支，能感異熟果。此疏中第一解即說資粮、加行位能造總報業，是亦正義。若順解脫分、順決擇分，皆名為方便性。此資粮、加行能違背欲有、色有、無色有，尚有感總報，是無明、行攝。即彼資粮、加行二位中所有生得善，故福分善、欣、厭、六行、伏惑等，皆是行支，能感總報。若據實而者，若欲界中生得善，有勢力，即能感總報果，即是行支攝；若色、無色界中生得善，無勢力，故唯感別報，不能感總報果。若順解脫分善，亦能感總報果，亦是行支；順決擇分善，唯感別報果，

疏云：或說彼亦方便善法，乃至不爾，別報有相例失者，此第二解，唯說資粮、加行唯位中能造別業，不能是總報業，不名行支。今此唯識論中，但取感總報業，方成行支。故經云：說內法不造者，非無明、行二位不造總報業。業雖經言資粮行位中不放逸者，所有福行、不動行感報，實不是總報，但是別報因，亦非行支體。若不許現報業等不名行支爾者，即別助當業而相例失。若說現報行名支，亦應別助當業而相例失。若說現報業名行支，亦應別助當業應名行支。既別助當業不得名行支，其現報業亦不名行支。此解亦不。正誡和尚誡云：若資粮位多散慢故，亦能造總報業。若加行位中專作停觀，雖能造別報，不能造總報業。

以感生死非殊勝故，乃至不報因體應名行支者，若總報業感總別報業盡，能感生死總別報生死身，其總報業總別報業則名殊勝，是正行支攝。若二位不助當業，既感生死非是殊勝，唯別報業等非是十二支中正行支攝。非非行攝者，此別報業既能感當來別報果故，其

別報業亦是非不行攝，即別報業亦是助行支中攝。若不許別助當業是助行支攝爾者，如諸有情於一生中感唯一个總報業，即感總報異熟果中識支全，及名色中與第八識相應作意思，及觸受支中一分與第八識相應受支。若初雜體，即取六處中第六意處，第八識上皆是總報果。惑有一爾業，爭能双感總報別報果？即此一爾業，能感第八識心心所，即若色約受等，各一分總報果。又由此業，兼能感得別報果，謂名色中五識，及與餘六識相應想作意思，及五別境等，及六處中五根，及第六識，并取六識俱時觸受支等，此等皆名別報業惑。唯有一个別報業，唯感得別報名色扶根四塵，及與前六識時別境五遍行五等，及前六識。此別報業，即不能感總報果，即除五果中第八識相應心心所。此中意說，若由總報業業，總別報業力所感，得名色處觸受，感得名色處觸受等支，即得名為色六處觸受等，此名色等，即名行感。應別助當業所感，得名色六處受等別報果衣，不名行感，亦應不得名為名色六處等。既唯別助當業因體，亦名行支。此上皆約果引因，□正異熟。

名色支者，乃至唯感別報諸行亦是者，此亦舉果以顯因。若正異熟名色等中感唯總報者，則有一爾業唯感得總報果，總報果名異熟。謂五果中取第八識心心所感兼取別者，則有一爾業兼能感總別果。以取五果可全，謂總報果、別報果。若兼取名色支唯滿果亦是者，此又即名唯別報業所感得名色、六處、色、受，亦是滿果。今行支亦然。若正行支由如總報異熟果正行者，即唯總報業并感總別報業。若兼取唯行支感別報業者，此文即是別助當業唯感得別報名色、六處、觸、受。諸唯別報業亦是助行支，別報即名色兼名色支攝。亦不相違者，由唯別報業所感得別報果，此別報果即是名色、六處、觸、受。此別報名色等果，即此十二支中兼名色等支攝，亦不相應。此論但取正行，及至不爾，即有如前理妨。所以深者，然此論唯取感總業感別報業名正，即不別取唯識別報業名正行支攝，以別報業不能牽後有總報業。然別報業體亦是助行支攝，然不是正行支攝，所以除別助當業正行支攝。不爾，即有如前釋妨。

疏云既爾，返顯乃至熏習所収者，由已上此道理，即顯無明中若無始能發總報業，此無明双能發別報總，此等無明即是十二支中無明支攝。既爾，返顯無明若唯能發別，唯發別報所有無明，非是十二支中無明支。若此無明所發唯別報，別報業即是有分熏習中所收，即不是十二支中正行支攝。前二支，異熟果攝者，二支者，謂無明、行。此疏文但初總相說，亦不盡理。其事云何？若不善性無明支發，非福業所感三惡趣中苦異熟果，苦異熟果與前無明支、行支作異熟果因，果因相當。何以故？以無明支、行支是不善性故。故無記苦異熟果望前三支，以異性所以，名異熟果。若欲界不善性無

明發，福行感得欲界人、天業異熟果，人、天業異熟果與彼福行作異熟果，不與前無明作異熟果。何以故？因果皆謂相當。若福業且善性，可得人天樂異熟果。其無明支既不善性，即不得人天樂異熟果，所因果不相當故。苦果由不善業受果，善業捨果通善惡得。欲界一切發業無明是不善性，不得人天樂果。人天樂果唯望福業得異熟果，名不善無明也。上二界中有覆性無明支，不動業得上界異熟果。上界異熟果唯與前不動業作異熟果，以因是善性、果是無記，因果相當。其樂異熟果不與前無明支作異熟果，以無明是有覆有覆染，以性不得上界樂受異熟果，以通果不當故。由此道理，是前一行支異熟果，不望無明名異熟果。

識支全及并意處乃至餘皆別報者，中意總報果體者，若不雜出體者，即取識支全名。色中、想中即取與第八識相應想，又於行蘊中即與第八識相應作意思，及觸支、受支中取與第八識相應觸、受，此等中即取第八識同時心、心所，名為總報。與者，名中五識及想、作意思、別境五等，及色蘊中扶根四塵，及六處中五根、意根，意根中與六識等，及餘觸、受等，此皆是別報。若約下論文中第二解，雜出體中即感名色種，總五攝因，乃至六處與識總別亦中。其第八識既在六識中，意根中攝六，即處意根中第八識，名意總報。其事云何？言六處與識想別亦然。若六處即名總，六處中意根中即攝得第八識。識支亦名為根別者，即第六處意根中別分出第八識，名為識支；取六處中第六、意中第八識，名為總報。疏云：并意處

疏云：此五種子雖是當果親因緣性，正是引因，然正行熏。解云：若識等五果種子被行支熏時，即不能堪生現行。若識等五果種子由加行支熏發，此識等五種子即異於本，堪生現行，名之為發。如水閏種子，閏種子堪生現行。

疏云：及薩婆多業為因緣性。解云：然薩婆多說：除能作因外，餘五因因緣性。

疏云：所引發者，有三義：擇本有、新熏，二、合因。解云：然所取識等五果種子中，惑唯取新熏種子，亦得即順新熏即義；惑取本有種子，亦得合取，即成護法義。

疏云：餘色四蘊因緣種，皆是名色種子。解云：四蘊者，即相蘊爾。餘色蘊、識蘊、行蘊少分□□，由此六處名相攝。乃至唯此亦然者，然前即約名色為總，總攝五因。今者六處與識相望以為總別，由六處能生識義。六處中意處總得六識，八識是報生，有持種勝故。即於總六處中別離出第八識，為意界攝，即第八識支，故云總中離別。准此亦然。識名能引，三、四有異，乃至亦前二支中第三果者。解云：有異者，云集論中無明、行、識支三種名能引，名

觸六處、觸、受四種名所引。亦前二支者，云支無明、行名能引。為第三者，有識支為第三能引支。
疏云：種子識中通有行識，說行種以為識支能引攝。解云：即現行第八識中，有行支種子，有識支種子。行支種子、識支種子亦相近。集論識說中，業種名識支，支名能引也。
疏云：何故緣起上卷云一分名色，六處、觸、受亦名所生？答：依當現行作是說，非謂種子即名所生。解：云何緣起經云一分名色，六處、觸、受名為所引，一分名色，六處、觸、受名為所生？答：若緣起經中說一分名色，六處、觸、受名所生者，依當來現行位說，非得名色等種色名所生，名色等種但名所引攝。又說名色入母胎，但說識支是種子攝者，此第二觸即說當來所生。生支位中現行名色，六處、觸、受在母胎中，即名色等一分亦名所生，亦不約名色等種子位中得有入母胎位。故但識支是亦種子攝所明，不說識支是所生。
疏云：世尊告曰：彼於先後次第而生起，如是而說。解云：若據實而說，識等五果種子由行支一時熏發，即先後次第。若假說者，先後次第者，惑一由說故，故說識五種有先後次第。二、惑初當來生支現起分位有先後次第，即下論。下論云：續生時，因識相顯，即先說識支；次根未滿，名色相增，即相說名色支；次根滿時，六處明述，即次說六處支；因新發觸，即次說觸支；因觸起受，即次說處。於當來生處位，假說識等五種先後次第也。閏、未閏時必不俱者，上言閏字者，即是受、愛、取體；下閏字者，是資攝閏義。此文意說，若愛、取未資攝閏，行等五果種即引與生不得同時，故云閏、未閏業不俱。亦可解此論文。若行等五果被閏已，即生、引同時；若未閏，即生、引不同時也。
疏云：雖八萬劫，終不生果。解云：此疏主引鬱頭藍子，由退上八定，重修上定，被禽獸惱，初在林中飛；鳥惱，發作鷹食諸鳥，後空地米；鼠惱，願作猫追水；魚惱，[虫*建]食魚。後上生萬八劫以後，生欲界一經作翅狸，有一經作轉猫覺。
疏云：初熏時即能生現，應初熏位便有愛等。若爾，如何造閏時異？解之。且如一念中起無明，發起行支，行支即此能感得五果種子，於後多時方起愛、取，閏方生現行。若言一念初熏時即全五果種子得生現行者，應初熏時便起愛等閏生。若爾，如何造業與閏生時別？故知一念中起無明，造業即不得起閏生；愛等初熏時即不能生現行，以後初愛等閏方生現行。
疏云：於當起位，方現生、引，許有同時。其體是一位別說，故有生、引。別解云：文意說於當來生、老位，即假說能引、所引與所生同。即於現生、老位中，亦有能引識等五果種子生、老現行。故

於所位，即假說有能、所引與所生同時。若據實道，現能引等生、引，不得與所生同時。謂未被閏，未生識等現行時，即名能引、所引因。若已被閏現行時，即明所生支。能引、所引與能生時，前既別，皆不得同時。又云：此文意說，若行支及識等五種子，以被閏既，即名能生支攝。即因引與生因，許得同時。其實行與五果種，只是一體：一、初位別，即得引；生、引二義別，名
疏云：其閏緣合，可合引、生二義之名。解云：此文意說，若能行、引行支□本發所引識等五果種子，若被愛、取閏緣和合，即行支及識等五果種子轉名有支，即假說能引、所引與能生得同時，故得引、生二義名。若引起經，皆是假說生、引同時。若據實而言，能引、所引不得與能生支同時，由未被閏即名能引，已被閏即名能生支，以閏時節別故。
疏云：經亦意同時。解云：今經中亦不定說能引、所引定與能生定同時。經中但言：若能引行支及所引識等五果種子未被閏時，及未生現行時，即能當來生。若現行時，即說能引、所引與能生、所生得同時耶？或望此所生果遠近說。解云：若能、所引，即去果遠；若能生因，即去所生果近耶？
疏云：雖愛、取二亦能閏前，六引因體，名為能閏；以近當來，但說能生。解云：愛、取二亦能閏前，能引行支所有識等五果種子，則愛、取二亦應名能閏因攝。今者愛、取能閏有支，唯有支名能生因。有支中種子即為因，正能生當來二支，愛、佛二支即不得名能生因攝。由愛、取二能閏有支，堪生現行故，故愛、取能令他生。又愛、取近有支，能生因故，故愛、取二亦名能生因攝。若能引、所引，即遠果。
疏云：是前。解云：牒前論文者，即是騰前起後。問：然此論文中說能生支，即令唯謂緣迷外乃至欲等四取等。論文愛、取等能閏體，何故重舉前文中謂緣迷內乃至五果種已，論文等能引、所引等七支耶？答：等前行。答：五果種是所閏法。然今此文中即舉前所閏六支以解能閏愛、取。若此中唯明愛、取能閏法，不舉前所閏法者，雖文中得能閏愛、取，未知閏何法故。故將明愛、閏論文，即先牒前所閏六處，以次愛、取能閏，故云騰前起後。
疏云此六俱能近有生等者，即是有無之有，非是身名有；執有者，即是身名有。復受境界時，不能了所知境；起染受時，愛等增長。今說緣迷外增亦果愚。緣境界受，發貪、愛等。若緣因身、因果，即名迷內異熟果愚；若當來身生處受樂等，即名緣名外增上果愚。起增界受，從空處欲死時，擬生識處。其人空欲命終，心亦緣未來、當生處我身為受樂耶？空處亦有緣外境界受不別，定約緣亦之境界而起於愛、取，以不遍也。

疏云：不爾，異熟此名言種未能生果。解云：若識等五果名言種子，由造業等感五果名言種子，五果名言種子即能堪生現行。若異熟名言種子不被業感爾者，此異熟名言種子雖在本識中，必不能引生現行耶？此業即藉前無明引所以例者之藉義。別身造業，別身起愛者，此疏文別約後報業說。

疏云：此中一、愚隨增義說，乃至修愚別隨增分。二、解云：此中說同、異熟果愚唯能發業，迷外境界愚唯能閏生者，皆約隨增而說。據實而說，迷異熟果正能發業，亦能閏生，全煩惱結生故。內異熟愚者，即是無道分別煩惱，即是迷理煩惱，由無明迷異熟苦果理。又迷未來生死因果現，即希求未來苦果身，即造福、非福、不動等三業，而感未來苦果故。迷異熟果愚即是見道迷理惑，故云見道煩惱不迷。然見道煩惱即多迷理，少迷於事。少迷於事者，即例自、他見，如次隨應起貪、恚、慢，即是見道煩惱；緣自、他見事而起貪、恚、慢，又是見道斷。若迷外境界愚，即是修道俱生迷時煩惱，如緣外如色五塵境界所起煩惱，名迷事煩惱迷外境界愚。迷外境界愚既是修道愚生，迷事煩惱如緣外如色五塵境界所起煩惱，名迷事煩惱、迷外境界愚。迷外境界愚既是修道煩惱，即正能閏生亦助能發，非福行業。然修道煩惱即多於迷事、少迷於理。少迷於理者，即俱生身邊二見及隣近貪慢無明等名迷理，以自外二見修盡別。隨增分二者，今論文其迷內異熟愚，即是見道煩惱能迷隨能發業說；明內異熟愚唯能發者，亦是隨增說。若迷外增界愚，即是修道迷煩惱閏生；今說迷外境界愚唯能閏生者，亦是隨增說。然大乘中若分別煩惱唯見道斷，見道亦能斷時煩惱，即是緣自他見所起貪恚慢等是。若俱生煩惱唯是修道斷，然修道多斷迷事煩惱，亦能斷理煩惱，謂俱生身邊見及隣近憍慢等是。若薩婆多說迷理煩惱唯見道斷，迷事煩惱唯修道斷，

疏云：故下二惑，皆通發、閏。解云：即下論云：若見道煩惱，即正能發業，助能閏生；若修道煩惱，即生能閏生，助能發業也。

疏云：瑜伽第十：此十二支無因緣者，依增上所攝生起因故。解云：彼瑜伽等論說十二支無因緣者，即依生起因十增上例業種說。唯說業種無有支，即不依生起因中因緣種說，則不說識等五果名言有支耶？生起者，即是十因中生起因者，果近中論說。不說餘因者，以果遠故。

疏云：彼下又云取所攝業名勝分別有等，解云：取所攝業者，即由愛、取二支：閏支、行支、業行支、業種。以彼愛、取、閏取攝受，即轉有支。有支被閏已，近生當來果，故名勝分有。此中以取支近有支，且言取所攝業，即討愛支亦在其中。

疏云：五種雖能生因能生，無力正感，不名有故。解云：識等五果名言種子，雖望當來生、老、現行；識等五種子，雖是正因緣；識等五種，若不得業感，必無力能，能自生果；識等五種子，要由他業感，方能生現行。唯說業種名有支，即不說識五果名言種子名有支耶？

疏云：本地第五、三十八等說生起因、能生因攝因緣為性，即唯五種，不說業支。解云：彼瑜伽等初生起因中能生因親因緣生說，唯說識等五果名言種子名有支。親生、生、老即不依生起因中增上業種子，即不說種業子名有支。諸衰變位，隨多少時，心、色俱衰，名為老者，法中意說：若無色界，即心衰；若欲、色界，心、色但衰，故云心、色。無多少時者，若欲界生人、天與老中半，如人舊受百年已前，名生支；若已後過此，皆是老支。若六欲天多分是生支攝，欲死已後，前經一日、二日，名老支；若色、無色界欲死已前，經十念、五念，老方命終。

疏云：有六種生，乃至成長生。解云：一、種生，父母精血和合下母胎中；二、增長生，入母胎已，乃至未出胎漸增長；三、出胎生，出母胎漸生長、漸長大；五、成長生，乃至未衰變來。然中說五生、五左、六死，皆約人趣胎生、左死說，不約餘趣。人中具五生，畜、鬼亦五生。色、無色界六欲天並地獄中，唯有第五成長生，無前四以化生者，諸根頓起。餘此以外，餘鬼、畜、人中，若胎外生者，即具此五生；若濕生、化生，唯有其二，謂漸長生。又除物初時，除物初時，人唯化生。如色天劫初，人唯有第五成長生。雖六欲天中初如是五至十二有十念、五念少分漸長，勢應有漸長生。此中取十年、五年漸長義。六欲天先第四生。

疏云：謂鬚髮衰乃至命根衰。解云：謂頭白名髮衰，面皺身皮名身相衰，不能動他事業名作業衰，不能受用飲食財色不能用衰，謂漸漸近死名命根衰。然此中五起多利者，人中具五衰，北洲人今頭白，上二界者命根衰，六欲天中有大五衰、小五衰相，即身衰攝頭衰，華委等亦是身衰，亦有命根衰，畜生無頭白衰，有日思趣亦然。人中具四生者皆有五，左地獄唯有命根衰，若聞死喜領，我因捨此苦根。問：上界有大小五衰不？更問。

疏云：有六種死，乃至六、時非時死者，解云：一、究竟死者，有二解：一云：阿羅漢入無餘涅槃，名究竟死；羅漢唯取一爾身死，死後邊更無已後身起，名究竟死。二云：凡夫身死，識離於身，氣絕以後，名究竟死。二者、不究竟死者，謂異生死，諸業生等雖於此身死，又有未來身中有百千迴死，名不究竟。三、自相死者，謂前將死及正死時，識欲離身時，名自相死；今不取氣絕，識離身死已後，名自相死。四、至不究竟死分位差別相者，謂異生等死時，

有將死、正死、已死、前後、前後分位差。五、究竟死分位差別相，謂羅漢命終時，亦有將死、正死、已死、前後、前後分位差別。知取羅漢死名究竟死，於理為勝。六、時非時死：百年命終盡，名時；未滿少已，名非時死。欲界具六死，六天亦有六死：有斬首、斷腰、憤恚等，名非時。上二界無非時死，以無力技違緣故。地獄有時死，以身亦有餘五死。若三惡趣亦是非時，有四死，唯除究竟及第五凡夫及前三果。有四死而無第一死、第五死，以死已支生。若無學人唯四死，唯除第二、第三死。問：羅漢云何有非時？答：其觸覺羅漢等亦被他煞等，亦有非時死。然自相死立攝得除五死，若非時死亦攝得餘五種。然初差別義所以分出六死，此間唯取自相，謂死取將死、正死時，不取已死名死。問：東西比知初事而有作生不？北州有五生不？五老、六死不？八部亦有不？四果、十地分受分段變易，而有此五生、六死、五老以不？問：六天頭白不？如上抄。此取自愛死者。問：十二支中死支即前自相死，若生死老支取五生、五老不？

疏云：此依位若無識現行當亦識亦攝為引因依處。乃至如彼廣說，於此無違。解云：若據而言，識等所引五果唯是種子，不取現行。前論所引者，謂本識內親生當來異熟果，攝識等五種，故知五果唯是種子。若中有身，據實言之，唯是生死支攝。初文云：謂從中有至本有中未衰變來，皆生支攝。謂約當來現行位，若假說為五果支，約續生時，因識相顯；次根未滿，名色相增；次根滿時，六處感；依斯發觸，因觸起受等。此五位據實而言，實是生支攝，即假說五果支。今若初來現行位，假說現行識等為五支者，即中有力反初受生一念時以來，亦皆是識，亦是攝，即說現行識假為識支，說中有身是識支攝。在云：若說識現行當亦識攝，即於支位現識上假說為識支，入母胎中四、七日已來是識支；次根未滿，名色相增，未滿即假說為名色支；次根滿，名色相增，即假說為名色支；次根滿，次六處明感，即假說為六處支；因斯發觸，即假說為觸前；因觸起受，即假說為受支。此等五位實是生支，假說為識等五果支。若假說生支位，現行識等為五果支者，即第八異熟現行種子俱在第八現行識中，引因種子即依第八識，自證分即現行第八識，引因依處即第八現行識名所依，能引、所引自種名能，即說現行名色、現行六處、現行觸及現行受為能生因依處。因現行名色引起現行六處，六處生現行觸，觸生現受，由現行受生愛盡，盡生取，取生有，此愛、取、有名能生因，即能生因依地。現行名色乃至觸、受而得起，即能生因名能。依名色等乃至觸、受為所依所，故云為生因依處。若薩婆多宗中有身亦是識支攝，如過去二支因、現在五支果，即中有身即當現識支攝。以次入母胎四七日以來，即名名色

支。如瑜伽論說：後由五相建立緣起：一、眾若引因依處者，謂於現法中名色為緣，六處生起不斷不知。此依所例及依處一切愚夫，於內自體愚癡生起，是文無明，無明緣次後法行，及至後時有觸緣受，此中六處名無明等。引因依處者，此文即約當來生老位中，先由起名色即有六處，六處不斷即不知所緣五塵及六。一切愚夫於內自體即依六處起無，由起無明發諸行，行能引得五果種子。此中能引無明及所引五果種，皆衣六處方起，說名色六處為引因依處。此中觸、受即是無記，觸、受是支攝。二、眾苦生因依所者，謂諸愚夫觸為緣故，於現法中論諸受生起受為依處，於外境界發起諸愛，由愛為緣次後有取，取為緣故次後有有，如是愛等三種生因。由觸緣受為依處者，此文意說，謂諸愚夫由有觸故，於現身中五受生起。此觸受為依處，於外境界發起貪，貪愛等次後有取，取為緣故即次有，次有此愛取即為能生因，能生因皆依觸受而起，此中即取無明觸取生受以為觸受。三眾苦依因者，謂無明緣行乃至觸緣起現法識，為福非福及不動業熏習，後後種子所隨逐，能引當來餘身識等生者死苦。是故說此為是取因者，此文意說，即取無明、行、識、名色、六處、觸、受以為因，由此五果能引當來生老死位。四眾苦生因者，謂受緣愛，愛例取緣有，是名當來眾苦生因，即先所作業為煩攝受，未來世生將現前故。當前名有者，此文即說愛、取、有三為生因。五眾苦生起者，謂有隨生，生緣老死，如是名為眾苦生起，即識、名色、六處、觸、受。若種子性隨所依時，道得眾苦引因之名。今與果名生老死苦者，然此五種，前二即依現行生老位假說，若後三即初一具十二支說。以不如理作意為因者，然不攝可道理名不如理作意，作意體即是遍行中作意能，此中因說不如理作意與無明為因緣。據實而言，不如理作意與一切煩惱為因，一切煩惱起時皆不稱道理，一切惑起時皆不如理作意方起。以無明遍故，但說無明取不如理意為因。

疏云：彼唯不斷因非離染因故依染因說支故。解云：疏中有三重立理不斷因者，由起不如理作意為因，即教。教起無明不如理作意，即令無明相續等斷續。此不如理作意與無明作不斷絕因，令無明不斷絕。由無明不斷絕，無明能發業，業能感等五果種子，即令生起相續不斷絕，故云唯不斷因。然不如理作意亦即是五別境中染慧一為體。一為體，慧非染故，所以不說不如理作意為支。無明是支，生離染業，染因即說。即由熏此業種，即令識等五果有堪生現行。又由煩惱中愛、取閏，即成有支，而生生、老死。此業，彼由無明為因，不說不如理作意。

疏云：佛言：無明亦引非理作意，與行為緣。解云：無明亦能引非理作意，無明亦能與行為例。

疏云：有者應無窮，又此應說。解云：若老死有果，不死有果者，十二支應更二十支、三十四支。若老死有果者，何故今時不說老死有果耶？

疏云：老別離時，愚人貪着心熱，乃至應苦，縛多名惱。解云：愚夫見妻、子死，別離六根皆苦，總相而說。此中約與五識相應名苦等，故云五根相對名苦；與意相應名者，故云意根相對名應。又此中絕身根，正得苦對。意根名愛，即法塵；與意識相應，即意識緣妻、子等生憂。若言五根相對、意根相對者，舊譯文別憂、苦。然多名苦、名惱者，法惱非是前共隨惱。既見前人死，但心中煩愁歎者，然唯第六識中。歎者，嗟也。歎得通身、語、意業，謂發受；嗟歎之，謂事我。

疏云：何故不說者，何不說老死有憂悲苦惱果？憂悲離散者，若對前離散境，方起憂悲。

疏云：趣諸趣識。解云：應趣人天等五趣，名諸趣義。

疏云：法為舊，與小乘同。解云：若小乘亦說憂悲苦惱是老死果，亦不說想悲苦惱是十二支攝。舊說者，舊經論說：

疏云：云何欲顯？謂或生或業，從業生於事，乃至顯後無明亦由前無明。解云：即引俱舍義第九云：從惑生或苦，謂從愛支生取支。從惑生業者，謂取支生有支，生支生行支。從業生事者，謂從業支生識支，及從有支生生支。從事者，遂識支生於名色，從名色生於六處，乃至從觸支生受支，及從生支生於老死支。從從事生惑，謂愛支生愛支。由意有支，其理唯法。然法煩離是小乘，其大乘中離無煩文，亦引此何煩之道理。若以五果種，依當起現行位，亦說有支後。如從受事導生愛支，即顯從前老死而為因，能生今時無明，即今時無明從前老死生。如從愛生取，即顯前無明，即今時無明從前無明生。然此中意者，唯從事生，或類生老位能生無，即十二支終轉生死，亦不取從或生，或從前無明生今無，無明生今無明，不是十二支相續流轉。

疏云：老無明自體雜染若餘緣乃至不損減不說為。解云：若說無明唯與無明為因，更無餘業十緣者，此無明為因而生無明，亦不能令十二支生死相續增長，亦不能令生死法得損減耶？要由無明為因，能於行行支，又能感識等五果，以五愛、取、閏方、老死，即令生死增長。由此不說無明為無明因者，此中意說，亦不由前無明即令後無明等增長及立損減。今者但初有餘緣，謂有無明種子及所緣境名知識等，遂令無明得增長。若有餘聖道能斷無明，明即有損減。

疏云：由此亦類老死有果，為無明因，乃至彼等流以為喻。解云：即類老死為因，能生無明，發業惑。即老死與無明為因，如受生愛。雖知發閏惑體不因者，雖老死為因，能生無明，無明即是發業

惑體。如受生愛，愛即是閏生惑體。雖老死無明發業惑，受支生生愛等閏生惑。雖生發業、閏生二種，或體不同，是能同是煩惱等流。若受為因，能生於愛，亦是從別生惑。若老死為因，生無明支，亦是從事生惑。故云是彼相似等流以為喻。

疏云：非小乘無明以五蘊為緣起，愛等亦爾。或於相例解云：若大乘中，唯獨用無明能發於行，唯用受愛生取。若小乘，即用無明。無明同時，五蘊皆發於行支、愛支；愛支同時，五蘊皆能生於取，皆約分位緣生。如愚意者，無明既以五蘊身緣起支，其愛、取二亦以五蘊身緣起，無明與愛因是或，所以相例同以五蘊為性。又類破彼常、斷二愚者，此文即明現在果。現在果從前十支因生，即破常；現在十因能生未來二果，即破斷也。

疏云：非彼二法皆無果因。解云：非彼老死無果，無明無因，即老死以無明為果，無明用老死為因。問：生老死乃至此是何生等者，此中有四个問意：初問生老死是三相不？非無言是三相攝。第二又問：生老死若是三相者，何故不說位相為支？下蘊言：住濫無為所不說。第三又問：若住濫無為所以不說者，若小乘中說生相在未來，住、異、滅是現在、今現；大乘說生、住、異、三是現在，滅相在過去，即說現在十因、未來二支果即相，死相在未來，豈過去滅相是未來世死相？自王花文、第四文問：生老死非是三相者，未知是何生等攝？至生老死非是相應行中異、滅三相者，既生老死非彼三相，生老死未知是何生等亦攝？

疏云：後難善釋，前難如何？解云：後難善現，即後難云：生、老、死是三相以不？今蘊生、老、死是三相攝。前問如何老？前問云何不說住為相？今未蘊故，故云前難如何問。此上答之是三相攝，即蘊前第一難，未蘊彼三難。云：前難善釋，彼難如何？如何？疏中返會難善釋，前難如何蘊？顯前名後，對后名前。更問：

疏云：唯老非滅相。解云：若老死，即取將死及第八識等離身時，即死相即是現在有體法，即滅相即是無體滅相。在過去，即前論後一是無，故在過去。

疏云：即是正死末后之時，及前將死順取之位。解云：正死者，即是煙不離身是，即第八識欲離身時，即名正死者病時。言順死位者，或五日、十日等。

疏云：滅相體無，唯過去立，不可為。又是無體，謂滅相、死相、不相。例解：一、斷四相，其時長久；其剎那四相生已，即滅極故。時分雖異，一、斯四相中滅相及剎那四相中滅相等，俱位過去世立；大乘滅相過去世立，故云依世立相。

疏云：雖俱是假，依世不同。解云：若死支亦是假有，即於五蘊總聚現行上假立生、老死支。如依四塵上總說為瓶，瓶即是假，四者

即是實。今五蘊是實，生、老死是假，故下論云：九實、三假已閏六支，合為有故。若一期四相中滅相，滅相是假故。即雖俱是假，依世不同者，謂死相唯是現在有，若滅之，依世不同。

疏云：問：若生等即生等相，此後二支應行蘊攝，乃至而令生厭，體非即彼三相所攝。解云：問：生、異、滅三相即是行蘊所收，若生、老死是生、異、滅三相者，此后生、老死三支應見行蘊攝。

答：以彼生、已、滅三相顯此生、老死三支，非此生等三支是后生等三相。此生、老死三死體是現行五蘊，故生、老死通五蘊攝，生、老死三支不是行蘊所攝。此生、老死三名雖依生、異、滅三相，即體實有殊。體實有殊者，生、異、滅三體是行蘊，生、老死三支體是五蘊。如觸處死，觸名謂滑、澁、輕、重、耎、緩、急，論飢、渴、飽、力、劣。問□□□：病、老、疲、息、少二種觸中有死，此二十二種觸中死不是滅相，但將正死刀風解支節、時節，名二十二種觸中死。觸生中死支是觸中死，豈以二十二種觸中死體是滅相？由此生、老死三支依生等三相立名，而令生厭，生、老死三死體非彼三所攝。

疏云：今者，生、老死應言二支。今言二支，皆以生、老死三別，故言三支。問：若十二支中死支二十二種觸中死觸所攝者，應十二支中死支。二支中死支是二十二種觸中死觸思攝者，應十二支中死支。唯依有色蘊中四大，云何次前疏中言生、老死支即現五蘊攝？問：無色界中既無二十二觸，將死、正死何觸攝？

疏云：雜集論中亦以老死合立支者，為顯離老得有，乃至故各別立支。解云：此文意說何老死合立一支？答：為顯離合老得有死，少年等老而死故。老前附死者立支，非於胎生身中離名色等得有六處等故。此文即返顯。如嬰兒身在胎及卵生等，要前有名色，以后五根滿已，方有六處，即在胎中。六即顯六處，而依名色支；不離名色支，得有六處支。名色、六處各別立支。若濕、化二生，諸根顯具，所以不說依名色而得有六處。論病何非支不遍定者，問：二十七賢聖及喜行麟喻，若分段身、變易身、十地菩薩，十地菩薩若受分段身，若受變易身，及修羅八部等，此皆得有病以不？四輪王有病不？問：小乘說佛得有病不？問：此病皆是別報不善，所謂感不遂果；及羅漢已斷不善業，如何有疾？

疏云：問：此病法非世不遍，乃至曾 不患小疾。解云：上二界令無疾患，六欲天亦無，諸有福天現五衰皆死，非是病也。地獄者，極苦逼迫，疾苦即是論微苦，地獄無病苦故，故病不遍。界趣唯人、畜、鬼三有病，病亦不定，如拘羅八十，曾 無小疾。

疏云：非中交者，臨終以前，根識衰根。解云：非中交，古即道衰老人等。老人等臨終時，必根識衰弱，故老遍三界，少交無老。

論云：定故立支，胎即濕生者，乃至未名意處者。問：此文問答名色六處行相者，皆約當生現行位說。又問：此五果中，何唯問名色六處，而不問答識觸處耶？答：為當生，餘有不問答。
疏云：第九等。九等云：濕、卵二生，除在母胎，餘如胎生，次第生起。是定解云：若卵濕生出母胎，既其卵中有黃水等名色，邊母將解附此卵，卵中方名色等漸漸增長。如又濕生，謂頂生王大小階等，皆是濕生。濕生不在母胎，亦名色，名色等亦得漸漸增長。故云：濕、卵二生，除在母腹。若卵生要在母腹中，名色方得微增長。此濕、卵二生，除不在母腹中，由如胎生在母胎中，名色等得漸漸增長。
疏云：有色有情在色、欲界受作生者，於初生時，諸根圓滿，與餘差別，故不遍者。解云：天趣、地獄全他生，初生六根全無之名色；劫初人、畜、鬼皆化生，初生亦無名色，諸相圓滿。
疏云：問：何故此中說言三生皆有次第，乃至濕、化二生身分頓起？解云：此問何故此中說濕生、卵生，此三生名色次第微微增長者？何故喻伽解生支云：出現云何？出現者，名生也。意問：言造云何？彼處答云：謂濕生、化生身分頓智，即說濕生身分頓起。此起此中即說濕生名色微微增。增是相違。
疏云：謂濕化初生，皆得頓起者，此文總也。意說：若濕生初生，唯有手足，而無五根；化生初意，亦具手足，亦頓起五根。二、別論云：初受生位惟具根。解云：問：何故不言雖具六根，而言具五溫？五根色圓滿，即名六處支；五色根未圓滿，雖有意根，亦不名六處。謂初受生時，即有意根及身根；若初念時，無身根者，應同木、石無情。故初受生時，至身根、意根，亦不名六處支。今初圓滿，說四、七日以後，餘眼根、四根成就，方名六處支。
疏云若爾，云何色化生？初生根滿者，此文即是問於有色界化生。約位乃至云云以下，是答。
論云：一切一分上二界者。解云：一切者，即是十二支。一分者，謂欲界有一切一分十二支，謂欲界中無有上二界中十二支故，故一分。謂色界有一切一分十二支，即色界中即無欲界及無色界中十二支，故言一分。色界亦然。
疏云：緣起上云：若唯有名，都無色，斷有何過？乃至亦得名依，理亦無失。解云：彼經問曰：若有情一生中唯有其名，都無其色，斯有何過？答云：若一生中唯有四溫名，名都無其色蘊，其名不依色住者，即不應道理。意說名、色相依，而依疏主。今彼經中意有三解：一云：然彼經謂名依色住者，即約欲、色二界有道界身處現起語。一云：或色界亦有色種子無，即色界中第八識名。識與第八識同時五心所法，五心所法即說為名。色種子名為色，即無色界第

八識即與五心法及色種子相依而住。名與色種子為識所依者，其色種子雖是第八識中相位見分緣，其色種子即依第八識自證分住，即說第八識見分亦疏依色種子相分，互疏依相應觸等五心所法，故云無色。名與色種子為識所依，不說第八識依第七識。第七識不是業感，非是十二支攝故，即是上界名及識依下界色種子。哲云：然此種子即不是無色十二支攝。第三又解云：無色界有定果色種子，為此定果色種子亦不言支攝。若爾，聖者有立色種子。又異生生無色界，即不能緣下界色，異生應不具十二支。或色種子亦名為色，乃至為異界名為者，此文中但明無色界中色，即汎約無色有名色六處等相依，亦不約無色界中名色種子等，即是十二支中名色支六處支攝。何以故？若色種子是無色界攝，不許名色種子等是十二支中名色支攝。既是下界五根四塵，不即是無色界中十二支攝。若無色界約生在名色位，即根塵種子是名色中蘊色攝。若已後在六處位，即根種子等是六處中五根攝。又彼定色思有種子等者，其凡夫身中亦依本有定果色種子。

疏云：世尊！若唯說愛與取為緣，不緣於取，斯有何過？解云：若說愛緣取有，或愛不緣取，取不由愛生，斷有何過？布相名愛於惡趣，乃至此二果生，亦不緣愛者，此有二種人：一者、謂造惡業人欲死之時，而不愛惡趣，而求生善趣。此人由非福業，還生惡趣，即愛善趣，生與惡趣。然此人若起愛自身，此愛即能閏惡趣種子；若愛善，不能趣閏趣生。二、又如二我、人，在七方便中，四善根修不淨觀，深厭生死身，不愛有身，心中欲得無後有身，名求無有。此人雖求無彼有，由此人有福業或不動業，死以還天、人生中相違。果生即希求無，為有果起，即名相違。故求無有去，唯在七方便位中。若得初果，知定生善處，亦不無有也，以知生數多少故。亦所說無有愛者，希求無有，求無有時。解云：即如經中說：二乘人等，在資粮位中，在四善根位中，是異生位。未得初得，未得無諦，即是初果。向欲入見約時，發心意樂，欲得果證預流果時，即斷三惡趣中後有身。若後一來，即斷欲界六品煩惱。若得不還，不欲界得有身。若得羅漢，斷三界生死後有有身也。故名求天有，亦不生愛故。若准經文，唯是異生求後有身。今者准道理，有學前三果，亦願生死後有求斷，即前三果有學人，亦名無後有，亦無違也。

疏云若爾，不還乃至豈不相違者，此中即引以伏愛等，而後滅定不起。愛已前二，即此二人皆無現愛：一、生惡趣者，二、求無有者，二、求無有者，三、得滅定。可許無現愛、取。若餘不還果不伏下，煩惱不得。不得滅定者，應者現行取而閏生耶？又問：此論云不還閏生，愛雖不起者，其伏下，或得滅定不還。若他滿心中無

現行取，若生自起三天處，亦得起現行愛、取不還。若不伏下，或不得滅定不還。若地滿心，亦得起現行愛、取閏生，不蘊地滿心無也。

疏云：若其不還果，生他地閏生，雖不現起愛，乃至故如彼，取定有種故。解云：此論文中即約得滅定不還說。如有不還果，已斷欲界九品惑盡，即伏初禪乃至無處。以有處以來煩惱得滅盡定，即不還起煩惱後，命后后時，即生初禪有煩惱種種處所，即時愛、取種閏生。又從梵眾天生梵輔天，唯將愛、取種子閏生，亦起現行愛等。乃至已上亦然，即將愛種子閏生，攝如自身。取種子能閏生，即無生上，却斷下生。或有不是果伏初禪乃至第四禪已來煩惱，若命終時，即生初禪有煩惱種，即亦用愛、取種子閏生。今論皆約不還果伏初禪等現行煩惱，說愛、取種閏。若有上流不還，以斷欲界盡，不伏上初禪等煩惱后，命終從欲界生初禪時，即用愛、取現行閏生。乃至從梵眾天生梵輔天，亦用現行愛、取閏生。乃至從極光淨天、少淨天，亦聞現行愛、取閏生。長長鬼趣者，雖彼不生愛生身處，乃至及現在境者，此人雖不愛當生處，還起愛緣現在自身、我身，如今即死。又起愛現在所受衣服等五塵境，

疏云：雖種現殊而體無別者，雖名色種子及現行別，種子、現行俱是名色支；雖六處種子、現行別，俱是六處前；雖識種子、現行利，俱是識支攝。雖現殊而體無別耶？即四七日已前者，此中名色位既在前四七日位中，即當初七日羯羅藍位，第二七日頞部曇，三七日閇戶，四七日健南，此四位皆是名色位。

疏云：此中五，前乃至中說。文欲通下，解云：今者但舉識支，云謂續生時因識現顯。今因之字通下四位，即應續生時因識等顯。以根未滿，名色相增，因名絕相。次根滿時，六處明咸，因六處根顯。位斯發觸，因觸相顯，因觸起受相顯。今者生五果現行時，令五果子時用相顯。鉢羅奢位，梵語，此云具根位。

疏云：世尊！若世老死、名色、六處、觸、受為相，於此生身何緣顯示生、老死名？解云：此文說：若於生、老位中即有，謂續生次，因識相顯；次根未滿，名色相增；乃至因取發觸因，因觸起受等，於生、老二支位說。既有此五位名，即應生、老位，但應名為識、色、色、六處、觸、受五位名，付於當起位，但名生、老名也。問：此中何不說識支蘊？前說支，即約識支種子，通能、所引；此不說故，彼即約現行、名色、六處、觸、受而入母胎，偏說四位。據實而言，若准論，先有識支，方有名色。即識論云：若不入母胎，名色不得增長。

疏云：生頭行苦，老頭壞苦，死頭苦苦。乃至若無色界，即顯三相。解云：問：何故對法論云：生、老、病、死，皆名苦苦。此中

生、老、死，則名三苦。二論相違。蘊對法論中，約實而說四種皆名苦苦，謂在腹中亦有苦觸，故生亦有苦苦，即次熱貪等苦、觸等苦。此論中隨增偏約，謂隨支既有色，即名行苦；中老失樂，即名壞苦；由死滅身，即是苦苦。若欲界中，即具三苦；若色界中，唯有行苦、壞苦；若無色界，唯有行苦。

疏云：其生果若在未來，為令有情生厭離故，但總相相說生、死、老，乃至屬相顯。解云：此即顯多但十二支因。如現在十支因、未來二支因，未來二支因即於未來生、老、死二支果上但總相說，名生、老、死二支，為其生厭。若過去十支因、現在二支果，即於現在老、死二支果亦說識等五果，即謂續生因識相顯，次根未滿，名五相增等五位。今者皆互相類。若准后未來生、老、死二支，於現在識等果位中亦緣說生、老、死二支，即是以後類今，說二無妨。若准現在五位，於未來生、老、死二位中亦五識說有等五果分位差別，即是以今類五，說五不遮，即約具十二支而作法。如現在生、死二位，有人命終，不中二位生，至老能盡其壽命者，即生支位中攝得四位。然令一位少少，謂從中有及入母胎一念，即名識支。次名色、六處、觸，乃至少未別苦來，皆名觸支位。從此能了別苦以後，乃至五十，皆名受支位。故生先位攝得四位，令一受位少分。從此老、衰、變乃至死已來，皆名受支位，即老支唯攝得支位一少分。或如有人受中有身，於有中死者，亦具足十二支生、死等。即如少聞比丘得第四禪中有命終者，亦有具足十二支。或有初入母胎一念、二念命終者，或有入胎在名五位中命終者，或有六處位命終者，乃至至五識戚受位終者。此等已上雖中支，皆具足十二支。

疏云：何故內不同愛、取而總立無明？解云：何故於無明支內不同愛、取別立？有兩種無明支，支內即於無明支內也。

疏云：如緣起經說：十一勝者：一、所緣勝，遍緣染淨，乃至二種妙智對治故。解云：一、所緣勝者，謂此無明遍緣四諦染淨法故。苦、集名染，滅、道名淨。二、行相勝，謂此無明能隱真如，能顯生死忌。三、因緣勝，謂此無明能與一切煩惱為根本，亦能與業及生為根本因。等起勝者，謂此無明親能發起，能引行支；六、流遠能發起，亦引能生、所至支。皆之等類者，同等起因果。□五、轉異勝，謂此無明即能轉作四種無明，謂道、眠、纏、縛、相應、不共。六、邪行勝者，謂此無明若前四諦下執，或我、我所者，即名增蘊；若起邪見，撥無四諦現者，即名損減。七、相狀勝者，謂此不共無明體往，後細難知。如何微細？且如有人汎起心時，若起貪、慢等根本煩惱時，俱時即有相應無明；若起忿、怡等少七煩惱時，俱時癡即名非主無明。若四無記中，若緣威儀時，即名威儀心等；若緣工巧時，即名工巧心。若汎爾不緣威儀、工巧之，亦不起

煩惱染，亦不起信、慙等十一善心，但汎爾不作意[彳*分]境，任運所起心，此心即名異熟生心。各作意強思，誰識因果？據實而言，實不解因果道理，遂仍迷因果道理者，此心則名不共無明。唯外道異生等，起此不共無明；若內法異生，善解因果道理，即別起不共無明。此無明自相微細，能遍愛、非愛、不愛心也。共相者，即非愛非不愛，名不共相。今此共相，亦不言苦、空、無常、無我等共相無明。若與貪等相應，名愛；若與嗔相應，名非愛；若不與餘煩惱，謂非愛非憎，名共相。八、作業勝者，謂此無明能與苦、集二諦流轉，而作所依事。此無明亦與真如、寂靜法、禪定心等，作部尋事。寂者，謂真；如者，謂定心，或寂為涅槃；心者，謂所有道。有道能止息惡法。九、障礙勝者，謂此無明能障碍勝菩提法，及能部真如廣法。勝法者，謂四智菩提法；廣法者，謂真如。真如能遍一切法，名為廣法。十一、對治勝者，謂二種妙智，方能對法，此者明。二種妙智者，今有二解：一云謂根本智、後得智，名二智，此解惡；二云謂妙觀察智、平等性智，名二種妙智，能斷無明，後為勝。問：此四智，幾智是而斷？或無漏道，幾智有遊觀無漏道蘊，對成所作智、大圓鏡智？唯遊觀無漏道，不名斷惑道，此二智要成佛方得。此二智，若妙觀察智是斷或無漏道，能斷一切煩惱。若平等性智，據實而言，亦不能斷煩惱。若言平等性智能斷惑者，二乘人無平等性智，故知亦不能斷，即共今者相從而說。此平等智亦名斷或無漏道，謂第六識中妙觀察智正斷煩惱時，其第七識平等性智，亦與妙觀察智而依作所依，亦緣遠助妙觀察智斷或。又不可說妙觀察智正斷或時，其妙觀察智即名斷或道，其與妙觀察智俱時所起平等性智，即名遊觀無漏道。故知妙觀察智正能斷或時，妙觀察智即名以或道，其與妙觀察智同時所起平等性智智，亦名斷惑道也。又解云：二種妙智者，謂生空智、法空智，故二乘、二乘人起生空智，亦能斷此無明。言二智者，亦非根本、後得二智，後得智不能斷迷理無明，此中皆是見道迷理發業無明，亦非是智。妙觀察智名二智，其平等性智不能斷惑。若言平等性智相從亦名以或者，其□□世間道亦相從名斷或，故知不取平等、妙觀二
疏云：諸論唯說四愛者，謂：一、愛愛者，總標名；二者、即是修善之人，愛於後身善處而修，等許有愛；三、會善俱行愛者，即是迷惡業者，恒受五塵境界俱；四、彼彼欣樂愛，是多貪愛人，起心進求子息。諸論唯說四愛名集諦者，約增勝說。據實而言，餘一切煩惱及業，皆是集諦攝。
疏云：能沃自沃者，閏也。
疏云：其實有多現行。解云：據實而言，有多現行。解云：據實而言，有多現行。煩惱、愛，即且依初、後分愛、取二種。

疏云：若能取、若所取者、所為取，皆名取。解云：若能取者，即是四取之能緣貪；若所取者，即是所例四取；若所為取者，即是餘無明、嗔、慢等一切煩惱。所為取為先起，能取為緣故，即說起餘煩惱，故名所為取。此等皆名為取。
疏云問法緣起乃至有他地者，此中問意欲生起下，論文下無明能發上行，有此問來。問意為生此地中十二支皆同地，為地十二支為緣？亦有與他地十二支為緣也？
疏云爾何失者，此蘊應以下，疏文雙難，二俱有過。
疏云：若唯此地，緣起上文當云何通？乃至不應道理，非境界。解云：此中難意：若生此地，論緣起支皆唯是此地者，即緣起經當云何通？然緣起經中難世尊曰：無明、愛、取三支皆是煩惱。即說無明支能與行為緣。何緣不說愛、取二支同於無明，皆愛、取二能發自地行支，或即愛、取能發異地行支？世尊告曰：愛、取二種有分齊故。其愛、取唯能問自地行支及五果種。所以者何？若欲界愛、取與上二界不動行支作起因者，不應道理。何以故？以非境界故。非境界故者，非分齊義。若無明發行，即與行作等起因；若愛，即與自界行支、五果種而作資用因。又言無明與離欲界至能生緣起作等起緣者，此文即總相說。與離欲界者，即是初未至定能離欲界。染意說：欲界無明與初未至定俱時，亦且支作等起緣，即由欲界無明能發初未至定行支。或色界類者，即說無明能發初未來定行支；或色界類者，即說二禪未至定乃至有頂未至定行支。其事云何？由初禪無明能發二禪未至定行支作等起因，乃至無所有處無明能發非想地未至定行支作等起因。
疏云：又言：如是無明，由此所起非理作意及果為伴，能為彼界不動行緣等，即異無明、異界行等。解云：此文意說，即許異地無明能發異地行支。且如欲界中，由起不如理作意為因故，即生無明，無明即是果也。即因、果二種名為伴。又即同時相應心、心所，名之為伴。即此欲界無明，能發初禪中初、未至定中行支。若欲界無明支，必不能發初禪根本定中行支；欲界無明，亦不能發二禪中未至定行支。乃至上地亦然。然初禪中無明支，唯能發第二禪未至定行支；即初禪無明，不能發第三禪中未至定行支。上地皆准知，唯得隣次，不得隔越。又初禪地中，由起不如理作意為因，即起無明。不如理作意為因，無明為果，二種名伴。由此初禪中無明支，能□□發第二禪中未至定行支；如是乃至由無所有處無明支，能發非想地未至定行支。然今若八地自漏未至定行支皆由下地無明發，如欲界無明能發想未至定中行支，乃至無所有處無明支能發非想未至定行支，何故此八未至不得起自地煩惱無明發蘊？由如太子未得位不得起惡行。問：既未至定中有識定，何故不用同地無明發自地

未至定行蘊，斷欲界九品惑盡方得起未至中染，未至中染亦能發行支？若上八地根本定行支唯是自地無明發，若得根本定皆得起自地煩惱，由如太子得王位能發惡行。初禪根本定行支唯是初禪無明發，乃至非想地根本定唯由非想地無明發。又今此中八地未至定行支，若下地無明即能發上地未至定行支，心無上地無明能發下地一切行支，若退起下地即有自地煩惱。即因自地無明發自地行支故者，異地無明支能發異地行支。

疏云：若得異地支，後起異界支者，乃至當知有支，即此所攝。解云：此難異地無明發異地行支。今難曰：若許異地無明發異地行支者，何付阿故？五十六說復云何通？彼論云：隨生何故界何故當知有支即隨生欲界地十王二支七即是欲界繫乃至上二界亦然。

論云：如下無明等發上地行者，五、取下地中九品修道無明而上行，為用道無明而發上行。設有一人伏下前八品煩惱，云餘一品或能發上行？答：不如下說。

疏云：諸緣起支皆法自地，同分五十六文。有所發行依地無明，同起取緣起。解云：若諸緣起支皆依自地，即同取五十六文。五十六文說隨生何界、何地，緣起支皆自地攝者，約多分說，即十二支中即十一支全，一支、少分皆是自地，漸除無明，少分能發上地行支。有所緣行依地無明，即同取緣起經文。然緣起經中唯約一支、少分說，異地支得與異地緣起支為緣，唯有下地無明支能發上行支。此經、論二種子各據一義，亦不相違。

