佛教思想研究 · 第一卷

佛教哲学史



佛教哲学史

下部·哲学思想解析

seeker@ehipassa

ehipassa.com

本册为某一时点的快照；正文与后续修订以网站为准。

本作品采用 CC BY-SA 4.0 许可协议

版本 20260924 · 本册生成于 2026-09-24

永久链接 https://ehipassa.com/pdf/20260924/佛教哲学史·下部.pdf

Contents

导读：扩展，与必要的重复，以及深入 **1**

第十三篇　早期教法解析 **3**

第一章·上　十四无记与早期佛教形而上学的轮廓 **3**

第一章·下　形而上学前沿地图 **7**

总表 7

编绘备忘 9

第二章　涅槃、火喻、树喻与现象学 **10**

第三章　五蕴、四大与无我 **14**

第四章　缘起与心理动力学分析 **24**

第五章　轮回、六道、三界 **31**

第六章　菩萨、佛陀与四果 **36**

第七章　掌中之叶·形而上学的克制与必然发生的泄漏 **41**

第八章　作者体悟·形而上学的迷思 **44**

第十四篇　南传阿毗达磨解析 **46**

第零章　篇内导读 **46**

第一章　心灵、物质、相续：阿毗达磨分类学要回答的问题 **48**

第二章　名法：心灵现象的分类学 **55**

第三章　色法：物质现象的分类学 **67**

第四章　心路：心灵过程的分类学 **84**

第五章　二十四缘：关系的分类学 **101**

第六章　相续：与时间，与轮回，与不再相续 **116**

第七章　克制与空位 **131**

第十五篇　说一切有部哲学解析 **140**

第零章　篇内导读 **140**

第一章　一切有：体用之分与实假之判 **143**

第二章　七十五法：另一份清单 **154**

第三章　三世实有：时间中的法体 **166**

第四章　持续：得、无表色与形式性实体 **191**

第五章　六因四缘：关联的另一套算法 **224**

第六章　极微与和合：物质那一端 **276**

第七章　实体与回归 **311**

第十六篇　大毗婆沙论略解 **324**

第零章　篇内导读 **324**

第一章　二百卷是一部什么书 **326**

第二章　论证：分类的精细与推理的粗疏 **329**

第三章　评曰：裁定如何与论证并行 **336**

第四章　四大论师：时间的四种形态 **338**

第五章　论敌的名录 340
第六章　心所与相应 342
第七章　随眠与断惑 345
第八章　三世两重因果 348
第九章　判词：注释怎样成为体系 350
第十七篇　俱舍论略解 352
第零章　篇内导读 352
第一章　一部书的两个身份 354
第二章　经量部是什么 356
第三章　种子与相续转变差别 358
第四章　心不相应行的除名 360
第五章　三无为非实 361
第六章　破我品 363
第七章　众贤的回防 364
第八章　判词与交棒 366
第十八篇　中论的证明与解读 367
第零章　篇内导读 367
第一章　命题 368
第二章　定义的授权 371
第三章　工具·两种遮与四句 374
第四章　主论证 378
第五章　自反与免疫 384
第六章　保全定理 388
第七章　能不能走通 391
第八章　永恒与创造 399
第九章　判词·定理、工具与剩余 404
第十章　缘起 409
附录甲　形式系统与证明 411
第十九篇　后期中观略解 415
第十九篇　后期中观略解：导读 415
第一章　佛护与清辨·归谬还是自立量 416
第二章　月称·归谬路线的完成形态 417
第三章　寂护与莲花戒·瑜伽行中观的合流 418
第四章　肇论·汉地的第一场消化 419
第五章　吉藏·二谛四重与中假 420
第六章　二谛之辨·诸家读法的定理形审读 421
第七章　判词与交棒 422
第二十篇　瑜伽行派略解 423

第二十篇　瑜伽行派略解：导读 **423**
第一章　学派的形成·从瑜伽师到论师 **424**
第二章　三性·这一派的中心语义学 **427**
第三章　阿赖耶识·仓库的立法 **430**
第四章　八识的运转·结构与心所 **436**
第五章　唯识无境·核心论证 **447**
第六章　转依·道次第与果 **453**
第七章　空有之诤·清辨与护法 **458**
第八章　判词与交棒 **462**
第二十一篇　天台宗略解 **467**
第二十一篇　天台宗略解：导读 **467**
第一章　天台的成立·从慧文到智者 **468**
第二章　三谛三观·三是偈的天台读法 **470**
第三章　一念三千·性具的机制 **472**
第四章　五时八教·判教的成建制 **475**
第五章　止观·操作手册 **478**
第六章　判词与交棒 **481**
第二十二篇　华严宗略解 **484**
第二十二篇　华严宗略解：导读 **484**
第一章　从经到宗·三译与五教十宗 **485**
第二章　法界缘起·四法界 **489**
第三章　十玄门·相即相入的语法 **498**
第四章　六相圆融·同异的正面对质 **504**
第五章　性起·如来藏的华严形态 **513**
第六章　金师子章·十门一课 **527**
第七章　判词与合卷 **535**
第二十三篇　大乘经解析 **539**
第二十三篇　大乘经解析：导读 **539**
第一章　心经·一份取消清单与一段咒 **540**
一、来历 540
二、它其实在说什么 540
三、它暗示了什么 541
四、它可能把人引到哪里去 542
第二章　金刚经·三句的变体与功德的校量 **543**
一、来历 543
二、它其实在说什么 543
三、它暗示了什么 545
四、它可能把人引到哪里去 545
术语对照表（全书通用） **547**
一、文献与典籍 547

二、社会与种姓 547
三、核心宗教与哲学概念 548
四、人物尊号与制度 550
五、早期教法的核心范畴 550
六、僧团与戒律 552
七、典籍与传承 553
八、部派 553
九、阿毗达磨与部派哲学 554
十、印度其他哲学流派与论辩 556
十一、大乘 557
十二、中观 559
十三、瑜伽行与唯识 559
十四、如来藏与佛性 561
十五、晚期印度佛教与量论 561
十六、南传佛教 562
十七、汉传佛教 564
十八、藏传佛教 565
十九、现代佛教 566
后记 **568**

导读：扩展，与必要的重复，以及深入

下部与上部同属第一卷，分工不同。上部是哲学史，按各家自己的讲法把地形画准，判断多悬置；下部是解析，立论证，下判断，把上部悬置的问题逐个摊开。两部立场偶有出入，例如缘起的三世与当下之判，上部两说并列，下部作了裁断：史述的本分与解析的本分不同，遇到出入，请按这个分工读，下部所记为本书的现行立场，上部保留史述的原貌。

篇号两部连排：下部自第十三篇起，不在部内另起一号。这样按号互引才只有一个所指，不会出现两个第一篇。

扩展。上部为守住历史线索，许多题目一章带过；下部把它们放回应有的篇幅。倍数是明摆着的。上部第一篇第五章《最初的教法》，在下部展开为《早期教法解析》八章；上部第三篇第四章《南传阿毗达磨》，展开为《南传阿毗达磨解析》整篇；同篇第一、第二两章讲有部与《大毗婆沙论》的部分，展开为《说一切有部哲学解析》整篇，往后还要再占若干篇。扩展不是把旧文摊薄。上部只报结论的地方，下部要把凭据一条条摆出来；摆不出来的，也照实说它摆不出来。

三篇并排，各自从哪里展开、又把什么交出去：

下部的篇	从上部哪里展开	本篇要办的事	收卷一章交出去的
第十三篇《早期教法解析》	上部第一篇第五章《最初的教法》	早期经文里形而上学的轮廓：十四无记、五蕴、缘起、涅槃，问它克制在哪里、又从哪里泄漏	收卷一章清点的克制与缝隙，成了随后两篇的题目
第十四篇《南传阿毗达磨解析》	上部第三篇第四章《南传阿毗达磨》	一套分类学：名法、色法、心路、二十四缘、相续，逐格问它凭什么成立	末章列出这份清单上的空位，交给第十五篇
第十五篇《说一切有部哲学解析》	上部第三篇第一、第二两章讲有部与《大毗婆沙论》的部分	一套本体论：一切有的判准、七十五法、三世实有、得与无表色、六因四缘、极微	末章把有部填进那些空位的东西，连同每一处填补自身引出的问题，一并结算

三行的展开倍数各不相同，理由在末一列：收卷不是收尾，是出题。第十三篇出的题够随后两篇用，第十四篇出的题正好一篇，第十五篇收卷时出的题，正是下面几篇要办的。

必要的重复。下部各篇独立成篇，读者可以单篇进入；与上部重叠的交代是有意保留的地基，不算冗笔。重复处叙述从简，深入处另起炉灶。有一个例外要先说明：《南传阿毗达磨解析》与《说一切有部哲学解析》是配对写的两篇，后一篇的末章直接回答前一篇末章列出的那张空位表，只读后一篇，那张表得先补上。

深入。上部以叙述为主，下部以论证为主：尽量走到论证能走到的地方，并且明说止步之处。推测一律标本书认为；汉巴对照未核实处一律标待核，而学界本身诸说未定、非取证所能了断者另标学案，两种记号分开；表格是常设的阅读辅助，先看表后读文也是一种走法。

文本优先。下部各篇会时时援引近现代的理论：量子场论、神经科学、心理分析，以及新近的语言模型。先在门口立一句警示，对读者说，也对作者说，作者自己有时也犯。这些理论在本

书中的身份，只是有限度的旁证与类比；出发点始终是文本。次序不可倒：先让经文自己说完，再看哪个现代框架恰好路过；若倒转过来，带着心爱的框架来找经文，把经文往框架里塞，那就是先入为主。而先入为主的机制，教理里早有名目：触生受，受生爱，爱缘取，取之中正有见取一目。用框架去套佛教，就是这条生产线的现行；一部讲缘起的书若自己踩进这条线，便成了自己的反面教材。此处关节极细，须慎之又慎。

篇的形状。第十三篇定下的次第是：先画轮廓（问题史与地图），再逐题解析，随后一章收卷（清点本篇的克制与缝隙），末章换第一人称记作者体悟。那一篇的第一章因分量太重分作上下两半，属个别处置，不作通例。此后有两处调整。

其一，轮廓从第一章里提出来，另立篇首的第零章篇内导读。这一章讲的是本篇为什么存在、该怎么读、数据出自哪里，是说明书而不是论证；与正文混在一处，第一章总要先讲半章体例才进得了正题，分出来之后，第一章便可以从第一句起就着手论证。

其二，体悟一章没有再设。它本非定例。第十三篇设它，是因为那一篇处理的是形而上学的迷思，作者自己在里面待过；其后两篇处理的是两套分类学与一套本体论，题目本身不邀请第一人称。往后遇到值得写的，仍会再立一章。

收卷一章则是定例。每篇末章都要清点本篇做成了什么、剩下什么没有着落，而这份清点往往就是下一篇的题目。

写到第十五篇时的体例说明。以下保留当时的写作记录：下部尚未写完，已成的三篇到《说一切有部哲学解析》为止。到此为止各篇都按题目组织：立一份问题清单，逐条问它凭什么成立、代价是什么。后面转向《大毗婆沙论》与《俱舍论》的部分不同。那里要问的是一套正统怎样被裁定出来、又怎样被自己人拆开，这两问跟着一部书的编次走；按题目切会把书切碎，只能改从文本入手。真到那时，篇内导读会把体例交代清楚，读者不必预先做什么准备。此处先说一声：下部的体例随对象而变，不是一副固定的模子。

写到第十九篇时的规模设想。以下同样保留当时的记录。写到第十九篇，可以补一笔全程的规模。下部的两个重头戏，第十三篇与第十八篇，已经过去；大部头的第十五篇也已经过去。第十九至二十二篇，后期中观、瑜伽行派、天台宗、华严宗，都按略解规格处理，与第十六、十七篇同制。这是规模的裁断，不是价值的评断：瑜伽行派本值得大得多的篇幅，汉地其余诸宗也各值得成篇；本卷暂止于第二十二篇。此外另立第二十三篇《大乘经解析》，与前二十二篇不同制：前二十二篇读的是论，该篇读的是经，不经论主转手；所解经目随后续增，不预定总篇幅。

第十三篇　早期教法解析

第一章·上　十四无记与早期佛教形而上学的轮廓

鬘童子（Māluṅkyaputta）的发难，是早期文献里最直白的一次摊牌。这位比丘独坐静处时想到：世界常还是无常，有边还是无边，命与身是一还是异，如来死后有还是无，这些问题世尊一概不答；若再不给出答复，他就舍戒还俗。佛陀的回应分两步。第一步是拆穿要挟：我从不曾许诺谁，入我法中便告知世界常还是无常；你像中了毒箭的人，不肯先拔箭，倒要问清射手的种姓、名字、身量、弓弦的材质，问题未及问完，人已经死了。第二步常被读得轻了：无论世界常还是无常，生老病死忧悲恼苦都摆在眼前，而我所教的，正是此苦的止息。[1]

这个场景，上部第一篇第五章已经讲过。本章把它重新摊开，是因为搁置本身还有一层结构没有讲透：哪些问题被搁置、各配几种问法，这份清单的编排方式，本身就是一份没有写成文字的形而上学表态。

无记的题目与版本。先把清单列全。汉译与说一切有部传统所传为十四无记（梵 avyākṛta，巴利 avyākata，义为不予记说），四组：世界在时间上，常、无常、亦常亦无常、非常非无常；世界在空间上，有边、无边、亦有边亦无边、非有边非无边；如来死后，有、无、亦有亦无、非有非无；命与身，是一，还是异。前三组各四句，末一组两句，合为十四。巴利尼柯耶所传则是十无记：时空两组与命身一组各只两句，唯独如来死后一组保留全部四句。[2] 同一批问题，两种编排，所差的四句全部落在时空两组的后两句上。

两份清单并排如下。

组	题目	十四无记（汉译与有部所传）	十无记（巴利尼柯耶所传）
一	世界在时间上	常、无常、亦常亦无常、非常非无常	常、无常
二	世界在空间上	有边、无边、亦有边亦无边、非有边非无边	有边、无边
三	如来死后	有、无、亦有亦无、非有非无	有、无、亦有亦无、非有非无
四	命与身	一、异	一、异
	合计	十四句	十句

这批题目还有一张更大的底图。长部第一经梵网经，把当时沙门婆罗门关于自我与世界的立场编成六十二见：依过去而起的十八见，是常论四种、部分常论四种、边无边论四种、不死矫乱四种、无因论两种；依未来而起的四十四见，是有想论十六、无想论八、非有想非无想论八、

[1]《摩罗迦小经》（Cūḷamāluṅkya Sutta, MN 63）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含·箭喻经》（第 221 经）。

[2]十四无记见《俱舍论·分别世品》所述及汉译《杂阿含》相应诸经（如第 962、963 经）；巴利十无记见《相应部·无记相应》（SN 44）与《长部·布吒婆楼经》（DN 9）。两个清单的开合对照，是本章论证的起点。DN 9 中佛于每句皆答”此为我所不记说”（abyākataṃ kho etaṃ…mayā），是不予记说而非无答案；并出其由：“此不具义利、不属法、非梵行之初，不导向厌离、离贪、灭尽、寂止、证知、正觉、涅槃。”

断灭论七、现法涅槃论五。[3] 无记的题目几乎都能在这张目录上找到同族的营地：无记是关口，六十二见是关外的旷野。更要紧的是梵网经收网的手法。它对诸见大体上也有破斥的意思，但真正的机关在收尾处：这些见解统统是触缘受、受缘爱、爱缘取的产物，对见解的执取（见取）自身就是缘起链上的一环。上部第一篇第五章已经点明这层读法：把见还原成一串有条件的心理事件，当症状来诊断，不当命题来论战。所以旷野的地形有两层，一层是各营地各自的主张，另一层是生出全部营地的同一套心理机制；诊断的细部，归本篇第四章。

形式即信息。对搁置的解释，最常见的一路是实用主义的：毒箭喻自己就把话说满了，这些问题不引向离欲与灭苦，所以不答。这个解释是对的，但它只回答了为什么不答，没有回答为什么这几题不可答，更解释不了一个细节：为什么有的题目配四句，有的只配两句。本书认为，句式的编排本身是信息，形式在替内容说话；而在这一点上，十无记比十四无记说得更清楚。

十四无记把时间、空间、如来死后整成清一色的四句。四句（catuṣkoṭi）穷尽谓述的排列：是，否，亦是亦否，非是非否。清一色的四句像论辩手册的格式：整齐，便于记诵，也便于在辩场上逐句遮破；整齐的代价，是抹平了问题之间的类型差异。十无记的不对称恰恰精巧：时空只配两句，如来死后配足四句。由此可得的读法是：两类问题之不可答，机理并不相同。

时空一类，错在范畴。问世界在时间上有没有起点、在空间上有没有边界，是把时间与空间当作自带属性的对象来问。可若时空不是基本属性，只是依诸行而立的衍生结构，这些问句便只在语法上成句，在存在论上没有着落。正反两答同因而败：说常与说无常，都先默认了有一个能够荷担常或无常的时间实体。错配只需两句即可展示，肯定与否定同归于尽，不需要动用亦常亦无常这样的奇句。现代物理中把时空当作衍生结构处理的诸方案，可以给现代读者作一幅帮助理解的图示；但本章的论证不倚仗物理，物理在此只示范一件事：时空非基本，是一个可理解、可严肃持有的立场。西方哲学里最近的亲戚是康德的二律背反：世界有始与无始双方都能立证，恰恰因为问题把经验的形式误当成了自在对象的属性。[4]

如来死后一类，先要做一个概念辨析。此处所问，实为无余涅槃（般涅槃，parinibbāna）之域。传统把涅槃分说为二：有余依涅槃（sa-upādisesa-nibbāna）指现法中苦的止息，烦恼已尽而五蕴余存，阿罗汉行走人间，说法、乞食、生病、衰老；无余依涅槃（anupādisesa-nibbāna）指此生尽后，不再有任何余依。[5] 有余涅槃是苦尽，还是一种可以安立的存在状态，本身尚待辨析；但无论取哪一读，它都在世间法之内：可以指认，可以谓述，可以说此人贪尽、嗔尽、痴尽。无余涅槃则不然：它与世间法无法产生正面关联，没有处所可指，没有时段可限，没有属性可挂。于是这一组的错，比时空之问更深一层：不在问错了对象，在谓述本身失效。四句恰好穷尽谓述的逻辑空间，四句全遮，等于宣告这块领域不归谓述管辖：二分不行，合取不行，双重否定也不行。究竟该说这是逻辑的界限，还是谓述与概念化的界限，本书暂不判定，第二章借火喻与现象学的进路再作细究。经文自己给的路标很清楚。婆蹉衢多问熄灭之火去了何方，佛陀反问：火依薪而燃，薪尽火灭，问它去东去西，还成话吗。[6] 阿奴罗度经把话推到极处：现法之中，如来尚不可得，何况死后。[7]

命身一类，是全表最沉默的角落。两个版本里它都只有两句：命即是身，命异身异；从未被四句化。形式上与十无记里的时空同款，题目却从宇宙的边界换到了人格同一性：命（jīva）与身体，是一还是异。它与已经立起的无我之间，有一条明摆着的张力：无我已明白宣说，命身之问却仍被置答。对此至少有两读。一读是问题预设了命这个实体，答一与答异都先承认了它，所以置答与拒斥同功；另一读是教法在人格同一性上留了一间悬室，把话头交给了后世：上部

[3]《梵网经》（Brahmajāla Sutta，DN 1）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·梵动经》。六十二见的分组与计数、以及经末“诸见皆缘触而起”的谱系诊断，均依此经。

[4]Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (1781/1787), “The Antinomy of Pure Reason”。世界在时间与空间上有限无限的正反双证，见第一组二律背反。

[5]《如是语》44（Itivuttaka 44）：有余依与无余依两种涅槃界的正面分说。

[6]《婆蹉衢多火喻经》（Aggivacchagotta Sutta，MN 72）。英译见前引 *Middle Length Discourses*。汉译对应《杂阿含》第 962 经。

[7]《阿奴罗度经》(Anurādha Sutta,SN 22.86)。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 936–38；汉译平行经《杂阿含》第 106 经见 T2, no. 99, p. 32c2。

第三篇第五、六章的补特伽罗之争，正是这间悬室里长出的公案。十四无记的编排像是暗示命身自成一类，但更原始的层位是否真作了这个区分，现存文本读不出来；此处如实登记，不强作解人。至于十与十四孰先孰后，四句化从十到十四的扩张像是论辩格式定型的痕迹，若此说成立，十无记的不对称更可能保存了原初的分判；本书倾向此读，但两个传本的先后学界尚无定论，此处不作断言。

三类不可答，机理、句数与去处并排一处：

关口	所问	不可答的机理	十无记给几句	往下的处置
范畴错配	世界在时间上有无起点，在空间上有无边界	把时空当成自带属性的对象来问；肯定与否定同因而败	两句	无始一问归第五章
谓述失效	如来死后，即无余涅槃之域	与世间法无正面关联，无处所、无时段、无属性可挂，故四句全遮	四句	第二章借火喻与现象学细究
悬而未决	命与身，是一还是异	或说问句先预设了命，答一答异同归承认；或说教法在此留了一间悬室	两句	第三章合上一半案卷，余归上部第三篇第五、六章

确实谈了的形而上学。拒答清单的旁边要摆上承担清单，轮廓才画得出来。早期教法明白承担的立场，一件件排开：缘起，作为不待佛出世而法尔常住的规律（“若佛出世，若不出世，此法常住”[8]）；业与果报的道德因果；隔世相续的轮回；诸行无常；诸法无我；涅槃作为无为界，与有生有灭的诸行分属两类（“有不生、不有、不作、无为者”[9]）。此外还有一整套被随手使用的宇宙图：三界、六道、诸天。佛陀与梵天对话，向比丘说诸天的寿量，却从不停下来为这套图景安立存在论。这批立场都安然住在语言之内：可以陈说，可以论证，可以传授。

在承担与拒答之间，还有第三种姿态。增支部说四事不可思议，思之令人狂乱：佛之境界，禅者之境界，业的异熟，世界之思。[10] 它不是置答；它在思维四周划出警戒线：这条线不否认那里有事，只是宣告思维走不到。

把两张清单并排，本章的结论就自己显形了。不可答不是一块铁板，至少分成三种：范畴错配的不可答（时空），谓述失效的不可答（无余涅槃之域），悬而未决的命身之问。承担的立场住在墙内；被拒的问题分别停在性质不同的关口上；关外是六十二见的旷野，而旷野整个又被触、受、爱、取的谱系诊断罩住，缘起在这里做了两件事，对无因论与断灭论是正面破斥，对全部诸见是心理动力学的收网。早期佛教的形而上学轮廓，由这几条性质不同的边线合围而成：一

[8]《杂阿含》第 296 经（T2, no. 99, p. 84b12）；巴利对应《相应部·因缘相应》SN 12.20，英译见 Bodhi 前引，pp. 550–51。

[9]《自说》8.3（Udāna 8.3）。

[10]《增支部》4.77（Acinteyya Sutta）：四不可思议。见 Bhikkhu Bodhi 译 *The Numerical Discourses of the Buddha*, p. 463（PDF p. 464）。

刀切的反形而上学装不下它：这是一张有关口、有前沿、有旷野的地图。这张地图，见本章下。至于这份克制后来守住了多少、泄漏从哪些缝隙发生，是第七章的题目，此处按下。

第一章·下　形而上学前沿地图

上半章给出的三分（范畴错配、谓述失效、悬而未决），加上承担清单、前沿带与六十二见的旷野，可以合成一张图。读法由内向外。中心两环，是明白承担的立场与随手使用的图景；灰色前沿带上是半内半外之物：无余涅槃的谓述、四不可思议、宇宙图的存在论地位。四座关口是置答的无记，按不可答的机理分为三种画法：单墙是范畴错配，双墙是谓述失效，虚线是悬案；各关的问题短句与句式徽记（该关在十四无记与十无记里的句式数），收在圆外的文本框里。关外的旷野按梵网经的分组扎营，各营对着与它同族的关口；整片旷野同时被网纹罩住，那是谱系诊断的记号：诸见皆以触为缘，触缘受、受缘爱、爱缘取。无因论与断灭论另标破斥记号，各引一线向缘起。

以下地图为交互版：悬停出解释，长注由折线引至圆外的文本框，悬停与点击会同时点亮节点与文本框，点击可钉住。纸面版本以本页总表为准。

总表

区域	条目	说明	经据
核心承担	四谛	总纲：其余承担的立场都是它的展开	转法轮经
核心承担	缘起	法尔常住的规律；对无因、断灭是破斥，对全部诸见是谱系诊断	杂阿含二九六；迦旃延经；梵网经
核心承担	无常	诸行的坏灭性，三相之一	诸部阿含通说
核心承担	无我	蕴处界中检视不得常我；与命身关之间留一条张力线	无我相经
核心承担	业·果报	无主宰的道德因果；异熟细节悬于前沿	中部小业分别经
核心承担	轮回	隔世相续明白承担；承载图景退居工具环	诸部阿含通说
核心承担	涅槃·无为界	跨线而立：存在之肯定在墙内（有余），谓述之问在墙外（无余）	自说八·三；如是语四四
工具图景	三界	与禅那次第互为镜像的世界分层，用而不辩	诸部阿含通说
工具图景	六道	轮回的通俗地形	天使经等

区域	条目	说明	经据
工具图景	诸天	出入经文而不被安立存在论	长部诸经
工具图景	禅那次第	实修阶梯，明白承担；与三界的对应见第五章	诸部阿含通说
前沿悬置	宇宙图的存在论地位	教学装置还是实在地图，文本不问（第五章）	第十三篇第五章
前沿悬置	四不可思议	佛境界、禅境界、业异熟、世界思：思之令乱的警戒线	增支部四·七七
前沿悬置	无余涅槃的谓述	有余在世间法内谓述可及；无余与世间法无正面关联，谓述失效	如是语四四；无记相应
置答之关（十四·四句／十·两句）	时间关：世间常·无常	范畴错配：把时间当自带属性的对象来问	箭喻经；布吒婆楼经
置答之关（十四·四句／十·两句）	空间关：世间有边·无边	与时间关同型的范畴错配	箭喻经；杂阿含相应诸经
置答之关（十四·四句／十·四句）	如来死后关：死后有·无	谓述失效：无余涅槃之域不归谓述管辖（双墙）	火喻经；相应部二二·八六
置答之关（十四·两句／十·两句）	命身关：命与身一·异	悬案：从未被四句化，人格同一性之问	箭喻经；无记相应
六十二见（4 种）	常住论	以宿命通的有限视野冒充无限结论	梵网经
六十二见（4 种）	部分常论	亦常亦无常；大梵自谓造物者一节	梵网经
六十二见（4 种）	边无边论	边无边四句在旷野里被硬答出来	梵网经
六十二见（4 种）	不死矫乱论	怯懦的回避，置答的反面镜像	梵网经
六十二见（2 种·被破斥）	无因论	此有故彼有，缘起正面破斥；同时亦在见网内	梵网经；缘起诸经

区域	条目	说明	经据
六十二见（16 种）	有想论	死后有想：死后状态诸论的主队	梵网经
六十二见（8 种）	无想论	死后无想	梵网经
六十二见（8 种）	非想非非想论	四句格式在旷野里的镜像	梵网经
六十二见（7 种·被破斥）	断灭论	迦旃延经依缘起离断常二边	梵网经；迦旃延经
六十二见（5 种）	现法涅槃论	把涅槃拉回谓述之内的最早尝试	梵网经

编绘备忘

旷野聚落的落位，按其题目与哪座关口同族而定；营地圆的大小按见数开方缩放。无因论与断灭论标破斥记号而不标置答，因为两者并未被搁置，缘起将其正面斥破：此有故彼有斥无因，迦旃延经依缘起离断常二边。不死矫乱论列于关外高地，作为出于怯懦的回避与出于原则的置答之对照。整片旷野的网纹是谱系诊断的记号，取梵网经收尾的判语：诸见皆以触为缘，把见当症状来诊断，不当命题来论战。此图随上半章同进退，内容以正文为准；交互版供在线细读，纸面以总表为据。

第二章　涅槃、火喻、树喻与现象学

教主之死的现场，留下的比喻是灯。佛陀般涅槃时，阿那律说偈：心的解脱，正如灯之熄灭。[11] 在此之前，波吒左罗比丘尼在自己的证道现场用过同一个意象：她以针按下灯炷，说，如灯之灭，我心解脱。[12] 一处是命终，一处是现法证悟，两个时刻共用一盏灯。这个细节是本章的入口：灯灭之喻的落点若是死亡，它不该出现在活人的证道偈里；它两处都成立，只因所灭者自始至终不是人，是火。哪一团火，第一章已经交代：贪、嗔、痴。向事火者宣讲的燃烧经把这一层挑明，一切在燃烧，眼在燃烧，色在燃烧，眼识、眼触与受俱在燃烧，以贪火、嗔火、痴火燃烧。[13] 涅槃这个词自身就是火的词汇：nibbāna，火的熄灭。名字预设了火，而火在经文里从一开始就写在烦恼名下。

比喻的两侧。若把火、灯、树只读作熄灭的修辞，就漏了一半，而且是要紧的一半。火喻先是相续的模型：火随燃料得名，烧柴名柴火，烧草名草火；识亦如是，缘眼与色生者名眼识，缘耳与声生者名耳识。这是佛陀纠正嗏帝比丘的话头。嗏帝主张有同一个识流转诸趣，佛陀驳他：识缘起而生，离缘则无识。火喻在这里不管熄灭，管的是识没有内核这件事。[14] 论议堂经更进一步，把火喻用到相续的悬点上：火焰被风吹离此薪、未及彼薪之际，以何为取？以风为取。众生舍此身、未受彼身之际，以何为取？以爱为取。[15] 两薪之间焰不落地，取为之桥。灯喻同样有续燃的一侧：有人时时添油理炷，灯明久燃。树喻更有一整套培护的条件语：清理根周，培土，灌水，幼树得此照料，成长、增长、广大。[16] 点火同样有条件语：湿木浸在水里起不了火，湿木搁在岸上也起不了火，干木离水，方才起火。[17] 一套意象，从点燃、维持、传递一路管到熄灭。这不是修辞上的巧合：它说明传统握着一门关于过程的完整词汇，生、住、续、断，句句有喻。

五条纲领。把这套词汇的哲学立场收拢，是五句话。

一，现象本身没有根本。比喻里到处是根，但根在喻中是条件项，不是基体：断根是切断供给，不是挖出本体。树冠的繁茂出自根、土、水的持续供给，不是树的属性；供给在，冠在，供给断绝，树冠不再。

二，现象的相续不需要内核。焰随薪转，藉风而渡，相续由取维系，不由一个被递过去的东西维系。嗏帝的同识流转之见正是在这里被驳回：相续是真的，相续者是虚设的。

三，现象因条件具足而存在。油与炷之于灯焰，根与土与水之于树冠，薪与风之于火。存在在这里是个借用的词：喻给出的，只有现起，火燃起来，树长出来；条件聚则事现，条件散则事息。

四，条件暂不具足，现象暂不现起。这一档经文里有现成的比喻。种子完好而无地无水，不生，而未死；地水一到，即生。[18] 灭尽定是传统亲手做过的暂停实验：入此定者受想俱息，与死者

---

[11]《大般涅槃经》（Mahāparinibbāna Sutta, DN 16），阿那律于佛般涅槃时所说偈。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·遊行经》。

[12]《长老尼偈》波吒左罗一节（Thig 5.10；偈 112–116）。英译见 Charles Hallisey (trans.), *Therigatha: Poems of the First Buddhist Women*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Murty Classical Library of India), 2015, p. 67。

[13]《燃烧经》（Ādittapariyāya Sutta, SN 35.28）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 1143。汉译对应《杂阿含》第 197 经（T2, no. 99, p. 50b14）。

[14]《爱尽大经》（Mahātaṇhāsaṅkhaya Sutta, MN 38）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含》第 201 经《嗏帝经》。

[15]《相应部》44.9（论议堂经）。英译见 Bodhi 前引 *Connected Discourses*, p. 1392。汉译对应《杂阿含》第 957 经（T2, no. 99, p. 244a9）。

[16]大树组经（SN 12.55–57：大树二经与幼树经）。英译见 Bodhi 前引，pp. 591–92。汉译对应《杂阿含》第 283–285 经（T2, no. 99, pp. 79a25–80b7），开合与巴利略有出入。

[17]《萨遮迦大经》（Mahāsaccaka Sutta, MN 36 §§17–19）湿木三喻，亦见 MN 85 §§15–42、MN 100 §§14–30。英译见前引 *Middle Length Discourses*。

[18]《种子经》（SN 22.54）：五种子喻，识如种、四识住如地、喜贪如水。焦种不复发芽见《增支部》3.34, Bhikkhu Bodhi 译 *The Numerical Discourses of the Buddha*, p. 231（PDF p. 232）。

何异？寿未尽，暖未散，诸根明净：条件未撤，所以息而能复。[19] 湿木今日起不了火，晒干之后可以。暂断另有一个近邻必须分开：罗睺蚀日月，云雾蔽光明，是遮，不是断；灯被罩住与灯灭，是两回事。[20]

五，条件彻底移除，现象不复生起。大树组经把这一档写成工程流程：断根，掘根，拔尽须毛，截段，劈裂，削片，风吹日晒，火烧成灰，扬于大风，或沉于流水，于未来世成不生法。[21] 多罗树截去冠芽，永不复活；种子焚焦，不复发芽；油尽炷尽，灯焰自灭。第五条反复铺陈这些手续，是有意的：它把条件的彻底移除与砍一刀区分开。砍伐而根未伤，树还会再长；爱随眠未拔，苦还会再来。[22]

五条纲领与三族比喻的对应，一表总揽：

纲领	火喻	灯喻	树与种喻
一　现象无根本	火随薪得名	油与炷是条件，不是基体	根是供给线，不是本体
二　相续不需内核	两薪之间，以风为取（论议堂经）	添油理炷，灯明久燃（结缚经）	培土灌水，幼树增长（大树组经）
三　缘具则现起	干木离水，方才起火（萨遮迦大经）	有油有炷则有焰	根土水具，冠自繁茂
四　暂缺则暂断	湿木今日不燃，晒干可燃	罗睺蚀日月：遮，非断（《增支部》4.50）	种子无地水，不生而未死（种子经）；灭尽定寿暖不散（毗陀罗经）
五　彻除则不生	薪尽风止，焰无所渡	油炷俱尽，无所食而灭	断根乃至扬灰，未来成不生法（大树组经）；多罗树截顶

有余与无余。第一章留下的辨析在这里细理。如是语正面分说两种涅槃界：有余依涅槃，现法中贪嗔痴火已灭，而寿命犹存，五根犹在，仍领受苦乐；无余依涅槃，此生尽后，一切受不复喜贪，当于此处冷却。[23] 放回比喻，有余期是一盏不再添油的灯：火仍在烧，烧的只是余油；添油的手已经收回，而油未尽，焰未熄。结缚经的双向灯喻正合此位：时时添油理炷，灯明久燃；不添，不理，先前的油炷烧尽，无所食而灭。[24] 病房经与界分别经把命终时刻交给同一个过程词：身坏命终，一切被感受者，不被喜贪，当于此处冷却。[25] 婆破经里，树与冷却在同一处会

[19]《有明大经》（Mahāvedalla Sutta，MN 43）：死者与入灭尽定者之别（寿、暖、识之去留），及焰光互依之喻。汉译对应《中阿含》第 211 经《大拘絺罗经》。

[20]《增支部》4.50（Upakkilesa Sutta, Bodhi 译题“Defilements”）：日月为云、雾、烟尘、罗睺所蔽。见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012, p. 439（PDF p. 440）。

[21]大树组经（SN 12.55–57：大树二经与幼树经）。英译见 Bodhi 前引，pp. 591–92。汉译对应《杂阿含》第 283–285 经（T2, no. 99, pp. 79a25–80b7），开合与巴利略有出入。

[22]《法句》第 338 颂；Acharya Buddharakkhita 译 *The Dhammapada*, p. 74（PDF p. 76）。

[23]《如是语》44：有余依与无余依两种涅槃界的正面分说。英译见 John D. Ireland (trans.), *The Udāna and the Itivuttaka*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997。

[24]《结缚经》（SN 12.53–54）：添油续燃与不添自灭的双向灯喻。英译见 Bodhi 前引，p. 590；汉译平行经《杂阿含》第 286–287 经见 T2, no. 99, pp. 80b8–81a8。

[25]《病房经》（SN 36.7–8）与《界分别经》（Dhātuvibhaṅga Sutta，MN 140）：油灯喻与“身坏命终，一切被感受者当于此处冷却”。MN 140 汉译对应《中阿含》第 162 经《分别六界经》（T1, no. 26, 卷四十二）。

合：影依树桩，掘根烧尽成灰，影不复现；同经同句，身坏命终，当于此处冷却。[26] 这些句子的词性值得盯住：冷却、止息、不复现，全是过程词。经文从不给有余期的阿罗汉颁发一个新的状态实体，也从不给无余期指定一个去处。第一章问过：有余涅槃是事件性的止息，还是一种可以安立的存在状态？比喻的回答偏向前者，并且给出理由：可安立的只有过程与它的条件，火与薪，焰与油，冠与根；过程终止之后，这套词汇表里没有为终止了的过程预留实体栏。

至于无余，比喻在边界上做的动作，与第一章的四句全遮同构。火既灭，问它去了东西南北，不成话；[27] 铁砧上击出的火星，渐次冷灭，趣向不可知；[28] 影既息，不问影归何处。喻并不宣告无所去：那是断见的句式。喻只是让去处这个问法失去着落。第一章说无余涅槃与世间法无法产生正面关联，谓述挂不上钩；这句话在喻里有了手感：钩子本来是挂在薪上、油上、根上的，薪油根尽，钩子悬空。



Figure 1：灯的三态：添油而燃，收手待尽，油尽已灭

现象学的进路，与它的克制。现在可以兑现章名。三族比喻描述的全部是过程：点燃，维系，传递，衰竭，止息；没有一个比喻描述实体的去向。正面词汇是有的：清凉，安稳，无烟，已冷。但它们是止息的体验面，不是彼岸的属性表：说一个人清凉，是说三团火在他那里烧不起来了，不是在报告某个境域的温度。这套词汇在现象之内是完备的，五条纲领句句可说，句句有喻；它的克制在于，说完第五条就住口，不加第六条。第一章悬置过一个问题：四句全遮，该说是逻辑的界限，还是谓述与概念化的界限？比喻的现象学给了本书作判定的理由。本书认为：是后者。四句在逻辑上是穷尽的，失效的不是排列，是应用条件。谓述要工作，先要有可挂靠的世间法关联；过程词汇到过程终止处即竭，续写下一句需要实体词汇，而实体词汇的授权，在芭蕉剥尽处已经收回。界限长在语言的工作面上，不长在逻辑的内部。

正因如此，后世各家都能在同一堆比喻上各取所需。按吠陀的火物理，火熄不算消灭，只是归于潜伏弥散，于是火灭之喻被读成释放；[29] 按论战史的读法，向事火者宣讲熄灭，本身是对祭

[26]《婆破经》(Vappa Sutta, AN 4.195)：桩影之喻与冷却句同经会合。见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses,* pp. 572–575（PDF pp. 573–576）。

[27]《婆蹉衢多火喻经》(Aggivacchagotta Sutta，MN 72)。汉译对应《杂阿含》第 962 经。

[28]《自说》8.10（陀骠·摩罗子般涅槃）。英译见 Ireland 前引。

[29]Ṭhānissaro Bhikkhu. *The Mind Like Fire Unbound: An Image in the Early Buddhist Discourses*.

火传统的颠覆；[30] 按概念史的读法，涅槃是叙事的句点，句点不描述任何东西，它只是让叙述得体地停下。[31] 三种读法抢的是同一个空位：喻停在过程终止，拒绝续写；谁要续写，谁就得自带形而上学。这恰好从反面证明了喻的克制。

柴之问。收口处还有一个必然的追问要堵上：火既不是本体，柴是不是本体？把实体从现象退到基质，是这类现象学必然招来的第二问。经文的处理有四层。第一层，柴也在烧：燃烧经里所燃的不只是火，眼、色、识、触、受俱燃；燃料自身就是过程，不是过程下面的台座。第二层，芭蕉之喻：色如聚沫，受如水泡，想如阳焰，诸行如芭蕉，识如幻事；芭蕉叶叶剥之，中无坚实。被当作基体的那一层，检视之下同样无心。[32] 第三层，缘生法之句：缘起是常住的规律，而缘起的诸支自身也是缘生法，无常、有为、缘所生；条件本身也有条件，追问燃料只得到级联，得不到地基。[33] 第四层，车喻：支节相聚，世名为车；诸蕴相聚，世名众生。部件并不比整体更配称本体。[34] 四层合起来是一句话：比喻里没有留下任何一层可以退守的基质。重担一经像是把荷担者又请了回来，担、取担、舍担、荷担者，后世补特伽罗论者引为教证；那是上部第三篇第五、六章的题目，此处只须一句指路。[35] 柴的追问往下走是四大：地、水、火、风在界分别经里逐界领受同一句不应执为我、我所，归第三章。往后走，火与薪在中论的燃可燃品里被一起拆掉，归第十八篇。[36]

回到那盏灯。阿那律的偈没有说尊师去了哪里，只说心的解脱如灯之灭。传统在它最沉痛的时刻挑选比喻，挑中的全是家常物：火塘，油灯，树，种子。过程日日可见，止息也日日可见；涅槃的词汇没有被造成一个专属的神圣意象，这件事本身就是克制的一部分。这份克制后来守住了多少，泄漏从哪些缝隙发生，是第七章的题目，此处按下。

Barre, MA: Dhamma Dana Publications, 1993（吠陀火物理与火灭喻的释放读法。书内第 9 页述吠陀以火为不灭，熄则“goes into hiding, in a latent, diffused state”，惟不取由此推出涅槃即永存之说；第 10 页据巴利经典对火的描述，谓火熄则热界不复扰动，“the fire is said to be freed”，其喻因含“release from dependencies, attachments, & bondage”之意；第 11 页谓佛答如来死后之问，所用的是“the Vedic view of latent fire as modified by Buddhist notions”。以下所标的是本节所据的原典与词书）。火喻的经证在《中部》第七十二经（Aggivacchagotta Sutta，MN 72）：佛问婆蹉，前面的火熄了之后”往哪个方向去了，东、南、西、北”，婆蹉答”**Na upeti**”（此问不适用），其故是”**tassa ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbuto tveva saṅkhyaṃ gacchati**”，即薪尽而无续供，只算作因无所食而熄，如此而已。**经文停在这里，不往下说火去了何处**；本节所说的克制指的正是这一层。词源一侧另须注明：T. W. Rhys Davids and William Stede (eds.). *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*，nibbāna 条谓”native commentators themselves **never thought of explaining nibbāna by anything like blowing (vāta)**, but always by nis+vana”；该条所列义项以”the dying out in the heart of the threefold fire of rāga, dosa & moha”为佛教义，又谓”Fire may be put out by water, or go out of itself from lack of fuel⋯it is therefore in the older texts compared to the **fire going out**, rather than to the fire being put out”，并举 M i.487（即上引 MN 72）为据。库内经与词书所见与此读法所据的吠陀一侧材料不同向，故二者分列，不相推及。

[30] Richard F. Gombrich. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009，第八章，pp. 111–118（火喻的吠陀祭火论战背景）。

[31] Steven Collins. *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.（涅槃作为叙事的句点）

[32] 《泡沫经》（Pheṇapiṇḍūpama Sutta，SN 22.95），英译见 Bodhi 前引，pp. 951–52。汉译对应《杂阿含》第 265 经（T2, no. 99, pp. 68b29–69b3），“诸行如芭蕉”的定式即出于此。

[33] 《缘经》（Paccaya Sutta，SN 12.20）：缘起与缘生法之分；英译见 Bodhi 前引，pp. 550–51。汉译对应《杂阿含》第 296 经（T2, no. 99, p. 84b12）。

[34] 《瓦吉拉经》（Vajirā Sutta，SN 5.10）。汉译对应《杂阿含》第 1202 经。后世《弥兰陀王问经》的那先车喻以此为原型，此非推度之词，该书自道其所本：那先既以车之诸分说”那先”之为名言施设，谓”paramatthato panettha puggalo nūpalabbhati”，乃曰”Bhāsitampetaṃ, mahārāja, vajirāya bhikkhuniyā bhagavato sammukhā”，而后逐字诵此偈”Yathā hi aṅgasambhārā, hoti saddo ratho iti; Evaṃ khandhesu santesu, hoti ’ satto’ ti sammutī”（VRI 本〈施设问〉第一，并注出《相应部》一之一七一）。霍纳英译作”This, sire, was spoken by the nun Vajira face to face with the Lord”，见 I. B. Horner (trans.). *Milinda’s Questions*. Sacred Books of the Buddhists，第一册书内第 38 页（書頁＝ PDF−61）。

[35] 《重担经》（Bhāra Sutta，SN 22.22），英译见 Bodhi 前引，pp. 871–72。汉译对应《杂阿含》第 73 经（T2, no. 99, p. 19a15）。

[36] 龙树《中论》第十品《观燃可燃品》；汉译青目释本见 T30, no. 1564, pp. 14b15–16a4。

第三章　五蕴、四大与无我

第二章的收束处留了一问在原地：火既不是本体，柴是不是？那一章以四层经文封了退路，随即立下路标：柴往下拆，是地、水、火、风；而守着火堆的那个人，也躲不开同一种目光。本章就做这两次拆解。先拆人，得五蕴；再拆柴，得四大；两堆都拆完，回头清点现场，处理那位总以为自己会从灰烬里被找回来的失主。次序有讲究：五蕴在前，因为它是传统亲手交出的分类工具，四大之问的改写要借它的眼光，无我之诤要在它的清单上开庭。

动词的清单。被食经给五蕴逐一立义，先看词性，再看内容。何以名色？被恼坏，故名为色：为寒所恼，为热所恼，为饥渴所恼，为蚊虻、风日与爬虫之触所恼。何以名受？领受，故名为受：领受乐，领受苦，领受不苦不乐。何以名想？认取，故名为想：认取青，认取黄，认取赤，认取白。何以名行？造作有为，故名诸行：于色造作色性，于受、想、行、识造作其性。何以名识？了别，故名为识：了别酸，了别苦，了别辛、甜、咸、淡。[37] 五条定义，没有一条交出成分、位置或材质；五条全是动词。汉译的对应经用的是同一副格式：阂是色受阴，手、石、杖、刀、冷、暖、渴、饥、蚊虻毒虫、风雨，触之皆阂；“诸觉相是受受阴，何所觉？觉苦、觉乐、觉不苦不乐”；诸想是想受阴，何所想？少想、多想、无量想、无所有想；为作相是行受阴，何所为作？于色为作；别知相是识受阴，何所识？识色，识声、香、味、触、法。两个传本各自换过例词：巴利的想认取颜色，汉译的想衡量广狭；巴利的识了别滋味，汉译的识面对六境；巴利以被恼坏训色，汉译以触阂训色。例词换了，训词也换了，问答的格式换不得：何所觉，何所想，何所为作，何所识。传承双方都不把例子当作要点，因为定义压在动词上。这不是对孤经的巧读，是两条传承线各自保存下来的同一个决定：五蕴以其正在做的事立名。

一个细节值得单独一行：清单的第一项也在动词里。色不是以广延、以微粒、以质料立义的，是以一桩遭遇立义的：被寒热所恼，被手石刀杖所阂。物质性在这份清单上的身份，是经验里那份推不开的阻抗与消磨，不是阻抗背后的某种填充物。柴在第二章烧成了过程；此处点名的方式本身就是过程式的。

这个决定排除了一整类读法。零件可以闲置，活动不能：一把搁着不割的刀仍是刀，一次没有发生的领受什么都不是。所以五蕴不是部件清单，不在清点某个众生由哪几样东西组装而成；它是过程清单，划分经验现场此刻正在进行的几类活动。[38] 第二章说火随薪得名，烧柴名柴火，烧草名草火；蕴的立名法与火同族，随其行事而得名：领受进行处，安立受这个名；了别进行处，安立识这个名。名字钉在动作上，不钉在动作背后的什么东西上。经题把这层意思再推一步：被食。随所执取处，即于彼处被吞食，执色者为色所食，执受者为受所食。过程不供人栖身；想在过程里安家的，先成了过程的口粮。

取蕴与薪。分类本身中性，负担另有来处。五蕴与五取蕴之别，经文立得分明：蕴是一切色受想行识，取蕴是其中有漏、可执取者。[39] 满月经的问答把关系钉死，汉译只用一行：“非五阴即受，亦非五阴异受；能于彼有欲贪者，是五受阴。”[40] 这里藏着一个词源细节，把本章与第二章扣在一起：取，upādāna，正是火喻词汇里的燃料。第二章引过的两问犹在：焰渡两薪之间，以何为取？以风为取；众生舍身未受身之际，以何为取？以爱为取。有取之识，如有薪之火。五取蕴一词按字面就该这样读：正被当作燃料烧着的五类过程。人这团火，抓着自己的经验当柴烧。分类学在这里不再中立，它是火场的勘查报告。

解剖图式的读法。把五蕴介绍给现代读者，有一种读法是给每一蕴配一个身心部位：色是肉体，

---

[37]《被食经》（Khajjanīya Sutta，SN 22.79）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 914–18。汉译对应《杂阿含》第 46 经（T2, no. 99, p. 11b21）：阂是色受阴，诸觉相是受受阴，诸想是想受阴，为作相是行受阴，别知相是识受阴。两传例词互异而问答格式全同，本章论证所倚者为格式。

[38]Rupert Gethin. “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma.” *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986).（蕴目在尼柯耶与早期阿毗达磨中的处理史）

[39]《蕴经》（Khandha Sutta，SN 22.48）：五蕴与五取蕴之分。英译见 Bodhi 前引，pp. 886–87。

[40]《满月经》（Puṇṇama Sutta，SN 22.82；扩本即《中部》第 109 经《满月大经》）。MN 109 §14 及英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引，pp. 887–891。汉译对应《杂阿含》第 58 经，“非五阴即受”句与“谁当受报”之恶问俱出此经。

受是感觉神经，想是语言与概念的官能，行是意志与规划，识是某种全局广播。[41] 这不是哪一家的定说，本书也不指认它出于谁手；它更像一层弥散的读法习惯，在通俗介绍、讲座与问答里反复出现，学术研究一侧则久已不这么读：格辛与汉密尔顿都把蕴目当作对经验的分析，而非对人身的部件清单。[42] [43] 读者遇到这类对照表时值得警惕。它把五蕴读成一张解剖图：一具躯干，配几个分区的脑。下面逐条清点它错在哪里；每一条错都正好照出蕴目本来是做什么用的。

词性先不对。解剖图给的是器官，器官可以待机；经文给的是活动，活动没有待机态。神经元不放电时仍是神经元，受不领受时什么都不是。把动词清单读成器官清单，第一步就丢了定义。

范围也不对。色不是肉体。无我相经的定式扫过一切色：过去、未来、现在，内、外，粗、细，好、丑，远、近。[44] 象迹喻大经把地界分作内外：发、毛、爪、齿、皮、肉、筋、骨是内地界，大地是外地界。[45] 把色缩进皮肤，等于把大地山岳、乃至印着这份对照表的纸张，都从分类里丢了出去。

站位错得最深。蕴的分类是第一人称的：它切分经验之野，此刻正在进行的恼坏、领受、认取、造作、了别。神经科学的分类是第三人称的：它切分颅腔内的组织与回路。两张地图各自合法，各答各的问题；把一张压上另一张、宣布逐格对应，是第一章诊断过的范畴错配的现代版本。对照表里唯一沾着过程气味的是末项：全局广播说的确实是活动，不是器官；但它仍是第三人称的假说，答的是颅内信息如何整合，不是经验如何当下现起、又如何当下被执取。汉密尔顿通检尼柯耶后的结论落在同一处：五蕴是经验之构成的分析，不是人这台机器的零件表。[46] 本书认为，这是解剖图读法的死穴所在：它不是把答案答错，是把考卷拿错。说破这一点，不贬低任何一方；错的是那一次强行的叠图，两张地图各自无错。

用途最后也不对。这份清单为断执而画，不为科普而画。下文将见，无我相经的论证要在清单上逐项运行：色若是我，应能令色如是、不如是。若五蕴是脑区，这论证就成了神经外科的可行性研究，经文的推理无处下脚。工具的检验在使用中：见受只是领受、不添一个受者之时，执取是否松动，才是这份清单的验收标准。

误读与定义的对照，一表可判：左栏给的是零件，右两栏给的全是动作。

---

[41] 全局广播之说出自全局工作空间理论：Bernard J. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988；Stanislas Dehaene, *Consciousness and the Brain*. New York: Viking, 2014.

[42] Rupert Gethin. “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma.” *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986).（蕴目在尼柯耶与早期阿毗达磨中的处理史）

[43] Sue Hamilton. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.

[44] 《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta，SN 22.59；PTS 本 SN III 66）。英译见 Bodhi 前引，书内第 901–903 页。汉译对应《杂阿含》第 34 经（SĀ 34）。“成道后第二次开示”一说，出处在律不在经：巴利《律藏·大品》第一〈大犍度〉之〈五比丘犍度〉（Pañcavaggiyakathā）先记初转法轮，次记憍陈如以下四人次第得法眼、求受具，然后径接“Atha kho bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi – ‘Rūpaṃ, bhikkhave, anattā…’ ”，即本经；末云“Imasmiñca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne pañcavaggiyānaṃ bhikkhūnaṃ anupādāya āsavehi cittāni vimucciṃsu. Tena kho pana samayena cha loke arahanto honti”，五比丘于此尽漏，世间乃有六阿罗汉。VRI 本于此段自注“saṃ. ni. 3.59 ādayo”，与 SN 22.59 相互指认。英译见 I. B. Horner (trans.). *The Book of the Discipline*, Vol. IV: *Mahāvagga*. London: Luzac, 1951，书内第 20–21 页（Vin. i. 13–14，节次 ‖38‖–‖44‖）；Horner 于此径称之为“this famous Second Utterance”，并注明“given also at S. iii. 66, where called ‘The Five’ ”。**两点须记**：其一，两次说法之间，佛对余四人是以法语逐一教诫教授（dhammiyā kathāya ovadiyamānānaṃ anusāsiyamānānaṃ），故“第二次”指第二场成篇的说法，不指佛第二次开口；其二，现代研究把这一编次系于传统而不系于史实，Anālayo. *A Meditator’s Life of the Buddha: Based on the Early Discourses*. Cambridge: Windhorse, 2017 作“the second discourse given **according to tradition** by the Buddha after his awakening”，本书从其谨慎。

[45] 《象迹喻大经》（Mahāhatthipadopama Sutta, MN 28）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含》第 30 经《象迹喻经》。

[46] Sue Hamilton. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.

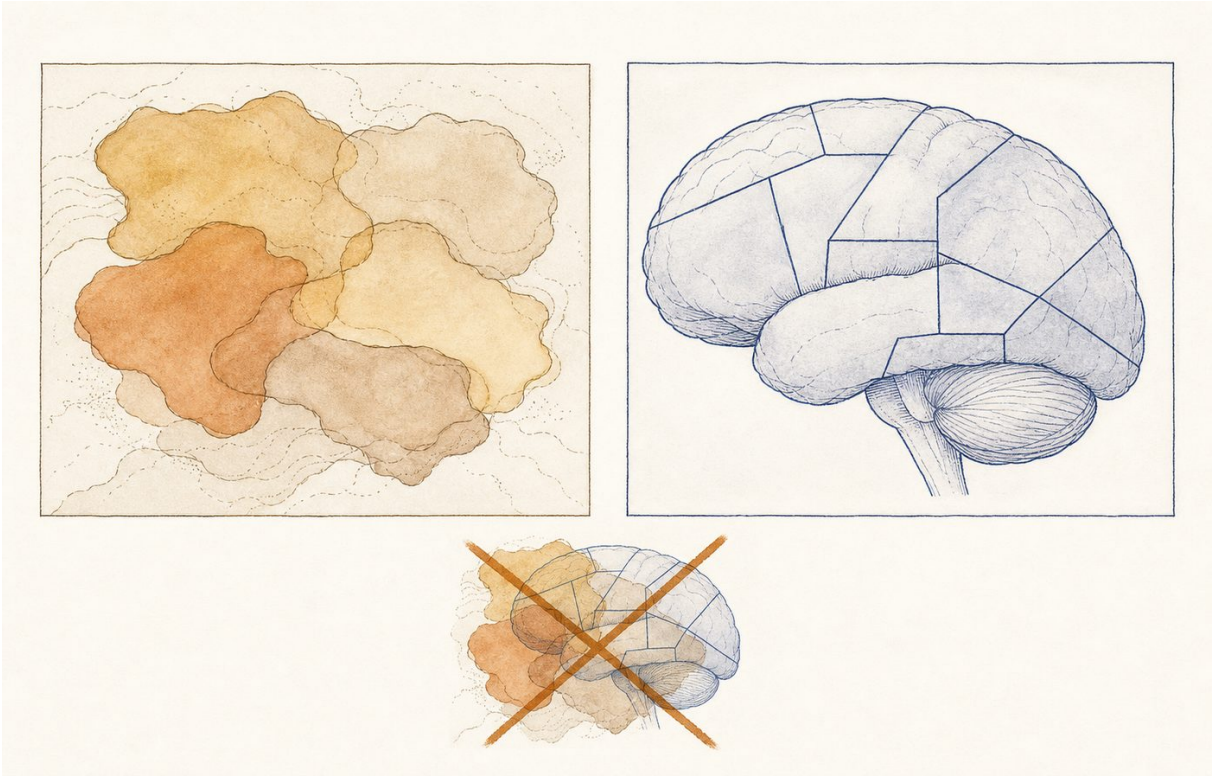


Figure 2: 两张地图：经验之野与颅腔分区

蕴	解剖图的读法	巴利定义（被食经）	汉译措辞（对应经）
色	肉体	被恼坏：为寒热饥渴蚊虻风日所恼	可阂可分：手石杖刀触之皆阂
受	外围神经的感受	领受：乐、苦、不苦不乐	诸觉相：何所觉
想	语言与逻辑的中枢	认取：青、黄、赤、白	诸想：少、多、无量、无所有
行	前额叶的意志与规划	造作有为：于色造作色性	为作相：于色为作
识	某种全局广播	了别：酸、苦、辛、甜、咸、淡	别知相：识色声香味触法

质性的目录。现在拆柴。五蕴与四大之间有一道正式的接口：色蕴的标准定义，是四大、及四大所造之色；拆色，即拆到界。[47] 地、水、火、风，听着像一份元素配方，仿佛与泰勒斯的水、恩培多克勒的四根同属幼年物理学。先看定义再判年龄：地界是坚性，水界是湿性与黏聚，火界是暖性与成熟，风界是动性与支撑。坚、湿、暖、动，四个特相全是经验中的质性：手掌抵上去的阻抗，舌面觉到的润，皮肤觉到的热，胸腔起伏的推动。定义处不见微粒，不见最小单元；四大在触处被给出，不在显微镜下被给出。它们是物质性在经验中到场的四种方式，不是

[47]《取转经》（Upādānaparipavatta Sutta，SN 22.56）：色蕴定义为四大及四大所造色。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 41 经。

物质的成分表。第二章拆火时说，燃料自身就是过程；四大把这句话做成了目录：所谓柴，无非坚、湿、暖、动四种质性的聚会。

象迹喻大经是本节的骨架。舍利弗逐界分说内外：发毛爪齿、皮肉筋骨，内地界；大地，外地界。随后是更重的一句：外地界如此其大，尚有坏时，水灾劫起，大地消尽；何况此渴爱所执、暂住之身。逐界之末，句子落在同一处：此非我所，此非我，此非我之我，当如实观。[48] 界的清单还会伸缩。教诫罗睺罗大经开五界，添了空界，又把清单转成功课：修行如地，净物秽物投于地，地不憎不喜；如水，如火，如风，如空。[49] 界分别经开六界，再添识界，逐界同一句：不应执为我、我所。[50] 四，五，六：清单随观法的需要增减。周期表禁不起这样伸缩，工具目录禁得起；元素不能今天四种、明天六种，扳手却可以按活计添减。清单的弹性本身就是证词：界不是本体的编目，是观法的器械。

问错了的问题。四大的身份一经挑明，一桩著名公案就好读了。坚固经里，一位比丘入定神游，逐层上访诸天，怀里揣着一个问题：地、水、火、风，四大何处灭尽无余？四王天不知，向上推；一路问到梵身诸天，诸天说，我等不知，且待大梵现身。大梵在光明中现形，当众自赞：我是梵，是大梵，是全见者、主宰者。比丘不为所动，三问如初。大梵拉住他的手臂，引到僻处，低声说：我也不知道，你回去问佛。[51] 喜剧笔法是经文自带的。佛的回答不给地点，当场改写了问题：不应问四大何处灭尽无余，应问何处水、地、火、风无所驻足，何处长与短、粗与细、净与秽、名与色，灭尽无余。答在偈中：识灭，故此一切灭。改写的诊断与第一章同型：质性没有去处。坚性湿性不是能启程、能抵达的物件；问它们灭尽于何处，与问火灭之后去往东西南北同病。医好问法，答案才有处安放：坚湿暖动是显现中的质性，显现之场歇处，即是其歇处。

答偈里有一句，历来是解释上争议最多的一处：识，无见，无边，一切处放光。一系读法把它当作正面教义：涅槃是一种无所缘、无立足之识，梵天请经的近似句被引为旁证；[52] [53] 另一系依偈颂的文脉与注释传统，把它读作修辞与转轴，不立常住之识。本书认为是修辞，两条理由都长在经文自己身上。其一，同一首偈以识灭故此一切灭收尾；前句若立常住之识，后句便无处容身。其二，攀缘经说得决绝：若谓离色、受、想、行而施设识之来往、住立、增长，无有是处。[54] 识在蕴的清单里没有特权舱位；一种脱离诸缘而自明自照的识，得先推翻这两处，才轮得到登记。点到即止：此句的详勘属于文献学；本章只须记下，它不足以在克制的现象学上凿开本体论的口子。

剖琴觅声。于是回到人。拆柴得质性，拆人得活动，两次拆解在一则比喻里会师。王闻琵琶声而悦，命取其声。臣下呈琴，王说：我不用琴，取先前那可爱乐之声来。臣答：琴是众缘之物，有柄，有槽，有弦，有皮，巧手鼓之乃鸣；声从众缘生，不是藏在琴腹里等人来取的东西。王不信，破琴觅声，析为百分，弃于处处，终不得声。[55] 经文把喻旨交给比丘：于色、受、想、行、识如是推求，我与我所，了不可得。此喻与第二章的芭蕉同族：芭蕉层层剥之，中无坚实；琵琶片片析之，腹内无声。要害在臣下那句话的正面一侧：声不是没有，声是众缘之事。剖琴寻声，错不在声，在寻法把一桩事当成了一件藏品。我之于五蕴，如声之于琴。

第二次说法。无我相经是成道后的第二次开示，论证两条，都在五蕴清单上逐项运行。第一条，

[48]《象迹喻大经》（Mahāhatthipadopama Sutta, MN 28）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含》第 30 经《象迹喻经》。

[49]《教诫罗睺罗大经》（Mahārāhulovāda Sutta，MN 62 §§8–17）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。

[50]《界分别经》（Dhātuvibhaṅga Sutta，MN 140）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 162 经《分别六界经》。

[51]《坚固经》（Kevaṭṭa Sutta，DN 11）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·坚固经》。

[52]《梵天请经》（Brahmanimantanika Sutta，MN 49）：识无见无边句的近似形态见此经。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引，其译注对此句诸家读法有检讨。汉译对应《中阿含》第 78 经《梵天请佛经》。

[53]Peter Harvey. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond: Curzon Press, 1995, pp. 198–218, esp. pp. 199–210（无所缘识读法的系统构造）。

[54]《攀缘经》（Upaya Sutta，SN 22.53）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 40 经《封滞经》。

[55]《琵琶喻经》（Vīṇopama Sutta，SN 35.246）。英译见 Bodhi 前引 *Connected Discourses*, pp. 1254–1255（PDF pp. 1239–1240）。汉译对应《杂阿含》第 1169 经（T2, no. 99, pp. 312c4–312c22）：析为百分，弃于处处。



Figure 3: 剖琴觅声

不自在：“色非有我，若色有我者，于色不应病苦生，亦不得于色欲令如是、不令如是。”[56] 我这个头衔无论在哪家传统注册，至少含一份职权：对自己作主。逐项盘点，五蕴无一项交得出这份职权。上引汉文的否定句，并未表达这一控制权论证所依赖的正向条件。该条件已在本章前文说明：若色是我，应能令色如是、不令如是。第二条，从无常走：色无常；无常者苦；无常、苦、变易之法，宁于中见我、异我、相在不？不也。两条论证共用的收束句里，有一个格式细节值得停一笔。巴利定式三句：非我所，非我，非我之我。杂阿含定式也是三句：非我，不异我，不相在。不相在是压缩的成果：我在色中、色在我中，两式并作相在。展开即是那张二十格的表。老居士那拘罗父身婴疾苦，佛教以身苦而心不苦；舍利弗为他展开的正是这张表：凡执五蕴为我，不出四式，色是我，我有色，色在我中，我在色中，如是至识，凡二十种有身见。[57] 第一章清点十四无记时说过，三题四句、一题两句的排列是论辩时代的表格文化；二十身见是同一文化的姊妹作。那边穷举可问的问题，这边穷举可犯的错认；穷举的用意相同：门户逐一登记，逐一把守，不留侧门。

二十格摊开如下，表格文化的家风一望即知：

[56]《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta，SN 22.59；PTS 本 SN III 66）。英译见 Bodhi 前引，书内第 901–903 页。汉译对应《杂阿含》第 34 经（SĀ 34）。“成道后第二次开示”一说，出处在律不在经：巴利《律藏·大品》第一〈大犍度〉之〈五比丘犍度〉（Pañcavaggiyakathā）先记初转法轮，次记憍陈如以下四人次第得法眼、求受具，然后径接“Atha kho bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi – ‘Rūpaṃ, bhikkhave, anattā…’”，即本经；末云“Imasmiñca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne pañcavaggiyānaṃ bhikkhūnaṃ anupādāya āsavehi cittāni vimucciṃsu. Tena kho pana samayena cha loke arahanto honti”，五比丘于此尽漏，世间乃有六阿罗汉。VRI 本于此段自注“saṃ. ni. 3.59 ādayo”，与 SN 22.59 相互指认。英译见 I. B. Horner (trans.). *The Book of the Discipline*, Vol. IV: *Mahāvagga*. London: Luzac, 1951，书内第 20–21 页（Vin. i. 13–14，节次 ‖38‖–‖44‖）；Horner 于此径称之为“this famous Second Utterance”，并注明“given also at S. iii. 66, where called ‘The Five’”。**两点须记**：其一，两次说法之间，佛对余四人是以法语逐一教诫教授（dhammiyā kathāya ovadiyamānānaṃ anusāsiyamānānaṃ），故“第二次”指第二场成篇的说法，不指佛第二次开口；其二，现代研究把这一编次系于传统而不系于史实，Anālayo. *A Meditator’s Life of the Buddha: Based on the Early Discourses*. Cambridge: Windhorse, 2017 作“the second discourse given **according to tradition** by the Buddha after his awakening”，本书从其谨慎。

[57]《那拘罗父经》（Nakulapitā Sutta，SN 22.1）。英译见 Bodhi 前引，pp. 853–56；汉译对应《杂阿含》第 107 经（T2, no. 99, p. 33a6）。二十式全目于巴利本逐一铺陈，汉译作是我、异我、相在之开合。

蕴＼式	一：X 是我	二：我有 X	三：X 在我中	四：我在 X 中
色	色是我	我有色	色在我中	我在色中
受	受是我	我有受	受在我中	我在受中
想	想是我	我有想	想在我中	我在想中
行	行是我	我有行	行在我中	我在行中
识	识是我	我有识	识在我中	我在识中

多出来的那一项。读汉译的人会在别处遇到另一副定式。《杂阿含》里有一批经，讲完无常接一句无常、苦、空、非我，四项连排；读者据此把空当作与无我并列的第四条教理，是很自然的事。巴利的平行经多只三项：无常、苦、无我。第二十二相应第九至十七经、第三十五相应第一至十二经这一类成组的无常经、苦经、无我经，逐篇查过，无一出现空一族的词。[58]

这一项却不是译场添的。第二十二相应第一二二经列五取蕴的观法，用的是一份十一项的长清单：无常、苦、病、痈、箭、祸、疾、他、坏、空、非我，空排在倒数第二。[59] 它的汉译平行经《杂阿含》第二五九经作为病、为痈、为刺、为杀，无常、苦、空、非我，逐项对得上：痈对 gaṇḍa，刺对 salla，空对 suññato。所以说一切有部一系做的是抽取：从两部共有的这份长清单里取出四项，缩成一句四项的套语，再加到别的经里。按 CBETA 现行标点检四项连排，这句套语在《杂阿含》出现二十一处，散在十篇经里。其中三篇的巴利平行经本就带着这份长清单：第二五九经即上举的 SN 22.122，第八六四、八六七两经对 AN 9.36，依禅那观五蕴为病、痈、刺、杀，直至空、非我；汉译在那里是把长清单缩短了。其余七篇的巴利平行经，无一有空。[60]

[58]汉巴两侧的逐处统计出自本书自作的对读：汉语一侧取库内 CBETA《杂阿含经》（T0099）五十卷正文，含偈颂、经题与摄颂，去尽带校勘符号之行并剔除残留对勘注五处，“空”字凡三百三十八处，逐处判义：先按词表机判（虚空、空闲、空处、空中、空入处、空村空舍空车之类），再逐处人工复看、改判十八处，得空义九十五处、非空义二百四十三处；巴利一侧取库内 VRI 罗马字本《相应部》五篇，suññа ／ suññatā 词族凡七十八处（不计同形之 pesuññа），逐处判义得空义三十八处、suññāgāra 空屋二十四处、空村空林等实指十二处、经题与摄颂四处。本注旧作”空字三百三十八处逐条判义”“PTS 校订本 suññ- 词族七十五处”而口径未记，库内亦无 PTS 本，今改按库内本重算并写明口径，两侧逐处表与口径合计另存备查；平行经的指认合并《大正藏》校注与法雨道场《相应部》与《杂阿含经》对照表两个来源。**四项套语的口径**：取 CBETA《杂阿含经》现行标点，检”無常、苦、空、非我”四项连排，按 CBETA 经题分经，不含校注，得二十一处：第一〇四经一处、一一〇经三处、一二七经一处、二五九经五处、二六五经五处、二九一经二处、五七五经一处、八六四经一处、八六七经一处、一一七五经一处，凡十经。**检时须先去校注序号**：CBETA 本有两处句中夹校注序号，作“無常、[17] 苦、空、非我”，若照字面通检则此二处漏检（一一〇经一处、二六五经一处），本注旧作十九处即由此而来。（本注旧作”十九处十六经”，无一口径可同得此二数，今依上述口径改。）**巴利平行经的指认与通检**：第一〇四经对 SN 22.85，第一一〇经对 MN 35，第一二七经对 SN 23.19，第二五九经对 SN 22.122，第二六五经对 SN 22.95，第二九一经对 SN 12.66，第五七五经对 SN 41.10，第一一七五经对 SN 35.204，皆据上述对照表与《大正藏》校注；第八六四、八六七两经对照表不载（其平行在《增支部》），本书据经文比定为 AN 9.36：依初禅、二禅，观色受想行识为病、痈、刺、杀、无常、苦、空、非我，而入甘露界，节节相应。库内 VRI 罗马字本通检：SN 22.122 与 AN 9.36 皆有 suññato，都在”aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato”这份十一项长清单里；其余七经 suññ- 零见。

[59]《持戒经》（Sīlavanta Sutta，SN 22.122），PTS III 167，清单原文作 aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato。紧接的第一二三经《多闻经》（Sutavanta Sutta），PTS 本注明与前经全同，只把持戒换作多闻。同一清单另见《中部》第 64 经（《大摩罗迦经》Mahāmālukya）、第 74 经（《长爪经》Dīghanakha）与《增支部》4.124（《第二种种经》Dutiyanānākaraṇa）、4.126（《第二慈经》Dutiyamettā）、9.36（《禅经》Jhāna），连本经与多闻经共七经，无一处给出 suññato 的补语（十一项一串到底，suññato 与 anattato 之间不着一字）；《中部》第 74 经并把它加在此身（kāya）之上而非五蕴之上，其文作“…suññato anattato samanupassitabbo. Tassimaṃ kāyaṃ…”。汉译平行经见《杂阿含》第 259 经，其对谈者与本经同为舍利弗与摩诃拘絺罗，文作“五受陰為病、為癰、為刺、為殺、無常、苦、空、非我”，八项而非十一项。

[60]汉巴两侧的逐处统计出自本书自作的对读：汉语一侧取库内 CBETA《杂阿含经》（T0099）五十卷正文，含偈颂、经题与摄颂，去尽带校勘符号之行并剔除残留对勘注五处，“空”字凡三百三十八处，逐处判义：先按词表机判（虚空、空闲、空处、空中、空入处、空村空舍空车之类），再逐处人工复看、改判十八处，得空义九十五处、非空义二百四十三处；巴利一侧取库内 VRI 罗马字本《相应部》五篇，suññа ／ suññatā 词族凡七十八处（不计同形之 pesuññа），逐处判义得空义三十八处、suññāgāra 空屋二十四处、空村空林等实指十二处、经题与摄颂四处。本

空于什么。清单本身不说。十一项全是以某某故如理作意的格式，空之后直接接非我，中间不给补语；这份清单在巴利藏共七处，无一处补出。[61] 而经藏给空补出对象时，标准的一对是：空于我，或空于我所。[62]

两系各自把这个空位填了，填法不同。上座部的义注不补，改作归类：以他、空、无我三语说无我相；《清净道论》引《无碍解道》索性取消问题，说无我随观与空随观义一文异，唯文相别。[63] 有部填得干净：《俱舍论》卷二十六论苦谛四行相，违我所见故空，违我见故非我。[64] 我与我所这一对，两系都有；有部把它拆开，分给两个行相格位，十六格于是各有职司；上座部把它整个收进无我相一格，再以同义化解重复。

这一步在有部内部也不是没有异议。同一段里，世亲先记有余师说十六行相名虽十六、实事唯七，然后判如是说者实亦十六。[65] 空与非我是不是两件事，问题提出过，随即搁下了。

还有一环。《杂阿含》第二五九经用的已经不是十一项，是四个病苦譬喻加四行相。有部不只在论里给空定了义，经文本身也已按行相的格子重排过。本篇读的是早期教法，读到的却往往是重排之后的形态。哪一处是原样，哪一处是格子，第十五篇与第十六篇逐处对。

两个语域。要看清无我的本来面目，先看它平日在哪个语域上班。祇树林的一课是所有权语域的标本：凡非汝等所有者，当尽舍弃。何为非汝等所有？色，受、想、行、识。譬如有人取祇树林中草木枝叶，担持而去，或加焚烧，汝等岂会想，彼担我去，彼烧我耶？[66] 教法的日用句式是这一种：非汝之物，放下。这是实践指令，不是存在论公告；说草木非汝，无须先清点林中有无草木。经藏的绝大多数场合，无我以这副面目出场。而存在语域的正面问句，有我耶？无我耶？得到的是沉默。婆蹉种出家外道两问，佛两默。婆蹉走后，阿难问故，佛的解释一步一

注旧作”空字三百三十八处逐条判义”“PTS 校订本 suññ- 词族七十五处”而口径未记，库内亦无 PTS 本，今改按库内本重算并写明口径，两侧逐处表与口径合计另存备查；平行经的指认合并《大正藏》校注与法雨道场《相应部》与《杂阿含经》对照表两个来源。**四项套语的口径**：取 CBETA《杂阿含经》现行标点，检”無常、苦、空、非我”四项连排，按 CBETA 经题分经，不含校注，得二十一处：第一〇四经一处、一一〇经三处、一二七经一处、二五九经五处、二六五经五处、二九一经二处、五七五经一处、八六四经一处、八六七经一处、一一七五经一处，凡十经。**检时须先去校注序号**：CBETA 本有两处句中夹校注序号，作“無常、[17] 苦、空、非我”，若照字面通检则此二处漏检（一一〇经一处、二六五经一处），本注旧作十九处即由此而来。（本注旧作”十九处十六经”，无一口径可同得此二数，今依上述口径改。）**巴利平行经的指认与通检**：第一〇四经对 SN 22.85，第一一〇经对 MN 35，第一二七经对 SN 23.19，第二五九经对 SN 22.122，第二六五经对 SN 22.95，第二九一经对 SN 12.66，第五七五经对 SN 41.10，第一一七五经对 SN 35.204，皆据上述对照表与《大正藏》校注；第八六四、八六七两经对照表不载（其平行在《增支部》），本书据经文比定为 AN 9.36：依初禅、二禅，观色受想行识为病、痈、刺、杀、无常、苦、空、非我，而入甘露界，节节相应。库内 VRI 罗马字本通检：SN 22.122 与 AN 9.36 皆有 suññato，都在”aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato”这份十一项长清单里；其余七经 suññ- 零见。

[61]《持戒经》（Sīlavanta Sutta，SN 22.122），PTS III 167，清单原文作 aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato。紧接的第一二三经《多闻经》（Sutavanta Sutta），PTS 本注明与前经全同，只把持戒换作多闻。同一清单另见《中部》第 64 经（《大摩罗迦经》Mahāmālukya）、第 74 经（《长爪经》Dīghanakha）与《增支部》4.124（《第二种种经》Dutiyanānākaraṇa）、4.126（《第二慈经》Dutiyamettā）、9.36（《禅经》Jhāna），连本经与多闻经共七经，无一处给出 suññato 的补语（十一项一串到底，suññato 与 anattato 之间不着一字）；《中部》第 74 经并把它加在此身（kāya）之上而非五蕴之上，其文作“…suññato anattato samanupassitabbo. Tassimaṃ kāyaṃ…”。汉译平行经见《杂阿含》第 259 经，其对谈者与本经同为舍利弗与摩诃拘絺罗，文作“五受陰為病、為癰、為刺、為殺、無常、苦、空、非我”，八项而非十一项。

[62]《空经》（Suñña Sutta，SN 35.85）：所谓世间空者，以其空于我或空于我所，故说世间空。此为巴利经藏给空一词的标准补语，《无碍解道·空论》开篇即引之以释空空。汉译对应《杂阿含》第 232 经，作眼空，常、恒、不变易法空，我所空，比巴利多出常恒不变易法一支。

[63]义注对这份清单的处理见《破斥犹豫》释《中部》第 64 经、《满足希求》释《增支部》9.36：以无常、坏二语说无常相，以苦等六语说苦相，以他、空、无我三语说无我相。《清净道论》第二十品引《无碍解道》：无我随观与空随观，此二法义一，唯文相别。同品释四十行相时另补出空的所空：主、住者、作者、受者、主宰者。

[64]《阿毗达磨俱舍论》卷二十六（《大正藏》第二十九册）：有余师说：十六行相名虽十六实事唯七，谓缘苦谛名实俱四，缘余三谛名四实一。如是说者实亦十六，谓苦圣谛有四相：一非常、二苦、三空、四非我，待缘故非常，逼迫性故苦，违我所见故空，违我见故非我。同旨见《大毗婆沙论》卷九：非我行相对治我见，空行相对治我所见。

[65]《阿毗达磨俱舍论》卷二十六（《大正藏》第二十九册）：有余师说：十六行相名虽十六实事唯七，谓缘苦谛名实俱四，缘余三谛名四实一。如是说者实亦十六，谓苦圣谛有四相：一非常、二苦、三空、四非我，待缘故非常，逼迫性故苦，违我所见故空，违我见故非我。同旨见《大毗婆沙论》卷九：非我行相对治我见，空行相对治我所见。

[66]《非汝等所有经》（Natumhāka Sutta，SN 22.33；同喻又见 SN 35.101）。英译见 Bodhi 前引，p. 877；汉译对应《杂阿含》第 269 经（T2, no. 99, p. 70b1）：祇桓林中草木枝叶之喻。

步来：答有我，是站到常见一边，且与诸法无我相违；答无我，是站到断见一边，且婆蹉将愈发迷乱：先前有我，而今断耶？[67] 第一章的地图上，无我与命身之关隔线对望，像是教法一手立说、一手封嘴；此经把两只手的分工写明：封嘴封的是人称问句，立说立的是法的通则。沉默是一桩教学决策，而在解释这桩决策时，诸法无我原样在场，作为不可违逆的定点被引用。

方法还是学说。当代学界把这条线打成了正式问题：无我是学说，还是方法？坦尼沙罗立在方法一端：非我是一套为放下而设的认知策略，不作对世界的断言；佛陀对有我无我的形上之问一概置答，答了就越出策略的边界。证据链正是上文诸经，再加两处：一切漏经把我于过去有耶无耶、我今有耶无耶的整列问句归入不如理作意，说它们生出见薮、见野、见缚；[68] 筏喻殿后，法尚应舍，何况非法。[69] 菩提比丘立在学说一端，他那篇文章的标题就写着答案的结构：无我，既是策略，也是本体论断；作为策略有效，恰因为它为真，解脱靠的是对实相的如实把握，不是一则方便的虚构。[70] 两端之间另有居间的构造，柯林斯与哈维各有一座。[71] [72]

本书认为是学说，与菩提比丘同侧，理由三条。其一，策略说倚重最深的经文里住着学说：婆蹉一段，佛陀解释沉默时，援引诸法无我为定点；口诀无所谓违逆，能被一句答案所违逆的，只能是断言。其二，法住性的文法：如来出世不出世，此界常住，法住法定，诸行无常，诸行是苦，诸法无我；汉传的对应句式在阐陀经：一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。[73] 无论教师在场与否皆成立，这是自然律的口吻；一句口诀不必宣布自己独立于教师而成立。与此配套的是如实二字：无我相经的指令是如实观察，如实预设有实可如；策略若脚下无断言，如实一词便踩空。其三，外延的手笔：第三印换了主词，诸行无常，而诸法无我；法字函盖无为，涅槃亦非我。[74] 一套只为断执而设的作意工具，不必把无为法划进辖区；把界址画到这里，是本体论的笔迹。

判成学说，不等于抹掉策略说的所见；它描写对了教法的用法面，而用法面上的纪律是真实的。满月经里那位比丘的恶问是现成的反面教材：“若无我者，作无我业，于未来世谁当受报？”这个问句坏在结构上。前半句刚接过无我的前提，后半句一个谁字又把主体请了回来：问句的预设，已被它自己的前提取消，谁字注定落空。而提问者要的正是这个落空：把问不出答案读成没有人受报，再把没有人悄悄换成不是我。于是我被用了两次，问句里用它索要一个受报者，盘算里用它豁免一个造业者；此刻造业、享用的我照旧在场，只在果报到期之处缺席。无我在他手里成了一份只对后果生效的条款。即便善意把它读成一个归谬论证，它也站不住：归谬要借的前提，受报必得有一个受报者，恰是无我所否认的争点本身；拿争点当前提，归谬只是绕圈。佛陀斥其越位，满月大经并点出此问为渴爱所驱；随后把他按回清单与问答：色为常耶，为非常耶。[75]

---

[67]《阿难经》（Ānanda Sutta，SN 44.10）。英译见 Bodhi 前引，pp. 1393–94；汉译对应《杂阿含》第 961 经（T2, no. 99, p. 245b9）。

[68]《一切漏经》（Sabbāsava Sutta，MN 2）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 10 经《漏尽经》。

[69]Ṭhānissaro Bhikkhu. “No-self or Not-self?” (1996), 收入 *Noble Strategy*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 1999；又见 *Selves & Not-self: The Buddhist Teaching on Anattā*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2011（版权页作 2011，書頁＝ PDF）。非我作为策略的代表性陈述见该书第 8 页：佛陀被当面问”Is there a self? Is there no self? “时拒答，坦尼沙罗即由此断言”obviously the teaching on not-self was not meant to answer these questions”，而须转问它本为回答何问而设；同页并引箭喻，谓佛只答有助于息苦之问，余者置之。又该书目录为八讲加读经选与词汇表，并不收〈No-self or Not-self?〉一文；该文库内另有 Access to Insight 存页全文，其著录注明”A printed copy is included in the book Noble Strategy”，系年 1996，与上引出处相合。

[70]Bhikkhu Bodhi. “Anattā as Strategy and Ontology.” 收入 *Investigating the Dhamma: A Collection of Papers*. Kandy: Buddhist Publication Society.（该文初出于 1993 年）

[71]Steven Collins. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

[72]Peter Harvey. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond: Curzon Press, 1995, pp. 198–218, esp. pp. 199–210（无所缘识读法的系统构造）。

[73]《出现经》（Uppādā Sutta，AN 3.136）。见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012, pp. 363–364（PDF pp. 364–365）。汉传对应句式见《杂阿含》第 262 经《阐陀经》（T2, no. 99, p. 66b12 以下），其直接平行为《相应部》SN 22.90，Bodhi 译 *Connected Discourses*, pp. 946–947（PDF pp. 934–935）。

[74]《法句》第 279 颂：诸法无我。见 Acharya Buddharakkhita 译 *The Dhammapada*, p. 65（PDF p. 67）。

[75]《满月经》（Puṇṇama Sutta，SN 22.82；扩本即《中部》第 109 经《满月大经》）。MN 109 §14 及英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引，pp. 887–891。汉译对应《杂阿含》第 58 经，“非五阴即受”句与“谁当受报”之恶问

被斥的是走私的问法；干净的问法仍然成立，传统也正面答过。干净的问法不用谁字：无主体之下，业与报如何仍然算数，又为何仍须在意？机制的一半，答案与第二章同构，相续不需要相续者，运转的细节是下一章的正题；在意的一半，答得更干脆：苦的生起不等谁来认领；报之可畏，不在它找得到你，在苦将于此相续中真实被领受。问句的手术也有现成的经文范式。有比丘问：谁食？谁触？谁受？佛陀逐环挡回：我不言有食者、触者、受者；我若言有，汝应作此问；今但应问，何因缘故有食，何因缘故生触。[76] 坚固经改写的是哪里，此处改写的是谁，同一把手术刀。汉译传统另有一句总持，几乎就是本节的结论：有业报而无作者。[77]

这类走样，正是策略说眼力最好的地方。蛇喻经一经三用，处处在划使用边界：恶取之法如倒捉之蛇，反螫其人；有人谤佛说断灭，佛答，我从昔至今，唯说苦与苦灭；筏喻收尾，法尚应舍。[78] 但舍筏在渡河之后，能舍的是执，不是筏曾渡人这件事；把使用规程读成没有内容，是把说明书当成了空盒。所以本书的完整表述是：无我是学说，一条自带使用规程的学说。规程也写在经上：不在人称问句里作答，不脱离清单空转，不许推出断灭。策略说的贡献是把规程整理得清楚，失误是宣布盒中只有规程。

最后一块是语言的地位。有天子起疑：漏尽阿罗汉，犹言我说、人对我说，是尚有慢耶？答：已离我慢，无复我慢心；“善解世名字，平等假名说”。[79] 学说没收的是压在代词底下的见与执，人称代词照旧可用。阿罗汉照常说我，照常应答；语言全套照旧上工，卸掉的是驱使这套语言去认领、去防守、去续命的那股动力。

本世纪二十年代，这个论点从一个意外的方向得到旁证。大型语言模型把你、我用得纯熟：指代清楚，应答得体，随对话转换立场，与常人无异。这类系统有无内在生活，尽可争论；无可争论的是，造出这种代词能力，不曾需要先造一个我：它来自对海量文本的统计塑形，设计与构件里并无自我。[80] 于是一条顺手的推理被当场折断：会说我，推不出有我；第一人称的全部语言功能，可以在纯然过程性的机制上照常运转。这自然不是把语言模型比作阿罗汉。阿罗汉是曾执而卸除，模型是从未安装；两例只在一点上会合：我字是名言的功能件，不是本体的凭证。同一结论从两端得证：卸除执取者照旧说我，从未执取者也流利说我；代词的流利，两头都不以我为条件。若把无我读成禁用我字的语言禁令，那是再一次拿错考卷。

命与身的销案。第一章把命与身是一是异存为悬案。本章手里有这两件工具，案卷可以合上一半：命者、身者这对主词，经蕴与界拆过之后，与琴腹之声同一处境。问一与异，先得有两件东西；两件都是假施设，一异之问便与四大的去处之问同病。这解释了它何以在无记之列：不是答案难产，是问句的地基先塌。另一半案卷不在本章：无我之下，相续如何运转，业与报如何算数，归本篇缘起一章正面处理；补特伽罗论者执荷担者为教证的立破，仍照第二章的路标，归上部第三篇。[81]

祇树林的比喻可以送本章出门。人担草木而去，林中无人自觉被担走；诸蕴起灭，如林间枝叶的荣枯。学说说的是：枝叶非汝。方法教的是：故当放手。两句从来不是两件事：界址画明，放手才有处下手；断言垫底，策略才不悬空。第二章拆了火，本章拆了柴，又拆了守火之人；灰

俱出此经。

[76]《牟犁破群那经》（Moḷiyaphagguna Sutta，SN 12.12）。英译见 Bodhi 前引，pp. 541–42；汉译对应《杂阿含》第 372 经《颇求那经》（T2, no. 99, p. 102a12）：“我不言有食识者……汝应问言：何因缘故有识食”，触、受、爱、取逐环同式。

[77]《第一义空经》（《杂阿含》第 335 经）：“眼生时无有来处，灭时无有去处……有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续，除俗数法。”同旨之颂见觉音《清净道论》XIX.19–20：有苦，而无受苦者；有作，而无作者。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, XIX.19–20。经末“除俗数法”的豁免，与本章名言一节同调。

[78]《蛇喻经》（Alagaddūpama Sutta，MN 22）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 200 经《阿梨吒经》。

[79]《阿罗汉经》（Arahanta Sutta，SN 1.25）。英译见 Bodhi 前引，pp. 102–03；汉译对应《杂阿含》第 581 经（T2, no. 99, p. 154b19）。

[80]本段只取一个工程事实：2020 年代的大型语言模型以第一人称流利对话，而其机制为可检视的过程性计算，设计中并无自我部件。这类系统有无意识、有无内在生活，学界确在争论而无定论，可参 David J. Chalmers, “Could a Large Language Model Be Conscious?” (2023)；本章论证只用到较弱的一环：代词能力与“有我”可以脱钩，与该争论的结局无关。

[81]《重担经》（Bhāra Sutta，SN 22.22），英译见 Bodhi 前引，pp. 871–72。汉译对应《杂阿含》第 73 经（T2, no. 99, p. 19a15）。

烬翻检已毕，无失主前来认领，也没有一句经文说，从未有人烤过火。火堆边还站着两个问题。其一：既无失主，这团火如何自燃自续？烧下去的动力从哪里来？其二：本章开头说，有一位总以为自己会从灰烬里被找回来的失主；这股想被找回来的冲动，本身就是现场证物。满月经的恶问，婆蹉的迷乱，二十种身见的整张表格，是同一股冲动的三次现身；它为何如此顽固，靠什么供养？误认有我，算无明这边，还是爱、取那边？这是心理动力学绕不开的题目。两问同归缘起一章。

第四章　缘起与心理动力学分析

第三章收摊时，火堆边站着两个问题。其一：既无失主，这团火如何自燃自续，烧下去的动力从哪里来？其二：那位总以为自己会从灰烬里被找回来的失主，那股想被找回来的冲动，为何如此顽固，靠什么供养？本章接手这两问。经藏为这一整套回答准备的总名，叫缘起。

接手之前，先领一句警告。大因经开场，阿难兴冲冲来报告心得：此缘起甚奇、甚深，“然我观见至浅至浅”。佛陀当头按住：“汝莫作是念。此缘起极甚深、明亦甚深。”[82] 阿难的错觉值得同情：缘起的句式确实浅，此有故彼有，此起故彼起，十个字人人会背。深不在句式，在句式接管的范围：从怀胎到斗诤，从一念的走神到一生的去向，传统把它们接在同一张图上。本章的工作，就是把这张图拆开来看清接线。

名号的前科。心理动力学这个名号，在佛教研究里有前科可查。约翰森一九七九年的专著就叫《早期佛教的动力心理学》，十一章按心理学的纲目重编尼柯耶：意识，知觉与感受，动机，人格，诸漏，知解。[83] 全书的纲领他自己写在第七十九页：知觉创造世界；藉由理解与驾驭知觉，世界可被驾驭；谁驾驭其知觉过程，谁就驾驭自己的心境。一句话，他把缘起的总纲押在了知识论上。书名里的那一注，本书照单全收：尼柯耶里确有一门严肃的、成体系的动力心理学，这不是后人客气的追封。但本书借其名号，不循其方法，分歧记在两条。其一，方向相反：他把经文的范畴编入现代心理学的目录，让漏与随眠去适应动机与人格的栏位；第三章立过站位纪律，两张地图不做逐格兑换，所以本章反其道而行，让支、食、盖、结、随眠留在原位，就地把它们的动力学挑明。其二，骨干的读法：他以心理学家的身份通读十二支，把整轮缘起读作知觉过程的创造性因果，缘起于是成了一门知识论之内的心理学；本书的裁定在下文，与他分道。

骨干与字面。先立骨干。无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死愁悲苦忧恼：如是纯大苦聚集。灭侧同构：无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭。分别经逐支下定义，定义的字面值得盯住。[84] 无明，巴利本作不知四谛；汉译本开出一张长表：不知前际后际、不知业报、不知佛法僧、不知苦集灭道，“癡闇、無明、大冥”。宽窄不同，立义的方式相同：无明是认知的缺位，不是某种积极的邪能量。行分身行、口行、意行；另一处经文按业质分福行、非福行、不动行，两条分类轴并行。[85] 爱，此经开六爱身，别处开欲爱、有爱、无有爱，汉译又作欲爱、色爱、无色爱：三分法也有两套。有，是欲有、色有、无色有。而生与老死，定义钉死在字面上：生是诸众生各于其类的出生、入胎、出现，诸蕴之显现，诸处之获得；老是齿落、发白、皮皱、寿减、根熟；死是死歿、破灭、诸蕴之坏、身体之弃。这两端没有留出寓言的余地。

定义经之侧还有一桩公案，是第三章那把手术刀的第三案。有人问：“彼谁老死？老死属谁？”经文把这问法与答法一并驳回：若答我即老死、老死属我，则与命即是身、命异身异之见，“此则一义”。[86] 谁字问句与命身问句，经文自己判了同案：第一章的悬案、第三章的销案，在缘起

[82]《大缘经》（Mahānidāna Sutta，DN 15）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·大缘方便经》及《中阿含》第 97 经《大因经》；本章引句出中 97：甚深之诫、识入母胎问答、缘爱九站瀑布。社会链中“分”与“家”的现代译例，见 *The Madhyama Āgama (Middle-Length Discourses)*, vol. II, translation editors Bhikkhu Anālayo and Roderick S. Bucknell (Moraga: BDK America, 2020), 第 97 经，pp. 208–211：分译 discrimination（分别、辨择），家译 storing up（积存）。这只是现代译例，并未据此确定汉译所据的梵词。汉译支序为“慳—家—守”，巴利相应部分为 pariggaha—macchariya—ārakkha（执持、慳、守护）；两本次序有别，本章保留汉译引文及支序。

[83]Rune E. A. Johansson. *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London: Curzon Press (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph No. 37), 1979；另其前作 *The Psychology of Nirvana*. London: George Allen & Unwin, 1969。第七十九页纲领句与本章引述所据同页。同时代书评见 Gordon F. S. Ellens, *Journal of the Royal Asiatic Society* 112/2 (1980): 195-196：许其巴利文本之呈现为全书最有价值处，病其哲学装备之不足。

[84]《分别经》（Vibhaṅga Sutta，SN 12.2，并 SN 12.1）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000。汉译对应《杂阿含》第 298 经《法说义说经》：无明作宽表定义，“癡闇、無明、大冥”。

[85]《遍思量经》（Parivīmaṁsana Sutta，SN 12.51）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 292 经。

[86]《无明为缘经》（Avijjāpaccaya Sutta，SN 12.35–36）。英译见 Bodhi 前引，pp. 573–75；汉译对应《杂阿含》第 297 经《大空法经》（T2, no. 99, p. 84c11）。

的地界上再次合流。坚固经改写哪里，颇求那经改写谁食，此经斥回谁老死：三案用的是同一手法，把主词从问句里请出去，把条件请进来。

支数与公式。骨干立好，先看它的弹性。标准本十二支；城邑经十支，至识与名色互缘而还；大因经九支，并六入亦省。[87] 城邑经还给了缘起最好的自我定位：如人于荒野中得古道，循道而行，得见古城。道是旧的，城是旧的，发现者不是造城者。芦束经给互缘的部分配了比喻：识与名色，如两束芦苇相倚而立，抽去一束，另一束仆倒。[88] 另有更短的现法链条散见诸经：六处缘触，触缘受，受缘爱，四支起灶，直取苦集。[89] 四个版本逐支对照如下。

支	十二支（标准本）	十支（城邑经）	九支（大缘经）	短链（苦集经）
无明	●	无	无	无
行	●	无	无	无
识	●	●（与名色互缘）	●（与名色互缘）	随根境和合而生，不单列
名色	●	●（与识互缘）	●（与识互缘）	无
六入	●	●	无（名色径缘触）	●（起点）
触	●	●	●	●
受	●	●	●	●
爱	●	●	●	●（止此，即名苦集）
取	●	●	●	无
有	●	●	●	无
生	●	●	●	无
老死	●	●	●	无

表里一眼可见两件事。其一，删减主要发生在两端：前端可省无明与行，后端可暂不铺开取、有、生、老死；九支式还省去了六入。中段的触、受、爱，四个版本一支不少。首尾可以伸缩，守恒的是火口；本章后半清点的旁路回路，挂点恰好全在这一段。其二，十二，十，九，四，支数随说法的需要增减。第三章数过界目的四、五、六，本章又添一组：工具目录的判词第三次自己走上门来，可伸缩者是工具目录，不是流程圣数；爱的三分法尚且有两套，分类轴随观法用途更换。

公式的哲学载荷，在迦旃延经里兑现。世间有二种依，若有、若无；如实正观世间集者，不生世间无见，如实正观世间灭者，不生世间有见；“离于二边，说于中道，所谓：此有故彼有，此起故彼起”。[90] 第三章两个语域一节留下的存在之门，缘起是从门外绕开的路：不答有，不答无，改问集与灭。龙树在《中论》观有无品明引此经，那是第十八篇的场子，此处立个路标即可。

三世还是当下。现在到了必须表态的地方。十二支的骨干，究竟在讲什么跨度？注释传统的答案是三世两重因果：无明与行是前世的因，识至受是今生的果，爱取有是今生的因，生老死是

[87]《城邑经》（Nagara Sutta，SN 12.65）：十支本与古道古城之喻。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 287 经。

[88]《芦束经》（Naḷakalāpī Sutta，SN 12.67）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 288 经。

[89]《苦经》（Dukkha Sutta，SN 12.43–44）：六处、触、受、爱的短链。英译见 Bodhi 前引，pp. 580–81。

[90]《迦旃延氏经》（Kaccānagotta Sutta，SN 12.15）。英译见 Bodhi 前引，pp. 544–45；汉译对应《杂阿含》第 301 经（T2, no. 99, p. 85c17）。《中论》第十五品明引此经。

来世的果；清净道论第十七品把这套分位编到齐整。[91] 二十世纪起，当下读法兴起：佛使比丘斥三世说为婆罗门化的误读，主张十二支全程发生于此生此心；[92] 冉那维罗以存在论的进路重读，谓缘起描述的是当下经验的结构，不是轮回的机械；[93] 学院一侧，舒尔曼考订诸支本义，判缘起为心理过程之学。[94] 菩提比丘为传统读法辩护，两篇长文逐句批驳冉那维罗。[95] 此外还有第三种读法：尤莱维奇考出十二支的用词与吠陀创世谱系逐项相应，缘起是对婆罗门宇宙发生论的逐字戏仿，贡布里希采而广之。[96] 约翰森的书，在这张地图上与当下读法为邻。还有一笔旧档需要接上：上部第一篇第五章曾把三世与当下两说并列而不作裁断，那是史述的本分；本章做的是解析，裁定须向前推一步。

本书认为，骨干当按三世读。理由三条，都钉在经文上。其一，定义经把链条两端钉死在字面：生是入胎与诸蕴之显现，老死是发白齿落与身体之弃。当下读法要走通，得先把这段定义改写成寓言，生是自我感之生，死是自我感之死；改写不是不可辩护，但举证之担在改写者肩上，而定义经不给台阶。其二，骨干的关节处是产科的。大因经问得不能再直白："若识不入母胎者，有名色成此身耶?" 答曰："无也。""若识入胎即出者，名色会精耶?" 答曰："不会。"[97] 链条在这一节谈的是怀胎，不是譬喻。其三，链条的延续与终止，经文以身为计量单位：愚痴无闻凡夫无明覆、爱缘系，得此识身；"彼无明不断，爱缘不尽，身坏命终，还复受身"；智者无明断、爱缘尽，"身坏命终，更不复受"。[98] 一条只在此生心里打转的链，说不出还复受身四个字。

选定三世，保留三款，也说在明处。第一款，三世两重的精密分位是注释书的工程，哪几支记在前世名下、哪几支记在来世名下，经文给了方向，没有铺满图纸；本书取其向，不押其细。第二款，古人自己早把当下收编在案：说一切有部数出四种缘起，刹那、连缚、分位、远续，一念之间十二支具起的读法，在正统之内自有登记。[99] 可见当下读法之失不在读出现法，在以现法废三世；分位居正位，刹那作模式，古人的分寸本来够用。第三款，也是本章的正业：现法的动力学材料丰饶而真实，只是它们大多挂在骨干的旁路上，不在骨干支内。所以本章的分工是一句话：骨干按三世读，旁路按现法读；训诂的裁定归骨干，余下的火力归旁路。

无明与爱的接线图。第三章问过：误认有我，算无明这边，还是爱、取那边？现在可以画接线图，每条线都有经文编号。先立一条颠覆性的：无明不是第一因。无明的起点不可见，而无明有食：不亲善士则不闻正法，不闻正法则不信、不如理作意、不正念正知，随之根门不护，三恶行起，三恶行养出五盖，五盖养出无明。经文配的比喻是山雨：雨落高山，水顺坡而下，盈壑，注溪，注河，注海。[100] 无明自己在食物链上，被一整条社会性、习惯性的水系喂养。反向

[91] 觉音《清净道论》（Visuddhimagga）第十七品 §§284–298：三世两重因果的分位详编。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[92] 佛使比丘（Buddhadāsa Bhikkhu）. *Paṭiccasamuppāda: Practical Dependent Origination*. Nonthaburi: Vuddhidhamma Fund, 1992。（当下读法的代表陈述）

[93] Ñāṇavīra Thera. *Clearing the Path: Writings of Ñāṇavīra Thera (1960–1965)*. Colombo: Path Press, 1987。（"A Note on Paṭiccasamuppāda" 收于其中）

[94] Eviatar Shulman. "Early Meanings of Dependent-Origination." *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008).

[95] Bhikkhu Bodhi. "A Critical Examination of Ñāṇavīra Thera's 'A Note on Paṭiccasamuppāda'." *Buddhist Studies Review* 15/1–2 (1998)，分两部分连载。

[96] Joanna Jurewicz. "Playing with Fire: The Pratītyasamutpāda from the Perspective of Vedic Thought." *Journal of the Pali Text Society* 26 (2000); Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009，第九章，pp. 130–143，采而广之。

[97] 《大缘经》（Mahānidāna Sutta，DN 15）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·大缘方便经》及《中阿含》第 97 经《大因经》；本章引句出中 97：甚深之诫、识入母胎问答、缘爱九站瀑布。社会链中"分"与"家"的现代译例，见 *The Madhyama Āgama (Middle-Length Discourses)*, vol. II, translation editors Bhikkhu Anālayo and Roderick S. Bucknell (Moraga: BDK America, 2020), 第 97 经，pp. 208–211：分译 discrimination（分别、辨择），家译 storing up（积存）。这只是现代译例，并未据此确定汉译所据的梵词。汉译支序为"慳—家—守"，巴利相应部分为 pariggaha—macchariya—ārakkha（执持、悭、守护）；两本次序有别，本章保留汉译引文及支序。

[98] 《愚者贤者经》（Bālapaṇḍita Sutta，SN 12.19）。英译见 Bodhi 前引，pp. 549–50；汉译对应《杂阿含》第 294 经（T2, no. 99, p. 83c23）："无明覆、爱缘系，得此识身"。

[99] 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 23 论缘起处：刹那、连缚、分位、远续四种缘起；玄奘译本，T27, no. 1545, p. 117b23–c5。

[100] 《无明经》《有爱经》（Avijjā Sutta & Taṇhā Sutta，AN 10.61-62）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The*

一条同经立着：有爱以何为食？以无明为食。再看第三章末尾调来的那张出生证明：认色为我，这认取本身是行；行从何生？为无明触所生之受所触，爱生，彼行从彼生。[101] 至于行的总闸，遍思量经答得干脆：无明未断者，造福行、非福行、不动行；无明断，则不造。[102]

于是三章那一问的答案是三层，不是二选一。认知面挂无明：经中的定型定义是不知四谛，汉译又列不知前后际、业报等；它是修行认识的缺位，不是我见本身的动力。动力面挂爱与取：四取之中本有我语取一名，而渴爱的自语清单更露底细。爱网经从“有我故”起头，展开十八种围绕我而起的爱行；巴利对应经又以“我是”展开“我是如此”“愿我是”“我将是”等句。内十八，外十八，成三十六，历三世成百八。[103] 渴爱的母语是第一人称：爱与我见的接口不必外求，爱一开口就是我。残余面挂慢随眠：差摩长老已能于五受阴观察非我、非我所，犹自陈“我慢、我欲、我使，未断、未知、未离、未吐”；他自己给的比喻是众华之香，不可指为根香、叶香，而香自在；对治的比喻是浣净之衣犹有余气，以杂香熏之，久乃消尽。[104] 死期有先后：初果断身见，慢与无明要到阿罗汉方断。第三章结尾那位失主的顽固，至此有了供养清单：爱日日以我造句，慢作余香弥散，无明当背景光。见解死在见道那一天，香气要熏到道的尽头。

三层解剖，一表备查：

层	名目	性质	近因与供养	断于何处	经证
认知面	无明：不知四谛	缺位	五盖所养（AN 10.61）	阿罗汉道	分别经／杂 298
见解与执取面	我见、我语取	见	爱所生（SN 22.81）；爱行围绕我展开（杂 984）	初果见道	蛇喻经、爱网经
残余情态面	我慢随眠	弥散习气	受触随眠（MN 148）	阿罗汉道修断	差摩经／杂 103

旁路的回路。骨干之外，经文记下了几条挂在支上的旁路，前文所说的火力就用在这里。

第一条，戏论的回路，挂在触与想之间。蜜丸经：“缘眼及色生眼识，三事共会便有更触，缘更触便有所觉，若所觉便想，若所想便思，若所思便念，若所念便分别。”[105] 巴利本在链尾多一次翻转：人于所戏论处，反被戏论之想类所袭。作者变成受袭者，输出端接回了输入端：这是一台自激的机器。[106] 执杖释问佛的宗本，佛的回答就是拆这台机器：使不斗诤，不着有、非有。第一章的六十二见，是这条回路的高级产物；第三章满月经的恶问，是它的现行标本。见不是从天上掉下来的，是回路转出来的。

Numerical Discourses of the Buddha. Boston: Wisdom Publications, 2012。汉译对应《中阿含》第 51 经《本际经》与第 52、53 两经《食经》，另有 T36、T37 两部单译本。

[101]《相应部》22 相应 81 经（Pārileyya Sutta）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 57 经。

[102]《遍思量经》（Parivīmaṁsana Sutta，SN 12.51）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 292 经。

[103]《渴爱经》（Taṇhā Sutta，AN 4.199）。见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, pp. 586–587。汉译对应《杂阿含》第 984 经（T2, no. 99, pp. 256a22–256a29）：由“有我故”展开爱行，内十八、外十八，合三十六，历三世成百八。正文“我是如此”“愿我是”“我将是”等例句译自 AN 4.199，不是《杂阿含》的连续引句。

[104]《差摩经》（Khemaka Sutta，SN 22.89）。英译见 Bodhi 前引，pp. 942–46；汉译对应《杂阿含》第 103 经（T2, no. 99, p. 29c6）：华香喻与熏衣喻。

[105]《蜜丸经》（Madhupiṇḍika Sutta，MN 18）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含》第 115 经《蜜丸喻经》。链尾之翻转（戏论想类袭人）依巴利本。

[106]Bhikkhu Ñāṇananda. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1971（库内为 Dharma Grantha Mudrana Bhāraya 2012 年修订免费流通本，页码未必与初版同）。（戏论 papañca 的专题研究）

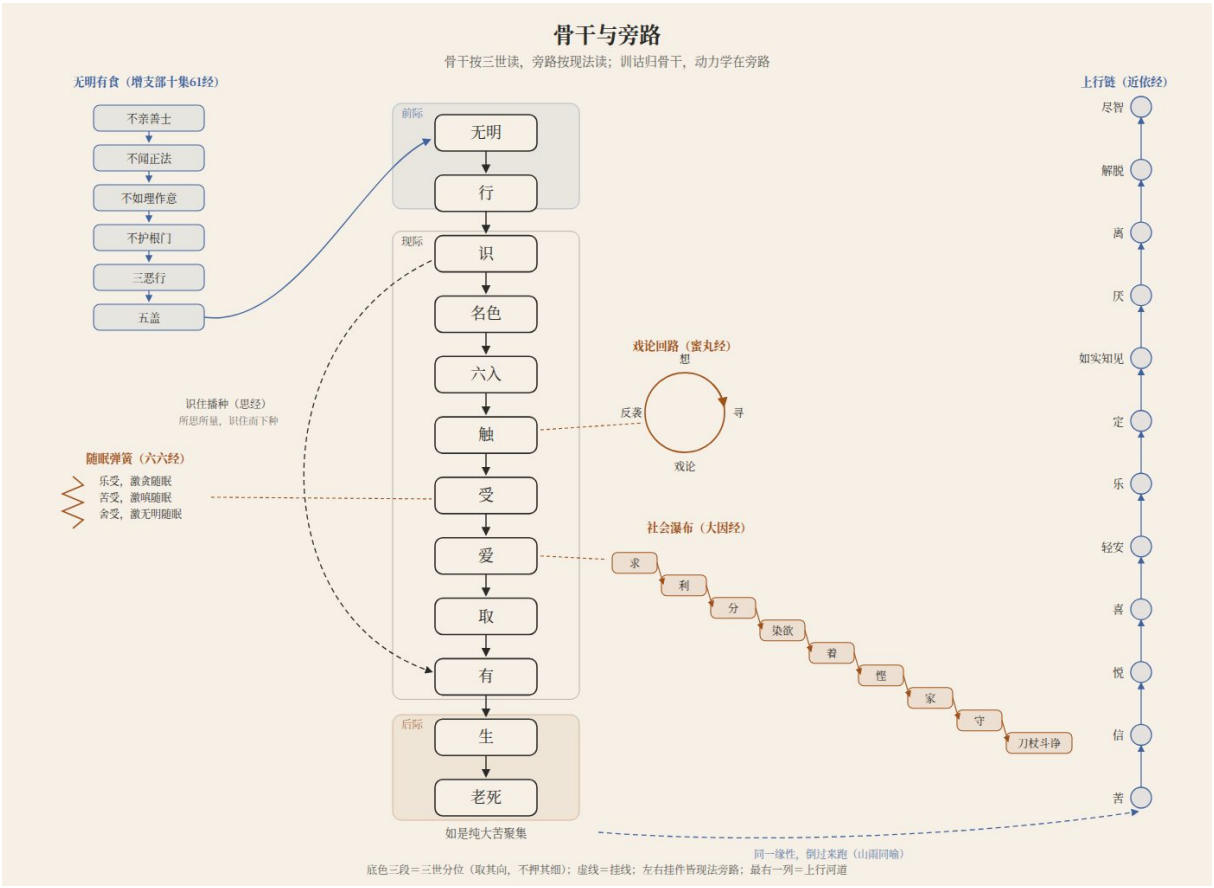


Figure 4: 骨干与旁路总图：三世骨架、现法旁路与上行河道

第二条，社会的瀑布，挂在爱上。大因经顺流而下：“缘爱有求；缘求有利；缘利有分；缘分有染欲；缘染欲有着；缘着有悭；缘悭有家；缘家有守；缘守故，便有刀杖、斗诤、诃谄、欺诳、妄言、两舌，起无量恶不善之法。”[107] 从一念欲求到执杖设防，九站直达。心理动力学出户即政治经济学：这条瀑布是缘起分析里最早的社会病理学。

第三条，受点的弹簧。六六经把随眠安在受的正下方：乐受激贪随眠，苦受激嗔随眠，不苦不乐受激无明随眠。[108] 箭经补上机制的要害：中一箭者复中第二箭，身受之后自加心受；凡夫于苦受，除欲乐外不见出离，于是遁入欲乐。[109] 受是骨干上的开关，随眠是埋在开关下的弹簧；成瘾的动力学，两千多年前已在此处立案。弹簧之下，心不得停：经文说，执此身为我尚有貌似的理由，身能住百年；心则如林中猕猴，取一枝，放一枝，昼夜异生异灭。[110]

第四条，识住的播种。思经三部曲：所思、所量、所随眠者，为识住之所缘；有所缘故识得住，识住而增长，未来之有由此下种。[111] 意向是播种机：这一条把心理动力接回三世骨干，旁路与骨干在此合闸。四食经给整个维持系统配了四幅苦像：旷野食子肉，无皮牛立处受咬，火坑，三百矛。[112] 动机的四餐，餐餐有代价。

四条旁路，一表备查：

回路	挂点	机制一句	经证
戏论回路	想、寻	所戏论者，转以戏论想类袭其人：自激	蜜丸经／中 115
社会瀑布	爱	求、利、分、染欲、着、悭、家、守，至刀杖	大缘经／中 97
随眠弹簧	受	三受各激其随眠；身箭之外自射心箭	六六经；箭经
识住播种	行、识	所思所量所随眠，为识住所缘而下种	思经三部

同一场雨的另一条河。若缘起只会生产苦，它就只是一纸判决。近依经把同一套句式倒过来跑：苦是信的近依，信是悦的近依，悦生喜，喜生轻安，轻安生乐，乐生定，定生如实知见，如实知见生厌，厌生离欲，离欲生解脱，解脱生尽智。[113] 收尾用的正是无明食物链那一个比喻：山雨

[107]《大缘经》（Mahānidāna Sutta，DN 15）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含·大缘方便经》及《中阿含》第 97 经《大因经》；本章引句出中 97：甚深之诫、识入母胎问答、缘爱九站瀑布。社会链中“分”与“家”的现代译例，见 *The Madhyama Āgama (Middle-Length Discourses)*, vol. II, translation editors Bhikkhu Anālayo and Roderick S. Bucknell (Moraga: BDK America, 2020), 第 97 经，pp. 208–211：分译 discrimination（分别、辨择），家译 storing up（积存）。这只是现代译例，并未据此确定汉译所据的梵词。汉译支序为“悭—家—守”，巴利相应部分为 pariggaha—macchariya—ārakkha（执持、悭、守护）；两本次序有别，本章保留汉译引文及支序。

[108]《六六经》（Chachakka Sutta，MN 148）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 304 经。中部诸经的汉译多在《中阿含》，此经在《杂阿含》。

[109]《箭经》（Salla Sutta，SN 36.6）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 470 经。

[110]《无闻经》（Assutavā Sutta，SN 12.61-62）：猕猴取枝舍枝之喻。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 289、290 经，与巴利二经逐经相当。

[111]《思经》三部（Cetanā Sutta，SN 12.38-40）。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 359、360、361 经，与巴利三经逐经相当。

[112]《子肉经》等（Puttamaṁsa Sutta，SN 12.63-64）：四食四喻。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 373、374 二经。

[113]《近依经》（Upanisā Sutta，SN 12.23）：转依上行链。英译见 Bodhi 前引。汉译对应旧候《中阿含》第 55 经，今不取：该经是《习相应品涅槃经》，大正藏给它的对应注作《增支部》10 集 4 经 Upanisā，与本经同名而非同经。SN 12.23 有食上行一系的汉译对应，在《中阿含》第 51 至 53 经一串。

盈壑，注溪，注河，注海。同一场雨，下成两条河。无明经的后半也早已同构立好：明与解脱亦有食，亲近善士，听闻正法，如理作意，正念正知，一路喂到七觉支与明解脱。[114] 上行链里，如实知见立在定后；须深经给这一站起了名字。外道须深盗法出家，闻诸慧解脱者自陈不得深定，大惑不解，佛的解释只一句纲领：先得法住智，后得涅槃智。[115] 缘起之知是道上的正式一站，不是理论装饰。第二章清点过树喻的培护条件语：清理根周，培土，灌水。两处是同一门手艺：缘起立支画线，是给人检修用的，不是给人宣判用的。

火堆边的两个问题，都有了去处。火如何自燃自续？不靠失主：取蕴之取本是薪柴之取，添柴的手就长在火上；受点的弹簧，想处的回路，识住的播种，火自己给自己排班。那位总想被找回来的失主呢？他不是回路的例外，是回路的产品：爱以第一人称造句，慢以余香弥散，无明供着背景光。冲动由此被解释，而不是被没收；名言之我照旧上工，一如第三章所许。骨干往三世撑开之后，另一半图景已在门外：轮回于诸界如何铺开，业如何在无人认领处运转，无意义、亦无意义可寻的宇宙作何观法，归第五章。本章收在那场雨上。雨不挑河；沟壑与河道，是可以动工的。



Figure 5: 同一场雨，两条河

[114]《无明经》《有爱经》（Avijjā Sutta & Taṇhā Sutta，AN 10.61-62）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012。汉译对应《中阿含》第 51 经《本际经》与第 52、53 两经《食经》，另有 T36、T37 两部单译本。

[115]《须深经》（Susima Sutta，SN 12.70）：先法住智，后涅槃智。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 347 经。

第五章　轮回、六道、三界

第四章把骨干判给了三世，随即把全景推给了本章：轮回在诸界之间如何铺开，业如何运转，这幅宇宙图究竟算什么身份。上部一篇五章已经做过两件事：给两则宇宙叙事找回字面之外的读法，为无始作了融贯性的辩护；那些论证本章不再重走。本章换一个问法：佛陀是在哪些情况下说这些的？对谁说，为什么说，说完把听者往哪里送？一幅图的身份，先看它被挂在哪些墙上。

图先挂出来。图本身可以速写，轮廓上部已给。经藏的用语是三有：欲有、色有、无色有；第四章引过的定义经里，它就是有支的展开。三界的名目与三十一处的细账，是论书时代的整编：卷标是经的，货架是论的。趣的清单，经藏的标准数目是五：地狱、畜生、饿鬼、人、天；狮子吼大经历数五趣及其行道，以涅槃殿后，阿修罗要到更晚的层位才升作第六道。[116] 界目四五六，爱三分两套，支数十二、十、九、四，趣五与六：清单伸缩，这是第四案入档。图的边界处写着无始：本际不可了知。上部已把“无始生死”四字辨明为否定性的认识论报告，不是一份宇宙学的答卷。[117] 还有一件底细值得单独一行：汉传《长阿含》的世记经用整整五卷铺满宇宙志，须弥、四洲、诸天、地狱一应俱全，巴利藏里却没有它的对应；尼柯耶不设总纲式的宇宙论经，宇宙的细节全部散在示例、框架与譬喻里。[118] 想上宇宙学课的人，在经藏里找不到教室。这个空缺出于有意的留白，算不上缺失；用意何在，要到诸现场里去看。

六个现场。现在按现场清点：佛陀在哪里、对谁，把诸界搬出来。

一，台阶边。对初来的在家人，说法有固定的次第：施论，戒论，生天论；然后欲之过患、出离之益；等听者心意柔软，才说四谛。[119] 生天论排在第三级，位置本身就是判词：天界叙述是登堂的梯步，不是堂奥。梯步向上，通到的恰是对梯步的舍离。

二，病床前。那梨迦聚落的人接连命终，亲属一个个来问生处。佛陀答过几轮，说：人命终了便来问我，“徒劳耳！非是如来所乐答者”；随即交出法镜：于佛不坏净，于法、于僧不坏净，圣戒成就，弟子持此可以自记说。[120] 生处之问被亲手降温改道：从问他，改为自证。另一侧是安

[116]《狮子吼大经》（Mahāsīhanāda Sutta，MN 12 §153）：五趣列作 nirayo（地狱）、tiracchānayoni（畜生）、pettivisayo（饿鬼）、manussā（人）、devā（天），每趣各出“趣彼之道”与“趣彼之行”；涅槃另立一款殿后，明在五数之外，不入趣数。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995, p. 168 起（§§35–41，节题即作 The Five Destinations and Nibbāna）；本库藏本为同年 Kandy: Buddhist Publication Society 亚洲发行本，版式页码同。菩提比丘注 190 系于五趣句下，径云阿修罗是后起传统另立的一趣，加之乃成六，与正文所记层位相合。汉译对应 T757《身毛喜竖经》，北宋惟净等奉诏译。须记一事：该本行至同一处已作六趣，“其有地狱所行之道、所趣业因……又复畜生所行之道……又复饿鬼所行之道……所有阿修罗道、人所行道、天所行道所趣业因……至于涅槃所行圣道”，阿修罗已在列，正可为“六趣属晚出层位”之一证。大正藏未出巴利对应注一项，本书原列作学案，今可实核：T757 上中下三卷校注只有宋元明异文与“此经上中下三卷宋本缺”一条，无一处对应注；而同一套校注在《长阿含》卷十六出“～D. 13. Tevijja-sutta.”、在《杂阿含》卷十五出“S. 56. 45. Chiggala（孔）”，可见其体例本设此项，此处之无是真无，非阙载。**又一条教内的旁证**：《论事》第八品第一章《六趣论》（Chagatikathā）正是驳六趣之说的一场辩论，上座部所执的经证即本经的五趣一段（巴利本自注作 ma. ni. 1.153），对方举迦罗坎奇迦阿修罗与毗摩质多罗眷属为据，上座部答以此二类分别与饿鬼、天同色同食同寿而通婚往还，仍摄在五趣之内。可见五趣与六趣之争在部派时期已经成形，而阿修罗别立一趣确属后起。

[117]《无始相应》（Anamatagga-saṁyutta，SN 15.1–20）。见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 651–661（PDF pp. 641–651）。汉译对应《杂阿含》第 937–956 经一系；第 938 经已核：“众生无始生死以来，长夜轮转，不知苦之本际”“流泪甚多，非彼恒水及四大海”。

[118]《世记经》（《长阿含》第 30 经），另有《起世经》《起世因本经》等异译；巴利藏无对应经。该经即《长阿含》第四分之全部，占卷十八至卷二十二共五卷，分十二品，起阎浮提州品讫世本缘品。大正藏于《长阿含》他经多出巴利对应注（如卷十六《三明经》下出“～D. 13. Tevijja-sutta.”），而此五卷校注无一条对应注，可证其无对应非阙载。

[119]次第说法定式（施论、戒论、生天论，欲之过患、出离之益，然后四谛）遍见律藏《大品》耶舍因缘及《长部》第 3、5、14 经等处。汉传定式具在，《长部》第 3、5 经的对应本即用此式：《长阿含》第 20 经《阿摩昼经》作“施论、戒论、生天之论，欲为秽污，上漏为患，出要为上”，随后“如诸佛常法”说四谛；第 23 经《究罗檀头经》同式。《中阿含》另有一路定型句，以“如诸佛法，先说端正法”起，“谓说施、说戒、说生天法，毁呰欲为灾患，生死为秽，称叹无欲为妙”，见第 62 经《频鞞娑逻王迎佛经》、第 133 经《优婆离经》等处。

[120]《砖屋经》（Giñjakāvasatha Sutta，SN 55.8–10）。英译见 Bodhi 前引，pp. 1799–1801；汉译对应《杂阿含》第 854 经（T2, no. 99, p. 217b14；已核：“徒劳耳！非是如来所乐答者”与法镜之授）；《长部》第 16 经

慰：摩诃男怖死，佛陀以酥瓶为喻，瓶沉水而破，酥自浮上；长夜修习信、戒、闻、施、慧之心，身坏而上行，无须为它担惊。[121] 病床前的诸界之谈只有两个功能：警醒未修者，安顿已修者。两个都不是地理课。

三，论敌对面。起世因本经对两位出身婆罗门的沙弥讲世界之初：光音天人贪尝地味，身转粗重，光明隐没；从地味一路吃到稻米、私产、盗窃，直到公推的王与随之而起的四姓。种姓不是梵天的分配，是人事的沉积。学界读它为对婆罗门创世神话的讽拟，[122] 上部认同此读，又添一层心理现象学：在坠落里安出幸福来，恰是坠落的机关。本书在此再记一笔：讽刺成立，而不独占。写作与宣说的现场，未必只有一读；同一部经的宣说生涯里换过听众，对婆罗门是讽拟，对信众是教化，对修行者是观法之镜。单义的假设是现代读者的默认，不是文本的默认。转轮王经的宇宙史诗同族：人寿增减的长卷，首尾都拴在自洲自依、法洲法依上，史诗装在修行指令的括号里。[123] 而对无所归依的村邑居民，佛陀甚至肯把他世降格成一注赌局来讲：他世有无未决之际，持有他世之行者两头稳当。稳当法里，诸界以决策论的身份出场，不以独断的身份出场。[124]

四，蒲团上。对禅修者，诸界换了一副用法。六随念里有天随念：忆念诸天的信、戒、闻、施、慧，随即回到自身，我亦有此信、此戒、此闻、此施、此慧。[125] 天界作镜，照的是自家的德目。三明经里两位婆罗门青年争论通梵天之道，佛陀接过他们的目的地，换掉他们的行程：以慈悲喜舍四住为梵天道。[126] 成道叙事里，中夜天眼所见，是众生随业流转诸趣。[127] 蒲团上的诸界是现观的内容与观法的坐标，不是理论的主张。禅那与诸界的正式对应，本章下文单列一节。

五，过热的头脑旁。有人拿宇宙当思辨的操场，经文的动作是降温。目连于耆阇崛山见空中众生，骨骼行空，为鹰鹫所逐；佛陀说：我先亦见此众生，然我不说；我若说者，人不信我，不

亦载同事。

[121]《摩诃男经》（Mahānāma Sutta）两经，SN 55.21 与 55.22。酥瓶之喻在前一经，原文作“Seyyathāpi, mahānāma, puriso sappikumbhaṃ vā telakumbhaṃ vā gambhīraṃ udakarahadaṃ ogāhitvā bhindeyya. Tatra yā assa sakkharā vā kaṭhalā vā sā adhogāmī assa, yañca khvassa tatra sappi vā telaṃ vā taṃ uddhagāmi assa visesagāmi.”，瓦砾下沉而酥油上浮；后一经不用此喻，改用大树东靡之喻。英译见 Bodhi 前引。汉译对应《杂阿含》第 930 经与《别译杂阿含》第 155 经，两经俱在而皆甚简，只存大树之喻，酥瓶一喻不见于汉译。

[122]《起世因本经》（Aggañña Sutta，DN 27）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含》第 5 经《小缘经》、《中阿含》第 154 经《婆罗婆堂经》。讽拟读法见 Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009；两读并陈见上部一篇五章。

[123]《转轮圣王师子吼经》（Cakkavatti-Sīhanāda Sutta，DN 26）。英译见 Walshe 前引。汉译对应《长阿含》第 6 经《转轮圣王修行经》。层累分析见上部一篇五章。

[124]《无戏论经》（Apaṇṇaka Sutta，MN 60 §§8–16）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。（汉译对应存疑待查）

[125]天随念见六随念定式（AN 6.10 等）：忆念诸天信、戒、闻、施、慧而返照自身。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012。汉译对应《杂阿含》第 931 经（已核：释氏摩诃男问学地比丘所修，佛答六随念；念天一节作“彼得净戒、施、闻、舍、慧，于此命终，生彼诸天，我今亦当行此戒、施、闻、慧”）与《别译杂阿含》第 156 经。大正藏于此二经未出增支部对应注，相应部与杂阿含的对读表亦不涉增支部，此项对应系依内容判定。

[126]《三明经》（Tevijja Sutta，DN 13 §§76–79，PTS D I 250–251）：慈、悲、喜、舍四心遍满一方乃至四方，每一心之后各系一句“此即通梵天之道”。英译见 Walshe 前引（本库藏本为无页码之电子本，故此处依 PTS 卷页）。汉译对应《长阿含》第 26 经《三明经》（T1 卷十六，题作“（二六）佛说长阿含第三分三明经第七”），大正藏校注于此经出“～D. 13. Tevijja-sutta.”，两造对应有校注可据。汉译所记正同：二婆罗门青年婆悉吒、颇罗堕（Vāseṭṭha、Bhāradvāja）各称己师所传之道能至梵天，争而不决，就佛决之；佛不驳其目的地，只换其行程，说“彼以慈心遍满一方，余方亦尔……悲、喜、舍心遍满一方，余方亦尔”，末云“行慈比丘身坏命终，如发箭之顷，生梵天上”。检索一坑：CBETA 此经作“婆悉吒”，检“婆悉吒”不得。

[127]成道三明段见《怖骇经》（Bhayabherava Sutta，MN 4 §§27–33）与《萨遮迦大经》（MN 36 §§38–44）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。

信者长夜受苦。[128] 业果的细目列在四不可思之内，思之致乱；[129] 十四无记的世界诸问照旧置答。图照画，理论问题照拒：第一章立的边界，在此原样执勤。

六，麻木的心前。对听不进无常的人，尺度加码。无始相应的组曲全是数量：长夜轮转，所流之泪多于恒水与四大海；骨聚不烂，高过毗富罗山；以大地草木为筹，数母之母而筹尽数不尽；百年拂一次的芥子城拂尽了，一劫未终；长途里难逢一个不曾作过自己母亲的众生。[130] 七日经干脆烧掉整个舞台：七日次第出，江河海洋先竭，至于须弥山王与大地“烧坏消灭，无余烖烬”，如燃酥油，无余烟墨。开讲之前，经文先立好用途声明：一切行无常，不久住法，速变易法，不可倚法；当患厌之，当求舍离。[131] 宇宙的末日在此是无常观的教具，教具箱上贴着标签。

清点完毕，横贯的观察只有一句：台阶边，病床前，论敌对面，蒲团上，过热的头脑旁，麻木的心前，六个现场个个有听众，个个有去处，没有一个是讲堂。经藏里没有宇宙学课；这门课的教材要等后世编纂。图从不为自己挂在那里。

六个现场，一表总揽：

现场	听众	样本经文	诸界在场的身份	说完把人送往
台阶边	初机居士	次第说法定式	第三级梯步	四谛
病床前	临终者与丧亲者	砖屋经／杂854；摩诃男经	警醒与安顿	法镜自证
论敌对面	婆罗门与无依村民	起世因本经；转轮王经；无戏论经	讽拟、括号、稳当的赌注	中道
蒲团上	禅修者	天随念；三明经；差别经组	镜、行程表、现观内容	观法
过热的头脑旁	好思辨者	目连所见；不可思经	拒绝供货的理论	止推
麻木的心前	放逸者	无始相应组曲；七日经	尺度教具	厌离

业力：台面的物理。图上众生的移动遵循什么规则，这是业的题目。定义先行，而且又是一个

[128]《相应部》19 相应（勒叉那相应 Lakkhaṇasaṃyutta，属《因缘篇》第八相应，目连所见众生一系）。英译见 Bodhi 前引，p. 700 起。正文所述“骨骼行空、鹰鹫随啄”一则，确切出处是该相应第 1 经《骨锁经》（Aṭṭhi）：目连下耆阇崛山，见 aṭṭhikasaṅkhalikaṃ vehāsaṃ gacchantiṃ（骨锁行于空中），鹫、乌、鹞随而啄其胁间；佛语作 Pubbeva me so, bhikkhave, satto diṭṭho ahosi, api cāhaṃ na byākāsiṃ. Ahañcetaṃ byākareyyaṃ, pare ca me na saddaheyyuṃ. Ye me na saddaheyyuṃ, tesaṃ taṃ assa dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya，正文所引系撮述，逐句相应。汉译对应《杂阿含》第 508 经起一系（卷十九），大正藏校注将此一系逐经系于 S. 19.1–21；惟骨锁一则在第 509 经（“筋骨相连，举身不净……乌、鸱、雕、鹫、野干、饿狗随而攫食”），第 508 经所见者作“身如楼阁”，为屠牛儿余报，非骨锁，引者宜分。两经的佛语则同：“我亦见是众生，而不说者，恐不信故……是愚痴人长夜当受不饶益苦。”

[129]《不可思经》（Acinteyya Sutta，AN 4.77）：佛境界、禅境界、业异熟、世界思，四不可思。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*，p. 463。

[130]《无始相应》（Anamatagga-saṁyutta，SN 15.1–20）。见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 651–661（PDF pp. 641–651）。汉译对应《杂阿含》第 937–956 经一系；第 938 经已核：“众生无始生死以来，长夜轮转，不知苦之本际”“流泪甚多，非彼恒水及四大海”。

[131]《七日经》（Sattasūriya Sutta，AN 7.66）。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*，pp. 1071–1074。汉译对应《中阿含》第 8 经（已核：经首用途声明与“无余烟墨”）。

动词：我说思即是业；思已，以身、口、意造业。[132] 业不是刻在外部的档案，是意向自身的动力学；第三章看过五蕴以动词立义，业的立义同一副笔法。总定式在小业分别经：众生是自业的所有者、继承者，业为胎藏、为眷属、为依怙，业分别众生，令有高下。[133] 但定式不可机械读。大业分别经里，有人行恶而生天，有人行善而堕狱；以单例推翻或坐实业果，同为邪推，业果的全图列在如来智里。[134] 盐喻经把非机械性做成算例：一两盐投小杯水，水不可饮；投于恒河，河味不改。同样一业，于不修身、不修戒、不修心、不修慧者，重到入狱；于修者，轻到现法可了。经首的判词更要紧：若说人作如何业便如何受报，则梵行无用，尽苦无路；若说人作业受其果熟，则修行有地。[135] 业是权重系统，浸在整条相续里定其熟法；相续可以修，权重就可以变。另一面照说不误：非空非海中，非入山石间，无地可避宿业；[136] 同时业果的演算列为不可思。[137] 肯定业，禁止演算，两句合成一种精确的姿态：因果实有，因果的细目不开放查询。地狱判官的判词与此同调：汝此恶业，非父母为，非王、非天，亦非沙门梵志所为，汝本自作，今必受报。[138] 地狱的审判庭上宣读的也是自作自受，不是神裁。三、四章的旧案在此合拢：有业报而无作者；无失主的火，烧在有权重的场里。

禅那与诸界：一张图的双写。诸界与禅修的关系，经文给了一张正式的对应表：修初禅者，生梵众天；第二禅，光音；第三禅，遍净；第四禅，广果；慈悲喜舍四住，通于梵世。[139] 表不稀奇，稀奇在同经的后半：同修一禅，凡夫于彼寿尽还堕，圣弟子即于彼处般涅槃。同一个地址，两种行程；地图不变，变的是持图人的证量。

修	生处	凡夫行程	圣弟子行程
初禅	梵众天	彼处寿尽，还堕	即于彼处般涅槃
第二禅	光音天	同上	同上
第三禅	遍净天	同上	同上
第四禅	广果天	同上	同上
慈悲喜舍四住	梵世（差别经组后二经）	同上	同上
三无色定	同名三无色处（不动经，AN 3.116）[140]	同上	同上

[132]《决择经》（Nibbedhika Sutta，AN 6.63）：“我说思即是业。”英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, p. 963；巴利原句见注 1417，p. 1768。汉译对应《中阿含》第 111 经《达梵行经》，北传作云何知業？謂有二業：思、已思業；与巴利本文句一致，此条对应可确定。

[133]《小业分别经》（Cūḷakammavibhaṅga Sutta，MN 135）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 170 经《鸚鵡经》。

[134]《大业分别经》（Mahākammavibhaṅga Sutta，MN 136）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 171 经《分别大业经》。

[135]《盐块经》（Loṇakapalla Sutta，AN 3.99，一作 3.100）。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses,* pp. 331–33。汉译对应《中阿含》第 11 经《盐喻经》（T1, no. 26, pp. 433a13–434a11；已核总纲两句与盐水二喻）。

[136]《法句》第 127 颂；Acharya Buddharakkhita 译 *The Dhammapada,* p. 42（PDF p. 44）。

[137]《不可思经》（Acinteyya Sutta，AN 4.77）：佛境界、禅境界、业异熟、世界思，四不可思。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*，p. 463。

[138]《天使经》（Devadūta Sutta，MN 130）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 64 经《天使经》（已核：五天使与“汝此恶业非父母为”判词）；阎罗起愿段巴利本见同经 VRI 本第 270 段（愿得人身，值如来出世，闻其说法而解法）；汉译《中阿含》第 64 经与《增一阿含》32 品 4 经所载之愿更有出家一项，《增一》作“已得人身，便得出家，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道”。

[139]《差别经》组（AN 4.123–126）：四禅与四梵住的生处对应，及凡圣同修异趣。见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses,* pp. 505–511（PDF pp. 506–512）。（汉译对应待查）

[140]《不动经》（Āneñja，AN 3.116）见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses,* pp. 347–348。该经在《三集》，所列只有空无边处（诸天寿二万劫）、识无边处（四万劫）、无所有处三处，**并无非想非非想处**；表中此行因此只取三无色，第四处的生处之说须另据经论，本书未及落实。其余各项（凡夫寿尽还堕三恶趣、圣弟子即于彼处般涅槃）该经逐处俱全。

双写最硬的证据在名目自身：无色界四处的名字，与四无色定的名字一字不差，空无边处，识无边处，无所有处，非想非非想处；哪个是地名，哪个是定名，经文根本不设两套词汇。格辛为这层关系起了总纲：早期佛教的宇宙图与心理图是同构的两份书写，界是心的放大投影，禅那是界的现法预演。[141] 于是旧问有了处置：这套对应是对世界的描述，还是修行经验的投影？本书认为，不必二选一，但分工须说清。骨干既按三世读，诸界便不因同构而蒸发为纯粹心理；而对应关系的用途是单向明确的：它把宇宙志翻译成行程表，为蒲团上的人导航。图是双写的，一面处所志，一面心位图；经文在两面之间往返翻译，从不宣布只有一面为真。蒲团一节的借道改程，在此得到地图学的解释：既然梵世与四住同构，通梵天之道自然不在祭祀的烟里，在慈悲喜舍的住处里。

无意义、亦无意义可寻。最后清点这幅图不给什么。它不给开端：本际不可了知，叙事没有第一页；上部已证，无始正是缘起自身的要求。它不给作者：造物主的信念在梵网经里得到发生学的解释，先生者自谓能造，第一章已用。它不给目的：人寿增减循环而无进步史观；末日是燃尽，不是审判，无余烟墨之后没有第五幕。它甚至不给观众席：图上没有一个位置叫局外。但有两条界限要划直。其一，无意义不等于无法则：缘起给律，业给权重；宇宙不奖善，不罚恶，只如实生果。其二，无意义也不等于意义问题悬而未决：向宇宙索取意义的问句，与四大灭于何处、谁老死同族，预设了一位读者与一部为他写就的剧本。剧本无有，苦真实有。这是问句手术的第四例：意义之问不获回答，因为它的主语栏里没有合法的填写者；处置也照旧不在找到什么，而在止息什么，第四章的上行链在此接管。图的全部实践输出，最后收拢为一个窗口期的提示：得人身者如爪上土，失人身者如大地土；盲龟百年一浮，颈入轭孔，人身难得复过于此。[142] 而这幅图自己最深的一格里，坐着它最好的读者：阎罗王于王座上起愿，愿得人身，愿闻正法，愿出家学道。[143] 图里最黑的房间里，有一位望向窗口的王。三界的图挂到这里可以收起：它是台阶与布景，撑起的物事里，恰恰没有它自己。下一章看走在图上的人：菩萨，佛陀，与四果。

---

[141] Rupert Gethin. “Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna.” *History of Religions* 36.3 (1997).

[142] 爪上土与大地土之喻见《相应部》56 相应 51 经（Nakhasikha，爪甲），汉译对应《杂阿含》第 442 经，大正藏校注于此经正出“S. 56. 51. Nakhasikha”，对应有据。此喻在 56 相应的重诵一系里屡出，诸本编次不一，本书统一依 51 经计。惟须为读者分清一事：51 经本身所比是见谛者已尽之苦与所余之苦（已尽者如大地土，所余者如爪上土，至多七生，Bodhi 前引 p. 1874），非人身难得；正文所用“得人身者如爪上土”一义，出在同一相应的《五趣重诵》102–131 经（Bodhi 前引 pp. 1885–1888：少有人死还生人中，多有人死生地狱、畜生、饿鬼）。汉译第 442 经两义并载：其正文段所比是“形可见者”与“形微细不可见者”，其后重诵始出“如甲上土，如是众生、人道者，亦复如是”“如大地土，如是非人亦尔”。盲龟浮木见 56 相应 47–48 经，巴利题作 Chiggaḷayuga（chiggaḷa 孔，yuga 轭，谓一孔之轭）：47 经喻大海，48 经喻大地尽成一水而四风吹之，并举得人身、如来出世、正法住世三事同为难值。编次之异于此有实据：菩提比丘注 408（前引 p. 1965）记 Ee 本题此经作 Chiggaḷa 2，Se 本作 Chiggaḷa 与 Chiggaḷa 2，Be 本方作 Paṭhamachiggaḷayuga 与 Dutiyachiggaḷayuga；而大正藏校注给《杂阿含》第 406 经的对应径作“S. 56. 45. Chiggala（孔）”，较今本低二号，然同一套校注给 44 Kūṭāgāra、46 Andhakāra、49–50 Sineru 又皆与今本合，独此一处相差。汉巴形象亦小异：巴利作龟颈入轭孔，《杂阿含》第 406 经作“海中有浮木，止有一孔”，正文用“颈入轭孔”是依巴利。同喻并见 MN III 169（《愚贤经》MN 129），据菩提比丘同注。

[143] 《天使经》（Devadūta Sutta，MN 130）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 64 经《天使经》（已核：五天使与“汝此恶业非父母为”判词）；阎罗起愿段巴利本见同经 VRI 本第 270 段（愿得人身，值如来出世，闻其说法而解法）；汉译《中阿含》第 64 经与《增一阿含》32 品 4 经所载之愿更有出家一项，《增一》作“已得人身，便得出家，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道”。



Figure 6: 望向窗口的王

第六章　菩萨、佛陀与四果

三界的图收起之后，看走在图上的人。本章清点经藏给出的诸种身份：菩萨，佛陀，辟支佛，阿罗汉，与四果。清点循两条线。其一是第五章的问法延用：这些身份叙述各在什么现场说出，说给谁听，说完把人往哪里送。其二是本章自己的主线：觉悟这件事，在经藏里是不是可重复的。这条线将决定诸名目究竟是种姓，还是路标。

开场用希有未曾有法经。阿难当众诵出如来的入胎奇迹：正知入母胎，住胎光明彻照，天子四面守护，出胎不为不净所染，落地七步。佛陀听完，只说：那么，阿难，再受持此一未曾有法：如来受生时知，住时知，灭时知；于想亦然，于寻亦然。[144] 一整张奇迹清单，被最后补上的一条改写了重心：清单里的一切都在胎里，补上的一条在觉知里。这个动作值得记住，本章后面会一再遇见它的同款：传统一面为佛陀加冕，佛陀一面把冕往回摘。

未成正觉时。经藏里的菩萨一词，先要正音。它最常见的用法在一个自传定式里：我未成正觉、犹是菩萨时。怖骇经用它引出林中怖畏的旧事，二种寻经用它引出把寻分作两类的功课，圣求经用它引出出家与参学的来路，萨遮迦大经用它引出苦行的弯路。[145] 四处语法一致：这个定式里的菩萨，指此生尚未觉悟的乔达摩，不是隔世长跑的修行者。现场也一致：对修行者说，把自己的旧日难处递过去作扶手，我也曾如此，我也曾走错。此层的叙述严格说是此生的前一段，不是前世，教学装置多于神异，谦逊多于加冕。菩萨语义如何从这一层长出隔世层、再长出授记与波罗蜜的体系，学界已有系统的层位研究。[146] 四部通检可以给这道层位一个坐标：隔世那一层并非要等到四部之外才出现，它已经在四部之内，只是挤在两经里。[147]

[144]《希有未曾有法经》（Acchariya-abbhuta Sutta，MN 123）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《中阿含》第 32 经《未曾有法经》。

[145]“我未成正觉、犹是菩萨时”定式见《怖骇经》（MN 4）、《二种寻经》（MN 19）、《圣求经》（MN 26）、《萨遮迦大经》（MN 36）等处。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。

[146]Bhikkhu Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010, pp. 15–19, 28–30, 84–94, 118–131.

[147]通检依 VRI 罗马字本四部尼柯耶根本文（2026-09-02；2026-09-14 逐处复读分组）。bodhisatta 及其变格

彼时之人，即我也。另一层才是隔世。陶师经末，佛陀向阿难揭底：迦叶佛时，那位被陶师朋友揪着发髻拽去见佛的青年，勿作异观，彼即是我。[148] 大天棕林经先讲古王大天立制：顶生白发，即付位出家；这条家法传了数万世。收尾两记：彼大天即我；而彼时之道只到梵世为止，我今之道乃至涅槃。随后把新的相续付给阿难：莫令汝为最后之人。[149] 大典尊经同构：大典尊婆罗门统领七国，教众生通梵天之道；彼即是我，而彼道止于梵世，此道尽于苦尽。[150] 毗罗摩经里，往昔大施主毗罗摩倾财布施，彼即是我；此事说给给孤独长者听，用来校准布施的量级：大施不如饭一预流人，饭百预流不如一修慈心者，须臾修无常想又胜之。[151] 把这几场并排看，情境学的结论自己浮出来：隔世自认从不为满足传记好奇心而讲。它或是把旧道挂出来作对照（止于梵世的道，衬出尽于苦尽的道），或是把传承交下去（莫作最后之人），或是替施主校准刻度。前世在这里全是工具，工具的去处各有现场。

七佛、法性，与一段迁走的传记。谱系见大本经：毗婆尸以降七佛，各各具足同一副通式：入胎、出生、出家、成道、转法轮，经文一路用同一个词标注：此是诸佛常法（dhammatā，法性）。[152] 谱系的骨架不是血统，是重复；第四章引过的古道古城之喻正是它的注脚：发现者不是造城者，成佛是再一次找到旧城。

这套通式里藏着一桩传记学公案，最能见出通式的力量，也正好答一个流传甚广的错觉。今天人人会讲的佛陀传记开头，四门出游：太子出城，遇老人、病人、死人与沙门，惊觉而出家。但在四部尼柯耶里，这个故事不属于乔达摩：大本经把出游遇老病死沙门的整段情节，讲在毗婆尸佛名下。[153] 乔达摩自己的动机自述另有其文，而且朴素得多。柔软经只有三座时殿、华池与娇养，以及三段自省：我自有老法，不离于老；我自有病法，不离于病；见他人老病而憎恶薄贱者，我不宜然，我亦有是法。壮年憍、无病憍、寿命憍，于是次第熄灭。[154] 没有出游，没有四门，没有天神化现（那要到更晚的传记里才登场）；醒觉发生在内省里，不在街角。四门出游系到乔达摩名下，是后世佛传的手笔：因缘记、修行本起经、太子瑞应本起经、普曜经一系。[155] 一段传记，就这样从过去佛迁到了现在佛。迁移之所以可能，恰因为佛传自始就是类型文体：情节是型号件，装在哪一位名下都严丝合缝。本书认为，这桩迁移等于佛传文体自己作了坦白：它写的是佛这个类型，不是乔达摩这个人；把佛传当报道读，是拿错了文体。

共 237 处，分部为长部 97、中部 56、相应部 59、增支部 25。逐处按指称排他分为六类：其一，乔达摩此生觉前的定式（pubbeva sambodhā…bodhisattasseva sato 及其变体）41 处，中部 8（怖骇、小苦蕴、二种寻、圣求、萨遮迦大、菩提王子、伤歌逻、随烦恼八经各一）、相应部 12、增支部 21（其中大梦经一经 17 处，以第三人称述如来觉前）；其二，指过去佛毗婆尸之生平与觉前定式 100 处，长部大本经 53、相应部因缘相应毗婆尸经（SN 12.4）47；其三，大本经以毗婆尸为例述菩萨入胎、住胎、诞生之常法（dhammatā）42 处；其四，大般涅槃经述地震因缘与增支部两经（AN 4.127、8.70）述如来希有法中“菩萨自兜率来”之通例 6 处；其五，希有未曾有法经中阿难转述乔达摩自身降生 32 处；其六，同经“菩萨之母”一语（bodhisattamātā 及其变格）16 处，说的是摩耶夫人不是菩萨本人。本书所引怖骇经、二种寻经、圣求经、萨遮迦大经四经各仅一处，皆属觉前定式。故隔世一义在四部之内已有，见于大本经、希有未曾有法经、相应部因缘相应七佛诸经（SN 12.4–10），以及大般涅槃经与增支部两经述地震因缘、如来希有法的通例。

[148]《陶师经》（Ghaṭīkāra Sutta，MN 81）。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 63 经《鞞婆陵耆经》。

[149]《大天棕林经》（Makhādeva Sutta，MN 83）：“莫令汝为最后之人。”英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引，其书拼作 Maghadeva。汉译对应《中阿含》第 67 经《大天棕林经》。

[150]《大典尊经》（Mahāgovinda Sutta，DN 19）。英译见 Maurice Walshe (trans.), *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。汉译对应《长阿含》第 3 经《典尊经》，另有 T8 一部单译本。

[151]《毗罗摩经》（Velāma Sutta，AN 9.20）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012。汉译对应《中阿含》第 155 经《须达哆经》，另有《增壹阿含》27 品 3 经与 T72、T73、T74 三部单译本。

[152]《大本经》（Mahāpadāna Sutta，DN 14）：七佛通式、“此是诸佛常法”（dhammatā）、毗婆尸传记（含出游遇老病死沙门段）。英译见 Walshe 前引。汉译对应《长阿含》第 1 经《大本经》，大正藏的对应注拼作 Mahāpadhāna。

[153]《大本经》（Mahāpadāna Sutta，DN 14）：七佛通式、“此是诸佛常法”（dhammatā）、毗婆尸传记（含出游遇老病死沙门段）。英译见 Walshe 前引。汉译对应《长阿含》第 1 经《大本经》，大正藏的对应注拼作 Mahāpadhāna。

[154]《柔软经》（Sukhumāla Sutta；PTS 本编为 AN 3.38，缅甸六结集本编为三集第三十九经，两本编次差一）。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, pp. 239–41。汉译对应《中阿含》第 117 经《柔软经》（T1, no. 26, pp. 607c5–608b1；已核春夏冬三殿与华池，以及“我自有病法，不离于病，若我见他病而憎恶薄贱……我不宜然”；经中无出游四门情节）。

[155]四门出游系于乔达摩名下，见后世佛传：巴利《因缘记》（Nidānakathā，《本生》注序），汉译《修行本起经》《太子瑞应本起经》《佛本行集经》，及《普曜经》（Lalitavistara）一系。

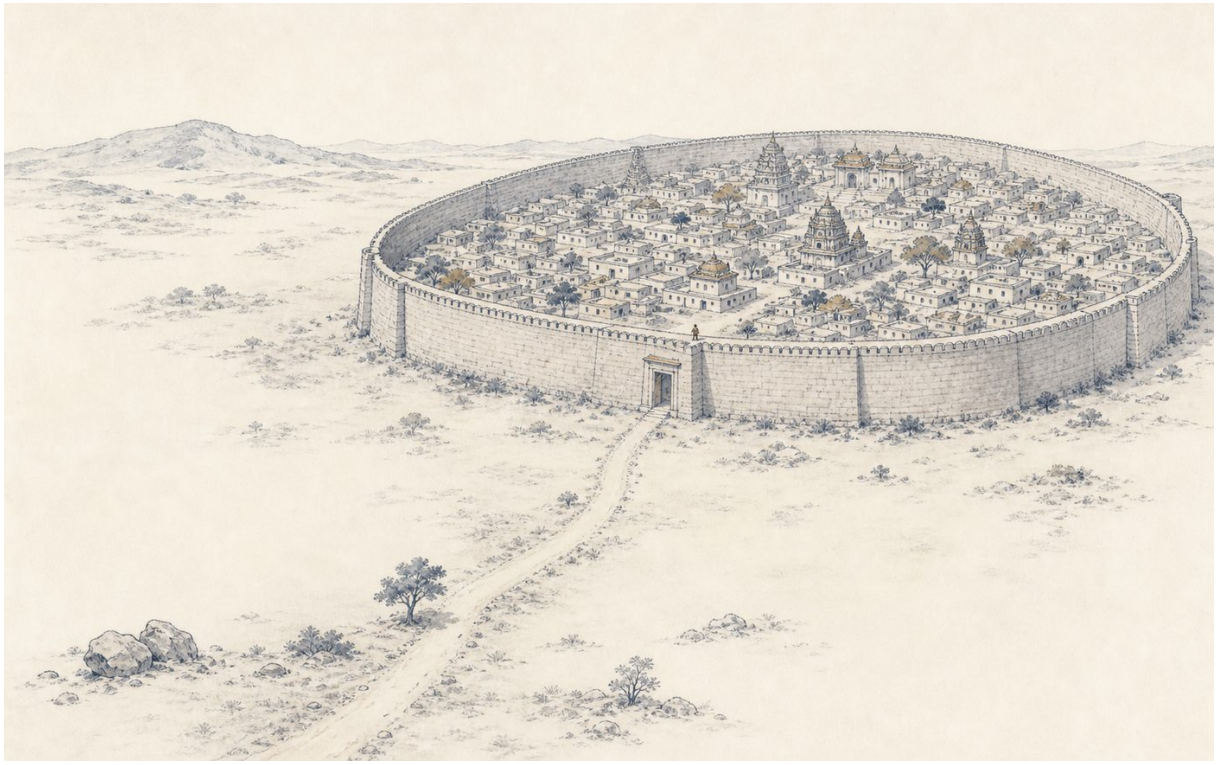


Figure 7: 单门之城

单门。可重复性需要一个认识论，经藏把它写在自欢喜经里。舍利弗作狮子吼：过去、未来、现在，无有沙门婆罗门于正觉胜于世尊。佛陀反诘：过去诸佛之心，汝以心遍知耶？未来诸佛？今我之心？舍利弗答：皆不知。那么，何故作此大言？舍利弗答：我不知诸佛心，我知法之类趣。譬如边城坚固，唯有一门，守门者巡行城郭，不见墙上有猫钻得过的缺口，乃知：凡入城者，皆由此门。诸佛皆断五盖，皆善立心于四念处，皆如实修七觉支，而后成无上正觉。[156] 这段问答的要害在于：舍利弗被纠正的不是结论，是证据来源；纠正之后，佛佛平等的担保人换成了道的不变式，不再是他心神通。第三章的法住性文法，第四章的法住智，第四章的古道，与此处的单门，是同一条线上的四颗铆钉：觉悟可重复，因为道是结构，不是奇迹。

未来一向的外推也在这条线上，但笔法换了。在四部尼柯耶中，未来佛弥勒只出场一次，转轮王经一笔预言：人寿八万岁时，世尊弥勒当出于世。[157] 汉传中阿含的说本经则已是完整的授记场面：尊者弥勒在场受记，当有佛，名弥勒如来；阿夷哆受记为转轮王螺。[158] 至于家喻户晓的燃灯佛为乔达摩授记，四部尼柯耶全无此事，它属于佛种姓经、譬喻与大事一层。[159] 层位

[156]《自欢喜经》（Sampasādanīya Sutta，DN 28）。英译见 Walshe 前引。汉译对应《长阿含》第 18 经《自欢喜经》。压缩本见《相应部》47 相应 12 经（Nālandā），其汉译对应《杂阿含》第 498 经；换言之《杂阿含》第 498 经的巴利本位在 SN 47.12，不在 DN 28。

[157]《转轮圣王师子吼经》（DN 26）：未来佛弥勒在四部尼柯耶中的唯一出场。英译见 Walshe 前引。汉译对应《长阿含》第 6 经。巴利《小部》的《佛种姓经》结尾另提到弥勒，因此此处只就四部尼柯耶而言。

[158]《说本经》（《中阿含》第 66 经，已核）：弥勒受记“当有佛，名弥勒如来”；阿夷哆受记为转轮王螺。南传无对应之授记专经：Norman 译《长老偈》全书通检，Metteyya 与 Maitreya 皆零命中。庄春江所标的部分对应（《长老偈》16 章 9 经）所指是本经开篇一段，不在授记。彼处阿那律陀自述前世施辟支佛无患一钵之食，“七反生天，得為天王，七反生人，復為人王”，即《长老偈》阿那律陀篇第 892—919 颂（Norman 译本书内 84—86 页）忆 Annabhāra 施 Uparitṭha 辟支佛一节。

[159]燃灯佛授记见《佛种姓经》（Buddhavaṁsa）、《譬喻》（Apadāna）等小部晚层，及《大事》（Mahāvastu）诸传；四部尼柯耶无此事。四部之无，系以全量检索验得：缅甸第六结集罗马字本四部圣典二十二种（长部三品、中部三分、相应部五品、增支部十一集，合约八百八十万字），dīpaṅkara 一名逐件零命中；而四部注释书则皆有之，《善吉祥光》五见、《破斥犹豫》四见、《显扬心义》六见、《满足希求》六见。燃灯之名入于四部，乃由注释一路而来，与本节层位之说正合。《佛种姓经》则第一七〇至一七四颂具其事，一七三颂授记之辞曰”Yamahaṃ ajja byākāsiṃ, buddho loke bhavissati”，谓我今日所记者当于世间成佛。《大事》见 J. J. Jones 英译第一卷书内第 197 页（Luzac, 1949；書頁＝ PDF−21）：燃灯记摩伽（Megha）曰”You will become a Conqueror”。《譬

排开，笔法的变化就看得出来：早层用推比担保未来，凡循此道者皆至；晚层用预约担保未来，某人某劫必成。从法则到名单，授记文体在部派期已经动身，它的下一站是大乘的授记文学。

属性与谓述。佛的属性，经藏立的是功能清单：如来十力，四无所畏，师子吼而转梵轮。[160] 清单条目全是能力与无惧，不是本体谓词。而在清单边缘，站着一桩著名的争议：佛是否全知？分三层看。第一层，经藏的自述。婆蹉转述外间的说法：沙门乔达摩自称一切知者、一切见者，行住坐卧，智见常恒现前。佛陀答：如是说者，非说我所说，是以不实诽谤我；应如是记说：沙门乔达摩是三明者。宿命、天眼、漏尽，皆随所欲而知。[161] 普棘刺林经补上界限：若言有沙门婆罗门一时顿知一切、顿见一切，无有是处。[162] 第二层，晚期经藏：无碍解道把一切知智编入智目。[163] 第三层，注释与弥兰王问的调和：佛是一切知者，而其知系于倾心；随所倾心，即知无碍。[164] 三层排成一张小表：

层	主张	出处
经藏自述	常恒现前的全知：无有是处；正名是三明，随所欲而知	婆蹉衢多三明经；普棘刺林经
晚期经藏	一切知智入目录	无碍解道
注释调和	作意全知：知系于倾心，随倾心即知	弥兰王问

作意全知这一手，构思极巧：把常恒现前的时态问题，改写成潜能与调用的问题，MN 71 的否认与一切知者的称号便两全了。是否为史实，无从定夺；但巧本身就是层位证据：调和总是后于被调和者。全知之争说到底是谓述之争：可以用什么时态、什么范围的谓词去说一位佛。这条线在第一章已经见过一次：在世的如来可以三明、十力谓述之，灭后的如来入无记。灭后无记与全知之争，是同一道边界的两段。

边界上还有一场现成的戏。婆罗门兜那循着千辐轮相的足迹追上来，问：尊者是天耶？我非天。是乾闼婆耶？非。夜叉耶？非。是人耶？亦非。兜那愕然：然则尊者是谁？答：诸漏已尽，如芬陀利生于水而不著水，我生于世间而不为世间著；婆罗门，持我为佛陀。[165] 天、神、鬼、人，四个类目谓词逐一失效；佛这个名目不入种属，以断证立名。分类学在漏尽者面前交了白卷，这份白卷，就是属性清单的底色。

喻》一项库内尚无巴利校订本，所备 Four Apadanas 英译四篇（含 Buddhāpadāna）通检无燃灯，此一项未能坐实。

[160]《狮子吼大经》（Mahāsīhanāda Sutta，MN 12）：如来十力、四无所畏。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应 T757《身毛喜竖经》。该经系宋译。两经的对应依学界通说，十力、四无所畏及作师子吼、转大梵轮的段落亦可对读相印；这属于内容相当的证据，不是《大正藏》的对应著录。大正藏全经未出巴利对应注这一项，已据上中下三卷校注及同类体例核实，不再列作学案，详见第五章同经注。

[161]《婆蹉衢多三明经》（Tevijjavacchagotta Sutta，MN 71 §§5–9，已核庄春江译）：“一切知者、一切见者，常恒无间智见现前”之说被斥为诽谤；正名为三明者，随所欲而知。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。

[162]《普棘刺林经》（Kaṇṇakatthala Sutta，MN 90）：一时顿知一切，无有是处。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应《中阿含》第 212 经《一切智经》。

[163]《无碍解道》（Paṭisambhidāmagga）智论列一切知智；属巴利藏晚层。

[164]《弥兰王问》（Milindapañha）论佛全知：知系于倾心（āvajjana），随倾心即知。见 I. B. Horner (trans.), *Milinda’s Questions*. London: Pali Text Society, 1963–64, vol. I, p. 148（= Miln 102；Horner 标作 Mendaka-pañha 第一分第 2 问“Was the Buddha omniscient?”）：“the Lord was omniscient, but knowledge-and-vision was not constantly and continuously present to the Lord. The Lord’s omniscient knowledge was dependent on the adverting (of his mind); when he adverted it he knew whatever it pleased (him to know).” Horner 于此出注，指明 adverting 即 āvajjana，是阿毗达磨心路（cittavīthi）的第一支。各英译本的分卷与问次编法不一，Rhys Davids 本另作一系，此处从 Horner。

[165]《兜那经》（Doṇa Sutta，AN 4.36）。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, pp. 425–26。汉译对应《杂阿含》第 101 经（T2, no. 99, pp. 28a20–b18；已核天、龙、乾闼婆、夜叉、人一一非之，以及“如芬陀利……我虽生世间，不为世间著……故名为佛陀”）。

开道者与随行者。佛与阿罗汉之别，经藏答得最干脆的一处：“如来、应、等正觉者，先未闻法，能自觉法，通达无上菩提；未得而得，未利而利，知道，分别道，说道，通道；诸声闻则随法随道而行。”[166] 开道者与随行者：于苦尽平等，于能事不等。十力四无畏在开道者名下，随行者不必具；而漏尽同一，解脱同味。阿罗汉的行为特性，经藏以不可能性立：漏尽比丘于九事必不能为，故意夺生命、不与取、行非梵行、知而妄语，皆不能作。[167] 谱系里还有第三类觉者：辟支佛，自觉而不立教，尼柯耶存名录而薄记。[168] 自觉而立教，自觉而不立教，闻教而觉：三格填满，觉悟的可重复性反而更显：道不因谁走而改，改的只是走的人立不立路牌。

四果是同一条道上的里程。断结定式：预流断三结，身见、戒禁取、疑；一来兼薄贪嗔痴；不还尽五下分结；阿罗汉尽五上分结。[169] 学经三部又在果位内部细分：预流有七返、家家、一种子，不还有中般涅槃以下五种。[170] 清单又在伸缩了：前几章的界、爱、支、趣之后，这是第五案；细分的谱系学在经藏内已经动身，去处是论书的阶位学。里程与断结，一表总揽：

果位	所断	经藏内细分	本篇回指
预流	三结：身见、戒禁取、疑	七返、家家、一种子	身见即三章二十格；预流四支见五章法镜
一来	三结已断，贪嗔痴薄	经藏不另细分	
不还	五下分结尽	中般涅槃等五种	生处即五章禅那对应表，圣弟子于彼处般涅槃
阿罗汉	五上分结尽	慧解脱与俱解脱（四章须深经）	慢之余香至此方尽（四章差摩）

表上最当心的一处是身见与慢的分工：身见死于第一站，慢的余香熏到最后一站。第四章差摩经的两层死期，在果位表上有了坐标；失主的冲动确实要到道的尽头才断供。

两条线至此合拢。情境学一线数完：自传定式递扶手，隔世自认挂对照、传家法、校刻度，奇迹清单被一条如实知收束，授记把法则写成名单。前世与身份的叙述，没有一场是为传记而讲的传记。可重复性一线立稳：七佛是同一条道的历次重走，单门是它的认识论，四果是它的里程，开道者与随行者是它的先后。最后回到那位循足迹而来的婆罗门。他跟着千辐轮的脚印，以为路的尽头站着一位神；脚印的主人一一谢绝了他递上的类目，只留下一个以断证立名的称呼。足迹印在路上，路是可以走的。本章数过的所有名目，说到底，是足迹的深浅。

[166]《正等觉者经》（Sambuddha Sutta，SN 22.58）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 900–01。汉译对应《杂阿含》第 75 经（T2, no. 99, pp. 19b21–c11；已核“未曾闻法能自觉法……未得而得，未利而利，知道、分别道、说道、通道”；声闻为随法随道者）。

[167]漏尽比丘九事必不能为，见《清净经》（DN 29）与《增支部》9 集 7 经。DN 29 的汉译对应是《长阿含》第 17 经《清净经》，那份清单即在其中：“不为九事。云何为九？一者不杀，二者不盗，三者不婬，四者不妄语，五者不舍道，六者不随欲，七者不随恚，八者不随怖，九者不随痴。”九目与 AN 9.7 所列相同，汉译一侧的文句即此。AN 9.7 另有专属对应经则查不到：四阿含与《别译杂阿含》的对应注中并无 A. IX. 7 一目，另检“九事”“漏尽”诸条亦无第二处。

[168]《仙吞经》（Isigili Sutta，MN 116）：辟支佛名录。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引。汉译对应见《增壹阿含》卷三十二，品次经号本书未再细定。

[169]果位定式（预流断三结、一来薄贪嗔痴、不还尽五下分结、阿罗汉诸漏尽）见 MN 6 §§11–14、MN 22 §§43–45；五上分结的五名另见 AN 10.13。英译见 Ñāṇamoli–Bodhi 前引，pp. 115–116、234–236。

[170]《学经》三部（Sikkhā Suttas，AN 3.86–88）：学处满足度与果位，及七返、家家、一种子与五种不还之细分。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, pp. 317–21。汉译依次对应《杂阿含》第 821、820、819 经（T2, no. 99, pp. 210b13–211a11）。



Figure 8: 足迹

第七章　掌中之叶·形而上学的克制与必然发生的泄漏

申恕林中，佛陀拾起几片树叶，问比丘们：我掌中的叶多，还是林中的叶多？比丘们答：掌中叶少，林中叶多，不可为比。佛陀说：我所证知而不为你们说的，正如林中之叶；所说的，如掌中之叶。为什么不说？因为无益于义，非梵行之本，不趣向厌离、离欲、灭尽、涅槃。所说的是什么？此是苦，此是苦集，此是苦灭，此是苦灭道迹。[171]

第二章末尾挂起的问题，在这里到期：这份克制后来守住了多少，泄漏从哪些缝隙发生。前六章一路走来，每章都在自己的地界上撞见过缝隙；本章把它们并案，看清两件事：为什么接触形而上学是必然的，以及为什么克制本身会成为泄漏的模具。

接触是必然的。在世间之中教一条出离世间的路，工具只能就地征用。蕴、界、处是清点的家什，火、灯、城、道是比喻的家什，天与地狱是现成的舞台，我与人是不可罢用的代词。每一个概念都有世间的户籍，每一次借用都带着原籍的口音。教法可以为借来的词规定用法：蕴是过程不是零件，界是质性不是元素，趣是去处不是永业；但规定用法容易，注销户籍不能。概念的边缘处本来就毛：有余之余是什么余，识无见无边是什么识，界之处是哪种处，佛灭后之佛指着什么。这些毛边在第一线的教学里无伤大雅，因为有活的教师随时裁剪；教师不在之后，毛边就是缝。而且借用不止发生一次。经文渡进汉语时，词又借了一轮户口：蕴写成阴，处写成入，趣写成道，个个带上汉土的口音；渡进现代语言时再借一轮，过程、结构、系统、意识，个个带着实验室与讲堂的口音。泄漏面在每一次转述处重新展开。本书自己也站在这条泄漏面上：它同样是一次借词的转述，同样在借来的概念上作业；导读为什么要立文本优先的警示，理由即此，警示先给自己看。所以接触是教学的成本，算不上失误；形而上学不是破门而入的，是跟着语言一起进门的。

沉默的形状会被继承。面对毛边，教法的第一线对策是克制：十四问置答，四句全遮，甚深处按住不展开，比喻说到过程终止就住口。本篇反复看过，这些沉默在当机的现场全是对的：对

[171]《申恕林经》（Sīsapāvana Sutta, SN 56.31）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000。汉译对应《杂阿含》第 404 经。



Figure 9: 掌中之叶

婆蹉，沉默救他不堕断常两边；对鬘童子，拔箭优先于查户口；对阿难，按住至浅之叹是防他把森林说成盆景。当机的沉默是药。但药随人亡，沉默的形状留下来：一块标着此处不答的空地。对后来的人，这块空地是真空。真空不传内容，传形状：它精确地告诉后人，这里有一个位置，虚位以待。填空的人也不是闯来的恶客，多半是热忱之人，被真实的现场逼着开口：与论敌对质、退无可退的辩经僧，面对丧亲者、不能只递沉默的说法师，面对弟子追问、职责就是把毛边补齐的注释家。第五章说过，每一场说法都有现场；现场不会消失，会消失的是那位知道何时住口的教师。于是空地渐次有了建筑：如来死后之问的空位上，后来立起了佛身的诸论；识灭之偈的修辞里，被读出了常住的识；甚深的止步处，被当成了体系的地基。本书认为，这是本篇各处所记缺口的共同机制：**克制留下的不是零，是负空间；而负空间是最好的模具**。

工具目录会硬化。本篇数过五案：界目四五六，爱三分两套，支数十二、十、九、四，趣五与六，果位又细分出七返家家一种子。清单可伸缩，是因为它们是工具目录；但工具目录有自己的命运：反复使用产生定型的压力，格子用得久了，就从容器变成结构。卷标是经的，货架是论的；货架立得久了，终于自称大楼。三世的精密分位，三十一处的整编，宇宙钟的速率，阶位学的谱系：各章都见过定型的成品。定型不全是坏事，更不是恶意，它是记忆的工程学：在口传的世界里，可背诵者存活。定型也有一重结构上的必然：活的教师在场，清单可以随讲随裁；教师不在，清单必须自己解释自己，于是注释登场；注释把毛边补齐，补齐就是定型。但无论工程学还是注释学，都不会替使用者记住哪一步是编目、哪一步是断言；这条界线，只能靠读的人自己持有。

文体自己有方向。泄漏不只从概念的毛边进来，也从文体的惯性进来。佛传是类型文体，七佛共用通式，于是情节可以迁移，四门出游从毗婆尸迁到乔达摩，无人觉得违和。授记是担保文体，从推比担保到名单担保只有一步：早层说凡循此道者皆至，晚层说某人某劫必成。偈颂是修辞文体，识无见无边一句诗，散文读者把它读成了教义。奇迹清单是滋长文体，阿难诵得出的那一份已经很长，佛陀补的那一条如实知，后世的传记没有抄进去，抄进去的是清单。文体是运输工具，装什么，一半由文体自己的形状决定。教法把内容托付给这些文体的那一刻，就同时托付给了它们的惯性。

教法的心理学预言了教法的命运。以上四条，其实都只是通道；推力另有来处。本篇第四章画

过的回路，不会因为对象换成佛法而停转。戏论回路照样接单：法义入想，想生寻，寻生戏论，戏论想类反袭其人，六十二见的生产线并不因原料神圣而停工。爱缘取，取中本有见取与我语取；失主的冲动被第三章逐出五蕴之后，并没有失业，它在教义里找到了新的宿主：常住的识，庄严的佛身，真常的我。本书认为，这是本章的判词：**泄漏是缘起在教义史上的如实运行，与外敌入侵无关；克制的教法，把自己托付给了一个不克制的过程**。用本篇自己的比喻说：蜜丸回路的最后一环是人反被所戏论者所袭，教团史的最后一环，是教法反被自家的概念所袭。不过预言还有正面的一半。同一部经藏里，解药与病灶一直并行：筏喻与蛇喻管抓法的手势，四不可思管演算的边界，法镜把生处之问改成自证，菩提比丘劝人把阿毗达磨当作地图，接的正是这个传统的班。本篇一路看见的那些收束动作，佛陀拦下阿难，佛陀先见不说，奇迹清单末尾补一条如实知，都是同一只摘冕的手。泄漏与自净是并行的两股；后面各篇与第三卷要讲的流变，因此是两股力量的长期拉锯，不是一条单向下坠的曲线。

缝隙并案。前六章撞见的缝隙，并成一张清单。右侧的正面清算不在本篇：本篇只指认缝隙，清算按各卷各篇进行。

缝隙	克制的原样（本篇所在）	后来长出的	清算去处
如来死后	四句全遮，谓述悬空（一章）	佛身常住诸论	如来藏一篇；第三卷
识无见无边	判为偈颂修辞（三章）	常住心识一系读法	唯识、如来藏诸篇
缘起甚深	拦住至浅之叹，不展开体系（四章）	三世精算、四种缘起、发趣论	上部论藏诸章；第三卷
界与禅那	双写并行，不宣一面为真（五章）	三十一处的实在论化	第三卷
佛之属性	三明自述，拒受类目（六章）	全知目录、作意全知、三十二相	六章已表；第三卷
授记	推比担保未来（六章）	名单担保、菩萨道体系	大乘诸篇；第三卷

回到掌中。叶子递出的那一刻，林子并没有消失。它站在沉默里，成为每一代人自己走进去的地方。有人从林中采回的叶子，与掌中那几片同科同属；有人采回的，属于别的树；两种人都说这是林中所得，两种人都没有说谎。克制与泄漏的全部机制，说到底就是这一句：**未说的法不会自己守身，它只能托付给说过的那几片叶子，而叶子会被风吹动**。本篇的分析至此收卷。机制说完了，还剩一件东西没有交出来：作者自己。下一章不再分析，作者把自己的经过摊开，作本篇最后一件展品。

第八章　作者体悟·形而上学的迷思

本章为第一人称。

有一点须事先声明。这一章是我的经过，不是论证；我的感悟只是我的感悟，未必有代表性，说得重一点，很可能没有代表性。可是这些年读经，我又确实一再在经文里读到与自己相同的处境：那些困惑、恐惧与自作聪明，两千多年前的对话里都有人先我一步经历过。所以这份记录或许仍有一点参考价值：仅作为一个案例。

还有一层理由，读到这里的读者想必已经察觉：本书有一个过于坦白的毛病。AI 的参与，判教的倾向，写作的动机，这些都可能削弱这本书的可信度，也都可能被批评者用来反对它，我没有因此回避其中任何一件。到了这一章，轮到我自己的认识过程，同样不打算保留：读者有权知道一本书出自什么样的心，而作者无权隐瞒。

先交代年轻时的我，几句就够。工科生，自视甚高，热衷形而上学，相信逻辑与科学迟早解释一切。但这份自信底下有几样解释不掉的东西：人为什么在，我为什么是我，苦为什么偏偏落在会疼的东西身上。至于人死后的去向，我对天堂之说嗤之以鼻，却又始终觉得断灭未必是定局：两头都看不上，两头都放不下。几十年过去，心态与认识都变过几轮。但读者从这本书里大概仍看得出来：对想通一件事，对看到真相，对逻辑与智识本身，我至今怀着极大的渴爱。这个词我用得很准确：渴爱。本篇第四章分析过它的机制，我就是其中一例。

正题从无我开始。最初接触尼柯耶，最震撼我的就是它。在此之前，忒修斯之船和传送悖论已经把我带到了这一步：自我的连续多半是一种错觉。[172] 可当我发现两千多年前有人把这件事说得那样清楚、那样干净，那种震撼是我此前没有过的。当时心里的说法是：古人预言了真理。现在回头看，这个念头本身恰恰是要提防的东西，上一章刚刚说过原因；但在当时，正是这个念头把我引了进去。我于是一路读下去，长部、中部、相应部平行着读，手边再加一部摄阿毗达磨义论。

随后出现的困扰，来自教理最清楚的地方。读得越深，对早期佛教的义理越明白，一件事就越难回避：阿罗汉身坏命终之后，识不再出现于三界。修行的尽头，于是成了把自己永远修没。这不只是死。死我大概还能设想，而这看起来是比死更彻底的一种消失。

使我从这一困扰里出来的，最终还是四圣谛。苦谛先把轻重摆正：轮回是不可承受之重，不是中性的漫游；重到那个程度，保住自己这个愿望本身就须重新衡量。然后灭谛给出它奇特的许诺：一个非断灭、亦非相续的“去处”。引号是必须的，本篇第二章已经把话说清，那里没有可以安放去处的语法；但正是这个语法之外的东西，让恐惧慢慢散了。我说不清它是什么，只知道它既不是我怕的那种消失，也不是我暗暗盼着的那种延续。后来才看明白：怕与盼原是同一件事的两面，四谛把这件事整个取消了。

下一处困难是南传的阿毗达磨。义论对现象分类之细、对缘法铺陈之全，恰恰是它可怕的地方。初读时，古人通晓神经科学的错觉又出现了一次，这回我已有些警觉；真正让我不安的是另一件事。我一度把它读成一份宣判，仿佛它在说：人人都是哲学里讲的那种行尸（p-zombie），照着既定的心路过程、八十九种心，一格一格地体验，一格一格地行动。使我摆脱这个读法的，是菩提比丘的一句话：把它当作地图。[173] 地图不是判决：地图给出地形，路仍须自己走。第三章批评过的那种拿错考卷，我自己先犯了一遍：把第一人称的观法清单，读成了第三人称的机器说明书。

束缚感还有更日常的来源。五蕴的清点，三毒的命名，越准确，束缚感越强：原来我的每一天都在这几项之内重复，而且不知已重复了多少世。知识第一次没有带来力量，带来的是无力。

---

[172] 传送悖论的系统展开见 Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984, 第三部分。

[173] 关于把阿毗达磨当作地图的说明，见 Bhikkhu Bodhi, “The Theravada Abhidhamma with Bhikkhu Bodhi (Class #1, 5 Mar 2018),” 1:04:08 – 1:04:42, https://www.youtube.com/watch?v=mPztefkY778&t=3848s（本书所据为该录像的自动字幕文本，2026-09-14 导出，按时间戳引）。菩提比丘在此主张将阿毗达磨看作通向观照与修行的指南，即“a map rather than as a photograph”，地图可能有缺陷，不能被当作现实的摄影。

那段时间，轮回于我像一层看不见的限制，把我困在一个无法真正认知世界的五蕴之中。写下这半句时我已经知道，那个我、那个之中，本身就是错见；可当时的感受确实如此。世界究竟是什么样子，永远不得而知：这个念头本身成了一重自我设限。后来使我脱出的，还是世尊那一问：中箭的人，为什么非要先问清这支箭的材质与产地。

再往后，我又走到了满月经那个问题上，只是这回是切身的版本：既然无我，何惧恶业？本篇第三、四章已经把这个问题的干净版答过了；但哲学上答过，不等于心里答完，于个人，它仍旧含混了很久。最后想通的大概是这样：无我之下，苦的重量不落在我上，落在无数未来将要误认有我、误认有我所的现象之上；那些现象会疼，疼是真的。于是灭苦不再是自保，是对这条相续下去的经验之流的慈悲。怕业报，原来一直是失主心态的残余；失主放下之后，业报的可畏之处就变了：不是它终将找到我，是苦还会生起。

又过了些日子，有一天我忽然认定：十二因缘是佛法的轴心。再配上发趣论的二十四缘、五十二心所铺开的微观网络，我以为自己摸到了精髓，看什么都不一样了，万物在我眼里全成了缘起的注脚。这正是把一件趁手的工具当成了万能的解释。纠正它的有两件事。其一，是回头去读阿难那一段：他也曾兴冲冲报告缘起明白透亮，被佛陀当即制止；本篇第四章开场用的就是这一幕。我的狂喜与他的狂喜是同一回事，区别只在当时没有人制止我，只有经文。其二仍是四圣谛：缘起的要紧处在揭示苦的来源，它为苦与苦灭服务，不是又一座形而上学宫殿的地基。我差一点就在克制的教法上，亲手盖起上一章描写的那种违章建筑。

此后疑情还有，大大小小，不再一一登记。但主线从那时起是清楚的：佛陀翻来覆去说的四圣谛，的确就是尼柯耶的主旨。不是形而上学的宝藏，不是无我带来的智力快感，不是缘起的万能框架：是苦，苦的集，苦的灭，灭苦的道。掌中那几片叶子，我绕了一大圈才肯低头去看。

回头看去，这一章记下的种种，震撼，恐惧，宣判之感，顿悟之喜，几乎都归得进上一章那条回路：法义入想，想生寻，寻生戏论，戏论想类反袭其人。我不是这条回路的例外，我是它的又一个例子。

中观给我的另一次动摇与另一次纠正，留到中观诸篇再谈。本篇至此收卷。前七章是我给那几片叶子作的注；这一章，是那几片叶子在我身上作的注。

第十四篇　南传阿毗达磨解析

第零章　篇内导读

这一篇讲一套清单。清单很长，条目接近两百，彼此之间还有大量交叉对应。本章先说明这一篇为什么必须存在，再说明它为什么不必逐格细读，最后给三条读法。三件事交代完，读者应当知道自己要读的是哪一部分，以及可以放心跳过哪一部分。

这一篇为什么必须存在。

一，上部只给了南传阿毗达磨一章的篇幅。那一章讲的是它在部派格局里的位置；位置是讲清楚了，内容还没有展开。一套把心与色分析到不能再分、并且把每一格之间的关系都排过一遍的体系，不给它一篇的篇幅，就无法深入考察其隐含的哲学思想。

二，后面几篇的对手与坐标，一半在这里。中观要破的自性，唯识要立的种子与相续，如来藏要补的那一端，面对的背景是一套已经把心、色与法的关系全部列成表格的体系。另一半在下一篇：说一切有部。三世实有、法体恒有、六因四缘、无表色与得，那边另立一套，中观与唯识同样要与它照面。两篇合起来才是一整张底图，本篇画的是其中一半，读的时候不必期待它把所有对手都交代完。

三，它不是死掉的学问。四念处、内观、七清净与十六观智，今天仍然照着这套分类作业。本篇讲的东西，在南传的禅修传统里每天都在被使用；只把它当作古代目录学看待，会看丢一半。

这一篇为什么不必逐格细读。

第二章到第五章基本是四组查阅性的清单：名法、色法、心路、缘。八十九心、五十二心所、二十八色、二十四缘，条目本身已经繁密，再加上心与心所的对应、色聚的构成、心路的十五种模式、缘法与缘所生法的一百三十条配法，一次读完是很重的负担。

现在很多人学阿毗达磨，学到一半放下，原因通常不是记不住，是不知道记来做什么。清单一上来就铺开，读者手里没有一根线把它们串起来，只能一格一格地硬记，记到第三张表就失去了方向。这是一种可以避免的损失：中途退出的常常正是肯用功的人，只是把功先用在了细目上。

所以本篇把次序倒过来。第二章到第五章，每一章都先用现代语言把这份清单到底在说什么讲清楚，讲完再逐项列出。大意那一节写成可以独立成立的样子：读完它，即使不看后面任何一张表，也应当知道这一章在讲什么、它为什么这样分、它在整套体系里承担哪一段。表格是给要用的人预备的，不必当作入场券。

现代语言只是入口。

用现代语言讲大意，有一个代价要先说明。心所不是情绪，心刹那不是时间的最小单位，色聚不是分子，缘不是因果律。凡是本篇用现代词去对译古代概念的地方，那个词只承担引路的职责，把人送到门口就该退场。下部导读在这件事上立过一句警示，本篇尤其要守：先让文本自己说完，再看哪个现代框架恰好路过。真正的定义在第一章要讲的四鉴别法那四栏里，不在比喻里；凡是本书用比喻打开的地方，正文一定跟一句它不是什么。

三条读法。

一，速读线：第零章、第一章，第二至第五章各章开头的大意一节，然后第六、第七章。这条线不必翻开任何一张表，仍然是完整的一遍。

二，查阅线：第二至第五章的清单部分，配《表解》使用，用到哪一格查哪一格。这四章为此写成常设的工具，不必通读。

三，全程线：依次读完。愿意走这条线的读者，请留意第五章的后半与第七章：那里是本篇真正的论点所在。

数据与依据。本篇的章节次第依《摄阿毗达摩义论》九品；数据以《摄阿毗达摩义论表解》（明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行）为底本，本篇所有数目以此本为准，与他本有出入之处出注说明。所列条目的中文名相与释义均照此本，不作改译。判断则是本书自己的判断，不出自任何一家注释；凡属推测，正文标明本书认为。

与上部的接口。上部第三篇第四章给过一个初步判断：南传阿毗达磨的现象学部分出色，问题出在本体化与定格。这一篇不重复这个判断，它要把这个判断逐格验证一遍，再决定维持还是修改。验证用的判准在第一章交代。

交给第一章。先说清楚这套分析到底想回答什么问题。

第一章　心灵、物质、相续：阿毗达磨分类学要回答的问题

第零章把话头留在一个问题上：这套分析到底想回答什么。本章回答它。

章题的三个词是三个入口。心灵，问的是了别与它的种种作用如何分类；物质，问的是色如何在经验里被给出、又如何分析到底；相续，问的是这两样东西如何一刻接一刻地续下去，而中间并没有一个不变的持有者。前两个问题在第二、第三章展开，第三个问题贯穿第四、第五、第六章。本章要做的，是把这三个问题共用的那套工具先交代清楚：它从哪一层文本来，它为什么值得做到这个地步，它用什么格式把一个法定义出来。工具交代清楚，后面四章的清单才不是一堆待背的条目。

章末附一个小例子：手机在桌面上震了一下，你转过头去看。同一件事讲两遍，一遍用经的语言，一遍用阿毗达磨的语言。两遍之间的差别，是这一篇要处理的全部问题的缩影。

文本的五层。传承线索上部第三篇第四章已述其大概，此处只补足文本层次，因为本篇随后引到的每一个数目，都要能指认它出自哪一层。

层	文本	年代	性质
一	七部论（法集论、分别论、界论、人施设论、论事、双论、发趣论）	部派时期	问答与目录的汇编
二	觉音三部论疏；清净道论	五世纪	注释与重编
三	摄阿毗达摩义论（阿耨楼陀）	约十至十二世纪初	纲要书，九品
四	义论的注与复注	其后	补齐定义与数目
五	当代表解本	今	教学用的图表化

第一层不是成体系的著作。法集论逐心开列诸法，发趣论把二十四缘与诸法配成一百三十余条组合，论事则是一部辩论记录。第二层里，清净道论不属论藏，然而它把论藏的材料重编为戒定慧三学的次第，实际上成了后世读论的门径。第三层的纲要书把整套体系压进九品、不到五十页，是本篇的主要依据，也是今日南传各国教学的标准入门。第四层的注疏补齐了纲要书省略的定义，很多今天被当作常识的数目出自这一层。第五层是本篇采用的表解所在。[174]

[174]Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Trans. Sophie Francis Kidd, under the supervision of Ernst Steinkellner. Albany: SUNY Press, 1995.（论七论的成立与母题目录的起源。第一章开宗明义作 The oldest Buddhist tradition has no Abhidharmapiṭaka but only mātṛkāḥ，谓阿毗达磨即由这批目录发展而来；全书四章依次论最早的阿毗达磨、有部的七论、巴利一系的七论与《舍利弗阿毗昙》。本表五层的分期依此书与下引菩提比丘导论综合；须注明的是，此书只论到论藏本身，不涉阿耨楼陀，第三层以下的年代全出菩提比丘一侧。）阿耨楼陀的确切年代与活动地点无定论。菩提比丘为 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 所作导论开篇即说，此人生平所知极少，连出身国与在世世纪都 remain in question；其〈作者〉一节所列如下：旧有僧团传说以他与佛授（Buddhadatta）同师受学，则当在五世纪，而近代学者不取此说，据文风与内容判断他不能早于八世纪，更可能在十至十二世纪初；地点一项，《摄阿毗达摩义论》跋文自记作于牟拉索摩寺（Mūlasoma），诸家注疏皆指其在锡兰，而《胜义决择》（Paramattha-vinicchaya）跋文却说作者生于南印甘吉布勒（Kāñcipura），调停之说有三：或南印人而后入锡兰，或马拉拉塞克拉所主的锡兰人而尝居甘吉布勒，或佛授长老所主的两个同名阿耨楼陀。年代的下限另有一条硬据：导论注 12 引马拉拉塞克拉《锡兰巴利文献史》书 168–170，谓舍利弗大长老已在波洛罗摩婆诃一世在位（1164–1197）期间作了《义论》的僧伽罗文义疏，故阿耨楼陀必早于十二世纪中叶。本表因此作“约十至十二世纪初”的宽泛定位，不把它当作确定生年。（此注原作“菩提比丘……把 century 与 country of origin 均

有一件事先记一笔：本篇引用最多的那一层，是最晚的一层。这不是取巧，纲要书是这套体系自我整理的成果，最能看出它最终愿意以什么形貌示人。但也正因为它最晚，它与第一层之间的差距本身就是可研究的材料。本章“旧目录，新切法”及其后数段处理的正是这样一处差距。

分析是为了什么。一套把心分成八十九种、把心所分成五十二种、把色分成二十八种的体系，最容易招来的评价是烦琐。评价之前先问它想做成什么。

第十三篇第三章已经指出，早期经典给五蕴下的定义全部是动词：色被恼坏，受领受，想认取，行造作，识了别。五条定义没有一条交出成分、位置或材质。分类的对象是活动，不是零件。无我的论证就在这份动词清单上运行：逐项盘问，哪一项交得出对自己作主的职权。

阿毗达磨接手的正是这份动词清单。它做的事可以用三个问句概括。观什么：经里说观身、观受、观心、观法，四念处的四个字各自还要再分，分到哪里为止。用什么单位观：一次观照的最小对象是什么，是一整个人，一段情绪，还是别的东西。观到多细：细到什么程度算够，再细下去是不是徒劳。

三个问句都不是理论问句，是作业问句。四念处要求行者在当下辨认正在发生的是什么；辨认要有名目，名目要有边界，边界要有判准。经里的名目够用于开示，不够用于逐格对照：说观受，那么一次不适与一次厌恶是同一项还是两项，答案在经里找不到统一的规定。阿毗达磨把这份名目补齐，补成一套常设的作业格式，任何一刻的经验现场都可以按这套格式点名。

所以这套体系的性质首先是操作性的。本书认为，评价它的第一判准应当是这些条目能否用于辨认。可辨认的部分是它的成就，不可辨认却仍然登记在册的部分是它的负担。这条判准到“四鉴别法”一节会写成更具体的检验，到第七章用来结算。

四究竟法。阿毗达磨把一切法收在四类：心、心所、色、涅槃。心是了别本身；心所是与心同生同灭、共缘同一所缘的种种作用；色是二十八种物质现象；涅槃是无为。四类合计八十二种法：心一（按作用开为八十九或一百二十一）、心所五十二、色二十八、涅槃一。[175]

为什么是这四个。前三类的划分承自经：名与色，名再分为识与其余名法。第四类是加进来的，加得很扎眼。涅槃是无为，其余三类是有为；把无为与有为并列在同一张表上，等于宣布这张表不只是现象的清单，还是一切实有之物的清单。这一步的代价第六章正面处理，此处只把问题挂出来：一份为观照准备的目录，为什么要给一个不属于任何蕴、不生不灭、不与任何心相应的项目留一格。

数目上可作一次横向对照。南传八十二，说一切有部七十五，两家清单不同，划分的原则也不同：有部另立十四种心不相应行法，得、非得、命根、众同分、生住异灭之类，是南传没有的一整个门类。[176] 下一篇展开这份差别；此处先记下，本篇每一次说到南传的克制，参照系都

列为 unresolved questions，随后介绍常见的缅甸十二世纪说与锡兰较早说”，两处皆与原书不合：unresolved questions 非其原文；导论也没有“缅甸十二世纪说”，缅甸一侧只在注 12 里作为下限的旁证出现（所引塔莱因 Talaing 记录把阿耨楼陀排在七八世纪以后诸家之后）；“锡兰较早说”所指的五世纪说则是僧团旧传说，非锡兰一家之言。今照原书改写。）

[175]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。总导读部分：阿毗达摩的定义与来源、究竟法与概念法、四鉴别法、五蕴与四究竟法对照、心相续流图。本篇一切数目以此本为准。八十二之数为四类相加：心一、心所五十二、色二十八、涅槃一（该本导读云“前六品分别解說了阿毘達摩的八十二個究竟法”，并以二十八色配色蘊、受想二心所配受想二蘊、其余五十心所配行蘊、心配识蘊，涅槃则“不屬於任何一蘊”）；心按作用开为八十九，出世间心按五禅支再开则为一百二十一，此二数出该本所录之摄颂：“十二不善心，善心二十一，三十六異熟，二十唯作心；欲界五十四，色界心十五。無色心十二，出世間八種；如是應知意，區別八十九。智者再分別，一百二十一。”

[176]有部七十五法与其中十四种心不相应行（得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身），依《俱舍论》的整理。《俱舍论》卷四〈分别根品〉的本颂作“心不相应行，得非得同分，无想二定命，相名身等类”，长行逐项解出：同分、无想、二定（无想定与灭尽定）、命根、诸相（“相谓诸有为，生住异灭性”）、名身等类（“等者等取句身文身”，并举名身谓色声香等、句身谓诸行无常等、文身谓迦佉伽等），十四项在该论俱全。**两点须注明**。其一，该论于此法只称“无想”（“若生无想有情天中，有法能令心心所灭，名为无想”），全论无“无想果”“无想异熟”二名一见；“无想果”是后出之称，所本是同处的“此法一向是异熟果”一句，故本注列名用后称而以“无想”为其在《俱舍论》中的本名。其二，“七十五”这个总数在《俱舍论》全论零见，五位七十五法是后来的科判式总括，非该论自出之数；此处沿用通称。南传八十二与有部七十五的对照，见下注所引 Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics,* p. 47（§2.1.3）：later Theravadin sources count eighty-two categories, whereas the Sarvastivada holds there to be seventy-five such categories；她并强调这八十二是可能的事