疏云：此如何等？應類其事唯一為多。此唯有一，如下無明發上地行。解云：此問曰：既許異地緣起支得與異地緣起支為緣者，即應顯其事為當異地十二支皆能與異地十二支為緣？為當十二支中唯有一支能與異地緣起支為緣？以下蘊云：此十二支中唯有一支能化異地緣起為緣。如下一个無明支能發上地行支，要離九欲盡，後時方起彼地無明者，若許未至定中有染，亦要謂離欲界九品煩惱盡，方始緣起未至。未至定中，除未至定中染，亦能發業。如起未至定時，若伏欲界三、四品或已，若已伏者，不得起現行；若未伏者，亦得起現行。未至定若有染，要離下地九品或盡，方得起未至定中染。

疏云：此意即類五十六說，依多分支說。經意通論有，依地亦無違。解云：若五十六說，隨生何界地諸緣，前皆是自他攝者，即約多分說。謂十一支、全一支、少分，皆是自地攝。唯除無明支能發界界行，餘十一支皆是自地攝。若緣起經說，異地緣起支得與異地緣起支為緣者，即通論唯約一支、少分，如下地無明能發上地行支。

疏云：此意入顯未至定中無明，或不得根本定，必不起故。解云：此意即類上八地有漏，未至定中皆無煩惱。或由不得根本定，不得起上地煩惱。前論云：生在下地，未離下染，上地煩惱不得現在前。得彼地根本定者，彼地容現在前，故知初果。雖得初果，未至定能斷見道煩惱，即有欲界俱生不善性煩惱在。即如未至定中，由有下地煩惱，即未定定無上地煩惱。

疏云：但是下地初起未至定，皆如此發。解云：如身在欲界，初起初禪未至定行支，即是欲界不善無明能發初未至定行支。如初地、第二禪中未至定，即由初禪中無明支能發十二禪中未至定行支。乃至初地、非想地未至定，即是無所有處無明支能發非想地行支。若至大、小乘，皆許命終心唯是捨受。若大乘中說：初禪、二禪根本定中有喜受、樂受，亦有捨受。若第四禪中唯有捨受，即如有人身在欲界，得上四禪根本定已，此人即用四禪根本定心中皆得命終。以下三根本定中皆許有捨受，從彼四禪生。下地亦然，雖有第八識，死生皆是捨受。今約第六識中捨受說。若薩婆多說：初二禪根本定唯是喜受，無捨受；第三禪根本定中唯有樂受。若八未至定心唯是捨受，如有人身在欲界，若得下三禪根本定，此人後於欲界命終，生下三禪時，此命終心即於下三禪根本定出，入下三禪中未至定心方得命終。以下三禪根本定心無捨受，未至定中有捨受，從彼下三禪中命終。若第四禪已上根本定中既有捨受，即根本定中亦得命終。若薩婆多宗，即許三性心皆得命終。若大乘中，正命終心唯是無，若終命終心亦通三性。即以有人由串習所引。問：如論文，受生命終心必在散心，非無心定。如何大□□大乘中說，如人身在欲得四禪定，得於四禪根本定心而得命終，許下三禪中而許有捨受？若小乘中，下三禪未至定方得命終。蘊約第六說，順彼論約第八故。又問：上八根本地中得散心，其八未至地中亦得有散心。若未至地唯是定者，如何起煩惱？

論云得愛亦緣當生地受者，問：此文為約一具十二支中所所緣於愛，云當生地受而生當生地愛？為約兩具十二支前染現行受而愛？今者言緣者，藉也。彼藉何受而起愛？云何故有此問？既受緣愛現起受支，乃至許異地成為問。解云：既許無明與異地行支為緣，亦應異地受支得與異地愛支為例。

疏云：隨其所應，彼亦緣當生地受，若俱時現行受，若前所種子受。解云：若與現行愛同時相應染受，染受亦能為緣生愛。此與愛相應受即是境界受，境界受即是無明、觸為緣所生染受，此染受方能為緣生愛。或前種子者，即是識等五果中異熟受支種子及境界受種子，亦能為緣生愛也。

疏云：從異生地，異地亦定依同地。解云：此第一解：若自地死，生自地，亦依自地受為緣生愛，即是愛支定依同地受；若欲界死，生初禪，即依異生初禪地等受而生愛，即愛亦定依同地受。此同地受是前攝。又現居處受乃至有疎緣義。此第二解云：如從欲界死，生初禪中，即欲界中受亦與初禪中愛為緣。由如無明發異地行，此異地受緣異愛，此受不是支。此第二解云：及初解，若異地愛、取，不得閏異地有支。問：受緣於愛，疏通異地者，此中即我前第二解異地受，疏與異地愛為緣。此問也。

疏云：問：何故識等、生等開、合不同，而何及有俱成為一？解云：此中問意：何故所引支即開、合不同？若能引行支、能生有支俱合為一耶？

疏云：故業有三，總合名行。有解云：業有三者，謂福、非福、不動。此福、非福、不動總合名行。支有支。

疏云薩婆多等等二因五果者，然薩婆多即立有一剎那中具十二支，如造煞生時者，同時無明名無明支者，同時思即名行支，若同時識即名識支，若同時作意想扶根塵即名色支，若同時五根及前念等無間意即名六處，同時有觸名觸支，同時有受名受支，同時有貪名愛支，同時有餘纏於煩惱名取支，同時身、語業名有支，生相名生支，異相名老支，滅相名死。今此部中者，此中是生。下論文即今此人乘部中，即過去中支因。

疏云觸身死生為者，解云：即今身造十支中，今者身死已，未來世方受二支果。

疏云若約時分，此即乃至，豈非愛、取與生、老同在未來？故約大時分以說三世。義即不定者，此疏文錯。應云：如後趣業心，過去造前七支因，現在世起愛、取、有三支因，未來受生、老二支果。此乃即三世具定。若現在、今身造前七支因，以第二身起愛、取、有，以第三生受生、老、死二支果。若作此解者，即無三世。即現在、未來世造七支因，即愛、取、有、生、死五支同在未來世，即唯有現在、未來二。然疏意且約後報業四生，後據實三生，受亦無妨。今者應言：過去前七支，現在類三支，未來起三支果。即約生時分以說三世。又大乘說：如有人造無間業，謗法生報。且如一業感得百生無間身，即是一業感得百身五果種子。即今生造前七支，起愛、取者十支因；至未來第一，即受地獄身。即現在造前十支因，未來有二支果，即唯二世。若受第一生地獄身欲死時，又起愛、取，即閏第二生地獄身、識等五果，言種子，又受第二地獄身。此生起業即三世具足，即是過去造前七支因，現在起三支因，未來有二支果。乃至第九地獄身欲死時，又別起愛、取、有，閏第十身、識等五果，名云種子，方受第十生地獄身。此生報業亦即三

世具足，即是已前過去造七支因，現生三支因，未來二支，以後作法准知。乃至第一閏身亦然，起愛、取、有三亦爾。或一个業感得一具名言種子，此一具名言五果種子受地獄一身已，又重起愛、取，閏此名言種子，還重受地獄身，乃至將此一具名言五果種子重受一百生亦無妨。如法華人謗持業轉輪入獄等具足一劫，劫盡更生一劫，是增減名一劫，一劫中受一身滿即死。又更受一个地獄，無間受一中劫者，即是一增減劫之住劫，二十增減即受二十个地獄身。若地獄唯住劫中得有獄，若成壞劫即無地獄。又此罪人此方世界受二十劫已，此世界劫若壞時，即向他方世界地獄中受，如是經歷十方獄。問：此一業勢既感得地獄身，應合一受，已後業勢未盡，更不令死，即一出受地獄身屬了，何故住劫中少迴死，又生受少身，即別別身受耶？答：雖由此一業雖感得眾多地獄身，計總合一个身上受盡屬了，然申 種類受命即高眠，故不一業感得地獄身，即於二十劫中唯受一个身，故知還經受二十个身。由如阿那律以一食施，感得九十一劫天上、人間受樂，豈於一个身上受果屬了？豈可餘人受一百歲，此人偏受一萬歲？故知約種類，唯餘眼藥、神呪等，而得受命長遠。又常不輕聞法華經，而得受命一業。得一業，得多身，人天中由有一。若業感得多身，一准前地獄作法。又薩婆多說：住劫二十劫，若第一劫，唯減不增；若第二十劫，唯增不減；中間十八劫，亦增亦減。若大乘住劫中，二十劫皆有增減，大少分別。大乘中，一業能感得百生、一千生身，最後第一百身亦生報業，從初身為名。同一業招，初身既名生報業，乃至第一百身亦名生報業。若有一个後報業能感得一百生个身，最後受第一百身，亦名後報業，亦從初為名。問：若許一業即能感十生身，百生身亦應起一具愛、取，能閏得十生身、百身。五果種子發業勢，能遠感果，所以業感多身。閏生要須隣次親閏，所以一生中所趣一具愛、取，唯閏隣□。後一身中，識等五果種愛、取，即能是閏餘生。或可人、畜中一生中死，愛、取能閏後中身、五身。以人中有中夭，被他煞，不得欲死，起閏生愛。若地獄中，即無中夭一生身，取起愛、取，閏以一身。問：若許一業感多別者，亦應眾多總報業煩惱能感一身。是唯有一業能感得多，必無多身總報業煩惱感一身。然多總報業，各各能感一身。問：薩婆多曰：若爾，多總報業不能失感一身者，何故菩薩百劫修相好業，唯感得一身？答：此菩薩百劫修相好業者，皆是別報，即許眾多別報業能得一身，必無眾多總報業共感身。問：且如一个生報業感得十生身，如受第一生身時，此感得十生業以被愛、取閏，名為有支。此能感十生業以被閏，何以不頓生十生身？又此業以被第一身中起愛、取閏，以前有支若至第二身，別報愛、取如何？又色閏此業蘊，雖第一身中起愛、取閏，

此招十方之業。此業雖被閏，既一時不閏，餘九生身中識等五果名之種業雖被閏，所以前後得頓生十身現行。又此業雖第一生愛、取閏，至第二生中又起愛、取重重閏，此業亦無妨。又業所望不得，若望一生，此業已被第一生愛、取閏，故此業望第一身，此業即名有支。若望餘九生，此業能感餘九生，此業即名行支。又此一業雖感十身，即十身識等五果種子各各別，不可將第一身識等五果名言種子第二身中方始受。若小乘中，唯後一業唯感一身業，不得感多生身，即生報業唯一个生報身，餘者皆是後報不定等業。問：加行位菩薩既是分段身，被劫火燒不？又問：其大三失壞器世已，其大作佛，被大三定壞不久。問：從初地至七地已來，分段身菩薩被大三灾損不？未知劫壞而生何處？及菩薩十重有漏智，彼三災損不？思之。問：風動為性，何說風轉體望？答：今說風以動為性者，即約餘世間能生萬物、能成就萬物空行風說，不約風輪說。又世間風亦有望者，即如飄風能別。若由有情業增上力者，以風有三種：一、能成風，謂尋常空行風，乃成世間；二、能任持風，謂由風輪體望，能住持，得世界令住；三、破壞，即是起風失，能碎世界。然薩婆多說：風輪同住必四大，四大不相離，必無孤行、地大、地風大。今此風輪望者，即是地大大增。亦若大乘中立有孤行、四大，其風輪即是孤行、風大。問：五逆害父等，唯識論中害者，但損有情，非斷地命。此言害父母，為斷他命？為損其身？答：言害母，煞之異名。煞父非母，有通名、別名。如言光明通名，日光亦明，月、星、火等亦緣名光。明若別名，日唯為光，不得名明；若月、星、火等，唯名為明，不得名光。今此亦爾，若通其煞亦名害，害亦名煞，煞即斷命，害不斷命。故餘業造，思種一生中，即得數數生現行。若煞父母業，思種一生中，唯一迴生現行，以無兩个父母煞也。

疏云：薩婆多師愛、取、有三與前七種中初二定不同世者，即薩婆多說：過去二支因，現在五支果；現在三支因，未來二支果。即現在世實有八支定得同世，謂識等五果及愛、取、有三。若愛、取、有與無明、行定不同世。若大乘現在世，或十支，或七支，或三支，定得同世；現在必無八支得同世，謂現在十支因，未來二支果。或現在造無明、行等七支因，次生愛、取、有，後後生愛、生、老死果；或現起愛、取、有三因，未來起生、老死二支果也。疏云：非起能閏，隔世異時，方成所閏。解云：非現在起能閏愛、取，未來方起所閏有支。然此疏中且約能閏愛、取與所閏有支同世，亦有現在起愛、取。能閏同以後十身種子，即能閏與所閏隔世異時亦閏；能同以後十身、五身種子，即能閏與所閏隔世異時無違。如前抄說。

疏云：因在過去，果或現在，或在未來；因在現在，果未來世。解云：如造一个順生報業，能感十生身。若受第一身，即十支因在過在，二支果在現在。若受第二、三生身以去，即七支因在過去，三支現在，二支果在未來。或生報業，十支因在現在，二支果在未來。或後報業，七支因過去，三支因在現在，二支果有未來。
疏云：一往而言二世緣起，解云：即過去十因，現在二支果；現在十支因，未來二支果。雖過去七支，現在起愛、取、有三支，未來起生等二支果。其無明等七支及所云取、有三支，此十支皆是因性。雖前七、後三支各別世，今既十支皆是因性，亦可言十支是因同世，二支是果別世，亦可言二世。
疏云：道理而言，亦三世也。解云：即過去七支因，現在三支，未來二支果，亦可有三世。
疏云：十地論云：第八卷十二緣生乃至。此翻譯謬。解云：然舊十地論云：即十二支經三世作法。即同少乘。十地論云：謂過去無明、行二支因，現在五支果；現在三支因，未來二支果。即翻譯人謬。大乘實無此義。今翻梵本與瑜伽同，但言三際乃至非謂三支者，問：舊譯十地論第八卷諸三世，今新瑜伽論即言三際，際與世字有何別？瑜伽三際與十地三世何異？更問：但言三際乃至後際緣起去，初去謂過去，中者謂現在，後去謂未來。謂從初際、中際例起去，即是過去十支因，現在二支果；從中際、後際緣起者，現在十前因，未來二支果。
疏云今三世去，此釋人意。解云：若十地論說過去三支因現在五支果現在三支因未來二支果即於三世作法者，即舊釋意，同小乘說。現果有因起者，謂現在生、老死果即從過去十因現起。因必於趣者，謂現在十因能於未來生、老死
疏云：增上愛體異名取更有餘或為取支體故非是假。解云：問：轉識等五果種子成有支，有支即是假。若愛增名為取，何故取支不是假有？善：若下三愛，若名愛支；若上品愛，即名取支。取支、愛支各自別體取支，故不是假有。若轉下三品愛支，各自別體取支，故不是假有。若轉下三品愛成上品愛，上品愛而成取支，可言轉愛成取去，可言取支是假。今者上品、下品各各別，不可轉下品愛，取支不是假。故下品愛是愛支，上品愛名取支，故取支不是假。又取支攝餘煩惱為體。五是一中，謂無明、識、觸、受、愛者。問：其觸、受支即取六識相應觸、受及與第八識相應觸、受為觸、受支體，如何不是非一事耶？又問：其愛支亦取六識相應愛，如何得名一事？思之。
疏云：行通行、色、心。解云：若行支中身、語二業名為色，思即名心耶？

疏云：有人釋云：五者，謂取、不取識支、取唯愛。增上解云：瑜伽云：解一事非事，亦列名字。但總相言：五是一事，餘非一事。今唯識中釋一事非一事，即別別名字，即古老大法師、景法師等。未見唯識論文中釋一事非一事，即大師即造瑜伽抄。釋瑜伽論文云：五一事者，謂無明、觸、受、愛、取，即上品愛名取支。取支是一事，即不取識。識中支通取六識，識支即是多事，識支非是一事。今疏非云若師等等取於支名一事者，即違唯識等一聖教。

疏云：五、色、非色門，行通三業名色，五、六處、二蘊乃至老死通二種。解云：若行支中通有意業及身、語，身、語是色攝。六處、二蘊者，五根名色蘊，意處即是識蘊。行等六支轉名有支，有支通色、非色。五蘊現行名生支，生支亦通色。心、老支亦然。

疏云：第六、第七有漏有為，乃至不爾，此門便為無用。解云：即是第六有漏無漏門、第七有為門。問：既言緣起支明知即是有漏有，何故今說有為無為門、有漏無漏門？答：今立此第六、第七門者，為對大眾、化地二部，如契經中說：世尊說言：其緣起法，若佛出世、若不出，其例起法性相常住。若大乘中及薩婆多解此經云：若佛出世，其緣起支亦無明緣行，乃至生緣老死；若佛不出世，其緣起支亦無明緣行，乃至緣老死。若佛說緣起經時，其緣起法亦無明緣行等；若佛不說時，亦無明緣行等。經云：緣起法性常住。若大眾、化地部師解此經云緣起法惱常住者，故知別有緣起支無明。故世尊言：緣起法性常住。明知有緣起支無為，其明依無故無為。此無明為性，所以無明能發行支；其行支亦依無為故，所以行支能感識五果，乃至生緣老死亦然。所以別有緣起支無為，其緣起亦通無為、無漏法。今大乘彼二類即言：其緣起支唯是有為、有漏。對彼二部，今立此第六、第七明，故此二門非無為用。對諸言有為者，為因緣等所為故；言無為者，非成業所為。亦有為亦無為者，謂無漏聖道從因緣生，故名有為；非或業等所為，故名無為。若作此解，唯大乘有，小乘無也。閏生有覆者，三界中即取俱生貪、癡、慢，身邊二見無，是正閏生；或是有覆性，唯除僧生嗔，以損自他故。

疏云：欲界四取，說是不善，成證非一。解云：若大乘中說：若欲界中煩惱，即名欲界取；若三見取者，為見取；三界中戒取，名為戒取；若三界中身見，名我語取。欲界中即具四取。欲界分別四取唯是不善性，謂欲取、戒取、見取、我語取。若上二界唯有見取，於戒、我語取無欲取，欲取謂欲貪取。若薩婆多說：欲取唯於欲界中有。有欲界煩惱，多貪外色境界取，以欲界中有欲取。上二界唯有我語取，以上二界是定地煩惱，多緣內身起貪，執我所故，上二界中有我語取。若戒取、見取通三界我語取者，如執取實我時，我

體實無，唯有空語，名我語取。又若欲界中分別煩惱皆是不善性，即欲界中無明支是不善性。無明支能發初未至定不動行支耶？
疏云：上界此三，皆唯無記。解云：若上二界中，見取、我戒等取，是無記性。又上界無明、愛、取，是無記性，亦得也。
疏云：問：若取中既過四取，如何乃言修道或正閏，見或助閏，當有取支名助？解云：此中問意，取支中既有四取，四取既是分別。既取支中有分別煩惱，即今應言見道煩惱是正閏，如何乃言修道或是正閏，見道是助閏？又若有取支名助閏，
疏云：答彼助問，合名取支。解云：今答云：若取支中有上品愛，上品愛既名取支，即取支中唯上品愛名為正閏。若取支有四取，有四取名為助閏，即正閏合二名取支耶？
疏云：問：何妨亦應助發，或合名無明？解云：今難云：取支中既有正閏、助閏，正閏、助閏合名取支，亦應發業中有無明，唯能發別助當業，此助當業無明應合名無明支。
疏云：答：高解亦得，今但據正發。或論說亦得，文頓故。如前准後解云：此解意，今此唯識論中且據正發總別業無明，名無明支。若發別助當業無明，即非無明支攝。今將前無明支准後取支，取支中既正閏、助閏合名取支，今者即正發、助發無明支合名無明支，亦妨。五果支初當生處說分位相者，然當生處實是生老死支，位中假說有五果前後，謂在母胎中續生位，因識相顯，次根未滿，名五相增等。五位等中亦起善染說五果，以約分位而起善染。問：在母胎等中既得起三性心，未知異生得起何性心？問：菩薩、獨覺、轉輪王等在母胎中，未知得起加行生得善及四無記，及俱生分別煩惱及所知障。若七地已前菩薩身是分段者，在母胎中得起生空、法空、無漏心，及前二果在得起無漏心不？答：異生在胎唯是得起生得善，非加行；唯得起俱生，生煩惱；唯得起意業，不能發身、語業；唯得起異熟，生無記。亦可分能起緣威儀心類，不能起發威儀心，以在胎中不能發威儀。若菩薩在胎能發加行善等，餘者不得起。異生在臨，並不憶前生事。老死由二義乃至二多起應然故者，此中若言老位起染及起應悲等文，皆會瑜伽文說曰：唯雜染
疏云：欲界攝十二全，色、無色界攝十二少分，乃至無色等、無色等及無三受等。解云：若欲界攝十二全者，謂欲界中無明支中即通有世俗愚、勝義愚，勝義愚即發欲界中福行，亦有不善性。若欲界行支中亦有福行、非福行，欲界中無不動行。又欲界中亦有身三等，業行中亦通善、不善性。若欲界識支中亦具五趣、四生。若欲界名色支亦有五蘊及五趣、四生。若欲界六處支皆具足，亦有五趣、四生。若觸支亦有可意觸、不可意觸、俱違觸，亦有五趣、四生。若欲界中受支中即具苦受、樂、喜、捨受，除憂受，憂受唯

善、惡性，不通無記，不得名異熟。若欲界愛支亦通不善性、有覆無記性。若欲界中取支亦通不善、有覆無記性。又取支具有根本煩惱及隨煩惱，若能取、所取、所為所，皆名取故。若欲界中有支即合前六支作，唯前六處作法。若生、老死，亦准前。若色界中十二支唯有一分。若無明支唯有勝義愚，無世俗盡，無不善性，唯有覆無記性。若行支唯有不動行，無二行。若初禪中即有身、語、意三業，二禪異，唯有意業，唯善法。若識支唯有天趣，唯是化生。若名色支中即無香、味二塵，名中即無鼻、舌二識。二禪以上，皆無五識。又唯有生，即趣攝。若六處中唯有化生，唯是天趣，唯有意識，名意處。不欲界中初受生時即先有身根，於四七日以後方有眼耳等四根生。若欲命終時，即先捨眼耳鼻舌四根，末後方捨身根意根耶？又欲界不具足，即是初受生時亦無眼定根、耳鼻舌根。若色界初受生，五根頓現起善欲，命終一時頓捨五色根。若生彼色界，五色根皆具足，必無不具足五根。若色界觸受，唯有可意觸、俱相違觸，無不可意觸。然今應解釋。若大例而言，可意觸能生喜樂受，若不可意觸能生苦應受，若俱相違觸能生捨受。若他此釋，四禪已上唯有俱相違觸能生捨受，無餘觸。若捨中既有順益捨中容捨、違損捨者，即約別義言，亦應言可意觸能生順益捨，不可意觸生違損捨，俱相違觸能生中容捨。既此三種捨得通上二界有，其三種觸即亦通上二界有。然色界中新生天，尋見下火災亦生怖，及上二界天欲死時亦心懷，不說上界無。既應受，明知即是違損捨也。若受支中，下三禪中即有樂喜捨三，若第四禪已上唯有捨受。若愛取支唯是有覆無記性，有支生老死准前作法。若無色界中十二支處少，謂無明支唯有勝義愚有覆無記性，若行支中唯有不動行、唯有意業，若識支唯是作生天趣，若名色支唯有名，無有色名中又無五識；六處支中唯有意處；觸支中唯有俱相違觸；受支中唯有捨受；愛支中唯有有覆無記。取支既攝一切煩惱，若根本十煩惱，即嗔欲界，餘九通三界；若隨煩惱中，小七中二是不善性，即唯欲界；誑、諂通初果及欲界，餘通三界。故言上二界唯攝取支一分。有支，生、老死支，可知。上二界唯有十二支一分。今疏文中言色、無色染，一向無者，非者，今應云：上二界中無不善性，而有根，即有覆無記性。欲界通染、淨者，即是有有支、行支通染、淨。名色具五蘊者，然出名色體中有二解：若約雜出體，名色具五蘊；此中約雜出體，名色具五蘊；若約化出體，名色不無具。欲界具一切支和合等起者，和合者，相隨順，或即十二支和合方得起。和合者，一切義。若上界死，其一分等起。等起者，十二支齊等王起也。六處具諸識等者，然六處中有天處，即有前念等無間間六識。然八識而言，謂欲界有八，初禪有六，二禪已上有三。論上地行支

能依下地者，問意：如初未至定六行道，能依欲界與修慧同時；不動行支能依欲界十二支。又問：如第二禪行支依初禪十二支，上地能依下地染，可有此義。豈有上地善不動行支能依初禪善不動行，乃至有頂地能依下地亦然？

疏云此通色、無色，求上生而起彼行故者，解云：若初禪未至定行支，即能全離欲界染；若空處未至定行支，即能全羅色界染；雖第二禪未至定行支，能離初禪染等。今約全離染說，不約一分說耶？

疏云：為觀下界？為兼故障？觀上界？為數妙？觀離？解云：謂未至定，六行依或道。謂觀下界為苦，即是無間道；觀上界為靜，即是解脫道。謂觀下界為麁，色無間道；觀上界為妙，是解脫道。謂觀下界為鄣，是無間道；觀上界作出離，即是解脫道。此言苦者，非是苦受名苦。若色界中有苦受，上界即無苦受。且如離欲界為苦，并厭欲界喜、樂、捨受，亦名苦。如法非相地，未至定厭無所有處為苦，亦然。非是苦受名苦。

疏云：即上行支下，無明所發。解云：且如欲界中不善性無明支能發起初禪，初禪未至定行支、未至定行支得起，起即能伏欲界中俱生迷貪癡。問：未知未至定中有多小行支？答：且如初禪未至定中即有九如行、九無間道、九解脫，此等定有三九二十七个定心中行支，能感得初禪中異熟果，其勝進道即不定。即准對法及餘論中說，勝進道有三種：一、即從未至定中加行無間解脫道起已，即起欲界散聞思為勝進道。聞思為勝進道既是欲界散聞思慧，此勝進道不能感得初禪中異熟果。若作此釋，即無定心修慧勝進道，唯有九加行無間解脫道是修慧。二云、如先起加行無間解脫道已，即用以後所起加行無間解脫等道與前前道而作勝進道，故未至定中唯三九二十七。三云、先起加行無間解脫道已，即別入修慧了相作意以為勝進道。若修慧為勝進道者，即勝進道亦感得初禪中異熟果。若作此釋，初未至了□□九加行、九無間、九解脫道、九勝進，即成三十六个修慧行支。以初禪修未至定，即須別起加行道，初未至中即有九个加行道。若起二禪未至定時，亦有此三種勝進道，然即起初禪中聞慧以為勝進道。以無思慧，餘二因前，乃至起空處未至定，即起第四禪中聞慧，亦有三種勝進道。若起識處等，既四無色中唯有修慧，無聞思慧即唯有二種勝進道，為用後後加行無間等與前道作勝進二，或別起修慧了相作意以為勝進道，乃至已上亦爾。若二種已上未至定，或起一加行道，即起二無間、二解脫、二勝進，名總；或起一加行，唯能起一無間等，即名別。異生與二乘同，即加行或總或別。問：此中起未至定，即有三十六个行支，為當定感得一个果，為當感後三十六个果？答：不定。若猛利心入未至定，或一行支尋得多果，如比丘至心禮佛而得無量輪王位。若遊遊心而入

未至定者，即多行支而後一果也。以下一切為所境界者，即是緣下界一切為苦乘鄣。雖緣上一切者，即緣上一切為靜妙離，靜妙離即亦名妙出也。故說依亦斷下界支者。問：其六行伏或道體即是慧，慧能伏下界煩惱，何故此論中即說上界行支能伏下地煩惱等耶？答：實而言，慧體能伏煩惱，今者即約與慧相應思亦能伏下地煩惱，非但慧能伏下地，或其同時心王等等所亦能伏下地，或今說相應助往，但說行支能伏下或，故前文云：業之眷屬亦立業名，無如意識中十五種，不告業中有能離欲，唯是慧故。說意能斷善根，是耶見斷善根；說意能續善根，是疑心中能續善根等。雖是餘心所法，今者論生為名，總名意識不共業，此亦爾也。又如說意識能縛心發，縛心發業即是無明能發業。今者亦從生為名，此亦如是，故與慧同時二十二法皆能伏下地煩惱。答：行相謂見分，如前已說。乃至如十六行相者，此者答意。然諸心、心所皆猶有一个行相，若慧即有六个行相等。其事云何？如心王唯有一了別行相，若受唯有一行相，若想即有一取像行相。今者即有苦、麤、鄣、靜、妙、離六種行相故，故慧獨得六行名，此六行唯有漏。又如十六行相亦即是慧，謂苦、無塵等十六行皆是慧，餘心、心所即無此十六行相應，獨得十六行相名。然十六行即通有漏、無漏，然加行位中亦非有漏十六行觀，故十六行通有漏也。然今六相皆以慧為體，由慧能簡擇，方能伏下地煩惱，即是慧及慧俱時行支，即慧及行伏下地煩惱，故六種行相以慧為體。由如十六行相，謂苦、無常、空、無我、因、集、生、緣等十六行相，皆以慧為體，故云行相即取慧及同時行支。論文云：上地行支能伏下地

疏云：瑜伽第十說：頗有依支得離支耶乃至非無漏非究竟者，彼論問言：頗有依勝起支得離緣起支耶？答：謂依上地行厭離下地染，非畢竟能離耶？亦非上地無明、愛、取支能離下地染；上地無明、愛、取支是煩惱，故不厭離下地染。若上地有支是所閏業性，即有支業性唯是業種子，非是現行業性，故上地有支亦不能離下地染。然今有漏未至定行支皆是現行，行支是現行慧，方能作六種行相，厭六地，欣上地。然上地識等五果種子及生、老支既是異熟無記性，亦不離下地染；上地餘十一支皆非能治道，不能離下地染故。故知唯上地行支名能離支。此行支唯有漏，方名行行；唯有暫時依下地染，非究竟。若無漏，即不名行支攝，能究竟離染。識等生等異熟無記者，問：其名色中既有慧，何故不能伏下煩惱？答：行支即是善性，能伏下地煩惱。若名色中慧既是無記性，即不伏下。或欲界具一切和合等記者，和合者，一切義。若上界，應言一分等起。等起者，十二支齊等生起也。彼論問言：彼有居有漏文。何故非業乃至非支攝者，此中支者，非是十二支，但支分名支。此中而

意：若學、無學身中有漏，若何故不名學、無學也？以下答意：若總從不學，即有漏善亦名法學；若約實體，唯取無漏法名學、無學。以此疏中問答無不相當。問意：唯問彼學人身中有漏善支，何故不是學攝？答中：學人身中有漏善，用明為緣，故非有支攝，故不相當。答：既非有支相從，亦非學也。

疏云：有人解云：今大乘既取善法，欲已法者名學。解云：即是太法師及順憬師造。瑜伽抄中如前資糧位、加行位、見道位，此三位皆名未知當根，皆名為學。故發心已去，內法異生皆不造總報業，皆非無明發，皆非行支。內法異生若放逸者，彼除一種乃至有學，三學無明為緣。問：前言內法放逸人，即除不共無明，用餘三無明為緣。彼文見云：內法不放逸及聖有學，亦用三無明為緣。二有何別？如意：若內法放逸不同等三，皆用無明為緣；若內法不放逸人造，人造非福業，即用三無明為緣；若造福不動業，即福業即用三無明為緣，即用正法如理作意為緣。故亦有別。雖作此解，更應小法師得聖者已去，得自在，亦得起相應無明現行。

疏云又不放逸內法異生若造福行乃至非無明起增上緣者，此文唯在加行位中起正法為緣，造別報福不動業，起如理作意，心引生無漏見道故，故不說用無明為緣。雖或善趣感殊勝生者，皆約別報業善說。解說為依者，即心中凝求異以為依。正法者，善法。若不放逸者，在資粮位，即用無明種子為緣，而造總報福不動行等。從前疏云不然緣起下，云外法異生乃至明知善法欲已去皆由造行支者，此已上文，疏云成立資粮位能造總報業。又此等已上疏文，皆成立在資粮位中造總報業。內法異生不放逸者，造非福業時，即用三無明為緣；若造福不動業時，即用正法如理作意，心、心所引，即不用無明為緣。

疏云：然如決次擇分善，雖別無文，定擇感總報，乃至可非行支，非非正引故。解云：已下名即明加行位造唯別報業。若三乘人資粮位中，即時節長久，能造總、別業；若三乘人加行位，時節即促，唯有二、三生，即入見道，所以不造總報。行支感總報，准感別報，於理為勝。今不可唯言聖不造業者，此文意說，亦不可經中唯言聖者不造總報業，返影加行位中既是異生，即令造總報業。經中雖言聖者不造總報業，至加行位而變不造也。對法第七。未見諦者，乃至福不動行也。然此對法文中，亦明在資粮位中不放逸者，不起現行無明，唯用種子而造總報福不動行；隨眠者，即是無明種子，亦名愚癡有，今無明種子亦是無明支。

論云：雜修靜慮資下，故業生淨居等。解云：然資修有四種：一者、純有漏資。如羅漢命盡，以死生智觀未來者，令行或得延命。又觀現在，於眾生、於佛法無義益，心作念：不受後有，不肯延

命。謂無貪愛，不惜其身，正死喜捨身。如棄重病，得未曾有，入無餘依。若觀現世有利益，即惜身，以將資具捨施大眾，令我延事了房，結加失生。發欲界散身、語、意，心念：願迴此福，令命行長達。即入第四靜慮有漏邊際定。定、福二資延命行。出定已，發散口三業，願資命行現身因，令得長時與果不絕。又入定散願，令此命根得百年歲一劫等。此唯有漏心資欲界身。二、純無漏資。謂不定性聲聞、獨覺、大力菩薩，純入無漏定，轉分段身而入變易身。或由無漏定資此身，或先念資令殊勝妙，或六品身資令百千劫身命多劫。問：法華經中與耶瑜伽曇彌等女人，羅漢受記得成佛已，此女人身於何時捨？答：即欲受變易身時，於女人身分段入變易時，尚許能捨受。知入變易，亦捨女身。三、變易資。唯是凡夫女人，修初禪中品定，修習多修習，即生梵眾天。修初禪中品定，修習多修習，即是梵補天。如修上品，生大梵天。二禪亦然。四、無色定、空處等，雖無三天，即四無色天。無色天中，皆有三品。修四、有漏無漏雜修。資：謂諸不還果，以有漏無漏定雜。資：下無雲福生異果。三天中業，有其五品，生五淨居天。若約雜修時，未得自在，即十念無漏定，次入十念無漏定。以初修不然，入一念有漏定，即入一念無漏定，乃至入三念無漏定，次入三念有漏定，又入三念無漏定，漸漸入一念無漏定，即入一念有漏定，又入一念無漏定，即名雜修成熟也。五品者，下、中、上勝品、上極品。一、下品修習三心，謂一念無漏，第二念有漏，第三念無漏。修此三心，即生無煩天。二者、中品，謂有六心，心生無熱天。六心者，四念無漏，第五念有漏，第六念無漏。三者、上品，謂生九品，即生善現天。九心者，謂有六心無漏，三心有漏，准前作法。四者、上勝品，謂有十二心，即生善見天。十二心者，謂有八心無漏，四心有漏，准前。五者、上極妙品，有十五心，即生色究竟天。十五心，其有十个無漏，五心有漏，

問：此中有漏定心、無漏定心，皆作何行相？答：若有漏定心行相，作三種作意：一、自相作意，謂作蘊、處、界，觀色、觀青等自相；二、能相作意，謂苦、無常、空、無我等能相；三者、勝解作意，白骨觀。此中有漏定，唯作苦、無常、空、無我等行相。

問：第十地菩薩生大自在宮，修雜修靜慮不？答：不還果即雜修，資下地業即是分段身，生五淨居而受生。若頓悟菩薩定生於第四靜慮中無雲等三天，隨生何天中受變易身。若十地滿已，即以悲願資下無雲等三天中，故業等作神通往大自在宮。若二乘迴心，漸悟菩薩既有所留生身是欲界，於欲界中受變易身。若十地滿已，即以悲願望欲界，故中業作神通往大自在宮。若第二禪說色界亦有二乘迴心，即漸悟菩薩於四禪一天中生受變易身。後第十地准前生大自在

宮，即前論云或由第六識悲願引第八識成無漏等，故知第十地菩薩不雜修靜慮。若不還果既是分段身，即雜修靜慮生於五淨居天，即生故名生。若菩薩既受及易身已，即受不受生，但往故名生。若預流乃至羅漢雖受變易身，既即唯見一四天下小化佛，與頓悟地前菩薩所見亦同。若至四善根，即一三个界大化佛。雖二乘受變易，頓悟菩薩是分段身，所見諸佛皆悉同，皆名地前。若初地已上所見他受用身佛，亦皆同之。

疏云：此總報苦業及名言種說時已造有。然舊業及舊名受種，以造於招感，以相屬著故，資下地業及故名言，而生五淨居天。若得四果已，及七地以前有漏心位，及八地已上有漏五識，於此等位中雖然雜，亦新熏成名言五果種，然更不能新發業。雖所新得五果名言，無業相感，故此言名種即成無同，不能生現行也。前解唯是地名不動，即通一切者，然前解云：以定法境，乃至皆無此事。皆此解即約定能令心專住一境，名為不動。若細定能令專心注一境以解不動者，即上八定地皆名不動，即發寬也。若不異更不動，乃至此亦應爾者者，然欲界是散已，許溥地趣在人中受，以是散地。然色界是異地，即得同地而別在受。

疏云：若不異處受，名不動受，多分說。如地獄業不可改轉，仍許縛重為羅漢身受。解云：對法論說，不可異處受，名不動業者，約多分說。如說地獄業不可改轉，仍許轉地動業者，約多分說。若准經文，得羅漢果，受地獄火。以理解云：是初二果，由未離欲界中，約有惡業等故，不還羅漢定不受報。若大乘中言羅漢得受地獄苦者，即大乘中如何說羅漢惡業種子既斷盡，又無過去、未來惡業，如何羅漢得受地獄苦？又非如小乘中有不屬身業能感果。且如有人受得引解脫戒已，此隣雖剎那剎那前入過去，即恒起法，後得即名屬身。如人或命終時，有捨此引解脫戒，引解脫戒即蘊落過去，名不屬身業。此別解脫戒雖落入過去，而不屬身業。由感業未成世異熟果故，可有羅漢有惡業得受地獄。又薩婆多有法不可令見，見法不可令生。若大乘惡業種子剎那剎那前滅後生，若起聖道，即盡一切受無遺餘，如何羅漢能受苦處？故知初二果受非在於□□為勝。第十、菩薩當生善處，乃至得而至生。後據實而但性，故名非新生彼處。彼論中既有生言，即疏主順彼論中，即六言感八識得生大自在宮。然於一處雖有十三重出，皆不相鄣，而其事云何？一、謂作地前二乘說未至小化云：小化云中有漏有穢，謂劫增時名淨，劫咸時名穢。二、為化四善根菩薩在一三千界大化土，大化土中他即天增，咸純天穢。次十地菩薩所其他受土以為十重。又如來自受用土百一重，故有十三重。且如一三千界有四天，四天中永有一小化云，即同處加行菩薩有一大化云，攝眾多小化云為一大

化云。即小化云中人不然，見化土人，見化土人得見小化土中人，上能見下，下不見上。已後皆然。又初地菩薩雖同處覆百个大化土以為一个初地菩薩，他受用云：如是第二地於一處覆十个初地所，若他受用土，即化一个第二地菩薩所居云：乃至第十地亦然。以兼約別故，皆不相鄣礙，必無一處同一著。二个初地云礙同一處，以相鄣礙，乃至必無兩个。第十地菩薩云而同在一處，以相鄣礙，故亦無兩。今大化云而得同在一處，即許一个云中而有眾多初地等同類菩薩。若兩个初地云，一个在此方安置，故論云：或在他方、此界。諸淨妙云意說：或在他方初地云，或在此方初地云，或在地方二地云，或在此方二地云，乃至第十地云亦然，故同類不得同處。若佛化受同，亦得共相。佛自受用云同在一處，以化受用云兼自受用，約不相鄣礙。然拂他受用云即是十地菩薩十重淨云。問：眾多諸佛自受用云得同云一處，若得同一處，諸佛若自有。自受用云皆遍法界，故得同處。若前十二重云即有分治大小，所以不同類同在一處。如小化云分量即是一四天下名，大化云即是一三千界，若初地云即是百三千界，乃至第十地而亦有，皆有分量，所以同類者不得同處。然加行位菩薩即見地前小化云并大化云，若初地即見自地淨云并見地前小，但大化云既見三重七見，下

疏云：空見道分別云：或唯發福，不動修道成發非福。解云：豈欲界見道煩惱唯不善性即能發福，不動行修道煩惱不善性及有覆無記性能發非福？

疏云：又此中二說：正發業無明唯見道斷。解云：即此唯識論中有二師說，皆言正發業無明唯見道斷，助發業不定。彼人後云愚熟愚迷前八苦乃至餘見道斷者，不然者，已上文皆是太法憬等立道，理引論文證成。八、疏主曾向後二師下，作業所以，不本其名，但敘其不正義而已。破云：疏中不然已下，方是疏主破八苦者，為生乃至五感苦。豈已上世俗苦言同故？乃至發非福行世俗者，此文意然。此論於中說迷世俗造非福行，迷勝義造福不動行者，即約造業說。由迷三解七苦名世俗，而造福非福行；由迷人、天等果勝義愚，而造福不動行。對法論說：前七苦名迷世俗苦，第八苦名勝義苦。即約八苦，兼約難意易知法門以辨世俗。勝義亦小細，造非福等名世俗。雖名同義別，若不爾者，前七苦中乃至何故不造非福者？若不化如前解者，其下與釋。既有樂受，即有壞苦。八苦中第六、七是壞苦。既說前七苦是如俗能造非福者，其下三禪中被名壞苦。彼若有壞苦者，何故下三禪而不造非福業？然約實義者，其下三禪中但身生欲界中生，皆得初禪定，乃至得無所有處定已，後時逢緣退劫。第四禪已上定時起行，即下三禪心，即說下三禪中亦有求不得苦。又小乘中說羅漢身在欲界有具五種退緣，故身生欲界得

有退緣亦有練根。若生色無色界中即無退例，所得定亦不退亦無練根。今者第六第七是壞苦，即難下三禪中而有壞苦。又惡趣豈無第八勝義乃至造福不動行者？既三惡中亦有第八五盛苦，何故三惡趣中而不造福不動業？問：何經論中明十二支唯言名色緣六處，不言名色緣六界及蘊？又問：唯言名謂非色四蘊，亦不言處界？又問：唯言識支，不言心意支？見斷煩惱等例見等起等者，若修道閏生愛，即緣當來身起，不緣見起。若分別中愛即緣見而生，即如前文云緣自地見，如次隨應起貪恚慢。問：其發業，或即有一類見道無明，能正發五趣總報業；又有一類見修煩惱，即能助發人天總報業；又有一類見修，或即能發人天別報業；又有一類見道類，即能助發三惡趣總報業；又有一類見修煩惱，亦能發三惡趣別業。今者閏生惑，亦有一類修通，或唯能正潤五趣業；又有一類見修，或唯能助潤人天總報業；又有一類見修煩惱，唯能助潤人天別報業；又有一類見道，或唯能助潤三惡趣總報業。九種心，命、修、心，三界生者。問：何故論文唯約三界而立九命終心，而不約九地、五趣、四生立？答：論文約總相說，唯三界有九心，五趣、四生亦得。有云：若約九地，即有九九八十一个心；若約五趣言，即有二十五今心；若約四生，即成十六心。彼定俱生愛，無明唯修斷者。然前師說起俱生愛，同時即有，俱生無明俱故，故愛及俱時無明是潤生惑，唯修道斷。問：其俱生慢，身邊見亦能潤生，何故偏說無明？答：餘慢等雖雖無不定，其無明遍染心定說

論說已下事兩難者，即是若無明支為一難，若愛取支為二難。

疏云：彼若救言，大論第十但據邊言，從多分說。解云：初師救大論第十，說預流果以斷一切一分有支者，據多分說，除無明、愛、取，餘九支通見、修斷。若前師意說，唯取正助發業，無明唯見即斷，正潤助閏生，或唯道斷。前師違瑜伽對法論文。若第二師兼取正助，故說無明、愛、取通見、修斷。第二師順彼論文。問：四取，見、戒取等非餘取者，若欲取，亦通見斷、修斷；若我語取，是薩迦耶見，亦通二斷；若我見、二取，唯是見、道斷。

疏云：以見斷煩惱不唯發惡趣行者，然見道煩惱亦能發人、天善趣行故。若言人、天感別報業，修或能發，乃至不言發人、天者，前師救言：然修道或能發人、天別報業，若見道或能發人、天總報業，通總報、別報。瑜伽論不言分別煩惱發性人、天業，但說分別煩惱發三惡趣業，即惡趣別報業應修道，乃至但論總報者，此文是後師難前師。若如前言者，即應修道煩惱唯能發人、天別報業，應修道煩惱不能發三惡趣別報業。其修道煩惱既能發三惡趣，故知大論但福、但福、五報、總報，故知助發惡趣總報亦唯是分別煩惱。彼但言惡趣業隨分別，若修道煩惱亦能助發人、天總報業。

論云：結生者，即和合苦者。和合苦者，由愛、取能潤五果已，令續後身不絕故，故結生。正發業者，唯見不斷，以兼猛故。乃至約多分說不相違者，此論文中即會對法、瑜伽二論。會對法、對法，然正發天總趣業無明，及正發三惡趣總報業無明，皆唯是總斷。對法云：說世俗、勝義二惡，皆是見所斷。助者，不定退會。瑜伽論云：若助發人，

成唯識論疏抄卷第十四本

成唯識論疏抄卷第十四末

夫總報業，即通見所斷、修所斷。若助發人、天別報業，亦通見斷、修斷。以任運起俱生煩惱，亦能助發人、天總報業。別若助發惡趣總報業，無明唯是見道斷，以起分別猛利煩惱，方能助發惡趣摠報業。助發惡趣別報業，煩惱通見、斷。瑜伽但言往惡趣行唯分別起煩惱能發，往惡趣行唯分別起煩惱能發者，此文即約地下三惡趣、人中三惡趣。此二種三惡趣，皆由分別煩惱助發。二種三惡報總報業，皆是見道所斷。故疏中云：彼等唯是分別煩惱發。其助發二種惡趣別報業，即通見、修斷故。問：其修羅等八部是見斷不？答：此等皆是見道斷，得初果已，永不受非。天身八難等，互是見、斷。世智辨總、熟，互由耶見、分別煩惱起，是見、斷。長壽天是無想天，含凡夫生故。四禪四天色，除聖者外，一分凡夫等，皆名長壽天。此等凡夫，以在上二界中，皆不得初從凡夫而得聖故，必無上界中得入見道要。欲界見道無在上二界中，從凡夫位超前二果而得第三果。以約從凡夫而超前一果二果者，此法見道中而得增果，彼上二界諸凡夫等皆是難地。又五半釋迦皆是人中餓鬼攝，此五半釋迦皆名黃門。黃者是中，為守中宮之中央黃。新譯經名半釋迦，舊勝鬘經中即名梅陀羅，梅陀羅者駈遣內人。新譯名扇[打-丁+虎]迦，高解古帝王宮門，扇上皆有雌黃塗表貴卷姓，門用赤土。又古天子殿前皆用珠沙布地往成，此名赤發。總報業中有正有助，乃至上下亦有正助。助者前後，前後助能發業。問：若發惡趣亦通貪瞋癡，論文言無明支正發業者，唯見所斷。答：雖貪瞋等亦能正發三惡趣總報業，然無明通福非福不動行，所以論中偏說無明。

疏云：發業或唯種子，如不放逸乃至未臨終時起現等故。解云：即是貪違文。有聖教說業煩惱是種子者，即約內法異生不放逸者，以無明種子而發福不動業。或有聖教中說洹生或是種子者，約不還果種子閏生說。或有前第七卷中[(虺-兀+(一/尢))-虫+羽]無想天中第一師說：生無想天及彼設皆不起心，心唯種子閏生能。此說內法異生不放逸唯用種子發業，約見道相應不共無明種子正發業也。若內法異生助發業者，即前十念遠因等起時，乃剎那等起時亦俱起

生，有應無明現行能助發業，故云遠因等起亦有現故。又此說不還果人及無想後等用種子閏生者，約正閏生。若助成者，不還人未命終之前，亦得起現行煩惱能助閏生。

疏云：色性非染汙，此斷即通諸心、心所。解云：此說若色法性非是染汙，無法是緣縛斷，不是自性斷；若心、心所性是染汙，心、心所是自性斷攝。問：如自身第八識於他身上同處變作扶塵，自身前六滅煩惱心緣他上自第八識，乃至變扶塵時，得成緣縛不？又問：此為約煩惱心縛親相分成緣縛義？為約煩惱縛疏本質成緣縛義？若唯約前七識親相分各為緣縛者，其第八識本質應不各緣縛。若約本質為緣緣者，他身上扶塵應名縛縛。隨彼七識所緣者，漏、善等境是者，此中即煩惱心中緣善境及無覆無許記境，即是能縛所緣。以所緣善、無記不是縛，被他能緣縛，是即所緣縛攝。若煩惱心若緣煩惱及覆無記法，即是下自性斷相應縛根，以所緣煩惱自體即是縛法，不籍能緣煩惱縛故。然不善有覆法即是相應縛，相應縛即是下問自性中攝。然大乘五云：既是無記，即是五識中煩惱唯能緣無記五塵境。若第六識煩惱能緣三性法，若第七識煩惱中即緣無記境。此等七識煩惱心中緣菩薩等，皆是所緣攝縛。又此中總七識緣為自身上五塵善、無記法，為成縛義，亦不約自七識緣他身五塵善、無記性而成所緣縛。論云：非由他縛成有漏，非由他解成無漏。問：斷第七識中煩惱時，其第八識亦得名斷緣縛斷不？答：得。

疏云：雜得煩惱者，謂第七識起煩惱時，乃至第七煩惱斷時，六識等法各為得斷。解云：此疏中第一解漏俱名雜彼煩惱者，亦是至過共有善。次下疏中自禪席。

疏云：又相間起者，名之為雜，乃至性順漏間生名雜。解云：此第二解雜彼煩惱者，謂前六識中善及無覆無記法與煩惱前後、前後間雜而起，名為雜；由煩惱毒力，令前後、前後所起善、無記法中皆成有漏性等，名雜彼煩惱。即外難曰：若相間起名為雜者，即有學迴心向大至初地，乃頓悟菩薩至初地起平等性智等，與煩惱間雜而生。或前念煩惱別生後念平等智，或前念平等智引生後念煩惱，應平等性智亦應名雜。若無學迴心已斷第七識煩惱，所起平等性智不名雜。但約煩惱障名雜，不約所智障名雜。然疏中解云：同是漏性相順者，各為雜無漏第六識。第七識不煩惱，與煩惱正相違，所以不名為雜。又若有漏覆不動善業由無明支發，即無明發善行、業行，即名因等起，可說有漏善業名為雜。若無漏第六識及六記業不由煩惱、無明為因所成，起無漏第六識，不名為雜。疏中說無漏第六識間煩惱者，且總相說。此中解間雜，即約隣次。若前念第七識中煩惱引生次後念平等智，平等智次後又引生煩惱，可言無漏第七

不順煩惱等。若第六識即不然，第六識欲入無漏時，先起加行善心，方引起無漏。第六識若生得善，亦不能引起無漏，何況煩惱心能引起無第六識？若從無漏心鱗次，或起加行善心，或時即起欲界生得善，從無漏隣次亦不能起上二界生得善心，故智無漏第六識不能與煩惱親相引起。若遠即得，即如先起煩惱即起有漏加行善，次即起無漏第六識，從無漏第六識出次起有漏善，有漏善後方起煩惱即無妨。若作因等起雜者即狹，唯有漏善業名為雜，即由無明支必因等起。然發善行支唯有漏善業名為，即無明支不發無明記業，即無記法等應不名雜。據實解者，即除第七。第七識中唯有許無漏平等性智與煩惱間起不起為雜，第七識中唯有覆無記即是有漏善，無覆無記間起名雜。今除第七識不名雜，若相間生名雜者即寬，唯取六識中善法及無記法令煩惱前後前後相間而生名雜，即攝得有漏善法及無覆無記法皆與煩惱相間生。有漏善及無記法皆名為雜，即有漏善及無記法性順名為雜。

疏云：又雜者，謂有漏善業煩惱引成有漏性，由無明支能發善業福不動行支，行支成有漏性，不同無記法。無記法不由煩惱起，無明支唯發善、惡業，無明支不能發記。釋云：不得無記後斷彼無明，無善業即名離縛斷此。疏：第二解雜，彼煩惱即遍，有漏善及無即寬。若疏第二解雜，謂有漏善業煩惱引，即由無明而發福不動善業名雜，即不攝無記法名雜。無記不由無明煩引起，第二解狹。今者即化第二解，令第三解少分名雜，於理為勝。

疏云：彼煩惱名緣者，即是緣籍之緣。

疏云：又解云：相應縛心王及遍行苹性非染法。乃至此解即違下唯修斷文。見道豈無相應縛？解云：此即第四解。雜彼煩惱即心王、遍行別境，其體非染、淨。此心王、遍行等法與貪等煩惱俱起，此心王、遍行等即名煩惱縛。以後若斷此與心王等俱時，貪等煩惱盡時，彼心王等即名得斷。心王、遍行等雖與貪等染法相應，至心王等性非染、淨，故心王即不是自性斷故。若斷相應縛，即是斷新彼煩惱門收。若作此斷相應縛，即名雜彼煩惱者，此解即違下雜彼煩惱唯修道斷文。若相應縛，亦通見道斷、修道斷；若雜彼煩惱，唯修斷。若言斷相應縛名斷惱者，見道豈無斷相應縛？故此解非和尚禪。疏主云：何故疏主前疏文中解自性斷中言即通斷諸染心、心所，皆自性斷？今於此後疏文乃言心王、遍行別境、心所法額與貪等煩惱相俱起，其心王、遍行或其體非染。後若斷却俱時煩惱，其與煩惱俱時心王、遍行等，其體仍在，不許斷者，今難曰：若遍行、心王等與煩惱相應起，今准斷却俱生時相應惱，惡王、遍行等仍躰不斷，其體仍在者，今問曰：未知此與煩惱相應俱時心王遍行等，心王遍行等其體是染、其體非染？若染者，心王遍行等應自性

斷，一切染法皆自性斷故。若云不染是無記性者，難曰：心街遍行等與煩惱相應起，其心王遍行等其體非染，即是無記性，不成染者。其心王等與善十一心所等相應，其心王遍行等應不成善性攝，亦應不是相應善攝，其體唯應是無記性。其遍行別境等亦不得成無漏善，不名。若無漏定慧攝八心王遍行等，其體唯無記性故。又心王遍行等雖與煩惱俱起，其心王遍行體唯無記者，亦應心王遍行等與煩惱俱時心王心所等。據實言，若斷善根時即斷善十一，亦斷却者，善十一俱時心王遍行等。法和尚解云：其心王遍行等若與煩惱俱起者，其心王等其體即是染。若斷煩惱時亦斷俱時心王心所，心王心所體既是染，即是自性斷故。心王遍等若此染者即是自性斷，與煩惱俱起亦爾。相應不善若心王遍行等與善十一俱起，亦得名為相應善根，亦得成無漏定慧。無記可知。斷善根人既斷善十一，亦斷與善十一俱時心王遍行別境等也。

疏云：由此應知前二說。解云：此疏文錯。今應云：此由應知前第二、第三說。善即所善，緣彼煩惱，全就解雜。彼煩惱中有四解，唯第二解令善、無記法與煩惱間雜起，第三解少分名雜煩惱者，於理為勝。

疏云：若說七識名雜煩惱，離欲九品未得無學，乃至但能緣盡，說為斷，非斷雜煩惱。解云：第七識中煩惱，不還果雖離欲界染盡，乃至即無所有處染盡，亦不能斷第七識煩惱，要與有頂地下下煩惱一時頓斷，望力等故，乃異生等。以世道伏無所有處以來除盡，亦不能伏下界第七識染等。辨不還果，若斷欲修道九品煩惱盡時，不還果即名離欲染。若前第一解脫，第七識中煩惱與前六識中善等三性俱起，即漏俱名雜彼煩惱者，即如不還果身在欲界，以離欲界九品染盡，未得無學，不還果身中以成就欲界善法，即不還果身中欲界善法應不名為斷雜彼煩惱，以有欲界中第七識雜彼煩惱由來斷故。若約第七識中煩惱見雜煩惱者，即不還果離欲九品盡染時，即但能斷緣染煩惱，即名為斷，不能斷雜染煩惱，以第七識煩惱由在故。

疏云：既爾，生上聖者不斷雜煩惱亦自然無，如道見煩惱修道緣縛未盡亦為斷，乃至此義應思者，解云：即如不還果，雖不能斷第七識中雜彼煩惱盡，若生上界，不即得起欲界中第七識現行煩惱故。今約現行不起，各自然無，即不約無欲界第七識中煩惱種子，故各自然無，其欲界第七識體仍有。又如見隨煩惱被他修道煩惱緣縛品，見道煩惱各所緣所縛，修道煩惱是能緣，豈可待斷能緣修道煩惱盡故，方始所緣縛見道煩惱？即由如初果人下中修身道煩惱，嗔他外道身中分別邪見，邪見道煩惱即是初果修道煩惱，各能縛外道煩惱，名所緣縛。若外道等已後斷見道煩惱時，豈可待初果人斷修

道煩惱盡，方始外道等斷見道煩惱？故知初果人雖未斷能縛修道煩惱盡，其外道等即亦能斷所緣縛見道煩惱。又如欲界修道煩惱有九品，即修道上品煩惱或被他修道中品、下品煩惱緣縛，縛後若起下品聖道，即斷却修道上品煩惱。雖有中品、下品能緣縛在，其上品煩惱互名為斷。今互爾，雖不斷欲界第七識中雜煩惱，其欲界若善等法亦各為斷縛。又即見道四諦下煩惱各有九品，上品煩惱有百千類，中品下品煩惱各有百千煩惱。今應作四句分別者，有自部同品縛，且如見道苦諦下煩惱，若同部苦諦下上四煩惱，即自緣苦諦上品煩惱，同是上品即名同品，故云同部同品。有同部異名縛，即同是見道苦諦下九品煩惱，故名同苦諦下品煩惱。緣他自苦諦上品煩惱各異品，故名同部異品。有異部同品縛，有如見道苦集滅道四諦異，故名異部。即集滅等諦下上品煩惱緣他諦，上品煩惱緣他苦諦，四諦雖異，同是上品，故名同品。有異部異品縛，即如集滅道諦下中品煩惱，緣苦諦下上品煩惱，名異部異品縛。小乘中見道四諦煩惱不許一時頓斷，即唯有同部同品斷。同部異品斷，即一時頓斷見道苦諦下九品煩惱，故有同類同品。同部異品斷，必無異部異品斷。部同品斷，即雖先斷盡見道苦諦下九品時，仍未斷見道集滅道三諦下九品煩惱。若修道煩惱唯有同部同品斷，即如修道上品煩惱時，仍未斷中品下品煩惱，彼修道九品煩惱前後斷。然不還果生上界已，須隨八所生七。彼計雖不斷下界第七識雜煩惱，即生上界已，下界第七識煩惱既行亦不得起，及下界有漏善無記法不起現行，名自然無。非約所種，名然無由。如修道煩惱緣見道煩時，即見道煩惱被他修道煩惱緣縛，即修或是能緣縛。若見道煩惱即名所縛，後時斷所縛。見道煩惱時雖未斷能緣縛修，或豈見道煩惱不名斷？故知雖未斷修惑，其見道煩惱亦名為斷。故知緣縛以對自性縛、相應縛性故，此義應分別。由小乘中說，見道四諦下有四部煩惱，謂見苦下所斷煩惱、見集下所斷煩惱乃至道下所斷煩惱。如見苦下所斷煩惱被他見集滅道三品所斷煩惱緣縛縛，即見苦下煩惱是緣縛，餘三部下煩惱是緣縛。後入見道時先斷所縛緣，見苦下煩惱時雖未斷餘能緣縛三諦下煩惱，其苦苦煩惱豈不名為斷？故知隨未斷餘三諦下煩惱，其見苦下所緣縛煩惱亦名為斷，以煩惱體是自性斷、相應斷，施故重故其緣縛縛輕。雖斷緣縛斷，其見苦下煩惱亦即是自斷性相應斷。如見集滅道下煩惱，被他見苦下煩惱緣縛時，後先斷緣縛之見苦下煩惱時，豈餘集滅等三諦下煩惱亦得名斷？故前雖斷能緣縛見苦下煩惱時，所緣縛集等三下煩惱亦不名為斷。故知緣縛輕，相應自斷重。又如小乘中說修道九品煩惱，其上上品煩惱被餘下八品煩惱緣縛時，後時記聖道所上上品煩惱時，豈八品能緣縛在？其上上品煩惱不名斷，故上上品亦名為斷。又如餘下八

品，或被他上上品或緣縛時，後斷上上品或時，豈餘八品或亦名為斷？唯前作法。故知雖斷能緣或時所緣，或不名為斷。雖來斷能緣或時所緣，或亦名為斷。故知自性斷相應斷施重以為斷名斷。九品煩惱品品皆得離繫擇滅無為，所緣縛輕下得名斷，故善無記法斷能緣縛輕故，唯於第九品方得離繫而得擇滅無為。今此善等法亦爾，但斷前六識中能緣縛煩惱盡即說名斷，以緣彼煩惱重故。雖不斷輕煩惱亦名斷，以輕煩惱輕躰前解俱，或與我執俱故而成有漏。若聖者曾 與漏俱，或即從先時有漏種起而成有漏。

疏云：如五見是慧分體，是應斷、不應斷，乃至不正知等，亦唯此問。解云：此問意，五見皆以慧為體，此慧體為應斷、為應不斷？若言慧是自性斷者，即無與煩惱相應慧體，亦無所縛法。若斷煩惱時，慧體亦言自性斷者，亦無離相應縛也，以慧皆自性斷。若言慧體不應斷者，五見便非見漏解體攝，即如煩惱中有見漏，五見亦非縛體。如是不正知等，應問言：不正知以慧分為體，此慧分未知是應斷、不應斷？若言慧分是自性斷者，即無縛相應法；若非縛者，便非是煩惱體攝。失念等以念分為體，亦唯此問。

疏云：答：遍行別境中乃至作意等，皆文有妨。此文答：若五見依惠立見是慧分者，即是別境中慧，即是不斷法；若五見是見性者，即是自性斷法，即煩惱中別有無性名為煩惱體，仍是假故，是自性斷攝。故知是見性者，是自性斷攝；是慧分者，是非斷。若不正知慧分者，即是別境中慧分攝，即是不斷法；若是癡分者，即是斷法。由此遍行別境十中除慧，餘九法所有除分皆入隨煩惱中。其非法體非煩惱法，假立煩惱名。若不作此解者，其九法體即是煩惱體，即是能縛，更無所縛法；其作意九體是煩惱，即無別相應縛。皆有大妨。然心所通三性，有心所即入染、淨位，如善十一即是淨心所；又如終信等五即有信、進，皆是淨心所；又如欲、勤心觀心所即定，定能令心專住一境。今從所依為名，所以說心為定、為心。若根本煩惱及隨煩惱即染心所，故心王是王。雖心王通三性，故不入染、淨，所以說定為心。此慧、此慧影，如九說好。然由慧分見用猛利增勝，故且除

疏云：而緣此縛，此位起縛。解云：而緣此縛者，即是緣彼煩惱，是所緣縛。此位起縛者，即在煩惱間雜位而縛善等。

疏云：彼入善、無記門，即修道攝也。入依門，即唯見斷。解云：若無想定，如人身中別報善等，半釋迦等身中別報善及無記法，即既是無記法離緣縛斷，即是修道斷；此善、無記法依不生斷故，即是見道。其無想定，即與因已果喪斷；若別報善，即是果喪因已斷。

疏云：彼等唯是分別煩惱發外道等起。解云：若智分別煩惱，即能發三惡趣等八難業。由外道等起邪見等分煩惱，即能發無想定業、無想無業。如有人若堅持五戒，不起愛、恚、慢等，由此清淨業，即感得男身。若持五戒時，或前後、前後數起貪、慢等煩惱，由此雜染五戒，即感得女人身。且由分別煩惱感女人身，且由分別煩惱感得五種半釋迦身及卵、四生等。若入見道時，即分別煩惱因故。所有果法，謂三惡趣、八難、女人身、四生、不思等皆斷，即名因已果喪斷。即除地獄，地獄中無別報善業。八難中，餘地獄、餘七難半釋迦、女人、四生，由不得起故。即此等類身中，所餘別報善業亦皆不得起，即名果喪因已斷。依展轉說，因喪果喪，果喪因已。若八難中長壽天者，即無想天身。今八難中應言無想天，亦不可說四無色天、非想天等受八萬劫，名長壽諸天。彼非想天中亦有上流不還果人，亦生彼天，亦有濕生、卵生等，頂生王是。若入見道，即處不受此等身。如女人得入見道，入見道更不女身。今言別報善業者，若鬼趣中亦有別報善業，如經說：有五百城鬼愛樂。如諸天，畜等亦爾。女人半釋迦，別釋亦爾。見道一切雜身更不受報，別報亦無。此等五色根無記法及別報善業樂果，若入見道時，別報善及無記法現行不起，名見道不生斷。若八難身中女人等別報善，及八難身中無記法種子別報善及無記種子，即是修道離縛所。五半擇迦，云梵云扇等迦，此云畢竟。梵云半擇迦，此換勢亦言絕世，或本無或損害無，或自無勢用者及被損告根者，此等二類畢竟無有。勢用即五中初二。自者，半擇迦非。扇即半月，護、灑、嫉妬三是。雖換用得作法，非是畢竟。等釋與二形別也。半擇即是五種半擇，五種半擇即五不男人，其五半擇迦皆是黃門。若五種半擇迦，即是人中餓鬼。若二形即將雙起男女煩惱，二形人即是人中畜生。若半月半釋迦，即半月已前即得起男、起半月及即不起。北洲人由先起惡取空，空亦是分別煩惱雜類。問：其北洲何故有多名？問：八難身中異熟無記種子，及八難中別報樂若，及四生異熟無記種子，及女人身五不男異熟無記種子，此等種子入見道已，但不起現行，即名因已果喪。此等種子即修道位，但名離縛斷亦不斷種子。此等種子既見修不斷，其體於何時捨？答：此等種子，若定性二乘無餘涅槃時，與第八識因時捨。二乘不定姓者，及頓悟菩薩將成佛時，解脫道中與第八識劣無漏法，同時須捨。

疏云：斷是捨義，非得對治義。若爾，即惡趣業果亦是取性，為例亦然。解云：今者善及無記法是不性，斷者是捨義，非得無漏。對法治道，能斷於體，名為斷；但現行不起，名為斷。若三惡趣中惡業異熟果既是無記法，此無記法既入見道已，更不得起現行，亦名為斷，亦是捨義。此等善、無記法種子，於修道中即是離縛斷。是

實無想天等及惡趣中異熟無記法，反別報善等，入見道時，但現行不得起，名為斷。此等種子皆悉不斷，對於修道中方始斷緣縛斷。
疏云：對法第四云：惡趣業果，見道所斷，乃至非斷緣縛及種體。
解云：然對法論中說見道中所惡趣中異無記果者，即與因合說。由分別煩惱為因故，即能發得惡趣業果，即是分別煩惱為因。惡報中異熟無記果名果，由入見斷却分別煩惱因故，即說思趣異熟無記界亦名為斷果。與因合說，名斷惡業果。其實唯斷分別煩惱因，即不斷惡趣中無記果種種。
疏云：五根無斷，互如此釋。解云：說三惡趣及八難、女人、半釋迦等所有五色根名見道斷者，亦是與因合說。其實五色根種子入見道時亦能斷，至修道中方始離繫，縛緣斷故。又云：謂信等五根，外道起無想定時亦有信等五根，五根亦見道斷故。約不生斷故，信等五根亦通見斷。然瑜伽論約離緣縛故，即說信等五根一分修所斷。一分所非斷者，四種者，一、自性斷，二、離縛斷，三、因亡果喪，四、果喪因斷，二、果喪因隨斷。謂三惡趣別報善者，此疏文且總想說。其地獄中無別報善，餘鬼、畜趣有別報善。無想定等引發煩惱見位因已界隨見斷者，問：由無想定為因，方得無想天果，即無想定果是因，如何說無想定是果隨見斷？答：由外道先起分別煩惱邪見為因，方修無想定，無想定方感得無想無為果，故分別邪為因，無想定為果。後時若斷邪見故，亦不修無想定，其無想天亦不得生，故說無想定是道斷。若無明、愛、取乃至弱故不說者，論云：二斷者，謂見、修斷。辨種體名自性斷，自性斷施，所以無明、愛、取是自性斷。其無明、愛等通緣斷不生法體，其不性斷但斷因故，其果不得生，非斷緣縛不生，不通無明上有也。行者少分通自性、離縛、不生三種，見種所斷，乃至故行、有通不生。
解云：若行支中不善思業及有支中不善思業，既是染汙法，即是自性，自性斷中通見道斷、修道斷。然唯此疏，文即疏主，前後相違。前文即言心王等與貪等俱起，心王等性非染汙；後斷却俱時貪等，其心王仍在。今此行支中即言不善思是自性斷，故知思身即是遍行中心所法。心所法既是即性斷，故知心王等體是染，亦是自性斷。若行支中善業及有支中善業及有支中五果無記種子，即通離縛斷不生，不生斷即是見道斷。若離縛斷，即是修道斷，以無想定等既是善業，即是見違，因亡果喪斷故。若行、有支中別報，即是見道果，喪因已斷，故說行支通見、修二斷。
疏云：識等七支唯離縛不生乃至惡趣人天如應知。解云：若識等五果、種子及生、老死既是無記法，通不生斷，即是見所斷；通離縛斷，即是修所斷。若三惡趣及八難，如人身等一切五不男，所有識等五果、種子及生、老死支，辨身中所有別報善等，若入見已，此

等身中別報善及無記法現行永不得起，即名不生斷，唯是見所斷。若別報善種及無記法種仍有，即道、修道離縛斷故；若初現行不得起故，即是見道中不生斷攝；若約種子，即通修道斷攝。除此以外，餘人、天身中有善業及無記法，若現行，若種子，唯是修道離縛斷，即不通見道不生斷。故三惡趣人天如應知。此中分為二段：若餘人、天異熟果，唯是修道緣縛斷，不通見斷；若餘惡趣中異熟果及如人身、色、不男、四生，唯是見道不生斷。問：故瑜伽論說有漏善法是修斷者，約善、無記離緣縛，即是修斷；惡趣果、無想定等，而通見、修斷。

疏云：大論第十云：預流一來斷一切支一分，無令斷者，乃至後生。彼今通作論。解云：然瑜伽論中但通作論，言預流一來斷一切支一分。故今分別云：若入見道得預流果時，即斷三界分別煩惱及善業，及斷正發三惡趣極報業，及助發三惡報業，皆見所斷。若助發三惡報別報業，亦通修斷。所有八難、五不，男、濕、卵二生，皆得非擇滅，永更不受，即斷一切支一分。若初得餘流果，未經欲界生者，謂於三界身即不定，或時受，或時不受。若得餘流果已，或已，或經欲界一生，乃至經七生者，即不生色、無色中，即永不受上弍界身。所有色、無色界身，皆得非擇滅故，故聖等。或有人於現身得預流果，即不經生，於現身即得不還果，不還果即生色、無色天，無色天中各有一生，於中亦有令超、半超、遍沒等，即斷上二界中天、天之中第二生，及斷欲界一切有支。大論但通相說，初、二乘斷一切一分有支。問：預流一來當言斷何？答：謂斷欲界一分有支，即是初、二果人，即斷欲界中一切一分有支。

疏云：不還欲界一切，色、無色不定，即羅漢一切已斷。解云：不還欲界一切，色、無色不定，即羅漢一切已斷。解云：問：又還果當言斷何？答：謂斷欲界中一切有支，故云不還欲界一切。若不還果，於色、無色即不定。或令半超等樂慧生五淨居，不生無色界。又有中般不還，亦不生無色界。又如身在欲界，得不還果已，斷却色界惑，其人死已，即生色無，不生色界。故言色、無色樂定生無色界等。問：羅漢當言斷何？答：謂斷三界中一切有支。

疏云：此門兼解果斷分齊。解云：此中兼明預流果、不還羅四果斷或分齊，謂預流來即斷欲界一切一分有支，不還果即斷欲界一切有支，羅漢總一切有支。論云：十樂、捨俱，受不與受去相應故，乃至實義如是。諸聖教中隨彼相增，阿說不定。解云：此論文中說十樂、捨俱，十一苦受俱，十一少分壞苦所攝，十二少分苦苦所攝，十二全分行苦所攝者，此等皆是假說，即約當來生、老死分位假說，與樂、捨、受等俱。今者據實言之，十二支中若無明支行、取、生、老死，此六支中既受支有現行心，心六支中即得與樂受、

捨受、苦受相應，此六處中亦得有苦苦、壞苦、行苦等。餘識等五文及有支，此等六支皆是種子，既不是現行心、心所，如何得天樂受、捨受等相應及三苦等俱？此六支中即無三受苦，故知皆是假說。若言一切有漏法皆是行苦，即十二支中若種若現，一切皆是行苦所攝。若言依捨、受立行苦者，唯無明、行、愛、取、生、老死六支中得有行苦。又緣起經中說：生顯行苦，老顯德苦，死顯苦苦。又十地經云：無明、行、識、各色、六入名行苦，觸、受、愛、取、有、生、老死名壞苦者，此等聖教又是假說，即假上更重假

疏云：此約一識，若依多識，得俱起故。解云：若約一識，即不得三受並起；若約多識，即得三受俱起。或明識中有屬受，可中有苦受，鼻識有捨受。

疏云：此中所相應名俱，非謂世並名色為俱。解云：此中所說三受與現行心、心所相應名俱，即但約一識中隨與一受，非謂三受同在一世，與一个識而並顯俱，亦非謂三世並故名俱。若受三世並故名俱者，三受亦應得與色法相應。

疏云：大論第十但言樂、捨除二，與解俱行苦受及所餘中一。解云：然瑜伽第十說樂、捨除二，與餘俱行者，謂樂受、捨受，即除受支、老死二支。此樂、捨二受與餘十支相應俱行，即同唯識論中十捨樂俱，除受支、老死二支。若苦受及所餘中一者，若說苦受，即除受與與餘十一支相應及加老死。所除中一者，謂前十支與樂、捨受俱，即除老死及受二支。今者即取前除中所除一老死支，老死支亦與苦受相應，故云所除中一。今者即十一支與苦受俱，亦同唯識論十一苦俱。

疏云：其應喜受同苦、樂說。解云：若應受，即攝在苦受中攝；若喜受，即在樂受中攝。又解云：此間但明三受相應門，即不明受。若五受，即是二十二根中五受根攝。此中三受明義：若喜同樂，若應同苦。若前異熟門，應非異熟；今時受俱門，故亦與應俱。而生、老等既是異熟無記，應唯惡性，如何無記法得與善、惡法相？答：據實而言，異熟無記法不得與應相應。今者即假說異熟無記得與應俱，以生、老、死分位中得起善染故。今假說無記得與應俱。

疏云：生支位寬，有樂、捨。解云：謂從中有至本有中未衰變來，皆是生支攝。今約生支分位別配者，即謂從中有初受生一七日已來，皆是識支攝，即現行識支得與樂、捨、受相應。問：識支既是第八識，如何得與苦受、樂受俱及苦境、苦等俱？答：今約從中有至初受生以來，是識支位。在識支位，即前六識中得有苦、樂、捨、受相應及有三苦等。今言識支與苦、樂及有三菩薩，皆是假說。即受生已七日已來，於名色位亦有樂、捨相應，亦有三苦。乃

至次根滿時，六處明威，因斯發觸，因觸起受等位，皆有三苦等及有苦、樂、捨、受相應。問：識等五果約當來生，又現行心、心所位中得有三苦、樂、捨、受相應。有支既唯是業種子，識等五果種子如何說有支得有三苦，得與樂受、捨苦受相應？答：據實而有，言唯是種子，不得有三苦及與三受相應。即如起受取閏前業種，識等五果種子轉成有支時，此有支不生現行。即有支要經十念、五念多時以後，方生五果現行。此有支經支此十念、五念之時，即在有支法中，中間或時起餘心所，心所亦有苦、樂、捨三受相應及有三苦。既在有支位起三受及三苦，即假說有支亦與苦、樂、捨、受相應。其實有支唯是種子，不得與三受相應及有三苦。今皆是義說有。依有支上立有三苦，亦准此知。皆約在有支中間起餘心所，餘心所三苦也。

疏云：大論第十云：謂樂受俱行支及非受俱行支一分是壞苦。解云：然大論約依三受，次立三苦：依樂受立壞苦，依苦受立苦苦，依捨受立行苦。謂樂受俱行支者，即是前說樂受與十支俱行，即餘受支及者老死支。非受俱行支者，即是受支。此受支即不與受想相應，不與受共相應，故今說受名非受俱行支。今者即取與俱行十支及受支，即此十一支若壞苦，其受支亦名樂，故即依樂立壞。故有取受亦與唯識論同。

疏云：言一分者，十二中通有苦苦、行苦。今陳於彼，故言一分。解云：今瑜伽論中言一分者，即十二支通有苦苦、行苦、壞。今除苦苦、行苦，唯取壞苦，故言一分。若以下，明苦苦中，即十二支中除却壞苦、行苦，唯取苦苦一分。言一分

疏云：彼第十云苦受俱行支及非受俱行支一分是苦之解云：苦受俱行支者，即前說苦受與十一支相應，唯除受支及非受俱行支者，即是受支。受支不與受相應，說受支名非支俱行支。今亦應受支名苦苦，即十二支小分名苦苦，受支中有苦故，即依苦受立苦苦。亦與唯識論中同一分者，如前以釋。

疏云有依三受別門者，此依三受上以立三苦，捨受與十支俱，今行苦即依十一支立，唯除老、死。

疏云：大論第十說：所有二苦支，皆行苦攝。乃至與此文同。解云：彼論云：二苦者，謂苦苦、壞苦。即苦苦、壞苦，皆是行苦攝。即同此論云：十二全分行苦所說。有是行苦，不是苦苦、壞苦攝。即同此論中云：依捨受說十一少分，除老死支，如壞苦說。約相顯時，捨受位顯者，即捨受、行苦相顯，依捨受而立行苦。與二受俱，二苦相顯者，即取樂受上壞苦相顯，苦受上苦苦相顯；依樂受而立壞苦，依苦受而立苦苦。

疏云：此約實體、相顯二行位說支。解云：二位者，即是因、果二位，即十二支因、果二位說支。又言實體者，即是一全體多分攝三苦。言相顯者，即是二相顯多分攝三苦，故言二位。問：未至定中行支能感得何處異熟果？八根中地中行支能得何受異熟果？亦有用下地行支為感得上地果？將上例下，亦准此問。問：十二支得與十因、六因、十五依處、遍計等三五果相，若等五法相攝云何？問：從前十樂、捨乃至十二全分別苦攝所者，未知九地支名得與何受相應？及與三苦中何苦相應？又此論中約何果十二支而得與三受、三受苦相應？思之。一、全體多分攝二苦，乃至餘二苦名多分者，此文即是前十二全分是行苦，故名全體。多分者，十一少分是壞苦，十二少分是苦苦。二、相顯多分攝三苦，乃至名多分者，此文即依三受以立，即是論文依捨、受說十二少分名行苦，依餘苦受支立苦苦，依樂受支而立壞苦。十地第八經曰者，即十地論自引經明十二支，故云經白。彼論無解者，彼論但言餘因緣分名為壞苦，彼論亦不解言受、取、有、生、老、死名壞苦。

疏曰：瑜伽等說，據遍法體，五攝道理。解云：上來唯識論中所攝十二少分是壞苦，十二少分是苦苦，十二全分是行苦者，皆大論第十說，即大論是正稱道理。

疏云：因多種子，隱而不論。解云：疏中有二解：此第一解，即因中識等五果及有支皆是種子，唯無明、行、受、取此四半種子半現行故，故言因多種子，隱而不說。十二支中有三苦，謂有為法造化名行，乃至隨相增說者，此文解十老死與三苦俱起意化義。僧當果本故者，即由無明與發於行感得五果種，後時生生、老死，故說前七為當來異熟果報本。於熟變時，此苦方起者，於熟變時者，謂有支，以六處合名有故；此苦方起者，即是生支。皆果報故者，然無明支名果，即今時從事去生、老而生，即過去生、老死為因，現在無明為果，故十二支皆得名果也。

疏云：苦諦寬，集諦狹，諸集皆苦，非苦皆集。解云：若通相解，苦集者，有苦亦是集諦，謂觀雜染緣起中老死苦、老死集、老死滅、老死趣滅行、老死集諦者，即是生生支名集諦，即說苦為集諦。又愛苦、愛集受、滅趣滅行、愛支集諦。若別相解，約能感異熟果名集諦者，有集非苦，即行支、有支、無明、愛、取，名為集諦。不得名苦諦寬，集諦狹。

疏云：有異熟故方名集，集是有報義者。問：如論中說：有漏善惡業感異熟果，其行支是善惡性，可許能得異熟果。又欲界發業無明是不善性，可許能得異熟果，是集諦攝。若上二界無明唯是有覆無記性，及三界正閏生愛、取有覆無記性，此等如何是集諦攝？答：若上界無明支雖是有覆無記性，其無明能發感異熟果果業，苦三界

愛、取即能次圓感異熟果果業令起。所以上界無明、愛、取等雖是無記性，亦名非諦攝，亦能感異熟果。不爾，此文者為難。解云：作釋此釋，即無違也。

疏云：又二道位，有漏二道是緣起支，非道諦攝。乃至若攝一義，亦不相違。解云：若資粮、加行，若順無漏法，即得名資粮道、加行道；若資粮、加行，名緣起支。此二不得名道。善順無漏法，可名為道；順生死法，非道、無漏。二道種是道諦者，一云：即說是道、修道，名二無漏道。二云：學、無學，名二無漏道。得解為勝。

疏云：愛增名取，愛種能生故。解云：問：若愛兩種子能生取兩現行，即愛望於取有因緣者，何故前文說愛、取支為獨相，不與餘支相交雜？若愛種子能生取支現行者，即愛、取與亦是雜相。又前疏解獨相、雜相中云：若中品、下品愛即名愛支，上品愛即名取、取支。愛、取名為獨相者，如何下品中愛種子能生上品取支現行？答：准愛種能生取支現行，其取支中不准有上品名取支，取支中亦更有餘煩惱及四取等名為取支。今約多分，說愛、取為獨相。又云：同類因、因緣性者，必下品種子能生下品種子能生下品現行，必無下品種子能生中品、上品現行。又中種子即生中品現行，必無中品種子能生下品、上品現行。若上品種子能生上品現行，必無上品種子能生下品現行，即名名自同類也現行。若准此義，愛支中亦有下、中、上三品愛，若取中亦有下、中、上三品愛，即下品愛種子能生中品取支為因緣，即上品愛種子能生上品取支即愛、取為因緣，必無下品、中品愛種子能生上品愛為取支。經中多分說愛增名取支，據實取支中亦有下、中、上品愛。今愛、取各有其二：一、約位說。若起貪資下及起婬愛，未能廣追求，名為愛支位。以後追求得欲境資具，名取支攝。於取支位起四取、四等，即起愛、取支已，能閏識等五果種子，即愛支為先、取支為後。此二各別，名為獨相、不相交雜。愛、取種子不生取支，二各別。二、若於欲命終時又起，但生愛重閏生，即前含愛名愛支，後念愛名取支。前念愛種子能生取現行，命終之時覆取二支得為因緣。又不可說臨命終時起愛，以後方起四取。臨終時力風解節極大苦恨，如何能起四取？欲界終時亦起俱生我，無愛我自身。諸論中多說取支中四取，准是分別，不約俱生四取。又不可說命終時要起愛方閏生，如人忽名木打煞，如何事得起愛、取？故知少年時所起愛、取，以能潤生定也。

論說九種命終心俱，生愛俱故。約分命終者，非一切卒死者故。少年位所起愛、取二支別，即說愛、取二支名為獨相愛種子，不生取現行，愛、取無因緣義。若臨終時起愛、取，前念名愛，後念名

取。前念愛種子能生後念取現行相，望取有因緣，臨終以後念愛名取支，亦不及能起四取。唯識論中謂續生時因識相顯，次根未滿名色相增，乃至斯發觸，因觸起受，即同俱舍。頌曰：為識正結生蘊六處，前念名色從生眼等根，三和前六處於三愛因果未了知，名觸在婬愛前受貪資具，婬愛等二支雖別義意同。又解：問：前論文中說愛望於取非是雜相，今後論文即言愛望於取而作因緣即是雜，即前後論文相違？答：若前念、後論文并是一師義，即許相違。既是兩師，各別無相違。若師說取、愛非是雜相，其別師即不與後愛與取作因緣，前師即是愛、取非是因緣。若後師說愛與取作因緣，即不立前愛望取非雜相，其後師即說愛望取亦是雜相。不爾，識望名色乃至約當生位得為因緣者，此文中即約對法論中雜緣起支，即約分位說。識望名色等得為因緣，即據當來現行生死位中五果分位前後，而謂當來在生支中，從中有至初生位即名為識支位時，即名色等種總名為識支，即識支俱時名色種子生名色現行明時，即說識與名色作因緣。若望至名色位時，即六處種子名為色支攝，即從名色位俱時六勝種子生六處現行，即說名色與六處化因緣。乃至觸支位時，即受支種子名觸支攝，即從觸支位中受支種子而生受支現行時，即說觸望受而作因緣。此文即約對法雜亂緣起支，假說五果相望得為因緣。據實，五果相望既是種子，即不成因緣。若約隔越說者，無明支望愛取支得為因，即從無明種子生愛取俱時煩惱現行，以說金界煩惱皆能結生。又五果種子與當來生老支亦同作因緣，謂從五果種子而生生支現行、又行支現行。又行支與有支亦得作因緣，謂從行支種子生得有支

疏云：緣起經生引同時解云：若已被同，即所引識等五果種子中，業種子與能生支同時。

疏云：約種望種相隣支說。解云：此中約識種子望名色種，皆非因緣；名色種說六處種，非為因緣；乃至觸望受種，非為因緣。又云：此疏文錯。應云：今約種望現相隣支說。解：即約有支中五果種子望隣次生支現行，得為因緣。

疏云：即此緣起，十地瑜伽別說業為識支。因緣准此者，對法中即說業種以為識支，即行支望識亦作因緣。今者，瑜伽等既不說業種以為識支，故行望於識非是因，故云因緣准此。

疏云：如對法說識支，此業種者，行望於識，名為因緣現行，行望行種識前故。解云：且如或本有業種，或有以感異熟果舊業業種子，此等本有業種或舊業種即生起現行，現行又熏成一个雜，雜熏業種子能感異熟果，此業種子還由業現行熏故，所以行支中通有現行種子為行支。舊經論中云：行支有子時、果時，即有三法：一、舊業種惑是本有業種子；二、業現行；三、雜新熏業種子。對法論

中約舊種子或本有業種子與無明支俱故，即假說無明望行得為因緣，即說現行支新熏業種子即名為識支攝，即說行望識支亦作因緣。然今業種子雖有百千，若有一个業種能感此一具異熟果，即說此種業為此異熟宗之行支；若餘業種子望此異熟果，即不名行支；若餘業種能感餘異熟果，即餘業種望所感餘異熟果，亦名行支。乃至無明支亦爾。若有無明唯能正發此行支，即此無明望此所發之行支，即名無明支；此無明若望餘行支，即不名無明支。乃至餘者皆爾。

疏云：此依別體，非分位故。解云：此唯識論中，唯取無明名無明支，即不取餘法名無明支。餘以無明望行，行望於識，皆無因緣。乃至□行支，亦准取業名行支，亦不取餘法名行支，餘者皆然。對法論中，即約分位說，即無明俱時業種子，名無明支。所以約分位說，無明望行，得為因緣。或薩婆多說十二支，三約分位說也。

疏云：彼論以無明為首例餘應亦爾彼且以無明作法者，然對法中說，無明望行得有四緣，乃至生望老亦爾，故云例餘應亦爾。謂無明俱時思能生行故，即無明望行得有因緣。由前念隨行無明引起後念現行思，即無明望行有等無間緣，現行行思却能緣前無明故。無明望行有所緣緣、增上緣，可知。如是行望於識亦具四緣，謂與行俱時識種子能生識支故。行望識支得有因緣，謂前念行現行思引後念現行識。前行望識有等無間緣，識支能緣前念行支。行支望識得有所緣緣、增上，可知。即不約識等五果種說，即約當生支位現行識等五位假說。行望識具四緣等，乃至識望色亦具四緣，准前作法。乃至生望老死亦有四緣：一、准前作法。師云：彼論但言無明望色行為增上，望無色行為三緣，謂等無間、所緣緣、增上；乃至望無色為三緣，等無間緣、所緣緣、增上。解云：無明望色行為增上者，即現行無明支望身、語色行。身、語二業既是色法，不能緣前念無明故，即無所緣緣；身、語業既是色法，故不從等無間緣生，即無等無間緣。無明望色行，但有一增上緣。無明望無色行為二緣者，即現行無明支望行意思業。行支有三緣，謂前念現行無明引起後念意思現行，所以有等無間緣。後念意思現行止能緣前念無明，即有所緣緣。問：何故不約無明能緣於行，即說行緣無明？答：今約相生次第而說，其能緣心心所果從境因而生。若行緣無明，能緣心從境生，即是無明能生行。若說無明能緣行者，即是無明從行生，便成達無明不從行而生故。今說行緣無明，乃至老却緣生支亦然。增上可知。謂有色望有色支為一增上者，是生支位中現行色蘊望老死支中現行色蘊，唯有一增上緣。老死支中色蘊既是色假，故不能緣前生支位中色蘊，即無所緣緣。色法不從等無間緣生故，即無等無間緣色法望色但有一增上緣。謂有色支望無色支為二

緣者，即是生支位中現行色蘊望老死支中現行心心所法有二緣，謂老死位中現行心心所法能緣前生支位中現行色法，即有所緣緣。增上可知。無色望有色一增上者，即是生支位中現行心心所法望老死位中現行色蘊。老死位中現行色蘊不能緣生支位中心心所依，故無所緣。老死位中色法不從等無間緣，故無等無間緣。或無明望身、語業，亦是無色望有色、無色望無色為三緣者，即是生支位中心、心所法望老死位中心所法，能緣前生支位中隨行心、心所法，即有所緣緣。老死位中心、心法，前生支位中心、心可等無間生，故即有等無間緣。現行無望現行意思業，愛現行望取現行，亦是無色望無色。現行意思業能緣前現無明，其現行取支能緣前現行愛，皆有所緣緣。現行意思業從前前無明等無間生，現行取從前前現行愛生，故有等無間緣。今此已上皆據實約現行心、心所，心、心所現行色法而作法，皆不約種子相望作法，所以不約識支望名色支。名色支中色蘊望六處中五色、根等化法、識等五果及有支，皆是種子也。若依增上緣所攝，乃至唯說增上緣者，前七支即是牽引因攝，對法云：能引、所引俱是引因。若後五支即生起因攝，對法云：能生、所生俱是生因。此言生起、牽引因唯是增上緣者，即是十二支中牽引因、生起因唯是增上緣，亦不是十因。十因中牽引、生起因亦通因緣、增上緣攝。

疏云：無明望行支，愛望於取，生望老死，此三有餘二緣，謂愛間及所緣緣。解云：無明望行，謂前念無明為緣，引後念意思業行支，所以有等無間緣；後念意思業行支能緣前念無明，即有所緣緣。愛望於取，謂前念愛為緣，引起後念取支，即有等無間緣；後念取支能緣前念愛支故，故有所緣緣。生望老死者，謂生支位中心、心所為法緣，引起老死位中心、心所法，有所緣緣。此中若能緣心、心所法，名為果；所緣境，即是因。

疏云：行望識，乃至觸望受，支望有，乃至皆非現行心能緣故。解云：此中若現行心、心所，方是能緣心、心所果；若所緣境，法名為因。今行望識，識支即見緣心、心所果。識支既是非現行心、心所，不能緣行支，無所緣緣；乃至愛支、有支亦不是現行心、心所法，即不能緣所取支。此等皆非所緣緣。若等無間緣者，即前念現行心、心所有間導用，令後念現行心、心所生，方是等無間緣。今識支既是種子，乃至有支皆是種子，無等無間緣。

論云：有望於生，受望於愛，無等間、無緣、有所緣緣。解云：生支位中，現行心、心所能緣前有支，故有所緣緣；愛支能緣前受支，故有所緣緣。

疏云：依用果前後者，謂無明為因，行為果，乃至生為因，老死為果。

疏云：異隣次，若越次，是順次；若逆次，不相雜亂實緣起說。解云：今唯識論中說十二支唯隣次，非越次。即無明望識支，即行支望名色等，唯是順次，非逆次。下相雜亂實緣起，若隣次，即是越次也；若異順次，即是逆次。

疏云：不如對法無明望行相雜亂。解云：若對法無明望行為因緣者，即是相雜亂、不相雜亂實緣起說。若相雜亂假緣起者，言不相雜亂者，即如上來一、二尅實出體以辨四緣義。若實是支體，即在十二支攝；若非是支體，即不在十二支攝。其十二支中若實是種子，即言種子；若實是現行攝，若相雜亂者，雖不是支，亦在十二支中所攝；實不是現行，亦言是現行。其十二支中雖無因緣，即說是因緣，即如對法一一支相望，皆具四緣等，此等皆是相雜亂故。此中即約不相雜亂中亦有順、有逆，若相應雜亂中亦有順、逆二種子也。且隔越者，且如說無明，乃至餘一切准知者，且如無明望受用亦然。若無明望受，即具二緣，謂愛能却緣無明支，即具所緣、緣增上，可知。乃至無明望取亦然。若無明望生、老死位中色蘊，唯有一增上，色法不能緣無明，故無所餘。若無明望生、老死位中心、心所，即具二緣，謂所緣、增上，謂生、老位中心、心所能却緣無明，故有所緣。以後作法，皆准此知。又行支望名色，亦有一增上，乃至行支望亦處、觸、受、有及生、老位中色。然若行望愛、取及生、老位中心、心所法，即具所緣、增上，如前作法。又識望六處唯有一增上，乃至識望觸受支及生老位中色亦然。若識望愛取及生老位中心法，即具二緣。乃至有支望老死位色，即有一增上與上。有支望老死位中心，即具二緣，謂所緣緣、增上。此順次中，即約前與後支而作業緣。若逆次者，亦有隣次隔越。乃至餘但增上者，今此後逆次中，即得後支與前支而作幾緣？逆中即餘因緣、等無間緣。一隣次者，若將老死位中色心心與生支位中唯有一增上，其生支位中色不能緣老死，故無所緣緣。若將老死位中色心與生支位中心，即作二緣，謂所緣、增上，其生支位中心能緣老死故。若生支位中色心與有支唯作增上，其有支種不能緣生支故。有支與取而作二緣，取能緣他。有支取與愛亦作二緣，愛緣取故。愛與愛唯一增上，受觸亦一增上，乃至名色與識亦一增上。若識與行支中心法，即具所緣增上。若識與行支中身語色，即唯增上。若行與無明，亦所緣增上。老非定有附死立支，即老死合作一支。二障越者，若老死與有支唯一增上，乃至將老死與識等亦然，以是種子不能緣惡。若老死支與取支而作二緣，謂取支能緣老死支，乃至與愛、行、無明等皆有二緣。隣次如對法者，即如對法前支與後前一一皆具四緣，謂如無明與行而作四緣，行與識支亦爾，乃至生與老死亦爾。如前作法隔越，與前實緣不殊。乃至若約當生隨生所應

者，此中隔越若約實義識等五果唯是種子而說者，即與前不相雜亂實緣起支說，即此中同前。亦應言行且隣隔越者，且如無明與識等五得有但一增上，無明與愛、取、生、老死為二緣，謂所緣緣、增上。此等義皆如前抄說，故云與前實緣不殊，亦約識等五種而說。若約當生現其所應者，此中意說即約雜緣起支說。若約當來生支位中即現行識等五果及有支者，其十二支即皆是現行，即應言無明與識等五及有支為二緣，謂所緣緣、增上，此識等五皆却能緣無明故。若無明與愛、取、生、老死皆具二緣，所緣、增上。逆次中有隣有間，皆應思准。然今逆次中即餘因緣等無間緣，其逆次中即有所緣緣、增上緣。今既約相雜亂解者，然識等五果及有支唯是種子，即是無現行能緣慮心。其識等五果、有支既約當生位，皆得說為現行支。文云：由斯識等亦說現行。即識等五果及有支，同生老支說，皆得有現行。若作此釋，即十二支皆假說為現行，故中色心與生支中色唯一增上。若老支中，中色心與生支中色唯一增上。若老死中色心，生支中心即具二緣增上，謂生支中心能緣他老支中色心故。已後唯異失。若生支與有支亦有二緣，謂所緣增上，謂有支能緣他生支。乃至六處與識亦作二緣，所緣增上。乃至行支無明亦作二緣。若逆中隔越者，既約雜亂，十二支皆具二緣，謂老死與有支亦具二緣。准前法，乃至老與識五果皆作二緣。逆隔越中，肉具二緣，謂所緣增上。緣起下說皆約增上說者，然緣經下卷說：十二支唯有增上緣，無三緣。然有遠近者，若順中若超一二等即名為近，如無明望識名色等能作幾緣？若起四五等即名遠，如無明望約受等能作幾緣等？或超者名近，或超十二支等名遠，准前作法。順中既然，逆中超間亦有遠近，准順中作法。然此中識等五，依當現位諸支隔，乃至一一思准者，然識等五及有支，依當生位同生老死說。順中隣次即十二支，如對法智具四緣等，皆如前作法。若逆中，即隔次隔越等亦准前說。

疏云：行即是業道，無明、愛、取是煩惱道，餘七是苦道。解云：今言道者，即是道理，謂業道理、煩惱道理、苦道理。今言道者，非是遊履名道。

疏云：為煩惱難、業難、苦難，然新翻名雜染。解云：今言難者，即是經難，或是留難。由煩惱、業為留難，能轉有情，不能出三界。舊云煩惱鄣業、鄣根，意與難義意相似。今新經論中名三雜染，謂煩惱、業生雜染等。

疏云：乃至有一分，含識等種故。解云：有支中既含識等五果種子及業，今有支中明取於業，故言有一分。不爾，彼論應分別者，應如此論中業有一分。非如或業亦集諦者，若或業亦通苦諦攝，亦通業諦攝。

疏云：又為生厭，不起或業。解云：若於三界不生厭，即起或造業二種生死；若於三界而生厭，即不起或業也。
疏云得名所由者，即解因、緣二字之所由。因者，正感；緣者，助感。引滿業是者，此中即有二種業：一者、引業，唯能引第八識；二、滿業，唯能滿果。然前十二支中有一業唯名為引，亦是行支攝；有一業通引、滿，亦是行支攝。問：何故前十二支中唯引業亦是行支攝，今此處即言引、滿二業？答：十二支中為令生死相續，此處為莊嚴，各據一義。無漏業中除無分別正體後得及此加行，乃至緣事生。問：加行、根本、後得，皆名得無分別以不？答：若加行智即無顛倒分別，名無分別；根本智即無推求等分別後得，無耶分別。此三皆名無分別。然今唯取緣事後得智，不取緣安立等四諦後得智。正感者，顯由此故。生死相續者，即顯由此無漏業及有漏二種生死得相續。
疏云：無漏者，如異熟因，故言正感。解云：且如有漏善、惡業異熟因，即此感異熟果，異熟果得相續。其無漏有分別業，由如於異熟善、惡業因，其無漏有分別業亦能令身得相續，由如異熟因耶？
疏云：煩惱鄣者，謂一切閏生諸，或取發業。雖取已發業，感五果種惡，唯取一切正閏，助閏生煩惱。問：何故唯取閏生惑，不取發業？或取業或者，即與無漏業不齊。其漏業即用無明發，其無漏業即用何法為能發不齊？若取閏生惑即齊，閏生惑即同，何知鄣有漏業與無漏業同也？
疏云：所知鄣者，此類雖多，但取緣佛、有情起者，或取一切起閏。解云：然所障品類雖多，今唯取緣佛、緣有情所知鄣者，即是下論不執有情菩提實有，無由發起猛利悲願也。二、解云：或取一切所知障，然作變易生死緣，由一切令界皆能閏生，即一切所知障能助變易生死故。
疏云：生死有幾者，此第一問。生死有幾種下，答生死有二。第二問云：有何所以生死有二？
疏云：易可見故，有定限故，易了知故。解云：易前見有，約即眼見。有曾 齊限者，謂上至八萬，下至十歲。易了知者，即約第六意識知。
疏云：一分一段，故名分段。解云：今身死，後身生，即此身死，後身生，名分段。
疏云：非彼世間及非迴心二乘境乃至諸天眼上不能見。解云：設有預流果入變易身，即有分段身。羅漢及獨覺雖有天眼，亦不能已是。設有初果人入變易身，已是肉眼，亦能見自類初二果人變易身。又若四果人入變易生，即初二果人以是同類，亦得相見。初二果變易身即能見不還、羅漢等變易身。又不還果變易身即能見自類

變易身，亦能見初三果變易身。不還不能見羅漢身，亦能自類相見，亦能見前三果。又十信得見變易天，不能見十位變易。乃至十迴向亦因前此變易身，雖是肉眼，亦能相見。設有凡夫天眼，不能見之。問：初地變易身，其二地已上分段身能見初地變易身不？若見，如何云變易身細上？然見下故。二地已上分段身菩薩肉眼已是利根智十疏故，能見初地變易身。經：菩薩父母所生清淨肉見眼能見三支界。然菩薩不同二乘，以智慧少，又根鈍故。設是分段羅天眼，不能見初果變易身。然自是初地菩薩一个受分段身，一个受變易身，其分段身還不能見同地變易身。瑜伽云：以同類天眼得相見。又在四善根內分段身菩薩眼不能見初果人變易身，即是聖者；其四善根菩薩即是凡夫，不同初地已上聖。二地分段身得見初地分段身。又其初地菩薩以道德勝於初地，其初地菩薩尚不能見二地菩薩所居之土，豈能見身？由如六欲天等，雖同是凡夫，同是一界，一切以少福勝。其四天王不能見刀利天身，乃至亦爾，況得聖菩薩！

疏云：如前第七卷，已有二解故。解云：然前第七卷有二師說：一云：頓語菩薩，唯色界後留身；若二乘、聲聞，於欲界後留身。第二師亦許色界有前子聞，迴心唯除五淨天。謂此業，此州，乃至欲界人、天亦爾者，然分段中業、州、界、地皆生定。謂此業者，即是因，謂有漏善、惡業等。此州，此界，此地，地者，即是受分段果身之處。謂如是業故，即生人中南州，而年等活。乃至餘三州亦然。謂由如此業，即生欲界、無色界。謂由如是業故，即生死九地皆定。若變易中，此業者是因，是無後業、州、界、地等，即是受果之處。或是此州身，即四禪中無漏業，即能為因資；或是欲界身，亦用四禪無漏為因；或是初禪身，亦用上三禪無漏為因。變易身皆不定。若無漏業，依地即定。既疏中云四邊際定能資變易，故知無色界無漏定不能次變易身。如廣果天，身受五百劫，身皆五百由旬。若入定果，定延命長，五百、六百劫即名增；或資長，三百、二百劫即名減。餘處亦然。資身唯有增而無減。