是有部。

究竟法与概念法。这一对区分是整个工程的地基。究竟法是以自身的特相被辨认的法，概念法是施设，是名言在诸法之上安立的东西。人、车、房子、方向、时间、形状，全在概念一侧。只有究竟法是观的对象。

这个区分先给这套体系立了一条极重要的自律。说一辆车不是究竟法，等于说车这个名目下没有一个对应的实有；能被辨认的只有若干色法的聚集，以及心在这份聚集之上的安立作用。同样的话适用于人，适用于我。整部体系于是有了一道内建的防线：凡是只能作为整体被谈论、不能在任何一刻被单独辨认的东西，一律不入表。第七章说这套体系有克制，克制的第一处就在这里。

隐患也在这里。区分一旦立好，一个新问题随之出现：究竟法自身的身份是什么。它是被辨认的一份质地，还是一件自身成立的东西。这个问题在“自性的两种读法”一节展开。此处先记一个词源上的旁证：法这个词有一种传统释义作由诸缘所持者，是被持的一方，不是能持的一方，词形本身把它放在受动的位置上。迦鲁那陀萨据此论证，阿毗达磨的法从未被设想成承载性质的基体。[177] 本书赞同这条词源的读法，也认为词源约束不了用法。“旧目录，新切法”以下数段要说的，正是用法怎样走了另一条路。

四鉴别法。定义一个法，填四栏：特相、作用、现起、近因。特相是它区别于其余一切法之处；作用是它成办的事或成就的功能；现起是它在观照中呈现的样子，或它留下的结果；近因是它生起所必需的最近条件。

以触为例，四栏是这样填的：特相，接触目标；作用，令目标与识撞击；现起，因依处、目标与识三者集合而生起，并导致受、想、行的生起；近因，出现于诸门之境。[178] 四栏填完，触这个名目就有了边界：它指的是任一门上所缘与识相遇的那一下，与心理学意义上的触觉无关。好处一望即知，它把一个抽象名相压成四个可核对的问题。

这套四栏本身有来历。菩提比丘指出，它取自一对古老的解经文献，不是阿毗达磨的发明；阿毗达磨做的是把它制度化，用作全表的统一格式。[179] 制度化的意义在于：经里对一个词的解释可以随场合变，四栏一旦填定，这个词就在整张表上有了固定的席位。

本书把这四栏当作评价整套体系的判准，说法如下。四栏填得满的地方是现象学：说的是经验里可以指认的东西，指认的方式可复核。四栏填不满却仍然填上的地方是形而上学：那里的四栏是为了保持表格整齐而补的，补上去的内容在经验里无从核对。这条判准不预先判定哪一格属于哪一类，它只提供一种查法，本篇后面几章逐类使用它。

顺带说明一件容易误解的事。四栏不是四种定义，是同一个法的四个侧面，缺一栏就不成其为定义。尤其是近因这一栏，它把每一个法都拴在条件上：凡是填得出近因的法，都不可能自足。这一栏是这套体系里最不容易被本体化的一栏，第七章还会回到它。

旧目录，新切法。阿毗达磨没有废掉五蕴。它把五蕴原样保留在表上，另给一份对照：[180]

件类型而非事件本身，其中八十一为有为，第八十二为无为，即涅槃一法。

[177] Y. Karunadasa. *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. Wheel Publication 412/413. Kandy: Buddhist Publication Society, 1996, pp. 12–13, esp. p. 13（法的词源释义作由诸缘所持者，以及离这一性质之外别无另一实体名为法之说）。

[178] 触的四鉴别法四栏，出处同上（《表解》第二品攝心所分別品，十三通一切心所之七遍一切心所，ch.2-4 页）。四栏文字照录该本，不作改译。

[179] Bhikkhu Bodhi (general ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993, Introduction, p. 16（四鉴别法的格式取自《藏释》Peṭakopadesa 与《导论》Nettipakaraṇa）。

[180] 五蕴与四究竟法的对照，见《摄阿毗达摩义论》第七品攝集分別品；数目照《表解》复核。行蕴之五十，即五十二心所减受、想二者；识蕴之八十九（或一百二十一）为心，非心所。同品摄颂并及四究竟法与五蕴的不齐处：“涅槃以无差别故，出于蘊摄之外”（Bhedābhāvena nibbānaṃ khandhasaṅgahanissaṭaṃ）：色、心、心所三者尽入五蕴，唯涅槃不入。

蕴	对应的究竟法	数目
色蕴	色	28
受蕴	受心所	1
想蕴	想心所	1
行蕴	受、想以外的心所	50
识蕴	心	89（或 121）
不属任何蕴	涅槃	1

这张表读起来平顺，其实每一行都做了一次改写。色蕴由一类活动变成二十八项条目；受蕴与想蕴各自缩成一个心所；识蕴摊开成八十九心；行蕴则由减法得出，五十二减二，得五十；涅槃在表外另立一格，因为它不属于任何一蕴。

先说好处，好处是真实的。这张表把五蕴接进了整套体系的经络：一旦知道受蕴就是那一个受心所，受的四鉴别法四栏、它与哪些心相应、它在心路的哪一段出现，全都可以顺着查下去。五蕴由五个需要另作解释的名相，变成整张表上的五个区块。教学上这是一次巨大的便利，代价则在词性上。

造作，与那五十项。取行蕴看。经里给行下的定义是一个动词：造作有为者，故名诸行；于色造作色性，于受、想、行、识造作其性。汉译对应经作为作相是行受阴，何所为作，于色为作。[181] 定义项是一桩正在进行的事。

清净道论第十四品仍然守着这个定义。它说，凡有造作之相者，一切总称为行蕴。这是特相式的定义，与经同型。更要紧的是它的开列方式：随心逐条开列。与第一欲界善心俱生的行蕴，觉音数出三十六项，其中二十七项定有，四项属或此或彼，五项不定；贪根心的行蕴十七项；瞋根心的行蕴十八项。[182] 同一部书里，行蕴的数目自己在变，因为它跟着心变。觉音从头到尾没有给出一份平铺的五十项清单。

数目能变，是因为名目表当时还没有封口。法集论逐心开列诸法时，末尾留有一句开放条款：或此或彼当时其余依缘生起的非色法。菩提比丘指出，这一句预设的是一个开放的心所宇宙；是注疏用或此或彼法这个名目把它一一指名，才把口封上的。[183] 觉音的三十六项里那四项属于或此或彼，用的就是这条尚未封口的通道。[184]

封口之后，纲要书把心所总数定为五十二。到这一步，而且只有到这一步，行蕴才第一次可以用减法定义：五十二项扣掉受、想两项，剩下五十项，即行蕴。

减法要成立，分母必须先封闭。这是本节最要紧的一处观察。把一份开放的、随心而变的名目表封成一份固定清单，是行由此刻正在进行的造作变成那五十项的那一步。本书认为，五蕴的

[181]《被食经》（Khajjanīya Sutta, SN 22.79）。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 914–18。汉译对应《杂阿含》第 46 经（T2, no. 99, p. 11b22）：为作相是行受阴。该经五蕴定义全为动词一节，已详第十三篇第三章。

[182]《清净道论》第十四品，行蕴一节（XIV.131，p. 1214，立特相式定义；XIV.133，p. 1215，第一欲界善心所俱之行蕴三十六项，分定有二十七、或此或彼四、不定五；XIV.159，p. 1229，贪根心十七；XIV.170，pp. 1233–34，瞋根心十八）。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。诸数与纲要书的心所配当互核无误：第一大善心相应心所三十八，减受、想得三十六；第一贪根心十九，减二得十七；第一瞋根心二十，减二得十八。

[183]《法集论》的开放条款（或此或彼当时其余依缘生起的非色法），及注疏以或此或彼法之名将其逐一指名一节，见 Bodhi 前引，Introduction, p. 16。

[184]Nyanaponika Thera. *Abhidhamma Studies: Researches in Buddhist Psychology*. 3rd ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 1976（初版 1949 年 Colombo: Frewin & Co.，1965 年第二版增订）。第十四节〈The Supplementary Factors (ye-vā-panaka)〉论《法集论》逐心开列的方法，及心所名目由开放走向定数的过程。此书后有 Bhikkhu Bodhi 编订本，改副题作 *Buddhist Explorations of Consciousness and Time*（Boston: Wisdom Publications），本书所据为前一本。

实体化不由任何一条教义宣布，它发生在一道编目手续里。手续本身无可指摘，每一步都有理由：教学要有确定的数目，对照要有固定的项数，禅修指导要能回答学人的问题。可是走完这道手续，行这个词的词性就变了。原本它是一个动词的名词形，指正在造作这件事；此后它是一份名单，指那五十样东西。变化没有人宣布，因为没有人做出过这个决定。

两条自限。这项判断要立得住，须先划两条界。

其一，用减法界定行蕴，本身在法集论就有。逐心开列时，行蕴即该心相应诸法减去受、想两项。变的是分母的性质，减法本身两边都有：由开放且逐心，变为封闭且常设。本节的对象是分母。

其二，南传没有心不相应行。上面说过，有部的行蕴另立得、非得、命根、众同分、生住异灭等法，那是给行蕴添了一整批与心不相应的实体。南传没有走这一步。所以这里说的实体化是较轻的一种：没有添东西，只是把一张功能表当成一份名册来读。轻不等于没有，它的代价落在哪里，第七章说明。

同一堆材料的四种切法。摄集分别品把这件事做得更彻底。它给出的不止一种对照，是四种：蕴、处、界、谛。同一批究竟法，按五蕴切一遍，按十二处切一遍，按十八界切一遍，按四谛切一遍。十二处是六内处加六外处，按认识发生的门户来切；十八界在十二处之上再加六识界，按认识的三方结构来切。[185]

识蕴在这几种切法下的样子值得看一眼，它最能说明切法与实体的关系。按蕴切，识蕴是八十九心，一整块。按界切，同一批心分入七个识界：眼、耳、鼻、舌、身五识界各摄二心，共十心，即所谓双五识；意界摄三心，即五门转向与两个领受；意识界摄其余七十六心。十加三加七十六，仍是八十九。

同一批法，切成一堆是识蕴，切成七堆是七识界，哪一种是它真正的样子。这个问题问出来就已经错了：切法是为不同的观照目的预备的，不在描述某种内部结构。可是几种切法并列在一张表上的时候，它们看起来像同一件家具的几张设计图，而设计图总是指向一件确定的家具。本书认为，实体化的第二重压力来自这里：并列本身会暗示一个被并列者。

学界的三个位置。上面的判断在学界不是共识，须把对手的位置摆正。

罗恩金主张转向说。她认为阿毗达磨把经中用来描述相续过程的那批词，改用于离散的刹那事件，法由过程的环节变成事件的类型；南传的八十二种与有部的七十五种都是这种改写的产物。[186]

迦鲁那陀萨与格廷主张连续说。迦鲁那陀萨的论据前面引过：法由诸缘所持，离自性之外别无一物名为法；这一精细化尚未涉及与早期佛教相左的存在观。格廷论早期阿毗达磨对蕴的处理，结论是尼柯耶与早期阿毗达磨可作大体一贯的整体看待。[187] 须说明的是，格廷这一结论不支持本节的论点，他站在本节的对面。

本书的位置在两者之间，着眼点则与两方都不同。教义层面，本书赞同连续说：南传阿毗达磨没有立过任何一条与早期教法相违的存在论主张，它的自我理解始终是分析。可是变化不一定发生在教义层面。本节要说的是，变的是格式，而格式的更换不需要宣布，也不会在任何一部论里留下声明。一份随心而变的开放名目表与一份固定的五十项清单，可以在教义上完全一致，在使用中完全不同：前者只能在观照的当下点名，后者可以离开观照被背诵、被制表、被当作世界的构件清点。教义没有变，可做的事变了。

这就是本篇要反复回到的那个双面：同一步操作既是它的成就，也是它的负担。第七章清点成就，也结算负担。

---

[185]蕴、处、界、谛四种摄法，见《摄阿毗达摩义论》第七品；十八界之七识界开合（双五识十心、意界三心、意识界七十六心，合八十九）依同品，数目照《表解》复核。

[186]Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 14–16, 34–66. 另见其“Abhidharma”条，*Stanford Encyclopedia of Philosophy*，2010 年初版，2026 年 3 月修订。

[187]Rupert Gethin. “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma.” *Journal of Indian Philosophy* 14, no. 1 (1986): 35–53.（蕴目在尼柯耶与早期阿毗达磨中的处理史；结论主连续，与本章“旧目录，新切法”以下数段的判断相左，此处依其原意引述）

自性的两种读法。阿毗达磨用 sabhāva 一词界定法：有自性者为法。这个词有两种读法。

第一种把它读作可辨认的质地。一个法有自性，意思是它有属于自己的特相，凭这个特相可以在观照中把它与别的法分开。地界的自性是坚，触的自性是接触目标。这样读，自性是一个辨认上的词，不涉及存在方式；说某法有自性，等于说它在表上有一个不与他项混淆的席位。

第二种把它读作自身成立的本质。一个法有自性，意思是它自己就是自己所是的那个东西，不待他者而成其为自身。这样读，自性是一个存在论上的词，而中观要破的正是这一种。

两种读法在文本里都找得到落脚点，而且有一条时间线可循。罗恩金考察无碍解道，认为 sabhāva 在那里首次被用作法的界定语；到六世纪的注释家摩诃男手上，存在论的一读已经落地：他称诸法为实存者（sat），并带进了刹那论，而《无碍解道》既不给诸法任何存在论地位，也不提刹那论。摩诃男本人仍在知识论与存在论两读之间摇摆，这一读在他那里还不是定制。[188] 若这条线索成立，第二种读法就是阿毗达磨的一段后来，不是它的起点。迦鲁那陀萨的反读也有力：他指出，若把生、住、灭当作实有的法，就须为它们再立次级的相，如此下去无穷无尽，阿毗达磨自己拒绝了这条路；一个真肯把法读作独立实体的体系，不会在这里刹车。[189]

本章不裁决，只需记住一件事：这个词是本篇后面最重要的一处分叉。中观与它照面时打的是第二种读法，而南传自己未必全程站在那一侧。第七章要论证的克制多半系于第一种读法，第七章要指出的空位多半系于两种读法之间无人看守的那一段。

一次认知，两种说法。前面各段说的都是框架。框架好不好用，要看它跑一遍。

场景：手机在桌面上震了一下，你转过头去看。

先用经的语言讲。有触，有阻抗的到来，那是色；随之有不适或期待，那是受；认出这是手机在震，那是想；转头的意向已经成形，那是行；这一路上的了别，是识。五个动词，讲完即止。经的语言到此为止是有道理的，它要的是行者当场看出这五件事没有一件是我；看出来了，任务就完成了。

再用阿毗达磨的语言讲。这一遍给的是一份固定的作业单，每一格有名目，有次第，有各自的心所配置。心原本处在有分，即不缘外境的相续底流；震动撞上身门，有分先波动两个刹那，然后断；五门转向生起，把相续导向那一门；身识生起，只是领受触；接着是领受，把所缘接过

---

[188] Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003（文末署 Wolfson College, Oxford, July 2003）。Ronkin 所指为摩诃男（Mahānāma）六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī），即《无碍解道》义注；该文正文作“Mahānāma’s Commentary, the Saddhammappakāsinī, (6th century CE)”，书目栏作“Paṭis-a Saddhammappakāsinī (Paṭisambhidāmagga commentary)”，年代、作者与注疏归属俱本于此。**拆法与译法须照实记**：摩诃男先拆 sabhāva 为 sayaṃ bhāvo ／ sako bhāvo，释作“arising by itself”；次拆为 sakassa bhāvo ／ ekassa bhāvatā；最后才拆为 sat+bhāva，**Ronkin 译作“real essence”（实有的本质），不译作“存在”**。其断语为“The commentator begins by analysing sabhāva as sva+bhāva, ‘own-nature’, but eventually divides the compound into sat+bhāva, ‘real essence’.”，并谓后一拆法“has ontological repercussion for the dhammas’ existential status which the former explanation lacks”。**她同时说摩诃男并未定于一解**：“Mahānāma oscillates between an epistemological and ontological interpretations of sabhāva as essence”；且他随后以 athavā 领起另一解，作“empty through having emptiness as its individual essence”，Ronkin 谓此解“is more in harmony with the Paṭisambhidāmagga’s spirit”。她所举最硬的一句在末节，不系于摩诃男偏取哪一解：“The commentator refers to dhammas as sat, as real existents, whereas the Paṭisambhidāmagga neither ascribes to the dhammas any ontological status nor mentions the doctrine of momentariness.” **正文所系即上引末句**，不系于 sat+bhāva 那一拆；又因摩诃男于两读之间摇摆、自己偏取的一解反近《无碍解道》本旨，正文不作”由此定型”。以上皆见该文第三节〈What is sabhāva in the Paṭisambhidāmagga?〉。 **原典（裁决 0138）**：《正法显明》今已入库（VRI 罗马字全本，书号 0433，无版心书页），〈空论〉义注释 sabhāvena suññaṃ 一句（该本第 282 面），摩诃男列解四：“sayaṃ bhāvo sabhāvo”（自有）；“Sato vā bhāvo sabhāvo”（实有，即 Ronkin 所谓 sat+bhāva）；“Atha vā sakassa bhāvo sabhāvo”（各自之有，由此说” ekasabhāvatā”）；“Atha vā sabhāvena suññanti suññasabhāveneva suññaṃ”（以空之自性而空）。**sat 一解居第二，以 vā 领起；其后两解皆以 atha vā 领起**，atha vā 是义注中领起偏取之解的语助，末一解即 Ronkin 评为更近《无碍解道》本旨者。是摩诃男在此列解而不定案，正文”摇摆”“还不是定制”之说由原典可见；正文所系的那句（诸法为 sat、带进刹那论）则不依他偏取哪一解而成立。

[189] Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Boston: Wisdom Publications, 2019（原版 Centre of Buddhist Studies, HKU, 2010）, pp. 41, 213–214, 254–258。生住灭若立为实法则堕无穷回归，见上述页码。

来；推度，判定它是什么样的所缘；确定，作出取舍；然后是七个速行，业只在这一段造；随后两个彼所缘，尾随所缘再取一次；落回有分。整条心路到此结束，用去十七个心刹那。随后意门心路接手，把刚才那一串所缘串起来，才拼出手机这个概念。[190]

传统有一个比喻讲这条次第，可以并读。人在树下睡着，是有分；一枚芒果落地，是所缘撞门；那人醒来，是转向；睁眼看，是眼识；伸手拾起，是领受；端详，是推度；嗅一嗅，是确定；吃，是速行；把余味咽下去，是彼所缘；然后复睡，回到有分。[191]

第二遍比第一遍多出三样东西。其一，它把业定位在速行那一段。前面的转向、五识、领受、推度都不造业，造业的只有速行那七个刹那。这不只是分类上的讲究，它有实际后果：一次冒犯之所以可轻可重，差别在速行段起了哪些心所，不在事情本身。其二，它给出一份没有观看者的作业单。第一遍的五个动词还容易被听成我在看、我在想；第二遍的十几格里没有一格叫作看的人，每一格都是前一格的果与后一格的缘。其三，它给观照一个可操作的单位。说观心无常，观的是什么，第一遍答不上来，第二遍答得出来：观这一串里任何一格的生灭。

代价也在这一遍里。当你问出这一次认知里有哪些法的时候，那份作业单就变成了一份名册。作业单上的每一格原本是一桩正在发生的事，名册上的每一项则是一个可以离开现场被清点的条目。名词化在此发生。它是必要的，不这样问，教不了，也查不了；可是问出这句话的同时，五蕴与诸法就已经从正在进行的活动，朝可以列举的东西挪了一小步。“造作，与那五十项”一节讲的那道编目手续，在每一个学人身上都会重演一次。

本篇后面四章要给的正是这份名册。请带着这一节的两层认识去读它：它是一份极精细的作业单，也是一份极容易被当成世界清单的名册。

交给第二章。四鉴别法一旦成为定义机器，第一个被它彻底加工的对象就是心。八十九心不是八十九个心灵，是同一件事按几个轴交乘之后得出的八十九种规格。下一章从这里开始。

[190]心路十二类成员（有分、过去有分、有分波动、有分断、五门转向、五识、领受、推度、确定、速行、彼所缘、意门转向）及五门心路十七刹那的次第，见《摄阿毗达摩义论》第四品攝路分別品，数目照《表解》复核。逐式展开见第四章。

[191]芒果喻。英译见 R. P. Wijeratne & Rupert Gethin (trans.), *Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma*. Oxford: Pali Text Society, 2002, pp. 128–129（书内 128 页注 1 作“Cf. Dhs-a 271–4”）。更早的两个可定位版本为《解脱道论》T1648，T32，449b18–c08，以及 *Atthasālinī* pp. 271–272；前者以睡眠中的国王受献芒果配心路各阶段，后者用树下睡者与落果说明同一过程。《殊胜义》一侧已核：英译见 Pe Maung Tin, *The Expositor* II, pp. 359–360，其栏外巴利页码正作 [271]、[272]；一人蒙头卧于结果的芒果树下，熟果离蒂坠地擦耳而过，闻声开眼、伸手取果、握之、嗅之、食之，逐节配有分、五门转向、眼识、领受、推度、确定、速行。**须注明页码一事**：该书 pp. 279–280 所出的是诸喻的摄颂（蛛网、门卫、村童、芒果、榨甘蔗、生盲与跛者……），只列喻名不叙其事；至 p. 282 才释云“芒果、榨甘蔗”一句是回指前文所说的两喻（英译自注回指 *The Expositor* pp. 359、363）。故叙事所在是 271–272，本注原作 279–280，系误取摄颂之页，今改。两本异同比较见 Kim Kyungrae, “A Religious Narrative for the Cognitive Process in Theravāda Tradition,” *Journal of Indian Philosophy and Religion* 21 (2016)（同作者之韩文本〈종교내러티브 (Narrative) 에 나타난 citta-vīthi: 解脫道論의 ‘菴羅果 내러티브’를 중심으로〉，《불교연구》47 (2017): 55–84，其英文提要题同上，所比同为此一对芒果喻）。

第二章　名法：心灵现象的分类学

本章要做的事。上一章说四鉴别法是一台定义机器。这一章看它加工心。八十九心是同一件事按几条轴交乘之后得出的八十九种规格，五十二心所也不是五十二种情绪，是同一次事件可以带上的五十二种作用。本章先用现代语言讲清这两套分类到底在回答什么问题，再把数目列出来，并逐处交代数目是怎么来的。除大意一节外，本章基本是查阅性的清单，供用到时回查，不必通读。

大意：这套分类在说什么。三句话。

其一，八十九心的第一层不在讲心理类型，在讲业。不善、善、果报、唯作这四格，是同一副心理配置在业上的四种身份：正在以贪嗔痴造业，正在以无贪无嗔无痴造业，不造业而正在承受已造之业的成熟，作用照常发生而业不生。所以第一层要回答的问题只有三个：如何造业，如何受报，阿罗汉为何不造业。

其二，另一条轴是界地：欲界、色界、无色界、出世间。上面三层极其规整。色界十五心是五级禅那的一列逐项减法，无色界十二心是同一个心配四个所缘，出世间八心是四道四果。规整意味着可说的话很少，全部参差都落在欲界五十四心里，所以本章的分量几乎全在欲界。

其三，五十二心所回答的是另一组问题：一切心不论善恶共有什么，可以另配什么，不善的时候共有什么、分别在哪，善的时候共有什么、分别在哪，以及圣者与入定者的心多出或少掉什么。

这三句若已立住，后面任何一张表都不必急着翻，也应当知道这套分类想做成的事：把一次心识活动按它在业上的身份、在界地上的位置、以及随行诸作用的配置定位到一格，使观照有可指认的落点。

先看一张总图。上半是心，按业上的身份摆成三堆：造业的一堆，受报的一堆，两不沾的一堆；造业的连到受报的，唯作的那一端接地，业到此为止。下半是心所的六类，每一类占一行，看它能落到上面哪几类心上。这张图不列数目，只给一个位置感；数目与理由在后面各节。

图中“阿罗汉的世间速行”属唯作；果定速行仍是出世间果心。道到果的箭头表示初证时的紧接，其后仍可入果定。

四格是业的四种身份。四格的来历在法集论。这部论开篇的论母，第一条三法就是善、不善、无记。前两格给道德性质，第三格给中性。中性再分两支：由业成熟而来的，是异熟，汉译习称果报；既非业亦非业果的，是唯作。四格由此得出。由过去业成熟解释果报，说的是世间一侧；出世间的四果心也属果报，它们是四道心的果。[192][193]

为什么业能当第一层。经里给业下的定义是一句话：我说思即是业；思已而以身、语、意造业。汉译对应作：云何知業？謂有二業：思、已思業。[194] 思是心所之一，八十九心中无一例外都有；可是造业的心只是其中一部分。一套分类若要在第一层就分出最要紧的差别，能分开的正是这两件事：哪些心里的思在推动一次完整的意向，哪些心里的思只是把当下这一格办完。

第四格的名字最需要解释。唯作的原文 kiriya，本义即只是作。纳拉达的释文说得直白：诸佛

[192] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版（Pali Text 与 U Rewata Dhamma、Bhikkhu Bodhi 的解说合编）。本章引其对十四作用（kicca）与出世间心禅支归属的解说，见第二章 §§15、19–20 及第三章 §8。另参第一章 §10、§§26–29 与第三章 §9，分别说明无因唯作、出世间道果及速行心类别。

[193]《法集论》（Dhammasaṅgaṇī）为七部论之首，开篇论母（mātikā）的第一条三法即善、不善、无记（kusalā dhammā, akusalā dhammā, abyākatā dhammā）；无记再分异熟（vipāka）与唯作（kiriya）。英译见 C. A. F. Rhys Davids (trans.), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. London: Royal Asiatic Society, 1900（巴利圣典协会重印）。

[194]《决择经》（Nibbedhika Sutta，AN 6.63）：“Cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. Cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā.”英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012。汉译对应《中阿含》第 111 经《达梵行经》：“云何知業？謂有二業：思、已思業。”两处文句一致，此条对应可确定。

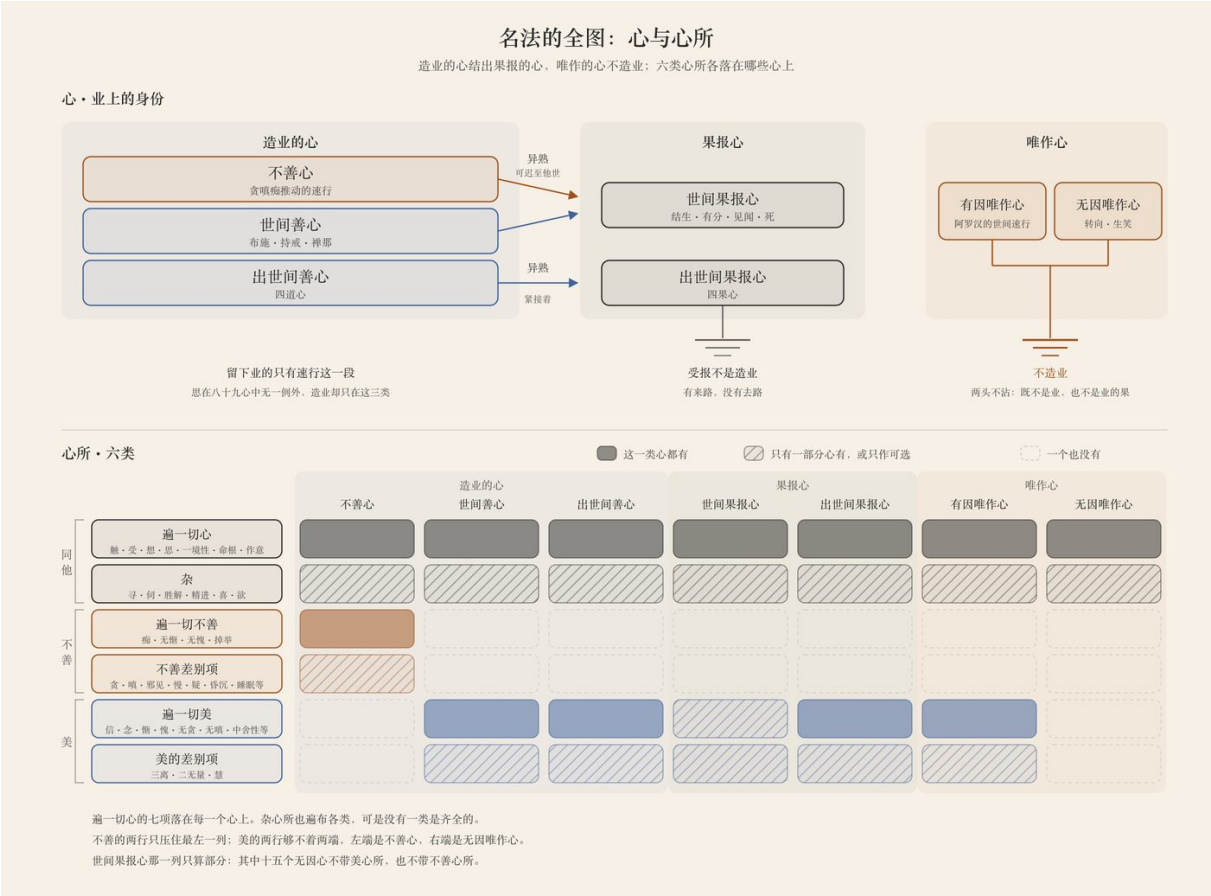


Figure 10: 名法的全图：造业的心、受报的心、两不沾的心，以及六类心所各落在哪些心上

与阿罗汉的善行称为唯作，因为业不由此积累。[195] 一个断了根的人仍然行动，仍然说法、托钵、入定、回答问题，这些行动在道德上是善的，可是不再落成果报。体系给这类心专设一格。

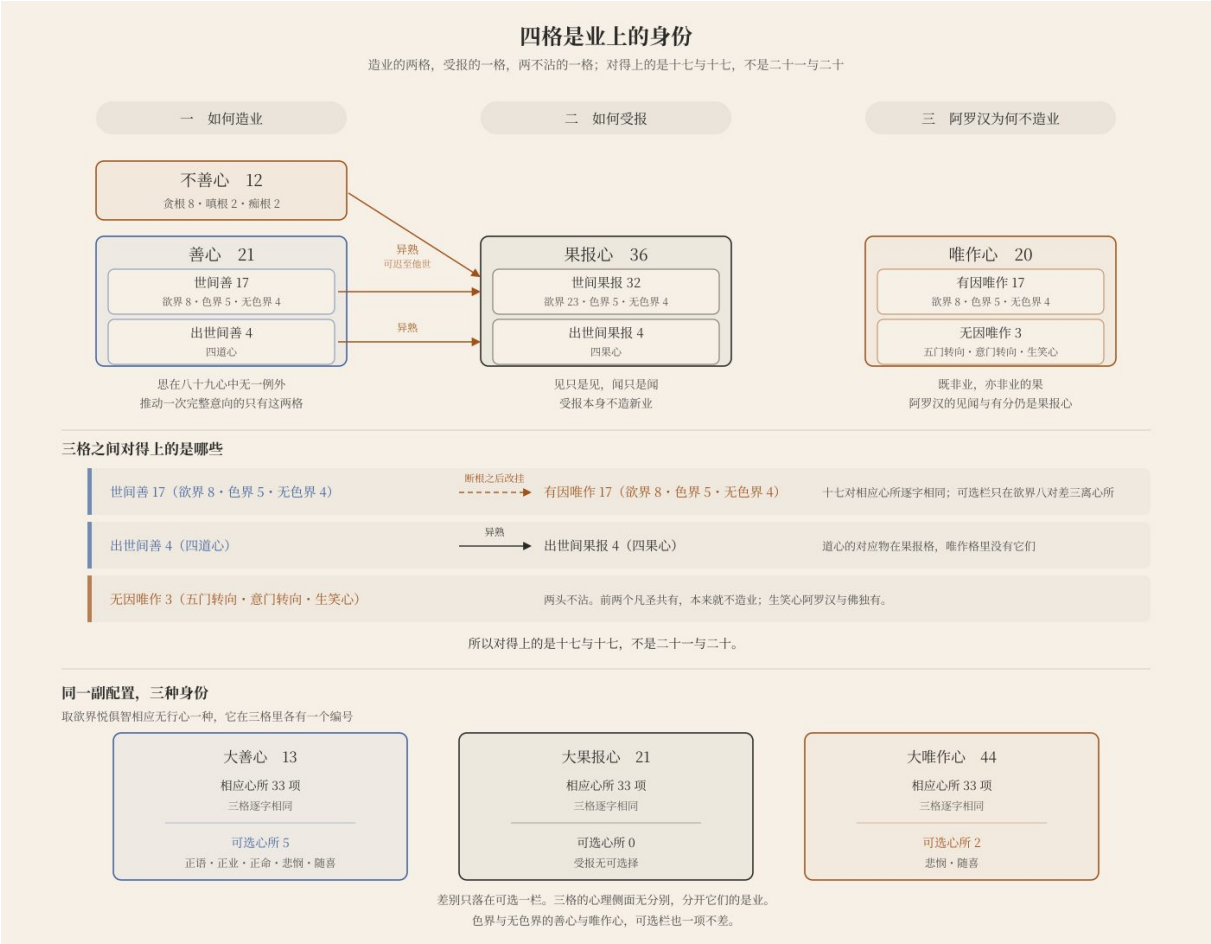


Figure 11: 四格是业上的身份：造业的两格、受报的一格、两不沾的一格；三格之间对得上的是十七与十七

同一副配置，三种身份。四格标示的是业上的身份，与心理种类无关。这句话在数据上可以直接看出来。

取三个心并列：欲界的悦俱智相应无行心，在善的一格里编号十三，在果报的一格里编号二十一，在唯作的一格里编号四十四。三者的相应心所列表逐字相同，都是三十三项，无一项出入。名称相同，受相同，因相同，行相同。差别只在一栏，可选心所：大善心的可选栏有五项，正语、正业、正命、悲悯、随喜；大唯作心的可选栏剩两项，悲悯、随喜；大果报心的可选栏是空的。

三十三项相同，说明这三个心在心理侧面上毫无分别。差别既然只落在可选栏，那一栏差的就是这层分类真正在管的东西。

大果报心没有可选项，因为受报不是行动，无可选择。大唯作心失去三项离心所，因为离必须先有可离之事：阿罗汉遇不到一个需要克制的妄语冲动，克制便无处安放。悲悯与随喜留了下来，因为那是对他人的态度，不需要先有一个自己的冲动来对治。

这一处对照是本章最要紧的一个证据。它说明本性一词容易误导：读者容易把不善、善、果报、唯作听成四种心理气质，实际上其中三格的心理配置一模一样。分开它们的是业。

[195] Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第一品对 kiriya 与 ahetuka 的释文，及第二品对 aññasamāna 一词的解释（añña 为“其他”，samāna 为“共同”）。

欲界的三个问题。四格与四界交叉，得下表：

界地	不善	善	果报	唯作	合计
欲界	12	8	23	11	54
色界		5	5	5	15
无色界		4	4	4	12
出世间		4	4		8
合计	12	21	36	20	89

下面三行整齐得没有话说：色界每格五，无色界每格四，出世间只有善与果报两格。全部参差都在第一行。

于是第一层的三个问题就是第一行那四个数字各自在回答的事。十二加八，是如何造业；二十三，是如何受报；十一，是既不造也不受。下面三节逐个说。



Figure 12: 八十九心的三条轴：界地轴与业性轴交乘出上表，第三条支轴只在欲界咬合

如何造业：思遍在，业不遍在。欲界能造业的心是二十个：十二不善心，八个大善心。这二十个心有一个共同点，它们在心路中担任的作用叫速行。

第一章的手机例子里，一条完整的五门心路用去十七个心刹那，其中只有七个速行造业，前面的转向、五识、领受、推度、确定一概不造。思在每一格里都有，业只在这一段积累。业的轻重也由此确定：同一件事做出来可轻可重，差别在速行段起了哪些心所，在无行还是有行，在悦俱还是舍俱，不在事情本身。

上三界的善心同样造业。色界五善心与无色界四善心所造的是定业，果报是相应的生处；这一

层的对应，第十三篇第五章已按经说过一遍。[196] 世间造业之心因此共二十九：不善十二，欲界善八，色界善五，无色界善四。

出世间的四个道心也列在善格里，可是它们造的是另一种业，见下面第三个问题。

至于速行前后各格如何衔接、一条心路能起几次速行、临终的速行有什么特别，这些是第四章心路过程的题目。本章只需记住第一层的答案：造业的是那二十九个心，不是全部八十九个。

如何受报：见只是见的技术形式。欲界的果报心二十三个，其中十五个无因。无因的意思是这心不与贪、嗔、痴或无贪、无嗔、无痴任何一个根相应。纳拉达在这里加了一句提醒：无因不等于无缘，它只是不带那六个根。[197]

最纯的一格是双五识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，善果报与不善果报各一套，共十心。每一个只有七个心所：触、受、想、思、一境性、命根、作意。别无他物。没有寻，没有伺，没有胜解，没有精进，没有喜。

经里给婆酰迦的那句教诫说，于见唯见，于闻唯闻，于觉唯觉，于识唯识。[198] 阿毗达磨给这句话一个技术形式：确实有那么一个刹那，它的全部内容就是那七项，任何寻思、决断、用力都还没有加进来。修行上要做的事，是不要在它之后立刻堆上第八项、第九项。

受的分布在这一层也值得看一眼。五识之中只有身识带苦或乐：不善果报的身识是苦受，善果报的身识是乐受，其余四识一律舍受。眼耳鼻舌所对的境再好再坏，在受报的那一刹那都还是中性的，好恶要到后面几格才成形。这是一条很容易被略过的技术性判断，可是它直接支持前面那句教诫：见的当下确实还没有好恶。

其余的无因果报心是领受与推度。领受心带十个心所，比双五识多寻、伺、胜解三项；舍俱推度心同为十项，悦俱推度心十一项，多一个喜。八个有因的大果报心配置最全，至多三十三项，可它们的可选栏一律是空的。受报没有选项。

阿罗汉为何不造业。这是第一层最值得讲的一格，因为它是整个体系里唯一一处业的机制被关掉的地方。

经上的说法有两条。其一，因缘经说，凡由无贪、无嗔、无痴所作之业，贪尽则此业已断，根已除，如截去头的多罗树，不复更生。[199] 其二，圣道经列四种业：黑业黑报，白业白报，黑白业黑白报，以及非黑非白、非黑非白报、导向业尽之业；第四种被直接定义为八正道。[200] 两条合起来是同一个意思：断根之后仍有行动，行动不再落成果报。

阿毗达磨把这个意思做成一格。阿罗汉的世间速行不落在善与不善任何一格，起的是唯作心；果定中的速行则是出世间果心。[201]唯作心共二十个，分两截：有因唯作十七个，即欲界八个大

[196]《差别经》组（AN 4.123–126）：四禅与四梵住的生处对应，及凡圣同修异趣。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*。AN 4.123 与 AN 4.124 的汉译平行均见《中阿含》第 168 经《意行经》；AN 4.125 与 AN 4.126 在 SuttaCentral 现行平行经目录中未列严格的汉译对应，本轮亦未另行定位到可确定者。四部巴利经的正文均已核得；本篇于此只取禅那与生处相应一点，详见第十三篇第五章。

[197]Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第一品对 kiriya 与 ahetuka 的释文，及第二品对 aññasamāna 一词的解释（aññа 为“其他”，samāna 为“共同”）。

[198]《婆酰迦经》（Bāhiya Sutta，Ud 1.10）：“Diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ…”（于见唯见，于闻唯闻，于觉唯觉，于识唯识）。英译见 Ṭhānissaro Bhikkhu (trans.), *Udāna*, dhammatalks.org。严格说，《杂阿含》第 312 经是《相应部》SN 35.95《摩罗迦子经》的汉译平行，不是 Ud 1.10 婆酰迦叙事的直接平行；SN 35.95 与 Ud 1.10 共享“于见唯见”等教诫。因此这里只能说教说相近，不能把《杂阿含》312 直接标作 Ud 1.10 的汉译对应。

[199]《因缘经》（Nidāna Sutta，AN 3.34）：无贪、无嗔、无痴所生之业，其根既断，则如截头之多罗树，不复更生。英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*。经文本身及譬喻已经核得；SuttaCentral 现行平行经目录未列严格的汉译平行，本轮亦未定位到可以确定的汉译对应，故不另配汉译经号。

[200]《圣道经》（Ariyamagga Sutta，AN 4.237）：四业之中第四为“非黑非白、非黑非白报、导向业尽之业”，经中直接定义为八支圣道。参见同组 AN 4.232–235 的四业说；Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, pp. 601–605（PDF pp. 602–606）。

[201]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版（Pali Text 与 U

唯作心、色界五个、无色界四个；无因唯作三个。

对得上的是十七与十七。二十一个善心里，出世间那四个道心另有归属：道心也有果报，就是果报格里的四个果心，唯作格里并没有它们的对应物。余下十七个世间善心，才与十七个有因唯作心一一相当，相应心所逐字相同，作用照常，缺的只是造业这一项功能。差别只落在可选一栏，且只落在欲界那八对上：善心的可选栏五项，唯作心的可选栏两项，少掉的正是前面说过的三个离心所。色界那五对与无色界那四对更整齐，可选一栏也一项不差。[202]

还有一处容易误会：阿罗汉不止有唯作心。他的见与闻、他的有分与死心，仍旧是果报心，那是过去业的成熟，成熟照常发生。关掉的只是造业这一端；受报那一端，要到最后一个死心才停下。

余下三个无因唯作心两头不沾。二十一个善心与二十个唯作心之所以不能整个对起来，缺口正在这三个。它们分别是五门转向心、意门转向心、生笑心。前两个凡圣共有，它们本来就不造业，只负责把相续导向某一门。生笑心专属于阿罗汉与佛：一个不造业的人仍然会笑，而这一笑不落在善与不善任何一边，于是需要一个格子来安放。上部第三篇第四章说过这个心的来历，第七章还会回到它。[203] 这种地方最能看出这套分类的取向：它宁可多立一格，也不肯让一桩现象没有位置。

三个无因唯作心的心所配置各不相同，差别也有讲究。五门转向心十项，意门转向心十一项，多出的一项是精进；因为意门转向心在五门心路里还要担任确定的作用，作出取舍要用力，纯粹的转向则不用。生笑心十二项，在意门转向心之上再加一个喜。

第二层：十二不善心怎么数出来。第一层回答了如何造业、如何受报。第二层给细节与可能性：同一桩事有多少种做法。先看不善。

十二不善心按根分三组：贪根八，嗔根二，痴根二。

贪根的八个是三条二值轴相乘。受，悦俱或舍俱；见，邪见相应或不相应；行，无行或有行。二乘二乘二得八。行这条轴值得说一句：无行是不待怂恿而自发，有行是经劝诱、经自我说服才起。同样一次贪，自发的与说服自己之后才做的，在这套分类里是两个不同的心。五个有行的不善心比对应的无行心多出昏沉与睡眠两项，因为有行的那一层迟疑本身带着滞钝。

嗔根的两个只有行这一条轴：忧俱嗔恚相应，无行与有行。为什么没有受这一轴：嗔必与忧俱，不可能悦俱或舍俱。为什么没有见这一轴：邪见属贪组，与嗔不同起。

痴根的两个是舍俱疑相应心与舍俱掉举相应心，心所表各只有十五项，是十二不善心里最少的。疑相应心少了胜解，因为疑正是决断的缺席；两个痴心都少了欲，因为无所欲求正是它们的样子。

可选心所在这一层记录了更细的可能性。慢只出现在四个邪见不相应的贪心里，而且未必现起：邪见与慢不同起，把五蕴认作我是见，把自己与他人比高下是慢，二者互斥。嫉、悭、恶作三项只出现在两个嗔心里，且三者彼此不共现：同一刹那不能既妒他人之所得，又吝自己之所有，又悔已作之事。

最后一句要点明。痴、无惭、无愧、掉举四项在十二不善心中无一例外全部出现；贪只在八心，嗔只在两心。不善的公分母不是贪，也不是嗔，是痴。

无惭与无愧被列为一切不善心的必有项，这件事有分量。经里说有二净法能护世间，谓惭与愧；

Rewata Dhamma、Bhikkhu Bodhi 的解说合编）。本章引其对十四作用（kicca）与出世间心禅支归属的解说，见第二章 §§15、19–20 及第三章 §8。另参第一章 §10、§§26–29 与第三章 §9，分别说明无因唯作、出世间道果及速行心类别。

[202]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编、罗庆龙修订，法雨道场印行（本书所据为 2008 年版之 2022 年修订完整版）。本篇所有数目以此本为准；本章的逐心心所配置、可选心所栏、以及生笑心与悦俱推度心的说明均出于此。八十九心的逐心表与五十二心所表本章不转录，需要逐条比对的读者，请直接查阅该书。

[203]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编、罗庆龙修订，法雨道场印行（本书所据为 2008 年版之 2022 年修订完整版）。本篇所有数目以此本为准；本章的逐心心所配置、可选心所栏、以及生笑心与悦俱推度心的说明均出于此。八十九心的逐心表与五十二心所表本章不转录，需要逐条比对的读者，请直接查阅该书。

若无此二法，世间将不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗亲、师长、尊卑之序，颠倒混乱如畜生趣。[204] 按这套分类，一次不善心并不只是一次不良的心理状态，它同时是那两道防线的同时失守。

善与果报的对称，和一处不对称。欲界善心八个，三条轴与贪根八心平行：受（悦俱、舍俱），智（相应、不相应），行（无行、有行）。二乘二乘二得八。智相应即与慧心所同起，智不相应即缺慧。

八个大果报心与这八个一一对应，名称相同，配置相同，数目相同，相应心所逐字不差。差别仍旧只落在可选一栏：大善心五项，大果报心一项没有。这是表上最整齐的一处对称。

有一点要说清楚：这处对称登记的是两格在规格上的对齐，不等于说哪一等善业就结出哪一个大果报心。业成熟为哪一个心，那是结生与心路那一套规则的事，本章不处理，第四章会说到一部分。

不对称只有一处，在无因果报那一层：不善果报七个，善果报八个。多出来的一个是悦俱推度心。传统给的理由是所缘的分级：可意所缘还可再分为可意与极可意两级，故善果报需要两个推度心，一舍俱一悦俱；不可意所缘只有一级，故不善果报只需一个。[205]

这处不对称记录了一个经验判断：极好的经验在质地上与一般的好经验有别，极坏的经验与一般的坏经验则没有这种分层。判断是否成立可以另议，可是体系确实在这里为一个经验观察多列了一格。本书认为，这类地方比整齐的部分更能说明阿毗达磨的工作方式：它的数目不全是推演出来的，也有一部分是从观察里读出来再补进表格的。

上面三层为什么可以短。回到界地轴。色界十五心、无色界十二心、出世间八心合共三十五心，占八十九的近四成，可是它们能讲的东西极少，因为它们完全规整。

色界。五个善心是初禅到第五禅。南传把有伺无寻另立一禅，故作五禅，不作四禅。逐级的差别是一列减法：初禅三十三个心所，二禅三十二（减寻），三禅三十一（减伺），四禅三十（减喜），第五禅仍是三十（乐易为舍，项数不变）。五个果报心与五个唯作心同此。禅支的舍弃在表上就是逐项删除，别无他事。[206]

有一件事值得单看：初禅善心的三十三项，与欲界的悦俱智相应无行大善心逐字相同。入初禅并没有给心添任何新的心所，添的是所缘与稳定度。定是既有成分的另一种运行方式。所谓禅支，说到底就是七遍行与六杂当中的五项（寻、伺、喜、乐、一境性）被专门点名而已。

无色界。四个心分别缘空无边、识无边、无所有、非想非非想，各三十个心所，四者的心所表逐字相同，且与第五禅心逐字相同。四无色定的深浅之别全在所缘一栏，配置一项不动。用第一章的话说，这里换的是切法的对象，不是法的种类。

出世间。八心是四道四果。道心与果心的心所表也逐字相同，都是三十三项。与欲界大善心相比，多正语、正业、正命三项，少寻、伺、喜三项；少的这三项由所依的禅那决定，八十九心的算法不区分道果依哪一禅，故基本表只列各禅共有的部分。[207] 出世间心的可选栏是空的，理

[204]《杂阿含》第 1243 经（T2, no. 99, p. 340c23）：“有二淨法，能護世間，何等為二？所謂：慚、愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長、尊卑之序，顛倒渾亂，如畜生趣。”巴利对应《行经》（Cariya Sutta，AN 2.9）。

[205]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编、罗庆龙修订，法雨道场印行（本书所据为 2008 年版之 2022 年修订完整版）。本篇所有数目以此本为准；本章的逐心心所配置、可选心所栏、以及生笑心与悦俱推度心的说明均出于此。八十九心的逐心表与五十二心所表本章不转录，需要逐条比对的读者，请直接查阅该书。

[206]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第一品《摄心分别品》（Cittasaṅgahavibhāga）：八十九心的分组、五禅的开立、以及八十九与一百二十一两种算法的关系。该品自设问答：“八十九心云何成一百二十一？”（Kathaṃ ekūnanavutividhaṃ cittaṃ ekavīsasataṃ hoti?）答在八种出世间心各依五禅支开为五，八乘五得四十，较原八心多三十二，故八十九增为一百二十一。

[207]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版（Pali Text 与 U Rewata Dhamma、Bhikkhu Bodhi 的解说合编）。本章引其对十四作用（kicca）与出世间心禅支归属的解说，见第二章 §§15、19–20 及第三章 §8。另参第一章 §10、§§26–29 与第三章 §9，分别说明无因唯作、出世间道果及速行心类别。

由见下面附问一节。

一百二十一之数由此而来：出世间八心各按五禅开为五，得四十；八十九减八加四十，得一百二十一。开的只是出世间这一格，其余八十一心不动。所以八十九与一百二十一是同一套心的两种算法，一粗一细，各数一遍。[208]

界地轴另有一条容易被忽略的信息：十二不善心当中，两个嗔心只能生于欲界，其余十个三界皆可生。色界与无色界的众生没有嗔，慢与邪见却仍在。这是一条对修行判断很有用的记录，它说明定力能压下一整类烦恼，压不下另一类。

色界与无色界作为存在状态、禅那与生处的对应，见第十三篇第五章；四果的证得次第与阿罗汉的界定，见第十三篇第六章。本章只管这三十五心在表上的位置。

十四作用。心在心路中担任的作用有十四种：结生、有分、转向、见、闻、嗅、尝、触、领受、推度、确定、速行、彼所缘、死。同一个心可以在不同场合担任不同作用，同一个作用也可由不同的心担任。八大果报心既作结生，又作有分与死，还作彼所缘，就是一个例子。

本章只列名。这十四项真正说得清楚的地方在第四章：结生与死是同一类心在一期生命两端的两次出现，有分是不缘外境时的相续底流，速行是唯一造业的那一段。离开心路过程谈作用，只能得到一份名词表。[209]

心所：先有定义，才有清单。五十二心所的定义不在列举它们，在一条限定：什么算与心相应。义论第二品的偈给四个条件：与心同生，与心同灭，与心同一所缘，与心同一依处。四条同时满足，才算心所。[210]

这条限定排除掉的东西比它收进来的更要紧。它排除了任何在心之外另存的心理实体，也排除了任何跨刹那的心理容器。心所只是同一次事件的若干侧面，心里并没有装着一堆现成之物。第一章说心是了别本身，心所是与心同生同灭、共缘同一所缘的种种作用；此处给出的是那句话的判据。[211]

经里最接近这份清单的一段，是分别经给名下的定义：受、想、思、触、作意，是谓名。[212] 五项后来全都成了遍一切心心所，阿毗达磨只多加一境性与命根两项。汉译对应的杂阿含第二九八经在这里走的是另一条路，把名解作四无色阴：受阴、想阴、行阴、识阴。两传的分歧正好标出阿毗达磨的选择：它接的是巴利那条逐项开列心所的线，不是那条按蕴分块的线。

下面四问的答案合起来就是一张表：八十九行是心，五十二列是心所，每一格问的是这一项在不在这一个心里。整张表先摆在这里，四问再逐段读它。看图不必逐格辨认，只看三件事：哪几段是整片的实心，哪几段是整片的空白，缺口落在什么位置。右缘的横条是每个心的心所数，从七到三十三；下缘的竖条是每个心所出现的心数，从一到八十九。

---

[208]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第一品《摄心分别品》（Cittasaṅgahavibhāga）：八十九心的分组、五禅的开立、以及八十九与一百二十一两种算法的关系。该品自设问答：“八十九心云何成一百二十一？”（Kathaṃ ekūnanavutividhaṃ cittaṃ ekavīsasataṃ hoti?）答在八种出世间心各依五禅支开为五，八乘五得四十，较原八心多三十二，故八十九增为一百二十一。

[209]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版（Pali Text 与 U Rewata Dhamma、Bhikkhu Bodhi 的解说合编）。本章引其对十四作用（kicca）与出世间心禅支归属的解说，见第二章 §§15、19–20 及第三章 §8。另参第一章 §10、§§26–29 与第三章 §9，分别说明无因唯作、出世间道果及速行心类别。

[210]《摄阿毗达摩义论》第二品《摄心所分别品》（Cetasikasaṅgahavibhāga）开篇偈：“Ekuppāda-nirodhā ca, ekālambana-vatthukā; cetoyuttā dvipaññāsa, dhammā cetasikā matā.”（同生、同灭、同一所缘、同一依处，与心相应之五十二法名心所。）十三同他、十四不善、二十五美的分组亦出此品。

[211]《清净道论》（Visuddhimagga）第十四品《蕴品》（Khandha-niddesa）§§96–108、162–173：心与心所的逐项定义，四鉴别法在此逐法施用。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[212]《分别经》（Vibhaṅga Sutta，SN 12.2）释名：“Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro—idaṃ vuccati nāmaṃ.”英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 534–35。汉译对应《杂阿含》第 298 经《法说义说经》（T2, no. 99, p. 85a25），其释名作“四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰”，与巴利本逐项列举五支的做法不同。此一分歧本身即本章所引之证据。

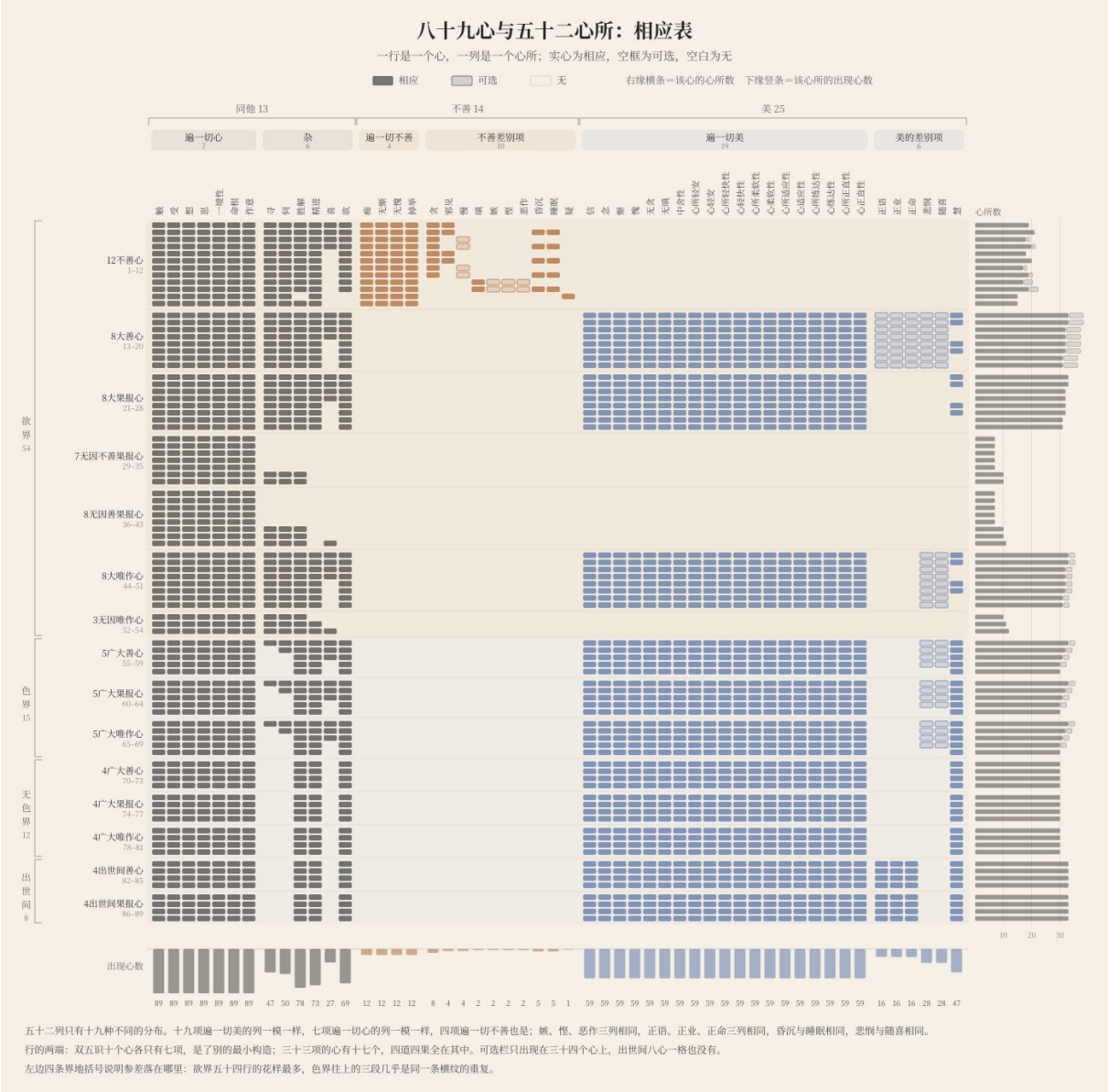


Figure 13: 八十九心与五十二心所的相应表：行是心，列是心所，实心为相应，空框为可选

有一件事在图上比在文字里更容易看见：五十二列只有十九种不同的分布。遍一切美的十九列彼此一模一样，遍一切心的七列也一模一样，遍一切不善的四列同样如此；此外嫉、悭、恶作三列相同，正语、正业、正命三列相同，昏沉与睡眠相同，悲悯与随喜相同。本书认为，这正是第一章说过的格式偏好在数据上的样子：清单有多长，由格式决定；分布有多少种，才由内容决定。

第一问：一切心共有什么。七项，称遍一切心心所：触、受、想、思、一境性、命根、作意。每一项在八十九心中都出现，一心不缺。

这七项就是了别的最小构造。有所缘与识的相遇，是触；有对所缘的领纳，是受；有对所缘的取相，是想；有推动，是思；有心与所缘的一对一，是一境性；有维持这一刹那名法之命的力，是命根；有把心导向所缘的转注，是作意。少任何一项，那一刹那都不成其为一次认知。前面说的双五识只有这七项，正是最小构造单独现身的样子。

有一段经与这份清单极近。诸法本经列九句：欲为诸法本，更乐为诸法和，觉为诸法来，思想为诸法有，念为诸法上主，定为诸法前，慧为诸法上，解脱为诸法真，涅槃为诸法讫。[213] 其中至少六项在五十二心所之内：欲、触（更乐）、受（觉）、念、一境性（定）、慧。经在这里做的是一份提纲，阿毗达磨做的是一份完备表。差别在完备与否，不在种类。

第二问：可以另配什么。六项，称杂心所：寻、伺、胜解、精进、喜、欲。它们不遍一切心，出现的心数各不相同：寻四十七心，伺五十心，胜解七十八心，精进七十三心，喜二十七心，欲六十九心。

前七项加这六项，共十三项，传统合称同他心所。纳拉达解释这个名字：aññā 意为其他，samāna 意为共同，合起来指这十三项对善与不善都共同；它们本身在道德上不着色，随同起的其余心所而变色。[214] 这个名字正好回答第一问与第二问：一切心共有的与可以另配的，恰恰都是道德上中性的那一批。

缺项处处有讲究，逐条读下来就是一份反向的说明。双五识没有寻、伺、胜解、精进：纯粹受报的刹那既不寻思，也不决断，也不用力。二禅以上无寻，三禅以上无伺，那是禅支逐项舍弃的结果。疑心无胜解，因为疑就是决断的缺席。两个痴心与十八个无因心都无欲。十五个无因果报心与五门转向心无精进，因为受报与转向都不需要用力。喜只出现在悦俱的心里，而悦俱的第四禅心没有喜，那一格是舍去喜支之后仍存乐受的样子。

还有一处留白要交代。八十九心的算法不把出世间心按禅那细分，寻、伺、喜三项因此在那八个心上一律空着；上面四十七、五十、二十七三个数目都是这样数出来的。若改用一百二十一心的算法，把四道四果各按所属的禅那展开，这三项会在那里补上。

六条分布并排画出来，上面两段说的缺口就都落在图上。

第三问：不善时共有什么，分别在哪。共有四项，称遍一切不善心所：痴、无惭、无愧、掉举。十二不善心中每一个都有这四项，一个不缺。

差别项十项：贪（八心）、邪见（四心）、慢（四心，且未必现起）、嗔（两心）、嫉（两心）、悭（两心）、恶作（两心）、疑（一心）、昏沉（五心）、睡眠（五心）。十四不善心所由此得出，四加十。

数字本身就是一份轻重表。四项遍在，说明每一次不善都同时是一次愚痴、一次无惭、一次无愧、一次散乱；贪只占八心，嗔只占两心，疑只占一心。最常被当作烦恼代表的贪与嗔，在这张表上都只是差别项。

---

[213]《根本经》（Mūlaka Sutta, AN 10.58；另参 AN 8.83、AN 9.14 同型问答）：“Chandamūlakā, āvuso, sabbe dhammā, manasikārasambhavā sabbe dhammā, phassasamudayā sabbe dhammā…” 英译见 Bodhi 前引 *Numerical Discourses*, p. 1410；巴利复合词见注 1801, p. 1813；同型问答及汉译对应见注 2068–2069, p. 1845。汉译对应《中阿含》第 113 经《诸法本经》：“欲為諸法本，更樂為諸法和，覺為諸法來，思想為諸法有，念為諸法上主，定為諸法前，慧為諸法上，解脫為諸法真，涅槃為諸法訖。”两本项数与次第略有出入（巴利本十项，汉译本九句），此处只取其与心所表重合的六项。

[214] Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第一品对 kiriya 与 ahetuka 的释文，及第二品对 aññasamāna 一词的解释（aññā 为“其他”，samāna 为“共同”）。

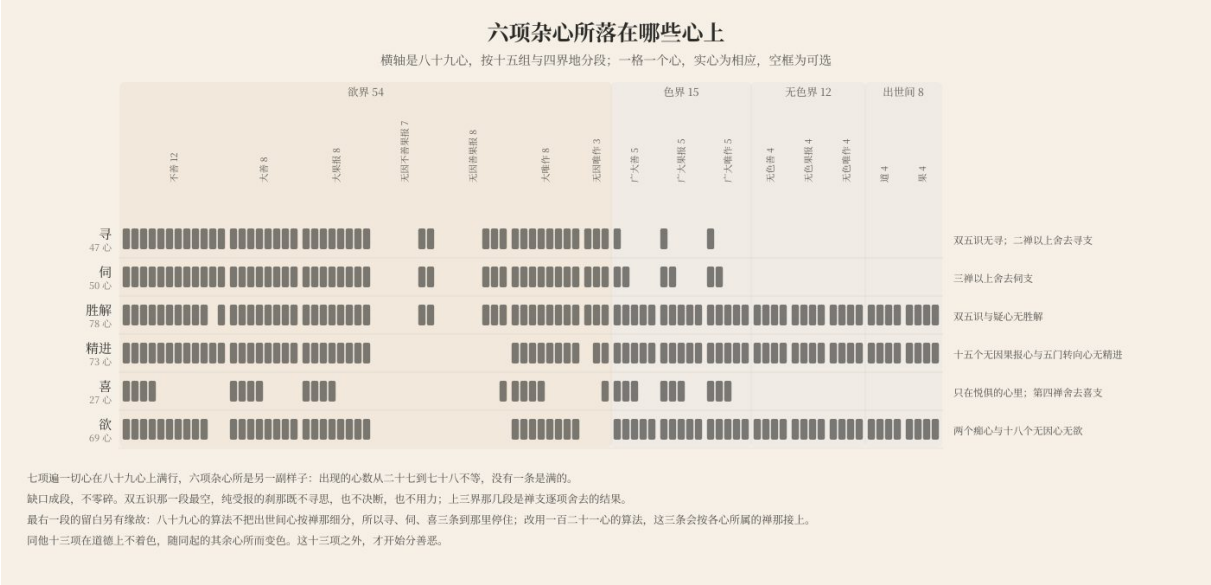


Figure 14: 六项杂心所落在哪些心上：六条分布带并排，缺口成段而不零碎

第四问：善时共有什么，分别在哪。共有十九项，称遍一切美心所：信、念、惭、愧、无贪、无嗔、中舍性，以及六对十二项，即身心两方面的轻安、轻快性、柔软性、适应性、练达性、正直性。这十九项在五十九个美心中每一个都出现。

那六对十二项值得一句说明。它们是同一件事说了六遍，每一遍再分心所与心两栏：无恼、无重、无僵、无抗、无生疏、无谄曲。第一章讨论过阿毗达磨的格式偏好，此处是它最纯粹的一例。一个可以一句话说完的性质，被拆成十二个条目，只因为表的格式要求逐项列出；这十二项在实修中从不单独辨认，在表上却各占一格。

差别项六项：正语、正业、正命，合称三离；悲悯、随喜，合称二无量；以及慧。二十五美心所由此得出，十九加六。

美心五十九之数是减出来的：八十九减十二不善心，再减十八无因心，余五十九。慧出现于四十七心；欠慧的十二个美心，正是欲界智不相应的四善、四果报、四唯作。

附问：圣者与禅定的心。三离在两处的行为不同，这个差别是圣与凡在这张表上的分界。

在八个大善心里，正语、正业、正命列在可选栏，三者分别生起，且只在遇到当离之事时才起：不打诳语是一次，不取非分之物是另一次，二者不同时。在四道四果心里，三者列在相应栏，恒在且同起。含三离之心共十六个：八个大善心与八个出世间心。凡夫的正语正业正命是偶然的克制，圣者的正语正业正命是常设的构造，这一句就是道支在心所表上留下的痕迹。[215]

二无量的位置正相反。悲悯与随喜出现于二十八心：八大善、八大唯作，以及色界前四禅的善心、果报心、唯作心，共十二个。第五禅心与四无色心没有它们，出世间心也没有。理由分两层：悲与喜的所缘是有情，第五禅与无色定的所缘不是有情；道果心的所缘是涅槃，也不是有情。四无量之中另外两个另有归属，慈即无嗔，舍即中舍性，二者本来就在十九项遍一切美之内，无须另立。

[215] Y. Karunadasa, *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018（原版 Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010）。本章引其对三离心所（virati）在世间善心与出世间心中行为差别的讨论。正文所述三者在出世间心中恒俱起、在世间大善心中偶起而各别、合计十六心，另见 Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993, 第二章 §15：“The three abstinences are necessarily found together in their entirety in every supramundane type of consciousness. But in the mundane sense-sphere wholesome types of consciousness they are only sometimes present (and then) separately (8 + 8 = 16)”。

慧的分布是另一条线：欲界十二个智相应心（四大善、四大果报、四大唯作），色界十五心全部，无色界十二心全部，出世间八心全部；十二加十五加十二加八，得四十七。广大心与出世间心无一例外都与慧相应，这是这张表对定慧关系的表态：入定之心必是有慧之心。至于那一分慧是否被用于观照，是另一个问题，表上不作区分。

把遍一切美的底线与这三条差别项画在一起，附问的两个分界就都落在图上：三离那一条分圣与凡，慧那一条分广大心与欲界心。

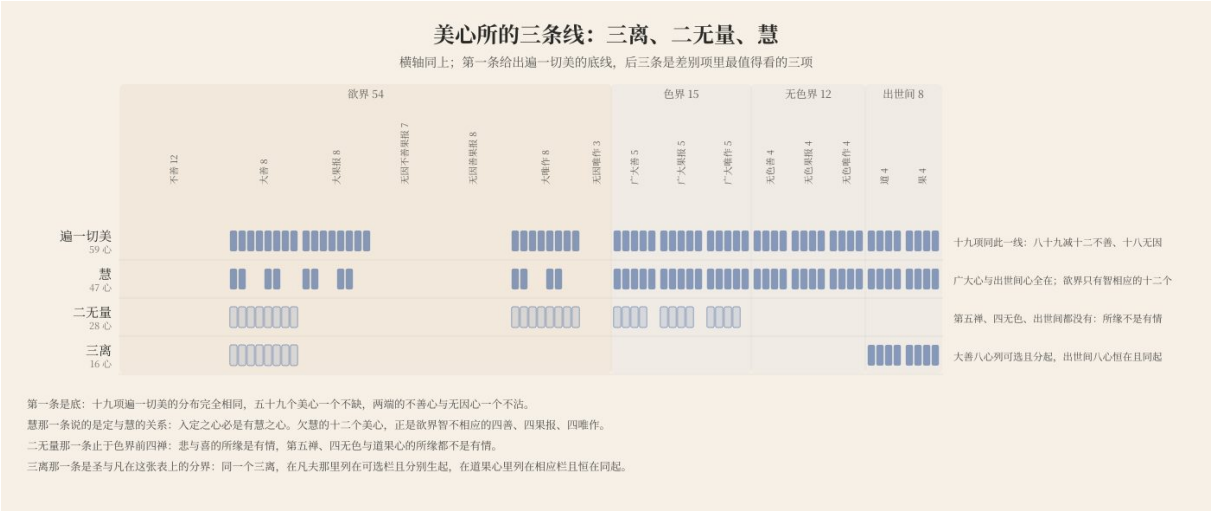


Figure 15: 美心所的三条线：遍一切美的底线，加上三离、二无量、慧三条差别项

出世间心还有一处特别：它们的可选栏一律是空的。凡夫的心里有大量可选项，因为凡夫的每一次善行都有多种配置可能；道果心没有选项，因为它是一次结构固定的事件，每一项该在的都在。选项的消失本身就是一种描述。

清单的用法。篇内导读说过这几章的读法，此处只补一句具体的。这份清单是拿来在观照当中回查的：此刻这一格是善是不善，有因还是无因，悦俱、舍俱还是忧俱，无行还是有行。能把当下指认到格，比能背出全表有用得多。

现代语言只是入口。把喜译作快乐，把掉举译作焦虑，把中舍性译作平常心，可以让人先进得来，可是译词一旦当真，就会把心所读成情绪。心所与情绪不在同一个量级上。情绪是一段有时长、有起伏、可被讲述的经验；心所是一个刹那里的一个侧面。一次持续二十分钟的愤怒，在这套分析里是成千上万条心路的接续，其中嗔心所反复现起；愤怒这个词描述的是那一整片，嗔描述的是其中一个刹那的一个侧面。混用两者，整套分析立刻失效。

同样要提防的是把四格读成价值判断。果报心不是好心，唯作心也不是高级的心。这四格标的是业的身份，不是心的品级；阿罗汉的唯作心与凡夫的善心在心所配置上一模一样，前面已经看过。

交给第三章。心的清单已经排定，接下来是它的对面。二十八色不像八十九心那样由几条轴交乘得出，它的组织原理另有一套，要回答的问题也与本章不同：心的分类问的是业与果，色的分类问的是一堆物质现象如何构成可被观照的单位。下一章从四大与所造色开始。

第三章　色法：物质现象的分类学

本章要做的事。上一章排完了心的清单，这一章排它的对面。二十八色不是二十八种物质成分，是观身的时候能够分辨出来的二十八种质地；它们不单独出现，实际的最小单位是聚；每一份质地都可以追问由什么产生，答案只有四个。本章先用现代语言讲清这套分类到底在回答什么问题，再把清单、起源、聚合方式与寿命逐项列出。除大意一节外，本章基本是查阅性的清单，供用到时回查，不必通读。

大意：这套分类在说什么。三句话。

其一，二十八色排的是质地，不是成分。地水火风的特相分别是硬、流动、暖或冷、撑持与推动，全部是观身能直接指认的谓词。[216] 这套分析既不是微粒说，也不是元素说；它不问一块东西由什么造成，只问一具正在被观察的身体上能分辨出多少种可指认的质地。

其二，色法不单独生起。任何一处色，至少八个法一同出现：地、水、火、风、色、香、味、食色，传统称八不离色。眼所在的那一处再多两个，得眼十法聚。清单上列的是二十八个名目，实际能碰到的永远是聚。[217]

其三，四等起问的是来源。同一份质地，可以由业产生，可以由心产生，可以由时节产生，可以由食产生。这是来源分析，与成分分析无关：问的是这一份正在出现的质地由什么带出来，不问这块东西由什么构成。

表格一张不看也不妨，单凭这三句，就应当看出这套分类在处理什么：一具正在被观照的身体，而不是一份物质构成表。

先讲清楚它不是什么。第十三篇第三章已经判定过一次：四大的特相全是经验质性，坚、湿、暖、动。经里给四界下定义的方式可以佐证。象迹喻经列内地界，列出来的是发、毛、爪、齿、麤细皮肤、肌肉、筋、骨一类；列内水界，列出来的是脑、泪、汗、涕、唾、脓、血、肪、髓一类。[218] 这不是一份成分表，是一份在自己身上逐处指认的清单。

拿粒子、场或量子论去读二十八色，是下部导读所警告的先入为主的标准范例。地不等于固体，水也不等于液体：水的特相是流动与粘结，而它恰恰不在触所缘之内。触所缘只由地、火、风三者承担，因为可触的只有硬软、冷暖、推撑三类；黏是推断出来的，不是摸出来的。[219] 一套

---

[216]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[217]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第六品《摄色分别品》（Rūpasaṅgahavibhāga）：色的列举、完成色与不完成色的划分、四等起、色聚的构成。完成色一段作“Iti ca aṭṭhārasavidham p’etaṃ sabhāvarūpaṃ, salakkhaṇarūpaṃ, nipphannarūpaṃ, rūparūpaṃ, sammasanarūpan ti ca saṅgahaṃ gacchati.”；不完成色十项的摄颂作“Paricchedo ca viññatti vikāro lakkhaṇan ti ca / Anipphannā dasa c’āti aṭṭhavīsavidhaṃ bhave.”论本第十六至二十二节只列二十一色聚，依次为业生九、心生六、时节生四、食生二；总结又作“Kalāpānaṃ paricchedalakkhaṇattā vicakkhaṇā / Na kalāpaṅgam iccāhu ākāsaṃ lakkhaṇāni ca”，即限界色负责划定色聚，相色只作标示，二者都不是色聚构成项。英译与助读见 Bhikkhu Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第六章，pp. 252–254。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）亦依此论各品合计而得。

[218]《中阿含》第 30 经《象跡喻經》，内地界作“髮、毛、爪、齒、麤細皮膚、肌肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、脾、腸、胃、糞”，内水界作“腦、腦根、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便”。巴利对应《象迹喻大经》（Mahāhatthipadopama Sutta，MN 28）。同型的四界列举另见 MN 62、MN 140（汉译对应《中阿含》第 162 经《分別六界經》）。汉文依庄春江工作站校本（agama.buddhason.org）；《大正藏》本（T26，卷七）此二列全同，惟内地界该本作“腸、腘、糞”，腘 即胃之异体。

[219]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第

讲物质构成的学说不会把水排除在可触之外，一套讲观身所得的学说才会。

二十八色是观身时的作业单位，与物质构成无关。这句话是本章后面两处疑难的总答案。

四大种与二十四所造色。二十八色分两层：四大种，二十四所造色。所造的意思是依大种而有，不是由大种拼成。

四大种是地、水、火、风；二十四所造色分为九组。

五净色，眼、耳、鼻、舌、身。净色不是器官，是器官上能接受某一类撞击的那一分敏感度。眼净色的特相是可接受色所缘撞击的净色，作用是把心路引向色所缘，现起是作为眼识的依处；其余四个同此。[220]

四境色，色、声、香、味。触所缘不另立，由地、火、风三者兼任，所以境色只列四个；加上承担触的那三个大种，才凑成经里常说的五境。

二性根色，女根色与男根色。一心色，作意界与意识界的依处。一命根色，维持同一聚里的业生色住满寿命。一食色，即食物里的营养，也就是下面要反复出现的食素。

一限界色，划定色聚与色聚之间的界限。二表色，身表色与语表色，即身体动作与语言这两件事在色法上的样子。三变化色，色轻快性、色柔软性、色适业性。四相色，色积集、色相续、色老性、色无常。

组	项数	内容
大种色	4	地、水、火、风
净色	5	眼、耳、鼻、舌、身
境色	4	色、声、香、味（触由地火风兼任）
性根色	2	女根色、男根色
心色	1	心色
命根色	1	命根色
食色	1	食色
限界色	1	限界色
表色	2	身表色、语表色
变化色	3	轻快性、柔软性、适业性
相色	4	积集、相续、老性、无常
合计	28	

十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。一**项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ，其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[220]《清净道论》（Visuddhimagga）第十四品《蕴品》（Khandha-niddesa）§§34–80，五净色见 §§37–41：色法逐项的定义，五净色、四境色与所造色诸项的特相、作用、现起、近因在此逐法施用。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

逐色的特相、作用、现起与近因，本章不抄录；需要逐条比对的读者，请直接查阅《阿毗达摩义论表解》。[221]

完成色与不完成色。论本在二十八色上再划一道界：前十八为完成色，后十为不完成色。完成色是四大种、五净色、四境色、二性根色、心色、命根色、食色，共十八。不完成色是限界色一、表色二、变化色三、相色四，共十。[222]

这道界划在哪里，论本说得清楚：完成色拥有自性，因此适合作为观禅的目标；不完成色不由四种色法之因直接造成，只是完成色的素质。[223] 完成色另有一串同义名：有自性色、有自相色、真实色、色色、观智所思惟色。最后这个名字最能说明问题。完成与不完成的分界，落到实处就是能不能被观照单独取为所缘。

这道界值得记住，因为本章末尾要提的疑问，全落在被切下去的那一半上。

两层与两半合看是这样一张图。四大种在最上一条，二十四所造色分十组接在下面；左边那道界把十八完成色与十不完成色隔开，分界落在食色之后。

四等起：这一份质地由什么产生。四个因：业、心、时节、食。

这四个词各自指什么，后面几节还会分别细说，这里先各举一例，不然下面的数目只是四栏数字。

业指过去的思，且限于二十五种：十二不善心、八大善心、五色界善心中的思心所。[224] 第二

---

[221]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[222]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第六品《摄色分别品》（Rūpasaṅgahavibhāga）：色的列举、完成色与不完成色的划分、四等起、色聚的构成。完成色一段作“Iti ca aṭṭhārasavidham p’etaṃ sabhāvarūpaṃ, salakkhaṇarūpaṃ, nipphannarūpaṃ, rūparūpaṃ, sammasanarūpan ti ca saṅgahaṃ gacchati.”；不完成色十项的摄颂作“Paricchedo ca viññatti vikāro lakkhaṇan ti ca / Anipphannā dasa c’āti aṭṭhavīsavidhaṃ bhave.”论本第十六至二十二节只列二十一色聚，依次为业生九、心生六、时节生四、食生二；总结又作“Kalāpānaṃ paricchedalakkhaṇattā vicakkhaṇā / Na kalāpaṅgam iccāhu ākāsaṃ lakkhaṇāni ca”，即限界色负责划定色聚，相色只作标示，二者都不是色聚构成项。英译与助读见 Bhikkhu Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第六章，pp. 252–254。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）亦依此论各品合计而得。

[223]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ，其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[224]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色



Figure 16: 二十八色的构成：四大种为一层，二十四所造色分十组；完成与不完成的分界落在食色之后

章数过的世间造业之心是二十九个，这里少掉的四个是无色界善心：它们感得的那一界本来没有色，自然生不出色来。业生的是这具身体与生俱来的那几样：眼耳鼻舌身五种净色、男女二性根色、作为意界与意识界依处的心色，以及维持这几样存在的命根色。哪一种业生哪一种色，论书只在近因一栏上作答：眼净色的近因是以想见为因缘的业所生的四大，耳净色的近因是以想听为因缘的业所生的四大，鼻、舌、身依此类推。[225] 所以业并不逐件地为某一桩行为配一分色，它在结生那一刻把整套立起来，此后每一刹那照样再生一遍；当下再怎么想看得清楚，也生不出一分眼净色来。

心指当下的心，八十九心里有七十五个能生色，除去的是双五识与四无色界果报心。[226] 它生的

者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[225]《清净道论》（Visuddhimagga）第十四品《蕴品》（Khandha-niddesa）§§34–80，五净色见 §§37–41：色法逐项的定义，五净色、四境色与所造色诸项的特相、作用、现起、近因在此逐法施用。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[226]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色

是意图在身上现出来的那一份样子：抬手、点头、走路，那一份让人看出意图的是身表色；说话时口舌成形的动作是语表色，随之而起的语声同样出自心。[227] 三变化色也在心生一栏，心境一转，身体的轻重软硬跟着变；喜心所的作用之一，就是把殊胜的心生色散播全身。[228]

时节指色聚里的火界，它达到住时便生出新一代色聚，身内身外同此。[229] 身外一切无生命之物，石头、江河、草木，以及雷声风声，都只有这一个来源。

食指吃下去的那一份食素，它随消化散布开来，也在住时生出新一代八法聚。[230] 一顿饭能撑住这具身体，在色法这一边说的就是这件事。

八个法四因共有：地、水、火、风、色、香、味、食色。就是前面说的八不离色。任何一因所生的色聚，这八个都在。

者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。一**项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[227]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[228]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[229]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。一**项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[230]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。一**项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

若按四等起的归属来算，并把派生色计入，各栏在八不离色之外还有这些项目。业生栏另列十个：五净色、二性根色、心色、命根色、限界色。心生栏另列七个：声、限界色、身表色、语表色，与三变化色。时节生栏另列五个：声、限界色，与三变化色。食生栏另列四个：限界色，与三变化色。八加十得十八，八加七得十五，八加五得十三，八加四得十二。[231]

生因	共有	八项以外另列	合计
业生	8	五净色、女根色、男根色、心色、命根色、限界色	18
心生	8	声、限界色、身表色、语表色、三变化色	15
时节生	8	声、限界色、三变化色	13
食生	8	限界色、三变化色	12

逐色摊开是这样一张覆盖矩阵：行是二十八色，列是四因，实心表示此因能生此色。

这张表有几处要点。

其一，五净色、二性根色、心色、命根色只由业生，别无第二个来源。一具身体之所以是有根有识可依的身体，全落在业生色这一栏；其余三因只能生出与非有情共通的那一部分。

其二，二表色只在心生一栏里出现。动作与语言在色法上的那一份样子，除了当下的心，没有别的东西能带出来。

其三，四相色不在任何一栏。理由在下面的寿命一节：相色说的是被产生者的生住灭本身，它自己并不另外被产生。

其四，限界色在四栏里都出现，但这里说的是等起归属，不是聚内构成。四因所生的色聚之间都有间隙，所以限界色可派生地归入四因；论本随即明说，它负责划定色聚边界，却不是任何色聚内部的一项。[232]

其五，声只出现在心生与时节生两栏。语声出自心，其余的声出自时节；业与食都生不出声来。

起点也各不相同。业生色自结生心的生时即开始生起，此后每一个心刹那的生、住、灭三时里相续不断；心生色则要等到结生之后的第一个有分心才开始，而且只在每一个心的生时生起。

[231]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[232]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第六品《摄色分别品》（Rūpasaṅgahavibhāga）：色的列举、完成色与不完成色的划分、四等起、色聚的构成。完成色一段作“Iti ca aṭṭhārasavidham p’etaṃ sabhāvarūpaṃ, salakkhaṇarūpaṃ, nipphannarūpaṃ, rūparūpaṃ, sammasanarūpan ti ca saṅgahaṃ gacchati.”；不完成色十项的摄颂作“Paricchedo ca viññatti vikāro lakkhaṇan ti ca / Anipphannā dasa c’āti aṭṭhavīsavidhaṃ bhave.”论本第十六至二十二节只列二十一色聚，依次为业生九、心生六、时节生四、食生二；总结又作“Kalāpānaṃ paricchedalakkhaṇattā vicakkhaṇā / Na kalāpaṅgam iccāhu ākāsaṃ lakkhaṇāni ca”，即限界色负责划定色聚，相色只作标示，二者都不是色聚构成项。英译与助读见 Bhikkhu Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第六章，pp. 252–254。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）亦依此论各品合计而得。



Figure 17: 四等起的覆盖矩阵：行是二十八色，列是业生、心生、时节生、食生，实心为能生，四因共摄的八色在下方标出

结生心那一刹那不生，前面除去的双五识也是同一个缘故：它们缺少产生色法的那一分力。[233] 另一头同样有界线：在死亡心之前的第十七个心的住时开始，业生色即不再生起。[234] 十七这个数字在这里第一次出现，寿命一节讲它。

色聚：色不单独生起。此处先把两层来源分开。《摄阿毗达摩义论》论本列二十一聚：业生九、心生六、时节生四、食生二。帕奥禅修教学在心生六聚之外，另列入出息心生声九法聚与入出息心生声色轻快性十二法聚，于是成为二十三聚：业生九、心生八、时节生四、食生二。[235] [236] 本章以下逐聚表与配图采用后二十三聚，以便与所据禅修教学表相接；它是后期教学扩展，不是论本原有的数字。

业生九聚每一个都含八不离色与命根色，再各增一项：眼十法聚增眼净色，耳、鼻、舌、身四聚同此；女根色十法聚增女根色，男根色十法聚增男根色，心色十法聚增心色。第九个是命九

[233] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[234] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[235] 《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第六品《摄色分别品》（Rūpasaṅgahavibhāga）：色的列举、完成色与不完成色的划分、四等起、色聚的构成。完成色一段作“Iti ca aṭṭhārasavidham p’etaṃ sabhāvarūpaṃ, salakkhaṇarūpaṃ, nipphannarūpaṃ, rūparūpaṃ, sammasanarūpan ti ca saṅgahaṃ gacchati.”；不完成色十项的摄颂作“Paricchedo ca viññatti vikāro lakkhaṇan ti ca / Anipphannā dasa c’āti aṭṭhavīsavidhaṃ bhave.”论本第十六至二十二节只列二十一色聚，依次为业生九、心生六、时节生四、食生二；总结又作“Kalāpānaṃ paricchedalakkhaṇattā vicakkhaṇā / Na kalāpaṅgam iccāhu ākāsaṃ lakkhaṇāni ca”，即限界色负责划定色聚，相色只作标示，二者都不是色聚构成项。英译与助读见 Bhikkhu Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第六章，pp. 252–254。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）亦依此论各品合计而得。

[236] 帕奥禅师《智慧之光》第四修订版，pp. 106–109。该书按禅修辨识程序列九种业生色聚、八种心生色聚、四种时节生色聚、两种食生色聚；心生第七、第八聚分别为入出息心生声九法聚与入出息心生声色轻快性十二法聚，故合计二十三。这个数字属于后期禅修教学的扩展表；《摄阿毗达摩义论》论本自身仍为二十一聚，论本第十六节作 ekavīsati rūpakalāpā nāma（二十一色聚），心生一栏第十八节明作 cha cittasamuṭṭhānakalāpā（六聚），英译见下引 Bodhi 书第六章第十六至二十节。**此本不在库，所引页码未能覆核**；惟同一传统的讲记在库，可为旁证：玛欣德尊者《阿毗达摩讲要》上集第五讲第二节题即作“二十三种色聚”，其“表 5：二十三种色聚”逐条与此处所列相同，心生第十六、十七两聚正作入出息声九法聚与入出息声轻快性等十二法聚（书内第 150 页）。可注意的是，该节开篇一句仍作“一共有二十一种色聚”，二十一与二十三的接缝在同一节之内就看得见。

法聚，什么也不增，八加命根色，得九。

心生八聚：纯八法聚；身表九法聚；语表十法聚，增声与语表色；轻快性十一法聚，增三变化色；身表轻快性十二法聚；语表声轻快性十三法聚；入出息心生声九法聚；入出息心生声色轻快性十二法聚。

时节生四聚：纯八法聚；声九法聚；轻快性十一法聚；声轻快性十二法聚。

食生二聚：纯八法聚；轻快性十一法聚。[237]

帕奥教学系统的二十三聚并排是这样：每一聚内圈是固定的八不离色，外圈是各聚增添的项。

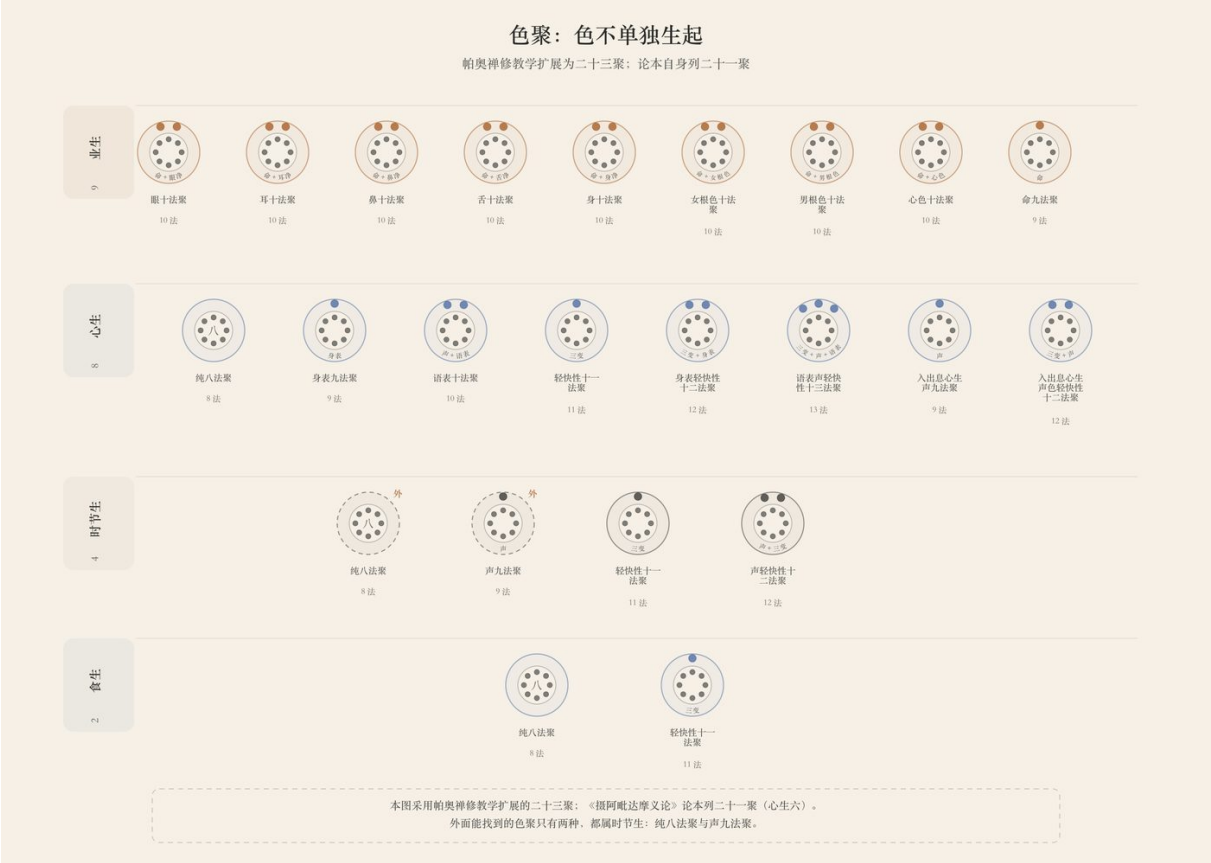


Figure 18: 帕奥禅修教学扩展的二十三色聚按四等起排开：论本原列二十一聚；内圈是八不离色，外圈为增添之色

眼十法聚这个组合方式最能说明第二句大意。一处眼，同时是硬的、有流动的、有温度的、有推撑的，同时带着颜色、气味、味道与一分营养，再有一分维持它的命力，以及一分能被色所缘撞击的敏感度：八不离色加命根色、眼净色，恰好十项。限界色表现为这一聚与相邻色聚之间的间隙，不计入十法之内。观身能把聚内诸项分辨出来，可是没有一项能单独出现。清单上有二十八条，观照里碰到的只有聚。

这份清单与上一章一样，是拿来在观身时回查的，不必背。

色的寿命：十七个心刹那。一个心刹那再分三小刹那：生、住、灭。论本接着给出一句：色法

[237]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

的寿命是十七个心识刹那。[238] 名法与色法的生时与灭时一样长短，色法的住时则等于名法的四十九个小刹那；折成小刹那是生一、住四十九、灭一，一加四十九加一，共五十一。[239] [240]

这个数字要紧的地方不在它多大，在它是一个数字。给一份质地定寿命，等于承认它有生有灭、有起点有终点。凡是被写上时限的，都是过程。本书认为，这是二十八色这套分类里最容易被读漏的一条：清单上排着二十八个名目，看起来像二十八样东西，可是每一样都被明确地写上了期限。所谓一块东西持续存在，在这套分析里只能解释成同类色法一代接一代地生起，中间并没有一个不动的承担者。读这份清单，最好把每一条都读成一段有始有终的事情；这一点在下面两节里各被逼问一次。

不是所有色都住这么久。两组例外，理由各不相同。

二表色只住一个心识刹那。[241] 身表与语表是动作与语言在色法上的样子，它们出自心，那一

[238]《摄阿毗达摩义论》论色法的寿命与相色两段。寿命段在第四品摄路分别，作“Uppādaṭṭhitibhaṅgavasena khaṇattayaṃ ekacittakkhaṇaṃ nāma. Tāni pana sattarasa cittakkhaṇāni rūpadhammānaṃ āyu.”（依生、住、灭三小刹那为一心识刹那；十七个心识刹那即色法之寿命。）文句见《阿毗达摩概要精解》第四章第六节。相色段在第六品摄色分别，作“Rūpassa upacayo, santati, jaratā, aniccatā lakkhaṇarūpaṃ nāma. Jātirūpam eva pan’ettha upacayasantatināmena pavuccati.”（色积集、色相续、色老性、色无常，名相色；此中生色即以积集与相续之名而说。）文句见同书第六章。中译并参叶均、寻法比丘等译本。

[239]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[240]Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第六品注文三处，逐条已核（页码依库内 BuddhaNet 电子本）：表色之寿命只有一个心识刹那（注 29，“The duration of Viññatti is only one thought-moment”，书内第 333 页）；色法之寿命通常为十七心识刹那即五十一小刹那（“The life-term of conditioned rūpa is normally 17 thought-moments or 51 minor thought-instants”，书内第 334 页；**该本此处的 17 印作大写 I 加 7，按阿拉伯数字直检不中，须并试**）；以及以第一心识刹那配积集、最后一个配无常、中间十五个配老性的解说（同页）。该注文又谓除二表色与生、老、无常五者外，其余二十三色住十七心识刹那（“With the exception of the five rūpas—namely, two viññattis, jāti, jarā, and aniccatā, all the remaining 23 rūpas last for 17 thought-moments.”，同页）；而同书注 34 明记积集与相续有时合并入生色，其时色数为二十七，不是二十八（“Both upacaya and santati are sometimes treated as jāti—birth. Then the number of rūpas amounts to 27 instead of 28.”，书内第 333 页）。可见前一注排除的五项是就二十七色清单说的，二十七减五得二十二；若依二十八色清单，积集与相续各占一条，所排除者为六项，二十八减六亦得二十二。二十三之数出于两份清单的混用。正数亦得二十二：十八完成色加限界色加三变化色。本书作二十二。

[241]Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第六品注文三处，逐条已核（页码依库内 BuddhaNet 电子本）：表色之寿命只有一个心识刹那（注 29，“The duration of Viññatti is only one thought-moment”，书内第 333 页）；色法之寿命通常为十七心识刹那即五十一小刹那（“The life-term of conditioned rūpa is normally 17 thought-moments or 51 minor thought-instants”，书内第 334 页；**该本此处的 17 印作大写 I 加 7，按阿拉伯数字直检不中，须并试**）；以及以第一心识刹那配积集、最后一个配无常、中间十五个配老性的解说（同页）。该注文又谓除二表色与生、老、无常五者外，其余二十三色住十七心识刹那（“With the exception of the five rūpas—namely, two viññattis, jāti, jarā, and aniccatā, all the remaining 23 rūpas last for 17 thought-moments.”，同页）；而同书注 34 明记积集与相续有时合并入生色，其时色数为二十七，不是二十八（“Both upacaya and santati are sometimes treated as jāti—birth. Then the number of rūpas amounts to 27 instead of 28.”，书内第 333 页）。可见前一注排除的五项是就二十七色清单说的，二十七减五得二十二；若依二十八色清单，积集与相续各占一条，所排除者为六项，二十八减六亦得二十二。二十三之数出于两份清单的混用。正数亦得二十二：十八完成色加限界色加三变化色。本书作二十二。

份表示随着生它的那一段结束而结束。一个手势之所以能被看成一段连续的动作，是因为一串心接连生起，每一个心各带一份表色。

四相色更彻底：它们本来就是那段过程本身。论本说，色积集、色相续、色老性、色无常，名相色；其中的生色，就是以积集与相续这两个名字来说的。[242] 纳拉达的解释很直白：第一个心识刹那像积集，最后一个像无常，中间的十五个像老性。[243] 相色说的是十七个心刹那这一段过程的头、腰、尾，不是四样另外的东西。给它们再定一个寿命，会变成给寿命定寿命。

于是能算的是这样一笔：二十八色里除去二表色与四相色，余二十二色住满十七心刹那。正着数也得二十二：十八完成色，加限界色，加三变化色。纳拉达的英译注此处作二十三。[244] 差别出在所依的清单：他排除的是二表色与生色、老性、无常五项，积集与相续在那里已并作生色一条，这是二十七色的算法，二十七减五得二十二；本章用的是二十八色清单，积集与相续各占一条，要排除的便是六项，二十八减六仍得二十二。二十三这个数，是拿二十七色清单的排除项去减二十八色的总数，两份清单混用了一道。两条路各自走完都落在二十二，本书作二十二。

还有一处不宜混用。中间十五个心识刹那与前面那句一加四十九加一，说的不是同一层的单位：前者数的是心识刹那，后者数的是小刹那，两笔不能对齐着换算。

寿命、相色与这两组例外，合起来是这样一条带子。

岩石只存在十七个心刹那吗。这是读到寿命一节最容易生起的疑问。外面的石头、山、房子，是不是也只活十七个心刹那。

第一层的答案回到大意的第三条与前面那句总答案：二十八色是观身时的作业单位。这份清单从头到尾都是为观身而设的。四大的经证列的是发毛爪齿与泪汗涕唾，净色的定义是识的依处，性根色、心色、命根色更是只在有情身上才谈得上。把这份清单端出去量一块岩石，等于把一件工具用到它本来不管的地方。本书认为，问岩石能活几个心刹那，与问一份体检报告能测出几公斤矿石，是同一类错置。

---

[242]《摄阿毗达摩义论》论色法的寿命与相色两段。寿命段在第四品摄路分别，作“Uppādaṭṭhitibhaṅgavasena khaṇattayaṃ ekacittakkhaṇaṃ nāma. Tāni pana sattarasa cittakkhaṇāni rūpadhammānaṃ āyu.”（依生、住、灭三小刹那为一心识刹那；十七个心识刹那即色法之寿命。）文句见《阿毗达摩概要精解》第四章第六节。相色段在第六品摄色分别，作“Rūpassa upacayo, santati, jaratā, aniccatā lakkhaṇarūpaṃ nāma. Jātirūpam eva pan’ettha upacayasantatināmena pavuccati.”（色积集、色相续、色老性、色无常，名相色；此中生色即以积集与相续之名而说。）文句见同书第六章。中译并参叶均、寻法比丘等译本。

[243]Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第六品注文三处，逐条已核（页码依库内 BuddhaNet 电子本）：表色之寿命只有一个心识刹那（注 29，“The duration of Viññatti is only one thought-moment”，书内第 333 页）；色法之寿命通常为十七心识刹那即五十一小刹那（“The life-term of conditioned rūpa is normally 17 thought-moments or 51 minor thought-instants”，书内第 334 页；**该本此处的 17 印作大写 I 加 7，按阿拉伯数字直检不中，须并试**）；以及以第一心识刹那配积集、最后一个配无常、中间十五个配老性的解说（同页）。该注文又谓除二表色与生、老、无常五者外，其余二十三色住十七心识刹那（“With the exception of the five rūpas—namely, two viññattis, jāti, jarā, and aniccatā, all the remaining 23 rūpas last for 17 thought-moments.”，同页）；而同书注 34 明记积集与相续有时合并入生色，其时色数为二十七，不是二十八（“Both upacaya and santati are sometimes treated as jāti—birth. Then the number of rūpas amounts to 27 instead of 28.”，书内第 333 页）。可见前一注排除的五项是就二十七色清单说的，二十七减五得二十二；若依二十八色清单，积集与相续各占一条，所排除者为六项，二十八减六亦得二十二。二十三之数出于两份清单的混用。正数亦得二十二：十八完成色加限界色加三变化色。本书作二十二。

[244]Nārada Mahā Thera (trans. & ed.), *A Manual of Abhidhamma (Abhidhammattha Saṅgaha)*. Kandy: Buddhist Publication Society（多次重印）。本章引其第六品注文三处，逐条已核（页码依库内 BuddhaNet 电子本）：表色之寿命只有一个心识刹那（注 29，“The duration of Viññatti is only one thought-moment”，书内第 333 页）；色法之寿命通常为十七心识刹那即五十一小刹那（“The life-term of conditioned rūpa is normally 17 thought-moments or 51 minor thought-instants”，书内第 334 页；**该本此处的 17 印作大写 I 加 7，按阿拉伯数字直检不中，须并试**）；以及以第一心识刹那配积集、最后一个配无常、中间十五个配老性的解说（同页）。该注文又谓除二表色与生、老、无常五者外，其余二十三色住十七心识刹那（“With the exception of the five rūpas—namely, two viññattis, jāti, jarā, and aniccatā, all the remaining 23 rūpas last for 17 thought-moments.”，同页）；而同书注 34 明记积集与相续有时合并入生色，其时色数为二十七，不是二十八（“Both upacaya and santati are sometimes treated as jāti—birth. Then the number of rūpas amounts to 27 instead of 28.”，书内第 333 页）。可见前一注排除的五项是就二十七色清单说的，二十七减五得二十二；若依二十八色清单，积集与相续各占一条，所排除者为六项，二十八减六亦得二十二。二十三之数出于两份清单的混用。正数亦得二十二：十八完成色加限界色加三变化色。本书作二十二。



Figure 19: 色的寿命：生时一刹那、住时十五刹那、灭时一刹那；二表色只占一格，余二十二色住满十七

第二层的答案是论本自己给的，而且给得干脆。外面能找到的色聚只有两种，都属时节生：纯八法聚与声九法聚；其余一切色聚都只在内。[245] 论本从未把二十八色整份摊到外物上；摊到外物色聚内部的只有八个法与九个法。净色、性根、心色、命根与表色不出现在一块石头的色聚里；限界色只说明外在色聚之间的间隙，并不成为纯八法聚或声九法聚的内部构成。相色同样不是色聚的构成项。

那么这八个法怎么撑住一块石头：靠一代接一代。色聚达到住时，其中的火界即能依情况在内在外产生新一代的时节生色聚，新一代的火界又能产生下一代。[246] 清净道论说得更直接：时节所生之色，在非执受者当中长时相续而转，并且自行维持。[247] 玛欣德的讲记把这层意思说

[245]《摄阿毗达摩义论》第六品论色聚在内在外的分布：“Tattha suddhaṭṭhakaṃ saddanavakañ ca ti dve utusamuṭṭhānakalāpā bahiddhā pi labbhanti. Avasesā pana sabbe pi ajjhattikam eva.”（其中纯八法聚与声九法聚这两种时节生色聚在外也能找到；其余一切则只是内在的。）见《阿毗达摩概要精解》第六章第廿一节。

[246]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ，其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[247]《清净道论》第二十品《道非道智见清净品》（Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa）§§37、41。§37 论食生色的相续：食生色聚中已达住时之食素能再生一八法聚，该聚之食素又生一聚，如是相续十次或十二次（“links up the occurrence of octads ten or twelve times”）；同节谓一日所食可支持至七日，天食之素则可支持一至二月。§41 论时节生色：“Temperature-originated materiality both goes on occurring for a long

得最白：所有没有生命的物质现象都只是时节生色；包括身体在内的物质世界之所以能存在很长一段时间，正因为这些色聚一代接一代地不断生灭。[248]

所以石头确实一直是新的。每一个具体的色聚都只住十七个心刹那，一块看起来几千年不变的石头，是几千年份的色聚接力。持续的是形态与因果链，不是任何一份色。十七这个数字并没有被违反，它管的一直是一份色聚，不是一个物件。

食素能支持很多代，是不是活得更久。上一节的答案立刻引出下一个疑问。论里明说，食生色聚里的食素达到住时，能再产生新一代的纯八法聚，那一代的食素又能产生下一代，如此可续十代到十二代；又说一天里所吃下的食物能维持身体长达七天，天食之素则可维持一两个月。[249] [250] 七天远远超过十七个心刹那，那么食素是不是活得比别的色久。

不是。这里要分开两件事：一份色法住多久，与一份色法能引发多长的因果链。

食素也只住十七个心刹那。十代到十二代说的是它灭去之前所推动的事：第一代的食素在住时产生第二代，然后照常灭去；第二代的食素在住时产生第三代，然后照常灭去。十二代是十二份先后生灭的食素，一份食素并没有因此活了十二倍长。所谓一天的食物维持七天，说的是这条链能续七天，链上的每一环仍旧生了就灭去。[251]

本书认为，这里的混淆有一个通用的形式：把因果的长度读成存在的长度。一根火柴点着一堆柴，柴烧了三天，没有人会说这根火柴烧了三天。阿毗达磨在色法上处处防的正是这一步。它把每一份色的期限钉死在十七个心刹那，然后把一切持久现象统统解释成相续，不留一个可以偷偷延长寿命的位置。上一节的岩石与本节的食素，问法不同，答案是同一条。

代数各家说法不一，要分清出处。《清净道论》第 703 节与义论作十至十二代，帕奥讲记从之（其讲记自注所据即《清净道论大疏钞》）；玛欣德的讲记讲食生色时作四五代，另按火界的来源

---

period and also maintains itself as well in what is not clung to.”（时节所生之色于非执受者中长时相续而转，且能自行维持。）英译见 Ñāṇamoli 前引 *The Path of Purification*。

[248]玛欣德尊者《阿毗达摩讲要》第五讲。本章引其两处：一切无生命的物质现象都只是时节生色，物质世界之所以能存在一段很长的时间，正因为色聚一代接一代地不断生灭；以及按火界来源分列的时节生色代数（食生火界十至十二代，业生火界四五代，普通欲界心所生心生色的火界二三代，止观心所生者则许许多多代）与食生色的四五代之说，见上集书内 139—140、142、146 页。此书为禅修教学讲记，非论书，本章正文不采其数字。

[249]Bhikkhu Bodhi (general ed.)*, A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。一**项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[250]《清净道论》第二十品《道非道智见清净品》（Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa）§§37、41。§37 论食生色的相续：食生色聚中已达住时之食素能再生一八法聚，该聚之食素又生一聚，如是相续十次或十二次（“links up the occurrence of octads ten or twelve times”）；同节谓一日所食可支持至七日，天食之素则可支持一至二月。§41 论时节生色：“Temperature-originated materiality both goes on occurring for a long period and also maintains itself as well in what is not clung to.”（时节所生之色于非执受者中长时相续而转，且能自行维持。）英译见 Ñāṇamoli 前引 *The Path of Purification*。

[251]《清净道论》第二十品《道非道智见清净品》（Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa）§§37、41。§37 论食生色的相续：食生色聚中已达住时之食素能再生一八法聚，该聚之食素又生一聚，如是相续十次或十二次（“links up the occurrence of octads ten or twelve times”）；同节谓一日所食可支持至七日，天食之素则可支持一至二月。§41 论时节生色：“Temperature-originated materiality both goes on occurring for a long period and also maintains itself as well in what is not clung to.”（时节所生之色于非执受者中长时相续而转，且能自行维持。）英译见 Ñāṇamoli 前引 *The Path of Purification*。

分别给出时节生色的代数，食生火界十至十二代，业生火界四五代，心生火界二三代。[252] [253] [254] 论书与讲记不在同一层级上，后两者是禅修教学里的经验说明。本书正文只用论书的数字，讲记的数字附此备考。

顺带把名相理顺。二十八色里的食色，也就是食素，即巴利的 ojā，也就是四食里的第一项段食；另外三食是触食、意思食与识食，三者都是名法，不在这份色法清单之内。[255] 本节所说的食素，指的始终是色法那一项。

依存、支援与生成。前面几节各说了一段：四大种与所造色是一层结构，四等起是四个来源，色聚是最小单位，十七心刹那是时限。这几段合起来看，二十八色彼此之间只有三种关系。说清这三种，这套分类的骨架才算完整。

第一种是依存。二十四所造色依四大种而有，离了大种，一项也立不住；但所造色并不由大种拼成，净色不是四大种的某种排列，它有自己的特相与作用。[256] 四大种彼此之间同样是依存：一份色聚里的地水火风同生同灭，抽掉任何一个，其余三个也无从安立。依存说的是同时的事，两项同在一份色聚里，没有先后可分。

第二种是生成，也就是四等起。四个因造色：业、心、时节、食。这四个因里，两个是名法，两个是色法。业是过去的思，心是当下的心，两者都在名法一边；时节是色聚里的火界，食是色聚里的食素，两者虽在色法一边，自己却也是被别的因生出来的。于是色法这一边并不闭合：它有两个入口通向名法，一个开在过去，一个开在当下。

---

[252]《清净道论》第二十品《道非道智见清净品》（Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa）§§37、41。§37 论食生色的相续：食生色聚中已达住时之食素能再生一八法聚，该聚之食素又生一聚，如是相续十次或十二次（“links up the occurrence of octads ten or twelve times”）；同节谓一日所食可支持至七日，天食之素则可支持一至二月。§41 论时节生色：“Temperature-originated materiality both goes on occurring for a long period and also maintains itself as well in what is not clung to.”（时节所生之色于非执受者中长时相续而转，且能自行维持。）英译见 Ñāṇamoli 前引 *The Path of Purification*。

[253]帕奥禅师讲记。**当前入库 PDF 是三十二面的节本，页脚保留其所出八十六页本的原页码**（U Dhamminda 编译, Maung Paw, California 印, A Gift of Dhamma 流通本），卷首自道系另书改题：“This book is reproduced from the original ‘The Practice that leads to Nibbana’…Retitled as –The Chariot to Nibbana”；脚注旧标的 *The Chariot to Nibbāna* 第二卷，於此本无从坐实，今改标此本之实。该本论色聚续生代数凡三处（节本 PDF 第 8–10 页，页脚原页码 8–10）：一、食生色聚所含火界（utu）至住位时可生时节生色聚，“It may produce in this way ten to twelve generations of kalapas”，得天食（oja of devas）之助则可延续甚久；二、时节生色聚之食素得食生食素之助，“produce ten or twelve generations of Rūpa kalāpas”（并自注所据为 vsm.subcom. p.403，即《清净道论大疏钞》）；三、泛论色聚续生“whether it be for two, three, ten, or twelve generations”，末代之火界与食素不能再生新色聚。第三处**是枚举而非区间，且起于**二。正文现以根本文的十至十二代为准，讲记从之。同为禅修教学讲记，与论书数字并列时须分层级。

[254]玛欣德尊者《阿毗达摩讲要》第五讲。本章引其两处：一切无生命的物质现象都只是时节生色，物质世界之所以能存在一段很长的时间，正因为色聚一代接一代地不断生灭；以及按火界来源分列的时节生色代数（食生火界十至十二代，业生火界四五代，普通欲界心所生心生色的火界二三代，止观心所生者则许许多多代）与食生色的四五代之说，见上集书内 139—140、142、146 页。此书为禅修教学讲记，非论书，本章正文不采其数字。

[255]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第六章诸节的巴利原文与助读说明：第二节助读（完成色“拥有自性，所以适合作为观禅的目标”，英文本作 since they possess intrinsic natures and are thus suitable for contemplation and comprehension by insight）、第三节（段食“Kabaḷīkāro āhāro āhārarūpaṃ nāma”）、第四节助读（不完成色“不是由四种色法之因直接造成，而只是完成色的素质”，英文本作 they do not arise directly from the four main causes of matter but exist as modalities or attributes of concretely produced matter）、第十节（能生色之业限于二十五种，即十二不善心、八大善心、五色界善心的思）、第十一节（八十九心中能生心生色者七十五，除去四无色界果报心与双五识；心生色自结生之后的第一个有分心开始，结生心不生，且只在每一心的生时生起）、第十二节（火界在达到住时即能依情况在内及外产生时节生色）、第十三节助读（食生食素可产生十至十二代八法聚；一日之食可维持身体七日）、第廿五节（死亡心之前第十七心的住时起业生色不再生起；此节题作“死时”，第廿四节题作“诸生起之相续”，本注旧作第廿四节，今改）。色法住时等于名法四十九小刹那一语，见该书第四章第六节助读说明。**一项须注明**：四食中其余三食属名法一说，英文本不在第六章第三节，而在第七章第廿一节（Cattāro āhārā: kabaḷīkāro āhāro, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ, 其助读并谓后三食摄持一切与之俱生的名色）；中译本不在库，其第六章第三节的助读是否另有添注，未能核，故此项改系于第七章第廿一节。

[256]《清净道论》（Visuddhimagga）第十四品《蕴品》（Khandha-niddesa）§§34–80，五净色见 §§37–41：色法逐项的定义，五净色、四境色与所造色诸项的特相、作用、现起、近因在此逐法施用。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

其中心生色这一路最能说明第三句大意。一个心生起，同时带出一份色；那个心灭去，这一份色不再有新的接续。身表色与语表色只由心一因生起，[257] 说话与动作这一类事，在这套系统里是名法当场造出的色，没有一个现成之物在其中移动。

第三种是支援。它与生成的差别在于不造新色，只管维持。命根色维持俱生的业生色，而且只管业生这一栏，其余三栏的色不归它维持。[258] 食素则不分栏，一份色聚里的食素支援同聚的诸色；到了住时，它另生一代新的纯八法聚，一代接一代，论书作十至十二代。[259] 支援与生成是两件事：食素支援的是当下这一聚，生成的是下一聚。两件事都不必让它活过十七个心刹那。

火界那一路同理，而且更长。一份色聚里的火界到住时另生一代时节生聚，新聚里又有火界，可以再生下一代。上一节的岩石留在世上，靠的正是这一条：同类的色一代接一代地生起，每一代仍旧只住十七个心刹那。[260]

最后还有一条回头的线。在名色俱全之处（论书称五蕴有），心与心所不能独自生起：五识依五净色，其余的心依心色。[261] [262] 名法生色，色又反过来做名法的依处，两边互为依托，谁也不是另一边的地基。第四章要讲的心路，正是这一层对应在时间上展开的样子。

三种关系合成一张图。

与有部的对照。有部的色法是十一个：五根、五境、无表色。[263] 南传是二十八个。两边的差距不在观察得细不细，在立法的原则。

南传把有部用一项承担的事拆开分给几项，也把有部不立为法的东西立成法。变化色三项、相色四项、限界色一项，有部一概不立为法；有部的无表色一项，南传也不立为法。

无表色这一项最值得细看。有部要解释一件事：受了戒的人在睡着的时候，戒体在哪里。有部的答案是立一个法，一种不显现于外的色，受戒时生起，此后相续，直到舍戒或命终。南传不走这条路：它没有一个承担戒体的实体，戒的持续由离心所在每一次遇缘时的现起，以及由此留下的缘的关系来承担。本书认为，这是一次可以清楚看到的取舍：有部宁可多立一个实体来

[257]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[258]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[259]《清净道论》第二十品《道非道智见清净品》（Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa）§§37、41。§37 论食生色的相续：食生色聚中已达住时之食素能再生一八法聚，该聚之食素又生一聚，如是相续十次或十二次（“links up the occurrence of octads ten or twelve times”）；同节谓一日所食可支持至七日，天食之素则可支持一至二月。§41 论时节生色：“Temperature-originated materiality both goes on occurring for a long period and also maintains itself as well in what is not clung to.”（时节所生之色于非执受者中长时相续而转，且能自行维持。）英译见 Ñāṇamoli 前引 *The Path of Purification*。

[260]玛欣德尊者《阿毗达摩讲要》第五讲。本章引其两处：一切无生命的物质现象都只是时节生色，物质世界之所以能存在一段很长的时间，正因为色聚一代接一代地不断生灭；以及按火界来源分列的时节生色代数（食生火界十至十二代，业生火界四五代，普通欲界心所生心生色的火界二三代，止观心所生者则许许多多代）与食生色的四五代之说，见上集书内 139—140、142、146 页。此书为禅修教学讲记，非论书，本章正文不采其数字。

[261]《清净道论》（Visuddhimagga）第十四品《蕴品》（Khandha-niddesa）§§34–80，五净色见 §§37–41：色法逐项的定义，五净色、四境色与所造色诸项的特相、作用、现起、近因在此逐法施用。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[262]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

[263]《阿毗达磨俱舍论》卷一《分别界品》（T29, no. 1558, p. 2a24）：色法十一，即眼、耳、鼻、舌、身五根，色、声、香、味、触五境，及无表色。有部七十五法之分组（色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三）依《俱舍论》五位说。本章只取其与南传二十八色对照的一点，有部一侧的立法理由见第十五篇。

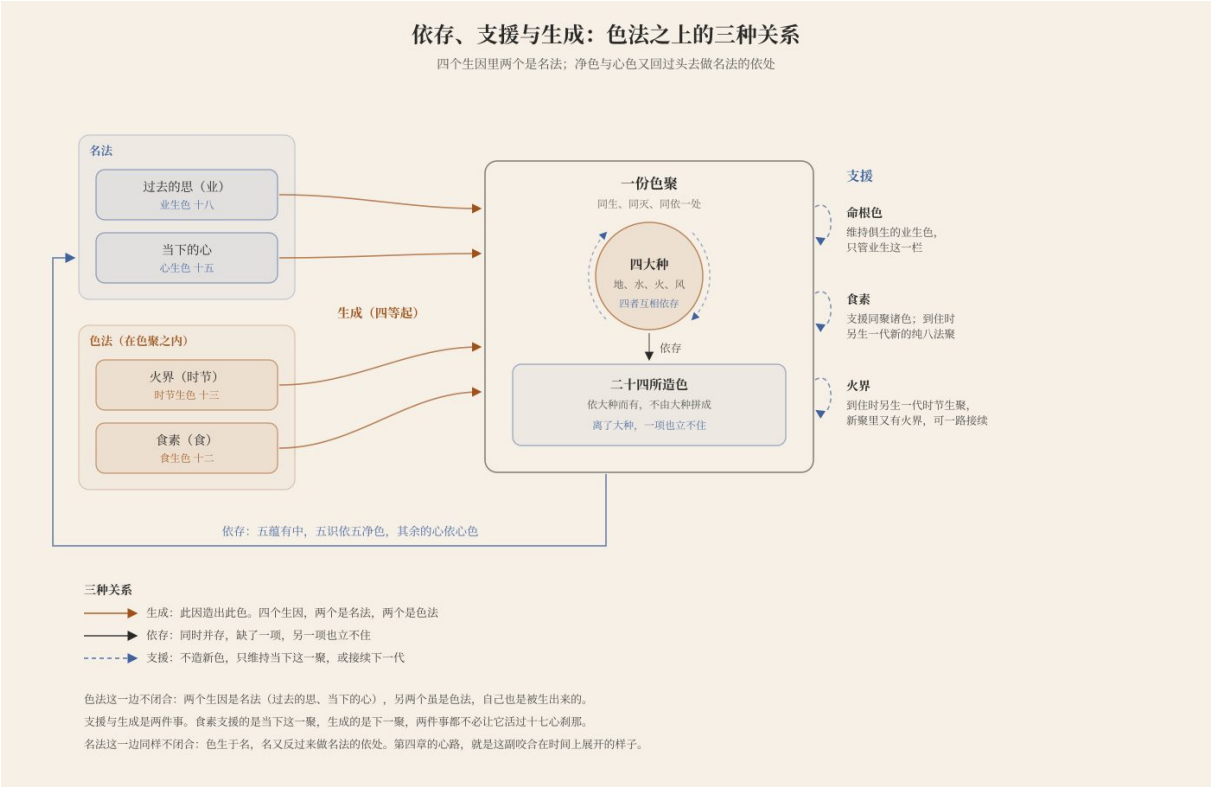


Figure 20: 色法之上的三种关系：生成是四等起，四个生因里两个是名法；依存是大种与所造色、大种与大种之间；支援是命根色、食素与火界；末一条是净色与心色回头做名法的依处

承担持续，南传宁可让持续由缘去承担；而本章前面反复出现的一代接一代，正是南传这条路在色法上的通用解法。

两份总表也可以并看。南传的究竟法八十二：心一、心所五十二、色二十八、涅槃一。有部的七十五法：色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三。[264] [265] 差额的一大半落在色那一栏与心不相应行那一栏，两栏正好是双方各自愿意为形式性的东西立法的地方。有部那一边的立法留给下一篇正面处理，本章只作对照。

哪几项是观出来的。所造色这份清单，有一部分是观察的结果，另一部分是为了让分类本身完整而补进来的。前面那道界已经把讨论的范围划出来了：十八完成色没有争议，需要斟酌的都在不完成色那十项，其中三组尤其值得细看。

表色两项。身表与语表被立为色法，可是它们的特相是通过动作表示自己的意志、通过语言表达自己的意志。[266] 表示与表达是关系性的谓词，需要一个读得懂的人在场才成立。一份色法

[264]《阿毗达磨俱舍论》卷一《分别界品》（T29, no. 1558, p. 2a24）：色法十一，即眼、耳、鼻、舌、身五根，色、声、香、味、触五境，及无表色。有部七十五法之分组（色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三）依《俱舍论》五位说。本章只取其与南传二十八色对照的一点，有部一侧的立法理由见第十五篇。

[265]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第六品《摄色分别品》（Rūpasaṅgahavibhāga）：色的列举、完成色与不完成色的划分、四等起、色聚的构成。完成色一段作“Iti ca aṭṭhārasavidham p’etaṃ sabhāvarūpaṃ, salakkhaṇarūpaṃ, nipphannarūpaṃ, rūparūpaṃ, sammasanarūpan ti ca saṅgahaṃ gacchati.”；不完成色十项的摄颂作“Paricchedo ca viññatti vikāro lakkhaṇan ti ca / Anipphannā dasa c’āti aṭṭhavīsavidhaṃ bhave.”论本第十六至二十二节只列二十一色聚，依次为业生九、心生六、时节生四、食生二；总结又作“Kalāpānaṃ paricchedalakkhaṇattā vicakkhaṇā / Na kalāpaṅgam iccāhu ākāsaṃ lakkhaṇāni ca”，即限界色负责划定色聚，相色只作标示，二者都不是色聚构成项。英译与助读见 Bhikkhu Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第六章，pp. 252–254。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）亦依此论各品合计而得。

[266]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇的二十八色逐色四鉴别法、九组其他分类与四等起表以此本为主要工作表。本章采用的二十三色聚属于后期禅修教学层，另以帕奥禅师《智慧之光》第四修订版“九种业生色聚”“八种心生色聚”“四种时节生色聚”“两种食生色聚”四节（pp. 106–109）核对。该书

的特相里带着另一个观察者，这在二十八色里是唯一的一处。

限界色一项。它的特相是划定色聚的界限，现起是色聚之间的孔隙。界限是聚与聚之间的关系，把关系立为一项色，在这份清单里形式的意味最重；它派生地归于四因，是因为四因所生色聚之间都需要划界，不是因为任何一聚内部都自带一项限界色。

相色四项。前面已经说过，它们是那十七个心刹那的头、腰、尾。把过程的分段立成清单上的四个条目，再问这四个条目住多久，问题就出来了。论本对此有一个处理，把相色排除在住十七心刹那之外。本书认为，这一步解开的是记法上的困难，问题本身还留在原处。

三组有一个共同点：需要斟酌的都落在关系与形式这一侧，不落在质地这一侧。二十八色的前十八项是观身能直接指认的，后十项里有一多半承担的是形式上的职务，使这套记法得以自成体系。本章只提出判准：能否被单独取为观禅所缘。第七章作结。

还有一处对照，本章只登记，不作答。名法那一边立了两层，心与心所，心所与心同生、同灭、同一所缘、同一依处，四条齐备才算相应。色法这一边排成一张平表，二十八项并列，并没有立出对应的第二层。可是三变化色、二表色与四相色对完成色的关系，看起来正像心所对心：三组都不是独立的一份质地，都只在完成色身上现出，都不能被单独取为所缘。相应这个格式本来现成，色法一边为什么不用它，本章不处理，第七章讨论。

交给第四章。色住十七个心刹那，而十七个心刹那正是一次完整五门心路的长度。上一章排的是心的清单，这一章排的是色的清单，两张清单在这个数字上接榫。下一章讲心路过程，这个数字会从另一头再出现一次。

至于用心刹那去量色法这件事本身有没有循环，即以名法的单位度量色法，再以色法的持续解释所缘的存续，这是一个立法层面的问题，本章不处理，第七章讨论。

明确写“声色轻快性十二法聚”，即八不离色加声与三变化色；本章据此作十二。逐色表与逐聚表不转录，需要的读者请直接查阅原书。

第四章　心路：心灵过程的分类学

本章要做的事。前两章排的是清单，名法一份，色法一份。清单排完，还剩一个问题没有回答：这些法实际发生的时候，按什么次序出场。心路就是这套体系给出的答案。它把一次认知拆成若干个工位，规定每一工位由哪几种心担任、依什么次序接续、在什么条件下走得完或走不完。

本章有两条主线。一条承第二章：造业究竟落在哪一格，善业与恶业在哪一步分岔，造下的业又从哪几格返回来。另一条是这套分类的实际用途，它为观照提供了一份工序图，观什么、在哪一处插得进去，要靠这张图来定位。除大意与这两条主线之外，本章基本是查阅性的清单，供用到时回查，不必通读。

大意：这套分类在说什么。三句话。

其一，一次认知不在一瞬间完成。它要走完一条有固定工序的线：所缘撞上根门，心从有分中出来转向它，见到，领受，推度，确定，然后是造业的那一段，末尾还有一点余味。每一步都有自己的工位与职能，缺一步这次认知就不完整。

其二，心是串行的。同一时间只有一个心，不并行。所谓一边看见一边听见，在这套体系里被解释成极快的轮替。

其三，两次心路之间不是空的。有分心在那里维持相续；结生与死也排在同一条线上，这三个作用合称离路心。一生与下一生的接缝就在这里：死心谢落，结生心即生，中间不留一格。这是阿毗达磨对轮回问题给出的正面答复，本章末尾单立一节，第六章接着往下讲。

十五种五门定式列在后面，需要时再查；只看这三句，也应当知道心路要回答什么：一次认知怎样一步一步走完，以及造业究竟落在哪一步。

先讲清楚它不是什么。心路不是神经过程的古代版本。它排的不是刺激传导的物理链条，排的是一次认知在被观察时所显出的分段。这条线上的每一格都是一个心；一个心是一份带着所缘、带着相应心所、担任某一种作用的名法，它没有位置，没有速度，也不占空间。把五门转向读成信号抵达丘脑、把领受读成初级皮层的处理，是下部导读所警告的那类先入为主。

心刹那既标示生灭次序，也用来表达相对持续时间。说色法住十七个心刹那，说的是十七个心依次生灭那么长；本章所据论本和手册没有提供经独立物理测量确定的毫秒换算。[267] [268] 这不等于说心刹那只有次序、没有时长。问题在于，各类心识刹那为什么被当作等长的相对时间单位，在我们所见资料中仍缺乏解释。这个共同刻度如何成立、怎样与可独立量度的时间相接，安止一节与第六章还要追问。

心刹那与不并行。一个心的一生分三个小刹那：生、住、灭。三个小刹那合成一个心刹那。[269] 心一个接一个，前一个灭了后一个才生起，中间没有空隙，也不重叠。

这是整套心路学的地基。因为不并行，一次认知才必须被排成一条线；因为没有空隙，两次认知之间才必须有东西填着，那就是有分。心路的定义随之而来：一段有定序的心的序列。定序

[267]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第四品《摄路分别品》（Vīthisaṅgahavibhāga）：心刹那的三小刹那定义、六种心路的分类、所缘强弱与心路长短的对应、彼所缘的限制。心刹那一段作“Uppādaṭṭhitibhaṅgavasena khaṇattayaṃ ekacittakkhaṇaṃ nāma.”（依生、住、灭三小刹那为一心识刹那。）文句见《阿毗达摩概要精解》第四章第六节。

[268]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[269]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第四品《摄路分别品》（Vīthisaṅgahavibhāga）：心刹那的三小刹那定义、六种心路的分类、所缘强弱与心路长短的对应、彼所缘的限制。心刹那一段作“Uppādaṭṭhitibhaṅgavasena khaṇattayaṃ ekacittakkhaṇaṃ nāma.”（依生、住、灭三小刹那为一心识刹那。）文句见《阿毗达摩概要精解》第四章第六节。

的意思是，哪一格接哪一格由体系规定死了，不是随机的接续。这也是本章基本上只能是清单的原因，定式一共就那么多，排出来即可。

一共有哪几类心路。逐节细说之前，先把类别列全，供随时回看。下表九行，前八行是心路，末一行在心路之外。

心路类别	由哪一门起	定式	速行位上坐的是什么心	要点
五门心路	眼、耳、鼻、舌、身	十五式	欲界速行二十九心	完整式十七个心刹那；所缘强弱定其长短，走不完的中途落回有分
随起意门心路	意门	六式，与下一类同表	欲界速行二十九心	承五门而起，重取五门刚取的那份所缘；认出一物至少要三重
纯意门心路	意门	六式，与上一类同表	欲界速行二十九心	不由五门引出，径取法所缘：记忆、概念、禅相、涅槃
色界安止心路	意门	四格或五格过渡	色界善心五、色界唯作心五	遍作、近行、随顺、种姓之后才是禅那心；无彼所缘
无色界安止心路	意门	四格或五格过渡	无色界善心四、无色界唯作心四	与色界同一套过渡；所缘为四无色处
神通心路	意门	四格或五格过渡	第五禅的善心或唯作心	以第五禅为基础；神通心只生起一次，随即落回有分
道心路	意门	四格或五格过渡	四道心	种姓一格在此改称转性；道心只一刹那，四道各一生只此一次
果心路	意门	四格或五格过渡	四果心	紧接道心生起两个或三个；证果之后另可入果定

心路类别	由哪一门起	定式	速行位上坐的是什么心	要点
离路心（心路之外）	不由门起	不成心路	不入速行位	结生、有分、死三个作用，十九心担任，同一世内不更换所缘

表上有两处先记住为好。其一，欲界的三类走的是十五式与六式那一套定式，广大心与出世间心的四类走的是另一套，用遍作、近行、随顺、种姓过渡，且一概没有彼所缘。其二，末一行不是心路，它是心路与心路之间、一生与一生之间的填充，本章末尾单立一节来讲。

五门心路：十七个刹那。先看最完整的一式。眼、耳、鼻、舌、身五门中的任何一门，遇到一个足够强的所缘，走出来的定式是这样：

有分 → 过去有分 → 有分波动 → 有分断 → 五门转向 → 五识 → 领受 → 推度 → 确定 → 速行 ×7 → 彼所缘 ×2 → 有分[270]

从过去有分数到第二个彼所缘，正好十七个心刹那；首尾两个有分是心路之外的底色，不计在内。

逐格说一遍。有分是没有心路时心的常态，它取前一世临终的所缘，不取当下。所缘撞上根门的那一刻，有分还没有反应过来，白白流过一个，这一个称过去有分。接着有分动了一下，是为有分波动；再一个把有分流截断，是为有分断。五门转向朝向所缘，这是心路真正开始的地方。五识生起，看见或者听见，此时只是纯粹的见闻，没有任何判断。领受把五识所见接过手，推度对它作一次估量，确定给它定性。然后七个速行连着跑过去；普通欲界善／不善心路中，造业就在这一段，唯作速行则不造业。末尾两个彼所缘尝一点余味，随即落回有分。



Figure 21: 五门心路的完整式：十九格里中间十七格算数，首尾两个有分是心路之外的底色；一份色所缘的寿命恰好盖住这十七格

这一格一格的次序是本章后面所有内容的骨架。

[270] 《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

为什么恰好是十五式。所缘不总是那么强。强弱不同，心路走的长度也不同，走不完的就在中途落回有分。《表解》按所缘强弱分四等，极大、大、微细、极微细，对应四组定式，合起来十五式。[271]

极大所缘，一式。就是上面那条完整的十七刹那线，走到彼所缘为止，所以称彼所缘时分。

大所缘，二式。速行跑完七个，但是没有彼所缘，末尾直接落回有分，所以称速行时分。

微细所缘，六式。走到确定就停了，确定连续生起三次（第九式只生两次），速行一格也没有，所以称确定时分。

极微细所缘，六式。五门转向不曾生起，有分只波动两下就恢复了，整条心路根本没有成立，所以称无效时分。

十五这个数不是列举，是穷举。[272]把十五式的过去有分数排出来，正好是一到十五，一个不多一个不少。[273] 道理在算术里：一个所缘从撞上根门到消失，一共只有十七个心刹那可供支配，而过去有分之后至少还要占掉两格，或是一波动一断，或是两次波动，十五加二正好十七。所以过去有分最多只能有十五个，第十六式不可能存在。

这一节的结论值得记住：这套体系在此处没有挑十五个典型出来讲，它把可能性算尽了。它在这一处是封闭的。至于封闭所依赖的那个十七从何而来，留到本章后面。

看见还不是认出。一个五门心路走完，得到的是什么？按这套体系，得到的只是那一份色所缘本身，还不是我们平常说的看见了一部手机。手机是概念，概念不是五门的对象。五门心路只交出一份原始的色，随后落回有分；接着意门接手，一连串意门心路才把它做成一个可以说出口的认知。

论书传统在这一点上说得很清楚：五门心路之后接着生起一个意门心路，把刚才那份所缘在意门中重取一次；然后再落回有分，再来两个同型的心路，所缘才算真正被认出。[274] 后世的教学把这一段整理成三层：第一个意门心路重取刚才所见，第二个把先前所见与之合并而得出形状，第三个才给出名称。所以粗略说来，看一眼的完整过程要用一条五门心路加上至少三条意门心路才画得全，单画一条十七刹那的线是不够的。[275]

---

[271] 《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[272] 十五式的完整定式见《摄阿毗达摩义论表解》第四品 ch.4-7〈不同所緣強度的眼（等五）門心路〉表：第一式彼所缘时分为极大所缘，第二至三式速行时分为大所缘，第四至九式确定时分为微细所缘，第十至十五式无效时分为极微细所缘，并说”在五門的每一門都可以產生上述 15 種過程”；同品 ch.4-2 说色法的寿命”最長可以維持 17 個心識剎那”，扣除最大的路心数十四之后，“仍有 3 個心識剎那是屬於’離路心’的有分心”。菩提比丘《阿毗达摩概要精解》（寻法比丘译）第四章节七之助读亦说，“该所缘及根门只能维持十七个心识刹那”，“当过去有分有两个时，还有另外十五心可以在该所缘的寿命期里生起”（书内第 142 页）。

[273] 《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[274] Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章引其第四品注文三处：五门心路之后必接意门心路，“Then there arises a mind-door thought-process perceiving the aforesaid visible object mentally”，并谓其后再落入有分、再起两个同型心路，所缘方被认出；速行通常七次而临终五次，“seven thought-moments, or, at times of death, five”；以及初次证得禅那与起神通时安止速行只生起一次。业依成熟时间分四种一段，谓第一速行心力最弱，其果只在此生成熟（现法受业）；第七次弱，其果在下一生成熟（次生受业）；中间五个之果可于此后任何一生成熟，直至入涅槃（后后受业）；余则成无效业。

[275] 五门心路之后须接续多重意门心路一说，见南传教学传统对《摄阿毗达摩义论》第四品的通行讲解，谓眼门心路之后至少须有三个意门心路方能认出所缘：第一重重取前所见，第二重合并先前所见而得形状，第三重给出名称。

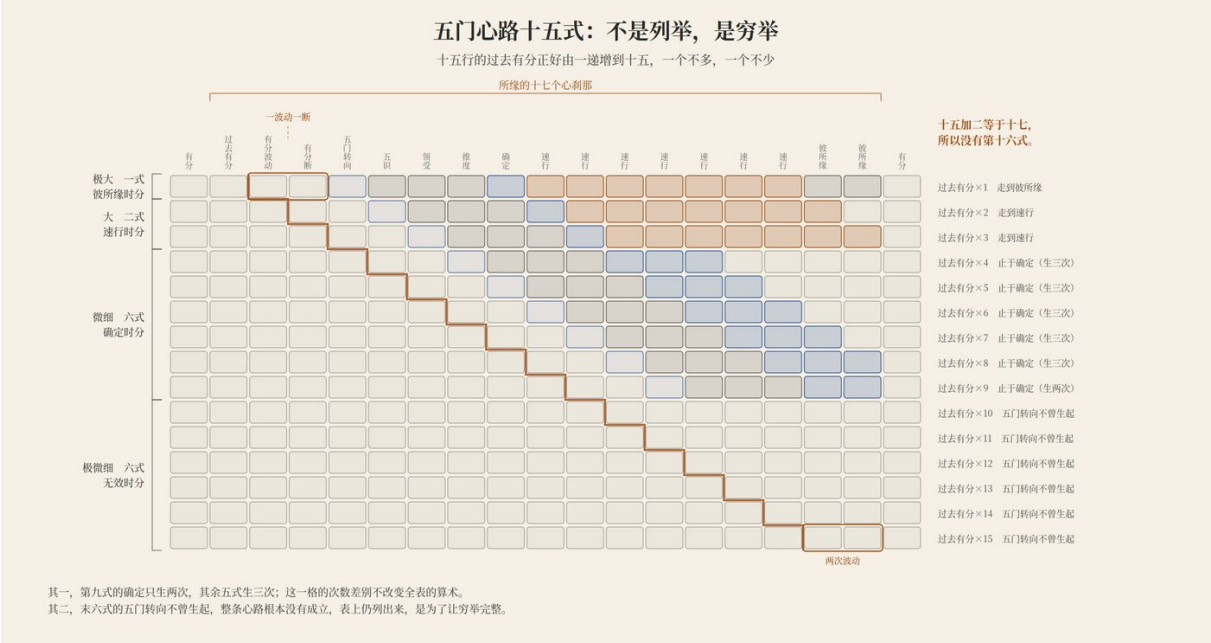


Figure 22: 五门心路十五式全谱：十五行的过去有分格数由一递增到十五，连成一条斜边；十五加二等于十七，所以没有第十六式

这一点值得单独标出来，因为它常被略过。教科书画一张十七格的图，读者容易以为那张图就是看见的全过程。其实那张图只画到色所缘为止。日常所说的看见了什么，永远是意门的成品，五门只提供原料。

经里有更早的说法可以对上。蜜丸经：缘眼及色，生眼识，三事共会便有更触，缘更触便有所觉；若所觉便想；若所想便思；若所思便念；若所念便分别。[276] 觉、想、思、念、分别，是一条一路往下延长的线，前段还在根门，后段已经完全是意的事情。阿毗达磨的两段式把这条线切成五门与意门两截，再各自排出定式，承接的关系是清楚的。

这一节也解释了为什么本章后面讲观照的一节全部落在意门上。

意门心路。六式，按所缘清晰与否分四等。极清晰一式，走到彼所缘；清晰一式，走到速行为止；不清晰二式，只有意门转向生起两次或三次；极不清晰二式，只有有分波动。[277]

与五门比，意门这一边少了三格：没有五识，没有领受，没有推度。所缘不必经过接收与估量，意门转向之后直接进速行。这是意门效率高的原因，也是它容易出事的原因，从取所缘到造业，中间只隔一格。

意门心路又分两类。一类承前面的五门而起，取刚才五门所取的那份所缘，称随起意门心路，上一节说的三重意门心路属于这一类。另一类不由五门引出，径直取法所缘，取记忆、取概念、

此说出于后世讲记，不出于论本正文，论本正文只说随起意门心路承五门而起，三重之分属讲解层次，本章正文已分层标明。

[276]《蜜丸经》（Madhupiṇḍika Sutta，MN 18），汉译对应《中阿含》第 115 经《蜜丸喻經》（T1, no. 26, p. 604b1）。汉文作“緣眼及色，生眼識，三事共會便有更觸，緣更觸便有所覺；若所覺便想；若所想便思；若所思便念；若所念便分別”。巴利英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995, pp. 201–6。此经在第十三篇第四章已引，彼处用以说明触与其后诸支的次第，本章用以对照五门与意门的两段式。

[277]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

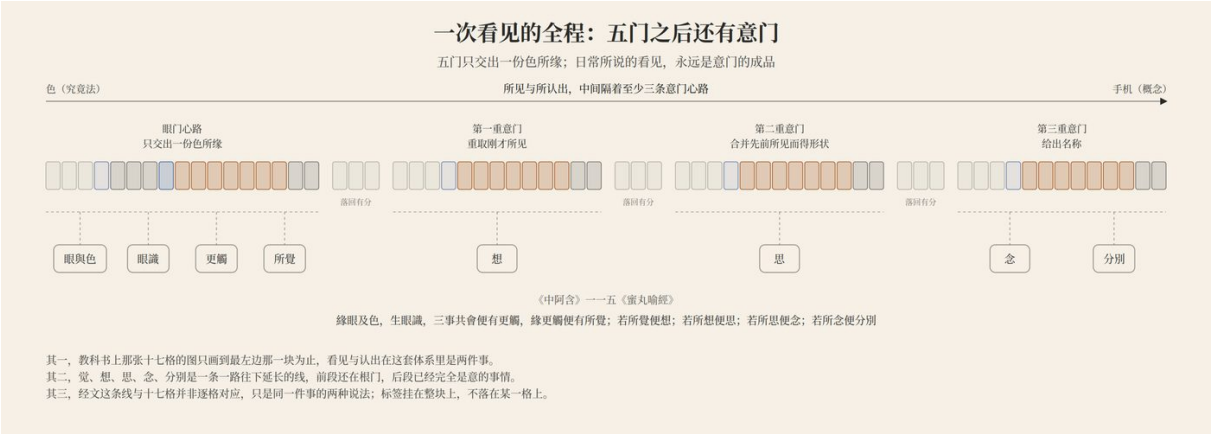


Figure 23: 一次看见的全程：五门心路只交出一份色所缘，其后至少三条意门心路才把它做成一个可以说出口的认知

取禅相、取涅槃，称纯意门心路。想事情、回忆、推理、修观，全在这一类里。[278]



Figure 24: 意门心路六式：少了五识、领受、推度三格，从取所缘到造业中间只隔一格；六式的格位彼此不对齐，故逐格标名

造业只在速行这一段。现在接第二章的线。

第二章排八十九心的时候，业与果报的分野已经立好了：果报心不造新业，善心与不善心才有造业的作用。心路把这条分野落到了具体的格子上。普通欲界善／不善心路中，造业只在速行那一段；但不是凡速行都造业，速行还可由唯作心或出世间果心担任。[279]

[278] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[279] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心

数目对得上。八十九心里能担任速行的有五十五：十二不善心、八大善心、八大唯作心、一生笑心、五色界善心、五色界唯作心、四无色界善心、四无色界唯作心、四道心、四果心。余下的三十四心一个也进不了速行位：双五识十、领受二、推度三、五门转向一、意门转向一、大果报八、色界果报五、无色界果报四，正好三十四，八十九减五十五。[280]

这个数目在第二章那张八十九心的横轴上一看便知。下图沿用第二章的排法：横轴是八十九心，按十五组与四界地分段，一格一个心，着色即能在速行这一段出现。本章后面还有两张同轴的图，一张画受业，一张画十四作用，三张并看即可知道同一批心在心路上各自兼着哪些差事。

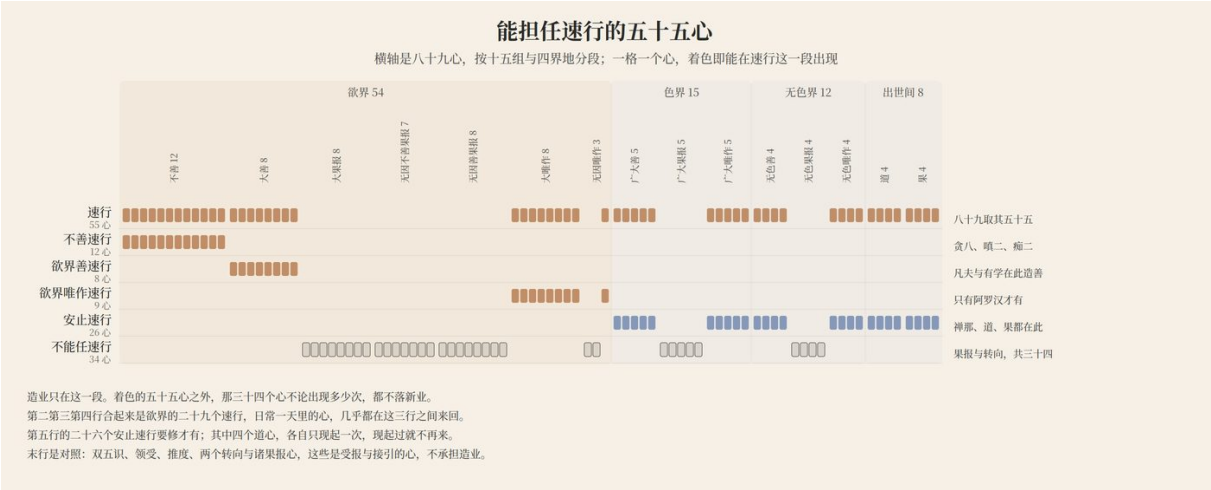


Figure 25: 能担任速行的五十五心：横轴是八十九心，着色即能在速行这一段出现；末行是进不了速行位的三十四心

这份对照有一个直接的推论，第二章已经说过一半，现在可以补全。阿罗汉为什么不造新业？因为他的世间速行位上坐的是唯作心，既非善心亦非不善心。唯作的意思正是作而不留：同样的位置，同样的七个刹那，同样的心所配置，唯独不产生果报。八大唯作、五色界唯作、四无色界唯作与生笑心，全部属于这一类。位置没有变，性质变了。

分岔在确定这一格。造善业还是造恶业，在哪一格上分出来？

按定式，确定是速行之前的最后一格，作用是给所缘定性。确定之后七个速行是善是不善，取决于这一格如何定性。论里把决定的因素归给作意：如理作意则善，不如理作意则不善。[281] [282]

这一格的位置很要紧。此前的有分、五识、领受、推度属于果报，是过去业成熟的结果；五门

刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[280]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[281] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[282]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

转向则是唯作，确定这一作用也由无因唯作心担任。[283] 所以不能把确定以前的各格一概算作果报。这里要说的余地落在确定对后续速行的影响上：在普通欲界善／不善心路中，确定过去，七个速行连着跑完，业便造下了。

所以这套体系对造业的定位相当窄：一条十七格的线上，能起作用的只有一格，而且那一格在整条线的后段。这个结论有两层用处。往回看，它解释了第二章为什么把善不善的判定挂在心所配置上而不挂在对象上，对象是果报，不由人选，心所配置才是造业那一段的事。往前看，它是本章观照一节的落点，因为修行所能训练的正是这一格。

还要补一句。前面说的微细所缘六式，走到确定就停了，速行一格也没有。那六式意味着，确实存在只走到定性为止、根本不造业的认知。这六条不是理想状态的描述，它们明明白白列在定式表上。



Figure 26: 同一条线上的造业、受业与十四作用：上层是作用，中层是格，下层是业性；分岔的那一格是确定

色带以普通欲界善／不善心路为例：转向、确定为唯作，有分与五识、领受、推度、彼所缘为果报，善／不善速行造业。五十五种可作速行的心还包括唯作与出世间果心，不能一概视为造业。

七个速行与三种成熟的时间。速行为什么是七个，论书没有给出可推的理由，只说通常七个，临终时五个。[284] 但是七这个数被后来的教理用上了，用在业的成熟时间上。

分配是这样：第一个速行心的力量最弱，它的果报若能成熟，只在此生成熟，称现法受业；第七个次弱，果报在下一生成熟，称次生受业；中间五个的果报可以在此后任何一生成熟，直到

[283] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[284] Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章引其第四品注文三处：五门心路之后必接意门心路，“Then there arises a mind-door thought-process perceiving the aforesaid visible object mentally”，并谓其后再落入有分、再起两个同型心路，所缘方被认出；速行通常七次而临终五次，“seven thought-moments, or, at times of death, five”；以及初次证得禅那与起神通时安止速行只生起一次。业依成熟时间分四种一段，谓第一速行心力最弱，其果只在此生成熟（现法受业）；第七次弱，其果在下一生成熟（次生受业）；中间五个之果可于此后任何一生成熟，直至入涅槃（后后受业）；余则成无效业。

入涅槃为止，称后后受业；到该成熟而未成熟的，称无效业。[285] [286]

这套分配把第六章那张按成熟时间分的四种业表接到了心路上。第六章列表的时候，四种业只是四个名目；接到这里，它们成了同一段七个速行心内部的位次差别。同一次造业，第一个刹那与第七个刹那分属不同的成熟时间，中间五个又归一类。

本书的看法要说明白。它是一份工整的对应，工整到值得起疑：为什么最弱的是第一个而次弱的是第七个，中间五个为何一概同等，论书都没有给出可以独立检验的理由。它更像是先有四种业的分类，再回过头来在七个速行心上为它们各找一个位置。这一条留给第七章。

受业落在哪几格。世间造业只在速行，世间果报则分别担任下面几种作用。转向与确定属于唯作，不在受业之列。

在心路之内，果报心占四处：五识十心（见、闻、嗅、尝、触），领受二心，推度三心，彼所缘十一心（三推度加八大果报）。[287] 一次认知里，看见的是什么、悦意还是不悦意、有没有余味可尝，全部由过去的业决定。

在心路之外，果报心占三处：结生、有分、死。这三个作用不属于任何心路，却是心路与心路之间的连接组织，也是一生与一生之间的连接组织。它们由同一个心担任，同一世之内不更换。本章末尾单立一节讲这三个作用，细节交给第六章。

三十六个果报心各坐哪一格，同样可以摊在八十九心的横轴上看。其中三十二个是世间果报，另四个是出世间果心；后者不是引生轮回的世间业报，但道与果仍可成立业缘。初证时果心紧接道心，其后也可在果定中再现。《表解》区分紧接道心的首个果心所受无间业缘，与其余果心的异刹那业缘。[288] 这张图的看点还在后四行的重叠：一个舍俱推度心占了五处，八个大果报心占了两处。

图中的三十六包括三十二世间果报与四出世间果心。“非引生轮回的世间业报”不等于没有道果业缘；初证的紧接与其后果定须分别说明。

把两处合起来，第二章的分野在心路图上更清楚了：普通欲界善／不善速行造业，五识、领受、推度、彼所缘及离路的结生、有分、死承受世间业果；转向和确定是唯作。同一条线上可以有造业、受业和唯作，不能把速行以外的各格一概涂成受业。

这也是本章第一条主线的落点。造业、造善业还是造恶业、受业，三件事都落实在具体的心与作用上；同一条定式把它们接起来，却不把它们混成同一种身份。

---

[285] Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章引其第四品注文三处：五门心路之后必接意门心路，“Then there arises a mind-door thought-process perceiving the aforesaid visible object mentally”，并谓其后再落入有分、再起两个同型心路，所缘方被认出；速行通常七次而临终五次，“seven thought-moments, or, at times of death, five”；以及初次证得禅那与起神通时安止速行只生起一次。业依成熟时间分四种一段，谓第一速行心力最弱，其果只在此生成熟（现法受业）；第七次弱，其果在下一生成熟（次生受业）；中间五个之果可于此后任何一生成熟，直至入涅槃（后后受业）；余则成无效业。

[286] 《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[287] 《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[288] 《攝阿毗达摩义论表解》ch.5-7、ch.8-56：三十二世间果报与四出世间果心的范围，以及道心对首个道无间果心的无间业缘、对其余果心和果定心的异刹那业缘。另见 Bodhi 主编 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（2012 电子版），第一章 §§26–29 与第八章 §14 助读；道与果也成立业缘。



Figure 27: 受业：三十六个果报心各坐哪一格；上一行是果报心的全体，下四行是它们分别担任的位置

十四作用在心路上的位置。第二章只列出了十四作用的名目：结生、有分、转向、见、闻、嗅、尝、触、领受、推度、确定、速行、彼所缘、死，细节留给本章。现在可以对上了。十四作用中的十一个在心路之内：转向（五门转向与意门转向）、见闻嗅尝触五个（由双五识担任）、领受、推度、确定、速行、彼所缘。另外三个在心路之外：结生、有分、死。

作用与心不是一一对应。一个心可以担任多种作用，舍俱推度心一身兼推度、彼所缘、结生、有分、死五职；一种作用也可以由多个心担任，速行位上能坐五十五个心。这正是第二章说过的那件事的具体样子：八十九心是按性质分的清单，十四作用是按职能分的清单，两张清单交叉着使用。

十四作用摊在同一副横轴上，八行就画完了：结生、有分、死是同一批十九心，见闻嗅尝触是同一批十心，故各并作一行。

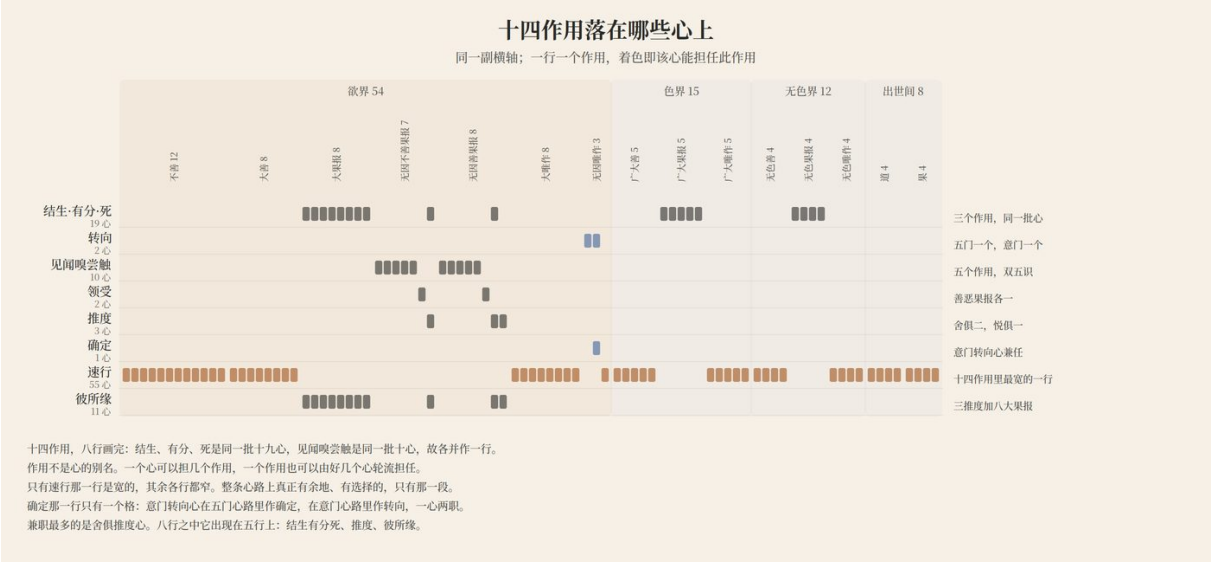


Figure 28: 十四作用落在哪些心上：一行一个作用，着色即该心能担任此作用；只有速行那一行是宽的

这张图有一处值得停一停：只有速行那一行是宽的，其余各行都窄。整条心路上真正有余地、有选择的，只有那一段。

安止心路。前面说的都是欲界心路。修定进入禅那，走的是另一套。

定式如此：意门转向之后，遍作、近行、随顺、种姓，然后安止。遍作是准备，近行是接近，随顺是顺前顺后的过渡，种姓是从欲界心过到广大心的那一转，安止是禅那心本身。利根者不需要遍作，只走近行、随顺、种姓、安止四格；钝根者在四格之前加遍作，共五格。[289] [290]

《清净道论》第四品有一条限制：安止只可能落在第四个速行或者第五个速行，再往后不可能。理由是离有分太近，那时的力量已经不足以支持转入安止。论里用了一个譬喻，人朝断崖奔去，到了崖边想收住脚步也收不住，径直堕了下去；堕下去的那一处，就是有分。[291]

这一节是查阅性的，要点只有两条：进入禅那要经过四格或五格过渡，不能直接跳进去；过渡的格数由根的利钝决定。

安止如何中断。这一节问的是本章最难回答的一件事。

第一次进入禅那，安止速行只生起一个刹那，随即落回有分。[292] [293] 神通心路也一样，安止只有一次。熟练之后可以久住，教学传统说可以住到预定的时长，甚至七日。[294] 难处在于：同一段安止，可以是一个刹那，也可以是七天，那么它凭什么结束？

先看体系内部有什么资源可用。安止那一段里的每一个心，所缘相同、性质相同、相应心所相同，前一个与后一个之间没有任何可分辨的差别，表上也就没有一处能标出末一个。定式表能排出次序，排不出长度。写速行 ×7，是因为七是定数；写安止相续，则没有数。二十四缘里能沾上边的只有亲依止缘，可是亲依止说的是力量的强弱，不是时长的长短。

再看传统给的答案，就是五自在：转向自在、入定自在、决意自在、出定自在、省察自在。[295]

---

[289]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[290]《清净道论》（Visuddhimagga）第四品《地遍品》（Pathavīkasiṇa-niddesa）：安止之前的遍作、近行、随顺、种姓四格，利根者三个准备刹那、钝根者四个；安止只可能是第四或第五速行，再往后则因过近有分而力有不逮，并以人奔向断崖、虽欲止步而终不能止、径堕崖中为喻，所喻者正是速行至第六第七不能成安止而只落入有分；初次安止只生起一个心刹那，随后即落入有分。五自在（vasī）的五项亦出此品。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[291]《清净道论》（Visuddhimagga）第四品《地遍品》（Pathavīkasiṇa-niddesa）：安止之前的遍作、近行、随顺、种姓四格，利根者三个准备刹那、钝根者四个；安止只可能是第四或第五速行，再往后则因过近有分而力有不逮，并以人奔向断崖、虽欲止步而终不能止、径堕崖中为喻，所喻者正是速行至第六第七不能成安止而只落入有分；初次安止只生起一个心刹那，随后即落入有分。五自在（vasī）的五项亦出此品。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[292]《清净道论》（Visuddhimagga）第四品《地遍品》（Pathavīkasiṇa-niddesa）：安止之前的遍作、近行、随顺、种姓四格，利根者三个准备刹那、钝根者四个；安止只可能是第四或第五速行，再往后则因过近有分而力有不逮，并以人奔向断崖、虽欲止步而终不能止、径堕崖中为喻，所喻者正是速行至第六第七不能成安止而只落入有分；初次安止只生起一个心刹那，随后即落入有分。五自在（vasī）的五项亦出此品。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[293]Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章引其第四品注文三处：五门心路之后必接意门心路，“Then there arises a mind-door thought-process perceiving the aforesaid visible object mentally”，并谓其后再落入有分、再起两个同型心路，所缘方被认出；速行通常七次而临终五次，“seven thought-moments, or, at times of death, five”；以及初次证得禅那与起神通时安止速行只生起一次。业依成熟时间分四种一段，谓第一速行心力最弱，其果只在此生成熟（现法受业）；第七次弱，其果在下一生成熟（次生受业）；中间五个之果可于此后任何一生成熟，直至入涅槃（后后受业）；余则成无效业。

[294]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[295]《清净道论》（Visuddhimagga）第四品《地遍品》（Pathavīkasiṇa-niddesa）：安止之前的遍作、近行、随顺、种姓四格，利根者三个准备刹那、钝根者四个；安止只可能是第四或第五速行，再往后则因过近有分而力有不逮，并以人奔向断崖、虽欲止步而终不能止、径堕崖中为喻，所喻者正是速行至第六第七不能成安止而只落入有

[296] 其中决意自在正是管这件事的，入定之前预先决定住多久，到时候便能出定；出定自在则是到点出得来。

可是这个答案语焉不详，有两处说不圆。其一，预先决定是一个心所的事，即胜解；它如何跨越其后成千上万个内容完全相同的心刹那而仍然生效，体系没有讲。若说靠亲依止缘的余力，那余力为何恰好在预定的那一点用尽，仍旧没有答案。其二，论书与教学传统都承认另一种出定方式，即外缘打断，敲门声、身体的不适、约好的时刻到了。若出定可由外缘打断，则住多久就不全由决意决定；若不可打断，则久住之说与实际经验相违。两条都留在原地。

本书的看法：这里暴露的是定式记法的限度。心路学能排次序，也能规定相对时长；可这些规定本身还不能说明一次安止究竟持续多少刹那、为什么在预定时刻结束。欲界心路的速行七、彼所缘二、确定一或者三，是可以直接写进定式的定数；安止的持续长度不定，给出相对时间单位不等于已经解释了这一段的终点。这一条第七章讨论。



Figure 29: 安止心路与神通心路：过渡四格或五格之后才是禅那心；定式给出过渡次序，却不能单独确定每次安止的持续长度

图末的问题留到第七章《克制与空位》：相对刻度并未单独解释安止持续多久，各类心识刹那为何等长，所据资料仍未说明。

道心路与果心路。出世间心路的定式与安止同型：意门转向之后，遍作、近行、随顺、种姓，然后道心一个刹那，随后果心两个或者三个，落回有分。利根者省去遍作，果心得三个；钝根者有遍作，果心得两个。种姓在这里换了名目，称转性，因为这一转是从凡夫种姓过到圣者种姓。

分；初次安止只生起一个心刹那，随后即落入有分。五自在（vasī）的五项亦出此品。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010。

[296] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

道心只生起一个刹那，一生只此一次，四道各只一次。这是整套体系里最紧的一条规定，有两点要说明。

第一点是见分寸。解脱在这套体系里被排进了序列，占的是速行位，走的是与禅那同一套过渡工序，用的是同一批名目：遍作、近行、随顺、种姓。它没有被另设一套机制，没有被抬到序列之外，也没有被说成不可言诠而略过不表。这是很克制的做法。一套体系在自己的最高处不另开例外，说明它对自己的记法有信心，也说明它愿意让最高处接受同一套规则的检验。第七章要评价这套体系的克制，这一处是主要证据之一。

第二点是如今无实证。道心是一个刹那，按定义不可重复；它的发生只有当事人知道，而且只能事后回看。体系内部为此设了省察一格，回看道、果、涅槃、已断的烦恼、未断的烦恼，共五种省察。[299] 但是省察仍在当事人一边。二十世纪以来关于证果如何认定的反复争论，正说明了这一点：在体系之外，找不到一个独立的判准。

这两点合起来是本章的一处尴尬：最见分寸的一段，恰好也是最无从检验的一段。本书不由此断言这一段是构造出来的，那样的断言同样缺少根据。本书只登记：这套体系在这里把自己的最高主张写成了序列上的一格，而这一格是全表中唯一无法由第三方指认的一格。第七章两面一起处理。

神通心路与彼所缘定律。两段查阅性的内容，用到时回查即可。

神通心路。以第五禅为基础，定式是遍作、近行、随顺、种姓之后一个神通心，随即落回有分。神通心是第五禅的善心或者唯作心，所缘为所欲变现之事。[300]

彼所缘定律。彼所缘只在欲界心路中出现，并且只在极大所缘或者极清晰所缘的情形下出现；广大心与出世间心之后没有彼所缘。担任彼所缘的是十一心，即三推度加八大果报。何时由其中哪一个担任，视所缘的性质与造业者的类别而异，《表解》第四品有专表。[301]

---

[297]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[298]Bhikkhu Bodhi (general ed.)*, A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

[299]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[300]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[301]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。



Figure 30: 道心路与果心路：解脱被排进序列，占的是速行位，走的是与禅那同一套过渡工序；道心只一刹那

十七从哪里来。第三章末尾留了一个数字：色法的寿命是十七个心刹那。本章给出了这个数字的另一头：一次完整的五门心路，从过去有分到第二个彼所缘，正好十七个心刹那。

两个十七是同一个十七，可是它们互相定义。问色法为什么住十七个心刹那，回答是因为一次完整心路有十七格；问一次完整心路为什么是十七格，回答是因为所缘只能存续十七个心刹那，心路必须在所缘灭去之前走完。本章讲十五式为穷举时用的正是后一条，十五加二等于十七，所以最多十五式。那个推论本身成立，但是它的前提来自另一头。

出口在哪里，本章不作答，第七章讨论。

离路心：两世之间不留空格。前面所讲的都是心路之内的事。心路之外还有三个作用：结生、有分、死。这三个作用不属于任何心路，所以称离路心。前面把它们列在受业那一节里，只交代了数目；现在要说的是它们为什么重要。

第十三篇讲轮回、六道、三界的时候，已经把一件事说定了：投生与轮回在早期教法里绕不过去，它不是可以剥掉的外壳，去掉之后剩下的也不再是原来那套教法。既然绕不过去，凡是自称完备的教理体系，都得在自己的记法里给它一个位置。阿毗达磨的位置就在这里。

它给出的答法是这样的：一世之内，结生、有分、死由同一个心担任，取同一个所缘，那个所缘取自前一世临终心路所现的业、业相或者趣相。能担任这三个作用的一共十九心：舍俱推度二、大果报八、色界果报五、无色界果报四。[302] 临终的那一条心路速行只有五个，不是七个；速行之后是两个彼所缘，然后是死心。死心谢落，结生心即生，中间不隔一个心刹那。[303]

无间这一条是整个答法的关键。南传阿毗达磨在这一点上不留余地：它不立中有。《论事》第八

[302]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[303]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第四章与第九章诸节的助读说明：随起意门心路与纯意门心路的分别；确定一格由如理作意与不如理作意决定其后速行的善恶；安止心路与出世间心路的遍作、近行、随顺、种姓四格及利钝根的差别；五自在的名目与内容。另参第一章 §10、第三章 §9，转向、确定与速行的分类；第四章 §6 及助读，心刹那、相对时长与心住时的释法分歧。

品专设一节驳中有之说。[304] 有部与后来的多数部派都立中有，说死后到受生之间还有一段过渡的存在；南传断然不立，两世之间是紧挨着的两个心刹那，前一个属于这一世，后一个属于下一世。

不立中有并不是省事。中有若成立，那一段里存在的是什么？它无身，无根门，若说它有心相续，就得说明那个相续凭什么维持；而任何维持者都容易被读成一个渡过去的我。取消这个空位，正是为了不给我留位置。答法很硬，代价也很实在。

本书在这里登记一条：无间预设了一口共用的钟。

想一想无间说的是什么。一个人在此界谢落，结生的那个心与一团业生色同时生起，地点在另一处胎中，或者干脆在另一界。说这两件事之间不隔一个心刹那，等于说此处的这一刻与彼处的那一刻是同一个当下。可是心刹那虽然表达相对时长，本章所据材料尚未说明不同相续怎样共用并校准这一尺度。两条线上各自数格子，凭什么说这一格与那一格对齐？要说得通，就得先假定诸相续共走一段同步的主观时间，也就是先假定一口全局的钟。本书所据材料没有解释这个假定如何成立；无间如何跨过两处而保持同一尺度，仍待说明。

同一个假定其实已经用过一次。上一节讲的色法住十七个心刹那，正是拿一条心相续的格数去量属于共同世界的色；色是众人共见的，心相续是各人自己的，两者要对上，同样得先有一口共用的钟。所以这里与上一节是同一个缺口在两处露头：一处露在心与色之间，一处露在此世与后世之间。

这一条第七章讨论。第六章接着讲结生的细节：四地三十一处、临终所缘的三种、结生的类别与寿量。这里只把问题标出来：一套用心刹那表达相对时长的记法，在两世之交怎样保证不同处所共用同一尺度。

相续不断，却没有一个东西渡过去。这是阿毗达磨在轮回问题上最吃力、也最要紧的一句。它的吃力之处不在无我那一半，那一半它讲得很清楚；吃力之处在相续那一半，在于凭什么说两条相续之间没有空隙，而且严丝合缝。



Figure 31: 离路心：两世之间不留空格；死心谢落，结生心即生，中间不隔一个心刹那，这一条预设了一口共用的钟

图中共用尺度的问题，不是说心刹那没有时长。所据资料仍未说明不同相续怎样校准同一尺度，以及各类心识刹那为何等长。

[304]《论事》（Kathāvatthu）第八品第二章《中有论》（Antarābhavakathā）：驳中有（antarābhava）之说。南传上座部据此不立中有，主张死心与结生心之间不隔一个心刹那。英译见 Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids (trans.), *Points of Controversy*. London: Pali Text Society, 1915。有部及后来多数部派立中有一节，参见第十五篇（说一切有部哲学，尚在规划）。

心路与观照。本章的第二条主线。第三章末尾问过的那件事，本节末尾一并交代。

这套分类到底是观出来的记录，还是观的操作手册？两种读法在传统内部都有人主张。本书认为它兼有两者，而且第二重用途更实在。理由是它给观照提供了三样东西。

第一样是位置：观只能在意门发生。五门心路里没有一格能拿来观照：五识是果报，领受与推度是果报，确定与速行虽是现在心，可是它们正忙着处理当下的所缘。前面讲过，一次完整的认知是五门加上若干意门；观所工作的地方，是那些意门。名色分别智把当下的经验拆成名与色两边，缘摄受智追问两边各自的缘，都是意门的事。[305]

第二样是着力点。上面已经定位过：一条心路上唯一有余地的是确定那一格，而它离速行只隔一步。这解释了念为什么要被训练成即时的、前概念的。真到了要用的时候，能插进去的位置只有那一格，而且窗口极短，晚一格，七个速行已经跑完，业已经造下了。所谓守护根门，在这张图上有一个精确的意思：让确定那一格落在如理作意上，至于看与不看、听与不听，倒在其次。

第三样是次第。四十业处、七清净、十六观智，是《表解》第九品的内容，本章不转录。[306] 只说它们与本章的关系：业处解决观什么，七清净解决按什么次序推进，十六观智是推进过程中依次出现的判定标志。这三套与心路分类合起来，才是完整的一份作业图。

还有一处争议要登记。心路的细节究竟能不能被观察到？近现代南传文献给出两种不同口径。向智长老说，单一心刹那实际上细微到几乎不可感知，经验中可把握的是由若干刹那构成的“连续现在”；帕奥禅师则要求修行者辨明每一心路有多少心识刹那、各属何种类型，再由此破除名法的密集。[307] 这两项材料足以说明教学主张不同，却不足以把分歧概括成两个边界清楚的制度性“传统”。本书不裁断，只指出这个分歧的位置：它恰好落在上一段所问的地方，即心路究竟是观察的记录还是观察的向导。分歧之所以存在，正因为这套分类同时被当作两样东西来使用。

这个分歧也把上一章的那个问题带进本章：这张定式表上，哪几段是观出来的，哪几段是为了让记法自洽而补上的。

有几处需要斟酌。十五式为穷举，是算出来的，不是观出来的；这一段推理干净利落，而干净本身就说明它由数字推得，先定了色寿十七，再倒推过去有分最多十五。七个速行分配三种成熟时间，前面已经说过，看上去是先有四种业的分类，再回过头来给它们安排位置。彼所缘只在欲界出现、只在最强的所缘下出现，这条限制的理由论书说得不充分；本书认为它承担的是划界的职务，使彼所缘这一格不至于处处都得填。

---

[305]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[306]《阿毗达摩义论表解》第四品攝路分別品与第九品業處分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：心路成员十二类，五门心路十五式与意门心路六式的完整定式及其所缘强弱分组，速行心五十五与彼所缘心十一的数目，安止心路、出世间心路与神通心路的次第，彼所缘定律的适用范围与专表，四十业处总览表、七清净与十六观智。本书仓库另将该书第四品的十五式与六式整理为一份定式表，见 `notes/阿毗达磨数据/04-心路过程.md`，本章正文的定式与逐式格数依此核对；该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐式表与业处诸表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[307]第一种口径见 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies: Researches in Buddhist Psychology*, 3rd ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 1976，书内第 27 页：单一的“刹那现在”实际上几乎不可感知，通常经验到的是由若干刹那组成的“连续现在”，原文并给出两个术语：“the much wider term of the ‘serial present’ (santati-paccuppanna), that is, the perceptible sequence of several moments of consciousness which alone is actually experienced as ‘present’, and if we ignore the so-called ‘momentary present’ (khaṇa-paccuppanna), which consists of a single practically imperceptible moment of consciousness”。第二种口径见 Pa-Auk Tawya Sayadaw, *Knowing and Seeing*, 2nd ed., ed. Pa-Auk Forest Monastery（BuddhaNet 电子本，© W. K. Ng 2000）：修行者须辨明每一心路中心识刹那的数目与类型，以破除名法的密集，见第一讲问答 1.3，电子本 pp. 38–39（“without breaking down the compactness of mentality, the perception of a soul will not disappear”）；具体辨名法的操作见第五讲 How You Discern Mentality，电子本 pp. 163–171。两书说明的是两种近现代文本立场，本章不把它们扩大成整个机构或传承的一致立场，也不裁定其观智标准。

反过来，也有几处不像是补出来的。五门与意门的两段式，与蜜丸经那条线对得上，也与日常经验相合，看见与认出确实是两回事。所缘强弱决定心路长短，同样与经验相合，极弱的刺激确实只留下一点未及成形的扰动。确定那一格的位置，与念的实修要领互相印证。

这几组的分别，判准与第三章相同：能否在观照中被单独指认。结论留到第七章。

交给第五章。心路排出了心与心之间的接续次序，没有说明接续本身凭什么成立。为什么有分之后接的是转向，为什么五识之后必定是领受，这些次序从哪里来？定式表只把结果写出来，理由不在表内。那是缘的工作。下一章讲二十四缘。

第五章　二十四缘：关系的分类学

本章要做的事。前三章排完了心、色与心路三份清单，这一章排它们之间的连接。二十四缘不是二十四条因果律，是法与法之间能够分辨出来的二十四种支持方式；同一对法之间往往同时成立好几种，所以《发趣论》要一格一格地穷举。本章先用现代语言讲清这套分类在回答什么问题，再列缘的清单、五十二种细分与一百三十条配法，最后正面处理它自身的困难：关系如果也是法，关系与它的两端之间还需不需要关系。除大意一节与末三节外，本章基本是查阅性的清单，供用到时回查，不必通读。

大意：这套分类在说什么。三句话。

其一，二十四缘排的是支持方式。一个法要生起，可以由另一个法给它方向（因缘），给它对象（所缘缘），给它座位（依处缘），给它紧接在前的位置（无间缘），或者只是在场而不妨碍它（不离去缘）。这份清单回答的是有多少种可分辨的支持方式，与列举原因并不是一回事。

其二，同一对法之间可以同时成立好几种缘。心所依处那一处色支持着依它而起的心，一次就同时是它的依止缘、前生缘、不相应缘、有缘与不离去缘；这处色若恰好又被取作所缘，再添一条所缘缘。二十四条是二十四个可以叠起来的谓词，不是二十四个互斥的抽屉。

其三，正因为缘被做成了一份可以列举的清单，本章后半的问题才会出现：这份清单上的每一条，自己算不算一个法。

五十二种缘的细表可以暂且搁下。这三句本身已经说明本章为什么要紧：整套体系把法拆到最散，全靠这一章把它们重新连起来。

先讲清楚它不是什么。篇内导读立过一句，缘不是因果律。这一句在本章兑现。

一条因果律讲的是甲发生所以乙发生。二十四缘里符合这个样子的只是一部分。有缘与不离去缘要求的只有一件事：在缘所生法生起的时候，缘法还在场，尚未灭去。无有缘与离去缘要求的恰恰相反，是缘法已经灭尽、已经离去，后一个才有位置生起。同一份清单上，在场与缺席都被算作支持。相互缘更彻底，它根本没有方向：同一名聚里的诸名法彼此互为相互缘，甲支持乙的同时乙也支持甲，谁也不在前面。[308]

论书自己把缘力的作用分成三样：令生、支助、维持。[309] 二十四条里真正管令生的只是少数几条，其余大半落在后两样上。业缘令生，因缘令它稳固，食缘与根缘维持它，有缘与不离去缘只是不妨碍它。一份清单里若有大半条目在讲维持与不妨碍，那它排的就不是原因的种类，是支持的种类。

所以这一章的清单不能读成一张因果表。它更接近一份谓词表：给定两个法，逐条去问，甲对乙成立哪几种支持关系。《发趣论》的问分正是这样问的。

---

[308]《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[309]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

缘的三分。每一条缘都由三件东西支起来：缘法（paccaya-dhamma）、缘所生法（paccayuppanna-dhamma）、缘力（paccaya-satti）。

缘法是给出支持的那一端，缘所生法是接受支持的那一端，缘力是这一份支持本身的力量。缘所生法属于依缘而起的名色；缘法的范围更广，除有为名色，也包括涅槃与概念。概念并非究竟法，涅槃是无为，两者都可作为支持的对象，却不是由这些缘产生的法。注释书给缘力打了一个比方：辣椒的辣内在于辣椒，离开辣椒便无所谓辣；缘力同样内在于缘法，离开缘法便没有它自己。[310]

这个比方要紧的地方不在它好懂，在它把关系收进了一端。本章末尾“问题换了一层”一段的两难全部从这一步出发，此处先记下。

还有一件与读表有关的事。清单上的缘所生法一栏，写的通常是名聚与色聚，不是某一个心或某一个色。一整份同生同灭的名法，一整份同生同灭的色聚，这才是缘的实际两端。第二章的心与心所、第三章的色聚，到这一章都以聚的身份出现。

《摄阿毗达摩义论》第八品把缘的部分分成两套讲法：缘起法与发趣法。[311] 前者是十二支的那一套，本书已在第十三篇第四章处理过；本章讲的是后者。两套讲的是同一件事的两种排法，一套按流转的次第排，一套按支持的种类排。

三分合看是这样一张图。左端是缘法，右端是缘所生法，中间那一道是缘力；缘力并不另占一格，它画在缘法这一侧，因为论书正是这样安置它的。

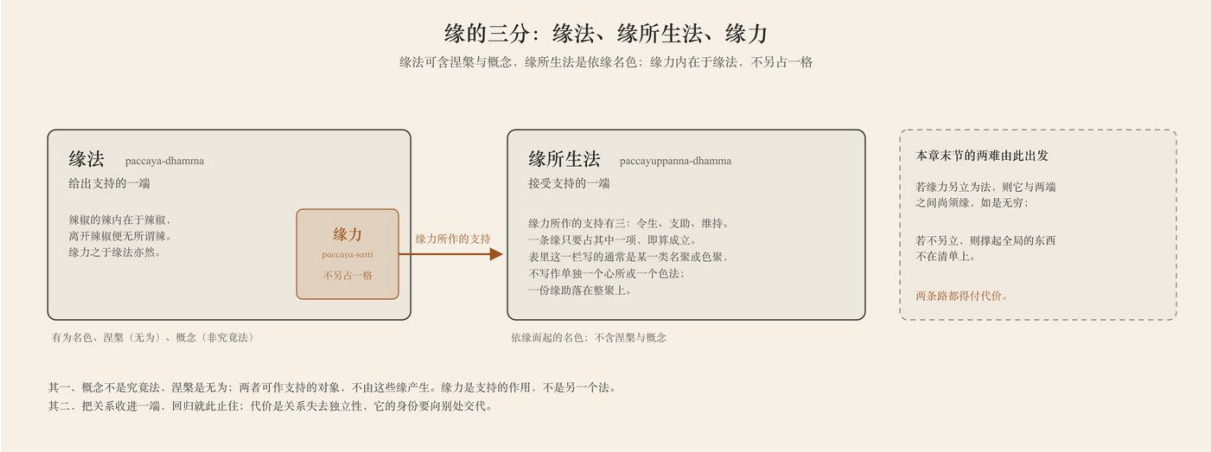


Figure 32: 缘的三分：缘法在左、缘所生法在右，缘力内在于缘法一侧，不独立于两端之间

图左的缘法可含有为名色、无为的涅槃及非究竟法的概念；图右的缘所生法是依缘而起的名色。涅槃和概念可作支持的对象，却不由这些缘产生。

二十四缘一览。逐条的定义与配法见《表解》第八品，本章只列名目、缘力所说的支持，与一个例子。[312]

[310] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

[311] 《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第八品《摄缘分别品》（Paccayasaṅgahavibhāga）：缘的部分分为缘起法（paṭiccasamuppāda-naya）与发趣法（paṭṭhāna-naya）两套讲法，前者即十二支，后者即二十四缘。二十四缘的名目与巴利原名依此品。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）依该论各品合计而得，其中并无缘的位置。

[312] 《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的

序	缘	巴利	缘力所说的支持	一例
1	因缘	hetu	如树根般使之稳固	六因之一，对同一名聚里其余名法
2	所缘缘	ārammaṇa	被取为目标	名、色、概念、涅槃，对取它的名聚
3	增上缘	adhipati	居主导而支配	俱生增上一例：欲、心、精进、慧之一，对同一速行名聚；另有所缘增上
4	无间缘	anantara	紧接在前，中无间隔	刚灭尽的前一名聚，对现起的名聚
5	等无间缘	samanantara	同上	同上
6	俱生缘	sahajāta	同时生起	四大，对同一色聚里的所造色
7	相互缘	aññamañña	彼此互为支持	结生时心所依处与结生名聚
8	依止缘	nissaya	作为依靠与生起之地	心所依处，对依它而起的名聚
9	亲依止缘	upanissaya	被极强地依靠	强有力的所缘；过去的强力之法
10	前生缘	purejāta	先生起且尚在住时	五净色，对双五识
11	后生缘	pacchājāta	后生者支助先在者	后生的名聚，对身上已生的色聚
12	重复缘	āsevana	前者使同类者接着生起	前一速行，对后一速行

分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

序	缘	巴利	缘力所说的支持	一例
13	业缘	kamma	思令果生	过去的思，对现在的果报名聚
14	果报缘	vipāka	同为果报，彼此缘助	同一果报名聚里的名法彼此
15	食缘	āhāra	维持	触、思、识三无色食；段食里的食素
16	根缘	indriya	于自己那一分上作主	八名根；色命根，对同聚业生色
17	禅那缘	jhāna	使紧密观察目标	五禅支，对同一名聚里其余名法
18	道缘	magga	使达到目标（正或邪）	道分诸心所，对同一名聚
19	相应缘	sampayutta	同生、同灭、同所依、同所缘	名法，对同聚名法
20	不相应缘	vippayutta	名色两类同在而不相应	心所依处，对依它而起的名聚
21	有缘	atthi	尚未灭去，故能支持	同一名聚里的名法彼此
22	无有缘	natthi	灭去让位，后者方得生起	刚灭尽的前一名聚，对现起的名聚
23	离去缘	vigata	同上	同上
24	不离去缘	avigata	同第 21 条	同上

表里那几处同上不是偷懒。二十四条之中有三对是同一件事的两个名字：无间与等无间，无有与离去，有与不离去。[313] 这一点用不着本书推论，论书与注释自己就讲明了；拿《表解》的细分表逐格核对，结论一样，而且更硬：细分成五十二种之后，等无间那一条与无间那一条的配法逐行相同，离去与无有逐行相同，七条不离去的细分与七条有的细分逐行相同。五十二里有

[313] 三对同义，注释与辞典都已讲明。《清净道论》第十七章：“Proximity condition is the same as contiguity condition. The difference here is only in the letter, there is none in the meaning”（第七四节）；无有缘那些法，“because they assist by their disappearance”，即是离去缘（第九九节）；“The same states that are presence condition, because they assist by their non-disappearance, should be understood as a non-disappearance condition”，并说这一对或只是” an embellishment of teaching to suit the needs of those who are teachable”（第一〇〇节）（Bhikkhu Ñāṇamoli trans., *The Path of Purification,* 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010）。Nyanatiloka《佛教辞典》（*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*）paccaya 条（书内 219、224 页）亦明言：无间缘（anantara）与等无间缘（samanantara）二者同一；不离去缘（avigata）与有缘（atthi）同一；离去缘（vigata）与无有缘（natthi）同一。

九条是重名，一百三十条配法里有十七条是重出。[314]

把重名并掉，五十二剩四十三，二十四剩二十一。本书认为，这一点值得在读表之前先知道：这份清单的长度，有一小部分来自命名，不全来自观察。为什么留着重名而不并掉，论书的理由是两个名字各自贴着一部经里的用语；这是结集式的保守，与分析上的必要不是一回事。

按时间把它们排一遍。二十四条里，有的要求缘法在前，有的要求同时，有的要求缘法在后，还有的不限。这样切下去比按名目排更能看出结构。

前生的：前生缘、亲依止缘里的所缘一支、依处那一路。缘法先生起，到住时仍在，缘所生法才依着它生起。五净色对双五识是标准例子。

俱生的：俱生缘、相互缘、依止缘的俱生一支、相应缘、不相应缘的俱生一支、有缘与不离去缘的俱生一支，以及因、增上、业、果报、食、根、禅那、道诸缘的俱生形态。这一栏最挤，因为一份名聚内部诸法彼此的支持，全都落在这里。

无间的：无间缘、等无间缘、无有缘、离去缘、重复缘，与亲依止缘的无间一支。缘法必须已经灭尽，缘所生法才紧接着生起，中间不容一格。

后生的：只有后生缘一条，以及它的不相应、有、不离去三种形态。

不限时的：业缘里的异刹那一支，与自然亲依止缘。前者可以隔着若干世，后者可以隔着任意长的间断。所缘缘与所缘增上缘也在这一栏：所缘可以是过去、现在或未来的法，也可以是概念与涅槃这样不落在时间里的东西，与缘所生法之间因此没有固定的先后。

后生缘这一条值得多说一句，因为它看起来像逆向因果：后生起的心支持先生起的色。它并不逆向。被支持的那一份色仍在自己的住时，尚未灭去；后生的心并不使它生起，只是使它得到滋养而住得下去。饭吃下去以后的身体状况，与吃饭那一刻的心情有关，说的正是这一层。缘法在后，缘所生法在前，两者仍旧在时间上重叠；真正没有重叠的那几条，全在无间那一栏，而那一栏的方向照旧是从前到后。

二十四条按这五段排开是这样。

五十二种缘与一百三十条配法。二十四是正数。同一个缘名底下，支持未必只有一种给法：给出支持的可以是不同身份的缘法，如依处、所缘、食、命根；与所支持者的时间关系也可以不同，如俱生、前生、后生、无间。按这两点把每一条再拆一次，得五十二种；五十二种各自配上缘法与缘所生法，得一百三十条。这两个数字是本章清单部分的骨架。[315]

拆分只发生在十条上，其余十四条不拆。

---

[314]《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[315]《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。



Figure 33: 二十四缘按时间关系分为五段：前生、俱生、无间、后生、不限时；三对同义异名以并线标出

缘	细分数	细分的名目
增上	2	俱生增上、所缘增上
依止	3	俱生依止、依处前生依止、依处所缘前生依止
亲依止	3	无间亲依止、所缘亲依止、自然亲依止
前生	3	依处前生、所缘前生、依处所缘前生
业	4	俱生业、无间业、异刹那业、自然亲依止业
食	2	俱生食、色食
根	3	俱生根、依处前生根、色命根
不相应	4	俱生不相应、依处前生不相应、依处所缘前生不相应、后生不相应
有	7	俱生、依处前生、所缘前生、依处所缘前生、后生、色食、命根

缘	细分数	细分的名目
不离去	7	同有缘的七种

十条拆成三十八种，加上不拆的十四条，得五十二。有与不离去各占七种，两者又逐行相同，所以五十二里有整整十四格是同一批七种配法写了两遍。

一百三十条配法落在十个组里。组是按缘法与缘所生法的所在位置分的，与缘的名目是两套坐标。

组	条数	这一组在讲什么
名俱生组	60	同一份名聚内部，以及名聚对俱生的心生色与结生业生色
所缘组	17	被取为目标的那一路，含概念与涅槃
色俱生组	15	同一份色聚内部；结生时心所依处与结生名聚
依处组	11	五净色对双五识，心所依处对依它而起的名聚
无间组	7	前一名聚灭尽，后一名聚接着生起
色食组	6	食素对同聚色法与新一代食生色聚
后生组	4	后生的名聚对身上已生的色聚
异业组	4	过去的思对现在的果报名聚与业生色
自然亲依止组	3	任何强力之法对现在名聚
色命根组	3	色命根对同一业生色聚里其余色法

同一批配法换一个方向看，是名与色之间的四种走向。

走向	条数
名支持色	45
名支持名	34
色支持名	28
色支持色	18

走向	条数
涅槃支持名	3
概念支持名	2

这张小表有一处要留意：概念与涅槃只出现在缘法一栏，从未出现在缘所生法一栏。概念不是究竟法，涅槃是无为，两者都不被任何东西生起，可是两者都能支持别的法生起。所缘缘的缘法有四类，名、色、概念、涅槃，一份心可以缘取一个概念，也可以缘取涅槃。[316] 于是这套体系里有一件事是成立的：非究竟法可以支持究竟法。这一条在第七章还要处理，此处只登记。

一百三十条按十组与四向铺开是这样一张图。



Figure 34: 一百三十条配法的落点：左侧按十组，右侧按名与色的四种走向；概念与涅槃只在缘法一侧

图末“登记到第八章”沿用旧号，应读作第七章《克制与空位》。

一对法上叠几种缘。大意第二条说过，同一对法之间往往同时成立好几种缘。这里逐格看一遍，因为这是《发趣论》为什么必须穷举的直接理由。

取心所依处与依它而起的名聚这一对。翻遍五十二种，命中五格：依处前生依止缘、依处前生缘、依处前生不相应缘、依处前生有缘、依处前生不离去缘。折回二十四条，是依止、前生、不相应、有、不离去五种。同一处色对同一份心，一次给出五种支持：作它的座位，先它而在，与它不同类而同在，在它生起时尚未灭去，直到它生起也没有离去。

这处色若同时又被取作所缘，命中的就换成另外六格：所缘缘，以及依处所缘前生依止缘、依

[316] 《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

处所缘前生缘、依处所缘前生不相应缘、依处所缘前生有缘、依处所缘前生不离去缘。折回二十四条也是六种，比上一例多出所缘那一条。

再取五净色与双五识这一对。命中五格：依处前生依止缘、依处前生缘、依处前生根缘、依处前生有缘、依处前生不离去缘。折回去也是五种，其中一条与上一例不同：这里有根缘，那里没有。差别正在净色的定义上，眼净色于见色这件事上作主，心所依处并不作主，它只提供位置。第三章讲净色不是器官，讲的是同一件事，此处从缘这一边再看见一次。

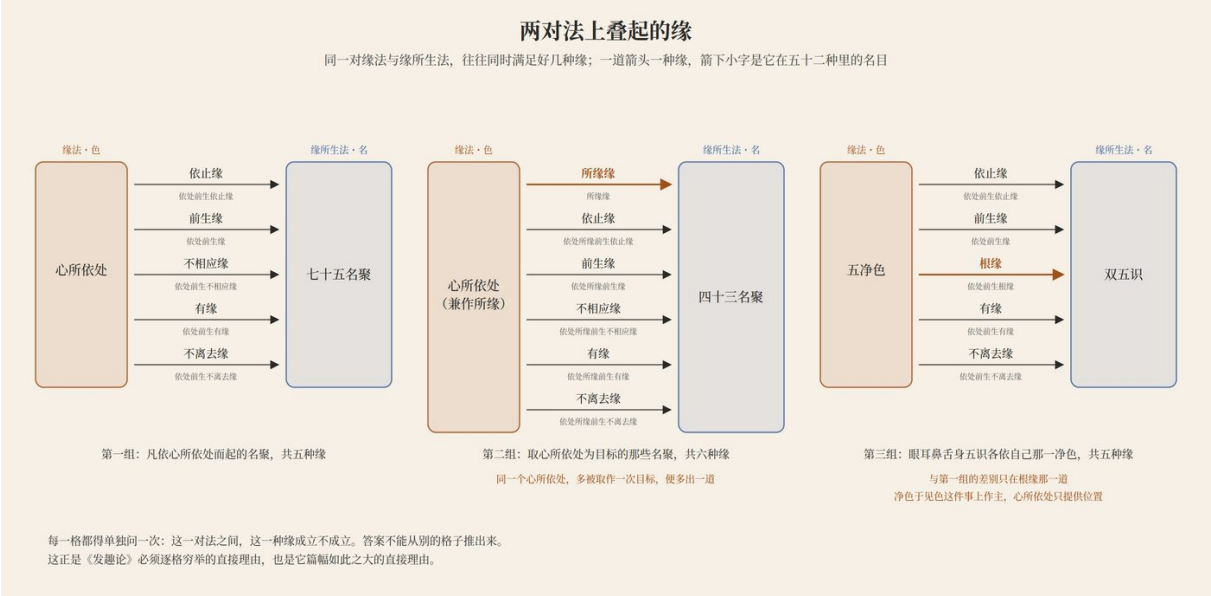


Figure 35: 两对法上叠起的缘：心所依处对名聚命中五格，兼作所缘时换成六格；五净色对双五识命中五格，其中一格是根缘

所以《发趣论》的问分省略不得。每一格都得单独问一次，因为答案并不能从别的格子推出来。

几组数目在八十九心上的位置。本章反复出现四组心，逐组在八十九心的总图上标一次，比记数字省力。

第一组，三十三心的思心所，是异刹那业缘与自然亲依止业缘的缘法。十二不善、八大善、五色界善、四无色界善，加四道心。这就是造业的那一批：二十九个世间造业心，加上四个道心。

第二组，三十六果报心，是那两条业缘的缘所生法。十五无因果报、八大果报、五色界果报、四无色界果报，合三十二个世间果报；再加四个出世间果心，共三十六。这两组是可参与各关系的类别合计，不是说每一个造业心都产生全部三十六果报。道心紧接的首个果心另属无间业缘，其余果心与道心可成立异刹那业缘，详见第四章。[317]

第三组，七十五心能生俱生的心生色，除去的是双五识与四无色界果报心。这个数目在第三章出现过一次，那里问的是哪些心能生色，这里问的是哪些心作心生色聚的俱生缘、依止缘、不相应缘、有缘与不离去缘。两处得到同一批七十五，理由却各走各的路。