疏云：如資廣果天身過五百由旬，命過五百劫，或於彼乃至欲界人、天亦爾。解云：今且舉第四禪中廣果天是上品，故偏舉之。且如廣果天身長五百由旬，等五百劫；若菩薩依廣果天身受變易身，若增身過三百由旬，即名減。又如南州人身六尺，壽百年；若菩薩依廣果天身受變易身，若增身過三百由旬，即名減。又如南州人身六尺，壽百年；若菩薩依此州身入變易身，若延此命過一百，身過六尺，即名增；若命三十已下，身四尺，名減。或有疏云：如資色究竟身過一萬六千由旬，命過一萬六千劫，兩年不同。疏：聲聞、辟支佛乃至得不思議界無漏法身。然此文三乘、無學相對明故，所

以不說菩薩得變易身。此文意責二乘、無學迴心雖未得初地、未證法無我，地前迴心已得受變易身，故云未證法無我，未得離變易身。然菩薩雖證法無我，未滿故，所以未得離變易身；佛證法無我，滿故，所以離變易

疏云：生者，諸受想起；死者，諸受根滅。解云：者，或受用五塵，或執受名受。根者，五色。若生者，即諸受及五色根得起；若死者，即諸受、五色根。

疏云：摩利迦！此名甥者，即末利夫人乃至即勝鬘也。解云：問：末利夫人何故名甥？答：夫人本是綵華，由供養佛，現身得作波斯王姤。王如勝此姤，故名勝鬘。瑠璃王是勝鬘弟。

疏云彼說如似，以所為緣即煩惱，乃至此舉分段因果以況變易者，今舉分段身以喻於變易身，故言如似。且如分段身品，由有漏善惡為因，招感識等五果種，即起取煩惱鄣，即取支為緣，閏前行支識等五果種子，而生三界後有身。今此變易身亦然，即用無漏有分別業為因，所知鄣為緣，變易得起也。

疏云：生此死三種意成身。解云：即是羅漢意成身、獨覺身、已得自在菩薩身，名三。

疏云：佛性論云：於三界外有三種人，受於變易。人雖即此，然非界外。解云：然說三界外者，即遂助因說，即說無漏有分別業能感之因，名三外。其變易身既是有漏，即非三界外。三種人者，即是羅漢、獨覺、已得皆自在菩薩三人也。

疏云：無明住乃至煩惱之而起者，此五應名己為自、他。自、他者，是種子；五住地，皆是種子。然此中有二重依：一、所知障為所住、所依，若煩惱障，即是能住、能依；二、即二鄣種為所住、所依，若二鄣現行，即是能依。

疏云：彼意說有一如取為緣。解云：云變易身一一法用，皆如分段身，以用取支為緣，有漏業為因。今變易身亦然，即以所知鄣為緣，無漏有分別業為因，故云一如取。

疏云：佛地第二卷說：聲聞乘或除七生，乃至三無數劫修菩提因，無有過失。解云：此文意說：前三果人得受變易身，或除七生者，或是七生人得受變易身。或如有初果，即有七生分段定業，西滅至末法一萬年滅已，所得不果者，唯緣名為緣覺。若約前在初發心時，即向佛邊聽法，方發得緣覺心。若有人種聲聞四果善根，及得聲聞初果，而作極返。有其人至第七生中，生在人中。若七無佛法世果，即化部形。若生在天上，即化聲聞。以是聲聞根性，得生天上。若是緣覺根性，不得生天，唯在人中。大乘與薩婆多同說：三乘人種順解脫分已，亦得生無色界六欲天中。若聲聞人種暖等善根，亦得生無色界。色若行人，同聲聞說。若麟喻人不得今時生種

燸、頂，後生種忍等，即於一生一坐以為成覺。若薩婆多說菩薩四善根法用，與麟喻同。若種聲聞順解脫分善，或經一、二生已來，種聲聞四善根等，其人出無佛世界而化麟。或除一生者，即是二果人得受變易身。一生者，即是人天一往來，名一生。即如有一來果，有一生一生分段定業，要受却此一生分段身業，方得入變易身。或除人界處處生者，即是不還果人得變易，即如有行般、無行般。或經色界一天處一生，即受變易法。不還果若生上界天，天上中唯有一生，無無有一無處得受二生。即如不還果受梵眾天中一生已，更不重生梵眾天。從梵眾天死已，即生梵輔天等。必不還生一梵眾天中，有二生定業者，即不得初果，即得在凡夫身中。受却此天中一生定業已，方得聖果。餘果天亦然。不還果上界□□，處處唯有一生。若色界中生觸、有行、無行、上流四種不還果不定性者，得受變易身。上流不還果亦有令超半超遍後不還果定性者，即不得受變易身。若不還果受中般者，必有定性二乘。又不還者，或有受色界十一生已，方受變易身。若不還果生無色界及生五淨天，亦不得受變易，皆是定性二乘。若三果人受却分段身定業已，即受變易。雖已前由諸煩惱所發不定業，皆得非擇滅

疏云：畢竟不生，非永不生。解云：畢竟不生者，受變易身已，所分段身不定業更不得生，即畢竟不得生。分段身非永不生，即由無漏業資變易身，變易身即得生，故其變易身即得生，非永不生。

疏云：第八十說後次迴向菩提聲聞乃至輪此文非為應理。解云：第八十云：即總相說。或於學位即能辨捨者，即是二乘；前三果人迴心向大乘者，即然棄捨分段身，受變易身。或無學位方能棄捨者，即是二乘；無學人即棄捨却分段身，得入變易身。故知前三果人得受變易身。知此勝鬘經文及唯識論文唯說二乘、無學及八地以去菩薩得變易身不？不說前三果人得受變易身者，非為應理也。

疏云：七地已前決定性者，有受此生，乃至不說此三種定，故說之。解云：七、前地已前菩薩決定性者，有變易身。今此唯識論中唯說二乘、無學及八地已去菩薩得受變易身者，即據決定性說。其八地已上菩薩及二乘、無學人決定受變易身，其前三果及七地已前菩薩即有受變易身，有不受變易身，即不決定。故此唯識論文不說前二乘、無學、八地已上菩薩三種人定，即說之。問：七地已前菩薩，何者名決定性？既有決定性得受變易身，亦應有不決定性不受變易身。答：若七地已前名佛種姓者，或智增菩薩，名決定性。八性，八、初地已去即受變易身。

論云：有從初地即得滅定，若悲增菩薩名不決定性，至七地漏心方受變易。故前論云：或有乃至七地滿心方將滅定也。

疏云：七地已前代三德苦，乃是實身，勿可知故。解云：七地已前在欲界分段身者，代有情受苦，即是人身。菩薩或是天身，向三代有情受苦時，亦有苦受。若菩薩生厭苦，即餘或施食、衣服，說諸利益。若在欲界者，得有受苦分段故；在色界者，如何有苦受？答：大悲菩薩常生欲界救眾生，不多色界，色界無苦受。色界身細，無火燒；設入火燒，不得為身細故入見道，所有三惡趣果皆得非擇滅。七地已前變易身者，即起作身，在三塗代有情受苦。

疏云：大智度論云：八地捨虫身者，捨分段。解云：總言捨分段身，細言欲界天及人身。鹿皆為尸依住，或食之。經文一一毛中皆有尸。村邑依住捨，皆身欲界天、人身。若色界天，即分段身光潔。由如光明，即無尸火依住。欲界天、他化天，亦有夜叉、神、鬼、龍等知足。有龍至等變易身，無尸也。地獄無戶火。

疏云：若作此釋，此中據定，非無直往七地已前前三果亦得受義。故解云：八地已上菩薩定受變易身，據實七地已前及前三界人亦有得受變易身。

疏云：初地等既得者，必更無決定分段業，如阿羅漢故。解云：有菩薩地得受變易身者，即無決定分段業，由如羅漢時決定無分段業。若有決定分段業者，羅者於梵眾天中有二生定分段身業，即於異生位中受起已，方得預流果。若作此釋，或有智增菩薩，有決定分段業，即初地已上不得受變易身也；或有悲增菩薩，初地已上雖無決定分段業，還受不定業身，即初地不得受變易身；或有悲增上不悕煩惱，即初地已上受分段身；或有智增上悕煩惱，即初地已上受變易身。

疏云：大慧！說寂靜依乃至然未一向此中不說。解云：說寂靜法者，即是佛說乘空理教，即是遠行地菩薩得已證此無我之相，七地菩薩即得自在如意生身。生身，故知七地已前菩薩亦得此變易身。然七地已前菩薩然未一向皆得變易，即七地已前菩薩有得變易身，有不得變易身。身，此唯識論中不說七地已前菩薩得變易身，八地一向得。此論及勝鬘經說八地及二乘、無學得變易身，亦說七地得變易

疏云：一者、得三昧樂、三摩提乃至如實樂相、法相樂故。解云：三昧者，是三三昧也。空、無相、無願，舊三昧訛也。新名三摩地，三摩地是即等持。三摩提者，即九次第定。此是舊名，雜新譯名三摩鉢底，此云等至。已前說等持樂。等至意生身樂者，輕安樂。二、如實知諸法相者，即能如實稱可覺知諸法道理。又相者，性也。即能如實覺者，真如理。三、種類俱生無他者，種類者，是九地、十地菩薩於一切色心眾多種類諸法皆能知之，或能作恒河山種類有情。然一時頓俱生起，即是無量種類身俱時能起。無作者，

即是無功用，任運能化種種有情身一時頓起。若初地菩薩尚能作，而類有情如實變相、法相業者，即是法相寂靜樂，亦小是樂，受五欲、九輕安等樂也。
疏云：此文不及四卷者，解云：兩本楞伽十卷，一、四卷此中說，三意生身勝十卷者說。
疏云：初、二、三、四王地皆應各得，乃至得定自在，於此生死有勝能。解云：若初、二、三、四、五地皆得地意，但以初、二地中未得定自在，故三地已上皆得定自在。初、二、三地行施、戒修，修者修慧，即初地行控二地行；修，修謂修慧，即是定。故知三地已上得定自在，故說三、四、五地得三昧樂、三摩拔提意生身。初、二劫中未得意自在，故不說得三昧樂等意生身也。
疏云：自心寂靜，行種種行。解云：即說初地已上菩薩得禪定等法，行種種悲、智、利生等行。自知寂靜者，即是據定法。
疏云：大海心波轉識之相，乃至如實知有、無相故。解云：即是初地已上菩薩作唯識觀，觀第八識由如大海，觀前七轉識由始波浪。名意識生者，即解意生身名；隨意識而生，名意生身。以見自心境界故者，即作唯識觀時，見一切境界皆是自心，了知唯識。如實知有、無相者，如實知遍計所執相是無，如實依他圓成是有也。得諸法無相、如幻等法，乃至自在、自在神通者，得諸法無相。無相者，即真如、圓成實性。如幻等法者，即知依他起法如幻不實。悉無所有者，即知依他起法無真實體。而知遍計所執身、心轉變者，既受變易身，身漸殊勝，名身轉變；心漸明利，名心轉變。及得餘無量定心、無量相力者，相謂境相，即於無量境相而得大力。
疏云：此中三名雖諸地已得，乃至非於餘地分不得。此解云：十地菩薩皆約此三昧樂等三意生身。初地菩薩亦得定，亦能如實覺知諸法相，亦能化作百種類，一時俱生；餘地亦少分得。
疏云：然勝鬘及此中約通三乘乃至變易生死增勝位語。解云：然勝鬘經及此唯識論說二乘無學已得自在菩薩得三意生身者，即約決定得受變易身說。若楞伽經中說三昧樂、三摩拔提、意生身等三意生身者，約頓悟應法菩薩，即不說二乘。其七地已前，有定受變易身，有不定受變易身，故云通定、不定。
疏云又解直往乃至名位有異亦不違者，此又將楞伽文已說就此論。彼經中第三意生身同唯識論第三已得自在立姓八地已上菩薩。然彼經中前二意生身即約漸悟菩薩。雖二乘迴心已去，地前亦得三昧樂意生身、如實覺諸法意生身。彼經據勝者說，在三、四、五地中得三昧樂身，在八地得如實覺知身。疏中雖有二解，前解勝二種、三種二者乃至亦不相違者，即彼經前二身名二種，并第三身即名三種。又解云二種者意生身者，即是勝鬘及唯識論說二乘無學及無得

自在菩薩，即是一種三。又彼經說三昧樂等，即是第二三種意生身。此等聖教仍不攝得前三果受變易身，即攝取佛地第二或除七生滿，或除一生滿，或除上界處處受一生，及瑜伽第八十說或於學位方能弃捨，或無學位方能棄捨，即是前三果人受變易身。今者取瑜伽、佛地、唯識論、勝鬘、楞伽等經，明二乘前三果有學及無學及七地已前菩薩及八地已去此等受變易身死，方可義同，悉
論云：如有論說：聲聞、無學永盡後有，云何能證無上菩提者，此文即是問。依化身乃至故不違理者，此文即是答也。
疏云：此即第二、釋名，兼辨得入訖。解云：有說二乘、有學、無學及初地已上菩薩得變易身，即是辨得訖。
疏云：彼鄣此部，不助感生故。解云：然小乘無不立有所知障，但立有不染汙無知。不染汙無知，義同大乘中所知障。
疏云若作此解，有四問答者，此第一解。若取前論云若取知部乃至無餘涅槃為問，次如諸異生物煩惱故為答者，即從此已下。論文中即都計支後有四，今問四問答。
疏云有四問答，若作後二解，但有三文者，此牒疏云：第二解云：又若所知鄣助無漏業乃至此異生物煩惱文有義，總是難外伏計。若取此以上論文而難外伏計解者，此已下論文不論文，不開問答。即取除却此論文下，論文中但有三問、三答文。又疏中第三解云：又解此文乃至如何道實能感苦，總是難文。若取此若所知障助無漏業乃至實能感苦以來論文死苦為等文，為第二問答。次取彼計何便所知難助論文。云或分為三，由種姓別故，不能趣如者，此文即說：無種姓人與有種姓人別故，故無種姓不能趣真如。
疏云：返顯既知有趣寂者，雖有有無漏及所知障。解云：知趣寂者，雖有無漏及所知障，亦得入無餘依涅槃。
疏云：初解同瑜伽、佛地。解云：然瑜伽、佛地論中亦有此問，答若所知，或助無漏業。乃至若准前第三解，此答第一問者，答曰：如諸異生物煩惱，故云前段。牒疏文中有三解。其第三解中有二問頭，即取如何道諦實能感苦為第二問。今此然所知鄣乃至閏生用故，即答疏中第三解中第一門也。
疏云：解脫者，謂二涅槃。解云：二涅槃者，謂二乘所得有餘依、無餘依、無餘二涅槃。問：二乘無學即得前涅槃，何故此中但言得二？答：初自在得槃已失，有情有故，所以不說。
疏云：佛地論說：二乘無學，盡此一身，必入永滅。乃至又問：行苦有故，是為大過。解云：彼論中問意：二乘無學斷煩惱，盡此一身已，必永入滅無餘涅槃，即與佛無異。謂二乘無學亦能出生死，證真如；佛亦能出生死，證真如。故說佛與死，二乘無學無異。二乘人但無菩提利答樂他，故說二乘與佛別。其二乘人無學，何用引

彼變易生死趣者，菩提三大阿僧祇劫長時受苦？答：變易身中無有苦苦、壞苦。變易身既是有漏法，唯有行苦。
疏云：菩薩雖藉煩惱生死受，不同凡夫、二乘說現及種閏。解云：若菩薩伏煩惱，既行不起，雖有煩惱種，亦不能閏受生。若凡夫既由煩惱現行，種子方能閏生，能變生。若不違果，即用煩惱種子閏，今能受生。問：不還果人伏煩惱者，即用種閏生；若八地已上菩薩，今伏煩惱現行，亦應用種閏生？答：若八地已上菩薩種類者，皆不用閏生。若不還人若伏煩惱者，即用閏生；若不伏者，亦用種閏生。不還人種類，皆用種閏生。
疏云：故須法執助知受生。解云：智者是無漏有分別業，故須法執所知，鄣助無漏有分別業受變易生。
疏云：如羅漢近年法資現身因，乃至入無漏定實資故業。解云：如羅漢入定，或觀見自身，或得三日、五日以來活。自觀身有利益故，即將衣、鉢與現前僧已，即發散身、口、語、心念：令我至過去感今身業，令我此身以得長時。發願已，入第四禪有漏邊際定。今資此分段身。或先定、後願，如前說；令欲入變易生死，亦然。即二乘、菩薩等不說利益有情而求菩提，後入無漏定力實資過去感今身，故業勢力令此身得長壽，即入變易身生。或先入無漏定已，後方發願，心念、口言：願此定力資過去感今身，故業勢力令得長時得，亦果不絕，方入變易身。或願此身得一劫、多劫住，令業長時與果不絕者，此言與果者，是即大乘中取果與果義。為彼種故，名為取果；果起砂因，名為與果。舊命欲盡，今入無漏，實資彼命更得長時，令此命長，即不與果異。下論言即與果，亦是取果與果之義，即釋論文與果不絕。疏云：言勝定者，應云邊際。第四靜慮者，靜慮後邊所有勝定，諸定中最上、最勝邊。勝遊名際。四定俱時得者，四定中地、地中上品定，皆名邊際也。
疏云：雖經行苦，今得如來三身功德，大善大乘等。經云：雖諸菩薩及迴心二乘受變易身，經三大劫行菩薩道。雖有行苦，為得如來三身功德，亦不辭苦，心中即大歡喜、大悅樂。此大喜、大樂不是四無量中喜、樂。由如有人或經辛苦，求得業問道業及貨易牛；雖經辛苦，以得稱心如意，亦不辭辛苦。既未來佛圓證無相大悲一味平等解者，無相者，謂真如；大悲者，能利他。解云：謂行解，即是根本智。意說佛智能圓證真如，得利他大悲，皆悉平等，而無法執。若七地已前菩薩雖證真如，然圓證不能平等，而起大悲一味之解，所以起所知鄣。
疏云：說業為因，以是勝，故無明故；無明為緣，以疏遠，乃至少分相似。解云：無明者，即是所知鄣。何故說無漏業為因，所知鄣為緣？答：無明業望所知鄣，即無漏業親故，勝故。由無漏業力能

近身命，以得長時，故說無漏業為因。若所知鄣望於身，即極疏能。所知鄣但執有情菩提實，或作有漏依，為欲斷除，令身久住，故所知障即不能資身令久住，故說所知障但是緣。若無漏業望有漏業，即無漏業亦是疏遠。然有漏業即能新感識等五果煩惱，愛、取即能親圓識等五果及業，故說有漏業愛、取等名親。若無漏業，即重向有漏業。皆上無漏業，即資化有漏業，令造有勢力，令有漏業能感此身不斷絕，故說無漏業是。疏由有此鄣諸俱行法者，謂所知鄣所起身諸業及所起不相應行法，皆是有漏也。

疏云：此中三釋，並通三乘，乃至不起執故，但有後二義。解云：然論文中釋知障，有其三釋，並通聲聞、獨覺、菩薩三乘也。然八地已上菩薩，既第六識中無漏常相續，即第六識不說有情菩提實有，即第六識無有初擇所知障，但有後二擇所知鄣。為欲斷除留身久住所知障，為有漏依。又解：以同類故下，得見上者，即此疏中第二解。既說下，得見上，亦應初變易身肉見得無覺變易身、十地變易身，羅漢得見十地菩薩變易身，初地得見二地變易身。

疏云：小乘福資入定，通有、無漏；今者大乘捨福資身，定唯有漏。解云：然小乘說羅漢延命，壽資分段，身入定時，即有漏定。若大乘中，羅漢延壽唯有，是入有漏定。故唯識論云：若所留身，有漏定願所資助故。又云：今者大乘捨福資身，定唯有漏。抄云：若唯無漏，資感變易生死；唯有漏，資感分段生死道；有漏、無資漏，生五淨居天。不同小乘捨福資分段，定名通有、無漏。

疏云：界外生死、界有漏生死、無漏生死。解云：准經文，界外生死、界內生死、有漏生死、無漏生死。界內生死者，即是有漏分段身；界外生死，即是無漏生死者，即是變易生死。皆隨助、無助業因說。

疏云：有妙淨土出過三界，十地菩薩當生其中。解云：即是他受用土。引此文意，證變易身即是界外，生死是大自在宮。

疏云：答：由增受行方得成佛，故世尊說善修神足能住劫等。解云：由入變易身增壽，其命經三劫方得成佛。神是者，即是四神足。欲界勤心觀神者，謂於持，即是定。足者，欲，謂勤心觀。由此欲、勤心觀為□足因故，即能發起定。由如脚、足為因故，即能運轉身，得有情來。今欲、勤心觀，由如足定體，由力即是羅。延壽之時亦名修神足，因入有漏邊際定，能延壽命故。若變易身亦是修神足，即因欲、壽心觀為因，而發起無漏定。無漏定為因，能延壽命行，令變易身經三大劫身不死。若如來亦名善根修神足，由佛身中有無漏定及願故，即延壽行，能盡未來佛身命不斷絕。

疏云：此是發起極成遲鈍，不如初修菩薩。解云：發趣者，謂發菩提心趣於佛果。極成遲鈍者，為初果迴心已去，經八萬劫方至大乘

中信初心；若一來迴心已去者，經六萬劫方至十信初心；若不還果迴心已去，經四萬劫方至十信初心；若羅漢迴心已去，二萬劫至十信初心；辟支十千劫迴心，方至十信初心；二乘迴心皆極遲鈍，不如頓悟初修菩薩。若初修菩薩發心已，或經六十劫、八十劫，即至十信初心，故是利根疾也。四、生死者：一者、因緣生死，唯是無漏業；二者、方便生死，即是所知障，變易生死前加行故；三者、有有生死，即是初資變易身殊勝漸漸；四、無有生死者，即是變易漸漸委劣也。

疏云：有身等三，故名諸業。解云：若有漏業中亦有身、語、意三業，若無漏有分別業中有身、語、意三業，若入無漏定時亦有身、語七戒，故言有身等三，名謂業也。此二種若俱執若故者，即是二鄣種，即是我執、法執，俱名執著也。

疏云業種子是者，即是能感分段變易第八識之業種子，及生第八名言無記種子，此二種即名真異熟因。此二種子既有第八識相分，故皆不離本識。雖無漏業，第八識不緣，亦不離本識。即本識者，即是生分段變易身現行第八識名果，此果及業種因皆不離本識。

論云：轉曰始起者，皆謂淨種識者。淨種識者，即是無垢識也。

成唯識論疏抄卷第十四末

成唯識論疏泰抄卷第十六

北京　靈泰法師　撰

明梵網經與仁王經說盧舍那身分別。
疏云：此初二以道為位，即分出體；後三以分為位，即通出體者，和尚解云：以論中云解資粮加行道故，故言以道通出體者，亦如資粮加行道名唯在地前，不通見道等。地上若見道，即名通也。非但見道得名見道，其修道、無學道亦得名見道，見道通三處也。其修道名，即見道亦得名修，無學道中亦得名修道。且如起他受用身他菩薩及變化身，且如起他受用身他菩薩及變化身化眾生，即四修之中名自在修故。無學道位者，以望見道為資粮加行故，故言以道為位。分出體者，唯取種子，不取現行，行名分出體。若得三位，善取種、現行名也。法師正解云：此文意說，此五位中約二位，即望後聖道以為初二位之名。其事云何？若言資粮道道者，即是佛果上四智起菩薩名道。資粮者，即是因中資粮位中所有善根等是，此資粮位中所有善根等是。此資粮位中善根為因、為資粮故，即得當來佛果上菩提道，即是果也。資粮是因，資粮之道名資粮道，依主釋也。今名資糧道者，即名後當來佛果聖道為資粮道名，即此資粮道取後當來佛果上菩提道，道即是果也。資粮是因，資粮之道名資粮道，依主釋也。故今名資粮道者，即望後當來佛果聖道為資粮道名，即此資粮道取後當來佛果菩提道作此資粮道名，故名道為位。即分出體者，分者即是因義，即取順解脫分分字也，即取順解脫分亦是資粮位體。若言加行道，道即是後果位見道中擇法覺支，加行者即是因位四善根故，加功用而求當來見道中擇法覺支，故即加行之道名加行道，依主釋也。故前迦加行道望後望道為名也，故以道為位。即分出體者，分者謂支分，即亦名順決擇分，分字即是支分，以取順決擇分為加行位體。如愚意者，定分出體者，即資粮位用一分聞思慧為體，若加行位即用一分修慧為體。後三以分為位即通出體者，意說後三位皆約當分位得名，此三位不約望後此得名。若名見道，即取見道中七覺分得名；若修道，即取此修道位中八聖道為名；若無學道亦然，即不同前二位。即通出體者，意說見道中非唯有七覺分，見道中亦有八聖道；修道中非唯有八聖道為體，其修道中亦有七覺支為體；乃至無學道中亦有八聖道、七覺支為體。故七覺、八聖道通在後三位，故名通出體。非離伏時可名除也者，此文意若暖頂位，即觀能取今伏貪等煩惱，非離起此等伏煩惱法外，別有餘法可除所取煩惱也。

疏云現法二智從實相隨故者，二智者，謂根本智、後得智。根本智證性，後得智證相也。論云復令悟入唯識相性者，問：悟相者，為是後得智所緣依他起相？悟性者，為是根本所緣真如法耶？

疏云如羅縠中觀月等故者，羅謂綾羅，縠謂烏縠衣，由如庾信為他作奴曹主。既而內外者，天上陰晴，庾信報曰：漢雲渡河希，纔知暎星如霞裹，燈月似中鏡。今此亦約十地智、根本智觀真由如，由如羅中見月不分明也。若初菩薩根本智觀真如亦不分明，由如隔九重羅觀月等以為初地，即後九地中九重鄣在。若二地菩薩根本智觀真如時，即如隔八重羅觀月等為二地菩薩，即後八地中八重鄣也。乃至三地亦准知。又十地智、後得智緣依起法不分別，如初地菩薩緣依他二，不知其微細事。然十地菩薩觀他受用佛亦不分別，如初地觀見初地他受用佛亦不分別，乃至由佛神力，其初地菩薩得見後九地中他受用佛亦不分明。

疏成已度人者，意顯菩薩作唯識觀，自身即得；成佛已後，更度餘人。

疏攝大乘說由何能入者，即是問；由善根力所任持者，即是答也。造此攝大乘說由何能入，乃至彼在此論資粮位中者，此已上所引論文，皆是資粮位中事。攝大乘說乃至斷除四處障者，此義即是無著所造本論文也。意說由何能入資粮位，即由有善根，起三種練磨心，斷四處鄣，方得如下解。無性云此即入因，謂由行因於能入者，此文即是說無性所造釋文，即釋前無著本論文。無性釋前論云：此三練行等，即是入資粮之因。謂由行善因，方能入解行位也。若有疏文云謂由何因者，即是問意也。攝論云由何云何，乃至謂我緣法、義、憶者，此文即是無著論文。法者，即是十二部經教法；義者，即是所詮義。此菩薩謂緣能詮教法及所詮義以為境也。無性云：此能入具者，此文即是解釋文。無性釋前本論中緣法義境者，即是入資粮位之作具也。若上已下文言攝論者，即無着本論文者。若言無性云、天親云，皆釋文也。所入入喻者，所入者，即是加行位，是諸菩薩所入之處。入喻者，即此加行位中名作具、作者，皆從喻為名。若假士者，有即車等用，可名為作具、作者。此菩薩所有善友等名作具者，皆從喻為名。又云：喻者，謂名事互為客等，名為喻。謂此菩薩觀名至義，名即為客；觀義至名，義即為客等，名之為喻。謂此菩薩觀名至義，名即為客。假有人實是惡人，雖有讚此惡人為好人者，名雖是好，此惡人亦不得作。好人還是惡人，好人被謗為惡人，准前知。

疏云：尋思果教授二頌者，尋思果者，謂四如實智也。其彌勒菩薩教授無着等弟子二頌云：謂菩薩於定位，觀影唯是心等。

疏云入唯識所須，即此見道者，如人欲得噢食，意擬欲得飽，是此人所須也。此菩薩觀三性等意者，意欲得道聖，道聖即是菩薩所須也。

疏云何修行入因、果分？明差別分乃至果斷分是此究竟道者，彼攝論有十殊勝。十殊勝者，謂所知依者，即是第八識；謂所知相者，即是遍計等三性法；因者，謂地前六波羅蜜；果者，謂十地已上六波羅蜜。意說：由地前六度為因，方得十地果果修行上六度；上六度由因，方得授實因六度別在地前。修差別者，謂十地中修行方行。三學者，謂十地中戒、定、慧。雖地前亦有三學，以唯有漏，非餘殊勝故，所以不說。其十地中三學即通漏、無漏，以勝故，所以說十地中三學即為三也。果智者，謂四智菩提；果斷者，謂涅槃。即十殊勝中前二是境，次六是行，後二是果。如次應知。前十勝幾在見道、修道？如理思之！

然攝論十分良如前已釋者，即攝論中十殊勝並此論中有也。即說前已成，唯明三殊勝，餘七殊勝以下方名。其事云何？一所知依，即是第八識，謂與染淨法為所依故，即前初能變中以廣庄明。二所知相，謂遍計等三性，亦從前第八卷以明。三入明謂地前六度，即正在此中資粮位明果。六度謂地上六度，即已後明十度處說之。五修差別，即是後卷明菩提涅槃處明之。十三住中前十二住即菩提位，今此五頌前四頌攝者，據實言之，十三住中前種性位而有菩薩種性，故亦得名菩薩。其前種性住即不是前四頌中攝。何以故？此中約資粮一頌即明入劫以發心，發心菩薩方是初頌攝，然十一住方是四頌攝。若種性住中先成發心，即不是此初頌攝。若有種性住中少分能發心，雖未入劫亦可少分是此頌中攝。乃至七地中初種姓地亦然。自成就菩薩功德所應眾多善法於彼現行者，若入五位菩薩所行六度行等，其有菩薩種姓雖未發菩提心，其入即能他債不諫受寄無善，即是菩薩檀波羅蜜多等相現。以餘者准知。

疏云：由性二賢，乃至然由思擇，有所制約，有所防被者，若聲聞即受。又別解脫戒，有所制約，不得造諸惡，此菩薩為有菩薩種姓。雖不受戒，無所制約，亦不被師長防，彼其人為有菩薩種性。方便逼迫其性，不樂造罪，而樂習善法也。亦非由心中思擇，而能任運行諸善法。一切佛法種子者，即是在種姓位中，即具佛果位功德種子，亦有種子，亦有十地菩薩僧種子。性不能起上煩惱纏，乃至或斷善根者，其說有菩薩種性，多分不作此重惡業。若先菩薩種姓人，多作此惡業，餘人作此重罪時，亦不能速懺悔，而續善根，而改其過失，多分不入地獄。

疏造無間業，或斷善根者，此若有菩薩種性，雖亦少分造無間業，或斷善根，多分不作也。然諸種性有其二種：一者、不退種性，此

菩薩發大乘心已去，雖未入十信，即更不造五無間業及不斷善，亦不入無間地獄，亦不作畜生、餓鬼等業，亦不受鬼、畜身也。二者、退種性，此菩薩雖發大乘心，至十信第五心已前，亦作五無間業及斷善根，入無間地獄。然一造五逆業及斷善根，出入無間地獄，故亦能造畜生及鬼等業，亦受鬼、畜等身，亦入小地獄。此退種性菩薩從此十信第六心已去，乃至十住第六心已來，亦作餘小地獄、畜生、餓鬼等之業，受畜生、餓鬼等身，亦入餘小地獄，唯除阿毗地獄。至十住第七心已去，更不退二乘等也，乃至未得清意業。清意業者，即是初地也。

當地前住於餘十一住，乃至為令清淨而修正行者，此文意說，當知前種生住中，唯得具後十二住中因種轉，其當未能發心趣求。二、未得十一住，亦未得清淨，況如來住耶？若任此勝解解行住中，即能簡發心趣後菩薩住及佛住。然此解行住未得後十一住中功德，此人若於自勝解行住中，即名已趣求得，為令自住清淨故，而位六度等行。於前住中雖修法善，乃至故與前者意說，若在前種性住中，雖亦修行諸善，為性自仁賢，故修行善也。此人亦不為求菩提而行善也，以為未度趣求佛果，又未入僧祇劫。若住此勝解行住中，即名發心趣求所行諸善，皆得求菩提故作也。故第二住與前第一住別。此說無漏修慧不得，非有漏修此位不得。此疏文即解前以分別慧得堅固相續無退菩薩勝修之論文，此第一解也。

疏主云：然論文說住勝解行住中，菩薩用分別慧得堅固，乃至未得菩薩勝修者，意說此位菩薩不得無漏修慧，名未得菩薩勝修；此位非不得有漏修慧，名未得菩薩勝修；此位亦得有漏修慧故。故說住解行位中，菩薩未得堅固相續無退菩薩勝修也。或此說初發心時，乃至如何得有如是邪神通者，此第二解前論文也。然前證文中說未得堅固，乃至未得菩薩勝修者，即約前種性位中說也，不約此勝行中說。若前種性住中，即未得堅固，乃至未得菩薩勝修。若住此第二住中，既言菩薩發心能現八相神通之事，此住中既不得修慧，如何有如是神通？故此住中亦得菩薩勝慧，定中得起如是神通等，此文即是立理也。此十信菩薩既不得修慧，如何得有神通能現八相神通之事？此住中既不得修慧，如何得有如是神通？故此住中亦得菩薩勝修慧，定中得起如是神通，皆依修慧定心起故。故知十信菩薩亦有修慧即起神通，能現八相成道等，雖未全得，等持、等至亦少分得也。

未超五位乃至處眾怖畏者，若地前即有五畏，若得入初地即離五畏，由初地菩薩有福德有衣食故即無不治，由初地紀行善不行惡故即無惡名畏，由初地觀生死平等死生同故即無死畏，菩薩無惡業故即無惡趣畏，由菩薩有通德辨才故即無處大眾畏，若地前返此五種

即有五畏。忘前身者，此位菩薩少分忘多分不忘。久作者，謂經十年五年學問遂忘也。或是聽慧為說法無勵而轉者，謂界四助作意義，謂此菩薩要作意方能說法度生也。
疏云菩薩相中未皆成就者，相者，非是三十二相也。若約三十二相者，有異生作轉輪，亦具三十二相。故知相者，即是菩薩相狀，於菩薩相狀未皆成就。
疏云：在家、出家二分正加行中未等顯現者，菩薩若在家而行十惡，即如作喻國王煞五百婆羅門等，即是煞生。若菩薩觀前人多有錢財而行放逸，菩薩即與偷劫，即是偷盜。餘者准知。菩薩皆是利益心中，非與無心相應。若出家時受具戒，須至威儀，作商主、大臣，能斷眾生邪見等過。此文亦不得約在家菩薩能行在家行，出家菩薩能行出家行。此文即約在家能行出家行，出家行出家菩薩能行在家行。在家菩薩能行出家行者，即如維摩經云：亦有妻子，常修梵行。梵行即是出家行，妻子即是在家菩薩。又云：雖處在家，即是在家菩薩；不著三界，即是行出家行。其出家菩行，在家俗人。其出家菩薩雖不造性罪，亦造少分遮罪。
於此所死諸行相，非乃至此一切相皆無所有者，此言相者，謂能觀之心上緣遍計所執性，所執性能取所取相無時，即心上變起依他起相，即如前文云心變無依他攝。又下文云現前立少物，少物即是此中相也。即下忍起時能伏上品相，若中忍時能伏中品相，若上忍起時能伏下忍相，若入見道時即伏一切相，以世第一法時小故，此中不說伏相也。謂下忍起時能伏上品煩惱現行，中忍起時能伏中品煩惱現行，上忍起能下品，下品煩惱最難伏故，所以上忍能伏也。
疏云：自性顯現者，若惡法相望，即惡業名黑，善法名白；業相望，即說無漏業，名非黑非白業也。入初地時，此一切相無所有。一切相違者，如愚意者，如前所說五畏、三妄，謂他說勉勵而轉，乃至正加行中未等現之相，入初地已，皆無所有也。一切相違，白法顯現者，如愚意者，即是無漏白法生起現行，名顯現。
疏云然念住等乃至解脫分者，念住者，即是四念住等三十七菩提分法，即是在修解脫分位亦能明三十七菩提分法。
疏云：增上戒住者，以第二地名離垢地，又第二地中持戒，所以此第四住名增上。
疏云增上心住者，心即是意也。覺分者，即第四地修三十七菩提分法。緣起流轉心息者，緣起者，即是十二緣起支；流轉者，謂無明緣行等；心息者，謂無明滅行等。若聲聞所行修法多故，所以有覺分四諦；緣覺行法小故，唯有緣起智觀。增上者，若二乘所有定、慧非是增上，此菩薩所有定、慧望二乘皆是殊勝增上也。然第六、七、八住中皆言增上慧者，即是菩薩慧也。

疏云經多俱照百千劫者，俱照者，此云百億，即是經多百億百千大成壞劫。
疏云：此就恒常勇猛精進，非不勇猛勤精進者，解云：若恒常勇猛精進，即經一大阿僧祇劫至解行地，得入初地。若於精進修道，或不精進者間斷者，即經無數大劫。即如釋迦牟尼佛法，昔修道在初阿僧祇殊勝解行位時，十六王子說法華經，教化眾生。其釋迦迦牟尼過二大阿僧祇劫成佛已來，以經亦無數大劫其作王子時所化眾生，于所化眾生于今住聲聞地者，故知所化眾生非是恒常勇猛精進者也。
疏云：攝論第七云：有五補特伽羅者，解云：勝解行補特伽羅，謂地前；二、清淨增上意樂行，謂是初地；三、有相行，謂前六地；四、無相行，謂第七地；五、無功用行者，即是八、九、十地也。
疏云初禪方便屬初禪，非欲界者，初禪方便者，謂初禪未至定也；初地方便者，謂是勝解行地。今此難即用餘小乘乘十九部作此難也。然餘十九部皆計初禪未至定還屬初禪，乃至非想亦然。若經部師中有異師，名成實論師，計初禪未至定即屬欲界，二禪未至定即屬初禪，乃至非想亦然。
疏云學佛威儀，萬劫化現成佛者，即學佛行、住、坐、臥等威儀。化現成佛者，即此菩薩萬劫之等學佛教化眾生，起難思化事。問：何故唯識等論皆言成佛時即入金剛喻定，彼經說欲成佛時即入寂定？二文相違也。
疏云滿心修相好亦是劫中收者，意說百劫修乃至萬劫化現成佛者，此等皆在第三劫中修，是第三劫攝也。四十八說：有二無數大劫，乃至方證菩提不過此。證菩提不過此量者，有二種無數大劫：一者、即取日、夜、月、時、年。此五種為劫者，即取一日為一劫，二日為二劫，百日為百劫，千日為千劫。如是數一日、二日，乃至數至阿僧祇劫，方名一阿僧祇劫。若取大乘，即准華嚴經，即當一百一十八劫，方名僧。若准小乘，即無當第十二數，方名僧祇劫。以下准知。乃至一夜為一劫，二夜為二劫，乃至數夜至阿僧祇數，即名夜阿僧祇劫，方名一僧祇劫。乃至一月為一劫等，准前作法。時者，即取雨際、熱際、寒際時，即四个月為一時。即一年中分作三時，即取四月為一時，一時為一劫，二時為二劫。如是為百時為百法，千時為千劫，乃至數至阿僧祇劫，即名年阿僧祇劫，方名阿僧祇劫。日月歲數者，即是小三災劫也。若僧祇劫即風災劫，六十四名一劫。如數一風災劫，二風災數至不可數，名一阿僧祇劫。如華嚴經，十十名千，千千為萬，萬萬為億，億億為等。此阿僧祇劫乃當第一百十八數，即當小乘第五十二數。然華嚴數法，或華三千界微塵等數。二無數劫者，即取風災六十四劫為一劫，如是數風災

劫至阿僧祇數，方名阿僧祇劫。若取前四夜等五種為阿僧祇劫者，即經無量無數僧祇劫方得成佛。若取後大風災為等僧祇者，即滿三大劫而得成佛。八百里石淨居天衣者，其石即方圓上下皆八百里，有淨居天衣服如三銖，經三年方一迴拂石，拂盡此石名一大劫。若准阿含經中，即取一城方圓上下有四十里滿，中盛芥子，經三年除一芥子，如是除盡一城芥子方名大劫。

疏云：或所轉眾多中劫者，即是增減劫，名中劫也。或有轉眾多大劫者，即是超火災大成壞劫。然火災大劫□極難超故，即如尸毗王、慈力王、月光等極苦行，方能超大成壞劫也。淨居天衣者，問：既有五个淨居，今居何者天夜？又問：五淨居天亦名五那含天，於中既有阿羅漢果，何故偏說為五那含天亦名首陀含天？

釋迦菩薩超九劫，乃至如別抄會者，問：如初地已上菩薩一種精進，無有一个即偏懈怠，而能五俱祇劫方得成佛；一个偏精進，唯經一僧祇劫即作佛。何故即說釋迦超先成佛，彌勒不超得成佛耶？

有漏超向心故者，問：言有漏種子為體以不？又問：種性住亦取真如為體以不？最初二位雖論文有，然不解此行相故。今別之者，然種性住者，即是此資粮加行。此約二種住，此論文略解故，不廣明故，所以今時疏文中偏廣明之。若識十一住，此已下論文中廣明，所以此疏中不廣明。

種姓住，即以一切佛法乃至常無常、漏無漏別故者，此文意說，其種性住即唯取後十二位中一切無漏種子為種性住體性也。亦不取解行住中有漏心為體，以非殊勝故；亦不取真如為體，以未證真如故。故五法中唯是正智攝，正智唯無漏，故不取相分別也。據實而言，相、名既通無漏者，即亦取無漏相、名也。即五法中取相、名、正智三法為體，若三性中即取依他、圓成二法為體，即取無漏有為種子名圓成實，亦取真如為圓成實。若常、無常相對，即真如常起為圓成實。若有為漏、無漏法為依他起，約此義故，此文即取依他起。若漏、無漏相對者，即有漏者名依他，無漏者為圓成，故今唯取無漏有漏有為為他地故也。又云：此種性住分後資粮種子、加行位種子、見道種子、修道種子、無學道種子。此種性住，即取後五位為體。若至資粮位，亦取自資粮位種子為體，亦取後加行、見、修、無學道種子為資粮位體。若至加行位，即不取資粮位種子。此加行位，即自加行位種子，及後見、修、無學道種為體。乃至已後准知。故大乘中，前能攝後，後不攝前，得後捨前故也。由如亦度，謂前前引發後後，即檀度攝於六後，則不能引發前持，於不能引發施等。若小乘即一，背相返後，必帶前前，不帶後後。如總相念住，修四念處，即不能修正四懃等。別相念住，即能四正懃，亦能修四念住，即別有一類殊勝四念住，非是前劣四念住，則

不修四神、五根等。至煗位，修四神足，亦有四念、四正斷，則不能修五根等。類位五根，忍位五力，世第一法，第見道等，皆准此知。由如六度後，能持淨前前也。初解勝
疏云五法中正智者，今此略也。五法之中，亦取相、分別、正智、如如。准除於名，名是假法，故不取之。五法中，相最寬故。有名是相，謂所詮名，如名中亦能詮名故。有相非是名，謂餘色等法。有分別皆相有，非分別謂餘色等。有正智皆相有，非正智謂餘有漏法。有如是皆相有，非如來謂餘有為法。前解勝。若資粮，五道、三乘皆同，非唯大乘論有。若資粮位，唯取聞、思慧為體，雖有修慧，而不取之。若至加行位，即唯取修慧為體，亦有聞、思慧，亦不取之。
第二位以一切心法乃至唯以有為為體者，第二位即取彼十地菩薩佛果功德無漏種子為體，亦取自解行住行者漏聞思性，聞思性既能順趣出世無漏法故，故取資粮加行有漏聞思修三慧等為第二住體。若加行資粮中有漏心等者，又解行地中亦有能詮名名故，即五法中取相名分別正智有力力體，唯除真如，以為未證真如故。若三性中唯取依他、圓成二法為體，如前以解。問：何故前解種性中住即說是圓成依他為體，無常常別？此解行住中即唯取有漏為體，故前說善。又問：前種性住中即取五法中正智為體，若解行住中無不用五法為體，若後十住中即取五法中正智分別真如，即不取相名為體，如來住中無不取五法為體。思之，即無加行、無功用、無相住者。問：下文加行即是功用不？思之，
未曾 得世間功德順趣者為體，乃至及相為體二種別故者，且如凡者天眼見一四天下，聲聞天眼見小千界，緣覺天眼見中千界，初地菩薩所有天眼雖是有漏即能見百三千世界，二地見千三千界，三地已上准知，此等皆名世間未曾 得功德。又如宿住智亦通無漏者，初地菩薩有漏宿住智亦能見過去百劫，此等亦名世間未曾 得功德。此等天眼及宿住智有此功德能者，皆由無漏引起，及七地前所起有漏善心。今此意說，其七地已前即取無漏真如等為解，即五法中即通相、名、分別、正智、如如為體，以初地菩薩亦有詮名故，有漏善心即是分別攝。若三性中即通依他、圓成，圓成中亦有真如故。若八地已上即無有漏心，即取五法中四、此中四、此中四法而除分別。若如來住，即取相、名、正智、如如、依他、圓成等為體。然三十二相，若十地菩薩所得者，即是有漏異熟果；若佛得者，是無漏
疏云：辨差別者，勝解行住，於菩薩修所作狹小，乃至終無退轉者，此中即約修行差別。謂地前菩薩，一行之中唯修一行。初地已上，一行之中修一切行；八地已上，一切行中修一切行，即極寬。

若初修，即初狹後寬。若初發心，即功德最，如涅槃經發心、畢竟二分別等。如虛空之惡，皆擬斷除；如虛空之善，皆擬修習；法界眾生，皆擬拔濟。若加行位即微，唯求於見道，乃至初地、二地、第十地已來皆狹，至佛果位即最寬也。由如般若經初、後寬，中即狹也。

疏云無相修果，當知引受得諸功德者，謂菩提、涅槃是也。既知地住而相攝已，地攝五頌，唯住應知者，意說從前來既將七地與十三住相攝已，即將七地攝五頌。准此應知者，若前種姓地未發心，即五頌不攝；若發心已去，即初頌；若解行地，即是前二頌拂；若淨勝意樂地入地心，即是第三頌攝；若行正行地、決定地、決定行到究竟地、到究竟地中取因究竟中小分，此等即是第四頌攝；若果究竟中小分，即是第五頌攝。

然此二種各五不同始終分齊者，此解初位信發深固大菩提心即名為始，乃至未起順決擇分即名為終者，今有二種五：一即初五位名五，二即約菩提所須入有五。故今此論中即含三種五，以一處明之。清淨增上乃至無數三大劫者，此文意即約有清淨上力等，即是三大劫之初始。

疏云善根是因降伏所治故者，善根者，非是無貪、無嗔等三善根，但是信、進、念、定、慧等五根。此上下文言善根者，多是信等五根皆能治。所治者，如信能治不信等精進、念、定、慧等五根。此上下文言善根者，多是信等五根能治。如信能治不信，精進能治懈怠等。故知深固不退，方名初入僧祇劫。即准此文，四十心中，十信第六心已去，方名初入僧祇之始。即十信第六心已去，方能堅固不退。十信已前五心，由有退作斷善，造五無間業故。如舍利弗是退種性，發大乘心，經六十劫修道，至十住第五心，雖入僧祇劫，雖不退斷善根，造五逆，由有退作二乘故。至第七住，更不退作二乘也。若頓悟菩薩初發心修道，經六十劫中，但名順解脫分攝，即未名入僧祇劫。其順解脫位最長，至六十劫滿，至十信第六心，即名不退。不退但斷善根，及造五逆業，則名初入僧祇劫。雖已前在六十劫中，亦不得名入僧祇劫。若漸悟菩薩迴心，或經八萬、六萬、四萬、二萬、十千劫滿，至十信第六心已去，方名初得入僧祇劫。雖已前地八萬、六萬等劫中，亦名入僧祇初也。

疏云：初釋資粮乃至故名資粮者，若資粮道，道者佛果上菩提也。資粮即是因中初位，意說將資粮而資益，擬將來佛前加行位身，乃至十地菩薩身資粮此因之身，而化道粮方至佛果故也。然前第七末增上緣中乃至亦不相違者，問：何故前第七卷未知當知根，言資粮位能遠資生生根本位，根本位者即是見道從為名？今者此文解資粮位云為趣無上正等菩提，即從遠求佛果為名，何故二文自相違也？

答：彼第七卷解資粮位，即約菩薩修資粮位以滿，故說資粮近，即能正生加行位，次能生見道，故從近為名。此處即約初入資粮位，故遠求菩提，從遠為名，亦不相違。應知資粮加行而得名者，若資粮唯望菩提為名，加行位唯望見道為方，

疏云：彼順決擇分者，言分者，乃通分順解分。解云：順決擇分者，是四善根。善根能斷彼見道中擇法覺分也。決擇者，即是見道七覺分中擇法覺分也。分者，支分義。即見道中既有七覺分不同，即此擇法覺支分，是彼七覺支分中之一分也。若擇法覺分，即擇法亦是覺分，餘亦不名擇法，得名覺分。但是著屬故，即決擇大乘也。順解脫分者，解脫者，說涅槃。雖有四種涅槃，涅槃體無差別，不可言分也。分者，因也，與涅槃為因。分者，即是順。分者，支也，說因之一分。

疏云依此利他為因，為度有情，乃至文影於此，義貫於彼者，然論文中云為自故，求無上菩提；為有情利他故，勤求解脫者，此論文倒也。然論文正應言為自利故，出生死故，求無上菩提；為有情利他故，勤求解脫者，此論文到也。然論文正應言為自利故，出生死故，求解脫；為利他度有情，求菩提。故二乘人求解脫，唯自利也。然求菩薩，利他義顯，自利義隱；衣求解脫，即自利義顯，利他義隱。故今論中求菩提，為自利名隱故，故論文偏說隱者為自利故，求菩提；求菩提，利他義顯故，即論文中不說求菩提為利他故也。求解脫，利義隱，故論中偏說隱者為有情求解脫；求解脫，自利義增，故論文不說為有利求解脫。故求菩提、涅槃，皆具二利也。

疏云決擇可體分，體有多分故，乃至後非是分，體非多故者，見道中有七覺分不同，故言體多也。然涅槃經無多，故體非分。又涅槃經有四種不同，其體無別。又解脫解脫者，即勝解數緣解脫，乃至今為此解，即無前難。解云：即五別境中勝解緣解脫，解脫苦故，故說勝解名為解脫。故此疏中後解即不及前解。前解名順解脫，解脫即是涅槃，那尋名解者？但可名順解脫分，豈可名順勝解脫心？然大、小乘各別。若小乘，因中勝解劣，所以因中但名資粮位；果中勝解強，所以果中言一切苦我已知，集我已斷等，智境勝也。又果中名戒香、定香、解脫香等。若大乘中，因中勝解強，印境勝故，所以因中名勝解行地；果中勝解劣也。然彼望慧為名者，即順決擇分；望見道中擇法覺分慧為名者，即順決擇分。望見道中擇法覺分慧為此，望勝解為是者，意說順解脫分即望果上勝解為號。

疏云：由前無間所說三因者，三因者，謂因力、善支力、作意力。若有因力，即便逢善友；雖逢善友，即便自作意。由具前三因，恒無間斷故，即能善備智，名資粮菩薩，能入十地。此四即名依持力

也。若雖有因力，若不是逢善支，即亦不能名資粮；雖逢善友，若不作意，亦不名菩薩。要具三因，方名資糧菩薩也。
疏云：第三、力能修正行者，由作意故，即能修正行也。此四望二乘性惡故。緣任運心資糧者，此言四勝力，即簡去由推劣力；由有大乘種性故，即簡去二乘性；有善友故，即簡惡友緣；由有作意故，即簡任運心；由有勝資粮故，即簡故下資粮也。問：華嚴第九乃至如何此文言多住外門修菩薩所者，此文問意：既華嚴經十住菩薩能八相神通等事，皆依意、心，方起神通，能現八相，故知此位菩薩即有定心。如何此文說此文位菩薩多住外門散心，而不言依定耶？第四、生貴真佛子者，意說菩薩為至第四住已去，菩薩生生常得生貴勝宗，常生人、天，不生惡道，亦不生貧賤家，故第四住名貴住。由如小乘說：過三大劫已，百劫修相時，常得果身，常生貴家住。由如小乘說：貴家諸根，諸根必有等。應撿俱舍文。從諸賢聖正法生者，正法者，十二分教法也。意說十二教即能生地前三賢，亦能生地上聖，此菩薩從十二分教生也。
疏云清淨妙法身者，離雜染故，名為清淨妙法身者，不是三身中法身也。此菩薩不得法身故，此但身中有妙法，故名妙法也。
疏云應現種種形者，即是神境智通，或現梵王、帝釋身等。復云或處為眾生究竟菩薩行者，究竟第十地菩薩所修行，名究竟菩薩行。此菩薩即能為眾生示現第十地中究竟菩薩行也。
疏云或復現初生出家行學道者，初生者即王宮中現生也，出家者即現踰城出家也，學道者須六年苦行也。或於樹王下者，菩薩於樹下得成道，故說此菩薩樹名為樹王。答此第四住菩薩乃至皆於三界者，意說由第四住菩薩作十法觀中，由第七觀業故，此菩薩更不起不共無明而新造業；由第八觀果故，此菩薩更不欣求未來果，故說此菩薩捨離生死出三界。又此十住菩薩乃至亦不相違者，此文會前第四八相也。
疏云能現八相度脫有情者，然地前菩薩或能現一相、兩相，或能現入涅槃一相，或能現出家一相，或能於樹現成佛一相，亦不能降魔。或有地上作魔王，魔王即能伏地前菩薩也。非能斷第具現八相。若是真佛，即能從兜率天便乃至入涅槃，八相皆具也。
疏云：分得十力。十力者，即不是佛身中處，非智等十力。然十地菩薩方得近力，無告但言通力等十力。然十地菩薩尚未得□十力，如維摩經：十地菩薩方得近力。無畏但言近力，未正得也。如何此位言得十力？言得者，即華嚴經以十法為一分，說信等十力也。
疏云：無礙寂滅觀，觀者是慧，寂滅者是定，即是雙起定慧也。
疏云：又說佛法功力能滅一切煩惱者，第二解云：言學佛位者，十功力能滅煩惱，非今時即能滅也。論此二取，言顯二取取執，取能

取、所取性者，今言二取者，非是能取、所取為二也。若一切善、無記心、心所名能取，色境等名所取。又依能取建立十二處，同處名能取，外六處名所取，十八界亦然，故不說此能取也。若說此能取名二取者，即善心、無覆無記心及後得智，皆有能取、所取。伏此等能取、所取者，便成大過。故應起染執心，執能取、所境為實有者，方名二取，是煩惱、所知二障攝。

頌二取言乃至方名二所取者，此言二取者，表顯染汙心執見分能取、相分所取，執此能取、所取為言我實法，其能執心熏成種子，方名此二取隨眠，亦不取能取、所取名二取。若能取、所取名二取者，有非執二取，謂善、無記心及後得智，皆是有能取見分、所取相分，此等二取種子豈亦伏耶？故知唯取染心，執能取、所取為實我法，方名二取種，方便之也。又善、無記相分既非染，亦別伏之，故別取也。然此文唯取染心，若執能取、所為實我者，即通二障攝；若執二取為法者，即唯是所知障收。隨逐有情乃至不現餘處中故名隨眠者，眠伏藏識中，亦不在餘色等中也。此前解，即當體解隨眠名。或隨增過乃至是隨眠義者，此後解，即從喻為名。今言隨眠者，滋長義。由如者眠人，今日睡眠時，至明日其眠更增多，故眠者滋長。今此亦爾，有此煩惱行處，即滋長過失，即從他睡眠中睡，以得立隨眠之名。

疏云其薩婆多別如別抄者，薩婆多解隨眠云：行相沈隱，故名隨眠，如人睡眠。論云煩惱障者，謂執遍計行，乃至見、疑、無明、愛、恚、慢等者，問：何故百法中即說六煩惱中貪等居先，惡見在後，此處論文即說惡見、薩迦耶見居先，餘煩惱在後耶？答：若此論中即准前由我、法執二障具生文，即說惡見居先，餘或在後；彼論即准前由我、法執二障具生文故，即說惡見居先，餘或在後；彼論即約三毒根本說故，即先說貪等，後陳惡見。二論亦不相違。或雖所生之或先除，乃至餘方斷盡者，此文意說前八品斷餘未惑，至第九究竟地滿心方斷我見時，方斷第九品中餘煩惱。又解：既所生或有多品數能生之處見定，然亦九品。和尚云：此解大繫前第六卷中以廣釋訖，何須此處而更重論？云：然疏中雖有二釋，初解為勝，以我見第九品道方能斷除。若言沒曳遠利瑟煞，此云我見，即唯攝我見，不攝得我所也。若梵云薩迦耶，即亦攝得我見及我所也。今言薩迦耶言者，寬也。若明所知障中亦言薩迦耶，即是我、我所見也。此出自體生若眷屬，乃至今此文為勝者，然此論中出煩惱障體有三種出體：一、處自性者，即此煩惱唯取根本煩惱及隨煩惱為體，亦不取與煩惱同時遍行別境心王等為體性，故此論唯取薩迦耶見乃至諸隨煩惱。此等皆約尅性出體者，通四蘊為體，謂取六根本薩迦隨，及通取與煩惱同時所起遍行、別境、心王、不定四等

為體障。三、眷屬出體者，即通取五蘊，謂取本隨二，或及取與煩惱俱時餘遍行、別境、心王、不定等，及取與煩惱同時二名不善，身語色為欲惱體故，眷屬出體即通五蘊。問：何故由煩惱發福不動等三行，今唯取非福行為煩惱障體，即不取餘福不動為煩惱體？答：若煩惱發非福行時善，其非福行即得與無明支等同時起故，以無明與惡行俱是不善性故，故取為體。若由無明支所發福行不動行等，其福不動行既是善法，無明是染性故，善行不與染無明俱起故。今者即取與無明同時非福行為體，不取福不動行為體。此中亦不取由福行等所感三界異熟果為此煩惱體，此異熟果唯是無記性故。然佛地論中出離體中，即取一切煩惱，及取由煩惱所發得福非福不動業，及由福等三業所感得異熟，亦取與煩惱同時餘遍行等心心所法。此等已上煩惱業果，皆攝在煩惱障。問：未知所知障中有一百二十八不？又問：既所知鄣與煩惱數等，其知障亦能總迷四諦，謂數總、行總、數行別及重緣煩惱，亦有相應無明、不共無明，亦有四諦下九品所知障，亦有親迷、疎迷。其所知障中俞亦愛能潤生，所知障中無明亦能發業以不？若言不者，既是同體，何理不能？答：若與煩惱同體，能總別迷。若二乘人斷煩惱已，即不能迷諦也。

疏云：此之頭數亦與煩惱障同者，若二障同體起者，此所知障頭數亦同煩惱障，亦有一百二十八種也。若所知障別體起者，其所知障即有千種類。餘者思之。

疏云：然顯煩惱麤，舉有多品類，乃至故不顯數者，問曰：何故論文中明煩惱障即顯數有一百二十八，其所知障即不顯頭數耶？答：若煩惱障即二乘，二乘即作品數斷，謂初果人即斷三界見惑，一來果即斷欲界修惑，六品不還果即斷欲界修惑，九品阿羅漢果即斷三界修煩惱，故論文中顯意煩惱頭數有一百二十八。若所知障菩薩即不作品類斷惑，有初菩薩即斷有頂地所知障惑，有第十地菩薩即斷欲界所知障，為此道理，故論文中即不顯所知障頭數也。其實法執、不實法執無離無明，故不有數者，若法執起，必與所知障中無明俱起，故法執論文中不顯頭數，若煩惱障論中即顯頭數。

疏云：佛地言：諸心、心所及所發業、所得果，乃至除異熟果，不感報故。若所知障俱時，此所知障即隨煩惱，亦能發業；若所知障不與煩惱俱者，此所知障即不能發業。問：此煩惱、所知二障，同體一種生，而用有異。聖道容時，二障應同斷滅。如何二乘唯斷煩惱，不知類所知障？答：由如莖牙散末，散末中亦有草葉，亦有石藥。若障合時，石、草葉氣力齊等，此藥倏著多時已去，其草藥力即漸消滅也。若石藥力由強，雖藥同一處，藥即有衰、有途。二障之體亦復如是。二障雖同一種生，聖道起時，有斷、不斷耶？

疏云：此中果，若謂等流、增上、士用果，除異熟不相應果者，謂此所知障前後相引，故名等流，同時即名士用果。增上果極寬。
疏云此所知障，依主釋也者，此所知障即障於所知境，以受所知障積稱也。此所知障受稱，依士釋也者，此所知障即障於所知境，以所知障故。此所知障亦能緣菩薩智故，故古云智障也。
疏云故唯識性中破之者，即舉下文不與無明慧等。佛地論說有義法執，乃至此障中無者，此佛地中亦是安慧師，如前已說，故此障中不明也。若言法執何藉慧俱者，此安慧故云：若法執起時，不藉與安慧俱起。故第八識中無慧，無有法執。若言因中法空，第七識我執不行。若第六識起法空觀，其第八識即法執斷者，難曰：若起空觀時，其第八識斷者，應無漏起時。既無所熏，識即不熏，成無漏種佛果，如何得成第八異熟？既爾，乃至總合為法者，意說第八異熟識既不與法執，餘六識中業果異熟亦不與法執俱，故今總舉第八。前六、七識異熟，今論皆不與法執俱。又下異熟心許是法執，故不可為例者，既五識中有十三个煩惱，亦有十三个所知障，今疏文云五識有十三法執俱者，非也。上下論文皆言五識中無法執故耶？若第七識中有十二个煩惱，亦有十二个所知障，法、報俱。然見道中無緣邪教、耶師，乃至名無分別者，此中意識，五識中自不起能邪教、邪師、自耶思惟等分別煩惱。然意識中起疑邪教、邪師、邪思惟如分別，或時即引五識，五識亦名有邪教、邪師、邪思惟分別煩惱。今此意說非彼自力分別者，然有三个疏不同：有一个本言如彼自力者，非也；有一本言非字一本有，無學與無學義意同也。意說五識中無彼自力所起分別煩惱，然有由意識所引分別煩惱
疏云：佛地論說：五識雖無見等，乃至曼表等起二障所攝者，無見道等。若即五識中無身見、邊見等五見者，五中謂有愛、恚等，名非見也。
疏云謂遮外法執五識中惑唯修道斷故者，即遮小乘婆多。婆多計頌云：不染非六生色定非見斷。意說不染即是善、無記法。非六生者，意說若煩惱非從第六識生者，意取其煩惱從五識生者，及五眼、色等此善記法，及五識中所生煩惱，及五色根等法，非是見道斷，唯是修道斷也。五識之中唯有修道煩惱，五識中無見道煩惱。又計五識中唯有生、得善，無方便善。彼計第六意識中亦有修道，或見道，或亦有生、得善，方便善也。今大乘故彼計云：五識中亦有見道，或由意識引方得生。故五識中亦有修道或也。五識中亦有生、得善，亦有方便善。即如第六識中執生、得善時，即引五識中亦有生、得善；若第六識中起方便善時，即引五識中亦有方便善。五識中善是第六識等流，不可言第六識中起方便善識，五識中起、生、得善也。必無是事，不可言此法執心無無明俱。如人執心無明

俱故者，此護法安慧云：汝若言此善、無記心中隨煩惱有法執，此法執不與無明俱，故說癡與無癡相違。若惡中心法執即與無明俱者，難曰：故如人執起時即許與無明俱，其法執起時即不與無明俱，一種皆是執。故人執起即有無明俱時，執起時亦有無明俱也。疏云世尊！於此智起煩惱剎那心相應等者，此文即約起煩惱者，謂是心與現行煩惱相應起也。此文意說：一切現起煩惱剎那之心而相應者，皆依無明種地而得生長，無有不依無明住地。無明住地者，即是所知障耶？若所知障名發業者，即依名發業故。無漏亦爾。且如八地已上菩薩，於入觀恒常無漏，無漏引故，亦能起五滅，能見有聞聲等。即此五識，皆由無漏引起；即此五識，依名無漏。其實五識實是有漏，以五識所依五色根及第八識是有漏，故未來真無漏也。世尊！心不相應無始無明住地者，此文意說：心起時，唯與所知障相應，其心即不與煩惱相應。乃至若復過於恒沙如來菩薩智所應斷法者，此意即舉能治所菩薩智以顯所知障。若無明住地斷諸所應斷皆亦隨斷者，問：此經說若斷所知障時餘煩惱隨斷者，何故十地菩薩唯斷所知障不斷煩惱障耶？若爾，必俱應二障乃至如二執用者，此文即彼護法難安慧也。然安慧即許第六識中有煩惱障實有所知障掌，其第七識中唯許有煩惱障不許有所知障。彼護法難曰：若第六識中有煩惱障即有所知障，即二障必俱起，應二障體各有別者，應第七識有二執體俱，其第七識中應如第六識中二有二執作用也。如愚意者，此文即生次下論文。問：若爾，有所知障必有煩惱障者，即二障體各有差別，第七識中應二執體俱起，是二執故、如因故。次舉論文答云：體雖無異而用有別。

此中二障，隨三乘聖道有勝有劣者，然二人能斷煩惱障故，即生空智名勝；不能斷所知障故，即法空智助。若修道法中，十地菩薩唯斷所知障故，即法空智勝；不能斷煩惱故，即生空智劣。論云刺或所後者，此言或者，即是不定義名或故，即生空智劣或，非是煩惱名或。此依種說，不依麤重者，若十地不斷煩惱種故，說十地不斷煩惱，其十地中亦能斷煩惱麤重。重者，謂是無堪任是也。得二果故，故須雙斷者，二果者，謂生空智、法空智，名二果。又云菩提、涅槃，謂斷煩惱得涅槃，謂斷所知障得菩提。

疏云：諸異生不斷二障麤重種子者，此文意說非異生能斷二障種子，業意說異生不能斷二障種子及麤重也。種謂現行，體一躰異者，若異生等起煩惱現行，即帶所知障，即二障同一个現行所重障種子，現行所重障種子隨現行，二障種子即同一種體也。若阿羅漢躭斷煩惱障盡已，獨起所知障現行，所知障現行所重得種子，種子隨現行，種子唯有所知障種，所知障種即與煩惱障種體別異也。有獨有所知障，所知障種不共煩惱種同體，謂阿羅漢身中所有所知

障。有獨有煩惱種，種不與所知種同一體，謂修道位中十地菩薩唯斷却所知障，不斷煩惱種，即獨有煩惱有二障同體，謂異生身中二障種。是因是義，故二鄣種即各獨有別種體，無同體也。其二障現行，即一獨一俱。若所知障即有獨有所知障現行，而同時無即煩惱障現行，即如羅漢所知獨所知障現行，各起煩惱障現定。同時即定有所知障，無有獨煩惱行而無所知障者。若獨有所知種，雖不與煩惱障同種，其獨所知種亦能生現行，即如羅漢身中獨所知障能生現行。若獨有煩惱種種不與所知障同種者，其獨煩惱種種一一不能生現行，即如二障種。先同體者，十地菩薩斷即一分所知障種時，有一分煩惱種亦不能生現行。故有煩惱現行時必有所知障，即如前迷淺必迷深。有煩惱現行必有所知障，有迷深不迷淺，即有所知障時而無煩惱現行也。

論言非餘三種者，問：若起威儀、工巧、不善性體，既有煩惱時，俱必有所知鄣，如何言非餘三種？又問：其所知障即異熟生攝，其煩惱障於四無記中何法攝？

疏云雖與不善有發心俱，不得二乘但名無覆者，問：其所知障既與不善有覆煩惱同體，如何是無覆無記？問：如何知障既與煩惱同體？即如異生起煩惱障，造煞生等惡業，此煩惱俱時亦有所知障。若不善性，所知障亦是不善性；若起煩惱是有覆性，其所知障亦是有覆性。其所知障必與煩惱同時種故，不可一心之中煩惱是不善姓，所障即是有覆性。如阿羅漢既非唯斷煩惱障，不斷所知障，所知障既通不善、有覆二性，如何此所知障望二乘即是無覆？答：此所知障若與煩惱同體，俱時而起，此所知障即是不善有覆性。若斷煩惱，唯獨有所知障，所知障望二乘是無覆者，由如有人若有兩手兩脚，即能煞人，亦能往來造種種事業。其人若被他人却一手一脚及斫却半身，此既無半身分，即更不能造諸事業行來等也。此所知障，然古難解。此所知障若望菩薩，即亦是不生有覆性。外有難：由所知障由鄣菩薩果故，是有覆；不鄣二乘果故，即是無覆者，應難云：所知障是染，不障二乘果故，成無覆。亦可資粮加行位中關，且助見道、修道，可許是善；不助佛果，應成無覆。不有難：外如第七識緣第八識，名帶質通情，本第七識相分。若屬能緣見分，即是有覆性；若屬所緣第八識見分，即是無覆性。豈一个相分半是無覆，半是有覆？若更別解者，若所緣境強，即唯屬所緣，是無覆性；若能緣心勝，唯屬第七，是有覆性。此解者稍有道理。又有難曰：解即如第六識重，自第二識中異熟無記心是席質通情本處，應問法師：

疏云前師不許第七識中有法執，乃至二難齊故者，然安慧師唯許第七識七識中有我執，不許第七識中有法執也。今正義語言不爾。何

以故？違我自正義宗中比量。若第七識中有生執，二難即齊；若第七識中無法執，即不齊也。言齊者，第七識中有生執，第六生空；第七有法執，第六入法空；第七法空即齊也。若不齊者，若第七識法執者，第六作生空觀時，第七識何故不入法空？以第七識中無法執故，即應是法空。又如阿羅漢，第七識既無我執，第六識若作生空觀時，第七識亦應入法空觀也。此義更應問法師。如愚意者，因中第七識必有法執，因中具二空故，如具第六識也。

疏云不依瓔珞經，非極成故者，然唯識論文唯引勝鬘經為證，以勝鬘經中說義周悉故。若唯識論文即不引瓔珞經，瓔珞經義不周悉故。故有餘果從乃至非所作已辦者，由得有餘依涅槃故，名梵行已立梵。謂涅槃行八聖道，由行八聖道方得涅槃。梵者，是靜也。意說涅槃寂靜，所作已辦，從道諦故。有頌云梵行已成立者，是梵行已立；聖道已善修者，即是所作已辦。人天七種學人者，謂前三果、四向，名七種學。七種學總是人身、天身也。

疏云：煩惱有二，謂住地煩惱，乃至花數譬喻所不能及者。住地煩惱者，謂是種子；起煩惱者，謂是現行。即五住地中，皆有現行，有種子。此文意說：前四住地煩惱，若種，若現，及第五無明現行，此等無始已來，皆依無明住地煩惱；若種，若現，及第五無明現行，此等無始已來，皆依無明住地種子而得生長。所以無明住地種，其力最大。上煩惱依，謂上品煩惱也。無明者，即是所知障也。和尚云：疏文應錯，復應撿經文。

疏云隨餘煩惱有俱、不俱者，疏中隨字或錯，應是雖字義。善得者，餘煩惱如前，貪、嗔不並起，愛、憎必不俱，皆如前明煩惱，離一切煩惱心，皆有無明故。

疏云如二乘等，必非有餘煩惱俱故者，意說無學人雖無煩惱，遂有所知障中無明。

疏云三、難斷增，要上上道方能斷故者，此無明住地所知鄣，即極難斷，要法空智方能斷，故上上道不是九品中上上道也。

疏云見一處住地者，即約邪見等五見為名也。即約入見道時，一時斷却，故分別煩惱，故名見一處。

疏云次有三品，迷、事、理、惑，約界論之者，約三分界論者，謂名愛住地，欲界中修道煩惱有九品故；色愛住地，即是色界中修道煩惱；有愛住地，即是無色界中修道煩惱，故約界論也。

疏云後一智鄣，總名無明，無品數故，無有別迷諦行相故者，或有初地菩提能斷有頂所知障，或有第十地即斷欲界所知鄣，故無無明住地，無品數也。此所知障若與煩惱同體，與煩惱俱起，即所知障亦能別迷諦。若二乘人斷却煩惱障，雖有所知障，所知障即不能別迷諦也。

疏云此約數種，名之為地等，內分別解云：一、約數，即五住不同名數也；二、種約種，即約種子名住地也；三、約斷，即約見、修二斷修道：一處見、道斷，次三修、道斷，後一通見、修道也。
疏云：古云此五住地如四流體，三界煩惱中一切無明名無明者，不然者，四流體者：一者、欲流，謂欲界中除五見及無明，以別自餘一切煩惱，皆是欲流；二、有流，謂上二界中一切煩惱，亦除却無明及色見；三者、見流，謂三界中一切身見、邊見、於取見、取邪見為體；四者、無明流，謂三界一切無明為體。故大德釋五住地者：見一處住地者，即是見流，謂三界中身邊見、於取見、取邪見也；欲愛住地者，謂欲界中除五見及無明已，別餘一切煩惱是也；色愛住地者，謂色界中餘五見及無明已，別餘一切煩惱是也；色愛住地者，謂色界中餘五見及無明已，別餘一切煩惱是；有愛住地者，謂無色界及中一切煩惱是；亦除見及無明住地者，謂三界中一切無明是也。古師雖作此釋，即不是也。即此唯識論文中解為正疏云即初地中斷五識，或二障並得者，五識之中亦有分別所知障，即入初地時與煩惱同斷；若五識中俱生所知，即十地中地地皆斷也。
疏云菩薩俱鄣，二果別故者，若二障，即通鄣菩提云果；若煩惱鄣，即正障涅槃，兼鄣菩提；若所知障，即正鄣菩提，兼鄣涅槃。二果者，謂菩提、涅槃也。
疏云後中定障，二乘亦斷，小故不說者，若凡夫身中有煩惱故，即能鄣四禪、八定。如欲界煩惱，或不善性、有落性，即能鄣初禪定。要作六行伏，或道伏却欲界煩惱，方得初禪定也。如初禪地中所有煩惱，即能鄣第二禪。第二禪定已上亦然，即伏却初禪煩惱，得第二禪定。已上准知。異生即說煩惱能為定得。然羅漢唯能斷煩惱定鄣，唯能伏所知障定鄣。以二乘人無法定智，不能斷所知障定鄣。或如有二阿羅漢，唯用初禪未至定中無漏道斷煩惱盡，得阿羅漢果。其人天無不得四禪及九次第定。其人既斷煩惱盡，如何不得四禪、八定等？此人身中即有定下劣性，不肯進修，故能鄣於定，名為定障，即是所知鄣攝。是人以得初未至定，未至定中有劣分離，生喜樂領受。此未至定中喜樂受而不肯進，後時起無間道等，伏此定鄣。得非擇滅，即得根本定，唯能伏定鄣，不能斷也。以擇滅無為先已得故，即故即下劣性，名定障也。由斷變異受故，得不動無為；由斷樂變異受故，得相受滅無為。小故，論文不說二乘能斷所知障也。唯得漏、無漏受。若所三果，即得淨定、味定、無漏定。若阿羅漢，唯得淨定、無漏定，無味定也，以斷盡煩惱故。
疏云：伏煩惱時，此俱法執亦不起故。伏煩惱法執乃至加行智伏者，此文意說，異生用六行有漏道伏時，與煩惱俱時所知障，名能

伏，令不得起。擬其勢，以同體故。非但此六行伏惑有漏道能伏煩惱及法執，即見道已前賢聖行法中順生世，是有漏加行智，亦能伏煩惱及法執也。有生執必不帶法執，迷淺必迷深故。有有法執不必帶生執，如二乘無學起法執時，無生執故。若名是一者，執我常體周遍，常得虛空等等三種我，反執常為我，皆是我執。若名是執空性二十五諦，除我見及六句義緣法起，是等皆名法執。若據實而言，執空性二十三諦六句義等，皆是邪見煩惱攝。以諸文言非因計因，皆邪見攝故，不是我執攝。執我我者，方名我執故。如成實論師名師子曾 ，先是數論宗中出家，後時即得佛法中出家，與經部師而非作弟子，即造成實論。仍用彼數論宗言：五塵生五大，五大生攝有。其人若是凡夫，說此五塵生五大等，皆即是邪見，是煩惱鄣，不是我執攝。若執我，方是執故。其人若得阿羅漢果，說此五塵生五塵生五大，即是法執所知障也。大有阿羅漢執有微極，同外道計，皆是法執所知障收。

疏云：能伏二細分別現種者，即能伏現行令不起，亦能折伏種子，損其勢力，不能生現行。

疏云：其俱生現種皆少，亦能伏者，若俱生身、邊二見獨頭者，最極細故，其加行位不能伏之；若俱生身、邊二見與貪、癡、慢俱起，稍麤故，其加行位亦能伏之；若餘俱生貪、癡、慢迷事生者，亦能伏之，其種子亦被折伏。種子勢力，二不能生現行也。

疏云菩薩不斷下界，或起定生上故者，謂諸菩薩不退地定，還生欲界故；或不伏欲界煩惱，而生上界，得上定故。若異生用六行伏，或即要伏下界煩惱盡，方得上定，生上界也。若生欲界，必退却上界定也。問：菩薩亦作六行伏惑之道，生上界不？答：資糧位菩薩亦作六行伏惑之道，而生三界。即如資粮位菩薩於劫壞之時，亦作六行伏或之道，而生上二界，或生他方世界，皆得不麤。若至加行位，必不作六行伏惑之道。此行位多作三無性觀，入唯識論，欲入見道故。問：且如加行位菩薩未得無漏，故不得生淨居；不作六行伏之道，不得生上二界。此加行位若至劫壞之時，當生何處？答：此加行位菩薩劫壞之時，即他方欲中，為此菩薩欲入見道。論文中唯於欲界有善趣身起，故生他方。欲界之中，經說二種人得生他方：一、謗法之人入此方無間獄，至劫壞之時，生他方無間地獄。如此法華經說：劫盡更生，如是展轉至無數劫。二者、此界有情，凡生他方國土，而得往生。除此已外，更無有文說生他界。問：如何得知資粮菩薩而生上界耶？答：如經中說：波羅蜜多聲聞、毗鉢舍那菩薩，若定若生，以無色界心了一切法。若定者，色即唯得上界；若生者，即是身生於彼土界之中也。說此二諦與諸部相攝者，准此第十云：此十一障，二障所攝，亦是諸部相攝。法云：

論云亦爾者，順決擇分乃至論有亦言者，非資粮位是七地中解行地攝，其順決擇分亦是七地中解行地攝。論云亦也，其資粮加行位亦是十三住中解行攝。論云散心決定意解思性者，此文意說，若資粮位中多分是散心中亦能決定意解思性，小分是有漏定中亦能決定意解思性。既言勝解行地亦攝加行，加行位中唯是有漏修慧，故知有漏定中亦能決定意解思性也。已下明百四十不共法福智相攝。

疏云即十力，一切智是起者，此一段疏文言一切智亦不是根本智名一切智，然此十力皆是後得智，其曰無畏亦是後得智。此根本智上無無十力、四無畏，以後得智中為魔王故，即起十力；為伏解道故，即起四無畏。即佛十力中自有一切智，謂明十力中言，謂一切智、無淨智、清淨智、離增上智、離增上智。若百四十不法中一切種妙智、一切種妙智事，即攝得根本智、後得。若餘處言一切智、一切種智，即是緣理智；一切種智，即是緣事智。一百四十不共法功德者，謂三十二相、八十種好、十四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永斷習氣、一切種妙智、四一切相清淨土，謂法有一百四十法也。更別有十八不共法者，謂身無悟先、意無悟先、無種種根、無九十恭音、無不擇損，為六也。又欲無減、勝解無減、念無減、精進無減、實無減等。又如來悟業起，為知道眼起，隨起而轉，身意亦永了達過者，無著無等，現在未亦然。已上並是大乘不共法。若小乘之中十八不共法者，謂十力、四無所畏、三念住及大悲，即為十八。若小乘說共劫功德者，謂三十二相、八十種好，皆是共功德攝。其三十二相、八十種好，輪王亦有也。若八定，異生有。若六道、前五通，異生亦有也。四無量、八解脫中，前七解脫，凡夫共有。四一切相清淨者，一所依清淨，謂佛身六根及佛身也。二所緣清淨，謂佛所變淨土及五塵等。三心清淨，謂是定也。四智清淨，即諸慧也，即心境定慧也。

疏云：且佛十力，慧根、定、知根攝，唯是智。解云：然據實之言，其十力即用信等五法為體，非唯用慧為體，即說十力是智攝。然准法華，諸出體有五：一、最勝出體，故決擇說：十力用佛具知根、慧根為體。二、引生體，故對法云：若定、若慧為體。三、剋實出體，菩薩地云：用五根為性。由意勝故，且說十力慧為自性。所以但言處等智力，不信力、精進力，即會決擇文說。四、相觀出體，對法又云：及相應法，心、心所，四蘊為性；五、眷屬體，五蘊為性；定共、道共、無漏色等，助為體故。此諸亦約最勝出體，即言：若十力，於信等五根中即是慧根攝；若十力，三無漏中即是具知根攝也。其十力及十信，盡智身故。十力皆約者，即三根對，謂：信等五根，意、喜、樂、捨九根，上空三無漏攝故。此三無漏根即是依也，謂：在見道中，法前九法上，世來當知根；謂在修道

中，依前九法上，世已知根；謂無學道中，依九法上而立具知根故。此言十力是具知根攝。
疏云四無畏，五根具知根攝，通誰知者，其四無畏即是信等五根攝也，亦是具知根攝。若五根攝信等五根，進、念、定即是福攝；若五根中，慧根即是智攝。故四無畏通福、智攝。若四無畏依具知根中五識等為體，無畏亦畏，亦是福、智。
疏云：諸相隨好舌根及四根處，乃至合四所攝者，正取舌根，不取餘根，即取餘四根扶根塵。餘四根扶根塵者，謂身根、眼根、舌根依處。依處者，即是扶根四塵大種。今取舌根者，即三十二相中，由如來契會舌根，常得味中上味，故唯取舌根也。又取舌根依處者，三十二相中，世尊相薄廣長，能露面輪，至于髮際，即是舌根上扶根塵也。今取根依處者，三十二相中，世尊眼睛紺青鮮白，紅白[糸*芳]，皎潔分明，此等即是眼根上扶塵。若言眼能遠無，即取眼根。今既不言遠見，故不取眼根也。今取界根塵者，三十二相中，世尊陰相勢淨藏密，其由龍馬，亦如馬即有，是男根上扶塵。若三十二相中，自餘相皆依身根扶塵。若鼻根、耳根扶塵，即在鼻孔，耳孔中深，故三十二相中不明也。今者亦應取聲，即三十二相中，世尊其聲體震，由如天鼓，疏中應言合四根扶塵所攝。今者唯取舌根，因取四根依處者，以為依舌根依處上而立三十二相，三十二相以用舌根依處為體。其實佛五色根皆是無漏，即是福也。餘人中有漏異熟五根，非是福也，已是無記性。若言由福業故，即感得人天中五相，得人天中五相從能感之業為名，即人天五根亦得名福田，他福業感故。若三惡趣中五根，皆由非福業感故，所以三惡趣五根不得名福。男根者，問：佛自受用身，常居第四禪，佛自受用身上得有男根不？若言有者，如論中說：男女二根形醜漏故，色界無男女。故有四句云：有男非女，謂欲界中具男根者是；有女非男，謂欲界中能生養者是；亦男亦女，謂二形者是；有非女，謂上二界天。是故知色界無男女根。若言無者，云何言佛具三十二相耶？答：如來自受用身上亦得有男根，以是大夫相故。若言餘色界天皆無男根，佛既在第四禪，佛二無男根相者，例曰：上如有漏鼻舌識，即許唯欲界繫，其色界無二識。其有漏眼耳身識，即計初禪繫，第四禪即無眼等三識。成佛已，即許無漏五識皆許第四禪。有云：今此亦爾，雖除色界天等定無有漏男根，何妨如來身上即有無漏男根？故知自受用身上亦有男根，然他受用變作身亦具男根。然亦不可言色男中頓悟菩薩受變易身上先無男根，後成佛時亦無男根。其依先欲界中漸悟受變易身有男根，後成佛時即有男根。難曰：欲界漸悟菩薩先有男根故，後成佛時即有男根。其依色界煩惱悟菩薩先無變易故，後成佛時即有男根。其依色界煩惱悟菩薩先無

變易故，後時成佛即無男根者，亦應欲界漸菩薩先有五識可許，後成佛即具五識。彼既不爾，此云何然？故知頓悟菩薩後時成佛齊有男根。諸相隨好。隨好者，謂八十種好莊嚴於三十二相，即是隨相之好。

疏云三不護如無畏者，三不護者，謂身不護、語不護、意不護。此三不護中，若身、語不護，謂身、語業即是色、聲攝；若意不護，謂意業即是意俱時思。故此三不護，若取身、語、意三業，即唯是福。是福若三不護，取捨等五根為體，即通是福、智二根。慧根是知、信、進、念、定，即是福也。若餘人，即有三護，謂護身、護意故。

疏云：三念住非根攝，無貪、嗔所攝即唯福者，三念住者，若有一類眾生將刀斫佛右脅，如來緣之不生嗔，即是無嗔；又有一類有情於佛左塗栴檀，如來緣之即不生貪，即是無貪；又有一類有情不將刀害佛，亦不塗香，如來緣之亦不生癡，皆正念知。若無貪、無嗔，即是二十二根攝，此三念即唯是福攝；若是正念，即是福，是根攝；若是正知，即是智攝，即是根攝。然疏中能，皆約隨增說也。故三念以有正念、正知，應是二十二根攝。今者但取能發心因，故取無貪、嗔非根攝。

疏云無忘失法者，然此無忘失法即是慧，亦有念也。由有念故，無忘失即有慧，能簡擇。由有念，五根之中即是念根攝，即是福。由有慧，即五根之中慧根攝，三無漏根即是具知根攝，即通有福、智也。

疏云隨增說上，言如力唯智，一切種妙智亦爾者，其百四十不共法中唯一切智是純智攝，餘十力等皆通有漏福智。永斷習氣非根，六根所修者，此無為法或是第六意根，為能修無為？是所修發？故名六根所修。據實，即九根所信，謂信等五根，意、喜、樂、捨。喜、樂、捨既是三受，不得並生，即證無為時七所論，謂信等五根及三受中隨應取一受。永斷習氣者，即是擇滅等無為。由從生無為，即能永斷習氣。永斷習氣既是無為，即非二十二根攝。六根者，即是能從無為之法，應是七根，謂信、念、定、慧五根及意、捨根，皆是能證之法。或可此支除心王故，不取意根，唯取心所，即唯取信等五根、捨根也，故唯六根也。喜、樂、捨三受雖別，然二受不並生，又同是一受類，故合三受而作一受數。

疏云菩提分中四念住、根、力、覺支乃至少分是福，餘唯福，非智也者，若四念住既以慧為體，故四念住即令是智攝。念四正勤體即是精進，若四神足體即唯是定，故四正勤及四神足即唯福攝。若五根中慧根，五力中慧力，七覺支中擇法覺支，若八正道中正見、正見、擇法覺支、慧力、慧根，皆是智也。故云不分是智。若餘信、

進等乃至正念、定，皆是福攝。問：佛具幾根？答：佛身中謂具眼、耳、鼻、舌、身五也。根及男根、命根、意根、喜、樂、捨根及具知根。問：如來天住之中，唯住之中，唯住第四禪中。第四禪中既唯捨受，下三禪中有喜、樂受，如何佛身中得有喜、樂受？但成而不得現起也。問：凡不起樂受者，何故下文言佛受用大乘法樂？答：言大乘法樂者，即是輕安樂，非是樂受。問：尋名解義，既名大乘法樂，如何是輕安樂？若言輕安樂是大乘法樂者，異生、二乘等亦得輕安樂，其異生等皆應名得大乘法樂。若言得者，與佛所何別？若言非者，如何云輕安樂即是大乘法樂？應問法師。問：男、女二根既是醜惡，如何如來自受用身有男根？答：佛身男根者，即三十二相中馬陰藏相。由如來有三十二相，故佛身中有男根也。問：佛身中眼等五根及命根既無漏，何故眼等五根不是具知根攝？答：由如有頂地中有無漏而不明利，即有頂地中無漏道不是未知、當知根、已知、具知三無漏根所攝。佛身五色根亦爾，雖是無漏，非是具知根攝。又眼等五根是色法，具知根是心法。色、心既殊，故六色根非具知根攝。問：大乘十八不共法與百四十不共法相攝，云何三念住非根攝，無貪、嗔所攝者，問：第三念住即於等分有情而不起癡，即有無癡，何故此中唯言無貪、嗔？問：神足中有欲、勤、心，觀欲是真如，何疏說四神足唯福？問：八識於二十二根中何根攝？問：上來明百四十不共法是福、智者，此等為約佛自修得福、智，為約生他眾生福、智？有唯起非福，乃至四念住願、智等。問：願、智者，謂是阿羅漢所起先淨願、智，為是十度中願、智？准下論中，出十度體之後五智，以擇滅為性，說是根本後得智故。有義：第八以欲界勝解及信為性，即以此三為自性故。又餘聖教中亦言：即以欲、勝解、信、智為體。如何疏中說願、智等是智非福？又此願、智，為願即智？為願與智別？為先發願，後起智？答：如愚意者，疏中即約小論文初師義所以說，所以說願、智唯智非福。其願、智，六道或同或別。若願、智知過去、未來，即同宿住起、生二智；若知現在，方名願、智，故與二通、別。若知無色界者，或漏盡智知，或是願、智也。願、智者，即用世俗智為體，應引俱舍頌願、智能遍緣，餘如無淨說也。餘差別。問：功德智、福，以是無漏故；若真如，即非福、智。據實而言，其相名分別正智，皆通有福、有智。若三性中，依地通福、智；若圓成實，遍計法性，非福、智也。

論云：且依六種波羅蜜多，通相皆二者，若菩薩行六度時，但唯濟益有情，即六度皆名為福；若菩薩六度時，若擬自斷除煩惱求菩提，即六度皆名為智也。若約助伴即智，與俱行即智，與福俱行即福。

論云別相前五，前為福德，第六、智慧者，問：若別相中前五是福者，何故下論云忍以無嗔、精進、審惠為性？既言審慧，明知忍亦是智攝。又問：六度中忍與智何別？

疏云隣近生起以出體者，此文即是生起次下論文。次下論文云：或後前三，唯福德攝等。若依定心，亦能行布，施等亦得。即如八地已上菩薩無出入觀，恒在定心，亦能引施等。若入初地已上，即能施身、命，第三地極增。若入初地已上菩薩，即無怨家能實。若菩薩自身、命等，皆是受在忍。若八地已上能行忍者，無怨家能害故，即無耐怨。若忍，亦有安受苦忍也。八地菩薩身生色界，如何得忍耶？應問。又問：初地已上菩薩得具幾忍？問：耐怨害忍、安受苦忍二種，又何差別？答：彼他怨害家，將得棒、杖，或得刀、害，皆名耐怨害忍。若拔師俱具五打，或拔怨家惡口罵，或拔他盜劫破物，或自捨身、命，皆是安受苦忍。

疏云：若依精進，前三名福遠，智慧故名遠也。不是前三攝於精進方修禪定，禪定能發慧遠。

疏云：若依精進修三慧、六善巧、觀四諦、緣生法等修三慧者，謂聞、思、修三慧也。若餘論中說第六波羅蜜三慧，即是加行智、根本智、後得智，即是盡理也。若唯識論說第六波羅蜜三慧，謂生空、法空、俱空。據實言之，三慧中但有二慧，入法空必有生空，故法空即是俱空攝受無別，俱空即是不盡理也。問：唯識論波羅蜜中何故不取加行、根本智、後得三慧耶？答：為下論文明三學中慧學有三，謂加行、根本、後得三慧。下文既明加行等三慧，又上論文第六度中又明加行等三慧，即有重也。所以第六度中唯說生空等三，即是盡理。若餘論第六度中說加行等三慧是也。緣起者，謂十二支也。後三唯智，近生智故者，謂由精進方修禪定，能慧名近生也。及定是福者，然前文即約定能發慧，故說定名智。亦者，此文即約定自體是福願，此意即是別境中定也。隨意樂力乃至皆通二利者，此加行行時隨意樂說。若人行六度，唯為自未來得果好，即是自利；若行六度，唯為利他，即情即是利他攝。

疏云或唯自利，謂諸相隨好者，然疏文中不盡理，三十二相、八十種好亦通利他故。故如來現化身三十二相等，皆為利他也。即如一切怨家、惡人，若見佛時，即捨惡，盲者得眼等，皆是利他也。又如經中說教量功德：假使三千大千世界一切有情所有功德，不及如來一毛孔中功德；佛身八萬毛孔、八萬毛孔功德百萬千分，即不及八十好中一个好功德；假使八十種好功德百分、千分、三十二相中陰，除無見頂相梵音聲相，不及三十二相中一相功德；假使除三十二相功德百分、千分，不及一無見頂相功德；假使無見頂相百倍、千倍，即不及好來一梵音聲相德。何以故？梵音聲相若說法時，即

令無量百千有情皆得離在，而得道果。如何說三十二相唯自利也？又如八十種好亦通自利、利他。若八十種好通利他者，謂：第六十四、世尊法音隨穴大小，增不減，應理無善；第七十一、世尊音聲不齊不下，隨穴生意，利悅與言；七十二、世尊能隨諸有情類言音意樂而為說法；七十三、世尊音漢說諸法隨有情，各令得解；七十四、世尊說法，減依取第，必有因緣，言無不善。此已上五，今皆是利他。然疏主約多分說，所以言相妨唯自利也。唯自利，謂永斷習氣；利他，謂四攝等；自、他俱利，謂相、好及六度等。

疏云：或自他俱利，謂六波羅蜜等。解云：若氣施三種，皆是利他，若小乘說。若施浮圖形像，即唯是自利攝，以無受者故。若施病兒及俱等，即名利他，以有受者者。若持於三種之中饒益有情，即唯利他，餘二即自利。耐怨害忍，即利他、自利。三種精進中，利樂精進准利他，餘二自利攝。三種精慮中，引發中，若菩薩為利益有情起神通，即是利他；若為嬉戲起神通，即自利。辦事亦通自利、利他。安住唯自利慧中，加行智、後得智通利他，若根本智唯自利。

疏云：同事者，謂菩薩若在長者，長者中尊；若在師士，師士中尊，皆名同事。如維摩經：入諸酒肆，能立其惡；入諸婬舍，是欲之過。此等即相通，不同事也。

疏云：有四種菩薩行者，波羅蜜者，謂六波羅菩提分；法者，謂三十七菩提分法；神通，謂六根神通等法。然菩薩為自求菩提故，行波羅蜜行；為降伏二乘故，修菩提分法；降伏外道故，修神通行；為成熟有情故，修熟有情行。此四行通，地前菩薩及十地菩薩皆修此四菩薩行也。

疏云：三十二相，解云：三十二相總有二類：一者、即如凡夫復無遮幡幡轉，即是一个輪三業，此已上皆是輪王；二者、其本有無漏種曾 未得增長，即是入資粮加行位菩薩修有漏聞、思、修三慧，廣造福業勢力，資此本有無漏種令得增長，亦造無量輪王業故。下諸文引大論，若在勝解行地，始能修彼論。得方便菩薩雖合作輪王，菩薩不肯輪王業而捨王位，作貪下下七人，即積集無王業，名積集資粮菩薩。若凡夫造得輪王業，即受却也。既地前由有漏業資本有無漏種子，無漏種子忽生現行，即入初地，入初地無漏報、有漏思也。無漏識言語有，資我無漏得生現行，汝有漏於我無漏大有思，且我無漏資汝有漏業，初地且作鐵輪王，二地作金輪王，至第十地第四禪王，既至第十地作第四禪王，既至第十地金剛心時，無漏語自我相汝思，即是捨却，汝今我作佛，即是無漏報、思也。十地之中，輪王即總是有漏異熟無記果。

疏云即彼天說三十二相，乃至下唯有種子等文有。問：何意有此疏文來？答：上來即解勝、解行地所修修法因果之中所有功德，今者却談所說功德在何位得有，故有此文來也。問：三十二相等，地前解行地亦得，何故今說地上方得益？地前雖得三十二相，唯是有漏，非殊勝故，未得十王位。無漏資有漏三十二相，至初地具無漏資有漏，方得十王位相。故此論文中說地前不得三十二相。又云若諸不共法乃至善淨圓滿者，此文意說十地菩薩小分相似，如何言得百四十不共功德？未正故。故維摩經說菩薩進、力、無畏，故知十地菩薩未得正也。今者得者，假名為得。由如讚初發心人云發心、究竟二不別，意說此人成佛已後，方得與佛不事。若在凡夫，如何與佛不別？故知亦讚語。今此亦爾，故知劫中修一切菩薩行。乃至未得淨故者，意說地前未得十地位中十王位殊勝三十二相、八十種好之異熟果。說入因中者，意說由行三種練行為因，能入資粮位。疏云三種練磨心行除四處緣此義初境止觀恒常等者，若菩薩，謂除退故，修三種練磨心；為除障故，即但斷除四實障：一、菩提廣大屈，引他況己練；二、萬行難修屈，省己增修練；三、轉依難證屈，引麤況妙練。四處鄣者，一、二乘作意者，即是不定性菩薩超二乘人作意，唯擬厭生死，欣涅槃，求二乘果。二、諸疑、離疑者，諸疑者，即通地前定性、不定性小菩薩。疑二乘為得作佛，不得作耶？說自身及諸菩薩為獨得作佛，亦不得作耶？疑自、他故，名為諸疑。離疑者，此小菩薩疑云：唯有我能行菩薩行，即得作佛。離菩薩乘以外，疑餘二乘得作佛，為不得作佛，為不得作故邪？是鄣也。疑如跋路，不肯進修。三、離所聞、思我、我所執者，所聞者，是聞慧；所思者，思慧也。約定性頓悟，初學作安立非安立諦觀，或修聞思慧，或作布施六度之行。此小菩薩遂自念言：唯我能作此行，乘是好人，乃是菩薩。餘人不能作此行者，即是惡眾生。此小菩薩作此念時，即是菩薩鄣。此小菩薩若言我能，即是我我所執。何以故？菩薩修行之時，不見能行施三事體空，方是菩薩真行也。四斷除分別緣法義境者，謂諸頓悟定性不定性小我，或行無相行，既執為好，或作四諦觀，即執此行為好，即是菩薩。別法者，謂十二分。教義者，即是能詮教下所詮之義，即此菩薩於能詮教法所詮義中而生執差。諸菩薩即作四諦觀，即了知有染淨因果等，亦作無相，即時除一切相。上者定也，散觀者慧也，即是菩薩雙修止觀。憚常者，修行無間故，雖修即殷重，即恒常加行。

疏云：廣者、無邊，謂成佛已，諸根相好一一無邊。大者、無上，即如來超過十地菩薩，故名無上；又過二乘，亦名無上。深者、難

測者，唯佛能知，餘凡人不能測知故。時長者，即經三大劫，長時修因，方得成佛；又一向成佛，即盡未來際故。
疏云：諸有鄣善等，乃至一切自體圓滿而生者，若持戒、行施等時，唯求當來生死中富貴王位，皆名有鄣善。意說：如人說無遮不食等。或行施等，從此命修已，即得後身中可愛樂輪王等殊勝自體，得生命有鄣麤。初亦舉菩薩，後舉轉依。論實皆同者，然今論中初令菩提廣大，言唯菩提名廣大，其後涅槃中亦得廣。言轉依廣大，屈引況已練，二皆同也。亦者，論中亦約菩提，即是智之用廣大故，故於菩提上偏言廣大。若涅槃是理，即是所證之法等，涅槃上偏言難
論：復修此加行，應列其名。解云：總即結上。所以者，即是論文云菩薩先於初無數劫，乃至既圓滿已，總結上資粮位行行。由得見造，復修此加行者，即是論文云為入見道位，即唯識性，復修加行是也。意說今時行行者，皆得見道，故復修加行。復者，重義也。行資粮位，今重修加行位所，所以名復修加行。猶如小乘說先觀地，縱馬奔馳。既有三法：一、乘馬人；二、所乘馬；三、即所觀地。如先觀地也。菩薩在地前，具作安立、非安立真如觀等，即如先觀地。正入見道時，即如縱馬奔也。菩薩、如來、馬人，喻無分別智。地前真如四諦理，應別其名者，即是此論云謂燸、頂、忍、世第一法，可曰名之。
疏云：已聞隨修道達契經等法乃至得清淨轉依依也者，已聞隨修者，即是聞慧。謂聞十二分教契經等法，能詮、所詮，皆悉解了。既經教已，由教持心，恒常進求，不令退轉，即是持也。如理作意者，即是思慧位也。凡所為作，攝可道理，由思起故。顯三摩地依止定心，即是修慧。照境分明，不遇迷故，即是明也。是無漏聖智，明入初地也。以入初地，以證得一分二空之理，名依。依者，即是轉依。又云：已聞修道達真如乃至第五是地果者，已聞隨修契經，故能持心，名持。由起如理作意，即有堪任，名住也。次由發得三摩地定，明淨如於鏡面定中所現影像。由如於鏡中像，即名鏡也。依心定中所行影像，視此相分，不異自心，展轉明盛明也。由加行前行故，即能捨二取，入見道，斷煩惱。不如始業者，謂初地無漏，名始也。不如解
疏云唯是方便利益有情者，其佛果位但名方便，不得名方便道。道者，趣求義，佛果息趣求故。為利有情增施，為但有勝進道，或通有解脫道，無有加行，加行是進趣故。對法八說所有資糧加行道者，即同此論中非前資粮，無加行故。有加行道而非資粮者，即同此證近見道故，立加行名。若齊解者，乃至約最初說者，此疏中說加行德亦名資粮者，即約對法中說，加行位中得名資粮。謂彼論說

加行位有三種：一、資粮未具，未定生；二、資粮已具，未具，已定生；三、資粮已具，即此生時。准對法說，加行位中有此三種。今此通說菩薩加行位有三種，今無違。
疏云：無性云：扶求行、見、方便因相，乃至定俱有戒，為我、為色蘊故者，謂行相、行解也。見者，謂能緣之見，即無能願之心。意說此四尋思體即是慧，方便因相即是四尋思，方便果者即是如實智。此如實智名果者，即前四尋思家果也。決定智者，即是如實智也。然此中即有四種出體：一、尅性出體，若四尋伺，唯用加行智為體；若在四善根，如實智亦唯由加行智為體。以在四善根中情求義故，唯取加行智為體，不取餘法為體。據四如實智既通地前上，其四如實智即用加行、根本、後得三智為體；若在四善根中，如實智唯用加行智為體；若在見道中，四如實智即用根本、後得二智為體。若謂初地已上、七地已來，既通漏、無漏，無漏四如實智即用根本、後得智為體；若有漏四如實智，即用加行智為體；若八地已上及佛位，無漏四如實智即用根本、後得智為體。二者、相應出體者，其四尋思、四如實智即并用同時遍行別境善十一四蘊為體。
三、若約隨增出體，若煖、頂二位四尋思，即用五根為體；若忍、世第一法四始實智，即用五力為體。四、看屬出體者，尋思、如實智即用五蘊為體，以定共戒名色蘊故。既者，文言因中但言加行，不得言方便，恐濫佛果位方便故。即今此下文中，即因中言方便因相、方便果，即與上文相違。今正應言加行因相、加行果相，即無違
疏云：五根、五力為體。解云：若大乘中資粮位中修四念處、四正勤、四神足，若至加行位中燸、頂二位修五根、忍，世第一法修五力，故唯取根、力為體也。若小乘中資粮位修四念處，燸位修四正勤，頂位修四神足，忍位修五根，世第一法修五力。
疏云：四尋思者，五事中如理相應分別者。然五事中分別有二種：一、謂修生死虛妄分別，二、修出世如理相應分別。今者四尋思，即取如理相應分別為體。
疏云：二、唯有漏，二、唯無漏者，此文意說：五事中，若相通漏、無漏，分別及名唯有漏，正智如如唯是無漏。此文不盡理。今應言：正智如如唯無漏，分別唯有漏，相及名即通漏、無漏。佛得無漏名、句、文身，若十地已來菩薩所有名、句、智皆是有漏，即以第八識是有漏故。
疏云：若真如是真智所緣，名無漏。乃至對謂義故，名無漏者，此真如但性能出源，與真智而為所緣，故名為無漏。真如不能著謂煩惱，名無漏也。又非無漏所緣，所緣攝俱起，名無漏。若正智能對治有漏盡，漏盡故，名無漏故。