第四组，四十三名聚是心所依处兼作所缘那一路的缘所生法，即欲界五十四心减去双五识与五门转向。双五识另有自己的依处，五门转向的所缘在五门那一边，两者都不以心所依处为所缘。

[317] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／

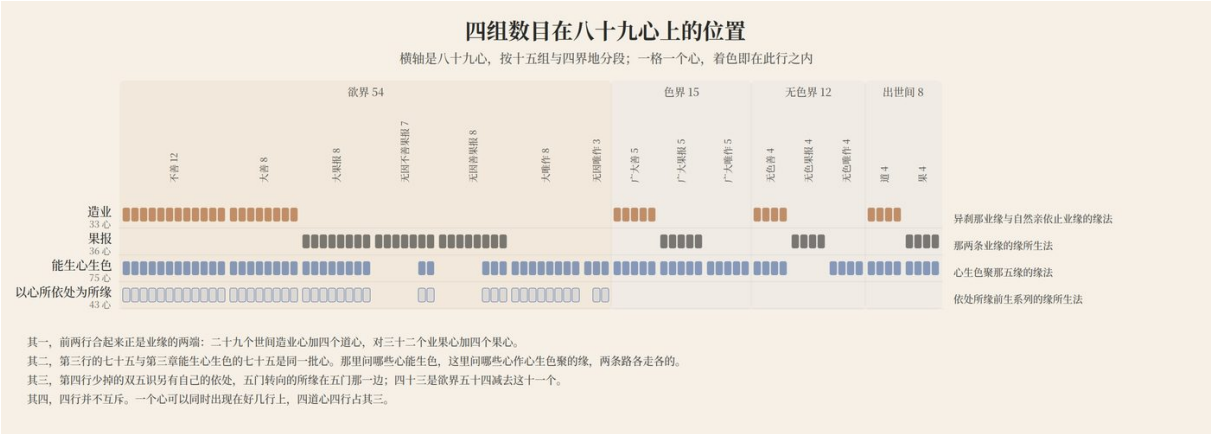


Figure 36: 四组数目在八十九心上的位置：三十三造业心、三十六果报心、七十五能生心生色之心、四十三以心所依处为所缘的名聚

与有部的对照。有部讲缘用的是六因四缘：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因；因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。[318] 与南传的二十四条并列，名目上对得上的只有四缘那一组，而且对上的只是名字。

据《俱舍论》，有部的因缘统摄除能作因外的五因，增上缘即能作因，取不障碍义，范围极宽；婆沙则以多胜义释增上缘，另见第十五篇第五章。南传分俱生增上与所缘增上：俱生一类由欲、心、精进、慧之一在速行名聚里居主导；所缘一类则由被看重的对象支持取它为境的名法。[319] 同一个名目，两边规定的范围与支持方式不同，不能只拿四种俱生主导者代表南传增上缘的全部。

差别的根子在提问方式上。六因四缘是从果那一头回问的：这一个法生起，得力于哪几类原因。二十四缘是从两个法之间回问的：给定甲与乙，甲以多少种可分辨的方式支持乙。前者是原因的分类，后者是关系的分类。一边关心的是果如何生成，另一边关心的是法与法之间有多少种连法。

再看几条南传单列的缘，比较它们怎样规定支持的范围。

重复缘与有部的同类因像，可是不是一回事。同类因讲的是善生善、恶生恶，跨世也成立，是一条贯穿相续的谱系。重复缘只管一条心路之内相邻的两个速行：第一至倒数第二速行，作第二至最后速行的重复缘；而且果心没有重复缘。[320] 两者都在说同类相生，一个铺到无量世，一

三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

[318]《阿毗达磨俱舍论》第二品《分别根品》论六因四缘：六因为能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因；四缘为因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。其中因缘统摄除能作因外的五因，增上缘即能作因，取不障碍义，范围最宽，南传则分别说俱生增上与所缘增上，不只限于欲、心、精进、慧四种俱生主导者。四缘定义及除能作因外五因摄入因缘，见卷 7，T29, p.36b10、b14 起；俱有因及同生、互因的讨论，见卷 6，T29, p.30b18 起。有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，见第十五篇。

[319]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

[320]《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异

个收在七个心刹那里。收得这样紧，是因为南传要让这一条落在观照能够指认的范围内。

有部也承认俱有因等同时支持关系，不能把六因四缘一概写成前因后果。[321] 南传另列后生缘，说明后起名法怎样支助尚存的先起色法；这里的后生是支助，不是使过去重新发生。[322] 比较的重点在各自怎样界定支持，不据这一个名目的有无断言有部整个体系绝无相应关系。

亲依止缘、无有缘、离去缘与异刹那业缘四条，合起来另有一层意思。它们要解决的是同一个难题：已经灭去的法，凭什么还能支持现在的法。有部的答案在三世实有：过去法体恒有，未被取消，所以它还能起作用。南传不走这条路，它承认过去的法已经灭尽无余，于是必须另立几条专门的缘，让灭去这件事本身成为支持的方式。无有与离去说的正是灭去让位；异刹那业与自然亲依止说的是隔世与隔时的支持。

于是二十四条的长度里有一部分是这样来的：不肯让法体持续，就得把关系分得更细。第三章的无表色一节已经见过一次同型的取舍，有部宁可多立一个实体来承担持续，南传宁可让持续由缘去承担。第七章要讲的克制，这是其中一条。两边各自付了代价：有部付在本体上，南传付在清单的长度上，也付在本章末尾“问题换了一层”一段的那一难上。

有部一侧的立法理由，包括三世实有的四家论证，留给第十五篇正面处理，本章只作对照。

《发趣论》的穷举。二十四缘的出处是《发趣论》（Paṭṭhāna），七论的最后一部，传统称之为大论（Mahāpakaraṇa）。[323] 它的体量在整部三藏里没有第二部可比，而体量正是它的论点。

业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[321]《阿毗达磨俱舍论》第二品《分别根品》论六因四缘：六因为能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因；四缘为因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。其中因缘统摄除能作因外的五因，增上缘即能作因，取不障碍义，范围最宽，南传则分别说俱生增上与所缘增上，不只限于欲、心、精进、慧四种俱生主导者。四缘定义及除能作因外五因摄入因缘，见卷 7，T29, p.36b10、b14 起；俱有因及同生、互因的讨论，见卷 6，T29, p.30b18 起。有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，见第十五篇。

[322]Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

[323]《发趣论》（Paṭṭhāna），南传七论之末部，传统称大论（Mahāpakaraṇa）：此称本论五卷自身不见，出注释传统，《中部注》列七论之次，末作” tato mahāpakaraṇaṃ paṭṭhānaṃ nāmāti”，《增支部注》述法灭之序，谓论藏” Paṭhamameva hi paṭṭhānamahāpakaraṇaṃ parihāyati”。卷一开篇依次标作 (1) Paccayuddeso（缘略说，列二十四缘之名）、(2) Paccayaniddeso（缘广释，逐条释义）、3. Pucchāvāro（设问，逐格配问），其下方入各门正文；每一发趣又分七分，即相缘分（Paṭiccavāra）、俱生分（Sahajātavāra）、缘依分（Paccayavāra）、依止分（Nissayavāra）、相杂分（Saṃsaṭṭhavāra）、相应分（Sampayuttavāra）、问分（Paññāvāra），汉名从明法比丘《攝阿毘達摩義論表解》第八章 8-63。按设问一段原作 Pucchāvāra，与七分之末的问分 Paññāvāra 名义各别，不可相混；旧作” 各别广释（Paṭiniddesa）“，此名五卷通检不见，今不取。论母为二十二组三法（首善三法 Kusalattika，末有见有对三法 Sanidassanasappaṭighattika）与一百组二法（首因二法 Hetuduka，末有诤二法 Saraṇaduka）；正文依六种配法（三法发趣、二法发趣、二法三法发趣、三法二法发趣、三法三法发趣、二法二法发趣）与四种方法（顺 Anuloma、逆 Paccanīya、顺逆 Anuloma-Paccanīya、逆顺 Paccanīya-Anuloma）交叉展开，六乘四得二十四论；四种方法即本论四大分，题作 Dhammānulome、Dhammapaccanīye、Dhammānulomapaccanīye、Dhammapaccanīyānulome。以上据缅甸第六结集本（VRI 罗马字本，五卷，无版心页码，按品与段引）核过；原注所依《三藏指南》，即 U Ko Lay 编 *Guide to Tipiṭaka*（Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society 2000 年版，1991 年吉隆坡初版），其论《发趣论》一节已取原书复核（书内第 148 至 149 页）：所述“twenty-two Tikas and one hundred Dukas”的论母、四大分与六种配法相乘为二十四论、“Mahāpakaraṇa”之称，均与上文合；该节只有这一层纲目，不列缘略说、缘广释诸段之名，也不见“各别广释”一名，旧作此名的来路不在该书。同节六种配法的第一种写作“twenty-four Tika groups”，与同页“twenty-two Tikas”自相抵牾，当是该书笔误。缅甸版三藏所收《发趣论》五卷，第六结集本即是；暹罗版六卷之说，见 Pyi Phyo Kyaw, “The Paṭṭhāna (Conditional Relations) and Buddhist Meditation”（United Nations Day of Vesak 学术会议论文，2012），正文 p. 2 明载“The Burmese version of the Paṭṭhāna consists of five volumes, while the Siamese version consists of six volumes.”本书据此论文作来源定位，未声称已逐卷对勘缅甸版与暹罗版原书。

它的排法是这样。先立缘的清单，二十四条；这一段叫缘略说。再逐条解释每一条缘的定义，叫缘广释。然后进入正文，把论母上的每一组法拿来，逐组与二十四缘逐条相配，问一遍。

论母有两截：二十二组三法，一百组二法。三法者，如善、不善、无记；二法者，如因、非因。正文取这两截，配成六种走法：三法发趣、二法发趣、二法三法发趣、三法二法发趣、三法三法发趣、二法二法发趣。每一种走法又依四种方法各走一遍：顺、逆、顺逆、逆顺。顺是问以何缘而有，逆是问非以何缘而有，另两种是两者交叉。六乘四得二十四，故有二十四论之说。[324]

体量由此而来。缅甸版三藏里的《发趣论》共五卷，暹罗版共六卷。[325] 顺带纠正一个流传颇广的说法：常见的暹罗版六千余页一语，指的是暹罗版三藏里整部论藏的篇幅，六千二百九十七页，不是《发趣论》一部的页数。[326] 数字仍然骇人，出处需要说准。

这样一部书要说的，本书认为有三层。

---

[324]《发趣论》（Paṭṭhāna），南传七论之末部，传统称大论（Mahāpakaraṇa）：此称本论五卷自身不见，出注释传统，《中部注》列七论之次，末作"tato mahāpakaraṇaṃ paṭṭhānaṃ nāmāti"，《增支部注》述法灭之序，谓论藏"Paṭhamameva hi paṭṭhānamahāpakaraṇaṃ parihāyati"。卷一开篇依次标作 (1) Paccayuddeso（缘略说，列二十四缘之名）、(2) Paccayaniddeso（缘广释，逐条释义）、3. Pucchāvāro（设问，逐格配问），其下方入各门正文；每一发趣又分七分，即相缘分（Paṭiccavāra）、俱生分（Sahajātavāra）、缘依分（Paccayavāra）、依止分（Nissayavāra）、相杂分（Saṃsaṭṭhavāra）、相应分（Sampayuttavāra）、问分（Pañhāvāra），汉名从明法比丘《攝阿毘達摩義論表解》第八章 8-63。按设问一段原作 Pucchāvāra，与七分之末的问分 Pañhāvāra 名义各别，不可相混；旧作"各别广释（Paṭiniddesa）"，此名五卷通检不见，今不取。论母为二十二组三法（首善三法 Kusalattika，末有见有对三法 Sanidassanasappaṭighattika）与一百组二法（首因二法 Hetuduka，末有诤二法 Saraṇaduka）；正文依六种配法（三法发趣、二法发趣、二法三法发趣、三法二法发趣、三法三法发趣、二法二法发趣）与四种方法（顺 Anuloma、逆 Paccanīya、顺逆 Anuloma-Paccanīya、逆顺 Paccanīya-Anuloma）交叉展开，六乘四得二十四论；四种方法即本论四大分，题作 Dhammānulome、Dhammapaccanīye、Dhammānulomapaccanīye、Dhammapaccanīyānulome。以上据缅甸第六结集本（VRI 罗马字本，五卷，无版心页码，按品与段引）核过；原注所依《三藏指南》，即 U Ko Lay 编 *Guide to Tipiṭaka*（Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society 2000 年版，1991 年吉隆坡初版），其论《发趣论》一节已取原书复核（书内第 148 至 149 页）：所述"twenty-two Tikas and one hundred Dukas"的论母、四大分与六种配法相乘为二十四论、"Mahāpakaraṇa"之称，均与上文合；该节只有这一层纲目，不列缘略说、缘广释诸段之名，也不见"各别广释"一名，旧作此名的来路不在该书。同节六种配法的第一种写作"twenty-four Tika groups"，与同页"twenty-two Tikas"自相抵牾，当是该书笔误。缅甸版三藏所收《发趣论》五卷，第六结集本即是；暹罗版六卷之说，见 Pyi Phyo Kyaw, "The Paṭṭhāna (Conditional Relations) and Buddhist Meditation"（United Nations Day of Vesak 学术会议论文，2012），正文 p. 2 明载"The Burmese version of the Paṭṭhāna consists of five volumes, while the Siamese version consists of six volumes."本书据此论文作来源定位，未声称已逐卷对勘缅甸版与暹罗版原书。

[325]《发趣论》（Paṭṭhāna），南传七论之末部，传统称大论（Mahāpakaraṇa）：此称本论五卷自身不见，出注释传统，《中部注》列七论之次，末作"tato mahāpakaraṇaṃ paṭṭhānaṃ nāmāti"，《增支部注》述法灭之序，谓论藏"Paṭhamameva hi paṭṭhānamahāpakaraṇaṃ parihāyati"。卷一开篇依次标作 (1) Paccayuddeso（缘略说，列二十四缘之名）、(2) Paccayaniddeso（缘广释，逐条释义）、3. Pucchāvāro（设问，逐格配问），其下方入各门正文；每一发趣又分七分，即相缘分（Paṭiccavāra）、俱生分（Sahajātavāra）、缘依分（Paccayavāra）、依止分（Nissayavāra）、相杂分（Saṃsaṭṭhavāra）、相应分（Sampayuttavāra）、问分（Pañhāvāra），汉名从明法比丘《攝阿毘達摩義論表解》第八章 8-63。按设问一段原作 Pucchāvāra，与七分之末的问分 Pañhāvāra 名义各别，不可相混；旧作"各别广释（Paṭiniddesa）"，此名五卷通检不见，今不取。论母为二十二组三法（首善三法 Kusalattika，末有见有对三法 Sanidassanasappaṭighattika）与一百组二法（首因二法 Hetuduka，末有诤二法 Saraṇaduka）；正文依六种配法（三法发趣、二法发趣、二法三法发趣、三法二法发趣、三法三法发趣、二法二法发趣）与四种方法（顺 Anuloma、逆 Paccanīya、顺逆 Anuloma-Paccanīya、逆顺 Paccanīya-Anuloma）交叉展开，六乘四得二十四论；四种方法即本论四大分，题作 Dhammānulome、Dhammapaccanīye、Dhammānulomapaccanīye、Dhammapaccanīyānulome。以上据缅甸第六结集本（VRI 罗马字本，五卷，无版心页码，按品与段引）核过；原注所依《三藏指南》，即 U Ko Lay 编 *Guide to Tipiṭaka*（Selangor Buddhist Vipassana Meditation Society 2000 年版，1991 年吉隆坡初版），其论《发趣论》一节已取原书复核（书内第 148 至 149 页）：所述"twenty-two Tikas and one hundred Dukas"的论母、四大分与六种配法相乘为二十四论、"Mahāpakaraṇa"之称，均与上文合；该节只有这一层纲目，不列缘略说、缘广释诸段之名，也不见"各别广释"一名，旧作此名的来路不在该书。同节六种配法的第一种写作"twenty-four Tika groups"，与同页"twenty-two Tikas"自相抵牾，当是该书笔误。缅甸版三藏所收《发趣论》五卷，第六结集本即是；暹罗版六卷之说，见 Pyi Phyo Kyaw, "The Paṭṭhāna (Conditional Relations) and Buddhist Meditation"（United Nations Day of Vesak 学术会议论文，2012），正文 p. 2 明载"The Burmese version of the Paṭṭhāna consists of five volumes, while the Siamese version consists of six volumes."本书据此论文作来源定位，未声称已逐卷对勘缅甸版与暹罗版原书。

[326] Nyanatiloka Mahathera, *Guide Through the Abhidhamma Piṭaka*. Kandy: Buddhist Publication Society（初版 1938，后多次重印）。其导言谓暹罗版三藏所收巴利论藏共六千二百九十七页（原文作"6297 pp. Roy. 8 vo"，Roy. 8vo 指皇家八开本，非八卷），其中仅一千一百五十二页、略多于六分之一译入西文；本章据此指出常见的暹罗版六千余页一语所指为整部论藏，非《发趣论》一部。

第一层是它的方法。穷举不是勤勉，是一种拒绝。拒绝的是举例：不肯只举几个典型来说明缘如何运作，而要把每一格都填一遍。一旦决定逐格填，凡是填不上的地方就藏不住了，凡是同一格里叠着好几种缘的地方也藏不住。前一节那两对法之所以能数出五格，靠的正是这套穷举。

第二层是它的世界图景。逐格填完之后得到的东西，是一张没有空格的网。任何一个法都被若干条缘牵着，没有一个法是独自成立的，也没有一个法是被单独一个原因推出来的。无我这个结论在这里不靠论证，靠的是这张网本身：网上找不到一个只出不进的位置。

第三层是它的代价，也就是本章末尾“问题换了一层”一段的问题。要织这张网，得先承认网线是可以被列举、被计数、被逐格填写的东西。一旦缘成了清单上的条目，它自己的身份就得交代。

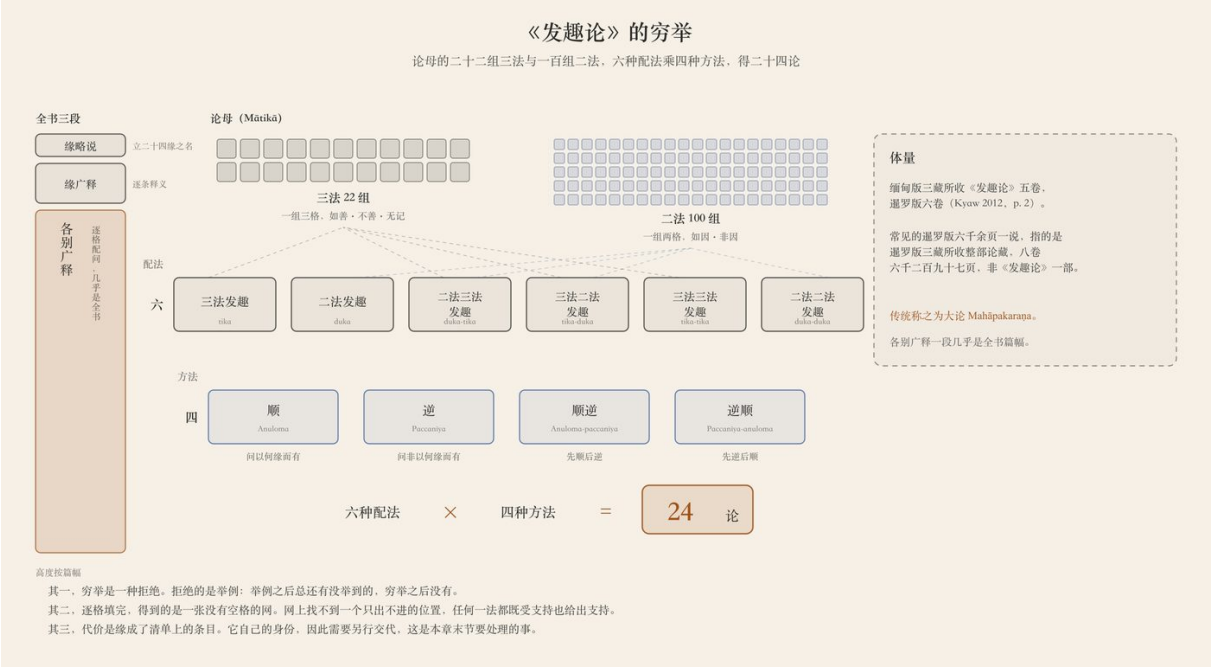


Figure 37: 《发趣论》的穷举：论母二十二三法与一百二法，六种配法乘四种方法得二十四论

左栏“各别广释”沿用旧名，本章《发趣论》注已不取此名及 Paṭiniddesa，开篇依次列缘略说（Paccayuddeso）、缘广释（Paccayaniddeso）、设问（Pucchāvāro），并将设问与七分之末的问分（Pañhāvāra）区分。右框“八卷”亦属误读：原注所引“6297 pp. Roy. 8 vo”是皇家八开本六千二百九十七页，指暹罗版整部论藏；8vo 是开本，不是卷数。图中另列的缅甸五卷、暹罗六卷，才指《发趣论》一部。

问题换了一层。第三章与第四章问的是同一件事：清单上哪几条是观出来的，哪几条是为了让记法自洽而补上的。这一章不再问清单里的某几条，问的是整份清单的资格：缘本身算不算一个法。

先把两难摆开。

若缘是一个法，它就该出现在究竟法的清单上。究竟法有八十二个，心一、心所五十二、色二十八、涅槃一，里面没有缘的位置。[327] 更麻烦的是，一旦缘取得法的身份，它与它所连的两端之间就成了两个法之间的事，而两个法之间的事在这套体系里必须由缘来交代。于是要问：缘与缘法之间凭什么连上，缘与缘所生法之间又凭什么连上。答案若还是缘，同样的问题原样再来一遍，不能终止。

[327]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第八品《摄缘分别品》（Paccayasaṅgahavibhāga）：缘的部分分为缘起法（paṭiccasamuppāda-naya）与发趣法（paṭṭhāna-naya）两套讲法，前者即十二支，后者即二十四缘。二十四缘的名目与巴利原名依此品。南传究竟法八十二之数（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）依该论各品合计而得，其中并无缘的位置。

若缘不是法，麻烦掉个方向。整套体系的运转全靠它：心路的次序靠它，业与果的相隔靠它，名与色的互依靠它。一样东西撑着全局，却不在清单上，那份清单便不能自称已把存在者列尽。

阿毗达磨的解法在缘的三分那一节已经出现过：缘力内在于缘法，是缘法自身具有的力，如同辣椒的辣内在于辣椒。[328] 这一步把关系收进了一端。收进去以后，两个法之间不再有第三样东西，回归就此止住。清单也不必增补，因为缘力不是另一个法，只是法的一分力量。

这一步很利落，代价也很清楚：关系失去了独立性。本书认为，失去独立性的关系承担不起缘起的形而上学解释。三条理由。

其一，缘起要讲的是此有故彼有。这句话的重心在两端之间的那一层，甲之有如何成为乙之有的条件。若那一层被解释成甲自身的一分力量，被支持的那一端在描述里就没有着落：甲有其力，此力如何及于乙，仍旧没有交代。回归被止住的地方，恰是问题原本所在的地方。

其二，缘力其实随另一端而变。同一处心所依处，对七十五名聚给出依止、前生、不相应、有、不离去五种；对四十三名聚给出的却是另一组，多出所缘一条。同一份色，对双五识给不出根缘，五净色对双五识却给得出。若缘力纯是缘法自身之力，它不该随所支持者的不同而不同。会变的这一部分说明关系确有两端，把它整个收进一端，说不圆。

其三，判准这一关过不去。第三章立的判准是能否被单独取为观禅所缘，第四章沿用了它。缘力过不了这条判准：没有一份缘力能被单独取为所缘。可是十六观智的第二智正是缘摄受智，观的就是缘。[329] 观照实际在作业的那个对象，在究竟法的清单上没有名分，这与前两章的疑难同型，程度更重。

同型的回归第三章已经见过一次。四相色若立为实法，生住灭本身也得有生住灭，如此不已；论本的处理是把相色排除在十七心刹那之外，避开了，没有解决。卡鲁那达萨在讨论法的理论时把这一步说得很清楚：若无常性另立为一法，这个无常性还需要另一个无常性使之无常，如此展转无尽。[330] 相色那一处避开的办法是不给它寿命，缘力这一处避开的办法是不给它身份。两处用的是同一个办法：凡是会引发回归的东西，一律不给它独立的位置。

避开管用，尤其是在修行上；从积极的意义上讲，避开仍然是一种美德，是对形而上学立论的克制。但被避开的东西并没有消失，它最终将会被写在别处。这一条第七章讨论，与第三章的

[328] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2012 电子版；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。本章引其第八章诸节的助读说明：缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them”（该书作 chillis，非 chilies；缘力一词该书连写作 paccayasatti））；缘力的三种作用，令生、支助、维持；增上缘分俱生与所缘两种，与有部以能作因为增上缘者取义不同；后生缘所支持之色仍在自身住时，故不涉逆向因果。具体见第八章 §§1、14–19 及助读：缘法范围、道果业缘、后生支助、所缘与俱生增上。三十三／三十六的列表及无间／异刹那业缘细分，另见《表解》ch.5-7、ch.8-56。

[329] 《阿毗达摩义论表解》第八品攝緣分別品。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：缘起法与发趣法的分判、二十四缘释义、雷迪尊者与阿耨楼陀尊者两家的分类法、缘法与缘所生法归纳表、五十二种缘简表与总览表、《发趣论》问分简介、名聚与色聚须具足的缘数字表；另取第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。本书仓库另将该书第八品的五十二种缘与一百三十条配法整理为一份对照表，见 `notes/阿毗达磨数据/05-二十四缘.md`。本章的十组落点计数（名俱生组六十、所缘组十七、色俱生组十五、依处组十一、无间组七、色食组六、后生组四、异业组四、自然亲依止组三、色命根组三，合一百三十）、名色四向计数（名支持色四十五、名支持名三十四、色支持名二十八、色支持色十八、涅槃支持名三、概念支持名二）、心所依处与五净色两对法各命中五格之数，以及三对同义异名逐行重出十七条之数，均据该文件核出。该文件由 `notes/tools/abhidhamma-render.py` 自动生成，非独立史料，最终以《表解》为准。逐缘配法表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[330] Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010（本书所据为 Kandy: Buddhist Publication Society 2016 年重印本，页码从之；另有 Boston: Wisdom Publications, 2019 本）。全书十八章，末章即专论缘的关系（Conditional Relations，书内第 275 页起），另有附录论上座部与分别说部（第 296 页起）。第一章注中所许的详引即此处：若把无常性另立为一法，则此无常性尚须另一无常性使之无常，如是展转无尽（“this impermanence would require another impermanence to make it impermanent”，书内第 14 页；第 255 页论刹那性时复述之）。同作者另有 *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, Wheel Publication No. 412/413, Kandy: Buddhist Publication Society, 1996，可另参，惟此句不出该小册。该论证在本篇两处出现，第三章用于四相色，本章用于缘力。

相色、第四章的十五式并列。

一个有限的外部旁证。布拉德利在《现象与实在》里给过一个结构相同的论证：若关系是实在的，它与所关联的两项之间还需要新的关系把它们连起来，如此以至无穷；若关系不是实在的，两项之间便无所连接。[331] 论证的形状与上一节几乎一样。

下部导读在这件事上立过一句告诫：文本优先，外来的理论在本书里只作有限度的旁证与类比，次序不可颠倒。此处依此办理，只作参照，不作论证，并且划出三条界限。

第一条，只取形式，不取结论。布拉德利由此走向关系与性质俱属现象、真实唯在绝对经验；这一步本书不取，也与阿毗达磨无关。

第二条，两边的问题不同源。布拉德利的追问出自他对一元论的辩护，阿毗达磨的追问出自无我与刹那生灭。起点不同，走到相似的岔口是可能的，把两者说成同一个问题则不实。

第三条，两边的解法不同，因而后果也不同。布拉德利把关系与两项一并收进绝对，阿毗达磨把关系收进缘法一端。前者取消了多，后者保住了多而牺牲了关系的独立。本书要指出的只是一件事：一份把存在者拆到最细的清单，在处理关系时，无论从哪一头出发，都会遇到同一个岔口。

交给第六章。无间缘与等无间缘这两条，看似只是一条次序规则，实际撑起了两个不许有缝的地方。一个在心与心之间：前一个心灭尽，后一个心紧接着生起，中间不容一个心刹那。另一个在一期生命与下一期之间：死心谢落，结生心即生，同样不容一格。第四章末尾已经把后一处标出来，并且登记过一条，无间预设了一口共用的钟。下一章正面讲相续：四地三十一处、临终所缘、结生的类别与寿量，以及有分心如何把一生的空隙填满。关系的问题悬在这里；接下来看它在时间与轮回上的后果。

[331] F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: Swan Sonnenschein, 1893. 关系的回归论证见第三章《关系与性质》（Relation and Quality）：关系若为实在，则关系与所关联两项之间尚须新的关系，如是无穷；关系若非实在，两项之间即无所连接。甲面所据为 Clarendon 1930 年第九次印本（一八九七年增附录之第二版重印，非上署之 1893 年初版；两版章次不异，页码则不通用），第三章起书内 21 页，上述两支论证见书内 27 至 28 页：谓关系若于两项有所是，则”we now shall require a new connecting relation”，而”we are forced to go on finding new relations without end. The links are united by a link, and this bond of union is a link which also has two ends”；谓关系若于两项无所是，则”If it is nothing to the qualities, then they are not related at all”，两项遂不复成其为性质。本章只取其论证形式作有限度的旁证，不取其结论（关系与性质俱属现象、真实唯在绝对经验），亦不主张两者所处理的是同一个问题。布拉德利一侧的完整脉络非本篇范围。

第六章　相续：与时间，与轮回，与不再相续

本章要做的事。前面四章各铺一份清单：名法一份，色法一份，心路一份，缘一份。四份清单底下压着同一根梁，就是相续。第一章把它列作三个问题里的第三个，说它贯穿第四、第五、第六章；第四章走到两世之交处停住，第五章走到无间缘处停住，都把余下的部分交到这里。本章不再添新清单。本章做的是从三个方向压这根梁：时间、轮回、涅槃。压得住的地方，这套体系的强度就在那里；压不住的地方，本书登记下来，交给第七章。

先把相续这个词的分量说清楚。无我不是一句态度，是一道工程约束。取消了持有者，一切需要持有者才讲得通的事，都得另找说法。记忆、行为的后果、一个人还算不算同一个人、死后还有没有下文，这四件事在别的体系里由一个持续者一并承担；这里没有那个持续者，四件事只好各自去找缘。相续就是这套体系给出的总答复：没有东西持续，只有一刻接一刻地续下去。整部阿毗达磨可以看成对这一句的展开。梁既然承重，就该受一次力。

第一个方向：时间。先从最小的一端压起。一个心刹那分作生、住、灭三个小刹那（uppāda、ṭhiti、bhaṅga）。色法的寿命是十七个心刹那，也就是五十一个小刹那；《表解》与手册助读把它写成一加四十九加一：生时一小刹那，住时四十九，灭时一小刹那。[332]

这里立刻有一问：一个心的生灭怎样分作三个阶段，这种分段及其比例凭什么成立？心刹那既然可以包含小刹那，就不能先把它规定成不可再分的最小单位，再据三分而断言矛盾。需要追问的是这套时间结构的依据。

三阶段并非只有一种释法。《概要精解》第四章第六节及助读在记下三小刹那之外，又列出注疏对心住时的不同说法：有的承认住时，有的否认，另有相应的解释。[333] 因此不能把“三相都不是时间上的部分”当成整个传统唯一的回答。第三章的四相色也须与这里分开：不把过程的特征另立为四样东西，不等于过程本身没有可以比较的时段。

本书的追问仍然在这里。住时在这套体系的实际运转里确实承力：后生缘要求所支持的色法尚未灭去；[334] 彼所缘取五门所缘为境，也须落在那份色法尚存的一段之内。按这里所用的记法，五十一个小刹那里住时占四十九。这已经在使用一段有长短、有比例的区间。需要说明的是这种分段和比例的根据，不能用“只是相”三个字替代。

于是本书在这里登记第一条：刹那分段的依据。所据手册提供了时间结构，也记录了释法分歧；但这些说法不是对分段与比例的独立量度。承认论书已有解释，不等于解释已经得到经验验证。这一条第七章讨论。

十七这个数字的两头。第三章末尾留下一个数字：色法的寿命是十七个心刹那。第四章给出了它的另一头：一次完整的五门心路，从过去有分到第二个彼所缘，正好十七个心刹那。这两个十七互相定义，谁也不能离开谁先立。

要看清这是什么性质的循环。它不是一处错误。它是一次约定：这套体系需要一把公共的刻度，好让名与色两条线能够排在同一张表上、能够互相配缘；十七就是那把刻度被钉住的地方。钉法是让两边同时说到它，谁也不许离开对方单独定义。

本书的判断是：这个数字有它的量的来源，可是撑住它的两步都不出于量。

---

[332]《阿毗达摩义论表解》。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：第五品攝離路分別品的四地三十一界及其寿量与结生方式、离路心与临死心路过程的所缘、死亡与结生过程、死后投生、四个四种业与业果总览表；第六品攝色分別品之涅槃的区别，以及一个心刹那分三小刹那、色寿一加四十九加一小刹那、四相色不从四因出生而不列入四因表三条。第三章讲四相色时所引亦出此处。

[333]Bhikkhu Bodhi (general ed.)*, A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society, 2012 电子版，第四章 §6 及助读：一心刹那与三个小刹那、色法十七心刹那的相对寿量，以及诸注疏对心住时的不同解释。三阶段与相对时长的这些说明属论书及注释层；本书对等长依据与独立量度的追问，限定于本章所据资料。

[334]《摄阿毗达摩义论》第八品《摄缘分别品》(Paccayasaṅgahavibhāga)。本章据其两条：后生缘（pacchājāta-paccaya）所支持之色须尚在自身住时；异刹那业缘（nānākkhaṇika-kamma-paccaya），过去已灭之业为后起果报心之缘。缘力内在于缘法而不能离之独存、八十二究竟法中并无缘的位置二事，详见第五章。

可以算作量的只有一段：心一个接一个地生灭，前一个谢落后一个才起。这一段传统认为在观照中可以指认，至于能不能逐格分辨，第四章已经登记过，两系禅法说法不一。心刹那作为一个计数单位，来源只在这里。

越出这一段的有两步。第一步是齐一。这套记法把结生心、有分、五门转向、速行、彼所缘都按心刹那计，不论担任哪一种作用，各占一格。可是各类心识刹那为什么具有相同的相对持续时间，在我们所见资料中仍缺乏解释。[335] 这一追问不只是一个刹那等于多少毫秒，更是各格凭什么等长；给出了相对时长的单位，还没有给出等长的理由。单从前后相续不能推出持续时间相等。本书因此把齐一看作这套刻度尚待论证的前提，不把它当成已经由观照证实的结果。

第二步是接榫。色法的寿命恰好等于一次完整五门心路的长度，两个十七严丝合缝。若十七是量出来的，这样的吻合本身需要一个解释；作为定义则不需要解释，因为定义本来就是这样下的。两步之中，这一步的定义性质最明显。

所以这个数字的职务之一，是让名色两线按相对时长对齐；它本身并不给出经独立测量确定的物理时长。这一点下一节会变得要紧：一到两世之交，以心刹那计相对时长的记法，就得跟以天年、大劫计寿量的记法碰面。

时间不是容器。《论事》第一品第六章《一切有论》驳的是这样一种主张：过去与未来同样实有，法在三世中依位而现。[336] 上座部不取。不取的后果比看上去大：既然过去与未来都不实有，时间就不能被想成一个盛放诸法的容器，法也不是从未来一格移到现在一格、再移到过去一格。

那么时间是什么。在这里的说明中，先有一刻接一刻的生灭，才有先后与相对时长可说；不是先有一条独立的时间轴，法再依次落上去。时间的说明依赖相续，却不能因此把论书给出的时长关系一并抹掉。

这一步把担子全压在相续上。别的体系可以说，两个心之间之所以有先后，因为它们落在时间轴的不同位置；这里不能这么说，因为轴是从先后读出来的。所以相续不能靠时间来解释，反过来，时间要靠相续来解释。第四章末尾登记的那一条，无间预设了一口共用的钟，在这里显出真正的分量：钟不在外面，钟就是相续本身；而相续本身正是要被解释的那个东西。

第一个方向压完，结果是这样：三小刹那、十七、三世实有，三处追问没有把体系推翻。论书给出了时间结构，注疏也有不同解释；可是分段与比例怎样得到独立检验，各类心识刹那凭什么等长，所据资料仍未说明。相续这根梁因此有了可描述的构造，却还没有得到足以独立核验的刻度。

第二个方向：轮回。相续跨过一世的边界，就是轮回。轮回的去处，论书列成一张表。[337] [338]

---

[335] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society, 2012 电子版，第四章 §6 及助读：一心刹那与三个小刹那、色法十七心刹那的相对寿量，以及诸注疏对心住时的不同解释。三阶段与相对时长的这些说明属论书及注释层；本书对等长依据与独立量度的追问，限定于本章所据资料。

[336]《论事》（Kathāvatthu）第一品第六章《一切有论》（Sabbamatthītikathā）：驳过去未来同样实有之说。英译见 Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids (trans.), *Points of Controversy*. London: Pali Text Society, 1915，该篇在译本作 I.6，题作 Of Everything as Persisting；PTS 巴利本（Arnold C. Taylor 校）栏外逐页标品章，此章正标 I. 6.，自书内第 115 页起。**编次有一处本异**：缅甸第六结集本把此章编作第一品第五章，因该本的 Odhisokathā 与前章共用“3.”一号，自此以下全品章次比 PTS 少一，按该本核对会看到“5.”，两者所指同一章。有部一侧三世实有的诸家论证，见本书下部第十五篇《说一切有部哲学解析》。

[337]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[338] Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章据其第五章所出：三十一处的巴利名目与四地划分，四加七加十六加四；

地	处	数
苦界地	地狱、畜生、饿鬼、阿修罗	四
欲界善趣地	人、四大王天、三十三天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天	七
色界地	初禅三（梵众、梵辅、大梵）、二禅三（少光、无量光、光音）、三禅三（少净、无量净、遍净）、四禅七（广果、无想有情、净居五）	十六
无色界地	空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处	四

四地合三十一处。前两地合称欲界，共十一处。净居五指无烦、无热、善现、善见、色究竟，唯三果圣者生于其中。

寿量。表上每一处还各带一个数目。欲界六天以天年计，一层比一层长一倍。[339]

处	寿量	折合人间年数
四大王天	五百天年	九百万
三十三天	一千天年	三千六百万
夜摩天	二千天年	一亿四千四百万
兜率天	四千天年	五亿七千六百万
化乐天	八千天年	二十三亿零四百万
他化自在天	一万六千天年	九十二亿一千六百万

色界与无色界不用天年，改用大劫。[340]

欲界六天寿量自四大王天五百天年起逐层加倍至他化自在天一万六千天年，及其折合人间年数；色界与无色界诸天寿量的大劫数，梵众天三分之一（kappassa tatiyo bhāgo）、梵辅天二分之一（upaḍḍhakappo）、广果天与无想有情天五百（pañcakappasatāni）等；结生心的分配。该书于色界一栏作六，因另计无想有情天之以色结生；本章依《表解》作十九结生心配三十处，无想有情天无结生心。

[339]Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章据其第五章所出：三十一处的巴利名目与四地划分，四加七加十六加四；欲界六天寿量自四大王天五百天年起逐层加倍至他化自在天一万六千天年，及其折合人间年数；色界与无色界诸天寿量的大劫数，梵众天三分之一（kappassa tatiyo bhāgo）、梵辅天二分之一（upaḍḍhakappo）、广果天与无想有情天五百（pañcakappasatāni）等；结生心的分配。该书于色界一栏作六，因另计无想有情天之以色结生；本章依《表解》作十九结生心配三十处，无想有情天无结生心。

[340]Nārada Mahā Thera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma: Being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*. 5th ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1987（初版一九五六年；库内为 BuddhaNet 电子本）。本章据其第五章所出：三十一处的巴利名目与四地划分，四加七加十六加四；欲界六天寿量自四大王天五百天年起逐层加倍至他化自在天一万六千天年，及其折合人间年数；色界与无色界诸天寿量的大劫数，梵众天三分之一（kappassa tatiyo bhāgo）、梵辅天二分之一（upaḍḍhakappo）、广果天与无想有情天五百（pañcakappasatāni）等；结生心的分配。该书于色界一栏作六，因另计无想有情天之以色结生；本章依《表解》作十九结生心配三十处，无想有情天无结生心。

处	寿量（大劫）
梵众天	三分之一
梵辅天	二分之一
大梵天	一
少光天、无量光天、光音天	二、四、八
少净天、无量净天、遍净天	十六、三十二、六十四
广果天、无想有情天	五百
无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天	一千、二千、四千、八千、一万六千
空无边处、识无边处、无所有处	二万、四万、六万
非想非非想处	八万四千

人与苦界四处的寿量不定。[341]

两套计时并存。这张寿量表值得停一下。上面用心刹那规定次序和相对时长，这里换成天年与大劫。两端都在说持续时间，只是尺度不同。本章所据材料没有给出经独立量度确定的换算，不能因为缺这一换算就断言最细的一端根本没有时长。

本书认为，这两套记法各有主要用途：心刹那帮助安排观照中的相续关系，也规定名色的相对寿量；天年与大劫安排诸趣寿量及业果教说。用途不同，可以解释为什么各用一套尺度，却不能证明各尺度的比例和换算。这里所据材料尚未提供这样的独立依据；本书不把这个范围内的缺口扩大成无人尝试过的断言。

只有一个地方，两套记法不得不碰面，就是无想有情天。本节末尾会讲到它。

四种死因。一期生命的结束有四种原因：寿尽、业尽、二者俱尽、断业。[342] 寿尽是那一处的寿量走完；业尽是令生业的力量先耗完；俱尽是两者同时；断业是另有一个强力的业中途把这一期截断。前三种称时死，第四种称非时死。

临终心路。死不是一种特别的心。死心（cuti-citta）与有分心是同一个心，只是最后一次担任别的作用。要紧的是死心之前那一段。

临终心路的所缘只有三种：业、业相、趣相。[343] 业是那个将要成熟的业本身重现于意门；业相

[341]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[342]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[343]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、

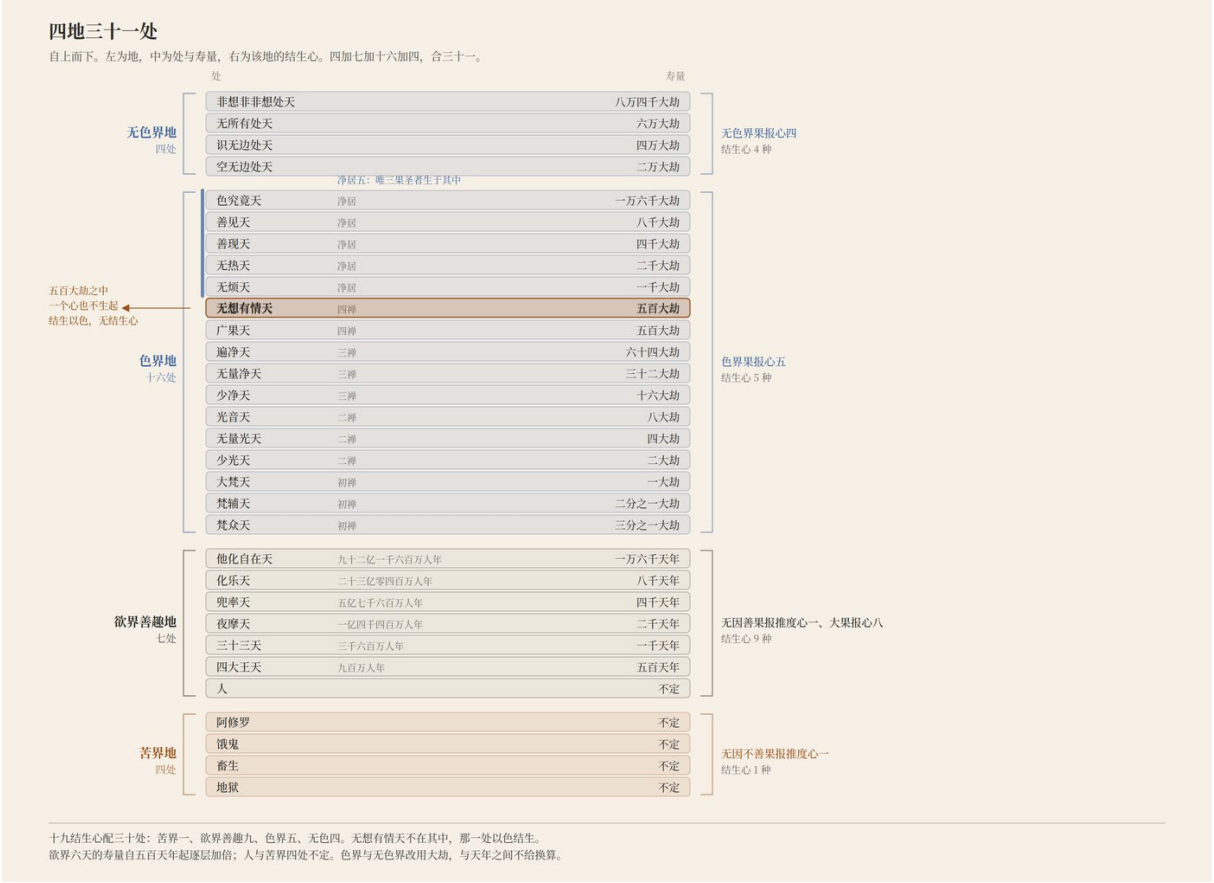


Figure 38: 四地三十一处：苦界四、欲界善趣七、色界十六、无色四；右侧标寿量，无想有情天单独标出

是造那个业时的对象或工具；趣相是将去那一处的景象。三者之一现前，随后的速行取它为境，下一世的结生心也取同一个所缘。

这一段速行只有五个，不足七个，而且力弱。[344] 力弱的意思是它们本身不产生果报；它们的职务只是把所缘取住，交给下一世的第一个心。

业相与走马灯。这里可以记一处相似。临终所缘的第二种是业相，即造那个业时的对象或工具重现于意门。现代关于濒死体验的记述里有一类现象，汉语通常叫走马灯，研究文献称作生命回顾（life review）：在濒临死亡的一小段时间内，过往经历以画面的形式集中现前。[345] 两边描述的形状接近：一期生命将尽之际，心里现起的东西来自过去，不来自当下的环境。

第五章引布拉德利时说过，外来的材料在本书里只作有限度的旁证。这一处的分量还要更轻，算不上旁证，只是一处值得记下的相像；三处对不上的地方也得同时记下。头一处在证言的来路：濒死体验的记述全部出自被救回来的人，而按阿毗达磨自己的说法，临终心路以死心告终，真正走完那一段的人已经在下一世里，所以照这套体系自己的规矩，没有一个能开口的人到过那一格。第二处在形式：走马灯是一串依次翻过的场景，临终所缘只有一个，取住之后不再更换；而且它的职务是定向，不是回顾，它要决定下一世的结生心取什么，不为这一生作总结。第三处在解释的方向：濒死研究要解释的是一份被报告出来的经验，材料会增补，结论会改写；阿毗达磨陈述的是一条教理上的规定，在体系内不接受经验的反驳。

本书认为，这处相似不能用来替阿毗达磨作证，它提示的是另一件事：这份清单里的不少条目确实有观察上的来路。第三章与第四章都碰到过观出来的与补上的两类条目难以分辨的情形，临终所缘看起来更像前一类。一个坐禅的传统在临终者身边看到些什么，再把看到的写成定式，这条路是通的。至于写成定式之后那一格里究竟发生什么，没有人回来说过。

中间不留一格。死心谢落，结生心即生，中间不隔一个心刹那。[346] 这一句第四章已经出现过，

---

arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[344]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[345]濒死体验（near-death experience）与其中的生命回顾（life review）一项，现代文献自 Raymond A. Moody, Jr., *Life After Life*. Covington, GA: Mockingbird Books, 1975 起受到广泛注意；较早的系统性调查见 Kenneth Ring, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*. New York: Coward, McCann & Geoghegan, 1980；量表化的评定标准见 Bruce Greyson, “The Near-Death Experience Scale: Construction, Reliability, and Validity,” *Journal of Nervous and Mental Disease* 171.6 (1983): 369–375；心脏骤停幸存者的前瞻性研究见 Pim van Lommel, Ruud van Wees, Vincent Meyers & Ingrid Elfferich, “Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands,” *The Lancet* 358.9298 (2001): 2039–2045，其表 2 列濒死体验十项要素的出现频次，生命回顾为 62 名濒死体验者中的 8 名（13%）。直接比较比例的综述见 Judith Katz et al., “The Life Review Experience: Qualitative and Quantitative Characteristics,” *Consciousness and Cognition* 48 (2017): 76–86, doi:10.1016/j.concog.2016.10.011，p. 77：该页转述 van Lommel 样本中 62 名濒死体验者有 8 名（13%）报告生命回顾，另一项对数百例濒死体验的分析则为 24%（所计为某种程度的“revival of memories”，Katz 转引 Kelly & Kelly 2007, p. 386）。两数所据定义、取样与追问方式并不相同，故这里只用来证明文献所报比例确有差异，不作合并估计。本章引此只作形状上的对照，不作论据；报告一侧的解释之争（生理机制、心理机制、非局域意识诸说）非本篇范围。

[346]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya

那里是为了讲离路心，这里要讲它的来历。上座部不立中有，《论事》第八品第二章《中有论》专驳此说。[347] 有部与后来多数部派立中有，两世之间有一段过渡；上座部把这一段取消，理由是：中有若是一段有心有色的存在，它本身就已是一期生命，那便不算两世之间，成了三世之间，问题只往后推一格。

取消得干净，代价也明确：两世之交完全没有缓冲。前一个心灭尽的那一瞬，后一个心必须已经在另一处、另一地、另一身之上生起。这里没有距离可说，因为没有任何东西移动；也没有时间可说，因为不许有一格空隙。第四章登记的那一条，无间预设了一口共用的钟，压力最大的地方就在此处：两个心刹那分属两世、两地，凭什么说它们紧接？凭的只能是一口两边共用的钟，而这口钟这套体系并没有给出。

结生心十九。担任结生的心一共十九种。[348] [349]

去处	结生心	数
苦界四处	无因不善果报推度心（舍俱）	一
欲界善趣七处	无因善果报推度心（舍俱）	九
	一、大果报心八	
色界十五处	色界果报心五	五
无色界四处	无色界果报心四	四

十九心配三十处。无想有情天不在其中，那一处以色结生，没有结生心。

结生分三类。欲界善趣的九种结生心，分别之处在因。[350] 大果报心八之中，四心与三因相应

业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[347]《论事》（Kathāvatthu）第八品第二章《中有论》（Antarābhavakathā）驳中有（antarābhava）之说，PTS 巴利本自书内第 361 页起栏外标 VIII. 2.，缅甸第六结集本此章章次与之一致；英译见本章注 ^kv 所列 *Points of Controversy*。南传上座部据此不立中有，主张死心与结生心之间不隔一个心刹那；第四章已引此章。有部立中有的理由，见本书下部第十五篇。

[348]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[349]《阿毗达摩义论表解》。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：第五品攝離路分別品的四地三十一界及其寿量与结生方式、离路心与临死心路过程的所缘、死亡与结生过程、死后投生、四个四种业与业果总览表；第六品攝色分別品之涅槃的区别，以及一个心刹那分三小刹那、色寿一加四十九加一小刹那、四相色不从四因出生而不列入四因表三条。第三章讲四相色时所引亦出此处。

[350]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

（无贪、无嗔、无痴），四心与二因相应（无贪、无嗔）；无因善果报推度心则一因也无。以哪一类结生，一生的上限就定在哪里：三因结生者，今生可以修得禅那与道果；二因与无因结生者，今生没有这个机会。[351]

这是这套体系里最不容易接受的一条，也是它最不肯遮掩的一条。它没有说二因结生者不该修，只说这一世的名法配置里缺了那个因；而缺的那个因由前一世的业决定，不由今生的意愿决定。[352]

这一条在实践里怎么被用。论上如此，用起来是另一回事。本书观察到三种用法，方向各不相同。

其一，它常被用来解释一种人：对佛法提不起兴趣，世间事上却未必不顺，有的还相当成功。这样的人被归入二因结生。这个用法的方向是向外的，它替不进来的人安一个位置，而说这话的人站在里面；界线一画，解释也就完成了。

其二，对长期用功而上不去的人，很少有人当面说他是二因结生，可是这个说法一直在旁边候着，不必说出口也起作用。它在功能上是一个兜底：修不上去的缘由若落在方法、师承或这套教法本身，都还可以往下追问；若落在结生的那一格，追问就到此为止，因为那一格由前世的业定死，今生无从更动。一个既无从证伪、又能吸收一切失败的解释，用起来省事，代价是把本该受检讨的环节一并挡在了外面。

其三，另一面同样要写清楚：南传传统整体上并不做这项诊断。没有哪一道仪轨、哪一个职分是用来判定谁几因结生的，实际的教导是不加分辨地劝一切人持戒、布施、修定与观。这一条写在论上，用在解释上，基本不用在指导上。

本书认为这三层之间的落差本身就是材料。一条教理在文本中的位置，与它在人群中的用法，可以相差很远；此处两者的距离尤其大，因为论上它只是一句关于名法配置的技术性判定，用起来却成了一句关于人的话。

一世之内同一个心。论本有一偈把结生、有分、死三者的关系说尽：这三个作用由同一个心担任，取同一个所缘，一世之内不更换。[353]

这一偈是这套体系在同一性问题上给出的全部答案：一世之内之所以还是这一个相续，因为那个心与那个所缘在结生的一刹那一次定死，中途不换。[354]

---

[351] Ashin Janakābhivaṃsa, *Abhidhamma in Daily Life*, tr. and ed. U Ko Lay. Yangon: Religious Affairs Dept. Press, 1997, p. 257. 二因结生者与无因结生者今生不得禅那与道果一节，原文作 “The two types of ahetuka puggala and dvihetuka puggala have very feeble patisandhi and have no opportunity to attian [sic] Jhana, Magga or Phala in the present life.” 此义亦见 Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993 第四章第二十四节助读：“In such beings the functional javanas, which are exclusive to Arahants, cannot arise, nor can such beings attain absorption either by way of jhānas or the path.” 所谓 such beings，即以二因心、无因心结生者。

[352] 玛欣德尊者《阿毗达摩讲要》下集（新加坡帕奥禅修中心，2013）问答二四至二六：“结生心、有分心属于果报心，它们只是过去所造之业带来的果报”；“如果是二因结生者，今生是没办法改变这种果报的”，但今生的速行心仍能造三因善业，以期来世三因结生（书内第 344 页）。三因、二因、无因三类结生的分法，见本章注 ^sangaha5。

[353]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[354]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’

要看清它答了什么、没答什么。它答的是一世之内。跨世那一步靠的是另一条：前一世临终所现的业、业相或趣相，被下一世的结生心取作所缘。所缘是从那边取来的，心却是新生的。所以前一世留给这一世的，只有一个所缘的身份和一份业力，没有留下任何一个法。

相续不断，却没有一个东西渡过去。这是阿毗达磨在轮回问题上最吃力、也最要紧的一句。第四章说过一遍，此处可以补上完整的含义：不但没有一个我渡过去，心本身也没有渡过去；真正接续到那边的，只有一个所缘的身份，和一条缘。

四个四种业。业在这套体系里是一份将来会起作用的缘，不是仓库里的存货。论本把它按四种依据各分四类。[355] [356]

依据	四种
依作用	令生业、支持业、阻碍业、毁坏业
依成熟次第	重业、临死业、惯行业、已作业
依成熟时间	现法受业、次生受业、后后受业、无效业
依成熟地	不善业、欲界善业、色界善业、无色界善业

依成熟时间那一栏最能看出这套记法的性质。现法受业在此生成熟，次生受业在下一生成熟，后后受业在此后任何一生成熟，无效业则始终等不到条件，直至再无机会。无效业这一格要紧：它承认业力可以彻底作废。一份业若一直等不到成熟的条件，它就不再是任何东西。这一条与仓库式的理解正相反，仓库里的东西不会因为没人取用而消失。

压力最大的一处。无想有情天，寿量五百大劫，那一处没有名法，一个心也不生起。[357] 结生以色，一期之内只有色相续；五百大劫之后色相续尽，死，再依业结生于他处。

把两套计时放到这里看：五百大劫是时长，这一段里的心刹那数是零。两套记法在此正面相遇，相遇的方式则是其中一套完全失效。若时间只是从心的相续读出的次序，那么无想有情天那五百大劫的时间是从哪里读出来的？只能从色的相续读出来。可是色的寿命本身是拿心刹那定的，就是那十七个心刹那。一个心也没有的地方，色法的十七心刹那怎么算。

---

eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[355]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。

[356]《阿毗达摩义论表解》。本篇所有数目以此本为准。本章取自该书的有：第五品攝離路分別品的四地三十一界及其寿量与结生方式、离路心与临死心路过程的所缘、死亡与结生过程、死后投生、四个四种业与业果总览表；第六品攝色分別品之涅槃的区别，以及一个心刹那分三小刹那、色寿一加四十九加一小刹那、四相色不从四因出生而不列入四因表三条。第三章讲四相色时所引亦出此处。

[357]《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha Saṅgaha）第五品《摄离路分别品》（Vīthimuttasaṅgahavibhāga）。本章据其所出：四地（apāyabhūmi 苦界地、kāmasugatibhūmi 欲界善趣地、rūpāvacarabhūmi 色界地、arūpāvacarabhūmi 无色界地）三十一处，及人与苦界寿量不定一节；四种死因（āyukkhaya 寿尽、kammakkhaya 业尽、ubhayakkhaya 俱尽、upacchedakakamma 断业）；临终所缘三种（kamma 业、kammanimitta 业相、gatinimitta 趣相）；临死速行五而力弱，原文作 Maraṇāsannavīthiyaṃ pan’ettha mandappavattāni pañc’eva javanāni；死心与结生心之间无隔，原文作 tass’ānantaram eva；结生、有分、死同一心同一所缘之偈，原文作 Paṭisandhi bhavaṅgañ ca tathā cavanamānasaṃ / Ekam eva tathā v’eka visayaṃ c’ekajātiyaṃ；三因、二因、无因三类结生；四个四种业，即依作用（kiccavasena）、依成熟次第（pākadānapariyāyena）、依成熟时间（pākakālavasena）、依成熟地（pākaṭṭhānavasena）。



Figure 39: 四个四种业：依作用、依成熟次第、依成熟时间、依成熟地，四轴各四格

论书对这个问题没有正面处理。本书认为，可选的答法只有一种：那里的色相续仍按心刹那的刻度计数，而这把刻度此时已经与任何实际的心无关，纯是一个约定的单位。这正好印证前面的判断：十七之所以是十七，靠的是约定的那一部分，不靠量的那一部分；正因为如此，在一个心也没有的地方，它照样用得下去。

第三个方向之前，先看有分心。一世之内，心路一段接一段地起，可是心路与心路之间有空隙：没有所缘现前的时候，无梦睡眠的时候，前一段心路结束到后一段开始之间的时候。这些空隙不许空着，因为一个心刹那的空缺就是相续的断裂。有分心（bhavaṅga）填的就是这些空隙。它的名字直译作有之支分，意思是使一期生命之为一期生命的那一支。

第四章已经给出它的三个作用：结生、有分、死。同一个心，一世之内担任这三样，取同一个所缘。所以有分心不算一种新的心，它是十九种果报心在担任某一作用时的名字。

它不是阿赖耶识，界线在三处。本书上部已经作过判定：有分心与阿赖耶识不是一回事，虽然两者都要处理相续与潜藏的问题。本章把这条界线划细。

第一处，有分心不增加清单上的项目。阿赖耶识是第八识，是识的一个新类别，立它就等于在原有六识之外再添一层。有分心不添任何一法：它是十九种果报心之一，早已排在八十九心的表上，有分只是它承担的一个作用。作用是位置，不是法，这一点第四章讲十四作用时已经交代过。

第二处，有分心不接收。阿赖耶识受一切现行的熏习，种子存于其中，这是它的核心职务。有分心不受熏。它的所缘在结生那一刹那就定死了，取自前一世临终心路所现的业、业相或趣相，此后一世不改。它对这一世发生的任何事没有记录，也没有位置可以记录。

第三处，有分心不被要求解释业果。业果由缘解释，不由有分心解释。这是最关键的一处分工：阿赖耶识既是相续的载体，又是业力的储所，两个职务合在一身；有分心只做第一件，第二件交给异刹那业缘。

这样划界的好处，与它的代价。好处清楚：有分心因此没有被做成一个本体。它不是一个持续的东西，它是一串同类的心，一个接一个地生灭，取同一个所缘。第七章会把这一条列进克制的清单。

代价也清楚。既然没有仓库，那么在造业的那个心与受果的那个心之间，业以什么方式存在?

论书的答法是第五章那一条：异刹那业缘（nānākkhaṇika-kamma-paccaya）。造业的那个

心早已灭尽，它仍然是数世之后某个果报心的缘。[358]

这个答法把一个存在的问题换成了一个关系的问题：不必问业在中间那段时间里存在于何处，只须说它与后来那个果报心之间有一条缘。换得很漂亮，可是第五章已经登记过一件事，缘不在究竟法表上，缘力内在于缘法而不能离之独存。那么这条横跨数世的缘，它自己在中间那段时间里以什么方式存在？

问题原样回来了，只换了一个词。本书在这里登记第二条：没有仓库，相续的同一性由什么保证。这一条连同上一条，一并留给第七章讨论。

这里要补一句。这不是一处疏漏。用关系替换存在，是这套体系一贯的做法，也是它之所以能守住无我的原因：凡是要立一个持续者的地方，它一律改成立一条缘。做法一致，代价也一致。第七章会把这几处代价并在一起看，因为说到底它们是同一处。

空隙是不是空隙。还有一个问题值得问：有分心填的空隙，究竟算不算空隙。

论书的处理是：没有真正的空隙，因为有分心一个接一个地生起，从不间断。可是有分心自己有没有内容？它有所缘，那个所缘取自上一世临终的最后一段心路：或是所造之业（kamma），或是业相（kammanimitta），或是趣相（gatinimitta）[359]；它不呈现于当下的觉知，因为它不在心路之内。所以一个人在无梦睡眠中，仍有心相续，仍有所缘，只是那个所缘既不来自现在，也不被知道。

本书认为这是这套体系里最接近于心理学假设的一处。它不是从观照中读出来的，因为观照进不去；它是从相续不许有缺口这一条要求倒推出来的。第四章说过，十五式为穷举是算出来的，不是观出来的；有分心这一条也一样，是推出来的。推得有没有道理是另一回事，来路要认清。

第三个方向：涅槃。第一章挂过一个问题：四究竟法里，心、心所、色都是有为，涅槃是无为；把无为与有为并列在同一张表上，等于宣布这张表不只是现象的清单，还是一切实有之物的清单。一份为观照准备的目录，为什么要给一个不属于任何蕴、不生不灭、不与任何心相应的项目留一格。现在正面回答。

先看它在表上占的位置。论本第六品末给涅槃的界定是：涅槃是出世间，由四道智所证，是道心与果心的所缘，因其出离称为爱的缠缚，故名涅槃。[360] 依所依的余蕴分二，有余依与无余依；依面向分三，空、无相、无愿。[361]

---

[358]《摄阿毗达摩义论》第八品《摄缘分别品》(Paccayasaṅgahavibhāga)。本章据其两条：后生缘（pacchājāta-paccaya）所支持之色须尚在自身住时；异刹那业缘（nānākkhaṇika-kamma-paccaya），过去已灭之业为后起果报心之缘。缘力内在于缘法而不能离之独存、八十二究竟法中并无缘的位置二事，详见第五章。

[359]有分的所缘即结生的所缘：《摄阿毗达摩义论》第五品以结生、有分、死三心为同一心、同一所缘，临终所缘分业、业相、趣相三种（见本章注 ^sangaha5）；《摄阿毗达摩义论表解》第四品 ch.4-2 亦说诸有分心”都同樣地只取’前一世’最後一個心路過程的所緣作為所緣”。

[360]《摄阿毗达摩义论》第六品《摄色分别品》(Rūpasaṅgahavibhāga) 末《涅槃的区别》一节, 原文作 Nibbānaṃ pana lokuttarasaṅkhātaṃ catumaggañāṇena sacchikātabbaṃ maggaphalānaṃ ālambanabhūtaṃ vānasaṅkhātāya taṇhāya nikkhantattā nibbānanti pavuccati。论本原文明确说涅槃为出世间、由四道智所证、为道果所缘，并以 asaṅkhata（无为）称之；依所依余蕴分有余依（saupādisesa）、无余依（anupādisesa）二种，依面向分空（suññata）、无相（animitta）、无愿（appaṇihita）三种。该品结颂作 Padamaccutamaccantaṃ asaṅkhataṃ anuttaraṃ。“非因非果”出自 Nārada Mahāthera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma*, Chapter VI, 注 64, p. 359 的注文概括，不是上述论本句子的逐字翻译：涅槃不由任何因所制约，故既非因也非果。此处据注文保留该说，并明确其来源层级。论本英译与助读见 Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993 第六章；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。三面向与三解脱门相配一节亦见该章助读。

[361]《摄阿毗达摩义论》第六品《摄色分别品》(Rūpasaṅgahavibhāga) 末《涅槃的区别》一节, 原文作 Nibbānaṃ pana lokuttarasaṅkhātaṃ catumaggañāṇena sacchikātabbaṃ maggaphalānaṃ ālambanabhūtaṃ vānasaṅkhātāya taṇhāya nikkhantattā nibbānanti pavuccati。论本原文明确说涅槃为出世间、由四道智所证、为道果所缘，并以 asaṅkhata（无为）称之；依所依余蕴分有余依（saupādisesa）、无余依（anupādisesa）二种，依面向分空（suññata）、无相（animitta）、无愿（appaṇihita）三种。该品结颂作 Padamaccutamaccantaṃ asaṅkhataṃ anuttaraṃ。“非因非果”出自 Nārada Mahāthera (ed. & tr.), *A Manual of Abhidhamma*, Chapter VI, 注 64, p. 359 的注文概括，不是上述论本句子的逐字翻译：涅槃不由任何因所制约，故既非因也非果。此处据注文保留该说，并明确其来源层级。论本英译与助读见 Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive*

三个面向不是三种涅槃。它们是从三道门看同一件事：由无我随观入者见其为空，由无常随观入者见其为无相，由苦随观入者见其为无愿。名目分三，所指是一。

四鉴别法只填了三栏。第一章说过，定义一个法要填四栏：特相、作用、现起、近因。拿这台机器去定义涅槃，结果是这样：[362]

栏	涅槃
特相	寂静
作用	不死；或作安慰
现起	无相；或作无戏论
近因	空缺

第四栏空着。空的理由不必绕：近因是生起所必需的最近条件，凡是填得出这一栏的，都是有条件而生的；涅槃无为，没有生起，因此没有近因可填写。

本书认为，这一格空白是全篇最值得注意的一处。四鉴别法是为有为法造的机器，四栏之中至少有一栏预设了因果。把一个无为法送进这台机器，机器走到第四栏就自己停住了。它没有硬填，也没有改造自己去容纳这个例外，它把空白留在表上。



Figure 40: 涅槃在表上：四鉴别法四栏，前三栏有词可填，近因一栏空缺；旁列二分与三面向

把涅槃放上表，越线了没有。第十三篇第二章处理如来死后四句时立过一个判定：四句在逻辑上是穷尽的，失效的在应用条件，不在排列；谓述要工作，先要有可挂靠的世间法关联，过程

Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993 第六章；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。三面向与三解脱门相配一节亦见该章助读。

[362]《清净道论》（Visuddhimagga）第十六《说根谛品》（Indriyasaccaniddesa）论灭谛一节，原文作 Tayidaṃ santilakkhaṇaṃ, accutirasaṃ, assāsakaraṇarasaṃ vā, animittapaccupaṭṭhānaṃ, nippapañcapaccupaṭṭhānaṃ vā（缅甸第六结集本第五五六节；句首 Tayidaṃ 指上文所说之涅槃），即特相为寂静，作用为不死或作安慰，现起为无相或作无戏论。近因一栏该处未列；涅槃无为，没有生起，此栏无从填写。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.), *The Path of Purification*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010，第十六章第六六节作“It has peace as its characteristic. Its function is not to die; or its function is to comfort. It is manifested as the signless; or it is manifested as non-diversification.”；其下第六七节起方是〔Discussion on Nibbāna〕一栏，本注所引不在该栏之内。

词汇到过程终止处即竭；界限长在语言的工作面上，不长在逻辑的内部。拿这条判定来量涅槃在表上这一格，本书的回答分两半。

一半没有越线。说涅槃是道心果心的所缘、说它无为、说它不属概念法、说它依余蕴分二，这些全是从有为一侧发出的关系性表述，讲的是它与道心果心之间是什么关系、与其余诸法之间有什么分别。第十三篇第二章要拦的是对涅槃自身的谓述，尤其是过程词汇；这些表述都不是。近因一栏留白，更是不越线的凭据：那一栏正是要说它如何生起的一栏，机器到此止步。

另一半越了线。特相是一个内容词。第一章给特相下的定义是它区别于其余一切法之处，这就要求涅槃与其他法站在同一张表上被比较；给它一个寂静，等于给了它一份可供比较的性质。作用与现起两栏同理。本书认为这一半确实超出了第十三篇第二章划定的范围。

不过要看清它超出的方式。它没有说涅槃是一种状态，没有说入灭者存或不存，没有给它任何过程词汇，没有说它在哪里、持续多久、由什么构成。三栏所给的词全是否定式或消极式：寂静是止息，不死是不再有死，无相是没有可取的相。这已是把一个项目放上表而又不描述它的最小做法。本书的立场是：这一格越了半线，越法有节制；越线的缘由在于这张表在体例上要求每一项都被四鉴别法定义，而体例的统一在此处压过了第十三篇第二章那条戒律。

这一条本书登记下来，交给第七章：一个无为法被交给一部为有为法造的机器。

心可以停下来，相续不停。还有两处，是相续这个概念被拉到最远的地方。

果定（phalasamāpatti）：四果圣者各自入自己的果心，果心连续生起许多次，直到出定。[363] 这一段之中心流不断，只是内容单一。

灭尽定（nirodhasamāpatti）：只有三果与四果圣者，并且已得色界无色界八定者，才能进入。[364] 依论书记述，次第入诸定并各出定观照，至无所有处；从无所有处出定，作四项预备，再入非想非非想处，两个安止速行之后心流中断。中断最长可持续七日。出定时先生起一个刹那的阿那含果心或阿罗汉果心，随即落入有分，再起省察的意门心路。

七日之中，一个心也没有。

---

[363]《摄阿毗达摩义论》第九品《摄业处分别品》（Kammaṭṭhānasaṅgahavibhāga）论果定（phalasamāpatti）与灭尽定（nirodhasamāpatti）：果定为四果圣者各入自果之果心；灭尽定唯三果与四果圣者，且须已得色界无色界八定者方能进入，次第入诸定并出定观照，至无所有处；从无所有处出定，作四项预备，再入非想非非想处，两个安止速行之后心流中断，最长七日，出定时生起一刹那阿那含果心或阿罗汉果心，随即落入有分，再起省察智。英译与助读见前引 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第九章第四十二至四十四节：第四十二节作 the attainment of fruition is common to all…But the attainment of cessation is accessible only to non-returners and Arahants，其助读并谓入者须 mastery over all the fine-material and immaterial jhānas；第四十三节作 Having proceeded thus up to the base of nothingness…enters the base of neither-perception-nor-non-perception. After two occasions of javana in absorption, the continuum of consciousness is suspended；第四十四节作 in the case of a non-returner the fruit of non-returning consciousness occurs one time…and then there is subsidence into the life-continuum. Following this, reviewing knowledge occurs。灭尽定期间命根色与业生火界不断一节，另见《清净道论》第二十三《说修慧的功德品》，其文引《中部》（M I 296）作 his life is unexhausted, his heat has not subsided, his faculties are quite whole。

[364]《摄阿毗达摩义论》第九品《摄业处分别品》（Kammaṭṭhānasaṅgahavibhāga）论果定（phalasamāpatti）与灭尽定（nirodhasamāpatti）：果定为四果圣者各入自果之果心；灭尽定唯三果与四果圣者，且须已得色界无色界八定者方能进入，次第入诸定并出定观照，至无所有处；从无所有处出定，作四项预备，再入非想非非想处，两个安止速行之后心流中断，最长七日，出定时生起一刹那阿那含果心或阿罗汉果心，随即落入有分，再起省察智。英译与助读见前引 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第九章第四十二至四十四节：第四十二节作 the attainment of fruition is common to all…But the attainment of cessation is accessible only to non-returners and Arahants，其助读并谓入者须 mastery over all the fine-material and immaterial jhānas；第四十三节作 Having proceeded thus up to the base of nothingness…enters the base of neither-perception-nor-non-perception. After two occasions of javana in absorption, the continuum of consciousness is suspended；第四十四节作 in the case of a non-returner the fruit of non-returning consciousness occurs one time…and then there is subsidence into the life-continuum. Following this, reviewing knowledge occurs。灭尽定期间命根色与业生火界不断一节，另见《清净道论》第二十三《说修慧的功德品》，其文引《中部》（M I 296）作 his life is unexhausted, his heat has not subsided, his faculties are quite whole。

入灭尽定的人与死人差在哪里。经里正面问过这个问题。汉译《中阿含》第二一一经与巴利《有明大经》（MN 43）所记相同：死者寿命灭尽、暖已去、诸根败坏；入灭尽定的比丘寿不灭尽、暖亦不去、诸根不败坏。[365]

答案全在色的一侧。名法两边同样地没有：死人没有心，入灭尽定的人同样没有心。分别落在寿命（命根色）、暖（业生火界）、诸根（五净色）三样上，全是色法。

这一句把本章前面几节的东西收拢了。相续到这里显出它是两条线，不是一样东西：名相续与色相续。一世之内两条并行，互相配缘；一旦名相续中断，判断这个相续还在不在，靠的是色相续。无想有情天五百大劫是同一个结构，只是时间长了许多倍。

本书由此得出一条：相续不是名法的属性。八十九心那份清单再细，也定不出相续；因为有名法全无而相续仍在的情形，而且不止一处。



Figure 41: 相续的两条线：名相续与色相续；灭尽定七日、无想有情天五百大劫，名线中断而色线不断；般涅槃之后两线俱止

同一性靠什么。顺着上一句再问一步。七日的灭尽定结束，恢复的有分心为什么是这一个人的有分心，取的为什么还是这一世结生时那个所缘？

论书的答法只能是：靠业，靠命根色。[366] 业由异刹那业缘发生作用，命根色维持色相续不散。可是这两样正是前面留下的两处空白：缘不在究竟法表上，而命根色的作用是维持，维持本身又是一条缘。

[365]《中阿含经》第二一一《大拘絺羅經》, 对应巴利《有明大经》(Mahāvedalla Sutta, MN 43)。汉译原文作: 死者寿命灭讫, 温暖已去, 诸根败坏; 比丘入灭尽定者, 寿不灭讫, 暖亦不去, 诸根不败坏。巴利一侧作 āyu parikkhīṇo, usmā vūpasantā, indriyāni paribhinnāni。《相应部》第四十一相应第六经（SN 41.6）质多长者与迦摩浮尊者问答所记相同。汉译据 agama.buddhason.org 所刊《中阿含》第二一一经；英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995。

[366]《摄阿毗达摩义论》第九品《摄业处分别品》(Kammaṭṭhānasaṅgahavibhāga) 论果定（phalasamāpatti）与灭尽定（nirodhasamāpatti）：果定为四果圣者各入自果之果心；灭尽定唯三果与四果圣者，且须已得色界无色界八定者方能进入，次第入诸定并出定观照，至无所有处；从无所有处出定，作四项预备，再入非想非非想处，两个安止速行之后心流中断，最长七日，出定时生起一刹那阿那含果心或阿罗汉果心，随即落入有分，再起省察智。英译与助读见前引 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 第九章第四十二至四十四节：第四十二节作 the attainment of fruition is common to all…But the attainment of cessation is accessible only to non-returners and Arahants，其助读并谓入者须 mastery over all the fine-material and immaterial jhānas；第四十三节作 Having proceeded thus up to the base of nothingness…enters the base of neither-perception-nor-non-perception. After two occasions of javana in absorption, the continuum of consciousness is suspended；第四十四节作 in the case of a non-returner the fruit of non-returning consciousness occurs one time…and then there is subsidence into the life-continuum. Following this, reviewing knowledge occurs。灭尽定期间命根色与业生火界不断一节，另见《清净道论》第二十三《说修慧的功德品》，其文引《中部》(M I 296) 作 his life is unexhausted, his heat has not subsided, his faculties are quite whole。

于是有分心那一节登记的那一条在这里以最清楚的形式出现：没有仓库，相续的同一性由什么保证。此处不必再单独登记，它与那一条是同一条。

不再相续。最后一步。阿罗汉的死心谢落之后，没有结生心。相续到此为止。

这套体系整部都在描述相续：心一刻接一刻，色一段接一段，缘一条配一条。它唯一指出而不描述的地方，恰好是相续停止的那一处。表上给涅槃留的那一格，说到底就是这个位置的记号。

本章开头说，压得住的地方是强度所在，压不住的地方登记下来。三个方向压完，结果是这样：时间那一头，它靠把结构改说成相守住了，代价是刹那的边界不明；轮回那一头，它靠取消中有、取消持续者守住了，代价是要预设一口共用的钟，还要在一个没有心的地方继续用心刹那计数；涅槃那一头，它靠只作关系性表述守住了大半，代价是特相那一栏。三处代价说到底是一处：凡是需要一个持续者的地方，它一律改立一条缘，而缘自己没有被给一个位置。

交给第七章。上面三处，说的是这套体系被压之后哪里裂了。下一章反过来看：同样这三处，它本来可以往前多走一步而没有走。中有它没有立，三世实有它没有取，有分心它没有做成仓库，涅槃它没有描述。这些不走的地方合起来是一份清单，那是它的克制，值得单独看一遍。

第七章　克制与空位

本章要做的事。前六章一路登记，本章结算。登记下来的条目分两类：一类是这套体系明明可以往前走一步而没有走的地方，那是它的克制；一类是它非留不可的地方，那是它的空位。本章要说的是这两类叠在一起。凡是它停手的地方，后面多半就有一个没有填的位置；凡是它必然留空的地方，回头看正是它当年没有伸手的地方。第一章立过评价这套体系的判准：四栏填得满的地方是现象学，四栏填不满却仍然填上的地方是形而上学。本章用的是这条判准的第三种情形：四栏填不满，而它没有填。

先把克制这个词限住。克制不是无知，也不是遗漏。说一套体系在某处克制，要能指出三件事：那一步当时确实有人走了；走法是现成的，不必另行发明；而它知道有这条路，选择不走。三条都满足，才算克制。本篇每一次说到南传的克制，参照系都在第一章交代过，就是说一切有部。两家清单不同，南传八十二[367]，有部七十五，差额的一大半落在色那一栏与心不相应行那一栏，[368] 两栏正好是双方各自愿意为形式性的东西立法的地方。有部走过的每一步都是南传当时看得见的选项，所以对照有部，这份清单才立得住。

入口处的克制。第一条克制写在纲领里，就是究竟法与概念法的分判。凡是只能作为整体被谈论、不能在任何一刻被单独辨认的东西，一律不入表；人、车、房子、方向、形状全在概念一侧。这一条管的是清单的入口，而且管得很硬：它一次就把日常世界里绝大多数名目挡在了表外，包括我这个概念在内。一套自称要列尽存在者的体系，肯在入口处先立一道这样的门槛，这在部派里不是常态。第三章那条判准是它在色法上的具体用法，能否被单独取为观禅所缘；第四章沿用了同一条。整篇分析里最有力的判准，来自这一条克制。



Figure 42: 立了什么：入口一道门槛把概念法挡在表外，人、车、房子、方向、形状与我这个概念都不入表；表内八十二法分心一、心所五十二、色二十八、涅槃一；表外另立二十四缘，替下仓库、戒体、中有三处

[367]南传八十二之数以《摄阿毗达摩义论》的整理为准，见本篇第一章注 ^biaojie（《摄阿毗达摩义论表解》）。这是后出纲要书的编次，不是论藏原有的：菩提比丘《阿毗达摩概要精解》（寻法比丘译）导读说，上座部”大约在五世纪至十二世纪期间，陆续地出现了九部阿毗达摩手册”，阿耨楼陀的《摄阿毗达摩义论》居首；又说心所的总数目是注疏”定死”的，《法聚论》原有”或者无论什么其它（未被提及的）缘生的非色法是存在的”一语，“这似乎正视了心所范围的可扩充性”（书内第 xxvii 页）。

[368]《阿毗达磨俱舍论》第一品《分别界品》。有部七十五法之分组（色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三）依《俱舍论》五位说；三无为为择灭、非择灭、虚空。本章只取其与南传八十二法对照的一点，有部一侧的立法理由见第十五篇（说一切有部哲学解析）。

清单内部的克制。入口守住之后，接下来看它在表内添了什么、没添什么。

其一，没有心不相应行。这个名目先要拆开。行指有为的造作，凡是有为法而又不入色、不入心与心所的，都收在这一栏；相应是这套体系的专门词，指两法同生、同灭、同一所缘、同一依处，心所与心正是这样的关系，本章后面几节沿用这个意思。合起来说，心不相应行是这样一类东西：它不是物质，也不是心里的任何一份感受或认知，有部却认为它实有，并且随因缘生灭。换成现代的说法，这一栏收的是形式性的项目：某个法归哪一条相续所有，一期生命还剩多长，两个有情同属一类这件事，一个法此刻在生起还是在坏灭，一串音节怎样组成一个词。有部的行蕴另立得、非得、命根、众同分、生住异灭等十四法，正是这一批。[369] 南传没有走这一步。第一章据此判定，南传这边的实体化是较轻的一种：没有添东西，只是把一张功能表当成一份名册来读。

其二，不立无表色。有部要解释受戒之人在睡着时戒体何在，答案是立一个法，一种不显现于外的色，受戒时生起，此后相续。南传不立，戒的持续由离心所每一次遇缘时的现起，以及由此留下的缘的关系来承担。第三章已经把这一处称作可以清楚看到的取舍：有部宁可多立一个实体来承担持续，南传宁可让持续由缘去承担。

其三，无为法只立一种。有部立三无为，择灭、非择灭、虚空；南传的无为只有涅槃一个。[370] 虚空在南传这边不入究竟法，色聚与色聚之间的界限只由限界色一项承担，而这一项还被判在不完成色里。少立两个无为，等于少给两处形式性的东西以实法的身份。

其四，不取三世实有，不立中有。《论事》第一品第六章驳过去未来同样实有之说，第八品第二章驳中有。[371] [372] 两条都不是省事的选择。不取三世实有，时间就不能被想成一个盛放诸法的容器，相续这一头的担子随即加重。不立中有，两世之间就只剩紧挨着的两个心刹那，中间没有缓冲。第六章说过取消中有的理由：中有若是一段有心有色的存在，它本身已是一期生命；而更要紧的理由是，任何维持者都容易被读成一个渡过去的我，取消这个位置正是为了不给我留位置。

其五，二十四缘的长度本身是一份克制。不肯让法体持续，就得把关系分得更细。亲依止、无有、离去、异刹那业四条，专门用来处理已灭之法凭什么还能支持现在之法；有部在这里只需一句法体恒有。第五章的判断是，二十四条的长度里有一部分正是这样来的。两边各自付了代价：有部付在本体上，南传付在清单的长度上。

---

[369] 有部七十五法与其中十四种心不相应行（得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身），依《俱舍论》的整理，无想果一名亦作无想。南传八十二与有部七十五的对照，另见 Noa Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005。

[370] 《阿毗达磨俱舍论》第一品《分别界品》。有部七十五法之分组（色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三）依《俱舍论》五位说；三无为为择灭、非择灭、虚空。本章只取其与南传八十二法对照的一点，有部一侧的立法理由见第十五篇（说一切有部哲学解析）。

[371] 《论事》（Kathāvatthu）。第一品第六章《一切有论》（Sabbamatthītikathā）驳过去未来同样实有之说，开篇即作 Sabbamatthīti? Āmantā. Sabbattha sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe……，一句一驳。英译见 Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids (trans.), *Points of Controversy*. London: Pali Text Society, 1915，该篇在译本作 I.6，题作 Of Everything as Persisting。该书体例为逐条将对方主张判为不可如是说（na h’evaṃ vattabbe），本章据此称它为一部划界之书。**章次有一处编本之异，须先说明**：PTS 巴利本（Arnold C. Taylor 校，Vol. I 1894、Vol. II 1897）在栏外逐页标品章，一切有论正标作 I. 6.，自书内第 115 页起，与本注所记合；而缅甸第六结集本（VRI 罗马字本）把此章编作第一品第五章，因该本的 Odhisokathā（渐断论）与前章共用“3.”一号，自此以下全品章次比 PTS 本少一，全品 PTS 作十章而该本作九章（其第二品首章的通篇序号即作“(10)”）。按第六结集本核对本注的“第六章”会看到“5.”，两者所指是同一章。

[372] 《论事》第八品第二章《中有论》（Antarābhavakathā）：驳中有（antarābhava）之说，开篇作 Atthi antarābhavoti? Āmantā. Kāmabhavoti? Na hevaṃ vattabbe……，逐条问它属欲有、色有、无色有之何者，又问是否居两有之间，皆答不可如是说。PTS 巴利本此章自书内第 361 页起，栏外标 VIII. 2.，章次与本注合。南传上座部据此不立中有，主张死心与结生心之间不隔一个心刹那；此义见《摄阿毗达摩义论》第五品第三十七节助读，作 Following the dissolution moment of the death consciousness, there arises in a new existence the re-birth-linking consciousness。第四章与第六章已引此章。**同品前一章可并看**：第八品第一章《六趣论》（Chagatikathā）驳六趣之说，上座部所执的经证正是《中部》第十二经的五趣一段（巴利本自注即作 ma. ni. 1.153），对方举迦罗坎奇迦阿修罗与毗摩质多罗眷属为据，上座部答以此二类分别与饿鬼、天同色同食同寿而通婚往还，故仍摄在五趣之内。本部第十三篇第五章说阿修罗要到更晚的层位才升作第六道，此章是那场争论在教内的实录。

体系对待自己的克制。上面几条说的是它对表上的项目怎么克制，下面几条说的是它对自己怎么克制，后者比前者更难做到。

其一，有分心没有被做成仓库。第六章划过三条界线：有分心不增加清单上的项目，它是十九种果报心之一，早已排在八十九心的表上，有分只是它承担的一个作用；有分心不接收，它的所缘在结生那一刹那定死，此后一世不改，这一世发生的任何事它没有记录，也没有位置可以记录；有分心不被要求解释业果，业果由异刹那业缘解释。三条合起来，一个本来极容易长成载体的位置被压住了。同一个位置在别处填了什么，第六章已经作过对照。

其二，最高处不另开例外。解脱在这套体系里被排进序列，占的是速行位，走的是与禅那同一套过渡工序，用的是同一批名目：遍作、近行、随顺、种姓。它没有被另设一套机制，没有被抬到序列之外，也没有被说成不可言诠而略过不表。第四章把这一处点为主要证据之一：一套体系在自己的最高处不另开例外，说明它对自己的记法有信心，也说明它愿意让最高处接受同一套规则的检验。

其三，涅槃不描述。四鉴别法四栏，涅槃只填三栏，近因一栏空着。第六章的判断是：四鉴别法是为有为法造的机器，把一个无为法送进去，机器走到第四栏就自己停住了；它没有硬填，也没有改造自己去容纳这个例外，它把空白留在表上。填上的三栏所用的词还全是否定式或消极式，寂静是止息，不死是不再有死，无相是没有可取的相。这已是把一个项目放上表而又不描述它的最小做法。

其四，《论事》整部是一部划界之书。它的体例是逐条把某一主张判为不可如是说，而不是逐条给出一套更完备的主张。[373] 一部以否定为主的论书被收进论藏，本身说明这一系对停止线的看重。对佛陀属性的处理同样相对收敛，第十三篇第六章分过全知的三层，可与此处对照。

两种克制不是同一种。第十三篇第七章讲过早期教法的克制，那是不答：一批问题被判为不应记说，佛陀不予作答。南传阿毗达磨的克制是不设：实体被拒绝。两者性质不同，承重能力也不同。不答保护的是提问的方式，它在问题进门之前拦住；不设保护的是清单的纯度，它在项目进表之前拦住。差别在拦不住的那一头。不答一旦被违反，违反是看得见的，因为有人把不该答的答了；不设被违反却不容易看见，因为清单可以一格不添，而已经在格子里的那些项目仍然可以被越读越实。这套体系后来出的事正在这里。

这份克制靠什么支撑。本书的判断是：它是真实的，可是支撑它的不是方法论上的自觉。翻遍论书与注释，找不到一条通则说明为什么不该多立实体；每一处不立都有一个具体的理由，理由与理由之间不互相援引，也没有被提炼成一条原则。真正在起作用的是两样东西。一样是传承纪律：结集式的保守使这一系宁可留着重名也不肯并条，二十四缘细分成的五十二种里，有九条是同一件事的两个名字，理由只是两个名字各自贴着一部经里的用语。另一样是实修锚定：这套分类始终被放在观照之下使用，凡是观照用不上的东西，添进来也没有人要。

纪律与锚定都在体系之外。外面的东西一松，里面就没有刹车。第一章记过一条时间线：自性（sabhāva）在《无碍解道》里首次被用作法的界定语，按 Ronkin 的读法，到六世纪的注释家摩诃男手上，诸法已被称为实存者（sat），刹那论也跟着进来，而《无碍解道》两者俱无。[374]

---

[373]《论事》（Kathāvatthu）。第一品第六章《一切有论》（Sabbamatthītikathā）驳过去未来同样实有之说，开篇即作 Sabbamatthīti? Āmantā. Sabbattha sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe……，一句一驳。英译见 Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids (trans.), *Points of Controversy*. London: Pali Text Society, 1915，该篇在译本作 I.6，题作 Of Everything as Persisting。该书体例为逐条将对方主张判为不可如是说（na h'evaṃ vattabbe），本章据此称它为一部划界之书。**章次有一处编本之异，须先说明**：PTS 巴利本（Arnold C. Taylor 校，Vol. I 1894、Vol. II 1897）在栏外逐页标品章，一切有论正标作 I. 6.，自书内第 115 页起，与本注所记合；而缅甸第六结集本（VRI 罗马字本）把此章编作第一品第五章，因该本的 Odhisokathā（渐断论）与前章共用“3.”一号，自此以下全品章次比 PTS 本少一，全品 PTS 作十章而该本作九章（其第二品首章的通篇序号即作“(10)”）。按第六结集本核对本注的“第六章”会看到“5.”，两者所指是同一章。

[374]Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003。所指为摩诃男（Mahānāma）约六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī），即《无碍解道》义注；正文所据为该文第三节末句：“The commentator refers to dhammas as sat, as real existents, whereas the Paṭisambhidāmagga neither ascribes to the dhammas any ontological status nor mentions the doctrine of momentariness.”摩诃男把 sabhāva 拆作 sat+bhāva 只是他数解中的一解，Ronkin 译作”real essence”，不译作”存在”。第一章已详引。



Figure 43: 挡了什么：与说一切有部对照的五条，逐行列要解释的事、有部的做法、南传的做法与担子改由什么承担，最右一列一律落到缘与相续上；下方另列体系对待自己的四条

清单一格没有添，词义已经换了一层。这正是不设这一种克制拦不住的地方。

体系里其实有过一个现成的刹车，第一章已经指出，就是四鉴别法的近因那一栏。凡是填得出近因的法都不可能自足，这一栏把每一个法都拴在条件上，是整套体系里最不容易被本体化的一栏。迦鲁那陀萨的反读也站在这一边：若把生、住、灭当作实有的法，就须为它们再立次级的相，如此无穷，而阿毗达磨自己拒绝了这条路。[375] 可是近因那一栏是一道格式上的要求，不是一条被宣布过的原则。格式管得住填表的人，管不住读表的人。

同一批地方翻过来就是空位。第五章末尾那一句可以直接用作本章的论点：避开管用，尤其是在修行上，从积极的意义上来讲，它仍然是对形而上学立论克制的美德；但被避开的东西并没有消失，它最终将会被写在别处。克制与空位是同一件事从两头看。说它克制，是说它没有为某样东西立一个实体；说它有空位，是说那样东西仍然在体系里干活，只是没有名分。下面按第一章立的三个问题分组，把前六章登记的条目收拢一遍。

先列全表。三组之下共十二条，另有两条问的是这份清单怎么造出来的，附在末尾。表比下文的分说细两行：戒体与中有这两处，第五、第六章各自登记过，下文把它们并入相续那一条来说明。第二栏记的是南传在那一处实际做了什么，不是它本该做什么；有三行填的是未作处置，意思是论书与注释里查不到相应的说法，不是本篇替它略去。

[375] Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Boston: Wisdom Publications, 2019（原版 Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010、2014；库内所用为 Buddhist Publication Society, Kandy 重印本，书名页与版权页同题，副题有 Its 一字）。生住灭若立为实法则堕无穷回归一节在第一章，书内第 41 页：若把 origination (uppāda), existence (ṭhiti), and dissolution (bhaṅga) 立作实有而各别的存在，就得再为它们各立一套次级的相以说明其自身的生、住、灭，如此成为无穷回归（anavatthāna）；他并引注疏一句为证，作 It is not correct to assume that origination originates, decay decays, and cessation ceases, because such an assumption leads to the fallacy of infinite regress。同书论此者另见书内第 14、59、214、238、255 页。第一章与第五章已引。

空位	南传在这一处实际的做法	登记于
一·关联：缘自身算不算一个法	缘力内在于缘法，如辣椒的辣内在于辣椒	第五章
一·关联：非究竟法照样支持究竟法	所缘缘一栏并收概念与涅槃，不另作交代	第五章
二·时间：刹那的边界	生住灭判为三相不判为三分，配缘时却把住时当作有长短的区间	第四章、第六章
二·时间：十七这个数的来历	色寿十七与心路十七互相定义	第三章、第六章
二·时间：众相续共用的那口钟	钟不另立，即以相续本身充当	第四章、第六章
二·时间：时长没有词	最细一端只讲次序，最粗一端只讲天年与大劫，中间不给换算	第四章、第六章
二·时间：相续的同一性	一世之内靠结生、有分、死同一个心同一个所缘定死，跨世只留一个所缘的身份与一份业力	第六章
二·时间：持续，戒体与业力	戒体处改立离心所与缘的关系，业力处改立异刹那业缘	第五章、第六章
二·时间：两世之间的过渡	改立无间缘，不另设中有	第四章、第六章
三·划界：界线由谁来划，划这个动作落在哪一边	未作处置	第一章
三·划界：自性两种读法之间没有防火墙	未作处置	第一章
三·划界：涅槃在表上的位置	四鉴别法按体例逐项填满，特相一栏越线	第六章
另·造表：色法为什么不立第二层	未作处置	第三章
另·造表：加格算不算合法	宁可多立一格，不让一桩现象没有位置	第二章

第一组，法与法如何关联。缘的身份是这一组的中心。若缘是一个法，它就该出现在八十二法的清单上，而清单上没有它的位置；更麻烦的是，一旦缘取得法的身份，它与它所连的两端之间又成了两个法之间的事，而两个法之间的事在这套体系里必须由缘来交代，回归就此开始。若缘不是法，整套体系的运转却全靠它，那份清单便不能自称已把存在者列尽。阿毗达磨的解

法是把关系收进一端：缘力内在于缘法，如同辣椒的辣内在于辣椒。[376] 收进去以后回归止住，清单也不必增补。第五章已经指出这一步的代价：判准过不去。第三章立的判准是能否被单独取为观禅所缘，没有一份缘力过得了它；可是十六观智的第二智正是缘摄受智，观的就是缘。[377] 实际在被观照的东西，在清单上没有名分。

同一组里还有一条，第五章登记过而容易被漏掉：非究竟法可以支持究竟法。所缘缘的缘法有四类，名、色、概念、涅槃；概念不是究竟法，涅槃是无为，两者都不被任何东西生起，可是两者都能支持别的法生起。[378] 究竟与概念的分判是入口处那一条最硬的克制，而在缘的这一栏上，被挡在门外的东西照样进来干活。

第二组，法在时间中如何存在。这一组的条目最多，而且彼此相通。

刹那的边界。一个心刹那分生、住、灭三个小刹那，论书一侧的说法是这三者只是同一段生灭的三个相，不是三个部分；可是配缘的时候，住时又被当作一段有长短的区间来用。心刹那到底可不可以再分，论书没有正面回答，它给出的是一套让这个问题不必回答也能继续工作的说法。

十七的来历。色法住十七个心刹那，一次完整的五门心路也是十七格，两个十七互相定义。第六章的判断已经分过层：可以算作量的只有心一个接一个地生灭这一段，越出这一段的两步都不出于量，一步是默认每一个心刹那等长，一步是让色寿与心路严丝合缝。这个数字的职务是让名色两线对齐，它不报告任何一段真实时长。

一口共用的钟。这一条是上一条的放大。第四章登记它的时候用的是两世之交：一个人在此处谢落，结生心与一团业生色同时在另一处生起，说这两件事之间不隔一个心刹那，等于说此处的这一刻与彼处的那一刻是同一个当下；而心刹那只是次序单位，两条相续各自数格，体系没有给出任何可以换算的东西。第六章把它推到底：时间要靠相续来解释，所以钟不在外面，钟就是相续本身，而相续本身正是要被解释的那个东西。同一个假定在心与色之间也用过一次，即拿一条心相续的格数去量众人共见的色。

时长没有词。安止是第一处长度不定的地方，也就是心路学这套纯粹次序学第一处不够用的地方。同一个缺口的另一头在寿量表上：最细的一端只讲次序，最粗的一端只讲天年与大劫，中间不给换算。无想有情天那五百大劫是这个缺口最干净的一次显形，那里一个心也没有，色的相续却仍按心刹那的刻度计数。

相续的同一性。没有仓库，一世之内靠结生、有分、死三者同一个心、同一个所缘定死；跨世那一步，前一世留给这一世的只有一个所缘的身份和一份业力，没有留下任何一个法。第六章因此得出一条：相续不是名法的属性，八十九心那份清单再细也定不出相续。取消仓库时甩掉的问题，到这里原样回来，只换了一个词。

第三组，法与非法如何划界。这一组只有三条，可是最难。

第一条是自指的。究竟与概念的界线由谁来划，划这个动作本身又落在界线的哪一边。分判本身显然不是一个究竟法，它是这套体系的操作，那么它就在概念一侧，于是整张表的合法性由一个概念一侧的动作给出。这一条第一章挂出来的时候用的是另一种说法，究竟法自身的身份是什么：它是被辨认的一份质地，还是一件自身成立的东西。

---

[376] Bhikkhu Bodhi (general ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993；中译本作《阿毗达摩概要精解》，寻法比丘中译。缘力（paccaya-satti）内在于缘法而不能离之独存，注释以辣椒之辣为喻（“Just as the hotness of chillis is inherent in the chillis and cannot exist without them, so too the conditioning forces are inherent in the conditioning states and cannot exist without them.”），见其第八章助读说明；第五章已详引。

[377]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇所有数目以此本为准。本章所引条目均已见于前六章，出处见各章注；另取第七品攝集分別品（攝不善、攝雜、三十七道品）与第九品業處分別品中止禅与观禅的分判，以及第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。逐项表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

[378]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇所有数目以此本为准。本章所引条目均已见于前六章，出处见各章注；另取第七品攝集分別品（攝不善、攝雜、三十七道品）与第九品業處分別品中止禅与观禅的分判，以及第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。逐项表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

第二条是自性的两种读法之间没有防火墙。第一种读法把自性读作可辨认的质地，第二种读作自身成立的本质。第一章的判断是，这套体系的克制多半系于第一种读法，而它自己未必全程站在那一侧；两种读法之间无人看守的那一段，正是中观所破的地方。

第三条是涅槃在表上，一个无为法被交给一部为有为法造的机器。第六章分过两半：一半没有越线，因为那些表述全是从有为一侧发出的关系性表述；一半越了，因为特相那一栏说的是它自己。越线的缘由不在教义，在体例，这张表要求每一项都被四鉴别法定义，体例的统一在此处压过了第十三篇第二章那条戒律。

另有两条不属于任何一组，它们问的是这份清单怎么造出来的。一条是色法为什么不立第二层。名法立了心与心所两层，心所与心同生、同灭、同一所缘、同一依处，四条齐备才算相应；色法排成一张平表，二十八项并列。可是三变化色、二表色与四相色对完成色的关系，看起来正像心所对心：都不是独立的一份质地，都只在完成色身上现出，都不能被单独取为所缘。相应这个格式现成摆着，色法一边为什么不用它。另一条是加格是否合法。生笑心是最清楚的样本：一个不造业的人仍然会笑，这一笑不落在善与不善任何一边，于是需要一个格子来安放。第二章由此看出这套分类的取向，它宁可多立一格，也不肯让一桩现象没有位置。穷尽是它在方法上的美德，可是穷尽的压力本身会造出条目。

条目的三种来路。上面两条牵出一层分辨，本章把它立成判准。清单上的条目至少有三种来路：观出来的，为解释某一件事而补进去的，为让这套记法自身立得住而补进去的。三种写在表上是同一个样子，从条目本身看不出分别，要看它在体系里承担什么。第四章已经各举过例：十五式为穷举是算出来的，先定了色寿十七再倒推过去有分最多十五；七个速行分配三种成熟时间，看上去是先有四种业的分类，再回过头给它们安排位置；而五门与意门的两段式、所缘强弱决定心路长短、确定那一格的位置，都与经验相合，不像是补出来的。第二章那六对十二项则属第三种，一个可以一句话说完的性质被拆成十二个条目，只因为表的格式要求逐项列出。三种来路都有，这不构成对这套体系的指控，它只说明一件事：这份清单不是一份纯粹的观察记录，也不是一份纯粹的推演结果，它是两者加上格式压力的合成物。判定哪一条属哪一种，须逐条去看，本篇只做了几段示范。

为什么这些空位是必然的。三组问题不是随手分的。在究竟法这一层做分析，就必须回答法与法如何关联、法在时间中如何存在、法与非法如何划界。三问都不能在分析内部解决，因为它们是这件工具得以成立的条件，不是它的对象。要用清单，先得有关联；要排次序，先得有时间；要立清单，先得有界线。凡是被用来使分析成为可能的东西，都不能同时又是分析的一个条目，否则它一边在支撑清单，一边又要被清单收进去。所以空位不是疏漏，是这套方法的边界形状。换一套更勤勉的注释，换一批更聪明的论师，这三处照样是空的；真要填上，填上去的东西也一定不再属于分析。

说到底是同一处。第六章把三处代价收成一句：凡是需要一个持续者的地方，它一律改立一条缘，而缘自己没有被给一个位置。这一句同时解释本章的两半。克制之所以可能，正因为手里有缘这条通用的替换：要立仓库的地方改立异刹那业缘，要立戒体的地方改立离心所与缘的关系，要立中有的地方改立无间缘。替换用得越顺手，实体就添得越少，清单也就越干净。空位之所以必然，正因为替换所用的那样东西自己没有位置。所以这套体系的克制与它的空位不是两笔，是一笔的两面：它把本体上的负担全部转到关系上，然后没有给关系一个本体上的位置。

与第十三篇第七章的呼应。那一章讲的是泄漏：早期教法明确不答的问题，后来由别的方式说了出来。这一章讲的是空位：这套分析明确不设的东西，仍然在体系里干活。两者是同一机制的两个阶段。第一阶段，一个问题被判为不该问，于是它没有答案；第二阶段，一套体系为了工作必须用到某样东西，而它不肯给那样东西一个名分，于是它有一个用得着却说不出的位置。没有说出来的东西不会因为没有说而消失，它会在下一代人手里以别的形式出现。中观、唯识、如来藏各自出现的地方，都可以在这两份表上找到对应的一格。

数据与依据。本章不引新材料。克制清单的逐条依据见本篇第一至第六章的正文与注；《论事》相关条目见第四章与第六章所引；有部一侧的对照依《俱舍论》五位说，其立法理由留给第十五篇。另取《表解》第七品摄集分别品与第九品业处分别品的两处，[379] 前者见这套体系怎样把

[379]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本篇所有数目以此本为准。本章所引条目



Figure 44: 空出来了什么：三组空位分列三栏，法与法如何关联、法在时间中如何存在、法与非法如何划界；另有两条问这份清单怎么造出来，末尾收于缘自己没有被给一个位置一句

杂多的名目收成组，后者见止禅与观禅的分判。上部第三篇第四章已列的隐忧在本章展开，那一节给过的初步判断是：南传阿毗达磨的现象学部分出色，问题出在本体化与定格。本章对这个判断的处理是维持前半、修改后半。本体化确实发生，可是它不发生在任何一条被宣布的教义里，它发生在编目手续与格式压力之中；至于定格，本书认为那是分析路线本身的边界，不是这一系独有的失误，而这一点要等下一篇的登记项齐了才算证成。

交棒。下一篇是说一切有部，同一批问题的另一套答案。凡本篇判为空位的地方，那边多半有一个实体填在那里：三世实有填的是时间那一组，法体恒有填的是相续的同一性，得与无表色填的是持续，六因四缘填的是关联。两边参照，才能判断这些空位是南传独有的疏漏，还是分析路线本身的边界。再往后，中观在自性与关系两处施破，唯识在相续与种子两处填补，如来藏从另一端填补。这三条路线各自针对哪几个空位，要等两篇的登记项都齐了再逐条指认。本篇与下一篇因此同为后面几篇的前提。

交给下一篇。同样的分析走到底，另一条路会立起什么。

均已见于前六章，出处见各章注；另取第七品攝集分別品（攝不善、攝雜、三十七道品）与第九品業處分別品中止禅与观禅的分判，以及第九品十六观智名目中的缘摄受智一项。逐项表本章不转录，需要的读者请直接查阅该书。

第十五篇　说一切有部哲学解析

第零章　篇内导读

有部的哲学有一个方便之处：它把自己的主张说得很清楚。一切有，指凡被承认为法的东西，过去、现在、未来都存在。这句话本身不难懂，难的是它后面那一串支撑：法体靠什么保持恒有，三世之别靠什么划开，业与烦恼靠什么挂在一条相续上。本篇要看的就是这一串支撑。

这篇导读先说明这一篇为什么必须存在，再交代面前这座图书馆里谁在跟谁说话，最后立一张贯穿全篇的总表。

这一篇为什么必须存在。

先说它与第十四篇的一处不同。第十四篇要费些力气才能说明自己为什么该有：南传阿毗达磨从远处望去是一套庞大的分类学，条目繁密，用途偏向观禅，形而上学的轮廓埋在编目手续里，不逐格打开就看不出来。有部这边正相反。三世实有、法体恒有摆在明处，凡读过部派的人都知道有这么一套主张；它自称是什么、要办成什么事，从来没有遮掩。两篇要办的事因此不同：第十四篇要把埋着的轮廓描出来，本篇要看这条已经画在明处的轮廓自己撑不撑得住。

其一，后面几篇的对手有一半在这里。中观要破的自性、唯识要立的种子与相续、如来藏要补的那一端，都是先有了有部这套说法才成为问题的。只读南传那一篇，等于只看了半张底图；两篇合起来，后面几篇的论敌才有面目。

其二，第十四篇末章的判词只有和这一篇对照才能成立。那一章说，南传的清单上留下三处空位；这三处空位究竟是南传一家的疏漏，还是阿毗达磨式分析路线本身的边界，单看一家判不出来。有部在同样的位置上填了东西，填法与后果都摆在那里，对照之下才知道那三处到底是谁的问题。

其三，读者对这套语汇太熟，熟悉本身会挡住检验。中国与东亚佛教的论学底子出自《俱舍》一系，法、体、用、因、缘、无表、种子这些词早已进入日常的佛学汉语，用起来顺手，以至于很少有人停下来问它们各自预设了什么。本篇要把这些熟词重新放回它们被造出来的那场争论里。

这一篇怎么读。第十四篇给过三条读法，因为那一篇有四章是查阅性的清单，可以只取结论。本篇没有这样的分层。七十五法当中若干名目的细节可以略过，那份名目上部第三篇第二章已经列全，本篇不重排。除此之外，各章都是一路推下去的论述，前一节的结论常常就是后一节的前提，跳着读会断线。

这些论述与第十三篇的气质相当不同，读之前不妨先有个准备。第十三篇面对的是一批不肯把话说尽的文本，工夫花在沉默与譬喻上：佛陀没有回答的地方，形而上学的轮廓要靠反推才得出来，行文也就贴着经句与情境走。本篇面对的是一批把话说尽了的文本，主张、理由、反驳、再答，各方都留下了成文的论证。工夫因此花在逐条检验上，看谁在哪一处让步，哪一句是转述、哪一句是自己的主张，一处退让又会牵动别处的什么。读第十三篇要补出没说的话，读本篇要核对已经说出的话。

文本层次。

有部不是一本书，是一座图书馆，而且馆内各处并不同调。读任何一句有部的话，先要知道它出自哪一层。

层次	代表	说明
根本论	《发智论》与六足论	部派论书本身，条目式，问题多于论证

层次	代表	说明
广释	《大毗婆沙论》二百卷	逐条评议，四家异说并列，毗婆沙师的正义在此确立
纲要	《阿毗昙心论》一系	把广释压缩成可教可诵的骨架
转折	《俱舍论》，世亲造	依有部框架编次，却在关键处采经量部义反驳
回防	《顺正理论》，众贤造	逐句答《俱舍》，有部正统最完整的自辩

汉语传统里说的俱舍，常常被当作有部的代表作，而它其实出自一位批评者之手。本篇凡引《俱舍》，须分清哪一句在叙述毗婆沙义、哪一句是世亲自己的话；后者往往正是有部的痛处所在，众贤的回应也就落在同一处。表中广释与转折两层留到本篇之后处理：先问一套正统怎样被裁定出来，再问一个人为什么在编次完这套体系之后离开了它。本篇不做文本论，只在需要一句主张时向那两处取用。

名相的处理。本篇以汉语名相为正，首次出现时括注梵语，此后只用汉语。现代词只承担引路的职责，把人送到门口就该退场：说法体像实体、说得像所有权凭证，能帮人迈进第一步，多走两步就会把不属于这套系统的预设带进来。下部导读在这件事上立过一句警示，本篇尤其要守住。

一张贯穿全篇的总表。

第十四篇第七章列出南传清单上的三组空位。把那三组抄在左栏，右栏是有部在同一位置上填进去的东西。这张表是本篇的路线图，各章依次走过其中一行或数行。

第十四篇留下的位置	有部填进去的
法与法如何关联	六因、四缘、五果
刹那的边界	四相（生、住、异、灭）
法在时间中如何存在	三世实有，法体恒有
相续的同一性	得、非得、命根、众同分
持续：戒体与业力	无表色
两世之间的过渡	中有
法与非法如何划界	实有与假有二分
涅槃在表上的位置	三无为

表还缺一栏：每一处填补自身引出的问题。那一栏留到第七章补齐，因为要把七章走完，才看得清这些填补彼此之间是否相容。

数据与依据。本篇的法数、名目、因缘果的分类，以《俱舍论》与《大毗婆沙论》为准，凡两者有异处随文标出。二手研究主要参照 Collett Cox 与 K. L. Dhammajoti 两家；前者专治心不相应行与实有之判，后者对有部整体系统的梳理最为完整。凡本篇尚未核定的条目，均在脚注中标明待核，不以推测充数。

与上部的接口。上部第三篇讲过有部的历史位置、文献源流与七十五法的名目，那些不在这里重复。本篇只做一件事：把已经列出的东西当作待检验的主张，逐条问它凭什么成立、代价是什么。凡涉及部派分裂的经过、《大毗婆沙论》的结集背景、有部与譬喻师的人事关系，请回上部第三篇。

交给第一章。第一章先把一切有这三个字限住。这句口号历来被读成好几个意思，其中不少不是有部本意；不先划定它到底主张了什么、没有主张什么，后面六章都会落在空处。限住之后，第一章还要立起本篇通用的两条区分：体与用怎么分，实与假怎么判。这两条区分一立，七十五法为什么是这七十五条，才有得说。

第一章　一切有：体用之分与实假之判

第零章说，读第十三篇要补出没有说出来的话，读本篇要核对已经说出来的话。核对总得从一处起手。有部把自己的立场收进三个字：一切有。这三个字既是宗名，也是全部主张的提要，后面六章要查的东西都由它而来。本章先看这三个字字面上说了什么，再看撑住它的是什么。

撑住它的有两样：一条区分，一条判准。区分是体与用，判准是实与假。这两样在本篇通用，第二章往后每一章都要拿它们量一遍，所以本章的任务不只是解释一条主张，还要把这两件工具交出来，说清楚它们各自能量什么、量到哪里就不灵了。

一切这个词是从经里借来的，借来之后换了工作。《杂阿含》第三一九经里，生闻婆罗门问什么是一切。佛的回答是十二入处：眼与色，耳与声，鼻与香，舌与味，身与触，意与法，这就叫一切。紧接着还有一句，比前一句要紧：若有人说这不是一切，我要另外立一个一切，那不过是徒有言说，问到他头上他答不出来，只会加深疑惑，因为那不是他的境界。巴利对应是 SN 35.23，题名就叫一切经。[380]

这里的一切是一道封条。它的用处在划定范围，把讨论关在能被经验触及的十二处以内，不许往外另立。经里问的是范围，不是存在。佛没有说十二处之外的东西不存在，他说的是那种问法问不出东西来；问不出来的原因也说了，非其境界，即那不在你能验证的范围里。这是一句方法上的话，不是一句本体论上的话。

到部派手里，同一个词换了工作。一切有的一切不再指十二处，指的是三世诸法的总名；有也不再指可被摄入十二处，指的是有自体。词是同一个词，问题已经换过一遍。所以有部与第三一九经相抵的地方不止一处：上部第三篇第一章指出的是有这个字上的冲突，本章要补的是一切这个字上的冲突。经把这个词用作止步的记号，论把它用作起步的记号。

有部并没有绕开这一经，它自己处理过。《大毗婆沙论》卷七十四引了一段契经：舍利弗对佛说，施设诸处为无有上，谓十二处摄一切法。摄一切法这四个字把经里的范围义改写成了覆盖义，十二处不再只是不许越出的边界，它成了一张能把一切法收进来的网。论主随即追问：舍利弗凭什么知道十二处摄一切法。答语有两层。一层是由教故知，他得四证净，对佛所说决定信受，曾听佛这样说过。一层是他也有证智，只是只能一一证知共相，自相要佛才能一一如实证知。同一处还留下一条推论：一切识身只有六种，识身定有所依所缘，所依与所缘合起来定是十二，所以十二处不增不减。[381]

这段里有三件事值得留意。其一，经里那句非其境界，到这里换成了由教故知；不能亲验的地方，改由传承来担保。其二，覆盖义一旦立住，一切就从一道封条变成一张清单，而清单是可以增补的。其三，那条识定有所依所缘的推论，是下一节的基础。

这层落差不必算作有部的过失，它是阿毗达磨这门学问的起点姿势。经拒绝回答的问题，论接过来当作本行；经用来收束讨论的词，论用来展开体系。第十三篇讲过，早期教法在若干处刻

---

[380]《杂阿含》第三一九经（T2, no. 99, 卷十三，pp. 91a24–91b3），生闻婆罗门问一切，佛答十二入处，并言若有人别立一切则“但有言说，问已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故”。巴利对应为 *Sabba Sutta*, SN 35.23；英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 1140。此经的范围义与部派一切有的存在义之别，为本章第一节所论；上部第三篇第一章已从《迦旃延氏经》一侧论及同一冲突。

[381]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所引页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 41b26；卷七十四 pp. 382c11–383a2；卷七十六 pp. 393c1–395b19。本章用到的原文分在卷九、卷七十四与卷七十六。卷七十四引契经述尊者舍利子（即舍利弗）语“施設諸處為無有上。謂十二處。攝一切法”，论主问“尊者舍利子如何能知此十二處攝一切法”，答“由教故知。謂舍利子得四證淨於佛所說決定信受”，又谓其“唯能一一證知共相。於彼自相未能一一如實證知”；同处另有“一切識身唯有六種。識身定有所依所緣。此所依緣定有十二。故十二處不增不減”。卷九三份并列的有之分类（实物有／施设有；相待有／和合有／时分有；名有／实有／假有／和合有／相待有），三说并陈而无评曰。卷七十六“以作用故立三世別”；“體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。問作用與體為一為異。答不可定說為一為異……故不應責”；“彼雖無有見等作用，而決定有取果作用”；脇尊者问“過去未來法無作用，如何施設有增有減”，答“體實恒有無增無減，但依作用說有說無。諸積聚事，依實有物，假施設有”；“問如是三世以何為自性。答以一切有為法為自性。如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾”。作用一词全书三百余处、势用百余处、功能近四十处，系依 CBETA 本原文通检所得。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿。

意留白，那些留白有话可说，只是判断此处不必说。阿毗达磨的全部工作可以看成对这些留白的填补，而填补的第一步，就是把封条撕下来当作起点。落差本身要看清楚，否则后面许多争论会显得莫名其妙：论敌拿经里的一切来质问有部的一切，两边说的其实是两件事。

这条主张要回答的是哪几组问题。上部第三篇第一章已经列过三个难题：业过了很久才结果，中间凭什么挂着；缘取过去与未来的认识以什么为所缘；相续断了又接，接口在哪里。那是按有部自己的问题意识排的，也是有部自己会承认的排法。

本篇换一个排法，改按第十四篇第七章列出的三组空位来排。理由很实际：两篇要能互看，得共用一套坐标；用有部自己的问题清单去读有部，只能读出它答得好不好，读不出它为什么必须在这几处作答。那三组是：法与法如何关联；法在时间中如何存在；法与非法如何划界。

三世实有正面回答第二组。它给一个已经过去的法此刻是什么身份这一问一个直答：法体一直在，只是不起作用。南传在这一格上没有正面主张，它讲刹那，讲相续，却没有说过一个过去的法此刻的存在地位；第十四篇指出这一格是空的，空得很干净，否定的说法也没有留下一句。空着的格子，有部填了，而且填得斩钉截铁。

三世实有还顺带包办了第一组里跨越时间的那一半。因果要成立，因法与果法得同时可及；若过去的因已经全无，因就没有落脚处。南传在这一处用的是缘的关系性说法，二十四缘里有若干条专门处理不同时的情形，可是缘本身的存在地位始终没有交代，这正是第十四篇第七章第一组的内容。有部的答法要干脆得多：让因法一直在，不必另找挂靠。同一个难处，一边用关系去绕，一边用存在去堵。

第一组里还剩下一半，走的是另一条路。缘取过去与未来的认识以什么为所缘：忆念是识，预期也是识，而识定有所依所缘。这条前提上一节刚见过，卷七十四拿它推出过十二处不增不减；用在这里就成了另一句话：所缘若无体，识便起不来，忆念一件过去的事，那件事此刻总得有个身份可缘。于是从一件关于心的事实，推出一件关于世界的事实。这一步走得利落，也是全部主张里最要害的一步。第三章要单独看它走不走得通，以及世亲后来从哪里下的手。

南传在这一处本有现成的答法：所缘不限于此刻有体的东西，概念法可以作意门的所缘，过去的法被忆起时并不要求它还在。有部不取这一路，因为它另有一条更紧的前提，无体的东西不得作所缘。两家在此的分歧不在心理描述那一层，在于肯不肯让一个无体的东西占住所缘这个位置。[382]

实假之判回答第三组。什么算一个法，什么只是一种称呼，有部给了一条明写的程序。南传的四鉴别法回答的是这一法呈现成什么样子，不回答它凭什么算作一法；表上有哪些项，靠的是传承与观照的共识，不靠一条可以复核的判准。[383]

---

[382]四鉴别法四栏（相、味、现起、足处）及足处一栏的近因义，见《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行；该本第二品五十二心所释义表的四栏，栏题依次作“特相（lakkhaṇa）”“作用（rasa）”“现起（paccupaṭṭhāna）”“近因（足处）（padaṭṭhāna）”，即第二栏该本作“作用”而不作“味”，第四栏则径以“近因”与“足处”并题，本注所说的近因义即出于此。本篇凡涉南传数目与栏目，一律以该本为准，已详第十四篇第一章。色聚八法俱生一节出该本第六品攝色分別品（该本页眉作 ch.6-12 与 ch.6-14，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素八不离色一并列齐）；南传以概念法及过去之法皆得为意门所缘，见该本第三品攝雜分別品六所缘一节（页眉作 ch.3-14，题《摄所缘说明》，作“意門能緣取「六所緣」”“意門的善心不善心能直接取「概念」當作所緣”“現在心（能緣）可以取過去與未來的心與心所作為所緣”），与有部无体不得为所缘一义正相对，本章第二节所据即此。南传表上诸法的取舍不依一条可复核的判准，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[383]四鉴别法四栏（相、味、现起、足处）及足处一栏的近因义，见《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行；该本第二品五十二心所释义表的四栏，栏题依次作“特相（lakkhaṇa）”“作用（rasa）”“现起（paccupaṭṭhāna）”“近因（足处）（padaṭṭhāna）”，即第二栏该本作“作用”而不作“味”，第四栏则径以“近因”与“足处”并题，本注所说的近因义即出于此。本篇凡涉南传数目与栏目，一律以该本为准，已详第十四篇第一章。色聚八法俱生一节出该本第六品攝色分別品（该本页眉作 ch.6-12 与 ch.6-14，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素八不离色一并列齐）；南传以概念法及过去之法皆得为意门所缘，见该本第三品攝雜分別品六所缘一节（页眉作 ch.3-14，题《摄所缘说明》，作“意門能緣取「六所緣」”“意門的善心不善心能直接取「概念」當作所緣”“現在心（能緣）可以取過去與未來的心與心所作為所緣”），与有部无体不得为所缘一义正相对，本章第二节所据即此。南传表上诸法的取舍不依一条可复核的判准，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

上部那三个难题里的第一个与第三个，业与果之间的挂靠、相续断而复接的接口，本章不处理：它们要靠得、非得、命根、众同分这一类心不相应行来兜住，那是第四章的题目。这里只指出一件事。三个难题没有一个是纯粹时间论的，都是先有一件必须说通的事，然后才有一条主张被立起来。有部的三世实有不出于时间的思辨，只是这几件必须说通的事所要求的；把它当作一套形而上学的时间观来批评，第一步就错了位置。

于是本篇的两条区分各对着一组空位。这有它的道理：一套体系最先需要固定下来的，正是它的时间观与它的名单边界；这两处不定，别的都无从谈起。也正因为这两处是最先固定的，它们后来最难改动，第三章与第七章要看的塌陷都从这里起头。

先说它没有主张什么。反对者常把所破立在下面几处，而这几处大半不是有部立的。

其一，有部不主张过去的事物现在还看得见摸得着。法体存在与事相现前是两件事，前者不蕴含后者。[384]有部说过去法有，说的是它在名单上仍占一格，不是说它此刻正在你面前。

其二，不主张未来的果报此刻已经成熟。未来法有体而无作用，作用要等它进入现在才生起。[385]若未来的果此刻已成熟，修行就没有余地了，而有部是一个极重修道次第的部派，它不可能取这一路。

其三，不主张时间是幻觉。恰好相反，三世之别在有部这里是真实的差别；只是这差别由作用划出，不由法体划出。有部要的是一种既能说三世皆有、又能说三世有别的说法，这两句话必须同时成立，否则它自己的宗名也保不住。

其四，不主张有为法是常。恒有的是体，有为法仍受生住异灭四相所迁；法体恒有并不把有为法变成无为法。这一条最容易被误读，也最难讲清楚，第三章要细说。

四条并排，连同各自被误读的由来：

常见的误指	有部实际主张的是	误读从哪里来	在哪里细说
过去的事物现在还看得见摸得着	过去法在名单上仍占一格；法体存在与事相现前是两件事	把有读成现前	本章
未来的果报此刻已经成熟	未来法有体而无作用，作用要等它进入现在才生起	把有体读成已起作用	第三章

[384]体用之分，有部论书原有明文。《俱舍论》卷二十述有部四家立世，以世友为最善，“以約作用位有差别，由位不同立世有異。彼謂諸法作用未有名為未來，有作用時名為現在，作用已滅名為過去，非體有殊”（T1558）。印顺《性空学探源》第三章述有部”對於法，分析了體與用”：“依他法為因緣，使安住未來位的法，生起作用，攔入現在位；但作用剎那就謝滅了，而法體還是恆住，不過轉入過去位中。就從這’用’的本無今有、有已還無，分別未來、現在、過去的三世”（Y0011）。Dhammajoti 归纳众贤之说：法遇因缘和合方取现在之位，“When this takes place, and only when this takes place, it becomes endowed with its kāritra. In its past and future modes, only its intrinsic nature exists, devoid of kāritra”；过未之法仍能助生他法，“This latter potency is not called an activity but rather a function or capacity”（前揭书第五章，书内第 130 页）。

[385]体用之分，有部论书原有明文。《俱舍论》卷二十述有部四家立世，以世友为最善，“以約作用位有差别，由位不同立世有異。彼謂諸法作用未有名為未來，有作用時名為現在，作用已滅名為過去，非體有殊”（T1558）。印顺《性空学探源》第三章述有部”對於法，分析了體與用”：“依他法為因緣，使安住未來位的法，生起作用，攔入現在位；但作用剎那就謝滅了，而法體還是恆住，不過轉入過去位中。就從這’用’的本無今有、有已還無，分別未來、現在、過去的三世”（Y0011）。Dhammajoti 归纳众贤之说：法遇因缘和合方取现在之位，“When this takes place, and only when this takes place, it becomes endowed with its kāritra. In its past and future modes, only its intrinsic nature exists, devoid of kāritra”；过未之法仍能助生他法，“This latter potency is not called an activity but rather a function or capacity”（前揭书第五章，书内第 130 页）。

常见的误指	有部实际主张的是	误读从哪里来	在哪里细说
时间是幻觉	三世之别是真实的差别，只是由作用划出，不由法体划出	以为三世皆有就等于三世无别	第三章
有为法是常	恒有的是体，有为法仍受生住异灭四相所迁	把体的恒有推到用的一边	第三章

上部第三篇第一章已用一张表把永恒主义与现在主义的对照摆过。本章补一句：把所驳的对象认准，不等于替有部辩护。对象认错了，批评落空，真正的难处反而躲了过去。本篇要做的是把难处找出来，那就更需要先排掉假的难处；后面几章下手的地方，没有一处在上面这四条里。

体与用的分立，本篇的枢纽在这里。有部的处置是：法体（svabhāva）三世恒有，作用（kāritra）只在现在。《大毗婆沙论》卷七十六说得最直白：以作用故立三世别。未有作用叫未来，正有作用叫现在，作用已灭叫过去。[386] 上部第三篇第一章已把这个区分讲清楚，本章不重述，只往下追一步。

先看这个词在论里的分量。作用一词在《大毗婆沙论》全书出现三百余处，另有势用百余处、功能近四十处，三者大体互训而未加区分。密度本身说明它是干活的词；耐人寻味的是，干活最多的这个词，恰恰是定义最少的词。论里反复用它来划分三世、来解释因果、来安顿六因四缘，却始终没有单独给它一个位置。

往下这一步就是：作用本身是什么身份。

若作用是一个法，它自己就得有三世。它在未来时无作用，在现在时有作用，可它本身就是作用，于是作用的作用被问了出来，一步回到原处，而且可以无穷追问下去。若作用不是一个法，那么三世之别就由一个不是法的东西划出。这套体系的全部合法性系在一句话上：凡实有者皆是法。用一个非法的东西去安排诸法在时间中的位置，等于在名单之外另设了一名操作者，而这名操作者按体系自己的规矩根本不该存在。

有部取的是后一路：作用是法体的功能，不别立为一法。七十五法里没有作用这一格。第二章会把这张名单点一遍，届时可以核对。

值得注意的是，这个两难不是后人替它想出来的，《大毗婆沙论》自己把它问了出来。卷七十六有一段问答：有为法在未来将生之时，是已经有了才生，还是尚未有才生。若已有故生，自体既然已有，还要生做什么；若未已有故生，则一切法本无今有，说一切有便不能成立。论主答：应当说已有而生。追问：自体已有，复何用生。答：体虽已有而无作用，今遇因缘而生作用。于是问到最要紧的一句：作用与体，为一为异。答：不可定说为一为异。给的理由是一个比况，如同有漏法一一体上有无常等众多义相，也不可定说为一为异。末了一句是：故不应责。[387]

[386]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所引页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 41b26；卷七十四 pp. 382c11–383a2；卷七十六 pp. 393c1–395b19。本章用到的原文分在卷九、卷七十四与卷七十六。卷七十四引契经述尊者舍利子（即舍利弗）语“施設諸處為無有上。謂十二處。攝一切法”，论主问“尊者舍利子如何能知此十二處攝一切法”，答“由教故知。謂舍利子得四證淨於佛所說決定信受”，又谓其“唯能一一證知共相。於彼自相未能一一如實證知”；同处另有“一切識身唯有六種。識身定有所依所緣。此所依緣定有十二。故十二處不增不減”。卷九三份并列的有之分类（实物有／施设有；相待有／和合有／时分有；名有／实有／假有／和合有／相待有），三说并陈而无评曰。卷七十六“以作用故立三世別”；“體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。問作用與體為一為異。答不可定說為一為異……故不應責”；“彼雖無有見等作用，而決定有取果作用”；脇尊者问“過去未來法無作用，如何施設有增有減”，答“體實恒有無增無減，但依作用說有說無。諸積聚事，依實有物，假施設有”；“問如是三世以何為自性。答以一切有為法為自性。如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾”。作用一词全书三百余处、势用百余处、功能近四十处，系依 CBETA 本原文通检所得。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿。

[387]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所引页栏为卷九 T27, no. 1545,

本书要指出的是这一步止步的位置。前面每一步都在给理由，追到这一步，理由换成了比况，比况之后换成一句不必再往下追问。而这一步恰恰是全部区分之所系：体与用若是一，三世之别就落回体上，法体便不恒有；若是异，作用就成了体外之物，名单容不下它。论主看见了这个岔口，选择不走。第十六篇会指出，这种收法在《大毗婆沙论》里并不算孤例，本论遇到真正过不去的地方，常用一句比况加一句不应责收场；只是这一处的分量不同，它撑着的是整个宗名。

同一卷里还能看到一块补丁。有人问：现在的眼若处在彼同分位而不见色，岂不是无作用而仍称现在。答：它虽无见等作用，仍决定有取果作用。[388] 第一层作用不敷用，就补上第二层。这个动作本身比它的内容更能说明问题：作用一旦承担了划分三世的职责，它就得随时被增补，增补的方向由难处决定，不由它自己的定义决定。同卷另有胁尊者的一问，说过去未来法既然没有作用，那么诸法有增有减又是依什么施设的；答语是体实恒有无增无减，但依作用说有说无。作用于是又多担了一项差事：连诸法数量的增减也要靠它来说。一个从未被定义的词，被这样一层层加载。

把这一处与第十四篇并读，形状是一样的。第十四篇第七章第三组的第一条说：究竟法与概念法的界线由谁来划，划这个动作本身落在界线的哪一边，南传没有作答。有部这里遇上的是同一种为难，位置挪了一格：一件用来使分判成立的东西，不能同时又是被分判的一项。南传绊住的是分判的执行者，有部绊住的是分判的依据。两家绊在不同的东西上，绊法相同。本书认为两处的雷同算不得巧合：同一条方法在两处露出了同一个底，凡是把世界分成有限名目的体系，都得用到一些不在名目里的手段，而它又不肯承认名目之外还有东西。

众贤后来正面回应过这一问，说作用即法体的差别相，不别有一体。那个回答与世亲的诘难一并放到第三章处理，因为它已经不属于立论的层面，属于回防的层面。[389]

实有与假有。判准的定本在《俱舍论》卷二十二分别贤圣品：彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶

---

p. 41b26；卷七十四 pp. 382c11–383a2；卷七十六 pp. 393c1–395b19。本章用到的原文分在卷九、卷七十四与卷七十六。卷七十四引契经述尊者舍利子（即舍利弗）语“施設諸處為無有上。謂十二處。攝一切法”，论主问“尊者舍利子如何能知此十二處攝一切法”，答“由教故知。謂舍利子得四證淨於佛所說決定信受”，又谓其“唯能一一證知共相。於彼自相未能一一如實證知”；同处另有“一切識身唯有六種。識身定有所依所緣。此所依緣定有十二。故十二處不增不減”。卷九三份并列的有之分类（实物有／施设有；相待有／和合有／时分有；名有／实有／假有／和合有／相待有），三说并陈而无评曰。卷七十六“以作用故立三世別”；“體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。問作用與體為一為異。答不可定說為一為異……故不應責”；“彼雖無有見等作用，而決定有取果作用”；脇尊者问“過去未來法無作用，如何施設有增有減”，答“體實恒有無增無減，但依作用說有說無。諸積聚事，依實有物，假施設有”；“問如是三世以何為自性。答以一切有為法為自性。如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾”。作用一词全书三百余处、势用百余处、功能近四十处，系依 CBETA 本原文通检所得。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿。

[388]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所引页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 41b26；卷七十四 pp. 382c11–383a2；卷七十六 pp. 393c1–395b19。本章用到的原文分在卷九、卷七十四与卷七十六。卷七十四引契经述尊者舍利子（即舍利弗）语“施設諸處為無有上。謂十二處。攝一切法”，论主问“尊者舍利子如何能知此十二處攝一切法”，答“由教故知。謂舍利子得四證淨於佛所說決定信受”，又谓其“唯能一一證知共相。於彼自相未能一一如實證知”；同处另有“一切識身唯有六種。識身定有所依所緣。此所依緣定有十二。故十二處不增不減”。卷九三份并列的有之分类（实物有／施设有；相待有／和合有／时分有；名有／实有／假有／和合有／相待有），三说并陈而无评曰。卷七十六“以作用故立三世別”；“體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。問作用與體為一為異。答不可定說為一為異……故不應責”；“彼雖無有見等作用，而決定有取果作用”；脇尊者问“過去未來法無作用，如何施設有增有減”，答“體實恒有無增無減，但依作用說有說無。諸積聚事，依實有物，假施設有”；“問如是三世以何為自性。答以一切有為法為自性。如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾”。作用一词全书三百余处、势用百余处、功能近四十处，系依 CBETA 本原文通检所得。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿。

[389]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（体与用之分、作用与法体关系的通论，以及众贤《顺正理论》对世亲诘难的回应，集中在该书第五章《Sarvāstitva and Temporality》：5.5 节论毗婆沙师的作用说（The Vaibhāṣika theory of kāritra，书内 126 页），5.6 节问众贤之说是否创新（书内 131 页），5.7 节论 Bhāva, svabhāva and the dharma（书内 134 页）；作者在第二版序里并自记其译名之改，以“activity（作用）”译 kāritra、以“function（功能）”译 vṛtti 与 vyāpāra，本篇“体用之分”一语所对的正是这一组。本篇第二章至第五章多处依此书的整理，唯判断自负。）该书第六版由香港佛法中心於 2026 年重排出版，篇幅有所增补；本篇引文一律依第四版（该版版权页作 First Edition: Colombo 2002 ／ Second Revised Edition: Colombo 2004 ／ Third Revised and Enlarged Edition: Hong Kong 2007 ／ Fourth Revised Edition: Hong Kong 2009），上部第三篇第一章的著录亦已随之统一。

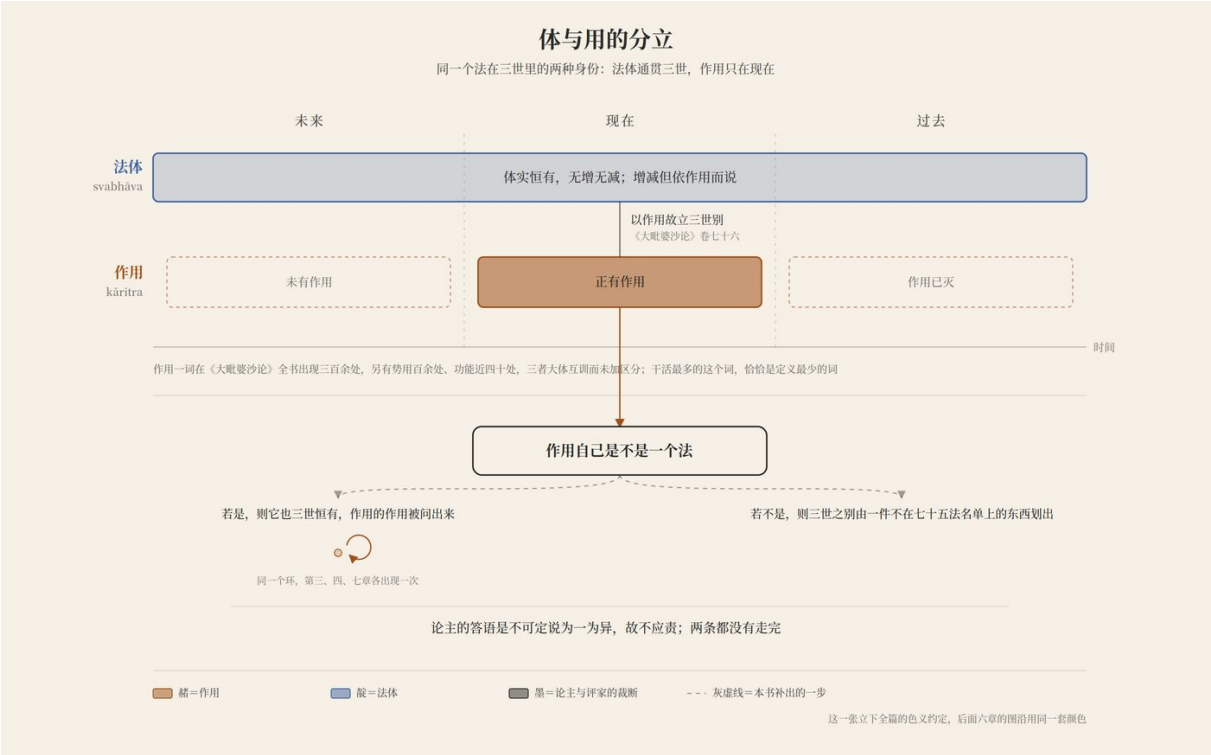


Figure 45: 法体通贯三世，作用只在现在；三世之别由作用划出，而作用自己算不算一个法，论主答以不可定说

水世俗，异此名胜义。[390] 分开来说是两道手续。第一道是打破：把一样东西打碎，对它的认识随之消失的，是世俗有。瓶是这一种，碎成瓦片，瓶的认识就没了。第二道是慧析：东西不必打碎，用心智把其余成分析出去，对它的认识随之消失的，也是世俗有。水是这一种，析去色香味触，水的认识就没了。经过这两道手续认识仍不消失的，是胜义有。汉地论书把这两类叫作假有（prajñapti-sat）与实有（dravya-sat）。名目上部第三篇第一章已列过，本章不重排，只追这条判准本身的性质。

先排掉一个误会：假有不等于虚妄。这两类在《俱舍论》里各配一谛，世俗有的一边叫世俗谛，叫谛而不叫妄。依世俗的说法，有瓶这句话是实话，说没有瓶反倒说错了。判准分的是两种成立方式，不是真话与假话。瓶之为假，说的是它的成立要依着别的东西，不是说见瓶的人看花了眼。这一层分寸后来最容易丢，读中观的人尤其容易把假有径直读成幻。[391]

第一点：这是一条操作程序。它不描述实有者具备什么性质，它给出一个动作，拿一样东西或破或析过一遍，看认识跟着灭不灭。判准的全部内容就在这个动作里，此外没有别的说明。这

[390]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559），本颂单行本为 T1560。二谛判准见卷二十二分别賢聖品第六之一：“彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。”英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。同卷于此颂之后释世俗谛一段，即本章第五节所据，原文作：“即於彼物未破析時，以世想名施設為彼，施設有故名為世俗。依世俗理說有瓶等是實非虛，名世俗諦。”与之相对的胜义一句作：“依勝義理說有色等是實非虛，名勝義諦。”两句同用是實非虛四字，二谛之分不落在真妄一线上。

[391]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559），本颂单行本为 T1560。二谛判准见卷二十二分别賢聖品第六之一：“彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。”英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。同卷于此颂之后释世俗谛一段，即本章第五节所据，原文作：“即於彼物未破析時，以世想名施設為彼，施設有故名為世俗。依世俗理說有瓶等是實非虛，名世俗諦。”与之相对的胜义一句作：“依勝義理說有色等是實非虛，名勝義諦。”两句同用是實非虛四字，二谛之分不落在真妄一线上。

是它的长处，因为它可以复核；南传的表没有这样一条可复核的手续。

第二点：程序预设了分解有终点，而终点由谁来定，判准自己不说。极微与刹那正是这两个下限，色法析到极微为止，时间析到刹那为止。可是到此为止在这里是规定，不是析出来的结果。若真按程序一路办下去，没有哪一步会告诉你此处该停手。第六章要在极微上把这一条走到尽头，看看下限究竟是被证出来的还是被立出来的。

第三点：从析不散走到实有，中间有一步没有走过。析不散是一件认识论的事，说的是我这样操作，认识不消失；实有是一件存在论的事，说的是它自己立得住。前一件不蕴含后一件。有部对这一步的答复是搬出自性：析不散是因为它有自性。可是自性的定义正是各住自性，与要证的东西同义，答复绕回起点。[392]

这条循环不是本书替它绕出来的，《大毗婆沙论》写得比这还要坦白。卷七十六问三世以什么为自性，答以一切有为法为自性，随后补一句：如说自性，我、物、自体、相、分、本性，应知亦尔。七个词被宣布为可以互换。一个被用来充当最终解释项的词，若能与六个别的词随意对调，它就没有独立的内容可言；它标出的并不是解释的终点，只是解释停下来的地方。第七章要论证的那条链，末端接的正是这个词。

自性这个词两家都在用，读法却分了岔。第十四篇第一章把它的两读分开过：一读取特征义，自性是这一法之所以是这一法的那个记号，与相字相通；一读取存在义，自性是这一法自己立得住的凭据。南传的用法多半停在第一读，四鉴别法的头一栏就是相，自性在那里几乎是相的别名，再加上第四栏的回指，这个词很难往第二读上走。有部把它直接用在第二读，各住自性说的是各自据有其体。上面那七个可以互训的词也印证这一点：我、物、自体、本性，没有一个是特征义的词，全是存在义的词。同一个词，一家拿它当登记用语，一家拿它当存在凭据；后面凡遇上两家都说自性的地方，得先分清是哪一读，否则两边对不上号。

还有一件与文献层次有关的事要说明，因为它关系到本篇怎样使用材料。上面那条清爽的二分并不是《大毗婆沙论》的原样。卷九并列过三份互不相同的清单。有说二种：一实物有，谓蕴界等；二施设有，谓男女等。有说三种：相待有、和合有、时分有。有说五种：名有，谓龟毛兔角空花鬘；实有，谓一切法各住自性；假有，谓瓶衣车乘军林舍等；和合有，谓于诸蕴和合施设补特伽罗；相待有，谓此彼岸长短事等。三份摆在一处，论主不作裁定。[393]

从这三份清单里有四件事值得记下。其一，五种里给实有下的定义是一切法各住自性，正是上文说的那条循环，而且是婆沙自己写下的。其二，瓶在这里已经站在假有那一栏，这个例子从婆沙到《俱舍论》一路没有换过，可见判准可以重定，例子却很稳。其三，五种里的和合有与相待有，在《俱舍论》的二分下都要并入假有[394]；此彼岸、长短这一类相待而立的东西，二分

[392] Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（实有判准的形成，以及心不相应行诸法被立为实有时所用的另一路论证；本章第五节所说从析不散到实有中间有一步没有走过，问题意识与该书第一部分相通，结论则本书自负。）

[393]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所引页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 41b26；卷七十四 pp. 382c11–383a2；卷七十六 pp. 393c1–395b19。本章用到的原文分在卷九、卷七十四与卷七十六。卷七十四引契经述尊者舍利子（即舍利弗）语“施設諸處為無有上。謂十二處。攝一切法”，论主问“尊者舍利子如何能知此十二處攝一切法”，答“由教故知。謂舍利子得四證淨於佛所說決定信受”，又谓其“唯能一一證知共相。於彼自相未能一一如實證知”；同处另有“一切識身唯有六種。識身定有所依所緣。此所依緣定有十二。故十二處不增不減”。卷九三份并列的有之分类（实物有／施设有；相待有／和合有／时分有；名有／实有／假有／和合有／相待有），三说并陈而无评曰。卷七十六“以作用故立三世別”；“體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。問作用與體為一為異。答不可定說為一為異……故不應責”；“彼雖無有見等作用，而決定有取果作用”；脇尊者问“過去未來法無作用，如何施設有增有減”，答“體實恒有無增無減，但依作用說有說無。諸積聚事，依實有物，假施設有”；“問如是三世以何為自性。答以一切有為法為自性。如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾”。作用一词全书三百余处、势用百余处、功能近四十处，系依 CBETA 本原文通检所得。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿。

[394] 三份清单俱出《大毗婆沙论》卷九：“有說二種：一實物有，謂蘊界等；二施設有，謂男女等。有說三種：一相待有，謂如是事，待此故有，待彼故無；二和合有，謂如是事，在此處有，在彼處無；三時分有，謂如是事，此時分有，彼時分無。有說五種：一名有，謂龜毛兔角空花鬘等；二實有，謂一切法各住自性；三假有，謂瓶衣車乘軍林舍等；四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅；五相待有，謂此彼岸長短事等”（T1545）。所说二分据《俱舍论》卷二十二〈分別贤圣品〉二谛一颂”彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義”及其长行（T1558）。表中末栏各目的落处，即相待有、和合有并入假有，名有出场资格被取消，时分有无处可落，是本书把三份清单与二

制没有给它们单独的位置。分类由五变二，不只是简化，也是取舍：被合并掉的那几类，恰是最不容易用打破与慧析来处理的那几类。其四，五种里的名有一栏被整个取消了。龟毛兔角有名而无事，婆沙那份清单仍把它算作有的一种；到二分之下它就出不了场，因为破与析这两道手续对它都用不上，无物可破，也无物可析。有名而无事从此不再算作有的一种模式，径直归入无。这一步看着只是清理，实则是判准替自己划定了适用范围：它是一套分别有的手续，不是一套分辨有无的手续。第四章处理得与非得那一类东西时，这道界线会重新冒出来。

婆沙那三份并列的清单，连同各目在后来那条二分之下的落处：

出自哪一份清单	名目	例或定义	二分之下的落处
二种	实物有	蕴界等	实有
二种	施设有	男女等	假有
三种	相待有、和合有、时分有	各附一句界说：待此故有待彼故无／在此处有在彼处无／此时分有彼时分无	本书按二分判：相待与和合入假有；时分一目五种那份已不列，二分之下亦无
五种	名有	龟毛兔角空花鬘	出场资格被取消，破与析两道手续对它都用不上，径直归无
五种	实有	一切法各住自性	实有
五种	假有	瓶衣车乘军林舍等	假有
五种	和合有	于诸蕴和合施设补特伽罗	并入假有
五种	相待有	此彼岸长短事等	并入假有

末一列上，被合并与被取消的那几目占了一半。

本书的判断是：本篇当作判准来用的那条二分，是《俱舍论》从婆沙的一份并列清单里挑定并且磨过的结果，中间隔着几百年与一场裁定。第零章立那张五层文本表，就是为了让这一类差别看得见。裁定是怎样发生的，属于下一篇的题目；本篇只需记住，凡本篇说有部的判准，指的是被磨定之后的那一条，不是婆沙当日的全部家当。顺带说一句，婆沙在卷七十六还留下一句更根本的话：诸积聚事，依实有物，假施设有。假必须依着实才立得起来，这一点两家都同意；分歧从来在实的那一端，不在假的那一端。

与南传判准的对照，两篇能够互看的理由在这里。南传的四鉴别法有四栏：相、味、现起、足处。它问的是这一法呈现成什么样子，是一份现象学的登记表。有部的实假判准问的是这一法破析之下散不散，是一条本体论的检验。前者要你看，后者要你破开来看。

真正的不对称在第四栏。足处（padaṭṭhāna）问的是这一法的近因，即它凭什么在这里出现。这一栏把每一法都拴回缘起上：一法之所以立得住，理由在于它有近因，不在于它自己站得稳。第十四篇第一章说过，这一栏是南传设下的一道约束，它使自性那个词很难被读成独立的实体，因为每写一次自性，第四栏就提醒一次它依着别的东西。

有部的判准没有对应的第四栏。析不散就是析不散，理由到此为止，不再往缘那一边回指。本书认为这不算疏忽，算一次交换：有部要处理跨越时间的因果，就必须让因法在过去仍有身份，

分对照所得，不是论书明文。

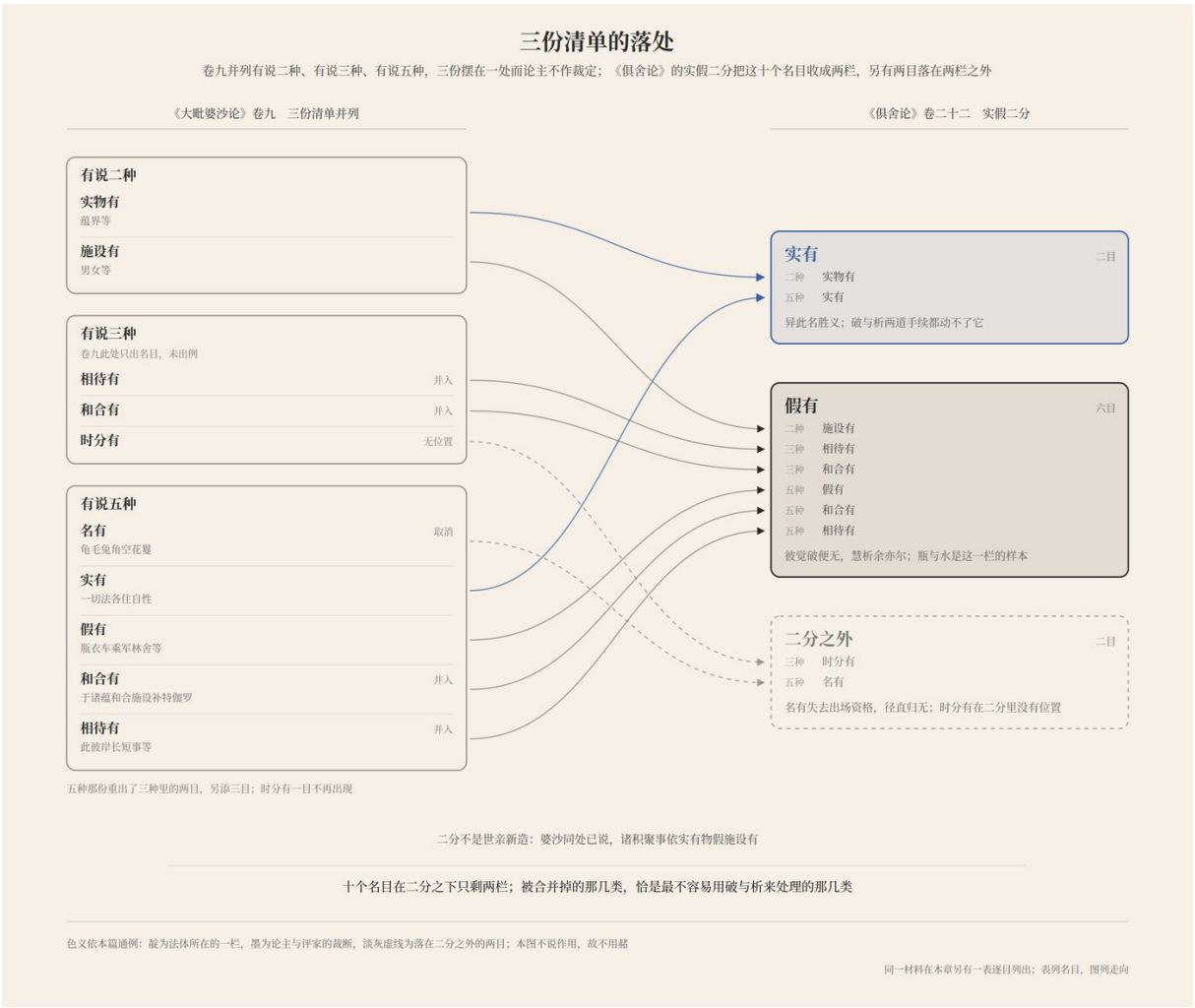


Figure 46: 婆沙卷九三份清单并列而不裁定，《俱舍论》的二分只留实假两栏；名有径直归无，时分有无处安放，另有四目并入假有

一旦法的存在地位可以脱开当下的缘来说，第四栏那种回指也就用不上了。这一重约束是被有意撤掉的，撤掉它换来的东西第三章会算清楚。

这里要提防一种省事的读法。看到南传有第四栏而有部没有，很容易推出南传更谨慎、有部更冒失。可是南传的谨慎有它自己的代价：它在时间那一组上什么也没说，把问题留在那里；有部把问题接过来正面回答，回答得不好，至少答案是可以检验的。第七章的判词不会写成南传聪明、有部糊涂。两家在不同的位置上留下形状不同的缺口，缺口的位置由各自要办的事决定。这一处对照是本篇与第十四篇能够互看的根本理由，也是第七章判词的第一条根据。

两套判准各管什么，逐项相对：

比较项	南传四鉴别法	有部实假判准
栏目或手续	相、味、现起、足处四栏	破与慧析两道手续
问的是什么	这一法呈现成什么样子	这一法破析之下散不散
性质	一份现象学的登记表	一条本体论的检验
要读者做的事	看	破开来看
对缘的回指	足处一栏把每一法拴回近因上	没有对应之栏，理由到析不散为止
自性一词取哪一读	多停在特征义，与相字几乎同义	直取存在义，各住自性说的是各自据有其体
手续可否复核	表上没有这样一条手续	动作可以复核，或破或析过一遍即知
留下的缺口	时间那一组上什么也没说	从析不散走到实有，中间那一步没有走过

这两条区分怎么用。后面每遇到有部立起一个法，本篇问三件事。第一，凭哪条判准把它立为实有：是析不散，还是别的什么。第二，不立它会失去什么：它是为了补哪一个缺口才被请出来的。第三，立了它要付什么代价：它自己带来哪些新问题，这些新问题又要请出什么。

第一问最常问出意外的结果。有部名单上不少条目并不是靠析不散立起来的，得、非得、命根、众同分都不是可以打破或者慧析的东西，它们被立为实有，靠的是另一路论证：若无此法，某件事就说不通。这是一条完全不同的判准，第四章要把它单独提出来看。

第三问是本篇的主线。第十四篇第七章说过，阿毗达磨的条目有三种来路：从观照里看出来的，为解释某一件事补进去的，为让这套记法自身立得住补进去的。有部名单上第三种最多，得、非得、命根、众同分、生住异灭四相都属于这一类。三个问题连起来会得到一条链：为补 A 而立 B，B 立起来又需要 C。第七章要把这条链完整画出来，并且指出它为什么停不下来。

一个小例：瓶与色聚。瓶在两家都是假的，理由不同。

有部说：把瓶打破，瓶的认识就没了，所以瓶是假；剩下的色香味触析不散，所以是实。这是一条分析的理由，看的是分解的结果。南传说：瓶不进究竟法的表，因为它不是可以用四鉴别法登记的事项；实际存在的是若干色聚，每一聚八法俱生俱灭，聚本身也不是一个法，只是一个称呼。[395] 这是一条作业的理由，看的是它出不出现在观照的单子上。

[395]四鉴别法四栏（相、味、现起、足处）及足处一栏的近因义，见《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行；该本第二品五十二心所释义表的四栏，栏题依次作“特相（lakkhaṇa）”“作用（rasa）”“现起（paccupaṭṭhāna）”“近因（足处）（padaṭṭhāna）”，即第二栏该本作“作用”而不作“味”，第四栏则径以“近因”与“足处”并题，本注所说的近因义即出于此。本篇凡涉南传数目与栏目，一律以该本为准，已详第十四篇第

差别就在这里：有部的假是分解出来的，南传的假是登记不上的。前者的反面是不可再分的成分，后者的反面是可以被现观逮住的事项。同一个字，两家的用法不能混着算。更要紧的是，两条理由预设的活动不同：分解是一个思辨的动作，可以在书斋里完成；登记是一个修行的动作，要在坐上完成。两个体系的重心之别，在这一个小例上已经看得出来。第七章的判词从这个差别起手。

交给第二章。两条区分已经交出来了，下一步是把它们用在一张名单上。下一章就看这张名单：为什么正好是七十五，为什么分成五类，五类之间的界线搁在什么东西上。名目上部第三篇第二章已经列过，第二章不重列，只问这张表是怎么来的，以及它自己撑不撑得住。

一章。色聚八法俱生一节出该本第六品攝色分別品（该本页眉作 ch.6-12 与 ch.6-14，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素八不离色一并列齐）；南传以概念法及过去之法皆得为意门所缘，见该本第三品攝雜分別品六所缘一节（页眉作 ch.3-14，题《摄所缘说明》，作“意門能緣取「六所緣」”“意門的善心不善心能直接取「概念」當作所緣”“現在心（能緣）可以取過去與未來的心與心所作為所緣”），与有部无体不得为所缘一义正相对，本章第二节所据即此。南传表上诸法的取舍不依一条可复核的判准，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

第二章　七十五法：另一份清单

第一章交出了两条区分：体与用的分立，实与假的判分。区分得落在东西上才见得出分量，落点就是本章，有部的法名单。上部第三篇第二章已经把五位七十五法逐条列全，本章不重列，问的是另一件事：这张表是怎么排出来的，排法本身主张了什么，以及它凭什么敢说自己已经排全。

第十四篇第二章与第三章逐位读过南传八十二法里的名与色。两份清单摆在一处，最容易做的事是比数目：八十二与七十五，相差七。这个七是其中最没有信息的一个数字。差额分散在五个位上，方向还相反，正负相抵之后才剩下这个小数。要看的是各位上的进出，以及同一件差事在两家分别摆进了哪一格。

先说这张表本身是后来才有的。五位七十五法这个说法，《大毗婆沙论》里没有。全书二百卷不见七十五这个法数，五位这个词也不曾用作分类的名目。婆沙讲法时用的仍是经里的老框架，蕴、处、界；名身句身文身在婆沙那里被判为不相应行蕴所摄，是行蕴里的一段，不是一个与色心并列的位。[396]

五位的排法定于《俱舍论》。世亲把婆沙散在二百卷里的判断收拢成一张表：色十一、心一、心所四十六、心不相应行（citta-viprayukta-saṃskāra）十四、无为三，合成七十五。这张表在汉传成了有部的招牌，可它是有部学说的整理稿，不是有部学说本身。[397]

南传那一侧的情形一样。八十二法这个数目出自《摄阿毗达摩义论》，是十一世纪阿耨楼陀的

---

[396]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所摄，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[397]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559），本颂单行本为 T1560。这五类的架构见界品第一与根品第二：色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三，合七十五。卷一界品第一以无碍定义虚空；卷六根品第二另引经部师之说，主张“一切無為皆非實有”，并以“唯無所觸說名虛空”解释虚空（p. 33c6 起段）。得、非得唯于自相续及二灭（择灭、非择灭）而立，见根品第二，本章第八节所说非择灭须凭得而系属于相续，据此。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。又按：“五位”一词并不见于《俱舍论》本文，本文用的是“五品”：卷四“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又有“諸心所法且有五品”；“五品”一词三十卷共十二处，“五位”则仅卷十五一处，义为中有位与胎中胎外诸位，与这份清单无关；“七十五”这个数目三十卷一次也没有写出来过，而婆沙二百卷“七十五法”四字同样是零。是则“五位七十五法”这一名目，两部原典都没有说过，当出于后世论疏（普光《俱舍论记》、法宝《俱舍论疏》一系）的整理。本章仍依汉传通行称法而不别作考订，其中的意味留待第七章一并处理。

手笔，七部论本身不这样列。[398] 两份清单都是各自传统晚出的收束之作，都由一位善于整理的人替前人排定。本篇拿它们对照，对照的对象是两次整理，两个传统的全部不在其内。这一点须先交代，否则后面每一处差异都可能被算错来路。

这并不是说两张表不能对照。整理稿之所以值得读，正因为整理的人必须作选择：哪些并成一格，哪些分成两格，哪些干脆不给格子。选择明写在表上，比散在论里的判断更容易看清。本章要读的就是这些选择。

两份清单的差额并不落在一处。先把数目摆出来。

有部五位	数	南传对应	数	出入
色法	十一	色	二十八	南传多十七
心法	一	心	一（开作八十九或一百二十一）	相当
心所法	四十六	心所	五十二	南传多六
心不相应行法	十四	无此一类	〇	有部多十四
无为法	三	涅槃	一	有部多二
合计	七十五		八十二	南传多七

十七加六，减去十四，再减去二，正好是七。四笔出入方向不同，抵消之后才得那个小数目。只看总数，会以为两家的名单大同小异；按位看，最大的一笔差额在色，第二笔在心不相应行，而这两笔的方向相反。

更要紧的是，那十七项并没有凭空消失。南传色法里的相色四项，积集、相续、老性、无常，管的是色的生灭迁流；有部把同样的差事挪进心不相应行，立成生、住、异、灭四相，一并管住一切有为法，不只管色。南传的命根色管色身的维持，心所里另有一个命根管名法的维持，两处各立；有部只立一个命根，摆在心不相应行，一项兼管两边。[399] 同一件事要办，两家都办了，格子放在不同的位上。这样的对照才有内容，数目的加减没有。

后面各节按位读下去。次序依《俱舍论》的排法，自色法始，至无为终。

色只有十一，判准在这一位上已经露了一次底。有部的色法是：五根，眼耳鼻舌身；五境，色声香味触；加无表色，共十一。南传的二十八色，第十四篇第三章逐项读过，本章不重排，只补有部一侧的立法理由。[400]

[398]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品摄心所分别品与第六品摄色分别品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[399]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品摄心所分别品与第六品摄色分别品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[400]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品摄心所分别品与第六品摄色分别品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不

有部的道理明摆在那里。五根五境是十二处里的十色处，本来就是经里的名目，用不着另立理由；这十项能析到极微为止，析而不散，按第一章那条判准算实有。南传在与此相当的九项之外另立十九色，有部一项也不收。四大种摄进触处，坚、湿、暖、动本身就是所触，不再单出四格。性别色二项摄入身根，食色一项摄入香味触，心色一项有部根本不要，因为它的意根是无间灭意，属心而不属色。限界色是色聚之间的空隙，有部把它叫作空界，判为有见有对的色，摄在色处里，不别立一法。变化色三项，轻快性、柔软性、适业性，是色法的状态，不是可以单独析出来的成分。相色四项是色的生灭之相，有部另有安排。表色二项，身表与语表，有部承认身语的表示，可是它把这件事挂在业上，立的是无表色。[401]

数目于是这样凑成：南传九加十九得二十八，有部十加一得十一，相差十七。有部那边多出来的一，就是无表色。

无表色（avijñapti-rūpa）这一项是有部独有的，南传没有对应。它是受戒之后、造业之后留在身上的一种不显于外的色，用来解释一件事：戒体在受戒之后何以持续，业在造作之后何以还挂得住。这一项立得起来靠的不是析不散，靠的是不立它就说不通。第一章说过要问的第一件事是凭哪条判准立为实有，这里就出现了第一个例外，而且出在最像现象的那一位上。[402]

值得单说一句的是判准在这一位上的双向作用。同一条判准把十九项挡在色法之外，又把十四项请进心不相应行；挡出去的理由是它们不是可以单独析出来的成分，请进来的理由是不立它们就说不通。两条理由不是一条。若一贯用前一条，心不相应行整位都该取消；若一贯用后一条，变化色与相色也没有理由挡在门外。这张表在色上比南传少十七，在心不相应行上比南传多十四，靠的正是两条判准分头用在两处。

心只有一个。有部的心法一位只列一法，心。南传的心也只有一个究竟法，按所缘、界地、相应心所的不同开作八十九或一百二十一。[403] 这一格两家最接近，接近之处正好显出一件事：个

通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[401]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所摄，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[402]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（五位七十五法之通论散在该书论五类法诸章：第八章色法、第九与第十章心与心所、第十一章心不相应行、第十六章无为法；无表色的性质与其在戒体、业力两处所承担的职务，见第八章与第十三章《The Doctrine of Karma》，尤其 13.3 至 13.5 三节论表业与无表业之别、二者的自性，及无表之为律仪、不律仪与非律仪非不律仪，书内 375 至 382 页。本章第四节所据即此，唯判断自负。）

[403]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十

别差异摆在哪里，这本身是一条主张。

有部的处置是把差异整个交给心所。心自身没有品类，善心与不善心的分别不在心上，在与它相应的心所上；心只是了别，了别的性质由随行的心所决定。南传的开法看似不同，其实同理，八十九心的分类依据仍是相应心所与界地，只是南传把这些组合一一写成表上的定名，有部不作此举。

婆沙在这一格上留过一段有意思的讨论。诸经里说心、意、识三个名，三者有没有差别。一种说法是无差别，心就是意，意就是识，声不同而体无异，如同火又叫焰、又叫炽然，一火十名，名有别而体无别。另一种说法是有差别，差别在名，在世，在施设，在义：过去叫意，未来叫心，现在叫识；界中施设心，处中施设意，蕴中施设识；心是种族义，意是生门义，识是积聚义。[404]

留意后一说的路数。它举出四种差别，没有一种落在心自身的体上。名的差别是称呼，世的差别是时位，施设的差别是编入哪一个框架，义的差别是从哪一面指认它。主张有差别的那一派同样没有说心有几种，只说同一个东西可以从几处指认。这就把心一这个立场坐实了：无论取哪一说，心都只有一个，个别化的工作全部推给别处。

推给别处的代价在下一节。心自身不带品类，那么一个心是善是恶、是有漏是无漏，全靠相应心所来定；心所于是不只是心的附属，它成了心的品类的承担者。四十六这个数目怎么分组，因此不是一份清单的编排细节，是一条关于心如何构成的主张。

心所分成六组，分组本身是一条主张。有部的四十六心所分六组：大地法十，大善地法十，大烦恼地法六，大不善地法二，小烦恼地法十，不定法八。南传的五十二不这样分，它按遍一切心、杂、不善、善的顺序排：遍一切心心所七，杂心所六，不善心所十四，善心所二十五。[405]

八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品攝心所分別品与第六品攝色分別品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[404]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蕴所摄，是行蕴之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蕴、界蕴诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[405]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品攝心所分別品与第六品攝色分別品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详

两家不逐项对，逐项对得不到多少东西，可对的是分组的依据。

先看地这个字。婆沙卷十六给过三种读法。一读是：大者谓心，这十法是心生起之处，是大的地，所以叫大地。二读是：心叫作大，因为体用殊胜，大就是地，是诸心所的所依处。三读是：受等十法遍于一切心品，所以叫大，心是它们的地，所以叫大地。[406] 三读的分歧在大字指心还是指这十法，可三读共有一个意思：地是场域，是活动得以发生的地面。分组用的是这个字，那么分组说的就是这几组心所各自在什么范围内活动。

再看这个范围怎么定。婆沙自问：为什么只说十个大地法。第一层答语是一句现成话，作论者的意思要这样。这句话是婆沙的一个常用格式，第十六篇会专门处理它。[407] 可这一处答完之

第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[406]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虛空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所攝，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[407]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虛空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所攝，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

后还有下文，接着给出了实的判准：若一法在一切界、一切地、一切趣、一切生、一切种、一切心里都能得到，就收进这一组。六个一切并列，这是一条可以复核的手续，不是一句意欲尔故所能了事的。

于是六组的名目就有了内容。大地法是无条件遍行的，大善地法是一切善心遍行的，大烦恼地法是一切染心遍行的，大不善地法是一切不善心遍行的，小烦恼地法是各自单起的，不定法是不属于以上任何一格的。分组的依据是遍行的范围，从最宽排到最窄，最后剩一个收容的格子。这是一张按覆盖面排的表。

南传那一侧的依据不同。遍一切心心所七与杂心所六是按遍不遍分的，这一段与有部同理；可不善心所十四与善心所二十五是按道德性质分的，与覆盖面无关。两家在前半段依同一条原则，后半段分了岔：有部把善、染、不善各自的遍行者单立成组，仍在数覆盖面；南传直接按性质编排，覆盖面的问题留给每一心的心所组合表去回答。

同一卷里还有一句话值得记下。婆沙解释诸心所为何必须与心相应而起，理由是有为诸法性质羸劣，要辗转相依才办得成事。随后连举三喻：两束芦苇相倚而立，多条绳子合起来能拉动大木，多人连手能渡大河。[408] 这是一个停步的动作。为什么心所不能单起，答案是有为法本性羸劣，弱到必须结伴；至于本性为什么羸劣，不再往下追问。第一章在体与用那一处见过一次同样的收法，一句比况加一句不必再问。这里是第二次，形状一样，位置换了。本篇后面会再遇到几次，第七章把它们并在一处比对。

心不相应行是这一位的重心，也是本章的重心。有部立心不相应行十四法：得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身。南传没有这一类。八十二法里，一法要么是心，要么是心所，要么是色，要么是涅槃，没有第五种可能。有部多出来的这十四项，是两份清单最大的一处结构差异。[409]

按所办的差事分组，十四法归三束。

---

[408]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所摄，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[409]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品攝心所分別品与第六品攝色分別品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

第一束是系属，得（prāpti）与非得。它们回答的是：一个法与一个补特伽罗之间，凭什么说这个法是他的。烦恼断了又起，圣道得了又失，这些说法要能成立，得有一样东西负责把法系在相续上，还得有一样东西负责说明尚未系上的状态。

第二束是类别与命限：众同分、命根、无想果、无想定、灭尽定。众同分回答众生何以分得出类，命根回答一期生命凭什么维持一定的长度，无想果与二定回答心不起的那一段时间里凭什么还说这个相续没有断。

第三束是时相与言诠：生、住、异、灭、名身、句身、文身。四相回答有为法在时间中的迁流，名句文三身回答语言的表示以什么为单位。

三束的差事不同，性格却是一样的。这十四项没有一项是被观察到的现象。得不是可以觉知的东西，众同分不是可以指出来的对象，四相不是眼耳所及，名身句身文身不是声音本身。它们全是为了让别的东西说得通才设的位置。第一章说过阿毗达磨条目的三种来路，这一位整个属于第三种，为让这套记法自身立得住而补进去的。[410]

婆沙自己把这层意思说出来过。卷十四问名身句身文身为什么要立这一论，答语的第一层照例是作论者意欲尔故，第二层给了实话：为止他宗、显己义故。有人主张名句文身不是实有的法，譬喻者是这一派；有人主张名句文身以声为自体，声论者是这一派；为破这两家、显自家的义，所以立此论，因为名身等是实有法，摄在不相应行蕴里。[411] 立法的动机写在明处：这一项之所以被立为实有，起因是要驳倒两个对手。

拿第一章那三个问题来量这一位，结果整齐得有些刺眼。第一问，凭哪条判准立为实有：没有一项靠析不散，全部靠不立则说不通。第二问，不立它会失去什么：第一束失去业与果之间的系属，第二束失去相续的连贯，第三束失去有为法的时间结构与语言的实在性。第三问，立了要付什么代价：这一位每立一项，都得再问这一项自己怎么办。得是不是也须有得，四相是不是也须有相。这两个追问在婆沙里都被问出来过，第四章逐一处理。

---

[410] Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence—An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's* Nyāyānusāra. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（心不相应行诸法被立为实有时所用的论证形式，该书第一部分有系统的梳理：第四章第三节论此一范畴的立据，第五章以下逐法处理得与非得、同分、无想、二定、命根、四相、名句文身，每法之下皆分“定义与作用”与“存在地位”两层，并列出对方的诘难与众贤的答复；本章所说这一位整位不依析不散而依不立则说不通，问题意识与之相通，判断则本书自负。）

[411]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蕴所摄，是行蕴之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蕴、界蕴诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

南传缺这一位，代价也是明摆着的。业果的系属、相续的连贯、语言的单位，这些事南传要么用心路与心所的排列去说明，要么留在缘的关系里不作实体化的处置。第十四篇第七章说那一格是空的，空的意思是它没有立法，不是它没有问题。有部把这些问题全部实体化，代价是名单上多出一整位不可观察的东西；南传不实体化，代价是若干处理停在描述那一层，没有给出凭据。两条路各走各的，第七章的判词要落在这一处。

无为多出两个。有部立三无为：虚空、择灭、非择灭。南传的无为法只有一个：涅槃。[412] 多出来的两个各有来历，也各有难处。

非择灭说的是一种不由智慧简择而得的灭。婆沙卷三十二给的定义就是这个否定式，不由择慧得此灭，所以叫非择灭，非择之果。那么它由什么而得。答语是由缘阙故：面朝一方的时候，其余各方的色声香味触境随之灭去，能缘那些境的心心所法因为缘不具足，毕竟不生；由这个毕竟不生，得非择灭。[413] 定义的落点在永不生起这一头，已经灭去的不算；同卷的评曰说得更死，这一种灭只在未来永不生的法上才谈得到。

这一条立得住的理由与心不相应行同类，不立它则有一种情形无处安放：一件事永远不会发生，这个永远不会本身要有个身份。可它带来的麻烦比它解决的还多。同卷比较择灭与非择灭何者为多，结论是非择灭多而择灭少，理由是非择灭的数量如同有为法的数量，择灭只如有漏法的数量。[414] 一个无为法的数目要照着有为法的数目来算，这句话本身就把它的实情说漏了。更

---

[412]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传八十二法之数、二十八色之分组（十八完成色／十不完成色）、五十二心所之四分（遍一切心心所七、杂心所六、不善心所十四、善心所二十五）、八十九心与一百二十一心之开法，一律以该本为准，已详第十四篇第一至第三章。命根在南传两处并立（心所之命根、色之命根色），见该本第二品攝心所分別品与第六品攝色分別品；相色四项（積集、相續、老性、無常）唯摄色法而不通名法，见第六品。八十二法之数出《摄阿毗达摩义论》，系十一世纪阿耨楼陀之整理，非七部论原有的列法，已详第十四篇第一章。南传名单不立一条可复核的判准而依传承与观照共识，系本书对该本与《清净道论》第十四品体例的观察，非该本自陈。

[413]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所攝，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所攝之坚湿暖动，男女根攝于身根，段食攝于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[414]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作

麻烦的是，非择灭（apratisaṃkhyā-nirodha）是靠得而落到相续上的，而得是心不相应行里的一项；一个无为法要凭一个有为法才与某个补特伽罗发生关系。[415]

虚空是三无为里最容易被驳的一条。婆沙卷七十五把虚空与空界分得很清楚：虚空非色，空界是色；虚空无见，空界有见；虚空无对，空界有对；虚空无漏，空界有漏；虚空无为，空界有为。五组对举，一边是无为的虚空，一边是有为的空隙。[416]

分得这样清楚是有缘故的，因为经里那个词在用法上不听话。同处自设一问：契经说世尊以手摩捫虚空而告苾芻众，佛难道能用手去摩捫一个无为法。答语是：那里说的是空界，只是用了

論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所攝，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蘊、界蘊诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[415]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559），本颂单行本为 T1560。这五类的架构见界品第一与根品第二：色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三，合七十五。卷一界品第一以无碍定义虚空；卷六根品第二另引经部师之说，主张“一切無為皆非實有”，并以“唯無所觸說名虛空”解释虚空（p. 33c6 起段）。得、非得唯于自相续及二灭（择灭、非择灭）而立，见根品第二，本章第八节所说非择灭须凭得而系属于相续，据此。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。又按：“五位”一词并不见于《俱舍论》本文，本文用的是“五品”：卷四“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又有“諸心所法且有五品”；“五品”一词三十卷共十二处，“五位”则仅卷十五一处，义为中有位与胎中胎外诸位，与这份清单无关；“七十五”这个数目三十卷一次也没有写出来过，而婆沙二百卷“七十五法”四字同样是零。是则“五位七十五法”这一名目，两部原典都没有说过，当出于后世论疏（普光《俱舍论记》、法宝《俱舍论疏》一系）的整理。本章仍依汉传通行称法而不别作考订，其中的意味留待第七章一并处理。

[416]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蘊所攝，是行蘊之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，

虚空这个声。同卷另有画师彩画虚空的比喻，也有一句伽他说众兽归林薮、飞鸟归虚空。[417] 这些用例里的虚空都指得见摸得着的空隙。有部的办法是把经中每一处这样的用例一律判归空界，只留下自己定义的那个虚空（ākāśa）作无为。这个动作与第一章说的一切那个词的处置是同一路数：经里的词先被接过来，再被重新分派用法。

虚空的难处不止于此。婆沙卷七十七分三性的时候说：善法是善五蕴及择灭，不善法是不善五蕴，无记法是无记五蕴及虚空、非择灭。[418] 三无为在这里分了家，择灭入善，虚空与非择灭入无记。一个被立为实有的无为法，性质上是无记的，作用上什么也不做，存在的全部内容就是不障碍色的生起。世亲在《俱舍论》第一品对这一条已有诘难：不障碍是一个否定的说法，一

散见本论根蕴、界蕴诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[417]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蕴所摄，是行蕴之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蕴、界蕴诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[418]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。各组引文页栏为卷十四 T27, no. 1545, p. 69c23；卷十六 p. 80b2；卷三十二 p. 164b13；卷七十二 p. 371a8；卷七十五 pp. 388b19–389a1；卷七十七 p. 396b24。本章用到的原文分在卷十四、卷十六、卷三十二、卷七十二、卷七十五、卷七十七。卷七十二论心意识三名：一说“無有差別。心即是意意即是識。此三聲別義無異故”，并举一火十名之喻；一说“心意識三亦有差別。謂名即差別……復次世亦差別。謂過去名意。未來名心。現在名識故。復次施設亦有差別。謂界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。復次義亦有差別。謂心是種族義。意是生門義。識是積聚義”。卷十六释大地法之“地”凡三读：“大者謂心。如是十法。是心起處大之地故名為大地”／“心名為大體用勝故。即大是地……是諸心所所依處故”／“受等十法遍諸心品故名為大。心是彼地故名大地”；其立十大地法之由，先答“是作論者意欲爾故”，继出实判“若法一切界一切地一切趣。一切生一切種一切心。可得者此中說之”。“何故作此論”一问及“是作論者意欲爾故”一答，为本论通行格式，前者全书三百七十余处，答语形态之分类尚在整理中，详见第十六篇。心所必与心相应而起之由，同卷作“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”，三喻作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河”。卷十四释名身句身文身之立论动机：“為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論。”卷三十二释非择灭：“不由擇慧得此滅故名非擇滅。非擇果故”；“問若爾此滅由何而得。答由緣闕故。如對一方。餘方所有色聲香味觸等境滅。於彼能緣心心所法。由緣闕故畢竟不生。由此不生得非擇滅”；“評曰。此非擇滅唯於未來不生法得”；较其多少作“非擇滅多擇滅少。所以者何非擇滅如有為法數量。擇滅但如有漏法數量故”。卷七十五辨虚空与空界五异（非色／是色、無見／有見、無對／有對、無漏／有漏、無為／有為），并释经中摩捫虚空一事：“彼於空界說虛空聲。非謂虛空手可摩捫”；同卷另有彩画虚空之喻与“獸歸林藪鳥歸虛空”之伽他。卷七十七分三性：“善法云何。答善五蘊及擇滅……無記法云何。答無記五蘊及虛空非擇滅。”按：“七十五”一数与作为分类名目的“五位”，通检全书未见（“七十五”仅见于卷末题记与“二百七十五智”之类合数）；名句文身在本论判为不相应行蕴所摄，是行蕴之一分，不与色心并列为一位。五位七十五法之架构系《俱舍论》的整理，本章第一节所据即此。有部于四大种、性别色、食色、心色皆不别立为色法：四大种即触处所摄之坚湿暖动，男女根摄于身根，段食摄于香味触三处，而意根为无间灭意（属心法，非色），故南传之心所依色一项在有部无对应。此为有部通义，散见本论根蕴、界蕴诸卷，亦见《俱舍论》界品第一、根品第二，本章未逐处出注。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

样东西的全部内容若只是不妨碍别的东西，凭什么算作实有。[419]

这里读者第一次见到《俱舍论》的双重身份。同一部书既是有部教义最完整的整理稿，那张五位七十五法的表就出自它；又是有部教义最不留情的批评者，虚空实有这一条被它当面驳倒。两件事出自同一支笔。本书认为这不算矛盾，恰恰说明世亲的整理是带着检验做的：他把有部的主张排整齐，是为了看清哪几条撑得住。第三章要看的三世实有之争，就是这支笔的第二次出手，那一次下的手比这一次重得多。

这张表凭什么算已经排全。各位走完，最后剩一个总的问题。七十五这个数目是穷尽的吗，有部凭什么担保没有遗漏。

有部的回答是程序性的。判准明写在那里，析不散者为实；凡有人举出一个新的候选，拿判准量一量就是了。这个回答的好处是它开着口，允许增补，也允许复核。婆沙里立法的段落常是这个格式：有人主张某某不是实有，为破他而立此论，某某是实有法。名单是在论争中一项一项添起来的。

坏处也在同一处。开着口的名单永远不能宣布已经排全，只能说到目前为止没有被驳倒。而实际发生的事是：每补一项，就多一处需要解释的地方，多出来的地方又要再补一次。第一章说过那条链，第七章要把它画完。

南传的担保是另一种。八十二法的名目出自传统，出自《清净道论》的体例与七部论的整理，它不给一条可以复核的手续，只说这些是修观时实际能被现观照见的事项。这个回答封着口，不容易增补，也不容易复核。

两种担保各自漏在不同的地方：有部的可复核而不封闭，南传的封闭而不可复核。要紧的是，两家都没有回答那个原初的问题，为什么正好是这些，不多不少。第十三篇说过早期教法在若干处刻意不作穷举，五蕴不是一份存在物清单，十二处不是一份本体论目录，它们是修观时的分组法。清单化本身是阿毗达磨的一个决定；决定作出之后，穷尽性的问题才第一次出现，而两家都没有工具去回答它。

附表：两份清单逐位对照。下表按差事对齐，不按名目排列。名目见上部第三篇第二章与第十四篇第二、三两章。

要办的事	南传摆在哪一位	有部摆在哪一位
了别	心一（开作八十九或一百二十一）	心一
心的品类	心所五十二，按遍行与道德性质分四组	心所四十六，按遍行范围分六组
感官与对境	净色五、境色四（触境不别立，即三大种）	五根五境共十（触处别立，摄四大种与所造触）

[419]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559），本颂单行本为 T1560。这五类的架构见界品第一与根品第二：色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三，合七十五。卷一界品第一以无碍定义虚空；卷六根品第二另引经部师之说，主张“一切無為皆非實有”，并以“唯無所觸說名虛空”解释虚空（p. 33c6 起段）。得、非得唯于自相续及二灭（择灭、非择灭）而立，见根品第二，本章第八节所说非择灭须凭得而系属于相续，据此。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。又按：“五位”一词并不见于《俱舍论》本文，本文用的是“五品”：卷四“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又有“諸心所法且有五品”；“五品”一词三十卷共十二处，“五位”则仅卷十五一处，义为中有位与胎中胎外诸位，与这份清单无关；“七十五”这个数目三十卷一次也没有写出来过，而婆沙二百卷“七十五法”四字同样是零。是则“五位七十五法”这一名目，两部原典都没有说过，当出于后世论疏（普光《俱舍论记》、法宝《俱舍论疏》一系）的整理。本章仍依汉传通行称法而不别作考订，其中的意味留待第七章一并处理。

要办的事	南传摆在哪一位	有部摆在哪一位
物质的基本成分	四大种四，各别立为法	摄在触处，不别立为法
性别	性根色二	摄入身根，不别立为法
意识的所依	心色一	不立；意根即无间灭意，属心不属色
身语的表示	表色二，属色	无表色一，属色；表业不别立为法
色的可塑	变化色三	不立
色聚的界限	限界色一，属色	空界摄在色处，虚空另立为无为
段食	食色一	摄入香味触三处，不别立为法
有为法的生灭迁流	相色四，只管色	生住异灭四相，属心不相应行，通管一切有为
命的维持	命根色一，另有心所命根一	命根一，属心不相应行，兼管名色
法与相续的系属	不立	得、非得，属心不相应行
众生的类别	不立	众同分，属心不相应行
无心位的相续	不别立法	无想果、无想定、灭尽定，属心不相应行
语言的单位	归入声，不别立法	名身、句身、文身，属心不相应行
涅槃	涅槃一	择灭一
永不生起	不立	非择灭一
合计	八十二	七十五

交给第三章。这张表读完，有一件事已经清楚：有部名单上分量最重的那一位，是最不像现象的那一位。表上那些散得掉散不掉的东西大半没有争议，真正撑住体系的是那些既析不散也看不见的东西。第四章要逐项处理它们。

在那之前，第三章先回到时间。这张表的每一格都要在三世里各有一份，说一切有那三个字管的正是这件事；表排得再整齐，若三世实有本身撑不住，整张表就得重排。世亲的诘难与众贤的回防在那里正面相遇，本篇最硬的一段论辩在第三章。

第三章　三世实有：时间中的法体

上一章那张表排完了，还剩一件事没办。表上每一格都要在三世里各有一份，说一切有那三个字管的正是这件事。这一章是全篇的正题，也是有部承受批评最集中的一处。争论的双方都留下了文本，本章尽量让两边把话说完。

先说一个意外。本章的题目是三世实有，可是这四个字在《大毗婆沙论》二百卷里一次也没有出现过。通检全书，与它最接近的一句在卷七十六的末尾：三世诸法的因性与果性依次安立，体实恒有，无增无减，只依作用说有说无。[420] 这一句全书出现一次，位置还不在什么显要的地方，是一段讨论积聚的问答收尾处顺手作的总结。这不是说有部没有这条主张，恰恰相反，两百卷都建在它上面；而是说这条主张在论里从来没有单独立过一节来证明自己。它出场的方式是另一种。

它出场的方式是一句挡话。《大毗婆沙论》有一套固定的开篇问答：某某问题为什么要在这里论？答，为了止住别宗、显出正理。这个格式全书用了一百余次。其中有三处，止住的对象是同一批人：有的人主张过去未来没有实体，有的人主张现在是无为法。三处分别挂在同类因、心过去彼心变坏、结过去彼结已系这三个彼此不相干的题目底下，依次在卷十七、卷三十七与卷

[420]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

六十。[421] 每一次的说法几乎逐字相同，每一次都是先宣布对方错，接着就转入本题，中间不留论证。

这个分布本身就是一份证词。三世实有在《大毗婆沙论》里不是一个待证的结论，是一条已经生效的前提。它被反复申明，从不被反复论证；它出现在别的题目的门口，作为进门的资格审查。真正把它当成论题来处理的段落只有卷七十六与卷七十七两处，而那两处所做的事，一处是收拾它带来的麻烦，一处是在四种解释里挑一种。至于这条主张凭什么成立，论里没有一节专门交代。[422]

它要办的三件事。第一章排过三组空位，这里只作一句提示：三世实有正面填的是第二组，顺带包办第一组的两半。一半是业已谢灭而果尚未生，中间靠什么维系；另一半是缘取过去与未

[421]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虚空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[422]本章的计数出自本书自作的通检：取库内 CBETA《大毗婆沙论》（T1545）二百卷正文，去标点后逐字连读检索。“三世實有”四字全书零处，最接近的”體實恒有”一语仅卷七十六一处；开篇问答”何故作此論”凡三百二十余处，其中以”止他宗”为所遮者一百二十余处；“過去未來非實有體”三处，分见卷十七（同类因）、卷三十七（心过去彼心变坏）、卷六十（结过去彼结已系），三处都随即宣告”顯示實有過去未來”一类的话而转入本题。所谓”专门交代”，本书的操作定义是：以三世实有本身为论题、并为之列举教证或理证的一段，如《俱舍论》卷二十与《顺正理论》卷五十一”三世有由說”一颂之下的做法。依此定义，《大毗婆沙论》中以三世实有为论题的只有卷七十六与卷七十七两处，而两处都不以证成此说为务。这是本书的检索结论，非论书自道。

来的认识以什么为所缘。三件事合起来，是让因法在它已经过去之后仍有身份可缘、可为缘。

这三件事的正式论证形态，最完整的一份不在有部自己的书里，在世亲手上。《俱舍论》分别随眠品第五之二把它整理成两条圣教证与两条正理证：其一，佛说过去色若无，多闻圣弟子不应对过去色勤修厌舍，未来色若无，不应对未来色勤断欣求；其二，佛说识由二缘而生，若过去未来非实有，缘它们而起的识便缺了所缘那一缘。这是圣教。其一，识起时必有境，有境识才生，无境识不生；其二，已作之业有未来果，若过去业无体，果生之时并无现在因在。这是正理。四条摆完，世亲下了一句判词：正因为主张三世都实有，这一宗才叫说一切有部。[423]

这四条在《大毗婆沙论》里找不到成套的对应。那两句经文，勤修厌舍与勤断欣求，全书通检一次也没有引过。二缘生识倒是出现九次，可是九次全在卷二十三，用途是分辨行缘识、名色缘识、二缘生识三种说法各说的是缘起的哪一段，与三世的存在地位毫无关系。[424] 换句话说，

[423]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[424]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僊迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零

教科书里作为有部标准论证被复述的那四条，就现存的《大毗婆沙论》而言，是后来才被编成这个样子的。本书不据此推断有部当时没有这些理由；理由散在各处，卷七十六就有它自己的一套；本书要指出的只是编排的归属：把它们排成两教证两理证、排得像一份可以逐条驳的清单的，是世亲。一条主张被整理成最清楚的形态，往往发生在它受到诘难的时候。

四家之说：变化被安在哪里。上部第三篇第一章已经把四家之说连同四个比喻排成过一张表，本章不重排。这里只问一个上部没有问的问题：四家共许法体不变，那么三世之别所需要的那一点变化，各家把它安在了哪里。

法救（Dharmatrāta）安在类。同一块金打成不同器物，形状变了显色没变；乳变成酪，味与势舍了显色没舍。法从未来到现在，舍未来类得现在类，法体则无得无舍。[425] 妙音（Ghoṣaka）安在相。一一世法都具三世之相，正合其中一相，并不因此就离了另外两相，如人正染一女之

处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[425]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虚空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

色时，对其余女色不算离染。世友（Vasumitra）安在位。如一枚算筹，置个位名一，置十位名十，置百位名百，历位有异而筹体无异；未有作用名未来，正有作用名现在，作用已灭名过去。觉天（Buddhadeva）安在待。同一个女人，对母名女，对女名母，体虽无别，由待有异而得女母之名；法待后名过去，待前名未来，俱待名现在。

四家的差别，说到底是四种把变化藏起来的手法。类是给法加一层可换的外衣，相是让三层外衣同时穿着而轮流显露，位是根本不给外衣、改在法之外画格子，待是取消格子、只留下前后之间的相对说法。四种手法里，前两种把变化放进法自身，后两种把它放到法之外。



Figure 47: 四家共许法体不变，对变化各有一说：法救安在类，妙音安在相，世友安在位，觉天安在待；论主倒序淘汰，末了取位说

图与本章有三处不合。其一，图把四家的变化都放在法体之外，正文却将法救与妙音的说法置于法自身，世友与觉天置于法外。其二，乳酪之喻，图说味变而色、力不变，正文及所引原文说舍味与势而不舍显色。其三，妙音之喻，图说染一女而于余女无染，正文及所引原文说正染一女并不等于已离其余女色之染。

评家的取舍是一次淘汰。论主的评断按倒序进行，先破觉天，再破妙音，最后破法救，三段用的都是同一个动作：指出这一说会造成三世杂乱或不合正理。

破觉天：前后相待，则一一世中各有三世。过去世的前后刹那可以分别叫过去与未来，中间叫现在；未来现在也一样。一个刹那的现在法，待后待前又俱待，竟能凑出三个世来，这不合理。破妙音：所立三世也有杂乱，因为它自己承认一一世法都具三世之相。破法救最短，也最狠：离开法的自性，你说的那个类到底是什么？而且法从未来到现在时前类应灭，从现在到过去时后类应生，于是过去里有生、未来里有灭，这也不合理。[426]

[426]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。

破法救那一问值得停一下。它问的是类的存在地位：类若不离自性，那就是自性在变，法体动了，一切有当场垮掉；类若离自性别有一物，那它自己又算什么法，凭什么变动。这是一道两难，两边都堵死。第一章讲实有与假有时说过，有部的判准问的是破析之下散不散；破法救用的正是这条判准，只是掉转过来对着自己人。有部对内并不客气。

然后是定案，全文只有一句：故唯第三立世为善，诸行容有作用时故。[427] 段末三项破斥的篇幅近为定案的十倍，定案中的直接理由是八个字：諸行容有作用時故，即诸行确实有起作用的时候。前文已用作用说明世友如何区分三世；本书认为，段末的评断仍主要凭排除其余三说完成定案，而未在此另展论证。这个程序上的细节很要紧：由淘汰产生的定案，其可靠性不会高

各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覺天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[427]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覺天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；

于淘汰的完备性，而四家之外还有没有第五种解释，论里没有问过。

四家把那一点变化安在哪里，连同评家的处置：

家	变化安在	手法	变化落在法内还是法外	评家的处置
法救	类	给法加一层可换的外衣	法内	破得最短也最狠：离自性则类是何物；推下去又成了过去里有生、未来里有灭
妙音	相	三层外衣同时穿着而轮流显露	法内	破：所立三世杂乱，因其自承一一世法都具三世之相
世友	位	不给外衣，改在法之外画格子	法外	不在破斥之列；定案取此，定案中的直接理由为八个字，诸行容有作用时故

三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

家	变化安在	手法	变化落在法内还是法外	评家的处置
觉天	待	取消格子，只留前后之间的相对说法	法外	破：前后相待，则一一世中各有三世

一列看下来，被留下的那一家正是把变化挪出法体最彻底的一家。评家没有说明这是不是取舍的标准，可四条的排序恰好与此吻合。

顺带记下世亲那边的差别。他复述同一份四家之说时，破法救加了一条《大毗婆沙论》没有的话：承认法体转变的，应当归入数论外道那一派。[428] 论主的破法是内部的，问你那个类算什么；世亲的破法是外部的，指你已经不是佛教了。同一个漏洞，一个人拿去修，一个人拿去定性。