疏云：四十八卷第十住中，乃至即如實智，名無生忍經者，解云：即十三住，謂從種姓住為第一，乃至第十住即是第八地。菩薩意說：第八地得無漏如實，無漏如實智即是三無生忍；三無生忍已，用無漏如實即是三無生忍；三無生忍已，用無漏如實智為體。謂諸菩薩先起四尋思，觀所取空已，即起如實智。可知。一切法作如實智時已，即起如實，能取、所取執皆悉得遠離也。於現法中一切雜染、無生觀等，皆即在見道中正得無漏如實智，名無生忍也。乃至從初地至七地已來，若起有漏如實智，即不名無生忍；若起無漏如實智，即名無生忍；若至第八地中，能得無漏如實智，名無生忍。
疏云：故此唯忍可是果者，即是四如實智。彼唯加行是因者，即是四尋思。
疏云：中忍雖亦觀無能取乃至而前印今名實智。解云：問：下忍印無所取，上忍印無能取。下忍上忍，下名實智。如燸、頂二位觀無所取有，即不名實智；中忍二觀能取，應不名實智？答：若燸、頂二位已前光，即可不名實智；中忍雖觀能取，而未印可，由前有下忍以印可故。又是忍欲，故云中忍，亦名如實智也。
疏云非是尋思與尋相應，不爾，上地應無燸、頂者，此言尋思者，但是慧異名，能觀察故名尋，即非是不定中尋也，亦不是有尋有伺初名尋思也。若是四不定中尋者，有尋有伺即在初禪，二禪已上皆無尋伺，即初禪地有尋，可許初禪有頂、燸。二禪既定尋，二禪已上應無燸、頂。二禪已上乃至第四禪既有頂，故由尋思作是四不定中尋也。若在初禪有漏四尋思燸、頂時，四尋四即得與初禪尋伺相應。若起二禪已上四尋思，尋思即不與尋伺相應。
疏云既於前位緣法義境者，即於前資粮位中，緣能詮教法，所詮義為憶。
疏云：無性第六、釋此中名者，乃至謂句、句身、多句身等，皆名之果。解云：然論文中言名者，即是詮色受根之能詮名也。問：論文中何故不言文、句，但言名耶？答：此中言若者，亦攝得名因、名果。謂名即是果，文即是因。由文為因，方起名果，即舉果以攝得因，故但言名，不言文也，舉名即攝得文也。又名因句是果，由名為因，故方起句，即但舉名因，即攝得句果，即舉因攝果，但說其名，不言句也。名召諸法勝，但說尋名者，即會違也。問：何故諸論中不言句尋思、文尋思，而言名尋思？答：名能詮召諸法勝故，所以但說尋名，不言句、文也。義者，如名身等所詮表得蘊。准前文中，名詮自性，自性即自體；句詮差別，即名與自性對；句與差別體，即應言名尋思自性尋思。何此言名尋思即言義尋思？答：今者即義寬，故不說自體者。問：准前文中，名詮自性，自性即自體；句詮差別，即名與自性對；句與差別對，即應言名為思自

性尋思。何故此言名尋思即言義尋思？答：今者即義寬，自性狹。若言自性，即唯攝得蘊、處、界、五塵等，自體即不攝，同在無常、有漏、無漏義。若言義即寬，義即攝得三科自體及無常等，故若體若義，總名為義。此中但言義，不言自體。推求此能詮、所詮，定不相應者。解云：相應者，相屬著義。今觀能詮名，不屬所詮義；觀所詮義，即不屬能詮、所詮，不相屬著。故前云二相、別相，即是遍計所執也。若法名漏義，法義屬名，屬名屬名，即能詮、所詮相應

疏云：即依所說能詮、所詮，今觀是意言性也。若法能取心，能取心亦是所取攝，即觀所取中能詮名、所詮義，依此二法觀其自性。乃至如是常等義者，能遍計性、名、義之自性。自性謂蘊、處等體不可得故，由心外所執實義、實法體皆無也。若觀名、義下，差別在無常等，有漏等體不得故，由如心外所執在無常等差別也。

疏云：證知四種虛妄顯現。解云：即是依他名義自性差別。

疏云了達四種遍計所執者，即是是遍計所執名、義、自性差別。

疏：依合相觀，故通達二種，乃至觀二種之自性，即約立四尋界差別觀。名、義即是離相；若合，名、義亦爾。自性差別、自性差別一處觀，即是合相，即同二云相同，故合思察也。解云：依合相觀者，即是四尋思，謂四尋思：一、名，二、義，三、自性，四、差別。四種即合名自性，一處明即合名差別義。差別義，今一處明之。離相觀名，即作亦相觀：二、義，三、名自性，五、名差別，六、義差別也。其已前

疏云：四尋思者，於意言境者，即是唯識也。由如於意能表所緣之法，如名詮所詮之義，以呪於意言也。今四尋思中名者，即不是十二分教能詮之義名，但是教義定相屬著。此菩薩即觀名之與義不相屬，亦如人初生之時，無未召名字，至長大已去，方今立名。又如人死已後，名由常在，故知此名與義無不相屬。如何此即生嗔恚？由如容寄相似，無實定名，亦如劫一切之上即立千。名既有千，豈一體法而有多？又如一瞿詳，自於九法，即應一法而有多體，故多假也。

論云：此四識離及識非有者，此四離識者，即是下忍位印所取，皆察所取名離識故。及識非有者，識者能取也，意說在中忍上忍觀能取空也。了知內識及所變相屬不相離者，內識者無分也，所變者謂相分，即觀依他相見屬別相離。此在四善唯以三性觀者，若在四善根中未得真三性，若入見道已方得真三性觀，謂在根本智寬，先現通法空門親證真如，即名真作遍計圓成觀。若無漏後得智中，觀依他如淨依他上無計執性，即是真作遍計依他觀。下品已久修習者體，然若人壽五百歲時，即菩薩在四善根中，或經四生五生身已方

得入見道，以人命短所以經生數多也。然此四善根中，菩薩雖同與餘人受年百歲，由得神通力，若延命即得千萬歲。若四善根菩薩在人壽八萬四千歲出世時，其菩薩在四善根中，或經一生已以得入見道。若人入約地已各有上品，乃至不復四尋思觀者，若先未伏二取今取，今在加行位中四尋思，即欲觀能所取空，後智如實智等印能所取空，即在加行位即通其所取空，欲燸頂二位皆觀所取故，亦忍重印所取空，謂下忍及世第一法，亦即所唯一重觀能取空。唯是中忍位亦通重印能取空，謂上忍印能取世第一法二空觀印，故於前印觀能德取空。若入初地已，智不作四尋思觀，亦不觀能所取空，以先除能所取故，即唯起四如實智印能所取空。此四如實即是三無生忍體，此於地前位并上中品，若入地已名有上品者。問：地前如實智即有四種，下忍印所以空，乃至上忍印能取空。若入初地已，乃至佛果位亦有四種如實智，亦下忍印所取空，乃至上忍印能取空。問：四尋思思與遍行思為別為同？答：不唯是慧，故下自知。此四尋思次第者，初觀名義不相別；次觀次性名自性者，即唯能詮之名，但行蘊攝；次觀義自性者，即通五蘊及非蘊，謂無為亦是義故；次觀差別，即觀二種之義，謂在空等義，初無遍計所執性，次無依他性，後無圓成性，故名。以三性皆觀所取無，並是此空觀也。四法定地名者，地者地者，地即四善根，亦名燸地位，乃至名世第一法地位。然資糧等五位體皆是假，若至資粮位時，即用眾多法而作，乃至究竟位亦然。至此究竟位中，即得眾多法，即用多究法，何為竟也？

疏云法無名，名無義者，依地所論詮法下，即無遍計所執之實名；然依他能詮名下，無實遍計取詮義。論依前解者，然前解者行者、智者，即無漏慧得前智之相；若後解行者、行相，即無漏慧之前行相。故今取前解。

疏云：明得實下，尋思是慧，故名為發，乃至名無間定等。解云：明得定，尋思是慧，即是慧俱時，必無前後。由如世第一法，世第一法即是慧，無間是定，即依無間定後念起世第一法，世第一法有一剎那故。今且舉世第一法，世第一法極速唯有一剎那後，燸、頂、忍世第一法是慧，其明增定亦與四尋思同時，若忍世與印順定亦同時，皆無前後也。准見道前相名燸，其燸即是有漏。

疏云明得是無漏慧前相，其即是有漏明者，無漏慧初得無漏慧之明，乃至名明得定者，言明得者，若所得者，即是無漏法；若能得者，謂有漏定。此定明得者，即是慧之是名，非是定之名也。若此有漏慧與無漏慧行相相似，可言無漏慧。有漏慧名為明得，無漏慧即能都分緣、諦緣，其明得慧亦能作都分緣，即有漏慧似無漏慧。若有漏定與無漏行相當故，其有漏定不得名明得。故說燸位中一个

慧體得三種異名，其有漏慧名燸為有漏慧，有道無前相故。亦名四尋思，有漏慧能尋思，尋思名義故。其有漏慧亦名得，以有漏慧道先前相故。約義別故，即一體慧立三種異名也。問：既言明得即是慧，非是定者，何故論中云依明得定故下尋思，乃至依無間定發下如實智，亦准此問？答：言依明得定，不言明得慧者，即隱却慧名，但舉所依定以顯能依之明得慧。由如俗中隱却如名，不顯名字，即如且小時，但名某甲之如；若爾，出嫁已，即名某甲之妻；若老已，即名某甲之五。今此亦爾，但隱却慧名，但言明得定，不言明得定，不言明得慧。後依名增長，發不尋思；依印順定，發下如實智；依無間定，發世第一法等，皆准此釋，皆隱却慧名。今舉所依之定以顯能依之慧，即明得之定名明得定。明得是別境中慧，定即是別境中定，故明得之定依主釋也。與明得俱定，故名明得定，故明得定。故明得定不是持業釋，即依明得之定而發下尋思，明得與定同時名得定。其頂位中言明增定者，明增是有頂慧，非實也。即明增之定亦依主釋，即在頂位中一个慧體性業增，故有三種異名，亦名頂，亦名上尋思，亦名明增。若是有頂慧與無頂慧行相同前，得名明增。若有頂定與無頂慧行相不劣，所以有頂定不得名明增。言明增定者，尋思准前應釋也。若在忍位中，即隨義用，別有於一个慧體故而立三名，亦名印順，亦名忍，亦名如實智。本云印順定，各印順即是慧，非定名印順，即印順俱時之實定，定俱時印順。印順之定依主釋也。有頂慧可得名印順，故能印前順後。前若體不能印順，故當不見說定能印順。故依印順定發下必如實智，准前應釋。若在世第一法位，即於一个慧已無三，既無間受之定，無間即定有持業，依主釋。以慧唯有一剎那故，更無間攝，故有以無間即定持業釋。然定慧有無間之義，依無間定發上如實智，准前釋也。

疏云法無名，名無義者，然依他有詮法上，即無遍計所執之實名；能依他能論詮名下，無實遍計所執所詮義。

疏云：梁攝論入真義一分三摩地，即印所取無。名一分者，彼說一分言，即當唯識中下忍位，以印所執無也。

疏云隨順遍達所依處故者，所依者，非是身也。但前前法法與彼彼法法為所依，前能引後故。

疏云念此三位，四善根中慧立為忍者，然言善根者，非是燸、頂等名四善根。亦言四善根者，一、下忍，二、中忍，三、上忍，四、世第一法。此四名善根，皆有忍故。

論云忍境識空者，即是下忍印所取無；忍識空，即是中上忍觀能取識無也。

論云：此中正忍、順忍故者，若下忍、上忍，即名正忍。下忍印所取無，上忍印能取無。若中忍印，即但名順忍也。
疏云無間即是定者，即此一剎那無間道之言，即入見道名無間，即定無間之定。無間者，即是時也。定謂定體，即名無間之定。
疏云中忍之順樂印可者，順樂後位上品之忍者，即是中順樂已後上忍世第一法也。
疏云：相者，即是空所執相，有依他相，乃至真勝義性者，空有相者，此菩薩在此位中觀遍計所執性空時，此菩薩即空所執相。當心現有者，此菩薩正空遍計所執相時，當心變起依他起相，分而緣之，名有相。此菩薩心中起念口言：此定之相即是唯識真勝義性。
疏云：此中順者，乃至古云分別觀論者，乃麤云名別觀證，若弘翻名分別瑜伽，即是觀也。此二頌本是彌勒菩薩所化，即教授四善根菩薩而入見道故，故今作佛，遂與作菩薩受記，即如釋迦佛與彌勒受記也。然無著菩薩引他彌勒所作、教授二頌，安置餘大乘攝論中。
疏云以時小故，從忍位說者，然頌中但說中忍、上忍，不說世第一法者，以世第一法時促故，故不說之，即世第一法論中上忍說也。
後觸無所得者，觸者，從也。後位見道，即無所得也。有義八識皆有執故，相縛於見，通於八識者，此文安慧義。有義不然，乃至名為相縛者，此文即是護法菩薩立理而問也。若善、無記心無執故，即有相縛者，其後得智亦應有相縛。若無漏後得智，即名後得智；若有漏，即不名後得智也。已下亦是護法有相縛也。
若四不然，乃至緣一切境，非皆論解者，其後得智：一、斷漏方得者，即斷煩惱漏方得。故知若有漏心，暫斷漏也。二、體非硬澁，非漏所增者，若有漏善、無記心、心所，被他煩惱緣故，即毒氣入有漏法中，即漏所謂具有漏法，體即硬澁不安隱性。無漏法返此，故非相縛，非虛妄分別境。若有漏法，即是虛妄心、心緣之境。
四、後得智緣一切相為證解。證解者，即後得智緣他智法，作如幻化等。若有漏心緣依他時，不作如幻等論解。攝相俱者，即有漏法常與第七煩惱俱。為此道理，所以無漏法非是相縛，有漏法有相縛。又云：法云漏相俱故者，即有漏相分俱，能緣見分。漏所增故者，煩惱後緣彼，增彼過失故。
疏云若善、無覆無記心中唯現、比量，其染汙心通非量者，此文不盡理。且一往而言，以無記心有現、比量，染心唯非量。若據實而言，若善心、無記心有現、比量，亦非非量，善心中緣瓶、衣等。若染心中有非有量，謂染汙心中瓶、依等。染心中亦有現量，如五識中起煩惱緣境時，即名現行，其染心中亦有比量。然疏文中有義亦縛，有義彼非此，二有義同，無偏勝也。言相縛者，謂一切有漏

法善等三性心，皆名相縛。縛能緣之心，即第八識緣煩惱種子等，亦名相縛也。唯除無漏心，不是縛也。故四分皆名相縛，有相狀故。非相分名相縛也。

疏云阿羅漢修道，煩惱斷時，乃至無堪任性者，望是一切煩惱，若現若種，皆漏體。即一切眾生有識身中，由有煩惱種子現行等，令身、心不安隱性，無堪任性。

疏云有漏麁重隨眠斷時，從漏所生乃至皆得微薄者，言有漏者，即是一切有漏善等三性心等及色，但除無漏及無為體，非是有漏故。此意說言：恐如善等三性心諸法，體雖非是煩惱，與漏俱時，即相應縛。為漏所緣，即是所緣縛。由此善滿善法，毒氣入中，遂成硬澁不潤槩性。如虵喫人身分，毒氣遍入身中，令不安隱故。此善等三性法，即從無明煩惱漏所生。從漏所生者，即證無明漏法而生行等漏所熏發。由現行煩惱熏漏種子在第八識中，令第八識及五根等成不安隱性也。本所得者，即此漏法當體本成所得漏性，不得餘性。又云：本所得性，即約因也。三性法即由根本二性為體生緣，而得成有漏法。不安隱性，即約體也。在依附性，即是果也。與彼相似者，此在依附性與彼本漏體性相似，毒重分同，故無堪任性。皆得漸薄者，不得漏體，過失重故。引此論文，極為盡理。皆得微薄者，既得羅漢果，此等漏與有漏皆得微薄。

疏云：阿羅漢有習氣者，已有過患故。非是煩惱種子名習氣，即是無堪任性名習氣也。即有習氣名為過患故，即是前文中二乘斷種而不斷習，唯佛獨能度超越義。如餘其數云：阿羅漢有恐怖，有歸依；如來無恐怖，無歸依。

疏云唯佛獨能度為眾生歸依者，此說若佛能斷習氣故，可與眾生而作歸依；二乘不能斷習氣故，即不名歸依。故說彼名欲斷盡著。是不共佛法者，由如來能斷有漏習氣故，即得一百四十不共法中欲斷智習氣。大論第二說自識中乃至故佛說為行在者，此文約一切三性，若善若性，皆是種子中收，即三品約勝劣作法。若煩惱品攝者，即是煩惱淨，若種若現也。麤重者，違細輕故，隨逐有情性識、伏藏識。若業果熟，即約五果及餘於威儀、工巧、有漏、通果、三無記種。但名麤重者，即是從煩惱漏所生故，不安隱性故。不名隨眠者，體非是煩惱漏故。若一切善等，不名麤重，不名隨眠。然此文中亦約勝劣相形作法，非是盡理也。然惡法即不及無色，無色法即不及生得善法，生得善法即不及福分善聞思慧，福分善聞思慧即不及福分善中修慧，善福分中修慧不及順出世資粮位中思慧，順出世資粮位中思慧即不及資粮位中修慧，資粮位中修慧不及加行位中修慧，加行修位中修慧即不及初地已上知七地已來有漏加行智中聞思修善，即千倍萬倍。此中前不及後，後全勝前前法千

倍。然此中亦不約地前修慧，而不及地上生得善，生得善是闇昧故。問：如何說福分善中修慧，而記及欲界中順出世資粮位中散聞思慧？答：若福分善中修慧，曾 應得故，即無始來千迴萬迴轉。又順三界生死法故，非是殊勝。若順出世間慧，曾曠劫以來未得故，又能違背生死法故，又順三乘無漏種而體勝故。由此道理，設有頂地中福分善中修慧，亦分及欲界中順出世間世思慧也。問：如何地前修慧，而不及地前加行善中散心聞思修慧？答：若七地前加修慧，不能與無漏起引生入，故是劣也。若盡理者，即一切善無記等法亦名麤重，從煩惱所增故。又由此善等法生時，所依身自體即有堪能。然此菩薩等又為麤重所說，故善等法念念說為行在也。
疏云所知障麤重，異熟品攝者，所知障即四無記中是異熟品攝。
疏云：領受麤重攝，一切有漏受攝，即善受亦在其中，乃至即威儀無記。餘無記亦攝者，即在等樂、應、喜、捨、捨五受，善等三性受。領受境界，令心不安，名麤重。其也者，勞倦。麤重者，即是久行、住、坐、臥威儀，令身疲勞也。及餘無記，即取工巧無記。若久作工巧，亦作疲勞，此等令身疲勞。此等二十種觸中，疲觸所攝，即如前文，或損或益。
疏云：准五十八文，麤重縛乃至亦未斷者，此文即盡理也。即煩惱及餘一切有漏善等三性法，皆名麤重也。然顯揚十六論文亦不盡理，且約執說。正是所得者，由斷麤重縛故，名無所得，即見道。及無所見者，猶離相縛故，即無所見也，即在修道。
疏云相縛即約現行相，麤重約種子語者，此文盡理應理者。若種子，亦名相縛、麤重縛；第八識緣煩惱種子時，種子亦名相縛；若有現行，亦名麤重縛。
疏云：此中言相縛者，乃至與瑜伽第五十八有漏麤重同者，此文即盡理。言斷麤重縛者，如無間道遠塵，麤即是一障體；解脫道雖治，治即是麤重，無堪任性是也。故下文無間道時，雖無惑理，而未捨彼無堪任性。為性捨此，故知解脫道塵即是麤，境即是細。如洗衣初侵，塵垢先除；文侵，細垢方脫。今者亦爾，聖道法麤者先除，細者後斷。然今此中或以煩惱體名麤重，或無堪任性名麤重，或有漏善等三性法名麤，總有類
疏云：初地分得者，謂初地中斷分別、斷分別煩惱、所知二障，及斷分別麤重、無堪任、無性也。若前七地中六識相縛、麤重縛，由智至八地第六識無記行二縛，以第六識恒無漏故，其種子由在八地已上。若第七識中一切我執不行，亦名分無也，即有所知障在此位。菩薩於安立諦乃至不唯作四諦差別觀者，然菩薩或作總空、非我一真如觀，或唯觀我空，或唯觀法空，或作內遣有情假緣智等三心作，此等已上皆是法空觀。又菩薩在資粮位，亦散慢緣諦。若在

加行位，亦作都分緣諦，作上下八諦觀，亦作七周滅諦。緣三周滅行即未得，亦作空、無我而行，非安立諦。

疏云：或總作一實真如，或別作二空。別、總言者，一、總觀一切法皆無相，故名一實真如觀；二、或菩薩，或二乘人，觀我執皆空，名生空觀；三、菩薩觀法執皆空，名法空觀。此三種即名三心，非安立諦。如愚意者，若三識中，前二心名別；若第三心名總，遣有情依法故。

疏云勝鬘經有作、無作四諦者，然引勝鬘經中無作四諦，雖無作名立，此問非安立名相似。若約離名言，即不如是。以彼經言：有作四聖諦、無作四聖諦，各有四重故。既名非安立諦，豈有四諦耶？故知經及伽論非安立唯有一重，謂一真法界安立諦即有四重，加前諦唯實、唯中解故。今取瑜伽論為勝。無作四聖諦即非安立諦者，然彼論約詮，約詮門故，即說四諦名非安立，謂取四諦下真如。若此論即約廢詮旨，即說一真如名非安立諦。故此論、彼論各據一義，亦不相違。又彼論說：菩薩非安立四諦，說離變易身名苦諦，斷所知障名集諦，待無住處涅槃名滅諦，得法空智為道諦。此即約事，名非安立也。

疏云：亦不能伏二種諦障故。解云：二種諦者，謂安立諦、非安立諦，名二種諦也。煩惱障、所知障，若正障四諦，即障安立諦。故於安立四諦下，建立一百二十八煩惱。其二種亦能障真如作非安立諦，真如作非安立諦、非安立諦。然今大乘宗與彼小乘作名安、名安立諦。然今大乘宗中，彼小乘亦作安立、非安立也。然二乘人亦有人空、非安立諦，能斷違理煩惱。問：菩薩在加行位中，於安立諦、非安立諦俱學觀察，即能引得當來二種，故非如二乘唯觀安立。既二乘人入見道時亦得非安立諦能斷煩惱，其二乘人在加行位中不作非安立諦觀，如何得真見道中非安立諦？答：若准小乘中說，在資粮位厭漫緣諦，即最寬至；至加行位從後向前，即七周減緣諦、二十四周減行，即留在無常等一行而入見道中十六心等安立諦。今者大乘中說，三乘人在加行位中，即從減餘三諦及減上苦諦四行等，皆從後向前減，同小乘說。若欲界下四行，即是前向後減，即減却苦、無常。苦、無常以與非安立真如不相隨順故，即留著空、無我二行以為加行而入見道。以空、無我與真如相隨順，真如之上亦有空、無我，空、無我為門，方顯真如故。故二乘亦能引見道中非安立諦觀也。

論云：雖方便時通諸靜慮，而依第四方得成滿者，且如菩薩初修燸、頂、忍之時，亦通下三禪；若成滿時，西依第四禪。且如初修燸時，從初禪未至漸漸順勝，即引根本定燸；後修根本定燸，即引得二禪燸；既至第二禪後修此燸，即引得第三禪燸；既得第三禪後

此燸，後引得第四禪；既至第四禪後修此燸，令其成滿。如是又却依初禪未至定修頂，次至根本定修頂，乃至第四禪亦然。若修未至定下忍時，即從初未至下忍微微勝，即修禪根本定下忍，次修二禪下忍，乃至修第四禪中品忍亦然。若燸、頂、下忍、中忍，即通四禪；若成得體，唯依第四禪，名下上忍及世第一法，不依下三禪，唯依第四禪，以時促故。如愚意者，若頓悟菩薩身在欲界三州，及漸悟聲聞身在欲界九處，及在初禪，及獨覺在人中迴心，此等人修菩薩四善根，通依禪修而入菩薩見道。若漸悟菩薩身在第二禪，唯修下三禪四善根。善漸悟菩薩身第三禪，唯修下三禪四善根。若菩薩身在第四禪，唯修第四禪四善根。以為身在上地，唯除借識及借下尋伺，及有頂聖借下聖道。問：二乘四善根皆得異地起不？答曰：不然。若菩薩為遍學諸道，即依四禪中地地遍修四善根，第四禪方成滿。若二乘人唯依一地修，即依此一地即頂成滿處，不得異地修，以為二乘人不能遍學諸道故。且如次第行者，唯依初未至定中而修善根亦得成滿，必無漏初禪根本定中修燸也。依初未至定中修四善，更不得異地修。雖五地中皆有四善根種子，其人唯修一地四善根。禪根本定中修四善根，四善根唯依初禪根本地中方得成滿，此人亦不得依未至定及二禪方已上而修四善根。乃至超越人依二禪四禪等修亦然。若麟喻獨覺唯依第四禪入見道時，其人唯依第四禪中而修四善根而得成滿，其人亦不得依下三禪中而修得善根也。

疏云：六十九中通三乘，說三乘人現觀。若二乘人次第八行者，順解脫分唯是欲界繫，即用欲界中聞思慧為順解脫分也。問：次第行者，解脫分善，亦通色界以不？答：若次第行者通，即取初未至定聞修慧以為順解脫分體。此約果人，唯依未至定中得入見道。若超越行者，先用世間道曾 伏惑者，順解脫分即通色界初未至四禪聞修慧為體，其人即通依四禪根本定，皆得入見道。若麟喻獨覺，唯依第四禪入見道。若菩薩方便，即通諸靜慮入見道，唯依第四禪。問：依初未至定，幾人得入聖？答：依初未道，得初二果、三果及第四果也。問：依初禪根本定，乃至第四禪根本定，得有幾聖？答：依四禪根本定，得有二果，謂阿那含及阿羅漢果也。

疏云若有於此執中間意說，若有緣法執師中間禪，得入見道者，即此疏文中破之。

疏云若有於此執中間等者，意說若有餘法師執中間禪，深入見道者，即此疏文破之。

疏云此幾依未至依乃至無所有處依可得者，此約六現觀，即九地之中得何現觀？故問也。何故但說從初未至定乃至無所有處而為問，

不問非想地耶？答：今約斷惑無漏道說，不約遊觀無漏有頂。雖有遊觀無漏，以無斷惑無漏斷道故，故不得問有頂地也。
疏云：答：一依非依能一切可得，又三依五依生。解云：一依非依者，謂思現觀不依色、無色界定地也。此思現觀唯依欲界，欲界中聞思慧名思現觀。餘依一切依可得者，即總據餘五現觀名也。又三依五依生者，即別釋五現觀也。三依者，謂諦現觀、邊現觀、於戒現觀。五依者，謂初未至及第四禪根本定。此三觀即通依初未至及四禪根本定，此三觀即通說三乘。如初果人入見道時，此智邊或三現觀唯依初未至定生也。若二乘人超越行者，此三現觀即通四根本定生也。若菩薩三現觀，唯依第四禪生也。其安立諦、非安立諦，必法同地。如依初未至定智起，非安立諦還依初未至定智起，安立諦必先依初未至定智起，非安立別依初禪根本定智起，安立必無事。已上皆然。若信現觀、究竟現觀是無漏，即通依十地智起，謂色界界六地，謂未至、中間禪、四根本及無色四地也。若小乘宗，謂亦依中間禪得入現觀，即依六地也。
答：一依非依非依乃至一種一分亦爾者，然一思現觀唯依欲界有，不依上界有一依非依也。餘依一切依可得者，意說後五現觀通依九地，謂色六、無色三。然修道位中亦得有根本後得智故，即修道位中得有現觀，故智諦得通九地有，非見道中偏有智邊智諦也。若究竟現觀亦通九地，無學為依九地有，若於信現觀亦通九地有，故云餘依一切依可得。問：於戒現觀如何得通上界耶？答：今應分別。若爾，小乘中自說。問：如何意色界立有定共、道共戒耶？彼答云：為除能等智破戒之心故，故上界有定道戒。其事云何？且如受別解脫戒，唯除於根本身語七支性罪不起，不能伏除欲界能等起破戒。前加行含嗔等心，由有欲界貪五塵等，及由嗔煞生方破戒故。且如受五戒，於時唯於支四根本性罪不得起。若受二百五十戒時，五百戒時即能伏十支性罪，謂身三、語四。雖受得別解脫戒，而伏所起之性罪。若不伏色界根本能等起貪等煩惱時，由有色界貪等煩惱已，後能犯起身語七支性罪，而別解脫戒於不得明淨。為助別解脫戒力故，即起初未至定共戒而伏色界能等起執。或貪等煩惱不能起故，初未至定能斷欲界煩惱故，即初未至定有斷律儀。雖伏欲界煩惱不起，然由有初禪煩惱為緣故，即引起欲界煩惱，起欲界煩惱即犯戒也。若無初禪煩惱，煩惱即無欲界煩惱。今為除犯戒障更遠故，即起二禪未至定而伏初禪煩惱。乃至由有三禪煩惱故，即引起二禪，二禪煩惱引起初禪煩惱，初禪煩惱引起欲界煩惱即犯戒。今為令障更遠，即起第四禪未至定而伏第三禪煩惱故。四禪為令障更遠，即起第四禪未至定而伏第三禪煩惱故。四禪為令障更遠，即起第四禪未至定而伏第三禪煩惱故。四禪為令障更遠故，故四禪中有

遠分對治，所以四禪中有定共戒。若四無色有四種遠故，所以無色不立有定共於戒。上來雖起定共戒伏，雖斷四斷欲界煩惱，以後若退起煩惱還犯戒也。若欲令永斷犯戒能等起煩惱，助令別解脫戒得清淨者，應起聖道永斷欲界煩惱。由此義，即起初未至聖能斷欲界煩惱。雖斷欲界煩惱，為令障更遠故，即起二禪聖道而斷初禪煩惱，乃至起第四禪無漏定而斷下三禪煩惱，故四禪中遠分別治令障更遠，所以四禪中即有道共戒。若無色界無遠分對治，又由四種遠故，所以無色界不立有道共戒也。然九乘中四禪有定共戒，同前小乘說。然第四禪及下三禪皆有共戒，乃至加有超越行者，以世間道能伏無所有處以來煩惱，後時入見道時，即依上四禪根本定入見道時，一無間道皆能欲界犯戒，能等起見修煩惱，故四禪皆有道共戒。然大乘曰：如汝小乘中，唯初未至定能斷欲界煩惱，上四禪根本定皆不能斷欲界煩惱，為令障更遠遠分對治故，即說上四禪中皆有定道戒令者。我大乘既四禪根本定皆能斷欲界煩惱，何妨下三無色定亦然，令障更遠遠分對治其下三無色，然有道共戒也。故戒現觀得通一切地也。

又三依五依者，此文唯約自見道中三現觀也。說此見道中智諦邊或三現觀，唯依五地。餘一種一分者，謂助見道中之住現觀，亦唯依五地也。

又彼梵王居多散亂者，然中間禪即是僻執地故名為散亂，故二乘人不生彼天。問：若凡夫而作梵王可除散亂，若十地菩薩作梵王，如何故散非純淨地所，亦得言我是知者等煩惱不？若言十地梵王時不執生梵子者，即闕七識住中根一身異。若言菩薩亦示現執乘能生汝者，豈可菩薩教有情起身邊見等煩惱業？又問：若中間禪中則具漏法，唯是大梵王得，比餘天不得起，可言中間禪是梵王居多散，最非純淨地。其初禪亦梵眾梵補皆得起，如何言中間禪梵王居多散？又梵王若起中間餘無漏法，其中間禪無漏不除入見道。既梵王坐得起中間禪，有漏法不得起無漏法，無漏法體離散善，如何中間禪無漏不得入見道？又問：大乘中間禪既是非純淨地，即不除入見道，如何依中間禪斷俱生煩惱，而得二乘無學果？

又菩功德乃至不同二乘者，然菩薩見道與究亦見道，唯依第四禪。若菩薩修道，十地功德即通依十地，謂色六無色四，故云多依第四禪。若二乘，又見道即通依五地，謂初果未至四禪根本。若小乘，即說小乘見道通依六地加中間禪。若二乘修道，無學道即通依九地，謂色無色三也。如先所修諸世俗智種子者，即是先居資糧位中而修四禪八定世俗智種子，由彼熏修皆得清淨，亦名為修。此名諦現觀邊者，即是在見道中，後相見道緣下上八諦觀時，而傍修世俗

智種，漸漸令殊勝名得清淨也。由彼入相見道安立諦心時，即傍修世俗智種子，有殊勝勢力能生現行也。
疏云：若爾，應修道位，應知未知當知根種子不殊勝者，此中難意，且如見道中傍修三無色有漏世俗種子，有漏世俗種子名未知當知根。即此三無世俗智種子被見道傍修已久，至修道位，此種子應名未知當知根。答云：世俗智種子雖體是一，約見、修二位不？若見道一重資，但名未知當知根；至修道位，又更重當知，此種子即是已知根也。此問意得果，不起前問。若先在資糧位，所有世俗智種子未知當知根攝。此世俗智種被見道傍修已，後至修道位中，遂世俗智生現行，即見、修位別總是一。今世俗智種子攝修道中，應名起未知當知根。約位行相，二皆有別，乃至但名已知収者。然此世俗智種體雖是一个種子，即約見道位、修道位別，以為見道位前所起者，未能通緣故，即名未知當知根攝。若至修道位，以更用修道智重知故，即此世俗種子名已知攝。
又六十九云：見道初智生時乃至是此根攝者，此文即緣下三無色亦有見道無漏種子是初根攝。若正入第四禪見道智生時，即能傍修餘下三無色中見道無漏智種子因皆得增長，此下三無色見道亦不能生現行。問：下三無色界中既有見道種子者，加何前說三依、五依？應名三依、八依。前言五依者，即約五地中有見道種能生現行故，所以偏說五依。其下三無色見道種不能現行故，所以不說八依也。問：色界定慧約等可有見道種子，其無色空強慧劣，如何得有見道種耶？應問法師。又云：此文意由初入見道時亦能造修道，又無學種子有其勢力皆生現行，雖無後時有比生現行，此時不即得生現行，所以修道、無學道種子不得名見道攝。若世俗智種子被見道治已，亦時能生現行，所以世俗智種子名未知當知根攝。問：且如有漏修法而得增長者，且如初禪下品修時，即能修上地下品，并修欲界三品種子令增長。至修初禪中品時，即能修自地中品，下品不能修，因地上品亦麁修欲界三品。若初禪修至上品時，即能修自地三品，亦能修欲界三品，亦能修第二禪法也。何故入出第四禪能法也？何故入第四禪能修下三無色、三無漏根？此義更應問，思之。
疏云：問：若爾，如何彼地聖道亦離欲界者，即是不還果人在色、無色界，亦能斷亦二界煩惱，而得無學果。又問：聲聞思心漸悟，菩薩身坐四禪之中，厭心既劣，如何得入大乘見道耶？更問：唯欲界人即佛出世現觀，現觀者即是見道。意說欲界九處得入見道，謂東、西、南三洲及六欲天也。此九處亦是有佛出世東等。東等者，智攝，攝六如故。上言互真如攝，智攝所以；下言東等，所以重言互等也。或偏遮有漏後得智者，即有漏智及後得智也。又云：然雖

由前無漏勢力引起有漏後得智，有漏後得智即假名後得智實，非是後得智實。若無漏者，方名後得智。
疏云：佛地有二說，無此第一。然彼一切無漏心合作法者，然後論無說見道、修道、無學道所有根本智合作法。彼說中有二師說：有義，一切根本智相、見俱有；有義，一切根本智見有、相見無也。疏云此即不然者，然唯識論中亦約見道中根本智明見相有無等。
疏云：智者了達二皆無等住二無真法界者，此第一師解。此頌云：了達者，入見道也。二皆無者，見、相二分也。等住者，即自證分，從真如也。二無者，無見、相二分也。真法界者，即是真如也。若得第三師解，此頌云：二皆無者，即是遍計所執能取、所取也。返覆比量，義准可知者，汝緣色智，應非緣色智，無色相分，方如緣聲智；又緣聲智，應非緣聲智，無聲相分，如緣色智。
疏云：雖無現觀，從無分別相乃至不得餘智，名曰從如。解云：此師意說，真雖現，從根本智緣真如時，還有細相分。相分與彼真如極相似故，不得餘能緣心王麤相分也。有別疏本云：如雖無親，從無分別相與彼相似者，意說根本智緣真如時，雖不親從真如，根本智還從實起細相分而緣真如。此緣真智挾帶真如之體智，故名所緣者。言挾者，皆名杖義。心杖真如境，心方得生故。其義云何？言狹者，即如病人不能自起，要得餘強人以手策此論人兩腋下，此強人使病人方得起也。今此亦爾，根本智由如病人不能自起，真如喻能強人，即真如使根本智腋下，根本智方得起。言帶者，即如竿袋不能自起，要由人及腰腰此竿袋，竿袋方得起。今真如由如人腰帶，根本智喻如竿袋，根本智不能自起。由從真如帶此根本智，根本智方得起。
疏云：若爾，心王應名緣所，不現彼影，帶彼體相。智者既心王、心所相杖託，方得起故。為起故，為此問。見即是道者，言見道、修道、無學道，此等道諦，故名見道等也。今言道者，非是遊履義。又云：疏云：見即是道者，道諦即是無漏智，一切諸法皆遊履此智，方得成佛。故說此智，名之為道。論一真見道，謂即所說分無別智，乃至總說一心者，下文說有三心真見道及一心真見道，皆依此文真見道說也。說三心者，謂內遣有情假緣智等三也。既論文中言雖多剎那，明知有多心，一心不名兩，三心方名多也。故三心皆名真見道，依此立也。若一心見道為從者，即言雖有多剎那，而相等故。既言而相等，明知唯有一心也。或說三心，或說一心，皆依此文說也。
疏云名頓斷者，不別起觀心，三品斷，名頓者，此師即含文：或可觀心已，即斷此三品惑，名頓。又解：第三、遍遣一切有情諸法假緣智，即合上品煩惱。上品故，知障一處斷，故名之為頓也。人、

法、理障者，此前師即說菩薩先從生空理，從後法空理；先斷煩惱，後斷所知；先起生空麤智，後起法空細智。若後師說菩薩見道中必不別起生空觀，唯作法空觀。

論云有義，二空、二鄣、頓從斷者，然解見道名頓者，雖有多心，長時相續，不生觀故，故名為頓。然疏文中有二解名頓：一解云：即得三心名頓，即說一無間、一解脫、一勝進。第二解云：即約二心為頓，即起一無間、一解脫，除勝進故。言且為二說，合有十一解者，或約七心為頓，即上品煩惱、上品所知合一上品，即中品煩惱、所知合為一中品，所知合為一下品。既有上、中、下三品惑，即相三無間、三解脫、一勝進為七一心，為第一解；或除勝進，六心名頓，即第二解；或後無間道即前解脫，道即三無間，如第三心解脫并一勝進，即五心名頓，即第三解除勝進；或二障各別上、下二品，即鄣有二品，既鄣有三品，即起二無間、二解脫并一勝進，五心名頓，進即四，即第四解，即第四解除解進，即四心名頓第六解；或後無間即前解脫，即三心名頓第七解除者，如見道章中說也。

疏云：古德云：此有三說者，不然者，即是泰法師釋此文云：謂即所說無分別智實證二空所顯真理等。又即是第一師。釋有義，此中二空、二鄣漸證漸斷，即是第二師義。釋有義，此中二空、二障頓證頓斷，即是第三師義。今解不然，謂所說無分別智等文即是物標，不名別師之義。下文有二有義，即是二師所說。問：古矣！太法師無不見唯識文即身歟？如何今說而作三說？更問：此初汎說為相相見道者，即於相見道中假說有三心見道，無無三心見道。又約決定乃至定有三心者，此解脫有三心見者，解即說相見中定有三心。

疏云合為四類者，謂此三心，見道所斷二障中，各有上品、下品，今者約所聖道，但有三心也。

疏第三心時，其智上品能廣緣一切內、外我法者，然三心中第三心除內、外我法。如何外我？即是執梵王為常，皆是化我，即執名外我；或執外一切五塵等為我所，故今名外我攝也。

疏云此則說二真見道義者，即是說三心是真見道師義。各說假者，乃至第二智勝，能廣法故者，此則是說三心皆是相斷見師義。

疏云此即汎說為相見道者，即是此論文云相見道。此復有二等者，道總標，是汎說也。次下論文中云有義有義，有二師說者，方是真解也。

疏云：總、別殊義，名亦不別解。然此一段疏文，並餘有諸論第一文也。一、對法三心名法，即約內遣有情假緣智等三心也。二、此論及瑜伽等之師，二名法智，第三名類智，今約三心也。三者、約

十六心，即法忍、法智名法，即八觀真如；類忍、類智名類，即八觀正智。第四、即約現前界、不現前界以明法、類，即緣現前欲界名法一，緣不現前上二界名類。若餘論雖有四說，總束為三類：一、對法三心名法，及此論十六心、八觀真如、八觀正智等。餘如疏文中說也。

疏云若曾 上界善取相者，乃至不等別能唯法智云者，然准此瑜伽論文，即先明下上地十六心，後明所取、能取八觀真如、八觀正智等十六心。然今唯識論中不次也。何者？即如次此論中先明真見道，次明三心相見道，次明所取、能取八觀真如等十六心，未及明依上、下地十六心以為細故，多緣四諦理故。其次不及，不合明依所取、能取十六心。以是言故，既欲出觀半緣理、半緣事，故是麤也。故此論文別也。別故，此論不為次第者，但為降伏二乘故，且先說八觀真如十六心，後說現前界、不現前界十六心。二乘人但現界、不現前界十六心，亦能作三心相見道，以二乘不斷法執所知障故，亦不能作八觀真如、八觀正智等十六心。又准樞要中序此論中現前界云：若不在欲界入見道，可言上二界名不現前，名類智緣，欲界中現前界之；若身在欲界入見道，可言上二界名不現前，名類智緣，欲界名現前法智能緣。今難曰：且如漸悟菩薩，或色界迴心即於色界中入見道，豈無是現前界名法智緣？欲界是不現前界，即是類智緣，故知不可。今正應言下界名法、上界名類，或欲界散地名法、二界是定地名類，即無過也。若准能法觀次第正義，應云先明真見道似，次三心相見道以，次明上下地十六心，末後方明依所取能取八觀真如等十六心，方是正也。善取相者，即是當於加行位中曾 ，於加行位中曾 作都分都緣諦，作上下八諦觀故。今在相見道亦能作上下八十六心，即苦法智忍、苦法智、法智即緣欲界四諦，苦類智忍、苦類智即能色無色四諦，業惑道亦爾，即是二現前界不現前十六心是。若不爾者，即智第二重所取能取十六心智，共法智忍、苦法智、苦法智忍總緣三界，在法界如苦類智忍，苦類智、類智忍即合三界諦，下正智集滅道二

疏隨自所斷，有四見分者，問：既無間道唯起一法空智，即一个見分，解脫道中亦然，如何今說無間道中有二見分，解脫道亦有二見分，即有四見分？答：據實言之，見道唯有一个見分。然無間道既雙斷二諦障，即斷煩惱斷時，義說為一見分；斷所知障時，六義說為一見分，故有二見、二分也。有四無分者，然無間道雖有一个智，其智即有二用為智，法空智必帶生空智，故無間道有二空見分之用。解脫道亦然，故有四見分。然見分中有無間解脫，自所斷障有四見分，乃至總法有中第三心者，如愚意者，其無間解脫各有一見分。既言隨自所斷障，即無見道中法空智必帶生空智，法空即斷

法執，名一見分；生空智即斷人執，名見。故無間道中空智、法智斷法執，名一見分；生空智即斷人執，名一見故。故無間道中義說有三見分。若解脫中法空既帶生空法，空解脫道即證斷法執下所得無為；若生空解脫道，即證斷人執下所得無為。故解脫道亦義說為二見分，故云隨自所斷總法有中第三心也。有義此三是真見道，以相見道緣四諦故者，問：前論文總標中既言二相見道，此復二種等，云何故此阿末後方始如云此三是真見道？答：雖標，即是前漸。論師義無別者，若見緣真如時，即能緣智、所緣真如別有。又為、無為別？若真如即是諸法之體，自證分亦是識體，相見分皆用自證分為體，故真如與自證分體等相似。此師以三心、十六分等俱相見道，唯緣非安立者，問：論文自云：一、觀非安立諦有三品心、八苦三心。前言緣非安立，論中自云：二、緣安立諦有十六心。其十六心既言緣四諦之是緣安立諦，如何此疏文言十六心亦緣非安立諦？答：非安立別，故無過。前云一、解如名法，緣智名類，乃至對法約三心並緣如者，問：有何所以緣如名法，緣智名類？何故不緣如名類，緣智名法也？又問：對法中三心為在真見道親證真如，三心為性、相見道法？前真見道、無間解脫，二別名法，總緣名類。問：何故不別緣名類，總緣名法？云何前
疏云初解相見道，復云何者，問：二心相見道，即是後得智不？
疏云第一師者，第一師約三心名真見道，以緣非安立諦故。若相見道中，即緣安立四諦。今此三心既緣非安諦，故知即真見道也。此即是前漸斷、漸證師義。漸斷、證者，即有十四解，約十三心名漸，謂煩惱鄣亦有上、中、下三品，所知障亦有上、中、下三品，即有六品類也。即先斷下品煩惱，起一無間、一解脫，次斷下品所知亦然，總六無間道、六解脫道。又起一勝進，即有十三心，名漸，即第一解；又除勝進，即有十二心，名漸，即是第二解；或復解脫即是前無間，即十一心，名漸，即是第二解；或煩惱有上、下二品，所知障亦有上、下二品，即有四鄣，斷一品鄣時，即起一無間解脫，此四品鄣總起四無間、四解脫，并起一勝進，即七心，名漸，即第七解；或除勝進，六心，名漸，即第八解；或復解脫即前無間，即五心，名漸，即第九解；或二鄣唯即上、下二品，即起無間解脫，若一勝進，五心，名漸，即第十解；或除勝進，即四心，名漸，即第十一解；或後解即前無間，即三心，名漸，即第十二解；或二障唯有一品，即起一無間、一解脫，并一勝進，即三心，名漸，即第十三解；或除勝進，即二心，名漸，即第四解也。如先抄者，即見道在也。
疏云以加行心意不爾故者，然第二師即說三心並是相見道，以真見道中但緣真如，何得更有三心差別？菩薩於加行位，以加行心中擬

入真時，唯觀一種法空理斷鄣，即不擬真見道中作三心別也。
疏云對法第九、十五等皆空，此二是安立諦故者，問：彼論既言此二是安立諦者，為緣何者名二？為約二重十六心名二？答：是也。所取者，謂諦理者，問：此言諦理與真如何別？若言諦理與真無別者，何故前言十六心即言緣四諦理，復云十六心即言緣八觀真如等？又無別者，何須立有通重十六心？若言別者，即此前十六心八觀真如、八觀正智。
疏云：所取者，法亦緣如。能取，謂緣理真智，而緣根本智中所真如。若八觀正智，即後得智，而緣他根本智。若言在法智忍，緣真如者，如何言在者諦？法謂類法，智謂加行智，忍謂無漏後得智忍。三、可解。三十八種分別隨眠者。問：何故論文在諦下，即言斷二十；餘集、滅、道下，皆不言斷二十八？又問：此十六心，為實斷三界一百十一二煩惱？為無不斷？但法依真見道中，斷一百一十煩惱也。又問：何故在諦有四心？若在法智忍下，即言斷二十八隨眠；若餘，若法智、類智，皆不言斷二十八。思之，可解。內大乘唯識中兩重十六心，及大乘中說二乘十六，及小乘中說三乘十六心。此四種十六心，名與義何別？若言唯識中兩重十六心，名、義無別者，何須立兩重十六心？問：答：分別二障，唯是一類，即見道中四重斷之重，謂前真見道中異斷二鄣分別隨眠。第二重相見道中三心見道云：一、內遣有情假緣智能除耎品分別隨眠。第三重十六心云：正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。第四重復十六心云：斷見所斷者百十二分別重。斷惑之處皆有加行、無間、解脫、勝進以不？三、在類智忍，謂智無間無漏慧生，於信忍智各別內證，言後聖法是此類。問：何故皆言謂智無間之言？此文如何釋？問：何故相見道中法，前真見道各各不得？謂前三心見道中即云法界見道，二空見分自所斷鄣無間解脫，總建立名相見道。若第一重十六心處即言法真見道無間斷脫，見自證分差別建立名相見道。若第二重十六心處即云如其所應法真見道無間解脫見分緣諦。若後九心見道無不法之忍可，欲界智者即是無間道，現觀決定智即智，此名智現觀邊智也，以立後而得智故。
疏云此唯前別，與無間解脫不總合說故者，此十六心皆別法也，不如三心見道中第三心緣內外法，我總合緣也。
論云：言後聖法皆是此類者，即類智緣前證如之忍智。緣暑此智之時，遂意解言：次已後所起一切無漏修道無學道所有聖法，皆是此中證如如智，緣類法也。與前忍智緣類同故，名類智也。苦類忍即緣前緣苦如之慧，名類忍也。若在類智，即緣前苦類忍，即是緣智。若法忍法智，俱緣如也。苦法智忍者，苦者即三界苦諦，法者即是能詮苦諦之教，智者即是能詮苦諦之教，智者即是加行道中有

漏心中起聞思等三慧心，名智。忍者即是無漏之忍，即苦之法，又即苦法之智，又即苦法智之忍，皆依主釋。如苦諦既然，集滅道三諦亦爾。道法智忍者，道謂道諦，法者能詮道之教法，智者謂加行道中有漏智，忍謂無漏忍，皆依主釋。准前苦法智者，苦謂苦諦，法謂苦如，智謂緣緣苦如之智，名苦法智也。

疏云：顯揚十七說法智、類智、四諦智不由加行差別者，此意說言不由能緣行相，故有十六心差別也。但約理體之中，皆有十六心之義。超即談體中說智十六行相，亦如三解脫門。若別立者，緣遍討無，故名空；緣一切有漏法不可取，名無取；涅槃寂靜十相，故名無相。若義說者，即涅槃中亦說有三：即涅槃中無我、我所，故名空；即此涅槃離名、絕相，名無記。無相可知。若有漏法，今亦有三種：依他起上無法所執，名空；即此依他本來自體無能取，名無相。無取可知。即此遍計所執性無，故名空；既是無體，無有相狀，名無相；既無體，不可取求，名無記取。即此真如名四諦法。類智等亦爾。由能緣智、緣境行下，類其源底，知有四諦十六心等。故知真如之中亦有四諦差別，即是超法師抄。更應問法師：一、現觀忍，二、現觀智者。然此後十六心亦名法智忍、苦法智乃至道類智忍、道類等十六心。言現觀忍者，即是八忍，謂：苦法智忍、苦法智，苦類智忍、苦類智，集法智忍、集類智，滅法智忍、滅類智，道法智忍、道法智，道類智忍、道類智，滅法智忍、滅法智，道法智忍、道法智，道類智忍、道類智。故論文中現觀忍、現觀智即攝得十六心。