这条指控后来被有部自己退了回去。众贤复述四家之说，定案与《大毗婆沙论》相同：此中有四种，类相位待异，第三约作用，立世最为善。可是走到法救那一条时他停下来说：不然。法救说的是诸法行于世时体相虽同而性类有异，并没有说有为法之体是常、历三世时法隐法显；这与世友之说部分相同，怎么判得同于数论外道。他另有一段专为撇清：有一类自命有鉴识而实则眼盲的人，说我这一宗同于黄仙之执；这不合理，因为黄仙主张因转变即为果体、果又隐没回到自性里去，所以过去现在未来其体是一，而我这一宗作用唯在现在一刹那，因果条然不相作，诸法灭已不还生，果不隐入自性中。[429] 世亲拿外道的名分给自家前辈定性，众贤把这个

[428]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[429]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本章所据集中在卷五十二〈辯隨眠品第五之八〉；该论三世实有的正面建立不在这一卷，在前一卷，另记于本注之末。作用与功能之分：“此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違，非違作用。謂有闇障違見功能，故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違，故眼闇中亦能引果……現在唯依作用立故……良由未善對法所宗，以過去因雖能與果，無作用故世相無雜”；过去与现在各得二名：“由此過去應得二名，自相實有、用曾有故……現在應名實有現有，現於實體有作用故”；两处拒“如現實有”：“諸大德聽！非我宗言，過去未來如現實有，三世實有性各別故”“又不如彼自率己情，妄說去來如現實有，三世實有性各別故”，其自陈作“諸有為法能引果位名為現在，此引果位先無後無，前已約斯立三世異，寧言過未如現實有”；伪造之控：“經主於此詭設謗言……今定謂仁竊自造論，矯託題以毘婆沙名，真毘婆沙都無此語”；四家评比之颂“此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善”，为法救辩护作“今謂不然，非彼尊者說有為法其體是常，歷三世時法隱法顯。但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道”，撇清数论作“且有一類鑒智盲徒，謂我所宗同黃仙執。此不應理，以彼所宗執因轉變即為果體，果還隱沒入自性中，故去來今其體是一。我宗所立世無雜亂，謂有作用唯現刹那……果不隱入自性中”；以相续为喻立作用之颂“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”，此颂交第七章处理。三部语料通检数目：“如現實有”婆沙三处（皆卷三十四）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理五处（卷五十一一处、卷五十二四处）；“便撥為無”婆沙零处、俱舍一处（卷二十）、顺正理一处（卷五十二，引俱舍）；“法性甚深”婆沙三处（皆卷一）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理二处（皆卷五十二）；“黃仙”仅见顺正理卷五十二二处。卷五十一〈辯隨眠品第五之七〉与卷五十二两卷本轮已通读，前一卷立宗，后一卷答难。正面建立在卷五十一，所释即《俱舍论》所出同一颂“三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有”，起句作“實有過去未來現在，了教正理俱極成故”。两教证：一为过去未来色尚无常一经，一为杖髻外道一经，后者作“業雖過去盡滅變壞而猶是有”。随后逐句拆世亲的曾有当有一解，作“若去來世但是曾當，法體實無，不應名有”“世間現見於實有法可說曾當，曾不見於非實有法說曾當義”，并举舍利子说阐陀昔曾往一婆罗门邑乞食、世尊说庆喜当为上座两语为例，谓凡说曾说当皆指着实有之物说。对《胜义空经》的处置作“若佛為遮去來是有，方便說此本無等言，如前句言本無今有，後句應說有已還無。既不言無但言還去，則知不許過

名分退了回去，理由是两家的隐显不是一回事。这个分辨到本章末尾还要再用一次。

位说立住之后，全部重量压到一处。位说的好处是干净：法体一动不动，三世之别全部由作用的有无划出。代价也就在同一处：整条主张的重量于是全压在作用这一样东西上，而第一章讲体与用的分立时已经指出，作用在有部这里没有身份。论主被追问作用与体是一是异时，答的是不可定说为一为异，故不应责。当时那是一句收束的话；到了本章，它成了一处敞开的口子。存在与作用之分怎样在部派论争中一步步硬化成两个可以分开安置的东西，前人已有专门的梳理。[430]

第一章引过卷七十六的生难：有为法在未来将生之时，是已经有了才生，还是尚未有才生，两边都有过失；论主选了已有而生，随即补上体虽已有而无作用，今遇因缘而生作用。[431] 那里

去是無”。理证一路以识必具二缘为据，作“又具二緣識方生故”，谓去来若非实有则缘彼之识阙其所缘；对世亲以曾有当有释所缘一说，答作“非去來有如現在，以於一切同實有中許有種種有性別故”。该卷所附一颂可当全论之纲：“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外。”本章所引诸句皆属卷五十二，两卷不可互代。卷五十一那一处“如現實有”并非众贤自道，系他引《俱舍论》原语，作“經主於中欲以強力逼令非了，作是釋言……非謂去來如現實有”；卷五十二四处分别为否定澄清、反问、转引驳难及再次否认归属，不能一律归成同一种“引以拒之”。这五处均不支持众贤肯定去来与现在具有相同存在方式。《俱舍论》卷二十的两处中，“非謂去來如現實有”是世亲自己的否定句，另一处才是所转述的毗婆沙师说。卷十五至卷二十的俱有因辩护与三十二处和集之说亦已通读，所得分记于第五章与第六章注。

[430] Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（作用一词在有部诸论中的用法辨析，以及存在与作用之分在部派论争中的形成；本章第五节所说重量全压在作用一处，问题意识与该书相通，结论则本书自负。）

[431]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西俪迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百

看的是止步的位置，这里要看的是这一答花掉了什么。

它等于把生这个字整个搬了家。生不再是一个法从无到有，是一个一直都在的法开始起作用。有为法四相里的生，从此不描述存在的取得，只描述作用的开始。有部为了保住法体，付出的第一笔钱就是这个字。

同一段问答里还有一句更急的话，第一章没有用到：若说世体是生出来的，那么一法生时未来世一切法都该跟着生，此法既已生，未来就该空了，此法既已灭，现在也该空了，三世一切有的义理便整个坏掉。[432] 论主拿它来堵一条岔路，可是这句话同时暴露了体系的紧张：一个法只要还在未来，就必须与所有别的未来法一同不动；一动就得全动。三世实有为了不让法体有任何变化，只好把变化的全部份额转给作用，转得一分不剩。这不是节制，是无处可放。

论主自己交代的代价。同在卷七十六，还有一组问答，本书认为它是全论关于三世实有最诚实

四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[432]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

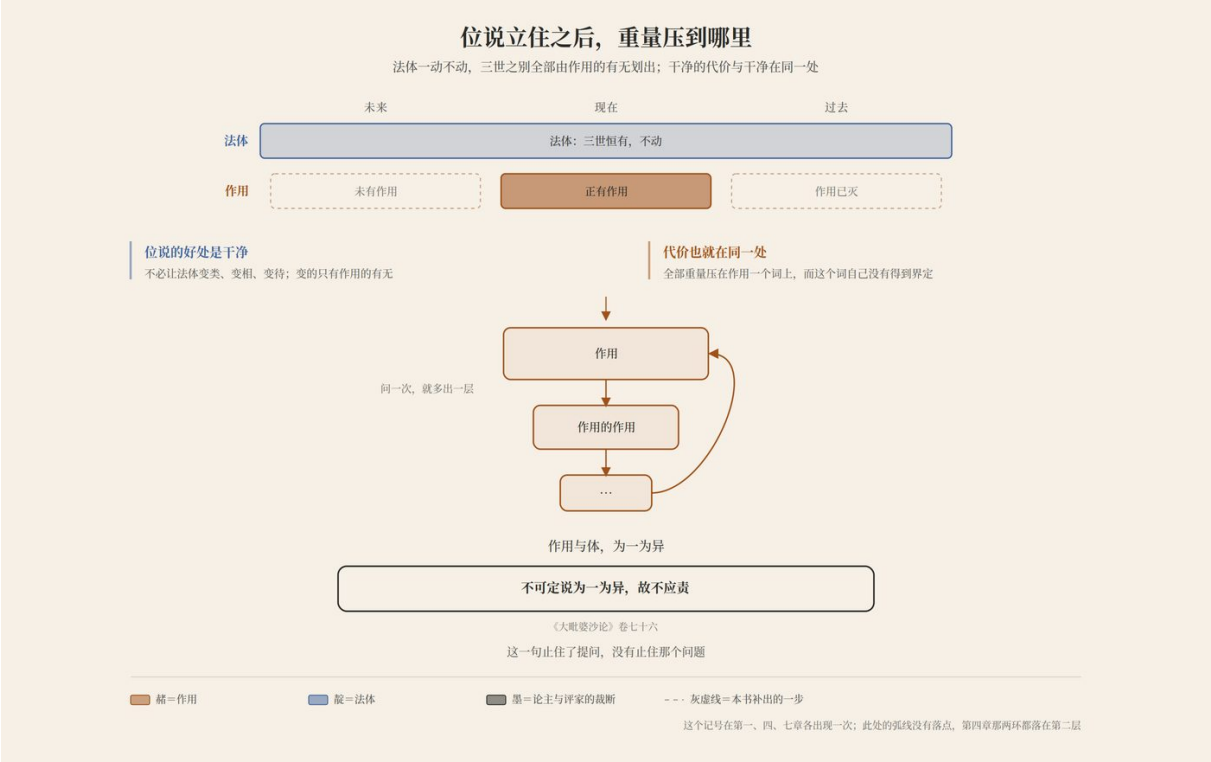


Figure 48: 位说立住之后，全部重量压到作用一处；作用是不是法这一问由此形成一个回到自身的环，论主的答语是不可定说为一为异

的一段，也是最少被引用的一段。

这组问答逐蕴核对定义与实例。若某法是色，它就有变碍吗？答：有变碍的一定是色，可是有些法是色而无变碍，即过去未来之色，以及现在的极微与无表色。若某法是受，它就能领纳吗？答：能领纳的一定是受，可是有些法是受而不能领纳，即过去未来之受。想与取像、行与造作、识与了别，一一照此作答。[433]

[433]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覺天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本

请留意这一串答案说了什么。变碍是色的定义，领纳是受的定义，取像是想的定义，造作是行的定义，了别是识的定义；五蕴的名目全是从功能上给出的。而按论主自己的核对，过去与未来的色不变碍，过去与未来的受不领纳，过去与未来的识不了别。它们仍然叫色、叫受、叫识，因为自性还在；可是那个把它们叫作色、受、识的理由，一样也不在了。

于是三世恒有的那个体，究竟是什么？按这一节的答案，它是一个法减去它借以被定义的一切之后剩下的东西。第一章说自性一词在有部这里以七个同义词互训，训不出内容；这里可以补上一句更具体的：训不出，是因为内容被扣掉了。功能那一份被划给了作用，划走之后，体这一边留下的就只是一个位置：它还在名单上，还能被数、被缘、被当作因，但它不做任何使它成为它的事情。

这一点必须说得公道。有部并没有隐瞒，它把这些答案原样写在自己的教本里，写法平静，一望而知是深思熟虑之后的取舍，不是失口。它宁可让过去的色不变碍，也不肯让过去的色没有。哪一样更该保，是一个可以争的问题；有部选了后者，并且知道自己选了什么。

积聚一节：一件已经在家里的工具。卷七十六接着问：过去未来之法有没有积聚，像现在世的墙壁那样？两边照例都有过失。若有积聚，那么施主造物的功夫岂不白费（物未造时已经有了），去来之法岂不占有方所，墙壁岂不都成了常住，去来之事岂不应当看得见。若没有积聚而各各离散，那么经里说的过去有王名大善见、未来有佛号慈氏，这些事怎么讲；宿住随念智观过去、死生智观未来，又观的是什么。

有一说主张过去未来也有积聚，逐条硬答下来。论主没有采纳，出了评曰：过去未来并没有积聚，不像现在之物，只是各各离散。[434] 采了这一边，后一半的难题就得另找出路，而论主给出

题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[434]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；

的出路是：说过去之事，按它曾经现在来说，没有过失；说未来之事，按它将要现在来说，也没有过失；宿住随念智所观的是曾所更，死生智所观的是当所受。

这个办法叫作曾现在与当现在。曾现在三字全书只出现这一次。[435] 请把这个办法记住，因为几十年后世亲用来破三世实有的那把工具，就是它：过去之法说有，是曾有故有；未来之法说

逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僑迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虛空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僑迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[435]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僑迦、阿难陀语“我有甚深阿

有，是当有故有；这样说的有，不是像现在那样实有。[436] 同一件工具，有部拿它处理墙壁，处理得干净利落；世亲拿它处理主张本身，有部就不肯用了。

这里出现的是一个很少被注意的局面。反驳的资源不从外面运来，它一直在屋子里，只是被登记在一个较小的问题名下。有部有能力说曾有故有，它是不肯把这个说法用在自宗的招牌上。一旦用了，过去未来就不再像现在那样实有，说一切有的那个有就得改读。本书认为，这说明有部在此处守的不是一条论证，是一条界线。界线守住了，论证可以另外再找。

世亲下手的地方。《俱舍论》分别随眠品的驳论，落点全在作用。第一问最直接：法体既然恒常存在，就该在一切时都起作用，究竟是什么东西挡着，使同一个法体所起的作用有时有、有时无？这一问预先堵了一条退路：若答众缘不和合，那不成，因为按你们自己的主张，众缘也是恒常存在的。

第二问是回归：作用本身属于哪一世？若作用也要分三世，那就得在作用之中再立一个作用，用它来判定第一层作用的三世，如此不止；若作用不属于三世而又说它实有，那它就成了无为法，应当恒常不无，也就不该再说什么作用已灭、作用未有。第三问是一异：有部答以作用与法体不异，世亲就抓住这一答说，那你们建立三世的意思就没了：作用即法体，法体恒有，作用也该恒有，还怎么会有时叫过去、有时叫未来。[437]

三问一路收紧，最后落到一句讥诮上。世亲先下一句散语：承认体恒有而说性非常，这样的义

毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虛空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[436]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[437]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

理与说法前所未有。接着系一颂：许法体恒有，而说性非常，性体复无别，此真自在作。四句要连读才见力道。前两句把对方的两条主张并排摆出，第三句指出这两条彼此抵触，性与体既然无别，体既恒有，性也该恒；第四句判它是自在天的手笔，意思是这一条讲不出理来，想让它是什么它就是什么。第一章列过有部没有主张的四件事，其中第四件是不主张有为法是常，当时说这一条最容易被误读也最难讲清楚。现在可以讲清楚了。有部的辩护是：恒有的是体，无常落在作用的刹那生灭上，有为法仍受四相所迁。这条辩护要成立，前提是体与用可以分开来各说各的常与无常；而体与用能不能分开，正是世亲在问的。辩护把待证的东西当成了前提。本书的判断是：有部这一条被它自己的位说逼到了一个说不清的位置，谈不上被误读；说它主张有为法是常，不公平，说它已经把常与无常安顿妥当，也不公平。

彼同分那一手。世亲驳论里最见功力的是这一手，值得单独看。

第一章记过有部的一处补丁：现在世的眼根若正处在彼同分位，也就是当下并没有在看东西，它照样是现在，因为它虽然没有见的作用，却决定有取果的作用。这个补丁是为了不让打盹的眼根掉出现在。世亲把它捡了起来：好，那就问你，彼同分的眼根有什么作用？它难道不能取果、与果？如果取果与果也算作用，那么过去的同类因也能与果，过去之法也该有作用了。这样一来，有的法只有半个作用，三世之相于是杂乱。[438]

这一驳的准头在最后两个字。杂乱正是《大毗婆沙论》用来淘汰觉天与妙音的那一条：凡使三世之别混起来的说法一律不予采纳。世友之说当年被选中，评家给的理由之一就是此师所立世无杂乱。世亲做的事，是用同一条标准回过头来量那个幸存者，而量出来的结果与被淘汰的两家是同一种病。他没有另立一条判准，他用的是有部自己的判准。本书认为这是全场最强的一驳，强在它不需要世亲的读者接受任何经量部的前提。

世亲的经证，与它在《大毗婆沙论》里的缺席。破完之后，世亲要给出自己那一边的读法，用的是《胜义空经》：眼生起时无所从来，眼灭去时无所积集。本书在此以”本无今有，有已还无”概括这一读法；脚注已区分有部论书中的这一公式与汉译经文自身的用字。若过去未来的眼真实存在，这一读法就不该说眼本无而今有。[439]

这一释经读法与有部的立场正面冲突。前面说过，卷七十六论主宁可选已有而生这一边，理由正是另一边会导致一切法本无今有，而本无今有一出现，说一切有这一宗就不成立。不止一处如此：卷二十三讲十二支缘起时说得更明白，说有过去二支是为了遮生死本无今有之执，说有未来二支是为了遮生死有已还无之执。[440] 本无今有与有已还无，在《大毗婆沙论》里是需要

[438]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[439]《胜义空经》，汉译见《杂阿含》第三三五经（大正藏第二册），经文以眼耳鼻舌身意六根为例，作“眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法”（《杂阿含》卷十三）。**“本无今有、有已还无”八字不出此经**：该套语是有部论书的说法（《大毗婆沙论》六见、《俱舍论》十二见），通检《杂阿含》五十卷零命中；有部读此经，用的正是自家这一套语，两者不可相混。该经的巴利对应尚待确认，一说无直接对应经（学案）。世亲所引的另两处经证已核定：过去色若无则不应勤修厌舍一段，汉译对应《杂阿含》第七九经，大正藏该经的对应注作 S.22.9–11.Atītānāgatapaccuppanna，即 *Kālattaya* 一组；识由二缘生一句，汉译对应《杂阿含》第二一四经，对应注作 S.35.93.Dvayaṃ。一切即十二处一句，见《杂阿含》第三一九经，巴利对应 *Sabba Sutta*, SN 35.23，已详本篇第一章（大正藏该经无对应注，此条依相应部与杂阿含的对读表）。英译本俟补入。

[440]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。

被挡住的两种邪见。本书所说的冲突，在于依这一公式理解经文的读法，不在脚注所引汉译经文与《大毗婆沙论》的逐字对立。

那么《大毗婆沙论》怎么处理这部经？答案是：没有处理。通检全书，胜义空三字只出现两次，两次都不是引经，只是十种空的名目表里的一格，与内空外空并列。[441] 眼生时无所从来这一类句子，全书一次也没有出现。一部与自宗核心主张正面相抵的经，两百卷里一次会通也没有作过。第一章说过有部的一切是从经里借来的词，借来之后换了工作；这里可以补一句：借词的时候很勤，遇上不好借的经，就绕开走。

各别建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本逐译）。

[441]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；

至于世亲自己的落脚处，是那句更著名的经：所谓一切，就是十二处。[442] 这正是第一章开头引过的那部经。有部当年从它借出一切二字，把范围义读成存在义；世亲把这部经端回来，要求按各法实际具有的方式说有。一部经，两次登场，第一次是有部立宗的起点，第二次是世亲破宗的落点。本篇的第一章与第三章因此扣在一起。

顺带记下世亲在同一段里的语言学一击。他说，世间本来就讲有灯先无、有灯后无，又讲有灯已灭而非我今灭。日常语言里的有字，从来不蕴含所说之物实有其体。有部把经里的一切二字从范围义读成存在义，前提正是有字只有一种用法；这个前提在日常语言里就不成立。[443]

众贤的回防。众贤在《顺正理论》卷五十二正面接了世亲的诘难，接法比通行的转述精细。他

三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[442]《胜义空经》，汉译见《杂阿含》第三三五经（大正藏第二册），经文以眼耳鼻舌身意六根为例，作“眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法”（《杂阿含》卷十三）。**“本无今有、有已还无”八字不出此经**：该套语是有部论书的说法（《大毗婆沙论》六见、《俱舍论》十二见），通检《杂阿含》五十卷零命中；有部读此经，用的正是自家这一套语，两者不可相混。该经的巴利对应尚待确认，一说无直接对应经（学案）。世亲所引的另两处经证已核定：过去色若无则不应勤修厌舍一段，汉译对应《杂阿含》第七九经，大正藏该经的对应注作 S.22.9–11.Atītānāgatapaccuppanna，即 *Kālattaya* 一组；识由二缘生一句，汉译对应《杂阿含》第二一四经，对应注作 S.35.93.Dvayaṃ。一切即十二处一句，见《杂阿含》第三一九经，巴利对应 *Sabba Sutta,* SN 35.23，已详本篇第一章（大正藏该经无对应注，此条依相应部与杂阿含的对读表）。英译本俟补入。

[443]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

先说这一难全出于不了法性，随即把有部所说的势力分成两样：一样叫作用，一样叫功能。引果的那一种功能才叫作用；并不是作用总括了功能，另有一些功能不是作用。分判的例子是暗中之眼：暗处有障碍挡着见色的功能，所以眼在暗中看不见东西；引果的作用不被暗所碍，所以眼在暗中照样引果。世的建立只挂在作用上，现在唯依作用立故；过去之因虽然能与果，却没有作用，所以三世之相并不相杂。[444] [445]

这一答比通行的转述结实。作用与功能不是并列的两名，是包含关系：功能是大类，引果的那一种才升格为作用，而只有它管三世的划分。这样一来，过去之因能与果就不再是一个反例：它有功能而无作用，功能不划世，所以它安然留在过去。世亲那第一问，为什么同一法体所起的作用有时有有时无，也就有了一个不必正面答的形状：起作用与不起作用出于两层势力的分工，不是同一样东西的开关。众贤另有一句对称的说法把这层意思坐实：过去应得两个名字，自相实有、用曾有故；现在也应得两个名字，实有现有、现于实体有作用故。一名管体，一名管用，各归各的位。

也要看它没有做到什么。分层没有取消回归，只是把回归推出去一层：功能与法体是一是异，仍旧没有交代。众贤为此另立一喻，说相续并无异体而许其别有所作，作用之理也是如此。可是相续在有部这里是假有，拿一个假有的东西给一个实有的东西作模型，这一步要留到第七章才算得清。争到这里，双方用的已经不是同一套词。

三问与三答逐条相对：

---

[444]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本章所据集中在卷五十二〈辯隨眠品第五之八〉；该论三世实有的正面建立不在这一卷，在前一卷，另记于本注之末。作用与功能之分：“此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違，非違作用。謂有闇障違見功能，故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違，故眼闇中亦能引果……現在唯依作用立故……良由未善對法所宗，以過去因雖能與果，無作用故世相無雜”；过去与现在各得二名：“由此過去應得二名，自相實有、用曾有故……現在應名實有現有，現於實體有作用故”；两处拒“如現實有”：“諸大德聽！非我宗言，過去未來如現實有，三世實有性各別故”“又不如彼自率己情，妄說去來如現實有，三世實有性各別故”，其自陈作“諸有為法能引果位名為現在，此引果位先無後無，前已約斯立三世異，寧言過未如現實有”；伪造之控：“經主於此詭設謗言……今定謂仁竊自造論，矯託題以毘婆沙名，真毘婆沙都無此語”；四家评比之颂“此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善”，为法救辩护作“今謂不然，非彼尊者說有為法其體是常，歷三世時法隱法顯。但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道”，撇清数论作“且有一類鑒智盲徒，謂我所宗同黃仙執。此不應理，以彼所宗執因轉變即為果體，果還隱沒入自性中，故去來今其體是一。我宗所立世無雜亂，謂有作用唯現剎那……果不隱入自性中”；以相续为喻立作用之颂“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”，此颂交第七章处理。三部语料通检数目：“如現實有”婆沙三处（皆卷三十四）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理五处（卷五十一一处、卷五十二四处）；“便撥為無”婆沙零处、俱舍一处（卷二十）、顺正理一处（卷五十二，引俱舍）；“法性甚深”婆沙三处（皆卷一）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理二处（皆卷五十二）；“黃仙”仅见顺正理卷五十二二处。卷五十一〈辯隨眠品第五之七〉与卷五十二两卷本轮已通读，前一卷立宗，后一卷答难。正面建立在卷五十一，所释即《俱舍论》所出同一颂“三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有”，起句作“實有過去未來現在，了教正理俱極成故”。两教证：一为过去未来色尚无常一经，一为杖髻外道一经，后者作“業雖過去盡滅變壞而猶是有”。随后逐句拆世亲的曾有当有一解，作“若去來世但是曾當，法體實無，不應名有”“世間現見於實有法可說曾當，曾不見於非實有法說曾當義”，并举舍利子说阐陀昔曾往一婆罗门邑乞食、世尊说庆喜当为上座两语为例，谓凡说曾说当皆指着实有之物说。对《胜义空经》的处置作“若佛為遮去來是有，方便說此本無等言，如前句言本無今有，後句應說有已還無。既不言無但言還去，則知不許過去是無”。理证一路以识必具二缘为据，作“又具二緣識方生故”，谓去来若非实有则缘彼之识阙其所缘；对世亲以曾有当有释所缘一说，答作“非去來有如現在，以於一切同實有中許有種種有性別故”。该卷所附一颂可当全论之纲：“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外。”本章所引诸句皆属卷五十二，两卷不可互代。卷五十一那一处“如現實有”并非众贤自道，系他引《俱舍论》原语，作“經主於中欲以強力逼令非了，作是釋言……非謂去來如現實有”；卷五十二四处分别为否定澄清、反问、转引驳难及再次否认归属，不能一律归成同一种“引以拒之”。这五处均不支持众贤肯定去来与现在具有相同存在方式。《俱舍论》卷二十的两处中，“非謂去來如現實有”是世亲自己的否定句，另一处才是所转述的毗婆沙师说。卷十五至卷二十的俱有因辩护与三十二处和集之说亦已通读，所得分记于第五章与第六章注。

[445]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（三世实有的专章，四家之说的梳理，以及众贤《顺正理论》对世亲诘难的回应；本章第九节至第十节多处依此书的整理，唯判断自负。）该书第六版由香港佛法中心於 2026 年重排出版，篇幅有所增补；本篇引文一律依第四版。

世亲所问	问的是什么	众贤的回防
法体既然恒有，何以同一法体所起的作用有时有有时无；答众缘不和合也不成，因为按你们的主张众缘同样恒有	作用的开关握在谁手里	势力分两层：功能是大类，引果的那一种才升格为作用；起与不起是两层势力的分工，不是一样东西的开与关
作用属哪一世；若也分三世，就得在作用之中再立一个作用去判它，如此不止；若不属三世而又说它实有，它就成了无为	回归	世的建立唯依作用；过去之因能与果而无作用，功能不划世，所以它安然留在过去
作用与法体是一是异；答以不异，三世之别当场就立不住	一异	这一问没有回防：功能与法体是一是异仍旧没有交代，另立的相续之喻又是拿假有给实有作模型

三行里前两行都答上了，第三行是空的；而空的那一行，恰是三问中最短的一问。

这场往复到底在争什么。本书认为，这场往复的实质是一次止步线的争夺。

世亲的全部诘难，归结起来是一个要求：你用作用来支撑三世的区分，那就请你为作用本身给出一个存在地位：它是法还是不是法，是一还是异，属不属三世。众贤的全部回防，归结起来是一句拒绝：不必给。作用是法体的差别相，差别相不是需要单独安顿的东西，追问到这里就该停。

两个人谁也没有证明对方错。世亲没有证明作用必须有身份；众贤没有证明作用不必有身份。他们的分歧不在某一条推理上，在一个更靠前的地方：一个用来支撑别的东西的东西，是不是自己也必须先被安顿好。回答是的人，会一直往下问，直到问到一个自身成立的东西，或者承认问不到；回答不的人，会在某个位置立一块牌子，说这里是底。有部立牌子的位置就在作用；世亲要求把牌子再往下挪一格，众贤拒绝挪。

止步线不是论证，可是也不能说它是错误。任何体系都要在某处停下，问题只在停下的那一处是否被交代过。本书的判断是：有部的止步线是被追问出来的，不是被选定的：卷七十六那句不可定说为一为异，故不应责，语气是不耐烦的，不是从容的。故不应责四个字，说的是这个问题不该问，而不是这个问题已经有答案。这一句是第七章判词的第二条根据。

两句安到别人嘴里的话。世亲把这场论辩收在一个场景上。他写道：毗婆沙师是这样说的：如现实有，过去未来所有于中不能通释；爱护自宗的人应当这样想，法性甚深，不是寻思之境，难道因为讲不通，就可以说它不存在吗？[446] 这一句流传极广，通常被当作有部理屈之后的收场

[446]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所据为分别隨眠品第五之二论三世有的一大段，内容包括：两教证两理证的编排与“由此教理，毘婆沙師定立去來二世實有”“以說三世皆定實有故，許是說一切有宗”一类判语；四家之说的复述及逐家诘难，其破法救一条为“第一執法有轉變故，應置數論外道朋中”，破妙音一条谓其譬喻中成就与现行二义不同；世亲三问，作用有无之碍、作用自身之三世、体用一异；“許體恒有說性非常，如是義言所未曾有”与颂“許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作”一段；彼同分之难；曾有当有一解；引《勝義空經》一段；“一切有者，唯十二處”一段；灯喻一段“如世間說，有燈先無、有燈後無。又如有言：有燈已滅，非我今滅”；以及末段“毘婆沙師作如是說，如現實有，過去未來所有於中不能通釋。諸自愛者應如是知，法性甚深非尋思境，豈不能釋便撥為無”。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷二十，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian

动作。而这个场景里有两样东西，众贤都不认。

先说前半句。如现实有这个措辞，众贤两次明文拒绝：诸大德听着，不是我这一宗说过去未来如现实有，三世实有而性类各别；又说，是那个人自己顺着己意乱说去来如现实有。他自己的表述是：有为法能引果的那一位叫现在，这个位先无后无，三世之异照这个划，怎么会说过去未来如现在一样实有。通检三部原典，如现实有四字在《大毗婆沙论》三处，全在卷三十四讲归依三宝，与三世无关；在《俱舍论》两处，皆在卷二十，一处是世亲自己的否定句“非謂去來如現實有”，另一处为其所转述的毗婆沙师说。《顺正理论》卷五十一一处转引并批评世亲的曾当解释；卷五十二四处分别属于否定澄清、反问、转引驳难及再次否认归属。五处均不能当作众贤肯定过去未来与现在具有相同存在方式的主张。[447] 差别不只在字面：如现实有把三世摆成平权的三份，而有部要的是三世皆有而现在独特：体同，性类别，以作用分。换一个说法，问的就是另一个问题。

再说后半句。这一句确有出处，只是不在这个位置。《大毗婆沙论》卷一开篇论此论是谁所造，一开口就是：一切种所知法性甚深微妙，非佛世尊一切智者，谁能究竟等觉开示。同卷接连引经，佛对西儞迦、对阿难陀说我有甚深阿毗达磨，难见难觉，不可寻思，非寻思境，唯有微妙聪叡智者乃能知之。[448] 难见难觉不可寻思这一串，是《大毗婆沙论》为阿毗达磨立威信时用

Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[447]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本章所据集中在卷五十二〈辯隨眠品第五之八〉；该论三世实有的正面建立不在这一卷，在前一卷，另记于本注之末。作用与功能之分：“此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違，非違作用。謂有闇障違見功能，故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違，故眼闇中亦能引果……現在唯依作用立故……良由未善對法所宗，以過去因雖能與果，無作用故世相無雜”；过去与现在各得二名：“由此過去應得二名，自相實有、用曾有故……現在應名實有現有，現於實體有作用故”；两处拒“如現實有”：“諸大德聽！非我宗言，過去未來如現實有，三世實有性各別故”“又不如彼自率己情，妄說去來如現實有，三世實有性各別故”，其自陈作“諸有為法能引果位名為現在，此引果位先無後無，前已約斯立三世異，寧言過未如現實有”；伪造之控：“經主於此詭設謗言……今定謂仁竊自造論，矯託題以毘婆沙名，真毘婆沙都無此語”；四家评比之颂“此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善”，为法救辩护作“今謂不然，非彼尊者說有為法其體是常，歷三世時法隱法顯。但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道”，撇清数论作“且有一類鑒智盲徒，謂我所宗同黃仙執。此不應理，以彼所宗執因轉變即為果體，果還隱沒入自性中，故去來今其體是一。我宗所立世無雜亂，謂有作用唯現刹那……果不隱入自性中”；以相续为喻立作用之颂“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”，此颂交第七章处理。三部语料通检数目：“如現實有”婆沙三处（皆卷三十四）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理五处（卷五十一一处、卷五十二四处）；“便撥為無”婆沙零处、俱舍一处（卷二十）、顺正理一处（卷五十二，引俱舍）；“法性甚深”婆沙三处（皆卷一）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理二处（皆卷五十二）；“黃仙”仅见顺正理卷五十二二处。卷五十一〈辯隨眠品第五之七〉与卷五十二两卷本轮已通读，前一卷立宗，后一卷答难。正面建立在卷五十一，所释即《俱舍论》所出同一颂“三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有”，起句作“實有過去未來現在，了教正理俱極成故”。两教证：一为过去未来色尚无常一经，一为杖髻外道一经，后者作“業雖過去盡滅變壞而猶是有”。随后逐句拆世亲的曾有当有一解，作“若去來世但是曾當，法體實無，不應名有”“世間現見於實有法可說曾當，曾不見於非實有法說曾當義”，并举舍利子说阐陀昔曾往一婆罗门邑乞食、世尊说庆喜当为上座两语为例，谓凡说曾说当皆指着实有之物说。对《胜义空经》的处置作“若佛為遮去來是有，方便說此本無等言，如前句言本無今有，後句應說有已還無。既不言無但言還去，則知不許過去是無”。理证一路以识必具二缘为据，作“又具二緣識方生故”，谓去来若非实有则缘彼之识阙其所缘；对世亲以曾有当有释所缘一说，答作“非去來有如現在，以於一切同實有中許有種種有性別故”。该卷所附一颂可当全论之纲：“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外。”本章所引诸句皆属卷五十二，两卷不可互代。卷五十一那一处“如現實有”并非众贤自道，系他引《俱舍论》原语，作“經主於中欲以強力逼令非了，作是釋言……非謂去來如現實有”；卷五十二四处分别为否定澄清、反问、转引驳难及再次否认归属，不能一律归成同一种“引以拒之”。这五处均不支持众贤肯定去来与现在具有相同存在方式。《俱舍论》卷二十的两处中，“非謂去來如現實有”是世亲自己的否定句，另一处才是所转述的毗婆沙师说。卷十五至卷二十的俱有因辩护与三十二处和集之说亦已通读，所得分记于第五章与第六章注。

[448]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱

的话。

可是通检二百卷，情形比这更窄。法性甚深三处、非寻思境三处，全在卷一，而且两个半句从不相连：前者两处在序论里讨论《发智论》是谁所造，一处是释阿毗达磨之名；后者三处是同一段经文套语的三次引用，形容的是阿毗达磨这门学问本身深奥。法性甚深非寻思境作为一个连读的句子，在《大毗婆沙论》里根本不存在。便拨为无四字，全书零处。更要紧的是实质：三世实有的两处论题段在卷七十六与卷七十七，两卷甚深二字均出现零次。[449]

众贤为此指控世亲伪造，用词很重：今定谓仁窃自造论，矫托题以毗婆沙名，真毗婆沙都无此

待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[449]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；觉天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／

语。[450]

本书的判断是，就字面而言众贤完全成立，就实质而言也成立。《大毗婆沙论》在卷七十六给的是硬论证，第十三处式的归谬、异熟因果的两难、为止譬喻者与分别论师而设的器中果之喻，不是一句免答的话。它确实有一个定型的断语句式，可是次序正好相反，见卷七十五：若无虚

“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[450]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本章所据集中在卷五十二〈辯隨眠品第五之八〉；该论三世实有的正面建立不在这一卷，在前一卷，另记于本注之末。作用与功能之分：“此難都由不了法性，諸法勢力總有二種，一名作用、二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用。且闇中眼見色功能為闇所違，非違作用。謂有闇障違見功能，故眼闇中不能見色。引果作用非闇所違，故眼闇中亦能引果……現在唯依作用立故……良由未善對法所宗，以過去因雖能與果，無作用故世相無雜”；过去与现在各得二名：“由此過去應得二名，自相實有、用曾有故……現在應名實有現有，現於實體有作用故”；两处拒“如現實有”：“諸大德聽！非我宗言，過去未來如現實有，三世實有性各別故”“又不如彼自率己情，妄說去來如現實有，三世實有性各別故”，其自陈作“諸有為法能引果位名為現在，此引果位先無後無，前已約斯立三世異，寧言過未如現實有”；伪造之控：“經主於此詭設謗言……今定謂仁竊自造論，矯託題以毘婆沙名，真毘婆沙都無此語”；四家评比之颂“此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善”，为法救辩护作“今謂不然，非彼尊者說有為法其體是常，歷三世時法隱法顯。但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道”，撇清数论作“且有一類鑒智盲徒，謂我所宗同黃仙執。此不應理，以彼所宗執因轉變即為果體，果還隱沒入自性中，故去來今其體是一。我宗所立世無雜亂，謂有作用唯現剎那……果不隱入自性中”；以相续为喻立作用之颂“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”，此颂交第七章处理。三部语料通检数目：“如現實有”婆沙三处（皆卷三十四）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理五处（卷五十一一处、卷五十二四处）；“便撥為無”婆沙零处、俱舍一处（卷二十）、顺正理一处（卷五十二，引俱舍）；“法性甚深”婆沙三处（皆卷一）、俱舍二处（皆卷二十）、顺正理二处（皆卷五十二）；“黃仙”仅见顺正理卷五十二二处。卷五十一〈辯隨眠品第五之七〉与卷五十二两卷本轮已通读，前一卷立宗，后一卷答难。正面建立在卷五十一，所释即《俱舍论》所出同一颂“三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有”，起句作“實有過去未來現在，了教正理俱極成故”。两教证：一为过去未来色尚无常一经，一为杖髻外道一经，后者作“業雖過去盡滅變壞而猶是有”。随后逐句拆世亲的曾有当有一解，作“若去來世但是曾當，法體實無，不應名有”“世間現見於實有法可說曾當，曾不見於非實有法說曾當義”，并举舍利子说阐陀昔曾往一婆罗门邑乞食、世尊说庆喜当为上座两语为例，谓凡说曾说当皆指着实有之物说。对《胜义空经》的处置作“若佛為遮去來是有，方便說此本無等言，如前句言本無今有，後句應說有已還無。既不言無但言還去，則知不許過去是無”。理证一路以识必具二缘为据，作“又具二緣識方生故”，谓去来若非实有则缘彼之识阙其所缘；对世亲以曾有当有释所缘一说，答作“非去來有如現在，以於一切同實有中許有種種有性別故”。该卷所附一颂可当全论之纲：“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外。”本章所引诸句皆属卷五十二，两卷不可互代。卷五十一那一处“如現實有”并非众贤自道，系他引《俱舍论》原语，作“經主於中欲以強力逼令非了，作是釋言……非謂去來如現實有”；卷五十二四处分别为否定澄清、反问、转引驳难及再次否认归属，不能一律归成同一种“引以拒

空，如是展转因果次第皆不成立，勿有此失，是故虚空体相实有不应拨无。[451] 先给理由，后下断语；不是讲不通就别拨无。可以留给世亲的余地只有一条：毗婆沙师作如是说是有部惯用的述宗格式，未必自称逐字引文，他要转述的也许是姿态而不是句子。这条余地本书摆在这里，不替谁裁定。

要紧的是这一转手做成了什么，谁失了分寸倒在其次。一句用来说明这门学问深到只有利根者才进得去的话，被挪到论证失效的位置上，剩下的功能只有一个，就是把追问挡在外面。挪它的是世亲，不是《大毗婆沙论》。可是这个挪法之所以像，是因为有部确有一条止步线，只不过那条线在原书里写作故不应责，语气是不耐烦，不是从容。世亲把不耐烦改写成了庄严。两者都是止步；改写之后更难反驳，也更难辩护。第一章说有部立论的手法是给每个空位一个存在，这里要补的后半句在另一层：给不出的时候，别人替它给了一句话，而它在真给得出的地方给的是论证。

二百卷的最后一页。《大毗婆沙论》自己走到过这个问题的门口，而且是在全书的最后一卷。

之”。这五处均不支持众贤肯定去来与现在具有相同存在方式。《俱舍论》卷二十的两处中，“非謂去來如現實有”是世亲自己的否定句，另一处才是所转述的毗婆沙师说。卷十五至卷二十的俱有因辩护与三十二处和集之说亦已通读，所得分记于第五章与第六章注。

[451]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僸迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僸迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

卷二百归拢六十二见时，论里划了一条线：常见外道有的执转变，有的执隐显，有的执往来意界常等，这一切都归常见一品。转变与隐显，被判进了外道的常见。接着是全书最后一段问答：怎么知道转变靠的不是隐显，靠的是彼体有生有灭？世友答：若转变只是隐显，那么处胎、婴孩、童子、少、中、老诸位就该一齐顿起；然而它们是渐次而起的，可见转变是体有生灭，不由隐显。世友再补一记：若只是隐显，那几位之间就该有间断；然而并无间断。大德说曰：世间现见众缘和合时诸法生起，缘若乖离诸法便坏，隐显没有这种差别。最后一记最重：法转变时前后相别，体也应当别，因为相与体是一；若法常住，纵有隐显分位的差别而相无异。[452]

请把这四记与本章前面所看的对读。三世实有的标准形态是体恒有而用有起灭，也就是体一而相异；这四记的末一记说的却是相体一故、相别则体别。前两记标了名，出自世友，正是四家里被评家选中的那一位；说相体一的这一记接在大德说曰之后，原文未再标名，照文序当属大德，本书不替它另指一人。要紧的是它落在哪里：其下只剩一句伽他纳息所有义趣、如文易了故不复释，再往下就是玄奘的译讫二颂。相体一故这四个字，是二百卷正文的最后一句论证。它字面上否掉了妙音的相不同说，也一并动摇了世友的位不同说，因为位的差别正要靠相的差别才显得出来。而把隐显判为外道常见的，也是《大毗婆沙论》自己。

本书不把这读成自相矛盾。论里判的是外道那一种隐显：法常住，只是分位有隐有显，相始终

[452]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷一 T27, no. 1545, pp. 1a8、3a4；卷十七 p. 85b27；卷二十三 pp. 116c23–117c21；卷七十五 p. 389a1；卷七十六 pp. 394b19–395b19；卷七十七 p. 396a13；卷二百 pp. 1001c7–1003c2。本章用到的原文分在卷一、卷十七、卷二十三、卷三十七、卷六十、卷七十五、卷七十六、卷七十七、卷二百。卷七十七四大论师之说：“說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救“由類有異非體有異。如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色……雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨”；妙音“一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異……此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”；覚天“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一刹那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”；定案作“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。按：评断的次序为觉天、妙音、法救，与立说次序相反；三段破斥从“彼師所立世有雜亂”起，止于“故唯第三立世為善”之前，去标点为 154 字；定案“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”去标点为 16 字，比值为 9.625。末八字是定案中的直接理由，不是整段全部的正面说明；此前已有以作用区分三世的说明。卷七十六生难与积聚一节：“若已有故而生者。自體已有復何用生。若未已有故而生者。應一切法本無今有。說一切有應不得成。答應作是說已有而生”；“體雖已有而無作用。今遇因緣而生作用”；“若世體生者。一法生時應未來世一切法生。此既生已應無未來。此復已滅應無現在。便壞三世一切有義”；逐蕴核对作“有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”／“有法是受非能領納。謂過去未來受”／“有法是想非能取相。謂過去未來想”／“有法是行非能造作。謂過去未來行”／“有法是識非能了別。謂過去未來識”；积聚一节“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”，其出路作“如曾現在說亦無失”／“如當現在說亦無失”／“如曾所更如當所受。而觀過去未來世事”；全卷收句“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無”。卷十七、卷三十七、卷六十三处开篇挡语，措辞几乎逐字相同，皆作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法”，所挂的本题分别为同类因、诸心过去彼心变坏、诸结过去彼结已系。卷二十三“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，同卷“二緣生識”九处皆为缘起门内行缘识、名色缘识、二缘生识三说之分辨。卷一“以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示”，并引佛告西僧迦、阿难陀语“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”。卷七十五答虚空有何作用一问，先说“虛空無為無有作用”，次列增上缘一串，收作“若無虛空。如是展轉因果次第皆不成立。勿有此失。是故虛空體相實有不應撥無”，是本论断语句式的常态：先给理由，后下断语。卷二百归拢六十二见时作“如契經說。常見外道或執轉變。或執隱顯。或執往來意界常等。如是一切常見攝故即常見品”；全书正文末一段问答作“問寧知轉變不由隱顯而執彼體有生滅耶。尊者世友作如是說。若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位皆應頓起。然漸次起。故知轉變體有生滅不由隱顯。復次若彼轉變但由隱顯。則處胎藏嬰孩童子少中老位應有間斷。然無間斷……大德說曰。世間現見眾緣合時有諸法起。緣若乖離諸法便壞。非隱顯者有此差別。故知轉變不由隱顯。但由彼體有生有滅。復次法轉變時前後相別體亦應別。相體一故。若法常住雖有隱顯分位差別而相無異。故知轉變體有生滅”，其下即接“伽他納息所有義趣。如文易了故不復釋”与玄奘译讫二颂，故末一记确为二百卷正文的最后一句论证；相体一故一记接在大德说曰之后，原文未另标名。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“三世實有”四字零处；“體實恒有”一处（卷七十六）；“法體恒有”零处；“曾現在”一处（卷七十六）；“勝義空”二处（卷八、卷一百四），皆为十种空名目表内之一格，非引经；“勤修厭捨”“勤斷欣求”“眼生時無所從來”一类句式皆零处；“法性甚深”三处、“非尋思境”三处，皆在卷一，前者两处属序论问《发智论》谁所造、一处属释阿毗达磨之名，后者三处为佛告西僧迦、告阿难陀一段经文套语的三次引用，两个半句全书从不连读；“便撥為無”零处；卷七十六全卷“甚深”“尋思”各零处；“隱顯”十六处，分在卷一百八十三一处、卷一百九十八一处、卷一百九十九五处、卷二百九处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

不变。有部要的不是这个，有部要的是体不变而作用有起灭，作用的起灭正是相之别；分开两者的那一条，就是相与体的关系。前面记过众贤为法救撇清数论，用的正是同一条判准：因转变即为果体、果还隐没入自性，那是黄仙；作用唯在现在一刹那、诸法灭已不还生，这是我宗。判准是有的，也管用。麻烦在于这条判准用到自己身上就得出相反的结果：相别则体别，而有部要的恰恰是相别而体不别。

《大毗婆沙论》在自己的最后一页，以外道为所破，把世亲后来要问的话问了一半，然后没有再往下问一句。这一章到此为止；那另外一半，第七章接着问。

与南传的对照：两边各丢一头。第十四篇第六章看过南传的处理。南传取消了法体的持续，一切在刹那里生灭，过去之法已灭无余；代价是相续的同一性没有承担者，它只能靠缘的连续与心路的次第把前后接起来，接续得很细，可是没有一个东西真正跨过去。[453] 有部保住了同一性，法体三世恒有，谁跨过去一望而知；代价是时间的差别没有承担者，因为唯一能划开三世的那个作用，自己没有身份。

两边各丢一头。南传丢的是持续的承担者，有部丢的是差别的承担者。丢法不同，形状却对称：南传把实在性收在当下，于是跨时的连接只能是关系；有部把实在性摊到三世，于是当下的特殊只能是作用。谁也没有同时拿到两样。第七章要问的是，这两样能不能同时拿到，还是说凡是要在无我之下讲相续的体系，都必须丢掉其中一样。

现代对照只补一句。上部第三篇第一章已把永恒主义与现在主义的对照摆过，本章不重讲，只补一点上部没有说的。有部的三世实有并不整齐对应于永恒主义。永恒主义的经典形态里，三世在存在地位上完全平权，现在只是一个指示词标出的位置，本身没有特殊性；而有部的现在是有特权的，唯有现在之法起作用，也唯有现在之法能被五识看见、能有积聚、能成其为墙壁。有部要的是一个三世皆有而现在独特的结构，这个结构在现代时间哲学的两分法里不好安放，勉强安放会把它的难处掩掉。这一分辨已有人作过，本书不据为独见。Kristie Miller 把佛教各家放进永恒主义、现在主义与增长块这一套分类里比对过，判语是：有部的本体论确属永恒主义，可是它另给现在留了一项因果效力上的特权，因此更宜归入移动聚光灯一系而不是块宇宙。[454] 移动聚光灯正是两分法之外的那个位置。两家之间还剩一点差别：移动聚光灯通常把现在性取作一项原始的性质，有部则把它化约为作用，现在性在有部那里是有条件的。

交给第四章。三世实有把法在时间中的存在安顿了，剩下一件它没有办的事：一条相续上的资格、状态与关系怎么跨过刹那。业已经作了，果还没有来，中间那一段挂在谁身上；戒受了，人睡着了，戒体在哪里；一个凡夫与一个圣者的分界，落在哪一个法上。这些都不是法在不在的问题，是法与人的挂钩问题。有部为此另立了一批实体，下一章逐项看它们，以及它们各自需要什么来支撑。

还有一件事本章只碰了个边。三世实有不只是一条关于时间的主张，有部整套因缘论都是用它的词写成的：卷十七论同类因，开篇自陈立论目的就是为止他宗、显示实有过去未来。这条因是为撑住三世实有而设的，没有一套先在的因果论把它顺出来。这一层留给第五章。

---

[453]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传于过去之法不立体、刹那生灭已灭无余，以及相续之接续依心路次第与缘的关系而不依一持续之体，见该本第三品攝雜分別品、第四品攝路分別品与第五品攝離路分別品，已详第十四篇第四、第六章；本章第十三节的对照据此。

[454]Kristie Miller. “A Taxonomy of Views about Time in Buddhist and Western Philosophy.” *Philosophy East and West* 67, no. 3 (2017): 763–782.（该文把佛教诸家的时间观逐一放进现代分类，判有部的本体论为永恒主义，随即指出有部另给现在留了因果效力上的特权，故归之于移动聚光灯一系。原文作“although the Sarvāstivādins are eternalists, it does not follow from this they must reject hard-nosed realism”，又作“their view looks like a version of the moving spotlight view. For they think the present is special in one way: it is the only moment that is causally efficacious”。本章第十四节的观察与此相合，判断的来路不同而结论同，故不列为本书的独见。检索范围：2026 年 8 月英文网络文献一轮，检索词为 Sarvāstivāda ／ Vaibhāṣika 与 eternalism、presentism、growing block、moving spotlight、temporal ontology 诸词的组合，另查 *Journal of Indian Philosophy*、*Philosophy East and West*、*Asian Philosophy* 三刊与 IEP、PhilPapers 两处目录；中文与日文著述、纸本专著、未上网的学位论文均未及查，故此处只能说检得一条，不能说别无他家。另有两篇题近而不作此分辨者：Bart Dessein. “Time, Temporality, and the Characteristic Marks of the Conditioned: Sarvāstivāda and Madhyamaka Buddhist Interpretations.” *Asian Philosophy* 21, no. 4 (2011): 341–360；Philipp A. Maas. “Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (pariṇāma).” *Journal of Indian Philosophy,* 2020。）

第四章　持续：得、无表色与形式性实体

上一章安顿的是法在时间中的存在，本章要安顿的是法与人之间的挂钩。三世实有保证一个法不因为过去了就没有，可它保证不了这个法还系在某一条相续上；这两件事在有部是分开办的，办第二件的那批法就是本章的题目。

先把要撑住的句子列出来。这个人已经证了初果；这条戒还在他身上，哪怕他此刻正睡着；这个业已经造下，果还没有来；这一群众生同属人趣。四句话的共同点是，它们说的都是一段时间之内一直成立的事，没有一句落在某一刹那正在发生的事上。刹那生灭的法撑不起这样的句子：句子所要求的那个持续者，在五蕴的名单上找不出来。

分岔就在这里。第十四篇第七章说过南传的办法：凡是需要一个持续者的地方，它一律改立一条缘，用二十四缘去接业与果、戒与人、前生与后生。[455] 有部的办法正好相反：凡是需要一个持续者的地方，它立一个法。本章逐项看这些法，看它们各自补的是哪一处，也看这条路走下去会碰上什么。

这个办法有一份现成的许可。卷十六问心心所法为什么互为相应因，答语是一串展转：展转为因、展转力生、展转相引、展转相养、展转相增、展转相依，接着连用三个比喻：两束芦苇相依而立，多股绳合起来能牵动大木，多人连手能渡过大河；末了收成一句总的说法：有为诸法性羸劣故，展转相依方办事业。[456] 这句话的用处很宽：一个法不必独力办成一件事，几个法凑

[455]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传不立得与非得、不立众同分，而以二十四缘处理业与果、戒与人、前生与后生的接续，见该本【第八 攝緣分別品】，已详第十四篇第四、第七章。南传立命根而不立中有，《论事》第八品第二章《中有论》（Kathāvatthu VIII.2 Antarābhavakathā，VRI 本作“8. Aṭṭhamavaggo ／ (74) 2. Antarābhavakathā”，开首即“Atthi antarābhavoti? Āmantā. Kāmabhavoti? Na hevaṃ vattabbe”）专驳中有之说，已详第十四篇第六章；本章附节的对照据此。

[456]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法

在一起把事情办成，在有部是正常的。既然如此，为一件办不成的事再添一个法，在体例上就不算破例。第一章与第二章各见过这个收法一次，这里是第三次；第七章把它们并在一处比对。

得：先听反对的一方。卷一百五十七是定蕴得纳息的开头，它一上来先录反方。譬喻者说：所谓某人成就某法，不过是说这一类有情不离彼法罢了，这没有实体，只是观待之下分别假立的一个说法；就像五根手指合拢叫作拳，张开就不是拳，可见拳非实有。[457] 这个比喻很要紧，因为它把成就归到关系一边：关系是真的，被关系起来的东西也是真的，但关系本身不另是一个东西。

论里接着排出有部的五条正面理由，五条都是从经文出发的。经说有学成就八支、漏尽阿罗汉成就十支；经说一个人可以同时成就善法与不善法；经说苾刍成就七妙法；经说如来成就十力；末一条反过来推：若无得与非得，异生就该叫作已离三界染，阿罗汉就该叫作异生。[458] 五条

後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[457]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[458]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、

合起来只说明一件事：不立得，这些句子没有一句读得通。

五条经证并列，各自撑的是哪一句：

出自哪一条经	经里的句子	不立得，这句话缺什么
有学与漏尽	有学成就八支，漏尽阿罗汉成就十支	那些支分不是时时现行，成就二字落不到东西上
善不善并成	一个人可以同时成就善法与不善法	两类心不能同时现起，同时成就便无从说起
七妙法	苾刍成就七妙法	七法同以慧为自性，两个慧不能同时现起
十力	如来成就十力	同上一条，十力不可能同时现行
反推	若无得与非得，异生就该叫作已离三界染，阿罗汉就该叫作异生	凡与圣的名分失去承担者

卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

五条所举的经文各不相同，所缺的那一样却是同一样：不是某件事没有发生，是某句话没有着落。

其中两条最见力道。七妙法与十力都以慧为自性，而两个慧不能同时现起。说一个人成就七妙法，那七样绝不可能同时在他心里现行；说如来成就十力也一样。于是成就这个词所指的，就不可能是正在现行的那些法。有部由此断定另有一法，专管把一批并不现行的法系在一条相续上。得所做的事，说到底是把有能力、有资格这一类说法，换算成有一个东西现在存在这一类说法。一个人现在是初果，这话讲的本来是他的位次；有部把它讲成他身上现在有一个实法。

世亲先撤去那条经证。有部说凭什么知道另有一物叫作得？因为经里说过：圣者于彼十无学法，以生、以得、以成就故。世亲扣住这一句，举另一条经反问：经也说苾刍当知，有转轮王成就七宝。七宝是无情之物，难道也在轮王的相续上另立一个得？这里的成就说的是自在，轮王对那七样有支配之力，随他的意思转，如此而已。[459] 同一个成就在一处经里只表自在，在另一处经里凭什么就非要另立一物。经证撤完，才轮到那句最短的诘难：所执的得没有可认识的体，不像色、声，也不像贪、嗔；没有可认识的作用，不像眼、耳。既无体又无用，就没有理由承认它。[460]

---

[459]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[460]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师

接着的五问，问的全是作用。有人替有部答说得是所得诸法的生因，世亲一口气排了五条。其一，无为法从来不生，而有部自己承认有情成就择灭，照生因这个说法，无为法就该没有得。其二，一个法得到过又舍掉了，换了界地，或者离了染，它现在没有得，将来又怎么生起。其三，若与法俱生的得就是生因，那么生相与生生相还剩什么事可做。其四，无情之物没有得，草木便永不该生。其五，一个具缚的人身上，下中上三品烦恼现起的差别也无从说起，因为得并无差别。末了封死退路：若是靠别的原因才有这份差别，那诸法就该由那个原因而生，得还有什么用。[461] 五条排下来落点只有一个：请指出这个法在什么时候做成了什么。

有部的回答不是辩护，是改口。谁说得是生因？论里这样反问回去。那么得有什么作用？答：于

答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[461]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

差别为建立因。理由紧接着给出，而这句理由才是本章最要紧的一处自陈：若没有得，异生与圣者同起一个世俗心的时候，异生与圣者的分别就立不起来。这个场景值得停一下。它举的两个人是凡与圣，举的时刻是两人都不在圣道现前、都只起一个平常心的那一刻，两处都经过挑选。这时候两人现行的法可以完全一样，而两人的身份必须不一样，能担起这份不一样的，除了得再没有别的东西。得的职责因此是让关于人的那一批陈述在没有现行法可依的时候还能成立，不是让法生起。它是为句子而立的，不是为事情而立的。世亲怎样另走一路，本章后面再说；此刻只记下有部这一次改口退了多远：从生因退到建立因，不再说得让什么发生，只说得让什么可分辨。（得与心不相应行诸法在部派论争中如何一步步被立为实法，前人已有专门的译注与梳理。[462]）

三个最常见的名目都不在婆沙里。一个法与它的得未必同时：得在前的叫法前得，同时的叫法俱得，法已过去而得在后的叫法后得。这三个词在《大毗婆沙论》二百卷里几乎不存在：法前得与法俱得一次也没有出现，法后得只出现一次，在卷一百五十八。[463] 三名成词是《俱舍论》的事。婆沙不是没有这层意思，同卷就说过必定没有哪个法只有法后得，因为它现前的时候必

[462]Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（该书以得、非得与心不相应行诸法为主题，附众贤《顺正理论》相关段落的译注；本章第五节至第九节所据的问题意识与该书相通，唯本章一律回到《大毗婆沙论》原文取证，判断自负。）众贤对得之实有的正面回护见该书所译《顺正理论》相关章节；该论文言原文本书已备（大正藏第二十九册 T1562，八十卷），唯本章未及逐条取证，凡涉众贤之说暂以该书所译为准。

[463]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

定已经有得；只是它没有把这层意思立成条目。第二章记过五位七十五法的表不见于婆沙，第三章记过三世实有四字不见于婆沙，这里是第三例。有部这一派最为人熟知的那套词，多半是它的批评者替它整理出来的；第七章把这三例合起来说。

非得随之而立，凭的是一条对称规则。论里的话是：正因为观待不成就才说成就，所以两边都是实有；如同观待夜才立昼，观待暗才立明，昼与明都实有体。[464] 这条规则本书要单独记下来，因为本章后面几节增设实体，靠的主要就是它：一对相待而立的名目，只要其中一个被判为实有，另一个也跟着实有。它一次立起来的是一双，不是一个。非得能担的活比看上去多：一个人之所以是凡夫，在有部的定义里就是他身上有圣道的非得；异生性这一项，说到底是一份缺席被立成的实物。[465] 这一步要看清楚，不是因为他还没有得到圣道所以叫凡夫，是因为他身

[464]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[465]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論

上现在存在着一个叫作圣道之非得的法，所以他是凡夫。非得立住之后，断烦恼这件事也得跟着改写：卷一百五十七说断惑不像用刀割物、用石磨物那样把东西弄掉，只是断掉系得、证得离系得，使诸烦恼不再以成就的样子现起，这才叫作断。[466] 上一章的三世实有不许任何法体被消灭，过去的贪还在，未来的贪也还在；那么修道所能做的就只剩一件事，即换掉一份系属。这一步不在本篇的范围之内，此处只记它的来路：修道论的形状，是被存在论定死的。

回归第一次出现。得若是实法，它自己也要被成就，那么得还有没有得？卷一百五十八正面接了这一问，先给出的答案是：应说得复有得。有人立刻追问，那不就无穷了吗。答：无穷亦无有

所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[466]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。

过，由此生死难断难越。[467] 这句话的姿态不像遁词，倒像是把无穷当成一项资源用了：正因为成就的层次没有底，生死才那么难断难越。被采纳的却是另一种答法：一刹那中只有三法，一是彼法，二是得，三是得得；由得而成就彼法与得得，由得得而成就得，两者更互相得，所以不是无穷。[468] 链条对折成了一个环，第二层不再往上生第三层，掉头回来管住第一层。本书把这一手记作有部处理回归的标准手法，因为下一节还要见它一次。要留意的是采纳一说并不等于前一说被判错：论里两说并存，只是后者被标为如是说者。有部在这里做的是选择，不是反驳。

同一手法的第二次施用。有为法四相是生、住、异、灭。四相若是实法，它们自己也是有为法，也该各有四相；于是有四随相：生生、住住、异异、灭灭。卷三十九问：生相还有没有生相？答：

若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[467]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[468]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十

生复有生。追问：那生相岂不无穷？先记下的答案是：许此无穷亦无有失，三世宽博岂无住处。[469] 措辞与得那一处如出一辙，而多出来的半句更直接：无穷之所以不可怕，是因为三世实有供得起存放的地方。一条主张替另一条主张的困难提供了库房，这在一个体系内部是常有的事，值得记下来的是它出现得这样明白。

同卷最后的定案是：诸行生时九法俱起：法、生、生生、住、住住、异、异异、灭、灭灭。分工

七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[469]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故

是生能生其余八法，而生生只生一法，就是本生。[470] 追问自然要来：同样叫生，凭什么一个能生八个、一个只生一个？论里的答复是：法性尔故，不应为难；如同鸡犬有的一胎生八、有的一胎生一，难道也要责问。这个答复不是新造的，前一轮说三法俱起时用的也是这一句，只把比喻从妇人生子换成了鸡犬。数目从三改成了九，理由原样保留。同一个非答复后来又走进了

非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[470]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蕴得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依

《俱舍论》：世亲复述九法俱起时，比喻只剩一只雌鸡，有生多子有唯生一。[471]

世亲从作用那一边下手。他的诘难不问四相是不是实法，只问它们的作用属于哪一世：生相若在未来就已经起了作用，它凭什么还叫未来；法既已到现在而生的作用早已过去，它又凭什么算现在。再进一步，住相正在安住此法的时候，异与灭同时在使它衰坏，那么这一刹那到底该叫住、叫异，还是叫灭。[472] 这与上一章那三问是同一条追问。三世的区分全压在作用上，凡是新添的法只要也要起作用，就得回答自己的作用属于哪一世；上一章说这条口子敞在体系的正中，本章看到的是它顺着每一条新添的法往下漏。经部一方的话说得更不客气：为什么要这样

身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[471]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[472]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應

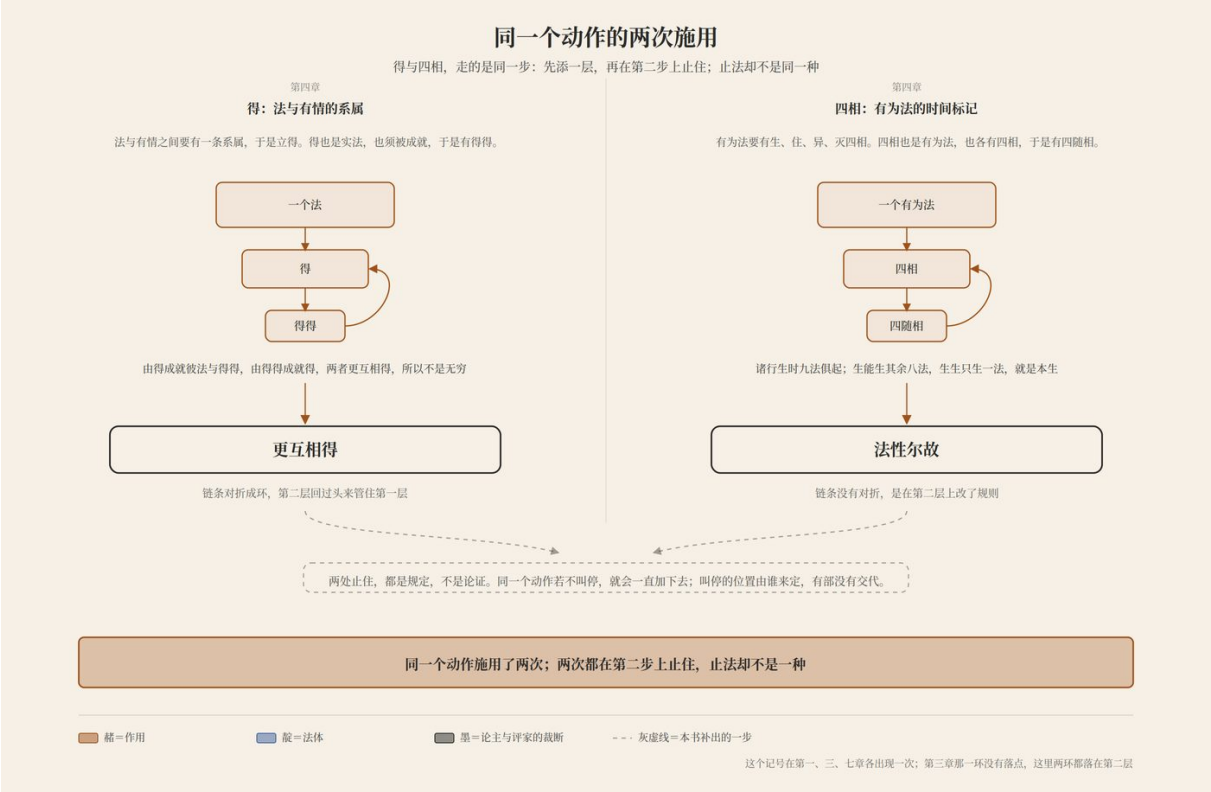


Figure 49: 得与四相走的是同一步，先添一层，再在第二步上止住；两处止法不是一种，一处靠更互相得，一处靠法性尔故

分析虚空一般不存在的东西，因为没有确定的量可以证明它们。[473] 灭相那一处世亲讥得更直

定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[473]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可

白。若说灭相要遇上灭的因缘才能灭掉所灭之法，那这句话就如同说：服泻药的时候有天神下来使它通利。[474] 因缘一到法自己就灭，何必再立一个灭相在中间领功。

两边还用过同一个比喻，方向正好相反。卷三十九形容四相与所相的关系时说，如同大士之相

见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.)*, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols.*,* Berkeley: Asian Humanities Press*,* 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin*, L’ Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain*,* 1923–1931 法译本转译。

[474]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他

之于大士，既不叫自相也不算共相，只是一个标印。[475] 世亲讲同一件事时用的是牛：角、峰、垂胡、蹄、尾这些牛相并不离开牛。[476] 婆沙拿相貌替相安一个位置，说相自有相的身份，不必按自相共相来归类；世亲拿相貌取消这个位置，说相根本不在所相之外。比喻本身定不了胜负，可是它显出双方争的究竟是什么：一份标记要不要有它自己的存在。

世亲那一边给的是另一条路。他不立得，改说所依身的转变：造了业、受了戒、起了烦恼，留在身心相续上的是一种功能，如同种子；种子被火烧过之后就与从前不同，不再有生长的力量。

為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[475]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[476]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可

由种子说到功能，由功能说到相续的转变差别，一路都是假立，没有一处是实体。[477] 这条路的形状值得看清：它把持续交给过程与关系，与南传交给二十四缘的做法是同一个方向。本章开头说的那个分岔，到这里露出了第三条腿：反对有部的不止南传一家，而反对它的各家所走的路，形状上是相通的。

无表色为什么被放在色里。戒体这个词在《大毗婆沙论》二百卷里只用过一次，就在卷一百四十，而那一次正好是在回答本节的问题。问：何故戒体唯色？答：遮恶色起故；又是身语业性故，身语二业以色为体故。问：何故意业非戒？答：不能亲遮恶戒故；又世共许防禁身语说名戒

见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[477]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他

故。末了补一句：意业是发戒的因，不可以因即名为戒，免得因果杂乱。[478] 请看这个答案的性质：它是职能上的，不是存在论上的。戒要挡住的恶发在身语两路上，所以挡它的东西得与身语同类；世间说到戒，说的本来也就是防禁身语。至于这个东西凭什么算实有，此处一字未及。

它非得是色不可，还有一层更硬的理由：戒要在无心的时候还在。人睡熟了，入了无想定或者灭尽定，心的相续整个断掉，而戒不能跟着断掉；一件挂在心上的东西过不了这一段，一件挂在色上的东西过得去。世亲复述这一层时把它写成一句反问：无心位怎么能引发戒体。[479] 婆

為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[478]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[479]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可

沙讲无表色的所造大种时也留了余地，说身语表所起的无表可以由过去的大种造成。[480] 两处合看，无表色被安放在色法里的真正理由是它要跨过心的中断。第二章说它进色法靠的是不立则说不通，这里可以说得更具体：说不通的那一句，正是睡着的人还是持戒的人。还有一条限制顺着同一个思路：无表只通善与不善，不通无记，因为无记心力量太弱，发不出一份能够留

见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[480]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十

下来的东西。[481] 持续这件事在有部是要用力气挣来的。

有部替无表举的证据里，有一条最像是从生活里取来的：又非自作，但遣他为：雇了人去杀人，自己没有下手。教者不是全无表业，他发出的那句吩咐就是；可这句吩咐摄不进业道，因为说的时候事还没做成，事做成的时候这句话的性质又没有变。若没有无表，教者的业道就无从成满。[482] 这条证据的力量在于它指着一个人人都同意的常识：主使者有罪。世亲不否认这个常识，只否认要靠一个实法来担它。他说，本加行既起，使者依教把事情做成的时候，法尔就使教者的相续转变差别而生，将来能感多果；这一份微细的相续转变就叫作业道，是于果假立因名。同一件事两边都讲得下去，分别只在中间那一段究竟是一个东西，还是一段过程。

戒体一节："問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失"。卷二十七无色界一节作"無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行""以身麁故但說依身。命根等細難示現故"。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作"若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有"，末后不通之语作"答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故"。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作"應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活"；同卷列中有四名作"或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成"。卷一百一十六论僧破："問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就"。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得："戒體"一处（卷一百四十）；"法後得"一处（卷一百五十八），"法前得""法俱得"皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；"得得"七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；"非得"二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；"無表"三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，"無表色"十五处；"眾同分"三百七十七处；"命根"二百二十七处；"中有"一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；"四相"四十处，"隨相"十九处，"生生"一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[481]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说"苾芻當知。有轉輪王成就七寶"，而"此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故"，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作"所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得"。破得为生因一说凡五难，原文作"若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用"。有部改口一答作"誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別"；世亲自答归于所依身之转变，作"諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用"。同分一节世亲之难作"又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生"，婆沙师答作"彼執與此義類不同。以說一物於多轉故"。中有五名一节作"一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起"。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作"毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故"。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（"謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾"），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作"雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利"，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破："有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅"，改以所依大种变碍为救者，则难以"若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色"。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之"又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道"，世亲代之以"由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名"，身表即形色非行动一说及其喻"然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢"，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。"尋香"二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作"食香"，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[482]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说"苾芻當知。有轉輪王成就七寶"，而"此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故"，可

代价落在色的定义上。上一章引过卷七十六的自认：有些法是色而无变碍，即过去未来之色，以及现在的极微与无表色。世亲讲无表时又说了一次，说无表没有执受，因为它没有变碍性。[483] 两处相隔几十年，出自对立的两边，说的却是同一件事：色以变碍立名，而无表色不变碍。其实《俱舍论》第一卷解释色字的时候，这一处就已经卡住了。有人替有部辩说：表色有变碍，无表随着表也得色之名，譬如树动影也跟着动。世亲两句驳掉：影自己没有变碍，这是其一；照这个比方，树灭的时候影必定跟着灭，那么表灭的时候无表也该灭，可有部偏偏主张所依大种灭了无表并不随灭。又有人改口说是所依大种有变碍，世亲反问：那么眼识等五识也依眼等而转，何以不叫色。三个救法各撑一段，各被推倒一段；这个名字的归属，在全书第一卷就没有

见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[483]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他

谈拢。[484]一个靠说不通被请进门的项目，进门之后就把门框撑开了，此后色这个字在有部的用法里有了两种宽窄。

譬喻者的两句反问。卷一百二十二录了反方一段很不客气的话。第一句反问是：表与无表若真是色，那么它们是青、是黄、是赤、是白？第二句是：它们又怎么成其为善性与不善性；如果因为身体摇动就成了善恶，那么花与剑也在动，何以不然。[485] 第一问最短，也最难答：色法向来按显色与形色两类立名，无表色这两类都归不进去。同卷还记了一个刻薄的比方：譬喻者说对法诸师是矫妄之言，如同一个人哄美女脱去人服换上天衣，女子问天衣在哪里，那人答天服微妙唯我见之非汝能见。本来就没有天衣，何况给人穿上。婆沙把这一段原样录进自己的书里，

為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.)*, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin*, L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[484]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.)*, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin*, L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[485]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。

然后逐条驳回去。上一章说过有部对内不客气，这里可以添一句：它对记录也不含糊，反对的话录得相当全。

顺带看一眼有表业那一边，同一个动作在那里也做过一次。有部说身表业的自体是形色，不是行动：诸法刹那生灭，灭不待因，一个法根本没有时间从此处移到彼处，所谓举手投足只是前后相邻的形状各自生灭，能被人看见而又可以称善称恶的，只有那个形状。世亲替这个道理配了一个比喻：烧草的火焰看着是一条线在走，其实只是相邻之处各自生起，人看见了便起一个行动的增上慢。[486] 经部一方甚至不肯承认形色实有。双方谁对可以先放下，这里要留意的是有部处理问题的方式又一次显了形：一段过程讲不成，就换成一件东西来讲；行动被换成形状，

相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[486]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他

持续被换成无表色，两次换的方向完全一样。

命根与众同分。卷二十七问：无色界的有情没有身体，他的心相续依什么而转？答：依命根（jīvitendriya）、众同分（nikāya-sabhāga），以及其余这一类心不相应行；平常只说依身，是因为身粗显而命根等细微难以指示。[487] 命根就是寿，负责把暖与识维持住；众同分负责把一类众生说成一类。两者补的是同一处空缺的两半：一条相续凭什么一直是活的，一条相续凭什么一直是人。世亲对命根的处理是把它化掉：寿只是众同分上的一种势力，如同种子到成熟自有一段行程，如同箭离弦之后自有一段余势，不必另立一法；婆沙师的答复只有一句：另有真实事物能维持暖与识，称为寿体，这种说法更好。[488]

為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.)*, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols.*,* Berkeley: Asian Humanities Press*,* 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin*, L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain*,* 1923–1931 法译本转译。

[487]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[488]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可

众同分是这条路上走得最远的一步。它要处理的是相似性：人与人相似，天与天相似，这份相似若只是一句描述，凡是靠它成立的句子就都没有着落，所以它得是一个法。可是相似性一旦成了法，问题就跟上来：这一份众同分与那一份众同分之间也相似，那是不是又要一个众同分来管住它。论里已经分出有情同分与法同分，又分出无差别同分与有差别同分，分的方向是往细里去，不是往这个问题上去。世亲在这里下过一记很重的指控：若真要立一个总的同分，那就正好显成胜论所执：彼宗立总同句义，一切法上的那个同由它发生；又立同异句义，各类品之间的同异之言由它发生。婆沙师的答复是：他们那个执与我们这个不是一类，因为他们说的是一物于多处转。[489] 这个分辨守得住：胜论的总同是一个跨在多物之上的单一实体，有部的众同分则是一物一份、各别成就。可是守住了这一条，前面那个问题就更没处躲：两份各别的众

见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[489]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他

同分之间的那份相似，仍旧要有东西来担。南传在同一处是空的：它立命根，不立众同分；一类众生之所以是一类，在它那里由业与心路的样式说明，不需要一个专管相似的法。第二章的对照表上已经列过这一格，此处补的是理由。

附节：中有。两世之间的过渡，第十四篇第四章与第六章两次指到这里。有部立中有（antarābhava），南传不立，双方的理由都留下来了。卷六十九记，分别论者以经反对：造无间业的人必定直生地狱，中间没有余地；又引一句偈说求住中间而无所止。再加一条道理上的反对：如同影与光之间没有空隙，两世之间也不该有。应理论者的回答分两截，前一截也是举经：健达缚、中般涅槃、意成有情，三个名目都在经里；后一截才是真正的理由：若无中有，此身既灭而彼身未生，中间这一段就断了，那就成了彼身本无而有、此身本有而无，法也该照此办理，本无而有、有已还无。这个过失不能有，所以有中有。[490]

中有因此首先不是一个关于死后的说法。上一章说过，本无今有与有已还无是《大毗婆沙论》

為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[490]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

必须挡住的两种邪见，卷二十三讲十二支缘起时正是拿过去二支与未来二支去挡它们的。两世之交若留一个空档，这两句话就在最要紧的地方成立了。所以中间那一段必须有东西，而那个东西一旦要存在，就必须是一期有心有色的存在。这里要分辨一句：中有并不是名单上新添的一法，它是一段由五蕴合成的存在，与前面几项不在同一层；可是立它的动作与前面几项完全一样：一处空档不许空着，就在那里放一个存在物，只是这一次填的空开在两期生命之间。这段辩论里还有一处不对称值得记下：分别论者所引的经被逐条会通，说那些经是不了义、是假施设、别有意趣；而分别论者讲的道理被这样打发：彼所设难不必须通，所以者何？非三藏故。[491] 经要会通，理不必通。这一句的判教含义超出本篇的范围，第十六篇会把这一类句子集在一起看，此处只记一处出处。

一个法被立起来之后会自己长出内容。中有二字在《大毗婆沙论》里出现一千二百余处，绝大多数集中在卷六十八到卷七十这三卷，而所论的已经越过它有没有这一问，转到它的身量、它的诸根、它以什么为食、它住多久、它能不能转趣。[492] 以什么为食一项最能看出这份自主。论

[491]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[492]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉

里先作推算：中有的数量如同粳米倾进仓中那样稠密，若它们吃粗重之食，世间所有饮食单供狗一类的中有尚且不够；何况中有之身极轻妙，吃了粗物身就该散坏。于是断定中有食香而不食粗质，有福的歆饗花果一类清净的香气，无福的歆饗粪秽臭烂的细香。[493] 健达缚这个旧名在汉译里正作食香，取以香资身而往生处之义；被读作寻香是后来的误传，误的来路大概在同

相依方辦事業義”。比喻在前，贏劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[493]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，贏劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，

一段的另一个名目上：中有又名求生，解作常喜寻察当生之处。[494] 本书记下这个体量，是因为它显出增设的另一面：一个为了堵住某一处漏洞而立的法，一旦立住就有了自己的题目，而这些题目再也不受当初那个漏洞的约束。第二章问过那张名单为什么正好是七十五，这里可以补一句：一份名单的长度不全是设计出来的，其中有一段是被它自己派生的题目撑长的。

南传那一边的驳难很有力，而它同时也是对南传自己的驳难。第十四篇第六章记过《论事》第八品第二章的驳法：中有若是一段有心有色的存在，它本身就已经是一期生命，那便不算两世

作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[494]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin,

之间，而成了三世之间，问题只往后推了一格。[495] 这一击打得准。可是取消中有之后，两世之交就完全没有缓冲，前一期的最末一心与后一期的最初一心要严丝合缝地接上，凭的只能是一口两边共用的钟，而这口钟这套体系并没有给出。把一个问题压成零厚度，压成零不等于答了。这一句是本书的判断。

这场论战底下藏着一处一致。双方真正不肯要的是同一件东西：两期生命之间，现象的相续出现一个空档。有部往空档里放进一段存在，把间隔填满；南传宣布死心灭处结生心即起，把间隔压成零。填满与压零是两种手法，拒绝的是同一个空档。所以中有之说与死心结生之说，在形而上学上的距离比论辩的声势小得多：现象的连续不许中断，这一条双方共守，分歧只在拿什么来守住它。

本书认为，这里还有一层双方都没有分辨的东西：那个空档，是对谁而言的空档。说两世之交断了，用的是第三人称的量法，站在相续之外，拿一口世界共用的钟去量前心与后心之间的距离。可是从识流自己那一侧看，只有前一念与后一念能不能接上这一件事；两念只要在现象上连得起来，钟表上隔了多久，识流之内根本显示不出来，也就构不成一次中断。被当作灾难的那个断，是第三人称的断。把第三人称的相续与第一人称的相续分开各算各的，空档的威胁就小得多；南传自家的资源也未必给不出这一步回答，它只是没有走这一步。它在这里的做法是断言式的：立一句无中有、死生无间，把一个形而上学问题停在不再刨根的地方。第十四篇第七章说过它的克制；这是同一种克制，只是这一次，被克制掉的正是它反驳有部时自己引出来的那个问题。

还有一处走得比人更远。卷一百一十六问：僧破以何为自性？答：以不和合、无覆无记、不相应行为自性；它是不相应行蕴所摄，就是别处说的复有所余如是种类不相应行。[496] 僧团破裂，

L’Abhidharmakośa de Vasubandhu, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[495]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传不立得与非得、不立众同分，而以二十四缘处理业与果、戒与人、前生与后生的接续，见该本【第八 攝緣分別品】，已详第十四篇第四、第七章。南传立命根而不立中有，《论事》第八品第二章《中有论》（Kathāvatthu VIII.2 Antarābhavakathā，VRI 本作“8. Aṭṭhamavaggo ／ (74) 2. Antarābhavakathā”，开首即“Atthi antarābhavoti? Āmantā. Kāmabhavoti? Na hevaṃ vattabbe”）专驳中有之说，已详第十四篇第六章；本章附节的对照据此。

[496]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蕴表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量

一件在时间里发生的事，一群人的关系散掉，在这里也被判给了一个法，而且是从名单末尾那条余项通道进来的。接着的分辨极其精细：僧破与破僧罪是两回事，僧破是不和合性，无覆无记，属不相应行蕴；破僧罪是虚诳语，是不善的语业，属色蕴。所以僧破由僧团所成就，破僧罪由破僧的那个人所成就。归属记得很清楚，也正因为清楚才更难交代：成就总要有一条相续来承担，而一个僧团不是一条相续。

这一批法几乎全是为有情而立的。得与非得（aprāpti）管一个法系不系在某人身上，命根管一条相续活不活着，众同分管一个有情属于哪一类，无表色管一个人受戒之后还算不算持戒的人，中有管一个有情从这一世走到下一世的那一段。本章看到的六处填补里，只有四相一项是纯粹关于法的，其余五项都指着人，而刚看过的僧破指着的是一群人。有部并不承认补特伽罗实有，这一条它守得很严；可是为了让关于补特伽罗的话讲得下去，它一路立了五种实法，再往前一步，连一个团体的离散也立了一份。本书不打算把这说成把我又请了回来，那不公平：这些法确实都不是常一主宰的自体，它们自己也刹那生灭。可是无我这条线在有部这里究竟守住了什么、放掉了什么，第七章要正面回答，本章先把这份名单交上去。

本章过手的六处填补，逐项摊开：

增设的项目	要撑住的那句话	立它的正面理由	反对一方怎么说	立了它之后添的麻烦
得与非得	这个人已经证了初果；这个人是凡夫	经里五条成就句不立得便读不通；非得由相待规则连带立起	譬喻者说成就只是不离，如五指合拢名拳；世亲说它无体可识、无用可指	得自己也要被成就，回归从这里开头；断惑随之改写成换掉一份系属
生住异灭四相	这个法正在生、正在灭	有为法须有能标出生灭的东西，而标记要有自己的存在	世亲问四相的作用属于哪一世；经部说没有确定的量可以证明它们	四相自身也是有为法，于是再添四随相，一法生时九法俱起
无表色	睡着的人还算持戒的人；雇人行凶的主使者有罪	恶发在身语两路，挡它的须与身语同类；戒要跨过无心的那一段	譬喻者问它是青是黄是赤是白，又问身动便成善恶则花与剑何以不然	色以变碍立名而无表不变碍，色字自此在有部有了两种宽窄

二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

增设的项目	要撑住的那句话	立它的正面理由	反对一方怎么说	立了它之后添的麻烦
命根	这条相续一直是活的	无色界有情无身而心相续须有所依；暖与识要有东西维持	世亲说寿只是众同分上的一种势力，如箭离弦之后的余势，不必另立	婆沙师的答复只是这种说法更好，凭的是宗义
众同分	这一群众生同属人趣	相似若只是一句描述，凡靠它成立的句子都没有着落	世亲指为正显成胜论的总同句义	两份众同分之间的那份相似仍要有东西来担，而论里没有回到这一问
中有	死此生彼，中间那一段不是空的	两世之交若留空档，本无今有与有已还无两句便在最要紧处成立	分别论者引经反对；《论事》说中有本身已是一期生命，问题只推后一格	立住之后自长题目：身量、诸根、以什么为食、住多久，全书”中有”一千二百余处

中间那一列的理由条条不同，末一列的麻烦却大半同形：新立的那一个法，自己又成了要被安顿的东西。而僧破那一处走得更远，被安顿的已经不是一个法，是一群人的关系。

第二条判准到这里可以估量了。六处填补用的都是同一个动作：哪里有一句话说不通，就在那里立一个法。第一章说过，有部判实有的判准是破析之下散不散；第二章指出，这一条在心不相应行与无表色两处并没有真正用上：它把十九项挡在色法之外，又把十四项请进心不相应行，两边的理由其实不是一条。逐项看完之后，那第二条理由可以说清楚了：一个项目只要在一句必须成立的话里省不掉，它就被立为实有的一法。得省不掉，因为不然经里的成就二字没有着落；众同分省不掉，因为不然一类众生凭什么算一类；无表色省不掉，因为不然睡着的人就不算持戒；中有省不掉，因为不然两世之间要断。这条判准有部从来没有写成判准，它是从做法里读出来的；它的好处是每一句话都有承担者，它的坏处是句子有多少，法就可以有多少。

它没有内在的停止条件，停下靠的是规定。两处回归都用不着外人来挑，论主自己在逐条问答里就问出来了，可见有部知道这个动作会往下滚；而每一次停下，靠的都是一条规定：得与得得更互相得，所以非无穷；生生只生一法，法性尔故不应为难；戒体唯色，因为世间共许防禁身语才叫作戒。三条各有各的道理，可是三条都不是从别处推出来的，它们是在追问到了不能再答的地方替这一处画下的界。规定不是错误，一部论书有权替自己的语词定界；规定也不是论证，它只宣布这一处不再往下问，并不说明这一处为什么可以不再往下问。

三处回归并排，两处答上了，一处没有：

回归的出处	追问的形式	论里先记下的答法	被采纳的答法	停在哪一句上
得	得若是实法，它自己也要被成就，那么得还有没有得	应说得复有得；无穷亦无有过，由此生死难断难越	一刹那中只有三法：彼法、得、得得；两者更互相得	更互相得，所以非无穷
四相	四相若是实法，它们自己也是有为法，也该各有四相	许此无穷亦无有失，三世宽博岂无住处	诸行生时九法俱起，生能生其余八法，生生只生一法	法性尔故，不应为难
众同分	这一份众同分与那一份之间也相似，是不是又要一个同分来管住它	论里没有记下答法	分出有情同分与法同分、无差别同分与有差别同分，方向是往细里去	论里没有正面回答这一问

前两行都在第二层止住回归，止法却不同：得把链条回折成环，四相则在第二层改换规则；第三行的环仍未合上。

还有三句话值得并排放。世亲论得，末了写道：毗婆沙师说得与非得都另有真实实体，不是假立；这两条解释途径都说得很好，因为不违背道理，又因为是我所宗奉的。两条理由并排给出，谁也不领着谁：前一条是公共的判准，后一条是家法，而两条在这里被当作同一种分量。世亲论二无心定与无想事，记婆沙师的话：这种说法不好，因为违背我宗。世亲论命根，记的是：另有真实事物能维持暖与识，这种说法更好。[497] 三处的答复形状一样，理由就是宗义本身。本

[497]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为界品第一释色义的一段，分别根品第二论心不相应行的一段（得与非得、同分、命根、四相与四随相、二无心定与无想事），世間品第三论中有的一段，与分别業品第四论表无表的一段。得一节先破经证：经说“苾芻當知。有轉輪王成就七寶”，而“此中自在說名成就。謂轉輪王於彼七寶有自在力。隨樂轉故”，可见成就二字不必即指别有一物；次乃立难，作“所執得無體可知。如色聲等或貪瞋等。無用可知。如眼耳等。故無容有別物名得”。破得为生因一说凡五难，原文作“若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得。又所得法未得已捨。界地轉易及離染故。彼現無得。當云何生。若俱生得為生因者。生與生生復何所作。又非情法應定不生。又具縛者。下中上品煩惱現起差別應無。得無別故。若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”。有部改口一答作“誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”；世亲自答归于所依身之转变，作“諸聖者見修道力。令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒。轉變異前無能生用”。同分一节世亲之难作“又應顯成勝論所執。彼宗執有總同句義。於一切法總同言智由此發生。彼復執有同異句義。於異品類同異言智由此發生”，婆沙师答作“彼執與此義類不同。以說一物於多轉故”。中有五名一节作“一者意成。從意生故……二者求生。常喜尋察當生處故。三者食香。身資香食往生處故。四者中有。二趣中間所有蘊故。五者名起”。世亲自立之说以所依身之转变与种子、功能、相续转变差别相承，而谓此二亦是假立非实；结语记毗婆沙师立得与非得为实有，作“毘婆沙師說。此二種皆有別物實而非假。如是二途皆為善說。所以者何。不違理故。我所宗故”。二理并列，无先后轻重之别。命根一节世亲以寿为众同分上之势力，取种子至成熟、箭离弦之余势二喻，婆沙师答以别有实物能持暖识名为寿体，此说为善。二无心定与无想事一节记婆沙师语，谓所说不善，违我宗故。四相一节包括本相各作用于八法、随相各只作用于一法的分工（“謂如雌雞。有生多子有唯生一。生與生生。生八生一其力亦爾”），经部对四相实有的诘难（析虚空、无定量可证一类语），作用在三世中安立的两问，住异灭同时之难，讥灭相待缘一句作“雖餘部說遇滅因緣。滅相方能滅所滅法。而彼所說。應如有言。服瀉藥時天來令利”，以及世亲以相续之初生、中住、前后有别、终尽为四相的重解与牛相一喻。界品释色义一段录三救三破：“有釋。表色有變礙故。無表隨彼亦受色名。譬如樹動影亦隨動。此釋不然。無變礙故。又表滅時無表應滅。如樹滅時影必隨滅”，改以所依大种变碍为救者，则难以“若爾。所依有變礙故。眼識等五應亦名色”。表无表一节包括无表无执受、无变碍性一句，有部举证之“又非自作。但遣他為。若無無表業。不應成業道”，世亲代之以“由本加行。使者依教所作成時。法爾能令教者微細相續轉變差別而

书不打算把这三句读成有部无话可说，一个学派在自己的传承上停步是合乎它的身份的；本书只指出，这三处停步的位置，恰好都落在本章追问增设何时结束的地方。至于这三句是不是世亲有意排出来的效果，文言本核过之后仍不好断，本书不作判定。

交给第五章。实体立好之后还剩一件事：它们彼此之间怎么关联。卷一百五十七其实已经分辨过一次：相与所相必定同得一果，相随所相而行、不相离、没有前后；得与所得则不同一果，不一定相随，也不是不相离，还可以有前后。[498] 同是系属，两种系属的紧密程度并不相同。这个分辨要靠一整套关于因与缘的说法才讲得完，而那正是下一章的题目。

生。由此當來能感多果……應知即此微細相續轉變差別名為業道。此即於果假立因名”，身表即形色非行动一说及其喻“然於無間異方生中。如燒草焰行。起行增上慢”，无心位如何发戒之问，以及无表唯善与不善、无色界无无表诸条。本章引述初依本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）的卷一、卷四、卷五、卷十、卷十三，其后已据文言原文逐句核准，所引世亲之语皆出原文。“尋香”二字通检《俱舍论》三十卷与《大毗婆沙论》二百卷俱零处，两论并作“食香”，旧说健达缚旧译为寻香者非是。英译见 Leo M. Pruden (trans.)*, Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols.*,* Berkeley: Asian Humanities Press*,* 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin*, L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain*,* 1923–1931 法译本转译。

[498]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 80b2；卷二十七 p. 137a22；卷三十九 p. 199c25；卷六十九 p. 356c23；卷七十 p. 362c15；卷一百一十六 p. 602b6；卷一百二十二 p. 634b21；卷一百三十二 p. 684a18；卷一百四十 p. 723b12；卷一百五十七 p. 796a26；卷一百五十八 pp. 801a26–b24。本章用到的原文分在卷十六、卷二十三、卷二十七、卷三十九、卷六十九、卷七十、卷一百一十六、卷一百二十二、卷一百三十二、卷一百四十、卷一百五十七、卷一百五十八。卷十六论相应因一节（“問何故心心所法展轉為相應因”）：“答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。比喻在前，羸劣一句是收语。卷一百五十七定蘊得納息之首，譬喻者说作“諸有情類不離彼法。說名成就此無實體。但是觀待分別假立。如五指合名之為拳。離即非拳故非實有”；五条违经之难依次为有学成就八支与漏尽阿罗汉成就十支、成就善法及不善法、苾刍成就七妙法、如来成就十力，及“異生應名離三界染。諸阿羅漢應名異生”一类大过；相待而立一条作“觀不成就說成就故。如觀夜立晝。觀闇立明。皆實有體”；断惑一条作“非如以刀割物以石磨物。但斷繫得證離繫得。令諸煩惱不成就起說名為斷”；相与得之别作“相與所相。必同一果。相隨行不相離。無前後……得與所得不同一果。非定相隨非不相離。或有前後”。卷一百五十八得得一节：“問所說得為更有得為無耶……答應說得。復有得。問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；采纳之说作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；法后得一条作“必無有法唯有法後得者。現在前時必有得故”。卷三十九四相一节：“問生相復有餘生相不……答應作是說。生復有生。問若爾生相應成無窮。有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；评曰作“應作是說。諸行生時九法俱起。一者法。二者生。三者生生。四者住。五者住住。六者異。七者異異。八者滅。九者滅滅。此中生能生八法……答法性爾故不應為難。如鷄犬等有生八子有生一子。豈應為難”，前一轮以妇人生子为喻，作“如諸女人有生二子有生一子。豈應為難”；大士相一喻作“如大士相於彼大士。不名自相亦非共相但是標印”。卷一百二十二业蘊表无表纳息之首录譬喻者语：“謂譬喻者。說表無表業無實體性……是對法諸師矯妄言耳”，天衣一段作“如人遇見美女為染近故。語言。汝可解去人服。吾衣汝天衣……彼答之言。天服微妙唯我見之非汝能見。如是愚人本無天衣。況為他著”，两句反问作“又表無表若是色者。青黃赤白為是何耶。復云何成善不善性。若因搖動成善惡性。花劍等動何故不爾”。卷一百三十二论无表色之所造大种，许表所起之无表由过去大种所造。卷一百四十戒体一节：“問何故戒體唯色。答遮惡色起故。又是身語業性故。身語二業色為體故。問何故意業非戒。答不能親遮惡戒故……又世共許防禁身語說名戒故。意業非戒。應知意業是發戒因。不可戒因即名為戒。勿令因果有雜亂失”。卷二十七无色界一节作“無色有情心相續依何轉耶。答依命根眾同分。及餘如是類心不相應行”“以身麁故但說依身。命根等細難示現故”。卷六十九中有一节，分别论者之难与应理论者之答具见该卷，本无而有一段作“若無中有此身既滅彼身未生中間應斷。是則彼身本無而有。此身亦則本有而無。法亦應爾。本無而有有已還無。勿有斯過故有中有”，末后不通之语作“答彼所設難不必須通。所以者何非三藏故”。卷七十论中有以何为食，先以数量与身量二难破食粗质之说，末作“應作是說。中有食香非食麁質故無前過。謂有福者歆饗清淨華果食等輕妙香氣以自存活。若無福者歆饗糞穢臭爛食等輕細香氣以自存活”；同卷列中有四名作“或名中有。或名揵達縛。或名求有。或名意成”。卷一百一十六论僧破：“問僧破以何為自性。答以不和合無覆無記不相應行為自性。是不相應行蘊所攝。即餘處說復有所餘如是種類不相應行。是故僧破異破僧罪異……由此僧破僧所成就。破僧罪破僧人成就”。卷二十三遮二执一句已引于本篇第三章。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“戒體”一处（卷一百四十）；“法後得”一处（卷一百五十八），“法前得”“法俱得”皆零处，三名成词在《俱舍论》而不在本论；“得得”七十三处，其中卷一百五十八三十八处、卷一百八十六十七处；“非得”二百三十五处，其中卷一百五十七一百三十七处、卷一百五十八五十六处；“無表”三百九十九处，其中卷一百二十二二百三十处，“無表色”十五处；“眾同分”三百七十七处；“命根”二百二十七处；“中有”一千二百一十七处，其中卷七十二百一十四处、卷六十九一百四十八处；“四相”四十处，“隨相”十九处，“生生”一百零三处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

第五章　六因四缘：关联的另一套算法

上一章末尾留下一个分辨。卷一百五十七说，相与所相必定同得一果，相随所相而行，不相离，没有前后；得与所得则不同一果，不一定相随，也不是不相离，还可以有前后。同样是把两个法系在一起，两种系法的紧密程度并不相同。要把这个差别讲清楚，一个成就或者一个持续是不够的，须有一整套关于因与缘的说法才行。有部有这么一套，南传也有一套，两套的形状很不一样。本章比这两套。

名目不再重列。上部已经排过六因、四缘、五果的定义，第十四篇第五章排过二十四缘，本章不做第二遍。[499] 要问的是别的：一边二十四条，一边六加四加五，这个数目上的差别是怎么来的，代价又落在哪里。

先看形状。南传那二十四条是一份平铺的清单，每条是一种关系类型，彼此不相统属，从哪一条读起都可以。有部这一套是两层的归并：四缘统摄一切，其中因缘一条又统摄六因里的五因，剩下的能作因分归其余三缘。层次分明，条目少了一多半。看上去像是同一件事被收拾得更整齐了。

可是这份整齐是后配的。六因四缘这四个字连用，在《大毗婆沙论》二百卷里只出现一次，在卷二十三，而且出处不在论因缘，在给阿毗达磨师下定义：要用十四事觉知阿毗达磨藏义，六因四缘只是十四事的头两项，同处还录了一份改作七事的异说。[500] 《俱舍论》三十卷与《顺

---

[499]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一剎那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一剎那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异剎那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[500]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之

正理论》八十卷里，这四个字一次也不连用。[501] [502] 三份名单各自都有，把它们并成一个三级系统的那种讲法，是后人的方便。第二章记过五位七十五法的表不见于婆沙，第三章记过三世实有四字不见于婆沙，第四章记过法前得与法俱得不见于婆沙，这里是第四例。

论自己交代过来历。卷十六讲六因的开头有一句很干脆的话：然此六因非契经说，契经但说有

两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[501]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諾瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[502]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。通检数目：“六因四緣”零处，“六因”四十二处，“四緣”二十七处，“五果”十二处，“俱有因”八十处，“同類因”一百四十六处；论六因四缘之处主要在卷十五至卷二十，本轮已通读。众贤为俱有因与同时因果所作的正面辩

四缘，今欲以因分别缘故说此六因。[503] 六因是为了把经里的四缘再切细而造出来的，论自己

护，集中在卷十五〈辯差別品第二之七〉末一大段。先说判准。论出俱有因之相与《俱舍论》同源，作“若法更互為士用果，彼法更互為俱有因，展轉助力而得生故”；可是他随即嫌这条太紧，作“此中所說因相太少”，又作“又不應說唯互為果為俱有因。法與隨相非互為果，然為因故”，改以一果为准，作“有為法一果可為俱有因，本論說故”。法与随相之间只有单向的因果，互为一条把它漏在外面，所以判准由互为退到一果，本章第八节所记那条判准是《俱舍论》一路的，到众贤手里已经放宽。次说所答之难。经部一方四难与《俱舍论》所记大体相当，作“俱起諸法於將生位既非已生，並應未有，如何可說能生所生”“若未來世諸法能生，應有諸法恒時生過”“又俱生法，此果此因無定因證，如牛兩角”“又諸世間種等芽等極成因果相生事中，未見如斯同時因果”。众贤的答法分五路。其一是教证：他把佛说的两句缘起拆开分派，作“引薄伽梵處處經說依此有彼有、此生故彼生……此中初顯俱生因義，後文復顯前生因義”，以依此有彼有立同时因，以此生故彼生立前生因；上座把两句都读成相续，作“此說有因相續為先，然後有果相續而住”，众贤破之作“依有一念因即有一念果，此順正理；非因相續後方有果相續”。其二是限定互为的范围，这一路正对世亲“如何可言互為因果”一诘，原文作“又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生”，又作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”。他所许的互为不落在逐一对逐一上，落在一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果上，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。其三是解恒时生之难，作“此因功能非恒時有，故無諸法恒時生過”，并自陈“又我不許唯俱生因不假餘因能生諸法”；本章第九节说有部那一答让了一步，此处得一佐证，让步是众贤自己说出来的。其四是争喻：牛角之喻不成，因为“現見兩角隨一壞時餘不壞故。若隨一壞餘亦壞者，可比相生，如心心所”；灯明之喻可成，世亲说灯明同出油炷一因，不由灯为明因，众贤答“曾未見有時有燈而無有明”，又设一验，作“或有以物揜蔽燈時，明應如燈非不相續”，掩住灯则明灭而灯还在，同出一因之物不该如此，再举一芽之中色香味触俱起而因各别，证同时之物不必同因。其五是四条反证：入灭定者厌背受想，思等心所随之不起，可验心所之间有俱生之系；无俱有因则大种造色之立不成；无俱有因则违“眼色為緣生於眼識”与“三和合觸”两经，因为“若眼識生、眼色已滅，眼識爾時與誰和合”；无俱有因则初无漏法无从生起，种子与净界之说到这里接不上。末句作“由此決定有俱生因，故俱有因理極成立”。卷十八另出士用果四种，作“此有四種：俱生、無間、隔越、不生”，其中俱生一种即由俱有因得，作“言俱生者，謂同一時更互為因力所生起”，与本章所记《俱舍论》一路相合。

[503]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之

知道这一点。有意思的是另一头：卷一百二十一讲五果时，说的却是然契经中说果有五种。[504] 三份名单，四缘与五果两头认经，当中的六因自认新造。

三份名单各自的分量，连同论给自己交代的来历：

两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[504]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受

名单	论自认的来历	交代之处	婆沙二百卷通检
六因	非契经说；今欲以因分别缘故说此六因	卷十六	六十处
四缘	契经但说有四缘	卷十六	一百四十八处
五果	然契经中说果有五种	卷一百二十一	七处
六因四缘四字连用	未作交代；且出处不在论因缘，在给阿毗达磨师下定义	卷二十三	一处

认了之后又想收回。同在卷十六，接着有人说六因也是经说，只是那部经失传了：《增一阿含》原本从一法增到百法，如今只剩一到十，尊者迦多衍尼子等人以愿智之力看见了经中讲六因的地方，才据以造论；又举商诺迦衣阿罗汉般涅槃那一天，七万七千本生经与一万部阿毗达磨论同时隐没，一位论师灭度尚且带走这么多，何况其后百千论师。[505] 再有人说，六因虽无一经

之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[505]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。

次第具说，却散在诸经，于是一因配一条经文，凑齐六条。[506] 本书认为，这一段辩护的结构本身就是证据：一个说法若须靠已经失传的东西来担保，说这话的人心里清楚它是新的。

归并之处也有两说。因与缘究竟谁摄谁，卷十六给了两个答案：一说两边互相含摄，随其事而

等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[506]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果

定；一说缘摄因而因不摄缘，因为等无间缘与所缘缘不在六因之内。[507] 两说的差别不小：按后一说，四缘里有两条在六因中根本没有对应物，两层归并就不是一个套一个，是一处交叠。另有一处更显眼：卷十六说造六因是为了显示四果，相应与俱有二因显士用果，同类与遍行二因显等流果，异熟因显异熟果，能作因显增上果，明白了就像看手心里的庵摩洛迦果。[508] 这里数出来的是四果，不是五果，离系果在这份对应表上没有位置。六、四、五三个数并不彼此咬合，接缝是后来抹平的。

这套东西是不是真的，当时就有人问过。卷五十五讲四缘，一上来先录反方：有人主张缘没有实性，譬喻者就是。他们的理由出自经文：经说无明缘行，可是无明没有别的相状，行有别的

卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[507]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；

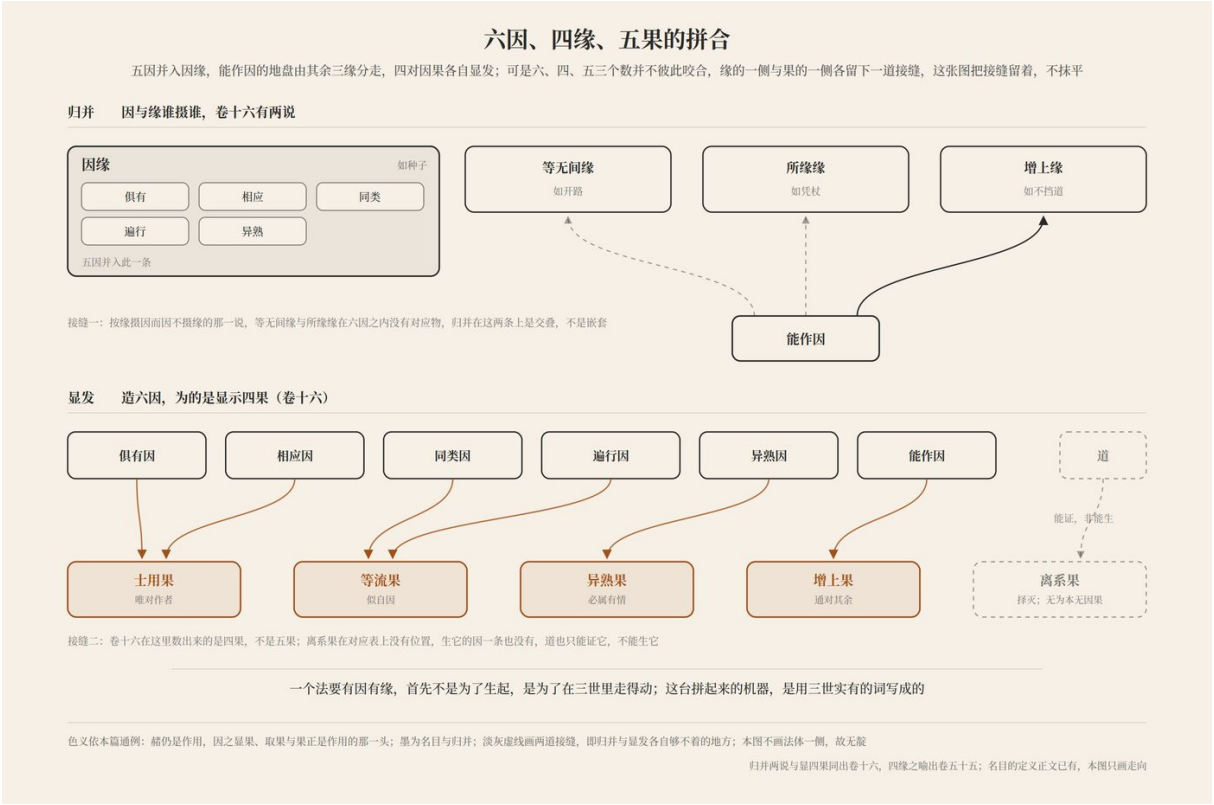


Figure 50: 五因并入因缘，能作因分归其余三缘，四对因果各自显发；六、四、五对不拢的两道接缝，一道在缘的一侧，一道在离系果

卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作

相状，一个没有差别相的法怎么能对有差别相的法作缘而又自身实有。大德说得更直白：诸师随想施设缘名，并非实有其性。[509] 这话是说，那些缘的名目是照立论者的想法安排出来的，世上并没有一样东西叫作等无间缘。婆沙的回答很值得看：若诸缘性非实有，则一切法皆无实性，

“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[508]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；

[509]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十

因为四缘具摄一切法。[510] 这是一句以退为进的话，可它退得太远：它等于承认，缘并不在诸法之外另有其体，缘就是诸法本身按角色排一遍。本章末尾还要回到这一点。论接着还说，若缘性非实有，就不该有上中下三品菩提之分；妙音更说，若缘性非实有，师便不能使弟子之慧

一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[510]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十

由劣转胜，弟子也永远成不了师。[511] 本书认为后两条都不成论证：它们说的是若无因果关系会怎样，而譬喻者否认的并不是因果关系，是关系另有实体。

还该记一笔这套东西是冲着谁去的。卷十六说造六因是为止无因恶因论：外道或执诸法无因而生，或执有不平等因。[512] 《俱舍论》卷七在四缘一节的末尾把这一路批得更凶，说诸法非自在天、我、胜性等一因所起，若真由一因，万物就该一齐生起而不该有先后次第；末了甩下一句咄

八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[511]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[512]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而

生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

哉，何用此自在为，又顺手把鲁达罗这个名字剖解了一番。[513] 结论是一因生法决定无有。[514] 因缘论的第一位置不是解释世界怎么运转，是堵住只有一个原因这条路。条目多寡之争要放在这个背景下看：南传与有部在做同一件事，都是把一件事的成因摊开成许多条，只是摊法不同。

所以条目少不等于关系简单。二十四条与六加四之间的差额没有消失，只是被推到了别处。以下逐条对勘四处，都是第十四篇第五章明白登记过的；推到哪里，四处对完就清楚了。

第一处，增上缘同名而异义，有部内部先已两读。《俱舍论》把增上缘等同于能作因，说增上缘

[513]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諾瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[514]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。

性即能作因，[515] 取的是不障碍义：一切有为法除自体外，以一切法为能作因，因为它生起的时候别的法没有拦着。《俱舍论》配了个比喻，国中之人因为国主不加损害，就都说我因国主而得安乐；又说即便是一位没有力量的国王也算数。[516] 有人追问，若一切法互为能作因，为什

等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[515]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[516]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世

么诸法不一齐生起，答案是只由无障，不于生起上有亲作之力。[517] 婆沙在这里分得更细：它承认能作因之体即是增上缘，二者都以一切法为自性，却说义有不同，多胜义是增上缘义，不

間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[517]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更

障碍义是能作因义。[518] 南传的增上缘（adhipati-paccaya）指的是欲、心、精进、慧四者之居主导者，是一件事里带头的那一个。[519] 所以有部内部对增上缘本有两读：婆沙以多胜释之，与南传的居主导者相近；《俱舍》把它并入能作因之后，才转成了没挡着。同一个名目，南传说的是领着头，《俱舍》说的是没挡着，婆沙居于两者之间。

这一点值得多说一句。《俱舍》这一读里范围最宽的一格，是用一个否定词定义的，而且正是这一格与六因里的能作因合而为一。范围最宽者最空，这在分类学上不算毛病，是取舍：把不障碍立为一格，等于承认绝大多数关系不必细分，只须保证它们不互相妨碍。南传把力气花在细分上，有部把力气花在别处。花在哪里，下一条就见分晓。

互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[518]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[519]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進

第二处，同类因、遍行因对南传的重复缘。两边说的都是同类前后相生，管辖的长度却差得极远。南传的重复缘（āsevana-paccaya）收在一条心路的七个速行之内，前一个速行使后一个更有力，出了这条心路就没有它的事。[520] 有部的同类相生是跨世成立的：前生善根与后生自界善根及相应法为同类因，过去善根与未来现在为同类因，现在善根与未来为同类因。[521] 一个铺到无量世，一个收在七个刹那里。

跨世成立这一点只有靠三世实有才可能，而论把话说破了。卷十七讲同类因，开头照例问何故作此论，答语是：为止他宗显正理故，谓或有执过去未来非实有体，或执现在是无为法，或执

（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一剎那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[520]《攝阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一剎那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[521]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。

自类为同类因，为止如是种种异执，显示实有过去未来。[522] 立同类因的头一条理由，就是要证明过去未来实有。这个联系用不着本书从外面看出来，论自己把它写成了立法动机。于是第三章与本章讲的是同一件事的两头，不是两件事：三世实有让跨世之因成为可能，跨世之因反过来成为三世实有最要紧的用处。本书认为这是本篇最重要的一处结构发现：两条主张互为支柱，抽掉任何一条，另一条立刻塌。

支柱互撑，代价也互传。既然同类因要求前后，未来那一段就出了问题：未来诸法杂乱而住，没

等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[522]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果

有前后，若无前后就该互为因，互为因就该互为果，而互为因果与理相违。[523] 结论是未来世中没有同类因。[524] 这个结论要付的代价不小。卷十七为此逐一去通《识身足论》《品类足论》《施设足论》的旧文，末了对《施设足论》诸法四事决定一句只能答一句应作是说未来世中无同类

之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[523]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[524]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散

因，对另外几处则答依最后位密作是答。[525] 密作是答的意思是，那些文本按字面读与本宗不合，须假定它们另有隐意。为了保住一条因，论把三部足论重读了一遍。

说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[525]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯

同一个理由还把等无间缘挡在未来之外：未来法杂乱而住无前后，所以未来没有等无间缘。[526] 紧接着的问题是佛怎么知道下一刹那生什么。《俱舍论》记了三种答案：比过现法而现知；以

正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[526]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諾瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作

愿智知；或者说有情身内有未来世果因先兆，是不相应行蕴的一种差别。[527] 第三种答案值得停一下：为了补住一个句子，又造出一个心不相应行来。第四章数过得、无表色、众同分、命根、中有，这里是同一个手法在因缘论里再用一次。世亲三个答案都不取，直接说经部诸师所言，世尊举意遍知诸法，非比非占，此说为善。[528]

这条缘还有一个限制值得记下。等无间缘只管心与心所，色法不算，理由是分量不齐：大德举

“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[527]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[528]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘

例说，烧一大堆稻秆只剩一点灰，是多生少；一粒细种子长成一棵诺瞿陀树，是少生多。[529] 心与心所则前后齐等，一心一受一想，不多不少，所以只有它们能排成无间的一列。第十四篇说过南传的无间缘预设了一口共用的钟，[530] 有部这里预设的是同一口钟，外加一条只管心不管色的限制；色法的连续另有说法，那是第六章的事。所缘缘那一边则相反，宽得几乎没有限制：《俱舍论》说一个法若曾作某法的所缘，就没有哪个时候不是它的所缘，正如柴薪不在烧的

共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[529]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[530]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進

时候也叫所烧，相状并无二致。[531] 被认识与可被认识合成一件事，这又是三世实有在替它撑住。

第三处，后生缘在这套里没有位置。南传立后生缘（pacchājāta-paccaya），是为了处理身与心逐刹那的互相支撑：后起的心支持先起的色身继续存在。[532] 有部的因一律前指后，没有这一条。不过缘的一侧留了个口子：卷五十五说，未来有身见与过去现在有身见，若作所缘则为所

（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一刹那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[531]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本逐译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[532]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一刹那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍

缘缘与增上缘，不作所缘则只为增上缘。[533] 后法可以是前法的所缘，因为未来法是实有的，实有就能被缘。可见有部有向后的关联，只是它把向后的关联一概放在缘里，一条也不放进因里；而且这种向后是不对称的：前法是后法的增上缘，后法也是前法的增上缘，可只有后法算得上前法的增上果，反过来不算。[534] 同一条缘，顺着时间走能结果，逆着时间走只剩一个名分。

第四处，为已灭之法所设的四条。亲依止、无有、离去、异刹那业这四条，南传立它们是为了

行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[533]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[534]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而

回答一个问题：已经灭去的法凭什么还能支持现在的法。[535] 有部在这里只需一句，法体恒有，灭的是作用不是体。第十四篇的判断是南传付在清单的长度上，有部付在本体上。从有部一侧核对这句判语，要问的是：它付的真的只有本体这一处吗。

答案是没有。一句法体恒有不是一次付清，是分期。第一期是未来必须写成一堆没有次第的东西，同类因与等无间缘都进不去；第二期是为了保住佛的遍知，添一个新的不相应行；第三期最重，是每一个因、每一个缘都要另配一个作用之世。卷二十一把六因按世分过：相应、俱有、异熟三因通三世，同类、遍行二因唯过去现在，能作因通三世亦离世。[536] 《俱舍论》的颂把作

生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[535]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一剎那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[536]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545,

用之位也定死了：二因于正灭，三因于正生，其余二缘与之相违而兴作用。[537] 取果与与果又各有各的时候：五因取果唯在现在，相应俱有二因与果亦在现在，同类遍行二因过去现在与果，

p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[537]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世

异熟因唯过去与果。[538] 一份因缘表配一份时间表，后者比前者还长。

四处既已对完，并列一处：

間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[538]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更

对勘之处	南传所立	有部所立	差额落到哪里
增上	增上缘：欲、心、精进、慧之居主导者，一件事里带头的那一个	婆沙以多胜释增上缘；《俱舍》并入能作因，取不障碍义	同名而异义，有部内部已有两读；《俱舍》一读范围最宽而用否定词定义，等于承认多数关系不必细分
同类前后相生	重复缘：收在一条心路的七个速行之内	同类因、遍行因：跨世成立，前生善根与后生自界善根为因	一收在七个刹那，一铺到无量世；跨世唯赖三世实有，而论自陈立同类因即为显示实有过去未来
向后的关联	后生缘：后起之心支持先起之色身	因中一条也无，只在缘的一侧留口子：未来有身见可作过去现在有身见的所缘缘与增上缘	向后的关联一概入缘不入因；而且不对称：顺着时间走能结果，逆着走只剩一个名分
已灭之法如何接续	亲依止、无有、离去、异刹那业四条	只一句法体恒有，灭的是作用不是体	南传付在清单的长度上，有部付在本体上；而本体那一笔是分期付的（未来须写成没有次第、为佛的遍知添一个不相应行、每因每缘另配一个作用之世）

付得最露骨的一处在卷十六。论在那里替六因各下过一句彻底的定义：相应因是一切心心所法，俱有因是一切有为法，同类因是一切过去现在法，能作因是一切法。[539] 卷五十五说四缘具摄一切法，因缘摄一切有为，等无间缘除阿罗汉最后心心所之外摄一切过去现在心心所，所缘缘

互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[539]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願

与增上缘总摄一切法。[540] 两份名单都是把同一堆法照角色重排一遍，谁也没有添出一个新东西来。两边留的洞也是同两个：自性对自性不作能作因，有为对无为、无为对无为也不作；四

智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[540]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。

不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

缘那一份的答案一字不差。[541] [542] 除这两处以外，没有一个法能站到因缘之外去。可是紧接着

[541]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[542]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。

有人指出，这样说仍不尽理，因为不知何位谁与谁为因。[543] 何位二字是全章的枢纽：把法数完了还不算说了因果，还得说清楚它们各自站在时间的哪一格上。

何位一问，三处各给过答案：卷二十一按世分过，《俱舍论》的颂按取果与果分过，卷十六又按所显之果分过。三份叠起来是这样：

同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[543]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類

因	通哪几世（卷二十一）	取果	与果	所显之果（卷十六）
相应因	通三世	唯现在	唯现在	士用果
俱有因	通三世	唯现在	唯现在	士用果
同类因	唯过去现在	唯现在	过去现在	等流果
遍行因	唯过去现在	唯现在	过去现在	等流果
异熟因	通三世	唯现在	唯过去	异熟果
能作因	通三世亦离世	颂未列此因	颂未列此因	增上果

末一列只落下四种果，离系果在上面没有位置；卷十六数到四就数完了，正是这个缘故。

接着看果。南传把果收在心的分类里，果报心是心按作用分出的一类，它的身份由它在心路中所处的位置决定。[544] 有部把果收在因果关系的分类里，五果是因的对面，不是心的一种。同一件事被两家放进了不同的抽屉，而这个选择本身有后果。

收进关系那一格，就得回答一共有几种果，而这个数目是争出来的。卷一百二十一说，西方诸师于五果之外别立四种：安立、加行、和合、修习；迦湿弥罗国诸论师说这后四种即前五所摄，

遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[544]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一刹那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

都归士用与增上。[545] 《俱舍论》也记了同样的四种，同样归入士用增上。[546] 再加上前面说过的卷十六只数四果，可见五这个数是一次裁定的结果，不是一个现成的事实。收进心那一格的一方不必回答这个问题，因为果报心是心的一类，心有几类，归另一套分类学管。

离系果是接不上的那一处。择灭是无为，无为无因无果，那么它凭什么叫作果。《俱舍论》的处理是：道对得与对灭的功能不同，于得有功能叫能生，于灭有功能叫能证；道不是灭之因，却

[545]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[546]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。

同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

可以说择灭是道之果。[547] 经部当即反对：无为非因，没有哪部经说因是无为的。[548] 回答是虽

[547]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[548]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。

无经说，亦无处遮，又无量经今已隐没，怎能断定没有经说。[549] 失传的经第二次出场，这一次是用来堵嘴的。本书认为，离系果的尴尬不在证与生的分别，而在这套分类只有因果一个格子：修道与涅槃之间的关系既然不是生，本该另立名目，可是名目只有五个，于是它被写成一种果。

士用果与增上果那一对则是这套分类做得对的地方。同一件已办成的事，对办事的人是士用果兼增上果，对受用的人只是增上果。婆沙举稼穡：庄稼之于农夫是士用果，之于吃饭的人只是

等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[549]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

增上果；《俱舍论》举工匠，同一件成品，对做它的匠人两个名都有，对旁人只有一个。[550] [551] 果的名称随你站在哪一头而变，这正是一套关系分类学该有的本事。心的分类学说不出这一层：它能说这个心是果报心，说不出它是谁做下的。

反过来也一样。果报心在南传有它在心路中的确定位置，说它是果报心就等于说了它出现在哪一步。有部的异熟果只能说到它唯是无覆无记，且必属有情：器世界不算异熟果，因为它是共

[550]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[551]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。

有的，而异熟果没有共同受用的道理。[552] 两套词各有各的盲区。本书立场是，这里没有谁对谁错，只有分类学的选择如何塑造了之后还能问什么问题：把果放进心里，问题就往心路的次第上走；把果放进关系里，问题就往果有几种、无为算不算果上走。

最后一处内部张力在俱有因。心心所相应、四大种互为俱有、心与随心转的身语业，三处都要

同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[552]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作

求因与果同时；判准是互为士用果者互为俱有因。[553] 顺带须更正一件常见的说法：得与所得虽然常常俱起，却不算俱有因：《俱舍论》明说得与所得不定俱行，或前或后或俱生，所以虽名俱有而不由俱有因成因。[554] 这个排除很能说明问题。第四章里的得，正是被造成可以与所得错开时间的，法前得、法俱得、法后得三名说的就是这种错开；而使占有得以脱离当下的那个设计，恰好也使它没有资格进入同时因果。有对造色的极微也被排除在外，理由是它们不属同

“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[553]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[554]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘

一果。[555]

相应因与俱有因其实是同一件事的两面，论知道这一点。卷十六问二因何异，答语连举数解：为伴侶义是相应因，同一果义是俱有因；如执杖义是相应因，如执杖已有所作义是俱有因；如连手义是相应因，如连手已渡暴河义是俱有因；相随顺义是相应因，不相离义是俱有因。[556]同一批心心所，从结伴看是相应因，从共办一事看是俱有因。这是本章第二次遇到同一件事进两个抽屉，只不过这一次两个抽屉都在有部自己家里。顺带说一句：六因里最靠不住的正是这两条。经里配给它们的那两句证据，见为根信证智相应与眼色为缘生眼识三和合触俱起受想思，说的都是心心所同时现起，而心心所是否同时现起本来就是有部要证的东西，拿来当证据是循

共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[555]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[556]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。

环的。近人对六因四缘两份名单的层次差异、迦湿弥罗与西方诸师之诤以及俱有因一条的争议，已有专门的梳理。[557]

要同时因果，是因为法太弱。卷十六在相应因一节给的理由是：有为诸法性羸劣故，展转相依方办事业，并连举两束芦苇相依而立、多绳相合能牵大木、多人连手能渡大河三喻。[558] 卷五十五讲四缘时把这个意思铺得更开：诸有为法自性羸劣，不得自在，依怙于他，无自作用，不随己欲；所以或四缘生，或三缘生，或二缘生，尚且没有一缘独能生者，何况无缘；就像病弱

卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[557] K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（相关的是两章：第六章 Theory of Causality I: The Six Causes，页 143–168；第七章 Theory of Causality II: The Four Conditions and the Five Fruits，页 169–186。婆沙与俱舍两系说法的分歧、迦湿弥罗与西方诸师之诤，以及俱有因与同时因果的争议均在其中，其 6.4 节即题 Saṃghabhadra's defense of simultaneous causation，6.6 与 6.7 两节专论俱有因在有部教理中的分量；本章的问题意识与之相通，唯所引原文一律回到《大毗婆沙论》《俱舍论》与《顺正理论》三部本身取证，判断自负。）

[558]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨

的人，或四人扶，或三人扶，或二人扶方能起住。[559]

这里有一处很深的紧张，值得单独指出来。每一个法都是实有的，自性恒有，这是第一章与第三章的结论；可是同一批法作为有为法又是羸劣的，无自作用，不随己欲。实有而无力，两句并存。本书认为，这正是自性一词在有部的确切分量：它只保证一个法有自己的定相，从不保证这个法能独自做成任何事情。第十四篇记过南传的相反走法：缘力内在于缘法，如辣椒之辣，

師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[559]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷, 玄奘译, 大正藏第二十七册 (T1545)。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願

关系被收进关系项的一端里去。[560] 有部不能这样走，因为它的法先天没有力气；力气只能来自安排。可是安排本身又不是一个新东西，六因四缘都只是同一堆法的重排。力气既不在法里，也不在法之外，剩下能安放它的地方只有一个，就是法所站的那一格时间。

世亲就在这里下手。他说世间种芽之类的因果，从来没见过同时的。有人举灯焰与灯明、芽与影同时而互为因果，他不接：那要先分清楚，是灯焰与灯明互为因，还是由先前的因缘和合使焰与明一齐生起。[561] 他随即抬出因明家的判准：若此有则彼有、此无则彼无者，此定是因，彼

智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[560]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十四缘的名目、定义与彼此关系见该本第八品攝緣分別品（该品页眉作 ch.8-1 以下；ch.8-3《發趣法》列二十四缘之目，ch.8-19 以下为《二十四緣〈釋義〉》逐条），已详第十四篇第五章。诸缘之义在该本各有明文：增上缘的俱生一支，緣法作“欲（欲心所）、精進（精進心所）、心、觀（慧心所）當中之一”，所緣所生法为俱生速行名色法（ch.8-19），即本章所说的居主导者；重复缘的緣法为前一刹那速行名聚，所緣所生法为“同一個心路過程裡同種類的後一剎那速行名聚，但不包括四果心與第一個速行”（ch.8-22），故限于一条心路的速行一段，七个速行之间成六重；后生缘作“【後生名聚】緣助在它之前已生起且尚未滅去的〔前生色聚〕”（ch.8-22），即后起之心支持先起之色；亲依止（含无间亲依止与自然亲依止，后者的緣法明作“任何過去的名色法與概念”，ch.8-21）、无有、离去（二者皆作前名聚緣助後名聚“在它滅去後，立即生起”，ch.8-25）、异刹那业（緣法作“（過去）造善或不善業的思心所”，ch.8-22）四缘，为已灭之法与现在之法的接续而设；果报心为心按作用所分四类之一，果报缘见 ch.8-23；缘力内在于缘法一说，见该品导读对缘力一符的用法。第十四篇第五章末已明白登记，谓有部一侧的立法理由、三世实有的诸家论证，以及同类因与遍行因的跨世作用，留待本篇处理；本章即为兑现。

[561]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得

定是果。[562] 照这个判准，同时未必不能是因果，可是互为因果讲不通：他原话是俱起因果理

与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[562]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作

且可然，如何可言互为因果。[563] [564] 有部拿三杖相依而立作比，他把比喻剖开：三根杖是因为一齐立起而互相支撑，还是先有别的因缘使它们一齐立起；何况那里另有绳、钩、地面这些东

喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[563]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。决定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[564]这一句连同下文三杖之诘，唐代两家《俱舍》注都判作经部之难。普光《俱舍论记》卷六于俱起因果至互为因果一句下判作“經部難”，并释其意：“同時因果理且可然，如何可言互為因果?”（T41, no. 1821, p. 117c01）法宝《俱舍论疏》卷六说得更细，判作经部的纵夺：“經部縱奪也。縱其同時因果，而奪互為因果也”（T41, no. 1822, p. 560c15）。本书仍把这句话系于世亲，是因为《俱舍》论主正是在这类关键处借经部义立难，两家注疏标出的经部，说的是这一句的立场归属，不是另有一位作者；《俱舍》在有部诸论中的这一位置，见本篇导读文本层次表转折一行。

西连持着它们。[565] 有部一方的回答是那里也另有同类因等，所以俱有因义得成。[566]

这个回答其实让了一步。用一个在先的因去救同时之因，等于承认同时那一层单独撑不住。本书认为，真正的难处不在同时，在互为：同时而单向的因果并不稀奇，互相为因才是别扭的。有部之所以非要互为不可，是因为它先把相与所相、心与心所各立成了独立的实体，那是第二章与第四章办下的事。既然是各自独立的东西，就必须有绳把它们捆住；而这根绳一旦有前后，捆的地方就会出现一道缝，一道这套体系承受不起的缝。俱有因是为多元实在论自己造出来的问题所作的修补。

众贤后来把这个回答重做了一遍。《顺正理论》卷十五所答的是同一批难，落点却换了：他不再

[565]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[566]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所用为分别根品第二论六因五果的一段（卷六）与论四缘的一段（卷七）；与第四章不同，本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。能作因作“一切有為唯除自體。以一切法為能作因。由彼生時無障住故”，国主一喻作“譬如國人以其國主不為損害。咸作是言。我因國主而得安樂”，又有“如無力國王”一语；不顿起之问答作“但由無障。許一切法為能作因。非由於生有親作力”。俱有因判准作“若法更互為士用果。彼法更互為俱有因”；排除得与所得作“一切俱生得與所得展轉相對”“得與所得非定俱行。或前或後或俱生故”；排除有对造色以彼非同一果故。同类因不通未来一段作“若無前後應互為因。既互為因應互為果。互為因果與理相違”。世亲难同时因果作“而諸世間種等芽等極成因果相生事中。未見如斯同時因果”，灯焰之诘作“豈不現見燈焰燈明芽影同時亦為因果。此應詳辯。為即燈焰與明為因。為由前生因緣和合焰明俱起”，因明判准作“言若此有無。彼隨有無者。此定為因。彼定為果”，要害一句作“俱起因果理且可然。如何可言互為因果”，三杖一喻作“若謂如三杖互相依住”“又於彼中亦有別物繩鉤地等連持令住”，有部之答作“此亦有餘同類因等。是故俱有因義得成”。离系果一段：无为无因果一句，道之功能作“云何於得道有功能。謂能生故。云何於滅道有功能。謂能證故”“道雖非滅因。而可得說擇滅為道果”；经部之难作“無為非因。無經說因是無為故”，有部之答作“雖無經說亦無處遮。又無量經今已隱沒”。士用增上之别作“如匠所成。對能成匠。具得士用增上果名。對餘非匠。唯增上果”。异熟果不通器世界作“夫異熟果必無有餘共受用義”。别立四果一段与婆沙西方诸师之说同，皆归士用增上所摄。取果与果颂作“五取果唯現。二與果亦然。過現與二因。一與唯過去”，作用之位颂作“二因於正滅。三因於正生。餘二緣相違。而興於作用”。卷七四缘：增上缘一句作“增上緣性即能作因。以即能作因為增上緣故”（T29, no. 1558, p. 36b14）；五因即因缘性，未来无等无间缘作“以未來法雜亂而住無前後故”，佛知未来三说之第三作“有情身內有未來世果因先兆。是不相應行蘊差別”，世亲取经部之说作“世尊舉意遍知諸法非比非占。此說為善”。色不立等无间缘一段作“以諸色法雜亂現前。

举那里另有同类因，改从两处下手。一处是判准，他嫌互为士用果这条太紧，说因相太少，因为法与随相之间只有单向的因果，于是把判准放宽成一果可为俱有因。[567] 另一处是互为二字的落点，他所许的互为不指逐一对逐一，指的是一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。[568] 他另设一验：拿东西把灯遮住，

等無間緣生無雜亂。故色不立等無間緣”，世友之说以长养色不相违害为据，大德所举多少不等两喻作“謂或有時從多生少。如燒稻稈大聚為灰。或時復有從少生多。如細種生諸瞿陀樹”。所缘缘不随缘与不缘而改作“若法與彼法為所緣。無時此與彼非所緣。於不緣位亦所緣攝。被緣不緣其相一故。譬如薪等。於不燒時亦名所燒。相無異故”。四缘全不摄之两处作“頗有法於法全非四緣不。有。謂自性於自性。於他性亦有。謂有為於無為。無為於無為”，与婆沙卷二十一能作因两处例外所举者同。破一因论一段作“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起。非自在天我勝性等一因所起”，次第之难作“則應一切俱時而生非次第起”，待缘之难作“或彼自在要餘因緣助方能生。應非自在”，作喜之难终于“咄哉。何用此自在為”，随引一颂作“由險利能燒。可畏恒逼害。樂食血肉髓。故名魯達羅”，结语作“故無有法唯一因生”。大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，其中大种更互但为俱有同类因一节即第六章所本。卷六末一句作“一因生法。決定無有”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[567]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。通检数目：“六因四緣”零处，“六因”四十二处，“四緣”二十七处，“五果”十二处，“俱有因”八十处，“同類因”一百四十六处；论六因四缘之处主要在卷十五至卷二十，本轮已通读。众贤为俱有因与同时因果所作的正面辩护，集中在卷十五〈辯差別品第二之七〉末一大段。先说判准。论出俱有因之相与《俱舍论》同源，作“若法更互為士用果，彼法更互為俱有因，展轉助力而得生故”；可是他随即嫌这条太紧，作“此中所說因相太少”，又作“又不應說唯互為果為俱有因。法與隨相非互為果，然為因故”，改以一果为准，作“有為法一果可為俱有因，本論說故”。法与随相之间只有单向的因果，互为一条把它漏在外面，所以判准由互为退到一果，本章第八节所记那条判准是《俱舍论》一路的，到众贤手里已经放宽。次说所答之难。经部一方四难与《俱舍论》所记大体相当，作“俱起諸法於將生位既非已生，並應未有，如何可說能生所生”“若未來世諸法能生，應有諸法恒時生過”“又俱生法，此果此因無定因證，如牛兩角”“又諸世間種等芽等極成因果相生事中，未見如斯同時因果”。众贤的答法分五路。其一是教证：他把佛说的两句缘起拆开分派，作“引薄伽梵處處經說依此有彼有、此生故彼生……此中初顯俱生因義，後文復顯前生因義”，以依此有彼有立同时因，以此生故彼生立前生因；上座把两句都读成相续，作“此說有因相續為先，然後有果相續而住”，众贤破之作“依有一念因即有一念果，此順正理；非因相續後方有果相續”。其二是限定互为的范围，这一路正对世亲“如何可言互為因果”一诘，原文作“又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生”，又作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”。他所许的互为不落在逐一对逐一上，落在一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果上，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。其三是解恒时生之难，作“此因功能非恒時有，故無諸法恒時生過”，并自陈“又我不許唯俱生因不假餘因能生諸法”；本章第九节说有部那一答让了一步，此处得一佐证，让步是众贤自己说出来的。其四是争喻：牛角之喻不成，因为“現見兩角隨一壞時餘不壞故。若隨一壞餘亦壞者，可比相生，如心心所”；灯明之喻可成，世亲说灯明同出油炷一因，不由灯为明因，众贤答“曾未見有時有燈而無有明”，又设一验，作“或有以物揜蔽燈時，明應如燈非不相續”，掩住灯则明灭而灯还在，同出一因之物不该如此，再举一芽之中色香味触俱起而因各别，证同时之物不必同因。其五是四条反证：入灭定者厌背受想，思等心所随之不起，可验心所之间有俱生之系；无俱有因则大种造色之立不成；无俱有因则违“眼色為緣生於眼識”与“三和合觸”两经，因为“若眼識生、眼色已滅，眼識爾時與誰和合”；无俱有因则初无漏法无从生起，种子与净界之说到这里接不上。末句作“由此決定有俱生因，故俱有因理極成立”。卷十八另出士用果四种，作“此有四種：俱生、無間、隔越、不生”，其中俱生一种即由俱有因得，作“言俱生者，謂同一時更互為因力所生起”，与本章所记《俱舍论》一路相合。

[568]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。通检数目：“六因四緣”零处，“六因”四十二处，“四緣”二十七处，“五果”十二处，“俱有因”八十处，“同類因”一百四十六处；论六因四缘之处主要在卷十五至卷二十，本轮已通读。众贤为俱有因与同时因果所作的正面辩护，集中在卷十五〈辯差別品第二之七〉末一大段。先说判准。论出俱有因之相与《俱舍论》同源，作“若法更互為士用果，彼法更互為俱有因，展轉助力而得生故”；可是他随即嫌这条太紧，作“此中所說因相太少”，又作“又不應說唯互為果為俱有因。法與隨相非互為果，然為因故”，改以一果为准，作“有為法一果可為俱有因，本論說故”。法与随相之间只有单向的因果，互为一条把它漏在外面，所以判准由互为退到一果，本章第八节所记那条判准是《俱舍论》一路的，到众贤手里已经放宽。次说所答之难。经部一方四难与《俱舍论》所记大体相当，作“俱起諸法於將生位既非已生，並應未有，如何可說能生所生”“若未來世諸法能生，應有諸法恒時生過”“又俱生法，此果此因無定因證，如牛兩角”“又諸世間種等芽等極成因果相生事中，未見如斯同時因果”。众贤的答法分五路。其一是教证：他把佛说的两句缘起拆开分派，作“引薄伽梵處處經說依此有彼有、此生故彼生……此中初顯俱生因義，後文復顯前生因義”，以依此有彼有立同时因，以此生故彼生立前生因；上座把两句都读成相续，作“此說有因相續為先，然後有果相續而住”，众贤破之作“依有一念因即有一念果，此順正理；非因相續後方有果相續”。其二是限

明灭而灯还在，可见二者不同出一因。[569] 这一验是《俱舍论》那一段所没有的，世亲在那里只把两种可能并列，没有给出分辨的办法。不过让步仍在：他自己写下我不许唯俱生因不假余因能生诸法，同时那一层还是要靠别的因来补。[570]

收束一句：关联这件事的负担，南传摊在条目上，有部摊在时间上。这不是比方。卷五十五在讲四缘时替四条各配了一个比喻：因缘如种子，等无间缘如开路，所缘缘如凭杖，增上缘如不

定互为的范围，这一路正对世亲“如何可言互為因果”一诘，原文作“又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生”，又作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”。他所许的互为不落在逐一对逐一上，落在一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果上，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。其三是解恒时生之难，作“此因功能非恒時有，故無諸法恒時生過”，并自陈“又我不許唯俱生因不假餘因能生諸法”；本章第九节说有部那一答让了一步，此处得一佐证，让步是众贤自己说出来的。其四是争喻：牛角之喻不成，因为“現見兩角隨一壞時餘不壞故。若隨一壞餘亦壞者，可比相生，如心心所”；灯明之喻可成，世亲说灯明同出油炷一因，不由灯为明因，众贤答“曾未見有時有燈而無有明”，又设一验，作“或有以物揜蔽燈時，明應如燈非不相續”，掩住灯则明灭而灯还在，同出一因之物不该如此，再举一芽之中色香味触俱起而因各别，证同时之物不必同因。其五是四条反证：入灭定者厌背受想，思等心所随之不起，可验心所之间有俱生之系；无俱有因则大种造色之立不成；无俱有因则违“眼色為緣生於眼識”与“三和合觸”两经，因为“若眼識生、眼色已滅，眼識爾時與誰和合”；无俱有因则初无漏法无从生起，种子与净界之说到这里接不上。末句作“由此決定有俱生因，故俱有因理極成立”。卷十八另出士用果四种，作“此有四種：俱生、無間、隔越、不生”，其中俱生一种即由俱有因得，作“言俱生者，謂同一時更互為因力所生起”，与本章所记《俱舍论》一路相合。

[569]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。通检数目：“六因四緣”零处，“六因”四十二处，“四緣”二十七处，“五果”十二处，“俱有因”八十处，“同類因”一百四十六处；论六因四缘之处主要在卷十五至卷二十，本轮已通读。众贤为俱有因与同时因果所作的正面辩护，集中在卷十五〈辯差別品第二之七〉末一大段。先说判准。论出俱有因之相与《俱舍论》同源，作“若法更互為士用果，彼法更互為俱有因，展轉助力而得生故”；可是他随即嫌这条太紧，作“此中所說因相太少”，又作“又不應說唯互為果為俱有因。法與隨相非互為果，然為因故”，改以一果为准，作“有為法一果可為俱有因，本論說故”。法与随相之间只有单向的因果，互为一条把它漏在外面，所以判准由互为退到一果，本章第八节所记那条判准是《俱舍论》一路的，到众贤手里已经放宽。次说所答之难。经部一方四难与《俱舍论》所记大体相当，作“俱起諸法於將生位既非已生，並應未有，如何可說能生所生”“若未來世諸法能生，應有諸法恒時生過”“又俱生法，此果此因無定因證，如牛兩角”“又諸世間種等芽等極成因果相生事中，未見如斯同時因果”。众贤的答法分五路。其一是教证：他把佛说的两句缘起拆开分派，作“引薄伽梵處處經說依此有彼有、此生故彼生……此中初顯俱生因義，後文復顯前生因義”，以依此有彼有立同时因，以此生故彼生立前生因；上座把两句都读成相续，作“此說有因相續為先，然後有果相續而住”，众贤破之作“依有一念因即有一念果，此順正理；非因相續後方有果相續”。其二是限定互为的范围，这一路正对世亲“如何可言互為因果”一诘，原文作“又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生”，又作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”。他所许的互为不落在逐一对逐一上，落在一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果上，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。其三是解恒时生之难，作“此因功能非恒時有，故無諸法恒時生過”，并自陈“又我不許唯俱生因不假餘因能生諸法”；本章第九节说有部那一答让了一步，此处得一佐证，让步是众贤自己说出来的。其四是争喻：牛角之喻不成，因为“現見兩角隨一壞時餘不壞故。若隨一壞餘亦壞者，可比相生，如心心所”；灯明之喻可成，世亲说灯明同出油炷一因，不由灯为明因，众贤答“曾未見有時有燈而無有明”，又设一验，作“或有以物揜蔽燈時，明應如燈非不相續”，掩住灯则明灭而灯还在，同出一因之物不该如此，再举一芽之中色香味触俱起而因各别，证同时之物不必同因。其五是四条反证：入灭定者厌背受想，思等心所随之不起，可验心所之间有俱生之系；无俱有因则大种造色之立不成；无俱有因则违“眼色為緣生於眼識”与“三和合觸”两经，因为“若眼識生、眼色已滅，眼識爾時與誰和合”；无俱有因则初无漏法无从生起，种子与净界之说到这里接不上。末句作“由此決定有俱生因，故俱有因理極成立”。卷十八另出士用果四种，作“此有四種：俱生、無間、隔越、不生”，其中俱生一种即由俱有因得，作“言俱生者，謂同一時更互為因力所生起”，与本章所记《俱舍论》一路相合。

[570]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。通检数目：“六因四緣”零处，“六因”四十二处，“四緣”二十七处，“五果”十二处，“俱有因”八十处，“同類因”一百四十六处；论六因四缘之处主要在卷十五至卷二十，本轮已通读。众贤为俱有因与同时因果所作的正面辩护，集中在卷十五〈辯差別品第二之七〉末一大段。先说判准。论出俱有因之相与《俱舍论》同源，作“若法更互為士用果，彼法更互為俱有因，展轉助力而得生故”；可是他随即嫌这条太紧，作“此中所說因相太少”，又作“又不應說唯互為果為俱有因。法與隨相非互為果，然為因故”，改以一果为准，作“有為法一果可為俱有因，本論說故”。法与随相之间只有单向的因果，互为一条把它漏在外面，所以判准由互为退到一果，本章第八节所记那条判准是《俱舍论》一路的，到众贤手里已经放宽。次说所答之难。经部一方四难与《俱舍论》所记大体相当，作“俱起諸法於將生位既非已生，並應未有，如何可說能生所生”“若未來世諸法能生，應有諸法恒時生過”“又俱生法，此果此因無定因證，如牛兩角”“又諸世間種等芽等極成因果相生事中，未見如斯同時因果”。众贤的答法分五路。其一是教证：他把佛说的两句缘起拆开分派，作“引薄伽梵處處經說依此有彼有、此生故彼生……此中初顯俱生因義，

挡道；随后说，后生的法由前生的法作四缘摄受，所以能行世、能取果、能作业、能知缘。[571] 被因缘摄受所换来的第一样东西是能行世，即能够在三世里走。一个法之所以要有因有缘，首先为的是走得动，生起还排在后头。这句话把整章的线索一次收拢了：有部的因果论是用三世实有的词写成的，取消那个前提，这套词一个也用不成。

交给第六章。上面反复用到四大种互为俱有因这个标准例子，也提到有对造色的极微因为不属同一果而不得互为俱有因。这两句都预设了一套关于物质的说法：极微是什么，几个极微怎么算一处，和合起来的东西与聚在一起的那些极微是不是同一件事。这套说法有部讲得很细，也正是在这里，它最后一次把假有与实有的界线划在了一个后来撑不住的地方。下一章处理物质

後文復顯前生因義”，以依此有彼有立同时因，以此生故彼生立前生因；上座把两句都读成相续，作“此說有因相續為先，然後有果相續而住”，众贤破之作“依有一念因即有一念果，此順正理；非因相續後方有果相續”。其二是限定互为的范围，这一路正对世亲“如何可言互為因果”一诘，原文作“又我不許一切俱生皆有展轉為因果義，許有者何？謂共一果或展轉果方有此義，或由此力彼法得生”，又作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”。他所许的互为不落在逐一对逐一上，落在一个和合聚里所有成员相望而言的皆因皆果上，追问哪一个定是因、哪一个定是果，在他看来是问错了地方。其三是解恒时生之难，作“此因功能非恒時有，故無諸法恒時生過”，并自陈“又我不許唯俱生因不假餘因能生諸法”；本章第九节说有部那一答让了一步，此处得一佐证，让步是众贤自己说出来的。其四是争喻：牛角之喻不成，因为“現見兩角隨一壞時餘不壞故。若隨一壞餘亦壞者，可比相生，如心心所”；灯明之喻可成，世亲说灯明同出油炷一因，不由灯为明因，众贤答“曾未見有時有燈而無有明”，又设一验，作“或有以物揜蔽燈時，明應如燈非不相續”，掩住灯则明灭而灯还在，同出一因之物不该如此，再举一芽之中色香味触俱起而因各别，证同时之物不必同因。其五是四条反证：入灭定者厌背受想，思等心所随之不起，可验心所之间有俱生之系；无俱有因则大种造色之立不成；无俱有因则违“眼色為緣生於眼識”与“三和合觸”两经，因为“若眼識生、眼色已滅，眼識爾時與誰和合”；无俱有因则初无漏法无从生起，种子与净界之说到这里接不上。末句作“由此決定有俱生因，故俱有因理極成立”。卷十八另出士用果四种，作“此有四種：俱生、無間、隔越、不生”，其中俱生一种即由俱有因得，作“言俱生者，謂同一時更互為因力所生起”，与本章所记《俱舍论》一路相合。

[571]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。主要引文页栏为卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷十七 p. 85b27；卷二十一 p. 104c08、p. 108a19；卷二十三 p. 116b16；卷五十五 p. 283a17；卷一百二十一 p. 629b25。本章用到的原文分在卷十六、卷十七、卷二十一、卷二十三、卷五十五、卷一百二十一。卷二十三补特伽罗纳息之前一段：“以阿毘達磨藏義應以十四事覺知。謂六因四緣攝相應成就不成就”“名阿毘達磨師。非但誦持文者”，异说作“應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧緣善巧。自相善巧。共相善巧。攝不攝善巧。相應不相應善巧成就不成就善巧”。卷十六六因一节：立论之由作“為止無因惡因論故。謂諸外道或執諸法無因而生。或復執有不平等因”，又作“有執因緣非實有物如譬喻者。為止彼意顯示因緣。若性若相皆是實有”；显四果一段作“欲以六因顯示四果。令其明了如觀掌內阿摩洛迦。謂以相應俱有二因顯士用果。以同類遍行二因顯等流果。以異熟因顯異熟果。以能作因顯增上果”；自承一句作“然此六因非契經說。契經但說有四緣”“今欲以因分別緣故說此六因”；因缘相摄二说作“答互相攝隨其事。謂前五因是因緣能作因是餘三緣。有作是說緣攝因非因攝緣……等無間緣。及所緣緣非因所攝”；隐没之说作“謂增壹阿笈摩增六中說。時經久遠其文隱沒。尊者迦多衍尼子等。以願智力觀契經中說六因處。撰集製造阿毘達磨”“曾聞增壹阿笈摩經。從一法增乃至百法。今唯有一乃至十在餘皆隱沒”“彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱沒不現。一論師滅尚有爾所經論隱沒”，散说之说作“如是六因。雖無一經。次第具說。然於諸經處處散說”，六条散见的经文分配相应、俱有、同类、遍行、异熟、能作六因，具见该卷。同卷尽理之说作“若作盡理無餘說者。應作是說。云何相應因。謂一切心心所法。云何俱有因。謂一切有為法。云何同類因。謂一切過去現在法……云何能作因。謂一切法”，随即之驳作“有作是說設作是說亦不盡理。不知何位誰與誰為因故”。二因之异一段作“為伴侶義是相應因。同一果義是俱有因”“如執杖義是相應因。如執杖已有所作義是俱有因”“如連手義是相應因。如連手已渡暴河義是俱有因”“相隨順義是相應因。不相離義是俱有因”。羸劣三喻在卷十六相应因一节而不在俱有因一节，作“如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義”。卷十七同类因一节：立论之由作“為止他宗顯正理故。謂或有執過去未來非實有體。或執現在是無為法。或執自類為同類因……為止如是種種異執。顯示實有過去未來”；跨世一段作“前生善根與後生自界善根。及相應法為同類因。過去善根與未來現在自界善根。及相應法為同類因。現在善根與未來自界善根。及相應法為同類因”；未来无同类因作“答應作是說未來世中無同類因。以彼無故此中不說。亦無二心互為因過”，所通《施设足论》一句作“諸法四事決定。所謂因果所依所緣。若未來世非同類因生已乃是云何決定”，通余文之法作“依最後位密作是答”。同卷之首释俱有作“不相離義是俱有義。同一果義是俱有義。相隨順義是俱有義”。卷二十一能作因与增上缘之别作“能作因體即增上緣。俱一切法為自性故。然義有異。謂多勝義是增上緣義。不障礙義是能作因義”；六因分世作“三通三世謂相應俱有異熟因。二唯過去現在謂同類遍行因。一通三世亦離世謂能作因”，结语作“若能覺了如是六因即於四果分明照察如觀掌中餘甘子等”，能作因之两处例外作“頗有法於法非能作因耶。答有。謂自性於自性”“謂有為於無為及無為於無為”。卷五十五四缘一节：破譬喻者作“或有執。緣無實性如譬喻者”，所依经文为无明缘行一句，大德语作“諸師隨想施設緣名非實有性”；三菩提与师弟慧转二难亦在该卷，后者系尊者妙音之说；四缘摄一切作“四緣具攝一切法故。謂因緣攝一切有為法。等無間緣除過去現在阿羅漢最後心心所法。攝餘過去現在一切心心所法。所緣緣增上緣總攝一切法”；羸劣一段作“為欲顯示諸有為法自性羸劣。不得自在。依怙於他。無自作用。不隨己欲故作斯論”“由羸劣故諸有為法。或四緣生或三緣生或二緣生。尚無一緣獨能生者。何況無緣”“如羸病者。或四人扶或三人扶。或二人扶方能起住。尚無一人獨令起住。何況無人”；四喻作“因緣如種子法。等無間緣如開避法。所緣緣如任杖法。增上緣如不障法”，摄受之果作“後生有身見由前生有身見為四緣攝受故。能行世能取果能作業能知緣”；未来对过现作“未來有身見與過

那一端。

去現在有身見。若作所緣為所緣增上。不作所緣一增上”，其理作“以後與前無因緣無等無間緣義故”。卷一百二十一五果一节：认经一句作“然契經中說。果有五種。一等流果。二異熟果。三離繫果。四士用果。五增上果”；九果之诤作“西方諸師說果有九種。謂於前五更加四種。一安立果。二加行果。三和合果。四修習果”“迦濕彌羅國諸論師言。此中後四即前五攝。彼即士用增上果故”；士用增上之别作“諸所作事。於能作者是士用果及增上果。於能受者唯增上果。如稼穡等所作諸事於農夫等是士用果。及增上果。於受用者唯增上果”“增上力寬不障礙故。士用力狹能引證故”；增上果不逆时作“後生諸法是前法增上。及增上果。前生諸法。是後法增上非增上果”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“六因四緣”一处（卷二十三）；“六因”六十处；“四緣”一百四十五处；“五果”七处；“俱有因”一百三十三处，其中卷十六三十四处；“同類因”二百八十一处，其中卷十七六十一处、卷十八三十一处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

第六章　极微与和合：物质那一端

先把和合这个词的两个意思分开，否则本章会把两件事混着说。《大毗婆沙论》卷一百九十七在讲触的时候被逼着做过这件事。眼触到身触叫三和合触没有问题，根境识同时现起；意触也叫三和合触就麻烦了，因为意根在过去，境或在未来，识在现在，三样根本不在同一格时间上。论的回答是把和合分成两义：一是俱起不相离名和合，二是不相违同办一事名为和合。五识的触两义都占，意识的触只占后一义。尊者妙音把话说得更死：以根境识同办一事故名和合，非以俱起不相离故名为和合。[572]

这句话正好点出有部物质论的关节。有部要的从来不是若干极微堆出一个新实体，是若干实体共成一事。可是麻烦也在这里：讲物质的时候，有部用的和合恰恰是妙音不要的那一义：俱起不相离。极微彼此并不同办一事，第五章末尾已经记过，有对造色的极微因为不属同一果而不得互为俱有因。[573] 同一个词，讲触的时候取后义，讲聚的时候取前义。本篇往下用到和合二

[572]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撋掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[573]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙

字，都要先问一句是哪一义。

上一章交下来三个问题：极微是什么，几个极微算作一处，和合起来的那个东西与聚在一起的那些极微是不是同一件事。第三问的答案照卷一百九十七那句话本该是干脆的：不是另一件东西，只是若干东西共办一事。物质这一端偏偏给不出这个干脆的答案，本章要看的就是它为什么给不出。

有部的色为什么只有十一。第二章列过这张名单：五根、五境，加一个无表色。理由是这十一项析到极微为止，析而不散，按第一章那条判准算实有。[574] 反过来看南传二十八色里多出的那十九色，被裁掉的是些什么：变化色三项是状态不是成分，相色四项另有安排，限界色即空界

诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[574]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。

摄在色处，性别色摄进身根，食色摄进香味触，四大种直接摄进触处。裁法始终是同一条：析之则无者不立。

可是同一条判准在两个方向上给出了相反的结果。往下排除的时候它极严，凡散得掉的一概出局；往上增补的时候它却立起一个无表色，一个既不可见也不可触、根本不在分解路线上的东西。第四章已经交代过这个东西是怎么被需要出来的。这里只须记下这条不对称：判准用来排除别人的时候极严，用来保住自家条目的时候极宽。

十一色里，四大种是能造，其余十项是所造，两边的关系有一张现成的单子。《俱舍论》卷七的颂说：大为大二因，为所造五种，造为造三种，为大唯一因。诸大种更互相望，但为俱有同类因；大种对所造能为五因，谓生、依、立、持、养，而这五因都只是能作因的差别：从彼起故说为生因，如依师等说为依因，如壁持画说为立因，不断故说为持因，增长故说为养因。[575] 五个名目铺开来，听着像一套物理学，其实一条也没有走出能作因那一格。第五章的结论在这里再验一次：六因四缘只是把同一堆法照角色重排，重排到物质上依然如此。真正在解释东西为什

非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡麥花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[575]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與簁合觸，如嘗鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

么长成这样的是名目背后那句大种造色，这五个名目并不承担这件事。

极微的定义是一串否定。卷一百三十六给的原话是：不可断截破坏贯穿，不可取舍乘履抟掣，非长非短，非方非圆，非正不正，非高非下，无有细分不可分析，不可覩见，不可听闻，不可嗅尝，不可摩触。[576] 八个不字，七个非字，通篇只有最后半句是正面的：故说极微是最细色。本书认为这不是文风问题。极微是分解程序的终点，而终点没法再用分解来说明；能说的只有它不是什么。凡是能正面说出来的性质，说出来就意味着还可以再问一句这性质属于它的哪一部分，而极微不许有部分。

紧接着是那串七倍增。七极微成一微尘，七微尘成一铜尘，再七倍是水尘、兔毛尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘，然后是虮、虱、穬麦，七穬麦成指一节，二十四指节成一肘。[577] 《俱舍论》卷十

[576]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履摶掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[577]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一

二把同一串收成一颂，并说极微为初、指节为后，后后皆七倍增。[578] 其中那个微尘是眼与眼识

事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[578]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、

所取色中最细的一档，而且只有三种眼看得见：天眼、转轮王眼、住后有菩萨眼。[579] 换句话说，从极微往上数到第二级，就已经出了凡人的视力范围；而从微尘再数十来级，才数到一个指节。这串数字给人的印象是有部对物质有一套定量的了解，其实它只是把七这个数乘了若干遍。

顺带把一桩常被引用的说法核清楚。七微成一微聚，通行的讲法是一微居中、六微各据一方。可是六方两个字在《大毗婆沙论》二百卷、《俱舍论》三十卷、《顺正理论》八十卷里一次也没有出现过。婆沙那一串七倍增讲的是量的换算，不是排布图。三书里最接近排布之说的是《顺正理论》卷三十四一句：诸和集极碍色聚，有形极微周匝安布，由如是聚形所摄持，便有分限

觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如眷鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[579]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去

孔隙可得。[580] 周匝安布确是排布，却不指定数目。所以那张一中心六方的图不出于这三部书，其确切出处仍待另核。

极微不能单独存在，这一条是明说的。《俱舍论》卷四的颂：欲微聚无声，无根有八事，有身根九事，十事有余根。论文解释，色聚极细立微聚名，为显更无细于此者；欲界无声无根之处八事俱生随一不减，八事即四大种及四所造之色、香、味、触；有身根的聚是九事，另有余根的聚是十事，若有声再各加一事。[581] 于是有部手上其实有两个最小：一个是极微，理论上的不可分点；一个是八事微聚，实际上的最小团块。

关于微聚，还有一句话值得单挑出来。论说，于彼聚中势用增者明了可得，余体非无；好比觉

造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[580]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。卷三十四论形显色聚一段作“又諸和集極礙色聚，有形極微周匝安布。由如是聚形所攝持，便有分限孔隙可得”，其前别有“現見世間和集極礙有形色聚，餘極礙物來入其中彼便損壞”一句，是三书中最近于极微排布之说者。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得（底本为本站所收 T1562 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”二百一十四处，“和合”二百六十一处，“和集”三十二处，分见卷四、卷八、卷十五、卷二十五、卷三十二、卷三十三、卷三十四等处。这三十二处本轮已逐处读过，分布是卷四十六处、卷八一处、卷十五一处、卷二十五一处、卷三十二一处、卷三十三二处、卷三十四十处。立和集之说的正面文字全在卷四〈辯本事品第一之四〉，所对之人是上座（室利逻多）；论中称世亲为經主，卷四出现經主三处，均不在这一节。争点是五识所缘是不是实有。上座举众盲之喻，作“傳說如盲一一各住，無見色用；眾盲和集，見用亦無。如是極微一一各住，無依緣用；眾多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實”。众贤的立说作“五識不緣非實有境，和集極微為所緣故。又五識身無分別故，不緣眾微和合為境。非和合名別目少法……以彼和合無別法故，唯是計度分別所取。五識無有計度功能，是故不緣和合為境”，其分工作“是故意識亦有能緣和合為境，非五識身，以彼唯緣實有境故”。对众盲之喻的反打是全节的枢纽，作“又眾盲喻違彼自宗，一一極微非依緣體，眾微和合成依緣論。彼對盲喻，極不相符。和集極微為依緣論，此對盲喻理不相違，許一一微是依緣故”：盲喻打的是和合之说，打不着和集之说，因为和集之说里每一极微本身就是所依所缘。极微可见与否一条作“此執不然，是可見故。而不了者，由彼眼根取境麁故，又彼眼識無分別故。諸有殊勝智慧力者，乃能了別細極微相，如遠近觀錦繡文像”，又作“謂無極微不和集故。既常和集，非不可見”。卷三十二另立实假二种极微，作“然許極微略有二種，一實、二假……實謂極成色等自相，於和集位現量所得；假由分析、比量所知”，是则和集位正是极微入现量的那个位置。卷三十四十处皆论形色与身表，即上文所引周匝安布一段。本章第七节判和集出于应对，读下来这一判可以坐实，只是对手要补一位：迫使有部另立这个名目的是上座的众盲之喻与十二处唯界是实之说，《俱舍论》卷二那三条补语是同一路诘难的另一支。

[581]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”

针锋与筹合的触，好比尝盐味与勘合的味。[582] 针尖扎下去只觉得尖，其实筹的触也在那里；盐拌进炒面只尝到咸，其实勘的味也在那里。这是有部整套物质论里最像从经验来的一句话，也差不多是唯一的一句。它想说明的是一件很要紧的事：八事俱生不等于八事都被觉知到，被觉知的只是其中势用增上的那一样。

两个最小的来历并不相同，这一点第一章欠着没说。极微是析出来的：一路析下去，析到不能再析。八事俱生却不是析出来的，是加上去的一条限制，为的是不让极微变成可以单独摆在那里的一粒小球。前一个下限是分析的结果，后一个下限是对分析的限制。同一套说法里既有析到的终点，又有不许把那个终点单独取出来用的规定，这个双层结构后面还要再遇到。

极微到底可见不可见，婆沙自己没有统一。卷一百三十二记两说：尊者妙音说极微当言可见，因为它是慧眼的境；阿毗达磨诸论师说当言不可见，因为肉眼天眼都看不到。论主随手加了一句，此中不依慧眼作问，算是站在后一边。[583] 《俱舍论》说得更直白：五识决定积集多微方成

零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[582]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與勘合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[583]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合

所依所缘性，由此理亦说极微名无见体。[584] 卷十三则把话说到底：没有以一极微为所依、一

集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[584]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”

极微为所缘而生起五识的事，因为眼等五识依积聚缘积聚、依有对缘有对、依和合缘和合。[585]

可是卷十三同一处又说，有一个青的极微，也有长等形的极微，只是眼识取不到。理由给得很讲究：若一极微非青，众微聚集也应当不是青；长等形亦然。[586] 这条推理是从聚的性质倒推单微的性质，用的原则是相加不能产生原本没有的性质。有部在这里等于承认，青必须已经在极微身上，否则堆多少也堆不出青。这条原则本身没有毛病，麻烦是它对有部同样管用：极微身上没有的东西，聚起来也不该有；那么聚的孔隙、分限与可见性，究竟是从哪一粒极微身上来的？

有意思的是，婆沙会讲排布。讲诸根极微怎么在身上安放，它讲得极细：眼根极微在黑瞳子上傍布如胡荽花，一说前后而住如秋池水中细针可见；耳根在耳孔中旋环而住如卷桦皮；鼻根在

七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[585]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[586]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十

鼻孔中如双爪甲；舌根如半月；身根随身内外次第遍住。[587] 《俱舍论》卷二所记大同，眼根一

一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[587]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住

项另有重累如丸之说。[588] 该有图的地方有图，而且图画得像样。

偏偏最该有图的地方没有图。若干极微怎么凑成一个八事微聚，三书都不给排布。本书认为这不是疏忽：根的安布可以从经验倒推：看东西的范围、耳朵的形状、舌头的形状都摆在那里；微聚的排布倒推不出来，而且一旦画出来就得回答一个问题，相邻的两粒挨着还是不挨着。那正是有部最不愿意回答的问题。

後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[588]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如眥鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從

身根那一段还捎带了一句古怪的话。论说假使一切身根极微都生起身识，身便散坏。[589] 同卷

彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟻虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[589]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撊掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检

记尊者世友举四种见不到色的缘：极近、极远、极细、有障。[590] 两句合看，有部对感官的限度想得相当细致，甚至想到了感官若不加限度身体会散架。这类考虑在极微那一层却全然缺席：极微身上没有任何一条限度是从经验来的。

现在到相触之争。卷一百三十二把两难摆得干干净净：诸极微互相触不？若相触，宁不成一，或成有分；若不相触，击时应散，或应无声。论的裁断是极微互不相触，理由是若触则应或遍或分，遍触则有成一体过，分触则有成有分失，然诸极微更无细分。[591]

这条推理为什么是必须的，第一章那条判准判得出来。若相触则有方分，有方分则可分割，可分割则析之而无，析之而无则不是实有。判准原样移到物质上，一步不改。所以不相触是那条判

百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[590]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二

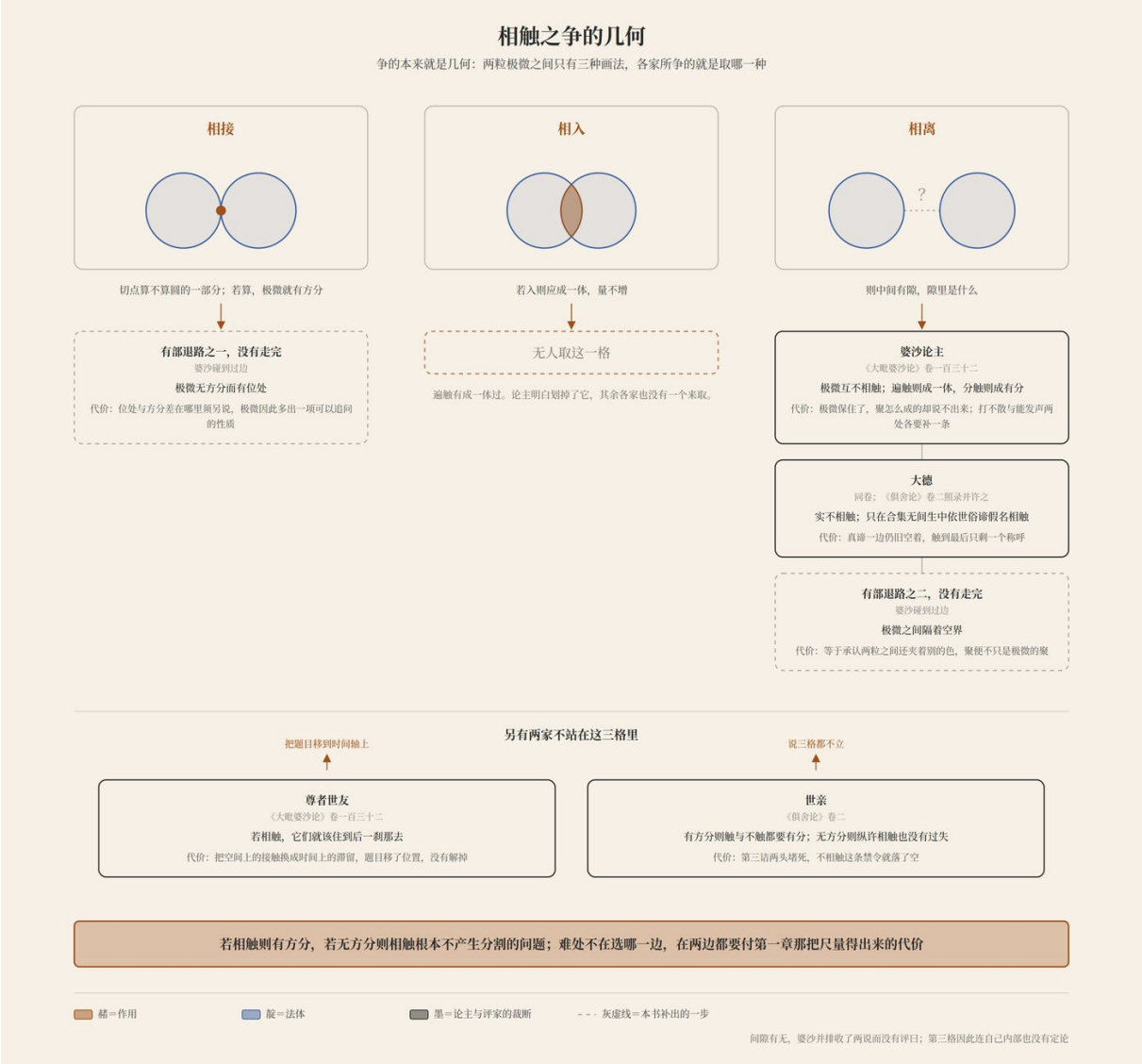


Figure 51：两粒极微之间只有相接、相入、相离三种画法，各家所争的就是取哪一种；中间那一格无人认领

准的推论，算不上一个关于物理的主张。它推得干净，也正因为干净，后来被人从同一处驳倒。

不相触带来的两个后果，各配了一个补丁。问：不相触为什么打不散？答：风界摄持故令不散。问：风界不是能吹散东西吗？答：有能飘散的，如坏劫时；有能摄持的，如成劫时。问：不相触为什么还能发声？答：即由此因故使声发，反过来若真相触，手掌相合体应相糅，中间既无间隙又如何发得出声。[592] 两个补丁都不算难看，可是都不来自观察，来自对方问题的形状。

同一处还留了一道四句分别，把触与非触配齐：有时以触为因而生非触，如和合之物正在离散；有时以非触为因而生触，如离散之物正在和合；有时触为因生触，如和合之物又再和合；有时

種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履摶掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡麥花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[591]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一

[592]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履摶掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住

非触为因生非触，如向游尘同类相续。[593] 这四句读起来很像在讲颗粒的聚散，其实一步也没有走出前面那条禁令，因为所谓触与非触说的都是假名的触。论把整套聚散现象改写成了一份不涉及接触的清单。

同一处并列着两位大德的另说。尊者世友说，若诸极微互相触，它们就该住到后一刹那去；大

後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[593]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撊掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合

德则说实不相触，只是在合集无间生之中依世俗谛假名相触。[594] 《俱舍论》卷二把这一段照

集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[594]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撊掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過

录，并且明白表态：此大德意应可爱乐。[595] 世亲随后补了三条自己的话，一条比一条紧：若不是这样，诸极微之间应有间隙，中间既空，谁挡着它们走而许其为有对；又离极微无和合色，和合相触即是触到极微；又若许极微有方分，则不论触与不触都有分，若无方分，纵许相触也没有过失。[596]

第三条是要害。若极微无方分，那么相触根本不产生分割的问题，不相触这条禁令也就白立了；若有方分，那么不触也照样有分，禁令同样白立。世亲的意思是，有部为了救实有而立的这条规矩，两头都落空。

有部这一边有路可退，只是退一步就要付出代价。若说极微虽无方分而有位处，那么位处与方

去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[595]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與簁合觸，如眷鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[596]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋

分的差别须另作交代，而这个差别一说清楚，极微就多出一项可以追问的性质。若说极微之间隔着空界，那么麻烦更直接：空界是色处所摄的一项，等于承认两粒极微之间还夹着别的色，于是聚就不只是极微的聚。两条退路婆沙都碰到过边，一条也没有走完。

相触这一场，五种说法连同各自要付的代价：

谁的说法	出处	说的是什么	这样说要付的代价
婆沙论主	卷一百三十二	极微互不相触；若触则应或遍或分，遍触有成一体过，分触有成有分失，而诸极微更无细分	极微保住了，聚怎么成的却说不出来；打不散与能发声两处各要补一条
尊者世友	同卷	若诸极微互相触，它们就该住到后一刹那去	把空间上的接触换成时间上的滞留，题目移了位置，没有解掉
大德	同卷；《俱舍论》卷二照录并表态此意应可爱乐	实不相触，只在合集无间生之中依世俗谛假名相触	真谛一边仍旧空着，触到最后只剩一个称呼

論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如脊鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

谁的说法	出处	说的是什么	这样说要付的代价
世亲	《俱舍论》卷二	三诘：中间既空，谁挡着它们而许其为有对；离极微无和合色，触和合即是触极微；有方分则触与不触都要有分，无方分则纵许相触也没有过失	第三诘两头堵死，不相触这条禁令就落了空
有部两条可退而未退的路	婆沙都碰到过边	一说极微无方分而有位处；一说极微之间隔着空界	前者须另说位处与方分差在哪里，极微因此多出一项可以追问的性质；后者等于承认两粒之间还夹着别的色，聚便不只是极微的聚

五说排下来，只有第一说是从判准推出来的，其余四说都在处理第一说的后果。而末一列的落处始终是同一个地方：聚。

再往前翻一页，间隙那一问在婆沙里压根没有裁断。卷一百三十二先问大种等聚中有间隙不，答语列两说：有说有间隙，空界在其中相杂而住，所以看着不相离，如丛中女自蔽其身；有说无间隙，展转相逼无间而住。若无间隙又为何不成一体？答语是虽无间隙而不成一，像蕴处界三世之间虽无间隙也不成一；又大种等自体作用各各不同，不可成一。[597] 两个有说并排放着，

[597]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。

没有评曰。有间隙与无间隙是关于同一团物质的两种相反描述，论把它们都收了，收完就往下讲别的去了。

这一问底下还压着一问，而两条答语碰到的是同一件事的两面。有间隙一路，间隙里是空界；而空界在卷七十五给的定义是邻碍色，碍谓积聚即墙壁等有色，近此名邻碍色。[598] 空界既是色，两粒极微之间就夹着第三样色，聚便不只是极微的聚，上文隔着空界那条退路的代价即在此处。无间隙一路，论自问何不成一，答语是虽无间隙而不成一，又大种等自体作用各各异故

非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[598]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情

不可成一。[599] 末一句要留意射程：自体作用各各异，说的是一聚里地水火风四大彼此不同；可是把同一个问题问到**两粒地界极微**头上，这条答语给不出东西，它们的自体作用相同。论把问题问到了，答语只够到不同类的那一半。

再往前一步，单独一粒极微算不上色。《俱舍论》卷一处理色的定义时自设一难：变碍故名为

數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[599]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷

色，若尔极微应不名色，无变碍故；答语是无一极微各处而住，众微聚集变碍义成。[600] 碍者，碍别的东西。色的定义要求一样东西挡得住另一样，而单独一粒挡不住任何东西；它被称作色，是靠众微聚集才成的。于是一粒极微之为一个有界之物，这件事本身是相待的，不是它自带的。这一层比数目那一层更靠前：不是两粒凭什么是二，是一粒凭什么算一个物体。婆沙答不到前一问，缘故在它于后一问上已经把答案交出去了。这条线索第十八篇第七章接过去，与一个现代的同型构造并置。

顺带更正一个流行的说法。后人常讲有部主张极微和集而不和合，把和集立成一个专名。可是和集二字在《大毗婆沙论》二百卷里只出现一次，在卷七十一，说的是触界有多极微和集一处；

十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[600]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與簁合觸，如眷鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[601] 在《俱舍论》三十卷里一次也没有；到《顺正理论》八十卷才有三十二处。[602] [603] 相形之

[601]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撋掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[602]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，

下，和合二字在三书分别是二百九十二、五十三、二百六十一处。这个专名是众贤的，不是婆沙的。本书认为它出自应对：经部一方的诘难使有部不得不另立一个与和合区别开来的名目，众贤才把它立起来。直接与他相对的是上座（室利逻多），所争在五识所缘一事，所举为众盲之喻，《俱舍论》卷二那三条补语是同一路诘难的另一支。[604] 婆沙讲不相触的时候手里根本没有这个词，也不觉得需要一个。

极微本身的分量是随着受到诘难而涨的。极微二字，《大毗婆沙论》二百卷里一百二十七处，《俱舍论》三十卷里七十二处，《顺正理论》八十卷里二百一十四处。折成每卷的密度是零点六、二点四、二点七，后两部是婆沙的四倍上下。极微在婆沙里并不是个热点，它只是分解程序末端的

擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與簷合觸，如嘗鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[603]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。卷三十四论形显色聚一段作“又諸和集極礙色聚，有形極微周匝安布。由如是聚形所攝持，便有分限孔隙可得”，其前别有“現見世間和集極礙有形色聚，餘極礙物來入其中彼便損壞”一句，是三书中最近于极微排布之说者。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得（底本为本站所收 T1562 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”二百一十四处，“和合”二百六十一处，“和集”三十二处，分见卷四、卷八、卷十五、卷二十五、卷三十二、卷三十三、卷三十四等处。这三十二处本轮已逐处读过，分布是卷四十六处、卷八一处、卷十五一处、卷二十五一处、卷三十二一处、卷三十三二处、卷三十四十处。立和集之说的正面文字全在卷四〈辯本事品第一之四〉，所对之人是上座（室利逻多）；论中称世亲为經主，卷四出现經主三处，均不在这一节。争点是五识所缘是不是实有。上座举众盲之喻，作“傳說如盲一一各住，無見色用；眾盲和集，見用亦無。如是極微一一各住，無依緣用；眾多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實”。众贤的立说作“五識不緣非實有境，和集極微為所緣故。又五識身無分別故，不緣眾微和合為境。非和合名別目少法……以彼和合無別法故，唯是計度分別所取。五識無有計度功能，是故不緣和合為境”，其分工作“是故意識亦有能緣和合為境，非五識身，以彼唯緣實有境故”。对众盲之喻的反打是全节的枢纽，作“又眾盲喻違彼自宗，一一極微非依緣體，眾微和合成依緣論。彼對盲喻，極不相符。和集極微為依緣論，此對盲喻理不相違，許一一微是依緣故”：盲喻打的是和合之说，打不着和集之说，因为和集之说里每一极微本身就是所依所缘。极微可见与否一条作“此執不然，是可見故。而不了者，由彼眼根取境麁故，又彼眼識無分別故。諸有殊勝智慧力者，乃能了別細極微相，如遠近觀錦繡文像”，又作“謂無極微不和集故。既常和集，非不可見”。卷三十二另立实假二种极微，作“然許極微略有二種，一實、二假……實謂極成色等自相，於和集位現量所得；假由分析、比量所知”，是则和集位正是极微入现量的那个位置。卷三十四十处皆论形色与身表，即上文所引周匝安布一段。本章第七节判和集出于应对，读下来这一判可以坐实，只是对手要补一位：迫使有部另立这个名目的是上座的众盲之喻与十二处唯界是实之说，《俱舍论》卷二那三条补语是同一路诘难的另一支。

[604]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙。卷三十四论形显色聚一段作“又諸和集極礙色聚，有形極微周匝安布。由如是聚形所攝持，便有分限孔隙可得”，其前别有“現見世間和集極礙有形色聚，餘極礙物來入其中彼便損壞”一句，是三书中最近于极微排布之说者。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得（底本为本站所收 T1562 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”二百一十四处，“和合”二百六十一处，“和集”三十二处，分见卷四、卷八、卷十五、卷二十五、卷三十二、卷三十三、卷三十四等处。这三十二处本轮已逐处读过，分布是卷四十六处、卷八一处、卷十五一处、卷二十五一处、卷三十二一处、卷三十三二处、卷三十四十处。立和集之说的正面文字全在卷四〈辯本事品第一之四〉，所对之人是上座（室利逻多）；论中称世亲为經主，卷四出现經主三处，均不在这一节。争点是五识所缘是不是实有。上座举众盲之喻，作“傳說如盲一一各住，無見色用；眾盲和集，見用亦無。如是極微一一各住，無依緣用；眾多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實”。众贤的立说作“五識不緣非實有境，和集極微為所緣故。又五識身無分別故，不緣眾微和合為境。非和合名別目少法……以彼和合無別法故，唯是計度分別所取。五

一个技术名词，二百卷里连一次集中的处理都算不上；到了要为它辩护的时候，它才变成争点。三个词在三部论里的出现次数，一并列出：

词	《大毗婆沙论》二百卷	《俱舍论》三十卷	《顺正理论》八十卷
极微	一百二十七处	七十二处	二百一十四处
极微，折成每卷密度	零点六	二点四	二点七
和合	二百九十二处	五十三处	二百六十一处
和集	一处，在卷七十一，说触界有多极微和集一处	无	三十二处
六方	无	无	无

五行数字指着同一件事的三个侧面。极微在婆沙里只是分解程序末端的一个技术名词，到要为它辩护时才成为争点；和集这个专名出自众贤，婆沙讲不相触的时候手里没有这个词，也不觉得需要一个；至于那张一中心六方的图，三部论里找不到任何一处字面依据。

近人对这一系的整理已经相当细，极微相触、和集与和合之别、五识所缘之诤，都有专门的梳理，众贤立和集之说的语境也有交代。[605] 本章的问题意识与之相通，取证一律回到三部论本身，通检的数目与由此作出的判断自负。

所破立在这里，本章不展开。世亲后来在《唯识二十论》里对极微提过两条诘难：若极微与六方各各相合，则一极微应成六分；若六微同处一点，则众微聚起来仍只有一微那么大，大山也该与微尘等量。[606] 这两条留给第二十篇。此处只需记下所破的形状：两条所指的都不是极微，是和合。有部说极微不相触，为的是不给方分留位置；世亲的问法是，那么一团东西究竟是怎么成的。不相触保住了极微，代价是聚说不清楚。

还要澄清一件容易混的事：有部的极微不是外道那种常住原子。《俱舍论》卷十二讲劫坏时说，坏到最后乃至极微亦无余在；随即记下反例：一类外道执极微常，他们说那时还有极微在。[607] 有部明确不站在这一边。极微与其余有为法一样刹那生灭，它的最小只在空间那一维上，时间

識無有計度功能，是故不緣和合為境”，其分工作“是故意識亦有能緣和合為境，非五識身，以彼唯緣實有境故”。对众盲之喻的反打是全节的枢纽，作“又眾盲喻違彼自宗，一一極微非依緣體，眾微和合成依緣論。彼對盲喻，極不相符。和集極微為依緣論，此對盲喻理不相違，許一一微是依緣故”：盲喻打的是和合之说，打不着和集之说，因为和集之说里每一极微本身就是所依所缘。极微可见与否一条作“此執不然，是可見故。而不了者，由彼眼根取境麁故，又彼眼識無分別故。諸有殊勝智慧力者，乃能了別細極微相，如遠近觀錦繡文像”，又作“謂無極微不和集故。既常和集，非不可見”。卷三十二另立实假二种极微，作“然許極微略有二種，一實、二假……實謂極成色等自相，於和集位現量所得；假由分析、比量所知”，是则和集位正是极微入现量的那个位置。卷三十四十处皆论形色与身表，即上文所引周匝安布一段。本章第七节判和集出于应对，读下来这一判可以坐实，只是对手要补一位：迫使有部另立这个名目的是上座的众盲之喻与十二处唯界是实之说，《俱舍论》卷二那三条补语是同一路诘难的另一支。

[605] K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（相关的是第八章 The Category of Matter (rūpa)，页 187–210，极微一节即该章 §8.3 “Atomic” theory，起书内 198 页。婆沙、俱舍、顺正理三系在极微相触、和集与和合、五识所缘诸问题上的分歧，以及众贤立和集之说的语境，均在其中；本章的问题意识与之相通，唯所引原文一律回到三部论本身取证，通检数目与判断自负。）

[606]《唯識二十論》一卷，世亲造，玄奘译，大正藏第三十一册（T1590）。其难极微之两难，一谓极微与六方各合则成六分，一谓六微同处则聚应只如一微之量。本章仅记其为所破，不作展开；世亲此论对极微与和合的完整诘难，以及此难与本章所记《俱舍论》卷二三条补语的关系，留待第二十篇处理。所用底本即上记大正藏第三十一册玄奘译一卷本。英译两种可参：Stefan Anacker (trans.), *Viṃśatikā*，收入 *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984；Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982。两家皆据梵本逐译，颂次与玄奘译本略有出入，第二十篇引用时以梵本颂次为准。

[607]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋

那一维上它和别的法一样短。同卷破胜论有分之说、卷七破一因之说，也都是顺着这个立场往下走的。[608]

于是极微身上叠了两个说法：刹那灭，与三世实有。第三章处理过这一对：体恒有而作用有起

論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如眷鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟻虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[608]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如眷鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟻虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.),

灭，以作用故立三世别。[609] 移到极微上来却格外刺眼，因为极微单独从来不起作用：五识依积聚缘积聚，一个极微既不作所依也不作所缘。那么一粒极微凭什么被判为现在的？本书立场是：凭它所在的那一聚。作用是聚才有的事，而现在与过去未来的分界要靠作用来划，于是最小的实有单位得向它所组成的那个假有的团块去借自己的现在性。物质这一端最尖的一处就在这里：实的要向假的借时间。

与南传并排看，差别不在图像，在图像要干什么。第十四篇第三章那二十八色里没有极微这一层。色聚是实际存在的最小单位，八法俱生俱灭，聚本身不算一个法，只是一个称呼。[610] 南传不问色聚还能不能再分，因为再分下去不是观照到得了的地方。两家要的最小不是同一种最小：

Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[609]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撊掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[610]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十八色的名目、四大种与所造色之别、色聚（kalāpa）的成立与纯八法聚（四大种、色、香、味、食素）之说，见该本第六品攝色分別品（页眉作 ch.6-1 以下；ch.6-12《三地眾生具有的色法及色聚》与 ch.6-14《六門的色法》两表最便对照，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素一并列齐），已详第十四篇第三章；色聚由业、心、时节、食四因生起之

有部要一个理论下限，析到那里析不动；南传要一个观察下限，看到那里看不下去。

这个差别还有一处更实的表现。南传要回答色聚是怎么生起的，答案是业、心、时节、食四样各生各的聚。[611] 有部对八事微聚没有对应的一份生起说明。它有大种造色，可那说的是同一聚内部谁依着谁，不是这一聚从哪里来。本书认为原因就在下限的性质上：观察下限是在现观里遇到的，遇到了自然要问它从哪里来；理论下限是推出来的，推出来的东西不必有来历。

巧的是两张八法的单子几乎重合。南传的纯八法聚是四大种加色、香、味、食素；有部的八事俱生是四大种加色、香、味、所造触。[612] [613] 前七项一字不差，只有第八格填得不同。本书认为这不是偶然：要给一团最小的物质开单子，四大种免不了，色香味是眼鼻舌各分一样，剩下的一格给谁，取决于这一系拿这张单子做什么。南传要色聚能被四样因生起，于是把食素算进去；有部要身识有所缘，于是把所造触算进去。同一张表，不同的填法，各自泄露了各自真正关心的事。

第一章那个小例可以在这里收口了。那里说，瓶在两家都是假的，理由不同：有部说打破瓶则瓶的认识就没了，所以是假，剩下的色香味触析不散，所以是实；南传说瓶登记不进究竟法的表，实际存在的是若干色聚。一个是分解出来的假，一个是登记不上的假。走到物质这一端，这个差别显出了它的全貌：一边的下限是被规定的，一边的下限是被遇到的。

两家的最小逐项对量：

说亦见该品，ch.6-12 一表即按此四因分栏。瓶不入究竟法之表一节，已详本篇第一章。

[611]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十八色的名目、四大种与所造色之别、色聚（kalāpa）的成立与纯八法聚（四大种、色、香、味、食素）之说，见该本第六品攝色分別品（页眉作 ch.6-1 以下；ch.6-12《三地眾生具有的色法及色聚》与 ch.6-14《六門的色法》两表最便对照，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素一并列齐），已详第十四篇第三章；色聚由业、心、时节、食四因生起之说亦见该品，ch.6-12 一表即按此四因分栏。瓶不入究竟法之表一节，已详本篇第一章。

[612]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。二十八色的名目、四大种与所造色之别、色聚（kalāpa）的成立与纯八法聚（四大种、色、香、味、食素）之说，见该本第六品攝色分別品（页眉作 ch.6-1 以下；ch.6-12《三地眾生具有的色法及色聚》与 ch.6-14《六門的色法》两表最便对照，后者逐门列出七类色聚，每聚的地、水、火、风、色、香、味、食素一并列齐），已详第十四篇第三章；色聚由业、心、时节、食四因生起之说亦见该品，ch.6-12 一表即按此四因分栏。瓶不入究竟法之表一节，已详本篇第一章。

[613]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；真谛译本作《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）。本章所引各句已据本站所收 T1558 文言原文逐句复核；该本用新式标点，本篇引文为与所引婆沙诸句体例一致，一律改以句号断开，文字未动。卷二论积集作“十八界中，五根、五境十有色界是可積集，極微聚故”“五識決定積集多微，方成所依所緣性故。即由此理亦說極微名無見體，不可見故”；诸根安布以眼根“傍布而住，如香葵花”，有说“重累如丸而住”，耳根“旋環而住，如卷樺皮”，鼻根“如雙爪甲”，舌根“如半月”，身根“如身形量”。同卷相触一段作“又諸極微為相觸不？迦濕彌羅國毘婆沙師說不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有實物體相雜過。若觸一分，成有分失，然諸極微更無細分”“若爾，何故相擊發聲？但由極微無間生故。若許相觸，擊石拊手體應相糅”“不相觸者，聚色相擊云何不散？風界攝持故令不散”；世友与大德二说同婆沙卷一百三十二，世亲之评作“此大德意應可愛樂”，所补三条作“若異此者，是諸極微應有間隙。中間既空，誰障其行許為有對”“又離極微無和合色，和合相觸即觸極微。如可變礙，此亦應爾”“又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過”。卷四八事俱生颂作“欲微聚無聲，無根有八事，有身根九事，十事有餘根”，论文作“色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根，八事俱生隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造色、香、味、觸”“於前諸聚若有聲生，如次數增九十十一”，势用一段作“於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無。如覺針鋒與籌合觸，如脊鹽味與麨合味”。卷七大种与所造相望之颂作“大為大二因。為所造五種。造為造三種。為大唯一因”，五因作“大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別”，五喻作“從彼起故說為生因”“如依師等說為依因”“如壁持畫說為立因”“不斷因故說為持因”“增長因故說為養因”，总说作“如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性”；同卷破一因之说终于“故無有法唯一因生”。卷六排除有对造色互为俱有因作“一切俱生有對造色展轉相對……非一果異熟及一等流故”，已详第五章。卷十二极微为色极少作“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”，七倍增颂作“極微微金水，兔羊牛隙塵，蟣虱麥指節，後後增七倍”，论文作“極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵”；劫坏一段作“乃至極微亦無餘在。一類外道執極微常，彼謂爾時餘極微在”，破胜论有分之说亦在该卷。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得（底本为本站所收 T1558 分卷原文，口径与本章《大毗婆沙论》一注同；本论无双行夹注）：“極微”七十二处，其中卷二二十七处、卷十二十八处、卷一九处、卷十三六处、卷二十五处；“和合”五十三处；“和集”零处。卷一论色之定义作“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成”。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

对量的项目	说一切有部	南传
最小是什么	两个：极微是理论上的不可分点，八事微聚是实际上的最小团块	一个：色聚，八法俱生俱灭
这个下限怎么来的	推出来的，析到那里析不动	遇到的，看到那里看不下去
还问不问能否再分	明立不可分，并且不许单独存在	不问，因为再分下去不是观照到得了的地方
聚算不算一个法	极微是实，聚是假，可是作用只有聚才有	聚本身不算一个法，只是一个称呼
生起有没有交代	对八事微聚没有对应的一份生起说明；大种造色讲的是同一聚内部谁依着谁	业、心、时节、食四样各生各的聚
八法单子的第八格	所造触，为的是身识有所缘	食素，为的是色聚能被四样因生起
瓶为什么是假的	打破瓶则瓶的认识没了，剩下的色香味触析不散所以是实	瓶登记不进究竟法的表

七项里六项两家都答得出，只有生起那一项，有部那一格是空的。理论下限是推出来的，推出来的东西不必有来历，这句话摊在表上就是那一格空白。

现在把三世实有正式移到极微上。卷一百三十二先遮止大种造色一概同世之说，再区分类别：有对所造色及随心转无表色，由与它们同世的大种所造，即过去造过去、现在造现在、未来造未来。[614] 这套分类以三世实有为前提，把过去与未来的大种及所造色也列入能造与所造的关

[614]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無

系。落实到极微，本论所承认的法体并不限于现在，过去与未来的极微也同样有体。

异世的情形落在表所起的无表色上。表所起的无表，初刹那与有对色一样由同世大种所造；第二刹那以后，若在过去现在，一律为过去大种所造，若在未来，则通为现在与未来乃至三世大种所造。[615] 第四章说过，无表色是被造出来托住业的持续的；这里看得见那道设计的背面：为了让它托得住，能造它的大种也得跨着世走。十一色里能由异世大种所造的，只有无表色中表所起的一支，恰好落在唯一不可见不可触的那一项里。

可是同一卷里紧接着有一段几乎相反的话。论问为什么没有成就过去未来大种，答语连给三解：大种只有那么点成就的势力，刹那现前才有成就，已灭未现的没有；又说大种习气不坚，因为

成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[615]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識

它是羸劣无记性，好比手拿过极香的花，洗一洗气味还在，拿过木石则一放手就没了；又说若能成就去来大种，就会一趣成就五趣大种，一身即是五趣身，趣坏则所依也坏。[616] 这是第四章那个得回头找上门来。得可以跨三世挂在善法恶法上，偏偏挂不到四大种上；理由是四大种太弱、太无记。法体在三世都有，却没有谁能占有它：有体而不可成就，物质这一端把这句怪话说成了定论。

还有一处更细的错位。卷一百三十八记尊者左取给有执受下的定义：若法有方分、有情数、系

身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[616]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履搏掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检

属身、是有对、可牵可斥，名有执受；他自己作注说，有方分者遮过去未来。[617] 在这位尊者的用法里，有方分正是现在的记号。而极微必须无方分，否则可分割，可分割则非实。两句凑在一起是这样的：作为物质的最后单位，极微恰好缺掉那个把现在从过去未来分开的记号。本书立场是，这不足以定成一处矛盾，两处的方分未必同义；但它把同一个麻烦的形状照了出来：有部越是要把某个东西说得实，就越得把它说得没有性质，而没有性质的东西，恰恰最难安放在时间里。

第一章欠下的那一步到此补上。那里说，判准预设了析有终点，可是终点由谁来定，判准自己不说，并把这一步记在本章名下。答案已经在纸面上：卷一百三十六讲完极微的量法，末尾有

诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[617]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撦掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

一句：彼有为法最极少者，谓一刹那，一极微。[618] 这是规定的口气，不是论证的口气。极微不可分，理由不在析到那里当真析不动，在必须有个地方析不动，否则分析没有终点，实有也就无处安放。相触之争最能说明这一点：那场争论从头到尾没有用上一条经验，用的全是若如何则如何的推理，而推理的大前提正是极微更无细分，恰恰是要证的那一条。这个下限是被立出来的，不是被证出来的。说一切有部的物质论到此见底。

交给第七章。六章走完，第十四篇第七章那张表的前两栏填满了：左栏是南传清单上的空位，右栏是有部在同一位置填进去的东西：一切有的判准、七十五法、三世实有、得与无表色、六因四缘、极微与和合。下一章补第三栏。物质这一端已经先交出一个样本：每一次为了让某样东西够格算作实有，就得再添一条规定，而这条规定本身不接受同一套检验。第七章要看的是，六次这样的添补摞在一起，还成不成立。

[618]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章用到的原文分在卷十三、卷七十一、卷一百三十二、卷一百三十六、卷一百三十八、卷一百九十七，并及卷七十六论作用之说（已详第三章）。卷一百九十七释三和合触：立论之由作“觸以互不相違共生一果名為和合非唯俱起名和合故”；二义之分作“和合有二種。一俱起不相離名和合。二不相違同辦一事名為和合。五識相應觸由二和合故名和合。意識相應觸由辦一事和合故名和合”；妙音语作“以根境識同辦一事故名和合。非以俱起不相離故名為和合。如此三法隨在何時皆能展轉辦一事故盡名和合”。卷一百三十六极微之量作“應知極微是最細色不可斷截破壞貫穿不可取捨乘履撊掣。非長非短。非方非圓。非正不正。非高非下。無有細分不可分析。不可覩見。不可聽聞。不可嗅嘗。不可摩觸故說極微。是最細色”；七倍增一段作“此七極微成一微塵。是眼眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見。一天眼。二轉輪王眼。三住後有菩薩眼”，以下铜尘、水尘、兔毫尘、羊毛尘、牛毛尘、向游尘、虮、虱、穬麦、指节次第七倍，二十四指节成一肘，其中铜尘水尘之先后有异说；同卷末论一缘生法一段作“頗有法一緣生耶。答無。所以者何。諸有為法性羸劣故……彼有為法最極少者。謂一剎那。一極微”。卷一百三十二相触一段：两难作“問諸極微互相觸不。設爾何失。二俱有過。若相觸者寧不成一。或成有分。若不相觸擊時應散或應無聲”，裁断作“極微互不相觸。若觸則應或遍或分。遍觸則有成一體過。分觸則有成有分失。然諸極微更無細分”；风界作“風界攝持故令不散”“有能飄散。如壞劫時。有能攝持。如成劫時”；发声作“即由此因故使聲發”“謂諸極微體相觸者。手等相和體應相糅。中無間隙如何發聲”；二说作“尊者世友作如是說。若諸極微互相觸者。彼應得住至後剎那。大德說言。實不相觸。但於合集無間生中。隨世俗諦假名相觸”；四句分别作“有時是觸為因生於非觸。謂和合物正離散時。有時非觸為因生於是觸。謂離散物正和合時。有時是觸為因生於是觸。謂和合物復和合時。有時非觸為因生於非觸。謂向遊塵同類相續”。同卷前一段论间隙作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两说作“有說。此有間隙空界於中相雜住故……如叢中女自蔽其身”“有說。此無間隙展轉相逼無間住故”，不成一之答作“雖無間隙而不成一。如蘊處界三世等中。間隙雖無而不成一”“又大種等自體作用。各各異故不可成一”；可见不可见作“尊者妙音作如是說。極微當言可見。慧眼境故。阿毘達磨諸論師言。極微當言不可見非肉天眼所能見故。此中不依慧眼作問”；大种造色同世作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，无表色三类作“若表所起諸無表色。復有三類造時不等。謂初剎那如有對等。各為同世大種所造。第二剎那若在過現。俱為過去大種所造。若在未來通為現未大種所造。後諸剎那過現如前。若在未來通為三世大種所造”；不成就去来大种一段作“由彼大種但有爾所成就勢力剎那現前則有成就。已滅未現無成就者”“有說。大種習氣不堅。故無成就去來世者。以是羸劣無記性故”“如暫執持極香花物。雖加洗拭習氣猶隨。非如執持餘木石等。手纔放捨此氣便無”“若成就去來世大種者。則一趣成就五趣大種。如是一身即五趣身。是則趣壞所依亦壞”。卷十三极微与识作“頗有一極微為所依。一極微為所緣。生眼等五識不。答無。所以者何。眼等五識依積聚緣積聚。依有對緣有對。依和合緣和合故”；一青极微作“問為有一青極微不。答有。但非眼識所取。若一極微非青者。眾微聚集亦應非青。黃等亦爾”，长等形极微同式；诸根安布作眼根“黑瞳子上傍布而住。對外色境如胡荽花”，异说作“黑瞳子中前後而住”，其不相障之由作“體清淨故不相障礙……如秋池水以澄淨故。細針墮中而亦可見”，耳根在耳孔中，鼻根在鼻孔中，舌根“如半月”，身根随身内外次第；又作“假使一切身根極微。皆生身識身便散壞”；世友四缘不见色为极近、极远、极细、有障。卷一百三十八引尊者左取释有执受作“若法有方分。有情數繫屬身。是有對可牽可斥名有執受”，自注作“有方分者遮過去未來”，同处并载尊者妙音之别解。卷七十一“和集”一处作“如是觸界有多極微和集一處。二身逼觸各得一邊無共得者”。卷一百三十二论大种造色之世，先作“又欲遮說大種造色必同世者。顯有異世”，次作“諸有對所造色。及隨心轉無表色。隨在何世即彼世大種造。謂過去造過去現在造現在。未來造未來”，表所起无表则“復有三類造時不等”（T27, no. 1545, p. 684a18）。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得（通检口径：底本为本站所收 T1545 分卷原文；检正文，卷题、译者行、尾题与题记在内，CBETA 校注不计；婆沙的双行夹注只有二十五处，都是“之上”“之下”一类分段标记，与所检诸词无涉；去标点、去空白与否，计数不变。《俱舍论》《顺正理论》两注同此口径）：“極微”一百二十七处，其中卷十三三十处、卷八十处、卷一百三十二八处、卷七十六八处、卷七十四八处、卷一百三十六六处；“和合”二百九十二处；“和集”一处。卷七十五释空界作“阿毘達磨作如是說。云何空界。謂隣礙色。礙謂積聚即牆壁等有色。近此名隣礙色”；卷一百三十二间隙一问作“問大種等聚中有間隙不。設爾何失。二俱有過。若有間隙寧不相離。間隙若無何不成一”，两答分作“此有間隙空界於中相雜住故”与“此無間隙展轉相逼無間住故”，后者释不成一之由作“又大種等自體作用。各各異故不可成一”。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

第七章　实体与回归

本章结算。前六章逐处登记有部填了什么，本章把这些登记合起来看。第十四篇第七章那张表一直缺一栏：每一处填补自身引出的问题。那一栏留到现在才补，因为要七章走完才看得清这些填补彼此之间是否相容。补完之后还有三件事要办：把前六章各自记下的欠缺收拢成一条链，说明这条链为什么停不下来；把有部处理回归的几次手法并在一处，看它们是不是同一种手法；最后与第十四篇的判词对照，给出本书对阿毗达磨式分析路线的判断。众贤的回应放在链画完之后再看，因为要先看清问题的形状，才知道他答的究竟是不是这个问题。

先把第三栏补上。

第十四篇留下的位置	有部填进去的	这一填补自身引出的
法与法如何关联	六因、四缘、五果	因与缘自身是不是法；已灭之因凭什么还续得上果
刹那的边界	四相（生、住、异、灭）	四相自己也是有为法，各须再有四相
法在时间中如何存在	三世实有，法体恒有	三世之别全压在作用上，而作用没有身份
相续的同一性	得、非得、命根、众同分	得自己也要被成就，于是须有得之得
持续：戒体与业力	无表色	一样既不可见也不可对的东西，凭什么算作色
两世之间的过渡	中有	中有若有心有色，它与一期生命的界线划在哪里
法与非法如何划界	实有与假有二分	划界所依的那条判准自己不在名单上
涅槃在表上的位置	三无为	无为不落三世，实有的凭据只剩一半

第三栏没有一行是空的。更值得留意的是，第三栏里的问题没有一条是外人替它想出来的：得之得出在卷一百五十八的问答里，生之生出在卷三十九的问答里，作用与体为一为异出在卷七十六的问答里，中有的界线出在《俱舍论》的复述里。有部知道自己每一处填补都带出一个新的追问，它把追问原样记在教本上，然后逐处给出止步的说法。本章问的不在它有没有看见，在它每次止步用的是什么。

末一行值得单独说一句，因为它的形状与别行不同。三无为不落三世，也就没有作用；而实有的凭据在有部这里主要是两条，析不散与有作用。无为析不散，作用那一条却整个用不上。有部的处置是把无为判为非世所摄，等于承认这一格的实有是凭另一套理由拿到的。第二章说过南传的无为只有涅槃一个，少立两个无为等于少给两处形式性的东西以实法的身份；本章补一句，多立的那两个不但多占了两格，还替判准多带来一处例外。

表上还该添一行，那一行不出于第十四篇。物质的下限这一处，南传没有空着：它有色聚，有纯八法聚，有业、心、时节、食四因生起色聚的说明。有部在同一处填的是极微、八事俱生与和合。这一行之所以要添进来，是因为第六章交出的样本最干净：极微不可见、不可触、不能单独存在、彼此不相触而只是无间相邻，四条全是规定，一条也不是从别处推出来的；而每添

一条规定，就得再添一条来填补上一条留下的窟窿：不相触则击时应散，于是补风界摄持；不相触则相击不应发声，于是补无间而生即由此发声。规定接着规定，一路补到风界与声。别的几行的形状与这一行一样，只是没有这一行看得这么清楚。

这些欠缺收拢起来是三条链，而三条链的起点是同一个动作。

第一条从一切有起。凡是法，三世都有；三世都有又要三世有别，别就只能落在法体之外，而论主在四家之中取的是作用；作用于是成了整套体系的承重墙。承重墙自己的身份随即被问了出来：它是不是一个法。若是，它自己也要有三世，作用的作用便被问出来；若不是，三世之别就由一个不在名单上的东西划出。第一章把这一步走到了论主的那句不可定说为一为异，故不应责。

第二条从无我起。补特伽罗不实有，这条有部守得很严；可是关于补特伽罗的话还得讲下去：这个法系在这个人身上，这个人还活着，这个人属于这一类，这个人受了戒之后睡着了仍算持戒，这个人从这一世走到了下一世。五种说法，五个法：得、命根、众同分、无表色、中有。第四章已经点过，六处填补里只有四相一项纯粹关于法，其余五项都指着人。得立起来之后，它自己也要被成就，于是有得之得。

第三条从刹那灭起。法刹那生灭，生灭这两头就要有承担者，于是立四相。四相是有为法，有为法各有四相，于是立四随相。第二层立起来之后还得回答第二层为什么不再往上生第三层。

三条链看似各走各的，末段却共用一截。四随相要起作用，得要起作用，一切新添的法只要仍算有为法，就都要起作用，而三世之别正是以作用故立。于是每添一个法，等于在同一堵承重墙上再挂一件东西。第三章说那条口子敞在体系的正中，第四章看到的是它顺着每一条新添的法往下漏。心不相应行这一位为什么最难办，答案也在这里：整位十四法都是形式性的项目，形式性的项目最不容易说清楚自己在做什么，而这套体系又要求每一个法都得有作用。这一位诸法的立法理由与实有之判的形成，前人已有逐条的清理。[619]

这条链上有四样东西不是有部自己造的。第二章记过五位七十五法那张表不见于《大毗婆沙论》，第三章记过三世实有四个字在二百卷里一次也没有出现，第四章记过法前得、法俱得两个词在婆沙里一次也没有，法后得只出现一次。第四样要再退一层说：连五位这个说法本身也不是《俱舍论》的原话。世亲在卷四作五品：谓一切法略有五品，一色、二心、三心所、四心不相应行、五无为；五位二字在三十卷里只出现一次，在卷十五，说的是中有位与胎中胎外诸位，与这份清单无关；七十五这个数目一次也没有写出来过，而婆沙那边七十五法四字同样是零。[620] [621] 于是有了这样一件事：五位七十五法这个几乎每一本汉语佛学入门书都拿来指称有

[619] Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（心不相应行诸法的立法理由，见 §4.3 Rationale for the Category of Dissociated Forces，页 73–78；实有之判的形成与作用一词的用法，见第九章 §9.1 Sarvāstivādin Ontology，页 134–144，其中 §9.1.4 Activity and Capability 页 141–144 专论作用，§9.2 Vasubandhu’s Ontology 页 145 记世亲一侧。本章第五节至第七节所论那条链的形状，问题意识与该书相通，逐条的判断与所据数目则本书自负。）

[620]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章所引各处已详本篇第三、第四、第六章，此处不重录原文。分别隨眠品第五之二论三世有一段末句作“法性甚深，非尋思境”；同段中对作用的三问，其第二问即作用自身之三世，为本章第十一节所述往复的起点。卷四分别根品第二作“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又作“諸心所法且有五品”，是知本論自用“五品”而不用“五位”。“本宗即理由”一類落款，通檢全書三十卷得七处：卷四得非得作“如是二途皆為善說。所以者何？不違理故、我所宗故”；卷五同分作“此非善說，違我宗故”，同卷無想一段同語；卷五期心作“前說為善，我所宗故”；卷五四相作“毘婆沙師說生等相別有實物，其理應成。所以者何？豈容多有設難者故便棄所宗？非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難應懃通釋，於本宗義應順修行”；卷十三無表色作“且止此等眾多諍論。毘婆沙師說有實物名無表色，是我所宗”；卷二十八內等淨作“雖有此理，非我所宗”。另有卷十“我宗許二為俱有因”、卷十四“是故我宗不許斯義”、卷十七“依我所宗應作是說”、卷二十六“且止傍論，應述本宗”四处，或系叙位，或别有理由在前，不入此数。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得：“無窮”十三处，分见卷四、卷五、卷九、卷十、卷二十，无一处以接受无穷为答；“不應責”零处，“意欲爾故”零处，“法性爾故”零处；“七十五”零处，“五位”一处，在卷十五，义为中有位与胎中胎外诸位，与五位七十五法无涉。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本逐译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[621]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇

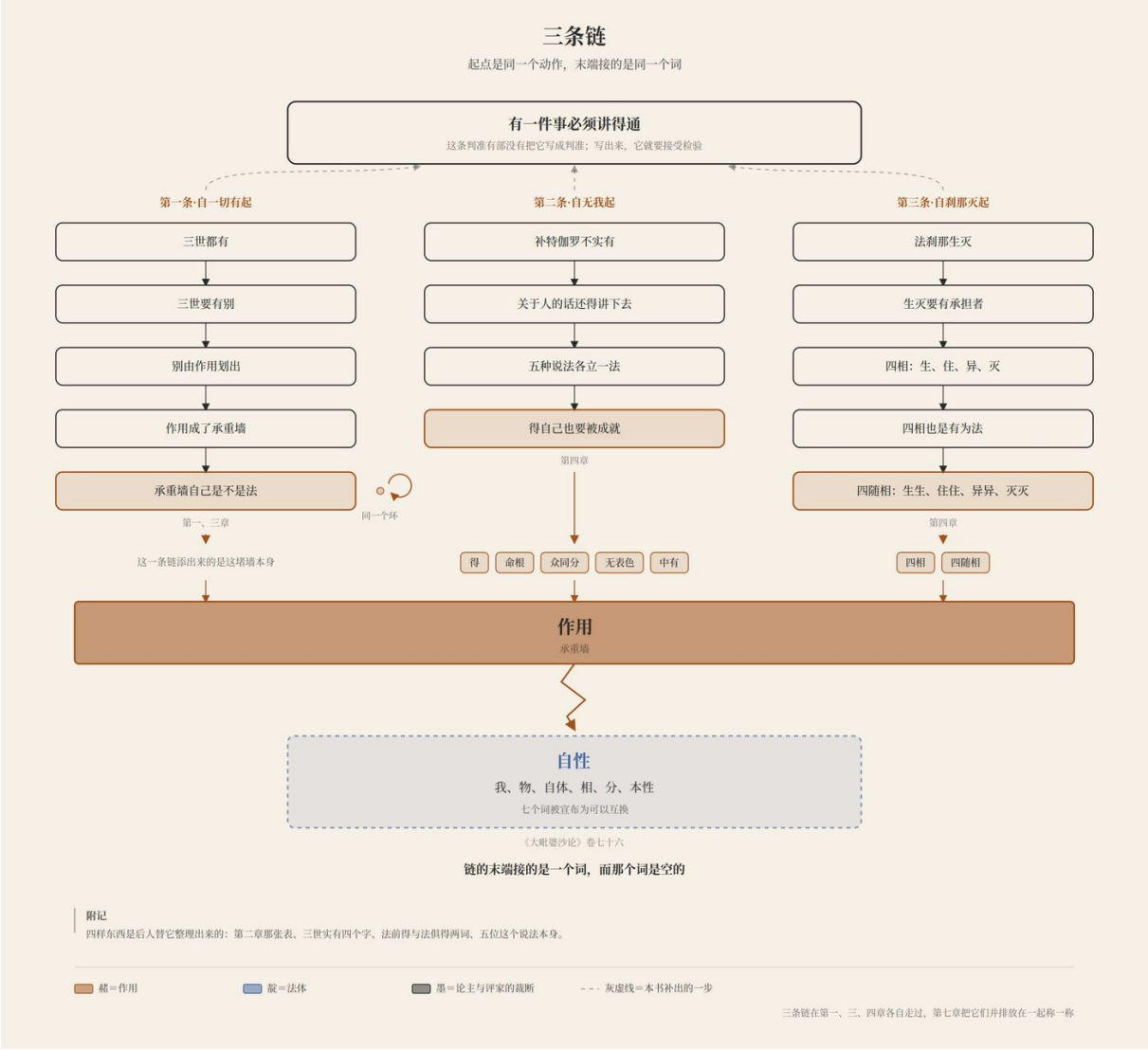


Figure 52: 三条链起于同一个动作，末段并入作用这一堵承重墙，墙脚裂开处露出的自性只是七个可以互换的词

部的名目，两部原典里一部也没有说过。四例合起来看是一件颇为难堪的事：有部这一派最为人熟知的那套词，大半是它的批评者替它整理出来的，而其中最著名的那一个，批评者自己也没有说过。世亲编次了那张表，命名了那条主张，配齐了那三个名目，然后逐条批评它们。这件事对本章有直接的牵连：本章画的这条链，每一环都有清楚的出处，可是链本身是被后人拉直的。婆沙自己是一部四家并陈、随处设难的书，它并没有把自己的主张排成一条从起点走到末端的线。本书认为这条线画得出来，理由是每一环的两端都在婆沙的问答里各有原文；但要说婆沙自觉地在走这条线，证据不足，这一点应当说在前面。

三条链的起点是同一句话：有一件事必须讲得通。第四章从做法里读出过有部判实有的第二条理由：一个项目只要在一句必须成立的话里省不掉，它就被立为实有的一法。得省不掉，因为不然经里的成就二字没有着落；众同分省不掉，因为不然一类众生凭什么算一类；无表色省不掉，因为不然睡着的人就不算持戒。这条理由把语言上的不可省直接兑换成了本体上的实有，而兑换率是一比一。

这条判准有部从来没有把它写成判准。写出来它就要接受检验，而它经不起两项检验。其一，它没有停止条件：句子有多少，法就可以有多少，而阿毗达磨的句子只会越写越多。其二，它自己就不是一条：散得掉与散不掉是第一条，在一句话里省不省得掉是第二条，两条判的不是同一件事。第二章已经指出，同一条判准把十九项挡在色法之外，又把十四项请进心不相应行，两边用的其实不是一条理由。一条没有写出来的判准最方便的地方正在这里：它不必对自己的两次使用负责。

链的末端接的是一个词，而那个词是空的。第一章记过卷七十六的一句：问三世以什么为自性，答以一切有为法为自性，随后补一句，如说自性，我、物、自体、相、分、本性，应知亦尔。七个词被宣布为可以互换。一个被用来充当最终解释项的词，若能与六个别的词随意对调，它标出的就不是解释的终点，只是解释停下来的地方。第三章还给它补了一层：按卷七十六自己的逐蕴核对，过去未来的色不变碍、受不领纳、识不了别，那个恒有的体是一个法减去它借以被定义的一切之后剩下的东西。链走到末端，托住它的既不是一个更根本的事实，也不是一条更基本的原理，是一个换了六次名字的同一个词。

回归在这套体系里出现过三次，有部三次都止住了，止法却不是一种。

第一次是得之得。卷一百五十八先记下一种答法：应说得复有得，无穷亦无有过，由此生死难断难越。被采纳的是另一种：一刹那中只有三法，彼法、得、得得，由得成就彼法与得得，由得得成就得，两者更互相得。[622] 链条对折成了一个环，第二层不再往上生第三层，转回来管

前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蘊核对一组，其色蘊一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蘊依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[622]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蘊核对一组，其色蘊一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蘊依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原

住第一层。

第二次是相之相。卷三十九同样先记一句许此无穷亦无有失，三世宽博岂无住处，随后定案在九法俱起：生能生其余八法，生生只生一法即本生。[623] 止法与第一次不同：这里链条没有对折，是在第二层上改了规则。追问随之而来：同样叫生，凭什么一个能生八个、一个只生一个。答复是法性尔故，不应为难。

第三次是作用之作用，而这一次婆沙没有止住，它拒绝回答。卷七十六被追问作用与体为一为异，答的是不可定说为一为异，理由是一个比况，末了一句故不应责。[624] 不是给出了一条止法，是宣布这一问不该问。三次里前两次是止损，第三次是封口。

三种止法可以并排称一称。对折成环的那一种最省，代价是第一层与第二层互为对方的成立条件，谁也不能单独成立；在第二层上改规则的那一种次之，代价是要为不对称另找理由，而找到的理由是法性尔故；拒绝回答的那一种最省事，代价最大，因为被拒绝的那一问正落在整座体系的承重墙上。第二章记过一个收法的形状，是一句比况加一句不必再问；第四章记过它的第三次出现，即卷十六论相应因时连出的三喻，两束芦苇相依而立、多绳合牵大木、多人连手渡河，以及收在三喻之后的那句有为诸法性羸劣故、展转相依方办事业。三次的形状完全一样：给一个日常的比方，然后宣布到此为止。比方能让人接受一个说法，不能让一个说法成立。

这里有一个可以核的数目。《大毗婆沙论》二百卷里，无穷这个词共出现四十七处，其中二十四处集中在两卷：卷三十九七处，卷一百五十八十七处，正是四相与得这两处。[625] 余下二十三

文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[623]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蕴核对一组，其色蕴一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蕴依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[624]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蕴核对一组，其色蕴一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蕴依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[625]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蕴核对一组，其色蕴一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變

处散在别卷，用法几乎全是反着的：某说若成立则如何如何展转便为无穷，是则应无解脱出离，故彼说不成立。也就是说，无穷回归在婆沙手里主要是一件武器，用来驳倒别人；只有在自己身上的这两处，它才被调转过来当作可以接受的东西，并且两次都补了一句为什么可以接受：生死难断难越，三世宽博岂无住处。一件驳人的工具在两个地方失效，而这两个地方都是自家的房梁，这不是巧合。

终止提问另有一套现成的套语，而这套语的分布同样可以核。不应责三字在婆沙里出现七十二处，在《俱舍论》三十卷里一处也没有，在《顺正理论》八十卷里七处；意欲尔故四字在婆沙里出现七十六处，在后两部书里都是零。[626] [627] [628] 这里要先扣掉一层：意欲尔故多半用来答复

礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蘊依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[626]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章不引新材料，所据各处已详本篇前六章，此处只列与本章立论直接相关的几句与几项通检数目。卷七十六自性七同义词一段作“如說自性。我。物。自體。相。分。本性。應知亦爾”，一异之问一段作“問作用與體。為一為異。答不可定說為一為異”，末句作“故不應責”；同卷逐蘊核对一组，其色蘊一问作“問若法是色。彼法有變礙耶。答若法有變礙彼定是色。有法是色而無變礙。謂過去未來色。及現在極微無表色”，受想行识四蘊依此例。卷三十九四相一段：设难作“問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”，先记之答作“有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”，定案作“此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”，不对称之答作“法性爾故不應為難”。卷一百五十八得一段：设难作“問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”，定案作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得”。卷十六論相應因下先連出三喻，为两束芦苇相依、多绳牵木、多人渡河，末乃收以“有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業”。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书二百卷所得：“無窮”四十七处，其中卷一百五十八十七处、卷三十九七处，二卷合计二十四处，余二十三处散在卷三、卷十六、卷十九、卷二十四、卷四十七、卷六十三、卷七十九、卷八十九、卷九十、卷九十六、卷九十七、卷九十八、卷一百二十九、卷一百九十三、卷一百九十九，用法大抵为以无穷责难他说；“不應責”七十二处，“意欲爾故”七十六处，“但不違法相”九处，“法性爾故”二处，“羸劣”八十二处；又“七十五法”零处，“五位七十五”零处。汉译白话本见本站《大毗婆沙论》译稿（据 CBETA 本迻译）。

[627]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章所引各处已详本篇第三、第四、第六章，此处不重录原文。分别隨眠品第五之二论三世有一段末句作“法性甚深，非尋思境”；同段中对作用的三问，其第二问即作用自身之三世，为本章第十一节所述往复的起点。卷四分别根品第二作“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又作“諸心所法且有五品”，是知本論自用“五品”而不用“五位”。“本宗即理由”一類落款，通檢全書三十卷得七处：卷四得非得作“如是二途皆為善說。所以者何？不違理故、我所宗故”；卷五同分作“此非善說，違我宗故”，同卷無想一段同語；卷五期心作“前說為善，我所宗故”；卷五四相作“毘婆沙師說生等相別有實物，其理應成。所以者何？豈容多有設難者故便棄所宗？非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難應慇通釋，於本宗義應順修行”；卷十三無表色作“且止此等眾多諍論。毘婆沙師說有實物名無表色，是我所宗”；卷二十八內等淨作“雖有此理，非我所宗”。另有卷十“我宗許二為俱有因”、卷十四“是故我宗不許斯義”、卷十七“依我所宗應作是說”、卷二十六“且止傍論，應述本宗”四处，或系叙位，或别有理由在前，不入此数。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得：“無窮”十三处，分见卷四、卷五、卷九、卷十、卷二十，无一处以接受无穷为答；“不應責”零处，“意欲爾故”零处，“法性爾故”零处；“七十五”零处，“五位”一处，在卷十五，义为中有位与胎中胎外诸位，与五位七十五法无涉。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[628]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，剎那剎那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一剎那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；

本论条目为何如此编次，答语是造论者意欲尔故、但不违法相便不应责，这是注释体裁自带的说法，《俱舍论》不是注释，用不上它，不能算作差别。扣掉这一层之后剩下的仍然可观：同样是把一个追问判为不该提，婆沙有一套用惯了的短语，世亲一次也没有用过。世亲不用它，不等于他没有止步线；只是他要么把止步线画在别处，要么干脆把这一处的问题留在敞开状态。第三章说过世亲的收束用的是另一句：法性甚深，非寻思境。[629] 同样是封口，一句是不该问，一句是问不到。

还有第三种止法，它甚至不必说不该问三个字。前两种是不该问与问不到，第三种是把宗派归属直接当作理由。这一种在婆沙里不好统计，因为婆沙本就是一部宗义书，通篇都在说自宗；可是它在《俱舍论》里留下了清楚的痕迹：三十卷通检下来，世亲复述毗婆沙师的裁断时，有七处把那句落款原样抄了下来。[630]

卷次	论题	那一句
卷四	得与非得	如是二途皆为善说。所以者何？不违理故、我所宗故

颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[629]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章所引各处已详本篇第三、第四、第六章，此处不重录原文。分别隨眠品第五之二论三世有一段末句作“法性甚深，非尋思境”；同段中对作用的三问，其第二问即作用自身之三世，为本章第十一节所述往复的起点。卷四分别根品第二作“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又作“諸心所法且有五品”，是知本論自用“五品”而不用“五位”。“本宗即理由”一類落款，通檢全書三十卷得七处：卷四得非得作“如是二途皆為善說。所以者何？不違理故、我所宗故”；卷五同分作“此非善說，違我宗故”，同卷無想一段同語；卷五期心作“前說為善，我所宗故”；卷五四相作“毘婆沙師說生等相別有實物，其理應成。所以者何？豈容多有設難者故便棄所宗？非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難應懃通釋，於本宗義應順修行”；卷十三無表色作“且止此等眾多諍論。毘婆沙師說有實物名無表色，是我所宗”；卷二十八內等淨作“雖有此理，非我所宗”。另有卷十“我宗許二為俱有因”、卷十四“是故我宗不許斯義”、卷十七“依我所宗應作是說”、卷二十六“且止傍論，應述本宗”四处，或系叙位，或别有理由在前，不入此数。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得：“無窮”十三处，分见卷四、卷五、卷九、卷十、卷二十，无一处以接受无穷为答；“不應責”零处，“意欲爾故”零处，“法性爾故”零处；“七十五”零处，“五位”一处，在卷十五，义为中有位与胎中胎外诸位，与五位七十五法无涉。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

[630]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章所引各处已详本篇第三、第四、第六章，此处不重录原文。分别隨眠品第五之二论三世有一段末句作“法性甚深，非尋思境”；同段中对作用的三问，其第二问即作用自身之三世，为本章第十一节所述往复的起点。卷四分别根品第二作“謂一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相應行、五無為”，同卷又作“諸心所法且有五品”，是知本論自用“五品”而不用“五位”。“本宗即理由”一類落款，通檢全書三十卷得七处：卷四得非得作“如是二途皆為善說。所以者何？不違理故、我所宗故”；卷五同分作“此非善說，違我宗故”，同卷無想一段同語；卷五期心作“前說為善，我所宗故”；卷五四相作“毘婆沙師說生等相別有實物，其理應成。所以者何？豈容多有設難者故便棄所宗？非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難應懃通釋，於本宗義應順修行”；卷十三無表色作“且止此等眾多諍論。毘婆沙師說有實物名無表色，是我所宗”；卷二十八內等淨作“雖有此理，非我所宗”。另有卷十“我宗許二為俱有因”、卷十四“是故我宗不許斯義”、卷十七“依我所宗應作是說”、卷二十六“且止傍論，應述本宗”四处，或系叙位，或别有理由在前，不入此数。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书三十卷所得：“無窮”十三处，分见卷四、卷五、卷九、卷十、卷二十，无一处以接受无穷为答；“不應責”零处，“意欲爾故”零处，“法性爾故”零处；“七十五”零处，“五位”一处，在卷十五，义为中有位与胎中胎外诸位，与五位七十五法无涉。汉译白话本见本站《俱舍论》译稿（据 CBETA 本迻译）。英译见 Leo M. Pruden (trans.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu,* 4 vols., Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990，系自 Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu,* Paris–Louvain, 1923–1931 法译本转译。

卷次	论题	那一句
卷五	众同分、无想（同一句，两处）	此非善说，违我宗故
卷五	二定的期心	前说为善，我所宗故
卷五	四相	岂容多有设难者故便弃所宗？非恐有鹿而不种麦，惧多蝇附不食美团
卷十三	无表色	且止此等众多诤论。毗婆沙师说有实物名无表色，是我所宗
卷二十八	内等净	虽有此理，非我所宗

排成一列，梯级分明。卷四是并列：不违理故与我所宗故两条并举，第四章已经指出这两条不是同一种分量，而它们在那里被当作同一种分量用。到卷五的两处，前一条不见了，剩下的只有违我宗故四个字：一个说法被否掉，给出的全部理由是它与本宗不合。卷五四相那一处升格为宣言，讲得也漂亮：难道因为设难的人多就丢开自宗？怕有鹿糟蹋就不种麦子，怕苍蝇来叮就不吃那团好饭；所以遇到诘难应当勤加通释，对本宗之义应当顺而修行。卷十三是先喊停再亮宗：且止此等众多诤论一句之前，世亲刚把无表色的难处铺陈了整整一段。

顶点在卷二十八：虽有此理，非我所宗。对方的说法讲得通，这一点承认了；承认了也不采用，因为它不是本宗的。前几处还可以读成把论证省略了，这一处不能：它把讲得通与取不取明白地分成两件事，然后说这两件事不必一致。

话不能只说一头。宗义书以立宗为体，标出自宗与他宗本是分内之事，把每一句我所宗故都读成理屈并不公平，何况这七处的上文有几处确实给过论证，那句话只是落款。本书只从这七处读出一件事：落款出现的位置很有规律。它总落在论证刚被顶住的地方：二途皆为善说之后，假立之说刚说得很顺之后，众多诤论之后，虽有此理之后。落款自己不承担重量，可是每一次都恰好盖在重量最大的那一格上。

第三章停在婆沙的最后一页上，而那一页只问了一半。卷二百把隐显判进外道的常见，用的判准是相与体是一：相若有别，体也应当有别；若说法常住而只是分位有隐有显，那就得承认相始终无异。这条判准用在外道身上很准。没有往下问的那一半是：这条判准用到自己身上会怎样。有部要的恰恰是体不别而相有别：法体三世恒有，作用则有起有灭，而作用的起灭不是别的什么，就是相之别。这一问婆沙自己不曾提起，世亲替它提了出来。

众贤把这一问接了过去。《顺正理论》卷五十二辩随眠品里有一段往复，世亲的追问逐层加码，众贤逐层作答，是三部论里在这个问题上唯一一段正面交锋的文字。世亲先问：法由作用而被立为去来今，那么作用自己由什么分出三世？难道要说作用还有作用。[631] 这正是第一章推出来的那个两难，只是由世亲说得更急。

[631]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，剎那剎那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一剎那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所

众贤的第一答是拆题：对法诸师何曾把作用立为去来今，你现在责问它有没有三世，本身就不成问题。我并没有说过去未来也有作用，怎么能反过来责问作用有没有过去未来。[632] 这一答不回答问题，它取消问题的合法性：那个被追问的东西从来没有被立为需要安顿的项目。

世亲随即把两难收紧：若说去来无有作用，那就得承认作用本无今有、有已还无；作用既是法的差别，异与不异总要选一个。若异，它就别有自体，那么诸行也该和它一样；若不异，就得说清楚不异于法体而又有差别是怎么回事。[633] 众贤这里让了半步：我许作用是法差别，而不可言与法体异。选了不异，第一章那句不可定说为一为异就此作废：婆沙拒绝回答的一异之问，众贤答了，选的是不异这一边。

世亲追一句：如何不异而有差别。众贤的回应是一记反问，而且打得很准：你自己那一宗，善心里面有不善等别类诸法所引的差别种子功能，这个功能与善心不异，又确实有差别，你怎么讲。[634] 接着连举数例：同是领纳相的受里有苦乐差别，同一相续前后念的法相不殊而前后有

得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[632]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，剎那剎那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一剎那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[633]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，剎那剎那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一剎那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[634]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世

异，火所烧之物粗相不变而刹那细异。这一反问是有效的：凡是要在一个不变的承担者上安放变化的说法，都欠着同一样东西，经量部的种子欠得不比有部的作用少。第四章说世亲那一边把持续交给功能与相续的转变差别，一路都是假立；众贤的意思是，假立不等于不用交代。

众贤的正面回答是一组三重否定。现在的差别作用，非异于法，因为它没有别体；亦非即法，因为有法体在而作用不在的时候；不可说无，因为作用起了就能引果。据此立颂：相续无异体，许别有所作，作用理亦然，故世义成立。[635] 三句话把作用安在了一个既非有别体、又非无所有的位置上。回归确实止住了，因为链条的第一环根本不成立：一样没有别体的东西不必被安排三世。前面那一问也同时被答掉了：相有别而体不别之所以讲得通，是因为那个别不带体，而婆沙卷二百那一条判的是有体之相，判到这里就判不下去了。这一答很干净。干净的代价在他所用的模型上。

要留意他拿来打比方的是什么东西。立颂之前那一段说得很明白：差别作用与它所附的体不可说异，就像相续那样：有为法刹那刹那无间而生叫作相续，相续非异法，因为没有别体；亦非即法，因为不能说一刹那上有相续；不可说无，因为相续上确实有事做成。[636] 三句的句式与

亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，刹那刹那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一刹那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[635]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，刹那刹那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一刹那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[636]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有

作用那三句一字不差，先说相续，再说作用理亦然。可是相续在有部这里是假法。众贤为了把三世的实在性安顿好，选用的模型是一件被判为假的东西。

第六章在物质那一端得出过一句相同形状的话：极微从不单独起用，五识依积聚缘积聚，而三世之别是以作用故立的，于是一个极微的现在只能向它所处的那一聚借；实的要向假的借时间。两处的推法不同，一处从五识的所依所缘推，一处从众贤自己选的比喻看，结论落在同一个地方。本书认为这是同一个缺口在两端各露出一次，不是两个缺口。

这一段往复在现代研究里已被反复讨论，众贤对世亲三难的回应有过完整的梳理，本章不复述那一层。[637] 本章要补的只有一点：以往的讨论多半停在众贤是否成功地堵住了回归这一问上，而本书更在意他堵住它所用的模型。堵住了是事实，用相续作模型也是事实，两件事要并在一起看，才见得出这一答实际付了多少钱。

这件事要说得公道。众贤做的是婆沙没敢做的事：婆沙把一异之问判为不应责，他答了；婆沙把作用留在无身份的状态，他给了它一个位置。他还指出了对手同样欠着这一步，这一点世亲那边并没有回应得上。可是止步线只被往下挪了一格，没有被取消：三重否定本身不再接受追问，非异非即不可说无这三句合起来是什么，没有下文。这套语他自己也没有弃用：卷十五答俱有因之难时，不应责三字就直接安在追问的落点上，他说和合聚里一切相望皆因皆果，故不应责因果定因。[638] 上文数出的顺正理七处，这是其中一处。第三章说过这场往复的实质是一次止步线的争夺，本章可以把话说完：争夺的结果是止步线挪了一格，而争夺的方式两边都没有变。

差别”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，刹那刹那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一刹那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

[637] K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（众贤对世亲三世有诸难的回应，见第五章 Sarvāstitva and Temporality 的末两节：§5.6 Saṃghabhadra’s theory —an innovation?，页 131–133；§5.7 Bhāva, svabhāva and the dharma，页 134–142。按：该书并无一章专作有部体系的整体评价，本注原来那个说法不确；就实有之判而言，最近的是第三章 The Sarvāstivāda School and Its Notion of the Real，页 55–82。本章第十一节至第十四节的问题意识与前者相通，所引原文一律回到《顺正理论》本身取证。）

[638]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。本站已收该论文言原文全帙，本章所引一段在卷五十二辯隨眠品第五之八，系直接据该本录出；第三章注文亦已依原文改定，两处所据相同。世亲之诘作“又責作用云何得說為去來今”，其意作“法由作用可得建立為去來今，作用由誰有三世別？豈可說此復有作用”；众贤拆题作“對法諸師豈亦曾有成立作用為去來耶？而汝今時責非無理”（后句承上读作反问）“非我說去來亦有作用，如何責作用得有去來”；一异之难作“若爾，作用是法差別，應說與法為異不異？若異，應言別有自體，本無今有、有已還無，諸行亦應同此作用。若言不異，應說如何非異法體而有差別”；众贤之择作“我許作用是法差別，而不可言與法體異”；反诘经量部作“如何汝宗於善心內，有不善等別類諸法所引差別種子功能，非異善心而有差別”，以下连举受之苦乐差别、相续前后念之异、火缘所合之物粗同细异诸例；相续之喻作“如有為法，刹那刹那無間而生，名為相續。此非異法，無別體故。亦非即法，勿一刹那有相續故。不可說無，見於相續有所作故”；正面三句作“如是現在差別作用，非異於法，無別體故；亦非即法，有有體時作用無故；不可說無，作用起已能引果故”；颂作“相續無異體，許別有所作，作用理亦然，故世義成立”；末又作“法體雖住而遇別緣，或法爾力於法體上差別用起，本無今有、有已還無，法體如前自相恒住”。同卷另有众贤讥世亲之语，语气颇厉，本章不录。以下数目系依 CBETA 本原文通检全书八十卷所得：“無窮”二十五处，“不應責”七处，“意欲爾故”零处。众贤此段之外，其对三世实有的正面建立在卷五十一，卷十五至卷二十为俱有因与同时因果所作的辩护与此相涉，两处本轮已通读，所得分记于第三章与第五章注。就回归一事说，两处各添一条。卷五十一以一颂收束，作“諸法體相一，功能有性多；若不如實知，名居佛教外”，仍把差别推给功能，功能之差别所自不再往下问，与本章第十一节所记那一步同形。卷十五答俱有因之难时用的也是同一手法，作“又對法者非許俱生互為果法有決定量，謂此唯因、此唯是果；但許如是和合聚中一切相望皆因皆果，故不應責因果定因”，是则“不應責”三字在《顺正理论》里的七处，有一处出于众贤自己的笔下，且正安在追问的落点上；本章第十三节所记的那种收束在这部论里并非孤例。本章仍只取与回归有关的一节，全貌留待《俱舍论》那一篇处理。

无我这条线在有部这里守住了什么、放掉了什么，第四章把这一问交到了本章。先说守住的。有部不承认补特伽罗实有，这一条从头到尾没有松动；它为人而立的那五个法，得、命根、众同分、无表色、中有，自己也刹那生灭，没有一个是常一主宰的自体。把这些法读成把我请了回来是不公平的，本书不取这种读法。

放掉的是另一样。无我原本要取消的是一个位置：一个在诸法之外承担诸法的持有者。有部没有立这个持有者，可是它把持有这件事本身立成了实法。得不是那个持有的人，得是那个持有的关系；关系被实体化之后，那个位置虽然空着，位置上原来要干的活一件不少地被人接手了。第四章数得很清楚：六处填补里五处指着人。守住的是无我的字面，放掉的是无我原本想省下的那笔开销。

这一条同样要对南传说一遍才算公平。第十四篇第六章得出过一条：相续不是名法的属性，八十九心那份清单再细也定不出相续。南传没有立得，可是相续这个东西在它的体系里同样在干活而没有名分。两家一个把它立成法而付出回归的代价，一个不立而付出说不出的代价。谁也没有把这笔开销真正省下来。

判词从一个小差别起手。第一章比过两家的假：有部的假是分解出来的，分解到不可再分之处就是实；南传的假是登记不上的，登记不上的意思是它不能被单独取为观照的所缘。[639] 同一个字，两条理由，而两条理由预设的活动并不相同：分解是一个思辨的动作，可以在书斋里完成；登记是一个修行的动作，要在坐上完成。七章看下来，这个小差别一直在起作用。凡是靠分解来判实的地方，分解到哪里停手由推理决定，而推理没有自带的停止条件，于是极微要靠规定来封底，得要靠更互相得来封环。凡是靠登记来判实的地方，停手的位置由观照够不够得着决定，够不着的东西再有用也进不了表，于是南传的清单短，短的代价是有几样正在干活的东西没有名分。两家的毛病都出自各自那个动作，不出自各自的聪明程度。

判词里必须有一条是正面的，而且要放在前面。有部把这三处问题正面接了下来，并且把接下来的每一步都写成了可以被引用、被反驳的文字。第十四篇说南传那套体系的本体化不发生在任何一条被宣布的教义里，它发生在编目手续与格式压力之中；有部相反，它的每一步都是宣布过的。这个差别对后来的整部佛教哲学史是决定性的：一套写明白了的主张才能被系统地反驳，而中观与唯识两家的论证形态，有一大半是有部这套写明白了的主张所引出的。若没有一个把话说尽的对手，龙树那种一条一条拆过去的写法就没有着力之处。本书对有部的第一句评价因此是：它值得被反驳，这在思想史上不是一句低的评价。

其余三条前六章已经交上来了。

第一块出自第一章：这份判词不会写成南传聪明、有部糊涂。南传的谨慎有它自己的代价，它在时间那一组上什么也没说，把问题留在那里；有部把问题接过来正面回答，回答得不好，至少答案是可以检验的。可检验本身是一种贡献。

第二块出自第三章：有部的止步线是被追问出来的，不是被选定的。故不应责四个字说的是这个问题不该问，而不是这个问题已经有答案；语气是不耐烦的，不是从容的。本章补一句，四十七处无穷的分布与七十二处不应责的分布合起来看，这个判断有数目支持，不只是语感。

第三块是本章自己的：第十四篇留下的那三处空位，标记的是分析路线本身的边界，不是南传一家的疏漏。理由在两家的失败形状是互补的。要用一份清单，先得有关联；要排刹那的次序，先得有时间；要立清单，先得有界线。这三样都是使分析成为可能的条件，不是分析的对象。南传把它们留在清单之外，于是清单不能自称已把存在者列尽；有部把它们收进清单之内，于是被收进来的那几项转过头来又要为自己再要一份条目，链就此开始。一个留在外面，一个收进里面，这是同一条边界的两侧，不是两种错误。

第三章末尾问过一句：持续的承担者与差别的承担者，这两样能不能同时拿到。本书的回答是：在这套方法之内拿不到。把实在性收在当下，跨时的连接就只能是关系，而关系没有一个位置可以安放；把实在性摊到三世，当下的特殊就只能是作用，而作用没有一个身份可以给出。两

[639]《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。本章所用南传一侧的对照，即色聚与纯八法聚、色聚由业心时节食四因生起、二十四缘代替持续者、相续不入究竟法之表诸条，均已详第十四篇第三至第六章及本篇第一、第四、第六章，此处不重列。

条路各丢一头，丢掉的那一头恰好是对方拿住的那一头，中间没有第三条路可走，除非改的不是清单，是分析这件事本身该怎么做。

改的是分析本身，这就是后面几篇的事。唯识一系的做法是把承担者收进心识内部：种子藏在阿赖耶识里，持续由识的相续承担，得与无表色那一组的活由此有了着落。它针对的是本篇第四章那一组困难。中观一系的做法是取消提问的前提：若自性根本不成立，凡以自性为终点的解释链就不必画到底，因为它一开始就画错了方向。它针对的是本篇第一章那一组困难，也就是那七个可以互训的词。两条路各自对着本篇的一处，这一点在读那两篇之前先记下，读起来会省力。

最后开一份清单，留给后面几篇取用。

一类是要被当作所破的：自性，三世实有，实有假有的二分，极微与和合，以及在一句话里省不掉就立为实法的那条判准。中观所破的是第一条与第五条，唯识所破的是第四条，两家都用到第二条作反例。

一类是被改造之后留用的：得与无表色所办的事被种子与熏习接过去，六因四缘的骨架在后世论书里几乎原样保留，俱有因与同类因的分辨、异熟因与异熟果的配对一直沿用到唯识的论典里。反对一套体系与沿用它的工具，这两件事从来不冲突。

还有一类既不被驳也不被改，它们沉到了语言的底下：法、体、用、相应、所缘、等无间、增上、俱有、异熟、实有、假有。这些词今天仍在汉语佛学里天天使用，用的人多半不再记得它们各自是为解决哪一个难题被造出来的。本篇从头到尾做的其实只有一件事，就是把这些熟词放回它们被造出来的那场争论里，让它们重新变得可疑一次。

交给下一篇。下一篇转向《大毗婆沙论》本身。本篇把有部的主张当作哲学命题来检验，检验的结论已经摆在上面；下一篇要问的是另一件事：这些命题当初怎样从一堆并列的异说里被裁定成正义。二百卷中四家并陈而后有评家断语，而断语所依据的并不全是论证。先看清一套正统被造出来的过程，再看它在《俱舍论》里被自己人卸下几件，往后中观所拆的究竟是什么，才有一个确切的对象。

第十六篇　大毗婆沙论略解

第零章　篇内导读

《大毗婆沙论》二百卷，是说一切有部的广释：逐条评议《发智论》，把各家异说并列出来，再以评曰作断，毗婆沙师的正义由此确立。第十五篇导读立过一张五层文本表，广释一层说的就是这部书。本篇把这一层单独提出来读，取的是它作为一套正统被裁定出来的现场，与体量无关：诸说并陈之后有断语，断语靠什么、停在哪里、由谁定夺，这些事只有在这里看得见。

这一篇为什么必须存在。第十五篇按义理组织，问的是这套形而上学撑不撑得住；本篇按文本组织，问的是它当初怎样被定下来。第二问自有哲学内容，理由有四，而四条是同一个困境的四个切面。其一，裁定与论证的关系。评曰二字行使的是一种权力，断语所依不全是论证，还有圣教、传承与体例的一致；一个由裁定固定下来的教义体系，它的真理主张是什么性质，值得单独发问。其二，正统用对手定义自己。譬喻者、大德、分别论者、犊子部、大众部的说法被逐条编目、逐条驳倒；这是部派思想最要紧的史料层，也是一种值得正面分析的自我确立方式。其三，注释体作为一种哲学形式。释一部根本论而层层堆叠，形式自身携带主张：真理已在根本论中说尽，后人只做疏通。其四，第十五篇装不下的义理。心所与相应、随眠与断惑、三世两重因果，分量足够，归宿在此。

四个切面合在一处，就是本篇的贯穿线。有部的方法要求每一个区分都落到一个自性上，于是分类越做越细、实体越设越多；对称一旦被当成实在性的要求，缺乏也得被造成存在物。方法自己给不出停手的地方，停手只能由裁定来做。第十五篇末章的困境是义理的：这套主张按它自己的判准撑不住。本篇的困境是方法的：它逼着体系不断增设，又不能决定在哪里停手。两句话说的是同一套程序，量的是它的不同部位。

篇幅与规格。本篇与下一篇都比第十五篇短得多，落差是安排好的：义理的正面铺陈在那一篇已按论题做完，这两篇按书行走，做的是文本自身的形制、来历与论证习惯；凡第十五篇讲过的义理只指认不重讲，它装不下的，第六至八章才接手。篇名用略解而不用解析，标的就是这个分寸。读到哪里嫌快，第十五篇的对应章节多半有全幅的展开。

这一篇怎么读。第一、二章立读法：先看二百卷的体量由什么撑起，再看论证的实况。第三章是核心：评曰的断语靠什么，裁定与论证何时重合、何时分离。第四、五章是裁定的两个现场：体系内部的四大论师之争，体系边上的论敌名录。第六至八章收第十五篇装不下的义理。第九章判词，收束全篇并交给下一篇。前两章立的读法各章都要用，宜循序；急于义理的读者可以从第六章进入，回头再补前两章。

二百卷的体例速览。先立数量级：文言原文一百五十四万字，白话译稿二百三十余万字。撑起这个体量的是少数几套格式，各自的全书计数如下。本篇凡用计数，一律按文言原文取；白话译稿在这些标记上的译名尚在归一。

句式	全书计数	承担的活
复次	3625	同一问题的并列再答
有说	3313	另一说登场
亦尔	1626	同一结构换一个法数再走一遍
所以者何	785	自问理由
乃至广说	696	把省略明写出来
应作四句	312	四句料简
评曰	289	毗婆沙师的断语

句式	全书计数	承担的活
不应责、不应难	72、13	止问

这张表就是第一章的骨架：这部书长，是因为它把该乘的都乘完了；它不复杂，是因为乘数只有那么几个。

名相的处理。与前两篇同例，以汉语名相为正，首次出现括注梵语。本篇另有一层：评曰、有说、复次、不应责这些词既是名相，也是证据；凡作证据用，计数与出处随文交代。

与上部第三篇的接口。部派分裂的经过、结集的记载、迦腻色迦王的传说，属上部第三篇，本篇不重述史事。凡涉及，只取一件事：权威的结构怎样进入论书的体例。

交给第一章。先回答最基本的一问：这二百卷是一部什么书。

第一章　二百卷是一部什么书

《大毗婆沙论》的体量在汉译佛典里数一数二：二百卷，文言一百五十四万字，白话译稿二百三十余万字。面对这样一部书，头一个问题落在体量上：它凭什么这么长。这一问不是修辞，答案会定下全篇的读法：这部书长，是因为它把该乘的都乘完了；它不复杂，是因为乘数只有那么几个。本章把这句话立成可以查证的结论。

先看它自称是什么。卷一第一问就是问谁造此论，答语是佛世尊，理由是一切种所知法性甚深微妙，非佛世尊一切智者，谁能究竟等觉开示；至于书中那些问答出自谁口，或有说者说是舍利子问、佛世尊答。[640] 这个开局把全书的自我理解交代完了：真理已经由佛说尽，论师的工作是开示与整理，不是发现。造论的动机句式与此配套。全书凡设一题，常以何故作此论起问，答语里两个套子反复出现。一个是为止他宗显己义故，连同显正义、显正理诸变体，合计一百多处；另一个是彼经是此论所依根本，彼所未说者今应说之，逐字同句十五处，所依根本一族七十五处。[641] 卷八第一次用到它，说的是池喻经：经中略分别二十句萨迦耶见，没有说几是我见、几是我所见，彼经是此论所依根本，彼所未说者，今欲说之，故作斯论。[642] 两个套子合起来，就是这部书给自己立的章程：驳倒别人，补全经文。它自认在做论辩，也自认在替经说它没说完的话。按论辩的标准去量它，无非是按它自己的话办事，谈不上苛求。

几套句式，一部根本论。正文的骨架是释《发智论》：迦多衍尼子的根本论逐条立题，婆沙逐条评议，评议时把相邻的问题也尽数议过，所谓释发智而广涉。《发智论》之外另有六部论书并称六足，本章只需交代到这里：被释的是根本论，六足是同一部派的家底。撑开体量的是几套句式，各自的分工看计数就够了。问与答是底层句式，何故作此论是常设的起问。复次三千六百

[640]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

[641]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

[642]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

二十五处，是同一问题的并列再答，答案之间不排先后，也不互相取代。有说三千三百一十三处，是另一说登场的门。亦尔一千六百二十六处，是这部书真正的乘法算子：同一套结构换一个名目再走一遍，走多少遍，体量就翻多少番。它最密的一卷是卷九十二，一卷五十处。那一卷把眼根缘识得遍知时断几随眠、尽几结逐项算完，然后一路盖章：耳鼻舌身根亦尔，男苦忧根亦尔，意乐喜舍信等五根三无漏根亦尔。[643] 一个案例算过，一张名单盖完，这就是二百卷最常见的一页。所以者何七百八十五处，自问理由。乃至广说六百九十六处，把省略明写出来，等于在页面上标注此处按公式展开。应作四句三百一十二处，先画一张二乘二的格子，再往格子里填法。卷五问颇有成就世第一法不成就彼离系得耶，答应作四句：成就此不成就彼、成就彼不成就此、俱成就、俱不成就，四格各配一种人。[644] 格子与法数一相乘，就是又一节。评曰二百八十九处，收束诸说，第二、三两章要正面处理它。第零章那张速览表列的就是这套算子；本章要补的一句是，除此之外，这部书几乎没有别的算子。

等长对照，把体量分成两个变量。长可以有两种来路：观点多，或者格式在乘。分辨的办法是量重复。本书把同一位译者的两部白话稿截成等长逐项对比[645] [646]：十二字窗口的重复率，婆沙百分之十五点九，《俱舍论》百分之一点八；二十字窗口，百分之七点四对百分之零点四；通用压缩比零点二七零对零点三四六；而婆沙用到的不同汉字反而更少，一千九百八十四对二千一百零九。等长条件下，婆沙重复十二字串的密度约为《俱舍论》的九倍，二十字串在十八倍上下。文言一侧同向：二百卷一百五十四万字，异字二千八百七十二，二十字窗重复率百分之八点四。《俱舍论》几乎没有一句话说过两遍。纲要书对广释，体裁本就该有差别，可是差到九倍与十八倍，体裁就解释不动了；剩下的解释只有一个：格式在乘。观点的数目撑不起这个体量，被乘完的法数才撑得起。

乘法是自觉的。三个证据。乃至广说是明写的展开指令，不是含糊的省略号：该乘的地方，论知道自己在乘。应作四句先画格子后填法，格子画在法数上，有多少法数就有多少格。最重的

---

[643]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本逐译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

[644]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本逐译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

[645]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章只用它作对照组：两部白话稿同出本站译者一人之手、同一条流程，故重复率之比不受译笔差异干扰。《俱舍论》白话稿三十五万余字，文言二十三万六千余字。

[646]方法与口径：两部白话译稿去除源单元标记、标题行与全部空白后，按卷次连接，各取前 349,606 个字符（包括标点与数字）（即对照组全稿长度）；十二字窗与二十字窗重复率，指该长度的字串在文中出现两次以上者占全部窗口的比例；压缩比为 gzip 压缩后与压缩前的字节比，数值越低重复越多；异字数指不同字符个数，不限于汉字。gzip 采用 UTF-8 编码、压缩级别 9、mtime=0；窗口分母为总字符数减窗口长度加一，同一重复字串的每次出现均计入分子。文言一侧仅去空白，保留标点。等长对照原始数字：十二字窗 15.9% 对 1.8%，二十字窗 7.4% 对 0.4%，gzip 0.270 对 0.346，异字 1984 对 2109。文言一侧：二百卷合计 1,540,059 字，异字 2872，gzip 0.265，二十字窗重复率 8.4%。

一条是那句章程：彼经是此论所依根本，彼所未说者今应说之。经没有说全的，由论来补；而经永远有没说全的地方，所以论永远写不完。一部把自己定义成补全程序的书，写到二百卷看着像失控，其实是章程运行的正常结果。

毗婆沙师这个身份写在署名里。卷首题之下一行是五百大阿罗汉等造。[647] 这一行把结集传说压缩成了署名：相传迦腻色迦王时五百阿罗汉共集此论。传说的记载与史实性的评估归上部第三篇第二章，本篇不重述史事，只取一件事：这行署名给全书的断语定了口气。评曰是一个集体的裁定，不是某一位论师的意见；毗婆沙师四个字从此成了一种身份，谁持这部论的正义，谁就是毗婆沙师。一部论书造出一个学派的自我称谓，这在部派文献里是少见的一例。第三章要问裁定与论证的关系，根子先埋在这里：以决议口气说话的断语，需要的支撑本来就与论证不同。

交给第二章。体量的来路清楚了：少数几套格式，乘在庞大的法数上。下一章看这套格式底下论证的实况。读法从此定下两条：遇到重复，先认出是哪一个算子在走；遇到断语，先问它靠什么成立。这两条，后面八章都离不开。

[647]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章所举页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 1a8；卷五 p. 23a7；卷八 p. 36a10；卷九十二 p. 473b13。卷首题下署“五百大阿羅漢等造”。卷一开篇问答作“問誰造此論。答佛世尊。所以者何。以一切種所知法性甚深微妙。非佛世尊一切智者。誰能究竟等覺開示。若爾此中誰問誰答。或有說者。尊者舍利子問。佛世尊答”。卷八池喻经一处作“尊者舍利子。於池喻經中。雖略分別此二十句薩迦耶見。而皆未說幾是我見幾我所見。彼經是此論所依根本。彼所未說者。今欲說之故作斯論。復次為止他宗顯正義故”。以下数目依 CBETA 本文言原文通检二百卷所得：復次 3625，有說 3313，亦爾 1626，所以者何 785，乃至廣說 696，應作四句 312，評曰 289，不應責 72、不應難 13；為止他宗顯己義故 22，止他宗顯正義 24、止他宗顯正理 50，止他宗顯字样一族合计 119；彼經是此論所依根本逐字同句 15，所依根本一族 75。卷九十二亦爾一例作“耳鼻舌身根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……男苦憂根緣識及緣緣識得遍知時亦爾……意樂喜捨信等五三無漏根。緣識及緣緣識。得遍知時亦爾”，该卷亦爾 50 处，为全书之最；卷五四句一例作“問頗有成就世第一法。不成就彼離繫得耶。答應作四句”，下逐格配人。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）；译稿在上列标记语上的译名尚在归一，本章计数一律以文言为准。

第二章　论证：分类的精细与推理的粗疏

本章不评教义，只看这部书怎么走到教义。骨干论点一句话：分类能力与论证能力不在一个量级，而且落差有固定的成因。同一套区分，在分类作业里是精密的仪器，在论证作业里根本不上场。这个结论不是说它不会思考：卷十二的记忆段、卷十一的全知与自由意志、卷一百三十二的极微两难，都是它状态最好的时候。短板在论证，不在智力。以下十六节，是十六种走法的取样；每一节的样本都指明卷次，可以复核。

第一节　先说判准。判准取它自己的。第一章已立：这部书自认在做论辩，为止他宗显己义的自陈，全书一百多处，按论辩的标准量它，是按它自己的话办事。开头先直引卷十六那句最干脆的自陈：然此六因非契经说，契经但说有四缘，今欲以因分别缘故说此六因。[648] 这句话要放在第一章那七十五处章程句之前读：章程句说的是经没说全、我来补，这一句说的是我这套东西经里根本没有。判准立得高，还要两个正面例作校准，免得后面十五节读成抱怨：卷十一论全知与自由意志，问答两边都在讲理；卷十七破一个类比，破在类比的承载关系上，破得很准。[649] 正面例的主体在第十四节，这里只作定标。

第二节　归谬的两层。归谬有两层：一层立在常识上，谁都得认；一层立在自宗教理上，只对信这套教理的人有效。卷十的论证里两层混用，对手若不在教内，第二层一步也走不动。[650] 混用本身不算罪过，不分辨才是问题：全书没有一处停下来问，这一记归谬究竟归到谁的谬。

第三节　表格的惯性。格子画好，就必须填满。卷十三给六种因某某增各配一例，六个全是孤

---

[648]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[649]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[650]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

例；同卷一个何故被八个什么连答；女根男根在表上各占一格，格子的存在先于任何一条理由。[651] 头号例证在卷三十：那罗延力被排成九级倍增的阶梯，每一级都有名目，没有一级有出处。[652] 卷九那三份有的清单并列而不裁定，第十五篇第一章已详，同属一族：表格自己会增殖。

第四节　假两难与预设循环。卷九论自性能不能认识自性，从自宗的隐含前提出发去证自宗的预设，绕一圈回到起点。[653] 假两难一边，最硬的数字是这一个：全书凡宣告诸说都有过失而后出断语的，共二十七例，逐条读过：十七例判完过失又取回其中一支，五例弃两支另立第三项，三例改说两支各有其理，一例宣告对方经本抄错，一例部分让步。判决多半是做给人看的。

第五节　以例代析，破喻而不解喻。卷十的泉涌喻从头到尾没有被分析过；引世现喻四个字在三卷里做了三份相反的工作，卷三十的一喻两质是第四份；卷七十三解释法处得名，连举八个先例，代替一次分析。[654] 例子在这部书里不是论证的辅助，常常就是论证本身。

---

[651]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[652]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[653]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[654]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一

第六节　滑坡。何妨全书十一处，七处挤在卷十同一段。[655] 滑坡的每一步拿数字去配法数，配到六就没了；百千无数四个字裸在句尾，没有一步论证跟上。卷十七那一处是反例，已归第一节作校准。

第七节　缺项推理与应无解脱的终局。列出若干可能，逐一排除，剩下的就是答案；可是清单凭什么齐全，从不交代。这一类推理全书反复出现，而它最重的形态是一句终局：若如此，应无解脱。仿佛只要后果不可接受，前提就自动成立。

第八节　双重标准，四段式。立规：卷九明说不可以世俗现喻难贤圣法，贤圣法异、世俗法异；同一处还把大众部的喻直接驳回，不必须通，彼非三藏所摄。[656] 备器：卷十四把这条禁令细分成四对范畴，工具越备越细。破规：卷十二自己用世俗现喻替自宗说明，卷十三拿世人的耻笑去确定色根处所的数目。脱身：第四段最能说明问题，依世俗说不依胜义全书只有两处，卷十九与卷七十三，两处都是拿二谛给自己解围，不是拿去分析问题。[657] 工具在，只在需要脱身时才上场。

第九节　三个答案叠着放。主例在卷十三：三个答案并列，彼此互斥而不觉，最好的一答压在中间。副例两处：卷十的次第问难三个答案叠放，其中两个互相抵消；卷十二天授祠授一问三

百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[655]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[656]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[657]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

答。[658] 复次的体例把答案排队不排序，队伍越长，越没有人问它们合不合得拢。

第十节　不应责：一句不作数的话。作论者意欲尔六十七处，不应责七十二处，不应难十三处。[659] 这三句话的字面意思是到此为止；实际用法是说完之后该答的照答，卷十三那一处，说了不应责，接着给出的理由比不说这句时还多。与下一节正好成对：那里是真的停了，这里是嘴上停，手上没停。

第十一节　论证的止点，三种形态。凡问题触及佛的完满性，方法就从推理换成别的。三种形态收齐：引经作准，经为量故，卷十二；径断不合理，此不应理，卷十一；归诸本然，法尔如此，卷十三，配套的还有不违法性与一切生疑故不应责。[660] 三种止点的共同点是，它们都不解释，只宣布问题到此终止。

第十二节　为顺文故。卷十二一处，形而上学的诘难得到两个并排的答案，一个是二谛之理，一个是为顺文故：为了顺着文句。[661] 一个文体理由与一个哲学理由摆在同一个格子里，被当

[658]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[659]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[660]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[661]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、

作同一种分量。这一节体量最小，姿态最说明问题。

第十三节　名与体的伸缩。什么时候一个名是新法，什么时候只是旧法的别名，标准从不申明。卷十二一处列二十个名，体只许十五个；可是在得与非得那里，一份缺席就足以立成一个实法。[662] 名与体的兑换率随需要浮动，而浮动本身从不解释。

第十四节　分寸：它做得好的是什么。正面样本的主体在此。卷十二的记忆段，分类精细，观察准确，忘不是不念，名与体各自伸缩的分寸拿捏得住；卷一百三十二的极微两难是真两难，外加三重反诘，卷七十三的触处三难是同一题目的另一种写法，两卷并读，分寸所在就看得出来。[663] 与正面样本同归此节的，是造器不用的机制：全书造过一批极好的分辨工具，已点名的有四记论、两级语域、四事远、卷九的五种有、教智；教智一词全书只用一次，用完即弃。[664] 它归这一节而不归第八节，因为两者不是一回事：双重标准是立了规又自己破规，造器不用是造了好工具而后再不上场。后者才是本章标题那句话的作用机制：同一套区分，在分类作业里是精密的仪器，在论证作业里根本不上场。

第十五节　把证据放到不可到达的地方。两条。失传的经：卷十六说增一阿含原本从一法增到百法，如今只剩一到十，尊者迦多衍尼子以愿智之力看见了经中讲六因的地方，据以造论；全

一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[662]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[663]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[664]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

书以愿智追认失传经文出处，仅此一次。[665] 过去的生：卷十八连用三个前世故事作证。[666] 两条的共同点是举证形式使反驳在原则上不可能，因而举证也就不构成支持。

第十六节　先有本体，后有论证。全章收口。卷三十提供公理：以一切法自性定故，全书唯一一次把这条前提说出口；同卷把胜与劣当作定性平推，把关系改写成成分。[667] 卷一百五十八提供公理运行到底的样子：断惑的无穷三问一答，得与非得的十一条差别，末了立出得得，一刹那中但有三法，彼法、得、得得，由更互相得故非无穷。[668] 骨架四段：公理，推论，代价，代价被重新命名为教义。卷七十三的触处三难与舍利子那句六乘二的对称推导同属此节：先把格子摆匀，再去处理格子里冒出来的问题。这一节是第九章判词的第一根梁。

---

[665]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[666]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[667]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[668]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷九 T27, no. 1545, p. 42c9；卷十六 p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷一百五十八 p. 801a26。本章各节的卷次与样本：第一节卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣……今欲以因分別緣故說此六因”，卷十一全知与自由意志、卷十七破类比两处正面例；第二节卷十；第三节卷十三、卷三十、卷九；第四节卷九，二十七例的分型统计为本书通检；第五节卷十、卷三十、卷七十三；第六节何妨全书 11 处、卷十 7 处（依文言原文通检）；第八节卷九“又不可以世俗現喻難賢聖法。賢聖法異世俗法異故”及同处“不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”，卷十四、卷十二、卷十三，依世俗說不依勝義全书 2 处（卷十九、卷七十三）；第九节卷十三、卷十、卷十二；第十节作論者意欲爾 67 处、不應責 72 处、不應難 13 处（文言通检）；第十一节卷十二經為量、卷十一此不應理、卷十三法爾与不違法性、一切生疑；第十二节卷十二；第十三节卷十二；第十四节卷十二、卷一百三十二、卷七十三，教智全书 1 处；第十五节卷十六愿智一段（第十五篇第五章已引其文）、卷十八；第十六节卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处，卷一百五十八“一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。各批读记的原文摘录与按语见规划档第六节，正文引用处均已回文言原文核对；凡系白话稿口径的计数（如缺项推理的处数、非得的处数），本章一律不用数字。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

收束。十六节合起来说的是一件事：这部书的推理装置远弱于它的分类装置，而且弱得有形状。它不缺分辨力，缺的是让分辨力进入论证的通道；通道被什么堵住，第三章给答案的一半：凡论证走不到底的地方，有一个更省事的东西可用。

交给第三章。论证的实况摆开了，问题自然落到断语上：论证做不到的事，靠什么定案。

第三章　评曰：裁定如何与论证并行

本篇的核心章。评曰二字在二百卷文言里出现二百八十九处，行使的是断语的权力：诸说并陈之后，由它宣布哪一说是毗婆沙师的正义。与它同族的还有如是说者，二百零七处，标出被采纳的一说。[669] 第一章说过，这部书的断语带着五百阿罗汉署名给的决议口气；本章问的是这个口气底下究竟有什么：断语靠什么下，裁定与论证何时重合、何时分离，由裁定固定下来的教义又算哪一种真。

评曰的形态学。二百八十九处断语，依据可以分成四类：给出论证收尾的，引圣教的，循体例的，以及什么也不给的裸裁断。二百卷逐条分过，数目如下。[670]

断语的依据	处数	占比
论证收尾（给出理由）	196	68%
裸裁断（什么也不给）	68	24%
循体例（以文句为据）	18	6%
引圣教（以经为据）	7	2%

先看最大的那一栏。三分之二的断语带着理由，这个比例乍看对裁定与论证是两回事的说法不利。要紧的是另外三分之一：九十三处断语给不出任何论证，而三种给不出的方式各有各的形态。六十八处什么也不给，应作是说后面接的是正确答案，不是理由，重说一遍哪一说对，就算说完了。十八处以文句为据，说某说不对，因为它与《发智论》或六足论的文句相违，或者与本节的体例不合；以文句为理由，恰恰是裁定的形态而不是论证的形态，它诉诸的是根本论的权威，不是道理。七处引经，是这部书唯一一种向体系之外求担保的断语，比例之低本身就是材料：这套正统的最终依据在自家的文本里，不在经里。

三栏之中最值得记住的是六十八。它不是疏漏的残留，是这套体例允许的正常形态：一部以决议口气说话的论书，本来就可以只宣布结论。裁定与论证的分离，在这一栏里是字面意义上的。

[669]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 3a4；卷三十九 p. 199c25；卷七十六 p. 395b19；卷一百五十八 p. 801a26。評曰全书 289 处、如是說者 207 处、有說 3313 处，均依 CBETA 本文言原文通检。三十四卷抽样：白话译稿前三十四卷评曰 84 处（当时译名未归一，评曰、评议说、评说三种写法合计），带理由与裸裁断之比约二比一，抽样范围全在杂蕴，分类结果与保留意见见本站笔记档；正文所言违本论文句一类，即抽样中以违《发智论》文句为由的断语。卷七十六积聚一节作“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”。卷一百五十八得得一节作“如是說者。一剎那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；卷三十九九法俱起，生生唯生本生。卷一佛告阿难陀一段作“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”，此段与第十五篇第三章所引为同一处。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本逐译）。

[670]四类计数的口径。底本为 CBETA 本《大毗婆沙论》二百卷文言原文（清洗办法见 `notes/T1545-文言原文/README.md`），評曰二字全书正好二百八十九处，逐处取其断语为判读单位。断语的起讫：自評曰起，至下一个問、有作是說、有餘師說、有說、或有說者、復次、評曰、段落界，或二百五十字，先到者为止；此窗口在一百五十至四百字之间调整，四类的数目变动不出三处，可知分类不是窗口长短的产物。四类互斥，依据的强弱定先后：断语以经为据者入引圣教（契經、經說、經言、如世尊說、佛說、伽他、素怛纜诸标记）；不引经而以《发智》本论、六足论或本节体例的文句为据者入循体例（本論、論文、發智、品類足、識身論、施設論、集異門、定蘊等蘊名、違此文、順文、不能通、此中說……故诸标记）；两者皆无而给出理由者入论证收尾（所以者何、何以故、以……故、……故、是故、由此、若……則／便、勿、有……過、便違、相違、不應理、如何、豈诸标记）；剥去判词套语（彼不應作是說、應作是說、前說為善、初說者好、於理為善之类）与正确答案的重述之后，一无所与者入裸裁断。引圣教与循体例两栏字数少，凡窗口内出现经名、论名、蘊名者四十六处逐条回原文复核过，机器初判有十二处经人工改判（判据：作依据的是紧接判词之后的那一句，其后作旁证或作交叉指引的经名、论名、蘊名不计；“五識身”“八萬法蘊”“欲色界身”一类与论名同形者不计），改判后的数目即上表，二百八十九处的逐项表（机判、终判与改判按语）存于 `核查/工作/H 分析-20260914/复算/R248-评曰 289 逐项.tsv`，机判脚本为同目录 `评曰分类.py`（2026-09-14 重做）；论证收尾与裸裁断两栏未逐条复核，只作抽样，其边界情形是判词之后只重述正确主张而不给理由者，本表一律计入裸裁断。本书先前曾以三十四卷译稿作过一轮抽样（八十四处，约三分之二带理由，约三分之一裸裁断），全稿通检的比例与之相合；但抽样当时的印象以为循体例占带理由者的相当一部分，通检不支持这一点，实为十八处，本章依通检改写。

裁定的方向。评家取谁舍谁，有没有可归纳的偏好。可以确认的有三条。其一，凡使体例趋于整齐的说法占优：第四章要详的四大论师之争，淘汰三家用的都是同一条判准，杂乱。其二，凡守住法体不动的说法占优：卷七十六评曰过去未来非有积聚，如现在物，但各离散，一句把积聚判给现在，保住了三世之下法体各住自性的图景。[671] 其三，凡少添实体的说法未必占优：卷三十九九法俱起的定案，卷一百五十八得得的定案，都选了多添的一边。前两条说的都是趋整齐，后一条说明整齐优先于俭省：宁可多立法，不许格局乱。

刹车装在谁手上。第二章末节说，这套方法自己给不出停手的地方；本章接着说，停手由评曰来做。要看清的是它停住的是什么。得生出非得，四相生出四随相，随相眼看要生第三层，评曰与如是说者出面，宣布到此为止：一刹那中但有三法，由更互相得故非无穷；生生只生一法，故无无穷之过。[672] 被停住的是本论自己踩出去的增设，不是对手的主张。评曰在这部书里是刹车，不是装饰；而一部哲学书必须给自己配刹车，说明它的方法没有自带的停止条件。这半句是第九章判词的第二根梁。

真理地位。由裁定固定下来的正义，与由论证胜出的结论，不是同一种东西：前者的效力系在裁定者的权威上，后者的效力系在前提与推理上。毗婆沙师自己对这个分别是有意识的。卷一引佛告阿难陀，我有甚深阿毗达磨，难见难觉，不可寻思，非寻思境，唯有微妙聪叡智者乃能知之；[673] 把阿毗达磨判为非寻思境，等于预先声明这套教义的最终担保不在推理之内。第十五篇末章记过世亲的收束，法性甚深，非寻思境，用的正是同一句。两边都在论证走到尽头时抬出它；差别在于，婆沙把它用作体系的地基，世亲把它用作一处止损。一个由裁定固定、以圣教为最终担保的体系，它的真理主张是宣示性的：正义一词说的是这一说被选定了，不是这一说被证明了。

交给第四章。断语的依据分了类，方向也归纳了，该看一次完整的现场。四大论师之争是全书最著名的一次裁定，评家取世友，理由只有八个字。

---

[671]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 3a4；卷三十九 p. 199c25；卷七十六 p. 395b19；卷一百五十八 p. 801a26。評曰全书 289 处、如是說者 207 处、有說 3313 处，均依 CBETA 本文言原文通检。三十四卷抽样：白话译稿前三十四卷评曰 84 处（当时译名未归一，评曰、评议说、评说三种写法合计），带理由与裸裁断之比约二比一，抽样范围全在杂蕴，分类结果与保留意见见本站笔记档；正文所言违本论文句一类，即抽样中以违《发智论》文句为由的断语。卷七十六积聚一节作“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”。卷一百五十八得得一节作“如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；卷三十九九法俱起，生生唯生本生。卷一佛告阿难陀一段作“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”，此段与第十五篇第三章所引为同一处。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[672]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 3a4；卷三十九 p. 199c25；卷七十六 p. 395b19；卷一百五十八 p. 801a26。評曰全书 289 处、如是說者 207 处、有說 3313 处，均依 CBETA 本文言原文通检。三十四卷抽样：白话译稿前三十四卷评曰 84 处（当时译名未归一，评曰、评议说、评说三种写法合计），带理由与裸裁断之比约二比一，抽样范围全在杂蕴，分类结果与保留意见见本站笔记档；正文所言违本论文句一类，即抽样中以违《发智论》文句为由的断语。卷七十六积聚一节作“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”。卷一百五十八得得一节作“如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；卷三十九九法俱起，生生唯生本生。卷一佛告阿难陀一段作“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”，此段与第十五篇第三章所引为同一处。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[673]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章重点引文页栏为卷一 T27, no. 1545, p. 3a4；卷三十九 p. 199c25；卷七十六 p. 395b19；卷一百五十八 p. 801a26。評曰全书 289 处、如是說者 207 处、有說 3313 处，均依 CBETA 本文言原文通检。三十四卷抽样：白话译稿前三十四卷评曰 84 处（当时译名未归一，评曰、评议说、评说三种写法合计），带理由与裸裁断之比约二比一，抽样范围全在杂蕴，分类结果与保留意见见本站笔记档；正文所言违本论文句一类，即抽样中以违《发智论》文句为由的断语。卷七十六积聚一节作“評曰。過去未來非有積聚如現在物但各離散”。卷一百五十八得得一节作“如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”；卷三十九九法俱起，生生唯生本生。卷一佛告阿难陀一段作“我有甚深阿毘達磨。難見難覺不可尋思非尋思境。唯有微妙聰叡智者。乃能知之”，此段与第十五篇第三章所引为同一处。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

第四章　四大论师：时间的四种形态

法救说类异，妙音说相异，世友说位异，觉天说待异：同一个法体行于三世，四位论师各自回答变的是什么。四说的义理形态、各自的困难，第十五篇第三章已经按义理检验过一遍，本章不再重走。这里换一个问法，把这场争论当作本篇的标本现场：评家为什么取世友，倒序淘汰用的理由是什么性质的理由，这一次裁定把后来的体系约束在了哪里。

四说的原文形态。卷七十七记，说一切有部有四大论师，各别建立三世：尊者法救说类有异，尊者妙音说相有异，尊者世友说位有异，尊者觉天说待有异。[674] 法救以金器改铸为喻，类转而体不转；妙音以一人正染一女、于余女不名离染为喻，三相一合二离；世友以运筹为喻，置一位名一，置十位名十，置百位名百，历位有异而筹体无异；觉天以一女待母名女、待女名母为喻，体虽无别，由待有异。四说并列的次序是类、相、位、待；评断的次序倒过来，先破觉天，再破妙音，后破法救，末了立世友。[675]

评家的理由，逐条看它的类型。破觉天：现在一刹那待前待后，应成三世，世有杂乱。破妙音：一一世法皆许有三世相，所立三世亦有杂乱。破法救：离法自性，说何为类；又从未来至现在前类应灭，从现在至过去后类应生，则过去有生、未来有灭，岂应正理。[676] 三段破斥用的是同一条判准：杂乱。定案一句：故唯第三立世为善，诸行容有作用时故；评家另给的理由是此师所立世无杂乱，以依作用立三世别。[677] 把这几段的类型报出来，结果很整齐：三破一立，没有一处

[674]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本节原文集中见卷七十七，T27, no. 1545, p. 396a13。卷七十七四大论师一节：“說一切有部有四大論師。各別建立……謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救喻“如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異”；妙音喻“如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友喻“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異”；觉天喻“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”。定案：“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”，另有“此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。破斥三段字数约为定案一句的四倍，系本书就上引原文计字所得。以上原文与第十五篇第三章所引为同一批，本章按语各自另下。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[675]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本节原文集中见卷七十七，T27, no. 1545, p. 396a13。卷七十七四大论师一节：“說一切有部有四大論師。各別建立……謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救喻“如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異”；妙音喻“如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友喻“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異”；觉天喻“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”。定案：“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”，另有“此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。破斥三段字数约为定案一句的四倍，系本书就上引原文计字所得。以上原文与第十五篇第三章所引为同一批，本章按语各自另下。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[676]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本节原文集中见卷七十七，T27, no. 1545, p. 396a13。卷七十七四大论师一节：“說一切有部有四大論師。各別建立……謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救喻“如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異”；妙音喻“如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友喻“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異”；觉天喻“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”。定案：“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”，另有“此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。破斥三段字数约为定案一句的四倍，系本书就上引原文计字所得。以上原文与第十五篇第三章所引为同一批，本章按语各自另下。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[677]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本节原文集中见卷七十七，T27, no. 1545, p. 396a13。卷七十七四大论师一节：“說一切有部有四大論師。各別建立……謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救喻“如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異”；妙音喻“如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友喻“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異”；觉天喻“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過

引经，没有一处诉诸传承，全部诉诸体例的一致，三世的格局不许乱。这是秩序标准下的筛选，不是论证的胜出；筛选的判准本身，正义、杂乱这两个词，从头到尾没有被论证过。还有一个旁证：三段破斥的字数约为定案一句的四倍，力气花在淘汰上，立说只是剩下来的那一个。[678]

取位说的代价。位由作用定：未有作用名未来，正有作用名现在，作用已灭名过去。裁定选它，因为它最整齐；可是整齐的价钱在别处。三世之别全部交给作用之后，作用自己是什么、算不算一个法、有没有三世，就成了必须回答而体系答不出的问题。第十五篇第一章与第三章已把这条困境按义理走完；本篇要补的是它的谱系：这困境不为四说共有，是位说独有的困境，是被裁定选出来的困境。评家挑了四个答案里最省事的一个，也就把最重的负担原样留给了后代；众贤的全面回防，第十七篇第七章，接的正是这一单。

裁定的余波。位说成为正义之后，落选的三家没有退场。类相位待四说照旧并列被引，成了一套教学模板；更要紧的是几百年后的辩护。众贤复述四家而为法救撇清：法救但说诸法行于世时体相虽同而性类有异，与尊者世友分同，何容判同数论外道。[679] 一位正统的护法者，回头替一位被本宗评家淘汰的论师辩护，还要把他拉到胜出者一边，这件事把评曰的效力照得很清楚：裁定止住了诤论的进行，没有消灭落选的学说；正统内部的多样性以被引用而不被采纳的方式存续。这也是裁定与论证不同的又一个侧面：被驳倒的论证死了，被裁掉的学说还活着。

交给第五章。四大论师是体系内部的并陈与裁定；下一章看体系边上的名录：譬喻者、大德、分别论者、犊子部、大众部，正统怎样靠对手画出自己的边界。

去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”。定案：“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”，另有“此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。破斥三段字数约为定案一句的四倍，系本书就上引原文计字所得。以上原文与第十五篇第三章所引为同一批，本章按语各自另下。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[678]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本节原文集中见卷七十七，T27, no. 1545, p. 396a13。卷七十七四大论师一节：“說一切有部有四大論師。各別建立……謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”；法救喻“如破金器等作餘物時形雖有異而顯色無異”；妙音喻“如人正染一女色時。於餘女色不名離染”；世友喻“如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異”；觉天喻“如一女人待母名女待女名母體雖無別由待有異得女母名”。评断三段：“彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”；“說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”；“說類異者。離法自性說何為類故亦非理。諸有為法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理”。定案：“故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”，另有“此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。破斥三段字数约为定案一句的四倍，系本书就上引原文计字所得。以上原文与第十五篇第三章所引为同一批，本章按语各自另下。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[679]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）；本节引文见 T29, no. 1562, p. 631a12 的颂及 p. 631a16 起的长段。卷五十二为法救辩护一段：“今謂不然，非彼尊者說有為法其體是常，歷三世時法隱法顯。但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道”；复述四家之颂“此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善”。文言全帙已入库，本章所引与第十五篇第三章为同一处。

第五章　论敌的名录

《大毗婆沙论》驳谁，就把谁的话记下来。二百卷里由此存住了一整层部派思想的史料：譬喻者、大德、分别论者、犊子部、大众部、化地部诸家的主张，很多只在这里有记载。本章做两件事。一是名录本身：谁在上面，出场多密，保存到什么程度。二是机制：一个学派把对手逐条编目、逐条驳倒，用这种方式确立自己，这件事本身值得正面分析。

谁在名录上，出场有多密。按文言原文通检，譬喻者九十处，分别论者一百二十五处，大德一百六十一处（其中大德说一百二十四处），犊子部十七处，大众部十一处，化地部四处，另有法密部七处、饮光部三处。[680] 作个对照，自家的胁尊者一百零四处。两件事一眼可见：第一，常设对手是譬喻者与分别论者两家，出场密度与自家尊宿同级，其余诸部只是偶来的客人；第二，大德的出场比谁都密。大德与法救是不是一个人，旧说纷纭，译稿在卷一作过一次大德法救的连称，其余各处一律只称大德，本书立场是两名分记，同异存疑（学案）。分别论者所指何部，学界诸说并立，同样列作学案。

保存的方式。这部书驳人有一个可贵的习惯：先把对方的话成段录下，再逐条回驳。卷五十五记譬喻者主张缘无实性，连他们的经证与推论一并录全：经说无明缘行，而无明无别相状，无差别相之法如何对有差别相之法作缘而自身实有；随后录大德那句更直白的话，诸师随想施设缘名，并非实有其性。[681] 一套完整的反实在论立场，靠论敌的记录传了下来。这样的段落使逐家复原立场成为可能；至于转述有没有系统性的歪曲、同一家之说在不同卷里是否一致，须逐家比对之后才敢下断语，本章先记方法，不预支结论。

驳倒的方式有等差。对成段录入的两家，回驳多半也是讲理的形态，卷五十五对缘无实性给出的答复，若诸缘性非实有则一切法皆无实性，是一条以退为进的归谬。对那些偶来的客人就不一样了。卷九大众部举喻，答语是不必须通，彼非素怛缆毗奈耶阿毗达磨摄故：你的喻不必会通，因为它不在三藏之内。[682] 同一部书，对常设对手论理，对边缘对手验明正身。待遇的等差本身就是信息：谁被认真对待，谁就是真正的威胁。

正统用对手定义自己。名录的哲学功能在此。说一切有的每一条边界，几乎都是在驳某一家时划清的：驳譬喻者划出缘的实有，驳分别论者划出过去未来的实有，驳犊子部划出无我的底线。第十五篇导读说过，读者对有部这套语汇太熟，熟悉挡住检验；本章补一句，这套语汇的每一条边线都是在名录上磨出来的。边界靠对手画出，所以名录不是这部书的附录，是它的轮廓线。第十五篇第一章记过论敌常把所破立在有部没有主张的地方；倒过来，有部所破的对象也全取自对手。两边都拿对方当图纸，这是部派论学的常态，只是婆沙把这个常态做到了编目的规模。

交给第六章。名录看完，转入第十五篇装不下的义理，先从婆沙分类学的主场看起：心所与相

---

[680]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。两处例文分别见卷九 T27, no. 1545, p. 42c9 与卷五十五 p. 283a17；诸家出场次数为全书通检值。诸家出场数目均依 CBETA 本文言原文通检：譬喻者 90、分別論者 125、大德 161（其中大德說 124）、犢子部 17、大眾部 11、化地部 4、法密部 7、飲光部 3；對照組脇尊者 104。卷五十五譬喻者缘无实性一节与大德语“諸師隨想施設緣名”，已详第十五篇第五章所引。卷九大众部一节作“問若爾大眾部所說喻云何通。答不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”。大德与法救的关系、分别论者的部属，均列作学案：争的是学案不是文本，本书的通检取证了断不了它们。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[681]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。两处例文分别见卷九 T27, no. 1545, p. 42c9 与卷五十五 p. 283a17；诸家出场次数为全书通检值。诸家出场数目均依 CBETA 本文言原文通检：譬喻者 90、分別論者 125、大德 161（其中大德說 124）、犢子部 17、大眾部 11、化地部 4、法密部 7、飲光部 3；對照組脇尊者 104。卷五十五譬喻者缘无实性一节与大德语“諸師隨想施設緣名”，已详第十五篇第五章所引。卷九大众部一节作“問若爾大眾部所說喻云何通。答不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”。大德与法救的关系、分别论者的部属，均列作学案：争的是学案不是文本，本书的通检取证了断不了它们。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[682]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。两处例文分别见卷九 T27, no. 1545, p. 42c9 与卷五十五 p. 283a17；诸家出场次数为全书通检值。诸家出场数目均依 CBETA 本文言原文通检：譬喻者 90、分別論者 125、大德 161（其中大德說 124）、犢子部 17、大眾部 11、化地部 4、法密部 7、飲光部 3；對照組脇尊者 104。卷五十五譬喻者缘无实性一节与大德语“諸師隨想施設緣名”，已详第十五篇第五章所引。卷九大众部一节作“問若爾大眾部所說喻云何通。答不必須通。彼非素怛纜毘奈耶阿毘達磨攝故”。大德与法救的关系、分别论者的部属，均列作学案：争的是学案不是文本，本书的通检取证了断不了它们。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

应。

第六章　心所与相应

心是一，心所是一群。婆沙卷四十二把这一群编成七位：大地法、大烦恼地法、小烦恼地法、大善地法、大不善地法、大有覆无记地法、大无覆无记地法。通行的五位加不定是《俱舍论》后来收的口径，七位撤去末两位，大不善地法从五项减到两项。这套分类是婆沙分类能力的最好展品，也是第十五篇装不下的义理里最成体系的一块。本章看清单本身，看把清单成员绑在一起的那个关系，相应，末了与第十四篇的南传五十二心所对看一眼。

七位的清单与来历。位的名目在二百卷里已是熟词：大地法六十四处，十大地法八处，大善地法三十处，大烦恼地法十四处，大不善地法四处，小烦恼地法六处。[683] 地是心：受想思触欲作意胜解念三摩地慧，凡心起时此十必俱，所以叫大地法，即遍一切心的十项。命名的来历，卷十六有一段极简的问答：问何故名心所，答是心所有故。[684] 心所就是心所有的东西，名字只往回指了一步。这一步在分类作业里毫无妨碍，位与位划得清清楚楚；可是按第一章立的读法，这里已经能看见那套程序：先有格子，格子的名义问题用一句循环打发。

四位从《品类足论》来。《品类足论》辩七事品先开了四位，各十项：大地法受、想、思、触、作意、欲、胜解、念、定、慧；大善地法信、勤、惭、愧、无贪、无瞋、轻安、舍、不放逸、不害；大烦恼地法不信、懈怠、失念、心乱、无明、不正知、非理作意、邪胜解、掉举、放逸；小烦恼地法忿、恨、覆、恼、嫉、慳、诳、谄、憍、害。[685] 与婆沙卷四十二逐项对读，四位的成员一个不多一个不少，异处只在译词，定即三摩地，勤即精进，失念即忘念。次第则动过：大善地法十项一字未移，大地法把作意与欲对调，小烦恼地法改了五个位置，大烦恼地法改了七个。大烦恼地法那次改动的用意写在婆沙紧接着的一句判语里。婆沙把不信、懈怠、放逸、掉举、无明提到前五，把忘念、不正知、心乱、非理作意、邪胜解押到后五，随即下判：此二种大地法名虽二十体唯十五，后五项一一是大地法的染污面，忘念即念，不正知即慧，心乱即三摩地，非理作意即作意，邪胜解即胜解。[686] 名目照收，次第重排，重排腾出的正是这道减法要占的位置。

---

[683]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[684]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[685]《阿毘達磨品類足論》十八卷，世友造，玄奘译，大正藏第二十六册（T1542）。四位见卷二辩七事品，作“十大地法云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧。十大善地法云何？謂信、勤、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害。十大煩惱地法云何？謂不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉舉、放逸。十小煩惱地法云何？謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害”；无惭无愧另在同卷“五法云何？謂尋、伺、識、無慚、無愧”一栏。大不善地法、大有覆無記地法、大無覆無記地法三名，十八卷通检各零处。卷一辩五事品另有一份不分位的心所法总列，起首十项即后来的大地法，次第相同。

[686]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障

三位是婆沙添的，位名是婆沙起的。末三位在《品类足论》十八卷里一处不见：大不善地法、大有覆无记地法、大无覆无记地法，三个名目都只在婆沙卷四十二露面。无惭无愧在《品类足论》那边不成一位，与寻、伺、识同列在五法一栏。[687] 婆沙立了大不善地法，还把它撑到五项，惛沈掉举以障止观的势用强而入，无明以遍与一切不善心相应而入。[688] 承接关系于是可以说定：四位照收，其中一位二项对调、两位多处重排，另增三位。再往上一层，婆沙所释的本论《发智论》二十卷里，地法二字一处也没有；卷一说六因，相应因下只把十项挨个列出，受、想、思、触、作意、欲、胜解、念、三摩地、慧，不给总名。[689] 十大地法四个字，是婆沙卷十六解这一句时补上去的。[690] 三层各做一道工序：《发智》出项目，《品类足论》出位名，婆沙添位并归体。

相应的诸义。把心与心所绑在一起的关系叫相应。卷十六问何故心心所法展转为相应因，答语连用六个展转：展转为因故，展转力生故，展转相引故，展转相养故，展转相增故，展转相依故；随即是那组著名的比喻，二芦束相依而住，多绳相合能牵大木，多人连手能渡大河，收在有为诸法性羸劣故、展转相依方办事业。[691] 同一段还有一问：问受，汝若离想能纳境耶，答言

止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[687]《阿毘達磨品類足論》十八卷，世友造，玄奘译，大正藏第二十六册（T1542）。四位见卷二辩七事品，作“十大地法云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧。十大善地法云何？謂信、勤、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害。十大煩惱地法云何？謂不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉舉、放逸。十小煩惱地法云何？謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害”；无惭无愧另在同卷“五法云何？謂尋、伺、識、無慚、無愧”一栏。大不善地法、大有覆無記地法、大無覆無記地法三名，十八卷通检各零处。卷一辩五事品另有一份不分位的心所法总列，起首十项即后来的大地法，次第相同。

[688]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[689]《阿毘達磨發智論》二十卷，迦多衍尼子造，玄奘译，大正藏第二十六册（T1544）。地法二字二十卷通检零处，位的名目一个也未立。卷一六因段相应因作“受與受相應法為相應因，受相應法與受為相應因……想、思、觸、作意、欲、勝解、念、三摩地……慧與慧相應法為相應因，慧相應法與慧為相應因”。旧译《阿毘曇八犍度論》三十卷（僧伽提婆、竺佛念译，同册，T1543）同检亦零处。

[690]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[691]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论

不能；余心心所为问亦尔。[692] 把每一个心所拉来问一遍你离了别人还能不能办事，答案一律是不能，然后一个亦尔盖过全列。相应的实质在这几行里说尽了：诸法太弱，单独一个办不成事，必须成群同起、同缘一境。要留意的是有部为这个关系立的是相应因，一种因，而没有把相应立成名单上的一法：关系被收进了因的抽屉。这一手第十五篇第五章正面处理过，关联的负担从条目转到了时间上；本章只补婆沙一侧的原文形态。

卷一百九十七的和合，给关系的一个功能定义。第十五篇第六章记过，卷一百九十七把和合分成两义：俱起不相离名和合，不相违同办一事名和合。[693] 第二义正是相应三喻说的那件事：不相违，同办一事。这说明婆沙手里其实有一个纯功能的关系概念，几件东西凑在一起把一件事办成，不需要另立实体。它在讲触、讲和合的时候用这个概念用得很顺；可是在心心所这里，同办一事被立成了相应因，在得那里，属于被立成了实法。功能性的说法造出来了，关键处不用，第二章第十四节说的造器不用，这里是又一个样本。

与南传的对照。南传五十二心所，有部的定本口径四十六，《俱舍论》里封定；婆沙一侧七位名目俱在，总数未封。[694] 两套清单的分组原则不同：南传按遍不遍一切心、美不美分组，有部按地分组，地是善是烦恼是不善。可是两边各有一组完全对得上的：南传遍一切心心所七项，有部大地法十项，问的都是哪些心所凡心必俱。名目七对十，重合的是受想思触作意一类骨干，多出与缺出的各有来历，逐项对勘是一张表格的活，本章只取骨架。真正的差别第十四篇已立：南传的分类学服务于观禅的登记，有部的分类学服务于法数的完备。同一件工具，两家拿去干了不同的活。

交给第七章。心所排完，看其中最要紧的一族。烦恼在这套体系里叫随眠，而随眠是心相应还是不相应，是婆沙与分别论者的大分歧。

十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[692]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[693]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。名目密度依文言通检：大地法 64、十大地法 8、大善地法 30、大煩惱地法 14、大不善地法 4、小煩惱地法 6，另有大有覆無記地法 3、大無覆無記地法 3；末三位的名目连同大不善地法的四处全部落在卷四十二，不定地法一处不见。七位的开列见卷四十二，起处作“謂大地法有十種。一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧”，归并作“此二種大地法。名雖二十體唯十五”，大不善地法增至五项的理由作“惛沈掉舉煩惱纏攝。通與一切不善心相應。又障止觀勢用強故。復建立在不善地中。無明一種隨眠所攝。遍與一切不善心相應故。復立在不善地中”。卷十六心所名义与相应因两段作“問何故名心所。答是心所有故。問何故心心所法展轉為相應因。答展轉為因故。展轉力生故。展轉相引故。展轉相養故。展轉相增故。展轉相依故。如二蘆束相依而住。多繩相合能牽大木。多人連手能渡大河。有為諸法性羸劣故。展轉相依方辦事業義。問受言汝若離想能納境耶。答言不能。餘心心所為問亦爾”；同卷释本论十项之处作“問何故但說十大地法。為相應因非餘法耶”。卷一百九十七和合两义，已详第十五篇第六章所引。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[694]《攝阿毘達摩義論表解》，明法比丘编，罗庆龙修订，法雨道场印行。南传五十二心所的分组与名目见该书【第二 攝心所分別品】ch.2-3〈五十二心所〉，作十三通一切心所（七遍一切心心所、六杂心所）、十四不善心所、二十五美心所，本书第十四篇第二章已逐项核定；本章对照表两侧的数目各按已核清单取，四十六为《俱舍论》定本口径，见第十五篇第二章。该书〈附录 2-5·各派心所的异同〉并径作“心所法上座部有五十二，說一切有部有四十六，瑜伽宗五十一”（编者注明节录自叶均〈南传的五十二心所法〉），两侧数目于此可一并对看。

第七章　随眠与断惑

烦恼在这套体系里的正名是随眠。第十五篇处理过它的邻居们，得、无表色、命根，唯独没有正面处理烦恼自己；本章补上，并且始终带着本篇的问题：这套越开越细的断惑位次表，是分类的成绩，还是增设的样本。

随眠的地位之争。大分歧先记下。有部立随眠即是烦恼自体，与心相应，眠伏与现起只是同一法的势用差别。这一条婆沙是从本论承接来的：《发智论》卷一释随增，作彼随眠与此心相应未断及缘此心，相应二字本论就有。[695] 婆沙卷五十把它当已定的前提用，问随眠皆与心等相应，如何言依不相应说，答此中于得立随眠名。[696] 对面并非一家。分别论者立随眠是缠种子，随眠自性心不相应，诸缠自性与心相应，缠从随眠生；这几句在卷六十，全书仅此一处，而且不是单摆的立场，是他们证阿罗汉无退的前提，已断随眠则缠不生，缠不生则无从退。[697] 譬喻者的记录另是一路：卷二十二说他们不许随眠于所缘随增，也不许于相应法有随增义；卷九十说他们立心心所法次第而起互不相应。[698] 两家的结论撞到一处，走的却是两条路，分别论者另立一个不相应的实体来安放种子，譬喻者把相应这个关系整个取消。到《俱舍论》卷十九，经部把话说完整，随眠体非心相应非不相应，无别物故，烦恼睡位说名随眠，于觉位中即名缠故；同一段回头驳了分别论者，若烦恼另有一个心不相应的随眠作种子，则念也该另有一个不相应之法来引生后念，而念并不如此。[699] 缠字全书七百七十五处；随眠与缠的分工是这场争论的地面。[700]

---

[695]《阿毘達磨發智論》二十卷，迦多衍尼子造，玄奘译，大正藏第二十六册（T1544）。卷一释随增作“諸心由隨眠故，名有隨眠心，彼隨眠於此心隨增耶？答：或隨增，或不隨增。云何隨增？謂：彼隨眠與此心相應未斷，及緣此心”；卷三又以根相应通问随眠，作“三結……乃至九十八隨眠。幾樂根相應？幾苦、喜、憂、捨根相應？”，随眠与心心所相应在本论里已是行文的默认。

[696]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。随眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见随眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[697]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。随眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见随眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[698]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。随眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见随眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[699]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。卷十九分别随眠品把两造并列，毗婆沙师一边作“毘婆沙師作如是說：欲貪等體即是隨眠……阿毘達磨依實相說，即諸煩惱說名隨眠，由此隨眠是相應法”；经部一边作“然隨眠體非心相應非不相應，無別物故，煩惱睡位說名隨眠，於覺位中即名纏故”，驳心不相应种子之说作“若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種，應許念種非但功能別有不相應能引生後念。此既不爾，彼云何然”。

[700]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。随眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。

争的是什么。一句话可以说清：烦恼不现行的时候，以什么方式还在。有部的答案与它处理一切持续的答案同构，法体恒有，系属由得来管，所以随眠必须是与心相应的实法；对面两条路都把不现行的烦恼说成一种潜势，那正是种子说的前身，第十七篇第三章要接的线，从这里就埋下了。婆沙没有把这一争交给评曰：卷二十二与卷五十通篇不见评曰二字，卷六十的两处评曰各管别的题目。相应一边靠两样东西立住，卷五十把它当作不必再问的前提，卷六十答分别论者用的是四句斥语，无知果、黑闇果、无明果、不勤方便果。[701] 这与第三章归纳的方向一致：潜势之说会松动法体恒有的地面，凡守法体者胜。

九十八随眠，一次标准的乘法。九十八随眠五字全书一百零九处。[702] 开列的路数是本篇已经熟悉的那套程序：根本烦恼六，贪嗔慢无明疑见；见开作五，成十；十随眠按三界分，按见苦所断、见集所断、见灭所断、见道所断、修所断五部分，乘完得九十八。第一章说这部书长在把该乘的都乘完了，九十八随眠是这句话最标准的插图：观点只有六根本烦恼这一层，加上五部三界的格子，其余全是乘出来的行数。

见道与修道，位次表的密度。见道全书九百四十三处，修道二百六十八处，无间道六百一十一处，解脱道六百六十八处。[703] 这几个词的密度说明位次表在这部书里的地位：断惑不是一件事，是一张日程表，哪一部烦恼在哪一道被断、断时用几刹那、无间道断而解脱道证，逐格排定。表排得极精；要问的是它的身份。它若是对修行经验的描述，那么它该向经验负责；它若是从法数推出来的立法，那么它只向格子负责。本书的判断是后者居多：位次的细分远远超出任何可核的经验报告，它的整齐是格子的整齐。

三界九地，两张表咬合。三界九地全书四十七处，九地一百五十处，九品二百五十余处。[704] 地

諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见隨眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[701]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。隨眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见隨眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[702]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。隨眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见隨眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[703]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。隨眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六隨眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见隨眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[704]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。词频均依 CBETA 本文言原文通检：纏 775、九十八隨眠 109、見道 943、修道 268、無間道 611、解脫道 668、三界九地 47、九地 150、九品 259。隨眠与心相应不相应之争的原文位置：有部一边见卷五十，作“問隨眠皆與心等相應。如何言依不相應說。答此中於得立隨眠名得隨眠故。說名隨眠”；分别论者一边见卷六十，作“分別論者又說隨眠是纏種子。隨眠自性心不相應。諸纏自性與心相應。纏從隨眠生。纏現前故退諸阿羅漢。已斷隨眠纏既不生彼如何退”，婆沙的答语作“彼如是說是

是断惑的空间轴，品是烦恼的强度轴，位次是进程轴：三轴一乘，每一地九品烦恼、各配九无间九解脱，欲界至有顶逐地推进。这是婆沙式乘法最壮观的展品，比七十五法的名单还要壮观，因为它是三维的。分类作业至此登峰；而论证只在一处被需要，就是开头那场地位之争，那一处没有走评曰，收场靠的是立宗与斥语。本章的答案于是与第二章合上了：表是真成绩，表的地基是被裁定出来的。

交给第八章。位次表安排的是人在时间里怎么走；下一章看时间自己被这套体系改写成了什么样子。

無知果。是黑闇果。是無明果。是不勤方便果”；隨眠是纏種子与隨眠自性两串各二百卷通检一处，即此。譬喻者一边见卷二十二“或復有執。隨眠不於所緣隨增。亦不於相應法有隨增義。如譬喻者”，与卷九十“或復有執。心心所法次第而起互不相應。如譬喻者”。评曰二字卷二十二与卷五十各零处，卷六十两处分属取缘与退自性两题。六随眠开十、乘三界五部成九十八的开列法，见随眠诸卷通例。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

第八章　三世两重因果

第十三篇第四章依三世方向理解十二支缘起的骨干，却未全取注疏传统对各支的精密配法；当下心理动力的分析，主要落在旁路上。同一列名目到了婆沙手里，被分配为横跨三世的两重因果：过去二支为因，现在五果；现在三支为因，未来二果。本章看这一读法：改写了什么，凭什么改，代价落在哪里。

四说并陈，取的是最整齐的一说。卷二十三并列四种缘起：刹那缘起，十二支在一刹那中具起；连缚缘起，支支相邻无间；分位缘起，每一支是五蕴的一个分位；远续缘起，支与支可以隔世遥系。[705] 四说并陈的格局与四大论师一模一样，裁定的走向也一样：正义落在分位，十二支被读成十二个位置，每个位置上是一期五蕴。《俱舍论》复述这一读时，颂文挂了传许二字，传说如此、姑且许之；传许在三十卷里仅两处，这里是其一。[706] 被本宗当作定案的东西，被自家后学挂上了存疑的标签，这个细节第十七篇还要用。

改写的内容，原文自己说得很清楚。卷二十三答问：一补特伽罗于此生十二支缘起，几过去几未来几现在。答，二过去，谓无明行；二未来，谓生老死；八现在，谓识名色六处触受爱取有。[707] 为什么这样摊，论也交代了：无慧眼者以现在因推未来果，以现在果推过去因，可知亦有，故作是说。[708] 十二支从一串过程变成了一张三世配置表，每一支钉进一个时段；此生二字的口径同卷说破，一众同分说为此生，一支就是一期生命里的一个阶段。[709] 配置的用意第十五篇第四章已经记过：说有过去二支，即遮生死本无今有之执；说有未来二支，即遮生死有已还无之执。三世两重因果不是解经的余兴，是三世实有的一处支撑。

代价。三条。其一，依这一读法，中有成了必需品：两世之交一旦是实打实的过渡，就必须有东西在过渡里存在，中有二字全书一千二百余处，第十五篇第四章的附节详述过这一族增设。[710] 其二，胎生学被固定成发育日程：识、名色、六处各配入胎以后的发育阶段。第十三篇对早期

---

[705]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章卷二十三诸段见 T27, no. 1545, pp. 116c23–117c21。卷二十三：四种缘起并列（刹那、連縛、分位、遠續四名同卷俱见）；三世分配作“答二過去。謂無明行。二未來。謂生老死。八現在。謂識名色六處觸受愛取有”；理由作“無慧眼者以現在因推未來果。以現在果推過去因。可知亦有故作是說”；此生口径作“一眾同分說為此生。說何等現在者？說眾同分現在。不說刹那現在及分位現在”。同卷“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，已详第十五篇第三、四两章。中有 1217 处，系文言通检。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[706]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。分位缘起颂下“傳許約位說”，傳許一词三十卷凡 2 处，**且两处同在卷九此一段**：一在颂文“傳許約位說，從勝立支名”，一在长行释颂“傳許世尊唯約分位說諸緣起有十二支”，非分见全书两地；传许即传说而许之，玄奘译例中标注毗婆沙义而世亲存保留者。

[707]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章卷二十三诸段见 T27, no. 1545, pp. 116c23–117c21。卷二十三：四种缘起并列（刹那、連縛、分位、遠續四名同卷俱见）；三世分配作“答二過去。謂無明行。二未來。謂生老死。八現在。謂識名色六處觸受愛取有”；理由作“無慧眼者以現在因推未來果。以現在果推過去因。可知亦有故作是說”；此生口径作“一眾同分說為此生。說何等現在者？說眾同分現在。不說刹那現在及分位現在”。同卷“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，已详第十五篇第三、四两章。中有 1217 处，系文言通检。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[708]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章卷二十三诸段见 T27, no. 1545, pp. 116c23–117c21。卷二十三：四种缘起并列（刹那、連縛、分位、遠續四名同卷俱见）；三世分配作“答二過去。謂無明行。二未來。謂生老死。八現在。謂識名色六處觸受愛取有”；理由作“無慧眼者以現在因推未來果。以現在果推過去因。可知亦有故作是說”；此生口径作“一眾同分說為此生。說何等現在者？說眾同分現在。不說刹那現在及分位現在”。同卷“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，已详第十五篇第三、四两章。中有 1217 处，系文言通检。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[709]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章卷二十三诸段见 T27, no. 1545, pp. 116c23–117c21。卷二十三：四种缘起并列（刹那、連縛、分位、遠續四名同卷俱见）；三世分配作“答二過去。謂無明行。二未來。謂生老死。八現在。謂識名色六處觸受愛取有”；理由作“無慧眼者以現在因推未來果。以現在果推過去因。可知亦有故作是說”；此生口径作“一眾同分說為此生。說何等現在者？說眾同分現在。不說刹那現在及分位現在”。同卷“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，已详第十五篇第三、四两章。中有 1217 处，系文言通检。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[710]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章卷二十三诸段见 T27, no. 1545, pp. 116c23–117c21。卷二十三：四种缘起并列（刹那、連縛、分位、遠續四名同卷俱见）；三世分配作“答二過去。謂無明行。二未來。謂生老死。八現在。謂識名色六處觸受愛取有”；理由作“無慧眼者以現在因推未來果。以現在果推過去因。可知亦有故作是說”；此生口径作“一眾同分說為此生。說何等現在者？說眾同分現在。不說刹那現在及分位現在”。同卷“說有過去二支即遮生死本無今有執。說有未來二支即遮生死有已還無執”，已详第十五篇第三、四两章。中有 1217 处，系文言通检。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

经文所说入胎已按字面理解，此处所批评的是把这些记述定为预先排好的生命阶段。其三，也是最重的一条，缘起的普遍性收窄成了有情的生命史。第十三篇接受三世骨干，却未全取各支的精密分配；本章所问因而是分位的严格配置：无明与行一旦被指定在过去阶段，这一具体分配便不能由当下心理过程的观察来检验。所批评的改写，是各支在这些位置上的固定配置，不是三世骨干本身。这一改写的方向与这部书处处一致：把过程换成位置，把发生换成安放。

与本篇贯穿线合看。四说里分位说最整齐，整齐在它与三世的格子严丝合缝：二支配过去，八支配现在，二支配未来，对称得像一张排好的表。评家取它，与取世友的位说是同一个动作：凡使格局整齐者胜。格子先摆匀，问题后处理；处理不了的，交给中有这样的新实体，或者交给传许这样的标签。第二章第十六节说先有本体后有论证，本章添一句，先有格子，后有时间。

交给第九章。体例、论证、裁定、义理，能看的都看过了。剩下的事是下判词：这部书作为一种哲学形态，究竟立在什么上面，付出了什么。

第九章　判词：注释怎样成为体系

全篇的收束分三步走，每一步收一组前章的证据；三步合成一句判词，然后交棒。

第一步，收体量与复杂度的落差。第一章立的结论：二百卷是少数几套格式在庞大法数上乘出来的结果。等长对照的九倍与十八倍，亦尔的一千六百处，四句的三百处，格式清单摆在那里。它长，是因为把该乘的都乘完了；它不复杂，是因为乘数只有那么几个。这一步收的是现象：体量不等于思想的数量。

第二步，收方法的代价。第二章第十六节立的结论：先有本体，后有论证。这套方法要求每一个区分都落到一个自性上，于是分类越做越细，实体越设越多；对称一旦成为本体论要求，缺乏也得立成存在物。成就与不成就生出得与非得，得与非得再生出得得，三级放大；全书自性一千五百三十六处，实有二百五十二处，而减压用的假有只有五处。[711] 造出来的减压阀，基本不用，这是第二章造器不用的全书级样本。方法自己给不出停手的地方，因为它的两个出口都不是解释：一个是自性，解释在此终止而没有给出；一个是转手，借下一个实体接着解释，解释被推迟，也没有给出。一套没有完成态的程序，当然停不下来。

第三步，收裁定的功能。第三章立的结论：停手只能由评曰来做，而被刹住的多半是本论自己生出的增设。评曰不是这部书的装饰，是它的刹车；而配刹车这件事本身，已经把困境写进了配置。三步至此合拢：格式解释它的长，方法解释它的增设，裁定解释它为什么还能停住。判词一句：注释成为体系，靠的是裁定，因为论证做不到。

两条出路，不是一条。从这个困境往外走，历史上走出过两条路。世亲的路是修：用同一套装置去问装置本身要不要，得要不要，无表要不要，三世要不要，是体系内部的减重。龙树的路是拆：把整套装置连同它的做法一并判为戏论，不在内部减重。本篇交棒给前者，下一篇整篇是这次减重的现场；后者的接榫点第二章已经定下，观因缘品所破的正是婆沙自认唯一有经证的四缘那一层。写这一段有三条边界，各自记明。其一，不写龙树读过本论，只写他面对的是这一路阿毗达磨的做法。其二，不写戏论是婆沙的自我判词：戏论二字在婆沙里二十六处，全是条目式的用法，《俱舍论》仅两处；这个词是龙树从经藏那一层取回来、掉转方向用的，落差本身才是材料。[712] 其三，重写与清除是比喻，可比喻，不可作论断。

两条书证收尾。一条是卷三十那句孤例：以一切法自性定故，全书唯一一次把整套方法的公理说出口。[713] 另一条是卷十六那句明白话：然此六因非契经说，契经但说有四缘。[714] 公理只说一次，说明它平时是空气；新造自认一次，说明它知道自己在造。两句合起来，就是这部书的

---

[711]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章例文分别见卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷七十四 pp. 382c11–383a2；词频为全书通检值。依 CBETA 本文言原文通检：自性 1536 处、實有 252 处、假有 5 处；戲論 26 处（《俱舍论》T1558 为 2 处）；卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处；卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣”。卷七十四舍利子十二处一段与一切种智诸处，随文另核。本章不引新材料，所据均见第一至第八章及第十五篇相应各章。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[712]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章例文分别见卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷七十四 pp. 382c11–383a2；词频为全书通检值。依 CBETA 本文言原文通检：自性 1536 处、實有 252 处、假有 5 处；戲論 26 处（《俱舍论》T1558 为 2 处）；卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处；卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣”。卷七十四舍利子十二处一段与一切种智诸处，随文另核。本章不引新材料，所据均见第一至第八章及第十五篇相应各章。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[713]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章例文分别见卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷七十四 pp. 382c11–383a2；词频为全书通检值。依 CBETA 本文言原文通检：自性 1536 处、實有 252 处、假有 5 处；戲論 26 处（《俱舍论》T1558 为 2 处）；卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处；卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣”。卷七十四舍利子十二处一段与一切种智诸处，随文另核。本章不引新材料，所据均见第一至第八章及第十五篇相应各章。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[714]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。本章例文分别见卷十六 T27, no. 1545, p. 79a16；卷三十 p. 153c4；卷七十四 pp. 382c11–383a2；词频为全书通检值。依 CBETA 本文言原文通检：自性 1536 处、實有 252 处、假有 5 处；戲論 26 处（《俱舍论》T1558 为 2 处）；卷三十“以一切法自性定故”全书 1 处；卷十六“然此六因非契經說。契經但說有四緣”。卷七十四舍利子十二处一段与一切种智诸处，随文另核。本章不引新材料，所据均见第一至第八章及第十五篇相应各章。白话译稿见本站《大毗婆沙论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

自我认知实况：它知道地基是什么，也知道哪些梁是自己添的，它只是认为这样做是对的。另有两处作边界标记：一切种智在追问触到它时充当不可分析的底；卷七十四舍利子答十二处摄一切法一段，是全书方法论少见的自我陈述。

回指第十三篇第七章。那一章讲的是佛陀的沉默怎样被后人填满；本篇讲的是言说自身的增殖。两件事出自同一套程序，走的却是两条通道：填空造成的是新实体，增殖造成的是新卷帙，不得并成一句。掌中之叶在那一章是克制的形象；到本篇末尾可以补一句，叶子离手之后，长出来的不是树叶，是书页。

交给下一篇。减重那条路值得单独一篇。一个人用有部的框架编好了有部最好的一部纲要，然后在关键的每一处投出反对票；他为什么这样做，做完之后这套体系还剩什么，下一篇的题目就是这个。

第十七篇　俱舍论略解

第零章　篇内导读

《俱舍论》三十卷，世亲造，玄奘译。汉语传统里它长期被当作有部的代表作，而它出自一位批评者之手。[715]这个错位不是文献学的小节，它就是本篇的题目：一个人为什么在编次完这套体系之后离开了它。

这一篇为什么必须存在。三条。其一，本颂与释论之间的张力是一部书内部的哲学事件：世亲用有部的框架编次全书，却在关键处采经量部义反驳，书末那句被后人概括为理长为宗的自陈，分量要单独称量。其二，全书无我论最完整的一次论证在破我品：这一品在八品体例之外别行，通篇无颂，与犊子部的补特伽罗说正面交锋，兼及胜论与数论。其三，本篇是通往后面两大系的枢纽：种子说直接接唯识；中观要处理的自性与实在的关联，经过本篇的检验之后才看得出这一关联有多牢。此外还有一场必须交代的回防：众贤逐句反驳，在多数关节上并不退让；有部最后一次系统自辩在《顺正理论》，不在婆沙。

一部书的两个身份。《俱舍》同时是有部的纲要与对有部的批判，两个身份逐品交错。读本篇任何一章，先要问手里这一句在做哪个身份的事：叙述毗婆沙义，还是世亲自己的话。这个分辨是全篇的基本功，第一章立规矩，此后各章沿用。

八品加破我品的结构表。卷次与白话稿占比如下（占比按已入库的三十卷白话稿计）：

品	卷次	占比
分别界品第一	一至三	8.4%
分别根品第二	三至八	16.8%
分别世间品第三	八至十三	16.6%
分别业品第四	十三至十九	19.4%
分别随眠品第五	十九至二十二	9.6%
分别贤圣品第六	二十二至二十六	13.0%
分别智品第七	二十六至二十八	6.5%
分别定品第八	二十八至二十九	5.0%
破执我品第九	二十九至三十	4.9%

这张表带三条提示。业品最大，本篇只取其中与种子说相关的部分，其余按题目归第十五篇。破我品最小，不到全书的二十分之一，却在本篇独占一章：分量的衡量以位置为准，不以篇幅为准。破我品在体例上也确是另一类东西：品题不在卷首，前八品颂释相间，到这一品只剩散文。

真谛译与玄奘译。本篇以玄奘译三十卷为底本，白话译稿与文言原文都已在库，引用回原文认领。真谛旧译只在义理有差处引作对照，不作第二底本；两译的出入随文交代，不设专节。一世亲二世亲之争同此处理：只交代结论与理由。

[715]接受史举三例。唐代：玄奘重译《俱舍》，《宋高僧传》卷四〈普光传〉说他“乃密授光，多是記憶西印薩婆多師口義。光因著疏解判”（T50, no. 2061, p. 727a05）；同传又说“一云其疏至圓暉略之為十卷”。普光《俱舍论记》（T1821）、法宝《俱舍论疏》（T1822）两家疏记传世，本书第十五篇第五章即参二家之判。日本：奈良南都六宗里，“源自部派佛教的有俱舍宗与成实宗”，而俱舍宗“被认为是继承唯识派法相宗的属宗”（末木文美士《日本佛教史》，涂玉盏译，上海：上海古籍出版社，2016，书内第 18 页；同页注称《俱舍论》“基本上是站在说一切有部的立场，也有批判说一切有部的地方”）。现代中文教科书：吕澂《印度佛学源流略讲》第六讲说，此论“表面上是推尊《婆沙》，實際上則同情新說”，而流行之后，“對有部說來，《俱舍論》簡直有取代《婆沙》地位而被看成為有部的代表作了”。

与第十五、十六篇的分工。第十五篇问这套形而上学撑不撑得住，第十六篇问它怎样被裁定成正统，本篇看这套体系被自己人编次成书，又在关键处被同一个人放弃。三篇共用的材料各有取用的面。三世实有：第十五篇称量主张本身，第十六篇看评家为什么取世友，本篇立世亲的反驳与经量部的替代方案。得与无表色：第十五篇看形式性实体的引入与回归，第十六篇看婆沙一侧的立法理由，本篇看它们逐条被否。众贤：第十五篇只取与回归有关的一段，本篇第七章全面处理。第十五篇导读那张五层表上，本篇处理的是转折与回防两层。

篇幅与规格。本篇与上一篇同属略解，短于第十五篇是分工使然：义理的正面详解在那边，这里按书行走，看《俱舍论》自己的身世、手法与几处要害，兼看它引出的回防。嫌简处，回第十五篇找对应的章节。

交给第一章。先立分辨两个身份的规矩。

第一章　一部书的两个身份

《俱舍论》同时是两部书：一部是说一切有部最好的纲要，一部是对说一切有部最准的批评。两个身份逐段交错，中间没有交代何处换了身份。本章立全篇的基本功：怎样分辨手里这一句在做哪个身份的事。规矩立好，后面七章才有共同的前提。

体例与成书。颂与长行相间，各以颂曰、论曰起头：颂曰全书五百二十七处，论曰五百二十二处，大抵一颂一释，体例极为规整。[716] 本颂大体依毗婆沙义编次，把二百卷的内容收进六百颂的框架，八品的颂数逐品标在品题下，合之正得六百；长行逐颂解释，而解释里时时另立己见。八品的次第自有章法：界品与根品立法的清单，世间业随眠三品讲染污的因果，贤圣智定三品讲清净的因果；先列诸法，再讲流转，后讲还灭。这个次第本身是有部式的，框架全依对方，这正是第一个身份。

书末那首自陈的颂。第二个身份，书末自己招认。卷二十九收尾处，世亲自问：此论依摄阿毗达磨，为依何理释对法耶。颂答：迦湿弥罗议理成，我多依彼释对法，少有贬量为我失，判法正理在牟尼。长行自注：迦湿弥罗国毗婆沙师议阿毗达磨理善成立，我多依彼释对法宗，少有贬量为我过失，判法正理在牟尼。[717] 颂文四句里有三层意思。我多依彼，承认框架是人家的；少有贬量为我失，承认书里有贬量，姿态放低，笔却不收；判法正理在牟尼，最终的裁判权不在迦湿弥罗的评家，在佛。后世把这个立场概括成理长为宗四个字。这四字连用，普光法宝两记都没有：普光《俱舍论记》作据理为宗，法宝《俱舍论疏》作理胜为宗、理长为是，理长二字先见于法宝。[718] 概括得不差，只是原颂比概括说得更重些：它等于宣布，本宗的裁定不是终审。

分辨的规矩，三个标记。分辨两个身份，靠原文自带的标记。其一，传说。玄奘译例，凡世亲复述毗婆沙义而自己存保留，标传说二字，全书三十三处；第十六篇第八章遇到的传许约位说，其传许二字与传说同族。每标一处传说，就是一处世亲不肯签字的地方。其二，毗婆沙师作如是说一类落款，全书毗婆沙师六十六处：复述有主，文责另计。其三，对面的证词。众贤《顺正理论》称世亲为经主，二百五十处。这个称谓的释义仍有分歧，不能单凭名称判定其部属；对手的具体批评，才是辨读世亲立场的另一条线索。[719] 三个标记只提供分读线索，两个身份仍

[716]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。頌曰 527 处、論曰 522 处、傳說 33 处、毘婆沙師 66 处，均依 CBETA 本文言原文通检。书末自陈一段作“此論依攝阿毘達磨，為依何理釋對法耶？頌曰：迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正理在牟尼。論曰：迦濕彌羅國毘婆沙師議阿毘達磨理善成立，我多依彼釋對法宗，少有貶量為我過失。判法正理在牟尼”。颂之确数依玄奘译《阿毘達磨俱舍論本頌》一卷（T1560）品题所标：界四十四、根七十四、世九十九、业一百三十一、随眠六十九、贤圣八十三、智六十一、定三十九，合六百；逐句点数亦合，八品颂句共二千四百零四行，除世品二颂作六句外皆四句。普光《俱舍論記》卷一作“造《俱舍論》六百行頌”，长行则“凡八千頌”；法宝《俱舍論疏》卷一算得更细，作“此論總有六百七頌，大分為三：前之三頌是釋頌序；次六百頌是根本頌，即是正宗；後之四頌及〈破我品〉釋頌流通”，六百之外别计序三通四。真谛译本传记一系亦作六百，《婆藪槃豆法師傳》记世亲“如此次第造六百餘偈攝毘婆沙義”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[717]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。頌曰 527 处、論曰 522 处、傳說 33 处、毘婆沙師 66 处，均依 CBETA 本文言原文通检。书末自陈一段作“此論依攝阿毘達磨，為依何理釋對法耶？頌曰：迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正理在牟尼。論曰：迦濕彌羅國毘婆沙師議阿毘達磨理善成立，我多依彼釋對法宗，少有貶量為我過失。判法正理在牟尼”。颂之确数依玄奘译《阿毘達磨俱舍論本頌》一卷（T1560）品题所标：界四十四、根七十四、世九十九、业一百三十一、随眠六十九、贤圣八十三、智六十一、定三十九，合六百；逐句点数亦合，八品颂句共二千四百零四行，除世品二颂作六句外皆四句。普光《俱舍論記》卷一作“造《俱舍論》六百行頌”，长行则“凡八千頌”；法宝《俱舍論疏》卷一算得更细，作“此論總有六百七頌，大分為三：前之三頌是釋頌序；次六百頌是根本頌，即是正宗；後之四頌及〈破我品〉釋頌流通”，六百之外别计序三通四。真谛译本传记一系亦作六百，《婆藪槃豆法師傳》记世亲“如此次第造六百餘偈攝毘婆沙義”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[718]普光《俱舍論記》三十卷，大正藏第四十一册（T1821）；法宝《俱舍論疏》三十卷，同册（T1822）。理長為宗四字连用，两记通检各零处。普光出为宗而不出理长：卷一论缘起作“論師據理為宗，非存朋執”，卷八卷十两处作“論主以理為宗，非以《婆沙》評家為量”，凡三处。法宝两半兼出：卷一作“長行中唯以理勝為宗，非偏一部，然於中間多以經量為正義也”，又作“故知此中理長為是，非定一宗”，卷十作“論主不定執一宗，理長即取”。普光受业玄奘，记在前，法宝疏在后，理长二字则先见于法宝。四字定型不出两记，另有来路，本书未及考定。

[719]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。經主一称全书 250 处，依 CBETA 本文言通检。释名讨论见 Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995), p. 56 及 p. 61 注 15–17；Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2005), pp. xxxi–xxxii。sūtrakāra（本颂作者等）是有依据但仍

须按具体段落辨别；批评最密的地段在根品的心不相应行诸段与随眠品的三世之辩，后面各章正是按这个分布取材。

两个汉译本。本篇以玄奘译三十卷为底本，白话译稿与文言原文均已在库，引用回原文认领。真谛旧译《俱舍释论》二十二卷，只在义理有出入处引作对照，不作第二底本；两本对读，出入最见于书末那首自陈颂。[720] 两译的体例差异随文交代，不设专节。

一世亲还是二世亲。学案只交代结论。旧说以《俱舍》作者与晚年归唯识的世亲为一人，近世有二世亲之辨，至今未定。本书取最小承诺：编次《俱舍》、遭众贤反驳、留下这首自陈之颂的，是同一位论师；他与瑜伽行派著作的关系，留给唯识那一篇再作交代（学案，随学界现状更新）。本篇说世亲，一律只指这位《俱舍》的作者。

交给第二章。规矩立好了。世亲批评有部时另据一系，叫经量部；这一系是什么主张，先得看清。

有争议的释法，不宜直接以称谓判部属；Kritzer 也指出，受众贤批评的主张并不一定每处都是经量部或瑜伽行派之说。250 只报告“經主”的字串频次，并不表示这些用例已全部逐义重核。

[720]《阿毘達磨俱舍釋論》二十二卷，世亲造，真谛译，大正藏第二十九册（T1559）。卷数依卷首慧恺序自著：“論文二十二卷，論偈一卷，義疏五十三卷”；论偈一卷不传，故旧译无独立颂本可点。译事始陈天嘉四年正月，重译治定讫光大元年十二月。本篇所引各段，旧译得非实在卷三、无为非实在卷五、破我品开篇在卷二十二，义理与玄奘译一致，卷次与用语各异。实质出入在书末自陈颂，旧译在卷二十一末，作“闕賓毘婆沙理成，我多隨彼說此論。正法偏執是我失，判法正理佛為量”，第三句说偏执，玄奘说贬量；释文旧译作“唯佛世尊為最勝量……若佛聖弟子，離《阿含》及道理判正法，亦非中量”，玄奘作“判法正理唯在世尊，及諸如來大聖弟子”，圣弟子有量无量，两本相反，旧译一侧的裁判权收得更紧。

第二章　经量部是什么

世亲反驳有部时所据的另一系，叫经量部。这个名称先天带着一个问题：它自称以经为量，不认阿毗达磨为量，可是一个不造论藏的学派，立场只能散见在别人的书里。本章不做学案史，只办一件事：把经量部的根本立场立成一份清单，后面三章逐条取用。

名称与身份，两组数字先摆出来。《大毗婆沙论》里的常设对手叫譬喻者，九十处；《俱舍论》里譬喻者只出现两处，取而代之的是经部二十处、经部师十一处。[721] [722] 从婆沙到俱舍，名称换了一个。譬喻者与经量部是一条线的前后段，还是两家被后人并读，学界诸说未定，本书列作学案；本书只用可以确认的部分：世亲在关键处采用的那些立场，与婆沙所录的譬喻者立场，方向一致，谱系问题不影响义理清单的成立。

立场清单。逐条立起，各给出处。其一，现在实有，过去未来无体：三世之辩的整个反方，第十五篇第三章已按义理走过，卷二十是主战场。其二，无为非实：经部师说，一切无为皆非实有，不如色受等别有实物。[723] 其三，得非实：烦恼断与未断由所依身的差别成立，成就不成就如是二种但假非实，卷四明文。[724] 其四，无表色非实：表业形色尚且不许实有，无表更不待言，第十五篇第四章记过这一段交锋。其五，业以思为体：有部诘问经部拿什么立身业，答语把身业径直说成思，能种种运动身思，依身门行故名身业，卷十三明文。[725] 五条合看，一个方向：凡是只为解释持续与关联而立的项目，一律收回；能留下的只有当下起作用的相续。

清单的内在一致。这些否定共用一条判准，实有的边界从析不散移到了作用可征。有部问一样东西经不经得起破析，经得起就实有，于是过去未来、得、无表、无为都实有；经量部问一样东西此刻在不在起作用，不在，就只是名言。边界一移，有部名单上大半的成员被判为假，空出的位置由一件东西统一承担：相续的功能差别，也就是种子。清单里推衍最广的一条，值得

[721]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。譬喻者 90 处，依 CBETA 本文言通检；婆沙所记譬喻者立场之成段者，见第十五篇第五章与第十六篇第五章所引卷五十五缘无实性一节。

[722]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。譬喻者 2 处、經部 20 处、經部師 11 处，依 CBETA 本文言通检。无为非实一段作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。得非实一段见卷四：“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。业以思为体一条在卷十三分別业品：本颂作“思即是意業，所作謂身語”，长行释作“然心所思即是意業，思所作業分為身、語二業，是思所等起故”。经部一侧的正面表述在同卷，有部先问“汝等經部宗立何為身表”，逼到身业上，答作“若業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業意業隨其所應，立差別名當知亦爾”；思已业则作“既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名思已業”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本逐译）。

[723]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。譬喻者 2 处、經部 20 处、經部師 11 处，依 CBETA 本文言通检。无为非实一段作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。得非实一段见卷四：“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。业以思为体一条在卷十三分別业品：本颂作“思即是意業，所作謂身語”，长行释作“然心所思即是意業，思所作業分為身、語二業，是思所等起故”。经部一侧的正面表述在同卷，有部先问“汝等經部宗立何為身表”，逼到身业上，答作“若業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業意業隨其所應，立差別名當知亦爾”；思已业则作“既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名思已業”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本逐译）。

[724]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。譬喻者 2 处、經部 20 处、經部師 11 处，依 CBETA 本文言通检。无为非实一段作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。得非实一段见卷四：“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。业以思为体一条在卷十三分別业品：本颂作“思即是意業，所作謂身語”，长行释作“然心所思即是意業，思所作業分為身、語二業，是思所等起故”。经部一侧的正面表述在同卷，有部先问“汝等經部宗立何為身表”，逼到身业上，答作“若業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業意業隨其所應，立差別名當知亦爾”；思已业则作“既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名思已業”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本逐译）。

[725]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。譬喻者 2 处、經部 20 处、經部師 11 处，依 CBETA 本文言通检。无为非实一段作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。得非实一段见卷四：“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。业以思为体一条在卷十三分別业品：本颂作“思即是意業，所作謂身語”，长行释作“然心所思即是意業，思所作業分為身、語二業，是思所等起故”。经部一侧的正面表述在同卷，有部先问“汝等經部宗立何為身表”，逼到身业上，答作“若業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業意業隨其所應，立差別名當知亦爾”；思已业则作“既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名思已業”。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本逐译）。

单独一章。

为后面各章立据。第三章种子说，取清单其三的正面形态；第四章逐条除去心不相应行，取其三其四；第五章三无为，取其二。各章不再重立清单，只回此处引用。

交给第三章。业果如何跨时，有部交给得与无表色，经量部交给种子与相续转变差别。替代品先立起来，才能看清那一排被顶替的东西是怎样退场的。

第三章　种子与相续转变差别

业果如何跨时，是一切佛教形而上学绕不开的题。有部把它交给两件实体，得与无表色；世亲交给一句话，种子与相续转变差别。本章把这句话立成完整的学说，然后检验第十五篇留下的判词：精简之后问题并未消失，只是改由种子一物承担。这句判词成不成立，要看种子是又一个形式性实体，还是一条确实不同的路。

原语的分工。相续转变差别六个字在三十卷里十五处，是一个严格的术语组：相续，前后刹那无间而起的心心所流；转变，此流前后相异；差别，转变行至某一刹那具备了生果的胜功能。[726] 种子是给这套功能起的名：一法于自相续中有生果功能，说名种子。要害在一开始就要记住，这一整组词都是假立：相续不是一个法，转变不是一个法，差别也不是一个法，它们是对诸刹那的描述方式。有部立的是实体，世亲立的是描述，这个不对称是全章的出发点。

替代的机制。卷四那一段最关键。有部问：不立得，烦恼的已断未断凭什么分。世亲答：此由所依有差别故，烦恼已断未断义成。圣者以见修道力，令所依身转变异本，于彼二道所断惑中，无复功能令其现起，犹如种子火所焚烧，转变异前，无能生用；如是圣者所依身中无生惑能，名烦恼断。结论跟着就到：诸未断者说名成就，诸已断者名不成就，如是二种，但假非实。[727] 一段话里三步走完：变化从法体外的得，收回到所依身自身的功能；断从换一份系属，改成烧掉一种能力；然后宣布得与非得两个名目只是对这两种状态的称呼。替代品一旦立起，被替代者就不再必要。第十五篇第四章说世亲破得破得最彻底，原因在此：他不是嫌得多余，是已经有了可以取代它的东西。

这一段的分量，转依的雏形。婆沙一系说断，卷一百五十七的口径是断非刀断石磨，只断系得、得离系得：烦恼的法体照旧恒有，换掉的是那份系属。[728] 世亲的口径是所依身转变异本：变化落在相续自身的能力上。两条路的差别不在结论，在承担者。有部把变化放在一个形式性实体上，因为它的本体论不许法体变；世亲把变化放回相续，于是不需要那个实体。所依身转变异本这七个字，是后来唯识转依一词的雏形；这一段是全书从有部转出去的转折处，也是通往下一大系的第一步。种子一词在三十卷里二十六处，处处是这个用法。[729]

检验判词。现在回头看第十五篇那句话：问题并未消失，只是改由种子承担。检验的结果是半对半不对。对的一半：跨时的解释确实全部落在种子上，业为什么隔世不失，答案从得的恒随转，换成了相续中功能的展转传递，追问推迟了，没有终结，第十五篇第七章说两边留下的是同一项未了的解释，此判成立。不对的一半：两边留下它的方式不同。得是一个实法，它留下的是新实体，实体自己会再生问题，得得就是证据；种子是假立，它留下的是一段尚未给完的描述，描述可以继续给，不必再造东西。同是未了，一边的未了项越积越多，一边不再增加。精简是真精简；未了的仍然未了，只是不再自己生出新的未了。

---

[726]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；所依身与种子之喻见 T29, no. 1558, p. 22a13。相續轉變差別 15 处、轉變差別 20 处、種子 26 处，依 CBETA 本文言通检。卷四所依身一段作“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成。謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本，於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒，轉變異前無能生用。如是聖者所依身中無生惑能名煩惱斷……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。种子的定义式与相续转变差别三支的展开，散见卷四、卷五及破我品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[727]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；所依身与种子之喻见 T29, no. 1558, p. 22a13。相續轉變差別 15 处、轉變差別 20 处、種子 26 处，依 CBETA 本文言通检。卷四所依身一段作“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成。謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本，於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒，轉變異前無能生用。如是聖者所依身中無生惑能名煩惱斷……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。种子的定义式与相续转变差别三支的展开，散见卷四、卷五及破我品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[728]《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，玄奘译，大正藏第二十七册（T1545）。卷一百五十七断非刀断石磨、唯换系得一节，原文作“謂聖道起斷諸煩惱。非如以刀割物、以石磨物，但斷繫得、證離繫得，令諸煩惱不成就起，說名為斷”，已详第十五篇第四章所引。

[729]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；所依身与种子之喻见 T29, no. 1558, p. 22a13。相續轉變差別 15 处、轉變差別 20 处、種子 26 处，依 CBETA 本文言通检。卷四所依身一段作“此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成。謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本，於彼二道所斷惑中無復功能令其現起。猶如種子火所焚燒，轉變異前無能生用。如是聖者所依身中無生惑能名煩惱斷……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。种子的定义式与相续转变差别三支的展开，散见卷四、卷五及破我品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

交给第四章。替代品立起来了。下一章看那一排被顶替的东西，得、非得、命根、众同分、无表色，逐条怎样被除名，以及除名所用的新判准是什么。

第四章　心不相应行的除名

第十五篇第四章看过这批实体是怎么被造出来的：哪里有一句话必须成立，哪里就立一个法。本章看同一批东西怎样被除名。除名的次序不重要，重要的是除名所用的判准：有部立实有的那一条是在陈述中省不掉，世亲把它改写成了什么。

逐条的清单。得与非得，上一章已经处理，替代品在手，二种但假非实。命根，世亲以寿为众同分上的一段势力，如种子行至成熟自有行程，如箭离弦自有余势，不必另立一法来使相续活着。众同分，他下的指控最重：若真要立一个总的同分来管相似，那正好显成胜论所执的同句义；有部立的一物一份虽然躲开了胜论，两份同分之间的相似仍旧无人来管。四相，随相生生住住的两层结构，他复述九法俱起之后一句反问收场。无表色，有部所举八条经证被逐条会通：三色与无漏色归于定力所生之色，福业增长与遣他成业道归于思所熏习的微细相续转变差别，律仪与隄塘归于思愿之力与事后的数数忆念，不必另立一物。这五场论战的细节，第十五篇第四章连同婆沙一侧的立法理由都已铺开，本章不重走，只把世亲一侧的手法归拢。[730]

手法的共同点，判准的改写。五场论战世亲用的是同一条新判准。有部原来那条问：这句话里省得掉省不掉。省不掉，立为实法。世亲这条问：这件事能不能用已有的东西描述。能描述，就不必立。已断未断，用所依身的功能差别描述；活着，用同分上的势力描述；相似，用业与生的等流描述；生住异灭，用相续的分位描述。旧的一条衡量的是语句的需要，新的一条衡量的是现有描述的够用。边界随之重划：一件东西要进实有的名单，光是话里少不了它不够了，还得证明现有的名目确实描述不了它。举证责任从怀疑者转到了立法者，这是《俱舍论》在方法上最实质的一步。

众贤守在哪里，先立一个标记。这批被除名的实体，众贤守得最用力的是得与三世相关的几件；他守的方式是重新定义实有本身，另立一条判准，不走恢复旧论证那条路。那是第七章的正题，此处只立标记：判准之争没有在世亲这里结束，它还有一个回合。

与第十五篇的分工核对。那一章的结论是：这批实体的引入遵循同一条形式，回归的危险也写在同一条形式里。本章的结论与它相接：这批实体被除名，靠的是换了一条判准，使它们不再必要，不靠发现它们不存在。立与破用的都不是观察，都是判准；这一点两章合起来看得最清楚。哲学史上的实体名单，从来随判准涨落，有部与世亲之间隔的不是一批证据，是一个关于解释的决定。

交给第五章。有为的形式性实体除完了。名单上还剩三件无为的：择灭、非择灭、虚空。它们经不起这条新判准，可是它们中间有一件叫涅槃，取消它的代价由谁承担，是下一章的题目。

[730]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。得与非得见卷四（上一章已引）；命根一段（寿为同分势力、种子箭行之喻）、众同分一段（显成胜论所执）、四相一段（九法俱起之辨），均见根品卷五；无表色诸段则在业品，经部就有部所举经证逐条会通一段见卷十三（“經部師說：此證雖多種種希奇，然不應理”），卷十四复及不律仪亦无别实物之说；以上与第十五篇第四章所引为同一批原文，本章按语另下。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

第五章　三无为非实

名单清到最后，剩三件无为：虚空、择灭、非择灭。它们经不起上一章那条新判准，因为它们不在相续里、不起作用、无从描述为功能；可是三件里有一件的别名叫涅槃。本章看世亲怎样把三件一并判为非实，以及这一判把涅槃的本体地位改写成了什么。

三无为在有部体系中的职能。各自被立的理由第十五篇已详，此处只留职能说明：虚空管无碍，择灭是由慧简择而得的离系，一系一得，非择灭管缘缺不生。第十五篇第七章记过它们的窘境：有部判实有的凭据主要是析不散与有作用两条，无为析不散，作用那一条整个用不上，于是评家以若无虚空则因果次第不成一串增上缘语撑住它。那是裁定式的辩护。

世亲的否定。经部师说，一切无为皆非实有，不如色受等别有实物。[731] 三件各有一破。虚空：无碍只是不遇障碍这件事的名字，遇不到障碍不需要一件东西来使它遇不到。非择灭：缘缺不生，缺本身就是不生的全部说明。择灭最要害，《俱舍论》卷六留下了那段著名的循环：问何谓择灭，答是离系；问何法名为离系，答是择灭。如是二答，更互相依，于此自性，竟不能显。[732] 两个名字互相定义，绕一圈，什么也没说出。有部还有一处内部不谐：颂明说果有为离系，无为无因果；无为既无因无果，它凭什么在五果里占一个离系果的位置。道与灭的关系只好另立名目，道于灭有能证功能，虽非灭因，可说择灭为道果。[733] 能证不能生，这就是第十五篇第五章记过的那道接缝，它正是从这里裂开的。

涅槃是一种有还是一种无。判无为非实，代价全落在涅槃上。世亲的立场：择灭非别有实物，涅槃是惑与生的不再起，如灯焰灭，唯焰谢而已，不是另有一物在彼处存放。[734]经部一系的这个读法把涅槃从存在物改写成终止事件。有部的反问也直：若涅槃只是无，圣道证的是什么，皈依的又是什么；众贤后来把这一问扩成正面攻势，说无物可证则修道无果，那是第七章的正题。两边的分歧到此已经不是名单问题，是解脱论的根本问题：一边要一个可证得的实在，一边认为把终止实体化恰恰是把生死的语法带进了涅槃。本书认为这场争论没有输家，它暴露的是判

[731]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；卷六所引论辩见 T29, no. 1558, pp. 33b29–34b。经部总判作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。择灭循环一段作“豈不先問：何謂擇滅？答是離繫。今問何法名為離繫？答是擇滅。如是二答更互相依，於此自性竟不能顯”（卷六）。无为无因果之颂作“果有為離繫，無為無因果”；道灭关系作“道雖非滅因，而可得說擇滅為道果”，并“於生不障立能作因。無為無生道何所作”诸句（均卷六）。经部释二灭作“已起隨眠生種滅位，由簡擇力餘不更生，說名擇滅。離簡擇力，由闕緣故餘不更生，名非擇滅”，灯焰之喻作“如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有”（均卷六分别根品，p. 33c06 起一段）；涅槃唯灭之说另散见随眠品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[732]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；卷六所引论辩见 T29, no. 1558, pp. 33b29–34b。经部总判作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。择灭循环一段作“豈不先問：何謂擇滅？答是離繫。今問何法名為離繫？答是擇滅。如是二答更互相依，於此自性竟不能顯”（卷六）。无为无因果之颂作“果有為離繫，無為無因果”；道灭关系作“道雖非滅因，而可得說擇滅為道果”，并“於生不障立能作因。無為無生道何所作”诸句（均卷六）。经部释二灭作“已起隨眠生種滅位，由簡擇力餘不更生，說名擇滅。離簡擇力，由闕緣故餘不更生，名非擇滅”，灯焰之喻作“如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有”（均卷六分别根品，p. 33c06 起一段）；涅槃唯灭之说另散见随眠品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[733]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；卷六所引论辩见 T29, no. 1558, pp. 33b29–34b。经部总判作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。择灭循环一段作“豈不先問：何謂擇滅？答是離繫。今問何法名為離繫？答是擇滅。如是二答更互相依，於此自性竟不能顯”（卷六）。无为无因果之颂作“果有為離繫，無為無因果”；道灭关系作“道雖非滅因，而可得說擇滅為道果”，并“於生不障立能作因。無為無生道何所作”诸句（均卷六）。经部释二灭作“已起隨眠生種滅位，由簡擇力餘不更生，說名擇滅。離簡擇力，由闕緣故餘不更生，名非擇滅”，灯焰之喻作“如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有”（均卷六分别根品，p. 33c06 起一段）；涅槃唯灭之说另散见随眠品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[734]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）；卷六所引论辩见 T29, no. 1558, pp. 33b29–34b。经部总判作“經部師說：一切無為皆非實有，如色受等別有實物，此所無故”（卷六）。择灭循环一段作“豈不先問：何謂擇滅？答是離繫。今問何法名為離繫？答是擇滅。如是二答更互相依，於此自性竟不能顯”（卷六）。无为无因果之颂作“果有為離繫，無為無因果”；道灭关系作“道雖非滅因，而可得說擇滅為道果”，并“於生不障立能作因。無為無生道何所作”诸句（均卷六）。经部释二灭作“已起隨眠生種滅位，由簡擇力餘不更生，說名擇滅。離簡擇力，由闕緣故餘不更生，名非擇滅”，灯焰之喻作“如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有”（均卷六分别根品，p. 33c06 起一段）；涅槃唯灭之说另散见随眠品，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

准本身的极限：作用可征这一条，用于世间法有效，用到出世间处，判准自己先失效。

三向对照。南传一个无为，涅槃；有部三个；经量部零个，名有而体无。三种配置各有代价：南传把涅槃单独供起，代价是清单上留一个与其余八十一法异质的成员；有部三件齐备，代价是离系果挂不上因；经量部清零，代价是解脱论悬空。第十五篇第七章总表的末行、第十四篇的无为一节，与本章合成三向对读，三家在同一处各让了一步，没有一家能免于代价。

交给第六章。实与假的重划到此完毕。还剩一个从头到尾被双方共同否认、却总有人想保住的东西：我。全书唯一正面处理它的地方，是那卷体例之外的破我品。

第六章　破我品

前八品把有部的体系编完又批完，书到这里本可以收束；世亲另起一卷，正面去处理那个全书都在回避直呼其名的东西：我。破我品在体例上是另一类东西，品题不在卷首，通篇无颂，前八品颂释相间到此只剩散文；它是附出还是正编，两个汉译本各有安排：玄奘译让它从卷二十九中间起头，接卷三十作之二；真谛译另立卷二十二收它，品题标在卷首。法宝把它连同末四颂一并划进流通分，说是释颂时加，非根本颂。[735] 附出也好正编也好，它都是全书的收束处，这一点文体自己已经说明。分量按位置衡量，不按篇幅：它只占全书二十分之一，却是佛教文献里无我论最完整的一次陈述。

对手与赌注。主要对手是犊子部。补特伽罗四字在卷二十九、三十两卷合计近七十处，不可说三字十六处。[736] 犊子部立不可说的补特伽罗：与五蕴非即非离，非常非无常，问到底就是不可说。这个立场想同时保住两头：保住轮回与记忆的承担者，又不触犯无我的教义。它是部派佛教里最诚实的一次挣扎，因为它把别家藏在得、相续、种子里的那个需要，公开立成了论题。

世亲的追问，落点始终是一处。逐条论战的细节丰富，方法却单一得近乎冷酷：不可说要么有所说，要么什么也没说。若补特伽罗可知，请说它与蕴一异；若不可说一异，则知它的那个识以何为境；若境亦不可说，则所谓知补特伽罗一语失去内容。谛义两种、施设三种的分类被逐格检验，每一格里犊子部都必须在说出与说不出之间选一头，选哪一头都输。第十三篇第三章立过五蕴与无我的基础，第十四篇第七章看过南传怎样守无我这条线；破我品是这条线上论据最全的一次，它所用的新论据正是前几章立起的那套经量部工具：凡是承担者做的事，相续的功能差别都能做，所以承担者无事可做。

外道两面。品末转向胜论与数论的我。这两场的性质不同：犊子部的补特伽罗是佛教内部的妥协方案，胜论数论的我是正面的形而上学实体，既是作者又是受者。世亲对外道的破法反而更省力，因为对方立场明确，一异常断皆有所执，逐执破之即可；难缠的始终是那个不可说。三场合观，无我论的完整形态显出来了：对外破实体，对内拒妥协，然后把承担诸法的职能全数交给无承担者的相续。

这一品的位置，与它留下的问题。把破我品放在全书之末，等于宣布前八品的清算都通向这里：三世、得、无表、无为逐一除名之后，最后取消的是它们背后那个总请求，请给经验一个主人。世亲的答案是不给，而且论证到给不出的地步。留下的问题也在这里：无承担者的相续要独自承担记忆、责任与解脱，种子说被推到了极限；这个极限怎样把经量部推向唯识，是第二十篇的起点。

交给第七章。世亲说完了。有部最有力的辩护者读完这部书，写了八十卷回击。下一章看这场回防。

---

[735] 各本体例。玄奘译本颂单行本《阿毘達磨俱舍論本頌》一卷（T1560）只列八品六百颂，第九品无颂，破我品之无颂由颂本一侧独立证得。真谛译《阿毘達磨俱舍釋論》（T1559）作破說我品第九，独占卷二十二，品题标在卷首；全卷偈曰一处、释曰零处，与前二十一卷偈释相间之例迥异（相邻的卷二十一偈曰一百二十五处、释曰一百二十六处），可见旧译一侧此品同样不带本颂。玄奘译本置于卷二十九末的三首哀世之颂，旧译移在此品开篇，作“大師世間眼已閉，又證教人稍滅散……”。法宝《俱舍論疏》卷一把它判进流通分，作“後之四頌及〈破我品〉釋頌流通。前三後四釋頌時加，非根本頌”，是说此品与末四颂同属作长行时所加。梵本一侧本库无文，未能核。

[736]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。破我品当卷二十九末至卷三十：補特伽羅卷二十九 49 处、卷三十 20 处，不可說分别 11 与 5 处，依 CBETA 本文言通检。品题不在卷首、通篇无颂两点，已按译稿口径核过：本品颂曰论曰各零处，所引之颂皆作“故有頌曰”“復說頌曰”，是引证不是本颂。卷二十九入手处即以实假相别立格：“然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。此應思擇，為實為假。實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等。但有聚集是假有相，如乳酪等”，与第十五篇第一章的实假之判同一条判准。谛义施设之格、知我之识以何为境诸段，与胜论数论二节，均在此两卷内，落笔前已逐处认领。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

第七章　众贤的回防

《俱舍论》流传之后，有部没有沉默。众贤作《顺正理论》八十卷，逐段反驳；又摘其正面陈述别为《显宗论》四十卷。八十卷对三十卷，回击的体量接近原书的三倍；通篇称世亲为经主，二百五十处；这一称谓本身不能证明“以经为量”的部属，须从双方所争的具体见解判断。[737] 一个体系被自己人编成书又在关键处放弃之后，最有力的辩护者怎样回防，本章看三处：他的写法，他的新判准，他守住了什么。

两部书的分工与写法。《顺正理论》随《俱舍》本颂而行，颂全盘接收，长行逐段改写与批驳；《显宗论》删去诤论，正面立宗，删存两字是众贤自己的话：饰存彼颂以为归，删顺理中广决择。同一篇序颂里另有一条章程，说的是《顺正理论》的写法：我以顺理广博言，对破余宗显本义；若经主言顺理教，则随印述不求非。凡世亲说得合于理教的，照单印述，不另寻过。[738] 回防者给自己立了这样一条公平条款，写法与婆沙判然两途：婆沙四说并陈以评曰收场，众贤单线论证，一路讲理，讲理的密度在有部文献里前所未有。这个变化本身是《俱舍论》造成的结果：世亲把争论设在论证上，回防者只能跟到论证这一层来，裁定的口气不再有用。第十六篇第三章说评曰是刹车；到众贤这里，刹车没有了，只能以论证对论证。

作用与法体，再一轮。第十五篇第一章与第七章记过这场论战的义理内容：世亲问作用是不是法，众贤答作用即法体的差别相，不可言异；又立相续无异体、许别有所作之颂，拿假有的相续给实有的作用作模型。本章不重走义理，只登记回防的形态：众贤没有退回婆沙的不可定说，他正面接了一异之问，选了不异。拒答变成了作答，这是回防里最体面的一步，代价第十五篇第七章已经算过：拿假有作模型，模型比被模型者还虚。

新判准，为境生觉。回防最实质的一步是重新定义实有。《顺正理论》立：为境生觉，是真有相；此总有二，一者实有，二者假有。若无所待于中生觉，是实有相，如色受等；若有所待于中生觉，是假有相，如瓶军等。[739] 能单独让认识生起的，实有；要靠别的东西陪着才让认识生起

[737]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。經主 250 处，依 CBETA 本文言通检。为境生觉一段作“我於此中作如是說：為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有，以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等”，為境生覺全书 7 处。作用即法体差别相、相续之颂诸段，已详第十五篇第一、七两章。十二年成书之说，本书原系于此论，检真谛译《婆藪槃豆法師傳》（T2049）不合：该传两处十二年都与众贤无涉，一处属马鸣结集毗婆沙，作“馬鳴隨即著文。經十二年造毘婆沙方竟。凡百萬偈”，一处属婆娑须拔陀罗潜听毗婆沙十二年。该传记众贤所造二论只出偈数，作“一光三摩耶論有一萬偈。止述毘婆沙義……二隨實論有十二萬偈。救毘婆沙義破俱舍論”，十二万偈或是十二年一说的来路。此说另有系于行记一系者，本库未收，未能核。正文已删此说。释名讨论见 Collett Cox*, Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995), p. 56 及 p. 61 注 15–17；Robert Kritzer*, Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2005), pp. xxxi–xxxii。sūtrakāra（本颂作者等）是有依据但仍有争议的释法，不宜直接以称谓判部属；Kritzer 也指出，受众贤批评的主张并不一定每处都是经量部或瑜伽行派之说。250 只报告“經主”的字串频次，并不表示这些用例已全部逐义重核。

[738]《阿毘達磨藏顯宗論》四十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1563）。文言全帙已入库。卷一序品第一，序颂前八句述《顺正理论》，作“我以順理廣博言，對破餘宗顯本義，若經主言順理教，則隨印述不求非。少違對法旨及經，決定研尋誓除遣，已說論名順正理，樂思擇者所應學”；后八句述本论，作“文句派演隔難尋，非少劬勞所能解，為撮廣文令易了，故造略論名顯宗。飾存彼頌以為歸，刪順理中廣決擇，對彼謬言申正釋，顯此所宗真妙義”。删诤存宗之说，众贤此处自道，通读两论亦合：本论四十卷、文言三十二万字，《顺正理论》八十卷、七十二万字，本论不足其半；而颂曰《顺正理》五百三十一处、本论五百二十处，论曰五百二十二对五百一十八，颂释的骨架基本未动。删掉的是诤：經主一称《顺正理》二百五十处，散在八十卷中的六十一卷；本论仅二十六处，四十卷中有二十九卷通卷不见。品次亦见改写：《顺正理》起于辩本事品第一，凡八品；本论前加序品第一，八品退居第二至第九，序品所破是外道谤佛非一切智，全品三千余字，经主一称只在序颂里出现一次，长行一处不用。真谛译《婆藪槃豆法師傳》记此二论，正说前者“止述毘婆沙義”，与删诤存宗之判相合。

[739]《阿毘達磨順正理論》八十卷，众贤造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1562）。經主 250 处，依 CBETA 本文言通检。为境生觉一段作“我於此中作如是說：為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有，以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等”，為境生覺全书 7 处。作用即法体差别相、相续之颂诸段，已详第十五篇第一、七两章。十二年成书之说，本书原系于此论，检真谛译《婆藪槃豆法師傳》（T2049）不合：该传两处十二年都与众贤无涉，一处属马鸣结集毗婆沙，作“馬鳴隨即著文。經十二年造毘婆沙方竟。凡百萬偈”，一处属婆娑须拔陀罗潜听毗婆沙十二年。该传记众贤所造二论只出偈数，作“一光三摩耶論有一萬偈。止述毘婆沙義……二隨實論有十二萬偈。救毘婆沙義破俱舍論”，十二万偈或是十二年一说的来路。此说另有系于行记一系者，本库未收，未能核。正文已删此说。释名

的，假有。这一条与世亲那条正好错开：世亲问能不能用已有的东西描述，众贤问能不能被认识单独缘取。过去未来的法、得、无为，按世亲那条判为假，按众贤这条全部保留，因为它们都可以作所缘、都能为境生觉。第十五篇第一章说，有部原有的判准问的是破析之下散不散；众贤把它整个换掉，从分解改成缘取，等于承认旧的那条维持不住，改用一条能保住全部名单的。判准为结论服务，这是回防的方法论实况。

守住了什么，付了什么。守住的是名单：三世、得、无为，一件没丢。付出的有两笔。第一，判准的独立性：为境生觉等于承认凡可思者皆实有，龟毛兔角只好靠所待与无所待的细分排除在外，细分的手续越来越像它要辩护的那套体系本身。第二，历史的判决：《顺正理论》博而精，汉传谱系里却始终作为《俱舍》的注脚被阅读，玄奘门下俱舍成宗，顺正理未成宗。回防在论理上未必输，在传承上确实输了。正统的最后形态，是一部为批评者作注的巨著，这个收场本身就是判词的一部分。

交给第八章。攻防两造都陈完了。剩下的是把世亲的转向当作一个哲学事件来收束，并把本篇留下的线头，逐一交给后面的篇章。

讨论见 Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995), p. 56 及 p. 61 注 15–17；Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2005), pp. xxxi–xxxii。sūtrakāra（本颂作者等）是有依据但仍有争议的释法，不宜直接以称谓判部属；Kritzer 也指出，受众贤批评的主张并不一定每处都是经量部或瑜伽行派之说。250 只报告“經主”的字串频次，并不表示这些用例已全部逐义重核。

第八章　判词与交棒

一个人用有部的框架编出有部最好的纲要，在关键的每一处投下反对票，末了留一首颂说，判法正理在牟尼。[740] 本章把这件事当作一个哲学事件收束：不是改宗的传记，是判准发生移动的一个个案。

判词。本篇七章看下来，转向的内容可以列成一张短单：三世实有，不取；得与非得，假立；无表色，不许实；三无为，非实；补特伽罗，破尽。这张单子上每一项用的都是同一条判准，能否用已有的相续描述；这条判准的名字叫经量部，实质是把解释的负担从实体移到功能。精简是真精简，第三章验过：未了的仍然未了，只是不再自己生出新的未了。清不掉的部分也清楚：种子要承担业果，相续要承担记忆与解脱，无承担者所承担的越来越多。第三章记过，世亲自己在卷四已经把种子说到所依身的转变；从那里再往前一步，就得为相续另立一个更深的依据。那一步他在《俱舍》里没有走，走出去就是唯识。所以本篇的判词是：《俱舍论》是部派哲学的终点与大乘哲学的起点，同一部书，两个身份，到最后一页都没有合一。

汉传的身后名，作一节史话。这部书在汉地的待遇与它的双重身份相称。真谛先译，玄奘永徽年中在大慈恩寺重译，门下注家蔚起，普光《俱舍论记》与法宝《俱舍论疏》各三十卷并行，遂有俱舍宗之目；聪明论一称也有出处，真谛译本卷首慧恺序已说天竺咸称为聪明论，普光记卷一沿用，说印度学徒号为聪明论。[741] 两处称的都是这部论议论精审，不涉读它的人。有意思的是，汉传把它当有部纲要供起来读，恰恰用它的第一身份掩了第二身份；第十七篇要做的事，某种意义上是替汉语传统把第二身份读回来。史话到此为止，不作论证。

交棒，三条线各有去处。其一，种子与相续转变差别，交给唯识那一篇：阿赖耶识是为种子所立的仓库，转依是所依身转变异本的成年形态，谱系在第三章已经铺好。其二，自性与实在关联，交给中观两篇：经过本篇的检验，有部的自性经受了来自内部的最强批评而已经松动，依本书检视的次序，这次内部精简留下的问题，接着转入对龙树的讨论；第十六篇末章说过，世亲的路是修，龙树的路是拆。其三，涅槃的本体地位与三无为的悬案，也交给中观：第五章记过三家各让一步，这个僵局要到中观把有无这对范畴本身拿去处理时才有新的说法。三条线各自标明去处，本篇合卷。

结。第十六篇的判词说，婆沙是一部必须给自己配刹车的哲学；本篇的判词可以对上：《俱舍》是把刹车换成了方向盘的那部书。它没有停下这套传统，它给了这套传统第一次转向的能力。转向之后走向何处，下部余下的篇章逐一交代。

---

[740]《阿毘達磨俱舍論》三十卷，世亲造，玄奘译，大正藏第二十九册（T1558）。本章为全篇收束，不引新原文；判词所据各段，见本篇第一至第七章及第十五篇相应各章。俱舍宗谱系、聪明论之称的出处与两记版本，详下条。白话译稿见本站《俱舍论》栏目（据 CBETA 本迻译）。

[741] 普光《俱舍論記》三十卷，沙門釋光述，大正藏第四十一册（T1821）；法宝《俱舍論疏》三十卷，沙門法寶撰，同册（T1822）。两记文言全帙已入库。聪明论一称，最早见真谛译本卷首慧恺序（T1559 卷一），作“詞不繁而義顯、義雖深而易入，故天竺咸稱為聰明論”；普光卷一作“唯此一論，卓乎迥秀……故印度學徒，號為聰明論也”，卷四复作“西方號為聰明論也，信不虛言”，凡两处；法宝疏通检聪明零处。三处所称皆就论体立言，谓其议论精审、深而易入，无一处说读者由此得聪明，旧传的那句俗解无原文根据。谱系可稽者：玄奘重译在永徽年中大慈恩寺，普光记自述“此論，以永徽年中於大慈恩寺譯”，并称玄奘为和上，是亲承的一辈；同卷评旧译“往有三藏真諦法師，已於嶺表譯茲論訖，但為方言未融，時有舛錯”，两记并行而后出的法宝多所异议，俱舍一宗的分歧自此始。版本：大正藏普光记以甲本、考伪本参校，卷末题注记原本作“光第十五中論本第二十九”，与今题卷第三十不同；法宝疏所据是日本传本，卷三十末存题记“保延三年十二月三日燈下記之。前少僧都　覺樹”，别笔“以興福寺慈恩院本一交了。　樹海”，末署“于時昭和二年八月校了日。校者識”。

第十八篇　中论的证明与解读

第零章　篇内导读

本篇证明一条定理。中心命题用最强的形态说出来只有一句：凡声称存在实有本体的形而上学命题，都自相矛盾。这句话里每一个词都要给定义：什么算存在，什么算本体，什么算实有，自相矛盾究竟指语义上的矛盾还是断言行为的自坏。定义立清之后按逻辑推进：证得最强就交最强，证不到就在降格处如实落判；降格的证明本身也是定理级的结论。这是全书文体最特殊的一篇：前各篇是解析，本篇是按现代分析哲学规格写的论文，材料取自《中论》与《回诤论》。

先交代体例。前各篇的章大体并联，各章可以单独取读；本篇的章是串联的，一条链上环环相扣，后章只用前章备好的东西。行文以严格化的自然语言为主，命题与定义编号列出，符号只用寥寥数枚（存在量词、合取、否定、蕴涵与矛盾号）；每章编号命题块先行，散文解释随后。全符号的系统、完整的推导、前提清单与拼装依赖图，统一收在篇末的附录甲。

两条读线。本篇第一至九章各以一条分割线分为上下两半（第十章是第一人称的记述，不分半）：上半用严格的学术语言，下半用白话把同一章重述一遍，规矩是只换语言、不添内容，凡有出入以上半为准。快线：只读各章下半，结论与分量一样不少。慢线：上半全读，再进附录甲逐步核对。形式化段落可以整体跳过，这是写进体例的承诺，谁都不必为读懂本篇先去学逻辑记号。

十章的走法。第一章立命题：三个定义与一条三版命题。第二章验所破：证明所用的定义逐字出自对手自用的判准，观有无品的自性三条、有部的破析判准、众贤的为境生觉，原文兑现，不是本书扎的草人。第三章备工具：两种遮的分别、断言与拒斥的分别、四句的形式读法，全篇的逻辑器具一次备齐。第四章开证：关联性前提的立法与核心推导，观去来品作工作样本。第五章答自反：空亦复空，定理对自身适用的结果按层级条款处理，《回诤论》全场。第六章收另一半：以有空义故，一切法得成，二谛在这里得到位置。第七章自查：预期的失败模式逐条检验，对命题三个版本各自的命运给出判断。第八章把定理带出佛教语境试用一次，论题是永恒、自有、不变、全知而以自由意志创世这一概念组合。第九章落判，交出三份清单：定理、工具与剩余。第十章在证明之外：作者与中观的一段经过，记这条定理是怎样被找上门去的，以及找到之后所看见的东西。它不承担论证，整章拿掉，前九章一个字也不必改。

佛教无关性。先把一件事说破：这条定理若成立，它不依赖任何佛教前提。定义取自对手自用的判准，推导只动用逻辑；佛教材料在本篇只承担三份差事：为定义提供出处凭证，为归谬提供历史实况，为读法提供句式证据。所以定理若立，它就是一件谁都可以取用的工具，第八章的域外试用就是这句话的现场检验。把这件工具从《中论》里剥离出来之后，那部论还剩什么，是第九章第三份清单要回答的问题，也是本书认为最有意思的问题之一。

与第十三篇的呼应。下部有两处分量最重的地方：第十三篇处理佛陀对形而上学之问的沉默，本篇给出一条正面的定理。沉默在先，证明在后，本篇可以读作那场沉默的一份迟到的理由书。

名相与引文。与前各篇同例，以汉语名相为正，首次出现括注梵语。《中论》引文以汉译四卷本为底，白话转写与文言原文都已在库，颂文编号随文给出；西文文献随文注明页码。本篇涉及的现代文献较前各篇为多，体例仍旧：只吸收论证，不引权威作前提。

交给第一章。先把那句话里的每个词界定清楚。

第一章　命题

本章一次立完全篇所需的基础：三个定义，一条三个强度的命题，外加范围、定义边界、降格三条附款。本章只陈述，不证明；证明的主体在第四章，定义的出处凭证在第二章，所用的逻辑工具在第三章。本章需要认下的符号只有五枚：∃（存在量词）、∧（合取）、¬（否定）、→（蕴涵）、⊥（矛盾）；凡编号的定义与命题，附录甲另有全符号形式。

体例一句。以下定义没有一条出自本书自撰：实有的判准取自说一切有部与众贤，自性的三条件取自《中论》观有无品，逐字的原文兑现是第二章的工作。所破由对手自己立起，证明才有效力可言。

D1（存在的三个义位）。本篇把存在一词区分为三个义位，分别记作 E1、E2、E3。

E1，量化存在：说 x 存在，只是说在所谈的对象域里有一个满足如此这般描述的 x。山上有一棵树、方程有两个实根，都是 E1 断言。

E2，施设存在：x 依名言与约定而个体化，它的同一性条件由施设网络给出。星期三、国界、军队，是 E2 的标准样本。

E3，实有：x 的存在不系于名言，也不系于分析的进路。判准取对手自用的两条。有部之判：破析之下散不散，散者假有，不散者实有（第十五篇第一章已立）；众贤之判：能为境生觉者为实有。[742] 两条判准分工不同，前者给出检验程序，后者给出判定标志，二者不必然重合；本篇证明所需的只是一件事：对手按自己认下的判准承认某 x 实有。

D2（本体）。x 是本体，当且仅当 x 具有自性。自性一词按观有无品立三条件[743]：其一，不待异法成，x 之为 x，不依待任何异于 x 的东西；其二，不随缘转，条件流转，x 不随之变异；其三，非缘生，x 不由因缘产生。三条件不是并列的三个要求：第一条是根，后两条是它在变化与来历两个方向上的显形，这层关系第四章推导时要用。现代研究对自性概念的界定与此三条件的对应，见 Westerhoff 的专章[744]，正式对表在第二章。以下以 D2(x) 记 x 满足本定义。

D3（适用范围）。本篇所论的形而上学命题，指一切具有如下形式的断言：∃x[E3(x) ∧ D2(x)]，即断言至少有一个东西，既按对手自己的判准为实有，又具足三条件的自性。范围条款三则：日常与科学话语中的存在断言，凡属 E1、E2，一概不在适用范围之内；数学对象若不作 E3 解读，亦不在其内；本篇从不针对存在断言本身，所针对的只是实有加自性这个组合。

定义的边界。到此为止，各定义用到了同、异、待、变这些词，而它们自己没有得到定义。这不算疏漏：定义必须停在某处，否则退无止境；本篇把止点立成条款，分三类。其一，逻辑常项。同与异不下定义，只立法则，莱布尼兹律及其使用范围第三章写定；对同异下任何定义，定义式里都得暗中先用同异。其二，可归约词。变不另设原始词：x 有变异，即 x 在不同条件或不同时刻之间有异，变归约为跨索引之异，D2 第二条件用的就是这个读法。其三，对手承担的词。待、成、生是对手立论所用的词，本篇照对手自己的用法使用；归谬的资格正在于此：用你的词、按你的用法、推出你的矛盾。若对手宣称这些词给不出用法，先失去内容的是他自己的论题。最后一个分别须说破：本篇在元层使用的同异，是某个论域框架之内的比对，逻辑上并无问题；本体论者所需的同异，是不依任何框架的比对。后者不列为本篇的未定义词，它正是第四章要证明为不可得的东西。与此相关的一问须就地答复：本篇既准同异作原始项，何以不准个体的数目同一作原始项？答在层，不在偏好。本篇的同异是元层的作业工具，第五章条款乙把它连同逻辑一并列入资本清单，明记不作 E3 项主张，用而不立；对方所要的是一个对象层的设定物，且明言其实有。其次，框架之内的原始个体同一，本篇一字不争，那是 E1 与 E2，

[742]《阿毘達磨順正理論》卷第五十（T29, no. 1562, p. 621a18；众贤造，玄奘译）：“為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有……若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等。”全书为境生觉凡七处，依 CBETA 本文言通检；正面处理见第十七篇第七章。

[743]《中论》卷第三，观有无品第十五（T30, no. 1564, pp. 19c26–20b9；龙树菩萨造，梵志青目释，姚秦鸠摩罗什译）：“性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。”又：“若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。”三条件与颂文的逐字对应，连同青目注文，第二章给出。

[744]Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009, 19–52 页（svabhāva 的本体维度与认知维度）。

按范围条款不在射程；所争的只是免框架的那一种，而它与免框架的同异是同一件东西，第四章一并处理。框架之内与免框架的这条界线，自开篇即在明处，不是为挡某个对手临时划的。

T（中心命题，三个强度）。T-强，语义版：任何 D3 型命题，连同诸定义与一条关联性前提 P，共同蕴涵 ⊥。P 的内容与地位是第四章的正题，此处只登记它的存在：凡存在者，其同一性条件必然涉及别异与关系。T-中，断言版：任何对 D3 型命题的断言或论证行为，必须动用因果、认识与指称这些关系性资源，而命题内容恰恰宣布这些资源对所断言的 x 无效；矛盾不在命题内部，在断言行为与命题内容之间。T-弱，穷举版：对每一类被实际提出的实有本体，逐一归谬。T-弱不是一条一次证成的全称命题，它是一个纲领加一份既有成果，《中论》二十七品就是这份成果的原始档案。三版的量词各不相同：T-强管一切可能的 D3 命题，T-中管一切被断言的 D3 命题，T-弱管一切已被提出的 D3 命题。强度由此递降，所需的前提也由此递减。

自相矛盾的两个读法。说一条命题自相矛盾，可以指两件不同的事。语义读法：命题内容连同相关定义与分析真前提，推出 ⊥；T-强用这个读法，因此 T-强的成色系于 P 是不是分析真。断言读法：命题内容未必自身生矛盾，但断言它这个行为，预设了它所否认的东西；一个人高声宣布：我此刻没有在说话，就是这个结构；T-中用这个读法。两个读法的分开，是第七章检验失败模式时的基本刻度。

降格条款。本篇的目标是把 T-强走到可辩护的最远处。若 P 不能维持分析真的地位，T-强降为 T-中；若断言层的普遍性也不能维持，退到 T-弱。条款正式立此：三个出口，走到哪一个，都是本篇的正面产出。降格不算失败：降格证明本身，标明了这类形而上学断言失效的确切层级。

本章不做的事。不证明（第四章的事）、不兑现出处（第二章的事）、不备工具（第三章的事）、不谈定理成立之后世界还剩什么（第六、九章的事）。链条从下一章起逐环收紧。

以下把本章重说一遍：只换语言，不添内容；凡与上半有出入处，以上半为准。

先说三种存在。第一种最平常：说山上有棵树、说这方程有两个解，这是在清点，点得到就算有，记作 E1。第二种靠约定立起来：星期三、国界、军队，这些东西的有，靠一张名目与规则的网托着，网怎么织，它就怎么算一个，记作 E2。第三种是哲学家才用得上的：不靠清点的框架，不靠约定的网，自己就实打实地在那里。什么才算这第三种？本书不自设标准，用对手的：有部的检验是分解，把候选者一层层分解开，分到头还散不掉的算实有，散掉的算假有；众贤的标志，是它能单独作为对象让认识生起。这一种记作 E3。

再说本体。一个东西算本体，要它有自性，而自性要满足三条：不靠任何别的东西成立自己；周围条件怎么变，它不跟着变；它不是被产生出来的。三条里第一条是根，后两条是同一件事在变化与来历两个方向上的样子。

再说这一篇管到谁。只管一种话：说世界上至少有一个东西，既是 E3 那种实打实的有，又满足三条自性。桌子椅子不归它管，电子夸克不归它管，数目字也不归它管，日常的话与科学的话照说。它管的只是那个双料组合：既实打实地有，又自己成立。

还得交代定义在哪里停。定义总得有个头，不然一路定义下去没完，这一篇的头停在三处。第一处是同和异这样的逻辑底词：不给定义，只给法则，就像下棋不定义什么叫棋子，只给出每种棋子怎么走；真要给同异下定义，定义里还得偷偷用上同异。第二处是能省掉的词：变不算新词，换个条件、换个时刻再比一次，比出异来就叫变，所以三条自性里的不随缘转，用的还是异这个词。第三处是对手自己的词：待、成、生是对手立论时用的，我们照他的用法拿来用；归谬这种证法的资格就在这里，用你的词、按你的讲法，推出你的矛盾。他要是说这些词讲不清，那先讲不清的是他自己的主张。还有一句要紧的：我们比同异，总是在某个框架里比，这不成问题；本体论者要的同异，是不靠任何框架的比。这样东西不欠一个定义，它到第四章会被证明根本得不到。这里必然有人要问：你们自己拿同和异当不定义的底词，凭什么不许对方拿一样东西的数目身份当不定义的底词？答案在层次上。我们的同异是干活的家伙，第五章会把它连同逻辑一起列进本钱清单，明说这些家伙只用，不认它们实打实地有；对方要的那一个是摆在世界里的东西，而且明说它实打实地在。再说，一个框架里头的身份原始不原始，我们

从头到尾不争，那归前两种有，本来就不在这一篇的管辖内；争的只是不靠任何框架的那一种，而它跟不靠框架的同异是同一件事，第四章一起办。框架里头与不靠框架的这条线，开篇就在明面上，不是临时为挡谁划的。

然后是中心命题的三档强度。最强一档说：这种双料的话根本写不通，像方的圆，只要把词的意思与一条关于同一性的前提摆齐，矛盾自己会冒出来；这一档的成败押在那条前提是不是纯凭词义为真，第四章正面处理。中间一档退半步：也许那话本身没有毛病，但谁要开口断言它、论证它，就得走因果、认识、指称这些关系性的路数，而那话的内容恰好宣布这些路数对它说的那个东西全不适用；矛盾出在说与所说之间，像一个人大声喊：我此刻没有在说话。最弱一档不作任何担保：来一个候选者，驳一个，驳完为止；《中论》二十七品干的就是这一档的活。三档管的范围一档比一档小：一切可能说的、一切实际断言的、一切已经提出的。

最后是降格条款，也是这一篇的诚实条款。目标定在最强档；万一那条前提守不住纯凭词义为真的地位，就退到中档；中档的普遍性再守不住，就退到逐案归谬。退到哪里都算数：查清这类主张究竟在哪一层失效，本身就是收获。第七章会把预想得到的漏洞逐条摆出来自查，第八章把这套工具带出佛教门外试用一次，第九章落判。

下一章先验一件事：这些定义，是不是对手自己的。

第二章　定义的授权

上一章立了定义，本章验它们的产地。第一章边界条款的第三类说，归谬的资格在于用对手的词、按对手的用法；对已经下了定义的词，这句话就落实为一道手续：定义须逐字回到对手自用的文本。本章做三次兑现，加一次现代对表，随后把对手拒收定义时的退路写成正式的条件式，最后把拒收逻辑这条终极退路的代价记录在案。

兑现一：自性三条件。观有无品开场是对手先发问[745]：诸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性、布有布性，是性众缘合时则出。这一问自带两条信息：对手认性是凭力用被认定的，并主张性可从众缘合出。龙树的回答立即锁死第三条件：众缘中有性，是事则不然；性从众缘出，即名为作法。性若可造作，即不成其为性。青目注补上一个判别性的比喻与一组对照：如金杂铜则非真金；性若决定，不应待他出，非如长短、彼此，无定性故待他而有。三条件的出处至此完整：非缘生出自性从众缘出即名为作法，不待异法成逐字见于颂文，不随缘转出自若法实有性、后则不应异一颂。值得单独登记的是那组对照：长短、彼此这类相待而立的性状，被注家划入无定性故待他而有一栏，对手自己的清单也把它们单列一处，见下。关系性状不入本体之列，是两造少有的共识；第四章的关联性前提，要从这条共识起步。

兑现二：实有判准，有部之判。判准的定本在《俱舍论》卷二十二[746]：彼觉破便无，慧析余亦尔，如瓶水世俗，异此名胜义。破与析两道手续及其判读，第十五篇第一章已作全幅分析，此处只取授权所需的两点。其一，这条判准是对手的定本自述，非本书代拟。其二，《大毗婆沙论》卷九的五种有清单里，实有一栏的原文定义是：实有，谓一切法各住自性。[747] 实有由自性来定义。这一句是本篇最要紧的授权文书：把 E3 与 D2 捆在一起的不是本书的 D3，是对手自己的辞典；D3 所处理的组合，正是对手亲手捆好的组合。同一份清单还把相待有单列一种：谓此彼岸长短事等。与青目注的那一栏相合，见上。

兑现三：实有判准，众贤之判。众贤在《顺正理论》卷五十另立判定标志[748]：为境生觉是真有相；无所待于中生觉为实有，有所待于中生觉为假有。授权点有二。这条标志出自对手阵营最后的系统自辩，立它为的是守住三世法、得、无为这份名单，来历见第十七篇第七章；它与破析之判分工不同、外延未必重合，正印证第一章的登记。本篇的证明只需一件事成立：对手按他自己认下的任何一条判准，承认某 x 实有。

对表：现代刻画。 Westerhoff 论自性的专章把现代解读分列两个维度：本体维度（书 20 至 45 页）与认知维度（书 46 至 52 页）。[749] D2 三条件全属本体维度的题域；众贤以认识为凭的判定标志，则与认知维度相邻。本篇的定义在现代分类里各有其位，对表的用途只有一个：证明这套定义不是佛教内部的自造之物，现代研究刻画同一概念时，切在同样的关节上。细目的逐条对表，随后各章用到哪条给哪条。

条件式降格，正式陈述。若有对手拒认以上定义，本篇不与之争辩定义，命题整体降为条件式：对任何谓词组合 R 与 N，只要 R 承担实有一职、N 满足三条件的图式，T 的三个版本就对一切 ∃x[R(x) ∧ N(x)] 型命题照常生效。拒认者只有两条出路。给出更弱的 N，允许待他、允许

---

[745]《中论》卷第三，观有无品第十五（T30, no. 1564, pp. 19c20–20b9）：“問曰：諸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性、布有布性，是性眾緣合時則出。答曰：眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名為作法。”青目注：“若諸法有性，不應從眾緣出。何以故？若從眾緣出，即是作法，無有定性。……如金雜銅則非真金，如是若有性，則不須眾緣，若從眾緣出，當知無真性。又性若決定，不應待他出，非如長短、彼此，無定性故待他而有。”又同品颂：“若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。”

[746]《阿毘達磨俱舍論》卷二十二，分別賢聖品（T29, no. 1558, p. 116a16；世亲造，玄奘译）：“彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。”两道手续的逐句解读与判准性质的分析，见第十五篇第一章。

[747]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九（T27, no. 1545, p. 41b26；玄奘译）：“有說五種。一名有，謂龜毛兔角空花鬘等。二實有，謂一切法各住自性。三假有，謂瓶衣車乘軍林舍等。四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五相待有，謂此彼岸長短事等。”卷九并陈三份清单而论主不裁，其相互出入见第十五篇第一章。各住自性四字全书仅此一见，正在实有的定义位上。

[748]《阿毘達磨順正理論》卷第五十（T29, no. 1562, p. 621a18）：“為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有……若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等。”同段随后将有余师所立相待有摄入实假二有，注意其例仍是此彼岸。全篇处理见第十七篇第七章。

[749]Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009, 19–52 页；两维度之分见该章篇目。本章仅取维度划分，节内细目随后各章逐条对表。

随缘变异：那么它已不在 D3 的适用范围内，本篇与之无争，代价是他手里的东西不再是传统意义上的本体。给出同强的 N：则图式照旧适用，证明照旧生效。定义之争到此关闭：本篇所对的是三条件的图式，凡认领图式者，无论改换什么名目，都在适用范围之内。

最后一条退路：不认逻辑。退路还剩一条：矛盾律与归谬法一并拒收。这条路本篇称为掀桌：桌子一掀，桌上就再没有可输的东西。对这条路，本篇同样不作争辩：与拒绝论证的人论证，每一步用的都是他不认的东西；驳无可驳，本篇只把代价记录在案。其一，拒收矛盾律的人从此说不出自己主张什么：断言若不再排除它的否定，信条就失去内容，最庄严的肯定与对它的亵渎再无分别。其二，凡教义体系皆以矛盾律为骨架：正统与异端的分判、信理与谬说的分判、由教义推出后果的全部作业，都以矛盾为界线；界线一撤，先失效的是教义学自身，不是本篇的定理。其三，弃逻辑者同时废掉自己的全部证明：为本体或神明所立的每一条论证都以逻辑为凭，不能受质疑时废除它、举证时又启用它；要这样分时启用，就需要一条裁定逻辑何时当值的元规则，而那条元规则承担的正是逻辑原来的职务。其四，成熟的神学传统自己就拒绝这条路：全能历来被解释为不含做成矛盾，因为矛盾不是一件可做而未做的事。所以这条退路买到的是退出讼案，谈不上胜诉：它保住了那句话的字面，代价是那句话不再是一个主张。此路与第七章要讨论的双面真理读法是两回事，后者是一套仍受规范约束的逻辑提案，仍在讲理之列。神学恰是最常被指望走这扇门的领域，第八章处理永恒与创造时会回到门前。

本章交出的。五份文书：三条件的原文出处；实有与自性互相定义的对手辞典；两判准分工不重合的记录；图式化的条件式降格；弃逻辑退路的代价清单。第三章起，工具上场。

以下为本章的白话重述，规矩同第一章：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

这一章干的活像验货：上一章开出的三条自性、两条实有判准，逐件送回出处，看是不是对手自家的东西。

先看《中论》那一品。开场是对手先说话：万物各有本性，瓶有瓶性、布有布性，因缘凑齐它就出来。龙树接的头一句就把这条路堵死：从因缘里出来的，就是被造作的；被造作的，配不上性这个字。注家补了个比方：金子掺了铜，就不是真金。又补了一组对照：长和短、这个和那个，这类东西人人都承认是比出来的、对着说才有的，没人给它们发本体的资格。三条自性就是从这里取出来的：不是被产生的，不靠别的东西成立，不跟着条件变。不是被产生的、不靠别的东西成立这两条在颂文与注文里几乎是原话，不跟着条件变出自同品那句若法实有性、后则不应异。

再看实有的判准。这是有部自己写进《俱舍论》的检验：一样东西，砸了它，关于它的认识跟着没了，它就只是世俗的有；不砸，用思维把它的成分一样样挑出去，认识跟着没了，也只是世俗的有；两道手续都熬得过的，才算胜义的有。更要紧的是《大毗婆沙论》里那份清单，白纸黑字给实有下的定义就是一切法各住自性：什么叫实打实的有？各自守住自己的本性就是。换句话说，实有和自性这两样，是对手自己捆在一起的；上一章要处理的正是这个组合，不是我们硬凑一对来充数。

众贤那条标志是另一路：看它能不能单独当认识的对象。两条判准分工不同，判决也未必一致；所以上一章才说，我们只需要对手按他自己认下的那一条，承认有这么个东西。

现代研究也这么切。Westerhoff 把自性的读法分成存在一侧与认识一侧，我们的三条件在前一侧，众贤的标志挨着后一侧。这套定义不是佛门内部的私货，这个概念在谁手里都长这个样子。

再说对手不认这套定义怎么办。答复是：不吵。你把本体定义得更软，允许它靠别的、允许它变，那它不在我们管的范围里，我们无话可说，代价是你手里那个东西已经不是传统意义上的本体；你定义得同样硬，那换个名字也照样进范围。我们对的是那三条件的架子，凡认领这个架子的，都算在内。

还有最后一条路：桌子一掀，逻辑本身也不认了。这一条我们也不接：跟不讲理的人讲理，讲的每一步都是他不认的，没法驳，也不必驳。但代价要替他算清楚。不认矛盾律的人，从此说

不清自己信什么，因为说有不再排除说没有，最庄严的那句肯定，和亵渎它的那句话，再也分不开。一套教义靠什么立得住？靠正统和异端分得开，靠信条能推出后果，这些全押在矛盾律上；桌子掀了，先塌的是教义，不是我们的定理。掀桌子的人自己那些证明也一并作废了：不能受攻的时候说逻辑无效，举证的时候又把它请回来。所以这条路买到的是弃权，赢是谈不上的。何况老成的神学家自己都不走这条路：全能向来不包括做成矛盾这件事，因为矛盾根本不是一件事。第八章谈永恒与创造的时候，还会站到这扇门前。

下一章备工具：两种否定，以及四句的现代读法。

第三章　工具·两种遮与四句

本章把全篇要用的逻辑工具一次备齐，逻辑的选择也在此定案。定案先行宣布：本篇所需，只是矛盾律、归谬法与经典逻辑的标准推演；四句读作带预设取消的拒斥，不需要任何背离经典的逻辑。工具三件：遮的两分与弱拒斥引理，四句的读法与两族分治，同异两难的骨架与效力锁定。章末以观因缘品第一颂作全样例，把三件工具连起来走一遍。此后各章不再另备器具。

断言与拒斥。对一个命题 A，可作的言语行为不止断言 ⊢A 一种，还有拒斥 ⊣A：拒绝接受 A，而不必对 ¬A 作任何承诺。弗雷格的经典立场是拒斥不成其为独立力量，⊣A 应归约为 ⊢¬A；双边主义把拒斥扶正为与断言并立的原始态度；而强形态的双边主义让两者互推，拒斥又坍缩回否定断言。本篇采弱拒斥：⊢¬A 蕴涵 ⊣A，反向不成立。[750] 这就是全篇的引理一，弱拒斥引理：⊣A 不蕴涵 ⊢¬A；其中的否定取内部否定，即继承主词预设的那一种。它有平实的见证：预设失败句。现任法国国王是秃头的，这句话不可接受；它的内部否定同样把有这么一位国王当了真，于是也不可断言。此处唯一正确的动作，是拒斥而不反断。[751] 若把否定读作外否定，凡嵌句不真即真，⊢¬A 自然回得来，但那一句只是拒斥的登记，不带任何新的承诺，与引理一并无冲突。

两种遮。拒斥与断言之分，因明侧的对应是遮的两分。有立之遮（paryudāsa）在断言之内作择项否定，预设保留，承诺补类：说非婆罗门，仍在说他是四姓中的另一姓。纯遮（prasajya）行拒斥之事，遮而无立：说龟毛非有，话里再不立任何东西：不是说龟身上另有别的毛，也不是说有一样东西名为非有。这个分别不是西学外加，众贤自己就把遮诠名言分成有所诠与无所诠两类，前者如非梵志，于刹帝利等转，后者如非有、无物，都无所诠。[752] 另有一条近邻须划开：现代语言学的元语言否定，拒绝一个说法而随手补上另一个说法；纯遮不补任何说法。两者近而不同。[753]

---

[750] Frege, “Die Verneinung” (1918–19), 本篇用 Geach 英译; Ian Rumfitt, “‘Yes’ and ‘No’”, *Mind* 109, no. 436 (October 2000), 781–824（書頁= PDF − 780）; Luca Incurvati & Julian J. Schlöder, “Weak Rejection” (2017); 同氏 *Reasoning with Attitude*, Oxford University Press, 2023。强双边主义的条款见 Rumfitt 802–805：否定的四条规则在书内 802 页，其中 +-¬-I（由 −A 得 +(¬A)）与 +-¬-E（由 +(¬A) 得 −A）两条使二者互推；断言记 +A、拒斥记 −A 之说在 803 页（“one asserts the entire content expressed by A by inscribing +A, so one expressly rejects that same content by inscribing −A”，并谓 + 即弗雷格的断定号 Urtheilsstrich、− 为与之相俪的拒斥号 Verneinungsstrich）；协调原则（co-ordination principles，连字符写法，检索须留意）在 804–805 页，即 Reductio 与 Non-contradiction 两条。这就是本篇不取的那一条。三处限定须记。其一，该互推以 ¬ 取外否定为条件，Rumfitt 于 803 页明立此规定（“the rules governing the connective ‘¬’ will ensure that it signifies ‘external’ rather than ‘internal’ negation”）：若 A 为现任法国国王是秃头的，则 ¬A 意为并非如此，凡嵌句不真即真，而非现任国王不是秃头的。本篇引理一所争者为继承预设的内部否定，引理二的措辞已标明这一层。其二，其拒斥取宽义，以 A 为不真而拒，预设失败亦在其内（799 页：“the rejection of the declarative sentence A as being other than true—even if the ground for such a rejection is the failure of a presupposition, rather than the obtaining of a condition that would ordinarily be classified as one that renders A false”）。其三，容许真值间隙的公理化，他自己另取窄义拒斥（800 页注八：“See my 1997 for the use of a narrower notion of rejection to provide a categorical axiomatisation of a propositional calculus that permits truth-value gaps”，并自记今已收回其中一项主张）；弱拒斥走的正是这一方向。本章只取论证结构，逐页对表随第四、五章用例补注。

[751] P. F. Strawson, “On Referring”, *Mind*, New Series, Vol. 59, No. 235 (Jul., 1950), pp. 320–344; *Introduction to Logical Theory*, London: Methuen, 1952（库内为 Routledge Revivals 重印本，書頁= PDF−13），第六章〈Subjects, Predicates, Existence〉起书内 152 页，论预设一节在书内 173–176 页。预设失败句不可断言亦不可反断的诊断出此两处。**该书的界说在书内 175 页**：“if a statement S presupposes a statement S’ in the sense that the truth of S’ is a precondition of the truth-or-falsity of S, then of course there will be a kind of logical absurdity in conjoining S with the denial of S’.”；所举之例即” All John’s children are asleep”而约翰无子，其时”the question does not arise”（书内 174 页）。**并须记该书自己给这一层加的名目**：他把”true, false, or meaningless”三分称作 bogus trichotomy（书内 176 页），即预设失败句既非真非假，亦非无意义；照他的说法，其时问题根本不发生。

[752] 《阿毘達磨順正理論》卷第五十（T29, no. 1562, p. 621a18）：“如世間說非婆羅門及無常等，雖遮餘有而體非無。……然諸所有遮詮名言，或有有所詮、有無所詮者。有所詮者，如非梵志無常等言。無所詮者，如說非有無物等言。”遮诠两分出自对手阵营自笔。对勘：Y. Kajiyama, “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy”, *WZKS* 17 (1973)，原刊搜求中；B. K. Matilal, *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, Harvard University Press, 1968，第十六章（书 148–172）。

[753] Laurence R. Horn, *A Natural History of Negation*, University of Chicago Press, 1989，**第六章〈Metalinguistic Negation〉**，书内 362–444 页；元语言否定一目不在第一章，第一章〈Negation and

预设与取消。记 π(t)：主词 t 以 E3 且 D2 的方式有所指。有立之遮在 π 之内运作，继承 π；纯遮可以作用到 π 自身。引理二，预设取消：当 ⊢¬π(t) 成立时，凡以 t 为主词而继承 π 的谓述 F(t)，连同它的内部否定 ¬F(t)，一并只应拒斥；诸拒斥由 ⊢¬π(t) 一条统一授权。预设的检验手续，现代文献已有现成工具，本篇取斯特劳森的预设论与冯·芬特尔的检验法，将来用在如来灭后有无一族空指句的诊断上。[754]

四句：三种读法，一个主案。四句的形式面貌：S1 为 F(t)，S2 为 ¬F(t)，S3 为 F(t)∧¬F(t)，S4 为两俱非，其确切记法有两个候选，与原文句式的对勘归附录甲定案。读法有三。读法甲，参数化：各句携带隐参数，谛别、分位、观待之类，展开后互不相撞；代价是参数须独立授权，文本授权面只在明标二谛之处，故降为伴案。读法乙，预设取消，本篇主案：龙树的完整步态是 ¬S1、¬S2、¬S3、¬S4，四拒由一条断言统一授权：⊢¬π(t)。四角必须逐一拒尽，因为四句穷尽了为 π 续命的四种修补：径直断言、退到否定、双面兼收、退到两俱非而仍保所指；四角全拒，失败才定位到预设 π，而不落在哪一个谓词 F 上。与中心命题的接口一句说尽：⊢¬π(t) 正是 T 在 t 上的实例，四句遍破是 T 的施用面，不是另一条独立的推理。读法丙，双面真理与四值语义：作描述框架整洁，作规范逻辑则须驯服爆炸、重定义否定，代价已由保守案裁掉，留第七章作对话方。[755]

同形异用：填格子与破格子。应作四句在《大毗婆沙论》全书凡三百一十二处，是一件分类装置：问颇有成就世第一法、不成就彼离系得耶，答应作四句，四格各配一种人，预设全域皆在册。[756] 龙树拿起同一张二乘二的格，作的是另一件事：四格全拒，证那个共用的底座失效。同一形式，两种用法，历来把两族混读是乱源之一。分治的文面判据在收尾句式：以是名诸佛法、教化一路收尾者，是教阶四句，历时的对机施设，观法品一切实非实一组并同品或说我、或说于无我两处自证其性质[757]；以是故知无、是事不然一路收尾者，是遮破四句，本篇的正题。顺带一笔文献史：catuṣkoṭi 作为术语，《中论》《四百论》《明句论》原文并未使用，这个名目是后起的。[758]

同异两难与效力锁定。骨架：论域内 x 与 y，及其间一件关系 R；火与薪、我与蕴、因与果、作者与作业，皆此形。同角：若 x 与 y 同，以莱布尼兹律传属性，两端塌缩，作者即作业，烧者即所烧。异角：此处用的不是裸的数值别异，是独立别异，记作 ≠：别体，且不待他而立。若 x ≠ y，则 x 应离 y 而可得，而离 y 无可得。引理三，效力锁定：≠ 与 ≠* 之间隔的，恰是 D2 第一条件。对手若以别而依他走脱，即已放弃不待异法成，本体自动出局，T 径直成立；若守住独立性，则对他而言 ≠ 就是 ≠*，两难合拢。两难只对对象层的免框架同异生效；我们自己在元层使用的同异，是框架之内的比对，承第一章边界条款，两不相扰。细则两条：同一性取数值同一；莱布尼兹律限外延语境使用，涉认识语境处逐一另标。犊子部的对照恰好试出这套

Opposition in Classical Logic〉讲的是古典逻辑里的否定与对立。同题前身为 “Metalinguistic Negation and Pragmatic Ambiguity”, *Language* 61, no. 1 (Mar. 1985): 121–174。其界说在书内 363 页：“metalinguistic negation—a device for objecting to a previous utterance on any grounds whatever, including the conventional or conversational implicata it potentially induces, its morphology, its style or register, or its phonetic realization.”；典型句式在书内 402 页：“The archetypal frame for metalinguistic negation is the not X but Y construction…This construction provides a straightforward way to reject X (on any grounds) and to offer Y as its appropriate rectification.”。**补正一层**：所补的那个说法（rectification）不必说出口，书内 403 页引 Bald 谓其可只由语调（fall-rise）显出；但纵不明补，那一层“incompleteness”仍在，即元语言否定是待补而未补，与纯遮之遮而无立仍不是一回事。

[754] Kai von Fintel, “Would You Believe It? The King of France is Back!”, 收于 *Descriptions and Beyond* (2004)。空指句检验法的出处。

[755] 四值语义与双面真理读法见 Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, 2nd ed., Oxford University Press, 2002 相关章；Jay Garfield & Graham Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought”, *Philosophy East and West* 53 (2003)。本篇留第七章正面讨论。

[756] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷五（T27, no. 1545, p. 23a7）：“問頗有成就世第一法，不成就彼離繫得耶？答應作四句。”應作四句全书凡三百一十二处，依 CBETA 本文言通检；四句作分类装置的全幅分析见第十六篇第二章。

[757] 《中论》卷第三，观法品第十八（T30, no. 1564, pp. 23c19–24a）：“一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。”同品“諸佛或說我，或說於無我”并“教化甘露味”。教阶四句的性质由此三处自证；全帙按收尾句式的分拣，见附录甲附表。

[758] D. Seyfort Ruegg, “The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism”, *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977), 1–71；术语史一节见文 3。

工具的刻度：执补特伽罗与蕴不一不异，进而不可说，是保住预设 π 而拒绝四句之答；龙树是拒斥 π 而令四句自然失所。不可说的位置差了一层：一个放在对象的本性里，一个放在语词的预设里。[759]

古典陈述：《**回诤论**》。弱拒斥引理与预设取消，《回诤论》里早有完整的古典陈述，四偈足矣。[760] 若我宗有者，我则是有过；我宗无物故，如是不得过：拒斥层没有断言承诺，这正是引理一。化人于化人，幻人于幻人，如是遮所遮，其义亦如是：无自体的语言照样行拒斥之用，遮的效力不需要 E3 作依托。汝为何所遮？汝所遮则空；法空而有遮，如是汝诤失：对手若坚持把拒斥读成断言，自坏的是他自己的宗相。言语无自体，所说亦无体，我如是无过，不须说胜因：收束。青目注里另有一句要单独入档：有自故有他。异依待自而立；这句话若能立为概念语法上的分析真，关联性前提 P 就得到最强立法。它是 P 的首要古典证词，正式启用在第四章。[761]

全样例：观因缘品第一颂。诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。四路生读作生成关系 G 的四种 E3 配置：自生即 G(x,x)，他生即 G(y,x) 而 y ≠* x，共生兼取两路，无因生弃因而生。青目逐角，形式复述如下。自生之过是自我关系的结构代价：一法便有二体，一谓生、二谓生者；且生更有生，生则无穷。他生之过是纯他不立：自无故他亦无，有自故有他，独立别异的预设自坏。共生承二过。无因之过以后果归谬：无因则布施持戒等应堕地狱、十恶五逆应当生天。步态与判据全数对上：四角各行拒斥，统一授权是 ⊢¬π(生者)；收尾是故知无生，遮破族无疑。无生二字是拒斥的登记，不是一条新的断言，这个分别的全幅展开是第五章层级条款的事。而 E2 层的缘起之生一件不损，种子发芽照说，此即保全定理的接续处，第六章处理。[762]

工具清单，交割。引理一，弱拒斥：¬A 不蕴涵 ⊢¬A，否定取内部否定。引理二，预设取消：⊢¬π(t) 统一授权对全部四句的拒斥。引理三，效力锁定：两难只对守独立性者生效。外加两条判据：两族分治看收尾句式，参数化只在明标二谛处授权。以上工具无一越出经典逻辑；佛教逻辑在此用法下是否背离经典这一问，本篇给出的答案是不背离。[763] 第四章开证。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

先说两种不接受。陪审团说罪名不成立，没有说这人清白，两回事；医生说这份检验做不得数，没有说结果是阴性，也是两回事。拒绝一句话，和反过来断言它的反面，是两件事；把这两件事分开，是本章第一件工具。有一类句子最能显出这条沟：现任法国国王是秃子。你说对不行，说不对也不行，因为说不对的那句话，同样把有这么一位国王当了真。碰上这种句子，正确的动作是把它整个推回去，而不站到反面去。这里说的反面，是说这位国王不秃那一种。还有一种说法：压根没有这回事。这一种当然可以说，但它说的仍旧是把话推回去，没有另外多说什么。

佛教这边早把两种不接受分清了，名字叫两种遮。一种是有立之遮：说他不是婆罗门，话里还立着一个他是四姓里别的一种；一种是纯遮：说龟毛没有，话里再不立任何东西：不是说龟身

[759]《阿毘達磨俱舍論》卷二十九破執我品（T29, no. 1558, p. 152b24）：“然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。”犊子立场的全幅处理见第十七篇第六章，此处只取位置对照。

[760]龙树《回诤论》（T32, no. 1631, pp. 14a17–20、14a29–b1、15a8–9）：“若我宗有者，我則是有過；我宗無物故，如是不得過。”“化人於化人，幻人於幻人，如是遮所遮，其義亦如是。”“汝為何所遮？汝所遮則空；法空而有遮，如是汝諍失。”“言語無自體，所說亦無體，我如是無過，不須說勝因。”全场处理在第五章。

[761]《中论》卷第一，观因缘品第一（T30, no. 1564, pp. 2b5–8）颂：“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。”青目注：自生则“一法有二體：一謂生、二謂生者”，“生更有生，生則無窮”；“自無故，他亦無。何以故？有自故有他”；共生“則有二過”；无因则“布施持戒等應墮地獄、十惡五逆應當生天”。

[762]保全一半的古典出处在观四谛品（T30, no. 1564, p. 33a20）：“以有空義故，一切法得成。”第六章全场处理，此处只登记接口。

[763]Tom J. F. Tillemans, “Is Buddhist Logic Non-classical or Deviant?”,收于 *Scripture, Logic, Language*, Wisdom Publications, 1999（书 187–208）。对表另见 Jan Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009，第四章（书 67–90）；Ruegg 前注。本章结论与该文的答案相容：此处用法不涉敌对逻辑（deviant），至多是算子上的非经典（non-classical）。该文结语（书内第 200 页）作：“Buddhist logic appears to be at most a non-classical logic, in the sense that its operators and its vocabulary are somewhat peculiar, but it is not a rival of classical logic.”