疏云以於前十六心後作此觀，漸麤故者，然此疏觀真如等十六心為細，若後上、下八諦十六心為麤；若准樞要，即說上、下界十六心為細，若八觀真如等十六心為麤。

論云：二十六種止觀別，乃至各有四觀，即為八心者。問：既有十六个心，都有十六忍、十六个智，如何？

疏云：八忍合為四，八智合為四，名忍智合說。

論云諸相見道依真假說世第一法無間而生者，此文即令違。然餘對法顯揚瑜伽論等文，皆言從前有漏加行位世第一法隣次無間，即生苦法智忍十六心等及三心等。合者，會言以相見道即依真見上假說為相見道，即真見道相見一處合說故。餘瑜伽等說從前世第一法隣次無間即生十六心也。據實而言，即從前世第一法無間即生見道，生見道後即生三心，相見道心生十六心。假說相見道等者，正八真見道時亦不作行相，我是無間道、我是解脫道等，即生真見道。且在相見道，在相見道中學真見斷證之爭，皆是假實也。既是假法，何謂作者？為降伏二乘故，及引生真相二見道故。又菩薩入見道，何故唯入法空不入生空？意者，然菩薩所作時，為利益起大悲心。

若欲利生，即先後得成自受用身，不斷不盡是自利攝，復能起化用及化身智。難曰：作利益有情是利他攝，若二乘唯證生空理法理，作眾生故即無利他。此有三用者，如愚意者，一真見道後方得生故、二非安立後起安立故、三分別隨眠見斷故。問：菩薩後得智緣根本智時，即此能緣之智，六通之中何通所攝？

疏云：本頌何故但說於真以論性，乃至今依見分說者，以本頌云：若時於所緣智都無所得爾時住唯識離二取相故。即但說真見證。真見證唯識性，即是用成實，故不說相。見道，即約見分而說。若的自證緣見分時，見分即是依他起攝，故今不說自證緣見分。但見分緣真如，是真見道也；若說在見道次，是緣智也。

論云諸後得智有二分耶者，諸者謂三心後得智，緣兩重十六心諦觀後得，更有緣事後得智等，故言諸也。眾生識上聲色等相生者，其有情識有聲名句等生，聲等即是色麁攝，故說眾生識上有色也。然大乘及薩婆多同說聲是蘊聲處聲界收，若名句文次是行蘊法界法處攝，為三界處有二十四不相應行故。若經部師次不世有不相應行，其經部次說名句及聲，則是色蘊聲處界攝，則不說名句是行蘊聲界攝。

論云有義此智見有相無者，此第二師亦同初師說，佛說佛一見十五界，佛亦不說法。此身三師說，其十八界中若五根五塵唯是相分，若法處即通見相分，別七心界唯是見分。此第二師說，既無五根五塵相分，故所依五根既定，其能依五識亦不得智故。此師亦說，五無識即無十五界。聖智皆能觀照境故者，此師說後得即真，取心外本質皆以無相分故。

疏云：同見體之法者。有疏云：如彼四句廣說者。有思惟真如，不觀真如，謂地前加行位。有觀真如，不思惟真如，即真見道根本智也。有亦思惟真如，亦觀真如，謂相見道，即八觀真如，各觀真如也。有不思惟真如，亦不觀真如，從餘發心，住其他之心。他真世等者。此有三法，謂他心，即是他心智所緣境；二、他身，五根扶塵；三、他人所受四塵等。

疏云離自見體之法者，問：言離自體者，為能緣見分、所緣本質法為自體？為所緣親相分為自體？如愚意者，如旅人見分緣巳人時，即離張人自身中法外，其張及見分不能緣王人，以不變相王人相分故。

疏云不變為相分者，即如見分緣無體法之時，本質雖無，心上相分即有，此相分似無，故名相分。

疏云：言對法十，顯揚說六或十一等，此等現觀之義，如現觀章中說。

疏云：然有義、事、所緣者，義謂能緣觀心無常等義；事者，謂同俱有之法，同一事業故；所緣者，謂四諦非安立等境。
疏云：喜能明利，有分別。有問：何故不與受樂俱？答：思現觀即是欲界中思慧，思慧唯立意識中。欲界中第六識唯有喜、憂、捨三受，第六識無有樂受，故唯與喜受相應。若色界中第六識中有樂受，上二界無思業。又欲界中若聞得師、得法，皆第六識有喜受故。故喜別分別。
論云加行位中觀察諸法者，此文即約前資粮道，亦名加行道故。
論云：非前資粮，無加行故。今此文即不約四節根名加行道也。思能生修者，由資粮位中思所成慧，能引生煗等修慧。
疏云：雖如亦是法皆自相，未際之時但名共相者，若根本智緣真如時親證真如，故真如名自相；若加行位及後得智觀真如別親證，故如即但名共相攝。
疏云煗等不能廣分別法，乃至多分有分齊者，此加行位，燸等四善根即作都分，而緣諦即上下二界作諦八觀，故燸、頂等雖勸一切法無常等，既是都分緣諦，故有分齊也。謂觀者通二諦，謂居、樂、無常通二諦，空、無我通四諦，至頂、忍位漸漸而狹，士見道已又漸漸寬。由如般若經名金剛，初發心地最寬，發四弘漸漸極廣大故；次入淨心地極細，無能取所故；從二地已去漸漸復寬，其如來地無法界故。喻如金剛，兩頭麁，腰裏細也。言現觀者，即是四不壞信，謂佛、法、僧、戒。注緣三寶在世間決定清淨者，問：請信緣世者即是有漏因果法，出世者即緣無漏有為、無為？答：是也。
論云：四現觀智諦現觀乃至法緣安立諦世出世間智者，如愚意者，若第四現觀中即本後二智，若一切種根本智緣真見道中真如，若非安立諦即唯有兩重十六心及九心見道。初現觀兩字即是別名，二現觀二字即是六現觀中通攝。智者即是非安立智，即是能觀之智。諦者即是非安立諦，此智現觀緣非安立諦，故名現觀智諦也。一切種者即是真如，以與一切法為體性，故說真如名一切種。
疏云謂在何位但緣非安立乃至即一切見、修道二智者，如愚意者，此現觀既是根本、後得智，言一切種者，謂是真如，即根本智緣之。言非安立者，即是三心見、道是後得境。既不是緣事後得智，故言根本、後得無分別智。問：既言此通見、修、修道，亦得有非安立等三心，以不無得？
論云：現觀邊智諦現觀者，初現觀者，即是真見道，非安立諦名現觀也。下現觀二字者，即是六現觀之通號。邊謂後邊，此安立諦即是非安立諦邊之後邊也。智者是安立諦智，諦者是安立諦，此安立諦智是非安立後邊，故名現觀邊智諦現觀。

疏云此通有漏、無漏者，此邊、現邊，據實唯無漏。言有漏者，且如從真見智已，漸次即起無漏智緣安立諦，即後得智、後次後智、有漏智，亦能安立諦世十六心共相相作意也，故言通有漏。能在相見道中，即具作安立諦十六心；若在修道位，則不具起安立十六心，或作一心、二心。即初出見道無漏心時，亦不名修道，亦見道攝；從相相有漏世從智時，雖名修習，不名修道也。

疏云盡、無生智為自性故，乃至菩提分法為自性者，十智，謂苦智、集智、滅智、道智、法智、類智、世俗智、他心智、盡智、無生智。然大乘中說阿羅漢皆不得十智，但煩惱漏盡之處名盡智。又智智緣擇滅無為，煩惱不生，更名無生智。即佛身亦有十智。若小乘之中，即有不退種姓阿羅漢，即得十智，煩惱更不生；若退種姓阿羅漢，得九智，不得無生智，更退智煩惱。故小乘說世俗智唯有漏，今大乘說世俗智唯取三十七菩提分法為自性也。

論云此真見道攝彼第四乃至第五小分者，問：第四、第五等中既通修道位本後智，即言真見道攝之。其第六現觀果位亦有本後智，何故真如與善達不言攝生如來家者？問：生如來家既是真如，與善達法本不何別？二、自有答。於多百門以得自在者，問：菩薩初入見道時，初得十百果是聞，是故何言以得自在？又問：此菩薩為在見道根本智時而得十百門？為在相見道後得智中而得十百門？又在相見道中，為在三心見道、二重十六心九見道等而得十百？為出見道時方得十百？如何論言并為此二見道時生如來家等？又准疏文云真見道中不得起五識，文何故名？問：有言根本智中十百者，准下論文，若五地已上得真、俗並行，既初同初地，如何在根本智中即見世界而能了俗？

論云：彼第二三雖此俱起，而非自性，故名相攝者，然或現觀、信現觀，既戒信等不是慧同性故，所以不攝。然資糧位唯得思現觀，不是加行位中所起之此，至加行位亦容間起也。若初地菩薩無思現觀、究竟現觀，即有餘四現觀也。

疏云：縛先所依，生餘依故者，所依者，謂身也。即得縛却異生性所依之身，即縛得無漏聖性所依之身也。

疏云由此般若自相續故者，若佛身四智即不覺敷榮，菩薩身中智慧亦名也。法界名如來家者，即真如是也。問：生如來家與善達法界何別？答曰：若生如來家即是根本智，若餘者皆是後得智上作用也。

疏云：有此州在果也。若實果，即成佛果上所有四智心品及涅槃，并一切智種及無漏離繫果，即是成佛果上所有菩薩四智心品及涅槃，并一切智、一切種智及無漏離繫果，此等皆是并所得實果也。在果者，即入初地已上，由無漏勢力，傍資地前資粮，資粮位已前

有漏之乘，今感得十王，十王位乃是菩薩花枝也。若至初地已上，更不造新業，故資產有漏業也。由如有人造重罪，死後合入無間獄，即是實。此人未死已前，或善性病，即是花枝。問：菩薩何故於十王中不作餘九王，而偏作轉輪王，有此欲界惡生？更問：
疏云：三種平等者，一者、得一切有情平等，菩薩觀眾生無有親、疎故；二、得一切菩薩平等，見法菩薩皆無高無下，等皆恭敬故；三、得一切如來平等，十方佛法同故。然皆論中言初地菩薩得法平等者，即約三平等說也。若十平等，八地已上方得也。第七識中十平等，若初地菩薩得，第七識中十平等也。
疏云即常生在他受用土中，如梵網經者，即梵網經說為第二菩薩戒經。方坐蓮花臺者，我今盧舍那，即是第二地菩薩所見他受用佛。周匝千華上復現千釋迦者，即是加行位中所見居化佛。一花百億國一國一釋迦，即是於云所化佛。若為初地菩薩所見他受用佛，又應言：我今盧舍那方坐蓮花臺周匝千花上復現百釋迦一花百億國一國一釋迦。若為第三地菩薩見他受用佛，應言：我今盧舍那方坐蓮花臺周匝萬花上復現萬釋迦一華百億國一國一釋迦。以初地菩薩生在他受用者中，即坐百葉花，若所見佛亦坐百葉；若第二地生在他受用五中，即坐千葉花，坐所見佛亦坐千葉花；若三地菩薩生在他受用者中，即唯萬葉花；若三地菩薩生在他受用者中，即唯萬葉花，其所見佛亦坐萬葉花。已上准知。唯仁王經：若菩薩住百佛國中作浮四天王，修百法門，二諦平等心化一切眾生；若菩薩住千佛國中作刀利天王，修千法門，十善道化一切眾生；若菩薩住十方佛國中炎魔天王，修十萬法，四種定化一切眾生；若菩薩住百億佛國中作兜率天王，修百億法門，行品化一切眾生；若菩薩住千億佛國中作化樂天王，修千億法門，二諦八地化一切眾生。若住十萬億佛國，作他天王，修十萬億法門，十二因緣智化一切眾生。若菩薩住百億佛國中，作初禪王，修百億法門，方便智化一切眾生。若菩薩住百萬微塵數佛國中，作二種梵王，修百萬微塵數法門，雙照方便神通智化一切眾生。若菩薩住百萬億阿僧祇微塵數佛國中，作三禪王，修百萬億阿僧祇微塵數法門，四無礙智化眾生。若菩薩住不可說不可說佛國中，作第四禪大淨天王，三界修不可說不可說法門，得理盡三昧，同佛行處，盡三界源，教化一切眾生，如佛境界。故知仁王經中，若三地已上，不約三地者十萬，四地者百萬等，乃至十地，即是十住不說不說佛國中等。若言初地百、二地千、三地萬、四地億、五地兆，乃至第十地，即是溝十數，十當第中數者，何故乃言第十地有不可行不可行佛土中？然十地論第已見梵網經中，言二地菩薩有千葉花等，即合言初地百、二地萬等，其實三地已上，即約十萬億等倍倍說。又此言初地菩薩所見佛坐百葉花者，即會瑜

伽言初地菩薩所見佛坐百葉華者，即會瑜伽言初地菩薩所居境土分量寬狹如百三千界之分量。問：其葉上唯有一大釋迦佛及一國一釋迦，即十國中唯有一小化佛，此等葉及一國等唯有一箇佛，其所化有情何處安置？答：且如釋迦化佛丈六之身有一四天下，豈可佛即坐通四天下？其佛身長丈六，具所坐處方圓不過八九尺，故餘處大有空地餘有情居，故知久化土然。又盧舍那佛所坐又花臺，花臺由如風輪，若身菜由如分終金剛輪，若一花百億國，百億國由如地終安置餘有情。然七地已前菩薩雖生在上中，於凡夫五攝中受生，即同處見異生菩薩常見地受用土，若五唯見穢土。又七地已前菩薩生穢中即不生蓮花，唯餘化釋迦菩薩最後身上初生之時地中踊出花臺，而我無化土中唯有知足，即上化相中一生補處菩薩而生蓮花，餘者皆無坐花。問：欲界四禪中諸天有屋舍不？答：有。即所坐宮殿之上亦有種雲霞之以宅舍也，乃至第四禪亦然。一剎那頃證百三摩地者，然一念中唯得一个定體，上有一百个化用名得百定，非一念中而得一百个體定。以淨天眼見諸佛國者，即於一念中得見一百个三千界。

疏云一剎那頃證為三摩地，乃至即十百皆得自在者，此菩薩得初地時，即於一剎那中一時得有此十百之事，於一念得定見佛動世界，不約前念得有十百之作用。若約前後念，亦同千萬種事，何論十百？三摩地百舒者，或化作今銀、七寶、色、聲、定也。問：二地得十个萬等，為前後同？為一時得？答：亦一時同。二、見百如來者，即如初地菩薩見百住一个丈六尺小化佛，小化佛即化二乘、凡夫等見一百。今大化佛即是化四節根菩薩一三千界大化佛也，不見一百千他受用身佛。以初地見百三千世界，今言見為如來，即見一百个大化佛也，即見一个化初地小菩薩化周也。二地菩薩即見一千界大化佛，十个小地受用佛即是化初地菩薩，小他受用佛即見一个化第三地他受用身佛。二地已上准知。身亦能往彼佛世界者，即身能往一百界、三千界放光明，即放光照百千佛國。四、化為百類者，或化作舍觀、七寶、色、聲、黃等為類總。今他有情見，若言第四化作為身，即與第九心化作百十何別？故知第四中化作舍觀等為類總也。五、成動為種所化有情者，問：如何菩薩於一念中能化為類有情，令根成熟而得入聖？答：亦不約得入聖，從作有一个為有情所樂者，菩薩即對機而為說法，今令善根成熟已，彼餘時方得入聖。若欲留命，同百均住者，然一初地菩薩若觸盡壽命，或得三劫活，然今欲留，即得百劫。七、見前復證百劫事，此中約見前五中起已，後七十劫即名百劫，即前約見百劫故，亦見百劫。百法明門，即是法也，謂知者無常等法也。身皆能現百眷屬者，但觸一个本身，同時化作菩薩，百眷屬圍遶本身，菩薩本身即有一百一也。

又云：即約前第九百个化身為本，於此第九百化佛上，一一身上能現百身以為眷屬，即都計現方今身。法師云：境身太多，應於菩薩自實身上能現為身以為眷屬。前解為勝。
疏云：二、加能入者，佛世界即此中動百世界攝者，能入百佛世界，即是前身亦能往也。三、加照百佛世界者，即是前久放大光明也。
疏云又作阿賴耶識依他性觀者，從初地至七地，即作阿賴耶識觀；從八地至十地，即作異熟識觀。身上亦能往彼佛世界者，問：為菩薩化作一百，今身能往百佛世界？為實身能往彼佛世界？以淨天眼見諸佛國者，此見往佛國，與見百如來及見前後證百劫事何別？又問：言諸佛國者，為見小化佛國？為見大化國？為他受用佛國？各見以來，今准前是，可知。六、若欲留身得百劫住者，問：此言留身，為留分段身？為留變而身？欲身時，為用無漏定願資？如阿羅漢入邊際定延專法。若之留變易身，欲留身功用者，初果亦然，何論菩薩？若言留分段身，經百个成住劫住者，後彼時劫，種菩薩身何處安置？五、成熟為類所化有情者，問：如菩薩於滅劫，從八萬以下，至百歲以來，同入見道，可許化得百類有情。若至二十減劫，或二十壞劫，或增劫，或至年二十三歲，既眾生難化，菩薩於此時中入見道時，如何能化得百類有情？諸尚於五濁出世，不於餘時菩薩小人耶？若言菩薩要至二十住劫中滅劫方得出世者，菩薩先已修行，滿於成壞劫、增劫、三十歲等滅劫而入見道，是又留身而待住劫滿方入見道。又漸慢菩薩身在色界，或有菩薩身在六欲天而入見道，如何能化為類有情？已上上界人難化故。又如何動色界五成熟有類所化有情者。問：有情若是利根，可除一念善根即同成熟。有情既是鈍根，要經多念多時方得善根成熟，如何經一剎那即令有情成熟？准解。如是聞中言一時，不得約剎那時，以鈍根者要經多時方得解故。亦不得明多時，以淨天耳即一念時中即解脫故。問：菩薩得十百門中攝得幾通？如愚意者，若見佛國即是天眼知通，若動世界即是神境智通，若見前後百劫而中若見者即是宿住智通，若見後際即是死生智通，唯大天耳他心智盡。
成唯識論疏抄卷第十六

成唯識論疏抄卷第十八。
疏：客染等者。若至其位，煩惱是客，不得久住，可除遣故。唯有聖道獨住名主，煩惱無故，無故名客。由如客寄，不可自在。若在生死之中，煩惱名主，有自在故；聖道名客，不得自在故。
疏云具功德者，疏文中有二解：一、能順生功德故。由證真如，方順生有為法功德也。二、真如功德之實性故。言功德者，功德，功夫。德謂功德，謂道位多功德。主此道位，故名功德也。
疏非言依故，異有為性者，解云：言俱義境，且如現在言悟詮現在法，名言俱境；現在語詮過去、未來世法，不俱境。乃至過去言亦然，詮三世法已，曾起言詮故；未來語亦然，即言語詮三世法，所詮法即隨世也，能詮言亦墮也。即將世言以詮世法，世法即是言依也。若將言語詮真如不墮世，言語即墮世；即將墮之言詮非世之法，真如墮世。故非是言依也。
疏云：此中有餘，約二乘說。乃至雖見相貌，從易處言者，然論文中說有苦依在，名有餘涅槃依者，且約二乘人說。以大乘中佛有餘依，即取佛無漏五蘊名。有餘依者，即難見相貌故。且說二乘有苦依在，名有餘依。涅槃從易處而言，以雖言有，微苦依故。依謂依身者，若三惡趣中身，以逼迫故，即若重苦依。若人天中所有凡聖身，為苦輕故，名微苦依。為阿羅漢身亦有。咳、蚘、唾等苦。問：如何說身名為苦依？答：欲界身即與苦苦、行苦、壞苦為所依。若四禪已，口上身即與行苦為所依，故說為苦依身。問：無色既無身，如何名有餘依處，入涅槃無餘依？答：無色界亦有四蘊所依身，名有餘也。若下二界，即有五蘊所依身也。
疏云亦就實出，體通三乘人者，三乘皆約苦依身盡，名無餘依；未來解脫道中，亦苦依身盡也。
疏云：大悲、般若常所輔翼者，出無住因。解云：因者，所以義。此言大悲、般若，有約立無住名之所由。由大悲故，不住涅槃，異二乘，二乘常住涅槃故；由大智故，不住生死，異凡夫，凡夫常住死故。不住即無住，故無住三名，因悲、智以立號。應翻云：由大智故，常住涅槃；由大悲故，常住生死也。即大悲是恩德，大智是智德，涅槃是斷德。用恩、智二德輔翼於斷德，即名二德具足，即悲、智名不住之涅槃。依主釋此根本、後得智，皆名大智也。
疏云顯緣此涅槃土地悲故者，此第一解云：緣者，藉也，非是緣慮也。無住處涅槃即由斷所知障，顯得涅槃是法空理。意說菩薩由有法空理深故，即能生大悲、大智；大智不住生死大悲故，即不住涅槃。若二乘人無法空理故，即不能生大智、大悲也。或由智、悲乃至故名涅槃者，此等二解：緣者，緣慮，就二利說。由大智故，即

自利行圓；由有大悲故，即外利行屬。即由雙具悲、智二行，故悲、智能證得法空理，故於生死、涅槃二俱不住，即緣此法空真如起悲、智二用。法空理即是無住涅槃，涅槃常寂，故云用而常寂。若二乘人即無大智、悲行，故不能證得法空理，而不得無住涅槃也。問：何故此文中即說悲、智二種皆能緣證真如？准下疏文，即說大悲不能緣真如。下疏文云大悲、般若者，真如為所緣，證智、後得智即般若，般若能起大悲。答：此疏文中即約久修之者起無緣大悲，無緣大悲即能正緣真如時，其無緣大悲亦緣大悲，亦能緣外利眾生，故說大悲、智能緣真如。若下疏文即約初修行者氣力既微，不能起無緣大悲，雙緣真、俗故，即須先起智證真如已來，方引起後得智中，方起大悲利有情。各據一義，亦不相違。

論云：一切有情唯有初一者，一切有情雖有本來自性清淨涅槃，而不得也。以異生等未證得涅槃，由如山海中雖有珍寶，人不得也。若有人取得珍寶，即屬彼人。此中亦爾。若凡夫身中有自性涅槃，有而不得。由如珍寶在山海中，人不得也。若初果，其人等證得一分自性涅槃，即如人取得珍寶，即屬彼人。若初果人亦分自性涅槃，乃至一來、不還果，亦令得自性涅槃。若羅漢圓滿而得自性涅槃。

疏云直詮入地菩薩有初及第四者，若二乘有學位，迴心向大入地者，與直往菩薩同時，亦得初及中、第四也。然論文中少也，不明直往菩薩得涅槃故。論文應言：一切有情唯有初一，二乘無學容有前三，直往菩薩有初及後，唯我大師可言具得。問：涅槃既名圓寂，二乘無學煩惱鄣盡，方得有餘。頓悟菩薩入初地已，其俱生所知障中未盡，如何得無住及初一？其前三果人俱生煩惱未盡，如何得初一？問：二乘唯斷煩惱，即而得有餘。然第十地菩薩金剛心既雙斷二鄣得有餘、無餘者，為初斷一分煩惱邊而得有餘，斷所知鄣而得無餘？為雙緣約斷二障邊而得有餘、無餘者？為約斷一分煩惱邊而得有餘、無餘，斷所知鄣而得無住？為雙約斷二障邊而得有餘、無餘？

疏云若斷轉得果，乃至答應廣說者，言斷轉得果者，即斷煩惱轉果者，而得後三涅槃果也。其事云何？若二乘人起金剛心，斷非想第九品煩惱無間道時，即同時即雙得有餘、無二涅槃，滅無為果，其實解脫道中方得涅槃。今言無間道時即得涅槃者，即約無間道正斷煩惱將名得，其解脫道在未來故。其二涅槃得雖同時，顯有前後。若斷煩惱鄣盡已，即顯得有餘涅槃，為有身者有故，不顯得無餘涅槃；若身智滅已，顯得無餘涅槃故。故斷縛得果及何位次同時、果時？果時者，即是顯有前後也。若菩薩在真見道、無間道中正斷分別二鄣時，即名得無住更涅槃果，實是解脫道中方得涅槃。此言無

間道中得涅槃者，亦約將得名得，以無間道正斷二鄣，故言得涅槃也，亦名斷縛得果。若菩薩至金剛、無間道正斷俱亦二障時，即同時雙得有餘、無餘二涅槃，擇滅、擇滅無為果也，即名斷縛得果。亦約將得名得，如前作法，實解脫道得二涅槃也。由斷却二鄣也已，告依身滅，故名無餘依涅槃；由鄣得無漏五蘊身故，即名得有餘涅槃。即佛得二涅槃時，後亦同時，顯亦同時，非即前後也。異時者，在菩薩見道，先得無住涅槃，後至金剛心時，方得有餘、無餘二涅槃也。

論云：善逝者，在因果為名。逝者，往也，名善逝也。如來者，在果具因為號。

論云：雖無實依而現似有者，此論文中第一解不盡理也。即佛等現有金鏘、馬麥等，名佛有餘依涅槃。

論云：非苦依在，說有餘依者，此第二解，即為勝也。非苦依者，即佛身中有無漏五蘊，名佛有餘依也。

疏云：時言世尊！二乘有餘生法，乃至無無餘依者，彼經意者，為引二乘不定性者，迴向大。有餘生法不盡，故有生者，即二乘無學，雖無分段生死，而更有餘變易生，故不盡，即是苦諦也。有餘梵行不成，故不純者，即二乘人雖證得有餘依，擇滅生空理，而未得無住涅槃。若得無住涅槃，即名純也，即是滅諦。即全得，名純；若半得半不得，名不純也。事不究竟，故當有所作者，三乘唯得生空智，名不究竟，未法空智。雖得生空智，更須修法空智，名尚有所作，即是道諦也。不度彼，故尚有相所斷者，二乘人唯將斷煩惱障，未斷所知障。二乘更須所知鄣，故云尚有所斷，是即集諦。度者，越也。二乘不越所知障，去涅槃界。遂問：何以得知梵行即是涅槃滅諦？答：如有頌言：梵行已成立聖道已善修受盡時歡喜由如捨重病。明聖道者，即是道法；梵行，即是滅諦；涅槃，

疏云唯有如來成就一切功德者，即佛成就十力、無畏等一百四十不共功德。

疏云阿羅漢不成就一切功德者，雖阿羅漢亦得成就無諦、願智、六通等，皆是共有功德；阿羅漢不成就十力、無畏等不共功德，故言不成就功德。言得涅槃者，是佛方便語者，然彼經亦以一乘為我，亦令二乘迴心向大欲。佛說定性人得涅槃，即不是方便說。以定性人自乘中唯得前三涅槃，故更不得餘涅槃。即定性人名實得涅槃，不是佛方便說。若佛不說定性人實得涅槃者，即是佛方便語。以不定性人雖別得有餘涅槃，仍未得無住涅槃，其自性中涅槃未圓，即說不得涅槃。言得者，是方便語也。前約有餘便無說有，乃至唯說於無者，

論中云然聲聞等乃至說無涅槃者，此文即依有餘說無也。

論云：非彼實無，乃至有餘涅槃者，此文即依有餘說有。論云：爾時未證，乃至無無餘依者，此文即是依無餘說有。論云：非彼後時，乃至無餘涅槃者，此文即是依無餘說有。

論云或說二乘乃至不依前三者，此論文即依無住說無也。眾時求證無餘圓寂者，問：二乘無學，金剛心中、解脫道中以雙證有餘、無餘為身智在，但未顯無餘涅槃，如何此文云爾時證無餘圓寂？無住處者即是涅槃，涅槃者即是解脫離縛，其無住涅槃既是非擇滅，如何言無住涅槃是解脫？答：下有二說，前言斷所知鄣知涅槃故者，即是前文云四無住涅槃，謂即真如出所知鄣等。

疏云但鄣所知，不招生故，今為此難者，今不約所知鄣，所知鄣能發業，為其難也。今但約所知鄣，不能招生，故令為難也。非於爾時斷煩惱等，意說由所知鄣能惑犯三業，即第二地中斷所知障惑犯三業愚，非是第二地中由煩惱鄣惑犯三業，即說第二地中斷煩惱惑犯三業愚也。

論四圓寂諸無為中乃至中二擇滅攝者，此初師說。此四說：此四涅槃，即於地諸無為中是。何者無為中攝？諸無為者，即是四無為，或六無為，或非無為中。此四涅槃中，若初後涅槃即是者，如無為攝；若中二涅槃，即是擇滅無為攝。若第二師，論文云：即四涅槃，於諸無為中，初涅槃是真如無為，後三皆，後三皆是擇滅無為所攝。

疏有是擇滅，非是涅槃，謂斷煩惱鄣因中所得滅者，如前三果人，謂斷煩惱障，唯得擇滅，不得涅槃也。

疏云或六行得滅，是彼分涅槃者，外道所得彼分涅槃，無不是涅槃。既伏煩惱，即是非擇滅，不是涅槃。疏主別令引外道涅槃，在此第二句中說也。彼者，彼外道；分，謂少分。世尊語彼外道曰：若我果中用無漏斷惑所得，名為涅槃。汝既唯伏惑得者，即是彼分涅槃攝也。

疏云所依轉盡者，所依者是身。意說二乘所依身盡，方顯無餘。若金剛心斷煩惱縛時，即顯得有餘所依縛盡。初得果時，乃至瑜伽論說是非擇滅攝者，意說金剛心時得二涅槃時，於後有苦身皆得非擇滅，仍至現在仍未得非擇滅，以此身由故。此現在身若無已，亦得非擇滅。由如對法論中說：依如人身上入見道時斷分別煩惱，於後如人身得非擇滅，此現在如人身不得擇滅。此身若死已，即得非擇滅。又於涅濕槃生，即身上得見道已，於後有濕生法得非擇滅，於現在濕生身仍未得非擇滅。若此身死已，即得非擇滅也。乃至依卵生身得見道亦然。今此有餘、無餘亦爾。此文意說：如阿羅漢得有餘依涅槃、無餘依涅槃。此二涅槃皆同時得，約顯位即有前、後。如何羅漢果金剛心無間道斷煩惱盡，解脫道中即得有餘依涅槃，同

時亦得無餘依涅槃？以有餘涅槃、無餘涅槃體是一故。問：何故說阿羅漢先得有餘，後身、智無時即得無餘？答：此二涅槃雖同時得，約顯位即有前、後。是阿羅漢雖身、智在位，由斷煩惱鄣故，顯得有餘依；後身、智無位，即顯無餘涅槃。此後身更不生，皆由前金剛無間道由真如力斷煩惱鄣，所以令後果更不生。由如對法論中說：惡趣果名見道斷。且如入見道時，無間道中斷分別煩惱所捨，得人本、所本中三惡趣，下三界趣至解脫道中斷，皆永不生，得非擇滅，則名見道。惡趣果雖斷，相仍未顯。其初果人第一身死已，又受一身，如是極七返。有受七生身已來，皆不受惡趣果。斷此初果、第二、第三身已後，更不受惡趣果，方顯前見道之力能斷惡趣果。由如得阿羅漢果，金剛心斷煩惱時，雙得有餘、無餘依涅槃。雖得無餘，其相未顯。復所依身智死已，方顯已前所得無餘涅槃。若前師說，無學身智死已更不生，不斷縛故，即是非擇滅攝。若金剛心斷煩惱縛，得有餘、無餘涅槃，即是擇滅攝。若見道中斷分別煩惱縛，即是擇滅。若見道斷惡趣果等更不生，既不是斷縛，即是非擇滅。故引對法瑜伽論，見道中惡趣果不生，是非擇滅攝。若後師說，若金剛心煩惱鄣時，及見斷分別煩惱，此等一向是擇滅攝。若見道惡趣果更不生，亦是非擇滅攝。若佛得有餘、無餘涅槃，無住涅槃，皆得時顯位之同時也。即約成佛時、金剛心時，斷二鄣盡，至解脫道，即雙得有餘、無餘二涅槃亦同時。捨苦依身故，即顯得無餘涅槃。及得無餘五蘊身故，即顯得有餘涅槃。顯得及顯位皆同時。問：設非擇滅，云何暫離染，永不後生故者，此問意云何？非擇滅中即有暫時緣闕非擇滅，即是究竟得非擇滅耶？疏云學見聖跡者，此文即約二乘人入見道說也。學者，見道能緣之智。聖緣者，即是四聖諦。四聖諦即是三世如來智所遊履之跡。今者初果人緣四諦時，即名履跡。三世如來聖跡之處，卵、濕二生者，以多惡癡故，所以得聖，更不受之。及於及後有，若受若取，得非擇滅者，即是閏生煩惱愛、取支也。意說得初果已，既有七生，即於受七生身時得智。閏生七身上愛、取支已，既更不愛第八有，第八有得非擇滅，即所受第八之身不得生，其能閏第八身上愛、取支亦不得智。雖有閏生第八生愛、取種在，更不生現行，而得非擇滅。

疏云故此二非是永滅攝者，即是不種想受滅二無為，暫伏定鄣，得二無為，是非擇滅攝。及所此所依變異、不變異等者，即說煩惱是能依，三受是所依。即由先有樂受為所依故，即起貪；由是先有苦受為所依故，即起嗔；由先有捨受為所依，即起癡。故說三受為煩惱所依也。問：既聖起無間道，乃至豈非慧也者，此問前師曰：既

用聖慧無間道斷定鄔變異受等，如何不得擇滅？而言無間道斷二受等，而得非擇滅耶？

疏若有漏亦非擇，若無漏不斷漏種者，定非擇者，若前師意說：若如用有漏無間道，有漏無間道雖是慧，能伏變異受得不動，不變異受得想受滅無為，皆是非擇滅攝。何妨用無為道中無間道，無間道雖是慧，唯斷二受，斷餘所知鄔等，不斷煩惱漏種者，皆是非擇滅攝。若入見道惡趣，果永不生等，及餘暫伏者，皆是非擇滅攝。若用無漏道斷漏煩惱縛，唯是擇滅。若後師說：若聖道斷二受及斷所知鄔及斷煩惱鄔等，皆是擇滅，其二受亦是所知障攝。故斷二受，即得擇滅也。入見道惡趣，果永不生者，即是非擇滅攝者；暫伏二受不起者，即是非擇滅攝。

疏云：又此應徵薩婆多乃至亦得擇滅故者，前師云：我用聖慧無間道斷變異受等，得二無為，是非擇滅攝。汝後師即雖我云：既用無間道斷二受，得二無為，應是擇滅攝。汝後師亦應徵應難：薩婆多師亦用無間道斷不染污無知，應得擇滅。然薩婆多師說：若無間道斷煩惱等，得擇滅無為；若用無間道斷不染汙無知，不得擇滅無為。其有漏無間道斷煩惱，亦得擇滅無為。既許有漏道斷或得擇滅者，亦應有漏道、無漏道斷不染汙無知，亦應得擇滅。不染無知者，即同大乘中所知鄔也。彼乘說：其初不染無知，即是劣慧。由聲聞、緣覺身中有劣慧故，不得成遍智；若佛身中無慧劣故，得成遍智。又薩婆多說：擇滅、非擇滅，皆於法上建立。若擇滅，即於一切有漏法上建立。且如一个心王與遍行別境，及六大煩惱地法，及加尋、伺，此十八法相應俱起。後若起聖道斷，十八法上大四相、小四相等，此眾多法上，皆得一个擇滅無為斷餘染法。然亦又擇滅通三世有，若斷過去世所有染法，白法後得不起不別行者身故，故擇滅通過去世。若斷現在世上染汙法，令俱不起，得不別行者身故，所以擇滅通現在世上。若斷未來染法，上法前得不起不別行者，所以擇滅過去、未來世。故擇滅遍三世，唯於有漏上立，不得向無漏道諦上立擇滅，故擇滅即立寬問法狹也。若非擇滅唯於有為法上立非擇滅，唯通未來也，不通過去、現在世。如過去法以起落漏，現在法以起其非擇，與法體俱落入過去。其非擇滅，唯令未來世中未法令不得起不別行者，即是緣闕所顯。其未來染法既不得起，即送非擇滅得別行者身，故非擇滅法寬而世狹也。然大乘非擇滅，擇滅唯向無為上，即極難見相貟也。

疏或復大乘乃至亦有何求大者，此第二解云：前師意說大乘中如見道中無間斷分別因故，其餘八難等果永不得生，即是非擇滅攝也。後師說是非擇滅攝。

疏云既爾，定知無餘，先得所依，後無，乃至實得於前，無餘亦爾者，此文意說：二乘金剛心斷煩惱時，已得無餘涅槃；後所依身無時，方顯已前無餘涅槃；後身智無時，方名得無餘涅槃，由如得不動想、受滅無為等。且如得初禪定時，以離欲界苦、憂二受，亦少分得不動無為。雖少分得不動無為，以初禪中由有喜、樂受動勇故。至得第二禪時，亦照如何第三禪時以離憂受，亦少分得不動無為？為第三禪由有樂受，未名全自不動無為？故下得三禪定時，皆不建立不動無為。若得第四禪時，即離苦、憂、喜、樂四受，方名全得不動無為。動者，動勇，即被四受等之所動也。令得第四禪定不被四受等動，故名不動也。如離第四禪得空處定時，亦少分得想、受滅無為；乃至離非想地，方全得想、受滅無為。故二無為已前少分得。約全得處，方顯已前所得無為，故言得第四禪定不動無為。想、受准知，無餘涅槃亦爾也。又有不還果，有三滿，謂：得見事，名根滿；得不還果，故名果滿；得滅定，故名定滿。既有不還果，依未無定斷四禪已下煩惱，不斷已下變異受，不得不動無為。其人又便別起聖道斷二受，方得不動無為。或用世俗道伏四禪以下變異受，而得不動無為。想受滅，無為亦斷。若前師云：若斷二受，若世道伏二受，後退不還等，皆是非擇滅攝。若後師云：若用聖道斷二受，即是擇滅攝。若用世道伏二受，後退與不退，皆是非擇滅攝。又如無學果，有根滿非定滿，謂是不動種性，不得滅定。有定漏非根滿，謂退種性，得滅定。故知有阿羅漢依未至定斷三界煩惱，得無學果，不斷二受，不得二無為。得無學已後，別起聖道斷二受，方得二無為。以阿羅漢依初未至斷三界染，不斷二受，初禪根本定尚不得，何況二無為。若異生世道伏，或得第四禪定，即決定得不動無為。以是欣厭觀有漏，離次下也。然異生雖離第四禪染時，亦少分得想受滅無為。乃至離無所有處染時，亦少分得想受滅無為。以為異生不得滅定，不能滅有頂枇捨受盡故，則不全得滅受想無為。所以於異生身上，而不建立得想受無為。今約立二無為者，皆約聖更得也。若少分得，不名為得也。又總問言之，前後二師說斷無堪任性，皆不得性擇滅。若小乘說斷却善法、無取法上所緣縛，令或得不別行者身，即於善、無記等上亦得擇滅，斷染法亦得擇滅。若大乘不然，唯約斷障即得擇滅，若於善法、無記等法上亦不得擇滅。如成佛時，雖捨却有漏善及無記法，劣無漏等性任運自滅，亦不得擇滅也。若前師說十地菩薩，初地菩薩見道中斷分別煩惱即得擇滅，及成佛時斷修道煩惱亦得擇滅，若十地中雖斷所知障不得擇滅。若後師說十地中斷所知障，及初地見道中及第十地中金剛心斷煩惱障，即斷二障皆得擇滅也。二受即是所知障，故斷二受時亦得擇滅。或由先斷或後永不生此義應思者，此文第二

解云：即由金剛心時斷煩惱劫故，即後有身永不生；若見道中斷分別惑故，後惡趣身亦永不生，皆非得擇滅。前後師皆同。即三無為中是擇滅攝者，然有二本：

疏云文不同，有本言三無為者，即約論文中第二師說，後三皆擇滅說也。有一本云二無為中是擇滅者，即約第二師不動、想、受滅，皆是擇滅攝，以斷鄔得故。二、取疏文皆正。此若約無間道斷，乃至即對法第二等文為正者，即是前疏云對法第二說有二應斷法，乃至二受滅中建立不動及想、受滅。然此對法論文但總說，亦不別分別言斷二受而得擇滅、得非擇滅等。然此論中，前、後二師即各解對法論文不同。若前師解對法論中說二受滅者，即約二受若伏若斷，皆得非擇滅；若後師解對法論中斷二受者，即得擇滅無為。故後師、前師各說對法論文為正。境及行相，乃至名為微細者，其所緣境、能緣行相，唯有諸佛能知之。若十地菩薩等，皆不能知，故名微細也。名一切種智者，即是緣事智；及一切智者，即是緣理智。由此如來不忘失法者，此即是百四十不共法中無忘失法也。

疏純簡因無漏者。然十地因中，有漏同地，不名為純。若成佛已，恒起無漏，則有、無漏間起故，故名純也。

疏云自心、心所不緣着本質，如現餘三智鄔等，乃至親照本質故者，此第一解云：若大圓鏡智緣他平等性智等，三智既不能親緣着三智本質，但變起三智影像相分，三智影像相分於圓鏡智上現，故名能現也。若大圓鏡智能親變起五根，五根身變五塵，變五塵等即名能生。既五根身及立等是第八識親相分，故第八識親能緣之，故云親生本質也。又自土等法乃至但從此生，名為能生者，第二解云：即八識所變自五根身中等法，五根身中等法總是親相分境，即第八識親能緣之，故身、土等即於第八識上現，故名能現也。若第八識不能親現著前立智，前立智但從第八識中種子生，故名為能生也。能生者，前七轉識現行皆從第八識中種子，故名能生，此解為勝。一切方能現者，方能現故。一切處能現者，於此一一處中即遍一切處中，即遍一切處皆能現也。

疏云又自第八識上別種所生乃至名能現別種生故者，此第三解云：第八識上從別種所生自色、心等法，即於自身中所有無漏色、法等法，皆從第八識中別種子生，故名能生也。若第八識大圓鏡智示現智他眾生五趣身時，緣他有漏有情及五趣等，於智上現，名為能現。於佛身中無有別種子能生他有漏五趣身故，故佛所現五趣身即名獨影，唯從見相分，即從自假種別生故，亦名別變，故云無別種生也。若言佛有別種子生他有漏五趣者，便成大過，以無漏不生有漏故。若緣無漏等所起相分，即從實種生故，如前第二卷已說。若凡夫緣無漏所起相分，相分皆從佛種別生，即是分別變，是獨影唯

從見也。和尚解云：能現者，謂第八識大圓鏡智能變起根、身等相分，相分於見分上現，即見分能現相分，自證分能現見分，名能現疏云平等性智者，真如理智乃至今我無故。自、他平等性者，疏中有二解：一云：真如理通與一切法為性，即真如名平等性也。智緣此真如平等性故，故此智名平等性智，即是真如。若和尚又文外解云：即約此智中有悲、智二法，於懸親中而行平故。即此智雖緣餘事時，此智名平等性智。此平等性唯別屬能緣智也。第二緣之第七識者，在因中有我見故，即有自、他差別，不名平等。今在佛果，我見既無，自、他平等，故名平等性智。今後解為勝。

由緣無住涅槃故乃至非智是所立名為建立者，緣者藉也，由藉有法空理無住涅槃故，此第七識恒共悲智相應，即悲智名所立、涅槃名能立也。問：何意論文中即說第七識能建立無住涅槃耶？答：據實而言，十地位中即本由第六識能建立得無住涅槃，第七識無不能建得無住涅槃，即由因中第六識妙觀察智引平等智，平等智至果上殊勝，方名能建立無住涅槃。由如俗間由父母故方生得一兒，兒由父母方得有漏也。即父母是本、兒子是末，即本由父母養此兒報業熟，能漸漸長養令兒長，於兒得長大學業成熟者，皆由於父母也。先時父母家業不貧不富中間也，後兒得長大已，家業學問即勝於父母千倍萬倍，即眾人皆識此兒得名望，父母不得名望也。今此亦爾，妙觀察智此空時，即引起平等性。若起初禪法空，妙觀察即引起初禪平等智，乃至引起有頂亦然。如是漸由妙觀智，父母經因中二大僧祇劫養平等智兒，學業等令其殊勝。至第八地已去，即平等智得十地平等。如是漸漸長大至佛果中，其平等智功能即勝妙觀千倍萬倍。其佛平等智即能為十地菩薩現他受用身及現他受用土，亦能建立無住涅槃得十平等。其妙觀察智至果位，唯能說法無為，多力能、多力能，由如兒長大至勝父母千倍也。亦如老鵄鷄巢中出鳥子，是此中大意也。若得成佛方起成事智，敢是陳遠，豈養兒

疏或由此智所顯者，如無住處解云：第二解云：由悲利他行，不住涅槃；由智自利行，不住生死。由有悲、智故，方能證法空真如。即由悲、智能扶堅建立，得真如悲、智，名能建立真如所立也。佛地論云：乃至名為令味。味者，即能證智名一味，不約所證理名一味；即由平等智常證無住涅槃處，不改張約易，名一味也。神用莫方者，莫者，無也；方者，他也。意說餘世間法不能化於此法，即神用無此，攝之為妙。總持定門，門者，即是眾多義，即定及總持等，一一皆有眾多門義。門非是遊履名門。然二乘人妙觀智亦少分能觀自、共相，後得智亦能然少分說法也。

疏云：入出諸禪者，唯妙觀察智，能入正法禪，遊諸等至也。

疏：一、觀自共相妙理，名妙觀察乃至作用差別，疏：文中應云：一、觀自共相妙理，名妙相察觀智；二、起總持業，妙觀察智；三、現無邊作用差別，謂現通等，名妙觀察智，於理為勝。
疏所作之成，成所作即智者，所作者，謂起化身神通，利樂有情，是所作也。成者，成立、成辦，即由此智於所作神通等而得成辦。問：所作既是神通，所作有情等，其神能作，應言所依之智。如何所作即智？思之。
疏不能作根心乃至似意業縛者，不約化作，變五根及心王并心所及業果。今言化心、心所，即是相分於心、意也。如下，當辨。
疏云諸餘功德智差別故者，即餘功德是智助伴也。
論云：此轉有漏，乃至而得此四智者，此論文即釋莊嚴中轉識得智之文。疏文說迴觀智轉五識等，此中唯約第六識得者，然莊嚴論即是舊辨，譯名迴觀智；新經、論中名妙觀察智。差云妙觀察智轉五識得者，即不正義，如下當有。
疏：轉強得強者。因中識能果上智強，即轉因中強得果上強智，故名轉識得智也。
疏云：如前所轉捨中淨。然言異熟識種現俱時捨故者，此中第一師義，即是前所棄中第一師也。金剛心既捨異熟識種子，其異熟識現行亦在金剛心與種同時捨也。
疏對法第十、解金剛喻定無間滅盡等生者，然前念金剛心無間道滅已，後念盡智方生如，即是正義也。不言金剛心與盡智俱時智也。然金剛無間道及後念解脫道，皆是妙觀察智。妙觀察智俱時，亦能引起平等性智；至解脫道，即別起鏡智。當爾之時，亦未引起；成別起已，後後念中方引起成事智。若至金剛心時，亦不起有漏五識也。然解脫道即是盡理體也。然大乘中金剛無間道斷二障盡已，至解脫道，煩惱更無餘故；解脫道即名盡智，煩惱更不生故。其妙觀智至解脫道亦名無生智，即一个智體義，說為盡智、無生智。又餘二智亦得名盡智。又若盡智身中名盡智者，即四智總名盡智；若能能緣者真如，故名盡智者，即餘成所作智。餘三智名盡智也。若小乘薩婆多說盡智、無生智，體各別也。若鈍根阿羅漢，唯得盡智，不得無生智；若利根阿羅漢，亦得盡智、無生智也。即是先起盡智智者，一切苦，我已知；一切集，我已斷；一切滅，我已證；一切道，我已修。次後即起無生智。無生智者，謂一切苦，我已知，不復更知；一切集，我已斷，不復更斷；一切滅，我已證，不復更證；一切道，已修，不復更修也。
疏云：前師解對法盡智生時，文云：乃至如異念言俱有等。解云：前師解對法云：彼文即約無間道時已生盡智，盡智仍未圓滿，至解脫道方盡智圓滿，故言無間道與盡智同時生。彼文不言無間道時仍

盡智等未起，言無間道即無間道時即盡智生，名無間也。又如異念、前念當同名俱時，何況俱時而不得名無間也？法師禪云：如餘處名無間道者，即道生時不被此品煩惱而成漏間，名無間也。若舊經中名無間道，即取此道生時不時此品煩惱而成滿礙，名無間也。故知前師非也。

疏云：真見道中，此智即起第六引生。解云：初入見道中無間道時，妙觀察智、平等性智同時而起，由第六識引起平等性智。二障頓依，乃至起必同時者，此文即約頓悟菩薩入見道時頓斷二障，其平等妙觀必同時起。若漸次斷，乃至唯法見道者，即說漸悟菩薩在二乘位既得妙觀智，後迴心修行，得入菩薩法空觀見道，方得起平等性智，即是起生空智；斷分別煩惱障，即念起妙觀智；若後起法空觀，斷所知障，即後念平等性智。即斷二障既有前、後，其二智亦有前、後也。

疏法空地後，盡未來故。乃至不同因位，一切皆同者，若法空地後得成佛已，其無垢識決定恒與一說俱，謂第七識平等性智也。成佛已後，其平等性智自力既勝，即任運自起平等性智，亦不藉他第六識方起平等性智也。若第六識或入生空時，或入法空時，其第七識恒常入法空，更不入生空也；設第六識入生空時，第七識恒是法空也。故不同因位。若在因中，若第六識起我執，第七亦起我執；若第六起生空，引第七識，即起法執；若第六起妙觀智，入法空時，引第七起平等智，即入法空；若第六識依初未至定中入妙觀智，引平等性智，亦是初未至定也；若六入初禪無漏妙觀察智，引平等性智，亦是初禪；乃至第六識依非想地入滅盡定，引平等智，亦是非想地也。因中第七識不得自在，一切時由他第六識引起也。故因中第七與第六，一切皆同也。亦不同地者，若成佛已後，其平等性智與第八識恒在第四禪，同一地也；若第六識或又四禪、八定，乃至入八、九次第定，故言不同地。若異生位中，第七、八識亦同一地繫；若十地之中，第七識、第八識或同地，或異地。如身在初禪地，初禪平等性智即七、八同地；若身在初禪，或起非想地平等性智，即是不同地。餘者准知。

論云：此後展轉至無學性，乃至解行地盡者，意說若二乘定性、不定性，皆從初果至二乘無學所已來，亦得起生空妙觀察智也。即此不定性，二乘有學、無學迴心已去，至地前解行地疑已來，皆得起三乘生空妙觀察智。

疏漸悟菩薩入者，至解行地終者，二乘人得四果已，迴心向大地前，一大阿僧祇劫滿，勝解終地已來，皆得起。二乘人生空妙觀察智，不得菩薩空妙觀察智也，入初地方得。

疏云：頓悟者至無學位。解云：疏文中意說，頓悟菩薩得入初地已，至成佛位已來，皆得起菩薩生空妙觀察智。然疏文說頓悟菩薩至無學位者，錯也。准論文中，應言若二乘定性、不定性。問：十地菩薩亦入法空，何故但言入生空？答：論文既不許法空，故知十地位中若入法空也，必帶生空，故入生空時亦有法空也。故言入法空觀，亦觀亦顯有法空。

疏云加行心乃至亦違其意者，意說由前加行擬作細法空觀法，入法空觀已，即遠第七識中法執不行，得起平等智。

疏有唯生觀，乃至或二俱者，此文意說：成佛已去，唯第六識起生空妙觀智。生空妙觀智，或觀理非事，或觀事非理，或二種俱觀，皆得也。其第六識中亦得起法空觀。若大圓鏡智、平等性智，此二智中唯有法空智，必無生空智故。在因中位，若第六識起生空智，唯伏第七識，或執不行，亦不能引起第七中起生空智。若第六識起法空智，方引起第七平等智。佛果上第七識，第八識中唯起法空智也。若佛果位，五識中雖有二說，有說得起生空後得智，由意識引起故；有說唯法空智，由解脫道後第六法空智引生故。引此第二解，雖言初地即亦得起，乃至不解外事起麤。或者問：若見道中不得起五識者，如何前初菩薩於見道中一剎那中而頓得十百見、百世界等？

論云：有義，成佛身方得初地者，若金剛無間道時，即平等、妙觀二智同時而起。至解脫道時，妙觀察智即引起圓鏡智。次已後，後得智中引起成所作智也。問：如何名根本智？答：此正體智能生他後得中智，故說此正體智能生他後得智，故說此正體智名根本也。問：如何名後得智？答：若五地先起根本智，後方引生後得智。又先由證真，後方達俗，故名後得。即如了俗，由證真故，說名後得。

疏地前種增、入地二智者，地前由聞熏習，亦無漏種增長；入地即生無漏現行，故入地種現二增長。

疏：地前用增，入地體增，乃至唯護法師，解云：若地前由有漏多聞熏習，令無漏種功用增長；入地已去，無漏現行處熏成無漏種子，則是無漏種子體亦增也。然此疏文中既雙取新熏本有種子，即唯是護法師義，亦不是前二師唯立本有師義，唯立新熏師義。然此疏文且總相說地前種增也。若委細說者，若地前由聞熏習故，唯熏發妙觀、平等二智本有種增長，亦名用增也。以為入見道已，即生妙觀、平等二智現行故，所以地前熏此二智種增。若地前亦不能熏大圓鏡成所作二智種增，以正義中入見道已，十地之中不得起大圓鏡成事二智現行故。若入地已去，得生平等妙觀二智現行，二智現行復能熏種，故入地二增亦是種體增也。若在十地之中，唯熏發大

圓鏡成所作二智本有種子增故，故此二智在十地中即名種增長，亦名用增。生當果功用，說不新熏成二智種故，即無體增也。若成佛已上，生此二智現行，唯有現行故，即有現增；以不新熏成種故，即無體增。不爾，更應種增長故，即無種增、用增也。乃至聞成佛已前平等妙觀亦然，故大圓鏡成所作唯有本有種，而不新熏種也。
論云：行相所緣不可知故。解云：此第一師即引前初能變中不可知門以解之。若第八識唯緣真如，即行相所緣名不可知。若第八識緣俗智，行相所緣有可知耶？
論云餘一分二，准此應知者，其餘妙觀平等，其體是一，而分根本、後得智用，皆准大圓鏡智應知。
疏：行相所緣也。解云：行相者，是分；所緣者，謂鏡也。
疏：或似後得乃至真觀後生。第一解云：然佛地論說：若餘三智，即由有根本引起後得，即有本、後二智各別。若此成事智既無根本引，如何成事智中有後得智？今者解云：其果上成事智，即以因中平等妙觀後得智。若因中十地菩薩妙觀平等，後得智不證真故。故今此佛果上成事智上別用於以因因中平等妙觀，後得智不證者故。即以後得智故，佛果上成所作智名後得智，其體不是後得。第二解云：或佛果上成事智，如他因中平等妙觀，後得智唯依俗故。今此果上成事智唯緣俗，所以果上成事智名後得。
疏因有二類種，果唯一類種，乃至未獲述之者，解云：十地因中根本智種、後得智，若別種，若成佛，有一類種而有二用也。若生二用，二用即迷，現行忘也。然此中應分別，且如從初地至五地已來，即根本、後得二智各別種生，不可說一種子而生二現也。若從五地已上乃至佛果中已來，即根本、後得智而同一个種，同一个種而生二用，或多个種同生現行。現行能有二用，雙緣真、俗，獨五地已上能了真、俗二智行相互為會，令相應，所以根本、後得智同一个種。由如大乘中說：五受用別種生。其事云何？若欲界中在五色者，名苦，名樂；在意地者，名喜，名憂等。故欲界中五受各別種生，不得同種生也。若初二近分有喜，有捨，亦各別種；若第三禪中近分根本中智、樂，亦各別種生；若第四禪已上捨，各別種生。此等即同五地已前本、後智各別種。唯初二根本地中喜、樂同種生，即一个現行受而有二用：能悅心故，即名為喜；能悅身故，即名為樂。又動勇故，即名為喜；安靜故，即名為樂。故初二根本地乃至利樂有情者，此師意說：第八識是前七識之根本，故云第八能現自受用身；若第七識是前六識之依，故云能現他受用身。若成事智是末，故現變化事耶？
疏諸智相見分別門，如前等九卷解訖者，應是第八卷中解，不是第九卷中解也。

疏：有無漏門，如隨識中辨。解云：若解善無漏門，如隨前三能變中解也。
疏假實分別門者。此文意說明諸心所幾實等，如前應知。
疏總有四種，乃至故不說之者，雖轉依義總有四種，既前頌文云捨二麤重，故須得轉依，須得轉依即是所證得佛果上所生得、所顯得，故今此中唯取所證得果菩提、涅槃所生、所顯也，不取餘三轉依。其餘三中雖有迷、悟依，真如即十地菩薩所得，十真如即是迷、悟依中攝。若至十地中，真如即名悟依；若真如在生死中，即名迷依。故此十真如迷、悟依即是因中位，即能證得中攝；及前能斷道，皆是因能斷道故。十地修行故，即斷十鄣而證十真如，故十真如、十鄣皆是能修道之作具也。故真如迷、悟依、能斷道、斷十鄣、十行等，皆是因中能證得中攝，非是果上所證中攝。所以此中皆不取也。
論云：前修習位乃至究竟位相者。解云：意說十地行等即名能證得，皆是因位攝故。前十地中行因所得轉依，謂佛果上菩提、涅槃等。此佛果上涅槃，即是此中究竟位體相。
疏此即離彼相應縛義者，若染心、心所，即有相應縛；然菩提、涅槃既是無漏，故離彼相應縛也。
疏：非漏根增，離二縛義者，謂離相應所緣縛也。
疏：初、性唯染者，即是相應縛，唯是染心、心所也。
疏彼通一切有漏者，後所緣縛，即是有漏性善、無取法。若煩惱緣有漏善、無記時，即煩惱毒氣入善、無記法中，令善、無記法而成漏性善、無記時，即煩惱漏生由。如以眼者，自答其眼根；煩惱有漏善、無記法，亦復如是。若煩惱緣無漏法，無漏法即損緣煩惱由。如以眼觀日，却損其眼根；煩惱緣他無漏法，亦復如是。
疏有第七、所知障俱者，此中意：據實所言，唯第七識中我執煩惱名漏，其所知不名為漏。今者約所知障與他漏法為所依，故所知障亦得名漏。故前文云又所障為有漏依也。圓簡二乘者，即簡二乘無學。二乘無學唯得生空智，同前三涅槃，不得法空智及無住處涅槃及餘功德，故二乘無學不名為圓。
疏長續尚字，意乃為遠者，此中應言：此菩提、涅槃即是無漏界，此菩提、涅槃即是無漏界，此菩提、涅槃即是不思議，此涅槃即是善，此菩提、涅槃即是常，乃至安樂、解脫身等亦然。即此流至於下也。
疏無為功德所藏，有為功德菩提所含者，若言涅槃時即含藏一切無為功德，即涅槃名能含，無為是所含；此言含者，即約舉時攝得一切無為功德，即涅槃名能含，無為所含；此言含者，即約舉涅槃名時攝得一切無為功德名含，非如第八識能含藏諸種子名含也。若言

菩提時即含一切有為功德，即菩提名能含，餘有為功德名所含；此舉菩提時即一切有為功德，皆名菩提，即如五種般若等，亦攝一切法故，亦非如第八能含種。或是因義，或為所緣，乃至或為緣生，作他利樂事者，此疏文即解論中或為因義，能生第五乘等論文也。然此中言佛果上菩提、涅槃，涅槃為因，能生五乘者，非是將他佛果上菩提、涅槃為名言種子，一分種子即親能生他菩提乘，一分種子即生他聲聞乘等五乘善根而為因緣，亦無是事。今者便說佛為因，能生五乘者，即或約所緣，即佛果上菩提、涅槃為緣境，即五乘起善心，緣佛果、菩提而欣樂故，即生得他五乘道。或為增上緣者，即由佛果上菩提、涅槃故，即令五乘眾生長善滅惡，廣轉傳說者，或由佛菩提根本智親證真如、涅槃故，即生後得智，後得智即生大悲，大悲能現佛身，說十二分教，令諸五乘有情聞此教已，即長善滅惡，故名展傳說也。具此等緣，方生五乘眾生，生長善滅惡，得世、出世利樂事故，故名能生五乘也。

疏約於此位，依於相、體者，此第一解云：然彼勝鬘經及無上依經所覆，不得顯故，即名在經，名如來藏。此中即約佛果、上二果體能攝藏，謂菩提體、相能攝有為功德，謂涅槃體、相能攝無為功德。或彼約有障、無鄣，乃至故不同者，此第二解云：彼經說在纏，名如來藏者，即約有二鄣故，故名在纏，名如來藏也。由無障故，即出纏故，即名法身也。此中即約本、末說，謂涅槃為本，即能攝無為功德；由菩提為本，即攝得餘末有為功德。

疏：此餘大眾部解云：若大乘部說一切如來無有漏法。

疏：佛智通等者。智為四智，通謂六通也。

疏云：時訶身語，現起入滅，現有背痛，似苦集諦者。若時訶調達時，面上亦怒，眼現嗔色，即是身業。上業中出惡言，云癡人，即是語業。此時訶，即是似集諦。若王宮生，即是現起也。若雙樹滅，入涅槃，即是入滅。及現背痛等，皆名似苦諦也。

論云：集論等說，乃至五外界者，此中問意，此中既說佛身皆是無漏，彼集論即說十五界唯有漏。既十五界唯有有漏，如來是無漏，即佛果、佛無漏法，即如來無五根、五境、五外界等。

疏云十有色處、法處少分者，十有色處者，即是五根、五塵；法處少分者，謂法處有命根、同分等，皆是有漏也。

疏非蘊、處、界有情所攝者，此第一師說如來雖有十八界，以絕名言故，即佛十八界，亦非是十八界繫攝等。

疏如來根、境，皆以意識妙定為先身，乃至以相麤故，可受用故者，此第二師說：如來十八界中唯有三界，謂有意界、法界、意識界。佛無五根、五塵、五識等十五界也。即諸如來五根、五境，皆是法界中攝等，即不是十五界攝。即如來由第六識入定，定力為

先，變五根、五塵。其第八識亦隨他第六識後，變起五根、塵等。五根、塵等雖是第八識變，然由第六識中定力為先變，故此第八所變五根、五塵，皆是法界中攝。除佛已外，自餘菩薩及異生等五識，即依此佛所變身上似扶塵及外五塵上託為本質。菩薩、異生等又重變起五塵影像相分。然佛所變五塵即細，既是定果色，即是法界不攝，唯是外五境攝。又如佛由定力所變五根，亦是五根，五根無發識用。由如無色界諸天變起定果色，淚下如雨，亦無五根。雖是五塵法界中攝，佛所變五根既是定果色，明知不是五根。如來無所依五根、所緣五境，五識不得生色，識亦非有，故佛無十五界也。雖定果色，似其五根、五識實非根也。若餘菩薩、異生等所變起相分等，即是麤外塵攝。又餘菩薩等五識所變起五塵相分，以相麤故，亦非是佛五塵攝。然餘菩薩所變五塵，即是菩薩五塵可受用之，然菩薩等不變起佛六根相分。又若由第六識中定果變起五塵等，即是外五塵類故，又是無情故，故定果所變五塵即是法界中攝。若執第六定果力引起天眼、耳根，天眼、耳根既是有情攝，天眼、耳根即是內六處攝，不是法界攝。又第六緣十八界，即是十八界攝，不言是第六識緣故即是法界攝。又五塵三識緣，謂五識、第六識、八識，此之三識皆能緣五塵。若五根二識緣，謂第八識及第六識，此二識皆能緣五根。若第八識為意根，亦有二識緣，謂第七、第六能緣第八識也。若五識唯有一識緣，謂第六識能緣五識。又加自證分，即有二識緣，謂五識自證分各各緣五識見分也。若法處所攝色有五種，若兩个同種同色根，影、光、明、闇為所礙色，即是極迥色，極略可知。遍計所起色中有二釋：一云：若大乘經部師說：鏡中無面像，水中無自由，鏡面淨故，遂令眼識返見自面等。若執鏡中實有面，水中實有自者，即是遍計所起色。若薩婆多宗說：鏡中實有面，水中實有自等。已上即是實義解。二云：若第八識所變五根、五塵，即是實也。若第六識變五根、五塵等，即是遍計所起色。此第二解即是傍義，非正也。

疏及十八不共法經者，經中明十八不共法，即名十八不共法也，非別有經名之為十八不共法。

疏：前、後剎那別異起故，然行迅速。解云：或前念起觀智說法，後念起成所事智而起變化身；或前念起成所事智現化身，後念起妙觀智說法。然前、後二智起迅速故，然以並起二智也。

疏：此平等智既能變起受用、變化二身，即為根、境而依之，或乃至名平等智。此師意說：平等性智既能變化他受用身及變化身，他受用身及變化身上變起五根及前五境，此識皆依他受用身上五根緣色等五塵，化地上菩薩，即名平等性智。此平等智若依化身上五根緣五色境，化地前異生等，此智則名成所化智。據實言，唯是一个

平等，有二種作用，則名平等智、成事智也。此師由如一意識菩薩，意識雖是一意識，若依所緣色，即名眼識等也。
論云：如轉生死者。問：如何言有漏法生者即是生起現行，死者是滅相？若爾，佛身中有法，既有生滅，應亦有生死。
疏論此緣麤事，乃至成事智轉五識得者，此師意說：若平等智品緣麤事境時，即說此能緣麤事境平等智，名為成事智也。故說成事智轉五識得。據成事智，即是他平等智上作用也。即是第二師緣。佛唯三界實，餘十五界者，此師意說：佛唯有意界、意識界、法界，餘十五界皆名虛。謂五根、五境，即是法界攝；若佛五識，非是五識界攝也。
論云謂餘成就十八界中，唯有後三通無漏者，謂餘者，謂餘二乘及十地菩薩唯成十五界是有漏，後三通無漏攝。謂餘成就等，出麤識境者，即論文言謂餘十八界中後三界，餘十五界是。餘十五界是漏者，即是出二乘、十地菩薩十五界有漏麤無之境體。佛成熟者等，顯知一切也者，後論文中意說佛成熟十八界即是無漏，即顯前論文云非說一切，即約佛十八界皆無漏。但言佛，即顯菩薩。及至識是識用者，意識論中但言約所成十八界皆是無漏，即返顯菩薩、二乘所成十五界皆通有漏。十五界皆通有漏故，即是麤惡之境體。菩薩、二乘准知此有漏十五界，故知能知十五界唯有漏者，即顯我智之境。若如來十五界唯無漏，諸根相續，一一無邊，唯佛勝智方能知之。若餘十地菩薩、二乘等，無不知也。又解：麤淺者，麤者，即是所知十五界境體；淺者，即是能知有漏十五界之我也。
疏非說有情，十五界等皆唯有漏者，今准此疏文，佛亦名有情。佛是有情，十八界即唯無漏。
疏說如來妙色身者，此兩行頌即彰如來三身功德。若如來妙色等四句，即彰如來化身功德。如來色無盡，智慧亦復然，即彰佛自受用功德。如來色無盡者，即是轉無常色，獲常色也。智慧亦復然者，即是轉無常受、想、行、識四蘊，而獲常受、想、行、識四蘊。一切法常住者，即彰法身功德也。
疏云智之與境，皆具此二義者，智者，謂四智菩提；境者，謂清淨法界也。
疏云智微妙，性相甚深者，智者謂四智，性者是清淨法界真如性也。
論云又善白法性故者，問：何故此即說無漏法為白法，乃餘黑白四種業中即說無漏是非黑非白攝？合具四義。四義者，能論文：一、此又是善白法性故，二、清淨界乃至極巧便故，三、二種皆有順益相故，四、違不善故。又云：若違四不善，合具四義。四義者：一、自性故，二、遠離生滅極安隱故，三、妙用無方極巧便故，

四、順益相故。違四不善者：一、不善之法是惡法性故，二、不善之法有生滅不安穩故，三、不善之法不巧便故，四、不善之法違此四不善，故無漏名善也。

論云：論處等八唯無記，如來豈無五根、三境？解云：此文意說，此之四句收他外難。謂有外難曰：既說如來四智皆是善者，何故對法論說十二處中五根、三境是無記性？如來既無五根、三境，問：既說四智心、心所法是善，何故將五色根等以難心、法？答：前論云四智品極攝一切有為功德，其五根、三境亦在四智心品中攝，故說四智是善，即將五根等是無記以難也。又前說四智是無漏界，外人即將十五界是有漏以難之；今既說四智是善，外人即將五根等無記以難之。

論云此中三釋，廣說如前者，此中答慧，如前答有漏中。論文還應云：有義，如來功德身上土甚深微妙，乃至絕諸戲論，非蘊、處、界法門所攝。第二、有義，如來五根、五境妙定生故，法界色攝，乃至論說五識性散亂等。第三、有義，如來功德身上如應攝在蘊、處、界中，後三皆通善、無記等。集論等說五根、三境是無記者，彼依二乘麤淺境，既非說一切，謂餘成就十二處是無記也。

論云一切如來身土等法皆滅道攝者，問：如何身土是有為，即滅諦攝？答：如愚意者，若佛法身及法性土是無為故，即是滅諦攝；若自受用身及他受用身、變化身，及自受用土、他受用土、變化土，皆是有為故，是道諦攝。

疏：次、正解真如來五法者，謂清淨法界、四智、菩提；解真如未五法者，謂清淨法界、四智、菩提。名之為五也。

疏：然此二解并前四解，云：一、是滅諦攝，亦是善；二、道諦攝，故是善也。故云有二解。此二解并前四。令六解者，如愚意者，一云：說佛身、土，滅、道攝；二云：說佛身、土，非苦、集故。并前四解，即有六解。無斷、常者，是根身乃至是他身。相續常義者，然此文中且總相說。應言若自受用身，即是不斷者，即約成佛已去，始終相續，不斷絕也。若他用變化，時時化緣將畢，即有願絕，後時餘處還起身也，名為相續也。

疏：莊嚴論說三種常，如常施食乃至斷別不盡。相續常義者，謂法身名凝然常，彼身不斷常；化身相續常，雖說報、化二身是常，還有生滅。如言此人有施食，此人舉時等即有施食，掖中即不施食。又如言此人家勢富貴，常受快樂，然此人亦有不受快樂時。今言報、化是常者，非如法身常住不滅，報、化身等還有生滅也。問：何故如來報、化二身得常有耶？答：由如來昔在因中有法空智，斷不所知障，證法空理窮盡故，故成佛已，即自受用不斷常，盡未來際故。聲聞人唯斷煩惱障，同假擇滅無為法空智故。又不證法空

理，即證理不窮盡，故聲聞人不得自受用身，即灰身滅智。又如由昔日中有悲願，誓度一切有情，利樂他故，後成佛時，即得他用及變化身，亦無盡也。若聲聞人無悲願故，不擬利他，故聲聞人不得受用及變化身也。理實斷所知障，證法空理，正得自受用身，傍亦得他受用身、變化身；若悲願，正得他受用及變化身，傍亦得自受用身。由如所知障，正障菩提，兼障涅槃；說煩惱鄣，正障涅槃，兼亦能障菩提。此斷所知障及悲願等亦爾也。

疏若初唯生得不滅者，便違佛說，乃至違比量故者，此文即是破當常、現常也。然智者法師執有常、當者，說：一切眾生若未得成佛，即色、心是無常；若三大劫修因，當來得成佛已，眾生若未得成佛，即色、心是無常；若三大劫修因，當來得成佛已，佛色、心即常住不生、滅。由如真如，是凝然常也。現常者，智法師說：一切眾生身中常有佛子，無生無滅。此佛子故，鼻、眼、耳一切皆是。由如母胎中有娠兒，由母數數噢食津閏，令此娠兒漸漸長大，後即出胎。眾生身中佛子亦爾，由三大劫多聞令熏習，此身中佛子漸漸長大，後時即得成佛。今破云：生者皆滅，一向記故。又作量云：佛色、心等定有生、滅。因云：從因生故，由如凡夫。或應返顯凡夫色、心應不生、滅，從因生故，由如來也。

論云：清淨法界，眾相寂靜，故名安樂者，此真如雖十相，名眾相永靜樂者也。

論云：四智心品永離惱害，故名安樂者，此四智名安樂者，即是五樂中覺法樂。

論云此二自性皆無憂根者，然真及四智俱名為樂者，即是五樂中無根寂樂也，非如有漏善逼身亦受生相。身亦受生相者，即是業繫也，即由有漏福非福不動善業故，滅三界中令有情受生死身。安謂安足者，諸經論中即無別安體。二乘解脫身者，言解脫者，即是依生空真如上所得假擇滅。言身者，即是生空真智名身，故彼名真如是二乘解脫身。乃至是五分法身中解脫知見者，意說二乘所得生空真如，生空真如即是二乘解脫身，故二乘真如為解脫身，非是五分法身。五分法身即是解脫數，此二乘解脫身即佛生空真如無為名解脫身也。若二乘菩提即是五分法身中解脫知見，解脫知見即是盡智無。然此五分法身唯是無漏法，不通有漏法。一戒香者，即取道共戒也；二定香，即取八地中無漏定；三慧香者，即無漏慧能緣有為。四、解脫香者，即與無漏慧同時無漏勝解數，能卞四諦理苦，我已知，不復更知等。五、解脫知見香者，即是無漏慧能緣無為也。然此五分法身少分，亦通前三果人也。若二乘無學身中慧香、解脫知見香，即是盡智、無生智也，能緣有為、無為、無為等。若前三果人有解脫知見香及慧香，即但取無為漏慧以為緣有為等，名

慧香、解脫知見香也。又云：戒者，謂道共戒。定者，謂無，謂非取第於定。慧者，緣有為名慧香，緣無為名解脫現知見香，或無學名見慧。解脫者，即是與盡智、無生智俱時勝解脫數。解脫知見者，即盡智、無生智。若佛身中盡智者，煩惱無餘故名盡智，煩惱更不生名無生智，不初自求以緣盡、無生智。以如來樂利他有情不息，若二乘人即約息求以解盡、無生智。一切苦我已知等即名盡智，一切苦我已知不復更知等名無生智也。

疏彼菩提果是五分法身中知見者，解云：二乘所得菩提，即是五分法中解脫知見、盡無生智是也。體生義者，意說三身皆有體。

疏：依止義，解云：若如所有性為門，即將理攝事，即無為攝有為。或四諦亦得一切法盡，何法不是四諦？或二空亦攝得一切法盡，何法不是二空故？或三解脫門亦攝得一切法盡，何法不是三解脫門？故經云：一切法亦如也，眾聖賢亦如也。若十八界中攝四諦，四諦即名為事；若安立中攝四諦，四諦即唯是理。故如所有性，即將理攝事，即有為依無為；若盡所有性，即十八界、十二處中亦攝得一切有為、無為法盡也。故約盡所有性中，即是無為依有為也。依止義者，若法身，即與報、化二身為依止；若自受用身，即有為法更互相依止；若他受用、變化身，亦然。眾德、眾集義者，若法身，故是所聚集處，即法身亦名聚也；若起化身，亦有多法聚集也。故通三身。若總若別者，如愚意者，若總者，即三身總名法身，以體依窮義故；名別者，唯清淨法界得名為身；若自受用、他受用、變化，不得法身。復有勝義別立三身者，即依前法身中，約勝義以分三身。言依勝義者，即知論文云：自性身具足真常功德等若自受用身即具諸如來乃至廣大法平等。乃至他受用、變化身，亦准知。尋思路絕者，非是不定中尋思，但約三界虛妄，以以所名為尋思也。

疏：無十相者，謂無五塵相、男女相、生異滅相也。

疏積集有礙之體者，解云：佛自受用色身，亦名變礙義。是色義雖十方一切佛自受用身，更互相遍，仍名十八界攝受礙以解之，如世間燈光。是色法更互尚不相鄣礙，何況如來而相障礙也？

疏：第二、五法攝三身門者，即將清淨法界、四智、菩提，此之五法已攝三身也。有義：初二攝自性身乃至故知二身皆有實智者，如愚意者，此初師又云：為二：初別解三身，後引證立理。就初中分三：初、攝自性身，謂從有義初二至而證得故文是也；第二、攝受用身，謂從中二智品至得受用身故是也；第二、攝化身，謂從後一智品至難思化故是也。

疏：第二、師自性，又有四：一、據舉，二、引證，三、解違，四、立理者，如愚意者，一、據舉者，謂從有義，初一攝自性文

是；二、引證者，謂從說自性身至非色、心，故更是。就引證中更分為四：一、引莊嚴論。
疏：莊嚴論說三種常，解云：謂凝然常、不斷常、相續常。
疏：佛地論云：如餘論說竟，不出是何論。解云：莊嚴論中亦說也。然須勘折者，然莊嚴論即無抄者，此中意即勘復論文中義，具安此間唯識疏抄中著也。
論云：有義，初二攝自性身，乃至故知三身皆有實智者。然准論文中，此不正義師即不立有自受用身，亦不說用何智而成自受用。此師但說鏡智實成法身，平等智實成他受用身，若成事智實成佛身，觀察智唯說法也。若後正義師中方立有受用身，用四智實成自受用身。
疏云說法斷疑者，菩薩既入見道，已斷二鄣中疑。今者十地中斷疑者，即斷十地菩薩於事不解之心，名疑也。
論云：又智殊勝具備三身。解云：然攝論有十殊勝，謂所知依所知因果差別智殊勝等，即說智殊勝中具攝三身耶？二引取佛地論及深密經，三引世親菩薩金剛論，四引佛地及對法攝大乘論。三解違者，謂從然說轉去藏識者至彼實性故，文是。四立理者，謂從自性法身至色心等物，文是。
疏初、據智攝者，如愚意者，謂從四智品中真實功德至種種身相攝變化身，文是。即據四智以攝三身。自受用中有三：一、別證，二、解違，三、說。如愚意者，一、引證者，謂從圓實鏡智至轉諸轉識得受用故，文是。於中有二：初、引莊嚴論，二、引攝論。二、解違者，謂從雖轉藏至云何身攝，受是。三、說相者，謂從又受用身攝初不共至下文有色、心，皆受用攝，文是。
疏以為證得妙理者，意說由平等智證得平等性故，所以此智得自、他平等，能化十地菩薩也。
疏據實二身，亦四智俱現，乃至相似後智用者，然此四智唯成自受用身。然第八識能變起實五塵，五塵皆有實用；若餘三智皆能變似五根、五塵，五根、五塵皆無實用。又此四智皆能現他受用身，此四智俱能現化身，四智能說法。且如平等性智繫餘三智，餘三智及平等智即現化受用身。又由成所智，由生因中利他無漏成熟，即成所作智繫餘三智，餘三智及成所作智皆能現化身也。故知四智皆能現他受用、變化二身。若大圓鏡智不能現他受用、變化身者，豈可鏡智不能親緣他用、變化他身？故其鏡智不能現二身。故今但約相中他用身似後平等智作用，其變化身即似後成事智作用。即前例四智中，鏡智居先，餘三智在後，故說平等、成事，皆名後智。解化身等中有三：初出理，次解違，後說相者，如愚意者，初出理也，謂說又他受用事實智為體文。即是解違者，謂從雖說化身至發此二

智自受用文是。於中有二：初合攝論，後全攝論文。須說相者，謂從然變化身至故別說有文是。
疏但明二智現二身，體非二身也者，但說平等、成事二智能現他受用、變化身二身，體非二身，即是二智也。第三、他化身相中有四：一、據舉，二、立理，三、引證，四、會違者。如愚意者，即就前文第三說相中以分四段：一、據舉者，謂從然變化身至無明配質法，文是；二、分現者，謂從若不爾者，謂從若不爾者至尚不知故，文是；三、引證者，謂從由此經說至分現故。於中有三：初引涅槃經，次引佛地經，後引深密經；四、會違者，文謂從隨說變化至故不說有，文是。論無形質法者，即是他心相分心也。
疏化無量化人之類，皆令有心為引他故者，若佛欲化變眾生等，師即化作化人，方便接引。如須達長者最初見佛，不解禮佛之軌則，在佛邊坐。是時如來遂化作一淨居天，光明赫奕，威儀庠序，動、止可觀，即前禮佛，以百千倍而歎佛德。須達見已，遂教學彼天威儀，而作禮佛也。
疏此涅槃經下，他地經下，他地經者，即論中引佛地經云：又說如來成所作智，化作三業。
論云何聲聞及傍生等知如來心者，聲聞知佛心者，如者諸弟子五命年無欲須侍者，是時五百阿羅漢作禮而求作侍者，如來皆不許。是時阿那律入定觀見如來心，如來心偏向阿難，如日初出照於高山等。傍生知佛心者，如佛神往質師長者家，質師長者家大富無有男女，佛既與兒，時佛至一林邊，有一獼猴從阿難索鉢取蜜，阿難不與鉢，如來許與鉢。時獼猴知佛心與鉢，又從阿難索鉢，即是傍生知如來心也。
論云：雖說變化，無根等用，乃至故不說有者，此論文云：違。問：瑜伽八十八說四事不可作：一者、五根，若化作五根，即無發識等用；二者、心有；三者、心所。答：化作心、心所，有先緣慮等用；四者、業果即是異熟，若化作異熟色，即不能令受苦樂等用。若外等流色，亦容作也。如何此論文如來能化心等？然此論會彼論文云：一云：彼瑜伽論說四事不可化者，而依餘二乘、菩薩等，餘二乘、菩薩等不能化四事，故不依如來。如來能化作四事，故彼論言不說化事。又第二解云：如來雖化作根、心等，然化根無實發識用，作心無實緣慮用，故瑜伽說別化四事，或文為正也。又無根等用，乃至不爾者，香等亦應然者，此文即會大論中四事不可作，即佛化五根，即無實根等用，故大論說不作根等，不同化色、聲即實用。若佛地色身及化聲說法，即於欲、色二界皆有實用，餘化香、味、觸三即無實用。其事云何？等佛、菩薩於色界中雖化香、味、觸三塵，其色界中有情既不契段會，故於化香等法無實

用。若作香、味等，於欲界中亦有實用，謂佛化香等疑食，餘欲界有情亦得受用。
疏：應以木石為難乃至不得為例者。外人難曰：他受用及化身既無實心，應如木石。解云：此他用變化身，修生化有情，有十功德，不可將木石為例。
論云亦兼利他為增上緣乃至故俱利攝者，此段文意得明法身亦通二利。其法身若與自受用身為依故，故法身即是自利攝。其法身亦兼利他，即法身為增上緣，與他受用變化身為依，令他用化身利有情，故其法身即是利他。
論云：而屬佛法相性異者，若真如與四智覺為性，即名為相，故真如即名為身。若與諸法為性，住持自性，故真如即名為土也。故身土別。問：自受用身，眼耳諸根一一皆遍法界，如何分出身土？且如人身，身為能依？土為所依？即有身土差別。答：若自受用身，身土別者，若與心、心所與覺為依，有執受，即名為身。若執受用是所取緣，即名為土。由如人身，身中有執受，即名為身。若人身中所有運熏等，即名為土也。
論云：然隨地其量無邊者，意說法身是性，餘色等有為是相。相既遍一切處，其性隨相亦遍一切處。
論云：謂圓鏡智，乃至利他無漏者，意顯由因中平等妙觀智，修自利無漏等。
論云諸根相好一一無邊者，根謂五根，意說若化身上即有三十二相、八十種好；若阿彌陀佛即是第二地菩薩所見他受用佛，其阿彌陀佛身上即有八萬四千相、八萬四千好；若令自受用佛，身上即有無量相、無量好也。
論云因圓無際者，若他受用土中即有十六圓滿，六圓滿中佛土名周圓者，其圓國土形量即桿梯，猶如蕗葉，即他役用身於土上住。若他土及作用土皆桿梯，為身及土皆悉麤淺故，即土在下，身在上安置。若自受用國及自受用身，其形量即圓國，由如雞子形量，身與土皆悉遍滿。其自受用土中即無圓滿，即自受用身及心、功德及土，此三法即互相雜，一一皆遍。由如解者，一身令成微塵國，國一處令成人形，其人即眼中有絺，絺中有眼，一一皆相續入含。此亦自受身及土、功德、智慧，此三即不可說在土下。若身已上無土，土則不遍；若土已下無身，身應不遍。今者應言土中有身有智慧，智慧中有身及土，身中有土及智慧，即眼中有絺，絺中有眼等四，一一皆平遍也。故論功德、智慧既非色法，隨所依身，言遍一切處也。如愚意者，相好可無邊，其根但廣大，故名遍，非是有多五根名無邊也。前解勝

論云：或大、或劣、或勝者，若初地菩薩所見他受用佛，名小、名劣；二地所見他受用佛，名大、名勝。乃至已後准知。如初地菩薩所見他受用佛，此初地菩薩入第二地時，此他受用佛或時滅却身已，又變作第二地受用身；或時不滅，即轉初地菩薩所見他受用身，轉作第二地中他受用佛。餘者准知。

疏唯見百佛，見百世界化佛，乃至變化身土者，若初地菩薩，即一个他受用佛，見一百大化佛，見一百个百億一四天下小化佛，見一百个三千世界。後准知。

疏他受用法樂增，同自受用，乃至土變化者，若自受用身，佛即自受用法樂；若他受用佛，令他十地菩薩受用法樂。若十地菩薩見他受用佛現神通等，其菩薩心無不珍重，不生希奇相；菩薩若聞他受用佛說一四句法時，即心生敬重，作希奇想，菩薩即受用法樂。故他受用身同自受用身，俱名受用。然疏中錯解云他受用法樂增者，難曰：既他受用佛是相分心，不是實心，如何受法樂？疏中應言：自受用，即用受用法樂增；若受用身，令他菩薩受用法樂增。既受用義、意，二身俱名受用。問：變化身何故不名受用身，亦令他二乘、異生受用法樂故？答：若二乘、凡夫但聞佛說法時，心亦不多生敬重，亦不作希奇想，心生敬重，故化身唯名變化，即不名受用。故後受用身及變化身，即約所化根機，以他用、變化之名。又自受用佛，若第八識，唯捨受；若第六識，即有喜、樂、捨受、樂受；若五識，唯有樂、捨受。又自受用身土中，佛土不說，法亦不捨，以無法可說，無疑可破。以諸佛若知諸法盡，故諸佛無相向說法可答。

論云：隨未登地有情所宜化為佛，或淨或穢，或大或小者。或淨者，即是一三千界。一三千界中，有一大化佛所變土，名淨名大。若一四天下小化佛所變土，名小名穢。又此四天下化佛土中，若人乘八萬歲，海水漸滅，處處皆有明珠，妙彌勒佛下生時，名淨名大也。若人壽百歲，海水漸增，有荊棘沙礫時，即名小名穢。

論云：餘二身土隨諸如來，乃至有共、不共可。然此論文唯攝大乘論第十卷中，為除外難，故有此文也。外難曰：其十方諸佛即有無邊，何故今者一國土中唯有一个佛出世，不有百千佛同時出世耶？答：然所化生有共、不共。若共者，即百千諸佛同化作一身一土而來化生，故此一佛中即有十方佛。以諸佛事相雜，由如大海水，如百流水皆至於海，若取得海一滴水時，即是取得一切？河中水。今此亦爾，若見一个佛時，即見一切佛也。乃至不共准知。若十地菩薩宜百千佛者，即百千佛同變化一个他受用佛而成化之。若十地菩薩宜見一个佛，即一如來變化一个他受用佛而成化之。若十地菩薩宜見一个佛，即一如來變化，其化佛亦然。有何所以？一、由有情

種性故，或多屬一，或一屬多；二、由因中發佛力故，亦或多屬一，或一屬多。

疏此文一往佛地大好者，然此論文解三身同異少，然佛地文大廣。

疏引彌勒菩薩所化善根及熟等者，若彌勒當來下，生時三會：第二會度九十四億人，九十四億人曾 得向釋迦遺教中受三歸也；第三會度九十一億人，九十一億人曾 得人人向釋迦佛遺教中受三歸也；第三會度非，非稱佛名者，釋迦佛弟子彌勒亦然。度之，名為共；若彌勒唯度曾 結緣有情，名不共也。

論云：無漏識上所變現者，乃至十二等者。然此文中，皆約有漏、無漏八識上親相分說，不約疎相分說也。又此無漏心，緣有漏、無漏法時，其相分與能緣見分，同無漏善性。若約三科，即相與見別也。即見分是心，相非心等。故明無漏處，即論中但言蘊等識相不必皆同，不言善等識相不必皆也。若有漏心中，緣漏、無漏法，實起相分時，是相分與見，必同是有漏善，約善等三性即不是。或能緣見分唯無記，所緣通三性；或能通三性，所緣相唯無記；或能緣是色。故論中明有漏處，即雙言善等識相不必皆同。蘊等識顯此，應知亦不必皆同。是此文之大意也。

疏：第八、身、土雖實緣淨、穢者，應云八識皆通緣淨、穢。下自當知。

疏自受用者，唯無乃至非餘所知變故者，若自受用土有佛，無漏八識皆能變之。其土唯淨，唯是無漏，唯佛能知，唯佛能變，餘菩薩等亦不能知，不能變。

疏他受用土，體唯是淨，乃至非有穢心之所變故者，若他受用土中，如六識後得智所變者，即唯淨，唯無漏；若十地菩薩，第八識及五識所變者，即唯淨，唯有漏；若第七識入無漏心後得智中所變者，即唯淨，唯無漏；若有第八識，唯緣第八識，不能變土也；若第六識在七地已前有漏心所變土者，即唯淨，唯有漏；若第六識入無漏後得智所變者，即唯淨，唯無漏；若八地已去，第六識中無漏觀常相續，即第六識所變者，即唯無漏；設七地已前，六識中暫時起煩惱不久長，所以所變土亦名淨攝；若化土中，雖二乘及餘異生亦起善心，而變土故，亦不久故。從長時說，亦是穢土攝。

疏本質，佛所變者，非穢，故能變之者乃至據相似者，然疏中答不盡理。既佛、菩薩更互相狡，而本質如何及乃至本質唯佛所變？應答言：他受用土既其人生，故唯是淨。色界異生有漏善業感色界身土，尚許是淨，何況他受用中土也！此據相似者，雖能變者識通有漏、無漏，別有所變土亦通漏、無漏，而所變土相挾相似，以有漏、無漏土一種，皆名為淨土。

疏若變化土本質通淨、穢，乃舍利弗等所見異故者，若變化土中佛八識所變者，唯無漏，通淨、穢；若十地菩薩八識所變者，若第八識及五識所變者，即唯有漏，通淨、穢；若第六識無漏若變者，唯無漏，通淨、穢；若有漏第六識所變者，即唯有漏，亦通淨、穢；若第六識無漏後得智所變者，即唯無漏，通淨、穢；若有漏第七識唯異熟識，不能變一土也。二乘有二解：第一云：謂若隨彼二乘等，乃至即有漏心，皆通淨、穢者，此文意說，即約二乘後得智少分能變土也。謂若二乘第六識中無漏後得智所變者，唯無漏，通淨、穢。然二乘人無漏後得智中緣事狹少，能變時後得智中猶緣事也，不能多時緣事，即二乘人無漏心中多少緣四諦理故。又能緣事者，多分即與四諦理事合緣之，無唯緣事後得智也。若菩薩無漏後得智時事也。若地前菩薩及二乘等，及餘異生有漏識中餘七識所變者，亦唯有漏通淨穢。二云或二乘人全無緣事無漏後得智，即二乘有漏心中所變土，唯是有漏通淨穢，如梵王見淨、舍利見穢。淨者，即如生西方彌陀佛國土七寶為地等，或如佛足指按地令三千界清。其餘異生二乘中第八識及前六識，亦能隨佛所變淨土繫時變淨土。然五識上親相分亦名乃為土攝，非如第八識所變土有處用，然許二乘有少分緣事後得智。勝中即前解為勝。螺髻者，即故上髻，即髮髻螺旋，由如佛常佛中故相似合。梵王即是八地已上菩薩第四梵王也。

疏今此文中總約三法者，謂蘊、處、界三法也。淨與不淨，理必須同。乃至非如有漏心相、見性有別者，淨者即是土相分，不淨者即是識土。此文之意說：若無漏心變起淨土、穢土相分，淨、穢雖不同，此相分即從能緣心制性。能緣心既是善，是無漏；此所緣相分是亦善、無漏。故約性言無，即獨影唯從見，見與相分同善，善、無漏。若能緣心，緣蘊、處、界等，即是性。境不從心，即能緣是心；所緣蘊等，即通有色、非色故。故云無漏心所起相。相分與見分同是善、無漏，非如有漏見分、相分或別性，或同性。具如鼻、舌、身三識，三識通三性。其所緣香、味、觸境唯無記，即緣心所緣，境生各別。或有同性者，即如心無漏識變起變味、觸三境，變味、觸三境即唯善，唯無漏。餘異生等鼻、舌、身識三是善性時，即託佛所變香、味、觸三似為本質，變起香、味、觸三相分。即有漏心中能緣鼻、舌、身三識，是有漏，是善性；所緣香、味等相分，從本質判性，亦是善也。故親相分亦是有漏善性。故有漏心中相分，相分與見分一向同是有漏性。善等三性，不安皆同。乃至無漏心緣他有漏貪、嗔是法本質時所變起應相分，相分唯善，唯無漏。若有漏心緣無漏時變起應相分，相分即是有漏，是善性。

疏蘊等識相分必皆同，乃至亦各有異者，此文意說：各心緣蘊、處、界等時，其所緣親相分蘊、處、界等不可隨能緣心，即識蘊攝中所緣蘊等還來色、心等十八界。且如第八識親分中變起五根塵，即能緣十處及能緣法處中少分，謂定果實色及五識緣五塵及第六識。第緣十八界時，此等所緣十八界等還是十八界攝，不隨能緣心判性，即是識界攝及是法界攝。以見分及十八界非是一類種子，故各各從自色等、心等種生也。故所緣相分不從能緣心，是識蘊攝。其見分、相分既純從無漏善種子生，故見、相二分同是善性，同無漏也。

疏乃至相應法相分亦然等者，上來唯心王見相分，此下明心所見相分。如所心中，且如來受蘊緣十八界時，此蘊、界等即不隨於受，而是受蘊攝，色、心別故。乃至想等，皆准此知。作用法不同雜種生色、心者，作用者，謂心能緣慮作用，色有變礙作用，受有領納作用也。不可有漏同無漏難者，不可難言：有漏中相同有漏，即能緣心或道三性，所緣或無記，即見、相不同性。其無漏中見、相同是無漏，亦可能緣與所緣各別性也。問：如何佛能變穢土耶？答：佛雖種子，皆是無漏，而相中所緣似穢土。穢土即荊棘、沙礫等。然佛所變穢土相分，即因緣變攝。若餘有情因佛神通見他方淨土，他方淨土眾生難見，而不得受用相分，即是分別變攝。

疏何故界繫見相許，而漏必同者，此中問意：且如身在欲界，由得定力，引得色界中天眼、耳根，即許欲界第八識見分緣上界天眼相分。其所緣相與能緣見分同是有漏，同是無漏，而不許可是有漏，如是無漏耶？

疏：如無漏緣使相分唯有漏者，使者即是煩惱也。且如有善心人見佛之時，即受起親相分。親相分從本質別性，即相分是善性，又是有漏；能緣之心是善性，亦是有漏也。或如佛起無漏五塵，餘有情五識託為本質，變故相分。相分約性言之，從本質判性，其相分即是善性；約漏、無漏言之，其相分從能緣心判性，即是有漏。如有外道邪見人等見佛之時，向外道等嗔心、邪見、不善心，緣佛之時所變現相分，相分是善性；約漏、無漏言之，其相分從能緣心判性，即是善性。相分從本質判性，又相是有漏，能緣心是不善性。攝同有漏，其三性別也。又解：若外道邪見人起嗔見、強威，緣佛善色之時，雖本質是善、無漏，此外道等所變地親相分，相分從能緣心以判性，其相分亦是不善。性是有漏，能緣之心亦是有漏、不善。此解即與無漏心、無漏心上相分，相分是善、無漏，能緣之心亦是善、無漏也。

疏：緣虛空等，能緣心通三性，相分唯無記。解云：此初任運心緣虛故，故能緣通三性，所緣相分唯無記。然大乘中虛空非擇滅即是

勝義無記，其能緣虛空等心即通三性。若皆純種唯一性者，乃至應不成失者，此文意說：若見相同一種生，即見相皆同一性者。難曰：應能緣見從所緣相伴性者，其能緣三性或見分應是無記性。若所緣育等相分而說能緣見判性者，其所緣相分應通三性。若言香等相分而從能緣見判性者，其所緣相分應通三性。若言香等三境通三性者，即諸論言香等三性無記不成之過失，故相、見別性也。不可說約第八所變，乃至例亦應然故者，亦不可言第八識所變相分即是無記性。以能緣見分是無記，所緣相分應是無記，則說鼻、舌、身三識所變香等三境，香等三境而通三性。次能緣見分通三性，所緣三境亦應通三性。或三境通善、無記二性，鼻等三識所變相即是香處、味處、觸處攝。若言香等三境通三性者，諸論中無文說也。諸論唯說八唯無記。難云：若爾，大乘中說虛空非擇滅是無記，其能緣空等之心通三性。應能緣心既通三性，其所緣虛空等亦應通三性。既緣空之心通三性，所緣空等是無記，故其鼻、舌三識能緣是三性，所緣是無記。

疏：應言途三性諸法文，故解云：若香、味、觸三境，唯通善性及無記性；若異生等所變香、味、觸，即是無記性；若佛所變香、味、觸，即是善性。其香、味、觸不通不善性，諸論無文說故。蘊等識相，或相見分因，或相見分異，類此應知。乃至明知相見分不必皆同者，如愚意者，蘊等同、異等見相同、異，與前無漏中蘊等識中義相似。三身生滅門，皆此中應對三身。幾身是有始有終等，應撿前抄。

疏化自、他身，色俱非等者，此中應對三身：業化自者，即如天女自變身，如舍利弗；有化他者，即如天女變起舍利弗，令如天女；無有亦變化者，非自非他者，如變外山、河等。三、身相對四句門者，如彌勒。疏中即有兩重四句：有受用非變化，謂自受用；有變化非受用，謂猿、猴、鹿、馬身；有亦受用亦變化，謂他受用、變化身。第四句者，即受用非變化，謂自受用；有變化非受用，謂猿、猴、鹿、馬化身及變化身；有亦受用亦變化，謂他受用身。

生、法二身於三身門者，生謂生智。唯攝他受用、變化身，不攝自受用、法身者，謂五分法身。若自受用身中，即有實五分法身；若他用、變化，即有五分法身。

疏上來已依略、廣及位等，約能、變識等訖者，略者，即前由假說我、法等一行半頌；廣者，次二十三行半；位者，即末後五頌，明唯識位也。

疏變現所變名為行相者，此師意有二分，即說本質境是所緣也，親相分名行相，能緣之心名之為事。唯以難陀二分義少，分有異者，然前難陀二分俱實，此師即立二分以似難陀師。然見實相虛，即與

難陀有異。此所現土如識變故者，此師既說相分虛疎，其他用土中珍寶國土，相分即是虛也。如日及輪者，此喻二分也。輪者，即是光也。意說日喻自證分，光喻見分，光所明之處即喻相分，故光及所照處即是假也。如燈及光者，亦喻三分，說燈涅槃喻自證分，光喻見分，所照處喻相分，故見相、見虛也。設緣色等乃至不及於識者，意說見分亦是不實，不及識自識是實。如緣過、未乃至見不及識自體分者，見分緣過、未等時變起相分，相分是所緣；緣過、未見分，未見分是行相。即此相分雖有，仍不實故。其緣過、未之見分雖體非無，以此見分緣虛境故。故能見分行相，即是不定心也。故見及相分，皆不及自體分。相分雖有，非稍實法者，初師言：如第六識緣過去未來之時，見分雖變起相分，即不如緣現色等相分也。以現色相分，即稍實於過去之相分也。此師即外境是所緣，相分名行相，見分名事。同小乘解，彼內證故，此所不論。如緣自體者，如愚意者，若真如是圓證故。若無分別智緣真時，真如由如自證分被見分緣。又此中唯明有為見相是虛，亦不論無為真如，故真如與自證分皆實。不遮緣過未，但得似彼者，此師雖緣現在五塵相見俱實，亦不遮緣過未時相分是假也。前師相見即識種生，此師相見與識別種者，問：何故前師相見與識自種生，即識相見是虛，自證是實；後相見與識別種生，即說三分俱實？答：前是獨影，後通性及帶質，故別

疏若是似者，應非緣真者，此文意說。不可說不可真如是實，智即不實也。不可實之智能緣真如實，故能緣、所緣俱是實也。內是依他，外是遍計者，然有兩重外：一者、即是依他是內，遍計所執性實法名外；二、即親相分名內，疎所緣緣名外也。為破執故，雖為愚夫，非真心之理，豈佛非有者，此文意說。然論文中但言或諸愚夫迷執於境，乃至解脫生死者，意說為破愚夫執故。所以論中唯言為愚夫執，非心言理，即執有心外之道理，故說唯識言為破愚夫執也。雖論中為破愚夫執心外法，不為佛說唯識，豈佛非有唯識耶？故知愚夫迷故，遍言獨言愚夫。佛以了唯識故，不了與佛說法，故此文中不言為佛說唯識也。即佛後得智，無有相見，乃至餘作二解，故是所執者，然第三師中有二解。此第一解云：佛後得智，無見相分。若餘有漏善心及因中、後得智中有見相分者，即是法執。又佛似有見相故，即現有淨、穢土相分。由佛不作二分也解，故非所執；餘有情作見、相二分解故，即是所執。此等皆是不正義也。又佛自在了達三世，乃至或佛不現，餘人自見者，此第二解云：即計有見相分以為佛證，不可言性故；餘人不證，不可言性故。故見、相皆執。故證文中言無見相者，依餘有情說，不依佛說也。或

佛雖不現淨、穢等土相分，然餘人即自見佛有淨、穢土相分。此亦是不正義。

第三、釋結施願分者，然論云此論三分乃至無增減故者，此文即釋也。言釋者，意說三十餘但名唯識，不得名成唯識。故論云：此本論名唯識三十也。若十卷長行，即名成唯識，不得單名唯識。即由長行而來，立得三十頌唯識也。故論云：此論三分成立唯識，是故長行論文名為成唯識論。即此文中釋長行論文得成唯識之名，故釋也。結釋施願分者，此文到，應言釋結施願分，從次前論。然相分等依識變已來，即釋也。此論三分成立唯識，即是結也。後之二頌迴施發願也。即第二師解論文者，如愚意者，即此第十來論文中既有明見相分，即是第二師明三分陽實為正，而科此文。又云：此下即是測法師疏，故言第二師解論文也。初一頌半名初，次二十三行半名中，後五行頌名後；純一名初，圓滿名中，清白梵行名後。以教成教者，即將長行及餘論教成立此唯識三十頌；教教既已，即將成唯識道理也。以理成理者，即將比量道理成唯識道理。能疏中取初、中、後善等科此論文者，即不當也。然瑜伽論約論始終，一代說短，分初、中、後。言淨者，乃至教、理俱得者，意說由修治故者，如得照淨；由教成教，故所成之教得明淨；由理成理，理得明淨也。由三十頌顯乃至非增、減者，即前第一初、中、後科三十頌，第二境行果科三十頌，第三依生相位科三十頌，第三依性相位科三十頌。故依此三家，科三十頌，即非增非減義也。

成唯識論疏抄卷第十八(終)

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