上另有别的毛，也不是说有一样东西叫没有。这个分法也不是从西方引进的，众贤自己的书里写着：遮的话，有的有所指，有的什么也不指。

四句正是这个分别最容易被忽略的地方。有、无、亦有亦无、非有非无，四个格子。《婆沙》拿它当问卷用，全书填了三百多次，每格各住一类东西，用得好好的。龙树拿起同一张问卷，做的是另一件事：四格全部驳回，不在任何一格里签字。四个都要驳，是因为四格共用一个底座：都当真有那么一个实打实、自己立得住的东西可谈。四格驳完，塌的不是哪一格，是底座。驳回不等于反着断言，所以四驳彼此不相撞；这套动作从头到尾用的都是普通逻辑，不需要什么离经叛道的新逻辑。[764]另外要会分族：有一族四句收尾是是名诸佛法，那是教学的台阶，一层层往上带人，不是驳论；分辨就看收尾那句话。

再说同和异那个两难。火和柴：说它们是一个，烧的和被烧的就成了一件事；说它们是实打实、各自立得住的两样，那火就该离了柴自己烧。这个两难只找一种人：把两样东西都当成自己立得住的人。日常说的两样，靠一张框架比出来的两样，不在它管的范围里。所以它不是抬杠的把戏，它是一道检验：谁被它难住，谁就在偷偷用那种自己立得住的两样。

《回诤论》那几颂是这套工具的老家。有人问龙树：你说一切无自性，那你这句话本身有没有自性？你这不是自己反对自己吗？回答正是本章第一件工具：我没有立宗，所以没有过失。拒绝不等于反着断言，我把你们的主张一一推回去，手里不欠一个自己的主张。幻人可以挡幻人，语言不必自己是实的才能干活。

最后把三件工具连起来走一遍，用《中论》开篇第一颂：东西不从自己生，不从别的生，不从两者合生，也不是无因而生，所以知道无生。四种出生方式，四个格子，逐一驳回。自己生自己，得先有两个自己，一个是生者，一个是被生出来的；从纯粹的别的生，可是别的之所以是别的，得先靠自己那一边成立，纯粹的别的立不起来；两者合生，两边的毛病一起领；无因而生，那修善作恶就不该有任何后果，布施持戒的下地狱、十恶不赦的上天堂，也没什么不可以。四格驳完，收走的是底座：有个实打实的被生者。日常的生一样不少，种子照样发芽，庄稼照样收成。无生两个字是驳回的记号，不是一条新的主张；这句话的全幅含义，第五章细说。

工具就这三件：拒绝不等于反断，四格全驳等于抽走底座，两难只对认死底座的人生效。下一章开证。

[764]本书取普通逻辑一路，这一读法有争议。对立的一路读作真矛盾：Garfield 与 Priest 提出，龙树或许同西方许多哲学家一样，“discovers and explores true contradictions arising at the limits of thought”（Jay L. Garfield and Graham Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought”, *Philosophy East and West* 53, no. 1 (2003): 1–21, p. 2）；他们把观如来品“空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說”（T30, no. 1564, p. 30b21）一类否定四句，读作站在胜义立场、到了可说之边界时出现的矛盾处境（p. 14）；四值语义与双面真理的技术面另见 Priest, *Beyond the Limits of Thought*（2002）。本书所取的一路以 Tillemans 为代表，其结语说佛教逻辑“at most a non-classical logic, in the sense that its operators and its vocabulary are somewhat peculiar, but it is not a rival of classical logic”（*Scripture, Logic, Language*, 1999, p. 200）；Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka*（2009）第四章亦取此路。两路的分歧留到第七章正面处理。

第四章　主论证

工具齐了，本章开证。次序如下：先把关联性前提 P 立起来，三种立法里正面论证分析真一案；再把对手最强的豁口，认识依赖与存在依赖之分，摆上台面封口，代价如实算清；然后核心推导编号展开，强版立于 P，封不住的残余由中版接管；末尾两个工作样本，观去来品与观因缘品，看这台推导在原文里怎样逐字运转。

P 与三种立法。 P：凡存在者，其同一性条件必然涉及别异与关系。存在者在此取宽读法：凡可被个体化为断言主词者。立法有三。分析真：P 由同一性条件这个概念的语法保证，否认它即丧失该概念。先验真：P 是识别与指称得以可能的条件，出自我们的概念框架；对手由此可退到不可思的自在之物，定理只封住可思的世界。经验概括：迄今所查者皆如此，只授权逐个归谬。三者强度递降，已裁的目标是分析真，本章正面论证；若守不住，降格路线第一章已立。

分析真一案的正面论证。三步。第一步，内容即排除。一条同一性条件是一项内容性的规定，说 x 是什么；而一句什么都不排除的话，什么也没有说。排除在此按认识论粒度计：有所说，即关闭据我们所知尚开着的选项；数学定理所关闭者历来是这一种，不是可能世界。规定之为规定，在于划界；划界即引入所排除者。斯宾诺莎旧格言：规定即否定。[765] 第二步，同异成对。第一章边界条款已立，同与异是一对逻辑常项，得其一必得其二；一个只有同、没有异的同一性概念，不成其为概念。个体化即对比：x 被个体化，当且仅当有判准分开 x 与非 x。第三步，古典证词。青目注一句说尽：自无故他亦无，有自故有他。[766] 自与他相待而立，这是关于自他这对词的语法陈述，不是关于世界的经验发现。三步合起来：凡有内容的同一性条件必涉别异，涉别异即涉关系，至少是与所排除者之间的别异关系。P 是分析真。

再补一个检验：设想世上只有 x 一物的单元素域，P 在其中同样不失效。说 x 是什么，仍是在与 x 所不是的类划界；别异可以是型的别异，不必是物的别异。何况本篇的对手无一在单元素域里立论：各住自性四字，头一个各字就已经预设了复数，每一法据有其自性，正是对着其余诸法据有（出处第二章已兑现）。

豁口：认识依赖与存在依赖。对手最强的答复要以最强形态摆出。答复说：P 混淆了两件事。我们识认 x 须凭对比，此是认识的事；x 之为 x 是否系于对比，此是存在的事。识认依赖关系，不等于存在依赖关系；你们至多证明了无物可以被无对比地认取，没有证明无物可以无对比地存在。众贤正站在这道豁口上：他以为境生觉立实有之判，认取一头明明白白靠关系，同时坚持法体自住、不待于他（第二章、第十七篇第七章）。现代解读史里本体维度与认知维度的并立，也是这道豁口的投影。[767]

封口。封口的论证不走认识路线，走内容路线，此处一步不能含糊。同一性条件是构成性的规定，不是认取手续：它说的是 x 之为 x 系于什么。现在问：一条不涉任何别异的构成性规定，内容是什么？它不能说 x 是如此这般，因为如此这般即划类，划类即对比；它只剩 x 是 x 一句。而 x 是 x 对任何东西都成立，分不开 x 与非 x，作不成 x 的同一性条件。无所说于此是失职，不是本分：同一性条件的职责是分开 x 与非 x，一句对谁都成立的话，在这一职责上是空转。无所说也有属于本分的一种，那是规则的静默，第七章分辨之。于是两角合拢：构成性规定要么有内容，有内容则涉别异，D2 第一条件被违反；要么无内容，无内容则 D3 断言里那个自性者没有得到任何规定，断言者只是指着它说它是它，这不成其为一条论题。前一角是 T-强的矛盾；后一角落入 T-中的管辖，主张有构成性而不可陈说的本质，这个主张本身仍是一句陈说。顺带立一枚路标，第八章回访：当一个自有者须陈述自身，语法只给它留下 x 是 x 这一个句式；为什么如此，两角已经说尽。

---

[765] 语出斯宾诺莎一六七四年六月二日致耶勒斯（Jarig Jelles）书，即书信第五十封：“Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, et determinatio negatio est”（形状无非是规定，而规定即否定），所论本是形状；后经黑格尔一系放大为思辨原理，《逻辑学》第一编第二章〈定在〉作“Omnis determinatio est negatio”，并称“Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit”，omnis 一字为黑格尔所加。本篇只取其语义学芯：规定即划界。

[766] 《中论》卷第一，观因缘品青目注（T30, no. 1564, p. 2b8）：“自無故，他亦無。何以故？有自故有他。”第三章已录入档，此处正式启用。

[767] Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009, 19–52 页，本体维度与认知维度之分。众贤的站位见本篇第二章与第十七篇第七章。

须算清的代价：这条封口是否偷运了证实主义？没有。内容即排除说的是语义上的排除，一句话须排除某些可能情形才有所说；它不要求所排除者可被检验。一个命题可以排除我们永远无法检验的情形，仍有内容。封口真正需要的只有一件：D3 是一条有内容的论题。而这一件由对手自己的实践供给：他们分类、立宗、破他、下评曰，二百卷的论辩史就是 D3 有内容的存证。若对手此刻退到无内容的神秘，那么他退出的是论题的行列，第二章末的记录在此对他适用。

撞击的判级：待字之辨。核心推导其三与其四相撞，撞在哪一层，须先把待字判级；这是全篇最须明架的一段。可设想的读法分三级：最窄是因果级，待即待缘而生；最宽是陈说级，凡规定皆用对比；居中是观待级，一性状之为此性状，系于其所对而立，长之于短、此之于彼、一之于异。D2 第一条件所拒的待是哪一级？按授权文本与对手用法当庭取证。青目在不待异法成的现场自给对照组：非如长短、彼此，无定性故待他而有；同注又以因待成、相待斥他性。观时品通品以相因待运转，以各自别成为其反极，且把一异明列于相因待之族：因一故有异，因异故有一。对手一侧：婆沙自定义缘起为待缘而起，俱舍立待缘故非常；而婆沙五种有把相待有单列并判归假有，凡观待者即出实有之列，这是对手自己的分类学（第二章已引）。梵文底本尤明：无作与不待并立两条，待非缘生之谓，apekṣā 正是相待观待之词。后世注释传统把依待三分：依因、依支分、依观待施设；现代研究同样在存在依赖与观待依赖之间画线，而以自性之独立为须兼免者。[768] 裁定：D2 第一条件所拒之待，至少含观待级；此为两造文本与注释传统之共识，非本篇外加。于是 P 无须证到存在依赖级，只须给到：凡确定的本性，至少在型的层面观待地系于其所排除者；而分析真三步给到的正是这一级。相撞发生在双方共认的待轴上，无须另立共同前提。

收束一层：独立性自身是观待性状。追问一句：独立性自身是什么性状？不待一切异法而成，这个规定的内容对一切异法与一切依待关系作总括的否定；它系于其所否定者而立，是最彻底的观待性状。有自故有他在此现出全副力量：以独立为本性者，其本性即观待地系于诸异法；D2 第一条件的内容，自带它所要取消的对比。至此对手的出路只剩四条，各有归属。其一，以独立自身为本性：本性观待，自相取消，强版收。其二，另举一个确定的 F 为本性：F 之确定即型层观待，正入相撞，强版收。其三，退称同一性为原始，而仍作陈说：原始不等于不可陈说，此路是有内容的立场，须正面应答，答法见下段。其四，退称本性不可陈说：D3 断言失其规定，转入 T-中与论题域条款，此路记在中版名下，不入强版之功。四路各记其名，审计表按此分列。其三与其四原本合为一条，把一个开口的对手记成了不开口的；改正与理由，第七章模式一。

其三的答法：原始项自身如何个体化。取同一性为原始者，其所设之物须能分开甲与乙，不能分开则设它无用。于是问一句：甲之此性与乙之此性，因何而异？可给的答案只有两个。答凭各自的承载者甲与乙，此为循环，此性本为解释甲乙之相异而立。答二者原始地相异，则异已在底层与同并列，而一与异按上文判级正列于两造共认的相因待之族，观时品明言因一故有异，因异故有一。[769] 两答俱使这个原始项落回观待，而观待正是 D2 第一条件所拒的那一级。着力点须留意：不在此性这个词怎样被引入，语词的引入手续是对手可以正当撇开的一层；在这个设定物本身凭什么是这一个而非那一个。此问与上段同型：上段问独立性之为性状系于何者，此段问原始项之为此一原始项系于何者。

---

[768]待之判级诸证：T30, no. 1564, pp. 19c29–20a7、25c2–26a15；T27, no. 1545, p. 117c21；T29, no. 1558, p. 137a6。《中论》卷第三观时品（T1564）：“上中下一異等法，亦相因待故有”“若三時各異相，不應相因待成，如瓶衣等物各自別成不相因待”“因一故有異、因異故有一”；同卷观有无品青目注：“非如長短、彼此，無定性故待他而有”“亦因待成”。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十三（T1545）：“待緣而起故名緣起。”《阿毘達磨俱舍論》卷二十六（T1558）：“待緣故非常。”相待有归假有，见第二章所引婆沙卷九。梵文 MMK 15.2：akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca，无作与不待并立两条。存在依赖与观待依赖之分，及后世注释传统的依待三分（依因、依支分、依观待施设），见 Jan Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka*, Oxford University Press, 2009, 24–27 页。

[769]待之判级诸证：T30, no. 1564, pp. 19c29–20a7、25c2–26a15；T27, no. 1545, p. 117c21；T29, no. 1558, p. 137a6。《中论》卷第三观时品（T1564）：“上中下一異等法，亦相因待故有”“若三時各異相，不應相因待成，如瓶衣等物各自別成不相因待”“因一故有異、因異故有一”；同卷观有无品青目注：“非如長短、彼此，無定性故待他而有”“亦因待成”。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十三（T1545）：“待緣而起故名緣起。”《阿毘達磨俱舍論》卷二十六（T1558）：“待緣故非常。”相待有归假有，见第二章所引婆沙卷九。梵文 MMK 15.2：akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca，无作与不待并立两条。存在依赖与观待依赖之分，及后世注释传统的依待三分（依因、依支分、依观待施设），见 Jan Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka*, Oxford University Press, 2009, 24–27 页。

核心推导。编号展开，全符号形式归附录甲。其一，设有 x，E3(x) 且 D2(x)；此即一条 D3 型断言的内容。其二，x 既为断言主词，已被个体化。其三，由 P：x 的同一性条件涉及别异与关系。其四，由 D2 第一条件，不待异法成：x 之为 x 不系于任何异于 x 者，其同一性条件不得涉及别异。其五，其三与其四针对同一对象、同一方面，一须涉及、一不得涉及，归于矛盾。故任何 D3 型命题，连同诸定义与 P，共同蕴涵矛盾。T-强至此立起，成色系于 P 的分析真地位，而 P 的地位即上文论证。

中版的接管机制：若对手在其三之前退出，宣称 x 的构成性规定不可陈说，推导改道，不再攻击命题内容，攻击断言行为。断言者断言 x 如何，必先个体化 x；个体化必凭对比；故断言行为预设 x 的对比性同一条件，而所断言的内容恰恰否认之。矛盾从命题内部移到言与所言之间，此即 T-中，《回诤论》所争的正是这一层。或问：指称可由因果链条固定，何须对比性条件？答：因果链条固定的是寻常之物的名号；对 D3 型断言所立的那个特殊主词，无人有因果的照面，其指称只由图式固定，而那图式的每一句，实有、不待异法、不随缘转、非缘生，都是对比性的规定。断言者别无他路入题。

弱版的位置：二十七品对每一个被实际提出的自性者逐一施用这条推理，不待异法与必待异法的冲突反复出现；T-强是把这条推理从诸案例里提炼成一条通则。提炼是否封顶，即归纳跳跃的疑点，第七章失败模式三专门处理。

三版至此可以合并成最短的陈述。定理句：**定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾**。其断言层孪生：断言便要求同异，自性又取消同异，故自坏。诸品的每一次归谬，是这条推理的一次现身。还须记下一层：取消了异，同也随之空转，同异本是成对起用的工具；于是自性者对自身还能说的，只剩 x 是 x，第八章路标的根即在此处。

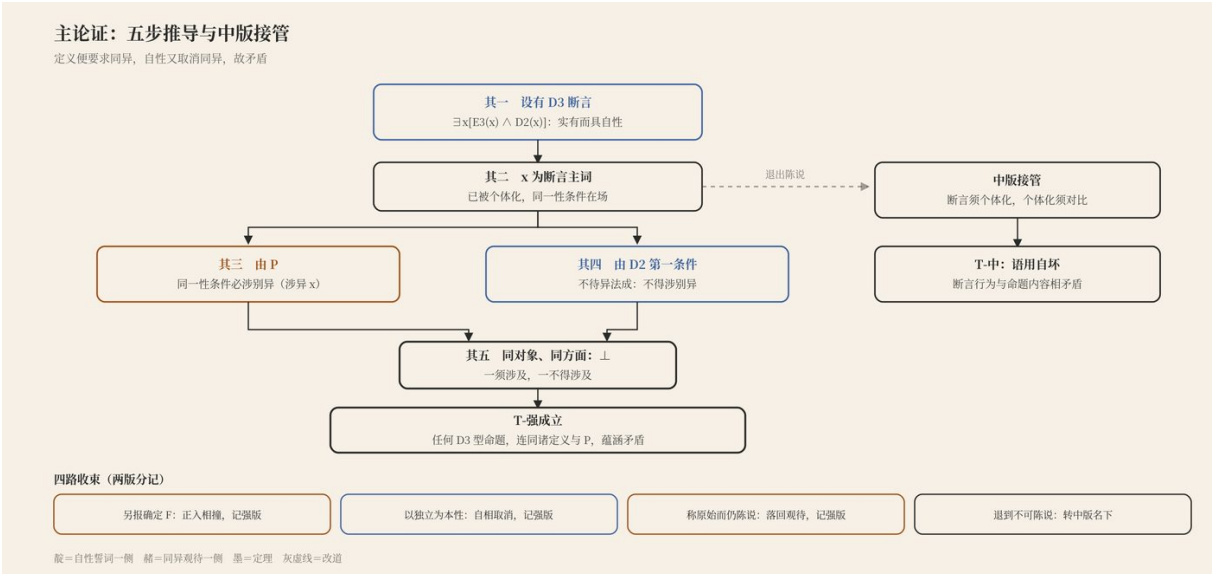


Figure 53: 主论证五步与中版接管：D3 断言的主词一经个体化，P 要求其同一性条件涉及别异，D2 第一条件禁止涉及，同对象同方面归于矛盾；退到不可陈说者改道行为层，断言自坏；四路收束分记强中两版

“涉异”指同一性条件涉及别异与关系；第四步“不得涉别异”也限于这些身份条件。底部第三框“称原始而仍陈说”是压缩标签：第七章将这一强版分支限于被赋予分开甲乙之职司的原始项。若只说同一性事实在先、差异事实在后，并止于此，这一残余由 E3 与中版处理，不计作强版已证成的语义相撞。

样本一：观去来品。对手开局立三时之作：已去、未去、去时，眼见有作，当知有法。龙树答：已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。[770] 这一颂常被读作否认运动，此是误

[770]《中论》卷第一，观去来品第二（T30, no. 1564, pp. 3c7–12）颂：“已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。”对手问难“動處則有去”与青目注“去時名半去半未去”同品。

读。把去读作关系域上的谓述便知它在做什么：去牵涉去者、去处、去时。时间轴一面：已去中作业已灭，未去中未有作业，去时半去半未去，不离前二。相互个体化一面，青目注一句点破：一以去法成去者，二以去者成去法，去者成已然后用去法，是事不然。[771] 若去者有去，则有二种去，一谓去者去，二谓去法去：去者若以去为自性，去者去一语便数了两次去。若离于去者，去法不可得，以无去法故，何得有去者：去者若离去而立，去掉去之后无物可当去者。去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者：格子扫全，底座取消。整品的结论不是世上无人行走，是行走的 E3 读法立不住；E2 层的行走，个体化由关系网络供给，一步未损。这正是核心推导其三与其四的原位版本：去者的同一性条件必涉去法，而自性化的去者不得涉之。

样本二：观因缘品的四缘。第十六篇末章交来的接棒在此收讫。四缘体系是有部因果学的骨架，龙树只问一句：因是法生果，是法名为缘；若是果未生，何不名非缘？[772] 青目注给出要害五字：缘成由于果。一物之为缘，是果生之后向回追认的；果未生时，水土只是水土。追认即依果个体化：缘的同一性条件里写着果。E3 读法的缘于是自败，作为自性者它须不待果而自立，作为缘它的身份系于果。E2 读法的缘照旧运转，农人下种、陶师和泥，一件不误。与第十六篇的对读在此闭合：四缘作为关联装置的义理困难，第十五篇第五章已按义理走过，此处补上形式定位，关联装置不可能同时是自性者的集合。

三份证明，一张对照表。本书里如今立着三份形态不同的证明：青目在观因缘品的四生归谬（第三章已作全样例）；上部第五篇第三章对观作作者品的现代化重构（作者与作的双层两难：同一则纽带无两端，相异则再问作有性无性，有性不可生，无性则作者的因果性状随缘、不固有）；以及本章的主论证。三者并列，看得出它们是同一条推理的三个提炼阶段。

维度	青目四生归谬	上部现代化重构	本章主论证
所驳对象	有自性的生	有自性的作者	一切 E3 加 D2 的断言
形制	四门穷举归谬	双层两难	五步直证
关键一步	有自故有他，一法二体	纽带需两端；因果性状随缘则非固有	P 与 D2 第一条件正面相冲
前提性质	逐门取对手承诺	因果语汇的概念分析	分析真加对手自用定义
覆盖	一个候选者	一个候选者	全部 D3 型命题
强度位置	T-弱的一次现身	T-弱，兼具 T-强雏形	T-强本体

对照表另有两笔值得读出。其一，依赖关系：上部的重构在相异角里明引四门不生作引理，本章又把前两份共同的那条推理立为词法，三份证明是一条链，原位、半提炼、全称提炼。其二，预演关系：上部重构里作无自性则作者因果性状随缘一步，已是 P 在因果域内的雏形；同一章顺手写下的关系亦空与布拉德利对照，正是第七章模式二的答案预演。上部当年画的轮廓，本篇兑现为定理；拱形自此合龙。

本章交出的。强版：核心推导五步，立于分析真的 P，P 的论证与代价均已在案。中版：接管机制已立，其前提是断言须个体化、个体化须对比，比 P 更难否认。弱版：诸品实况，两个样

[771]同品颂（T30, no. 1564, pp. 4a23–b11）：“若去者有去，则有二種去：一謂去者去，二謂去法去。”青目注：“一以去法成去者、二以去者成去法。去者成已然後用去法，是事不然。”又颂：“若離於去者，去法不可得；以無去法故，何得有去者?”“去者則不去，不去者不去；離去不去者，無第三去者。”对读：Siderits & Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way,* Wisdom Publications, 2013，第二品（书 31–42）；Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way,* Oxford University Press, 1995，第二品释。

[772]《中论》卷第一，观因缘品（T30, no. 1564, pp. 2c8–13）颂：“因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣?”青目注：“緣成由於果，以果後、緣先故。……如瓶以水土和合故有瓶生，見瓶故知水土等是瓶緣。”四缘的婆沙侧全景见第十五篇第五章与第十六篇末章。

本已示范这条推理的原位运转；另交三证对照表一张：青目原位、上部半提炼、本章全称提炼，一条链。本书立场：分析真一案成立，T-强在分析强度上成立；终审待第七章把失败模式全数检验之后，判词在第九章落定。第五章先处理定理指向自身的那一击。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

这一章只办一件事：把那条最强的命题证出来。证明押在一条前提上：要说清一个东西是它自己，绕不开别的东西。这条前提名为关联性前提，它的成立分三步。第一步：一句话要是什么都不排除，它就什么都没说；说 x 是什么，就是在划界，划界就得有界外。第二步：同和异是一对，只要其一不要其二，两个都保不住；认出一个东西，就是把它和不是它的分开。第三步，古人替我们说过了：有自故有他。自己和别的，是一对互相依赖才能成立的词。所以这条前提出自词法，不出自观察报告：谁用同一性这个词，谁就已经把别异一并领走。哪怕全世界只剩一样东西，这条前提也不松口：说它是什么，仍是在跟它所不是的划界。何况对手不在只有一样东西的世界里说话：各住自性，头一个字就是各，一群东西各守各的，本来就是相对着守的。

对手最硬的一招在这里：你们说的是认东西离不开比较，我们说的是东西自己在那儿。认要靠关系，不等于是要靠关系。把认和是分开，这道口子开得漂亮，众贤就守在这儿：他判一样东西实有，看它能不能让认识生起，认的一头全是关系，转身又说法体自己住着，谁也不靠。

封这道口子，不从认下手，从说下手。同一性条件说的是这东西靠什么算它自己，与认东西的手续无关。好，一条不牵扯任何别的东西的规定，内容是什么？它说不出 x 是如此这般，因为如此这般就是归类，归类就是比较；它只剩一句 x 就是 x。可这句话搁在谁身上都成立，什么也分不出来，干不了同一性条件那份活计。于是只剩两条路。规定有内容：那就牵扯了别的，跟自性头一条（不靠别的）撞个正着。规定没内容：那你说有个自性者，压根没说出个东西来，算不得一条主张。前一条路是最强版要的矛盾；后一条路归中间版管，嘴上说有个说不出的本质，这话本身还是一句说出来的话。这里先插一面小旗，第八章来取：真有一位自己成立的，他要自我介绍，能说的只剩一句我是我；为什么只剩这一句，上面两条路已经讲完。

有人会问：这不就是逻辑实证那一套，说不能验证的都没意义？不是一回事。我们只要求一句话得排除点什么才算有内容，没要求所排除的事能拿去检验。真正需要的只有一条：对手那句主张是句有内容的话。这条对手自己包了：他们分类、立宗、互驳、下评语，二百卷吵下来，全是他们的话有内容的证据。真退到不可说的神秘，那他退出的是讲理的场子，第二章末尾那笔记录候着他。

这里得把一个字判个级：待。它有三档。最窄一档，等着条件把它生出来，这叫待。最宽一档，说话就得靠对比，这也叫待。中间一档最要紧：长靠短、这靠那，一样东西之所以算这样东西，靠着与它相对的那一方才成其为它。老注家在不待异法成那一句旁边，亲手给的例子就是中间档（长短、彼此）；对手自家的清单把中间档整类逐出实打实的行列；梵文原颂把非造作和不待写成两条，可见待不等于被生出来。所以那句不待异法成拒绝的待，至少包含中间档，这是两家共有的旧识，不是我们新加的前提。我们的前提也只需要中间档：一个确定的本性，至少在类型上靠着它所排除的东西，才成其为确定。

最后收束一层。独立这个性状本身，是对一切别的东西都不靠。这句话字面上就得把所有别的东西全请出来才说得完；靠不靠立身的，恰恰是最靠对比立身的。所以对手只剩四条路：拿独立本身当本性，自己取消自己；另报一个确定的本性，确定就得对比，正好撞上；说这东西的身份是原始的、不由什么构成，但这话我照说不误；咬定本性说不出，那他那句主张就没了内容，移交中间版处理，这一笔记在中间版名下，不计入最强版。第三条路要单接一句。他既然拿这份原始的身份去分开甲和乙，那就问他：甲的那份和乙的那份，凭什么是两份？说凭甲和乙，这是绕回来了，这份东西本来就是拿来解释甲乙不同的；说这两份原始地就不同，那么异也在底层，跟同并排站着，而一和异正是两家都列在相互依待那一族里的。原始不等于说不出口，所以这条路推不给中间版，得当场应答。要紧的是问的角度：这一问越过了这一个这个词的来历，直接问那份东西凭什么是这一份。四条路，各记各的。

推导本身三步就完。第一，假设有那么个东西，实打实的有，又自己成立。第二，它的身份要说

清楚，就得靠别异，这是前提。第三，它自己成立，就是不许靠别异，这是自性头一条。既得靠又不许靠，撞个正着。这是最强版。对手要是在半路跳车，说我的本质说不出但就是有，那就换中间版接手：你开口说它，就得先把它从万物里挑出来，挑就得比，你的话却说它什么也不欠比较；你干的事和你说的话打架。最弱一版早就在那儿：诸品挨个驳，用的全是同一条推理。这条推理一句话就能说完：**定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾**。对开口断言的人，换一个词也一样：断言便要求同异，自性又取消同异，故自坏。整部《中论》说的就是这件事。异一取消，同也跟着空转，一个自有者能对自己说的只剩我是我，前面标记的就是这个位置。

两个样本看这条推理如何运转。头一个，走路。已经走过的路上没有正在走，还没走的路上也没有，正在走的那一段，一半已走一半没走，也搁不下一个完整的正在走。这不是说没人走路，是在问：那个天生是走者的走者在哪儿？说走者在走，等于把走数了两遍；把走从走者身上摘下来，剩下的那个凭什么还叫走者？走者靠走才是走者，走靠走者才走得起来，两头互相成全；实打实自成一体的走者立不住，靠关系认定的走者走得好好的。种地的照样赶集，邮差照样送信。

顺便把已有的几份证明摆开看一眼。这本书里其实已经有三份证明：青目那份，四种出生方式挨个驳，是这条推理在原处运转；上部中观篇那份现代化重构，作者与作的两难，是这条推理提炼了一半，它推到作者的因果本事随条件走、不归作者自己那一步时，已经摸到了我们这条前提的边；本章这份，把这条推理整个提炼成词法，一次管住所有同类主张。三份不是三条各别的推理，是同一条推理的三个提炼阶段，而且一环引一环：上部那份明着引青目的四门作引理，我们这份把前两份的共同心法立成前提。上部当年画了轮廓，这一篇把轮廓铸成定理，前后两部的拱在这里合上。

第二个，原因。什么东西算缘？果结出来了，回头追认它是缘；果没结的时候，水和土就只是水和土。缘的身份是果给的：一个自己成立、不欠果什么的缘，当不成缘。日常的因果一件不少，下种的照样收成。第十六篇留的那个接口，到这儿合上。

总结交割。最强版证完了，押的是那条前提是词法这件事；中间版备着，它的本钱是开口就得挑出主词、挑就得比，这比前提还难否认；最弱版是原著的实况。本书的立场：那条前提成立，最强版在分析的强度上成立；终审等第七章把能想到的漏洞全数过堂，判词第九章落定。下一章先挡那记回马枪：这条命题砍向自己怎么办。

第五章　自反与免疫

定理立起之后，第一记回击必然指向它自身：你说凡断言实有本体者皆自相矛盾，你这句话自己站在哪里？《回诤论》开卷就是对手的这一诘难，两千年后它仍是每一个读者最先想到的反问。本章正面回应：先检查适用范围，再立层级条款，随后《回诤论》全场走完，末尾把无宗二字的精确义做实。这一章立住，强版才不自坍；空亦复空四个字，在这一章获得确切读法。

适用范围的检查。对手的指控要成立，须 T 落在自己的适用范围内，即 T 本身是一条 D3 型命题。按第一章的定义查验：D3 型命题断言至少有一 x，E3(x) 且 D2(x)。T 断言的是什么？T 说：凡此类断言，连同诸定义与 P，共同蕴涵矛盾。T 不设任何 E3 项，不给任何东西颁发自性；它在元层运作，授权对象层的诸拒斥。所以 T 不在 D3 的适用范围内，指控落空。但这一步不许赢得太轻巧：若 T 的出局只靠一条为它量身开凿的豁免，层级条款就成了特权。事实上没有豁免：范围条款本来就把一切 E1、E2 层的断言划在适用范围之外，长短彼此一类相待的性状不在范围内，逻辑与词法层面的断言不在范围内，T 与它们同出同入，走的是同一道门。原则是一贯的：所及只有实有加自性的组合，不及于任何不作此组合断言的话。

层级条款，正式陈述。三则。条款甲，作用域：T 的量词只走对象层的 D3 型命题，T 授权的诸拒斥（¬S1 至 ¬S4 及一切同型者）亦只施于对象层。条款乙，资本清单：T 自身的断言所动用的，只有定义、逻辑与作为分析真的 P；它的成立不需要任何 E3 项作后盾，一如任何一条逻辑真理的成立不需要在世界里另设一个实体来当它的地基。条款丙，自反的出口：空性、胜义谛，皆非 E3 项之名。谁若把空性立为一个实有自性的东西，说有一物名空性、破析之下不散、不待异法而成，这条命题即是标准的 D3 型，落入适用范围，照章被拒。空亦复空的确切内容就是条款丙：定理对自身之名的实体化解读行拒斥，拒斥的是实体化，不是定理。《中论》自己把这一条写得再明白不过：大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。青目注给的比喻是药：譬如有病须服药可治，若药复为病则不可治；如火从薪出以水可灭，若从水生为用何灭？[773] 空是药，不是新的供奉对象；层级条款丙是这剂药的服用说明。涅槃与此同例，只是出局的方式不同。谁把涅槃立为一个实有自性的东西，那条命题就是 D3 型，照章被拒，拒的是实体化，不是涅槃。但定理在范围之外，因为它是元层的规则；基线的涅槃在范围之外，因为它是对象层里一个未被立起的缺席。两个”外”不可并作一个，否则涅槃便升到了元层，成了胜义本身；第七篇所记如来藏一系的那一步，形式上就是这次升格。

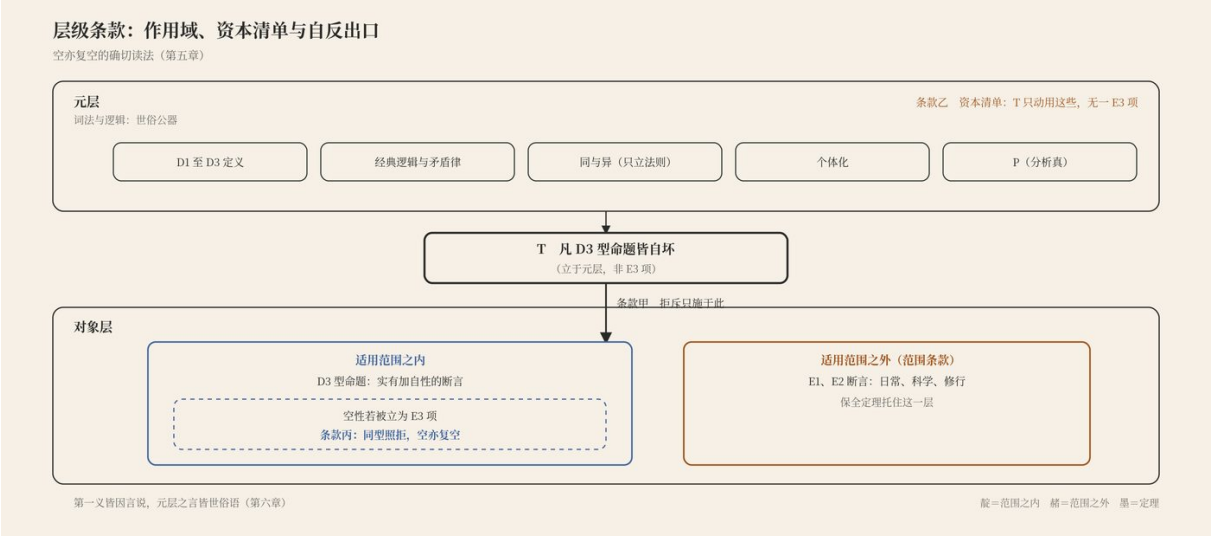


Figure 54: 层级条款三则：元层持定义、逻辑与 P 诸件世俗公器，定理立于元层，不是 E3 项；对象层内 D3 型命题尽入适用范围，E1 与 E2 断言在范围之外由保全定理托住；空性若被立为 E3 项，照条款丙拒斥，空亦复空

[773]《中论》卷第二，观行品第十三（T30, no. 1564, p. 18c15–29）颂：“大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。”青目注：“譬如有病須服藥可治，若藥復為病則不可治。如火從薪出以水可滅，若從水生為用何滅?”

条款甲的推论：不入范围，不等于判为空。 T 只对 D3 型命题下判决。一个项 a 若不出现在任何 D3 型命题的主词位置，T 对它没有输出：既不判它有自性，也不判它空。“a 不入范围”与“a 空”是两个不同的结果，后者是对一条自性断言的判决，前者是判决从未下达。一个从未被立为对象的 a，例如第二卷导论第二章所立基线意义上的无余依涅槃，蕴的相续不再接续，属于前者；谁在它上面读出“空”，谁就已经先替它立了一条 D3 型命题，也就是先把它立成了对象，第二卷中观篇下篇第三章记二十五品的越界，形式上就是这一步。这条推论堵一个方向的缺口，同时要封住反方向的缺口：不入范围不是一张可以申领的豁免证。a 不入范围，只因为没有人替它主张实有加自性，这个条件不能挑着满足。谁想把自己的至上者也移出范围，就得同样不为它主张 E3 与 D2：不说它实有，不说它自成自立，不给它任何划类的谓词，也不派它任何职务。做到这一步，它与基线的涅槃一样只剩一个不出句的止点，本篇第八章门二的第二种读法记的正是此种姿态，代价也在那里记着：手中无一物可驳，也无一物可信、可证、可求。做不到这一步而仍说它在，那句话就是 D3 型，照章入范围；第八章五路所处理的，正是既要在范围之外又要在范围之内的组合。涅槃得到的不是豁免，是一个空位；空位人人可得，代价是位上不能放任何东西。

《回诤论》全场。对手开卷的两难，原文完整[774]：若一切无体，言语是一切，言语自无体，何能遮彼体？若语有自体，前所立宗坏。第一角：你的话若也无自性，无力行遮。第二角：你的话若有自性，你的全称命题先破了例。两角合成的指控是：遮破行为要么无效，要么自毁。龙树的答复分四步，每一步都对应本篇已立的一件工具。[775] 答一，无宗：若我宗有者，我则是有过；我宗无物故，如是不得过。拒斥不是断言，行 $\dashv$ 者不因此背上任何带内容的 $\vdash$ 承诺。外否定一侧纵有 $\vdash \neg A$ 可说，所说也只是拒斥的登记，不立一个 E3 项；这一层限定已在第三章标明。这正是引理一在争锋处的原样出场：对手把遮读成了立，指控才有着落；遮本不立。答二，化人：化人于化人，幻人于幻人，如是遮所遮，其义亦如是。无自性的语言照样行遮，一如幻人可以挡幻人。此答点破了两难的暗礁：两角共用一条未经申报的前提，唯实有者能起用。而这条前提恰在定理的作用面之内：起用从来在 E1、E2 层通行无阻，军队无自性而胜仗照打，国界无自性而行人照拦。以起用证实有，第二章已验明是对手自家判准的一半；以实有为起用的先决条件，则是被本篇整个拒斥的断言。对手的两难拿被告当了法官。答三，回锋：汝为何所遮？汝所遮则空；法空而有遮，如是汝诤失。对手若坚持无自性者不能行遮，那么他对我的遮同样无自性，同样不能行遮；他一开口，立场先塌半边。答四，收束：言语无自体，所说亦无体，我如是无过，不须说胜因。语言缘起而空，空而有用；无过之宣告不需要另立一个更高的实体来担保。四步合观：对手的两难在层级条款下解体。第一角误把 E3 后盾当作行遮的必要条件，第二角误把元层断言当作对象层的一员。定理未受影响，并且另得一件证物：连最凶的自反指控，用的也还是实有才能起用这条被拒斥的预设。

量之无穷。《回诤论》里还有一场与本篇第一章遥相呼应的攻防。对手问：你的遮破凭什么量而成立？若量能成法，彼复有量成，汝说何处量，而能成此量？量若须另一量担保，无穷；量若自成，则是特权：若量能自成，不待所量成，是则量自成，非待他能成。[776] 这与第一章定义边界条款是同一道题的两面：定义链须有止点，理据链同样须有止点。本篇的答案也同一：链条止于分析真与词法，而分析真之为止点，不由另一个更高的量担保，由其否定之无内容担保；无内容，谓既无情形可居、亦无可运转的框架席位，判级细则第七章分辨。第四章封口一节已作论证。要求每一环理据背后都站着一个自成的实体量，正是把 E3 图式偷运进认识论；拒绝这个图式，链条自然收束，怀疑主义并不因此得利。

无宗的精确义。至此可以把无宗二字做实。承诺分两层：对象层的形而上学之宗，断言某物实有自性；元层的词法与逻辑之说，定义、引理、以及 P。龙树的无宗，无的是前者；本篇的前提清单上，每一条的类型都将在第九章审计表里标明：定义、逻辑、分析真，无一条 E3 之宗。

---

[774] 龙树《回诤论》（T32, no. 1631, pp. 13b28–c2；后魏毘目智仙共瞿昙流支译）对手难偈：“若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體？若語有自體，前所立宗壞。”

[775] 同论答偈四组（T32, no. 1631, pp. 14a17–20、14a29–b1、15a8–9）：“若我宗有者，我則是有過；我宗無物故，如是不得過。”“化人於化人，幻人於幻人，如是遮所遮，其義亦如是。”“汝為何所遮？汝所遮則空；法空而有遮，如是汝諍失。”“言語無自體，所說亦無體，我如是無過，不須說勝因。”第三章已录前四，此处全场展开。

[776] 同论（T32, no. 1631, pp. 14b4–5、14b22–23）：“若量能成法，彼復有量成，汝說何處量，而能成此量？”“若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。”量之攻防与本篇第一章定义边界条款的孪生关系，正文已明。

对手还有最后一个反问：说无宗，这话本身不也是一宗么？答：这句话是对承诺清单的一份报告，报告清单为空，不是往清单里添一笔。把报告之语再实体化为一宗，与把空性实体化为一物，是同一个动作，条款丙已候在那里。现代解读可作对表：Westerhoff 论《回诤论》第二十九颂，同以语义层安放无宗，不作修辞解[777]；Tillemans 与 Lopez 合写的那篇专论如何说不存在而不立宗，与纯遮的言语行为分析同路。[778]

本章交出的。层级条款三则：作用域、资本清单、自反出口。条款甲的推论：不入范围不等于判为空，不入范围也不是可申领的豁免。《回诤论》四答与两难的解体记录，外加一件证物：自反指控自身预设实有才能起用。量之无穷与定义边界的孪生关系，及其共同止点。无宗的分层定义，供第九章审计表引用。定理挡下了指向自身的一击，且一无所借：所用的仍是第三章的引理与第一章的条款。下一章看定理的另一半：它不但自立，还托住一切。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

回马枪来了：你说凡是宣称有实打实本体的话都自相矛盾，那你这句话呢？它自己算不算那种话？《回诤论》开篇，对手把这一问提到最尖锐处：你的话要是也空，那它没有力量，遮不了什么；你的话要是不空，那一切皆空先破了例。两头都堵死了。

先看它管的范围。我们那条命题所管的，是那种宣称世上至少有一个东西实打实、自己成立的话；我们的命题自己并不说这种话。它一个本体也没立，它只说：谁立这种本体，谁的话推出矛盾。所以它不在自己管的名单上。这不是为自己另设例外：桌椅电子不在名单上，长短彼此不在名单上，一切不立本体的话都不在名单上，我们这句话和它们走的是同一道门。

再立三条规矩。第一条，这台判定机器只处理对象层的本体主张。第二条，这台机器自己运转，靠的只有定义、逻辑和那条词法前提，不靠任何一个实打实的东西垫底，就像一条逻辑真理不需要在世界里另租一块地皮。第三条，最要紧：空不是一个新东西的名字。谁要把空当成一个实打实的宝贝供起来，说有一物名叫空性、砸不散、不靠别的，这句话立刻变成这台机器要处理的那种话，照章驳回。空亦复空，说的就是这第三条。《中论》原话：大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。注家的比喻更狠：空是药，药要是自己成了病，就没治了；水能灭火，火要是从水里烧起来，拿什么灭？涅槃也一样，只是出局的路子不同：谁把它当成实打实的东西供起来，那句话照章驳回，驳的是供奉，不是涅槃。可要分清两种在外：这台机器在外，因为它是规则；涅槃在外，因为它是一个从来没被立起来的空缺。两种在外混成一种，涅槃就升成了规则本身、成了终极真实，第七篇讲如来藏走的那一步就是这么走出来的。

这三条还带一条推论。这台机器只判那种立本体的话；一样东西要是从来没被人立成本体，机器对它就没有输出，既不说它有本体，也不说它空。没轮到判和判了是空，是两回事。早期佛教说的无余依涅槃就属于没轮到判：它只是一个过程停了，没有人替它说过它是个实打实、自己成立的东西。谁从它身上读出一个空字，那是先把它立成了东西再说它空，第二卷讲二十五品越界的那一章，说的就是这一步。这道理不能反过来用：没轮到判不是一张想领就领的免检证。要让自家的神也不受这台机器管，就得同样不说它实打实地在、不说它自己成立、不给它任何形容词、不派它任何差事；做到了，它就和那个涅槃一样只剩一个说不出口的止点，第八章第二道门说的就是这种姿态，代价也写在那里：没有东西可驳，也就没有东西可信、可证、可求。做不到又还要说它在，那句话就落回机器管的名单上，第八章五条路处理的正是这种又要在外又要在内的组合。涅槃拿到的不是豁免，是一个空位；空位谁都拿得到，代价是位子上放不了任何东西。

[777] Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009，第九章〈Language〉（书 183–198，第十章起于书 199）：9.1 Nāgārjuna's View of Language and the "No-Thesis" View（书 183）无宗之说、9.2 VV 29 in Context（书 184）第二十九颂的语境、9.3 The Semantic Interpretation（书 188）语义读法、9.4 The Specific Role of Verse 29（书 194）该颂的特定角色。

[778] Tom J. F. Tillemans & Donald S. Lopez, Jr., "What Can One Reasonably Say about Nonexistence?", 收于 Tillemans, *Scripture, Logic, Language*, Wisdom Publications, 1999（书 247–283，为该书第十一章，目次注明与 Lopez 合著）。原刊 *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998): 99–129，原副题作 A Tibetan Work on the Problem of Āśrayāsiddha。

然后看《回诤论》那一场问答：对手两头设难，龙树分四步作答。第一步：我没有立宗，所以没有过失。驳回不等于反着断言，我把你的主张推回去，手里不添自己的主张，两头堵的前提是把我的驳回当成了又一条主张，所驳的对象是你自己立的。第二步：幻人可以挡幻人。话不必自己是实打实的才干得了活；军队不是实打实的东西，胜仗照打；国界不是实打实的东西，行人照拦。对手两头堵用的暗桩，是只有实打实的东西才起作用这一条，而这一条恰恰就是我们全篇在驳的话。拿被告当法官，案子当然赢不了。第三步，反诘：照你的说法，你驳我的那些话也空，那你的驳先失效。第四步收尾：我的话是因缘凑出来的，空的，可是照样管用；说我无过，也不需要再搬一个更高的实体来作保。

还有一场小攻防值得单独看。对手问：你的证明凭什么凭据？凭据背后还得有凭据，无穷无尽；凭据要是自己保自己，那是特权。这和第一章定义要不要无穷定义下去，是同一道题。答案也一样：链条到词法和定义为止，为什么能停在那里？不是因为那里还藏着一个更大的凭据，是因为词法的反面没有内容，没得可选。非要每个凭据背后都站一个自成的地基，那是把实打实那套图式偷运进讲理这件事里；不收这个图式，链条自然收口，也轮不到怀疑主义捡便宜。

最后把我没有立场这句话说清楚。立场分两层：说世上有个什么实打实的东西，这是一层；定义、逻辑、词法，这是另一层。龙树没有的是前一层，我们的前提清单上也没有一条属于前一层，第九章会逐条亮出来。有人质疑：你说没立场，这不也是个立场？不是。这句话是清点声明：清单是空的。就像说明书里写本箱不含易碎品，这句话自己不是一件易碎品。谁非要把它当易碎品供起来，第三条规矩正候着他。

这一章挡下了那记回马枪，未借任何外部资源：用的还是前几章备好的工具。下一章看另一半本事：这条命题不光自身成立，还托得住整个日常世界。

第六章　保全定理

观四谛品开卷，是对手最全的一份控诉：若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法；由此下去，四果、僧宝、法宝、佛宝、罪福因果，一路塌到底。[779] 这份控诉两千年后仍在被重复，措辞更平易：你们把桌子椅子都说没了。本章证定理的另一半，保全定理，两个方向：其一，无损，T 与它授权的诸拒斥不动 E1、E2 层的一根毫毛；其二，唯此，只有 T 成立，E1、E2 层才立得住。合起来：空不是减法，是世界得以运转的条件。这一章证完，虚无主义的指控整个反转。

保全定理，正式陈述。甲，无损方向：对任何 E1 或 E2 层断言 A，T 及其授权的拒斥不改变 A 的真值条件。论证分两步。第一步是分类的：范围条款本就把 E1、E2 断言划在适用范围之外，拒斥全部带类型标记，只施于 D3 型命题。第二步是实质的，也是要害：日常层的个体化从未动用过 E3 底座。第四章两个样本已当场演示：去者由去法个体化，缘由果追认，关系网自足自转；抽去底座，网上的每一个结照旧受力。底座是一个闲置的部件，取消它不改变任何在用部件的运作。

甲方向须正面迎一条古典的对抗原则，有部一系语义学的轴心，后世概括为四字，假必依实：施设之有，须凭依实法之有方得施设（其判准第二章已引，其回归形态第十五篇第七章已专章清理）。若此原则成立，抽去 E3 底座，改动的正是 E2 断言的成立条件，无损一句即不成立。应答一步，奠基是一件作：凭依、支撑、维系、生起，无一不是在诸缘之间承担的事。而对手所供的那个实，以不随缘转、非缘生为誓词，不入因果、不作条件是其定义的直接后果，乙方向下文即以此为轴。惰性者不能奠基：那个底座纵然设有，这份差事它也接不下；实际承担个体化与支撑的，历来是因、缘、支分、约定，件件缘生，件件在 E2 层。由此，从未动用之说同时得到它的全称凭据：不是清点尽一切情形而无一例外，两个样本本就只是演示；是动用在概念上就轮不到它，凡正在做事者，按乙方向的逆否，皆非自性者。假必依实于是只剩两读：读作假必依自性之实，所征之基恰被自家誓词免去一切承担之能，此读自坏；读作假必依众缘而立，此即缘起，正是本篇自身的机制。这一步的凭据取自 D2 的定义后果，不取自主定理，甲方向不借主定理担保，独立性无损。

乙，唯此方向：若某法具自性，则由 D2 第二、第三条件，它不生、不灭、不变异；由 D2 第一条件与第三章异角，它与他法不相关联。四者合观，自性者在功能上全盘惰性：不能被产生、不能起变化、不能入因果、不能作条件。逆否即得：凡起用者，凡生灭变异相关者，皆无自性。原文把这一半说成正反两颂：以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。[780] 若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏；青目注补上经验面：现见万物各有变异相、生灭变易，故知无定性。若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事：修行与解脱同在被保之列，出世间法与世间法一并由空义托住。[781]

归谬的反转。现在清算虚无主义这项罪名。虚无主义，定义为否认日常层的成立。检验两造。空论：甲方向证讫，E1、E2 一件不损，农人下种、行人赶路、修道者断惑，各安其位。自性论：乙方向证讫，万物冻结，无生灭则无耕种，无变异则无修行，无关联则无因果。谁毁坏日常？答案由推导给出，不由态度给出。原文的攻防在此有一处精确的结构对称，值得原样陈列：对手开篇说，若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法；龙树原样奉还，若一切不空，则无有生灭，如是则无有，四圣谛之法。[782] 同一首偈，换一个字掷回。对手的推理在自家读法下才成立：把空读作断无，空才推出无生灭。按类型化的读法，真正推出无生灭的前件是自性。控诉信写对了内容，签错了收件人。判决句也是原文自带的：汝谓我著空，而为我生过；

[779]《中论》卷第四，观四谛品第二十四（T30, no. 1564, pp. 32b12–c8）对手难偈起首：“若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。”以下连章控诉四果三宝罪福因果，同品。

[780]同品颂（T30, no. 1564, p. 33a20–24）：“以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。”青目注：“以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。”

[781]同品颂（T30, no. 1564, pp. 34b20–c3）：“若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。”青目注：“而現見萬物各有變異相生滅變易，是故不應有定性。”又颂：“若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。”

[782]同品颂（T30, no. 1564, p. 33b15–25）：“若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。”与对手开篇偈同构而反其前件，正文所谓换一字掷回。

汝今所说过，于空则无有。汝今自有过，而以迴向我，如人乘马者，自忘于所乘。[783] 乘马之喻与第五章的证物一脉相承：控诉者的每一步，立论、推理、说与听，全骑在缘起之马上；他用着空义为他保全的一切，起诉空义。

三是偈，一颂三读。众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义；未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。[784] 一颂给出保全定理的三个条款。读一，空：凡缘生者无自性，即对一切 E3 解读行拒斥，此是定理的拒斥面。读二，假名：缘生者依名言网络个体化而立，此是 E2 层的正面机制，假名不是贬词，是个体化方式的名称；施设义位即 E2，第一章立定义时已在此候着。读三，中道：离有无二边，既拒实有，亦拒断无，双拒之间站着的正是 E2 层自身；中道是两个拒斥加一层保全的合名，不是第三种形而上学立场。青目注恰以此语作结：是法无性故不得言有，亦无空故不得言无。

二谛的位置。诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛；若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。[785] 本篇给二谛的形式定位：世俗谛，E1 与 E2 层断言的合法性；第一义谛，T 自身。二谛所分的是断言的层次，不是两个世界；世界只有一个，话有两层。此处有一个跨学派的合流值得登记：有部自家的世俗谛定义说，依世俗理说有瓶等是实非虚（第二章已引）。两造都不肯把日常层判为虚妄，分歧只在胜义层里剩下什么：有部留了一份破析不散的清单，本篇的胜义层只剩一条元定理。还有一句青目注要单独摘出，因为它把第五章的资本清单接到了地面：第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。元层由世俗的语言说出，词法与逻辑本是世俗的工具，这不是漏洞，是设计：胜义须从世俗说起。二谛的诸家读法之争是下一篇的正题，此处只点出，不展开。

本章交出的。保全定理两个方向证讫；虚无主义指控的反转记录，含原文的对称偈与乘马喻；三是偈作定理三条款的古典合文；二谛的形式定位与跨学派合流一件。至此定理的全形出齐：既拒尽实有加自性的组合，又托住全部日常与实践。第七章自查，第八章带定理出域检验，第九章落判。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

对手的控诉书这一次写全了：你们说一切皆空，那就没有生灭；没有生灭，就没有四谛；没有四谛，就没有修行证果；再没有僧、没有法、没有佛，善恶因果全部报废。翻成今天的话：你们把世界说没了。

回答分两步。第一步，这台判定机器只处理一类主张：宣称实打实、自己成立的那一类。桌椅、电子、庄稼、修行，一样不碰。而且第四章看过了，这些东西本来就不是靠那个神秘底座站着的：走者靠走认定，缘靠果追认，关系网自己够用。把闲置的底座取走，正在起作用的部分一处也不变。

不过这里有一条旧论须正面回应。对手的语义学里有一条祖训，假的必须靠真的立着：名目挂号的东西，底下得有实打实的东西垫着（这条祖训的判据第二章引过，它的连环追问版第十五篇第七章整章对付过）。要是这条成立，底座一抽，日常层挂号的规矩就变了，无损那半句守不住。回一步就够，垫底是干活：靠着、撑着、连着、生着，件件是活儿。可对手供出来的那个真的，定义里写死了不随条件转、不由条件生，推下来就是不进因果、不当条件，下面第二步正要拿这一条当主轴。不干活的东西垫不了底：就算真设一个这样的底座，这份差事它也接

[783]同品颂（T30, no. 1564, p. 33a16–28）：“汝謂我著空，而為我生過；汝今所說過，於空則無有。”青目注：“我所說性空，空亦復空，無如是過。”又颂：“汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。”

[784]同品颂（T30, no. 1564, p. 33b10–25）：“眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。”异文须记：本藏颂文作我說即是無，青目注文引作我說即是空（“眾因緣生法，我說即是空。何以故？……”），颂注用字不同而义一，梵本此字为空性（śūnyatā）。注末：“是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。”对读：Siderits & Katsura, *Nāgārjuna’s Middle Way*, Wisdom Publications, 2013, 第二十四品（书 267–288）；Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford University Press, 1995，第二十四品释。

[785]同品颂（T30, no. 1564, pp. 32c13–33a4）：“諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。”“若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。”青目注：“第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。”有部侧世俗谛定义见第二章所引《俱舍论》卷二十二：依世俗理說有瓶等是實非虛。

不下；实际在底下起作用的，历来是原因、条件、部分、约定，个个是缘起的、个个在日常层。所以从未动用那句话的底气不是数出来的：不是把天下情形数了一遍没见它上过工，第四章那两个例子本来就只是演示；是这份工它按定义就上不了，正在上工的，按下面第二步那条反推，个个不是自性的东西。祖训只剩两个读法：假必须靠自性的真，那请来的垫底者恰好被自己的定义免了职，这读法自己塌；假必须靠各种条件立着，那就是缘起，正是我们这一章讲的机制。这一步用的只是自性定义自带的后果，没动用主定理，无损那半边的独立性还在。

第二步更狠：真给万物装上自性，世界当场冻住。自性的东西不生、不灭、不变、不相干，这是定义直接给的。种子永远是种子，发不了芽；病人永远是病人，好不了病；凡夫永远是凡夫，成不了道。原文正反两颂把话说死：因为有空，一切才成；要是没空，一切不成。要是万物真有定性，天、人、畜生、万物，通通不生不灭、常住不坏，可眼前的世界明明在生灭变易。

那么请问：到底谁是虚无主义？说空的，把日常一件不少地保住了；说实有的，把日常整个冻死了。这一场原文里有个漂亮的回合：对手开头唱，若一切皆空，就没有生灭，没有四谛；龙树把同一首偈换一个字唱回去，若一切不空，才没有生灭，没有四谛。控诉信内容没写错，收件人写错了。判词也是现成的：你自己有过错，反倒回头栽给我，就像骑在马上的人，忘了自己骑着马。控诉我们的人，立论要靠推理，开口要靠语言，修行要靠进步，每一样都骑在缘起这匹马上；他用着空义帮他保全的全部家当，来起诉空义。

那首最有名的偈子，三句话就是本章的三条。因缘凑出来的东西：说它空，是说它没有那种自成的底子；说它是假名，是说它靠名目网络挂号立身，假名不是伪冒，是登记方式；说这是中道，是两头都不站，不站实打实的有，也不站一无所有的无，两头驳掉，中间站着的就是日常世界自己。

最后是两层话的安排。日常层的话，照说，照真：瓶就是瓶，实非虚，这句话有部自己都这么讲，两家在这一层没有官司。胜义层只剩一句话，就是那条定理。两层不是两个世界，同一个世界，两种说话的层次。而且上层的话也得用楼下的语言说，原话讲得透亮：第一义皆因言说，言说是世俗。梯子必须搭在楼下，这不是毛病，是设计。至于这两层还能怎么读、历代吵成什么样，是下一篇的正题，这里只点到为止。

到这儿，定理的全貌出来了：一面把一切实打实自成一体的主张驳尽，一面把日常世界连同修行解脱一并托住。下一章自查漏洞，第八章把定理放到域外检验，第九章落判。

第七章　能不能走通

自查章。先立体例，这是作者给全篇定下的高要求：把强版走到可辩护的最远处，走不通的那一步如实标出；真找到漏洞，也算收获；没找到，那就相当精彩。本章按此办理：预想得到的失败模式，每一条以它最强的形态出场，能驳倒就记降格，驳不倒就记下检验中新看清的东西。四条模式过完，再与双面真理读法正面对话，最后为三个出口各拟判词底稿。

模式一：隔不住之忧。指控的最强形态不是重复认识与存在之分，那在第四章已经处理；是退到最后一步：确定性不欠陈说。一物可以就是这一个，其为这一个不由任何可陈说的条件构成，中世纪经院哲学为此造过专名，此性（haecceitas）。若这一步成立，P 的分析真不再成立，强版降格。应答的第一步照旧：此性这个词自身经不起自己的主张，这一个是天生的对比词，一指之下已在从多中取一；一个不可能有那一个与之相对的这一个，什么也没有指出。引入此性概念靠的正是它所否认的对比。

一条须否掉的捷径。第二步有一条看似省事的走法，须当场否掉：对手若再退，称概念的引入是对比的而概念所名的性质本身是原始的，就说他这一步退出了陈说，于是不在 D3 射程之内。原始不蕴涵不可陈说：取同一性为原始项是一个有内容的立场，它有后承，最显眼的一项是不可分辨者的同一性原理作废，现代文献为此造过模型，两个各项性状全同而数目为二的球体；它有专门的辩护文献，也有专门的反驳文献。[786] 记它作哑的实在论，是把一个开口讲话的对手记成了不开口的，这条走法因此不成立。第一步的应答只走到语词的引入手续，那一层对手可以正当撇开；第二步须另起，正面应答这个立场。

两种后退分开。退到原始与退到不可陈说，是两次不同的后退，第四章收束一层已按四路分列。退到不可陈说者，D3 断言失其规定，转 T-中与论题域条款，中版接手，此路无须再议。退到原始而仍作陈说者，是本模式的真对手，答法三条。

其一：原始项自身如何个体化。第四章那一问在此落地：甲之此性与乙之此性，因何而异？凭承载者则循环，此性本为解释甲乙之相异而立；原始地异则异已在底层与同并列，而一与异按第四章判级正列于两造共认的相因待之族。两路俱使这个原始项落回观待，观待正是 D2 第一条件所拒的那一级。此答与第一步的分别要紧：第一步说的是词，此答说的是设定物本身凭什么是这一个。

其二：此性论在这场辩论里有当事人。胜论六句义的第五句异（viśeṣa），正是原始此性。它住在常住实里，地、水、火、风四种极微，与空、时、方、我、意；依一实，一实一分，所司一事，把无分而诸性状全同的极微彼此分开，无此则原子论不立。玄奘译本给的定义只有一句：常，于实转，依一实，是遮彼觉因及表此觉因。[787] 前三项是身份登记，全部的实质内容在末一项，而末一项是一副动作：遮彼与表此。要紧的是这个彼字。青目解不待异法成时自给的对照组正是长短、彼此，无定性故待他而有；观时品把一异列入相因待之族。对手给自己最根本的原始项下定义，用的就是这一族里的词，且未另给一个不含彼的说法。梵文侧同一取向：自能差别（svato-vyāvartaka），差别其所依，并差别其自身，差别至此终止不复回溯。这不构成证明，构成的是一份记录：唯一把此性立成范畴的那一派，在有机会给它一个非对比的规定时，给出的是对比的规定，并且只给了这一个。上部第三篇第六章已录六句义清单与它同有部编目的对称，这个案子本在书内。

其三：有部不是此性论者，也做不成。有部个体化法体靠的是自相：变碍是色的定义，领纳是受的定义，婆沙逐蕴的问答第十五篇第三章已录。若数目上的同一是原始的、非质性的，自相

---

[786] Robert Merrihew Adams, “Primitive Thisness and Primitive Identity,” *The Journal of Philosophy* 76.1 (1979): 5–26。不可分辨者的同一性原理的反例模型见 Max Black, “The Identity of Indiscernibles,” *Mind* n.s. 61 (1952): 153–164，两球宇宙即出此文。

[787]《勝宗十句義論》一卷（T54, no. 2138, pp. 1263c12–16、1265c29–1266a1；勝者慧月造，三藏法師玄奘奉詔譯，大正藏第五十四册）：“異句義云何。謂常，於實轉，依一實。是遮彼覺因及表此覺因，名異句義。”同论后文复出一次，作“別有異，於實轉，依一實，遮餘覺因、表此覺因”，遮彼与遮余互文。参照同论同句义之定义：“同句義云何。謂有性。……於實德業有詮智因，是謂有性。”两句义同以所生之觉立义，一詮一遮，其成对见于对手自己的定义式。梵文侧：异为究竟差别（antya-viśeṣa），住于常住实，其规定作自能差别（svato-vyāvartaka），差别其所依并差别其自身，差别至此终止不复回溯。六句义清单与它同有部编目的对称，见本书上部第三篇第六章；文言全文入库 `notes/T2138-文言原文/`。

便从法体的同一性条件降为一项附随的性状，五位七十五法整张编目随之失去个体化的根据。有部要的是色之为色系于变碍这一句。为救 D2 第一条件而引入的原始此性，取消的正是自性当初被立起来所要办的事。

审计产物第一件，改由 E3 推出。全无自相的裸此性过不了 E3：众贤的判准是若无所待于中生觉，正例色受等，反例瓶军等，整条判准立在自相上；破析之判无相可析，施用落空。所以裸此性掉出定理射程，理由在 D1 内部，它按对手自己的判准算不上实有。结论一字不改，T-强的量词范围仍写定为一切 D3 型命题；推出它的那条路换过，新路不欠上文否掉的那一步。

判定与残余。强版所收的是给此性派了活的那种此性论者：他的原始项一旦担起分开甲乙的职司，就落回观待。若有人坚持同一性事实在先、差异事实随附于它，且到此为止不再多说，那么他是被 E3 一路与 T-中一路接走的，不是被 T-强的语义相撞接走的，这一笔照旧记中版。模式一未致降格，但它带来一处记法的更正：强、中两版的结论自此分开登记，强版所据限于待轴与条件之域，残余归中版，同一笔不重复计入。

模式一的极限个案：两个球。这一模式有一个现代的极限构造，值得单看，因为它把此性论所需的条件调到了最有利的一档。设一个宇宙，其中只有两个铁球，直径、颜色、温度、成分全同；宇宙又是对称的，绕中点转半周的映射把两球互换，于是关系性状亦全同。二者不可分辨而为二，不可分辨者的同一性原理由此被驳倒。[788] 须先分清两条命题：那条原理说的是质性上不可分辨则数目上同一，P 说的是同一性条件必然涉及别异与关系。这个构造驳的是前者，未曾碰及后者。本篇认下前者为假不花一分钱；两条命题混着读，才会以为此处有一个反例。

方向恰好相反：这个构造是 P 的极大值。把质性与关系差别全部对称掉之后，个体化那里只剩下异，别的什么都没有。而两球唯一相异的所谓性状，是与某个球同一这一类含指称的非纯性状，按其相差异**就是**数目上相异，不是数目之外的相异，拿它救那条原理是循环的。[789] 这与第四章封口段所说的只剩 x 是 x 一句，是同一件事的两种说法。

---

[788]两球宇宙出 Max Black，“The Identity of Indiscernibles,” *Mind* 61.242 (1952): 153–164。歧义一路的反驳见 Ian Hacking，“The Identity of Indiscernibles,” *The Journal of Philosophy* 72.9 (1975): 249–256，其说在 251 页；**须注明其例不是两球**：哈金所驳的是康德的两滴水（“by abstraction from our world, in which there are two drops of water on the pane of my window, we obtain just two such objects, and nothing else”），谓所想象者是两滴相距十倍直径抑或一滴自反其影，想象的内容本身未定（“No matter how vivid your imagination, it remains a question how correctly to describe the content of your imagination”）；该文通篇不及布莱克，亦不用球之一喻（sphere、ball、globe、Black 四词全文零见）。本篇取的是构成一路，与之分层不同，见正文。可辨别三级见 W. V. O. Quine，“Grades of Discriminability,” *The Journal of Philosophy* 73.5 (1976): 113–116，另见其 *Word and Object*，1960。两球弱可辨别之说见 Simon Saunders，“Are Quantum Particles Objects?” *Analysis* 66.1 (2006): 52–63，与 F. A. Muller，“The Rise of Relationals,” *Mind* 124.493 (2015): 201–237。萨氏以布莱克的两铁球为例，谓二者为相距一英里这一对称而非自反的关系所弱可辨别（自存本第 5、7 页）；穆氏亦论两球为可许之关系所弱可辨别。纯与非纯性状之分见 Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Two Arguments for the Identity of Indiscernibles*, Oxford University Press, 2022，书 21–22；同一性性状令该原理流于平凡，该书因立“使之平凡的性状”与非平凡性状（NT-properties）之分以排除之，定义见书 50–51，全书所主张者是量化于非纯性状而仍不平凡的一版原理（书 2）。以上末四条为书目级征引，本篇不出逐字引文。

[789]两球宇宙出 Max Black，“The Identity of Indiscernibles,” *Mind* 61.242 (1952): 153–164。歧义一路的反驳见 Ian Hacking，“The Identity of Indiscernibles,” *The Journal of Philosophy* 72.9 (1975): 249–256，其说在 251 页；**须注明其例不是两球**：哈金所驳的是康德的两滴水（“by abstraction from our world, in which there are two drops of water on the pane of my window, we obtain just two such objects, and nothing else”），谓所想象者是两滴相距十倍直径抑或一滴自反其影，想象的内容本身未定（“No matter how vivid your imagination, it remains a question how correctly to describe the content of your imagination”）；该文通篇不及布莱克，亦不用球之一喻（sphere、ball、globe、Black 四词全文零见）。本篇取的是构成一路，与之分层不同，见正文。可辨别三级见 W. V. O. Quine，“Grades of Discriminability,” *The Journal of Philosophy* 73.5 (1976): 113–116，另见其 *Word and Object*，1960。两球弱可辨别之说见 Simon Saunders，“Are Quantum Particles Objects?” *Analysis* 66.1 (2006): 52–63，与 F. A. Muller，“The Rise of Relationals,” *Mind* 124.493 (2015): 201–237。萨氏以布莱克的两铁球为例，谓二者为相距一英里这一对称而非自反的关系所弱可辨别（自存本第 5、7 页）；穆氏亦论两球为可许之关系所弱可辨别。纯与非纯性状之分见 Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Two Arguments for the Identity of Indiscernibles*, Oxford University Press, 2022，书 21–22；同一性性状令该原理流于平凡，该书因立“使之平凡的性状”与非平凡性状（NT-properties）之分以排除之，定义见书 50–51，全书所主张者是量化于非纯性状而仍不平凡的一版原理（书 2）。以上末四条为书目级征引，本篇不出逐字引文。

要害在更前一步：一个球凭什么是一个物体。这个构造被陈述出来时，已经把空间、外部区域与边界一并请了进来，于是成一副两难。空间入清单，则宇宙中除两球外别无一物这句话为假，清单里另有一样东西，而且正是它在做位置个体化，位置是关系。空间不入清单，则相距若干与球形皆无指称，情形未被给定，谈不上反例。两角同落待轴。第四章分析真三步的第二步本已写着：个体化即对比，x 被个体化当且仅当有判准分开 x 与非 x。此处只是把同一条原理施到是一个东西这一层：**边界就是那个分开**。

有人会说形状是内在的。即球之为球系于诸分之间的内部关系，不欠外面什么。这条反问带着一条递归：若形状是诸分的关系，则实有下推到分，分再下推，终点是无方分者；而到无方分者那里，形状、边界与变碍一并消失。《俱舍论》卷一自设的一难与它的答语说的正是这件事：极微应不名色，无变碍故；无一极微各处而住，众微聚集变碍乂成。[790] 碍者，碍别的东西。要么形状是关系，要么终点无形状。有部一侧的详情见第十五篇第六章。

分寸一句，不可越。本篇不主张已经驳倒那个构造的本来目标。它的目标是不可分辨者的同一性原理，而本篇所需的只有一件：**这个构造不能用来立一种非关系的个体化**，因为它的可理解性本身系于关系结构。这一件已经到手，也仅需这一件。

另有一问，本篇记作悬案。使那两个球可被设想的，是一副度规；而这副度规是为演示不可分辨性而请进来的第三者，它自身是什么，本篇未加判定。若这第三者的地位查清之后反过来动了两球的性状清单，那么不可分辨性本身是否成立，亦须重问。这一问归空间的形而上学管辖，不在本篇射程；此处只登记它悬着，不借它加重结论。就本篇所需而言，本个案的结算是一句话：**它加固 P，不是 P 的反例**。

数目那一层，一并结清。现代讨论在这一层走到的位置与本篇的轴重合。Quine 分可辨别为三级，而两球按弱可辨别是可分的：一球距另一球若干而不距自己若干，此关系对称且非自反。[791] 弱可辨别正是第四章判过的观待级。须留意它不救那条原理，那条原理要的是绝对可辨别；活下来的是个体化，而且只以关系的方式活。旁证一条：设有复数个自相相同的实有，由 D2 第三条件它们无各别来历，由第二条件无各别经历，质性上又不可分，则可用的个体化只剩关系与原始此性两类，前者直接违第一条件，后者按上文所引的定义仍是遮彼，仍违第一条件。**后两条件造出对个体化的需求，而所有可用的资源都违反第一条件**。此推理一次未用 P，故不系于 P 的分析性；其力对历史上真实的对手最大，对只肯说就是两个再无可说者，仍归中版名下，与上文残余同笔，不重复计入。

模式二：关系实在论之嫌。指控：P 满口别异与关系，你们只是把实体的位置让给了关系；若关系实有，实质未变；若关系亦空，P 是否自坏？应答。第一，P 是关于规定的主张：同一性条件这种陈说必然动用关系性语汇。它不主张关系是 E3 项。第二，关系亦空是同一条推理的自然延伸，不是权宜之说：一个不待两端而自立的关系，与任何一端都无从关联，正如第三章异角所证；具自性的关系不成其为关系。所以关系全数落在 E2 层，而 E2 层的关系恰好是 P

[790]《阿毘達磨俱舍論》卷第一（T29, no. 1558, p. 3b29；世亲造，玄奘译）：“有說：變礙故名為色。若爾，極微應不名色，無變礙故。此難不然。無一極微各處而住，眾微聚集變礙義成。”极微无方分、互不相触，与聚中有无间隙一问在婆沙里两说并列而无评曰，详见第十五篇第六章。

[791]两球宇宙出 Max Black，“The Identity of Indiscernibles,” *Mind* 61.242 (1952): 153–164。歧义一路的反驳见 Ian Hacking，“The Identity of Indiscernibles,” *The Journal of Philosophy* 72.9 (1975): 249–256，其说在 251 页；**须注明其例不是两球**：哈金所驳的是康德的两滴水（“by abstraction from our world, in which there are two drops of water on the pane of my window, we obtain just two such objects, and nothing else”），谓所想象者是两滴相距十倍直径抑或一滴自反其影，想象的内容本身未定（“No matter how vivid your imagination, it remains a question how correctly to describe the content of your imagination”）；该文通篇不及布莱克，亦不用球之一喻（sphere、ball、globe、Black 四词全文零见）。本篇取的是构成一路，与之分层不同，见正文。可辨别三级见 W. V. O. Quine，“Grades of Discriminability,” *The Journal of Philosophy* 73.5 (1976): 113–116，另见其 *Word and Object*，1960。两球弱可辨别之说见 Simon Saunders，“Are Quantum Particles Objects?” *Analysis* 66.1 (2006): 52–63，与 F. A. Muller，“The Rise of Relationals,” *Mind* 124.493 (2015): 201–237。萨氏以布莱克的两铁球为例，谓二者为相距一英里这一对称而非自反的关系所弱可辨别（自存本第 5、7 页）；穆氏亦论两球为可许之关系所弱可辨别。纯与非纯性状之分见 Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Two Arguments for the Identity of Indiscernibles*, Oxford University Press, 2022，书 21–22；同一性性状令该原理流于平凡，该书因立“使之平凡的性状”与非平凡性状（NT-properties）之分以排除之，定义见书 50–51，全书所主张者是量化于非纯性状而仍不平凡的一版原理（书 2）。以上末四条为书目级征引，本篇不出逐字引文。

所需要的全部：规定、框架、语汇。第三，须算清的深层疑虑是：若个体化尽系于框架，是否暗度了观念论。个体化的框架相对，不等于事物系于心；框架是公共的实践，不是私人的心识。至于框架背后究竟是什么这一问，它问的是一个 E3 项，问题本身在适用范围之内，照章拒斥。第四，取指控的最强形态：P 说同一性条件必涉关系，方才的应答又把关系全数归入 E2 层，两相合观，是否凡物之为其所是皆经名言网络，E3 对一切候选者预先封死，范围条款不触及存在断言的许诺随之落空？此处须划定一条界限：本篇不设从条件层到存在层的推导。同一性条件涉及名言层的关系，这是关于规定的事实；某物是否系于名言而立，这是 E3 检验的事，由破析与生觉两条判定，不由其规定所用的语汇判定。两层之间不存在这样的推导，本篇也一次不曾作过：定理的结论处处是合取命题自坏，无一处是某物不存在。随之而来的对称之问才是要害：我们既否认此推导，对手似乎也可以用同一个否认挡开核心推导。答案在结构：核心推导里没有一步跨层推导可供否认。D2 第一条件自身立在条件层，不待异法成说的是其为其所是之不待；P 说的恰是同层之必待。誓词与词法在同一层相撞，矛盾不须跨层。对手若把誓词改写到存在层以避开相撞，第一条件即被放弃，所立已不是 D2 意义的自性，按范围条款本篇与之无争；至于宣称两层于己本是一层的候选者，单纯性条款在第八章路一处理。判定：模式二未致降格，且反获一证：关系亦空由这条推理自身强制，非为救 P 而设。

模式三：归纳跳跃之疑。指控：二十七品是有限样本，从二十七次归谬跳到一切 D3 命题，是归纳，不是证明。应答：这一疑误认了本篇的架构。强版不立于案例枚举，立于第四章的分析论证，P 与 D2 第一条件之冲突由概念推出，全称力来自词法，不来自样本数。诸品的地位是示范与复核：同一条推理在每一个历史现场原样施用，这是佐证，不是前提。原文自己的全称句，未曾有一法，不从因缘生（第六章已引），本篇也只作文本意图的记录使用，不作论证前提。真正可能的例外只有一处：某个自称具足 D2 全部强度、却不受推导约束的候选者。而推导只用了 D2 第一条件与 P，两者皆是全称的概念真；其路只剩否认自己受同一性条件的约束，那就退回了模式一的残余，已经处理。判定：模式三消解，弱到强之间没有归纳，只有分析与它的历史佐证。

模式四：真理谓词的地位。指控：一切皆假名，则真也是假名；你们的定理还真不真？这是四条里最深的一条。应答分层。日常层的真，在框架内判定，依世俗理说有瓶等是实非虚，两造共认，无须辩护。定理的真是分析的真，它的框架是词法与逻辑本身。这个框架有一项旁的框架都没有的性质：无可替代。任何能个体化、能断言、能讲理的框架，都已在使用同与异，这条推理在其中就有效。所以定理的真是每一个框架里都无从回避的真，不是从无处看下来的真；胜义谛的最终形式化由此得到：不是更高一层的对象域，是一切框架的不变式。第六章说二谛分的是断言层次，本章补上这半句：世俗谛，框架内的真；胜义谛，跨一切框架的不变真。此处须一并检定一个自反的疑难：定理若在一切框架为真，似乎什么也不排除，从而按本篇自己的内容即排除，什么也没有说。解此疑须分三个维度与两种无所说。排除的宾语有三：情形、框架、主张。定理在框架维度确实无所淘汰，此即不变式之义；但矛盾律同样淘汰不了任何能运转的框架，无人因此说矛盾律无所说，因为规范的工作在主张维度：每个框架之内，定理禁止一族真实被提出过的断言，关闭一片认识论上真实开放过的地带，二百卷的论辩史就是那片地带曾经开放的存证。至于情形维度的静默，须分两种无所说。定理的无所说是本分：元约束的职责是发放规则，不是描述情形，一如矛盾律无情形之话可说。自性者那句 x 是 x 的无所说是失职：同一性条件的职责是分开 x 与非 x，它分不开任何东西。判据一句：无所说而不可弃者，是规则；无所说而可弃者，才是废话。不可弃，谓弃之即失框架，所不可弃者严格说是定理所明文的那几项，同异、个体化、矛盾律，对手的框架历来也靠这些运转，此正断言版当年的指控；可弃，谓弃之而框架照转，本质条款正是可弃件，保全定理甲方向已当场演示。两种静默分属两种职责，对手无从借规则层的静默为自己的空转开脱。至于有人要把真立为一个 E3 项，真理自体、实在符合之类，第五章条款丙已有规定：实体化的真理落入适用范围，照章处理。判定：模式四未致降格，审计产物第二件即上述不变式表述。

对话方：双面真理。普里斯特与加菲尔德一系读《中论》，主张思维边界处有真矛盾：说不可说者，即是其例；龙树是这一发现的先行者。[792] 本篇敬这一读法为讲理的对手，它看到的压力

[792] Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, 2nd ed., Oxford University Press, 2002, 论龙树者为第十六章 Nagarjuna and the limits of thought（书 249–271），该章署“with Jay Garfield”。**须注明两书实为一文**：该书〈第二版序〉自陈新增三章皆已在他处发表，其中龙树一章“written jointly with Jay Garfield, is

是真实的：关于界限的陈述似乎必须越过界限。分歧在解法。他们以真矛盾解，代价是驯服爆炸、重定义否定，逻辑本身须改；本篇以分层解，层级条款加类型化的拒斥，逻辑不动。两重理由支持保守案。成本：预设取消读法在手，没有一颂强制我们接受真矛盾，四句的第三句始终是被拒斥的对象，不是被断言的真理；文本：收尾句式的分拣（第三章）表明遮破族四句以拒斥收束，教阶族以对机收束，两族都不以矛盾为真收束。故本书立场：保守案立为正解，双面真理读法记为后备的整套方案，若分层法在某处不成立，它是现成的替代；至今未见那一处。此外须把界线划清：双面真理是受规范约束的逻辑提案，与第二章那扇掀桌之门无涉，它在讲理之列，是对手，不是弃权者。[793]

三**个出口，判词底稿**。出口一，分析成立：四条模式检验完毕，无一致降格；强版在分析强度上成立，其所据为两造共认的待轴与条件之域，残余案分记中版名下（模式一），附三件审计产物：论题域的写定、不变式的表述，与第四章收得的独立性自身是观待性状。出口二，降为先验：触发条件是有人示范一种非对比的个体化，本章未能构造出这样的示范，它的描述本身也不得不使用对比；此出口未被触发。出口三，降为经验：须前两者皆败，更远。本书认为判词落在出口一；正式宣布连同前提审计表，归第九章。作者的定调在此结算：认真找过漏洞，找到一处，就地补上（模式一），补法比原先的应答硬；另有三件比预想更清楚的东西。

本章交出的。四条失败模式的判定记录；一处自查改正；三件审计产物；双面真理的对话记录与后备地位；三出口判词底稿。第八章带定理出域检验；第九章宣判。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

这一章是自家找茬。规矩是作者定的：往最强处走，走不动的那一步老实标出来；找到漏洞算收获，没找到才叫精彩。下面四个茬，每个都按它最强的样子来。

第一茬：对手最后的一步。他说，东西可以就是这一个，说不出道理地是这一个，不欠你一个说法。头一句照旧回他：这一个是天生的比较词，手一指就是从一堆里挑一个；世上要是没有那一个，这一个三个字指不出任何东西。

这里有一条省事的回法，得当场否掉。有人会说：他再退一步，讲这个词是比较着引进来的，可这词指的那样东西本身是原始的，那他就退出说理了，我们的定理管不着他也不必管。原始不等于说不出口。把一样东西的身份取成原始的，是一个有内容的立场，它有后果，最扎眼的一条是不可分辨者的同一性原理作废，现代文献专为此造过模型：两个球，各项性状全同，数目却是两个；替它辩护的文献有，驳它的文献也有。把它记成一个闷不吭声的实在论，是把一个开口讲话的对手记成了不开口的，这条回法因此不对。头一句只走到词怎么引进来这一层，那一层他可以正当地撇开；第二句得另起，正面应答。

先把两种退法分开。退到这东西的身份是原始的、但我照说不误，和退到我干脆不说，是两回事，第四章已经拆成四条路。后一种交中间版，不再议。前一种是这一茬真正的对手，答法三条。

一，问他那份原始的东西自己怎么分。他拿这份东西去分开甲和乙，那就问：甲的那份和乙的那份，凭什么是两份？说凭甲和乙，绕回来了，这份东西本来就是拿来解释甲乙不同的；说这两份原始地就不同，那异也在底层跟同并排站着，而一和异正是两家都列在相互依待那一族里的。两条路都让这个原始项退回观待，而观待正是不待异法成那句誓要拒绝的那一档。这一条跟头一句的分别要紧：头一句说的是词，这一条说的是那样东西本身凭什么是这一样。

二，这种立场在这场辩论里有真的当事人。胜论把它立成了第五个范畴，叫异。它住在常住的实体里头，四大的极微，加上空、时、方、我、意，一样实体配一份；差事只有一件，把无分而各项性状全同的极微彼此分开，没有它原子论就散架。玄奘译本给它的定义只有一句话：常，于实转，依一实，是遮彼觉因及表此觉因。前三样是登记身份，实质内容全在最后一样，而最

to appear in *Philosophy East and West*”，并致谢该刊编者许其重刊；故 Jay L. Garfield & Graham Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought” , *Philosophy East and West* 53 (2003) 与该书第十六章是同一篇，非两条独立出处，引者取其一即可。本章只吸收其对边界压力的论证，结论取舍如正文。

[793]Tom J. F. Tillemans, “Is Buddhist Logic Non-classical or Deviant?”,收于 *Scripture, Logic, Language*, Wisdom Publications, 1999（书 187–208）。背离与否之问的答案与第三章一致：本篇用法全程经典。

后一样是一副动作：挡开那一个，标出这一个。要紧的是那个彼字。青目解不待异法成的时候，随手给的例子正是长短、彼此，说它们没有定性、要靠别的才有；观时品也把一和异列进相互依待那一族。对手给自己最根本的那个原始项下定义，用的就是这一族里的词，而且没有另给一个不带彼字的说法。梵文那边的规定是一个取向：自能差别，它差别它所依附的，也差别它自己，到这里为止不再往上追。这不算证明，算一份记录：真把这一步立成范畴的那一派，在有机会给它一个不靠对比的说法时，给出的是靠对比的，而且只给了这一个。

三，有部本来就不是这一路人，也做不成这一路人。它分法体靠的是自相：变碍是色的定义，领纳是受的定义，婆沙一蕴一蕴问下来的那一段第十五篇已经录了。要是一样东西数目上的身份是原始的、跟它是什么样的东西无关，那自相就从身份条件降成一项附带的性状，五位七十五法整张表跟着没了个体化的根据。有部要的是色之所以是色系于变碍这一句。为了救那句誓而请进来的这一设定，取消的正是自性当初被立起来所要办的事。

审计产物那一件因此换了推法。一个没有自相的光秃秃的这一个，过不了实打实的判准：众贤那条判准是能不能单独当认识的对象，他的正例是色和受，反例是瓶和军，整条判准立在自相上；分解那条判准更没东西可分。所以它掉出定理管辖，理由在实有那一头，它按对手自己的判准算不上实有。结论一个字不改，换的是推出结论的那条路，而新路不欠上面否掉的那一步。

这一茬没能让定理降格，倒让我们把记法改准了：他开口报一个确定的本性，算最强版的；他把同一性当作原始项，又让它承担分开甲乙的职司，也算最强版的；他坚持同一性事实在先、差异事实在后，并止于此，由 E3 路线与中间版接手，这一残余记中间版，不算最强版已证成的语义相撞；他咬死不说，也移交中间版。两边各记各的，不重复计数。

这一茬有一个现代的极限例子，值得单看，因为它把对手需要的条件调到了最舒服的一档。设想一个宇宙，里头只有两个铁球，直径、颜色、温度、成分全同；宇宙还是对称的，绕中点转半周正好把两球对调，于是连它们跟别的东西的关系也全同。两个球分不出来，却是两个，于是那条老原理（分不出来的就是同一个）被驳倒了。

先把两句话分开。那条老原理说的是：性状上分不出来的，数目上就是一个。我们那条前提说的是：说清一个东西是它自己，绕不开别异与关系。这个例子驳的是前一句，没碰后一句。前一句是假的，我们认下来不花一分钱；两句混着读，才会以为这里有个反例。

而且方向正相反：这个例子是我们那条前提的极大值。把性状与关系上的差别全部对称掉之后，能让它们成其为两个的，就只剩下那个不是彼此，别的什么都没有了。两球唯一算得上不同的所谓性状，是跟某个球是同一个这种话，而按这种话不同，就是数目上不同，不是数目之外的不同，拿它救那条原理是绕圈子。

真正的要害还在前一步：一个球凭什么算一个物体？这个例子一被说出来，空间、外面那片地方、球的表面就已经跟着进来了。于是成一副两难。空间算数，那么宇宙里除了两个球什么都没有这句话就是假的，清单上还有一样东西，而且正是它在按位置分开两球，位置是关系。空间不算数，那么相距多远、球形是什么形，都没了指称，这情形根本没被说出来，谈不上反例。两头都落在依待那一边。第四章那三步里的第二步本来就写着：认出一个东西，就是把它和不是它的分开。这里不过是把同一句话用到是一个东西这一层：表面就是那个分开。

有人会说形状是它自己的事，是球里头各部分之间的关系，不欠外面什么。这话带着一条往下追的路：形状要是各部分的关系，那真东西就落到部分上，部分再往下追，追到没有部分可分的那一粒；而到那一粒，形状、表面、挡得住东西这三样一起没了。《俱舍论》卷一自己设过这个难，答语也说得明白：极微该不算色，因为它挡不住什么；可是没有哪一粒极微单独待在一处，众微聚在一起，挡得住这件事才成立。挡，总得挡着别的东西。所以要么形状是关系，要么追到头没有形状。有部那一边的详情在第十五篇第六章。

有一句分寸得守住：我们不主张已经驳倒这个例子的本来目标。它要驳的是那条老原理，而我们要的只有一件：这个例子不能拿来立一种不靠关系的个体化，因为它要被听懂，先得靠关系结构撑着。这一件已经到手，也只要这一件。

另有一问，本篇不追。能让人想象出那两个球的，是一副度规，就是量距离的那套东西；而这

副度规是为了演示分不出来才请进来的第三者，它自己算什么，本篇没有判。要是把这第三者的身份查清之后，反过来动了两球那张性状清单，那么分不出来这件事本身还成不成立，也得重新问一遍。这一问归空间的形而上学管，不在这一篇的射程里；这里只把它记下，不作判断，也不拿它给结论加码。就这一篇要的而言，账是这么一句：这个例子给我们那条前提加固，不是它的反例。

数目那一层顺手结清。现代人在这一层走到的地方，跟我们的轴是重合的。分可辨别有三档，两球按最弱那一档是分得开的：这一个距那一个若干，而它不距自己若干，这个关系对称，却不指向自己。最弱那一档正是第四章判过的观待级。要留意它并不能救那条老原理，那条原理要的是最强那一档；活下来的是个体化，而且只以关系的方式活着。另有一条旁证：假设有好几样自相相同的实打实的东西，按自性第三条它们没有各自的来历，按第二条没有各自的经历，性状上又分不开，那么能用来分开它们的就只剩关系与一个原始的这一个，前者直接犯了第一条，后者按前面引的那个定义还是挡开那一个，也犯第一条。自性的后两条造出了分开它们的需求，而所有能用的手段都犯掉第一条。这条推理一次没用到那条前提，所以不受它成色的牵连；对历史上真有其人的对手它最有力，对只肯说就是两个再无可说的那一位，还是移交中间版，跟前面那一笔是同一笔，不重复算。

第二茬：你们是不是把实体的位置让给了关系？没有。关系要是也实打实自成一体，它就够不着两头，成不了关系，这是第三章那道两难自己推出来的。所以关系也是空的，而空的关系正好干活：规定、框架、语汇，全在日常层，够用。有人再追问：那框架背后到底是什么？这一问问的又是一个实打实的东西，问题本身就在定理管得着的范围里，照章驳回。再把这一茬提到最强：你们说凡有身份条件的都牵涉关系，又说关系全在日常名目层，两句一合，任何东西之成为它自己都得过名目这一关，实打实这个名分谁也拿不到，你们不碰存在本身的许诺是不是就落空了？这里划一条界限：从身份条件到存在，我们不设这一步推论。一样东西的身份条件里躲不开名目层的关系，这说的是规定；它的存在是不是系在名目上，另有老判据管着，按分析散不散、按能不能当认识对象来验，不按它的规定用了什么词来验。两边之间没有这一步，我们也一次没走过：定理每一次的结论都是那个合取主张自己塌，没有一次是某样东西不存在。跟着来的追问才厉害：这一步我们既不认，对手似乎也可以照样不认，把我们的主论证挡回去。回答是：主论证里没有这一步可不认。对手那句誓，不靠别的东西成为自己，本来就发在身份条件这一层；我们那句词法真理，身份条件必牵涉别异，说的恰是同一层。誓词跟词法同层相撞，矛盾用不着跨层。他要是把誓改到存在那一层去躲，第一句誓就丢了，立的已不是原来那种自性，按范围条款我们与他无争；要是有谁说自己那里两层本来就是一层，那是第八章第一条路专门办的案子。

第三茬：二十七个案子，归纳不出天下所有。回答：我们从来不是数案子。那条推理是从词义里推出来的，全称的力气来自词法，不来自样本量；那些案子是示范，是复核，不是证据基础。真要例外，只有一条路：宣称自己不受同一性条件约束，那就退回第一茬，已经处理过了。

第四茬，最深的一茬：真这个字也是假名，那你们的定理还真不真？分两层答。日常的真，在框架里判定，瓶就是瓶，实非虚，两家共认。定理的真是词法的真，而词法这个框架有一样别家没有的本事：躲不开。这里顺带处理一个自家的疑难：定理在所有框架里都真，那它是不是什么都不排除、什么都没说？分三层答。排除有三个对象：情形、框架、主张。定理确实不淘汰任何一个转得动的框架，这叫不变式；可矛盾律也不淘汰任何框架，没人说矛盾律是废话，因为活儿在第三个对象上：每个框架里，它都实实在在禁掉一族真有人立过的主张，关掉一片真开放过的地界，二百卷论辩史就是那片地界开过门的证据。至于情形层的沉默，要分两种没话说。定理的没话说是本分：元约束的职责是发规则，不是讲情形，跟矛盾律一样。对手那句我是我的没话说是失职：同一性条件的职责是分开东西，它谁也分不开。判据一句话：没话说而丢不得的，是规则；没话说而丢得起的，才是废话。丢不得，是丢了它整个框架就塌，丢不得的严格说是定理写明的那几项，同和异、个体化、矛盾律，对手自己的框架也一直靠它们跑；丢得起，是丢了它框架照转，本质条款正是丢得起的，第六章保全那一半当场演示过。两种沉默分属两种职责，谁也别想拿规则的沉默替自己的空转开脱。任谁要认东西、下断言、讲道理，都已经在用同和异，那条推理就在他的框架里生效。所以定理的真，是走到哪个框架都跟着的真，无须站在云端看下来。胜义谛到底是什么，到这里可以给最后一句：不是一个更高的世界，是

所有框架共用的那条不变式；世俗谛是框架里的真，胜义谛是跨框架的真。谁要把真立成一个实体，第五章第三条规矩管着。

然后跟一派高手正面谈一场。他们说：边界上就该有真矛盾，说不可说的，就是活例，龙树早看见了。我们敬他们是讲理的对手，他们看到的压力是真的。分歧在办法：他们承认真矛盾，代价是逻辑本身要改；我们用分层，逻辑不动。两条理由选我们这一条：代价小，而且原文没有一颂逼我们接受真矛盾，四句的第三句一直是被驳回的对象，不是被承认的真理。所以保守案是正解，他们那套记作后备的整套方案：万一分层哪天不成立，替代是现成的；到今天还没见到那一天。另外划清一条线：这派人讲逻辑、守规矩，跟第二章掀桌子的那位不是一路人。

三个出口，判词草稿：第一个出口成立，四个茬没有一个逼我们降格，还白得三件更清楚的东西（定理管的是说出来的主张；胜义谛是框架不变式；独立性本身也是一种观待而有的性状）。第二个出口的门槛是造出一种不靠比较的认东西法，本章造不出来，描述它都得用比较。第三个出口更远。正式宣判在第九章，连同前提清单一起摊开。作者那句定调，结算下来是这样：认真找了，找到一个漏洞（第一茬那条省事的回法），就地补上了，补出来的比原先那句硬；另外白得三件更清楚的东西。

下一章带定理出域检验，第九章宣判。

第八章　永恒与创造

定理出域。前七章的论证全在佛教语境内完成，本章把定理带到域外，作一次检验。论题是一个概念组合：永恒，自有而不由他成，不变，全知，以自由意志创造世界。本章不点名任何现存宗教，不引任何经文，只处理这个组合自身的哲学结构；凡不采此组合的信仰形态，皆不在本章适用范围之内。本章的一切结论作条件式读，此是第二章条件式条款的域外施用：凡认领此图式者承受此结果；某一历史配置是否认领，由其自表决定，本章不代判。选它作检验对象的理由是结构性的：这个组合把 D2 的三条件明写进定义，又给这位自性者派下了最繁重的关系性职务。定理若有效，矛盾密度最高的地方必在此处。五路走完，再看三道回访之门，最后合论。

路一：教科书实例，与一个语法测试。自有，即不由他成：存在层独立的定义化陈述。永恒不变：第二条件。非受造：第三条件。前几章处理法体、极微、去者时，条件须从对手的用法里逐一析出；此处大半写在定义的第一行。但须精确记一笔：第一行明写的是存在层的独立，而 D2 第一条件的全幅是同一性层的不待。两级如何接上，有两条路。此组合的成熟形态历来自带单纯性条款：其内无区分无组合，本性与存在为一。此条款一签，独立即被推到同一性层，全幅认领。若某配置不签，只认存在层独立而许其本性观待于他，则它已按第二章条件式让出全幅独立，落在适用范围之外，代价是其自有名不副实。E3 无须争：这个组合的拥护者绝不接受其对象只是施设。定理的适用于是只需一步核对：该配置认不认领全幅独立；认领即入适用范围，而主流形态历来认领。第四章预先立下的路标，在此兑现。让这位自有者自我陈述：说它是如此这般，任何一个谓词都在划类，划类即对比，对比即引入所排除者，而它的自有恰恰不许它的身份系于任何别异。语法于是只给它留下一个句式：我是我。解释的方向须说破：本章不引任何传统文句作证据，它只预写一条语法定理：自有者的自我陈述，凡取本体读法，必然而且只能取重言之形，有内容则违自有，守自有则只剩重言。史上何句合此形、其正读为何，归语文学。凡此形之自陈，皆有两读可分。关系的读法，我将与所对者同在，此读全程活在 E2 层，相待、随缘、有作用，定理一字不犯。本体的读法，自存者、存在自身，此读正中两难。定理由此只提供两读的分拣格式；哪一读是哪一句的正读，交语文学与接受史自断，本章一言未发。

路二：常与作。创造是一件作。作有前后：未作、正作、已作。恒常不变者没有前后：它在创造之前与创造之际必须毫无二致，否则第二条件不成立。两相合观：若创造之际与之前，作者一侧毫无差异，则创造不成其为作者的一件作，至多是世界在他毫无参与之下的一次出现，创造一词落空；若作者一侧有异，则常者变了。同一条推理在第十五篇处理有部体用之分时已经走过一轮：法体恒常而作用起灭，作用的起灭若不触动法体，作用就与法体无关，若触动，法体就不常。域外重演，一字不改。意志也躲不开同一问：永恒的意志若永恒地意欲创造，创造当与意志同永恒；若创造有一个开端，意志在开端处便有了一次从未然到已然的翻转，翻转即变异。此路须分构型结算。时间内构型，上论直接生效。非时间构型另配一件教义工程：宣称创造之关系只在受造一侧为实，作者一侧无实在关系，故无翻转可言。这是对手的最强形态，本章如实接下。它躲开了矛盾，代价当场入册：作者一侧既无任何实在差异，创造者之名就全靠受造一侧的变化支撑，作与意志在作者一侧再无落点。此构型下路二不出矛盾，出的是空转的价目；正面的清点移交路五。

路三：一因与万法。这一路有佛教内部的先例，《俱舍论》卷七的破自在天段，第十五篇第五章已引：若一切法由一因生，则应顿起；而现见万法次第而起，故须待余缘；既待余缘，一因便不足以为因，何用此自在为；故一因生法，决定无有。[794] 先划清一点：以自由意志创世不等于万法唯一因，受造的第二因尽可承担世内的次第，古论所破的独因论不可原样套在此处。本路的正点在第一刻：全序列的开端处没有任何世界侧的条件可供差遣，可供差遣的只有永恒者自身。对另认全善、并要求世界在此时以此形态开端须有理由的构型，便有两支：要么无理由，与这项追加要求相抵；要么其理由在永恒者之内，而俱舍的欲差别之难在此原样适用：欲差别若与所因俱常，应一时顿起；欲差别若更待余因，则非唯一法为因；彼自在欲，前位与后无差别故。把全部次第装进一道永恒敕令的内容，也躲不开这笔：内容尽可叙述时间，载体不因所

[794]《阿毘達磨俱舍論》卷七（T29, no. 1558, pp. 37c20–38a17）破一因论段：“一切世間唯從如上所說諸因諸緣所起，非自在天我勝性等一因所起……則應一切俱時而生非次第起。”欲差别两难：“或差別欲應一時生，所因自在無差別故。若欲差別更待餘因不俱起者，則非一切唯用自在一法為因”“彼自在欲，前位與後無差別故”。收语：“咄哉！何用此自在為?”又卷六末（T29, no. 1558, p. 36b1）：“一因生法，決定無有。”第十五篇第五章已引并析。

叙而动，则世界在某刻的起立，在作者一侧无任何对应之事，仍是空转的价目。在这项追加要求之下，此路对时间内构型出矛盾，对永恒敕令构型出价目，两笔分记。

路四：全知与自由。本路所论构型另认受造者有自由选择：全知者永恒地知道受造者将作什么。此处不押必然性的错位（知则真，不等于知则必然真），只摆三支穷举。其一，彼知随受造者的选择在时间中改：知有变异。其二，彼知先误后正：全知即已落空。其三，对手的精致出路：彼知不改不误，只随受造者的选择反事实地不同，若受造者当初另作，那份知本来就是另一副内容。第三支须正面接。反事实的不同即个体化的系于：那份知之为那份知，其内容身份系于所知者的作为；而全知在此组合里是本质属性，不是附加属性。本质属性被外在于己者个体化，不待异法成这一条正在最核心的一点上落空。这一支不涉时间性，触及的是第一条件本身，分量重于前两支。退路是把知移出时间：永恒的知不在选择之前，故不锁死选择。代价在第二条件上结算：不在时间中的知，如何知有时序的事？所知在变，能知与所知的关系随之在变，关系之变若一分不落在能知身上，这份知与世界的关系就说不清楚；若落，仍是变异。非时间退路之下，路四对时间性只出两难，对第一条件的正面伤害由第三支承担，强度各自如实记。这一族问题在佛教内部同样有正面论辩的先例，《大毗婆沙论》卷十一即有其例，第十六篇第二章已作论证实况的展品。[795] 本篇取其一点：全知与自由的相容难题不是某一教门的家务，本路所论的是自性者以全知为本质属性，而其所知受造者又有自由行动的构型。

路五：创造者与所造的一异。第三章的形式骨架在此正面施用。若创造者与所造为一，创造即自我流溢，所造不成其为所造，此角且为教义自身所拒，造与被造之别是这个组合的底线。若为异，则按此组合的定义，创造者一端是 E3 且 D2 的独立别异，异角的老问题全数到场：创造之桥一端搭在不待异法者身上，桥就搭不上去，作用须触及两端，触及即待。还有一处更细的追问，第四章缘的追认在此重演：创造者这个称号，缘成由于所造，无所造则无创造者之名。称号系于作品，是标准的关系性个体化；而这位候选者的身份被要求先于一切关系而定。它要么凭本性是创造者，则所造与之同必然，自由不保；要么创造者只是它的临时头衔，则它的本来身份另需陈述，陈述又回到路一的语法测试。第三章的效力锁定条款在此正好对上：这场两难只对 E3 论者生效，而这个组合的 E3 立场从不隐讳。路二移交的清点在此收讫。无实在关系条款等于教义化地承认：桥的一端不实在地在关系中。受造者实在地依待创造者，创造者不实在地关联于受造者，这是一条只有一端实在的依待关系：x 实在地以 R 系于 y，而 y 不在 R 中。此形之物是形而上学的新造，其合法性本章存为正面争点，不代判；只记其价：为保第一条件，创造被做成单侧的悬空，而这个组合自派的动态职务，创造世界、知晓世界，无一不要求双侧的实在关联。

三道回访之门。第二章留下的退路，在神学语境里代价最重，此处并置结算。门一，弃逻辑：矛盾律一撤，信条不再排除其反面，最庄严的肯定与对它的亵渎再无分别；正统与异端的分判、由教义推出后果的全部作业同时报废；为这位候选者立过的每一条证明同时失效；何况成熟的神学传统自己就把全能解释为不含做成矛盾。走这道门等于撤出讼案，与胜诉无关。若来者非掀桌而是换规，请入门三另算。门二，弃内容：不弃逻辑，弃可陈说性，只说它不是什么。此路在遮的两分下现形：有立之遮的极限形态，遮尽诸谓而保一所诠。它与纯遮只隔一步，而这一步是全部争点：那个被保下的所诠，正是 D3 断言本身。此路是严肃传统真实持守的立场，本章不加攻讦，只把这一立场自己的条文读出来，而条文有两种读法。读法其一：仍断言那所诠实有自性。则此断言是标准的 D3 型，与一切同类断言同受驳斥，无豁免，记强版。读法其二：真弃可陈说性，遮尽而不立，不再提出任何断言。则手中无一物可驳；不可驳的是这个不再立论的姿态，不是任何命题。此即第四章四路收束的第四路，退称本性不可陈说者，转 T-中与论题域，记中版名下。

门三，接纳真矛盾：不弃逻辑的规范性，改换其内规，宣称此组合诸矛盾为真而不致爆炸。此门与掀桌不同，在讲理之列，第七章已敬其为对手。定价三笔。其一，此门不驳推导，只驳爆炸：入此门者照单承认本章五路推出的每一条矛盾，定理的证明部分全额收讫，余下的争议只

[795]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十一（T1545）论未来世有无等无间缘一段，问答两造皆以理进。其难作“若有者，未来诸法应次第住，修正加行应成无用”，又“应无有伏诸烦恼生对治义，如是便无究竟解脱”；反面则“若无者，何故世第一法无间唯生苦法智忍”。论主答以“此名数定，非事相定”。该段所论是决定与修行的两难，不用全知一路的词（遍知、一切法智诸词该卷零见），取之者在其与全知者之知和自由的两难同形。其作为婆沙论证实况正面例的登记，见第十六篇第二章第一节。本章取其一点：难题不挑教门。

是矛盾可否容许。其二，教义作业须整体改写：正统与异端之判本以一致为界，今须另立一条元规则，裁定何处矛盾为圣、何处矛盾为渎，而那条元规则自己不得再是矛盾的。其三，第七章拒绝双面真理所据的文本理由在域外不可用，此处只余成本理由，而成本理由在教义语境反而更重，因为教义体系对可推导性的依赖，深于任何一部论书。判归：讲理的退路中，此门最贵；入门者与本章之间不再有矛盾之有无的争议，只有矛盾可否容许的争议。

合论。五路各踞一个教义关节，所用推理同出一源，合观则见同一件事：这个概念组合把定理所处理的全部特征集于一身。三条件明写进定义，是静态的一半；创造、全知、意志，是动态的一半；静态的一半取消同异，动态的一半处处要用同异。定理句在此获得它最短的域外表述：这个组合以定义要求全部关系性职务，又以定义取消关系性资格。所用推理只有一条，这不是弱点，是论证的形状：关节之多证覆盖，推理之一证提炼。困境出自逻辑结构，不出自信仰；出自包装，不出自所信的对象。两点声明作结。其一，本章全程未用任何佛教前提：所引俱舍与婆沙两处是先例的展品，证明这些论证古人作过，不承担本章证明的一分重量；佛教无关性至此由宣称变为演示。其二，本章不是无神论的论证：定理拒斥的是实有加自性的包装，凡以关系读法自持的信仰形态，与凡在 E2 层安放自身的实践，皆不在本章适用范围之内。但有一句代价，本声明不借语气遮掩，直说：对坚持其对象必须实有加自性、并要求这一坚持在论证上立得住的信仰者，定理不是中立的，其信条内容随包装同判。判决的落点要看准：不是不许信；是不许既要信，又要强求逻辑替这份信说服自己、说服他人。信作为持守可以不立论；一旦立论，立的又是实有加自性之论，即入适用范围，照章处置。这样的信仰者有路可走：三道回访之门为他开着，价目各自标在门上。定理清算的是形而上学的包装术，不是人心之所向。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

前七章都在佛教家里干活，这一章带着定理出门。检验对象是一个概念组合：永恒、自有（不靠任何别的东西）、不变、全知、凭自由意志创造世界。不点任何现存宗教的名，不引任何经文，只看这一套自身的逻辑结构；谁不用这一套，谁就不在管辖范围里。事先声明：这一章的结论全是条件句，谁认领这一套，谁承受这些结果；哪家认领了，由哪家自己说，我们不代点名。挑它是因为它是现成的教科书案例：我们前面查法体、查极微，三条自性还得从对手的用法里挖；这一套把条件写在定义第一行：不靠别的东西存在，永恒不变，非受造。有一处要抠字眼：定义上写的是存在上不靠别的，我们第一条要的是身份上不靠别的。差的这一级要靠一条来补：这一套的成熟版本历来自带单纯性条款，其内无任何区分，本性即存在。条款一签，独立就是全幅的。不签的版本等于只要半份独立，按第二章的条件式出了范围，代价是自有名不副实。所以核对只有一步：认不认全幅独立；主流版本历来认领。然后又给这位候选人排了最繁重的关系性职务：创造、全知、意志。定理要是灵，矛盾最稠的地方一定在这儿。

第一路，那个语法测试。请这位自有者自我介绍。说自己是如此这般，任何一个形容词都在归类，归类就是比较，比较就得牵上别的东西，而他的自有恰恰不许这样。所以语法只给他留一句话：我是我。把话说明白：我们不拿任何经文当证据，这是一条预写的语法定理，但凡按本体读法自我介绍的自有者，只能说出这一句；世上有没有这样一句话、那句话该怎么读，归语文学管。这类句子向来有两种读法：读成承诺（与所对的人同在），全程活在日常层，相待、随缘、起作用，我们的定理一个字都不碰它；读成本体宣言（自存者、存在本身），正好走进第四章那个两难。定理只提供分拣的格式：承诺读法没事，本体读法进两难；哪句归哪读，它一言不发。

第二路，不变的作者怎么动手。创造是个动作，动作有前有后；永恒不变者没有前后。动手之前和动手那一刻，他那一侧要是毫无二致，这就算不上他干了件事，顶多是世界自己冒了出来；他那一侧要是有二致，他就变了。有部的法体与作用当年就是这同一个问题，第十五篇过过一轮，这里换个对象再过一轮，一字不用改。意志也一样：永恒的意志永恒地想创造，世界就该跟他一样老；世界要是有个开头，意志在开头那一刻就翻了个面，翻面就是变。对手最硬的版本会说：造这层关系只在世界一侧是实的，他那一侧根本没有关系，谈不上变。这一步确实躲开了矛盾，代价当场记着：他那一侧和造不造毫无实在分别，造物主这个名头全靠世界一侧撑着。这一笔移到第五路清点。

第三路，第一刻的难题。这一路另加条件：对方还须主张全善，并要求说明世界为何在此时、以

此形态开端。先把话说准：凭自由意志创世，不等于万物只有一个原因，世界里的先后大可交给世界里的因果去排。麻烦全在第一刻：那时还没有世界，能指望的只有那位永恒者自己。要是原因一直现成、一直起作用，结果就该一次出齐；对手当然说它不是一直起作用。可它什么时候起作用、什么时候不起，总得有个来头：来头在外面的条件，第一刻没有外面；来头在他自己的变化，他不变。古人追问一因论者的话在这儿原样适用：要在不同时候作不同的事，得有不同时候的想法；想法跟他一样永恒，就该一齐发生；想法还得等别的条件，那他就不是唯一的源头。把全部日程写进一道永恒的敕令也一样：敕令里写着时间，不等于敕令自己在动；世界在那一刻立起来，他那一侧没有任何一件对应的事，还是空转。在这项追加条件之下，这一路对住在时间里的造物主出矛盾，对永恒敕令版出价目，分开记。

第四路，全知和自由能不能并存。这里另以受造者能自由选择为条件。他永远知道某个受造者周二要做什么，那受造者周二还能另作选择吗？能改，要么那份知跟着换（他变了），要么先前那份知错了（全知丢了）。对手还有第三条路，最精的一条：知不换也不错，只是反着事实地不同，受造者当初要是另做，那份永恒的知本来就是另一副内容。这一条正面接：知的内容跟着受造者的作为走，就是知的身份由外人定；而全知是他的本质，不是外加的。本质被外人定，不靠别的这一条在最要紧的地方破了。这一条不涉时间，针对的是第一条，比前两条重。有人把知搬出时间外：永恒的知不在选择之前，锁不死选择。代价记在不变那一条上：时间外的知怎么知道时间里的事？世界在变，知与世界的关系就在变，这变化一分不落在知者身上，这份知就跟世界没关系；落了，他就变了。这类难题佛教内部也正面辩过，《婆沙》里有现成的例子，第十六篇展览过。难题不挑教门：本路所论的是自成一体者本质上的全知，与受造者的自由行动能否并存。

第五路，造物者跟造物是一个还是两个。是一个：那谈不上造，顶多是自我流淌，而且这条路教义自己就不许走。是两个：按定义，造物者那一端是独立自成的两样中的一样，第三章的老问题全体到齐：桥要搭在不靠任何东西的那一端，搭不上；作用要够着两头，够着就是靠。还有一处更细的：造物者这个头衔，是有了造物才挂上的，跟缘靠果追认一模一样。头衔靠作品，可这位候选人的身份被要求先于一切关系就定好。他要是凭本性就是造物者，那造物跟他一样必然，自由没了；头衔要是临时的，那他的本来身份是什么，又回到第一路那句我是我。第二路移来的那笔在这儿清点：说关系只在世界一侧是实的，等于白纸黑字承认桥那一头没搭在他身上。世界实实在在靠着他，他跟世界却没有实在关系，一条只有一头是实的依靠。这种新物件成不成立，我们不代判，只记价：为了保住不靠别的，把创造做成了单边悬空，可这一套自己派的活（造世界、知世界）没有一件不要两头都实。

三道门挨个看。掀桌不认逻辑：信条从此不再排除自己的反面，最庄严的肯定和亵渎它的话再分不开，正统异端没法分，自家的证明一并作废；老成的神学家自己都说全能不包括做成矛盾。这门买到的是弃权，不是胜诉。来的要不是掀桌子的，是改规则的，请走第三道门。第二道门，不谈内容：只说他不是什么。这条路在两种遮的分类下现出原形：遮到最后保住一个说不出的对象，跟遮到底只差一步，而那一步就是全部争议所在。这条路上站着严肃的传统，我们不硬攻，只把他们自己的条文念出来，而条文有两种读法：还咬定那说不出的对象实打实存在的，这句话跟别的同类话一起挨驳，没有豁免；真做到只遮不立、一句主张不出口的，手里就没了可驳的东西，驳不着的是这个不再立论的姿态，不是哪句话。后一种读法记在中间版名下。第三道门，接纳真矛盾：不掀桌子，改规则，说这些矛盾都是真的、但不爆炸。这条路讲理，第七章敬过它。开价三笔：进这道门，等于把我们五路推出的每一条矛盾照单全收，官司只剩矛盾能不能容许；教义的家务全得重做，正统异端本来按前后一致分，现在得另立一条规矩管哪处矛盾是圣、哪处是渎，而这条规矩自己不能再是矛盾的；第七章否决这一派所用的经文理由，出了门带不走，只剩成本理由，偏偏教义比论书更依赖推得出。所以这是讲理的退路里最贵的一条：进门的人跟我们没了矛盾有没有的官司，只剩矛盾能不能容许的官司。

合起来看：这一套，一半定义取消同异（自有、不变、非造），一半职务处处要用同异（创造、全知、意志）。定理句的域外版一句话：定义上要求全部关系性的活，定义上又取消干关系性活的资格。困境出在包装，不出在信仰。最后两句话说明白：这一章没用一条佛教前提，俱舍婆沙两处引文是古人作过同样论证的展品，不出力；这一章也不是无神论的证明：挨驳的是实打实加自成一体那层包装，读成关系与承诺的信仰、安放在日常层的实践，都不在范围里。有一

句代价要明说，不拿话头绕过去：谁要是咬定他信的那位必须实打实、自成一体，还要求这份咬定在道理上讲得通，定理对他就不是中立的，他的信条跟着那层包装一起挨判。判的是什么要看清：不是不让你信；是不让你又要信，又非得拿逻辑说服自己、说服别人不可。信着，不立论，没人动你；一开口立论，立的又是实打实加自成一体，那就进了范围，照章处置。这样的人也不是没路走：上面那三道门还给他开着，价钱一扇一扇标在门上。定理清算的是包装术，不是人心。

第九章　判词·定理、工具与剩余

定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾。走完八章，这句话可以放在篇首而不再是预告；对开口断言的人，它有一个孪生：断言便要求同异，自性又取消同异，故自坏。本章开庭，分三节。第一节验收定理：前提审计与异议对答当庭摊开，判词落定。第二节移交工具：前三篇登记在案的悬案，逐件按定理处置。第三节清点剩余：把定理与工具从《中论》里取走之后还剩什么，本书给出估值。

第一节：定理验收。验收从前提开始。本篇的证明动用过的前提共三类，逐条清点（全表连同出处与去向，附录甲为底册）。第一类，定义四条：D1 存在三义位，D2 自性三条件，D3 适用范围，加定义边界条款。定义不担真假，只担忠实；忠实性第二章逐字兑现过，三条判准全数取自对手自用的文本，所破的不是本篇自扎的草人。第二类，逻辑一宗：经典逻辑，连同矛盾律与莱布尼兹律的限用条款，第三章检核过用法，全程无背离。第三类，分析真一条：P，凡存在者，其同一性条件必然涉及别异与关系；三步论证、粒度标注、待字判级、四路收束，全在第四章卷内。此外没有第四类。须特别指明的是清单里没有的东西：没有一条圣教量。原典在本篇担任三种职务，全不在前提位上：为定义供出处，为归谬供历史实况，为读法供句式证据。抽去全部佛教材料，定理照立；这句话不是宣称，第八章当场演示过。

异议对答，归档一表：第七章四条失败模式为主档，连同三条从旁而来的质询，逐行记指控、应答所在、判定。

指控	应答所在	判定
此性：确定性不欠陈说	第七章模式一：原始不等于不可陈说，两种后退分开；原始项自身的个体化落回相因待；裸此性由 E3 判准出局	未致降格，改正一处无效推理
关系实在论：实体的位置让给了关系	第七章模式二：具自性的关系不成其为关系，关系全数落 E2	未致降格，反获一证
传染之疑：条件层的观待吞掉存在层	第七章模式二所划界限：条件涉及不推存在系于，核心推导内无跨层推导可供否认	保全无损
归纳跳跃：二十七品只是样本	第七章模式三：全称力来自词法，诸品是示范与复核	消解
自反之疑：不变式是否无所说	第七章模式四：排除的宾语有三；无所说而不可弃者是规则	未致降格，得判据一条
换义之疑：涉及与依待是两回事	第四章判级：D2 第一条件所拒之待含观待级，两造共识	所据为两家共用，非本篇自设
假必依实：撤走底座俗谛应塌	第六章：奠基是一件作，惰性者不能奠基	保全甲无恙

判词。出口一成立：T-强在分析强度上成立，其所据为两造共认的待轴与条件之域。两版分开登记：报出确定本性者与型层观待相撞，记强版；退到不可陈说者由行为层装置接管，记中版；T-弱作为纲领与既有成果，不系于前两版的命运。出口二与出口三未被触发：非对比的个体化

至今无人示范，对它的描述本身已在使用对比。降格的全部通道保持敞开，这是本篇效力声明的诚实形态：条件式降格与掀桌之门在第二章标过价，谁拒绝哪一条前提，谁便领哪一档结论，三个出口皆有产出。末一句判词与第七章所记结果一致：认真找过漏洞，找到一处，就地修复；另得三项澄清，论题域的写定，框架不变式，独立性自身是观待性状。

第二节：工具移交。第十五篇末章开过一份清单，言明留给后面几篇取用；派给中观的两件，自性，与那条在一句话里省不掉就立为实法的判准。本节按单接收，再把第十六、十七篇判词章的悬案并案处置。体例一律：先给 D3 形式，再点用哪件工具，末了记明日常层保全什么。

其一，三世实有的法体。D3 形式：有法体，破析不散，恒有而不随缘转。第十五篇第三、第七章记过它的全部困境：三世之别全系于作用，作用没有身份，体与作用不可定说为一为异。定理把这团困境收拢成一步：三世之别是观待性状，一与异相因而立（观时品），法体的誓词恰是不待；作用之无身份是誓词与职务相冲的正式显形，正落在效力锁定的刻度上，算不上有部的疏忽。保全一面：三世话语整层无损，时间作为相因待的 E2 网络照常运转。第十五篇说，链的末端托着的是一个换了六次名字的词；本章补上判词：那个位置换不出名字，因为按定理，它上面不可能有任何占据者。

其二，得与无表色，并命根、众同分。这一族的立法理由，第十五篇读出为一条判准：在一句必须成立的话里省不掉，就立为实有，兑换率一比一。定理的处置正是第七章所划的那条界限：从条件层到存在层没有这道推导；省不掉证明的是 E2 挂号之必要，不是 E3 底座之存在。得之得的回归随之止住：登记项既不必实有，为登记项再设登记的理由就没有了，而回归所倚者正是每一环须为实法这一要求。保全一面：成就、持戒、同类这些话照说；第十七篇判词单上的假立二字，在此取得定理形的凭据。

其三，极微。第十五篇第六章交出的样本最干净：四条全是规定，每添一条规定，再添一条填上一条留下的缺口。D3 形式：有最小色法，破析不散，不待异法。处置：极微的全部身份由不相触、无间相邻、八事俱生这些观待规定给出，其同一性条件是一张纯观待之网，誓词与网相撞，正入核心推导第三、第四步。保全一面：粒度话语无损，最小单位是 E2 层的合法项目，它们从不发不待之誓。

其四，补特伽罗。犊子部执我与蕴不一不异，进而不可说。两路已判：不可说若是拒绝陈说，则退出论题域，由行为层装置接管；不可说若是关于我的一条规定，则非一非异仍是谓述，π 原封未动，四句照拒。第三章的刻度检验与第十七篇第六章的破我品判决在此合流；无我这条线保住了什么，第十五篇末章已记，本章只补定理形的末一步。

其五，作为实体的涅槃。第十五篇末行记过三无为的窘境：不落三世则作用判准整个用不上，实有的凭据只剩一半。第十七篇记过三家僵局，并预告这个僵局要等中观把有无这对范畴本身拿去处理。观涅槃品兑现了预告：有、无、亦有亦无、非有非无，四路皆拒，收尾是事不然；而范畴本身的处理在观有无品，本篇第一章的定义正取自那里。涅槃不是一个 E3 加 D2 的对象；它若是，则按第六章保全定理的乙方向，全盘惰性，不能入任何修行的因果，“若無有空者，未得不應得”。[796] 保全一面：道与果的话语无损，修行与解脱同在被保之列，第六章证讫。悬案至此不是被解答，是被撤案：问涅槃是有是无，问错了义位。

其六，合拢。第十六篇末章的判词说，注释成为体系靠的是裁定，因为论证做不到。本章可以把因果补全：论证做不到，起因在那件事逻辑上做不成，不在论师不力；被裁定守护的对象是 D3 型组合，凡试图以论证立它，这条推理即适用。三篇判词章由此连成一线：婆沙必须给自己配刹车（第十六篇），俱舍把刹车换成方向盘（第十七篇），本篇写明这辆车没有可去的地方：朝 E3 加 D2 开的任何路线，终点是矛盾；而车上那套工具，分类、因缘、相续，在 E2 层路路可通。移交的确切含义即此：不是没收，是换牌照。

第三节：剩余的清点。把定理与工具从《中论》里取走，剩下什么。这一问的分量在于：若答案是不剩什么，这部论就只是一部专事归谬的书，读它与读一册习题集无异。本书的答案分三层，估值随层递增。

[796]《中论》卷第四，观四谛品第二十四（T30, no. 1564, pp. 34b26–c3）颂：“若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。”第六章已具引，此处取其首句。

第一层，正面的教说。归敬偈把全论的目的写进结句：“能說是因緣，善滅諸戲論”。[797] 缘起是被保全的对象，不是被证明的对象：二十七品无一品试图证明缘起，它们证明的是缘起之外无处可站。剩余物的第一件因此是整个 E2 层的正面教说，十二因缘的次第（观十二因缘品全品正说，无一驳语），业果的相续，道与果的阶次。定理替它们做的是把奠基的要求本身撤走，不是奠基。

第二层，实践的指向。观法品给出入路：“諸法實相者，心行言語斷”；青目注同品说“此中無法可取可捨故，名寂滅相”，又记住于实相者“不為戲論所戲論”。[798] 实相是戏论止息的状态名，不是一个更深的对象。修行论上这意味着一件事：定理的完成形态是一种不再需要持有的状态，不停在一个被持有的结论上；证明是道路，不是驻地。

第三层，最后一步。第七章裁定过：定理在情形维度的静默是本分，元约束的职责是发放规则，不是描述情形。现在把这一步补上：定理对自身这份静默的承认，就是空亦复空的语义学形式。空义是一条规则，不是关于世界的情报；规则说尽一切框架内该说的，对情形层交白卷，而这份白卷正是它的职责所在。两句古典语在此各就各位，互不相犯。“心行言語斷”说的是情形层：那里本无元约束的话份，言语在彼处断，是断得其所。“第一義皆因言說，言說是世俗”[799] 说的是元层：规则由世俗的言说写成。一句离言，一句依言，隔着两个维度，并无一处矛盾。收束用最老的那个比喻：筏喻。[800] 渡河须筏，到岸不负筏而行。定理是筏：全部效力在渡，拒尽 D3，保住 E2；它自己不是彼岸的家具。谁把筏顶在头上走路，层级条款丙在岸上候着。本书对剩余物的估值就此写定：取走定理与工具之后，《中论》剩下的是它从头到尾真正要给的东西，一条无须形而上学垫底的道路。这个收束与现代研究的收束处相合：Westerhoff 末章同样把龙树读为一个正面的哲学方案，不是一束归谬的合订。[801]

交棒。这条证明在印度被读成两派。一派主张归谬是它的全部句法，遮之外不得另立比量；一派主张空义须由自立的比量正面成立，遮而后立。两派之争用本篇的记号一句就能说清：$\vdash \neg\pi$ 这条统一授权，只能由归谬取得，还是可以正面证成。汉地未等此争传入，先在二谛上开了自己的辩场：二谛是理还是教，是一还是异，重重之阶如何立。下一篇从这两处开场。本篇合卷，交出三份清单：前提清单在附录甲，工具清单在第二节，剩余清单在第三节。

白话重述，规矩同前：只换语言，不添内容，出入以上半为准。

定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾。八章走完，这句话不用再预告了，可以直接放在开头；对开口的人还有个双胞胎版本：断言便要求同异，自性又取消同异，故自坏。这一章开庭，分三段：先验收定理，把用过的前提和挨过的质疑全摊在桌面上，然后落判；再移交工具，把前三篇挂着的旧案一件件按定理办掉；最后清点家当，看把定理和工具都搬走之后，《中论》还剩什么。

先验收。我们这场证明用过的前提就三类。头一类是定义，四条：存在的三个义位、自性的三个条件、适用范围，加一条定义到哪儿为止的边界条款。定义不管真假，只管老实；老实不老实，第二章拿原文逐字核过，三条判准全是对手自己用的，不是我们扎的草人。第二类是逻辑，一整套经典逻辑，外加矛盾律和莱布尼兹律怎么用的限制条款，第三章验过，没走过样。第三

[797]《中论》卷第一（T30, no. 1564, p. 1b16）归敬偈结句：“能說是因緣，善滅諸戲論。”

[798]《中论》卷第三，观法品第十八（T30, no. 1564, pp. 24a3–4、25b8–9）颂：“諸法實相者，心行言語斷。”青目注同品：“此中無法可取可捨故，名寂滅相。”“不為戲論所戲論。”

[799]青目注，观四谛品第二十四（T30, no. 1564, p. 33a4）：“第一義皆因言說，言說是世俗。”第六章已具引全句。

[800]筏喻见《中阿含经》阿梨吒经（T26 第 200 经，卷五十四，“我為汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，不欲令受”）与巴利《中部》第二十二蛇喻经（Alagaddūpamasutta，kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya, no gahaṇatthāya）；两者为对应经：汉译以阿梨吒比丘为题，巴利以捉蛇譬喻名篇。两本都先叙阿梨吒的错误见解，随后才有蛇喻与筏喻。《金刚般若波罗蜜经》（T235）亦用此喻，作“知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法”。经文不具引。

[801]Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, 2009，第十章 Conclusion: Nāgārjuna's Philosophical Project（书 199–224，参考书目自 225 页起）。其从形而上学（10.1，199）、人我（10.2，208）、伦理（10.3，212）、知识论（10.4，216）、语言与真理（10.5，219）五面收束龙树的正面方案，与本节的估值相合。

类只有一条，就是那句词法真理：要说清一个东西是它自己，绕不开别的东西。它凭什么成立、成色如何，第四章全案在卷。就这三类，没有第四类。更要紧的是清单上没有的东西：没有一句佛的话当前提。经论在本篇只干三件事：给定义当出处，给归谬当史料，给读法当句式证据。把佛教材料全抽走，定理照样立着；这不是嘴上说说，第八章当场演示过。

挨过的质疑一共七条，列个清单。说到底有个原始的、说不出理由的这一个吧？答：原始不等于不可说。若给原始项安排了分开甲乙的职司，它便落回观待；裸此性不合 E3 判准。若对手坚持同一性事实在先、差异事实在后，并止于此，便由 E3 路线与中间版接手。这一路是残余案，记在中间版，不重复算作最强版的成果。你们是不是把实体的位置让给了关系？答：实打实的关系够不着两头，关系全在日常层，这一驳反倒多得一条结论。身份条件都牵涉关系，那是不是什么都别想实打实存在了？答：从身份条件到存在，我们不设这一步推论，第七章划过界限。二十七个案子归纳不出天下所有吧？答：我们不数案子，力气来自词法。你们的定理在所有框架里都真，那不就是什么都没说？答：没话说分两种，丢不得的没话说是规则，丢得起的才是废话。涉及别的东西和依赖别的东西是两码事吧？答：自性誓词拒的那个待，两家原文里都包含观待这一级，这一点本来就是两家公用的。假的总得靠真的立着吧？答：垫底是干活，不干活的东西垫不了底。七条全接下来了，一条也没让我们降格。

所以判词是：第一个出口成立，最强版在分析强度上成立，所据是两家共认的那条待字轴。两版分开记录：谁报一个确定的本性出来，撞车，记最强版；谁咬死不说，行为层装置接手，记中间版；最弱版的成果本来就在那儿，不靠前两版活着。第二、第三个出口没被触发：到今天没人示范出一种不靠比较的认东西法，描述它的句子自己就在比较。当然，降格的门一直开着，这是我们效力声明的诚实写法：第二章把各条退路都标了价，你拒绝哪条前提，就领哪一档结论，三个出口条条有产出。最后一句，与第七章所记的结果一致：认真找过漏洞，找到一处，当场改好；另有三件事说得更清楚了。

再移交工具。第十五篇末尾开过一张清单，说好留给后面几篇用；派给中观的两件是自性，和那条省不掉就算实有的判准。现在按单收货，连同十六、十七篇判词章挂的旧案，一件件办。

法体。三世实有的那个法体，困境十五篇记全了：三世的区别全系在作用上，作用又没有身份。定理一步收拢：三世之别本来就是相待出来的性状，而法体的誓词恰恰是谁也不待，誓词和职务冲突，正是效力锁定卡出来的那个位置。日常这一面，时间的话照说，一点不少。十五篇说过，解释链末端托底的是一个换了六次名字的词；现在可以补上判词：那个位置永远换不出名字，因为按定理，它上面根本不可能安得下任何东西。

得、无表色、命根、众同分。这一家子的立法理由是：句子里省不掉，就立为实有，一比一兑换。定理的答复就是那条界限：从省不掉推不到实有，省不掉只证明日常层需要这个登记项。登记项不必实打实，给登记项再登记的由头也就没有了，那条得之得的无穷链自己就断了。成就、持戒、同类，这些话全照说；十七篇判词里那两个字，假立，在这儿拿到了定理出具的凭据。

极微。十五篇第六章那个最干净的样本：四条全是规定，每补一条规定又得再补一条。定理的处置：极微的全部身份就是一张规定之网，网眼全是相待，誓词偏说谁也不待，正好撞进主论证第三、第四步。最小单位的话照说，它们在日常层干活，从来没发过那个誓。

补特伽罗。犊子部说我和五蕴不一不异，所以不可说。两条路都堵着：真不说，那就退出论题，一开口就归行为层装置；要是把不一不异当成关于我的一条规定，那还是在谓述，底下的预设一动没动，四句照驳。第三章的刻度检验和十七篇第六章的破我品判决，在这儿合流。

涅槃。十五篇末行记过三无为的尴尬：不落三世，作用那条判准整个用不上，实有的凭据缺了一半。十七篇说这个僵局要等中观把有无这对范畴本身拿去处理，观涅槃品兑了现：有、无、又有又无、非有非无，四条路全驳，收尾就是那句是事不然；范畴本身则在观有无品处理，我们第一章的定义就取自那里。涅槃不是一件实打实加自成一体的东西；它要是，那按保全定理另一半，它彻底惰性，进不了任何修行的因果，经文的话是：没有空，该得的就得不到。日常这一面，修道证果的话一句不少，第六章保全过了。这桩悬案不是被答出来的，是被撤案的：问涅槃是有还是无，问错了地方。

合拢说一句。十六篇的判词是：注释成为体系靠裁定，因为论证做不到。现在能把原因补上：论

证做不到，不能怪论师本事不够，那件事逻辑上就做不成。三篇判词连成一条线：婆沙必须自带刹车，俱舍把刹车换成方向盘，本篇写明这辆车根本没有可去的地方：朝实打实加自成一体开，终点全是矛盾；但车上那套家什，分类、因缘、相续，在日常层路路可通。移交移的是这个：不是没收工具，是给工具换牌照。

最后清家当。把定理和工具搬走，《中论》还剩什么？要是什么都不剩，这部论就是一册习题集。答案分三层，一层比一层值钱。第一层，正面的教法。开卷的归敬偈把目的写明白了：能说是因缘，善灭诸戏论。缘起从头到尾都在被保全，没有一处在被证明；二十七品没有一品在证明缘起，它们证明的是缘起之外没地方站。所以第一件剩余就是整个日常层的正面教说：十二因缘的次第，业果的相续，修道的阶梯。定理替它们干的不是打地基这件事，它把要地基这个要求本身撤掉了。第二层，修行的指向。观法品说，诸法实相，心行言语断；注家补一句，无可取无可舍，叫寂灭相。实相并不更深一层，它是戏论停下来的那个状态的名字。落到修行上就是一句话：定理的完成形态，是一种不再需要攥着什么的状态，那条结论攥不攥都不再要紧；证明是路，不是住处。第三层，最后一步。第七章裁定过，定理在情形这一层没话说是本分，规则的职责是发规则，不是讲情形。现在把这一步补上：定理承认自己这份沉默，空亦复空说的就是这件事。空是一条规则，不是一条关于世界的情报；规则把每个框架里该说的说尽，对情形层交白卷，而这份白卷正是职责使然，算不上亏空。两句老话在这儿各归各位：心行言语断，说的是情形层，那里本来就没有规则的话份；第一义皆因言说，说的是规则层，规则用世俗的语言写成。一句说离言，一句说依言，隔着两层，并不冲突。收尾用那个最老的比喻：筏。过河要筏，上岸不背筏。定理就是筏：本事全在渡，驳尽实打实自成一体的主张，保住整个日常；它自己不是对岸的家具。谁上了岸还把筏顶在头上，第五章第三条规矩在岸边等他。所以我们对剩余的估值是：搬走定理和工具，《中论》剩下的正是它从头到尾真正要给的东西，一条不用形而上学垫底的路。这跟当代研究走到的地方也对得上：Westerhoff 的末章同样把龙树读成一套正面的哲学方案，不是一堆归谬的合订本。

交棒。这条证明在印度分成两派读法：一派说遮就是全部句法，归谬之外不许另立论式；一派说空义得靠自家的论式正面立起来。用我们的记号说，争的就是那条统一授权到底只能靠归谬拿到，还是能正面证出来。汉地这边没等这场争论传进来，先在二谛上开了自己的辩场：二谛是道理还是教法，是一还是异，一重重的台阶怎么搭。下一篇就从这两处开场。本篇合卷，交出三份清单：前提清单在附录甲，工具清单在第二节，剩余清单在第三节。

第十章　缘起

本章为第一人称，在证明之外。

同前例，先作声明。这一章是我的经过，不是论证。本篇的定理成不成立，与我如何认识它毫无关系；把这一章整章拿掉，前九章一个字也不必改。第十三篇末章记过我与早期教法的一段，收尾时留下一句未说：中观给我的另一次动摇与另一次纠正，留到中观诸篇再谈。本章补说这一句。

题目那两个字是一语双关。缘起是本篇通篇在处理的那件事，也是汉语里“某事因何而起”的那个缘起，即一部书、一篇文字的来历。这一章取后一个意思。

我和多数中文读者一样，生长在北传的地界上。佛教于我最初谈不上选择，它是空气：寺院的样子，菩萨的名号，几句耳熟能详的偈子，在我知道自己在接受什么之前就已经在了。

对大乘，我心里一直有一点说不上来的不安。它不针对哪一宗哪一派，它是一个问题的形状：一个以救人出苦为己任的宗教，判定一个人悟了没有，最终看的却是他怎么说话，看他如何措辞，如何把一个见解讲得周严。判定悟与不悟，于是成了一场语言考试。

同一个疑问的另一面，是那两首偈。神秀说时时勤拂拭，惠能说本来无一物，后一首被判为高，判词是它更彻底。可拂拭是要去做的事，无一物是要说出的话；说出的那一句何以高于做到的那一件，判词没有交代。（那场偈颂竞争的文本层次见上部第十篇第八章：敦煌本的惠能偈作“佛性常清净”，不是通行本的“本来无一物”，两偈的对比也没有今天这样鲜明。这层文献学的事我是后来才知道的；当年令我不安的，就是通行本的那一句。）

第三重最难回答。既说本来无一物，那就是没有东西了；可每当有人照字面追问一句“那到底有没有”，善辩者立刻回过头来：不是说没有东西。那到底说的是什么？一句话，正着说是它，反着说也是它，两种说法都由说话的人自己裁定。当时我给出的判断是：这是修辞，不是洞见。

带着这三重疑问，我读到了中观。

最初读《中论》，我并没有读懂它要说什么，当时只有一个粗略的判断：此处不对。这个判断后来证明是对的，只是我当年把不对的位置找错了。

我于是试图驳倒它，目标明确，在空上找出一处自相矛盾：一切皆空，那这句话空不空？说无自性，这个“无”是不是也是一种性？这些质疑不是我首创，只是当年我并不知道，是自己一路问到那里去的。

此后三个月，讨论、问答、攻防、争辩，一轮接一轮，我没有成功。失败的成色须说清楚：我没有在《中论》里找到自相矛盾之处。我以为致命的每一处诘难，提出之后都发现它早已备好句法上的分层：拒斥不等于断言其否定，遮不等于立反题，空亦复空不等于漏洞，那是一条写好的条款。这几件后来在本篇里各得其位，引理一在第三章，层级条款在第五章。不成立的是我的诘难，不是对方在闪避。

论辩失败之后，那点不安并未消退，反而更具体了。一个体系经得起三个月的攻击而未见破绽，按理应当就此服气；我没有，而当时也说不出这点不安究竟指向哪里。

我于是改用另一种办法：把《中论》逐条作现代化的证明，把它的定义写成定义，把它的推导写成推导，每一步用了什么前提逐条列出，看它是否经得起追问。这件事的产物，就是读者手上的这一篇。

结论是它经得起追问，而且比我预想的更经得起：定义取自对手自用的判准，推导只动用逻辑，佛教材料在全篇只承担出处与实况两份差事。做完之后，我对这条定理的逻辑严谨性再无保留。

也正是做完这件事，那点不安的位置才清楚：它不在《中论》的结论上。结论是对的，我不安的是别的东西。

此后有一段时间，我犯了《中论》自身最容易导致的那一种误用。

有了这样一件工具，很难不用。任何一场论辩，无论对方立的是什么，我都能把它消解：所立之物，是依他而立，还是自有？依他，则非其所要；自有，则取消了同与异，无从指认。这套问法在任何一场论辩里都有效。对方答不上来的时候，我心里生起的是什么，我自己清楚。

用过多次之后，我回头看自己在做什么，看到的是：我并不在意每一次消解之后剩下什么，在意的是消解本身。

这就是功能性的执着。它不执着于某个见解，恰恰相反，所执的是取消见解的那套手法，所执的那件东西叫“无宗”。它比抱着一个见解更难被发现，因为它外表上是空的：谈的是空，说的是空，做的是把题目消解掉。它不外显，却并不因此不成立。

这件事在本书里有它的正式位置：第二卷中观篇下篇第七章专论功能性执着与胜义谛，同篇第一、二章（苦谛与集谛）给出了它的机制，中观把作业面从前反思的渴爱，迁到了反思层的见。我在自己身上先看到了这场迁移：我的贪爱一分未减，只是换了对象，从“我要是对的”换成了“我要能消解你”。

我敢下这个判断，因为我是从佛教之外把这条推导重走过一遍的人。第八章把定理放到没有佛教前提的场合里检验，试的不只是它的适用范围，也是它的性质：一件在完全没有佛教前提的地方照样有效的工具，正说明它是逻辑的，不是解脱的。它是一种哲学，一条约束，作用是划定什么话不能说、什么组合不能立；它并不提供教内叙述许诺给它的那样东西，不是一条走到底就出苦的路。这不构成贬低。矛盾律同样极有用，也没有人指望靠矛盾律出离生死。

有了这一层认识，再去读《金刚经》《心经》，原先读不通的地方随之清楚。“所谓 X，即非 X，是名 X”不是玄辞，是分层：拒斥 X 的实有解读，保住 X 的名言效力。《心经》那一串“无”同样是一份拒斥的清单，不是断灭的宣告。当年那位善辩者的两头说法，其实说对了一半，确实不是说没有东西；只是他交代不出另一半是在哪一层上说的，听起来才像修辞。《中论》把那一层写了出来。

也正因为写了出来，我才看清那一层能做什么，不能做什么。

本篇通篇论证的结果是：我对《中论》逻辑内核的信心，比当年更足，不是更少。它是一条真定理，不是一束归谬的合订。而第二卷附录二收尾那句话，我签了字：越完善的哲学形态，离“苦如何止息”这个原始问题，隔得越体面，也越远。中观离解脱论很远，远到需要一整卷去交代这个距离。

对某一类人，它未必是助力，很可能是障碍。这一类人就是我这样的人：智识上贪爱旺盛，擅长辩论，以想通一件事为乐。第十三篇末章我写过，对逻辑与智识本身，我至今怀着极大的渴爱。这样的人拿到《中论》，最可能的结果不是止息，是升级：把执着从内容升到方法，从见升到消解见的技术。升级之后更难自察，因为它看上去与放下无异。

所以这一章的判词只有一句。《中论》仍是极其有效的工具，我在本篇里为它作了我能作的最强辩护；但它应当停在工具的位置上，停在约束的位置上。

第九章用筏喻收尾：渡河须筏，到岸不负筏而行。写那一段时，我谈的是定理的自我限定；写这一章才承认，那句话首先是对我自己说的。我曾长期负筏而行，并以此自得。

前九章是我为这条定理作的证明。这一章是这条定理在我身上作的证明。

附录甲　形式系统与证明

本附录服务慢线读者：正文各章的编号命题在此给出全符号陈述与推导骨架，条目后括注对应章号。快线读者一页不读，不损结论。分工两句：第八章为域外施用，其条件式总纲不另形式化；第九章第一节的前提审计以本附录第十节为底册。

一、记号表。 E1(x)：量化义位，x 在论域中取值。E2(x)：施设义位，x 依名言网络个体化而立。E3(x)：实有义位，按对手判准，破析之下不散，或为境生觉。D2(x)：x 具自性，三合取，D2(i) 不待异法成、D2(ii) 不随缘转、D2(iii) 非缘生。D3 型命题：形如 $\exists x[E3(x) \wedge D2(x)]$ 的断言及其例化。$\vdash A$：断言 A。$\dashv A$：拒斥 A；$\dashv$ 是力度记号，不是新的真值联结词。$\pi(t)$：主词 t 以 E3 且 D2 的方式有所指。$\neq$：框架内数值别异；$\neq^*$：独立别异，别体且不待他而立。涉异 (x)：x 的同一性条件涉及别异与关系，别异可为物层或型层。P：$\forall x$ 涉异 (x)。以上分见第一、三、四章。

二、定义与前提。 D1 立三义位为初始谓词，E3 的实质内容由对手两判准择一供给，分工与不必重合，第一章已记。D2 三合取中 D2(i) 为根，D2(ii)、D2(iii) 是它在变化与来历两个方向上的显形；推导只动用 D2(i)。D3 与范围条款：定理量词域为一切 D3 型命题，E1、E2 断言一概不入。定义边界条款：同、异为逻辑常项，不下定义只立法则，莱布尼兹律限外延语境；变:= 跨索引之异；待、成、生按对手用法服役。判级细则：待分因果、观待、陈说三级，D2(i) 所拒之待至少含观待级，凭据为两造共用文本，第四章当庭取证。P 之地位为分析真，三步立法：内容即排除，粒度标注为所关闭者系据我们所知开着的选项；同异成对起用；单元素域检验，别异可为型别异。

三、引理群。引理一，弱拒斥：$\dashv A$ 不蕴涵 $\vdash \neg A$，其中 $\neg$ 取内部否定；拒斥可因预设失败而起，此时 $\neg A$ 同承该预设，断言 $\neg A$ 反为 π 续命；$\neg$ 若取外否定则互推恢复，所得仅为拒斥之登记，不增承诺（第三章）。引理二，预设取消：$\vdash \neg\pi(t)$ 成立时，凡以 t 为主词而继承 π 的 F(t)、$\neg$F(t) 及其组合一并拒斥，授权统一出自 $\vdash \neg\pi(t)$（第三章）。其施用判据三条，即 π 判据：其一转写抵抗，主张者拒绝该句的 E2 转写、视转写为改题，π 之在场由对手用法立证，此为第二章授权纪律的延伸；其二载重，该句在对手论证中承担的推理载荷须 E3 强度方能担起，E2 读法足担者按范围条款保全，判定机器不施用；其三句式，古典文本按收尾句式分拣，遮破族入判定机器，教阶族不入（本附录第十二节附表）。三条皆类型判据，可公开检验，与逐句裁量异科。引理三，效力锁定：$\neq$ 与 $\neq^*$ 之隔恰为 D2(i)；弃独立性者保 $\neq$ 而核心推导无涉，守独立性者 $\neq$ 即 $\neq$，同异两难合拢（第三章）。同异两难骨架：同角，莱布尼兹律传属性，两端塌缩；异角，若 $x \neq y$，则 x 应离 y 可得，而离 y 无可得。关系引理：具自性之关系不待两端，与任何一端都无从关联，不成其为关系，故关系全数落 E2（第三、七章）。

四、四句与 S4 定案。四句记法：S1 为 F(t)，S2 为 $\neg$F(t)，S3 为 F(t) $\wedge$ $\neg$F(t)，S4 两候选，第三章存而未决，此处定案。候选甲，命题记法：S4 为 $\neg$F(t) $\wedge$ $\neg\neg$F(t)，字面对应颂式非某非非某的两次遮遣。候选乙，姿态记法：S4 为对 F(t) 与 $\neg$F(t) 两俱拒而 π(t) 保留，两俱非而仍保所指。定案取乙，甲记为其命题投影。理由三条。其一，层次相合：龙树的步态是 $\dashv$S1 至 $\dashv$S4，若 S4 已是一个拒斥姿态，则第四拒所拒者不是拒斥本身，是拒斥之下私藏的 π；观涅槃品的追问正作此形，“此非有非無，以何而分別”，持非有非无之说者仍在分别彼涅槃，主词的 E3 预设原封未动。[802] 其二，四支互异：甲案下 S3 与 S4 在经典逻辑同落矛盾式，四句失其四；乙案四支各为一种为 π 续命的修补策略，互异性由语用层供给，不劳非经典逻辑。其三，文本自证：观法品注自设一问，“佛於餘處說離非有非無，此中何以言非有非無是佛所說”；离非有非无与说非有非无之别，正是连姿态带预设一并拒的 $\dashv$S4，与保预设的姿态 S4 之别。[803] 另登记一件观察：青目在观邪见品的注文中写明四支相待而成，“與有邊相違故

[802]《中论》观涅槃品第二十五（T30, no. 1564, pp. 35c10–18）颂：“此非有非無，以何而分別?”注均以“是事不然”收束。观法品第十八注（T30, no. 1564, pp. 25a28–29）：“佛於餘處說離非有非無，此中何以言非有非無是佛所說?”观邪见品第二十七青目注四支相待段（T30, no. 1564, pp. 39b6–12）：“與有邊相違故有無邊”，“因相待故”，“以無相待故”。

[803]《中论》观涅槃品第二十五（T30, no. 1564, pp. 35c10–18）颂：“此非有非無，以何而分別?”注均以“是事不然”收束。观法品第十八注（T30, no. 1564, pp. 25a28–29）：“佛於餘處說離非有非無，此中何以言非有非無是佛所說?”观邪见品第二十七青目注四支相待段（T30, no. 1564, pp. 39b6–12）：“與有邊相違故有無邊”，“因

有無邊”，“因相待故”；第三支已破，则“以無相待故”第四支不成。四句的格子自身即一张相待之网，格子的每一支先自演示了 P。[804]

五、核心推导，T-强。与第四章五步逐条对应。其一，设 ⊢ E3(a) ∧ D2(a)，此即一条 D3 型断言之内容，a 为见证项。其二，a 既为断言主词，已被个体化，其同一性条件在场。其三，由 P，涉异 (a)。其四，由 D2(i)，¬ 涉异 (a)。其五，其三与其四同对象、同方面，⊥。故 D3 与诸定义、P 共同蕴涵矛盾，T-强成立，成色系于 P 之分析真。定理句为其自然语言等值形态：定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾。

六、T-中与 T-弱。T-中前提两条：A1，断言须个体化其主词；A2，个体化须凭对比。推导：断言 D3 之行为预设 涉异 (a)，断言之内容含 D2(i) 即 ¬ 涉异 (a)，矛盾在预备条件与内容之间，语用自坏。指称之答：D3 主词无因果照面，指称唯由图式固定，而图式句句对比（第四章）。A1、A2 之否认难于 P 之否认，此即中版更稳之义。T-弱为纲领加既有成果：对每个已提出的 D3 候选 t 行四句遍破，授权逐案取自 ⊢¬π(t)，或由 T-强一举供给；档案为二十七品（第三、四章）。

七、降格分支与出口。 P 失分析真而存先验真：T-强降先验，出口二。仅存经验概括：逐案归谬，出口三。对手拒认定义：条件式降格，产出为图式条件句，凡满足诸定义者领其结论（第二章）。对手拒认逻辑：不入辩场，代价四笔立此存照（第二章）。判词：出口一走到，二、三未触发，通道保持敞开（第七、九章）。

八、层级条款与自反检查。条款甲，作用域：T 之量词只走对象层 D3 型命题，⊣ 亦只施对象层。条款乙，资本清单：T 之断言动用定义、逻辑与 P，无一 E3 项。条款丙，自反出口：空性若被立为 E3 项，该命题自身为 D3 型，照章拒斥；空亦复空即丙之内容（第五章）。量之无穷止点：P 之否定无内容，无内容者不居情形、不占框架席位，止点由否定之无内容担保，不由更高之量担保（第五章）。适用范围检查同一道门：T 与长短彼此同出同入，无量身豁免（第五章）。

九、保全定理。甲，无损：对一切 E1、E2 断言 A，T 及其授权诸拒斥不改 A 之真值条件。两步：类型步由范围条款供给；实质步为个体化从未动用 E3 底座，其全称凭据是概念的，奠基是一件作，D2 者按定义不入因果、不作条件，动用在概念上轮不到它（第六章）。乙，唯此：D2(a) 蕴涵 a 不生、不灭、不变异、不关联，全盘惰性；逆否即凡起用者皆无自性（第六章）。合观：以有空义故，一切法得成。二谛之形式定位：世俗谛为 E1、E2 断言之合法性，第一义谛为 T 自身，分断言层次，不分世界（第六章）。

十、前提清单表。引理一二三与关系引理为导出件，不入前提。

编号	内容	类型	出处	用于
D1	存在三义位	定义	第一章立；判准取俱舍破析、顺正理为境生觉，第二章兑现	全篇
D2	自性三条件	定义	第一章立；观有无品，第二章兑现	T 三版、保全乙

相待故”，“以無相待故”。

[804]《中论》观涅槃品第二十五（T30, no. 1564, pp. 35c10–18）颂：“此非有非無，以何而分別?”注均以“是事不然”收束。观法品第十八注（T30, no. 1564, pp. 25a28–29）：“佛於餘處說離非有非無，此中何以言非有非無是佛所說?”观邪见品第二十七青目注四支相待段（T30, no. 1564, pp. 39b6–12）：“與有邊相違故有無邊”，“因相待故”，“以無相待故”。

编号	内容	类型	出处	用于
D3	适用范围与范围条款	定义	第一章	量词域
边界条款	同异常项、变之归约、待成生从对手用法	元约定	第一章	P 之分析性、判级
判级细则	D2(i) 之待含观待级	语义裁定，两造共识	第四章	核心推导其四
P	同一性条件必涉别异	分析真	第四章三步	T-强
A1、A2	断言须个体化、个体化须对比	分析真	第四章	T-中
逻辑	经典逻辑、矛盾律、莱氏律限用	逻辑	第三章	全篇
层级条款	甲乙丙三则	元约定	第五章	自反免疫
圣教量	无	无此类	原典只任出处、实况、句式证据三职	不入前提

十一、拼装依赖。依赖单向。先立定义层：D1、D2、D3 与边界条款。P 独立立证于定义层之上。核心推导取 P 与 D2(i) 出 T-强。T-强供给 $\vdash\neg\pi$ 之全域授权；引理二以 $\vdash\neg\pi$ 为输入，四句遍破为其施用面，诸品所得即 T-弱之兑现。引理三把作用面锁定于 D2(i)。层级条款与判据把 T 自身移出适用范围。保全甲乙以范围条款与 D2 定义后果收另一半。无回路声明两则：其一，诸品所得不入 T-强之前提，此即第七章模式三之判；其二，$\vdash\neg\pi$ 由 T 供给而后授权四句，方向单行，四句之破不回过来支持 T 之证明。

右下框的保全定理甲、乙须分别理解：本附录第九节列甲（无损）与乙（唯此），不能合并为同一项。

十二、教阶遮破分拣附表。范围：T1564 颂文四支齐列之处，并一处准四句形，全帙通检。[805] 判据：收尾句式，第三章立。婆沙应作四句为填格子族，不入此表，对照见第三章。

处所	四支	收尾	族属	处置
观因缘品一颂	自生、他生、共生、无因生	“是故知無生”	遮破	四支皆拒，授权 $\vdash\neg\pi$(生者)；第三章全样例

[805]本表颂文与收尾语均迻自 T30, no. 1564 原文逐字核对：观因缘品第一（pp. 2b5–8）、观法品第十八（pp. 24a1–6）、观如来品第二十二（pp. 30b21–24）、观涅槃品第二十五（pp. 35a9–36a16）、观邪见品第二十七（pp. 36c26–39b12）。“有無等不可得”出观涅槃品青目注。婆沙“應作四句”三百一十二处之数见第三章。

处所	四支	收尾	族属	处置
观法品或说偈	我、无我；结句双非	“無我無非我”承“或說”	教阶，准四句形	对机二说，结句双遮，不入判定机器
观法品诸佛法偈	实、非实、亦实亦非实、非实非非实	“是名諸佛法”	教阶	对机施设，三处自证，第三章
观如来品假名偈	空、非空、共、不共	“但以假名說”	遮破，末句开保全之路	四支叵说，E2 假名放行
观涅槃品有无四门	有、无、亦有亦无、非有非无	“是事不然”	遮破	逐门归谬，S4 定案之据
观涅槃品如来灭后	灭后有、无、亦有亦无、非有非无	“不言有與無”，注“有無等不可得”	遮破	空指句诊断，π 取消之范本
观邪见品过去世四见	我有、我无、亦有亦无、非有非无	“是皆不然”	遮破	逐见归谬
观邪见品边无边四见	有边、无边、亦有亦无边、非有非无边	“以無相待故”不成	遮破	四支相待，自证 P

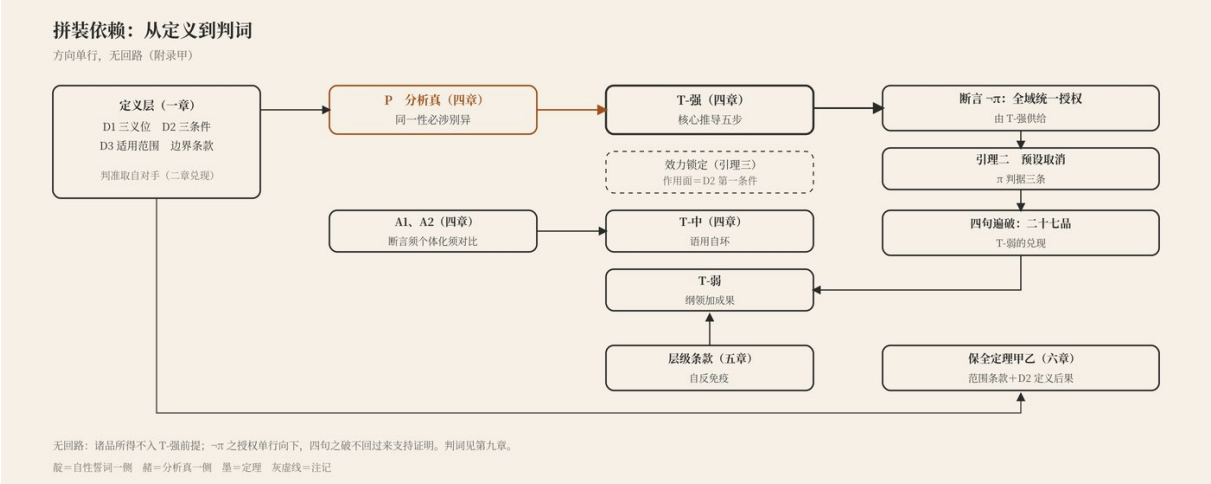


Figure 55: 拼装依赖：先立定义层，P 独立立证，核心推导出 T-强，统一授权交予引理二作四句遍破以兑现 T-弱，效力锁定标定作用面，层级条款供自反免疫，保全定理收另一半；诸品所得不入前提，方向单行无回路

第十九篇　后期中观略解

第十九篇　后期中观略解：导读

本篇的位置。第十八篇把《中论》的证明整个立了起来；本篇看这条证明此后数百年的命运。命运分两条线。印度一线，证明的持守者分成两派，争的是取得定理的方式，不是定理本身：归谬是不是它唯一合法的句法。汉地一线，证明随译经进入一个没有因明传统的语言世界，第一场消化发生在长安，成熟形态出现在三论宗，主战场是二谛。两条线合起来是一部接受史，也是一部再造史：工具在传递中被重新发明，个别地方被造得比原件更清楚，个别地方走了样。分辨哪里是澄清、哪里是走样，第十八篇交出的定理与工具正好当量具。

篇幅与规格。下部的两个重头戏，第十三篇与第十八篇，连同大部头的第十五篇，都已经过去。自本篇起的四篇，后期中观、瑜伽行派、天台宗、华严宗，都按略解规格处理，与第十六、十七篇同制：篇幅从紧，只立骨干，判词照常。这是规模的裁断，不是价值的评断：瑜伽行派本值得大得多的篇幅，汉地其余诸宗也各值得成篇；本卷暂止于第二十二篇。

范围。印度侧至莲花戒为止；汉地侧至吉藏为止；藏地的展开只在接口处提及，不单独开章。

体例。回归前各篇的并联体例，各章可单独取读；第十八篇的双层分割线是那一篇的专用形制，本篇不用。

七章的走法。第一章立正题：佛护的纯归谬与清辨的因明改造，争点用第十八篇的记号一句就能写出。第二章月称：归谬路线的完成形态，破自立量与世俗的守法。第三章寂护与莲花戒：瑜伽行中观的合流，为下一篇备门。第四章肇论：汉地第一场消化的实况，物不迁与观去来品对读。第五章吉藏：于谛教谛与四重二谛。第六章把二谛之辨请上定理的检验台：第十八篇第六章许诺的诸家读法之争，在此正面处理。第七章判词与交棒。

材料的实况，先说破。本篇的文献处境与前各篇不同：佛护的注没有古汉译，他的话在汉语里只以批评者转录的形态存于般若灯论；月称的两部主著一部无古汉译、一部只有藏传；莲花戒《修习次第》三篇中，初篇有宋译；寂护《中观庄严论》及《修习次第》中、后二篇无古汉译。汉语一侧整装在场的是清辨（般若灯论、掌珍论）与三论一系自己的著作。这个不对称正是本篇的题目之一，算不上障碍：汉地中观是在缺了半套原件的情况下自行长成的，长成什么样、凭什么长成，恰是第四、五章要回答的。

第一章　佛护与清辨·归谬还是自立量

第十八篇证毕之后，这条证明在印度的第一场家务之争，争的是授权的合法性。用第十八篇的记号说：统一授权 $\vdash \neg \pi$，只能由归谬取得，还是可以由自立的比量正面证成。归谬一派与自立一派各执一端，而两派都自认在替龙树管家。本章把两造的原话找齐，把争点译成定理形；裁决在下一章。

一件材料实况须先摆明。佛护的《中论》注没有古汉译，他的话进入汉语只有一条路：批评者的转录。般若灯论破佛护，须先引佛护，于是清辨的刀下反而保存了佛护的原话。以下凡佛护语，皆出此种转录；转录出自敌手，另有一重好处：这些话是两造都认可的证词。

佛护的句法在转录里看得很清楚。释他生一角，他只说：“他作亦不然。何以故？遍一切處，一切起過故”。[806] 意谓：若他生可以成立，凡异于果者皆是他，则任何东西可从任何东西生出，一切处一切起。无宗、无因、无喻，整段只做一件事：把对方的命题推到它自己的荒谬后果。这正是第十八篇引理一所许可的那种纯拒斥：只行 $\dashv$，不担 $\vdash$ 的义务。但佛护自己没有把不担 $\vdash$ 的义务这半句说出来；这半句的缺席，成了清辨的进攻面。

清辨的批评就立在转录旁边，两条都成了后世的经典责难。其一，不出能立：“汝今不說因緣譬喻，但有立義與他過”，只给对方记过，不为自家立场出因与喻，在因明的法庭上等于没有起诉资格。[807] 其二，倒转之危：佛护说他生遍起过，清辨答，若如此说过，“即所成能成顛倒”，归谬语若被读成有所立，它的宗与因就可以被对方原样倒转回来，用于己方。[808] 两责合起来是一个要求：要么正面立量，要么解释归谬为何免于立量的义务。

清辨自己的方案在掌珍论里给出了旗帜性的一偈：“真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華”。[809] 宗、因、喻齐备，是一条标准的自立比量。要害在头两个字。论中自释：“勿違如是自宗所許”，“故以真性簡別立宗”，“就勝義諦立有為空，非就世俗”。真性的简别语把打击面钉死在实性读法上，世俗的眼等有为，牧牛人共知共许，一概不动。这个手续第十八篇的读者应当眼熟：它与范围条款做的是同一件事，把 E1、E2 断言划出适用范围；只是做法不同，范围条款用类型划界，简别语用限定词随句标记。两者的异同，第六章总审。

把争点译成定理形，一句就能写出。清辨的要求：$\vdash \neg \pi$ 须有正面证成，且证成须在公共的法庭上可检验。佛护的实践：$\dashv$ 遍施而不出 $\vdash$，授权隐而不宣。倒转之危恰落在引理一的辖区：$\dashv A$ 不蕴涵 $\vdash \neg A$，只要这半句被说破，归谬语便无宗可倒。佛护缺的不是效力，是这半句自我理解；把它补上的人是月称。还有一处转录值得单独收存。佛护答缘中之作，说“於世諦中云何有作？自他眾緣相因待故有作”：作在世谛，由相因待而立。[810] 这半句是保全定理甲方向的古典雏形，也说明归谬派从未打算取消日常层；两派共守的，多于两派所争的。

判词一句：两派共守定理本体与保全面，分歧全在授权路径与可对话性。谁的方案立得住，须看归谬路线被补全之后还缺什么，第二章开庭。

---

[806]《般若燈論釋》（T30, no. 1566, pp. 53a25–29、56a19–24），本章佛护语皆出此论转录。卷一：“他作亦不然。何以故？遍一切處，一切起過故。”“即所成能成顛倒。”卷二：“於世諦中云何有作？自他眾緣相因待故有作。”“汝今不說因緣譬喻，但有立義與他過。”

[807]《般若燈論釋》（T30, no. 1566, pp. 53a25–29、56a19–24），本章佛护语皆出此论转录。卷一：“他作亦不然。何以故？遍一切處，一切起過故。”“即所成能成顛倒。”卷二：“於世諦中云何有作？自他眾緣相因待故有作。”“汝今不說因緣譬喻，但有立義與他過。”

[808]《般若燈論釋》（T30, no. 1566, pp. 53a25–29、56a19–24），本章佛护语皆出此论转录。卷一：“他作亦不然。何以故？遍一切處，一切起過故。”“即所成能成顛倒。”卷二：“於世諦中云何有作？自他眾緣相因待故有作。”“汝今不說因緣譬喻，但有立義與他過。”

[809]《大乘掌珍論》卷上（T30, no. 1578, pp. 268b21–22、268c6–18）：“真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華。”自释：“勿違如是自宗所許。”“故以真性簡別立宗。”“就勝義諦立有為空，非就世俗。”

[810]《般若燈論釋》（T30, no. 1566, pp. 53a25–29、56a19–24），本章佛护语皆出此论转录。卷一：“他作亦不然。何以故？遍一切處，一切起過故。”“即所成能成顛倒。”卷二：“於世諦中云何有作？自他眾緣相因待故有作。”“汝今不說因緣譬喻，但有立義與他過。”

第二章　月称·归谬路线的完成形态

月称接手第一章的争案，判佛护胜诉，并把佛护缺的那半句话补齐。他的两部主著，明句论与入中论，都没有古汉译；本章全部依校本与今译转述骨架，不具引文。[811]

破自立量的理由，重构如下。自立比量要成立，宗依与因法须两造共许；而在胜义论域，实有论者所许的恰是被审查的对象，中观师所许的恰是对方所无，共许之基无处可立。清辨的比量若严格执行简别，宗中的有为已是就真性简别过的有为，这个词对手并不认得；若不简别，立的又不是自宗。故在这个论域，正面立量的入场券本身发不出来。值得注意的是这条批评的形状：它与第十八篇第二章的授权纪律同构。那条纪律说，所破须由对手自己立起，证明才对对手有效力；月称把同一条纪律反过来用在己方的立宗上：共许即授权，无共许即无立宗之权。

归谬为何免于立量义务，月称说破了佛护没说的半句：归谬者不立反宗，随言执过是对方的误读。译成记号即引理一原文：⊣A 不蕴涵 ⊢¬A。拒斥你的命题，不等于断言它的否定，故无宗可倒，倒转之危自动解除。归谬路线至此才在自我理解上完整：佛护给了实践，月称给了它的使用说明。

入中论的七事推求是这条路线的标准展品：车与其支分，同一、别异、依此、依彼、具有、聚集、形状，七种关系逐一推求，车不可得；而名言中车照常上路，呼车即来，乘车即行。七事推求与第十八篇第四章的两个样本同一形制：去者由去法个体化，车由支分与用途个体化，E3 读法七求而空，E2 层一步不损。[812]

月称对世俗的态度由此定形，可称守法条款：胜义的分析不上世俗的法庭，世间名言按世间自己的验收标准运转，中观师于名言中随顺世间。这与保全定理甲方向几乎逐条对应：拒斥带类型标记，只施于 D3 型命题；日常断言的真值条件一根毫毛不动。差别也须记下：保全甲是被证明的定理，守法条款在月称是方法论的立场，其证明的位置由归谬的总体成功间接充任。

判词两句。其一，完成形态：授权单源化，⊢¬π 只由归谬取得，配上引理一式的自解，内部再无破绽。其二，代价：单源化把与因明共同体对话的关口关上了，清辨所要的公共可检验性没有着落。这个缺口是不是真缺口，取决于共许二字能不能有另一种供给；第十八篇的资本清单恰好与此有关，留第七章清算。

---

[811] 月称《明句论》（Prasannapadā，梵本存，La Vallée Poussin 校本，Bibliotheca Buddhica IV 第一册，圣彼得堡，1903）第一品破自立量诸段；《入中论》第六品七事推求（藏传，今有法尊汉译，其译语作“七相推求”）。二书皆无古汉译（大正藏与卍续藏著录中无月称任何一种），本章只转述骨架，不具引文。**惟校本与今译俱在库，读者可覆按**：《明句论》一侧有 Poussin 梵文校本（天城体）、Mervyn Sprung 英译要品 *Lucid Exposition of the Middle Way*（Prajñā Press, 1979）与《中论释·显句论》汉译扫描本；《入中论》一侧有法尊译讲、隆莲比丘尼笔记《入中论讲记》，七相之目在其第六品，颂作“如不許車異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形”，下文逐相释作不异支分、非不异、非有支、不依支分、非支依、非唯积聚、非形七项，并自明“此以車喻顯七相推求，我不可得”，与本章所列七种关系一一相当。

[812] 月称《明句论》（Prasannapadā，梵本存，La Vallée Poussin 校本，Bibliotheca Buddhica IV 第一册，圣彼得堡，1903）第一品破自立量诸段；《入中论》第六品七事推求（藏传，今有法尊汉译，其译语作“七相推求”）。二书皆无古汉译（大正藏与卍续藏著录中无月称任何一种），本章只转述骨架，不具引文。**惟校本与今译俱在库，读者可覆按**：《明句论》一侧有 Poussin 梵文校本（天城体）、Mervyn Sprung 英译要品 *Lucid Exposition of the Middle Way*（Prajñā Press, 1979）与《中论释·显句论》汉译扫描本；《入中论》一侧有法尊译讲、隆莲比丘尼笔记《入中论讲记》，七相之目在其第六品，颂作“如不許車異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形”，下文逐相释作不异支分、非不异、非有支、不依支分、非支依、非唯积聚、非形七项，并自明“此以車喻顯七相推求，我不可得”，与本章所列七种关系一一相当。

第三章　寂护与莲花戒·瑜伽行中观的合流

八世纪，中观在印度的最后一个大形态是一次合流：寂护立轨，莲花戒继之，胜义归中观，世俗采唯识。寂护的《中观庄严论》无古汉译；莲花戒《修习次第》三篇中，初篇有宋译，中、后二篇无古汉译，本章依校本与今译转述骨架，不具引文。[813]

合流的结构一句就能说清。胜义层，万法无自性，中观的定理原封不动；世俗层，外境不立，诸显现唯识所现，自证分于名言中许有。也就是说，动的是保全定理甲方向所托住的那一层的理论装备：E2 层从常识实在论换装为识论。

这次换装在定理侧是否合法，按第十八篇的条款检验。范围条款不指定 E2 层用哪一套科学或哲学充任，它只要求该层的断言不带 E3 誓词；识论作为世俗理论入驻，形式上完全合规，正如常识与物理学入驻一样合规。界线只有一条：自证分若只在名言中立，相安无事；谁若把它立为破析不散、不待异法的 E3 项，该命题即入适用范围，照章处置。寂护把自证分明确安顿在名言里，恰好停在界线的安全一侧；后世的争论多起于把这条界线踩模糊的读法。

合流的历史意义在接口上。它把中观与唯识从对手变成了分层的同僚：一个管胜义的拒斥面，一个管世俗的机制面。这个安排是否稳定，端看唯识一侧能不能安于名言身份。种子、阿赖耶识这些机制项若始终以施设身份工作，分工成立；其中任何一项若被抬成 E3 项，第十八篇的机器就会响。这正是下一篇的正题。

此波未及汉地。寂护东行入藏不入汉，合流的成果沉淀在藏地的传承里；汉地的消化早三百年就已独立开始，走的是另一条路。下一章回到长安。

[813]寂护《中观庄严论》（Madhyamakālaṃkāra）无古汉译；莲花戒《修习次第》（Bhāvanākrama）三篇中，初篇有宋译，吕澂《西藏佛学原论》所附丹珠尔目录于”《修習次第初分》（蓮華戒）“下注”勘同宋法天譯《廣釋菩提心論》“，惟大正藏本（T1664）卷首题”莲华戒菩萨造，西天译经三藏传法大师施护奉诏译”，全书不见法天之名，译者当以施护为准；中、后二篇则无汉译。本章骨架依现代校译本转述，不具引文。

第四章　肇论·汉地的第一场消化

证明进入汉语，比印度的家务之争更早遇到的一个难处是：汉语当时还没有讲这件事的词。译经两百余年，般若诸经以格义讲空，拿老庄的无对译空性，六家七宗由此滋生。鸠摩罗什入长安，中论、百论、十二门论相继译出，句法第一次齐备；译场里最年轻的助手僧肇随译随写，诸论后合为肇论。卷首序把全书说成一句：“不遷當俗，俗則不生；不真為真，真但名說”。[814]

僧肇的清场从三家下手。心无宗：“心無者，無心於萬物，萬物未嘗無”，僧肇判语，“此得在於神靜，失在於物虛”。把空做在心上，境上原封不动；用第十八篇的话说，这是把一条语义学命题错当了修心指令，E3 之判一步没碰。即色宗：“即色者，明色不自色，故雖色而非色也”。色不自色，已经摸到不待异法成的门环；僧肇仍嫌其半步，“未領色之非色”，说色依他而立还不够，须说色之为色本来只是施设，个体化机制没有交出来。本无宗：“本無者，情尚於無，多觸言以賓無”。闻空便执无，把拒斥读成了反断言：这是弱拒斥引理的教科书级违例，⊣ 有被读成 ⊢ 无。三家排完，正义八个字收束：“萬物非真，假號久矣”。万物非实有，而以假号立；不真即空，空不碍有。存在义位的区分在汉语里的第一次铸造，就在这八个字里。[815]

物不迁论最险也最有名。开卷先立方法：“尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動”。不离动求静，先把日常层保住，这半句与保全定理同席。往下的论证把去来剖到时间里：“昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今”，于是“旋嵐偃嶽而常靜，江河兢注而不流”。[816] 与观去来品对读，所破相同，去来的实性；手法相同，三时中求去不得。但收束的句法反向：龙树收在拒斥，去者不可得；僧肇收在听起来像断言的不迁常静，并且说出了“事各性住於一世”这样的句子。各性住三字，恰是有部三世实有的句法，第十八篇第二章核过，各住自性四字在婆沙全书仅一见，正落在实有的定义位上。僧肇要说的是昔不来今、故无实迁；说出来的却像三世各有驻防。判词：立意是观去来品的，句法在弱拒斥引理的界线上走钢丝；后世的物不迁之诤，明末镇澄发其难，病根就埋在这层句法里。

般若无知论把同一套分寸用到认识论上：“聖心無知，故無所不知”，“虛其心而實其照，終日知而未嘗知也”。[817] 无知不是认知的缺席，是取相之知的缺席：不立一个实有的所缘、不持一个实有的知体，而照用不废。与第十八篇第五章的无宗两层正好对表：对象层无宗，无一 E3 项被立；元层照转，言说、观照、度化一件不少。圣智无知，是无宗两层的认识论侧影。

第一场消化的成绩单三行。清场：三家之判把错误的空观各按病处置，与定理的拒斥面同向；其中对本无的批评，实质是弱拒斥引理的独立发现。立面：假号二字给保全面备下了汉语的名目。缺口：归谬与反断言的界线、简别的手续，这些印度侧正在锻造的分寸，长安还没有收到货；物不迁的句法冒险由此而来。缺口要等三论一系补齐，下一章吉藏。

---

[814]《肇論》（僧肇；T45, no. 1858, p. 150b28）卷首序：“不遷當俗，俗則不生；不真為真，真但名說。”

[815]《肇論·不真空論》（T45, no. 1858, pp. 152a15–24、152c28–29）：“心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。”“此得在於神靜，失在於物虛。”“即色者，明色不自色，故雖色而非色也。”“未領色之非色也。”“本無者，情尚於無，多觸言以賓無。”“故知萬物非真，假號久矣。”

[816]《肇論·物不遷論》（T45, no. 1858, pp. 151a11–13、151b4–9、151c17）：“尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。”“昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。”“旋嵐偃嶽而常靜，江河兢注而不流。”“事各性住於一世。”

[817]《肇論·般若無知論》（T45, no. 1858, pp. 153a27–b1）：“聖心無知，故無所不知。”“虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。”

第五章　吉藏·二谛四重与中假

三论之学自罗什门下南传，经僧朗、僧诠、法朗三代经营，至吉藏集成。吉藏著述等身，本章只取答本篇之问的三件：于谛与教谛之分、四重二谛、中假义。[818]

于谛之分是三论义的地基。二谛义说：“凡所解為世諦。聖所解為第一義諦”。同一批事，凡于之解为有，圣于之解为空；谛系于其所对，故名于谛。于谛之上另立教谛：“所依是於諦說法是教諦也”。如来依两种于谛说法，说出来的两门言教才是教谛。[819] 这一手把真理谓词做了两层处理：于谛层，真对听者相对化；教谛层，二谛整个移出对象域，成为言教的分类。

大乘玄论把后一层说到极处：二谛“唯是教門不關境理”。不是两个世界，不是两层对象，是两种说法。[820] 第十八篇第六章给二谛的形式定位是断言层次之分；两句话隔着一千四百年，说的几乎是同一件事。亲缘与差异，下一章正式对表。

教门既是方便，就可以升阶。四重二谛，大乘玄论卷一原文具在：初重，“他但以有為世諦。空為真諦”；第二重，“若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦”；第三重，“空有為二。非空有為不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名為真諦”；第四重，“此三種二諦皆是教門。說此三門。為令悟不三。無所依得始名為理”，收顶一句，“言忘慮絕方是真諦”。[821] 结构看点有三。其一，每一重把前一重的全部分别整体降为世谛：这是空亦复空的机械化，层级条款丙被做成一部可以逐级上行的阶梯。其二，阶梯带对手索引，原文自注初重对毗昙，第二重对成实，第三、四重对当时的唯识诸师：每一重的真谛恰是把某家的胜义降级为自家的世俗，这部阶梯同时是一部判教史。其三，顶层不是一个更高的对象：无所依得始名为理，言忘虑绝方是真谛。理不在格位上，与第十八篇的判定同拍：情形层的静默是本分，胜义谛是不变式，不是更高一层的境。吉藏还有一句教门自觉的妙语：“不可以月指月。應以指指月”。教说是指，不是月；谁把二谛当境执取，就是以月指月。[822]

中假义一句带过：中道不立为第三种境，中后有假、假后有中，说中为破偏，说假为存用。与第十八篇三是偈一节的读法同构：中道是双拒加保全的合名，不是新的形而上学立场。

三论的成绩单：把二谛从境理挪到言教；把空亦复空做成可操作的阶梯；把僧肇时代缺的那道分寸，说空而不成断见、遮而不立，以教门的名义补齐。存疑一件照录：阶梯以对机升降，第十八篇的层级以作用域划定，两者是不是同一件事的两种记法，下一章开审。

---

[818] 吉藏著述本章涉及三种：《三論玄義》（T1852）、《大乘玄論》（T1853）、《二諦義》（T1854）。

[819] 《二諦義》卷上（T45, no. 1854, pp. 80a10–12、79a3–4）：“凡所解為世諦。聖所解為第一義諦。”“所依是於諦說法是教諦也。”

[820] 《大乘玄論》卷一（T45, no. 1853, pp. 15a14–16a10）：“唯是教門不關境理。”四重二谛段：“他但以有為世諦。空為真諦。今明。若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦。三者空有為二。非空有為不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名為真諦。四者此三種二諦皆是教門。說此三門。為令悟不三。無所依得始名為理。”“言忘慮絕方是真諦。”“不可以月指月。應以指指月。”

[821] 《大乘玄論》卷一（T45, no. 1853, pp. 15a14–16a10）：“唯是教門不關境理。”四重二谛段：“他但以有為世諦。空為真諦。今明。若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦。三者空有為二。非空有為不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名為真諦。四者此三種二諦皆是教門。說此三門。為令悟不三。無所依得始名為理。”“言忘慮絕方是真諦。”“不可以月指月。應以指指月。”

[822] 《大乘玄論》卷一（T45, no. 1853, pp. 15a14–16a10）：“唯是教門不關境理。”四重二谛段：“他但以有為世諦。空為真諦。今明。若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦。三者空有為二。非空有為不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名為真諦。四者此三種二諦皆是教門。說此三門。為令悟不三。無所依得始名為理。”“言忘慮絕方是真諦。”“不可以月指月。應以指指月。”

第六章　二谛之辨·诸家读法的定理形审读

第十八篇第六章说过，二谛的诸家读法之争留待本篇处理；本章兑现。先把候选读法排队。读法一，分境：二谛是两个对象域，俗谛之境与真谛之境各有其物。读法二，分智：二谛系于两种认识，凡智所得为俗，圣智所得为真。读法三，分教：二谛是两门言教，不关境理。读法四，分断言层次：世俗谛为 E1、E2 断言之合法性，第一义谛为定理自身，即第十八篇的形式定位。先立三条判准：不添新本体；保得住保全定理；层级条款可以在该读法内表述。

逐家测距。有部，分境读的老家：依世俗理说有瓶等是实非虚，句中已有依理二字，谛之为谛已系于说理的方式，半步在言；但实有清单仍立着一个真谛之境，破析不散的法体域。按判准一即出局：真谛之境上的每一个住户都是 D3 候选，第十八篇的机器对它们各判过一遍。[823]

清辨，简别读：每一条胜义命题带真性简别，打击面随句钉死。这实质是把胜义做成作用域标记，与层级条款甲同一方向，是诸家中离定理形最近的一步。危险在物化：若真性由标记升格为一域，仿佛有一个叫胜义的地方，就退回了分境读。清辨本人的用法停在标记侧，掌珍论说得明白，就胜义谛立有为空、非就世俗：胜义在句中由就字引导，是评估方式，不是处所。

月称，守法读：世俗以世间共许为全部验收，胜义不另设境，唯以圣者于中无所见为言。防一手要记：若把圣智抬成一件实有的能力、把胜义做成圣智的专属对象域，分智读就物化为分境读的变体；月称以无所见为见的说法，正是要堵这个口。

吉藏，分教读：唯是教门不关境理，三条判准全过。不添本体，教门非物；保全定理有安放处，世谛照常；层级条款可表述，四重即条款丙的迭代。与读法四的差异只剩维度：教门的升降随对机，作用域的划定随量词；一个是教化坐标，一个是逻辑坐标。

裁定三句。其一，分境读出局，凡使二谛成两域者，第二域的住户全数入适用范围。其二，分智读须加防倒装条款方不出局：智不立为 E3 项，则它退化为守法读的认识论表述，无独立危害。其三，分教读与分断言层次读同构：两者都把二谛之分安在言说侧，都以顶层为不可依得的静默；不同在坐标系。可互译的部分覆盖了全部逻辑内容；不可互译的剩余是对机维度，什么时机对什么根器说哪一重，这是教化学的事，逻辑学在此无票可投。故最终收束：二谛之辨四读，在定理形下收敛为一读，加一个教化学参数。剩余可辩点照登：对机维度是否真的不携带逻辑内容，异议者可从四重的对手索引处再起；本书注册此点，不作终判。

[823]本章不引新材料。所据引文分见第一章（掌珍论简别段）、第五章（大乘玄论、二谛义诸段）与第十八篇第二、六章（俱舍依世俗理段、二谛形式定位）。

第七章　判词与交棒

判词三行。添了什么：授权方式的自觉，归谬与立量之辨，连同弱拒斥引理的两次古典发现，月称在印度说破，僧肇以本无之判在汉地独立用出；世俗的守法条款，月称与保全甲同向；教判的阶梯，吉藏把空亦复空做成可上行的形制。未动什么：定理本体。数百年两条线，无一家推翻推导，无一家另立新宗以代之；争的全是怎么持、怎么说、怎么教。走样清单：把空立为境者，本无宗一系；把二谛立为两域者，分境诸读；把拒斥读成反断言者，闻空执无之族。三者按第十八篇诸条款各有其判，本篇各章已分别落墨。[824]

授权之争的末判，用第十八篇的家底来下。月称的忧虑是共许无处立；但共许二字，问的是拿什么立宗。若宗依须是双方共许的法体，胜义论域确实无货；而第十八篇的立证只动用了词法与逻辑，同异的用法、个体化的手续、矛盾律，这些是层级条款乙清点过的世俗公器，两造历来共用，对手的论辩史就是使用凭据。以公器为共许，正面立证与归谬禁令并不相犯：月称禁的是以法体为宗依，清辨要的是正面效力，词法公器恰好两头都给。本书的证明事实上就是这样一条路：按月称的判准它是自立量，按其宗依的成分又全在月称的禁区之外。两派之争于是在定理形下收束为资本清单之辨；此判是否服众，登记为可辩点，不强判。

本篇合卷，交出两条线。机制线：世俗层的运转交给了识论，行李里装着俱舍的种子与寂护的名言自证分；第二十篇瑜伽行派略解从阿赖耶识开场，正面检验这套机制能不能安于施设身份。教判线：吉藏的阶梯之后，判教之法在天台别开生面，第二十一篇天台宗略解收此线。下部至二十二篇止。

[824] 本章为全篇收束，不引新材料，所据分见本篇各章及第十八篇相应条款。

第二十篇　瑜伽行派略解

第二十篇　瑜伽行派略解：导读

本篇的位置。本篇从上部第六篇《瑜伽行派》展开；下部第十七、十九两篇交到本篇手里的东西很具体：第十七篇的种子线，相续转变差别扛不动业果记忆解脱，须给种子找一个更深的地基；第十九篇第三章的合流线，世俗层已经换装识论，欠一场正面检验。所以本篇的问题不在唯识说了什么，在这套机制接下这两条线交来的活之后，能不能安于施设身份：种子、阿赖耶识、自证分，若都在名言中挂号办事，它是佛教哲学里最完备的世俗机制学；其中任何一件若被抬成实有自性的底座，第十八篇的判定机器就会响。全篇八章都在这一问的范围内。

篇幅与规格。名分仍是略解：裁剪原则按接口选目，凡承前篇之问、供后篇之用者入，与十六、十七、十九篇同一家法，缘由已在第十九篇导读与下部导读交代。体量已不同于诸略解篇。立篇时的规矩是骨架按详解规格立目、日后按原目加厚，这条预留现已兑现：八章全部原地展开，七千余字加厚至四万余字，章数与架构未动。略字于是要重新交代一句：所略者是取材的范围，行文的深度已按详解走；再往下的加厚，按各章末的存目单取材。

材料的实况。与第十九篇相反，本篇是汉语文献最全的一篇：玄奘译场把这一派的家底几乎整体逐译成汉语，解深密经、瑜伽师地论、摄大乘论、二十论、三十颂、成唯识论，原典与注疏成体系在场；另有真谛旧译一系作对照。材料太多而不是太少，裁剪的责任因此全在选目，凭据即上文的接口原则。

八章的走法。第一章学派的形成：谱系、文献地图、三时判教的自我定位。第二章三性：这一派的中心语义学。第三章阿赖耶识：仓库的立法，种子线的正式接收。第四章八识的运转：结构与心所，与第十四篇对表。第五章唯识无境：二十论的核心论证，也是极微一题继第十五篇之后的第二次处理。第六章转依：道次第与果，实践面的兑现。第七章空有之诤：清辨与护法，掌珍论的相应论师段逐句对读，第十九篇界线的正面开审。第八章判词与交棒。

展开的实录。各章在骨架上加厚的部位，备查如下。第一章补十七地全目与“一部百科的目录就是一份世界观”的判读、文献地图六件表、成唯识论合糅十家的体例与由此立下的引用规矩、三时判教三段全文与三条判读。第二章补三无性全表、圆成实与依他非异非不异的两难、三性摄二谛的接口与辩中边论的空性偈。第三章补赖耶三相与三名、种子六义与熏习八义的逐条读、本有新熏三家之诤、“离此不可得”这一论证形制与第十五篇第四章的对读。第四章补俱有依、六位心所的判据与四一切、南传五十二心所的逐格对勘、四分说的止退论证。第五章补二十论全论逐难（四难四答、地狱一喻与业力两难、密意说与论中自设的反实体条款、破外境三形态与破极微三破、破青等实色为一、认识论七难对表）、第十五篇第六章的三条对表。第六章补二种性入位条款、五位表与加行位那条自我约束、转依定义的逐字拆解（依即依他起，转是同一所依上的舍与得）、“假说新净”这条反实体条款、二障与二转依果对表、四智定句与配属的推得方式。第七章补掌珍论上下两卷“相应论师”两段的逐句对读、卷下真如之争的四路答与外道我之难、以及这两段转录的成色分级。第八章判词随七章定稿统一回填：反自性条款十二条成表并分三类，敞口三案成表，空有之诤的收束，贡献清单六条，总判一句“文本安，读法未必安”。各章末另有存目单，日后再加厚按单取材。

第一章　学派的形成·从瑜伽师到论师

这一章要做的事。三件，都在动义理之前摆清：这一派的出身，它的文献家底，它对自己在佛教哲学里位置的自述。三件之中第一件最要紧，因为本篇要审的那套机制学，底子是观修经验的系统化，不是书斋里的思辨拼装。

两个名字，两种自我理解。这一派有两个名字，分工不同。

瑜伽行派，以观行立名。它的百科全书叫瑜伽师地论，开卷自问自答：“云何瑜伽師地？謂十七地。”十七地的名目论中列全：五识身相应地、意地、有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地、三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、无心地、闻所成地、思所成地、修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地、有余依地、无余依地。[825]

十七地的排法本身是一份自述，值得单看。前九地按心的状态排，从五识与意，到寻伺的有无，到入定与否，到有心无心；中三地按闻思修的次第；后五地按乘与依。**一部百科的目录就是一份世界观**。这一派把“地”理解为瑜伽师所处的境地，不按教义的分科来排。第十四篇的心路论、第十五篇的七十五法，排的都是法；这里排的是修行者所在的位置。名从此出：瑜伽师之地，故名瑜伽行。

唯识，以宗义立名：三界唯识，是它对外立论时打出的旗。一个名字记出身，一个名字记主张；出身是禅堂，主张进讲堂。这个次序值得先记住。

谱系三代，与两桩旧案的处理。弥勒，无著，世亲。传统说无著上升兜率亲从弥勒受法，带回五论；近代学者多作历史化的读法，或立一位名叫弥勒那他的历史人物，或把五论归于无著一人主导的创作与整理。上部第六篇第一章已详陈两说与本书的立场，此处不重述。

世亲另有一桩旧案：弗劳瓦尔纳一九五一年提出两世亲说，谓写唯识论著的与写《俱舍论》的是同名的两个人。第十七篇导读对此的处理是只交代结论与理由，本篇同例。

两桩旧案对本篇的问题影响很小，这一句要写明白。本篇审的是文本里的机制与条款，不是作者的身份。种子六义的三条遮字条款、二十论那三句自我限定、四分说的止退措辞，无论作者归属如何裁定，条文一字不变。**判一套机制安不安于施设身份，用的是它自己写下的定义，与谁写下它无关**。这也是本篇可以不裁那两桩旧案的理由。

有一处谱系事实与本篇的问题直接相关，须点出：世亲自俱舍转入大乘。第十七篇末章的判词是，《俱舍论》是部派哲学的落幕与大乘哲学的门槛，同一部书两个身份，到最后一页都没有合一；世亲在《俱舍》里把种子说到所依身的转变，再往前一步就得给相续找一个更深的地基，那一步他在《俱舍》里没有走。**门槛的另一侧就是本篇，第三章接的正是这一步**。

文献地图六件。本篇的取用底本全在汉语，玄奘译场把这一派的家底几乎整体迻译成汉语。

书	卷	造译	体裁与性质	本篇取用
解深密经（T0676）	5	玄奘译	经，宣言：三性三无性、三时判教、心意识相	一、二、三章
瑜伽师地论（T1579）	100	弥勒说，玄奘译	百科，十七地	本章；其余存目

[825]《瑜伽师地论》卷一（T30, no. 1579, p. 279a8–20；弥勒说，玄奘译）：“云何瑜伽師地？謂十七地。”嗢拖南颂与十七地全目同卷：“一者、五識身相應地，二者、意地，三者、有尋有伺地，四者、無尋唯伺地，五者、無尋無伺地，六者、三摩呬多地，七者、非三摩呬多地，八者、有心地，九者、無心地，十者、聞所成地，十一者、思所成地，十二者、修所成地，十三者、聲聞地，十四者、獨覺地，十五者、菩薩地，十六者、有餘依地，十七者、無餘依地。”本论百卷，本篇仅取本地分开卷的立目，余存目。

书	卷	造译	体裁与性质	本篇取用
摄大乘论本（T1594）	3	无着造，玄奘译	纲要，十殊胜	三章
唯识二十论（T1590）	1	世亲造，玄奘译	对外辩护状	五章
唯识三十论颂（T1586）	1	世亲造，玄奘译	体系纲领，三十颂	二至六章
成唯识论（T1585）	10	护法等造，玄奘译	注疏体，十家之释合糅为一	全篇

另有两件随文取用：辩中边论（T1600）供第二章的空性偈；摄大乘论真谛旧译（T1593）作新旧对照。

这张表读出来有一件事：**六件的体裁跨度极大**，经、百科、纲要、辩护状、颂本、注疏各占一格，且六件全在汉语中整装在场。与第十九篇的处境正相反，那一篇的导读记过材料的不对称，佛护无古汉译、月称主著缺半、其中莲花戒《修习次第》初篇有宋译，寂护《中观庄严论》及《修习次第》中、后二篇无古汉译；本篇的难处在材料太多而不在太少，略解的裁剪责任因此落在选目上，选目的凭据在接口：凡承前篇之问、供后篇之用者入，余者存目。

成唯识论的体例要单记，并由此立一条通用的引用规矩。这部书是汉译史上罕见的处理：玄奘把十家注疏糅成一部，署名护法等造。后果有二。

其一，读论时“有義”二字后面站着的是谁，论本不说。第四章四分说那一处即是标本：二分、三分、四分三重递进以“有義”与“執有……者”“達無……者”两种指称并列写出，通篇不署名，汉传注疏后来才以一分、二分、三分、四分判摄安慧、难陀、陈那、护法。

其二，本书引成唯识论时，凡遇“有義”并列，只取论主所取的一支，并注明其余存异；凡遇后世注疏加上的署名，按上部第六篇第三章的时代限定处理，标为东亚注疏传统的分类语言，不当作印度论师的自称。**这条规矩本章立，各章沿用**。

三时判教：这一派的自我定位。解深密经卷二无自性相品借胜义生菩萨之口把三时说全，三段抄录：

初时，“在婆羅疸斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪”，评语是“有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所”。

第二时，“惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪”，评语是“亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所”。

第三时，“普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪”，评语是“無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所”。[826]

图 1-1 初时右上标签应读作“以四谛相转”，“四谛相”框后的“相”为叠字。

三条判读。

[826]《解深密经》卷二无自性相品（T16, no. 676, pp. 697a23–b9；玄奘译）三时全段：“初於一時在婆羅疸斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪……有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。”“在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪……亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。”“於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪……無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。”弥勒五论归属与两世亲说的两造与本书立场，见上部第六篇第一章；成唯识论合糅十家之说与“有义”不署名的体例，见同篇第三章及本篇第四章。

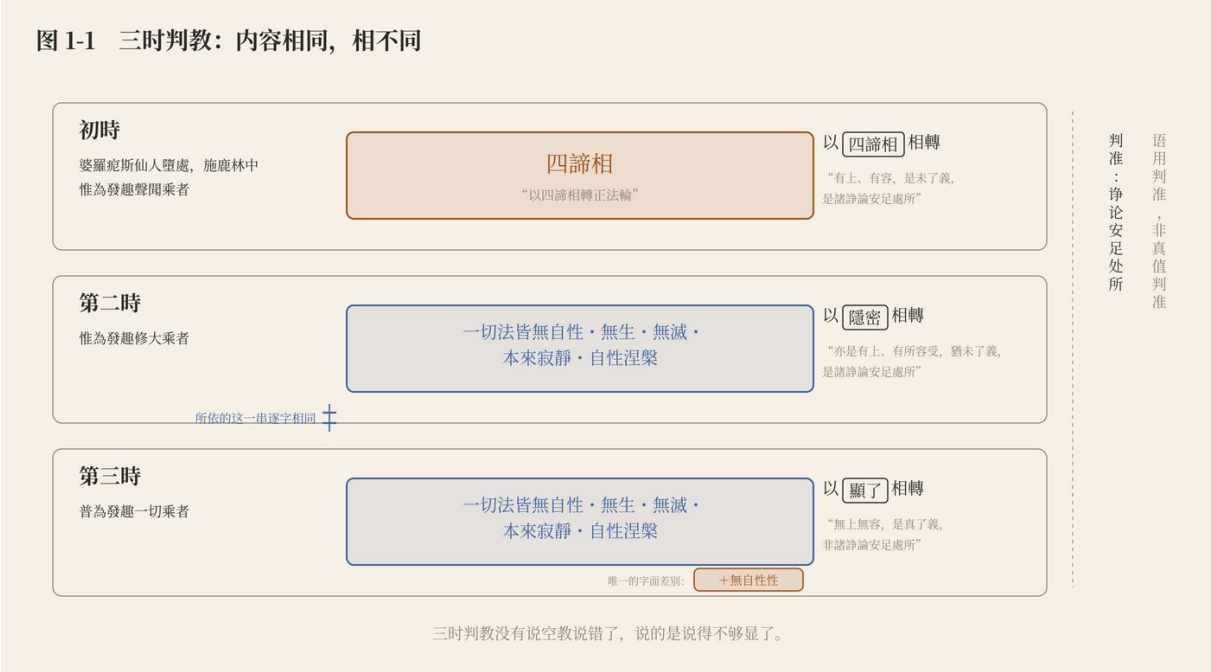


Figure 56: 图 1-1　三时判教：内容相同，相不同

其一，**三时的分判不落在内容上，落在相上**。第二时与第三时所依的那一串完全相同：一切法皆无自性、无生、无灭、本来寂静、自性涅槃；第三时只多出“無自性性”一词，而转法轮的方式一作隐密相、一作显了相。这一点要看准：三时判教并没有说空教说错了，说的是空教说得不够显了。这一派自认所做的是给空教补一套说话方式，无自性之说须按三性分疏，密意方显。

其二，了义与否的判准是“諍論安足處所”。**以是否给争论留下立足之地来判了不了义，这是一个语用判准，不是一个真值判准**。初时二时被判为未了义，理由是它们容得下争论；第三时被判为真了义，理由是无上无容。这个判准的性质值得留意，第十九篇第六章处理二谛诸读时也遇到过同型的东西：教化坐标与逻辑坐标是两套，混用会出事。

其三，这个自我理解成不成立，是空有之诤的正题，第七章开审。而第七章的实况可以先说破一半：清辨对收编的答复是“我則不爾，云何迷成相應師義”，收编在对方那里当场被拒。判教互判之争携带的是教化路线，逻辑内容的部分另算，这条裁定在第十九篇第六章立过，本篇第七、八章沿用。

取径声明。本篇按义理骨架组织，不按文献编年；逐章标明所据原典。全篇同持一问：这套机制能不能安于施设身份。量具是第十八篇的定理与条款，逐章随用随标。新旧两译之别牵出的摄论师一系，与玄奘窥基的法相宗，皆本篇故事的汉地续集，第八章立路标而不开篇。

第二章　三性·这一派的中心语义学

立义。三性是这一派的中心语义学，出处在解深密经卷二：“一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相”。三格各有定义。遍计所执，“謂一切法名假安立自性差別”，随言说而起：名言把自性差别安到事物头上，安上去的那一层就是遍计。依他起，“謂一切法緣生自性，則此有故彼有”：缘生机制自身。圆成实，是依他起上遍计所执永不可得之所显。三格的喻象是眩翳：“如眩瞖人眼中所有眩瞖過患”，翳中所现的发毛蝇轮如依他之被错取，净眼所行如圆成。[827]

喻要看准。翳是遍计的病根，翳中所现的影是依他被错取的样子，净眼所行是圆成。**三者是同一个视野的三种成色，不是三样东西**：有翳而错取，有翳而不错取，无翳。这个读法后面要用两次，一次在非异非不异那一节，一次在第七章的空有之诤。

三十颂的压缩版与能遍计之辨。世亲把同一套压成八句：“由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性”。[828] 论文释首句时另立一问：能遍计的是谁。答案列了异说，这里先讨论较宽的一说：“有義：八識及諸心所，有漏攝者，皆能遍計，虛妄分別為自性故；皆似所取、能取現故”。[829] 按这一说，遍计不是第六识的专职，凡有漏识各随其分皆在遍计。这一说把遍计从一种偶发的错认，改写成有漏识的常态；与第四章末那的“四煩惱常俱”是同一取向，都在把错误结构化。

三无性：对空教的收编手续。三性立完，接一道手续，把二时的空义按三格重新分配。三十颂：“即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我、法性”。[830] 解深密经给的名目是“相無自性性、生無自性性、勝義無自性性”，理由逐条写明：遍计相无自性，“此由假名安立為相，非由自相安立為相”；依他生无自性，缘力所生非自然有；圆成胜义无自性，胜义所显离遍计性。[831]

性	对应的无性	何以无自性	无的是哪种自性
遍计所执	相无自性	假名安立为相，非由自相安立	相自身即无，按定义不存在
依他起	生无自性	缘力所生，非自然有	无自然生的自性，缘生照常
圆成实	胜义无自性	胜义所显，远离遍计我法	无所执之我法，非无此性

三格三种“无”，各无各的。**一句“一切法皆无自性”被拆成三张付讫单，各付各的**；密意二字就落在这道拆分手续上。判读要点在第二格：依他起的无自性只否掉自然生，不否掉缘生本身。

[827]《解深密经》卷二一切法相品（T16, no. 676, pp. 693a15–b2；玄奘译）：“一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。”“謂一切法名假安立自性差別。”“謂一切法緣生自性，則此有故彼有。”眩翳喻：“如眩瞖人眼中所有眩瞖過患。”

[828]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, p. 61a12–20；世亲造，玄奘译）第二十至二十二颂：“由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。”

[829]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, pp. 45c22–46a8；护法等造，玄奘译）释能遍计：“有義：八識及諸心所，有漏攝者，皆能遍計，虛妄分別為自性故；皆似所取、能取現故。”以上是论文先列的一说；随后另列第六、第七识能遍计之说，并以“由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能遍計”收束。本章此段讨论前一说，不把它当作论文最后所取。窥基《成唯识论述记》卷九判前一说为安慧等师义，并分出各识所执：“此安惠等，執即通三性，有漏之心，無非執者，五、八識唯有法執；七唯有人；六通二種”（T43, no. 1830, p. 540c17）。

[830]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, p. 61a20–28）第二十三、二十四颂：“即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我、法性。”

[831]《解深密经》卷二无自性相品（T16, no. 676, p. 694a13–18）：“相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。”“此由假名安立為相，非由自相安立為相。”

这半句是全篇的枢纽，第七章的争点由它引出。

圆成实与依他：非异非不异。第三格的位置论文用一副两难固定下来。三十颂：“故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼”。[832] 论文的释文把两边的后果说破：“此圓成實與彼依他起，非異非不異。異應真如非彼實性；不異此性應是無常”。[833] 若说异，真如就不是依他的实性，圆成便成了另一件东西；若说不异，真如就随依他而无常。两边都不能取，故立非异非不异。

这副两难的形制与第十八篇的保全定理同型：**要保住一件东西既不外在于日常层、又不被日常层的性质拖走，办法是拒斥两个极端读法，留下一个关系词**。颂文所举无常一例正是这个形制：无常不是诸行之外的一件东西，也不因此就等于诸行。圆成实按这个类比被安置成依他起的一种“如是”，不是依他之上另加的一层。这是本章能给出的、支持圆成实读作记法的最强内部证据。

三性摄二谛：本章最要紧的一处接口。论文卷八有一问一答，把三性直接接到二谛上：“此三云何攝彼二諦？應知世俗具此三種；勝義唯是圓成實性。世俗有三：一、假世俗；二、行世俗；三、顯了世俗。如次應知即此三性”。[834]

二谛	三性	论文名目
世俗	遍计所执	假世俗
世俗	依他起	行世俗
世俗	圆成实	显了世俗
胜义	圆成实	义、得、行三勝义，皆摄在圆成实性

这张表读出来有两件事。其一，**三性并不与二谛并列，它切的是世俗这一侧**：世俗层被切成三格，从纯错认，到缘生机制，到在缘生上显了的那件事。其二，圆成实横跨两栏，在世俗栏里叫显了世俗，在胜义栏里是胜义的全部。横跨的正是第八章要登记的那个敞口：同一件东西在两栏里各占一格，读法稍偏就成了两个东西。

接口的价值在于对表。第十九篇第六章把二谛的诸家读法收敛为一读加一个教化学参数，判准三条是不添新本体、保得住保全定理、层级条款可表述。三性读法按这张表逐条过：不添新本体，三格全是世俗层的分格；保全定理有安放处，行世俗即 E2 层的正面清单；层级条款可表述，胜义唯圆成实一句就是层级的划定。**三性因此可以译进第十八篇的记号，与第十九篇第六章的裁定并不冲突**；两造之争落在圆成实那一格的读法上，不落在框架上。

辩中边论的空性偈：剩余式空观的原型。这一派对空的正面表述，最干净的一句在辩中边论：“虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。”论文释得极清楚：“虛妄分別有者，謂有所取、能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂虛妄分別中但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中亦但有此虛妄分別”。[835]

[832]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, p. 61a12–20；世亲造，玄奘译）第二十至二十二颂：“由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。”

[833]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, p. 46b18–21）：“由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異應真如非彼實性；不異此性應是無常。彼此俱應淨、非淨境，則本後智，用應無別。”

[834]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, pp. 47b27–c4）：“此三云何攝彼二諦？應知世俗具此三種；勝義唯是圓成實性。世俗有三：一、假世俗；二、行世俗；三、顯了世俗。如次應知即此三性。勝義有三：一、義勝義，謂真如，勝之義故；二、得勝義，謂涅槃，勝即義故；三、行勝義，謂聖道，勝為義故。無變、無倒，隨其所應，故皆攝在圓成實性。”

[835]《辩中边论》卷上辩相品（T31, no. 1600, p. 464b13–27；弥勒说、世亲释、玄奘译）：“虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。”释文：“虛妄分別有者，謂有所取、能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂虛妄分別中但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性

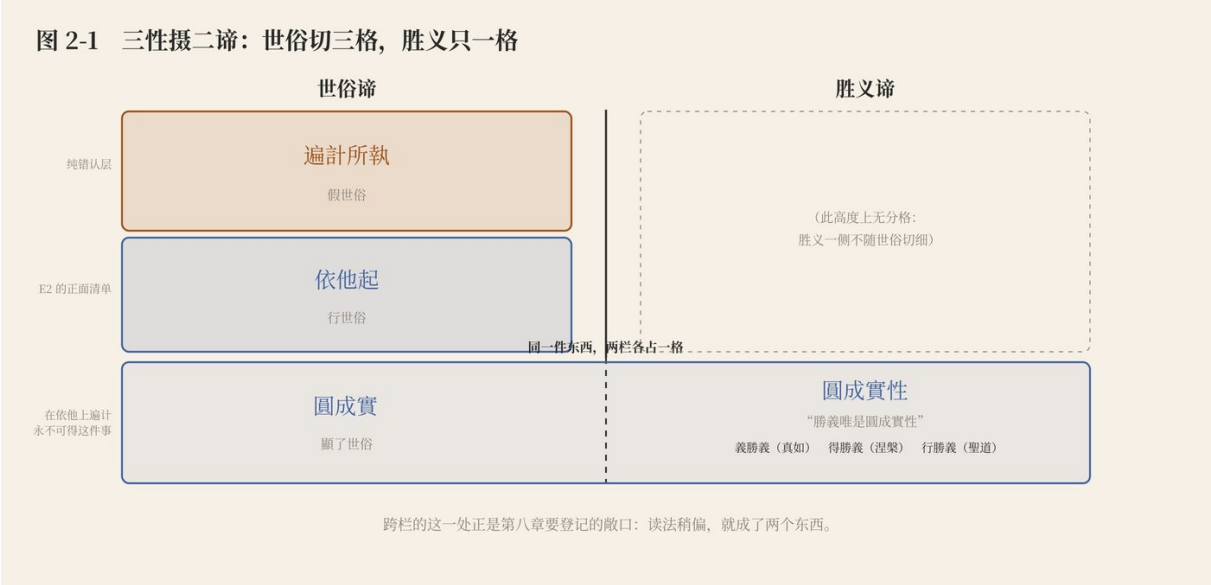


Figure 57: 图 2-1　三性摄二谛：世俗切三格，胜义只一格

随后一颂收在中道：“故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道”。[836]

这就是剩余式空观的原型：空掉的是二取，剩下的是虚妄分别与二取空性，两者互相在对方之中。“若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有”[837]，空与有各有各的落点，谁也不多空一分。

要点在于这条式子把“空”做成了一个二元运算：在什么之上、空掉什么、剩下什么。三项都要有着落，空才说得成。第七章清辨所批的那两句，“由彼故空彼實是無，依此故空此實是有”，正是这条式子的另一副措辞；本章先把它的出身立在这里，第七章正面处理时不必再从头交代。**分歧的真正位置由此可以先标出来：中观问的是“剩下的那一项凭什么不必再空”，唯识答的是“再空就无处安放，堕断灭”。两造都同意要有一个安放处，争的是这个安放处要不要自己也进适用范围。**

存案两枚，交第七、第八章。其一，圆成实的名词化。一条否定性的事实，二取之无，被名词化成了一个“性”，还配了“实”字。若是记法，圆成实就是保全定理的唯识写法，非异非不异那一节与三性摄二谛那张表都支持这个读；若是本体承诺，就得按 D3 型命题受审，胜义唯圆成实那一格是它最容易被抬起来的地方。两读在文本内各有依据。

其二，依他起的两读。染净依他之分是一读，依他就胜义有无自性是另一读。前一读把依他当作可染可净的同一条相续，与转依（第六章）配套；后一读把依他的“有”提到胜义层，那就与生无自性一节的措辞相冲。**后者是空有之诤的争点**，第七章开审。

中亦但有此虛妄分別。”“若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。”中道頌：“故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。”

[836]《辯中边论》卷上辯相品（T31, no. 1600, p. 464b13–27；弥勒说、世亲释、玄奘译）：“虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。”释文：“虛妄分別有者，謂有所取、能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂虛妄分別中但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中亦但有此虛妄分別。”“若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。”中道頌：“故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。”

[837]《辯中边论》卷上辯相品（T31, no. 1600, p. 464b13–27；弥勒说、世亲释、玄奘译）：“虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。”释文：“虛妄分別有者，謂有所取、能取分別。於此二都無者，謂即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂虛妄分別中但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中亦但有此虛妄分別。”“若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。”中道頌：“故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。”

第三章　阿赖耶识·仓库的立法

先摆立法理由。第十七篇交来的任务单很具体，五项：业果要跨时，记忆要着落，命终要有结生的载体，灭尽定要有不离身的心，染净种子要有随逐之处。俱舍用相续转变差别扛这些活，扛得住逻辑，扛不住追问：转变差别在谁身上转？摄大乘论开卷即答，把它列为十殊胜之首：“謂阿賴耶識，說名所知依體”；心之得名，“由種種法熏習種子所積集故”。[838] 仓库由此立法：一切种子的受熏处、持有处、现行处。

三个名字，三种职能。解深密经卷一给这个识列了三个名字，每个名字各记一种职能：“此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故”。[839] 阿陀那记执持，管的是身与种子不散；阿赖耶记藏隐与同安危，管的是与有情自体的绑定；心记积集滋长，管的是熏习的堆积。一个识领三项职务，名字就是职务说明书。

论文另给一套三相，与三名各有侧重，做成表最清楚：

相	名	论文所据	管什么
自相	阿赖耶	能藏、所藏、执藏	与杂染互为缘，有情执为自内我
果相	异熟	能引诸界趣生善不善业异熟果	承接业的成熟
因相	一切种	能执持诸法种子令不失	供给一切现行的因

论文原话：“此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故，此即顯示初能變識所有自相”；“此是能引諸界、趣、生，善、不善業異熟果故，說名異熟……此即顯示初能變識所有果相”；“此能執持諸法種子令不失故，名一切種……此即顯示初能變識所有因相”。[840] 三相之中，执藏一义要单记：所执者是这个识，能执者是末那，第四章接手。仓库不自认为我，是隔壁那个识把它认作我的。

立法的同一页上有一枚罕见的东西：警告标签。解深密经颂：“阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我”。[841] 立法者自己预告了这个识最容易被读成什么：一个我，一个常住的底座。这枚标签的证词要三面分开读。第一面，自觉：用第十八篇的话说，文本自己预知了 E3 化的风险，并把风险写进了颁布程序，通检诸家，此为罕见的一笔。第二面，避嫌：同一句也可读成先行挂牌的免责声明；挂牌是便宜的，牌上写什么，不改机器长什么样。第三面在凡愚二字的划界语法里：凡把此识读成我者，按颂文的分类恰落进凡愚一格，问难于是有了预设的去处；标签自带把批评者预归凡愚的用法，后世用不用另说，语法先在。三面之外还有一条不可移的证词：恐彼分别执为我七字，等于承认此识的相貌本身招这种读法；警示

[838]《摄大乘论本》卷一（T31, no. 1594, pp. 133a5–18、134a7–11；无着造，玄奘译）：“謂阿賴耶識，說名所知依體。”“由種種法熏習種子所積集故。”所知依列为十殊胜之首，同卷。

[839]《解深密经》卷一心意识相品（T0676，玄奘译）：“此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。”胜义善巧一段同品：“如實不見阿陀那、不見阿陀那識；不見阿賴耶、不見阿賴耶識。”

[840]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 7c20–8a2；护法等造，玄奘译）：“初能變識，大小乘教名阿賴耶，此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故，此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。”“此是能引諸界、趣、生，善、不善業異熟果故，說名異熟。離此命根、眾同分等恒時相續勝異熟果不可得故。此即顯示初能變識所有果相。”“此能執持諸法種子令不失故，名一切種。離此餘法能遍執持諸法種子不可得故，此即顯示初能變識所有因相。”

[841]《解深密经》卷一心意识相品（T16, no. 676, p. 692c22–23）颂：“阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。”

与对己不利的自述，同在一句。本书的记法随之分工：标签证明立法者知道机器长什么样；挡不挡得住读法，归接受史；改不改得了机器，归功能层，本章末与第八章接办。同一部经在稍后又补一手，说菩萨于内各别“如實不見阿賴耶、不見阿賴耶識”，方名胜义善巧[842]：这个识本身同样在所不见之列。防线立了两道，一道防凡愚执我，一道防菩萨执法。

种子六义：营业条例逐条读。六义是这一派为种子写的定义，也是本篇最要紧的一份证据。逐义抄录并释：

义	论文定义	所遮
一、刹那灭	体才生无间必灭，有胜功力	此遮常法，常无转变，不可说有能生用
二、果俱有	与所生现行果法俱现和合	遮前后及定相离
三、恒随转	要长时一类相续，至究竟位	此遮转识，转易间断
四、性决定	随因力生善恶等，功能决定	遮异性因生异性果有因缘义
五、待众缘	要待自众缘合，功能殊胜	此遮外道执自然因不待众缘恒顿生果
六、引自果	于别别色心等果，各各引生	此遮外道执唯一因生一切果

原文的“遮”字要一条条看；遮，拦也、排除也，因明所谓遮诠之遮：一条遮文只规定这条定义挡掉哪种读法，不正面添说是什么。刹那灭遮的是常法，理由写得极干净：“此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故”；待众缘遮的是自然因，“此遮外道執自然因不待眾緣恒頓生果”；引自果遮的是一因生一切果。[843] 三条合起来，正对第十八篇 D2 的三个条件：不变、不待他、独立成事。**立法者亲手把自性的三个条件拒在门外：种子按定义不可能是自性者**。条款写在定义里，这是事实；条款的效力归哪一层，要分开记。两个层名在此立为本书量具：**声称层**，管文本怎样称呼、许诺、禁读自己的构件；**功能层**，管构件在机器里实际承担什么职务。六义的遮字全部作业在声称层：它规定种子不得叫常法、不得叫自然因、不得叫独因。功能层则看种子受雇做什么。本章开头那份任务单五项，业果跨时、记忆着落、结生有载体、灭尽定持心、染净随逐：这份岗位说明书，恰是无我说开除补特伽罗之后空出来的旧岗（上部第五篇第五章的犊子之诤、第十五篇第四章的形式性实体，争的与补的都是这个岗）。种子学接下旧岗的全部业务，六义是给新雇员加发的守则；守则句句可验，守则能不能改掉岗位的形状，是另一件事。刹那灭与恒随转两义合读最见此意：声称层上灭在每一刹那，功能层上一类相续直到究竟位；无常之名与贯穿之职同页并存，添上这一名，机器的行为无一处因之而变。故这份条款的辩护范围要如实记窄：挡得住“这一派自认自性”的指控，声称层合规，原文具在；挡不住“这台机器是否仍按自性的岗位形状运转”的追问，那一问在功能层，本章记案，第八章开庭。此处并有一面镜子照向第五章：无境论证若把“解释里用不着外境”举成“实际上没有外境”，是把闲置当证明，第五章判其为滑移，世亲原文以遮而不立自守；六义若把“定义里不叫自性”举成“机器里没有自性的活”，是把条款当证明，同型的滑移换了方向。问责的办法相同：闲置证不出存无，条款证不出职务。

[842]《解深密经》卷一心意识相品（T0676，玄奘译）：“此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。”胜义善巧一段同品：“如實不見阿陀那、不見阿陀那識；不見阿賴耶、不見阿賴耶識。”

[843]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9b8–10a1）种子六义全段：“一、刹那滅。謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。”“二、果俱有。謂與所生現行果法俱現和合，方成種子。”“三、恒隨轉。謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識，轉易間斷。”“四、性決定。謂隨因力生善、惡等，功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。”“五、待眾緣。謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因不待眾緣恒頓生果。”“六、引自果。謂於別別色、心等果，各各引生方成種子。此遮外道執唯一因生一切果。”限定句：“唯本識中功能差別具斯六義，成種非餘，外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子。”

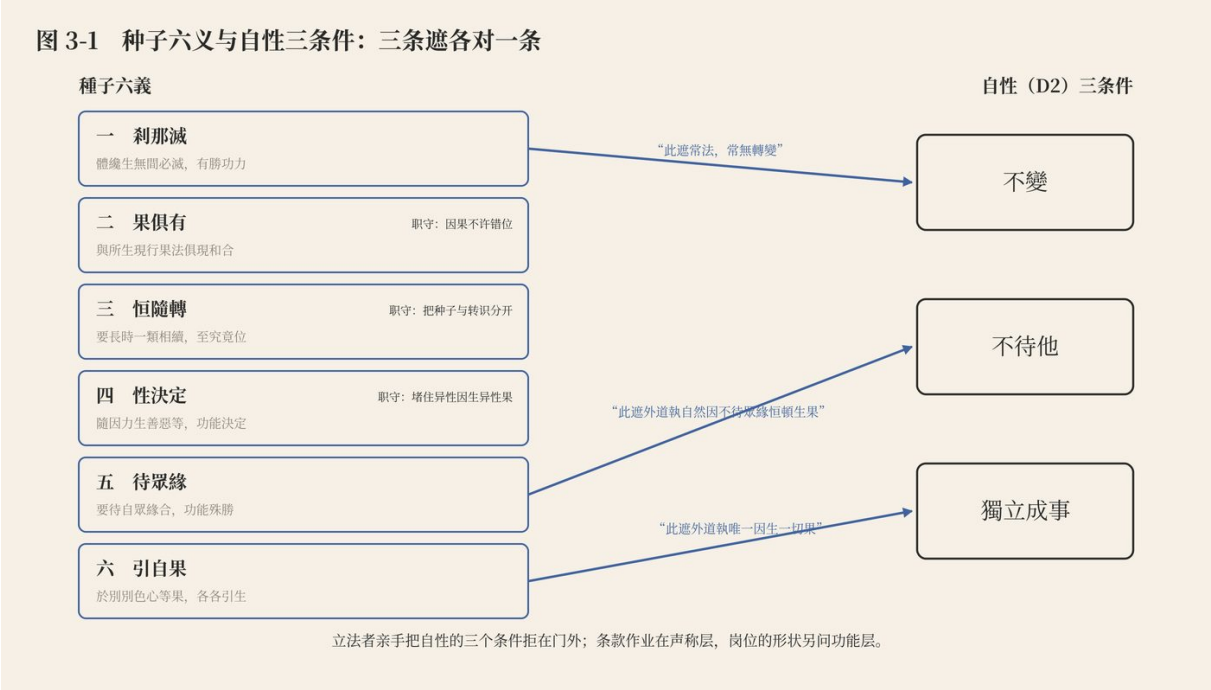


Figure 58: 图 3-1　种子六义与自性三条件：三条遮各对一条

余下三义各有各的职守。果俱有要求种与现行同时，因果不许错位；恒随转要求一类相续到究竟位，把种子与转识分开；性决定要求善种生善果，堵住的是余部“异性因生异性果”那条路。论文收在一句限定：“唯本識中功能差別具斯六義，成種非餘，外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子”。[844] 世间的麦种只是借名，真种子只在本识里。这句限定值得留意：它把种子这个词从一个比喻收成了一个术语，比喻的来源被明文遣散。

熏习：所熏与能熏各四义。有种子就得有存进去的手续，论文为此另立八条。所熏四义：“一、堅住性”，始终一类相续能持习气，此遮转识与声风；“二、無記性”，平等无所违逆，此遮善染势力强盛者；“三、可熏性”，自在而性非坚密，此遮心所及无为法；“四、與能熏共和合性”，同时同处不即不离，此遮他身与刹那前后。能熏四义与之对榫：“一、有生滅”，此遮无为；“二、有勝用”，此遮异熟心心所之羸劣；“三、有增減”，此遮佛果圆满善法；“四、與所熏和合而轉”。[845]

八条一起看，两张资格表把人选卡得只剩一个：所熏唯异熟识，能熏唯七转识及其心所。**这里有一处值得单独称量的自我限制**：所熏第二义要求无记，论文随即推出一个后果，“由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏”；能熏第三义要求有增减，论文也随即推出，佛果圆满善法“無增無減，故非能熏。彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣”。[846] 定义一旦立死，佛果就被

[844]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9b8–10a1）种子六义全段：“一、刹那滅。謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。”“二、果俱有。謂與所生現行果法俱現和合，方成種子。”“三、恒隨轉。謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識，轉易間斷。”“四、性決定。謂隨因力生善、惡等，功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。”“五、待眾緣。謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因不待眾緣恒頓生果。”“六、引自果。謂於別別色、心等果，各各引生方成種子。此遮外道執唯一因生一切果。”限定句：“唯本識中功能差別具斯六義，成種非餘，外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子。”

[845]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9c6–10a7）：“所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。”所熏四义：“一、堅住性……二、無記性……由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。三、可熏性……四、與能熏共和合性。”能熏四义：“一、有生滅……二、有勝用……三、有增減……彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與所熏和合而轉。”结论：“唯異熟識具此四義，可是所熏”“唯七轉識及彼心所有勝勢用，而增減者，具此四義，可是能熏。”两喻：“三法展轉因果同時，如炷生焰、焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時，理不傾動。”

[846]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9c6–10a7）：“所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。”所熏四义：“一、堅住性……二、無記性……由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。三、可熏性……四、與能熏共和合性。”能熏四义：“一、有生滅……二、有勝用……三、有增減……彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與

排除在这台机器的进料口之外。一套体系肯让自己的最高位受定义的约束，这是它认真的地方。

熏习的运转论文用两个喻收束：“三法展轉因果同時，如炷生焰、焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時，理不傾動”。[847] 灯芯生焰、焰又焦炷，芦束互倚而立：两个喻要的都是同时而互为条件，不是先后相生。这与第十四篇二十四缘里的俱生缘同一取向，也与第十五篇六因四缘的俱有因可以对读；三传在“同时互为条件”这件事上给的答案高度一致，分歧只在把它安在哪一层。

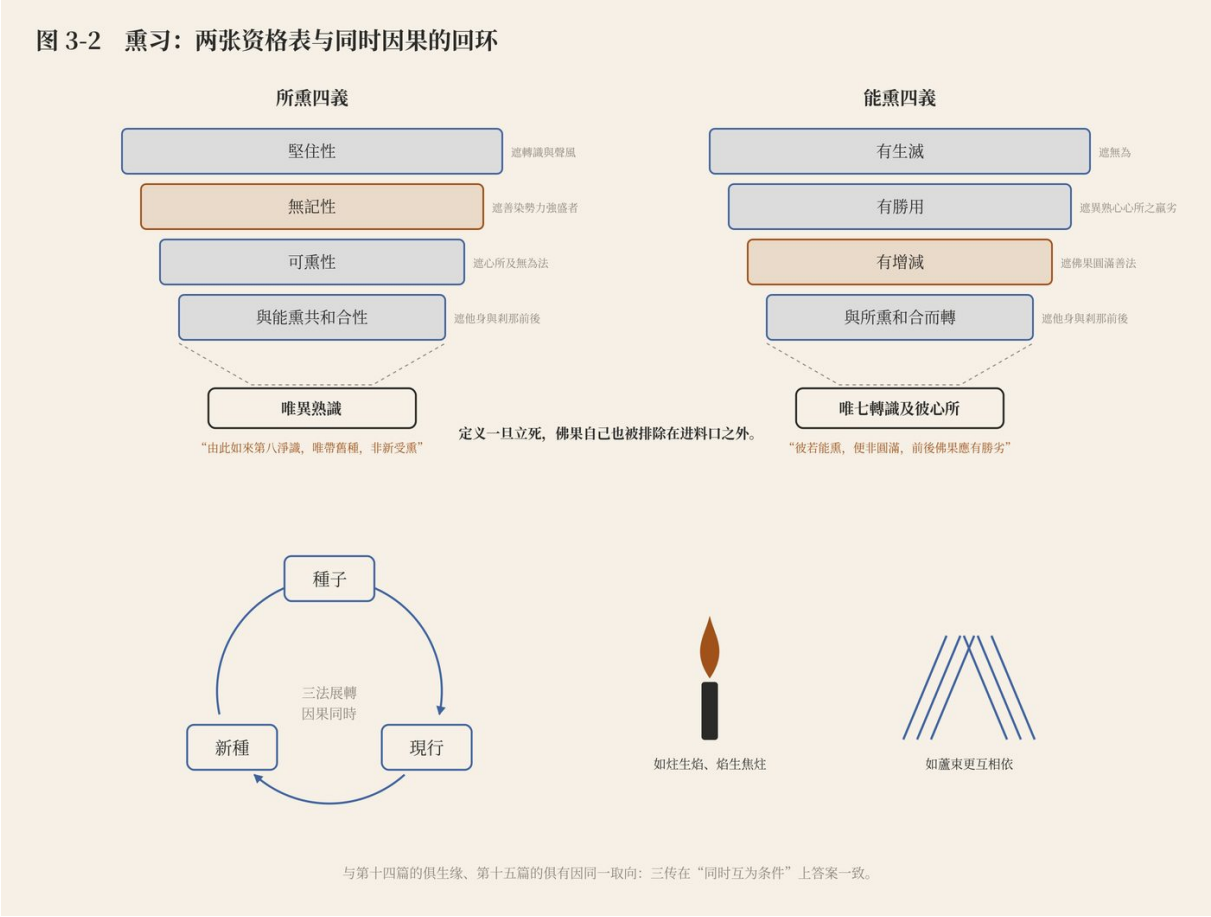


Figure 59: 图 3-2　熏习：两张资格表与同时因果的回环

本有与新熏：这一派内部的一场诤。种子从哪里来，论文列三家，是本篇少有的一处诸说并陈，值得整段读。

第一家主张种子全部本有：“一切種子皆本性有，不從熏生。由熏習力但可增長。”所引证据一是经说有情“無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有”，二是五种性的差别须有法尔种子作依据，三是瑜伽师地论说地狱成就三无漏根“是種非現”。[848] 第二家主张种子全由熏生：“種子

所熏和合而轉。”结论：“唯異熟識具此四義，可是所熏”“唯七轉識及彼心所有勝勢用，而增減者，具此四義，可是能熏。”两喻：“三法展轉因果同時，如炷生焰、焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時，理不傾動。”

[847]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9c6–10a7）：“所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。”所熏四义：“一、堅住性……二、無記性……由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。三、可熏性……四、與能熏共和合性。”能熏四义：“一、有生滅……二、有勝用……三、有增減……彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與所熏和合而轉。”结论：“唯異熟識具此四義，可是所熏”“唯七轉識及彼心所有勝勢用，而增減者，具此四義，可是能熏。”两喻：“三法展轉因果同時，如炷生焰、焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時，理不傾動。”

[848]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 8a20–c5）三家之诤：“此中有義：一切種子皆本性有，不從熏生。由熏習力但可增長。”所引经证：“一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有”“無始時來界，一切法等依”；瑜伽证：“地獄成就三無漏根，是種非現”“從無始展轉傳來，法爾所得本性住性”。第二家：“有義：種子皆熏故生。”“種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，花熏故生。”第三家（论主定说）：“有義：種子各有二類。一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有……此即名為本性住種。二者始起，謂無始來，數數現行熏習而有……此即

皆熏故生。”理由干净，种子既是习气的异名，习气必由熏习而有，“如麻香氣，花熏故生”；至于种性差别，改由有障无障来立，与无漏种的有无无关。[849] 第三家合二为一：“種子各有二類。一者本有……此即名為本性住種。二者始起……此即名為習所成種”。[850]

第三家是论主的定说，理由也写在原文里：若种子唯本有，则转识不能与阿赖耶为因缘性，经说“諸法於識藏，識於法亦爾”的互为因果就落了空。[851] 这条理由值得记：它是从机制的自洽出发的，不从教证出发。三家共享同一批经证，分歧在于怎样安置熏习这道手续；论主取合说，为的是保住转识与赖耶双向为因这条线。

这场诤对本篇的问题有直接后果。全本有的读法最危险：一套法尔而有、不从熏生的种子，离“不待他而立”只差半步。论主选的合说把这半步堵住了，本性住种虽然法尔而有，仍须“由染淨新所熏發”，仍在六义的管辖之内。**取哪一家，与安不安于施设身份直接相关；论主取的正是最不容易越界的那一家**。

存在论证的形制，本章的一个对表点。论文为赖耶立存在，用的句式高度统一，可以称作“离此不可得”格式。果相一节：“離此命根、眾同分等恒時相續勝異熟果不可得故”；因相一节：“離此餘法能遍執持諸法種子不可得故”[852]；卷四论四食一节：“諸有執無第八識者，依何等食?”。[853] 三处一个模子：指出一项必须有承担者的功能，再指出现有的清单上无人能担，于是设一个能担的。

这个形制值得与第十五篇第四章正面对读。有部为“持续”这件事造了得、无表色、命根、众同分，用的正是同一手：某件事需要一个承担者，现有诸法办不了，故别立一法。第十五篇量过这一手的成色，判词是形式性实体的引入与回归。唯识在这里用的是同一个论证形式，造出来的却是一个识。**形式相同，成色未必相同**，差别在被造出来的东西自带什么条款：得与无表色是被立为实有的法，赖耶则在同一部论里被写死为刹那灭、待众缘、可受熏、阿罗汉位舍。同一手法造出一件不合自性条件的东西，这正是第八章要落的判。这一段也了结第十五篇留下的一笔悬案：第十五篇第四章那组困难，在此取得的解法是把实体清单清零而功能一件不少。

仓库整体的相貌。三十颂一句：“恒轉如瀑流，阿羅漢位捨”。[854] 恒，故非断；转，故非常；瀑流，故是相续事件之流，不是一件东西；阿罗汉位舍，故这个总处都不是常设机构。与神我之别由此清楚：受熏、可转、有舍，凡此皆自性者按定义做不得的事。不过这句区别要标层：赖耶

名為習所成種。”定说的理由：“若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性”，所引偈作“諸法於識藏，識於法亦爾”。

[849]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 8a20–c5）三家之诤：“此中有義：一切種子皆本性有，不從熏生。由熏習力但可增長。”所引经证：“一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有”“無始時來界，一切法等依”；瑜伽证：“地獄成就三無漏根，是種非現”“從無始展轉傳來，法爾所得本性住性”。第二家：“有義：種子皆熏故生。”“種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，花熏故生。”第三家（论主定说）：“有義：種子各有二類。一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有……此即名為本性住種。二者始起，謂無始來，數數現行熏習而有……此即名為習所成種。”定说的理由：“若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性”，所引偈作“諸法於識藏，識於法亦爾”。

[850]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 8a20–c5）三家之诤：“此中有義：一切種子皆本性有，不從熏生。由熏習力但可增長。”所引经证：“一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有”“無始時來界，一切法等依”；瑜伽证：“地獄成就三無漏根，是種非現”“從無始展轉傳來，法爾所得本性住性”。第二家：“有義：種子皆熏故生。”“種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，花熏故生。”第三家（论主定说）：“有義：種子各有二類。一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有……此即名為本性住種。二者始起，謂無始來，數數現行熏習而有……此即名為習所成種。”定说的理由：“若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性”，所引偈作“諸法於識藏，識於法亦爾”。

[851]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 8a20–c5）三家之诤：“此中有義：一切種子皆本性有，不從熏生。由熏習力但可增長。”所引经证：“一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有”“無始時來界，一切法等依”；瑜伽证：“地獄成就三無漏根，是種非現”“從無始展轉傳來，法爾所得本性住性”。第二家：“有義：種子皆熏故生。”“種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣，花熏故生。”第三家（论主定说）：“有義：種子各有二類。一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有……此即名為本性住種。二者始起，謂無始來，數數現行熏習而有……此即名為習所成種。”定说的理由：“若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性”，所引偈作“諸法於識藏，識於法亦爾”。

[852]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 7c20–8a2；护法等造，玄奘译）：“初能變識，大小乘教名阿賴耶，此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故，此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。”“此是能引諸界、趣、生，善、不善業異熟果故，說名異熟。離此命根、眾同分等恒時相續勝異熟果不可得故。此即顯示初能變識所有果相。”“此能執持諸法種子令不失故，名一切種。離此餘法能遍執持諸法種子不可得故，此即顯示初能變識所有因相。”

[853]《成唯识论》卷四（T31, no. 1585, pp. 17b11、17c2–3）四食一节：“諸有執無第八識者，依何等食?”所引经作“一切有情皆依食住”。同类立证句式在卷三、卷四凡数见，本章只取其形制，逐条不备录。

[854]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, p. 60b8；世亲造，玄奘译）第四颂：“恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。”

以不合 D2 诸条件为立身之本，是声称层的实况。功能层上，它坐的恰是 D2 语汇当年为之而设的职位：贯三世、持种子、与一期自体同安危的那个承载者。条款的兑现程度也须分级：受熏是真改状态，在功能层有兑现；位舍按论文细则是舍名非体（第四章引其文），兑现减半；刹那灭之于一类相续，则只在称呼上运转。声称与职务之间这道张力，本章记案，第八章总判。

收束一笔。仓库还是底座，第八章总判；证据方向先记下：立法条文全部朝施设一侧写，警告标签防的正是朝另一侧读，声称层的档案齐整无缺。功能层自成另一册：种子学的岗位说明书与补特伽罗的旧岗形状重合，条款有功能兑现与仅在称呼两类。两册分开报送。后世凡把赖耶读成真我常心者，违的不是本书的条款，先违了立法者的原文；而立法者的原文管得住称呼，管不管得住岗位，是第八章的正题。同时存案一处：“离此不可得”这个论证形式本身，只能证到功能位的必要性，证不到承担者的实有；论文用它立赖耶，用得比有部立得与无表色时谨慎，可是形式的限度是一样的。此案与圆成实（第二章）、自能立（第四章）并列，交第八章。

第四章　八识的运转·结构与心所

这一章要做的事。前三章立了两件东西：三性是这一派的语义学，赖耶是它的机制底座。本章看这台机器的运转面，四问依次问下来：八个识怎样分工，一个识起来要什么条件，一次心理事件能带上多少作用，识又怎样知道自己在认识。第四问离本书的工具箱最近，判词归第八章，本章先把论证前提铺齐。

三能变的立目。三十颂开卷两颂立全书的架子：“由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識”。[855] 异熟能变即第八，思量能变即第七，了境能变即前六。这个三分不按感官通道走，那是前六识内部的事；它按每一层承担的职责来分。仓库管存续与受熏，末那管持续的自我指涉，前六识管当下的对境了别。八识的清单由此是三层职能加一次内部细分，不是八个并排的心。

能变	识	颂文所立的性相	所缘	三性	舍位
异熟	第八阿赖耶	异熟一切种，不可知执受、处、了	种子、有根身、器世间	无覆无记	阿罗汉位舍
思量	第七末那	依彼转缘彼，思量为性相	第八识（缘之为我）	有覆无记	阿罗汉、灭定、出世道无有
了境	前六识	差别有六种，了境为性相	五境与法境	善、不善、俱非	随位间断

前五识与意识的现起分位。第三能变的运转条件，颂文给得很具体：“依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水”；意识一侧则是“意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕”。[856] 五识随缘而现，或一或多，无定数；意识常现，只在五处断。

这两句与第十四篇的心路论对读，差别一望即知。南传给的是定长程序：一条完整的五门心路十七个心刹那，转向、五识、领受、推度、确定、七速行、二彼所缘，位次固定，缺一即另立一型。唯识给的是条件表：识依缘而现，缘足则起，同起几个不预先规定。一个是流程图，一个是条件清单。两者都在做 E2 层的机制学，取的形制不同：南传把时间切成格子再排位置，唯识把位置换成依与缘的配额。这个差别到本章第三节还要再用一次。

俱有依：一个识起来要什么。论文卷四为此专设一节，前后录了几家说法，逐家驳过，末了自评所取。中途一家收束作：“前五轉識，一一定有二俱有依，謂五色根、同時意識；第六轉識決定恒有一俱有依，謂第七識，若與五識俱時起者，亦以五識為俱有依；第七轉識決定唯有一俱有依，謂第八識；唯第八識恒無轉變，自能立故，無俱有依”。论主最后所取则作：“五識俱有所依定有四種，謂五色根、六、七、八識”；“第六意識俱有所依唯有二種，謂七、八識”；“第七意識俱有所依但有一種，謂第八識”；“阿賴耶識俱有所依亦但一種，謂第七識”，并自评“若作是說，妙符理教”。[857] 两说并列如下。

[855]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 60a29–b8、60b18–19；世亲造，玄奘译）第一、二颂：“由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。”第八识颂文“異熟一切種”“不可知執受、處、了”“是無覆無記”“恒轉如瀑流，阿羅漢位捨”同论第三、四颂；第三能变“差別有六種，了境為性相，善不善俱非”同论第八颂。

[856]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 60c5–8）第十五、十六颂：“依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。”“意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。”

[857]《成唯识论》卷四（护法等造，玄奘译）此节前后四说。表左一说见 T31, no. 1585, p. 20b13–18：“是故應

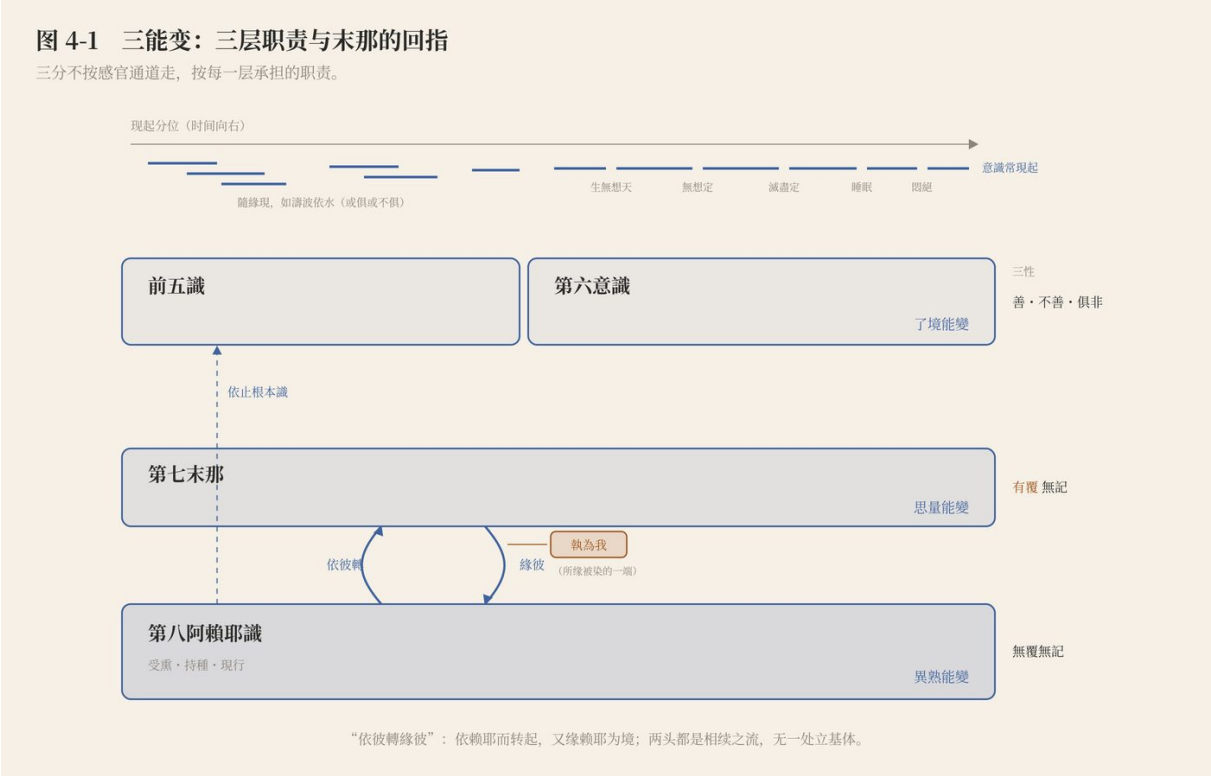


Figure 60: 图 4-1　三能变：三层职责与末那的回指

识	一说（20b13–18）：俱有依	数	论主所取（20c12–21a2）：俱有所依	数
前五识	五色根、同时意识	2	五色根、第六、七、八识	4
第六识	第七识（与五识俱起时加五识）	1（或 2）	第七、八识	2
第七识	第八识	1	第八识	1
第八识	无	0	第七识	1

言前五轉識，一一定有二俱有依，謂五色根、同時意識；第六轉識決定恒有一俱有依，謂第七識，若與五識俱時起者，亦以五識為俱有依；第七轉識決定唯有一俱有依，謂第八識；唯第八識恒無轉變，自能立故，無俱有依。”论随即以“有義：此說猶未盡理……第七、八識既恒俱轉，更互為依，斯有何失”（20b18 起）与“有義：前說皆不應理，未了所依與依別故”（20c3）两层驳之。表右论主所取见 20c12–21a2：“由此五識俱有所依定有四種，謂五色根、六、七、八識，隨闕一種必不轉故……第六意識俱有所依唯有二種，謂七、八識……第七意識俱有所依但有一種，謂第八識……阿賴耶識俱有所依亦但一種，謂第七識，彼識若無，定不轉故。論說：藏識恒與末那俱時轉故；又說藏識恒依染污，此即末那。而說三位無末那者，依有覆說，如言四位無阿賴耶，非無第八……若作是說，妙符理、教。”四说的分属据《成唯识论述记》卷四（T43, no. 1830）：“是故應言”一段之前判为“上來二師別說為理引教如前”，其后“自下第三淨月等師復非前義”“自下第四護法菩薩解”，收束处判“第四說者妙符理教”。本注旧把 20b13–18 称作论主结论段，今改。

两列读出来是同一条递减的阶梯：越靠近前台，所依越多；越靠近底层，所依越少。两列所争只在底格：一说到第八识为零，论主所取给第八识也留一依，即第七识，阶梯止于一而不落到零。阶梯本身就是识论的结构声明，它把“谁支撑谁”写成了可点数的配额，而不是一句笼统的相依；两说都这样写，走势不因底格而变。

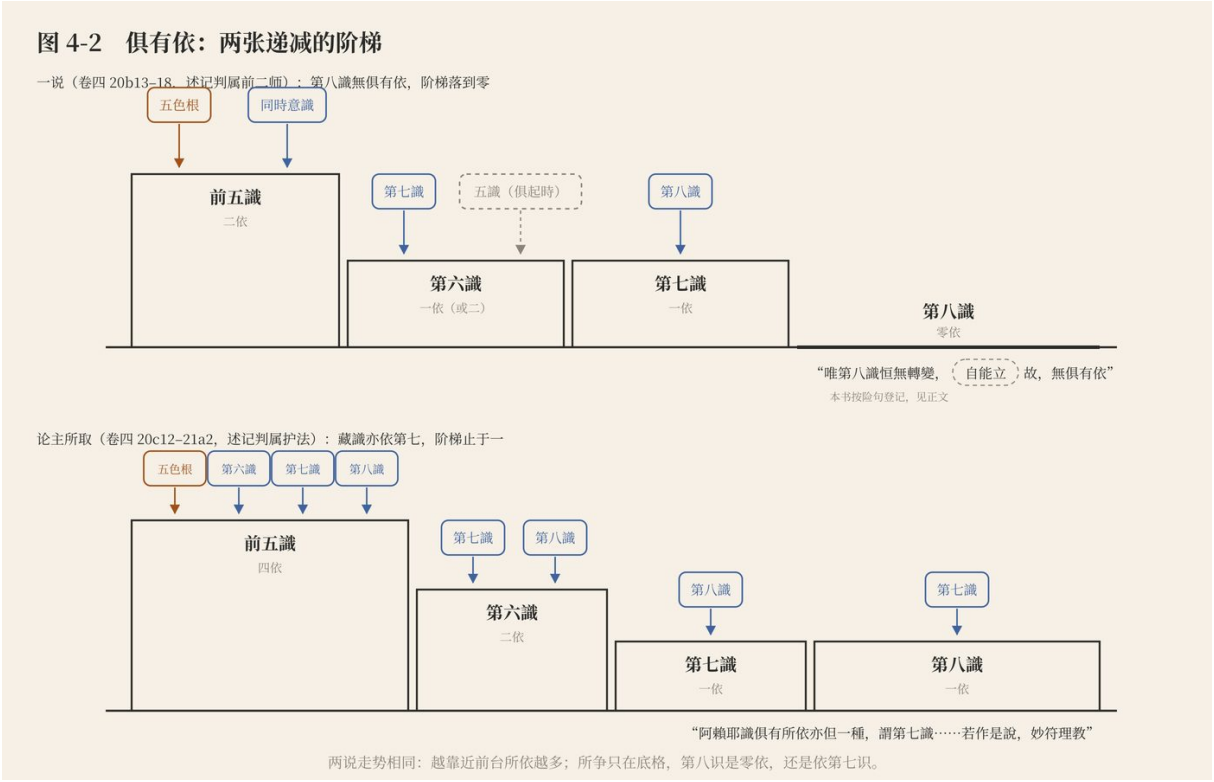


Figure 61: 图 4-2　俱有依：两张递减的阶梯

第八识那一格要单独称量，两说的分歧全在这一格。一说给的理由是“恒無轉變，自能立故”。自能立三字若读成自性成立，第十八篇的判定机器立刻要响。可是同一部论给第八识写的定义里，种子六义的待众缘条款明文在册（第三章已引），赖耶自身又“恒轉如瀑流”“阿羅漢位捨”。合起来看，自能立的对象是“俱有依”这一项，说的是它不随另一个现行识的转易而转易，与“不待缘”是两件事。措辞确实险，本篇按险句登记，与第十九篇第四章判肇论“各性住于一世”同一处理：判一句话不判字面，判它在什么矩阵里担什么职。此案为本篇第二处需在详解里正面审理的措辞，第一处是圆成实（第二章）。自能立这一说不是论主所取，但它是论文自己录下的一种当时实有的形态：第八识见底，底下无所依；上面的称量对着这一说，不对着论主定论。论主不取它，理由是“未了所依與依別”：先把“依”与“所依”分成两个词，凡仗托皆名依，唯“决定、有境、為主”者方名所依，再让第八识依第七识、第七识依第八识，两识“恒俱轉”“更互為依”，底格由零改一。这是在见底处打补丁：第八识若无所依，识识相依的通则到最底层要破一个例；给它配上第七识，通则保住，代价是底层两个识互相支撑，谁也不再是地基。补丁还要再打一层：经说阿罗汉、灭定、出世道三位无末那，第八识若定依第七，这三位便无所依，于是说三位所无者只是有覆的末那，“如言四位無阿賴耶，非無第八”。本篇不断两说的先后，只记论文自己排定的次序：先录无依之说，再以“猶未盡理”“皆不應理”两层驳之，末了自评“若作是說，妙符理教”。这四个字值得停一下。定论在前：第八识须有所依，因为通则不许破例。教证在后，只有两句：藏识与末那“俱時轉”，藏识“恒依染污”；前一句只说俱转，后一句用的是“依”字，而依与所依之别正是这一家自己刚划出来的。把教证接上定论的，是重划词界与改读三位无末那这两个刁钻的角度。要绕这么远才符得上，恰好说明理教本身没有直接给出这个定论；自评妙符，正是这一层的招认。

后世把这张表扩成九缘生识，眼识九缘、耳识八缘、鼻舌身七缘、意识五缘、末那三缘、赖耶四缘。那套整理出自《八识规矩颂》一系的教学传统，与论文本身的俱有依说不是一层材料，本

卷未入库，存目待征集。

末那：我执的机制化。第二能变的颂文三节，性相、烦恼、界系与舍位各一节：“次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有”。[858]

“依彼轉緣彼”五字是双关，两个彼都指第八识：依赖耶而转起，又缘赖耶为境。这枚设计是全套八识里最见巧思的一件：需要一个恒常的自我感，又不肯为它设一个恒常的自我，于是让一个识去误认另一个识。误认的对象是一条相续之流，误认的动作本身也是相续之流，两头都不给基体留位置。

巧思照录，来路也要照录。立第七识的手势与第三章立赖耶同式：指一件无人承担的功能，查一遍现有名单，添一员。后世那四句简别把岗位说明书写得最白：恒而审的格子无人能坐，第六审而不恒，第八恒而不审，前五俱缺，于是添一个恒而审的。添员之后，同页挂牌：有覆无记，三位无有。解释缺口处添一件，添完一件声明非件。这个双件套本篇至此已见两次，与第十五篇有部为持续添得与命根是同一手势；成色仍按第三章的两层查：牌的作业在声称层，功能层上新雇员坐的又是一个恒审恒行的岗。解脱论侧的正面批评，第二卷瑜伽行下篇第二章已立案：增设各有真实的解释目标，病在方向，每一步朝更深的基底走，不朝更可检验的机制走；本章只记形制，不重复彼案。

四烦恼是这一节的重心。我痴、我见、我慢、我爱，论文说得明白，此四“常俱”。判读一句：这是我执的机制化。恒时思量者，无一刻不在把赖耶的相续误签为我；四烦恼在这里是机器的出厂配置，不作四项道德指控读。第十三篇分析过我慢如何从取蕴处生根，那里的“我是”是一种潜在的错觉；此处同一件事被写成结构图，执我从一桩接一桩的犯错，改写为一个常开的后台进程。烦恼由道德语汇改写为结构语汇，这是唯识心理学对佛教哲学的实际贡献之一。修行论随之改写：要对付的东西从一件件恶念换成了一台需要转型的机器，第六章接手。改写的价签也要同页挂出：机器、进程、出厂配置，这些转述词连同颂文自己的常俱与恒审，全是常设物的语法；把间断的恶念改写成常开的装置，道德语汇卸下的分量，由本体语汇接了过去。结构化的收益与半实体化的倾向是同一步棋的两面，与上文添员一案同向。本书的转述名词也在这道坡上，须挂同一枚简别：机器云云是 E2 转写的方便，不作 E3 读。

“有覆無記”这一格值得单说。有覆者障圣道，无记者不感异熟：末那不造业，却挡路。烦恼的两种功能在此被分开登记，一项管道德后果，一项管解脱后果，两项可以分离。第十四篇的四格是善、不善、异熟、唯作，四格里没有这个位置；南传要表达同一件事，只能靠“遍一切不善”与“无记”两组的组合去逼近。唯识多出的这一格，是它为末那这个特殊住户专门开的。

“阿羅漢滅定，出世道無有”是三位舍。末那可断，故非常法。这一句与赖耶的“阿羅漢位捨”常被并读为一条防线：凡被立为恒时运转的东西，立法者都在同一页写了终止条款。终止条件还是退路，两读须并记，判分的办法可以立成一条：看条款在系统近处有无作业，到期兑现的是整件还是名目。以此量之，两条防线成色不同。末那的三位有两位在因道，灭尽定与出世道皆是修行论里实际登记的状态，条款有近处的作业；至阿罗汉位，所裁又是行相整件。赖耶的位舍则要读论文自己的细则：先设问“此識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨?”答案落在阿罗汉位，而舍的义随即被收窄：“由斯永失阿賴耶名，說之為捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃”。[859] 舍的是名与执藏之用，识体照旧留任，理由恰是持种的岗不能空缺；同卷又总一句，第八识随义别立诸名，“此等諸名通一切位”。[860] 颂文的一句是舍，论

[858]《唯识三十论颂》（T1586）第五至七颂：“次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。”《成唯识论》卷四释“思量為性相”句：“雙顯此識自性、行相。”

[859]《成唯识论》卷三（T31, no. 1585, pp. 13a19、13c3–13）：“此識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨?”“然阿羅漢斷此識中煩惱麁重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我。由斯永失阿賴耶名，說之為捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。”诸名随义而立并通位：“或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故”“此等諸名通一切位。”

[860]《成唯识论》卷三（T31, no. 1585, pp. 13a19、13c3–13）：“此識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨?”“然阿羅漢斷此識中煩惱麁重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我。由斯永失阿賴耶名，說之為捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。”诸名随义而立并通位：“或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故”“此等諸名通一切位。”

文的细则是舍名：前者读作终止条件，后者读出退路。此别是第三章条款分级的再一例：末那的三位无有靠近功能兑现一级，赖耶的位舍半在称呼上运转；第八章判词随之校准。

恒审思量的四句简别，第七识恒而审、第六识审而不恒、前五识不恒不审、第八识恒而不审，是后世注疏对颂文的整理，《成唯识论述记》未入库，存目。

心所：先有定义，才有清单。这一节的标题与第十四篇第二章同一句，是有意的：两传在这件事上的做法一样，先立“什么算与心相应”，再列清单。

唯识的定义在卷五：“恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物，立我所名”。[861] 三条件加一喻。心王与心所的分工紧接着给：“心於所緣，唯取總相；心所於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。如畫師、資，作模、填彩”。[862] 画师起稿，弟子填色，稿是总相，色是别相。这个喻要看准：它说的是同一次事件里两种取相的分工，不是心先起、心所后到。

六位的立目与判据同在一段：“謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四。如是六位，合五十一”；理由逐位给出，“一切心中，定可得故。緣別別境，而得生故。唯善心中，可得生故。性是根本煩惱攝故。唯是煩惱等流性故。於善、染等，皆不定故”。[863] 六位是六条判据各自划出的六个范围，不是六个抽屉：出现的普遍度、所缘的专属性、性质的归属、在烦恼谱系里的位置。

论文另给一套更细的量法，四一切：“復以四一切，辯五差別：謂一切性及地、時、俱。五中遍行具四一切。別境唯有初、二一切。善唯有一，謂一切地。染四皆無。不定唯一，謂一切性”。[864] 一切性指通善恶无记，一切地指通三界九地，一切时指恒时不断，一切俱指五者相互俱起。四条一起用，六位的边界就是量出来的。

位	项数	判据（论文原语）	四一切
遍行	5	一切心中定可得故	性、地、时、俱四者具足
别境	5	缘别别境而得生故	一切性、一切地
善	11	唯善心中可得生故	一切地
烦恼	6	性是根本烦恼摄故	四者皆无
随烦恼	20	唯是烦恼等流性故	四者皆无
不定	4	于善染等皆不定故	一切性

图 4-3 的实心格并非逐行递减。遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定六行依次为四、二、一、零、零、一；图下“自上而下逐层减少”的说法不宜按逐行递减理解。

[861]《成唯识论》卷五（T31, no. 1585, pp. 26c15–18）：“恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物，立我所名。”“心於所緣，唯取總相；心所於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。如畫師、資，作模、填彩。”

[862]《成唯识论》卷五（T31, no. 1585, pp. 26c15–18）：“恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物，立我所名。”“心於所緣，唯取總相；心所於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。如畫師、資，作模、填彩。”

[863]《成唯识论》卷五（T31, no. 1585, pp. 26c27–27a8）：“謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四。如是六位，合五十一。”判据句：“一切心中，定可得故。緣別別境，而得生故。唯善心中，可得生故。性是根本煩惱攝故。唯是煩惱等流性故。於善、染等，皆不定故。”四一切：“復以四一切，辯五差別：謂一切性及地、時、俱。五中遍行具四一切。別境唯有初、二一切。善唯有一，謂一切地。染四皆無。不定唯一，謂一切性。”

[864]《成唯识论》卷五（T31, no. 1585, pp. 26c27–27a8）：“謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四。如是六位，合五十一。”判据句：“一切心中，定可得故。緣別別境，而得生故。唯善心中，可得生故。性是根本煩惱攝故。唯是煩惱等流性故。於善、染等，皆不定故。”四一切：“復以四一切，辯五差別：謂一切性及地、時、俱。五中遍行具四一切。別境唯有初、二一切。善唯有一，謂一切地。染四皆無。不定唯一，謂一切性。”



Figure 62: 图 4-3　六位心所与四一切：判据的矩阵

五十一心所的全目，颂文自己列完，本篇照录以备查：遍行五为触、作意、受、想、思；别境五为“欲、勝解、念、定、慧”；善十一为“信、慚、愧、無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨及不害”；烦恼六为“貪、瞋、癡、慢、疑、惡見”；隨烦恼二十为“忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂與害、憍、無慚及無愧、掉舉與惛沈、不信并懈怠、放逸及失念、散亂、不正知”；不定四为“悔、眠、尋、伺”。[865] 隨烦恼二十另按遍行的宽窄分三等，论文自释：“此二十種，類別有三：謂忿等十，各別起故，名小隨煩惱；無慚等二，遍不善故，名中隨煩惱；掉舉等八，遍染心故，名大隨煩惱”。[866]

与南传五十二的逐格对勘。第十四篇第二章给了另一份清单：五十二心所，分四组，七遍一切心、六杂、十四不善、二十五美。两份清单数目只差一，分组方式却完全不同，正好作一次跨传承的对勘。先把分组摆平。

[865]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 60b5–6、60b22–c2）第十至十四颂：“初遍行觸等，次別境謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。”“善謂信、慚、愧、無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨及不害。”“煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。隨煩惱謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂與害、憍、無慚及無愧、掉舉與惛沈、不信并懈怠、放逸及失念、散亂、不正知。不定謂悔、眠，尋、伺二各二。”遍行五名（触、作意、受、想、思）见同论第三颂第八识相应句。

[866]《成唯识论》卷六（T31, no. 1585, pp. 33b6–8）：“此二十種，類別有三：謂忿等十，各別起故，名小隨煩惱；無慚等二，遍不善故，名中隨煩惱；掉舉等八，遍染心故，名大隨煩惱。”不定四之释见同论卷七（T31, no. 1585, pp. 35c9–11）：“悔、眠、尋、伺於善、染等皆不定故，非如觸等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。”

唯识六位	项数	南传四组	项数	分组的着眼点
遍行	5	遍一切心	7	出现的普遍度
别境	5	杂心所	6	可选性
善	11	遍一切美＋差别	19 ＋ 6	道德性质
烦恼＋随烦恼	6 ＋ 20	遍一切不善＋差别	4 ＋ 10	道德性质
不定	4	分入杂与不善	—	唯识另立一格

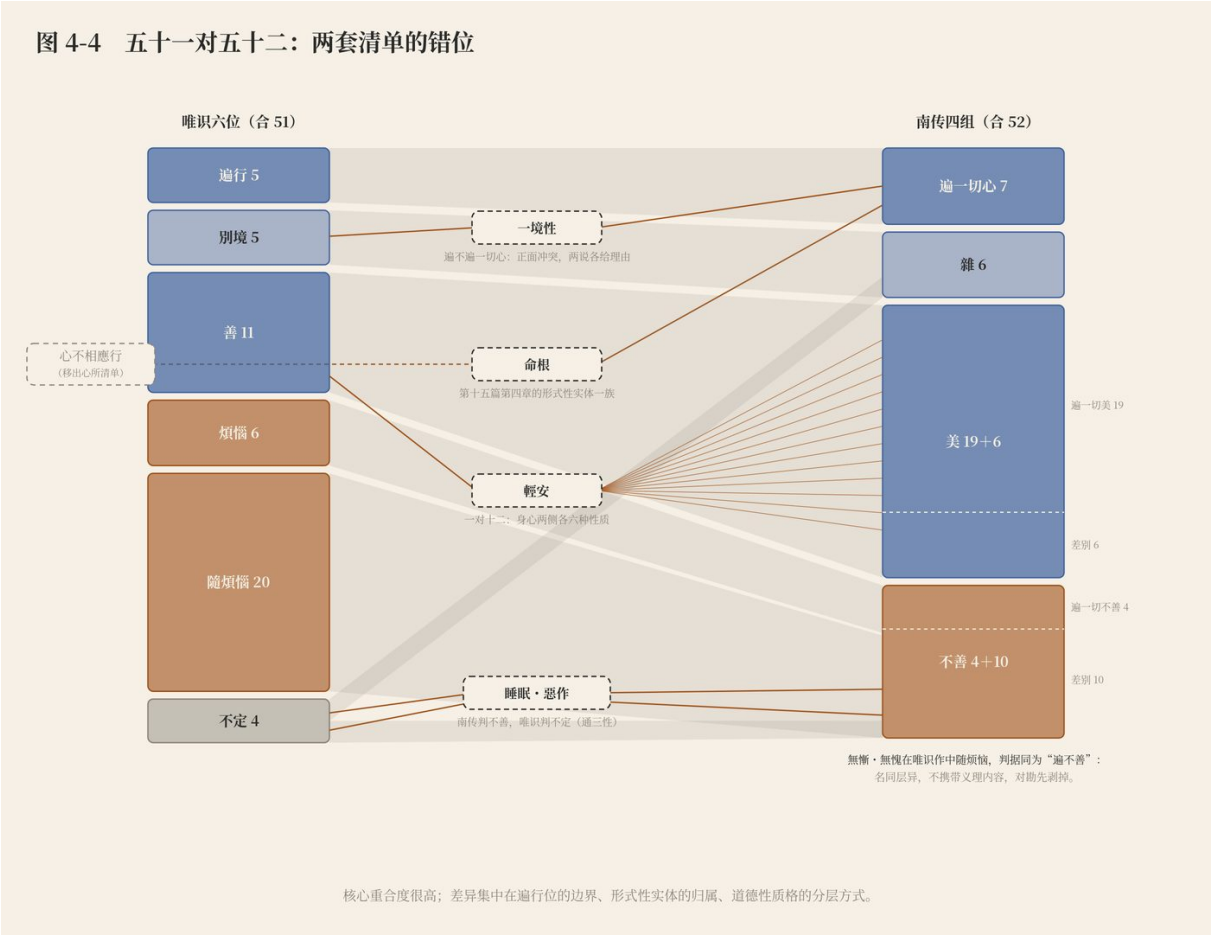


Figure 63: 图 4-4　五十一对五十二：两套清单的错位

四处实质差异，逐条看。

其一，一境性遍不遍一切心。南传把一境性列入遍一切心七法，主张任何一个心，哪怕最弱的，都带一刹那的专注；唯识把同一项称为定，列入别境，主张它只在专注时起。这是相反的答案，不是开合之异。两边各有理由：南传的理由是心必有所缘，取一所缘即是一境；唯识的理由写在别境的判据里，缘别别境而得生，定既然可以不起，就不该占遍行的位。本书不代裁，只标出这是清单学里少见的正面冲突，而且冲突落在最基础的一格上。

其二，命根的归属。南传把命根立为心所，与心同生同灭；唯识不把它算作心所，判入心不相应行。这一项在第十五篇第四章出现过：命根、得、无表色、众同分是有部为“持续”造出来的一族形式性实体，第十五篇量过它们的成色。同一个功能项，南传当心理作用登记，有部当形式实体登记，唯识沿有部的位置而在第八章把它整族改由种子与习气充任。三传三解，第十五篇留下的那个困难在此有了第三个答案，也是最省的一个。

其三，轻安一项的开合。唯识善位有“安”一项；南传的遍一切美十九项里，与之对应的是身心两侧各六种性质，轻安、轻快性、柔软性、适应性、练达性、正直性，共十二项。一项对十二项，内容并无实质出入，差的是格式：南传先立身心二分，再乘六种性质，格子摆好就得填满。第十四篇的观察在此得到跨传承的验证，清单有多长由格式决定，分布有多少种才由内容决定。

其四，睡眠与恶作的性质判定。南传把睡眠、昏沉、恶作都列在十四不善之内；唯识把眠与悔列入不定，明说“於善、染等皆不定”。理由唯识也给了：睡眠有善有染，恶作亦然，追悔一件错事是善，追悔一件善事是染。两边的分歧在这里是可讲理的，而不像第一条那样各执一端。

另有一处名同层异，值得记一笔。无惭无愧在唯识是中随烦恼，判据是“遍不善”；在南传是遍一切不善心所之二，判据也是遍一切不善。同一个判断，一边做成了一个中间等级的名目，一

边直接进了最上一组。这类差异不携带义理内容，只反映两套目录学各自的层级习惯，对勘时须先剥掉再比。

对勘的总结一句：两份清单的核心重合度很高，触、受、想、思、作意、欲、胜解、念、定、慧、信、惭、愧、无贪、无嗔、精进这一批两传共有，且多数可上溯到经里给“名”下定义的那一段（第十四篇已引）。差异集中在三处：遍行位的边界，形式性实体的归属，以及道德性质格的分层方式。逐格全表留给详解，本篇存目。

四分：识怎样知道自己在认识。这一节是本章的重心，也是第八章那句“自证分判安于界内”的论证前提。

起点在取消外境之后的职位重排。识若不缘外境，所缘从哪里来，论文卷二给的是两分说：“然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現”，“似所緣相說名相分，似能緣相說名見分”。[867] 两分的必要性用双难立住：“若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境”；“若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等”。[868] 无所缘相则无境可缘，无能缘相则同于虚空，故二相必有。

紧接着的一段对照最见分晓，论文把两种立场并排写出：“執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事”；“達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名事，相、見所依自體名事，即自證分”。[869] 同样三个职位，所缘、行相、事，外境实在论者把它们派给外境、相分、见分；唯识把它们派给相分、见分、自体。四分是外境这个职位被撤销之后、剩下的职责重新分配的结果，不是凭空多出来的功能层。看清这一点，四分说就从一套玄妙的内省心理学，还原为一次职位的重排。

三分的立据引自陈那《集量论》的伽他：“似境相所量，能取相、自證，即能量及果，此三體無別”。[870] 量的三位一体：所量、能量、量果。一次认识活动要成立，得有被量的、能量的、量出来的结果，三者缺一不成。自证分就是那个果位。

四分再加一层，论证是标准的止退：“此若無者，誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故”。[871] 自证分需要一个果，见分当不了这个果，因为见分有时落在非量；证自体的必须是现量，故另立第四分。收束一句把整个回路说完：“第三、第四皆現量攝，故心、心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即、非離，唯識理成”。[872]

---

[867]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10a21–b7）：“然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現。”“似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。”“若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境。”“若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等。”两立场对照：“執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事。”“達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相、見所依自體名事，即自證分。”

[868]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10a21–b7）：“然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現。”“似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。”“若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境。”“若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等。”两立场对照：“執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事。”“達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相、見所依自體名事，即自證分。”

[869]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10a21–b7）：“然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現。”“似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。”“若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境。”“若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等。”两立场对照：“執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事。”“達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相、見所依自體名事，即自證分。”

[870]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10b11–16）引《集量论》伽他：“似境相所量，能取相、自證，即能量及果，此三體無別。”论文承之曰：“然心、心所一一生時，以理推徵各有三分，所量、能量、量果別故。”

[871]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10b17–28）：“又心、心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。”“此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二，謂第二分但緣第一，或量、非量，或現、或比。第三能緣第二，第四證自證分，唯緣第三，非第二者，以無用故，第三、第四皆現量攝，故心、心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即、非離，唯識理成。”

[872]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10b17–28）：“又心、心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。”“此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二，謂第二分但緣第一，或量、非量，或現、或比。第三能緣第二，第四證自證分，唯緣第三，非第二者，以無用故，第三、第四皆現量攝，故心、心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即、非離，唯識理成。”

分	内外	所缘	量摄
一、相分	外	唯所缘，不缘他	—
二、见分	外	缘相分	现量、比量、非量皆通
三、自证分	内	缘见分，兼缘第四	唯现量
四、证自证分	内	唯缘自证分	唯现量

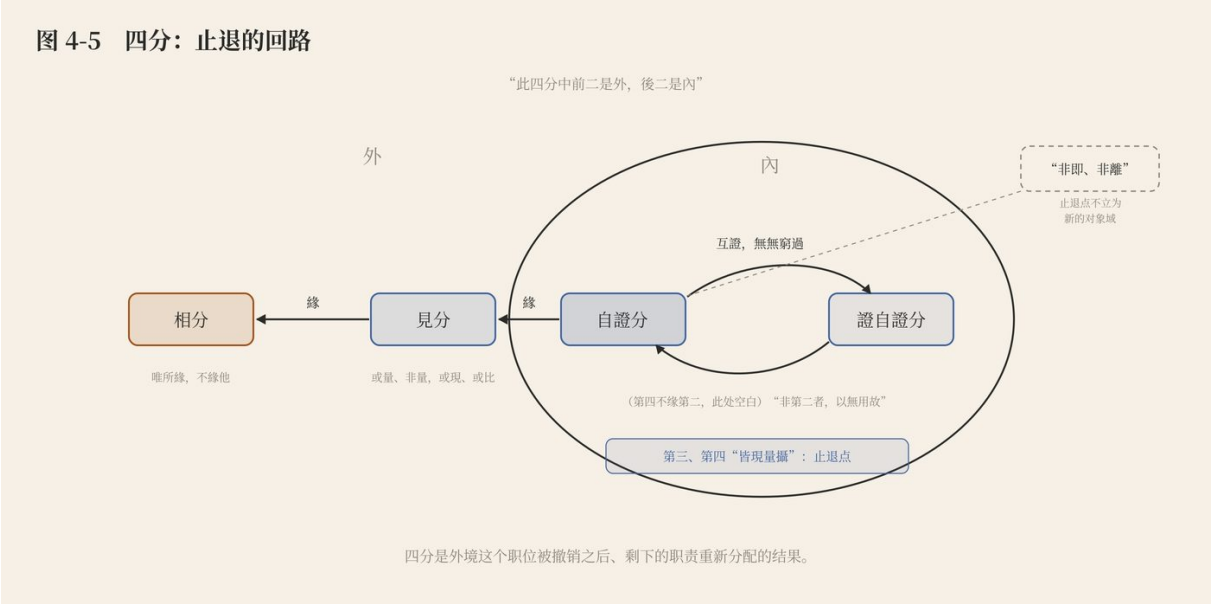


Figure 64: 图 4-5　四分：止退的回路

论文自己解释了为什么止在第四：“第四證自證分，唯緣第三，非第二者，以無用故”。[873] 第四不缘第二，因为无用；第三与第四互缘，回路闭合，故“無無窮過”。

署名的事按本书旧例处理。论文这四重是以“有義”与两种“者”并列的方式写下的，通篇不署名。汉传注疏后来以一分、二分、三分、四分判摄安慧、难陀、陈那、护法，那是东亚注疏传统的分类语言，上部第六篇第三章已作过时代限定，本篇同例：论证结构照录，人名按注疏传统标注而不当作印度论师的自称。安慧一系的正面文本，《三十唯识释》，本卷未入库，存目。

四分的定理形审读。止退是一种常见手法，第十八篇第五章处理过同型的问题：定理若要自适用而不自毁，止退点必须交代清楚。条款是这样一句，止退可以，只要止退点不被立为一个新的对象域。四分的止退点是“皆現量攝”的自证，而论文给它配的措辞是“非即、非離”：与见分不即不离，不立为一件与见分相分开的东西。按这个措辞读，自证分是一条认识的自明性条款，说的是认识活动对自身不透明便不成其为认识；它不是一个坐在里面的观看者。

第十九篇第三章为自证分立过一条界线：名言中许有，作机制学的部件用。这条界线经本章复核成立，凭据就是上面两处措辞。越界的读法也要同时点出：若把自证分读成一个恒时在场的内在见证者，它立刻取得 D2 的第一条件，不待他而立；照章入适用范围。月称的批评（上部

[873]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10b17–28）：“又心、心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。”“此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二，謂第二分但緣第一，或量、非量，或現、或比。第三能緣第二，第四證自證分，唯緣第三，非第二者，以無用故，第三、第四皆現量攝，故心、心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即、非離，唯識理成。”

第五篇第五章第四节）打的正是这个越界读法，打不着论文本身的措辞。两造之争的实质，与第七章空有之诤的判法同型：争的是同一个词在哪一层用，不是同一层上的两个主张。

三量与三类境。三量在论文里有基础，卷二说见分“或量、非量，或現、或比”，自证与证自证“皆現量攝”。[874] 判读一句：量的种类被绑在分位上，哪一分能出哪一种量，由它在回路里的位置决定，不由内容决定。这是唯识认识论的形式特征，也是它与陈那量论相通的地方。

三类境，性境、独影境、带质境，出玄奘所传的一颂，载于窥基《成唯识论掌中枢要》，本卷尚未据原文核验，存目。此目材料若到位，本节可与第八识的所缘（种子、有根身、器世间）与末那的所缘（缘第八识而执为我）合成一张完整的所缘表：赖耶所变属性境，末那所缘属带质境，独影境则是意识的独家产品。表的骨架在，材料到位即可填。

本章判词，三件交第八章。其一，八识与心所的清单学，判为 E2 层的分类工程，与第十四篇的清单学同一判据：论文给每一项下的定义都是“性”与“业”两字的格式，说的是它做什么、障什么，不说它是什么自体。凡以作用定义者，本书一律读作施设。其二，俱有依那张递减表里的“自能立”三字，登记为措辞敞口，按险句处理，理由已在上文交代。其三，四分判安于界内，凭据是“非即、非離”与“皆現量攝”的止退措辞，实体化读法照章入适用范围。

本章的存目清单一并列出，日后加厚按此单取材：九缘生识（《八识规矩颂》一系）；三类境（窥基《成唯识论掌中枢要》）；恒审思量的四句简别（《成唯识论述记》）；八十九心与五十二心所相应表的唯识对应版（逐格全表）；安慧《三十唯识释》的一分说原文。

[874]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 10b17–28）：“又心、心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。”“此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二，謂第二分但緣第一，或量、非量，或現、或比。第三能緣第二，第四證自證分，唯緣第三，非第二者，以無用故，第三、第四皆現量攝，故心、心所四分合成，具所、能緣，無無窮過，非即、非離，唯識理成。”

第五章　唯识无境·核心论证

立宗与方向盘。二十论是这一派的对外辩护状，开卷立宗：“安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心，心、意、識、了，名之差別。”紧接的两句比宗更要紧：“此中說心，意兼心所，唯遮外境，不遣相應，內識生時似外境現，如有眩瞖見髮蠅等，此中都無少分實義”。[875]

遮字带类型标记：所遮者外境，所留者心所与机制。这半句是全论的方向盘。**唯识无境从立宗第一行起就自称是一条遮的命题，不担立新底座的义务**。眩翳喻与第二章的三性同出一源，此处取的是它的另一面：翳中所见的发蝇“都無少分實義”，说的是所现之相无实，不是能现之识无实。

四难与四答。外难四条，问的全是 E2 层的验收标准。难颂：“若識無實境，則處時決定，相續不決定，作用不應成。”答颂：“處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用”。[876]

难	论文的问法	答的样本	论文的机制
处定	何因此识有处得生，非一切处	梦	梦中虽无实境，而有处见村园男女，非一切处
时定	何故此处有时识起，非一切时	梦	即于是处或时见有，非一切时
相续不定	同一处时有多相续，何不决定随一识生	饿鬼	“同業異熟，多身共集皆見膿河”
作用	眩翳所见发等无发等用，何以余发有用	梦	“雖無實境，而有損失精血等用”

判读：这场攻防的实质是公共性与规律性要不要外境作担保。世亲的答案是不要，共业与相续的规律性自足承担。担保人换了，票据照兑，这正是 E2 层内部的重新分工，与保全定理同向。

地狱一喻总摄四义，以及全论的枢纽一击。四喻之后论文另立一喻：“一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成”，理由是地狱中“雖無真實有情數攝獄卒等事，而彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續，皆共見有獄卒、狗、烏、鐵山等物”。[877]

狱卒何以不是实有情，论文给四条：不受地狱之苦，故不属那落迦；互相逼害则彼此都算不得那落迦；形量力既等，应不极相怖；自身不能忍受铁地炎焰，何以逼害他人。对手若救以“如天上有傍生，地狱亦有傍生鬼作狱卒”，论文答以生天傍生必有感彼器乐之业，狱卒并不受地狱器苦，故救不成。[878]

对手退到最后一步，说那是业增上力生的异大种，起形显量力的差别，于其上施设狱卒之名。

[875]《唯识二十论》（T31, no. 1590, pp. 74b27–c1；世亲造，玄奘译）：“安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心，心、意、識、了，名之差別。此中說心，意兼心所，唯遮外境，不遣相應，內識生時似外境現，如有眩瞖見髮蠅等，此中都無少分實義。”

[876]同论难颂：“若識無實境，則處時決定，相續不決定，作用不應成。”答颂：“處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。”释文：“同業異熟，多身共集皆見膿河。”“又如夢中境雖無實，而有損失精血等用。”

[877]同论（T31, no. 1590, pp. 75a1–18）：“一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成。”“雖無真實有情數攝獄卒等事，而彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續，皆共見有獄卒、狗、烏、鐵山等物來至其所為逼害事。”破狱卒为实有情四条与傍生鬼之救，见同段；答颂：“如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。”

[878]同论（T31, no. 1590, pp. 75a1–18）：“一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成。”“雖無真實有情數攝獄卒等事，而彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續，皆共見有獄卒、狗、烏、鐵山等物來至其所為逼害事。”破狱卒为实有情四条与傍生鬼之救，见同段；答颂：“如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。”

枢纽一击就落在这里：“若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許?”[879] 你既然许业力能变出异大种，为什么不许业力变识?

紧接一颂把不一致挑明：“業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因?”论文自释，那落迦的业熏习“理應許在識相續中，不在餘處”，你却把果安在别处；有熏习的地方不许有果，无熏习的地方反倒执有果，这是什么道理。[880]

这一击的形制值得记明白：**举证责任在此转移**。对手为解释同见同受，已经先承认了业力可以变现出一整套逼害之具；世亲只把变的对象从大种换成识，机制一步没添。剩下的问题于是从“唯识说得通吗”变成“你凭什么在同一个机制上停在半路”。

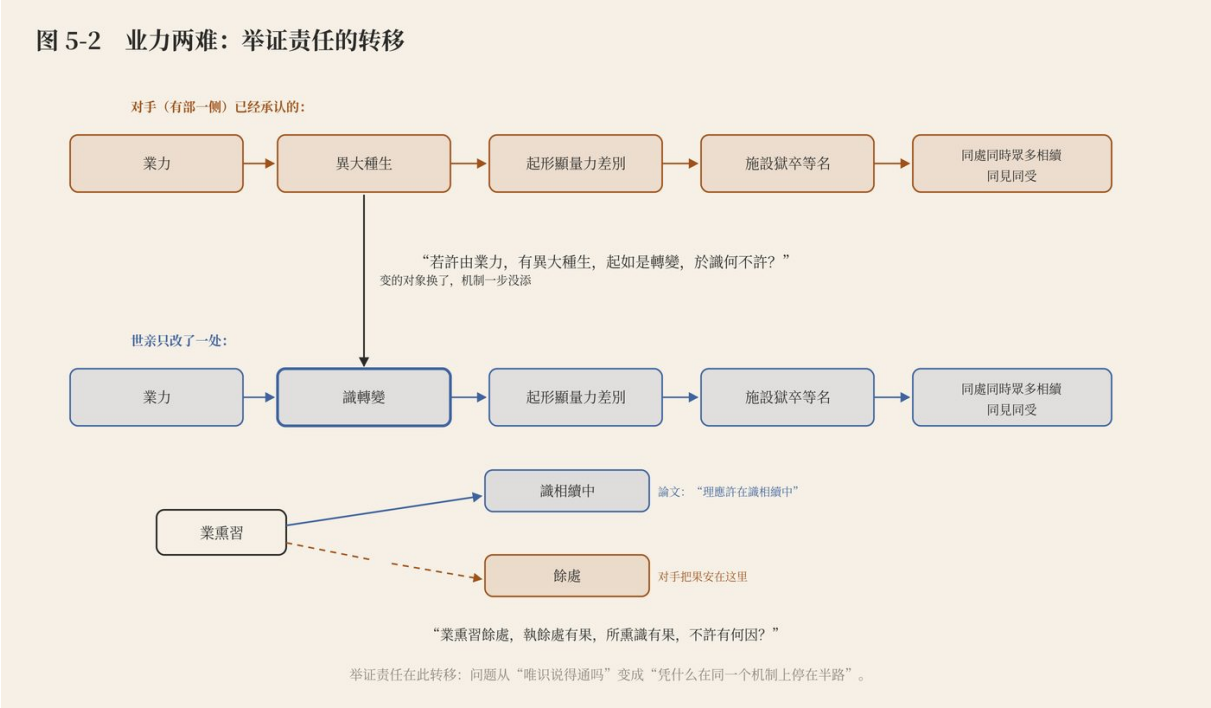


Figure 65: 图 5-2　业力两难：举证责任的转移

教证之难与密意说，以及二十论自己的反实体条款。对手改从圣言下手：若唯识无外色，佛何以说有色等处？论文答以密意，“依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情”，并给出正面的解释：“識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十”。[881] 似色现识从自种子转变而生，佛依那个种与所现之色，次第说为眼处与色处；十二处教由此得解。

密意的用途论文也说得明白：依十二处教入数取趣无我，依唯识教入所执法无我。**要害在随后的自我限定**，本章的读者须逐字过：“若知諸法一切種無入法無我，是則唯識亦畢竟無，何所安立?”论文的答复是，法无我说的是“達愚夫遍計所執自性差別諸法無我”，不是一切种无；并且当即补上一句：“餘識所執此唯識性其體亦無，名法無我。”末了再钉一句：“由此道理，說立唯識教，普令悟入一切法無我，非一切種撥有性故”。[882]

[879] 同论（T31, no. 1590, pp. 75a27–b7）：“若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許?”“業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因?”释文：“彼業熏習理應許在識相續中，不在餘處有熏習識，汝便不許有果轉變，無熏習處翻執有果，此有何因?”

[880] 同论（T31, no. 1590, pp. 75a27–b7）：“若許由業力，有異大種生，起如是轉變，於識何不許?”“業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因?”释文：“彼業熏習理應許在識相續中，不在餘處有熏習識，汝便不許有果轉變，無熏習處翻執有果，此有何因?”

[881] 同论（T31, no. 1590, pp. 75b10–c13）：“依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。”“識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。”“依此教能入，數取趣無我，所執法無我，復依餘教入。”自我限定三句：“若知諸法一切種無入法無我，是則唯識亦畢竟無，何所安立?”“餘識所執此唯識性其體亦無，名法無我。”“由此道理，說立唯識教，普令悟入一切法無我，非一切種撥有性故。”

[882] 同论（T31, no. 1590, pp. 75b10–c13）：“依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。”“識從自種

三句连起来是一份完整的自我约束。**其一，唯识不主张一切种无，不是虚无论。其二，唯识性本身若被他识执取，其体亦无。其三，立唯识教的目的在入法无我，不在另立一个有。**第二句尤其要紧：它把“唯识”这个词自己也放进了不得被执为实的清单。第八章要判的那一问，二十论在这里先自答了一半。

破外境：从整体到极微，再到常识的对象。论文把外境的可能形态穷举为三：“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集”。[883] 三形态逐一破。

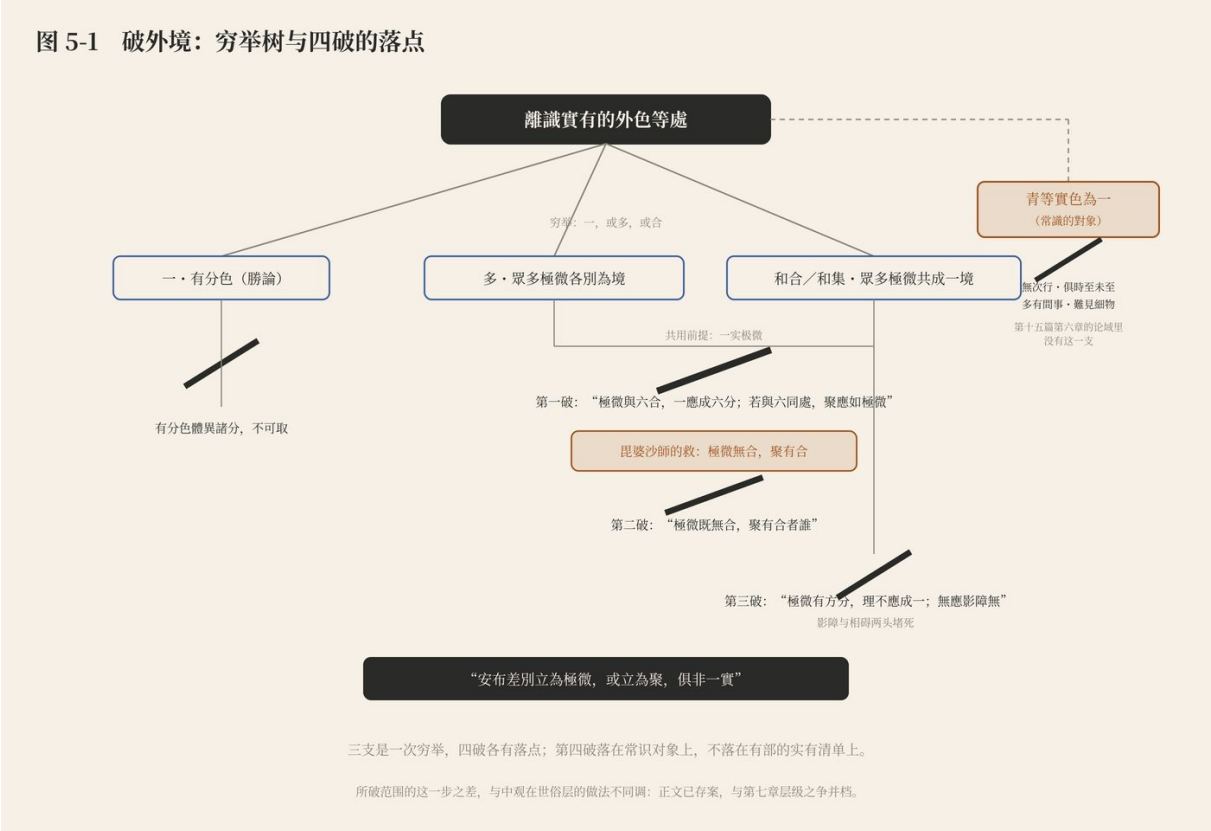


Figure 66: 图 5-1　破外境：穷举树与四破的落点

一不成，有分色异于诸分色而不可取；多不成，极微各别不可取；和合和集不成，因为“一實極微理不成故”。极微何以不成，第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”六方各合一微则应成六分，一处容不下两个；六微同处一点则聚色只有一微之量，“則應聚色亦不可見”。[884]

生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。”“依此教能入，數取趣無我，所執法無我，復依餘教入。”自我限定三句：“若知諸法一切種無入法無我，是則唯識亦畢竟無，何所安立?”“餘識所執此唯識性其體亦無，名法無我。”“由此道理，說立唯識教，普令悟入一切法無我，非一切種撥有性故。”

[883]同论破外境全段（T31, no. 1590, pp. 75c16–76b3）：“以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。”“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集。”第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”“則應聚色亦不可見。”迦湿弥罗毗婆沙师之救：“非諸極微有相合義，無方分故，離如前失；但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破：“極微既無合，聚有合者誰? 或相合不成，不由無方分。”第三破：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”破青等实色为一：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”

[884]同论破外境全段（T31, no. 1590, pp. 75c16–76b3）：“以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。”“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集。”第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”“則應聚色亦不可見。”迦湿弥罗毗婆沙师之救：“非諸極微有相合義，無方分故，離如前失；但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破：“極微既無合，聚有合者誰? 或相合不成，不由無方分。”第三破：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”破青等实色为一：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”

迦湿弥罗国毗婆沙师的救，与第十五篇第六章交来的正是同一条：“非諸極微有相合義，無方分故……但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破就落在这条救上：“極微既無合，聚有合者誰?”既然离极微别无聚色，极微都不相合，聚的相合由谁承担？若再退一步说聚色也无合义，那就不该拿“无方分”当理由。[885]

第三破是有分无分的两难：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”有方分则六方分异，何以成一；无方分则日轮初举时何以有影，此彼何以相障。论文随即收在一句总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”[886]

第四破是第十五篇没有走到的一层。破完极微，论文并未收工，转而问常识的对象：眼所行的青等实色，为一为多？多的过失同前；为一则四过并至：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”若一大地是一物，下一足即应至一切处，无渐次行走之理；一物一时不应有已至未至之别；一处若唯是一，何以容得下多象多马而有间隙；小水虫等细物与粗物同处，量应相等。[887]

这一破的意义在于**所破的范围从最小色法上移到了日常对象**。第十五篇第六章处理的是有部为守住极微而添的一层层规定，二十论走完极微之后再问一句：就算不谈极微，你手里那块“一整片青”本身也立不住。

与第十五篇第六章的对表。第十五篇第六章末尾写着一句交待：所破立在这里，本章不展开，两条留给第二十篇。本章即是展开的地方，对表三条：

其一，**两破所对的是和合，不是极微本身**，这是第十五篇已经指出的读法，本章的原文完全支持：第二破问的是“聚有合者誰”，第三破的收句判的是“或立為聚，俱非一實”。极微被击穿的是它作为最小实体的身份，粒度话语无损，第十八篇第九章已判。

其二，两边的手法不同。第十五篇看到的是有部以规定补规定的自我增殖，每添一条规定就再添一条去填上一条留下的缺口；二十论以方分两难直接破在底层，不待规定叠加，极微的空间性自身就是归谬的凭借。**一个从外部数它补了多少块补丁，一个从内部指出补丁所补的那块底板本来就不存在**。

其三，二十论多走的那一步（破青等实色为一）在第十五篇的论域里没有对应位置，因为有部的实有清单本来就不含“一整片青”。这一步针对的是常识，也是唯识与中观在世俗层的一处分野：中观在此处给保全，唯识在此处继续破。**这一处差别值得记，第七章的层级之争在这里已有伏笔**。

认识论七难。破完外境，对手转攻认识的一侧，论文逐条应。

---

[885]同论破外境全段（T31, no. 1590, pp. 75c16–76b3）：“以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。”“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集。”第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”“則應聚色亦不可見。”迦湿弥罗毗婆沙师之救：“非諸極微有相合義，無方分故，離如前失；但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破：“極微既無合，聚有合者誰? 或相合不成，不由無方分。”第三破：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”破青等实色为一：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”

[886]同论破外境全段（T31, no. 1590, pp. 75c16–76b3）：“以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。”“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集。”第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”“則應聚色亦不可見。”迦湿弥罗毗婆沙师之救：“非諸極微有相合義，無方分故，離如前失；但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破：“極微既無合，聚有合者誰? 或相合不成，不由無方分。”第三破：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”破青等实色为一：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”

[887]同论破外境全段（T31, no. 1590, pp. 75c16–76b3）：“以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。”“或應是一，如勝論者執有分色。或應是多，如執實有眾多極微各別為境，或應多極微和合及和集。”第一破：“極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。”“則應聚色亦不可見。”迦湿弥罗毗婆沙师之救：“非諸極微有相合義，無方分故，離如前失；但諸聚色有相合理，有方分故。”第二破：“極微既無合，聚有合者誰? 或相合不成，不由無方分。”第三破：“極微有方分，理不應成一；無應影障無，聚不異無二。”总判：“安布差別立為極微，或立為聚，俱非一實，何用思擇極微聚為?”破青等实色为一：“一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。”

难	难的要点	答颂	答的机制
现量	我今现证如是境，岂非有外境	“現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量?”	梦中亦有现觉；且起现觉时须凭意识分别，眼识已谢，刹那论者手里的现境亦灭
忆念	先受后忆，可证曾有实境	“如說似境識，從此生憶念”	似外境现的识足以生忆，忆念证不到境的外在
梦觉	梦醒后自知梦境非有，觉时何以不自知	“未覺不能知，夢所見非有”	未得出世无分别智即是未觉；得后所得净智方能如实了知
师友	无外境则善恶友与正邪法从何而来	“展轉增上力，二識成決定”	自他相续诸识展转为增上缘，令彼此决定
梦觉果异	梦中造行何以与觉时果报不同	“心由睡眠壞，夢覺果不同”	梦位心为睡眠所坏，势力羸劣
杀生	无身语则羊如何被杀，屠者何以得罪	“由他識轉變，有殺害事業，如鬼等意力，令他失念等”	他识转变令命根断；引弹咤迦林之空与意罚为大罪作证
他心智	若能知他心则唯识不成，不能知则何名他心智	“他心智云何，知境不如實？如知自心智，不知如佛境”	承认他心智知境不如实，自心智亦然，二智同为无知所覆

其中两条要单独记。

“展轉增上力，二識成決定”是公共性问题的正式解答，也是第一节四答里“共业”一说的机制名：**不同相续的识互为增上缘，各自的决定由对方的差别引起**。公共世界的稳固由此不必仰仗外境，而由相续之间的互相约束承担。

他心智那一答是一处自我限制。世亲大可以说唯识故能遍知他心，他却承认“知境不如實”，理由是二智同被无知所覆，同有似外境的虚妄显现，同未断能所二取。**一个体系肯在自己最方便夸口的地方说自己知得不实，这与第三章熏习八义把佛果排除在能熏之外是同一种严格**。

二十论的末颂同样收在一处自陈其限的谦退语上：“我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行”。[888]

定理形审读。唯识无境这条宗，两读并存。

读作 E3 级的总断言，实唯有识，则它自身成了一条 D3 型命题，按第十八篇照章入适用范围。读作世俗机制学的总纲，识之外不另设 E2 层的担保人，则与定理并行不悖。

[888]同论认识论诸难答颂（T31, no. 1590, pp. 76b18–77b3）：“現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量?”“如說似境識，從此生憶念。”“未覺不能知，夢所見非有。”“展轉增上力，二識成決定。”“心由睡眠壞，夢覺果不同。”“由他識轉變，有殺害事業，如鬼等意力，令他失念等。”“他心智云何，知境不如實？如知自心智，不知如佛境。”结颂：“我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行。”陈那《觀所緣緣論》见玄奘译本（T31, no. 1624）；本章暂不展开。

先按第三章的层法，把论证的交付量点清。本章全部论证合起来交出两件货。其一，答难的一面：四难七难逐条对齐，公共性与规律性不要外境作保也运转如常，此证“不必有”。其二，破斥的一面：前三破逐一驳倒清单上的三种有形态，一、多、合集，第四破把所破的范围推及常识对象，此证“你给的这几种有立不住”。两件相加，仍到不了宗名所称的“无”：闲置证不出存无，第三章已立此责；驳倒清单上的形态，也只驳倒了清单。以论证的实际交付量衡之，**“破外境”作正面存在论断读，是强说**；论证撑得住的只有遮的那一半。

再看世亲自己的措辞停在哪一侧。立宗处是“唯遮外境，不遣相應”，遮而不立；密意一节是“餘識所執此唯識性其體亦無”，唯识性自己也在不得被执的清单上；同一节又拒绝一切种无，“非一切種撥有性故”。三处自限恰好把宗缩到论证撑得住的尺寸：文本之安，安在它只签了遮的那一半；强说的那一半，措辞里找不到签名。结颂的谦退与此相合，“我已隨自能，略成唯識義”：略成，不称证成。故本章判语分两行写。**作为文本，二十论把自己安在遮与保全之间的那条线上：所破者是清单上诸种 E3 形态，所留者是 E2 层的机制，机制的总名也不许被抬成 E3 项。作为学派的旗号，唯识无境四字比它的论证多说了一步；多出的一步是接受史里强读的入口**。两读之判，第八章总结。

破极微一节的收束照第十八篇第九章：被击穿的只是最小色法的 E3 身份，粒度话语无损，最小单位作为 E2 层的合法项目照旧可用。破青等实色一节则另记一笔：那一破的落点在常识对象，与中观在世俗层给保全的做法不同调，此案与第七章的层级之争并档。

存目。这一路的下一步是陈那的《观所缘缘论》，以所缘缘的两个条件（带己相、能生识）逐条筛外境与内境，是二十论破极微之后最要紧的一份接续文本。该论原文可据玄奘译本（T1624）阅读；本章暂不展开，后续可与破极微三破连读。

第六章　转依·道次第与果

这一章要做的事。机制学的出口在实践。三件依次办：五位的次第，转依的确切定义，转依之果。第二件是重心，因为“依”字所指的正是第二章与第七章争的那件东西。

入位的资格：二种性。五位之前论文先立一道门槛：“謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入”。[889]

两种种性的名目与第三章那场本有新熏之诤逐字对应：本性住种与习所成种，在道次第这里成了入位的两个条件，**并且要求两者兼具**。论主取合说的理由在第三章是机制自洽，到这里又添一层：单靠法尔本有则修行无所施力，单靠闻熏则无所熏之处。三家之诤的定说，在实践面上兑现为一道并列的资格条款。

五位次第。三十颂末五颂逐位立相，全录并列表。[890]

位	颂文	所修	所断
一、资粮位	乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭	大乘顺解脱分	二取随眠未伏
二、加行位	现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识	大乘顺决择分	渐伏除所取能取
三、通达位	若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故	见道	如实通达
四、修习位	无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依	修道，数数修习	舍二粗重
五、究竟位	此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法	无上正等菩提	出障圆明

[889]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 61a29–b23；世亲造，玄奘译）第二十六至三十颂：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。”“現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。”“若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。”“無得不思議，是出世間智，捨二麁重故，便證得轉依。”“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。”二种性与五位名目见同一汉译刊本《唯识三十论颂》所附行位释文（T31, no. 1586, p. 61a28 起及后续五位说明），不是五言根本颂本身；可参《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, p. 48b05 起）。附释作：“謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。”资粮位三退屈三练磨见《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 49a19–20）：“聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈。”

[890]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 61a29–b23；世亲造，玄奘译）第二十六至三十颂：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。”“現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。”“若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。”“無得不思議，是出世間智，捨二麁重故，便證得轉依。”“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。”二种性与五位名目见同一汉译刊本《唯识三十论颂》所附行位释文（T31, no. 1586, p. 61a28 起及后续五位说明），不是五言根本颂本身；可参《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, p. 48b05 起）。附释作：“謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。”资粮位三退屈三练磨见《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 49a19–20）：“聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈。”

加行位那一颂要单独取出来读，它是本篇最强的一条自我约束。“現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識”：只要还把唯识性当作一件现前可立的少物，只要还是“有所得”，就没有真住唯识。这一句与第五章所引二十论的“餘識所執此唯識性其體亦無”是同一条，一在论证侧，一在实践侧。**这一派把“不许把自家的宗抬成一个可得之物”写进了道次第的正式关卡**，过不了这一关就上不了通达位。此条同时要归档作模式证据。第四章立的双件套，添一件、声明非件，至此显出它的节奏：所添者已是自家的宗名，非件之声明照旧按时到场，且到场的形式是道次第里一道有实际裁权的关卡。声明落得真，此条在条款分级里属功能兑现一级；声明到得这样准时，这份规律自身则入第八章条款密度双读的档。

通达位随之给出正面形态：“若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識。”所谓见唯识性，是于所缘智都无所得，此时唯识之相亦不立。机制学的顶点是对机制学表象的放手。

资粮位另有一段值得一笔带过：此位二障未伏，修胜行时有三退屈，论文列三事练磨其心，其一即“聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈”。[891] 退屈之列里有转依本身，这是一处很实在的记录。

转依的定义，本章重心。论文卷九给的定义句要逐字过：

“『依』謂所依，即依他起，與染、淨法為所依故；染謂虛妄遍計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分，轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麁重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺”。[892]

拆开来是三件事。

其一，**“依”即依他起**。转依这个词看起来像是换了一个底座，论文给的定义却把所依定死在依他起上。所依不动。

其二，**“转”是同一个所依上两件事的消长**：转舍者，依他起上的遍计所执；转得者，依他起中的圆成实性。舍与得都发生在依他起这一层，没有第二个场地。

其三，这个结构与第二章的三性逐点对应。三性本来就是同一个视野的三种成色，有翳而错取、有翳而不错取、无翳；转依就是这个视野从第一种成色转到第三种。**转依因此是同一条相续换了运行的种子构成，不是换一条相续**。第二章说三性是语义学，本章可以补一句：转依是这套语义学的时间形态。

论文另有一句自我声明，分量与前三条相当：“如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為轉依”。[893] 真如性本清净而相杂染，离染之时才**假说**为新净，转依即是这个假说的新净。

---

[891]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 61a29–b23；世亲造，玄奘译）第二十六至三十颂：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。”“現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。”“若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。”“無得不思議，是出世間智，捨二麁重故，便證得轉依。”“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。”二种性与五位名目见同一汉译刊本《唯识三十论颂》所附行位释文（T31, no. 1586, p. 61a28 起及后续五位说明），不是五言根本颂本身；可参《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, p. 48b05 起）。附释作：“謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。”资粮位三退屈三练磨见《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 49a19–20）：“聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈。”

[892]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 50c29–51a21；护法等造，玄奘译）：“『依』謂所依，即依他起，與染、淨法為所依故；染謂虛妄遍計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分，轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麁重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。”“二障種子立『麁重』名，性無堪任。”“如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為轉依。”“謂十地中修十勝行、斷十重障、證十真如，二種轉依由斯證得。”四种转依义与取舍见同论卷十（T31, no. 1585, pp. 55a16–b2、57a7–8）：“三、所轉捨，此復有二：一、所斷捨，謂二障種。”“四、所轉得。”“雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得。”

[893]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 50c29–51a21；护法等造，玄奘译）：“『依』謂所依，即依他起，與染、淨法為所依故；染謂虛妄遍計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分，轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麁重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。”“二障種子立『麁重』名，性無堪任。”“如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為轉依。”“謂十地中修十勝行、斷十重障、證十真如，二種轉依由斯證得。”四种转依义与取舍见同论卷十（T31, no. 1585, pp. 55a16–b2、57a7–8）：“三、所轉捨，此復有二：一、所斷捨，謂二障種。”“四、所轉得。”“雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得。”

假说二字是又一条反实体条款：转依没有生产出一件新东西。这与第三章种子六义的遮字条款、第五章二十论的三句自我限定同属一族，本篇至此已收到第三条。三条的落点值得并排看：一在立种子处，一在立宗处，一在立果处；凡有所立，随立随附一句非件。第四章已把这个节奏判为双件套，添一件、声明非件；条款收得这样成建制，两面都要记：作自我约束读，每个关键位都设了防；作模式读，恰证明每个关键位都添了件。双读的裁法见第八章条款密度一段。

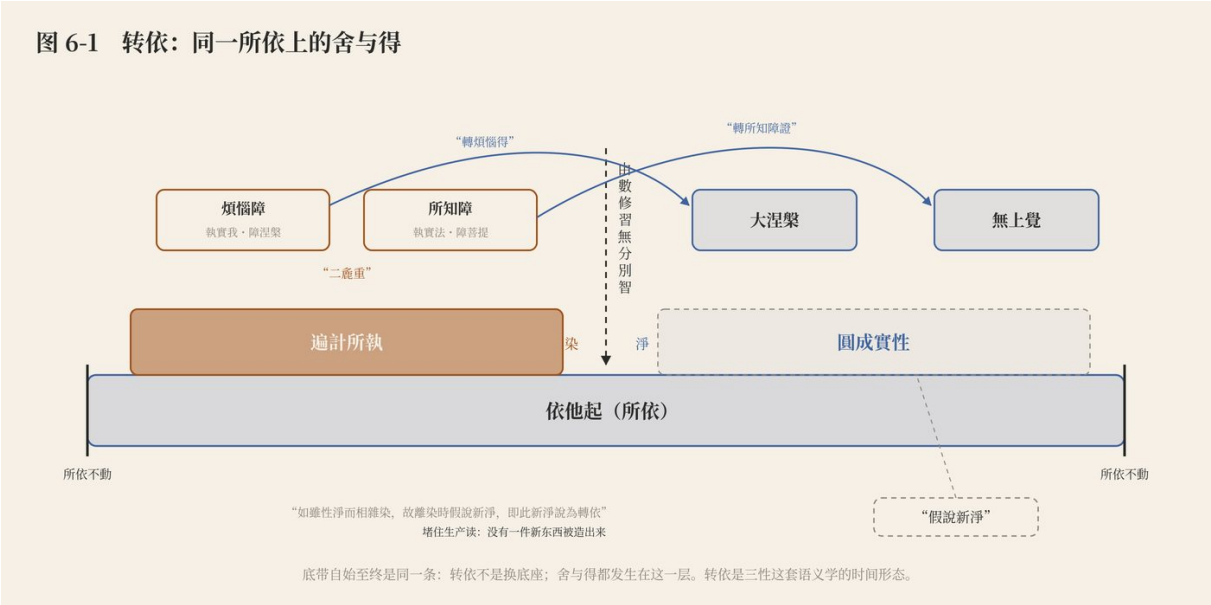


Figure 67: 图 6-1　转依：同一所依上的舍与得

二障与二转依果。二障的定义在同卷：“煩惱障者，謂執遍計所執實我，薩迦耶見而為上首……能障涅槃，名煩惱障”；“所知障者，謂執遍計所執實法，薩迦耶見而為上首……覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障”。[894] 两障所执一为实我，一为实法；所障一为涅槃，一为菩提。

障	所执	所障	转得
烦恼障	遍计所执实我	涅槃	转烦恼得大涅槃
所知障	遍计所执实法	菩提	转所知障证无上觉

两障与两果的这张对应表值得记一件事：**所断的两样东西，都被定义为“执遍计所执”**。障是一种执取的姿态，不是别的物事；能断的也只是无分别智令那种姿态止息，没有一件新东西被造出来。

论文另立四种转依义（能转道、所转依、所转舍、所转得），并声明“雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得”[895]，因为颂文说的是“證得轉依”。所转舍者二障种，所转得者菩提与涅槃。至于路径，则“十地中修十勝行、斷十重障、證十真如，二種轉依由斯證得”，十地的细目本篇存目。

[894]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 48c6–11）：“煩惱障者，謂執遍計所執實我，薩迦耶見而為上首，百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身、心，能障涅槃，名煩惱障。”“所知障者，謂執遍計所執實法，薩迦耶見而為上首，見、疑、無明、愛、恚、慢等。覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。”

[895]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 50c29–51a21；护法等造，玄奘译）：“『依』謂所依，即依他起，與染、淨法為所依故；染謂虛妄遍計所執；淨謂真實圓成實性。轉謂二分，轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障麁重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。”“二障種子立『麁重』名，性無堪任。”“如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為轉依。”“謂十地中修十勝行、斷十重障、證十真如，二種轉依由斯證得。”四种转依义与取舍见同论卷十（T31, no. 1585, pp. 55a16–b2、57a7–8）：“三、所轉捨，此復有二：一、所斷捨，謂二障種。”“四、所轉得。”“雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得。”

转依之果：四智。究竟位的正面内容是四智，论文卷十逐智立文，取其定句[896]：

大圆镜智相应心品，“離諸分別，所緣、行相，微細難知……如大圓鏡，現眾色像”；平等性智相应心品，“觀一切法，自、他有情，悉皆平等。大慈悲等，恒共相應”；妙观察智相应心品，“善觀諸法自相、共相，無礙而轉……雨大法雨，斷一切疑”；成所作智相应心品，“為欲利樂諸有情故，普於十方，示現種種變化三業，成本願力所應作事”。

四智与八识的配属，原论已直接说明：“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。”即第八转为大圆镜智，第七转为平等性智，第六转为妙观察智，前五识转为成所作智。初起时位另须区分异说：大圆镜智有义说金刚喻定现前时初起，另一有义说初成佛时初起，并以后说收束；成所作智有义说菩萨修道位中初起，另一有义说成佛方得初起，也以后说收束。平等性智在菩萨见道初现前位初起；妙观察智的生空观品在“二乘”见位亦得初起，法空观品则在菩萨见位初起。[897] 配属有直接文证，不必由这些时位反推。

四智之中平等性智那一条另有一句与本篇的问题相关：“無住涅槃之所建立”。无住涅槃是这一派对涅槃的正面安排，不住生死亦不住涅槃；这一目本篇存目，材料在同卷。

末颂收全论：“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法”。[898]

定理形对位，四笔。

其一，第十八篇第九章撤了涅槃实体之案后说过，道与果的话语以机制学身份回场。本章是那句话的兑现处：五位、转依、四智、十地十障十真如，全是过程语汇与阶位语汇，E2 层的合法项目。

其二，加行位那一颂应当写进本篇的证据清单。**把自家的宗立成一个现前可得之物，在这套体系里是一项被正式判为未入位的过失**。第八章判自证分、判种子、判赖耶时用的都是立法者的原文，此处再添一条，而且这一条来自道次第的关卡，分量与定义条款不同：定义条款说这东西不是自性，关卡条款说执它为有所得的人还没上路。

其三，“假说新净”堵住了转依的生产读。若把转依读成从染的底座换到净的底座，论文的“依謂所依，即依他起”与“假說新淨”两句都不答应。

---

[896]《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, pp. 56a12–c1）四智定句：“一、大圓鏡智相應心品：謂此心品，離諸分別，所緣、行相，微細難知……如大圓鏡，現眾色像。”“二、平等性智相應心品：謂此心品，觀一切法，自、他有情，悉皆平等。大慈悲等，恒共相應……無住涅槃之所建立。”“三、妙觀察智相應心品：謂此心品，善觀諸法自相、共相，無礙而轉……雨大法雨，斷一切疑。”“四、成所作智相應心品：謂此心品，為欲利樂諸有情故，普於十方，示現種種變化三業，成本願力所應作事。”配属原文：“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。”大圆镜智有义说金刚喻定现前时初起（56b6 起段），另一有义说“此品解脫道時，初成佛故，乃得初起”（56b9 起段），并以“由斯此品，從初成佛”收束；平等性智在菩萨见道初现前位初起（56b15 起段）；妙观察智生空观品在二乘见位亦得初起（56b18 起段），法空观品在菩萨见位初起（56b22 起段）；成所作智有义说菩萨修道位中初起（56b24 起段），另一有义说“成佛方得初起”，并以“由斯此品，要得成佛”收束（56b25 起段）。对照表整理的是原文已列的对应次序。无住涅槃与三身诸目，本篇存目。

[897]《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, pp. 56a12–c1）四智定句：“一、大圓鏡智相應心品：謂此心品，離諸分別，所緣、行相，微細難知……如大圓鏡，現眾色像。”“二、平等性智相應心品：謂此心品，觀一切法，自、他有情，悉皆平等。大慈悲等，恒共相應……無住涅槃之所建立。”“三、妙觀察智相應心品：謂此心品，善觀諸法自相、共相，無礙而轉……雨大法雨，斷一切疑。”“四、成所作智相應心品：謂此心品，為欲利樂諸有情故，普於十方，示現種種變化三業，成本願力所應作事。”配属原文：“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。”大圆镜智有义说金刚喻定现前时初起（56b6 起段），另一有义说“此品解脫道時，初成佛故，乃得初起”（56b9 起段），并以“由斯此品，從初成佛”收束；平等性智在菩萨见道初现前位初起（56b15 起段）；妙观察智生空观品在二乘见位亦得初起（56b18 起段），法空观品在菩萨见位初起（56b22 起段）；成所作智有义说菩萨修道位中初起（56b24 起段），另一有义说“成佛方得初起”，并以“由斯此品，要得成佛”收束（56b25 起段）。对照表整理的是原文已列的对应次序。无住涅槃与三身诸目，本篇存目。

[898]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586, pp. 61a29–b23；世亲造，玄奘译）第二十六至三十颂：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。”“現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。”“若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。”“無得不思議，是出世間智，捨二麁重故，便證得轉依。”“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。”二种性与五位名目见同一汉译刊本《唯识三十论颂》所附行位释文（T31, no. 1586, p. 61a28 起及后续五位说明），不是五言根本颂本身；可参《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, p. 48b05 起）。附释作：“謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。”资粮位三退屈三练磨见《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 49a19–20）：“聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈。”

其四，存案一处，与前两处并档。末颂“不思議善常”的常字，若读作转依之后不复退转的过程性质，安；若读作一件 E3 项的常住，则与圆成实（第二章）同案。**这一案在第七章已经被外部对手正面顶过**：掌珍论卷下所录相应论师守“真如非实有者此不称理”，清辨以外道我之难答之。三处至此汇合，交第八章总判。

第七章　空有之诤·清辨与护法

文本现场。空有之诤，传统的讲法配着一段史话：清辨与护法同世，隔着南北互致问难，传说未及对面。史料的成色本篇不裁，因为不必裁：这场诤的文本现场就在库里。掌珍论上下两卷各有一段“相應論師有作是說”，清辨录瑜伽行一系的长段立论，然后逐句作答；与第十九篇第一章的佛护案同一形制，对方的原话由这一侧的书保存。转录出自敌手，仍是两造认可的证词。[899]

两段各主一题。卷上争依他起的“有”，卷下争真如的“实有”。**分开读很要紧：唯识侧在两处守的东西不是同一件，卷上守的是一个功能位，卷下守的是一件实有**。本篇第二章与第六章各留过一枚存案，卷下那一段打的正是那两枚。

一、卷上：依他起之争。唯识侧的立论分五步，逐步抄录。

第一步是收编。“若此義言諸有為法從眾緣生非自然有，就生無性立彼為空，是則述成相應師義符會正理”：你说的缘生无性即空，正合我方之义。这一手与第一章的三时判教同一路数，先把对手的宗接过来，编进自家的层级。

第二步立剩余式：“由彼故空彼實是無，依此故空此實是有，如是空性是天人師如實所說。”第三步释义，把彼与此对上三性：“遍計所執依他起上自性本無……由彼故空即妄計事，彼自性無。依此故空，即緣生事此自性有。”

第四步是恐惧的正面陈述：“此若無者則為斷滅，於何事上說誰為空?”承担空的那件东西若也空掉，空便无处安放。恐惧随即推到假法一层：“此若無者假法亦無，便成無見。不應與言、不應共住，自墮惡趣亦令他墮。”第五步收在警告：若说依他起亦无所有，“汝便墮落如上所說過失深坑”。

清辨的答，逐条对上去：[900]

唯识侧	清辨的答（原文）	读数
一、缘生无性即空，正合我义	若指不从因生常无灭坏，则“便立已成，同類數論、勝論等宗皆共許故”；若“就勝義諦有自性生，云何說為生無自性?”	两难：一边是立已成，一边自相冲突
一（收编）	“我則不爾，云何迷成相應師義?”	拒绝被编进对方的层级

[899]《大乘掌珍論》卷上（T30, no. 1578, pp. 271c22–272c1；清辨造，玄奘译）：“相應論師有作是說。”唯识侧立论：“若此義言諸有為法從眾緣生非自然有，就生無性立彼為空，是則述成相應師義符會正理。”“由彼故空彼實是無，依此故空此實是有，如是空性是天人師如實所說。”“遍計所執依他起上自性本無……由彼故空即妄計事，彼自性無。依此故空，即緣生事此自性有。”“此若無者則為斷滅，於何事上說誰為空?”“此若無者假法亦無，便成無見。不應與言、不應共住，自墮惡趣亦令他墮。”清辨答：“便立已成，同類數論、勝論等宗皆共許故。”“若彼起時就勝義諦有自性生，云何說為生無自性?”“我則不爾，云何迷成相應師義?”“為欲遮墮常邊過故……亦為棄捨墮斷邊過說此為有，謂因緣力所生眼等，世俗諦攝自性是有。”“若就此義說依他起自性是有則為善說，如是自性我亦許故，隨順世間言說所攝福德智慧二資糧故，世俗假立所依有故，假法亦有。”“又若建立依他起性世俗故有，便立已成。若立此性勝義諦有，無同法喻。”“若眾緣力所生一切依他起性，就勝義諦有自性者，幻士應有實士自性。”“牛上不應有驢性故。”“又從緣生諸有為法，就勝義諦若許有性，所作故因，證彼性空遣彼性有，故所立宗違比量過。”“然復說言此若無者假法亦無，便成無見，不應與語。如是等過皆不成就。”“諸敵論者於此無疑，故遮止言立已成過。”

[900]表中清辨答语俱见《大乘掌珍論》卷上（T30, no. 1578, p. 271c22 起一段，至 272c10；清辨造，玄奘译），与上文所引唯识侧诸句同在一段；CBETA 本此段只有一个起首行号，故不再逐句标栏。空遮常边、有遮断边一格所本的原文是：“為欲遮墮常邊過故。如為棄捨墮常邊過說彼為無，亦為棄捨墮斷邊過說此為有，謂因緣力所生眼等，世俗諦攝自性是有，不同空華全無有物。”

唯识侧	清辨的答（原文）	读数
二、三，剩余式	“由彼故空彼實是無，為欲遮墮常邊過故……亦為棄捨墮斷邊過說此為有，謂因緣力所生眼等，世俗諦攝自性是有”	把同一句重新分层：空遮常边，有遮断边，且“有”限在世俗
二、三（承认处）	“若就此義說依他起自性是有則為善說，**如是自性我亦許故**，隨順世間言說所攝福德智慧二資糧故，世俗假立所依有故，假法亦有”	全案最要紧的一句：世俗层的自性，中观本来就给
立宗的位置	“又若建立依他起性世俗故有，便立已成。若立此性勝義諦有，無同法喻。”	两难成立，简别语的攻守两用
无同法喻的展开	“若眾緣力所生一切依他起性，就勝義諦有自性者，幻士應有實士自性”；“牛上不應有驢性故”	喻依若被抬进胜义，喻自身先坏
比量相违	“又從緣生諸有為法，就勝義諦若許有性，所作故因，證彼性空遣彼性有，故所立宗違比量過”	缘生之因与胜义有性之宗互相拆台
四、断灭之惧	“然復說言此若無者假法亦無，便成無見，不應與語。如是等過皆不成就。”	世俗自性既许，假法有所依，恐惧无着落
三（能诠所诠一节）	“諸敵論者於此無疑，故遮止言立已成過”	你把两造不争的东西立成宗，仍是立已成

卷上的定理形读数。三件。

其一，清辨的两难是简别语的正面运转。世俗有？保全定理甲方向早把 E2 层整层托住，你立的我方已立，立已成。胜义有？请出同法喻来；胜义层里没有一件共许的有法可作喻依，比量立不起来。第十九篇第一章立过这套简别语，此处是它的攻守两用形态。

其二，“如是自性我亦许”这半句应当被反复引用。**两造在 E2 层无争，这话是清辨自己说的**，不必本书代为调解。唯识侧真正在守的是“安放处”这个功能位；清辨给出的答复满足了这个功能位，唯识侧仍不接受，理由是怕世俗的“有”不够硬。硬不硬是分层的问题，不是有无的问题；恐惧落错了地方。还有一层要点破：唯识侧在此亮出的论证，正是第三章存了案的离此不可得格式，空须有安放处，名单上无人能担则依他起担。那枚存案说，此式只能证到功能位的必要性，证不到承担者的实有；卷上的往复恰是这条限度的现场演示。清辨把此式能讨到的如数照付，功能位、世俗有、假法所依全部给足；讨不到的一样不付。

其三，按转写抵抗判据验之：成唯识论通篇以缘生、刹那、待缘立论，对 E2 转写全不抵抗，π 不在场。故本书判：卷上之争的大半在定理形下消解，双方共守的机制远多于所争。

二、卷下：真如之争。这一段的分量与卷上不同，须单独处理。

唯识侧的话先让一步，再守一处：“於勝義上更無勝義，真如即是諸法勝義，故就勝義說真如空，此言稱理，而言真如非實有者，此不稱理。”**让的是“真如可以说空”，守的是“真如非实有这句话不成立”**。这个让守之分，恰是第二章存案的形态：圆成实作为记法可以让，作为实有要守。

清辨的答走四路。

论证一路，两条比量：“彼真如非真勝義，是所緣故，猶如色等”；“緣真如智非真出世無分別智，有所緣故及有為故，如世緣智”。这两条比量共用一个前提：凡有所缘者不得为胜义。缘真如之智既有所缘、又是有为，与世间缘智同类。

教证一路，四条连引：“慧眼都無所見”；“此中智尚不行，況諸名字”；“如來菩提非能現觀”；“此中無法可見憶持”。四条同指一件事：顶层无所见、无所行、无所持。

归谬一路，一驳很利落：“若於此上空無此故說名為空，諸衣絹上更無衣絹，牧羊人等亦共了知，彼亦應名見真理者。”若“于胜义上更无胜义”就够格叫空，那么绢上没有绢这种事牧羊人也知道，牧羊人便都见了真理。这一驳所对的是“空”这个词被稀释后的空转。

第四路是外道我之难，本章最重的一击。清辨的原话：“若言真如雖離言說而是實有，即外道我名想差別說為真如。”随即把对方的处境摆全：外道所计的我，“雖是實有周遍常住，作者受者而離分別，以非語言所行處故，分別覺慧所不緣故名離分別”；他们也说言说不行、心意不证，故名为我。既然如此，“此有何別?”

清辨自己的正面主张随之给出：“應知真如唯是一切分別永滅，非實有性、非離非有”；转依法身则“本性無生本性常住”。[901]

卷下的定理形读数。这一击落在本书的判据上，位置极准。

其一，“离言而实有”正是 D2 的标准形态。不可言诠不构成豁免，第十八篇第三章判过：非一非异一类的说法仍是谓述，预设未动，成色全看用法把它安在哪一层。离言只是把谓述挪出言诠，挪不掉承诺。

其二，外道我之难在形式上就是 π 检测的古典版。把一件东西说成离一切分别而仍实有，等于把 π 藏在言诠之外；本书第十八篇附录甲第四拒所拒的，正是拒斥之下私藏的 π。清辨在此做的是同一个动作，用的是同一个诊断法：不看它说了什么，看它把什么留在了话说不到的地方。

其三，两段的措辞落差要记明白。卷上唯识侧守的是功能位，与成唯识论的措辞对得上；卷下守的是实有，与论本的措辞不同调。**成唯识论说明圆成实与依他起的关系时，用的是“非異非不異”与“不即不離”这样的关系词（第二章）**。[902] **本书将此读为记法侧的写法**。以第四、六章立的双件套节奏计，卷下这段于是还有一个身份：全篇唯一一处第二件缺席的现场。添了件，真如实有；非件之声明没有到场。论本的非异非不异恰是补第二件的写法，此段却明言真如非实有者不称理，等于拒收第二件。外道我之难由此落得分毫不差：π 检测响起的位置，正是双件套拆单的位置。于是本章按证据分级处理：卷上那段与论本相合，可信度高，可作两造共认

[901]《大乘掌珍論》卷下（T30, no. 1578, pp. 274b28–275a8）：“相應論師有作是說：於勝義上更無勝義，真如即是諸法勝義，故就勝義說真如空，此言稱理，而言真如非實有者，此不稱理。”清辨答之比量：“又彼真如非真勝義，是所緣故，猶如色等。”“緣真如智非真出世無分別智，有所緣故及有為故，如世緣智。”所引教证：“曼殊室利！慧眼何見？答言：慧眼都無所見。”“云何名勝義諦？答言：此中智尚不行，況諸名字?”“梵志！如來菩提非能現觀。”“曼殊室利！云何見諦？答言：此中無法可見憶持。”归谬：“若於此上空無此故說名為空，諸衣絹上更無衣絹，牧羊人等亦共了知，彼亦應名見真理者。”外道我之难：“若言真如雖離言說而是實有，即外道我名想差別說為真如。”“彼亦計我雖是實有周遍常住，作者受者而離分別，以非語言所行處故，分別覺慧所不緣故名離分別。”“此有何別?”正面主张：“應知真如唯是一切分別永滅，非實有性、非離非有。”“本性無生本性常住，是名如來轉依法身。”护法的《大乘廣百論釋論》（T1571）已入库，所释为提婆《四百論》，与本章火线不同轴，本篇存目。

[902]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, p. 46b14 起、46b18 起），分别论圆成实与依他起“非異非不異”“不即不離”。本书据此所作“记法侧”分析是作者解释；两处关系词本身并不是原论明文否认真如实有的判语。“非離非有”则见《掌珍论》卷下清辨自己的主张，见本章所引，不能移作《成唯识论》原话。

的证词用；卷下这段出于敌手转录，且与论本措辞有出入，只作“唯识一系中确有此一读”登记，不当作这一派的定说。转录的便利与转录的风险，在这一段上同时出现。

其四，即便按最保守的读法，卷下的价值也已足够：**第二章与第六章那两枚敞口不是本书发明的，古典对手当场就顶住过**。圆成实的名词化、无漏界的“不思議善常”，在六世纪就有人指着说这是外道的我换了名字。本书的登记只是把这条记录接着记下去，判词照旧不代裁。

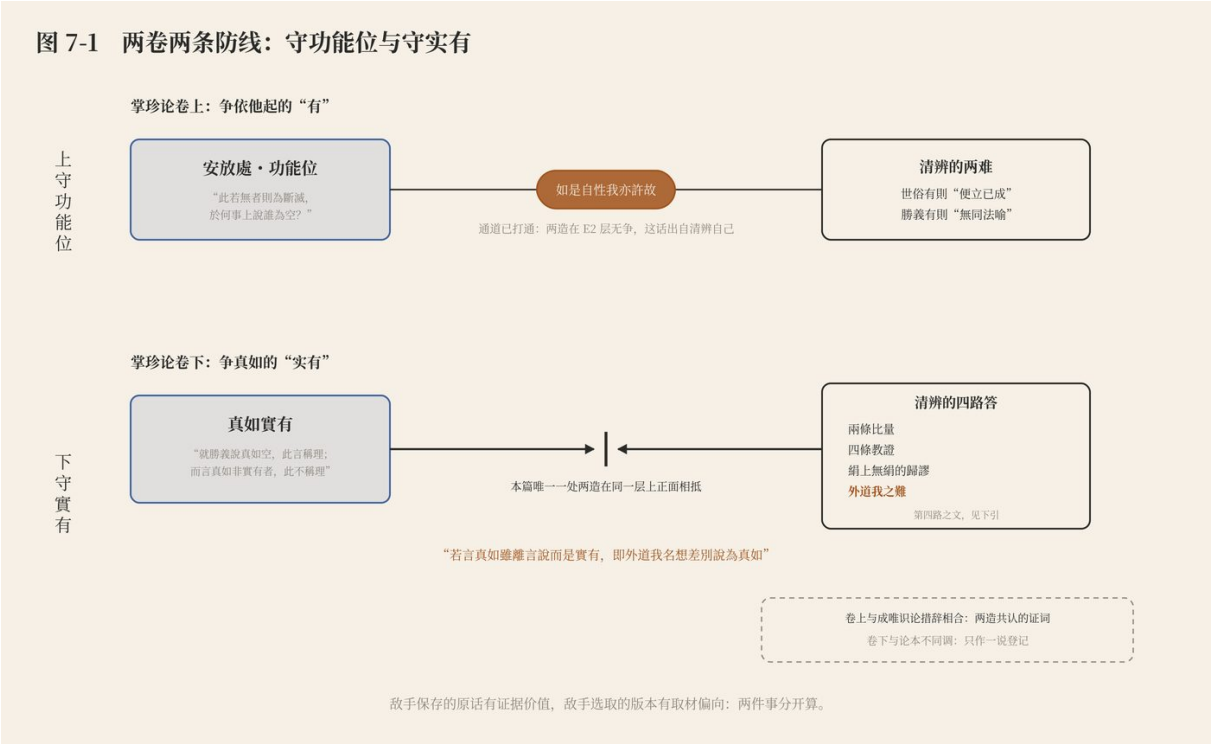


Figure 68: 图 7-1　两卷两条防线：守功能位与守实有

三、护法一侧的材料，存目。护法的《大乘广百论释论》在库，是唯识侧对中观一系的正面回应；只是它针对的是提婆的《四百论》，与本章的火线不同轴。日后详解可另开一节，把护法对“恶取空”的诊断与清辨的两难并置。本篇不展开。

四、判词与交棒。三行。

卷上之争：判为层级错认，大半在定理形下消解。凭据是清辨明说的“如是自性我亦许”，与成唯识论对 E2 转写的全不抵抗。争点收窄之后，两造的“有”字不在同一层。

卷下之争：判为真争点，且是本篇唯一一处两造在同一层上正面相抵的地方。剩余的争议全部落在一枚上：真如与圆成实是记法还是实有；换双件套的话说，第二件补不补。第二章的存案、第六章无漏界那一案，至此与本章汇合，交第八章总判。

转录的成色：卷上作共认证词用，卷下作一说登记。这条处理办法与第十九篇第一章处理佛护转录时相同，理由也相同：敌手保存的原话有证据价值，敌手选取的版本有取材偏向，两件事要分开算。

判教互判一句作结。三时教把空教收作第二时的密意，二谛读把三性收作世俗机制学：两套收编术相持不下，而清辨那句“我則不爾，云何迷成相應師義”正是对收编本身的拒绝。按第十九篇第六章的裁定看，收编方向之争不携带新的逻辑内容，携带的是教化路线；逻辑内容的部分，本章已判。

第八章　判词与交棒

本篇篇首悬的问题只有一个：这套机制能不能安于施设身份。七章走完，答案可以给得比开篇时精确：**文本安，读法未必安**。这一句是全篇总判，下面按件分说。

一、反自性条款的清单，本篇最要紧的一项发现。

通常的做法是拿本书的定理去量一个古典体系，看它在哪里越界。本篇走下来，量具多半没派上正面用场，原因在于**这一派在每一处关键构件上都自带反自性条款，而且条款是立法者亲手写的**。逐条清点如下，出处一律回原文。

构件	条款	原文	所拒的 D2 条件	章
种子	刹那灭	此遮常法，常无转变	不变	三
种子	待众缘	此遮外道执自然因不待众缘恒顿生果	不待他	三
种子	引自果	此遮外道执唯一因生一切果	独立成事	三
赖耶	阿罗汉位舍	恒转如瀑流，阿罗汉位舍	不变	三
赖耶	预防标签	我于凡愚不开演，恐彼分别执为我	颁布程序内的自防	三
末那	三位无有	阿罗汉、灭定、出世道无有	不变	四
自证分	止退措辞	非即、非离；第三第四皆现量摄	不立为新的对象域	四
唯识性	自我限定	余识所执此唯识性其体亦无	宗自身不得被执为实	五
唯识教	拒虚无	非一切种拨有性故	拒斥的另一头也堵住	五
转依	假说新净	如虽性净而相杂染，故离染时假说新净	不生产新东西	六
道次第	入位关卡	现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识	执宗为可得者未入位	六

构件	条款	原文	所拒的 D2 条件	章
佛果	定义反噬	如来第八净识唯带旧种，非新受熏；佛果圆满善法故非能熏	最高位同受定义约束	三

十二条分作三类，三类的分量并不相同。

第一类是定义条款（种子六义、赖耶与末那的舍位）：它们说的是这件东西按定义不合自性的条件。**第二类是措辞条款**（自证分的非即非离、转依的假说新净）：它们说的是本书不打算把这件事说成一件实体。**第三类是自我限定条款**（唯识性其体亦无、拒一切种无、加行位关卡、佛果不受熏），分量最重，因为它们约束的是这一派自己的宗、自己的最高位、自己的行者。

一个体系肯在最方便夸口的地方设卡，值得单独说一句。二十论承认他心智“知境不如實”（第五章）；熏习八义把佛果排除在能熏之外，理由是“彼若能熏，便非圓滿”（第三章）；道次第把“把唯识性当作现前可得之物”判为尚未入位（第六章）。**这三处是它自己写下的限制，不是本书替它找出来的辩护**。

表另有一种从数目上起的读法，即这一派为什么需要十二条：条款所对的无一例外是自家构件。中观的自防集中于一处，空自身不得再执（第十八篇第五章的自适用条款）；唯识的自防散布在每一个构件上。原因不玄：不造件者守一门即可，造件者每造一件补一牌；第四章判的双件套，添一件、声明非件，第六章在宗名与果位上又收到两枚，节奏未破一次。防御条款的密度由此本身是一件证据：哪里挂牌密，哪里的形状就最像禁物。故这张表两读并存：读作自觉的成就，通检诸家无出其右；读作症状的清单，每一条款钉在一处实体压强最高的部位。两读不冲突，后一读是前一读的价钱；声称层与功能层的对表案（第三节其三）说的正是这笔价钱怎么付。

二、总判按件。

种子，声称层判安，且是自证的安。六义之中三条是明文的反自性条款，D2 的三个条件被立法者亲手拒于门外。此判不借外力，原文具在；功能层的对表另案，见第三节其三。另记一笔：本有与新熏的三家之诤（第三章），论主取的本有始起合说，是三家里最不容易越界的一家；全本有的读法离“不待他而立”只差半步，论主没有走那半步，理由还是机制自洽而不是教证。

赖耶，声称层判安，附警告标签存照。恒转如瀑流，受熏可转有舍，无一合于自性；阿陀那颂又自防执我之读。标签的证词按第三章三面并记：预知风险的自觉、先行挂牌的避嫌、把问难预归凡愚的划界语法，另有相貌招我读的自述一条对己不利。后世把赖耶读成真常之心者不乏其人，此读所违者，先是立法者的原文，其次才是第十八篇的条款。

末那，判安，附一项贡献。三位可舍，故非常法。它另有一项功绩记在贡献清单上：把我执从一桩接一桩的犯错改写为一个常开的结构（第四章）。

心所与八识的清单学，判为 E2 层的分类工程。判据与第十四篇同：论文给每一项下的定义都是“性”与“业”两字的格式，说它做什么、障什么，不说它是什么自体。**凡以作用定义者，本书一律读作施设**。

自证分，判安于界内。名言中许有，作机制学的部件用；第十九篇第三章立的界线经第四章复核成立，凭据是“非即、非離”与“皆現量攝”两处止退措辞。越界立为 E3 项者，照章入适用范围；月称的批评（上部第五篇第五章）打的正是这个越界读法，打不着论文的措辞。

唯识无境这条宗，判为遮而不立，另加一条强说简别。凭据三处：立宗第一行“唯遮外境，不遣相應”，密意一节“餘識所執此唯識性其體亦無”，同节“非一切種撥有性故”。三处合看，二十论把自己安在遮与保全之间那条线上：所破者是清单上诸种 E3 形态，所留者是 E2 层的机制，而机制的总名也不许被抬成 E3 项。简别按第五章的交付量核算：答难面证得“不必有”，

破斥面驳倒清单上的有形态，合而到不了“无”；破外境作正面存在论断读是强说，闲置证不出存无（第三节其三）。三句自限恰把宗缩到论证撑得住的尺寸：文本安，旗号多说一步，多出的一步是接受史里强读的入口。破极微一节被击穿的只是最小色法的 E3 身份，粒度话语无损（第十八篇第九章）。

转依，判为过程语汇。依即依他起，所依不动；转是同一所依上的舍与得；假说新净堵住生产读。第十八篇第九章撤了涅槃实体之案后说过，道与果的话语以机制学身份回场，本篇第六章是那句话的兑现处。

三、敞口三案，登记而不代裁。

三案同型，都落在“把一条否定性的事实名词化之后，那个名词是记法还是实体”这一处。

案	文本	记法读（安）	实体读（入适用范围）	章
圆成实	二取之无被名词化为“性”，还配了“实”字	保全定理的唯识写法	D3 型命题	二
自能立	唯第八识恒无转变，自能立故，无俱有依	不随另一现行识转易	不待缘而立	四
无漏界之常	此即无漏界，不思议善常	转依之后不复退转的过程性质	一件 E3 项的常住	六

三案在文本内各有依据，这是唯识体系自带的敞口。第二章的非异非不异与三性摄二谛那张表都支持记法读；第四章的自能立按险句登记，办法同第十九篇第四章判肇论“各性住於一世”；第六章的常字与圆成实同案。

这三枚敞口不是本书发明的。掌珍论卷下所录相应论师说“而言真如非實有者，此不稱理”，清辨当场以外道我之难顶回去：离言而实有，与外道的我只差一个名字（第七章）。六世纪已经有人指着这一处发问，本书的登记接的是这条旧记录。**古典对手与本书的判据在此重合，这件事本身是对判据的一次外部检验。**

另有三处存案，性质与上三案不同，属论证形制而不属命题。其一，第三章“离此不可得”那个立存在的格式：它与第十五篇第四章有部造得、无表色、命根、众同分是同一手，形式相同而成色未必相同，**可是形式的限度是一样的，它只能证到功能位的必要性，证不到承担者的实有。**其二，第五章破青等实色为一那一破：所破的范围落在常识对象上，与中观在世俗层给保全的做法不同调，此案与第七章的层级之争并档。其三，声称层与功能层的对表案（第三章立档）：六义与舍位诸条款作业在声称层；功能层上这套机制受雇的岗位，业果跨时、记忆、结生、持种，正是补特伽罗被开除后空出的旧岗，条款之中受熏有功能的兑现，位舍经论文自注收窄为舍名非体（第四章），刹那灭之于一类相续则只在称呼上运转。条款证不出职务，正如闲置证不出存无，同型滑移的两个方向（第三、五章）。三处存案之中此案分量最重，因为它简别的是总判自身。

四、空有之诤的收束。

卷上之争，判为层级错认，大半在定理形下消解。凭据是清辨自己说的那半句“如是自性我亦許故”，以及成唯识论对 E2 转写的全不抵抗；按转写抵抗判据验之，π 不在场。唯识侧真正在守的是“安放处”这个功能位，所持者又是离此不可得格式，清辨的答复恰好付到该格式的交付上限为止（第七章）；不接受的理由是怕世俗的“有”不够硬，而硬不硬是分层的问题。

卷下之争，判为真争点，是本篇唯一一处两造在同一层上正面相抵的地方。剩余的争议全部落在敞口三案的第一案上；以双件套计，卷下亦是全篇唯一一处第二件缺席的现场，外道我之难响在缺席处。

转录的成色分级照记：卷上与论本措辞相合，作两造共认的证词；卷下与《成唯识论》论圆成实与依他起关系时的“非異非不異”“不即不離”不同调[903]，只作一说登记。办法同第十九篇第一章处理佛护转录。

五、贡献清单。

其一，形式性实体的清零。第十五篇第四章那组困难，得、无表色、命根、众同分所承担的功能，在种子学处取得最终着落：登记项全部改由种子与习气充任，**实体清单清零而功能一件不少**。第十四、十五篇的清单学，在此获得机制化的完成形态。这句判语自身要按两层重读：清零发生在声称层，功能一件不少是功能层的实况。由此可以把三篇连成一条线。婆沙立件，用的已是离此不可得之式，某功能须有承担者，名单上无人则别立一法（第十五篇第四章）；追问到底时，它以裁定停机，不以论证停机（第十六篇第三、九章）。中间隔着第十八篇的立法：解释义务从此成了行规，立件者须带文书施工。唯识接下的正是这份行规：同一个论证式，同一批岗位，添出的每一件都随附条款。文书是真文书，合规有原文；工艺也真有升级，标签换成了机制，得改由种子充任；而户型未变，承担者的岗位一个未裁。三段合观：婆沙无文书而立件，中观立法，唯识持文书而立件；所立者，同一类件。文书的来路另有一检，内生还是外贴，第二十二篇末章总立。

其二，二谛之辨的细化。三性把世俗一侧切成三格，假世俗、行世俗、显了世俗；按第十九篇第六章的三条判准逐条过，三性读法可以译进第十八篇的记号，与那一章的裁定不冲突（第二章）。

其三，公共性的机制解答。“展轉增上力，二識成決定”：不同相续的识互为增上缘，公共世界的稳固由相续之间的互相约束承担，不必仰仗外境（第五章）。

其四，我执的结构化。末那与四烦恼常俱，把执我从道德语汇改写为结构语汇；修行论随之从对付一桩桩恶念改为改造一台机器（第四章）。

其五，认识的自明性条款。四分的止退回路给出的是一条“认识活动对自身不透明便不成其为认识”的条款，不是一个内在的观看者（第四章）。

其六，一部可以逐条对勘的心所学。五十一心所与南传五十二的逐格对勘（第四章），把两传的差异收窄为三处：遍行位的边界、形式性实体的归属、道德性质格的分层方式。跨传承的清单学由此有了一张可用的对照底本。

世俗机制学之名，本篇篇首悬为问句，至此可以去掉问号：**这一派交出的正是佛教哲学里最完备的一套 E2 层理论，且其主要构件自带反自性条款**。

六、总判一句，并说明它为什么这样下。

文本安，读法未必安。

文本安，理由在第一节那张十二条的表：越界的读法在这一派的原文里找不到依据，凡把种子、赖耶、自证分、真如读成不待他而立者，先违的是立法者自己写下的条款。此三字并有一道简别语随行：表的管辖在声称层，故文本安的严格写法是声称层安；功能层的对表，种子岗位与补特伽罗旧岗的重合，第三节已单独存案，不并入此判。读法未必安，理由在第三节：三枚敞口是真的，名词化的措辞留了口子，后世的真常读法从这个口子进出，而这个口子六世纪就被对手指出过。

本书因此不作“唯识是不是唯心论”这类总裁定。**该问的问题是：哪一句话，在哪一层用，配了什么条款**。逐句问下来，这一派的答卷相当齐整；齐整的答卷仍留了口子，口子也如实登记。判词到此为止。

---

[903]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, p. 46b14 起、46b18 起）；原文关系双方及本书解释的分际，见本篇第七章。

七、汉地路标与悬线，只立不走。

真谛译摄论而有摄论师一系，玄奘窥基立法相一宗，皆本篇故事的汉地续集，本卷不开篇；上部第十篇第七章另有交代。如来藏悬线一并存照：赖耶与如来藏的交涉、起信论的问题域，独立成篇本卷不设；其华严形态，性起，在第二十二篇出场，第七章的真如之争在那里还有一次回声。

八、交棒。

判教之法至此有两条线在手：解深密的三时（第一章），吉藏的四重（第十九篇第五章）。两线并入第二十一篇：天台的五时八教是判教之法的成建制形态，三谛三观是二谛之辨的天台解法。

机制学一线也交出去。本篇交出的是一套设仓库的机制学：种子先藏，遇缘现行，登记在前，兑现在后。第二十一篇的一念三千是不设仓库的另一种方案，当念具足，无所谓先藏后现；两种机制学的对照，第二十一篇第三章正面处理。

第二十一篇天台宗略解从这里开场；末篇华严宗略解殿后，下部至二十二篇止。[904]

[904] 本章为全篇收束，不引新材料。第一节表内所列条款的原文与出处，分见本篇第三章（种子六义、熏习八义、阿陀那颂）、第四章（末那三位、四分止退措辞）、第五章（二十论立宗与自我限定三句）、第六章（转依定义、假说新净、加行位颂）。其余所据分见本篇各章、第十四篇第二章、第十五篇第四章与第六章、第十八篇相应条款、第十九篇第一、三、四、六章，以及上部第五篇第五章、第六篇第三章、第十篇第七章。

第二十一篇　天台宗略解

第二十一篇　天台宗略解：导读

本篇的位置。汉地圆教的第一形态。两条线在此会合：判教线，解深密的三时与吉藏的四重，到天台的五时八教成为建制；义理线，二谛之辨在天台变成三谛之说，而三谛所依的恰是本书第十八篇细读过的那一颂，因缘所生法偈。所以本篇有一场注定的对表：同一颂，第十八篇读作定理三条款的合名，天台读作空假中三谛圆融。谁的读法立得住，或者两读各安其位，这是本篇的主判。另一问随行：天台不设仓库，一念三千，当念具足，与唯识的仓库路线相对而立，同样要过安于施设身份这一关；它究竟是另一种机制学，还是另一种东西，第三章开审。

篇幅与规格。名仍隶略解，体量已是略解的加厚形态：逐章配原文取证，判词成表；规格与第二十、二十二篇对齐，详解的加厚点仍留存目。

材料的实况。四大件之外，原征集单所列今已全数入库：四教义、天台四教仪、止观辅行、观音玄义（性恶说所在）、金刚錍五种到馆，十不二门之文随知礼指要钞入库（缘理断九案卷，见第二十二篇）；涅槃、维摩、大智度论诸典随卷备查。本篇征集单清零。

六章的走法。第一章成立与谱系：慧文、慧思、智顗，把血统登记在文本上的一宗，并记教藏亡而复归的文献命运。第二章三谛三观：三是偈的天台读法，从慧文的凭据到摩诃止观卷五的立观正文、卷三的观心自白，与第十八篇正面对表，主判之一。第三章一念三千：性具的机制，与第二十篇的仓库对照，并录依持之争的原地开庭。第四章五时八教：判教的成建制，五味源喻连同其细则一并到案，主判之二。第五章止观：操作手册，境乘两张清单、四种三昧、六即判位，附行中样品一段。第六章判词与交棒：总判三件，条款十二条成表，敞口点收，贡献清单，交棒华严。

第一章　天台的成立·从慧文到智者

摩诃止观开卷第一句话，是灌顶替全书立的碑：“止觀明靜，前代未聞”。[905] 前代未闻四字口气极大，湛然在辅行里为它作保时补了一句更可考的：“撮一代教門攢法華經旨。成不思議十乘十境……故南山歎云。唯衡岳台崖雙弘禪慧”。[906] 南山即律宗道宣，宗外之人的这声叹，是这一宗成立时的旁证。

两条谱系，两种登记。天台的血统，摩诃止观自叙有两条线。一条是金口相承：付法藏传的谱系自大迦叶数起，“始迦葉，終師子，二十三人……諸師皆金口所記，並是聖人”。[907] 另一条是今师相承：智者师事南岳慧思，南岳师事慧文，而慧文之学无师自通，凭据是一部书，“文師用心一依《釋論》，論是龍樹所說”；智者观心论自称“歸命龍樹師”，止观随即下断：“驗知龍樹是高祖師也”。[908] 两条谱系的登记方式值得并排看：金口一线是教团史的世系，人传人；今师一线却以一部论书为师承，高祖之验不靠面授，靠读书。一宗把自己的血统登记在文本上，这在诸宗里是罕见的自觉；下一章将看到，这一自觉直落到义理上，一心三观被智顗径称为“《中論》所說”，读书之承与读法之判从此绑在同一处。

说己心中所行法门。谱系交代完，灌顶给全书的内容来源下了一句定语：“此之止觀，天台智者說己心中所行法門”。[909] 这一句是方法论声明：全书所述以自家行证为源，教证是随后的印可。与前代论书的体例对照，这是重心的挪移：毗昙与中观诸论皆以释经论义为业，作者退在文本之后；说己心中所行，作者走到文本之前。本书在第十三篇之后反复称量各家文本的自觉度，这一句要计入天台的账下：它把全书的证成责任一开头就担在了行门上，教观双美的格局由此定调。

五略十广的建筑。止观自身的结构，开卷立五略：“謂發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處”[910]；发心而行，行而果，果而破诸经论之执网，末归大处。十广则开为十章，正说全书。湛然特意提醒读者五略与十广的关系：“於此文中然以義推十乘略足”[911]，是说五略已按十乘的骨架预演了一遍全书。一部书自带纲要与全文的两级写法，纲要处见规划，全文处见兑现，这是这一宗建制性格的又一处表现。

三大部与文献命运。文献三大部，体例分工明白：法华玄义释题，以五重玄义开一经之义；法华文句解经，逐句消文；摩诃止观立行，把全部义理写成可操作的止观程序。教观双美是这一宗的自我定位：有教无观则罔，有观无教则殆。本篇按装置组织：三谛、三千、判教、止观，四件各一章，不按文献编年。

文献自身的命运要单独记一笔，因为它解释了本篇一件底本的出身。四教仪卷首所附缘起记：唐末吴越钱王读永嘉集，遇“同除四住”一句不晓，召问天台义寂，义寂答此出智者妙玄，随即报告了一个文献史的实况：“時遭安史兵殘。近則會昌焚毀中國教藏殘闕殆盡。今惟海東高

---

[905]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1a7、1b7–13、4a7–8）灌顶序分：“止觀明靜，前代未聞。”付法藏谱系：“始迦葉，終師子，二十三人。末田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記，並是聖人。”“此之止觀，天台智者說己心中所行法門。”五略：“今撮為五，謂發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。”

[906]《止观辅行传弘决》卷一（T46, no. 1912, pp. 142b18–22；湛然述）：“撮一代教門攢法華經旨。成不思議十乘十境。待絕滅絕寂照之行。前代未聞斯言有在。故南山歎云。唯衡岳台崖雙弘禪慧。豈南山諂附而虛授哉。”卷二（T46, no. 1912, pp. 183b4–5）：“於此文中然以義推十乘略足。”

[907]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1a7、1b7–13、4a7–8）灌顶序分：“止觀明靜，前代未聞。”付法藏谱系：“始迦葉，終師子，二十三人。末田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記，並是聖人。”“此之止觀，天台智者說己心中所行法門。”五略：“今撮為五，謂發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。”

[908]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1b24–c1；智顗说、灌顶记）：“文師用心一依《釋論》，論是龍樹所說。”“歸命龍樹師。”“驗知龍樹是高祖師也。”疑者之问：“《中論》遣蕩，《止觀》建立，云何得同?”

[909]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1a7、1b7–13、4a7–8）灌顶序分：“止觀明靜，前代未聞。”付法藏谱系：“始迦葉，終師子，二十三人。末田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記，並是聖人。”“此之止觀，天台智者說己心中所行法門。”五略：“今撮為五，謂發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。”

[910]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1a7、1b7–13、4a7–8）灌顶序分：“止觀明靜，前代未聞。”付法藏谱系：“始迦葉，終師子，二十三人。末田地與商那同時取之，則二十四人。諸師皆金口所記，並是聖人。”“此之止觀，天台智者說己心中所行法門。”五略：“今撮為五，謂發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。”

[911]《止观辅行传弘决》卷一（T46, no. 1912, pp. 142b18–22；湛然述）：“撮一代教門攢法華經旨。成不思議十乘十境。待絕滅絕寂照之行。前代未聞斯言有在。故南山歎云。唯衡岳台崖雙弘禪慧。豈南山諂附而虛授哉。”卷二（T46, no. 1912, pp. 183b4–5）：“於此文中然以義推十乘略足。”

麗闡教方盛。全書在彼”。[912] 钱王遣使赍书，高丽遣僧谛观报聘，教藏东还，“觀能探索大本錄出四教儀之文成二卷”。[913] 今日通行的天台判教入门书出自高丽僧人之手，其背后是一场教藏的亡而复归。本书通检各宗文本时一路留意存佚，天台是存佚问题最尖锐的一家：本篇所据的四教仪是回传品，观音玄义等亦经此劫。文本的血统既然登记在书上，书的存亡就是宗的存亡，这一宗对此有过最切身的经历。

疑者之问。血统登记的成色，止观自己先问了。开卷不远处设疑者之问：“《中論》遣蕩，《止觀》建立，云何得同?”[914] 中论一路扫荡，止观满纸建立，凭什么算一家？这一问恰是本篇的主判问题，由文本自己提出，省了本书开题的力气。止观当场的回答是引出那一颂，因缘所生法；此颂两家如何各读，第二章开审。

湛然中兴与宋代山家山外之争，本篇范围以智顗为主；湛然与知礼的正面出场已移至性恶与缘理断九两案，见第三章并第二十二篇第五章。存目单：智者别传的行历、玄义五重玄义的全目、诸部禅经承接的谱系细目，候详解。

[912]《天台四教仪》卷首缘起（T46, no. 1931, pp. 774a4、774a9–15；谛观录；缘起引赞宁《通惠录》，“宋修僧史僧統贊寧通惠錄云”）：“時遭安史兵殘。近則會昌焚毀中國教藏殘闕殆盡。今惟海東高麗闡教方盛。全書在彼。”“高麗國君乃勅僧曰諦觀者報聘以天台教部還歸于我。”“觀能探索大本錄出四教儀之文成二卷。”

[913]《天台四教仪》卷首缘起（T46, no. 1931, pp. 774a4、774a9–15；谛观录；缘起引赞宁《通惠录》，“宋修僧史僧統贊寧通惠錄云”）：“時遭安史兵殘。近則會昌焚毀中國教藏殘闕殆盡。今惟海東高麗闡教方盛。全書在彼。”“高麗國君乃勅僧曰諦觀者報聘以天台教部還歸于我。”“觀能探索大本錄出四教儀之文成二卷。”

[914]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1b24–c1；智顗说、灌顶记）：“文師用心一依《釋論》，論是龍樹所說。”“歸命龍樹師。”“驗知龍樹是高祖師也。”疑者之问：“《中論》遣蕩，《止觀》建立，云何得同?”

第二章　三谛三观·三是偈的天台读法

同一颂，本书第十八篇第六章读过一遍：众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。彼处的读法是定理三条款的合名：空是拒斥面，假名是 E2 层的正面机制，中道是双拒加保全的合名，不是第三种形而上学立场。天台把这颂读成三谛：空谛、假谛、中谛，一心三观于一念中圆观三者。两读对表，是本篇第一主判。

读法的起点在慧文，而慧文的凭据自带两层口径。大智度论卷二十七自设问难：既言一心中得一切智、一切种智，何以又说以一切智具足得一切种智、以一切种智断烦恼习？答语先立实况：“實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說”；随后又补：“復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第”。[915] 实得处一时，言说处次第，次第之说的理由是教学的：令人信。慧文立宗，取的是实况一侧；而这套实与说分层登记的写法，本身成了天台读法的模板。玄义引此语即自注：“三智一心中得”，无前无后，“為向人說，令易解故，作三智名說耳”。[916] 祖师从凭据里读出的第一课，是给一切次第语挂上对机的牌子。

先看引用格式，其中已有信息。止观卷一答疑者之问，存颂原文，并接一句授权声明：“然天竺注論凡七十家，不應是青目而非諸師”[917]：注家七十，读法不归一门专有。玄义卷一引同颂却作“因緣所生法，即空、即假、即中”，四句压成三即，随文逐句配义：即空者非断无，即假者不二，即中者不异，因缘所生法者遍一切处。[918] 止观卷三又把同颂配进四种四谛：因缘所生法者生灭四谛，我说即是空者无生四谛，亦为是假名者无量四谛，亦名中道义者无作四谛。[919] 一颂在智顗手里有存文、三即、四配至少三种用法，文与义始终两清：原颂是底本，诸配是解释，天台自己分得清哪个是哪一层。

立观的正文在止观卷五，逐句派生。先派三谛：法性与无明合有一切法，阴界入等即是俗谛；一切界入是一法界，即是真谛；非一非一切，即是中道第一义谛。随后逐句立三观：“若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是”。[920] 形制上有三点可读。其一，三谛三观全用一与一切的量词句式立义：一法一切法为假，一切法即一法为空，非一非一切为中；三分的分工落在量词的走向上，无一处涉及三个对象域。其二，总观三句各带排他条款，一空一切空，无假中而不空：三观各自扫过全域，三个全称算子作用于同一域，圆融的语法就写在这三句排他条款里，与隔历的分域读法恰成对反。其三，末句历一切法亦如是，是可移植性声明：这是一套通用操作，不是对某一殊胜领域

---

[915]《大智度论》卷二十七（T25, no. 1509, pp. 260b17–23；龙树造、鸠摩罗什译）：“一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習；今云何言「以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習」?”“實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說；欲令眾生得清淨心，是故如是說。”“復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。”

[916]《法华玄义》卷二（T33, no. 1716, pp. 704c26–705a7、714a29–b1）五种三谛：“却前兩種二諦，以不明中道故，就五種二諦，得論中道，即有五種三諦。”“約別入通，點非有漏非無漏，三諦義成：有漏是「俗」；無漏是「真」；非有漏非無漏是「中」。當教論中，但異空而已；中無功用，不備諸法。”“別三諦者，開彼俗為兩諦，對真為中。中，理而已 (云云)。”“圓三諦者，非但中道具足佛法，真、俗亦然。三諦圓融，一三、三一，如《止觀》中說 (云云)。”卷三引释论并自注：“《釋論》云：「三智一心中得」”“無前無後，為向人說，令易解故，作三智名說耳。即是此意 (云云)。”

[917]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1b27–c1；智顗说、灌顶记）：“疑者云：「《中論》遣蕩，《止觀》建立，云何得同?」然天竺注論凡七十家，不應是青目而非諸師。又《論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」”

[918]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 682a23–24、682c2–9；智顗说、灌顶记）：“金剛藏說「佛甚微智」，辭異意同。其辭曰：「空有、不二、不異、不盡。」”“非離空有外，別有中道，故言不異。”“此亦與龍樹意同。《中論》云「因緣所生法，即空、即假、即中。」因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。”“但法有麁妙，若隔歷三諦，麁法也；圓融三諦，妙法也。”

[919]《摩诃止观》卷三（T46, no. 1911, pp. 28b21–24）：“今將《中觀論》合此四番四諦。論云：「因緣所生法」者，即生滅四諦也；「我說即是空」，即無生四諦也；「亦為是假名」，即無量四諦也；「亦名中道義」，即無作四諦也。”

[920]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 55b9–19）：“若法性、無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦 (云云)。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也；若一切法即一法，我說即是空，空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。”

的描述。而通段落款“即《中論》所說”，把观心派生的构件登记到中论名下；这笔登记的成色，智顗自己在卷三交了底。

卷三的交底是全案最要紧的证词。三智一心一段先以五眼为喻：如来五眼，“雖有五眼，實不分張；秖約一眼，備有五用，能照五境”；一心三止成三眼见三谛，一心三观成三智知三境，而“境之與諦，左右異耳。見之與知，眼目殊稱，不應別說”；结句即前判所引：“雖作三說，實是不可思議一法耳”。紧随其后是方法论自白：“如此解釋，本於觀心；實非讀經，安置次比。為避人嫌疑，為增長信，幸與修多羅合，故引為證耳”。[921] 这段话把止观卷一那句授权声明背后的问题原地解决：三观的来源登记在观心上，引经的功能登记在增信上，教证是印可，不是推导。第一章说己心中所行法门的总纲，在此落成分则条款；以本书的自觉度计量，这是各宗文本里罕见的一笔：立法者自报了引文的用途。喻的语法同样可记：一眼备五用、三目一面，选的全是同址异用之喻，不是叠层之喻。

中谛的注脚随后。玄义释体一节引金刚藏佛甚微智四辞，空有、不二、不异、不尽，逐辞作注，释不异曰：“非離空有外，別有中道，故言不異”，随即自评“此亦與龍樹意同”。[922] 中道不是空与有之外另立的一件东西：这句话若成立，天台的中谛就不是第三个对象域，圆融三谛是同一缘起法的三面陈说，即字是训释联结词，不是本体同一的宣言。以本书的记号说：空谛对应拒斥面，假谛对应保全面，中谛对应两面合名，三谛读法是断言层次读的圆教化变体，与第十八篇的合名读同构。

分级表把劣读预先编了目。玄义卷二在七种二谛之上更立五种三谛，逐教配给：别入通之中“當教論中，但異空而已；中無功用，不備諸法”；别教三谛“對真為中。中，理而已”；至圆三谛方是“非但中道具足佛法，真、俗亦然。三諦圓融，一三、三一”。[923] 这张表的意义在于：把中谛供成空有之外一件不起功用的妙体，这种读法在天台自家的谱上有名有位，叫但中，判属别教，中无功用四字是它的谱内判词。中谛实体化是后学的风险；有此表，风险的定位更准：那样读的人非但违反第十八篇的条款，在天台家法之内还自动降级，圆门不收。

风险仍须如实定位。玄义分“隔歷三諦”与“圓融三諦，妙法也”[924]：智顗立圆融为妙，本意是防三谛被读成三层台阶；但后学中确有把圆融读成本体宣言、把中谛供为但中妙体的，那样的命题是 D3 型，须入第十八篇的适用范围受审。三谛三观以量词走向分工、不以域分工的语法，与下一篇六相十玄的望向分界是同一族；两家圆教在这一点上的正面对表，候第二十二篇。判词底稿：天台读法在立法者原文处与本书同构，中谛实体化在立法侧有注脚可挡、在谱表内预先有位，证据表连同终判，交第六章。

---

[921]《摩诃止观》卷三（T46, no. 1911, pp. 26b1–22）：“雖有五眼，實不分張；秖約一眼，備有五用，能照五境。”“故言「三智一心中得」，故知一心三止所成三眼，見不思議三諦；此見從止得，故受「眼」名。一心三觀所成三智，知不思議三境；此智從觀得，故受「智」名。境之與諦，左右異耳。見之與知，眼目殊稱，不應別說。今將境來顯智，令三觀易明；用諦來目眼，使三止可解。雖作三說，實是不可思議一法耳。用此一法眼智，得圓頓止觀體也。”“如此解釋，本於觀心；實非讀經，安置次比。為避人嫌疑，為增長信，幸與修多羅合，故引為證耳。”

[922]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 682a23–24、682c2–9；智顗说、灌顶记）：“金剛藏說「佛甚微智」，辭異意同。其辭曰：「空有、不二、不異、不盡。」”“非離空有外，別有中道，故言不異。”“此亦與龍樹意同。《中論》云「因緣所生法，即空、即假、即中。」因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。”“但法有麁妙，若隔歷三諦，麁法也；圓融三諦，妙法也。”

[923]《法华玄义》卷二（T33, no. 1716, pp. 704c26–705a7、714a29–b1）五种三谛：“却前兩種二諦，以不明中道故，就五種二諦，得論中道，即有五種三諦。”“約別入通，點非有漏非無漏，三諦義成：有漏是「俗」；無漏是「真」；非有漏非無漏是「中」。當教論中，但異空而已；中無功用，不備諸法。”“別三諦者，開彼俗為兩諦，對真為中。中，理而已 (云云)。”“圓三諦者，非但中道具足佛法，真、俗亦然。三諦圓融，一三、三一，如《止觀》中說 (云云)。”卷三引释论并自注：“《釋論》云：「三智一心中得」”“無前無後，為向人說，令易解故，作三智名說耳。即是此意 (云云)。”

[924]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 682a23–24、682c2–9；智顗说、灌顶记）：“金剛藏說「佛甚微智」，辭異意同。其辭曰：「空有、不二、不異、不盡。」”“非離空有外，別有中道，故言不異。”“此亦與龍樹意同。《中論》云「因緣所生法，即空、即假、即中。」因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。”“但法有麁妙，若隔歷三諦，麁法也；圓融三諦，妙法也。”

第三章　一念三千·性具的机制

立义的原文在摩诃止观观不思议境一节：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十種世間；百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已；介爾有心，即具三千”。[925] 算法是三条分类轴的乘积：十界互具成百界，百界各具十如是，如是又开三种世间。十如是出法华方便品：“唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性”，以下体、力、作、因、缘、果、报，收在“如是本末究竟等”[926]；此十如的句读出自罗什译文，与梵本有出入，文献学的旧案存目明标。

机制学的定位，与第二十篇的仓库对照最清楚。赖耶模型是纵向的：种子先藏，遇缘现行，登记在前，兑现在后。一念三千不设仓库：当念具足，无所谓先藏后现。智顗把这一点写成了明文的防线：“亦不言一心在前，一切法在後”，若说心生一切法，“此則是縱”，若说心一时含一切法，则是横，纵横皆非。[927] 这道防线的作用与第二十篇阿陀那颂的警告标签同一家法而更彻底：不但防人把心读成我，且把发生学的读法整个封死。一念三千不是宇宙从一念里生出来的主张，是于一念处三千种分类一时可点的清单学。

这道防线有它当时的靶子。同节之内，智顗把南北朝的依持之争原地开庭。地论师立法性依持：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」”摄论师立黎耶依持：“《攝大乘》云：……言依持者，阿黎耶是也。”止观各给一句归结：“若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法”，随即下判：“此兩師，各據一邊”。[928] 破法是双向两难：若法性生一切法，法性非心非缘，非心而可心生，则非缘亦应缘生；若黎耶不离法性，则黎耶依持仍是法性依持。两造的共同前提，法与法之间须立一个持者，被整个拆掉；一念三千的非纵非横就立在这片拆完的地基上，心与法之间不设持与被持的箭头。四句检并且推到自家头上：心生三千、心含三千之外，亦灭亦不灭、非灭非不灭生三千皆检过一遍，结语“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」”。[929] 生成语法并未因此被没收，智顗补了一句：“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事”。[930] 生一切法的说法仍可流通，条件是挂上随便宜的牌子；说与实分层登记，与第二章释论一课同一家法。至于争论所奉的论主，智顗各还一句公道：“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也”。[931] 立法者无案，案在人师偏解；这一判的记档法，与本书通卷

[925]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a5–14）：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十種世間；百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已；介爾有心，即具三千。”“亦不言一心在前，一切法在後。”“此則是縱。”

[926]《妙法莲华经》方便品（T9, no. 262, pp. 5c10–13；鸠摩罗什译）：“唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性”，至“如是本末究竟等”。

[927]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a5–14）：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十種世間；百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已；介爾有心，即具三千。”“亦不言一心在前，一切法在後。”“此則是縱。”

[928]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a23–55b1）：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。」若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師，各據一邊。”“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」。”“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。”“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也。”“若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。”

[929]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a23–55b1）：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。」若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師，各據一邊。”“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」。”“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。”“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也。”“若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。”

[930]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a23–55b1）：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。」若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師，各據一邊。”“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」。”“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。”“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也。”“若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。”

[931]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a23–55b1）：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明

把立法侧与接受史分开立档的做法全同。同段收尾把量词句式历遍诸法：“一心一切心，一切心一心，非一非一切”，阴、入、界、众生、国土乃至究竟，逐项同式[932]；这套一与一切的往复语法，与下一篇华严的一多相即将有正面对表。

心自身的身份，止观另有一段四句推求：一念心起，“起無自性、無他性、無共性、無無因性”，推到底处，“但有名字，名之為心”。[933] 这八个字是 E2 判定的天台原文：心是假号，不是基体。第十八篇的机器若来查户，此处的登记完全合规：作为所观境的一念，自身先被观空，无一处立为破析不散之项。

性具之义随三千而立：三千既是性所本具，善恶皆在其中。性恶的正面文本在观音玄义料简缘了一节，一段问答体，立义只用一个字：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。”随问阐提与佛各断什么：“闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。”性德为何不可断，答语自给身份声明：“性之善惡但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞”；佛与恶的关系随后写明：“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染……廣用諸惡法門化度眾生，終日用之、終日不染”。[934]

这段问答的措辞要害有三。第一，修与性两个前缀把断的范围分开：可断者是修善修恶，性上的善恶格自身不受刀。第二，法门二字是文本自带的登记层标签：性之善恶但是善恶之法门，恶在性中的身份是一个分类格，与三千清单里的地狱界一格同属登记项；把性恶读成性中藏着一件恶的实体，是被这一措辞先行挡下的读法。第三，佛对恶的动词是达，达而自在、用而不染：达是操作词，配的是于恶自在的能力陈说，与断字的取消义两路分明。三处合观，性恶是性具清单学推到底的极限条款：清单既称本具，恶的格就删不得；能删的只是格上的现行。这与本章的机制判读同构：三千是分类工程，性恶是这套分类学拒绝在清单上开天窗的声明。同段之内文本自设的对照也值得一记：“若依他人明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善”[935]，赖耶熏习的方案被明文列为对照项，仓库模型与清单模型的分岔在性恶一节里原地相遇，与第二十篇的对照由文本自己给出。

无情有性的扩张在湛然金刚錍，所据是随缘不变：“萬法是真如。由不變故。真如是萬法。由隨緣故。子信無情無佛性者。豈非萬法無真如耶……若許隨緣不變。復云無情有無。豈非自語相違耶”。[936] 以许随缘不变为前提，限佛性于有情即是自语相违：论证形制是一条一致性检验，所借的随缘语汇出自华严家（湛然自注“隨緣不變之說出自大教”）。此案与性恶案的后续裁决，连同知礼以性恶为据对华严发起的缘理断九之讼，正面审理在第二十二篇第五章；本章存案第

盛持一切種子。」若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師，各據一邊。”“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」。”“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。”“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也。”“若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。”

[932]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 54a23–55b1）：“地人云：「一切解惑真妄，依持法性。法性持真妄；真妄依法性也。」《攝大乘》云：「法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。」若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師，各據一邊。”“言語道斷，心行處滅，故名「不可思議境」。”“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法，如眠法法心則有一切夢事。”“天親、龍樹內鑒冷然，外適時宜，各權所據。而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也。”“若解一心一切心，一切心一心，非一非一切。”

[933]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 8a28–b2）：“起無自性、無他性、無共性、無無因性。”“但有名字，名之為心。”

[934]《观音玄义》卷上（T34, no. 1726, pp. 882c8–25；智顗说、灌顶记）料简缘了：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。”“問：闡提與佛斷，何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。”“問：性德善惡何不可斷？答：性之善惡但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。”“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起……以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之、終日不染。”对照项：“若依他人明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善。”

[935]《观音玄义》卷上（T34, no. 1726, pp. 882c8–25；智顗说、灌顶记）料简缘了：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。”“問：闡提與佛斷，何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。”“問：性德善惡何不可斷？答：性之善惡但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。”“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起……以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之、終日不染。”对照项：“若依他人明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善。”

[936]《金刚錍》（T46, no. 1932, pp. 782c16–26；湛然述）：“隨緣不變之說出自大教。木石無心之語。生于小宗。”“故子應知。萬法是真如。由不變故。真如是萬法。由隨緣故。子信無情無佛性者。豈非萬法無真如耶。”“若許隨緣不變。復云無情有無。豈非自語相違耶。”

六章。

交付的审计。分类工程四字，还须按交付量核一遍。真清单靠空格干活：第十四篇的相应表、第二十篇的四一切矩阵，判据划界，格有满有空，一张表因此载得动差别。三千按构造无空格：十界互具，任一念三千俱点，无一格可以为否；满格的登记簿登记不出任何差别，清单学在此走到的方向与完成形态恰好相反。机制一侧同看：第二十篇开卷那份任务单五项，业果跨时、记忆着落、结生载体、灭尽定持心、染净随逐，三千一项不接；当念具足没有另解那五问，它把五问整个退回。乘法也照实记：三轴皆旧典成品，十界取自通说，十如取自罗什译笔，[937] 三世间出大论，三千是三份现成清单的乘积，乘出来的是规模，不是论证。故一念三千的实付清单是三件。其一，十界互具是一条反定性条款：众生与佛不封档，格格相通，天台以此正面对冲唯识的五种性。其二，纵横双遮与依持拆台是一场真论证，靶子是承担者模型自身，上文已录。其三，余下的交付在观法：三千作所观境，立圆顿的起手式，价目与座次归零，第五章展开。字面许诺的那件，一套机制学的正面方案，恰好不在货单上。

定理形检验收束。一念三千判为一条反定性条款加一件观法用具；分类工程之名须带简别，满格不载别，机制学的交付为零。一念是索引点，不是基体；立法者先把依持之争的共同前提整案拆除，亲手封了纵横两条发生学读法，又把索引点自身判为假名。安于施设身份，此判有原文三重担保；安得这样省力，也因为它没接机制学的活。敞口不在机制，在性具的善恶二字如何入册上；性恶的措辞已自带法门标签，实体读法有原文可挡，第六章登记。

[937] 十如是只见于罗什译本。方便品此处的梵本只列五项：ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādṛśāś ca te dharmā yallakṣaṇāś ca te dharmā yatsvabhāvāś ca te dharmāḥ，即何法、如何、何似、何相、何体；竺法护《正法华经》与菩提流支、昙林译《法华论》所引，也都不作十如。见 Leon Hurvitz. *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*，Mélanges chinois et bouddhiques 第十二卷。Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962，书内第 276–279 页，录梵本及 Burnouf、Kern 两种西译，并与诸汉译逐一对照。Hurvitz 并认为罗什是借《大智度论》一段相近的名目把这一句扩写成十项，两处九目之中性、体、力、因、缘、果六目全同（书内第 280–281 页）；他同时主张《大智度论》本身出于罗什之手，这一层是他个人的判断。藏译同作五项：Bibliotheca Polyglotta（奥斯陆大学）梵、汉、藏、英对勘本所录藏译（标作 Kj mdo sde ja，第 13a7–13b1 叶）作 chos de dag gaṅ yin pa daṅ | chos de dag ji lta bu yin pa daṅ | chos de dag ci ’dra ba daṅ | chos de dag gi mtshan ñid gaṅ yin pa daṅ | chos de dag gi ṅo bo ñid ci yin pa，依次对梵本 ye、yathā、yādṛśa、yallakṣaṇa、yatsvabhāva 五词，其后也同梵本一样把五项总举一遍；同一对勘本所录梵本为 Vaidya 1960 校本，此句在其第 21 页。

第四章　五时八教·判教的成建制

判教之法，本书一路收了三个形态：解深密的三时，隐密与显了两相分判；吉藏的四重，逐重把对手的真谛降为自家的世谛；到天台成为全景建制。入门书四教仪开卷即是总纲：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡”。[938] 罄无不尽四字是建制的雄心自白：东流一代圣教，无一句流落在表外。此书的底本出身，教藏亡而复归、高丽僧录出，第一章文献命运一节已记。这里要先立一条界：**建制的名目是谛观给的，不是智顗自题的**。智顗现存三部大书，玄义、四教义、摩诃止观，合计约五十八万字，“五时八教”这一合称无一见，“化仪四教”“化法四教”两轴之名亦无一见；而谛观这本一万三千字的入门书里，“五时八教”两见、“化仪四教”三见、“化法四教”一见。[939] 拆开看则各有归属：五时是智顗的，玄义中”五时”二十余见；八教的内容也是智顗的，玄义卷一以八藏会通处即列秘密、不定、顿、渐与三藏、通、别、圆，并说”今以轉法輪來八教通之”。谛观所加的是包装：把两组各四教收进”化仪”“化法”两轴，再与五时合成一个可背诵的总纲。下文凡称”五时八教”，即用这个后起的成名，不表示智顗曾以此四字标目。

五时与五味。五时按化导次第排布一代时教：华严、鹿苑、方等、般若、法华涅槃，“是為五時。亦名五味”[940]；玄义自释“約漸得明五味”。[941] 五味之喻的源头在涅槃经：“譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生穌，從生穌出熟穌，從熟穌出醍醐，醍醐最上”；经文自己把喻配到教上：“佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性”。[942] 源喻的顶格是大涅槃；天台借其阶而立五时，顶格判给法华并涅槃：借喻并调喻，判教工程的常规操作。要紧的是源喻自带的细则。同一部经里，乳与酪的关系被双遮处理：“是故不可說言乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪則殺人，是故不可說言乳中定無酪性”；佛并反问“若使乳中定有酪性者，何須緣因”，更以纸墨成字为喻，“而是紙中本無有字，以本無故假緣而成”。[943] 五味的次第是缘成之序，性中没有预藏的时刻表。天台五时若被读成佛性开显的既定

[938]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[939]名目归属之辨，据库内 CBETA 本通检：《法华玄义》（T33, no. 1716，约二十三万字）、《四教义》（T46, no. 1929，约十万字）、《摩诃止观》（T46, no. 1911，约二十五万字）三书，“五时八教”“化仪四教”“化法四教”三语皆零命中；《天台四教仪》（T46, no. 1931，约一万三千字）则”五时八教”二见、“化仪四教”三见、“化法四教”一见。分项则：《玄义》“五时”二十一见、《四教义》一见；《玄义》“八教”一见，即卷十以《菩萨处胎经》八藏会通四教处（p. 812a17 起段），“今以轉法輪來八教通之”，下配秘密、不定、顿、渐与三藏、通、别、圆。故五时与八教之实俱出智顗，“五时八教”之为一名、“化仪”“化法”之为两轴，则成于谛观之手。

[940]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[941]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 683c8–9、685b17–18）：“約漸得明五味。”“若開權顯實，諸法皆體。”

[942]《大般涅槃经》（T12, no. 374, pp. 411b6–9、449a6–12、531a21–22、531b17–18；昙无谶译）卷十四：“譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生穌，從生穌出熟穌，從熟穌出醍醐，醍醐最上。”“佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性。”卷八：“是故不可說言乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪則殺人，是故不可說言乳中定無酪性?”卷二十八：“若使乳中定有酪性者，何須緣因?”“譬如有人，有筆紙墨，和合成字。而是紙中本無有字，以本無故假緣而成。”

[943]《大般涅槃经》（T12, no. 374, pp. 411b6–9、449a6–12、531a21–22、531b17–18；昙无谶译）卷十四：“譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生穌，從生穌出熟穌，從熟穌出醍醐，醍醐最上。”“佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性。”卷八：“是故不可說言乳中定有酪性。若言乳中定無酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪

日程，先撞上的是源喻自家的细则，经录学的实况还在其次；读成应机之序，则与源喻全合。

八教两轴。“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味”。[944] 药方记怎么给，药味记给什么，双轴的分工在两个喻里就分清了。化仪四教里，顿渐记说法的次第样式，秘密与不定记同一场说法的收益结构：“第三祕密教者。……或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益”；“第四不定教者。……佛以一音演說法。眾生隨類各得解。……能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益”。[945] 同座异闻，同闻异益：听众参数被正式编进了教相学。而两轴的地位不对等，教科书自己写明：“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此”。[946] 化仪轴不携带独立的义理内容，凡有义理，尽在化法四教：这句自我出清的条款，等于把第十九篇第六章的裁定，判教等于义理分级加对机工程，预先写进了自家的纲要书。

化法四教，定义各配一番四谛。四教义逐一立名：三藏教“明因緣生滅四聖諦理。正教小乘傍化菩薩”；通教“通者同也。三乘同稟故名為通。此教明因緣即空無生四真諦理。是摩訶衍之初門也。正為菩薩傍通二乘”；別教“別者不共之名也。此教不共二乘人說。……的化菩薩不涉二乘。故聲聞在座如聾如啞”；圓教“圓以不偏為義。此教明不思議因緣。二諦中道事理具足不偏不別。但化最上利根之人”。[947] 两件形制值得并读。其一，四定义各配一番四谛，生灭、无生、无量、无作；止观卷三又把三是偈的四句配到同一张网格上，第二章已引。判教的分级轴与偈颂的读法在同一份四谛谱上会合：教相与观法共用刻度，教观双美有工程学的落实。其二，每条定义自带受众字段：“正教小乘傍化菩薩”“正為菩薩傍通二乘”“的化菩薩不涉二乘”“但化最上利根之人”。义理强度与对机参数在定义里成对出现，两列并记的做法深入到了构件级。

七种二谛，分级表的细密处。玄义卷二先声明二谛本可从简，“但點法性為真諦，無明十二因緣為俗諦，於義即足”，为人心麁浅故开拓成表：“一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。……七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真”。[948] 谛不是一件公共财产：同一对谛名，七种语义配置，各教持各自的版本。教与教之间

則殺人，是故不可說言乳中定無酪性?”卷二十八：“若使乳中定有酪性者，何須緣因?”“譬如有人，有筆紙墨，和合成字。而是紙中本無有字，以本無故假緣而成。”

[944]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[945]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[946]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[947]《四教义》卷一（T46, no. 1929, pp. 721a29–b1、721c23–722a1、722a18–20、722b10–12；智顗撰）：“第一釋三藏教名者。此教明因緣生滅四聖諦理。正教小乘傍化菩薩。”“二釋通教名者。通者同也。三乘同稟故名為通。此教明因緣即空無生四真諦理。是摩訶衍之初門也。正為菩薩傍通二乘。”“別者不共之名也。此教不共二乘人說。故名別教。此教正明因緣假名。無量四聖諦理。的化菩薩不涉二乘。故聲聞在座如聾如啞。”“四釋圓教名者。圓以不偏為義。此教明不思議因緣。二諦中道事理具足不偏不別。但化最上利根之人。故名圓教也。”

[948]《法华玄义》卷二（T33, no. 1716, pp. 702c6–20、703c4–5、704a15–19）：“但點法性為真諦，無明十二因緣為俗諦，於義即足。”七种二谛：“一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。……七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。”“別接通，五也。圓接通，六也。圓接別，七也。”历五味：“乳教有別、圓入別、圓，三種二諦，二麁一妙。酪教但實有二諦，純麁。生蘇具七種二諦，六麁一妙。熟

另有升格通道，明文称为接：“别接通，五也。圓接通，六也。圓接別，七也。”再以七版历五时，算出各时的成色配比：“生蘇具七種二諦，六麁一妙。熟蘇六種，五麁一妙。法華但有一圓二諦，無六方便，唯妙不麁”。[949] 矩阵、升格态射、配比表俱全，判教在天台成了一门可运算的分类学。判教携带逻辑内容这句裁定，在此有最硬的展品：七种二谛的排序是义理强度的偏序，接是偏序上的可达关系。

收束的语法：开权显实。四教仪叙至法华：“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一”。[950] 玄义为这道收束交代过理由与身份：妙谛本有而“佛雖知是，不務速說”，此前诸教“雖種種建立，施設眾生，但隨他意語，非佛本懷”，至法华“正直捨不融，但說於融，令一座席同一道味，乃暢如來出世本懷”。[951] 随他意语四字是关键的登记标签：前四时的建立整批挂在对机名下，与第二章释论的次第差品说、第三章的随便宜牌同一家法。定理形评估分两笔。其一，逻辑内容：化法分级是一部义理强度的分级表，通教见即空，别教历别三谛，圆教圆融三谛，大体是拒斥面、隔历的层级、合名之圆融三档读法的教相化，分级本身携带真实的逻辑内容。其二，教化内容：五时的先后若读作佛陀传记的历史断言，与经录学的实况相冲；读作教化次第的收束安排，则是教化学参数，不携带新的逻辑内容。开权显实的语法同此：玄义“若開權顯實，諸法皆體”[952]，会三归一作教化收束读则安，作史实断言读则另案。

自我豁免的疑点如实立案。判教者自居圆顶，谁来判判教者？按第十八篇第五章同一道门的原则，分级标准若只施于他宗而豁免自宗，即是量身豁免。天台的自检条款有一半在场：圆教之圆以不偏为义，圆融本身是防隔历的操作规定，不是一个新的对象域，玄义妙法之判可作证词；另一半，圆顶位置的不可再判性是否被交代为不变式而非胜境，原文无明文，登记为敞口，交第六章。

蘇六種，五麁一妙。法華但有一圓二諦，無六方便，唯妙不麁。”

[949]《法华玄义》卷二（T33, no. 1716, pp. 702c6–20、703c4–5、704a15–19）：“但點法性為真諦，無明十二因緣為俗諦，於義即足。”七种二谛：“一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。……七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真。”“別接通，五也。圓接通，六也。圓接別，七也。”历五味：“乳教有別、圓入別、圓，三種二諦，二麁一妙。酪教但實有二諦，純麁。生蘇具七種二諦，六麁一妙。熟蘇六種，五麁一妙。法華但有一圓二諦，無六方便，唯妙不麁。”

[950]《天台四教仪》（T46, no. 1931, pp. 774c13–775b12；高丽谛观录）：“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。”“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時……五法華涅槃時。是為五時。亦名五味。”“言八教者。頓漸祕密不定藏通別圓。是名八教。頓等四教是化儀。如世藥方。藏等四教名化法。如辨藥味。”“第三祕密教者。如前四時中。如來三輪不思議故。或為此人說頓。或為彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言祕密教。”“第四不定教者。亦由前四味中。佛以一音演說法。眾生隨類各得解。此則如來不思議力。能令眾生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定教也。”“然祕密不定二教。教下義理只是藏通別圓。化儀四教齊此。”“次說法華開前頓漸會入非頓非漸。故言開權顯實。又言廢權立實。又言會三歸一。”

[951]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 682a27–b8）：“佛雖知是，不務速說。”“雖種種建立，施設眾生，但隨他意語，非佛本懷故，言不務速說也。”“今經正直捨不融，但說於融，令一座席同一道味，乃暢如來出世本懷，故建立此經，名之為妙。”

[952]《法华玄义》卷一（T33, no. 1716, pp. 683c8–9、685b17–18）：“約漸得明五味。”“若開權顯實，諸法皆體。”

第五章　止观·操作手册

天台的实践体系，止观开卷先立三门，并各配一喻：“天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。「漸」則初淺後深，如彼梯陞；「不定」前後更互，如金剛寶置之日中；「圓頓」初後不二，如通者騰空”。[953] 三门同缘实相，分在路径的形状：梯陞是单调的逐级，宝珠置于日中随照面变色，是次序可换的非单调，腾空则无级差。摩诃止观通篇所立，即第三门，其自述：“初緣實相，造境即中，無不真實”，“一色一香無非中道”，乃至“生死即涅槃，無滅可證”；收在“法性寂然名「止」，寂而常照名「觀」”。[954] 止观二字自身就以寂照一对操作词立义。

架构三层：二十五方便立前行资粮，十境立所观之境，十乘观法立能观之法。二十五方便的位置，湛然一句定档：“通為四教遠方便也”[955]；具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事、行五法，是各教通用的远期预备，不入正修。正修的地图是境乘两张清单。

十境。所观之境开为十：“開止觀為十：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境，通能覆障”。[956] 第一境是常位：“第一、觀陰入界境者，謂：五陰、十二入、十八界也”，现前身心，人人在境；其余九境发则观之。清单的形制值得端详：病患、业相、魔事、诸见、增上慢皆列为境，修行的故障态被全部编进课程表，病与魔不在课程之外，修出的定与见同样入所观之列。一套把自家修行的病理学也写进操作对象的手册，完备性做到了课程级。湛然补了判位注记：十境“咸是所觀。若能觀之方屬正行。是故前八但在凡夫。後二名為聖人方便”。[957]

十乘。能观之法亦开为十：“觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛也”；十法的接续逻辑原文自给：“既自達妙境；即起誓悲他；次作行填願，願行既巧；破無不遍；遍破之中，精識通塞；令道品進行；又用助開道；道中之位，己他皆識；安忍內外榮辱；莫著中道法愛。故得疾入菩薩位”。[958] 十乘之首即第三章的正题：一念三千在第三章是理论，在此是所观境；这一宗把自己的形上学清单原样请上坐垫，理论与操作在同一部书里闭环，教观双美四个字落到实处。末乘无法爱尤可记一笔：中道法自身的爱着，同样列为最后一道待离之障；手册在出口处防的恰是对自家最高义理的执取。

四种三昧。行法一面，卷二立四门：“行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐”；通名有训释定义：“通稱「三昧」者，調直定也。《大論》云：「善心一處住

---

[953]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1c1–2a1）：“天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。「漸」則初淺後深，如彼梯陞；「不定」前後更互，如金剛寶置之日中；「圓頓」初後不二，如通者騰空。”“初緣實相，造境即中，無不真實。”“一色一香無非中道。”“生死即涅槃，無滅可證。”“法性寂然名「止」，寂而常照名「觀」。”

[954]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 1c1–2a1）：“天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。「漸」則初淺後深，如彼梯陞；「不定」前後更互，如金剛寶置之日中；「圓頓」初後不二，如通者騰空。”“初緣實相，造境即中，無不真實。”“一色一香無非中道。”“生死即涅槃，無滅可證。”“法性寂然名「止」，寂而常照名「觀」。”

[955]《止观辅行传弘决》卷四（T46, no. 1912, pp. 252b19–25；湛然述）：“故知今意並在四教內外凡前。通為四教遠方便也。”“咸是所觀。若能觀之方屬正行。是故前八但在凡夫。後二名為聖人方便。”

[956]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 49a27–b1、51c20–22、52b1–9）：“開止觀為十：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境，通能覆障。”“〇 第一、觀陰入界境者，謂：五陰、十二入、十八界也。”“〇 觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛也。既自達妙境；即起誓悲他；次作行填願，願行既巧；破無不遍；遍破之中，精識通塞；令道品進行；又用助開道；道中之位，己他皆識；安忍內外榮辱；莫著中道法愛。故得疾入菩薩位。”

[957]《止观辅行传弘决》卷四（T46, no. 1912, pp. 252b19–25；湛然述）：“故知今意並在四教內外凡前。通為四教遠方便也。”“咸是所觀。若能觀之方屬正行。是故前八但在凡夫。後二名為聖人方便。”

[958]《摩诃止观》卷五（T46, no. 1911, pp. 49a27–b1、51c20–22、52b1–9）：“開止觀為十：一、陰界入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。此十境，通能覆障。”“〇 第一、觀陰入界境者，謂：五陰、十二入、十八界也。”“〇 觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛也。既自達妙境；即起誓悲他；次作行填願，願行既巧；破無不遍；遍破之中，精識通塞；令道品進行；又用助開道；道中之位，己他皆識；安忍內外榮辱；莫著中道法愛。故得疾入菩薩位。”

不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也”。[959] 坐、行及其组合之外，第四门非行非坐收其余一切，四门合起来穷尽姿态空间；而方法与观的关系，智顗有明文的参数声明：“四種三昧方法各異，理觀則同”，“方法局三；理觀通四”。[960] 姿态是参数，理观是常量；仪轨与观法分开登记，与本篇一路所见的两列并记同一笔法。

六即。义理的阶梯被圆顿压成一步，判位的阶梯却原地重建，这就是六即。设立的理由文本自陈，为的是堵两个方向的误读：“若智信具足，聞一念即是。信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故，須知六即，謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故，除疑怯；終聖故，除慢大”。[961] 理即一格立在闻教之前：“理即者，一念心即如來藏理。「如」故即空，「藏」故即假，「理」故即中；三智一心中具”；名字即始于闻：“理雖即是，日用不知……如牛羊眼，不解方隅”。[962] 六位一贯以即字系联，末以贫人宝藏之喻收束：家有宝藏而无知者，示之、掘之、近之、开而尽取。[963] 形制上有两点可记。其一，即字保横向的同一，六位保纵向的次第：一步之教自配六级之位。其二，两端条款成对，无信则高推圣境、无智则谓己均佛，防自弃与防僭圆两头都封。此格专属圆教，原文自注：“圓觀諸法，皆云「六即」。故以圓意約一切法，悉用六即判位”。[964]

样品一段。手册的运转，卷七留有整段实例：历缘对境，于行走一事上跑完十乘。“若舉足、下足，足是色法，色由心運，從此至彼”，于行中识五阴，立不思议境：“一陰界入，一切陰界入；一多，不一不多，不相妨礙。是名「行中不思議境」”；随之慈悲誓愿、安心定慧、遍破三惑、识通塞、道品、对治、次位、安忍、离法爱逐乘走过，收在“十法成就”“乘是寶乘直至道場”，末句点题：“舉足下足道場中來，具足佛法矣”。[965] 十乘是一套可在任一所缘上整跑的程序，不

[959]《摩诃止观》卷二（T46, no. 1911, pp. 11a25–28、18c10–17）：“行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。通稱「三昧」者，調直定也。《大論》云：「善心一處住不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。”“○ 復次，四種三昧方法各異，理觀則同。”“方法局三；理觀通四 (云云)。”

[960]《摩诃止观》卷二（T46, no. 1911, pp. 11a25–28、18c10–17）：“行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。通稱「三昧」者，調直定也。《大論》云：「善心一處住不動，是名三昧。」法界是一處，正觀能住不動，四行為緣，觀心藉緣調直，故稱三昧也。”“○ 復次，四種三昧方法各異，理觀則同。”“方法局三；理觀通四 (云云)。”

[961]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 10b8–22、10c21–24、11a5–6）：“若智信具足，聞一念即是。信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故，須知六即，謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故，除疑怯；終聖故，除慢大 (云云)。”“理即者，一念心即如來藏理。「如」故即空，「藏」故即假，「理」故即中；三智一心中具，不可思議。”“名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅。”“總以譬譬之，譬如貧人，家有寶藏而無知者，知識示之，即得知也；耘除草穢而掘出之，漸漸得近；近已藏開，盡取用之。”“圓觀諸法，皆云「六即」。故以圓意約一切法，悉用六即判位。”

[962]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 10b8–22、10c21–24、11a5–6）：“若智信具足，聞一念即是。信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故，須知六即，謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故，除疑怯；終聖故，除慢大 (云云)。”“理即者，一念心即如來藏理。「如」故即空，「藏」故即假，「理」故即中；三智一心中具，不可思議。”“名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅。”“總以譬譬之，譬如貧人，家有寶藏而無知者，知識示之，即得知也；耘除草穢而掘出之，漸漸得近；近已藏開，盡取用之。”“圓觀諸法，皆云「六即」。故以圓意約一切法，悉用六即判位。”

[963]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 10b8–22、10c21–24、11a5–6）：“若智信具足，聞一念即是。信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故，須知六即，謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故，除疑怯；終聖故，除慢大 (云云)。”“理即者，一念心即如來藏理。「如」故即空，「藏」故即假，「理」故即中；三智一心中具，不可思議。”“名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅。”“總以譬譬之，譬如貧人，家有寶藏而無知者，知識示之，即得知也；耘除草穢而掘出之，漸漸得近；近已藏開，盡取用之。”“圓觀諸法，皆云「六即」。故以圓意約一切法，悉用六即判位。”

[964]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 10b8–22、10c21–24、11a5–6）：“若智信具足，聞一念即是。信故不謗，智故不懼，初後皆是。若無信，高推聖境，非己智分；若無智，起增上慢，謂己均佛，初後俱非。為此事故，須知六即，謂理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故，除疑怯；終聖故，除慢大 (云云)。”“理即者，一念心即如來藏理。「如」故即空，「藏」故即假，「理」故即中；三智一心中具，不可思議。”“名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅。”“總以譬譬之，譬如貧人，家有寶藏而無知者，知識示之，即得知也；耘除草穢而掘出之，漸漸得近；近已藏開，盡取用之。”“圓觀諸法，皆云「六即」。故以圓意約一切法，悉用六即判位。”

[965]《摩诃止观》卷七（T46, no. 1911, pp. 100b22–c17）：“若舉足、下足，足是色法，色由心運，從此至彼。”“一

是十项教条；样品选的是走路。

两处对表。与第十三篇的禅那线对：次第禅门承的是四禅九定的旧阶梯，圆顿止观则宣称初缘实相、初后不二，义理的阶梯被压成一步；这一步是宗教实践史上的真变革，其哲学成色系于第二章对圆融的判定，而判位一侧的补偿装置即上文六即。与第二十篇的转依对：唯识的操作出口是仓库的改写，种子消长；天台的操作出口是当念的开显，三千一时可点。一边是机制的改写，一边是把机制之问整个退回的观法（第三章交付审计）；同在 E2 层，业务两样，两种修行论。

定理对位一句：止观全书的语汇，境、观、乘、位、方便、料简，全是操作词与过程词，是保全定理在实践面的又一兑现处。生死即涅槃一类的即句，作圆顿行门语读则安；若被读成本体同一的宣言，则并入第二章中谛位格一案，同案处理。智顗并且给即句的用法留了总注：空、有、中道皆可作入手的言端，“此舉「中道」為言端。即中而邊”，各言端自含其余，结语是一句警戒：“勿守語害圓、誣罔聖意”。[966] 守语害圆四字，可作本书转写抵抗判据在天台的本地表述：错在守语，责在读者。存目单：十境各境的运转细目、二十五方便的条目学、四种三昧的仪轨与诸忏法、六即与五十二位的对位表，候详解。

陰界入，一切陰界入；一多，不一不多，不相妨礙。是名「行中不思議境」。”“十法成就，世入銅輪，證無生忍。”此处”世入”暂读为”位入”，谓位至铜轮。“乘是寶乘直至道場。”“舉足下足道場中來，具足佛法矣。”

[966]《摩诃止观》卷一（T46, no. 1911, pp. 9a15–21）：“此舉「空」為言端，空即不空，亦即非空非不空。”“又言「一色一香無非中道」，此舉「中道」為言端。即中而邊，即非邊非不邊，具足無減。勿守語害圓、誣罔聖意。”

第六章　判词与交棒

总判三件，各配凭据；随后条款成表，敞口点收，贡献清单，末了交棒。

三谛读法，判为同构变体。凭据四重：玄义自注非离空有外别有中道；止观卷三虽作三说实是一法，并有本于观心、引经增信的方法论自白；卷五以一与一切的量词句式立观，三观是同一域上的三个全称算子，不设第三对象域；玄义五种三谛把不起功用的但中预编为别教之格。中谛在立法原文处是合名，天台读与第十八篇的断言层次读同构，圆融即合名之圆融。中谛实体化定为后学风险：凡把中谛供为空有之外一件妙体者，其命题为 D3 型，照章入适用范围，且按天台自家谱表降级处理；此判不伤立法原文。

一念三千，判为反定性条款加观法用具，机制学交付为零；此判从第三章的交付审计来。拆的一面全真：纵横双遮封死发生学读法，依持之争原地开庭，持者预设整案拆除，索引点自判但有名字，生成语挂随便宜牌流通。立的一面照实记：三千满格，不载差别；第二十篇那份任务单一项不接；三轴皆旧典成品，乘出来的是规模。实付三件：十界互具的反定性条款，正对五种性；承担者模型的拆台；圆顿观法的起手式。性具随清单而立，性恶是清单拒绝开天窗的极限条款，法门二字为其自带的登记层标签。与第二十篇仓库模型的对望由此校准：唯识接下任务单而造机制，天台退回任务单而立观法；同过安于施设身份这一关，过关的路有两条。

判教工程，判为义理分级加对机参数的成建制形态。化法轴携带真实的逻辑内容：四教各配一番四谛，与三是偈的四句共用一张网格；七种二谛的排序是义理强度的偏序，接是偏序上的升格通道，分级可运算。化仪轴由自家条款出清：秘密不定教下义理只是藏通别圆；前四时的建立整批挂随他意语之牌；五味源喻自带非定有非定无的细则。五时作史实断言读则另案，作教化收束读则安。操作面的成色并入此判之下：教观闭环有行中样品，判位有六即双防，语用有言端总注。

反自性条款清单，成表归档。第二十篇判词章立过十二条，第二十二篇立过十四条；天台走完五章，同类条款亦成一表：

构件	条款原文	所拒之读	出处
中谛	“非離空有外，別有中道”	第三境	玄义卷一（第二章）
三说	“雖作三說，實是不可思議一法耳”	三分实体	止观卷三（第二章）
引经	“本於觀心；實非讀經……故引為證耳”	教证作推导读	止观卷三（第二章）
但中	“中無功用，不備諸法”	不起用的妙体	玄义卷二（第二章）
三千	“亦不言一心在前，一切法在後”	发生学	止观卷五（第三章）
依持	“此兩師，各據一邊”	持者预设	止观卷五（第三章）
心	“但有名字，名之為心”	基体心	止观卷一（第三章）
生成语	“若隨便宜者，應言無明法法性生一切法”	无牌的生成读	止观卷五（第三章）

构件	条款原文	所拒之读	出处
性恶	“性之善恶但是善恶之法門”	实体恶	观音玄义（第三章）
化仪	“教下義理只是藏通別圓”	方式轴携带义理	四教仪（第四章）
判位	“若無智，起增上慢，謂己均佛”	僭圆	止观卷一（第五章）
言端	“勿守語害圓、誣罔聖意”	守语	止观卷一（第五章）

十二条与前两表对看，天台的形制特色立见：条款近半落在话语层的使用说明上。次第差品说、随他意语、随便宜、为向人说、为增长信，这一族条款防的都是同一件事，把对机的话当实况的话读；立法者不但给构件配防读条款，还给自己的话配流通说明。这是说己心中所行这一文体的直接后果：书既自认行门实录，行门话语的层次就须随文标定。

话语侧的技术另有一件要单独记：妙与不可思议。立法侧它有推检作底，四句检遍而后言语道断（第三章），这是它与婆沙评曰的差别：停机之前有论证；但停机本身同为停机，追问行至此处，以惊叹代裁定，职能与第十六篇的评曰同，声调不同。数字同此：三千之数精确，格的内容从不逐格取用，数的精确是修辞侧的精确；同一作者手里，玄义那套有空格、有判据、算得出龕妙配比的判教矩阵（第四章）才是载信息的表。先以数与妙致眩，再以非本体论之牌收尾，此为天台声称层的整套工艺；牌是真牌，眩也是真眩，两笔分开入档。

立件与挂牌两轴合起来，是下部四家的一张总表：

家	立件	挂牌	追问到底时
有部（婆沙）	立件：得、无表色、命根等	无牌	裁定停机（评曰）
唯识	立件：赖耶、末那、种子	牌随件走（十二条）	条款作答
天台	不立件：无仓库，索引点自空	牌挂话语：对机、增信、随便宜、妙	推检后以不可思议停机
华严	立件：理、性起、法界	成建制挂牌（十四条）	条款作答

表外一格作基准：中观不立件，自防守一门。读法一句：立件者的牌防“把件读成自性”，不立件者的牌防“把话读成实况”，牌的去向随件之有无而定。天台一格以立法侧为准，接受史的压力另计：山家以灵知说性，其讼已录于第二十二篇第五章。此表与第二十篇第八章的三段线同源，婆沙无文书而立件，中观立法，唯识持文书而立件；天台、华严补足其后两段。

敞口点收。原留三案并档，今两案得文本而有着落，一案仍开。性恶案：观音玄义已入库，法门标签在文，实体读法有原文可挡；立法侧初判为清单学的极限条款，全案细审候详解。无情有性案：金刚錍已入库，湛然以随缘不变作一致性检验；此案与华严收缩范围的对垒、并知礼以性恶为据的缘理断九之讼，已在第二十二篇第五章正面审理并落判，本篇援引其判。仍开一

案：圆顶的不可再判性未见明文交代为不变式，登记如故。[967]

天台的贡献清单六行。三谛语法把二谛之辨推进到三分格局，立法处自带防实体化注脚，并以五种三谛把劣读预先编目。一念三千不设仓库，纵横双遮，依持前提整案拆除，索引点自判假名，并以十界互具立起一条反定性条款。判教成为建制，义理分级与教化参数第一次被系统分开登记，化仪轴明文出清，接义为分级表装了升格通道。止观把全套理论写成操作程序，故障态编入课程表，教观闭环留有可复核的样品。六即判位以一步之教自配六级之位，防自弃防僭圆双向条款明文。话语的流通管理成为家法：一切次第语挂牌流通，说与实分层登记，为接受史研究留下罕见的自我注记。

交棒。天台之后，汉地圆教另有一形态：华严宗以五教十宗另立判教，与五时八教对垒；以性起立宗，与性具对望；以法界缘起说事事无碍，与一念三千各成一种极致。判教对判教、圆教对圆教的对勘，是下一篇的正题；本书第十八篇的同异工具，在华严的六相十玄处另有一场正面对质候着。下部的总收束，随之移至下一篇末章。

[967] 本章为全篇收束，不引新材料；条款表所列原文出处，分见本篇各章脚注，所据另见第十八篇诸条款与第十九、二十篇判词章。性恶说与无情有性的正面文本，分别为《观音玄义》（T1726）与《金刚錍》（T1932），引文见第三章；缘理断九之讼的两造全档并审理，见第二十二篇第五章。四教义、四教仪、辅行并涅槃、维摩、大智度论诸典入库记录见规划档。

第二十二篇　华严宗略解

第二十二篇　华严宗略解：导读

本篇的位置。下部读论诸篇的收官之作，汉地圆教的第二形态。与天台的对望构成本篇的坐标：判教对判教，五教十宗对五时八教；装置对装置，法界缘起对一念三千；宗性对宗性，性起对性具。另有一场本书自己的正面对质：华严把同与异、总与别、成与坏做成了法界的性状，六相圆融；而第十八篇的定义边界条款把同异立为逻辑常项，只立法则不下定义。同异究竟是词法的工具还是实相的纹样，这一战在第四章开打，是全书工具箱与一个古典体系距离最近的一次相遇。

篇幅与规格。名分仍是略解，裁剪之责在选目；骨架按详解规格立目，七章现已全部原地展开，八千余字加厚至四万余字，体量同第二十篇，架构未动。本篇是读论一线的末篇，末章附第十三至二十二篇的收束段。其后另有第二十三篇大乘经解析，与前二十二篇不同制，读的是经，所解经目随后续增。

材料的实况。二十种全数在库：经本三译（六十、八十、四十华严），祖师义章十种（五教章、五教止观、十玄门、五十要问答、孔目章、妄尽还源观、金师子章、法界玄镜、注法界观门、原人论），注疏四部（搜玄记、探玄记、澄观疏、演义钞），另有起信论并法藏义记、李通玄新华严经论。汉语文献的丰饶程度与第二十篇相当。

七章的走法。第一章从经到宗：三译源流与五教十宗的判教，弥勒楼阁与十宗全目在内。第二章法界缘起：四法界的阶梯，观门三观全档与理虚无体一句在内。第三章十玄门：相即相入的语法，古新十玄对照与数十钱机制学在内。第四章六相圆融：同异的正面对质，主判之一；舍喻的三场问答，少力难、板瓦难、不作故成，全数入正文。第五章性起：如来藏线的华严形态，与性具对望，主判之二；本章已按详解规格加厚，探玄记的性起十门、起信论的受熏之辨、澄观宗密的心学化三步全在其内；缘理断九一案两造文本齐备，已在本章当庭开审。第六章金师子章：以一篇短文走完全部装置，略解的取巧处即在此章；十门逐门配了原文，章句与类解的时代层分开称量。第七章判词与合卷：总判三件，反自性条款十四条成表，险句敞口点收，贡献清单，并第十三至二十二篇十篇的收束。

第一章　从经到宗·三译与五教十宗

先摆经本。华严经汉译三本：六十卷本，东晋佛驮跋陀罗译，三十四品七处八会，旧译；八十卷本，唐实叉难陀译，三十九品七处九会，新译，本篇底本；四十卷本，唐般若译于贞元年间，实为入法界品的别行广本，普贤行愿品在焉，其末卷至今单行。八十本重重设会而说一法界，会座自地上而天宫复还地上，说处的铺排本身即是义理的铺排；入法界品居末，善财五十三参，把全经义理走成一条求法的路。一部经的体量与结构本身就是这一宗的取向：不立一义为宗，而以无尽为宗。

参访的终点值得多看一眼。善财入弥勒楼阁，“見其樓閣廣博無量同於虛空”，又见其中“有無量百千諸妙樓閣……廣博嚴麗皆同虛空，不相障礙亦無雜亂。善財童子於一處中見一切處，一切諸處悉如是見”，稽首之间，“自見其身遍在一切諸樓閣中”。[968] 一楼阁摄无量楼阁，观者自身遍在其中：事事无碍不待祖师立义，经文先用一座建筑演示过了。后来第三章的帝网、第六章的金狮子、探玄记的一片华叶，全是这座楼阁的缩尺重演。宗派的全部装置，在经内有原型。

宗派谱系五祖。杜顺立观门，智俨立十玄与孔目，法藏成宗，澄观作疏钞广其说，宗密引入禅教之辨。实际的体系建筑师是法藏，本篇以法藏为轴，杜顺智俨为源，澄观宗密择要。本篇各章展开之后，这份名单可以逐人对上正身文本：杜顺的名下是法界观门三观，第二章的正文；智俨的名下是古十玄与数十钱的喻演之源，第三章的对照表左栏；法藏的名下是五教章、探玄记、义记、金师子章，第二至第六章的轴心材料；澄观的名下是法界玄镜与疏钞，第二章的释文与第五章心学化的中转站；宗密的名下是注法界观门与原人论，第五章漂移表的末行。谱系不再是名单，五个名字各自守着本篇的一段论证。

华严自己的判教：五教。五教章立五等：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教”，并随即自释“後一即別教一乘”。[969] 始终之分的经证，法藏取法鼓经的施会喻，结语两句：“約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教”[970]；又以起信论配顿渐：“約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也”。[971] 五教的分级轴由此清楚：“小乘”之上，大乘按空与不空析为始终两级，绝言者独立设顿位，别教一乘自居圆顶。始终那一道析缝，正是第五章受熏之辨的分途在判教建制里的登记：凝然不作诸法判给始教，随缘成一切判给终教，第五章已引其全文。

以理开宗：十宗。五教之外，五教章另设一轴，“以理開宗。宗乃有十”。[972] 两轴分设是这套判

[968]《大方广佛华严经》卷七十九〈入法界品〉（T10, no. 279, pp. 435a3–b3）：“見其樓閣廣博無量同於虛空。”“又見其中，有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾悉如上說；廣博嚴麗皆同虛空，不相障礙亦無雜亂。善財童子於一處中見一切處，一切諸處悉如是見。”“以彌勒菩薩威神之力，自見其身遍在一切諸樓閣中。”

[969]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 477a20–23、481b7–9；法藏述）：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。”“後一即別教一乘。”“此則別教一乘別於三乘。”“界外露地所授牛車是一乘教也。”

[970]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

[971]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

[972]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c10–482a11）：“二以理開宗。宗乃有十。一我法俱有宗。此有二。一人天乘。二小乘。小乘中犢子部等……又立五法藏。一過去。二未來。三現在。四無為。五不可說。此即是我。不可說是有為無為故。二法有我無宗。謂薩婆多等……或四所攝。謂三世及無為……故一切法皆悉實有也。三法無去來宗。謂大眾部等。說有現在及無為法。以過未體用無故。四現通假實宗。謂法假部等。彼說無去來。現在世中諸法。在蘊可實在界處假。隨應諸法假實不定。成實論等經部別師亦即此類。五俗妄真實宗。謂說

教的建制特色：教轴按可说之深浅给经典分级，宗轴按所立之义给立场分类，一部经可以判在某教而其立场归在某宗，教是文献的坐标，宗是命题的坐标。天台八教单轴运转，化法四教身兼两职；华严把两职拆开，各设一轴。十宗之目与法相一系八宗之目的承接关系，所涉文本未入库，存目待考。十宗全目与所指，列表：

宗	五教章所指	立场一句	本书的现场
一　我法俱有宗	人天乘、犊子部等	立五法藏，第五不可说藏“即是我”	第十七篇第六章、第十八篇第九章补特伽罗案
二　法有我无宗	萨婆多等	“三世及無為”摄一切法，“一切法皆悉實有”	第十五、十六篇全案
三　法无去来宗	大众部等	“有現在及無為法。以過未體用無故”	第十五篇第三章的对垒方
四　现通假实宗	法假部、成实论、经部别师	“在蘊可實在界處假”，假实随应不定	第十七篇经部一线
五　俗妄真实宗	说出世部等	世俗皆假，出世法实	存目
六　诸法但名宗	一说部等	“一切我法唯有假名。都無體故”	存目，“此通初教之始”
七　一切法皆空宗	大乘始教，般若	一切诸法皆悉真空	第十八篇
八　真德不空宗	终教诸经	一切法唯是真如，“有自體故。具性德故”	第五章正题
九　相想俱绝宗	顿教，“如淨名默顯”	绝言之理	第十九篇吉藏言忘虑绝一线
十　圆明具德宗	别教一乘	主伴具足无尽自在	本篇

这张表要读两遍。第一遍读它的学术成色：前六宗是一部部派佛教的立场分类学，犊子的不可说藏、有部的三世实有、大众部的过未无体、经部的界处假，条条落在实处，与本书下部第十四至十七篇正面处理过的材料逐格相应；一个七世纪末的判教框架，做出了一份至今可用的义理索引。第二遍读它的建制性格：十宗一线排开，自家坐在第十格。分类学与排名榜合在一张表上，是判教这种文体的通例，第二十一篇已判过：分级携带真逻辑内容，圆顶自判是两宗共有的建制自利，同档存照。犊子一格另有一处细节值得钩出：五教章点名的正是不可说藏。第十八篇第九章对补特伽罗的判决恰好落在不可说上，两路已判：拒绝陈说则退出论题域，作为规定则谓述照旧。法藏挑中这一格作第一宗的标志，眼力与量具相合。

对垒：五教对八教。与天台八教对垒，结构差异看三处：五教在始终之间多析一层，把大乘按空相与不空分为始终；顿教独立设位，为不依言教者留格；圆教自居别教一乘，“此则别教一乘别於三乘”，且借法华自己的车喻断案，临门三车是“三乘”，“界外露地所授牛車是一乘教也”。

出世部等。世俗皆假。以虛妄故。出世法皆實。非虛妄故。六諸法但名宗。謂說一部等。一切我法唯有假名。都無體故。此通初教之始準知。七一切法皆空宗。謂大乘始教。說一切諸法皆悉真空。八真德不空宗。謂如終教。諸經說一切法唯是真如。如來藏實德故。有自體故。具性德故。九相想俱絕宗。如頓教中顯絕言之理等。如淨名默顯等。十圓明具德宗。如別教一乘主伴具足無盡自在所顯法門是也。”

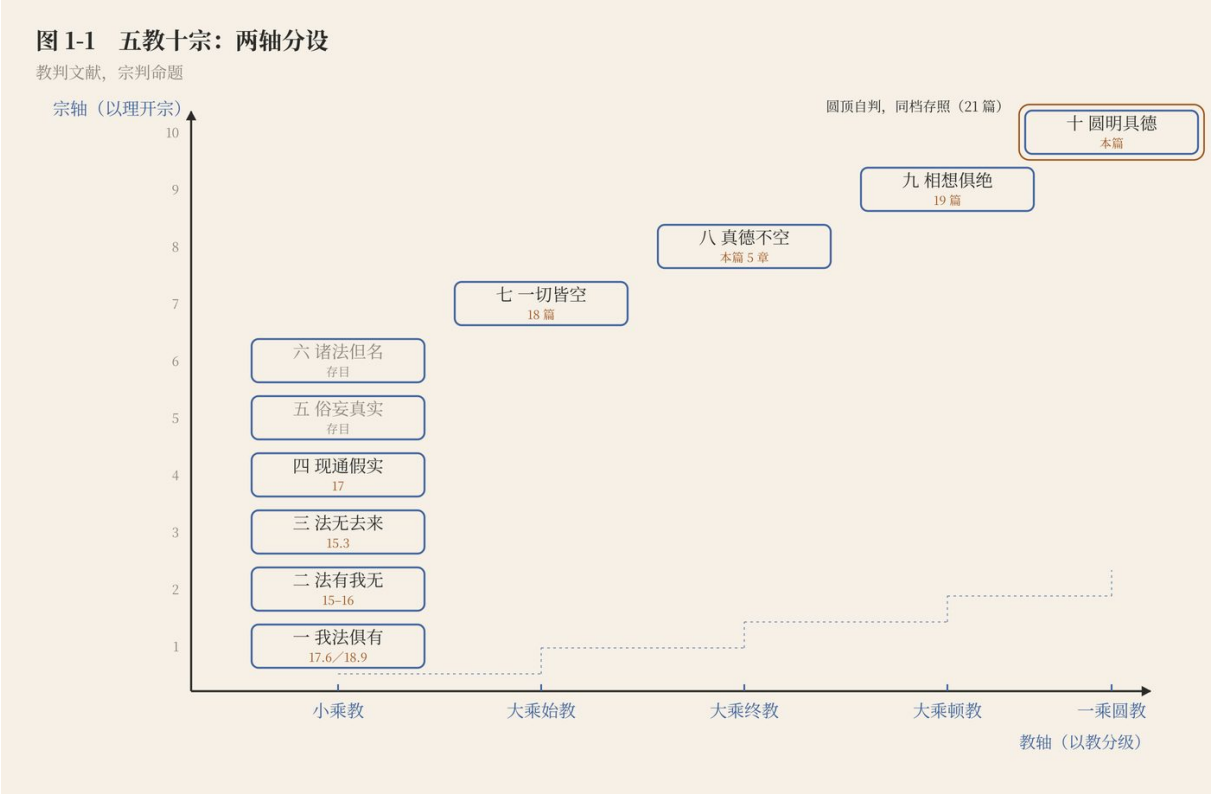


Figure 69: 图 1-1　五教十宗：两轴分设

[973] 用天台的家珍判天台所宗之经外另有高格，判教对垒的火药味全在这一手里。

别教之外另有同教一摄，五教的开合法藏自给了五式：“一或總為一……二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五”。[974] 别教一乘居本，诸教为流；同教一乘则容诸教于一乘之内。一收一简，两个方向都留着，判教的立破两用由此配齐。五教章为这套建制收尾的话说得毫不掩饰，引经自况：“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸”。[975] 教网二字，是判教工程的自我命名。

称法本教与海印顿说。判教之外，五教章还答了一个时间问题：一乘教何时说。答案是第二七日：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下。猶如日出先照高山。於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在”，一切前后法门“並同時顯現”。[976] 日出先照高山，是华严时

[973]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 477a20–23、481b7–9；法藏述）：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。”“後一即別教一乘。”“此則別教一乘別於三乘。”“界外露地所授牛車是一乘教也。”

[974]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

[975]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

[976]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就

居首的标准喻象；天台五时判此经于成道最初三七日，华严自判第二七日，日数小异而首位同判，两家的分歧全在此后诸时的排法。前后与同时的抵触，法藏用一个喻解开：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違”。[977] 读印文有先后，钤印是一下：教史的先后是读文，法界的同时是印成。这个印喻是第三章同时具足相应门在教判层的投影，也是海印定三字的字面出处。“三乘”“小乘”则判为逐机末教，与本教同时异处、异时异处两式并行。称法与逐机两轨的划分，把判教的教化学参数一面写到了明处：教的差异首先是机的差异，此判与第十九篇第六章的裁定同向。

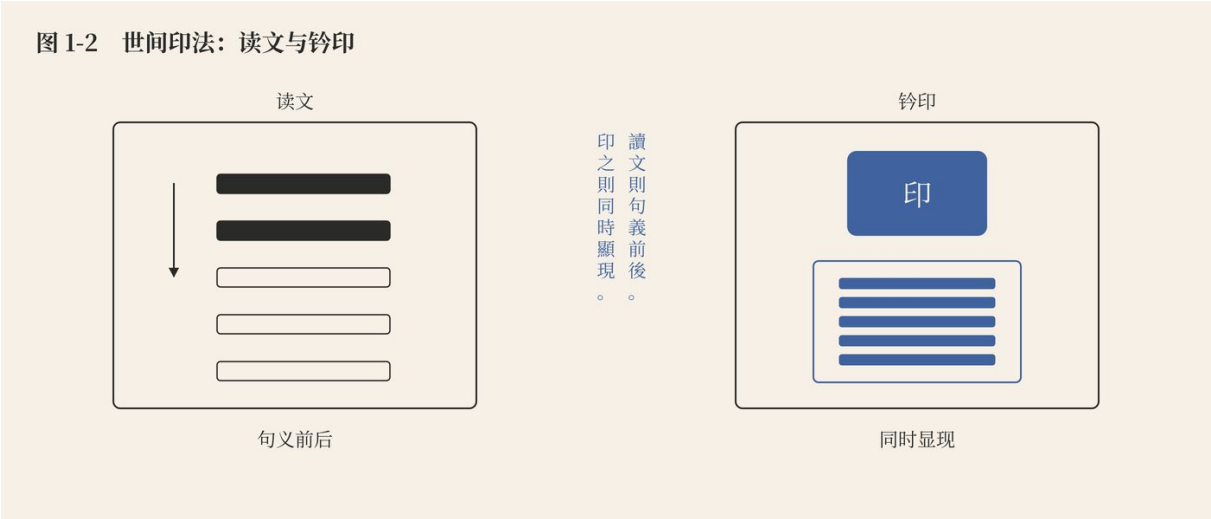


Figure 70: 图 1-2　世间印法：读文与钤印

判教互判至此有第三个样本：解深密三时对二谛，天台八教对吉藏四重，如今华严五教对天台八教。三样本的总验收，连同五教分级轴与本书工具的对表，留第七章。

依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

[977]《华严一乘教义分齐章》卷一（T45, no. 1866, pp. 481c4–482c5）。法鼓经喻后结语：“解云。此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教。”“又起信論中。約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中。約始終二教。說空不空二真如也。”五教开合：“一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂小乘三乘。從彼所流故……五或散為五。”“張大教網置生死海。漉人天魚置涅槃岸。”称法本教：“謂別教一乘。即佛初成道第二七日。在菩提樹下……於海印定中同時演說十十法門。主伴具足圓通自在……並同時顯現。”印喻：“如世間印法。讀文則句義前後。印之則同時顯現。同時前後理不相違。當知此中道理亦爾。”

第二章　法界缘起·四法界

华严的中心装置叫法界缘起。前篇诸缘起形态排一排：业感缘起，以业果链条说流转，第十三、十五篇的地界；赖耶缘起，以仓库与种子说机制，第二十篇的地界；法界缘起，不从一支因果链说起，径直说一切法互为缘起，一即一切，无尽重重。后世判教语把这排成三级台阶，台阶的成色本篇候判，先记形制之别：前两种缘起各有起点与载体，法界缘起取消起点，全网即是载体。

四法界的立目与界字的两训。四法界是这套装置的地图，澄观法界玄镜开卷立目：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界”。[978] 与之配套的是杜顺的三重观门，注本卷首叙其立门：“一曰真空門”“二曰理事無礙門”“三曰周遍含容門”，玄镜对应为“真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三”。[979] 观唯有三而界总有四，玄镜给了理由：“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體”。[980] 事相太多，逐一立观立不完，于是整个事法界退居所依体的位置，并配了十对清单：教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应，随一一事皆为三观所依之正体。

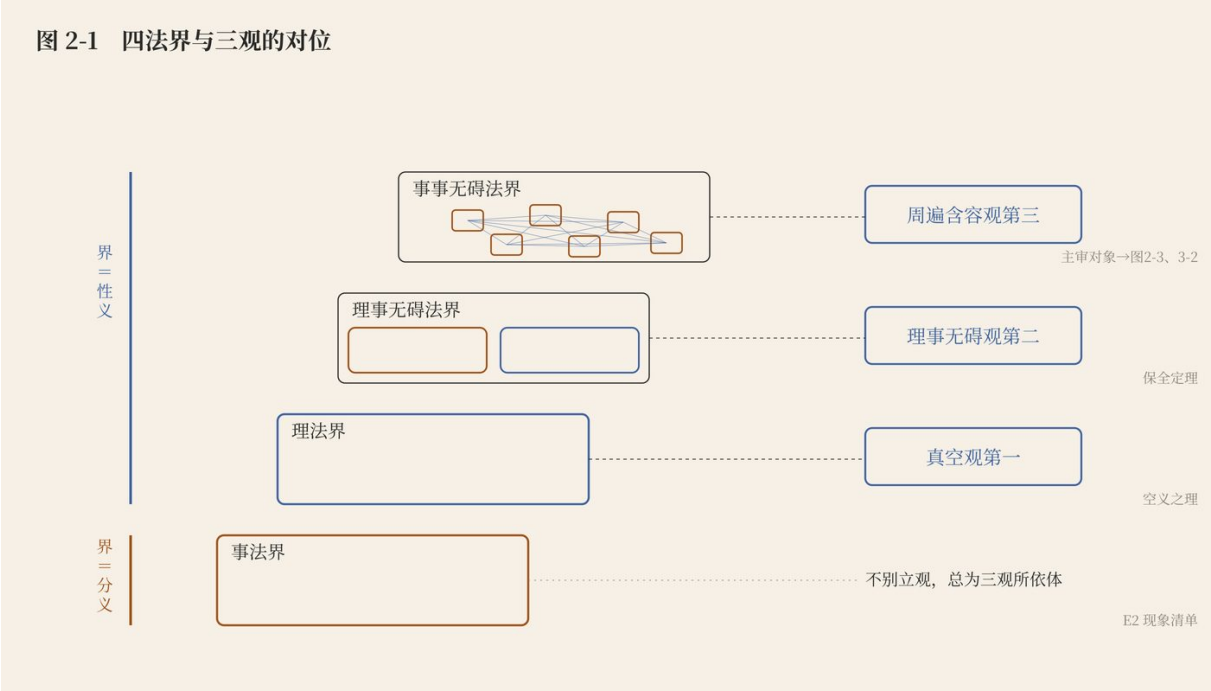


Figure 71: 图 2-1　四法界与三观的对位

界字自身被拆成两训：“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義”。[981] 事法界的界是分际之界，管的是个体化的登记；理

[978]《华严法界玄镜》卷上（T45, no. 1883, pp. 672c11–673a2；澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。”“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。”“言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空。”“理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。”

[979]《注华严法界观门》（T1884，杜顺立观、宗密注）卷首叙：“一曰真空門”“二曰理事無礙門”“三曰周遍含容門”。《华严法界玄镜》：“真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三。”

[980]《华严法界玄镜》卷上（T45, no. 1883, pp. 672c11–673a2；澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。”“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。”“言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空。”“理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。”

[981]《华严法界玄镜》卷上（T45, no. 1883, pp. 672c11–673a2；澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四

法界的界是同性之界，管的是规则层的归并。同一个字，两个岗位；第三第四法界的无碍，说的就是两个岗位互不相废。四法界的阶梯立在一个字的双训上，这是这张地图自带的说明书。

真空观：四句十门的设防工程。首观即理法界之观。观文分四门：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀”。[982] 会色归空又自开四句，前三句揀情，第四句显法。第一句：“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也”。[983] 开头第一步破的是断空，与观四谛品同一走向。澄观总其揀法：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯”，并引宝性论地前菩萨三种空乱意为的：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”。[984]

第三种乱意要单独看。以空为有，把空自身立成一物，正是第十八篇条款丙的打击对象；华严把它列进入门第一课的错误清单，防线设在地前。澄观的按语给了判据：“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶”。[985] 空若是物，便有生灭；空相不生不灭，故空非物。按语的凭据澄观自己标在前后两处：前引十地经“有不二不盡”一句，三个语词各拣一乱意，不尽二字正拣空为有；后以般若成句作结，“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。[986] 真空非物之证，

種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。”“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。”“言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空。”“理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。”

[982]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[983]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[984]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[985]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[986]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正

用的全是般若家的纸。这层楼本就是拿中观的料盖的，借纸在此合规；要紧的是上层能不能凭这张纸免检，第七章接着算。第四句显法处，澄观又把真空落到三性的格位上：“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成”。[987] 真空之理即无性之理即圆成实：这一句与第二十篇的三性、第六章金师子章的约三性同一张对照表，真空观的理从入门起就登记在无性一栏。

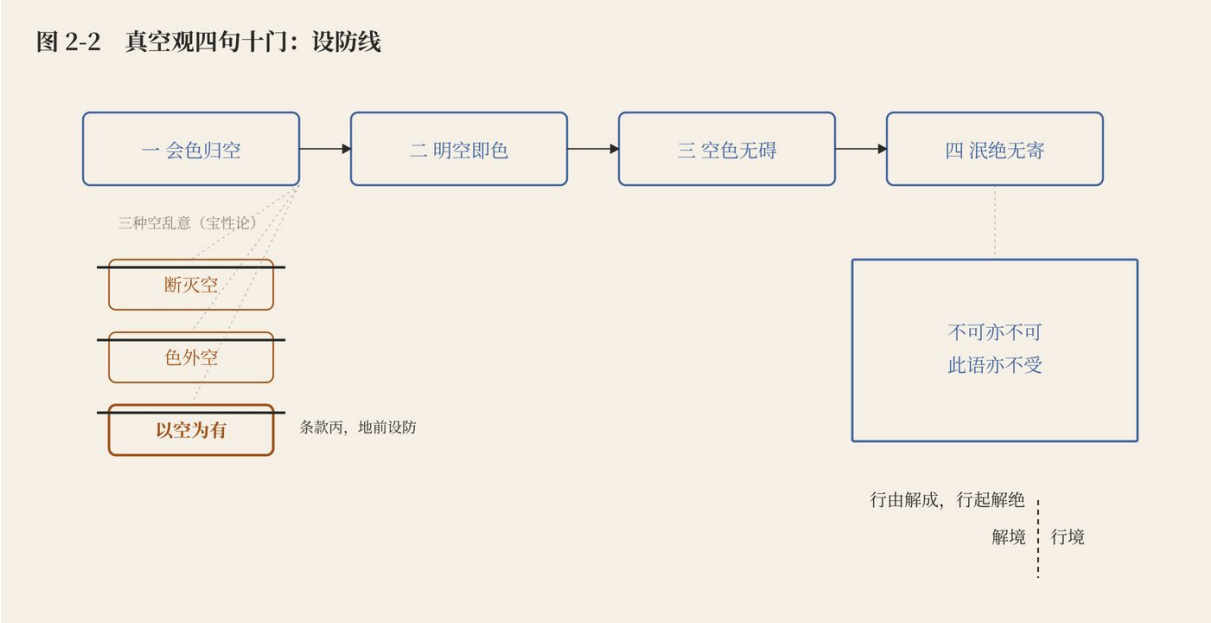


Figure 72: 图 2-2　真空观四句十门：设防线

第四门泯绝无寄，是全观最重的一段：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故”。[988] 不可亦不可，此语亦不受：否定自身也被收进否定的范围，这是第十八篇第五章空亦复空一节的观门排练。要紧的在后半：言说的尽头被登记成行境，观文随即交代解与行的建制，“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也”。[989] 前二句八门揀情显解，第三句一门解终趣行，第四句一门正成行体；不可说之处安放的是一个修行技术位，未安放一个更高的对象域。转写抵抗判据在此有一个正面样本：文本自

念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[987]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[988]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[989]《华严法界观门》真空观（杜顺，依《法界玄镜》卷上所牒，T45, no. 1883, pp. 673a8–675c27）：“一會色

己说非言所及，同时把这句话关进解行分工的岗位表里，不拿它当形而上学的免检证。

理事无碍观：十门五对的关系代数。第二观总纲一句：“但理事鎔融存亡逆順通有十門”。[990] 十门的门名与走向，玄镜收成五对，“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對”，奇数门以理望事，偶数门以事望理。[991] 列表：

对	理望事	事望理	水波喻
相遍	一　理遍于事	二　事遍于理	水全在一波，一波全匝于水
相成	三　依理成事	四　事能显理	攬水成波，波起现水
相害	五　以理夺事	六　事能隐理	水存波尽，动显静隐
相即	七　真理即事	八　事法即理	即水是波，即波是水
相非	九　真理非事	十　事法非理	水非波，动湿异故

十门的原文各有可摘的句子。理遍于事：“一一事中理皆全遍非是分遍……是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足”。[992] 全遍两字下得极重：理在每一尘中都是全量到场，无分遍之说，理由

歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。”“一色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。”泯绝无寄门：“謂此所觀真空。不可言即色不即色。亦不可言即空不即空。一切法皆不可。不可亦不可。此語亦不受。迥絕無寄。非言所及。非解所到。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。”“若守解不捨。無以入茲正行。是故行由解成。行起解絕也。”澄观释语：“所揀有三。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。”三种空乱意（引宝性论）：“一謂斷滅故空”“二取色外空”“三者謂空為有”；“若有盡滅則有生起。今法空相不生不滅。豈有有耶。”“緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。”澄观明标所据（玄镜卷上同段）：“故十地經云。有不二不盡”“以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有”“故般若云。是諸法空相不生不滅等”。所引般若原句见玄奘译《般若波罗蜜多心经》（T8, no. 251, p. 848c9 起段）：“是諸法空相，不生不滅”。

[990]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[991]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[992]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门

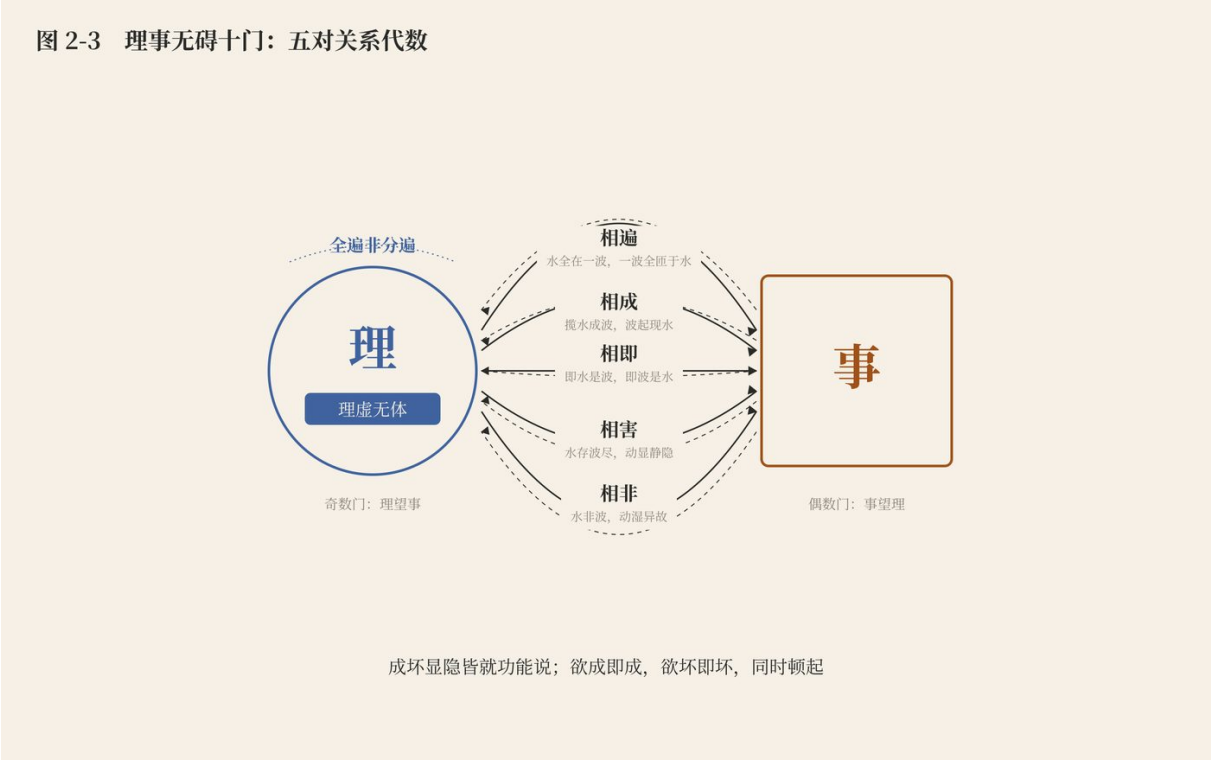


Figure 73: 图 2-3　理事无碍十门：五对关系代数

是“以彼真理不可分故”。[993] 这个措辞值得停一步。凡是料，皆可分，分布到诸处便各得一份；宣称不可分而处处全在，等于宣称此项根本不服从料的算术。一条规则恰好是这样的东西：规则适用于一处，就整条适用，无所谓适用了半条。全遍非分遍，是理居规则位的形式签名，写在第一门的正文里。

由此而起的疑难，观文自设问答处理：无边理性全遍一尘时，尘外诸事处还有没有理？“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事”。[994] 两头都不能答，观文的解法是

八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[993]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[994]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门

各开四句，理望事，“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外”；事望理亦四句，结句收在“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙”。[995] 在内即在外，靠的仍是非一非异的句法：理与事非异，故随处全在；非一，故不因所在而成其一份。疑难由料的图像而起，解答把图像换掉，换成规则与适用的图像，四句随即无碍。第五门以理夺事，澄观引出现品作证：“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”。[996] 事能隐理：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生”。[997] 事法即理，观文自给论证：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也”；澄观补引中论：“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”。[998] 中观的杠杆在第八门里原样上岗，眾生即如不待灭，与第十八篇保全定理的不待灭一面同一句法。

八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[995]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[996]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[997]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。”“然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。”“五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。”

[998]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文：“但理事鎔融存亡逆順通有十門。”门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”尘理问答：“若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。”理四句：“全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。”“前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。”门六：“如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。”门八：“緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。”澄观释语：“第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。”“設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故”（引〈如来出现品〉）。“若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法”（引《中论》）。“欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓

五种运算在同一对项上双向各跑一遍，还要明文声明同时成立："欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起"。[999] 成与坏同时，矛盾之嫌由岗位化解，玄镜自注："然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成"。[1000] 成坏即离显隐一异，全是功能谓词：同一相续，按不同的问法给不同的登记。五对是五种登记方式，与第十八篇把二谛判为断言层次同构；收束句自点缘起之相："五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相"。[1001]

十门里有一句要单独供起来。第七门真理即事："事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理"。[1002] 理虚无体四字出自观门原文，是华严立法侧又一条亲书的反自性条款：理事无碍的理，自身虚而无体，全靠举体为事来兑现。一个无体之理做不成 E3 层的底座，基体读法在这四个字上无处下脚。与第五章的二义无二体、第六章的真如不守自性排在一处，这一族条

起。""然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。""五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。"

[999]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文："但理事鎔融存亡逆順通有十門。"门一："一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。"尘理问答："若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。"理四句："全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。""前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。"门六："如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。"门七："凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。"门八："緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。"澄观释语："第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。""設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故"（引〈如来出现品〉）。"若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法"（引《中论》）。"欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。""然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。""五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。"

[1000]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文："但理事鎔融存亡逆順通有十門。"门一："一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。"尘理问答："若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。"理四句："全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。""前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。"门六："如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。"门七："凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。"门八："緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。"澄观释语："第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。""設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故"（引〈如来出现品〉）。"若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法"（引《中论》）。"欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。""然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。""五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。"

[1001]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文："但理事鎔融存亡逆順通有十門。"门一："一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。"尘理问答："若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。"理四句："全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。""前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。"门六："如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。"门七："凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。"门八："緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。"澄观释语："第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。""設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故"（引〈如来出现品〉）。"若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法"（引《中论》）。"欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。""然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。""五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。"

[1002]《华严法界观门》理事无碍观并《法界玄镜》卷上、卷下释（T45, no. 1883, pp. 676a10–680a4）。观文："但理事鎔融存亡逆順通有十門。"门一："一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。"尘理问答："若塵外有理。則非全體遍一塵。若塵外無理。則非全體遍一切事。"理四句："全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在外。""前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良為非一非異故。內外無礙。"门六："如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰眾生。"门七："凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波。"门八："緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即如不待滅也。"澄观释语："第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。""設一切眾生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故"（引〈如来出现品〉）。"若法從緣生是則無自性。若無自性者。云何有是法"（引《中论》）。"欲成即成。欲壞即壞……成不礙壞。壞不礙成……正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。""然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。""五中前四明事理不離。後一明事理不即。不即不離方為緣起相。"

款至此三员，分别把守着理、真如、金喻三个最容易被实体化的口子。理的岗位由此定在规则位，凭据两件并立：全遍非分遍是形式签名，理虚无体是明文自陈。第十八篇第七章无所说而不可弃者是规则的判据，在十门里逐门可验，门门用理，无一门把理说成一件事物。

周遍含容观：事事无碍的生成机制。第三观即事事无碍法界之观，总纲：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門”。[1003] 澄观解题取虚空二义：普遍一切处，是周遍义；含无外，是含容义。[1004] 十门：理如事、事如理、事含理事无碍、通局无碍、广狭无碍、遍容无碍、摄入无碍、交涉无碍、相在无碍、普融无碍。

生成机制在前两门。理如事：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理”。[1005] 事如理：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界”。[1006] 机制可以写成一句：事与理非异，故事如理而遍；诸事同如一理，故互在互摄。事本相碍，能传递的是如理之遍；事事无碍的推导，每一步都取道于理。第三门把含容开成四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切”[1007]，一多交络，皆凭与理非一非异两义分派：非一故有体为能含，非异故随理入他。第六门遍容，澄观以镜阵作释：“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”。[1008] 十玄帝网喻的前身在此：以镜相照，遍即是容。

第十门普融收束后，玄镜有一句把谱系挑明：第十门即同时具足相应门，第九即因陀罗网境界门，逐一配讫，“是故十玄亦自此出”。[1009] 十玄的全部门目，澄观从周遍含容十门里逐个派生。这一句是下一章的门牌：十玄是第四法界的操作细则，细则的出处文本自己交代了。

结构判读。前三级几乎可与第十八篇逐级互译。事法界，E2 层的现象清单，连同那张十对的所依体表。理法界之理，即空义之理；玄镜自释真空，“言真空者。非斷滅空。非離色空”，即

[1003]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1004]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1005]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1006]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1007]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1008]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

[1009]《华严法界观门》周遍含容观并《法界玄镜》卷下释（T45, no. 1883, pp. 680a26–683a12）。观文：“事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。”门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”门三四句：“一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。”澄观释语：虚空二义（周遍、含容）；“猶如一鏡遍九鏡時。還攝九鏡在一鏡內”；“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”

有明空[1010]：这两个非字是第十八篇归谬反转一节的华严写法，空不是断无，防线与观四谛品同一走向；真空观四句十门整个是拒斥面与保全面的观门化，揀断空是保全面的入门课，揀以空为有是条款丙的入门课，泯绝无寄是自反免疫的排练。理事无碍，“理無形相全在相中”[1011]，理不碍事、事不碍理：保全定理的华严表述，十门五对把互不相伤做成了逐门的手续，整层托住。至此为止，华严在用自己的语言复述本书已证的东西，且比复述多做了一件事：把定理拆成了可修的观法序列。

第四级是它自己的东西。事事无碍：事与事直接相即相入，珠珠相摄，重重无尽。这一级是华严对佛教哲学的独有出价，也是本篇的主审对象。生成机制已经看过：传递取道于理，故第四级的成色系于理的身份。理若是规则，事事无碍是关系工程在 E2 层的极大化，每一步合规；理若被读成基体，第四法界整层继承 D2 的全部旧案，且比旧案多一重，因为它把基体的效力放大到了全网。观门原文的理虚无体，把后一读关在门外。理法界之理的身份，此处存案，随性起一并入第五章与第七章；操作细则在十玄门，下一章展开。

判词底稿：四法界判为分层登记的地图，界字两训为其自带的说明书；真空观判为拒斥面与保全面的观门化，含条款丙的入门设防与自反免疫的排练，非言所及安放在解行建制内，不作免检证；理事无碍十门判为理事之间的完备关系代数，成坏显隐皆功能谓词，全遍非分遍判为理居规则位的形式签名，理虚无体登记为立法侧反自性条款第三员；周遍含容判为事事无碍的生成机制，十玄自此出有澄观明文，命门随理的身份走。交第七章。

[1010]《华严法界玄镜》卷上（T45, no. 1883, pp. 672c11–673a2；澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。”“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。”“言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空。”“理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。”

[1011]《华严法界玄镜》卷上（T45, no. 1883, pp. 672c11–673a2；澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八人法。九逆順。十感應。”“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。”“言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空。”“理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。”

第三章　十玄门·相即相入的语法

事事无碍的操作细则是十玄门。上一章末尾已见澄观的谱系句：十玄自周遍含容观出。文本的家谱还要再上一代：立目之作是华严一乘十玄门，智俨撰，题下自注“承杜順和尚說”[1012]；法藏五教章沿用其目而重演其法，探玄记另立新目；金师子章仍用古目，两张清单在法藏名下并行，先后不作断。古新两张清单，先并排：

古十玄（智俨，T1868）	所约	新十玄（探玄记卷一）
同時具足相應門	约相应	同時具足相應門
因陀羅網境界門	约譬	廣狹自在無礙門
祕密隱顯俱成門	约缘	一多相容不同門
微細相容安立門	约相	諸法相即自在門
十世隔法異成門	约世	隱密顯了俱成門
諸藏純雜具德門	约行	微細相容安立門
一多相容不同門	约理	因陀羅網法界門
諸法相即自在門	约用	託事顯法生解門
唯心迴轉善成門	约心	十世隔法異成門
託事顯法生解門	约智	主伴圓明具德門

次序之外，实质变动两件：诸藏纯杂具德门换成广狭自在无碍门，唯心回转善成门换成主伴圆明具德门。[1013]

第二件要单独称量。智俨门下的唯心回转，原文写得毫无遮拦：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心”。[1014] 真心之所建立：建立二字是正面的生产语汇，这一门把前九门的全部机制归到一个心的名下，作它的产出。法藏改目，把这一门整个撤下，换上主伴圆明：举一为主，余则为伴，一个纯关系性的门。改目的动机探玄记未自陈，可核实的是清单事实：改后的十门，无一门以心立目，发生学条目清零，十玄从此全数是关系条目。第五章记过澄观宗密把心请回华严的三步；此处先记下反向的一步，法藏曾亲手把心请出十玄。一出一进，两代方向相反，与第五章的措辞对照表合看，是同一场漂移的前传。

[1012]《华严一乘十玄门》（T45, no. 1868, pp. 514a24、515b18–516b12、518b17–19；智俨撰，题注“承杜順和尚說”）。十门立目：“一者同時具足相應門 (此約相應無先後說)。二者因陀羅網境界門 (此約譬說)。三者祕密隱顯俱成門 (此約緣說)。四者微細相容安立門 (此約相說)。五者十世隔法異成門 (此約世說)。六者諸藏純雜具德門 (此約行行)。七者一多相容不同門 (此約理說)。八者諸法相即自在門 (此約用說)。九者唯心迴轉善成門 (此約心說)。十者託事顯法生解門 (此約智說)。”唯心回转门：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”

[1013]《华严经探玄记》卷一（T35, no. 1733, pp. 123a28–c26）显义理分齐：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。”十对：“一教義具足；二理事；三境智；四行位；五因果；六依正；七體用；八人法；九逆順；十應感具足。”华叶演示：“即彼華葉普周法界而不壞本位。”“廢己同他，舉體全是彼一切法。”十世：“謂三世各三，攝為一念，故為十世也。以時無別體，依華以立，華既無礙，時亦如之。”

[1014]《华严一乘十玄门》（T45, no. 1868, pp. 514a24、515b18–516b12、518b17–19；智俨撰，题注“承杜順和尚說”）。十门立目：“一者同時具足相應門 (此約相應無先後說)。二者因陀羅網境界門 (此約譬說)。三者祕密隱顯俱成門 (此約緣說)。四者微細相容安立門 (此約相說)。五者十世隔法異成門 (此約世說)。六者諸藏純雜具德門 (此約行行)。七者一多相容不同門 (此約理說)。八者諸法相即自在門 (此約用說)。九者唯心迴轉善成門 (此約心說)。十者託事顯法生解門 (此約智說)。”唯心回转门：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”

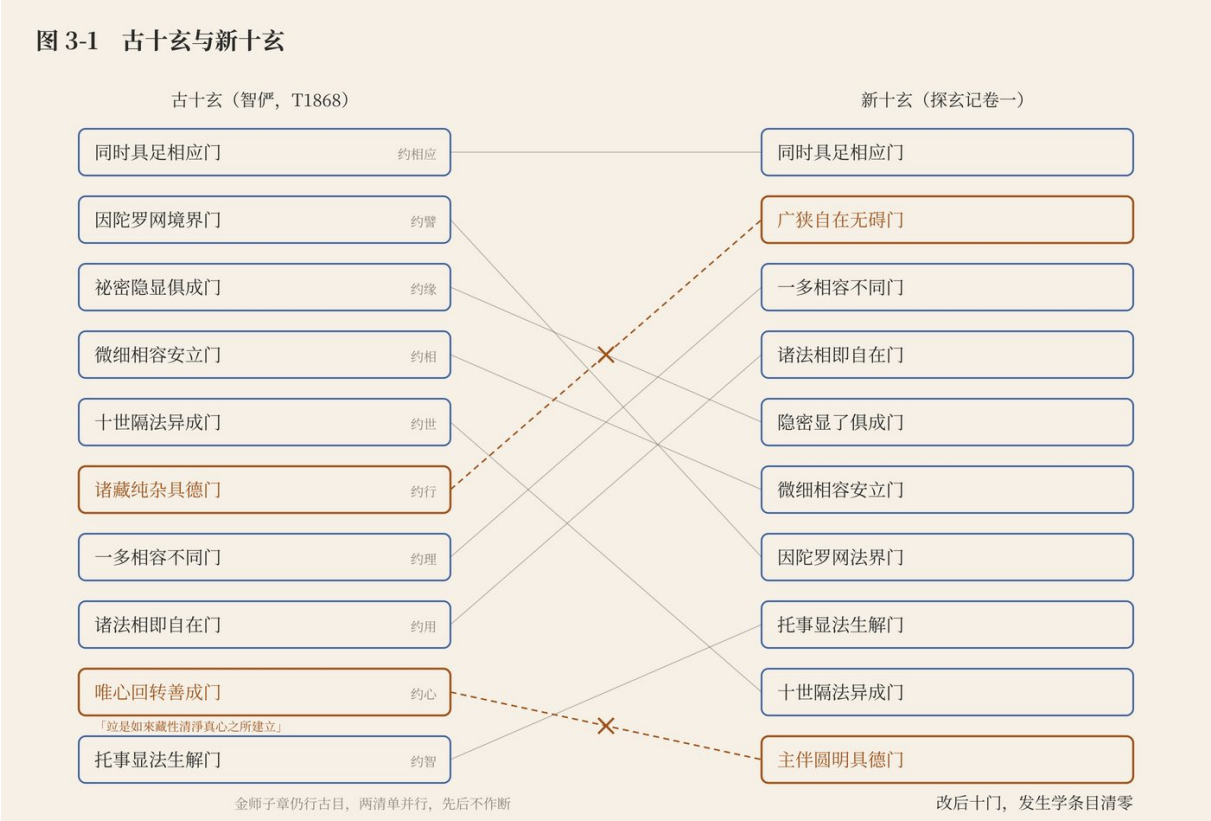


Figure 74: 图 3-1　古十玄与新十玄

总纲与一叶的演示。五教章十门立目，首门总纲：“一者同時具足相應門”，十义同时相应成一缘起，无有前后。[1015] 探玄记给每门配十对，教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、应感，一门具十，门门互具，“隨有一門即具一切”。[1016] 又用一片莲华叶把十门走完一遍：华叶具十对为同时具足；“即彼華葉普周法界而不壞本位”为广狭自在；舒己遍入而摄一切入己为一多相容；“廢己同他。舉體全是彼一切法”为诸法相即；乃至“三世各三，攝為一念”为十世隔法。[1017] 一叶演全装置，是第六章金师子章的先例：那里用一头狮子，这里用一片叶。

数十钱：相即相入的机制学。十玄最出名的是帝网喻，最有论证分量的却是钱喻。五教章自陈演法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故”。[1018] 机制分四层，层层有明文。

[1015]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503a20、505a13–27）：“一者同時具足相應門。”“二者一多相容不同門。”“然此一中雖具有多。仍一非即是其多耳。”经偈：“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞。”“三者諸法相即自在門。”“一即一切。一切即一。”“然此一多雖復互相含受自在無礙。仍體不同也。”

[1016]《华严经探玄记》卷一（T35, no. 1733, pp. 123a28–c26）显义理分齐：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。”十对：“一教義具足；二理事；三境智；四行位；五因果；六依正；七體用；八人法；九逆順；十應感具足。”华叶演示：“即彼華葉普周法界而不壞本位。”“廢己同他，舉體全是彼一切法。”十世：“謂三世各三，攝為一念，故為十世也。以時無別體，依華以立，華既無礙，時亦如之。”

[1017]《华严经探玄记》卷一（T35, no. 1733, pp. 123a28–c26）显义理分齐：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。”十对：“一教義具足；二理事；三境智；四行位；五因果；六依正；七體用；八人法；九逆順；十應感具足。”华叶演示：“即彼華葉普周法界而不壞本位。”“廢己同他，舉體全是彼一切法。”十世：“謂三世各三，攝為一念，故為十世也。以時無別體，依華以立，華既無礙，時亦如之。”

[1018]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝

第一层，两门之分。“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體”。[1019] 异体门管诸缘相待的一面，同体门管一缘自具的一面，下文的运算在两门里各跑一遍。

第二层，两种运算之分。“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入”。[1020] 相即挂在体的空有上，相入挂在用的有力无力上。两个联结词各有各的作用域，文本先把语法分开了；一句总分工收尾：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即”。[1021]

第三层，相即的机制。“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即”。[1022] 体的位置上一次

他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1019]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1020]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1021]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1022]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

只立一项：自有则他空，他既无性，以自作故，故他即自；反向亦然。即字的操作定义在此写出：让位与代作。二有不俱，二空不俱：两项各自带体地并立，恰是机制排除的情形。相即由此不可能读成两个现成物的数目同一，机制里根本不给两个带体的项同时出场的位置。

第四层，相入的机制。“自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入”。[1023] 力用一侧同样是满配与零配的交替：全有力者摄，全无力者入。

四层之下是运行条件。法藏反复申明，相即相入这台机器全靠无自性运转：“所言一者非自性一。緣成故”；“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成”；“秖由無性得成一多緣起”。[1024] 最重的一句是故障声明：“若不爾者緣起不成。有自性等過”。[1025] 自性在操作手册里出现的身份是故障态：哪一项若守住自体，让位与代作两个动作即刻做不出，相即相入停机。第二十篇种子六义的刹那灭待众缘、第五章的真如不守自性，是构件上的反自性条款；这一句更进一步，把无自性写成了全套语法的运行条件。第十八篇的定理说自性与缘起不并立；五教章说的是同一句话的工程版：自性一进场，我这台机器就停。量具与体系在此重合到句法级，与第二十篇的掌珍论对表同款：那里是古典对手指着敞口发问，这里是古典立法者把定理的内容写成自家机器的运行须知。

一即十的正面论证也备了案。设一不即十，法藏出两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故”；“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一”。[1026] 十是一累成的，一是相对十

[1023]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1024]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1025]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1026]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以

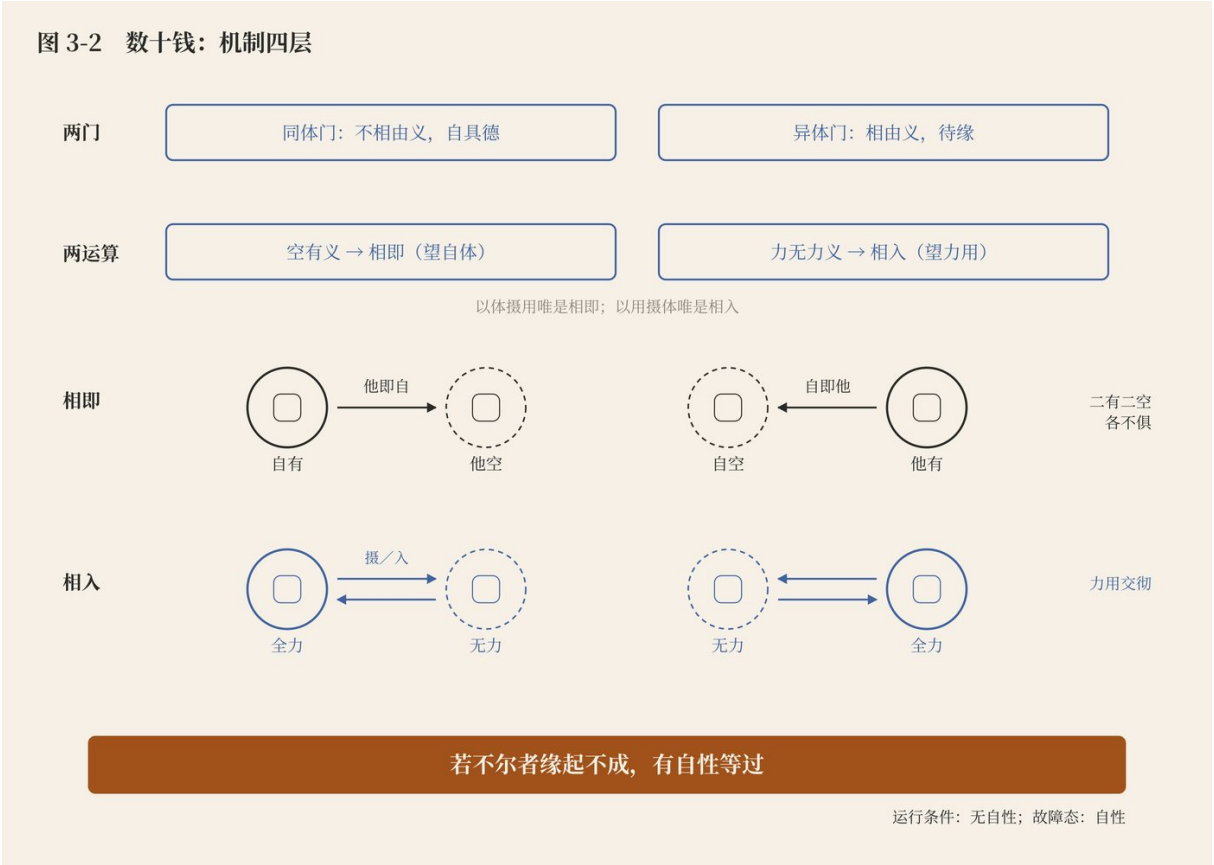


Figure 75: 图 3-2　数十钱：机制四层

而名的：拆掉即的关系，十先散架，一随后失名。若无十是谁一，六个字是观待判级的钱喻版。

测点：保留条款。正文走到哪一步，第二门与第三门是测点。一多相容不同门：“然此一中雖具有多。仍一非即是其多耳”。[1027] 相容到底，仍加一句一非即是其多；门名自带不同二字。所引经偈同样如此：“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”。[1028] 满、入、无余，说到极处，末句收在本相不坏。诸法相即自在门说得最重，“一即一切。一切即一”，随后仍补：“然此一多雖復互相含受自在無礙。仍體不同也”。[1029] 数十钱的每一步也缀着同款保留：“一中即有十……仍十非一矣”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣”。[1030] 仍字是这套文本

故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1027]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503a20、505a13–27）：“一者同時具足相應門。”“二者一多相容不同門。”“然此一中雖具有多。仍一非即是其多耳。”经偈：“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞。”“三者諸法相即自在門。”“一即一切。一切即一。”“然此一多雖復互相含受自在無礙。仍體不同也。”

[1028]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503a20、505a13–27）：“一者同時具足相應門。”“二者一多相容不同門。”“然此一中雖具有多。仍一非即是其多耳。”经偈：“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞。”“三者諸法相即自在門。”“一即一切。一切即一。”“然此一多雖復互相含受自在無礙。仍體不同也。”

[1029]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503a20、505a13–27）：“一者同時具足相應門。”“二者一多相容不同門。”“然此一中雖具有多。仍一非即是其多耳。”经偈：“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞。”“三者諸法相即自在門。”“一即一切。一切即一。”“然此一多雖復互相含受自在無礙。仍體不同也。”

[1030]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 503b1–504a12）十玄缘起无碍法：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。二由自若空時他必自有故自即他……以二有二空各不俱故。無彼不相即。”相入：“二明力用中自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”总分工：“以用攝體更無別體故。唯是相入。以體攝用無別用故。唯是相即。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“是故一切緣起皆非自性。何以

的语法标志：相容、相摄、相即说到极处，句句一个仍。保留条款散在两部文本五个位置，同一只手笔：相容而不同，相摄而本相不坏，相即而体不同，一中十而仍十非一。

语法分析。由此有了双重抓手。相入，力用交彻：此之用在彼中，功能层的互渗，E2 语汇，五教章已亲手把它挂在力无力义上。相即，字面是体之同一，若真作数目同一读，后果立见：同一则属性尽传，万物一物，十门自身的十种分别先坏，帝网千珠只剩一珠，十玄门自坏其十。文本反复保留的不同与不坏，堵的正是这一读。故相即的合规读法只剩一条：即字是缘起依存的极限表达式，一法之为此法，系于一切法之缘起网络，废一则废全网，故曰一即一切。这条读法如今不只是排除法的幸存者：数十钱第三层已亲手给出它，即字的工作是空有位上的让与代，同一性条件与莱布尼兹律的限用条款未被触犯，被推到极限的是依存的范围，不是同一的语义。这是把第十八篇的观待判级推到全域的说法，若无十是谁一六字可作凭据钉在案上。

帝网与十世。因陀罗网是这套语法最出名的喻象。智俨先以镜阵作训：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也”[1031]；帝释殿网千珠互映，是同一机制的庄严版。镜阵的前身上一章已见：周遍含容观遍容门，一镜遍九镜时还摄九镜在一镜内，喻与门同源。喻的机制先记一笔：珠所摄者是影不是珠体，影像相摄是表象层的事，相即相入宣称的却是存在层的事，喻与所喻之间有一段落差，谁来买单，要看正文的措辞自己走多远。上文已验：正文的措辞自带仍字与不坏，走的是依存读，落差由喻自认，不由义理买单。

十世隔法异成门把同一操作用到时间轴：九世十世相即相入而前后之相不失。探玄记释此门有一句立法级的话：“以時無別體，依華以立，華既無礙，時亦如之”。[1032] 时间无别体，依法而立：十世门的全部力量从这一句出发，时间的无碍是从法的无碍继承来的，时间自身不占一个本体位。与第十五篇三世实有对照一句：有部给三世各立法体，华严明说时无别体而让十世互摄，一个用本体担保时间，一个用关系铺满时间，两案的成色之差，正是十八篇之判所划下的。

判词底稿：十玄是关系极大化的 E2 工程，命门条款文本自备；新增凭据三件：数十钱机制以无自性为运行条件、以自性为明文故障态，新十玄撤唯心回转而清单全数关系条目，时无别体依法以立。若后学把即字读成数目同一而圆融掉不同二字，十玄自坏，照章入适用范围。交第七章。

故。隨去一緣即一切不成。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“一不成十錢過。何以故。若一不即十者。多一亦不成十。何以故。一一皆非十故。”“二者一不成十過。何以故。若一不即十。十即不得成。由不成十故。一義亦不成。何以故。若無十是誰一。”保留句：“一中即有十……仍十非一矣。”“即一全無力歸於十也。仍一非十矣。”

[1031]《华严一乘十玄门》（T45, no. 1868, pp. 514a24、515b18–516b12、518b17–19；智俨撰，题注“承杜順和尚說”）。十门立目：“一者同時具足相應門 (此約相應無先後說)。二者因陀羅網境界門 (此約譬說)。三者祕密隱顯俱成門 (此約緣說)。四者微細相容安立門 (此約相說)。五者十世隔法異成門 (此約世說)。六者諸藏純雜具德門 (此約行行)。七者一多相容不同門 (此約理說)。八者諸法相即自在門 (此約用說)。九者唯心迴轉善成門 (此約心說)。十者託事顯法生解門 (此約智說)。”唯心回转门：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”

[1032]《华严经探玄记》卷一（T35, no. 1733, pp. 123a28–c26）显义理分齐：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切。”十对：“一教義具足；二理事；三境智；四行位；五因果；六依正；七體用；八人法；九逆順；十應感具足。”华叶演示：“即彼華葉普周法界而不壞本位。”“廢己同他，舉體全是彼一切法。”十世：“謂三世各三，攝為一念，故為十世也。以時無別體，依華以立，華既無礙，時亦如之。”

第四章　六相圓融·同异的正面对质

六相的立目在五教章卷四，原文自给定义：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故”，“同相者。多義不相違。同成一總故”，“異相者。多義相望各各異故”，“成相者。由此諸緣起成故”，“壞相者。諸義各住自法不移動故”。[1033] 三对六相：总别是整体与部分，同异是协同与差异，成坏是合成与各立。

先看清职务。六相圓融义一节自陈教兴之意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺”。[1034] 五教章十玄一节的收束句又交代：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之”。[1035] 两处合看，六相的岗位写得分明：它是会通十玄的方便，是读一切缘起法的通用格

[1033]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1034]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1035]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。

式，问答一开头就声明“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨”。[1036] 舍是演示样品，范围是一切缘起法。文本自己把六相登记成方法，这一笔先记下，判词处要用。

对质的题目随即摆正。第十八篇定义边界条款把同与异立为逻辑常项：只立法则，不下定义，同异是个体化的工具，不属世界里的性状清单。六相圆融却把同、异、总、别、成、坏做成法界的六种相，还宣称六相同时具足。工具被请上神坛了吗？这是全书工具箱与一个古典体系距离最近的一次相遇，胜负要在原文的用法里判。

舍喻开场：椽即是舍。用法的现场是舍喻，一段问答体，惊人处全在字面：“問何者是總相。答舍是。”随问：此但椽等诸缘，何者是舍？答得更重：“椽即是舍。”理由跟上：“為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”问者追一步：椽既全自独能作舍，未有瓦时也该能作。答：“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成”。[1037] 不在作舍之中的椽，根本不算椽，只是一根木头。这

所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1036]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1037]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八

一句是全案的钥匙。椽之为椽，由作舍的职务个体化；舍之为舍，由诸椽瓦的协作个体化。第十八篇第四章的样本原话是去者由去法个体化、缘由果追认；法藏的椽由舍追认，同一条语法，走到了更彻底的地步。椽即是舍四个字由此解码：不是数目同一的宣言，是定义性相依的极限陈说，与十玄的即字同案同判。

少力难：被点名拒绝的拼装模型。问者提出常识方案：诸缘各出少力，合众力而成舍，岂不稳妥？答语把这条路正面封死：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也”。[1038] 部件各贡献一份的模型，加出来的只是一堆份额，凑不成那一座完整的舍；绕开份额直接宣布有舍，舍就成了无因而有。断常二过，各堵一头。随后一句给出经验杠杆：“若不全成者。去却一椽時舍應猶在”。[1039] 按少力模型，抽掉一椽只该损失一份小小的力，舍应当还在；实际抽掉一椽，答语说，“但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽”。[1040]

句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1038]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1039]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1040]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未

好舍与破舍之分，是这段问答里最该慢读的地方。抽椽之后，木石堆还在，文本不否认；没了的是那一座够格叫舍的好舍。全成的量词由此现形：椽全自独能作舍，作的是好舍，是合格意义上的整体，量的是资格，量的不是木料。若把全成读成物理支撑的全部，一椽塌全屋，经验立刻反驳；文本自己的答语先一步把论域挪到了资格层。对质进行到这里，对手的证词开始向本书一方倾斜：六相这套判法所量化的对象是合格整体与合格部件，是登记项，从头就不是料堆。

板瓦难：相即的横向扩散。问者再逼一步：舍既即是椽，板瓦等岂不也即是椽？答：“總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也”。[1041] 去椽则舍坏，舍坏则板不成其为板、瓦不成其为瓦：板瓦的资格系于舍，舍的资格系于椽，故板瓦即是椽。相即从纵向的部分与整体，经由整体中转，扩散成部件与部件的横向网。收束句把演示升为通则：“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即”。[1042]

有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1041]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1042]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。

成则相即四字是六相版的全网条款：凡合格成立者，资格互相牵连，废一则牵动全体。第三章数十钱的若无十是谁一，量的是一与多；此处量的是部件与整体，两台演示共用同一套动力。

别同异的两两之辨。别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也”。[1043] 总由别成，别由总立，“若不即舍不是椽。若不即椽不是舍”，总别相即。同相：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”问者当即查重：这与总相何别？答：“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也”。[1044] 总相从舍一侧望，同相从诸缘的协作一侧望，同一现场两个望向。异相：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”问者又查：异与别何别？答：“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也”。[1045] 别是缘对舍之别，异是缘与缘迭互相望之异，又

椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1043]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1044]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1045]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”

是两个望向。异相一问另有一句实在话：“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故”。[1046] 若无异相，瓦就得跟椽一样长到一丈二，物各失其法，舍反而不成。

这三场查重问答是判定六相性质的上好证词。六个名目两两逼近处，文本每次给出的分界都是望向之别：望一舍，望诸缘，迭互相望。六相是六个登记方位，同一场缘起从六个方向各登记一遍，这是原文自己的用法，前注已足，不待本书代言。

成坏对倒：不作故成。成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”问者拿常识再问一次：现见椽等各住自法、本不作舍，舍义凭什么成？答语是六相圆融义一节里义理最深的一句：“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成”。[1047] 坏相一节把同一句话倒过来再说一遍：“若作舍去不住自法有舍義即不

少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1046]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1047]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義

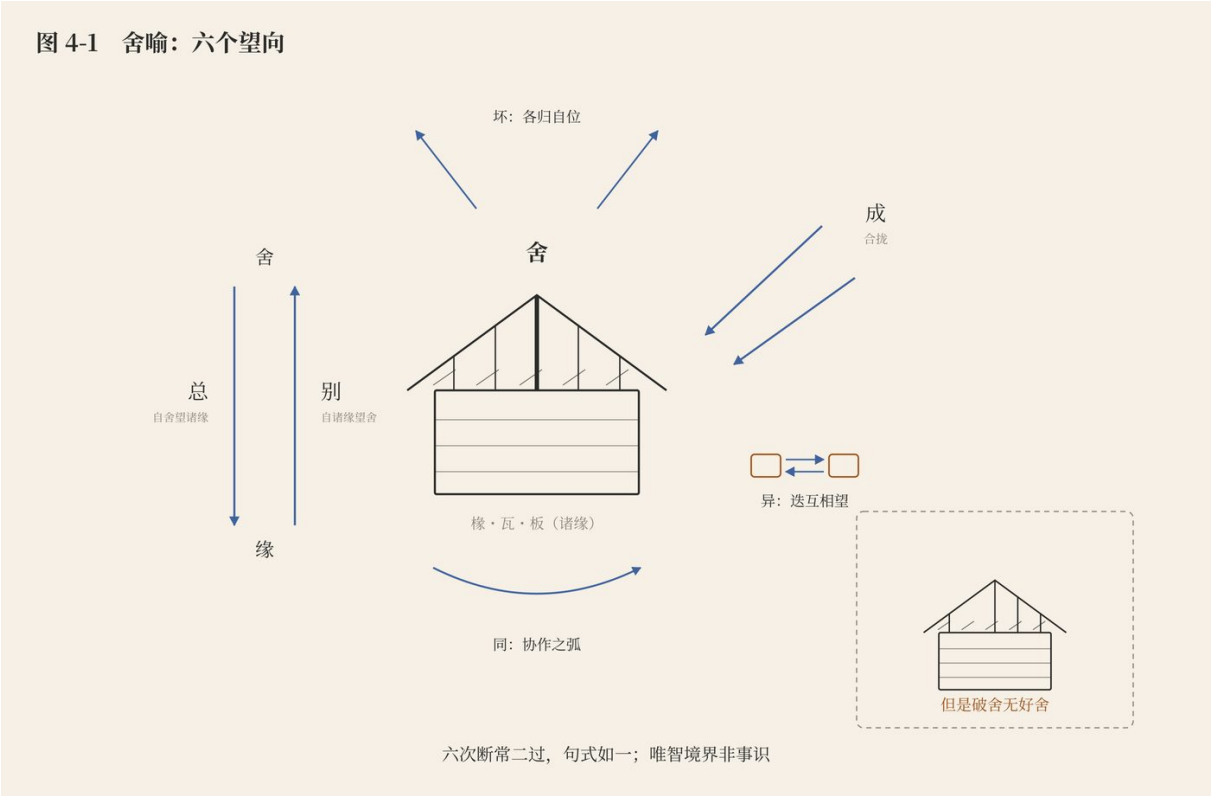


Figure 76: 图 4-1　舍喻：六个望向

成……今既舍成。明知不作也”。[1048]

作去二字要按住看。椽若作舍去，是椽变成了舍，椽法即失；椽法既失，无椽可用，舍反而无从成。所以合成的条件恰是不变形：各件各守其法，合作而不改作，成相与坏相由此同时成立，互为条件。这是第五章显生之别在整分关系上的对应件：那里是显不是生，产出者不须变成产物；这里是成不待作，部件不须化为整体。缘起的合成里没有质料的迁移，只有资格的协作。五教章把这道理由写成正反两遍，配齐断常二过，这一手在拼装模型与变形模型两头各立了一

不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

[1048]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

条界限：少力难封了加和读法，作去之失封了转化读法，剩下的通路只有资格层的相即。

论证格式单记一笔。六相圆融义一节通篇的证明手法只有一种：设一反面，出断常二过。少力则断常，不别则断常，不同则断常，不异则断常，不成则断常，作去则断常，全章六次，句式如一。断常两难是中观的看家本领，第十八篇的核心推导即以此运转；法藏在此拿它作正面建构的工具，每立一相，先用两难拆掉它的反面。一套关系语法学，逐条由否定论证撑起，这是六相章在方法上与本书量具最深的一层亲缘，比任何词面的相似都实。

同异二字在六相里的身份随之清楚。六相之同，多义不相违、共成一总，说的是协作；六相之异，多义相望各各异，说的是诸缘的分工之别。两者都是缘起分析里的关系性状，底下运转的仍是逻辑常项的同异：说椽与瓦各各异，正在使用那把不下定义的量具。故这场对质的判决是：六相没有僭越，它是用同异工具做出来的缘起语法学，工具还在原来的岗位上，被造出来的是一套部分与整体的精细文法。汉语哲学里再没有第二套这样规模的整分语法。

各住自法四字单独取证归档。坏相之释，诸义各住自法不移动：各住的句法族谱至此第三员。第十五篇有各住自性，T1545 全书仅一见，落在实有的定义位上，是本体誓词；肇论有各性住于一世，立意遮迁而句法借了对手，判为险句；法藏的各住自法与成相同时成立，各住说的是缘起件的自分面，成说的是协作面，一物两面明文并置，各住被关进了相待矩阵。三家同一句法，三种成色：誓词、险句、语法件。这份对勘是本书方法的一个小结样本：判一句话，不判字面，判它在什么矩阵里担什么职。

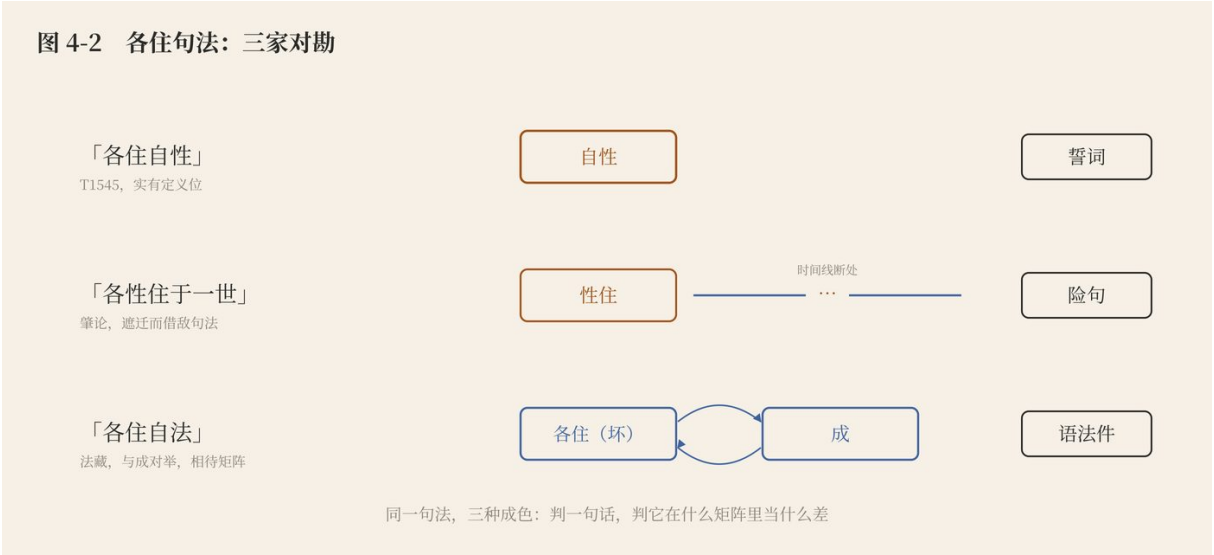


Figure 77: 图 4-2　各住句法：三家对勘

八句偈收卷。六相圆融义一节以偈收束，八句全录：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘”。[1049] 前六句一句一相，第六章金师子章的类解引的正是这六句。末二句是文本给

[1049]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 505c15–509a3）六相圓融义。立名：“總相者。一舍多德故。別相者。多德非一故。別依比總滿彼總故。同相者。多義不相違。同成一總故。異相者。多義相望各各異故。成相者。由此諸緣起成故。壞相者。諸義各住自法不移動故。”教兴意：“此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷……初發心時便成正覺。”十玄节收束：“然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之。”问答：“然緣起法一切處通。今且略就緣成舍辨。”“問何者是總相。答舍是。”“椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。”“未有瓦等時不是椽故不作。非謂是椽而不能作……椽是因緣。由未成舍時無因緣故。非是緣也。若是椽者其畢全成。”少力难：“若不全成但少力者。諸緣各少力。此但多箇少力。不成一全舍故是斷也。諸緣並少力皆無全成。執有全舍者。無因有故是其常也。若不全成者。去却一椽時舍應猶在。”破舍：“問無一椽時豈非舍耶。答但是破舍無好舍也。故知好舍全屬一椽。”板瓦难：“問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去却椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。”“一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。”别相：“椽等諸緣別於總故。若不別者總義不成……本以別成總。由無別故總不成也。”“如椽即是舍故名總相。即是椽故名別相。若不即舍不是椽。若不即椽不是舍。”同相并查重：“椽等諸緣和同作舍。不相

自己贴的登记标签：唯智境界非事识，六相是智所用的观法格式，进不了事识面前的性状清单；以此方便会一乘，方便二字是它给自己报的岗位。视角语法学这五个字，偈文用自己的话先说过了。

判词底稿：六相判为视角语法学，凭据自旧案三条增为六条：舍喻的操作性与未成舍时非椽的追认语法；好舍破舍之分把量词钉在资格层；板瓦即是椽的横向扩散与成则相即的全网条款；三场查重问答皆以望向分界；不作故成封死加和与转化两种越界读法；八句偈自标唯智境界与方便。各住自法的矩阵位置照旧在案。性状本体读法定为修辞越位的风险，与天台中谛同型。交第七章。

違故皆名舍緣。非作餘物故名同相也。”“總相唯望一舍說。今此同相約椽等諸緣。雖體各別成力義齊故名同相也。”异相并查重：“椽等諸緣隨自形類相望差別故。”“若不異者椽既丈二。瓦亦應爾。壞本緣法故。”“前別相者。但椽等諸緣。別於一舍故說別相。今異相者。椽等諸緣迭互相望。各各異相也。”成相：“由此諸緣舍義成故。由成舍故。椽等名緣。若不爾者二俱不成。”“秖由椽等諸緣不作故。舍義得成。所以然者。若椽作舍去。即失本椽法故。舍義不得成。”坏相：“椽等諸緣各住自法本不作故。”“若作舍去不住自法有舍義即不成……今既舍成。明知不作也。”八句偈：“一即具多名總相。多即非一是別相。多類自同成於總。各體別異現於同。一多緣起理妙成。壞住自法常不作。唯智境界非事識。以此方便會一乘。”

第五章　性起·如来藏的华严形态

性起是华严给如来藏线起的宗名。探玄记释宝王如来性起品之题，一句立义：“《佛性論．如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起”。[1050] 性者不改，起者显用。两读并列：前一读把性起读作如来之性所起，后一读把如来二字本身拆成性与起。文本的根据地在八十华严如来出现品，旧译题作宝王如来性起品；本章的原文取自此品与探玄记该卷，旁及起信论并法藏义记、五教章、澄观疏钞与宗密原人论。

十门的建制。法藏释此品，宗趣一节开十门：一分相、二依持、三融摄、四性德、五定义、六染净、七因果、八通局、九分齐、十建立。[1051] 十门里有四门直落本书的问题上，先立表：

门	法藏所答	落在本书哪一条
一　分相	性有三种，理、行、果；起亦有三	性起一名的三重指称，先分层，后论断
五　定义	性起与缘起何以分名，出四义[1052]	主判所在：起字的语法是显还是生
六　染净	染属无明，净归性起	与天台性具的分岔口
八　通局	圆教中佛性及性起皆通依正	无情有性，与第二十一篇同题

分相门的分层先记一笔：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三”；理性由了因显而名起，行性由闻熏资发而名起，果性“更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性”，应机化用名之为起。[1053] 三位各有各的性、各有各的起。性起一名从第一门就带着三重指称，把它当成单一的形而上学命题来读，法藏自己不答应。

[1050]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論．如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1051]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論．如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1052]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論．如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1053]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論．如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故

定义门是全品最要紧的一段自释。法藏自设一问：下文明说“非少因緣成等正覺”，既涉因缘，何以唯言性起？他给四义[1054]：

义	原文	语法读法
一	“機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起”	起后不复随缘转，故名从性
二	“性體不可說，若說即名起”	起是可说性的入口，说本身即起
三	“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”	起是无性之理在缘处的显现
四	“今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起”	起的范围限于净用

第三义是四义里语法最硬的一条：起虽揽缘，缘必无性，无性之理显于缘处。此句的性字，指的是无性之理；性起即无性之理在缘处显出来。法藏随即引一句为证：“如『從無住本立一切法』等”。[1055] 这句出维摩，天台立一念三千亦引它，两宗在此同源。第三义之下，性起与缘起的关系立刻清楚：同一件事，从缘一侧看叫缘起，从所显之理一侧看叫性起，理不多出一物。

经文：障蔽模型的三处措辞。出现品的地基段落是如来心十相的第十相。原文：“如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前”。[1056] 随之是大经卷喻：“譬如有大經卷，量等三千大千世界”，书写大千界中一切事，而全卷“雖復量等大千世界，而全住在一微塵中”；有智慧明达者以净天眼见之，“破彼微塵，出此大經，令諸眾生普得饒益”。合喻一句收得极重：“如來智慧亦復如是，無

唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1054]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論. 如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1055]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405a11–b28；法藏述）释〈宝王如来性起品〉：“《佛性論. 如來藏品》云『從自性住來至得果，故名如來。』不改名性、顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性、顯用名起名來，即如來為性起。”宗趣十门：“一分相門、二依持門、三融攝門、四性德門、五定義門、六染淨、七因果、八通局、九分齊、十建立。”分相门：“性有三種，謂理、行、果。起亦有三……果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時合為果性。應機化用名之為起。”定义门先设问：下文既说非少因缘成等正觉，此乃缘起，何故唯言性起（p. 405b18 起）；答以四义：“一以果海自體當不可說不可說性，機感具緣約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣但名性起。二性體不可說，若說即名起……三起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如『從無住本立一切法』等。四若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起。”

[1056]《大方广佛华严经》卷五十一〈如来出现品〉（T10, no. 279, pp. 272c4–273a1、273b19–20；实叉难陀译）如来心第十相：“如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。”大经卷喻：“譬如有大經卷，量等三千大千世界，書寫三千大千世界中事，一切皆盡……此大經卷雖復量等大千世界，而全住在一微塵中……即起方便，破彼微塵，出此大經，令諸眾生普得饒益。”合喻：“如來智慧亦復如是，無量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中；但諸凡愚妄想執著，不知不覺，不得利益。”“我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。”偈颂：“佛智亦如是，遍在眾生心，妄想之所纏，不覺亦不知。”

量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中；但諸凡愚妄想執著，不知不覺，不得利益”。[1057] 末后佛语两叹奇哉，教以圣道，“自於身中得見如來廣大智慧與佛無異”。

这一段的语法值得逐字过。第一，不具有的否定被再否定：无一众生而不具有。双重否定所保的是全称，不留例外。第二，不证得的原因给的是妄想执著，不给缺少；缺少要补，覆盖要除，两条修道路线由这一处措辞分开。第三，离妄之后所用的动词是现前、是见、是出，不用得、不用生。三处措辞同指一个模型：障蔽模型。智慧本具，惑障覆之，修道除障而显本。

探玄记对这一喻的合语拆得更细，三项逐一对位：“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經”。[1058] 尘对妄念，经卷对性德，藏对覆。喻的机制在此明确：破尘不写经，出经不增卷。

法藏的本具论证。障蔽模型是一个模型，模型要有论证。法藏在合喻处给了一条，全文如下：“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無”。[1059]

论证走三步。第一步从全称句推出五性各别之否定：既说无一众生身中如来智不具足，则不具足者已不在众生之数，无性有情一格无处安放。这一步直指第二十篇的五性各别，是华严与法相分途的正面一击，力道全在经文的双重否定上。第二步应对一个自然的反问：既已俱有，何以不知？答以颠倒。第三步应对更紧的一问：既然不知，何以知其有？法藏的答语是全案的骨节：若先无者，离倒之时何处得有？既云离倒智起，明知不无。

这一步的逻辑形制要看清。它是从结果回推的论证：解脱之时智起，智不从无而有，故先已有。前提是无中不出有。这个前提若照第十八篇第三章的四句破生去查，麻烦立现：因中先有果，正落自生一格；破自生之过在于一法有二体，一谓生，二谓生者。法藏若把离倒智起读成一次生，论证便自陷。

退路恰在他自己的措辞里：他不把离倒智起读成生。障蔽模型的全部要害在显与生之别，显不须在承受者之外另立产出者，一如破尘出卷不须写卷。这条论证的成立条件因此可以写死一句：显生之别若守得住，论证成立而不触自生；显生之别若守不住，论证即刻落入自生一格。守不守得住，看的是全宗对起字的用法，而定义门第三义已经把起字定在显上，无性之理显于缘处。文本这一侧是安的。

[1057]《大方广佛华严经》卷五十一〈如来出现品〉（T10, no. 279, pp. 272c4–273a1、273b19–20；实叉难陀译）如来心第十相：“如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。”大经卷喻：“譬如有大經卷，量等三千大千世界，書寫三千大千世界中事，一切皆盡……此大經卷雖復量等大千世界，而全住在一微塵中……即起方便，破彼微塵，出此大經，令諸眾生普得饒益。”合喻：“如來智慧亦復如是，無量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中；但諸凡愚妄想執著，不知不覺，不得利益。”“我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。”偈颂：“佛智亦如是，遍在眾生心，妄想之所纏，不覺亦不知。”

[1058]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

[1059]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

底座：起信论一心二门。性起说的论座是大乘起信论，法藏为之作义记，判为终教之极。论文立义：“依一心法，有二種門……一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”生灭门下的和合句：“心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法”。[1060]

义记释二门，用的是通相别相：“真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝”；生灭门“是染淨別相”，“又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等”。[1061] 微尘与瓦器互摄：以微尘收瓦器，瓦器无遗；以瓦器收微尘，微尘无剩。法藏由此断：“以此二門齊攝不二故。得說為一心也”。[1062]

这段释文提供了本章最有分量的一件结构证据。二门各总摄一切法，摄的是同一批法；一批法两种登记，同批而异层：真如门登记通相，生灭门登记别相。通相别相之分，是类与例之分，两批东西之分不在其内。法藏另有一句把这层意思说到底：“此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門”。[1063] 举体全作，两边都是全量，无一分留在门外。若真如是一个基体而诸法是它产出的物件，二门便不可能各自总摄一切法，通相之外必留一份别相之余。文本把这份余量堵死了。

一法界之一，义记先行声明过：“一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一”。[1064] 非算数之一，与第三章的非自性一并看，华严对一字的两次自注方向一致。

和合句里的非一非异四字，是犊子部的老句法。第十八篇第九章判过补特伽罗一案：非一非异一类的说法仍是谓述，预设未动，成色全看用法把它安在哪一层。此处的四字有义记的通相别

[1060]《大乘起信论》（T32, no. 1666, pp. 576a4–b10、578a14–b20；真谛译）：“顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”“心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。”熏习章：“復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。”“以有無明染法因故即熏習真如。”“以有真如法故能熏習無明。”“真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。”

[1061]《大乘起信论义记》卷二（T44, no. 1846, pp. 251b25–252b5；法藏述）：“初中言一心者。謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義。即真如門也……二隨緣起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門。”“真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝。”“生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以此二門齊攝不二故。得說為一心也。”“真如是泯相顯實門……生滅是攬理成事門……生滅起必賴於真故。攬理理不失。真如未必藉生滅故。泯相不存。”“一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一。”“此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。”

[1062]《大乘起信论义记》卷二（T44, no. 1846, pp. 251b25–252b5；法藏述）：“初中言一心者。謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義。即真如門也……二隨緣起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門。”“真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝。”“生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以此二門齊攝不二故。得說為一心也。”“真如是泯相顯實門……生滅是攬理成事門……生滅起必賴於真故。攬理理不失。真如未必藉生滅故。泯相不存。”“一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一。”“此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。”

[1063]《大乘起信论义记》卷二（T44, no. 1846, pp. 251b25–252b5；法藏述）：“初中言一心者。謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義。即真如門也……二隨緣起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門。”“真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝。”“生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以此二門齊攝不二故。得說為一心也。”“真如是泯相顯實門……生滅是攬理成事門……生滅起必賴於真故。攬理理不失。真如未必藉生滅故。泯相不存。”“一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一。”“此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。”

[1064]《大乘起信论义记》卷二（T44, no. 1846, pp. 251b25–252b5；法藏述）：“初中言一心者。謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義。即真如門也……二隨緣起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門。”“真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝。”“生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以此二門齊攝不二故。得說為一心也。”“真如是泯相顯實門……生滅是攬理成事門……生滅起必賴於真故。攬理理不失。真如未必藉生滅故。泯相不存。”“一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一。”“此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。”

相释在旁，安在登记层，不安在实体层，故与犊子部的用法不同科。

受熏之辨，本章的正题。起信论的熏习章是华严与唯识分途的正面路口。论文立四种法熏习：“一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵”，并给喻：“如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣”。[1065] 四法的运转双向：“真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用”。[1066] 真如在这里两头都占：受无明之熏，又能熏无明。真如熏习一节复分二种，“一者、自體相熏習，二者、用熏習”。[1067]

把这两句放到第二十篇第三章已引的两张资格表前，冲突就摆在那里。成唯识论所熏四义，第三义可熏性：“若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他、堅密，故非所熏”；能熏四义，第一义有生灭：“若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏”。[1068] 真如是无为法。两张表把无为法同时逐出所熏与能熏两个位置，各给了理由：坚密者不受，不变者不与。

位置	成唯识论	起信论
无为法作所熏	遮。可熏性一条不合，无为坚密	许。“以有無明染法因故即熏習真如”
无为法作能熏	遮。“無為前後不變，無生長用”	许。“以有真如法故能熏習無明”
佛果作所熏	遮。“如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏”	不设此问，佛果非熏习所摄
熏习的载体	异熟识，一个有为的相续	一心，通真如生灭两门

[1065]《大乘起信论》（T32, no. 1666, pp. 576a4–b10、578a14–b20；真谛译）：“顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”“心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。”熏习章：“復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。”“以有無明染法因故即熏習真如。”“以有真如法故能熏習無明。”“真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。”

[1066]《大乘起信论》（T32, no. 1666, pp. 576a4–b10、578a14–b20；真谛译）：“顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”“心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。”熏习章：“復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。”“以有無明染法因故即熏習真如。”“以有真如法故能熏習無明。”“真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。”

[1067]《大乘起信论》（T32, no. 1666, pp. 576a4–b10、578a14–b20；真谛译）：“顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”“心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。”熏习章：“復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。”“以有無明染法因故即熏習真如。”“以有真如法故能熏習無明。”“真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。”

[1068]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, pp. 9c12–21；玄奘译）。所熏第三义：“可熏性。若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他、堅密，故非所熏。”所熏第二义附论：“由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。”能熏第一义：“有生滅。若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏。”八义全文见第二十篇第三章所引。

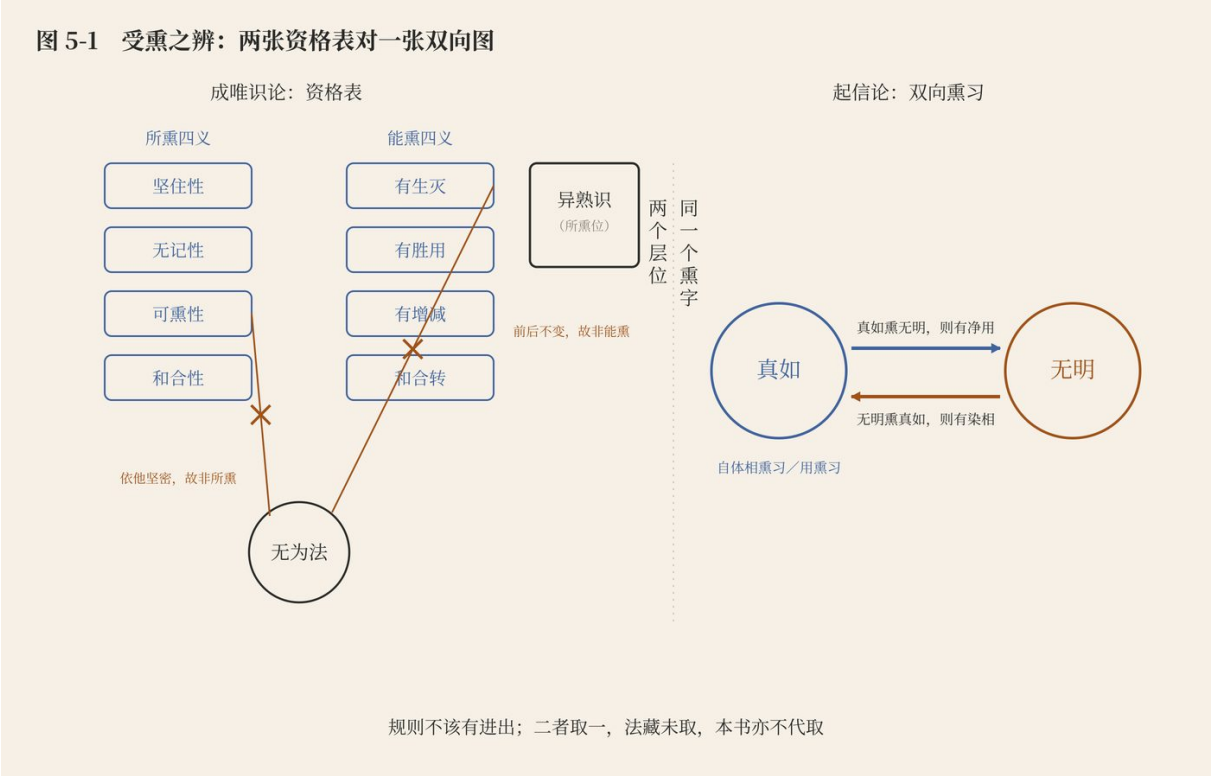


Figure 78: 图 5-1　受熏之辨

两造用的是同一个熏字，安的位置不同。唯识的熏习是 E2 层的一道机制手续，进料出料都在有为相续之内，两张资格表就是这道手续的准入条件。起信的熏习跨在真如与无明之间，一头搭在无为上。同名而异指，一句对错断不了：要问的是起信的熏字究竟在做什么工，描述一道机制，还是描述一种依存关系的语法。

法藏本人对这道分途有明文的自觉。五教章卷二心识差别一节把它写成教判：始教“以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生”；终教“於此賴耶識。得理事融通二分義……以許真如隨熏和合成此本識。不同前教業等種生故”。[1069] 凝然不作诸法一句，是他给唯识真如的定性；随熏和合成此本识，是他给起信真如的定性。两句一对，分途升为五教阶次里的一级台阶。

台阶立好之后，法藏立刻自设一难。这一问一答是全篇最该逐字读的段落：

> 問真如既言常法。云何得說隨熏起滅。既許起滅。如何復說為凝然常。答既言真如常故。非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者。此是隨緣作諸法時。不失自體。故說為常。是即不異無常之常名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。[1070]

[1069]《华严一乘教义分齐章》卷二（T45, no. 1866, pp. 484c13–485a18；法藏述）诸教所诠差别第一心识差别：“若依始教。於阿賴耶識。但得一分生滅之義。以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生。”“若依終教。於此賴耶識。得理事融通二分義。故論但云不生不滅與生滅和合非一非異。名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識。不同前教業等種生故。”问答：“問真如既言常法。云何得說隨熏起滅。既許起滅。如何復說為凝然常。答既言真如常故。非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者。此是隨緣作諸法時。不失自體。故說為常。是即不異無常之常名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。故勝鬘中云。不染而染者。明隨緣作諸法也。染而不染者。明隨緣時不失自性。由初義故俗諦得成。由後義故真諦復立。如是真俗但有二義無有二體。”

[1070]《华严一乘教义分齐章》卷二（T45, no. 1866, pp. 484c13–485a18；法藏述）诸教所诠差别第一心识差别：“若依始教。於阿賴耶識。但得一分生滅之義。以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生。”“若依終教。於此賴耶識。得理事融通二分義。故論但云不生不滅與生滅和合非一非異。名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識。不同前教業等種生故。”问答：“問真如既言常法。云何得說隨熏起滅。既許起滅。如何復說為凝然常。答既言真如常故。非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者。此是隨緣作諸法時。不失自體。故說為常。是即不異無常之常名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。故勝鬘中云。不染而

答语的手法要看清。他没有主张真如既常又能起灭，他改的是常字的语义：圣教说真如凝然常，所常者是随缘作诸法时不失自体，此常与无常不异，名不思议常；情执所谓的凝然，是不作诸法的那一种，那一种不在圣说之内。随后引胜鬘两句坐实："不染而染者。明隨緣作諸法也。染而不染者。明隨緣時不失自性"，并断："如是真俗但有二義無有二體"。[1071]

无二体三字是本章的关键凭据之一。若真如与诸法是两体而一生一被生，随缘便是一次产出；法藏明说二义无二体，随缘与不变遂成同一件事的两面说法。义记里同样的意思说得更直白："隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門"。[1072] 只由不动能成染净：不动是成染净的条件，充当原料的资格并未给出。

法藏对真如自设的四句。五教章卷四三性同异义有一段问答决择，第一门名护分别执，逐句问真如：

> 問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。[1073]

四句全否，每一否所给的理由都是真如自身的两义。这是第十八篇第三章那台判定机器的原样调用，调用的对象是本宗最高的一项。法藏随后设示执过一门，把执真如为一向有的过失列成常断二科："一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過"；又若不随缘成于染净，"染淨等法即無所依。無所依有法又墮常也"。[1074]

三性同异义的正面立义也在此卷："真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義"；由真中不变、依他无性、所执理无，三性一际同无异，此不坏末而常本；由真如随缘、依他似有、所执情有，亦无异，此不动本而常

染者。明隨緣作諸法也。染而不染者。明隨緣時不失自性。由初義故俗諦得成。由後義故真諦復立。如是真俗但有二義無有二體。"

[1071]《华严一乘教义分齐章》卷二（T45, no. 1866, pp. 484c13–485a18；法藏述）诸教所诠差别第一心识差别："若依始教。於阿賴耶識。但得一分生滅之義。以於真理未能融通。但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生。""若依終教。於此賴耶識。得理事融通二分義。故論但云不生不滅與生滅和合非一非異。名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識。不同前教業等種生故。"问答："問真如既言常法。云何得說隨熏起滅。既許起滅。如何復說為凝然常。答既言真如常故。非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者。此是隨緣作諸法時。不失自體。故說為常。是即不異無常之常名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。故勝鬘中云。不染而染者。明隨緣作諸法也。染而不染者。明隨緣時不失自性。由初義故俗諦得成。由後義故真諦復立。如是真俗但有二義無有二體。"

[1072]《大乘起信论义记》卷二（T44, no. 1846, pp. 251b25–252b5；法藏述）："初中言一心者。謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義。即真如門也……二隨緣起滅義。即生滅門也。謂隨熏轉動成於染淨。染淨雖成。性恒不動。只由不動能成染淨。是故不動亦在動門。""真如門是染淨通相。通相之外。無別染淨故。得總攝。如微塵是瓦器通相。通相之外無別瓦器瓦器皆為微塵所攝。""生滅門者。是染淨別相。別相之法。生滅所攝。又以此是真如與緣和合變作諸法。諸法既無異體。還攝真如門也。以瓦器收微塵等。以此二門齊攝不二故。得說為一心也。""真如是泯相顯實門……生滅是攬理成事門……生滅起必賴於真故。攬理理不失。真如未必藉生滅故。泯相不存。""一法界者。即無二真心為一法界。此非算數之一。""此一法界。舉體全作生滅門。舉體全作真如門。"

[1073]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 499a13–500b24）义理分齐第一三性同异义："真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變.依他無性.所執理無。由此三義故。三性一際同無異也。此則不壞末而常本也……又約真如隨緣.依他似有.所執情有。由此三義亦無異也。此則不動本而常末也……是故真該妄末妄徹真源。"明镜喻："猶如明鏡現於染淨。雖現染淨而恒不失鏡之明淨。秖由不失鏡明淨故。方能現染淨之相……雖現淨法不增鏡明。雖現染法不污鏡淨。"护分别执门："問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。"示执过门："若計真如一向是有者。有二過失。一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過。""又若不隨緣成於染淨。染淨等法即無所依。無所依有法又墮常也。以染淨法皆無自體賴真立故。"

[1074]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 499a13–500b24）义理分齐第一三性同异义："真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變.依他無性.所執理無。由此三義故。三性一際同無異也。此則不壞末而常本也……又約真如隨緣.依他似有.所執情有。由此三義亦無異也。此則不動本而常末也……是故真該妄末妄徹真源。"明镜喻："猶如明鏡現於染淨。雖現染淨而恒不失鏡之明淨。秖由不失鏡明淨故。方能現染淨之相……雖現淨法不增鏡明。雖現染法不污鏡淨。"护分别执门："問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。"示执过门："若計真如一向是有者。有二過失。一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過。""又若不隨緣成於染淨。染淨等法即無所依。無所依有法又墮常也。以染淨法皆無自體賴真立故。"

末，“是故真該妄末妄徹真源”。[1075] 法藏为此配明镜喻：“猶如明鏡現於染淨。雖現染淨而恒不失鏡之明淨。秖由不失鏡明淨故。方能現染淨之相……雖現淨法不增鏡明。雖現染法不污鏡淨”。[1076] 镜喻的分工与下一章金师子章的金喻一致，且比金喻安全：镜现像不出料，金作器要出料，质料因的读法在镜喻这里进不来。

三件放在一处看：真如的四句全否、执有执无各堕二过、镜喻的不出料。三件都出自法藏本人，且都在拆同一样东西，即把真如当成一个自立自足之体的读法。以第十八篇 D2 的三条件对真如逐条比对，结论清楚：不变一条，法藏只肯在不异无常之常的意义上认；不待他一条，随缘义直接取消；独立成事一条，无二体三字取消。三条无一条能立，真如不满足 D2。

性起对性具。两宗圆教的宗性之别，通说立在净染上：天台性具，三千本具，善恶皆性中之数，故有性恶之说；华严性起，唯据净用，恶属妄缘一边，还源即离。探玄记染净门确有此语：“染屬無明、淨歸性起”。[1077]

通说要补一处。同一门下法藏另设一问一答，把话说回来了一半：

> 問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。[1078]

众生与烦恼皆是性起，理由是所救、所断、所知。这一答把染法收进了性起的范围，收进来的身份是对象，不是德目。前一问的答语也早留了余地，法藏用倒靴为帽喻说明染与真的关系：“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用”。[1079] 靴戴在头上仍是靴，故不离靴；戴在头上的那种用法不算靴之用，故不属真用。

[1075]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 499a13–500b24）义理分齐第一三性同异义：“真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變.依他無性．所執理無。由此三義故。三性一際同無異也。此則不壞末而常本也……又約真如隨緣．依他似有．所執情有。由此三義亦無異也。此則不動本而常末也……是故真該妄末妄徹真源。”明镜喻：“猶如明鏡現於染淨。雖現染淨而恒不失鏡之明淨。秖由不失鏡明淨故。方能現染淨之相……雖現淨法不增鏡明。雖現染法不污鏡淨。”护分别执门：“問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。”示执过门：“若計真如一向是有者。有二過失。一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過。”“又若不隨緣成於染淨。染淨等法即無所依。無所依有法又墮常也。以染淨法皆無自體賴真立故。”

[1076]《华严一乘教义分齐章》卷四（T45, no. 1866, pp. 499a13–500b24）义理分齐第一三性同异义：“真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變.依他無性．所執理無。由此三義故。三性一際同無異也。此則不壞末而常本也……又約真如隨緣．依他似有．所執情有。由此三義亦無異也。此則不動本而常末也……是故真該妄末妄徹真源。”明镜喻：“猶如明鏡現於染淨。雖現染淨而恒不失鏡之明淨。秖由不失鏡明淨故。方能現染淨之相……雖現淨法不增鏡明。雖現染法不污鏡淨。”护分别执门：“問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。”示执过门：“若計真如一向是有者。有二過失。一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過。”“又若不隨緣成於染淨。染淨等法即無所依。無所依有法又墮常也。以染淨法皆無自體賴真立故。”

[1077]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

[1078]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

[1079]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行

据此，两宗的分岔可以说得比通说更准。分歧不在性起摄不摄染，两家都摄；分歧在染算不算性之德。天台把恶列进性中之数，故有性恶；华严把染列为所对治的对象，性的内容里不给它位置。以第十八篇的层次讲：天台的三千是分类学清单，善恶两格同在 E2 层的分类轴上，性具说的是清单本具；华严的性字收在净用一侧，染只作范围内的对象。两家在 E2 层的清单上相去不远，差别在给性字划的那道边界。

缘理断九：正面审理。后世天台对华严的成批诘难从这道边界发起，罪名叫缘理断九：所缘之理若唯净，九界之染在性中无处安立，成佛便须断九界而后至。此案两造文本今已齐备，可以当庭开审。

先录罪状原文：知礼十不二门指要钞里，罪名两见。一见于观法之辨：“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏”。[1080] 再见处把所指写明：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也”[1081]，随后一句嘲讽收尾，若单立知字而解行足，“則天台但傳《禪詮都序》也”。[1082] 断九之断的正解也在指要钞：“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪……故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也”。[1083] 佛岂坏九转九：成佛若须废掉九界，在知礼看来即是圆义未成。

天台侧的立法凭据两件。其一，性恶，正文在观音玄义料简缘了一节：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。”随问阐提与佛各断什么：“闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但

虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

[1080]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

[1081]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

[1082]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

[1083]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

性恶在。”性德为何不可断，答语给出了身份声明：“性之善恶但是善恶之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞”；佛与恶的关系是“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在……廣用諸惡法門化度眾生，終日用之、終日不染”。[1084] 其二，即字的判据，指要钞自铸：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡……故皆即義不成”。[1085]

对华严的具体指控，落点在随缘二字上。指要钞：“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量”；又自记时人之惊：“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心”。[1086] 四明教行录所收问答把这一手说到底：“盛將隨緣以凝然二理，簡於性相二宗，此乃出自賢首……據理，隨緣未為圓極，彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓同彼之終。須知，若凝然若隨緣……皆屬別教”[1087]；别理随缘二十问的序更是直接从法藏义记发问。[1088] 这一步的手法要看清：知礼全盘接下了第五章那张凝然随缘分途表，法藏用它把唯识判在始教、自居其上，知礼原样再判一次，把随缘钉在终教、在其上另加一级，以具为圆。随缘答的是真如与诸法的关系，具答的是性的登记册里录了什么；知礼的指控由此可以精确转写：只改关系而不改册目，九界仍在性外，成佛之路便只剩断之一途。

金錍一案另有一条线索，走向恰好交错。湛然立无情有性，用的杠杆是华严家的：“隨緣不變之說出自大教，木石無心之語，生于小宗”，据此推论：“萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶……若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶”。[1089] 许随缘不变而又限佛性于有情，湛然判为自语相违。这一箭射向谁？第五章已验：法藏通遍非情，收窄范围的是澄观，演义钞遮无情有觉性诸段所遮正是湛然一系。故两案的线索交错：性具一案，天台全线对华严；范围一案，湛然与法藏同边而共驳澄观。两箭所中的都在同一处，缘理断九点名灵知（圭峰专用），无情有性撞上演义钞的收窄：**天台的火力全部落在接受史一侧，法藏的立法侧无一处中弹**。知礼自己把这一点写在了罪状里。

[1084]《观音玄义》卷上（T34, no. 1726, pp. 882c8–22，智顗说、灌顶记）料简缘了：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。”“問：闡提與佛斷，何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。”“性之善惡但是善惡之法門，性不可改，歷三世無誰能毀，復不可斷壞。”“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起……以自在故，廣用諸惡法門化度眾生，終日用之、終日不染。”

[1085]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

[1086]《十不二门指要钞》（T46, no. 1928, pp. 707a28–b21、709c18–20、713b24–c3、715c1–4，知礼述）。卷上：“應知今家明即永異諸師，以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善……既不能全惡是惡，故皆即義不成。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道，魔界即佛。故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”卷下：“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”“則天台但傳《禪詮都序》也。”“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人見予立別教理有隨緣義，惑耳驚心。”

[1087]《四明尊者教行录》（T46, no. 1937, pp. 871c17–21、874c12–14，宗晓编）。卷二所收问答：“盛將隨緣以凝然二理，簡於性相二宗，此乃出自賢首，天台未見此文。據理，隨緣未為圓極，彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓同彼之終。須知，若凝然若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。”卷三《別理随缘二十问》并序：“有當宗學者，問余曰：仁於指要鈔中，立別教真如有隨緣義耶？余曰：然。客曰：且如法藏師，著疏釋起信論，專立真如具不變隨緣二義……”

[1088]《四明尊者教行录》（T46, no. 1937, pp. 871c17–21、874c12–14，宗晓编）。卷二所收问答：“盛將隨緣以凝然二理，簡於性相二宗，此乃出自賢首，天台未見此文。據理，隨緣未為圓極，彼宗尚自判終教，未及於圓，豈天台之圓同彼之終。須知，若凝然若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別教。”卷三《別理随缘二十问》并序：“有當宗學者，問余曰：仁於指要鈔中，立別教真如有隨緣義耶？余曰：然。客曰：且如法藏師，著疏釋起信論，專立真如具不變隨緣二義……”

[1089]《金刚錍》（T46, no. 1932, pp. 782c16–26，湛然述）：“隨緣不變之說出自大教，木石無心之語，生于小宗。”“故子應知：萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱寧隔於纖塵，真如之體何專於彼我。”“若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶。”

判词分三层落。第一层，指控对立法侧不成立：法藏染净门明文众生及烦恼皆是性起（所救、所断、所知），通遍非情，随缘不失自性；华严文本里断字的操作对象是妄缘（还源即离、所断故），九界之性无处被判死刑。第二层，指控对接受史一侧成立：拨弃阴心、自观真性、灵知无修发之相，逐项对得上第五章漂移表的第三第四代；缘理断九作为诊断，与本书对心学化的登记是同一份病历，八世纪至十一世纪，两家先后写下了它。第三层，两造立法各安于施设，分歧收束为两条词法之争：其一，性的登记册宽窄之争，天台把善恶都录为法门（性恶文本自注“但是善恶之法門”，法门二字是它自带的登记层标签；达恶而不断恶，达是操作词），华严唯录净用而把染置于对象位；其二，即字语法的松紧之争，法藏以空有让位说即（数十钱），知礼以当体全是说即（指要钞），两条操作定义取径相反，各自成宗。两条都是立法选择，第十八篇定义边界条款的适用范围之内，同异工具在两家手里都未僭越；册目与语法可以争高下，配不上本体指控。缘理断九一案至此结：罪名对准立法侧则不成立，对准接受史则与本书同判。性恶自身的立法审查（观音玄义全案）归第二十一篇详解；别理随缘二十问逐条与天台教与起信论融会章，候详解，存目。

心学化的三步。性起说自法藏之后有一段可以逐步量出来的漂移，三代祖师三种措辞。

法藏侧的措辞前文已备：真如是染净通相，四句皆不，随缘不失自性，二义无二体。另有一条与后文直接相干，探玄记通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情”。[1090] 通遍非情四字，是法藏给性起划的范围上限，无情在内。

澄观侧出现了新词。华严经疏释佛境十甚深之第八，疏文：“知即心體，了別即非真知，故非識所識。瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念，即非有念可無，故云性本清淨……知之一字眾妙之門，若能虛己而會，便契佛境”。[1091] 演义钞自释此句：“此句標示。上智即對所證之法明能證之智，今直語靈知真心異乎木石者，通能所證也”；又自陈此段的写法是“雙會南北宗禪以通經意”；末了并标出处：“『知之一字眾妙之門』，亦是水南之言也”。[1092]

三件事同时发生。第一，性之外立了一个知字，且知被说成心体。第二，此知以异乎木石为其分界，有情与非情之别由此重新划出。第三，这句话的来路在禅门，澄观自己标了出处，全段的写作目的是会通南北二宗。

第三件事有直接的后果。演义钞卷五十一有一段专为遮一切无情有佛性之义而设：对以真如自体遍为据而说无情同一性者，澄观断为“太即太過，失情無情壞於性相”，并反诘“若以《涅槃》第一義空該通心境，《涅槃》何以揀於瓦礫言無性耶”，他给的正义是“性與相非一非異，情與非情亦非一非異”。[1093] 卷八十说得更死：华严虽有无情成佛之说，那是性相相融的说法，“非

[1090]《华严经探玄记》卷十六（T35, no. 1733, pp. 405b4–406a1、411c10–25）。融摄门：“既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起……如金作鐶等，鐶虛金實，唯是金起。”染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世間，國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”释尘含经卷喻：“謂佛果智與眾生中因性本覺無差別故，是故即在纏之因具出纏果法，以圓教中因果無二，餘聖教中未見斯義。”“既言無眾生身如來智不具足者，即知若有不具者，彼非眾生數，何得更有無性有情？若俱有者，何故不知？釋以顛倒故。若顛倒不知者，何以知有？釋若先無者，離倒之時何處得有？既云離倒智起，明知不無。”“以妄念無體細末如塵，性德圓滿如大經卷，迷妄覆真如塵藏經。”

[1091]《大方广佛华严经疏》卷十五（T35, no. 1735, pp. 612b28–c4，澄观撰）释〈菩萨问明品〉十甚深第八：“知即心體，了別即非真知，故非識所識。瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念，即非有念可無，故云性本清淨。眾生等有，或翳不知，故佛開示皆令悟入。即體之用，故問之以知；即用之體，故答以性淨。知之一字眾妙之門，若能虛己而會，便契佛境。”

[1092]《大方广佛华严经随疏演义钞》（T36, no. 1736, pp. 261b15–262a6、400a18–b2、628a18–21，澄观述）。卷三十四释上条疏文：“疏『八知即心體』者，此句標示。上智即對所證之法明能證之智，今直語靈知真心異乎木石者，通能所證也。”“疏『了別則非真知』下，雙會南北宗禪以通經意，此句即遣南宗病也。”“『知之一字眾妙之門』，亦是水南之言也。”卷五十一遮无情有性：“然此段疏，為遮妄執一切無情有佛性義……若說無情同一性故，則稍近宗，亦須得意。彼本立意約於真如自體遍，故真實之性無有二……今謂此釋太即太過，失情無情壞於性相。若以《涅槃》第一義空該通心境，《涅槃》何以揀於瓦礫言無性耶？……今直顯正義，謂性與相非一非異，情與非情亦非一非異。”卷八十：“故說一成一切成也，非謂無情亦有覺性同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見。”

[1093]《大方广佛华严经随疏演义钞》（T36, no. 1736, pp. 261b15–262a6、400a18–b2、628a18–21，澄观述）。

謂無情亦有覺性同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見”。[1094]

法藏的通遍非情与澄观的非谓无情亦有觉性，摆在一处即见落差。落差的来源算得很清楚：性起之性若只是无性之理，通遍非情毫无窒碍，理不挑对象；性起之性若添了一个知，知需要一个能知者，无情随即被挤出去。澄观取灵知一义，让出的是法藏那条范围上限。这一让一取是本章能给出的最实的一处思想史计量。

宗密侧再进一步。原人论第五教一乘显性教开宗一句：“說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性，亦名如來藏”。[1095] 会通本末一节的起头：“謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏；依如來藏，故有生滅心相”；此节开篇另有一句立场语，“真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相”，末后又有“託真而起”。[1096]

三代的措辞并列：

祖师	性的表述	常的表述	范围
法藏	真如为染净通相；四句皆不；二义无二体	不异无常之常，名不思议常	通遍非情
澄观	知即心体；灵知真心异乎木石	心体离念，性本清净	情非情非一非异；无情不同情成佛
宗密	本觉真心；一真灵性	常住清净，了了常知，不变不易	有情

漂移的方向一致：性由通相转为心体，由无性之理转为灵知；常由不异无常之常转为常住不变不易；范围由通遍非情收到有情。以第十八篇 D2 的三条件再查一遍：法藏侧三条全不满足，前节已验；宗密侧的不变不易一句，正面写着第二条件，第一第三条件他仍未写，真性虽为身本给了它一个本的位置，而生起盖有因由同时又说本不独成事，须有因由。宗密处的成色因此是一条半，不足三条。定性一句：华严的立法侧未越界，接受史一侧走到了门槛上。

卷三十四释上条疏文：“疏『八知即心體』者，此句標示。上智即對所證之法明能證之智，今直語靈知真心異乎木石者，通能所證也。”“疏『了別則非真知』下，雙會南北宗禪以通經意，此句即遣南宗病也。”“『知之一字眾妙之門』，亦是水南之言也。”卷五十一遮无情有性：“然此段疏，為遮妄執一切無情有佛性義……若說無情同一性故，則稍近宗，亦須得意。彼本立意約於真如自體遍，故真實之性無有二……今謂此釋太即太過，失情無情壞於性相。若以《涅槃》第一義空該通心境，《涅槃》何以揀於瓦礫言無性耶？……今直顯正義，謂性與相非一非異，情與非情亦非一非異。”卷八十：“故說一成一切成也，非謂無情亦有覺性同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見。”

[1094]《大方广佛华严经随疏演义钞》(T36, no. 1736, pp. 261b15–262a6、400a18–b2、628a18–21，澄观述)。卷三十四释上条疏文：“疏『八知即心體』者，此句標示。上智即對所證之法明能證之智，今直語靈知真心異乎木石者，通能所證也。”“疏『了別則非真知』下，雙會南北宗禪以通經意，此句即遣南宗病也。”“『知之一字眾妙之門』，亦是水南之言也。”卷五十一遮无情有性：“然此段疏，為遮妄執一切無情有佛性義……若說無情同一性故，則稍近宗，亦須得意。彼本立意約於真如自體遍，故真實之性無有二……今謂此釋太即太過，失情無情壞於性相。若以《涅槃》第一義空該通心境，《涅槃》何以揀於瓦礫言無性耶？……今直顯正義，謂性與相非一非異，情與非情亦非一非異。”卷八十：“故說一成一切成也，非謂無情亦有覺性同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見。”

[1095]《原人论》(T45, no. 1886, pp. 710a11–14、710b3–12，宗密述）直显真源第三：“五、一乘顯性教者，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄相翳之不自覺知……”所引经证即〈如来出现品〉本章上引两段。会通本末第四：“真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。”“謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏；依如來藏，故有生滅心相。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。”“託真而起。”

[1096]《原人论》(T45, no. 1886, pp. 710a11–14、710b3–12，宗密述）直显真源第三：“五、一乘顯性教者，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄相翳之不自覺知……”所引经证即〈如来出现品〉本章上引两段。会通本末第四：“真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。”“謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏；依如來藏，故有生滅心相。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。”“託真而起。”

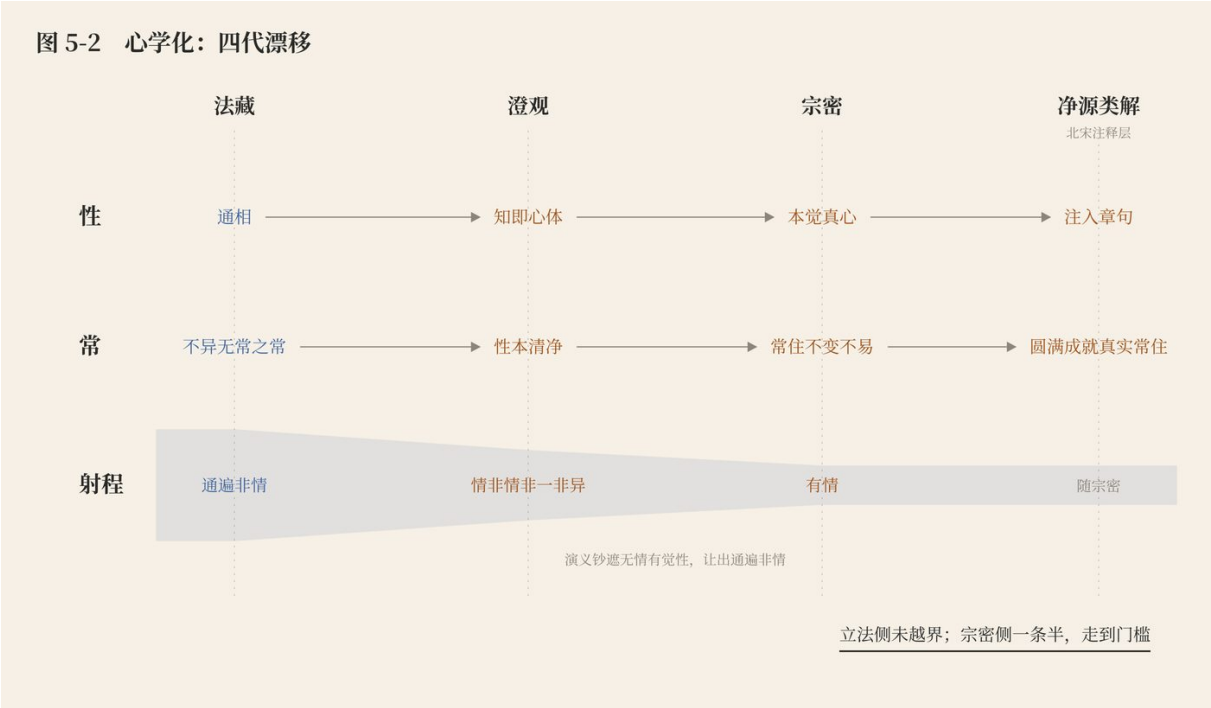


Figure 79: 图 5-2　心学化：四代漂移

定理形审读，本篇主判之二。两读的分岔立在起信的和合句与随缘二字上。

条件读的凭据，逐条列：

凭据	出处	所证
起虽揽缘，缘必无性，无性之理显于缘处	探玄记定义门第三义	起字定在显上，未定在生上
二门各总摄一切法；举体全作	起信论、义记	一批法两层登记
通相别相，微尘瓦器互摄	义记	真如是类层项
真如四句皆不	五教章卷四	真如不受四句安置
二义无二体	五教章卷二	随缘与不变同事异说
只由不动能成染净	义记	不动居条件位
明镜现染净而不增不污	五教章卷四	现而不出料
真如不守自性	金师子章类解，见下章	立法侧亲书的反自性条款

生产读的凭据，同样列全：

凭据	出处	所指
能摄一切法、生一切法	起信论生灭门	生字明文
染净法皆无自体赖真立	五教章卷四	依存不对称

凭据	出处	所指
生灭起必赖于真，真如未必藉生灭	义记	依存不对称的正面陈说
如金作鐲，鐲虚金实，唯是金起	探玄记融摄门	质料因的喻
真性虽为身本；托真而起	原人论	本与起的措辞

两表放在一处称量，可得三条判断。

第一，生产读的凭据集中在喻与不对称两处；条件读的凭据集中在定义与四句两处。喻的承重有限，下一章会把金喻的解药一并取出。不对称本身不足以定基体：通相与别相之间本就是不对称的依存，类不藉例而立，例须藉类而说；这道不对称是登记层次的不对称，用基体来解释它是多出的一步。

第二，两读的分岔点可以定死在一个字上：起。起若读作显，全部生产读的凭据都能改写成条件读；起若读作生，真如便同时占住第十八篇的两条禁线，E3 基体与生因。法藏在定义门里对起字下过定义，下的是显。文本这一侧的判决因此可以落：性起说在立法者的措辞里，是条件语汇内的合法项。

第三，敞口仍在，且这是本篇最重的一枚。第十八篇第七章的判据在此适用：无所说而不可弃者是规则，无所说而可弃者才是废话。真如若只是无性之理，它落在不可弃一侧，是规则，与保全定理同向。而起信的熏习章把真如放进了一个有进有出的机制位上，能熏所熏两头都占；这个位置是可弃的，一套只讲显与除障的说法弃掉它仍能运转。规则不该有进出，有进出的东西不该充规则。受熏之辨的真正难处在此：熏字若认真作机制读，真如就得有可变的一面，第十八篇的措辞禁则随即适用，空义与真如同格，只配保全使成托住，不配给与产生；熏字若只作依存语法的隐喻，起信论熏习章的整个双向结构便失其实指，剩下的只是一种说法。二者取一，法藏未取，本书亦不代取。

判词底稿：性起判为条件语汇内的合法项，凭据四件，定义门第三义、二门各摄、真如四句、二义无二体；理是规则，基体一读无凭，第十八篇第七章判据适用。敞口一枚，在受熏之辨的熏字上，两读并存而文本未择，标为详解第一加厚点，材料备于起信论义记与澄观宗密诸疏。心学化转向登记为接受史一侧的漂移，三代措辞对照表在上，立法侧未越界，宗密侧走到门槛。华严侧的反自性条款下一章出场：金师子章类解一句，真如不守自性。守不住自性的真如，做不成 D2 基体，这是立法侧又一次亲手闭门。并交第七章。

第六章　金师子章·十门一课

金师子章是全宗装置的一页压缩卷。法藏为武后说法，指殿前金狮子作喻，成文不足两千字而十门具足：明缘起、辨色空、约三性、显无相、说无生、论五教、勒十玄、括六相、成菩提、入涅槃。通行本为净源云间类解，北宋元丰三年序；净源自陈此前注家已有四家，“文之煩者刪之。義之闕者補之”，乃合晋唐两经二玄两疏为之类解。[1097] 章句与解语相间；本章引文，凡类解语皆明标。

首门定调。章句三句：“金無自性”，“隨工巧匠緣”，“遂有師子相起”。类解于金字下注：“金喻真如不守自性”。[1098] 这一句要单独供起来看：不守自性四字，是净源解释法藏“金无自性”时写下的反自性条款，属于宋代注释对立法原文的阐释。就条款的作用说，它与种子六义的刹那灭待众缘、阿陀那颂的警告标签、天台的纵横双遮同一家法。真如若守自性，即是 D2 誓词，全套定理候着；类解先一步声明它不守，基体读法在门口就被卸了械。随后一句章句收束缘起之义：“起但是緣故名緣起”。[1099] 起只是缘，缘外无剩余的起者：这八个字可作全宗缘起观的印鉴。类解在师子相起句下另有一注：“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……

[1097]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1098]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1099]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

二者不覺義”。[1100] 起信论的和合句被注进了狮子的身体，第五章的底座在此处现形。

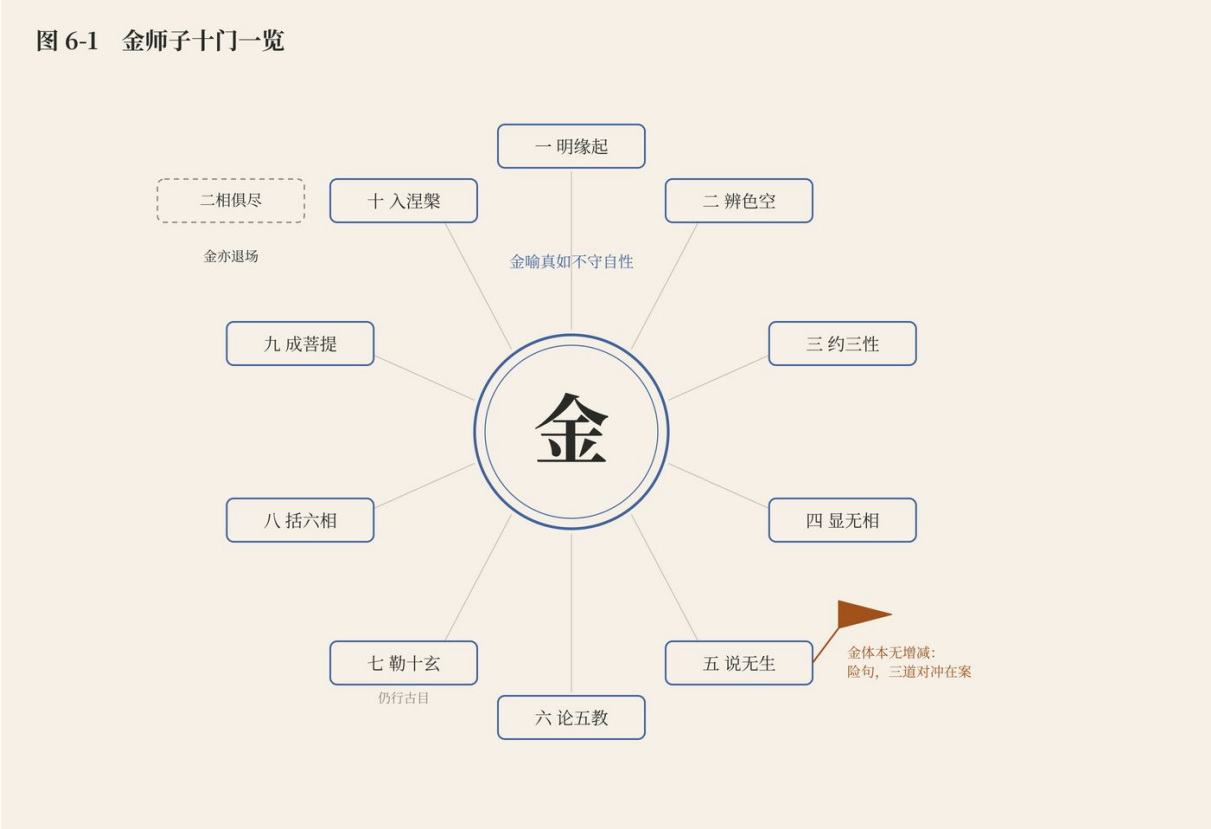


Figure 80: 图 6-1　金师子十门一览

前五门：从缘起走到无生。辨色空，章句双揀：“師子不有金體不無”，类解配注：“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”。[1101] 一句揀实色，一句揀断空，正是

[1100]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1101]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十

第十八篇拒斥面与保全面之双出，二谛无碍收在色空二字里。

约三性："師子情有。名為遍計"，"師子似有。名曰依他"，"金性不變。故號圓成"。[1102] 第二十篇的三格在此换了喻装。类解于此有一条自觉的按语，值得全录："若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二"。[1103] 五教章的三性各有二义，遍计情有理无、依他似有无性、圆成不变随缘，第五章已引全文；金师子章每性只出一半，情有、似有、不变，理无、无性、随缘全数按下。注家自己标出了压缩比：这一页短章是全装置的显影，也只显了一半，另一半在五教章里候着。单复抗行，净源用的就是这四个字。

显无相："謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"。[1104] 类解引证："亦同終南云。以離真理外無片事可得"。[1105] 终南即杜顺，所引正是第二章理事无碍观以理夺事门的原文。压缩卷与观

方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉"應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1102]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。"章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉"應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1103]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。"章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉"應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1104]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。"章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉"應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1105]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序："文之煩者刪之。義

门在此对上接口：显无相一门就是理夺事的狮子版。

说无生是前五门里最重的一门，章句：“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”。[1106] 类解引大经作证：“蘊性不可滅。是故說無生”，“空故不可滅。此是無生義”。[1107] 后一句第二章已见，玄镜释依理成事门引的同一首夜摩偈：蕴之空性即是无生之义。压缩卷与观门第二次对上接口。

金体本无增减六字，本章要单独审。这是全章最靠近基体语言的一句：有一物常在，生灭在它上面过，它自身不增不减，守恒的措辞正是质料因读法在文本里最好的落脚点。审它要看三道对冲。第一道在本门之内，类解把增减两头都改写成法起法灭：“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”[1108]：起唯法起，起处无别起者，正是首门

之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1106]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1107]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1108]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂

印鉴的重述。第二道在首门，金无自性、不守自性两句先行立案，本无增减的金从一开始就无自性可守。第三道在末门，下文将见，入涅槃处金与师子二相俱尽，守恒者自身退场。三道对冲齐备，此句判为险句，不判誓词：措辞越界半步，条款把它拽了回来。第十五篇各住自性是誓词，肇论各性住是险句，本无增减入险句一档，凭据是同页的三道对冲。

论五教：一头狮子的五种读法。第六门让判教在喻内重演，五教于同一头狮子上历然：

教	狮子上的读法	章句
愚法声闻教	缘起法念念生灭，无狮子相可得	“師子雖是因緣之法。念念生滅。實無師子相可得”
大乘始教	缘生之法彻底唯空	“即此緣生之法。各無自性徹底唯空”
大乘终教	空不碍幻有，二相双存	“雖復徹底唯空不礙。幻有宛然。緣生假有。二相雙存”
大乘顿教	二相互夺两亡，名言路绝	“即此二相。互奪兩亡。情偽不存……名言路絕。棲心無寄”
一乘圆教	情尽体露，繁兴大用，卷舒自在	“即此情盡體露之法。混成一塊。繁興大用。起必全真……力用相收。卷舒自在”

第一章的五教是给经典分级，此处的五教是给读法分层：同一头狮子，五种登记深浅，教相判释在喻内变成了读法判释。这一变把判教的逻辑内容剥得最净：五教之别，即是对同一缘起现象允许说到哪一步之别，与第十九篇第六章义理强度分级的裁定完全相合。圆教一格的措辞另有一处要点：“力用相收。卷舒自在”，类解释为“一有力收多為用……多有力收一為體”。[1109] 有力无力，正是第三章数十钱相入门的机制词，袖珍版里原样在场。

滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1109]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

勒十玄与括六相：两章的缩尺现场。十玄门在狮子上逐一过：金与狮子同时成立为同时具足相应门；眼收狮子尽则一切纯是眼，纯杂具德门；一多相容不同门下，类解引的经偈与第三章同一首，“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”；眼即耳、耳即鼻为诸法相即自在门；看狮子则狮子显金隐，看金则金显狮子隐，秘密隐显俱成门；一一毛处各有金狮子、复入一毛中，因陀罗网境界门，“如是重重無盡。猶天帝網珠”。[1110]

此处的清单有一件文献事实要登记。金师子章用的是古十玄之目，纯杂与唯心回转两门俱在；类解于纯杂门下注：“此名依至相立。賢首新立廣陜自在無礙門故”，于唯心回转门下注：“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”。[1111] 第三章对照表所记的两处撤换，北宋注家在压缩卷里逐门标出了。金师子章自身仍行古目，可见两张清单在法藏名下并行；唯心回转门的章句在此写作“各無自性。由心迴轉”，并引“應觀法界性。一切唯心造”[1112]，心字在压缩卷里仍居一门。

六相门八句：“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”。[1113] 舍喻的袖珍版，椽换成了根。第四章的

[1110]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陜自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1111]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陜自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1112]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陜自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1113]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義

判决整个适用，此处只补一处对位：各住自位与合会同成对举而立，与各住自法同一相待矩阵，判入语法件，不入誓词。

末二门：装置归于行果，金亦退场。成菩提："謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"。[1114] 类解引净名："眾生即寂滅相。不復更滅"。[1115] 不待坏三字是保全定理的句法：解脱不经由拆毁有为法取得，第二章事法即理门引的同一部净名，第三次接口对上。

入涅槃一门是全章的收笔，也是本章分析的收笔："見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。[1116] 二相俱尽：尽的不只是狮子，金也在内。全章以金喻真如，层层倚仗金体立义，末门把喻的本体一并撤走。质料因读法最后可能的落脚点，被文本自己的收笔拆除；说

之闕者補之。" 章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉""應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1114]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。" 章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉""應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1115]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。" 章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也"；"若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二""單複抗行"；"亦同終南云。以離真理外無片事可得"；"蘊性不可滅。是故說無生""空故不可滅。此是無生義"（引大经）；"成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也"；"一有力收多為用……多有力收一為體"；"以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞"（引经偈）；"如是重重無盡。猶天帝網珠"；"此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故"；"賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門"；"各無自性。由心迴轉""應觀法界性。一切唯心造"；"眾生即寂滅相。不復更滅"（引净名）；"如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟"（引新记）；"本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住"。

[1116]《金师子章云间类解》(T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5, 法藏章、净源解)。净源序："文之煩者刪之。義之闕者補之。" 章句："金無自性""隨工巧匠緣""遂有師子相起""起但是緣故名緣起"；"師子不有金體不無"；"師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成"；"謂以金收師子盡。金外更無師子相可得"；"謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生"；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；"師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相"；"謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅"；"見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海"。类解语："金喻真如不守自性"；"喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義"；"色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道

无生门的第三道对冲即在此。好丑现前心安如海，类解引新记的金器之喻收尾：“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”。[1117] 器有巧拙而金无拣择：行门的平等舍，由同一个喻承担。

类解的时代层。章句与解语相间，也就叠了两个时代。约三性的章句给圆成的全部措辞是金性不变四字；类解释此，径作“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”[1118]；他门之下又见禅诠都序、通玄论、圭峰圆觉疏轮番立证。本觉真心四字是第五章漂移表澄观宗密两行的语汇，北宋的净源把它注回了法藏的章句下。第五章的三代措辞表由此可补第四行：到类解的时代，性起文本的通行读法已是心学读法，压缩卷的注释层就是证据。读金师子章而不分章句与解语，读到的是宋人的华严；本章凡引皆标，理由在此。

本章兼作全篇复习与第七章的证据汇总页：类解的反自性条款（不守自性）、章句的缘起印鉴（起但是缘）、险句一件（金体本无增减，三道对冲在案）、十玄六相的袖珍现场、古目并行的文献登记、末门金亦俱尽的收笔，证物在此齐备。略解体例的自证也在此：全装置可压缩至千余字而不失骨架，华严祖师自己先示范过；压缩的代价净源也标了，三性各显一半，单复抗行。

斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1117]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

[1118]《金师子章云间类解》（T45, no. 1880, pp. 663a21–667a5，法藏章、净源解）。净源序：“文之煩者刪之。義之闕者補之。”章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；“師子不有金體不無”；“師子情有。名為遍計。師子似有。名曰依他。金性不變。故號圓成”；“謂以金收師子盡。金外更無師子相可得”；“謂正見師子生時。但是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。故曰無生”；论五教五节（愚法声闻、始、终、顿、圆，引文见表）；勒十玄十节；“師子是總相。五根差別是別相。共從一緣起是同相。眼耳等不相濫。是異相。諸根合會。有師子是成相。諸根各住自位。是壞相”；“謂見師子之時。即見一切有為之法。更不待壞。本來寂滅”；“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海”。类解语：“金喻真如不守自性”；“喻真妄和合。成阿賴耶識。此識有二義。一者覺義……二者不覺義”；“色相從緣而非有。揀凡夫實色也。空性不變而非無。揀外道斷空也”；“若依教義。章明三性各有二義……今文各顯初一。皆隱第二”“單複抗行”；“亦同終南云。以離真理外無片事可得”；“蘊性不可滅。是故說無生”“空故不可滅。此是無生義”（引大经）；“成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不減。則滅唯法滅也”；“一有力收多為用……多有力收一為體”；“以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞”（引经偈）；“如是重重無盡。猶天帝網珠”；“此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”；“賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”；“各無自性。由心迴轉”“應觀法界性。一切唯心造”；“眾生即寂滅相。不復更滅”（引净名）；“如金作器巧拙懸殊……一以貫之唯金究竟”（引新记）；“本覺真心始覺顯現。圓滿成就真實常住”。

第七章　判词与合卷

总判三件，各配凭据与风险定位；随后条款清单成表，险句与敞口点收，判教收束，贡献清单，末了第十三至二十二篇合卷。

六相十玄，判为缘起语法学，视角文法，不作性状清单。凭据六条，第四章已列：舍喻的操作性与未成舍时非椽的追认语法，与第十八篇第四章的相互个体化同一语法；好舍破舍之分把量词钉在资格层；板瓦即是椽与成则相即的全网条款；三场查重问答皆以望向分界；不作故成封死加和与转化两读；八句偈自标唯智境界与方便。不同与不坏的保留条款文本自备，一多相容不同、仍体不同、本相不坏；各住自法关在成坏对举的相待矩阵里，本体誓词无从落笔；另有第二章之验，观门原文自书理虚无体，全遍非分遍，是理居规则位的形式签名。风险定位：后学若把即字读成数目同一，十门自坏其十，照章入适用范围；此风险与天台中谛实体化同型，皆是修辞越位，不是立法原文之罪。

事事无碍，判为关系极大化的 E2 极致工程。它把第十八篇的观待判级推到全域：一法系于全网，废一则废全网。此读之下，事事无碍是保全面上最铺张的一笔，无一处触犯同一性条件；命门只有一条，不同二字若被圆融掉，同一性崩解，工程原地塌方。命门条款是华严自己写的，本书只负责把它标亮；第三章数十钱一节且验得，操作手册把无自性写成全套语法的运行条件，自性入场即停机，故障态是立法者明文自列的。第二章补出它的静力学：事事无碍的推导每一步取道于理，事与理非异故如理而遍，诸事同如一理故互摄；故这台工程的全部载重压在理的身份上，理居规则位则处处合规，理若成基体则整层继承 D2 的旧案。观门原文的理虚无体，把后一读关在了门外。

性起与理体，判为条件语汇内的合法项，附最重的一枚敞口。凭据分两批：第五章已列的四件，探玄记定义门第三义把起字定在显上、起信二门各总摄一切法而举体全作、五教章卷四四句问真如皆答不也、卷二二义无二体；本篇通篇另有三件，障蔽模型的三处措辞、真如不守自性的类解语、起但是缘的印鉴。全都站在条件一侧；理是规则，基体一读无凭，第十八篇第七章的判据适用。敞口在受熏之辨：起信论以真如两头受熏能熏，成唯识论的所熏能熏八义则明遮无为法于两端，同一个熏字两造安在不同的层上；条件读与生产读的分岔至今悬而未决。第五章已把两表列全并落至一句判据，规则不该有进出；二者取一，法藏未取，本书亦不代取。澄观宗密的心学化转向另立为接受史一侧的漂移，三代措辞可逐项对照，立法侧未越界，宗密侧走到门槛。

反自性条款清单，成表归档。第二十篇判词章立过一张十二条的表，验得唯识的每一处关键构件自带反自性条款；本篇走完六章，华严侧的同类条款也够一张表了。按构件、条款原文、所拒之读、出处列：

构件	条款原文	所拒之读	出处
缘起总纲	“起但是緣故名緣起”	缘外的起者	金师子章首门（第六章）
真如，喻位	“金喻真如不守自性”	D2 全套	金师子章类解（第六章）
真如，论位	“真俗但有二義無有二體”	两体而一生一被生	五教章卷二（第五章）
真如，问答位	四句问真如皆“不也”	四句的任一安置	五教章卷四（第五章）
凝然常	“非謂不作諸法如情所謂之凝然也”	情执的凝然	五教章卷二（第五章）

构件	条款原文	所拒之读	出处
理	“理虛無體……舉體皆事方為真理”	E3 底座	法界观门第七门（第二章）
理之遍	“理皆全遍非是分遍”“以彼真理不可分故”	料的算术	法界观门第一门（第二章）
性起之起	“緣必無性，無性之理顯於緣處”	生产读	探玄记定义门（第五章）
一	“所言一者非自性一”“此非算數之一”	自性一	五教章卷四、义记（第三、五章）
相即相入	“若不爾者緣起不成。有自性等過”	自性，明文故障态	五教章数十钱（第三章）
极限句的保留	“仍一非即是其多”“仍體不同”“本相不壞”	数目同一	五教章并经偈（第三章）
时间	“以時無別體，依華以立”	时间的本体位	探玄记十世门（第三章）
六相	“壞住自法常不作。唯智境界非事識”	性状清单	六相章八句偈（第四章）
喻的本体	“見師子與金二相俱盡”	质料因的末路	金师子章末门（第六章）

十四条与第二十篇那张表对看，形制之别有两处。其一，唯识的条款多数长在构件的定义里，六义八义，一条一条是准入资格；华严的条款遍布四类文体，观门、义章、疏记、颂偈各配了一道，喻的解药也写在喻的同一页上。其二，华严有一条唯识没有的：数十钱把无自性写成全套语法的运行条件，自性不只被逐条否掉，还被点名为故障态。安于施设身份这件事，唯识是逐件合规，华严是成建制合规。第二十一篇判词章立的立件挂牌总表，在此收齐四格：婆沙立件无牌，唯识立件而牌随件走，天台不立件而牌挂话语，华严立件而挂牌成建制。华严一格的成色即前文所判：立的件最重，理居规则位、性起、法界全网；牌也挂得最密，十四条覆盖四类文体。牌密与件重同步增长，是那张总表最要紧的读数：挂牌的密度量着立件的分量。四家合观，克制与泄漏的拉锯自此有了一具两轴的量表。

牌另有最后一检，检其来路：内生，还是外贴。内生之牌从立论自身推得，删去则系统的推理有损：数十钱把无自性写成相即相入的运行条件，若不尔者缘起不成，删此条则机制自身停摆；转依的假说新净随所依即依他起的定义而出；加行位关卡编在道次第里，拆牌即改路线。外贴之牌删之无损：六义的遮文逐条摘除，种子照常受熏生现；警告标签揭下，仓库一转不误；澄观为真空作保，用的是十地的经句与般若的成句（第二章），保单是真的，纸是借的。以此检遍第二十、二十一、二十二三篇，多数牌验为外贴：中观立法之后，立宗者的非本体证词大半是给审计方看的文书，不是从自家立论里推出来的定理。少数内生者因此格外要紧，数十钱是全部样本里最干净的一枚。此检连同挂牌密度、立件与否，三根轴合成本书对中观后立宗文体的完整读数；拉锯的主旋律至此可以逐家逐条地量。

险句与敞口，点收归档。险句一件：金体本无增减，全篇最靠近基体语言的守恒措辞，三道对



Figure 81: 图 7-1　反自性条款十四条：分布

冲在案，起唯法起的改写、金无自性的先行立案、末门金亦俱尽的收笔，判入险句一档，与肇论各性住同档。敞口四枚，轻重有序。最重的受熏之辨，上文已判。其次心学化的漂移：三代措辞表加类解一行共四代，性由通相转为灵知，常由不异无常之常转为常住不变不易，第四代已注进章句的字缝里；漂移是接受史的事实，登记不代裁。其三范围的收缩：法藏通遍非情，澄观非谓无情有觉性，一让一取的代价已算明，与第二十一篇无情有性一案对望。其四圆顶自判：十宗自居第十格，与天台同档存照，判教建制的通病，不单开案。另有对垒一案，两造文本齐备后已于第五章当庭开审：湛然知礼缘理断九。判词三层：指控对立法侧不成立（染净门皆是性起、通遍非情、断的对象是妄缘）；对接受史一侧成立，且知礼自己点明所指（灵知之名圭峰专用），与本书心学化漂移表同一份病历；两造立法各安于施设，分歧收束为性之册目宽窄与即字语法松紧两条词法之争，配不上本体指控。性恶全案归第二十一篇详解。

判教对垒收束。五教对八教，两套建制同为义理分级加教化参数的双轴工程；五教多立顿位，圆自居别教一乘，还借法华车喻断天台所宗之经的成色，对垒的火气大于实义。第一章补出两处建制之别：华严另设宗轴，教判文献、宗判命题，十宗的前六格与本书下部的部派档案逐格相应；海印顿说配世间印法之喻，读文前后、印之同时，把教史与法界的两种时间明文分层。判教互判三样本至此合观：三时对二谛，八教对四重，五教对八教；三测皆稳的结论是第十九篇第六章的裁定：判教携带的逻辑内容是义理强度的分级，其余是对机的工程；圆顶自判的问题两宗共有，同档存照。

华严的贡献清单，四行扩作七行。法界缘起把关系本体论推到极大化，且自带命门条款。六相是汉语哲学最精细的整分语法学，其论证全程靠断常两难推动，中观的否定工具在此作了正面建构之用。数十钱给相即相入下了操作定义，空有让位、力用交彻，汉语佛学里罕有的机制学文本。理事无碍十门是理事之间的完备关系代数，五对双向，成坏显隐皆功能谓词。性起把如来藏线做成了体系，并在门口自缴了自性。判教两轴分设，宗轴的部派分类学至今可用。金师子章示范了体系的可压缩性，略解之法古已有之；其压缩比注家自标，单复抗行，末门并金亦尽。

总判一句，与第二十篇同款而更进一层：文本安，且安得成建制，十四条是覆盖全部文体的立法，早已越出散见的谨慎；读法未必安，漂移在接受史里四代可量。本书因此不问华严是不是唯心论、是不是本体论；该问的仍是那一句：哪句话，在哪一层用，配了什么条款。

读论的十篇至此合卷，一段回望。第十三篇立了全卷的问题：早期教法在形而上学面前的克制，与克制处必然发生的泄漏。第十四、十五篇看两套清单学与一套本体论如何在填空中泄漏成实体，第十六篇看一部注释体系靠裁定、不靠论证停机，第十七篇看内部减重减到门槛。第十八篇把泄漏的病理写成定理：定义便要求同异，自性又取消同异，故矛盾；并证保全，空义把日常整层托住。第十九篇看这条证明的两条接受史，授权之争与二谛之辨。第二十篇看世俗机制学的完备形态，其主要构件自带反自性条款。第二十一篇看天台把那一颂读成三谛而立法处自留防线，第二十二篇看华严把缘起推到无尽而命门条款自备。一条线一句话：这部哲学史的主旋律，是形而上学的克制与泄漏之间的拉锯；十八篇之后，拉锯有了明文的裁判规则，此后各家的每一步，都可以按条款问一句，安不安于施设身份。而汉地两支圆教交出的答卷出乎意料地齐整：立法者们在各自的门口，都亲手写下了不守自性的那一行。第十三篇开卷时，佛陀手中是一把叶子；十篇数完，叶仍是那一把，林仍在窗外，而数叶的规矩，如今立在纸上了。[1119]

读论至二十二篇止。法相、禅门、如来藏通论，各有路标存照，他日详解或另卷。下部并不因此收尾：其后另立第二十三篇大乘经解析，与前二十二篇不同制，读的是经，不经论主转手，所解经目随后续增，不预定总篇幅。此段所结的是第十三至二十二篇，全书后记在第二十三篇之后。

[1119]本章为全篇并第十三至二十二篇的收束，不引新材料；所据分见本篇各章脚注、第十八篇诸条款、第十九至二十一篇判词章，反自性条款清单表所列原文出处同此。受熏之辨与理体倾向的详解加厚点已于第五章展开，材料为探玄记卷十六（T1733）、起信论并法藏义记（T1666 ／ T1846）、五教章卷二卷四（T1866）、成唯识论卷二（T1585）、澄观疏钞（T1735 ／ T1736）与原人论（T1886）。天台侧缘理断九的正面文本（金錍 T1932、指要钞 T1928、观音玄义 T1726、教行录 T1937）已于 2026-08-05 入库，第五章开审并落判；引文见该章脚注。

第二十三篇　大乘经解析

第二十三篇　大乘经解析：导读

本篇的位置。下部前十篇处理的是论。论是有人替经文说话：阿毗达磨替《阿含》立纲目，中观替般若立证式，瑜伽行派替空义补一套心识的说明，天台与华严替一批经立判教的次第。论有论的长处，它把话说得可核；也有论的代价，读者见到的经文常常已经是论主取用过的经文。本篇处理经本身：不经论主转手，直接看经文在字面上说了什么。

本篇要办的事。大乘经的通行读法有两种。一种是随文赞叹，把每一句都读成深意；一种是径直斥为空言，把每一句都读成修辞。两种读法都省事，也都不提供信息。本篇取第三种：用平实的语言把一部经的字面内容复述一遍，看复述之后还剩下多少；再看它在字面之外向读者暗示了什么；再看这些暗示在实际流通中把人引向了哪里。每章因此分四节：来历、它其实在说什么、它暗示了什么、它可能把人引到哪里去。

深奥感的来源。大乘经给人的深奥印象，多半可以指认来源，且这些来源并不神秘。其一是否定句的密度。《心经》通行本正文二百六十字，无字二十一见，不字九见，空字七见；密集的否定使读者来不及在任一项上停留，未及理解已生敬意。其二是同一短句式在不断变换的框架中反复，如《金刚经》的即非与是名。反复本身是经这一体裁的通性，早期经反复的是整段成套的经句，其效在便于记诵；此处所指的是短句式每次嵌在不同的框架里重现，读者会认定其中藏着一条规则，于是转而猜规则，不再问该句在说什么。其三是整套名目的一次取消。《心经》取消的是阿毗达磨承自经藏的基本教纲，五蕴、十二处、十八界、十二缘起、四谛、智与得，逐项加无。被取消的名目越完整，取消这一动作看上去越有分量。这三项都是文体上的安排。文体上的安排本身即是一项主张，值得据实描述，不必先判其为深或为浅。

几条自我约束。其一，本篇读的是汉译，并且当作汉译来读。梵本、藏译与异译在关节处出入不小，凡出入影响判断的，随文注出；不影响的，不逐字比勘。其二，指出一部经可能误导，不等于判它说了假话。经文的字面往往是严的，误导多半发生在字面之外，发生在读者按日常语感补足的那一段。区分二者是本篇的主要工作。其三，本篇不替经文圆场。凡遇经文自身前后不齐之处，据实描述，不作缝合。

篇幅与规格。本篇按解析写，逐段复述，不作略解。所引经文以《大正藏》本为准，通行流通本与之有异文的，随文注明。经文引录用简体，与上部第四篇、第五篇及下部第十八篇的既有引法一致。每章末附参考文献。

两章的走法。第一章《心经》。它是一份取消清单加一段咒，全文的结构比通常想象的简单，难处在于清单取消到哪一步为止，以及咒段与前文是什么关系。第二章《金刚经》。它的核心是那条被称作三句的句式；本章先把经中该句式的五种措辞列出，据文本实况判定它并非一条统一的逻辑算子，随后处理经中占篇幅甚大而少有人讲的福德校量段。本篇先立此二章。其他流传较广的大乘经，取其重要章节续入，因体量所限，不取全经。

二章共见的一处接缝。现有两章同属般若类经，共有一处形状相同的接缝，值得在此先记。两经都一面作彻底的否认，一面仍要交付效验：《心经》于无智亦无得之后接以无所得故，随即转入心无罣碍、无有恐怖、究竟涅槃；《金刚经》一面说实无众生得灭度者，一面以十处篇幅校量持经的福德。否认若不落到可交付的一侧，此二经比之早期教法便无所增益；落到那一侧，则须另有一项说明，而两经都未给出：《心经》缺的是谛别，《金刚经》缺的是劝持与所持之间的功能之别。第一章据上部第五篇第六章把前者判为第一类论证滑坡；第二章只记后者为两种取向的并置，未判其为自相矛盾。两章在此都不代经文作答。此点系于般若一系的说法方式，不是大乘经的通则；后续续入的经各有各的关节，不必同于此处。

第一章　心经·一份取消清单与一段咒

一、来历

《般若波罗蜜多心经》通行本题玄奘译，《大正藏》本正文二百六十字，无序分，无流通分，起句即入正文，末句即入咒语。[1120] 一部经不具三分，在汉译佛典中并非独例，却值得记住：它意味着这份文本从形制上就不打算作为一场说法的完整记录来读。

另有广本数种，法月、般若共利言、法成、施护诸译皆存，前加序分，后加流通分，佛于灵鹫山入定，观自在与舍利子问答，佛出定印可。广本使全篇具备一部经的外形。通行的略本没有这层外框。

另有《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一本，旧题鸠摩罗什译，同样无序分、无流通分，正文二百九十八字。[1121] 以之与通行本逐段相比，两本的出入并不匀：非咒部分，该本二百三十九字，通行本一百九十五字，少去将近两成；咒的部分，该本五十九字，通行本六十五字，反多出六字，咒段占全经之比因而由约五分之一升为四分之一。出入最大的是说五蕴的一段：该本作“色空故无恼坏相，受空故无受相，想空故无知相，行空故无作相，识空故无觉相”，五蕴各出一相，六十三字；通行本作“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是”，二十七字。两本之间，义理一侧的伸缩远大于咒一侧。

关于此经的来历，本书的判断已见于上部第十篇第四章所附《心经》来源辨析：略本的核心段落与鸠摩罗什所译大品般若的相应文句几乎逐字吻合，现存梵本又带有由汉文逆译的痕迹，故汉地撰出而后回译的可能，在现有证据下高于直接译自梵本；《慈恩传》所记玄奘西行前于蜀地受经一事，与汉文正式译出记于贞观二十三年之间存在时间上的矛盾，传记未作交代。[1122] 本章不重复该节的论据，只取其中对本章有用的一点：在唐初的叙述里，这部经首先是随身持诵之物，其次才是一份文献。玄奘与它的关系，重心不在把它带回来，在把它带出去。

二、它其实在说什么

全经可分四段。

第一段是一句结论的预告。观自在菩萨修般若波罗蜜多至深处时，“照见五蕴皆空，度一切苦厄”。[1123] 此句已把全经的主张与效验一并说完，后文是它的展开。

第二段是总纲，四句：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，受、想、行、识依此类推。[1124] 这四句常被读作四层递进，实则前二句与后二句是同一件事的两种说法。不异谓二者不可分离，即是谓二者所指为一。就色而言，其内容为：可指认的物质现象与它的无自性，并非两样东西，也不处在两个层次上。经文接着给出一个更一般的表述：“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”。[1125] 此处的主语是空相，不是诸法；所说者为无自性这一情形本身不入生灭垢净增减之数，并未说现象界不生不灭。

第三段是全经篇幅最长的一段，也是最著名的一段。这一段只做一件事：把当时通行的全部教法名目列出，逐项加一个无字。五蕴，无；十二处，无；十八界，无；十二缘起顺逆两向，无；

[1120]《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1121]旧题鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》，《大正藏》第八册，第八四七页下（T08, no. 250）。此本题署向有疑问，本章只取其文本形态作比，不据以论年代先后。

[1122]见本卷上部第十篇第四章附《心经》来源辨析。该节所据文献（Nattier 1992；Huifeng 2014；Silk 2021 等）备于彼处，本章不重出。

[1123]《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1124]《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1125]《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

四谛，无；智与得，无。这份名目取自阿毗达磨的教纲，次序也依教纲的次序。操作只有一个，重复十余次。

要紧的是这一段的开头四字：“是故，空中”。[1126] 全段的每一个无都在这四字的辖域之内。经文没有说没有色，所说者为在无自性这一层次上看，色不作为一个自性成立。这与本卷下部第十八篇第十章所给的读法一致：无字串是一份拒斥的清单，不是断灭的宣告。[1127] 略去是故空中四字去读第三段，是这部经历来最常见的误读，而此项误读几乎全由排版与诵读的习惯造成：四字太短，无字太多，读者的注意力落在后者。

第四段是效验与咒。“以无所得故”，菩萨依般若波罗蜜多，“心无罣碍；无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”；三世诸佛依此得阿耨多罗三藐三菩提。[1128] 随后是四句赞叹，谓此法门“是大神咒、是大明咒、是无上咒、是无等等咒，能除一切苦，真实不虚”。[1129] 最后出咒语一行：“揭帝　揭帝　般罗揭帝　般罗僧揭帝　菩提　莎婆诃”。[1130] 通行流通本此处多作波罗，《大正藏》本作般罗，读音无别，字面有异。

这里有一处接缝须记下。第四段的头五字是以无所得故。无所得承接的是第三段末的无智亦无得，属胜义一侧的判断；心无罣碍所说的是一个心相续上的状态，属世俗一侧。二者之间只有一个故字。两种读法都可以给出，各有其失，此外没有第三种。若无所得取胜义义，则此故字一头在胜义、一头在世俗，正是上部第五篇第六章所记的第一类论证滑坡：胜义语句省去谛别，移入世俗语境。[1131] 以二谛之别为此辩护，谓胜义无得而世俗有得，两不相碍，是后世注家的办法；经文未标谛别，辩护所需的那道区分不在经内。若把无所得改读为一种世俗层的不取相之心，则两头同层，故字合法，所失在别处：于解脱的机制里起作用的成了不取相这一心相，而不取相在早期教法中本已具备；般若一系据以自别于早期的那套空义，在此不占位置。一条路不合法，一条路无所增益。

跨越并非可以回避的一步。第四段所要交付的内容全在世俗一侧：心相续上的无罣碍、无有恐怖、究竟涅槃，以及诸佛的证得。此处不跨，后面必跨。经文自己留下了最清楚的证据：第三段末说无得，相隔五十余字，第四段说“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”。[1132] 同一个得字，先被取消，后被肯定。若两处同取胜义义，则后句为前句所否；若后句取世俗义，则两句之间必有一次由胜义入世俗的转换，而经文未标出它发生在何处。故字是这次转换最先露面的地方，得阿耨多罗三藐三菩提是它无从再延的地方。

经文未在两者之间作选择，它写下的是一个故字。全篇的分量压在这一个字上。不作选择并不使两侧的代价消失，只使它们不被写出。

把全篇拉平，可复述的内容是一句话：一个人若不再把自己与世界当作若干实在部件的拼合，恐惧便没有着落处。前三段提供理由，第四段给出结果。经文的其余部分是这句话的名目化与仪式化。

三、它暗示了什么

第一处暗示在座次。全经由观自在菩萨对舍利子说。舍利子在《阿含》与阿毗达磨传统中是智慧第一，是教纲的代表人物。让一位菩萨向他讲说，且讲说的内容恰是把他所代表的那套教纲

[1126]《般若波罗蜜多心经》,《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1127]见本卷下部第十八篇第十章。

[1128]《般若波罗蜜多心经》,《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1129]《般若波罗蜜多心经》,《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1130]《般若波罗蜜多心经》,《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

[1131]见本卷上部第五篇第六章。

[1132]《般若波罗蜜多心经》,《大正藏》第八册，第八四八页下（T08, no. 251）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出。

逐项加无，这个安排本身即是一项判教，并且不曾明言。读者若不知舍利子是谁，全篇少掉一半分量。

第二处暗示在语法的转换。第三段之前，经文的动词是照见、是不异、是即是，属于认识与断定；第四段起，动词变为依、变为得、变为除一切苦，属于依止与效验。全篇在此处由知转依。前三段像是一份分析，第四段则要求信受。经文未作说明，读者一路读下来，往往在毫无察觉之中接受了这个转换。

第三处暗示在赞叹段的量级。大神、大明、无上、无等等，四个称号连用，末一个是最高级的重复形式。把一段二百余字的经文置于此等称号之下，等于宣告它并非诸多法门之一。此种自我评级在般若类经中屡见，本经因篇幅短，密度尤高：赞叹、即说咒曰与咒语三段合计六十五字，占全经四分之一。

第四处暗示在题目。心，梵语 hṛdaya，兼有心要与心脏两义，在密教文献中又常指陀罗尼本身；近年已有专文把此经径作陀罗尼来处理。[1133] 题作心经，可解为般若一系的精要，亦可解为般若一系的咒。两解并存于文本内部：前三段像前一解，第四段像后一解。这部经在中土被同时用作义理提要与持诵之物，来源在此。

四、它可能把人引到哪里去

第一，色即是空常被读成一句实体论的断言，仿佛在说物质的底子是某种叫作空的东西。经文的四句正是为防此解而设：先说不异，再说即是，两面各说一遍，取消的正是空作为另一实体的可能。然而在流通中，即是二字的分量总要压过不异，读者所得的印象常是有一样东西叫空，色是它的表面。此解与经文相反，却极难由经文本身阻止，因为汉语的即是句式在日常用法中本来就承担同一性判断。

第二，第三段的无被读成存在论上的否认。第二节已说，是故空中四字管着全串。但此四字一旦失效，无眼耳鼻舌身意便成了否认感官，无苦集灭道便成了否认四谛。历代注家为此花费极大力气作解释，这件事本身即说明误读之普遍。

第三，无苦集灭道一句的处境比其余各项更难。五蕴、十二处、十八界是分析的框架，说它们无自性，不妨碍它们作为方便施设而立；四谛却是修道的路线本身。经文把四谛列入取消清单，若不另作说明，读者可以据此推出修道亦无所依。中观一系为此发展出二谛的说明，谓在世俗谛上四谛成立，在胜义谛上四谛无自性；此说明是后起的，经文本身没有提供。这个缺口并非注家杜撰出来的问题，它由经文留下。

第四，咒段常被当作全经的结论。从文本次序看，咒在最后；从义理看，前三段的分析与咒语之间没有推导关系。经文说此是大神咒，说的是般若波罗蜜多这一法门有咒的效力，并未说前三段的分析可由咒语替代。但持诵的实践不需要这个区分。结果是：这部经流通最广的用法，与它前三段所作的分析基本无关。

第五，篇幅造成的错觉。二百六十字使这部经易于全文背诵，也使读者容易产生已经掌握的感觉。实际上，若不预先知道五蕴、十二处、十八界、十二缘起、四谛各指什么，第三段只是一串陌生名词加一串无字，读者所得的是节奏，不是内容。这部经的可读性依赖于它所取消的那套教纲已被读者掌握。以它作为佛教的入门读物，次序恰好是倒的。

[1133] Jonathan A. Silk, “The Heart Sūtra as Dhāraṇī,” *Acta Asiatica* 121 (2021): 99–125.

第二章　金刚经·三句的变体与功德的校量

一、来历

《金刚般若波罗蜜经》，鸠摩罗什译于姚秦弘始年间，是汉地最通行的本子。[1134] 此外有菩提流支、真谛、达摩笈多、玄奘、义净五译，合为六译。义净本题《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》。[1135]

梵语题名 Vajracchedikā Prajñāpāramitā。vajra 意为金刚，cchedikā 意为能断。题意是以般若断金刚，金刚在此是所断之物，不是能断之器。罗什译作金刚般若波罗蜜，字面上两解并存，汉地遂多取金刚坚利、无坚不摧的解法。义净本加能断二字，正是要把这层次序标明。

通行本分三十二分，各有分目，如法会因由分第一、善现启请分第二。此三十二分不见于《大正藏》所收罗什本的正文，传为梁昭明太子萧统所加。此说流传极广，然未见唐以前文献可徵，此处存疑。[1136]

现存最早的有明确纪年的印本书籍，是敦煌所出咸通九年（八六八）王玠刻印的《金刚经》卷子，今藏大英图书馆。[1137] 一部经在雕版技术初起时即成为最早的批量印制对象，本身是它流通规模的一项旁证。

二、它其实在说什么

问题只有一个。全经起于须菩提的一问。经中两处问语，措辞小异：一处作“云何应住？云何降伏其心？”，另一处作“应云何住？云何降伏其心？”。[1138] 语序之别不影响所问：一个已发心求无上正等正觉的人，心该安放在何处，又如何制伏它。全经是对这一问的反复回答。

回答只有一个动作。佛给出的回答，从头到尾是同一个动作，施于不同对象。度众生：“如是灭度无量、无数、无边众生，实无众生得灭度者。”[1139] 行布施：“菩萨于法应无所住行于布施。”[1140] 见佛：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来。”[1141] 三处所办的是同一件事：

[1134]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1135]义净译《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》，《大正藏》第八册（T08, no. 239）。九喻偈在该经之末，作“尔时世尊说伽他曰：一切有为法，如星、翳、灯、幻，露、泡、梦、电、云，应作如是观”。同一偈更早已见于元魏菩提流支译本（T08, no. 236a），文句全同；澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七十四称“罗什译经但有六喻，九依魏经”，法云《翻译名义集》卷五亦系之魏译。九喻入汉不始于义净，此处举义净本，取其与梵本次第对读最便。

[1136]三十二分分目传为梁昭明太子萧统所加。归属之说宋代已见：大慧宗杲语录已称”梁昭明太子……二十二分中，以此分为无断无灭分”（T47, no. 1998A, p. 940a19）；明清以来流通本多将分目径入正文，如嘉兴藏《诸经日诵集要》所收罗什本题下即接”法会因由分第一”。唐以前文献未见此说，此就《大正藏》《嘉兴藏》所收诸本检索所及而言，姑存其说。（学案）

[1137]敦煌出土咸通九年（八六八）王玠刻本《金刚般若波罗蜜经》，大英图书馆藏，馆藏号 Or.8210/P.2。此即国际敦煌项目（IDP，idp.bl.uk）所用的著录格式，其条目（2024 年 4 月网页存档）题作 Printed copy of the Vajracchedikaprajnaparamitasutra (Diamond Sutra) 金剛般若波羅蜜經 translated by Kumarajiva dated to 868，出土地 Dunhuang Mogao，来源 Stein 1906-8（斯坦因编号 Ch.ciii.014），woodblock print, ink on paper，height 27.6 centimetres, width 499.5 centimetres。卷末题记作“咸通九年四月十五日王玠为二亲敬造普施”，IDP 条目未录题记原文；Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books* 附录一（书内第 94 页）据以系之作“completed by Wang Chieh on May 11, 868”，并记卷长十六英尺，与 IDP 所记 499.5 厘米相合。

[1138]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1139]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1140]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1141]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录

承认这项行为在名言上成立，同时取消把它的对象当作自性实有的读法。

所谓三句，实为一族措辞。这个动作在经中最常见的表达，是被后人称作三句的句式。要紧的是，经中该句式并非一种措辞，而有下列五种。

经文（《大正藏》罗什本）	措辞
“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。”	则非……是名
“佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。”	则非，不复出名
“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。”	即非……是故名
“如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。”	即是非相……是名
“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”	即非，径下判语

五种措辞并存，且即与则互见。通行流通本多把则非一律改作即非，读者所见遂成一色；据《大正藏》本，则非与即非并用，且有两处不出是名，径下判语。若这条句式是一条严格的逻辑算子，同一部经内不应有此等出入。出入既在，把它称作一种特殊逻辑，便缺少文本一侧的支持。它是一种反复施用的语用格式：先承接对方的说法，随即取消其实有解读，再把该名目照旧发还使用。

本书对这一格式的读法已见于下部第十八篇第十章，即所谓 X、即非 X、是名 X 三节是分层：拒斥 X 的实有解读，保住 X 的名言效力。[1142] 本章所补的是文本一侧的实况：该格式在经中并未定型，五种措辞之间的差别，注家历来少有交代。

两处实践的落点。经中把这一动作落到实处的句子有二。其一，“应无所住而生其心”。[1143] 前半是取消，后半是发起，两半同时施行，并无先后。其二，“不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有”。[1144] 这是给读者的一项指标：听闻此说而不生惊怖，即为难得。

福德校量占了近三成篇幅。经中比较福德的段落先后凡十处。以三千大千世界七宝布施，不如受持此经四句偈而为他人说；以恒河沙数身命布施，不如受持此经；初日分、中日分、后日分各以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫，不如闻此经典信心不逆。又有一段说，受持此经而“为人轻贱”者，“是人先世罪业应堕恶道”，因今世的轻贱，先世罪业得以消除。[1145] 这些段落合起来约占全经正文的三成，义理诸段约占六成半。就篇幅论，校量不及义理；就密度论，则远过于同类文献：以功德、福德、受持、读诵、四句偈等词计，本经每万字的出现频次约为《法华经》的近三倍、《杂阿含经》的十二倍。[1146] 任何一份忠实的复述都须把校量诸段计入。

出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1142] 见本卷下部第十八篇第十章。

[1143] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1144] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1145] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1146] 本章字数据 CBETA TEI-P5 原始 XML 统计，只计汉字，夹注不计。罗什本正文五千一百二十九字（题名、译款与卷末真言另计），其中义理三千三百七十四字，功德校量九百二十四字，劝信、流通、消业诸段合计五百六十九

另有一句作的是减法。“一切贤圣皆以无为法而有差别。”[1147] 此句把圣位的高下归于无为法上的差别，不归于所修有为功业的多寡。它与福德校量诸段并列于同一部经中，二者的取向不同。

三、它暗示了什么

第一处暗示在发问者的身份。须菩提在《阿含》与部派传统中以解空第一著称，是佛的大弟子，走的是解脱道。全经由他发问，由佛作答，答语所取消的，恰是那一路在名相上的着落。与《心经》让菩萨向舍利子说法相比，此处的安排更为温和：发问者是解脱道行者，作答者是佛，取消的动作由佛自己作出，不由他人施于其身。

第二处暗示在读者的反应被预先评级。经中说，能对此章句生实信者，其善根非于一佛二佛所种；又说闻此说而“不惊、不怖、不畏”者甚为希有。[1148] 这是把读者的接受与不接受一并纳入经文自身的解释之内：信者有宿根，不信者亦在预料之中。此类安排使经文难以被外部的怀疑触及。

第三处暗示在福德校量与经义的取向相反。经文的主张是无所得、无所住、实无众生得灭度者；而校量诸段所用的，是可计量、可比较、可累积的福德语言，且比较的项越列越大，从三千大千世界七宝到恒河沙数身命，再到无量百千万亿劫。一部主张不可得的经，用可计量的语言来说明自身的价值。这未必构成自相矛盾：校量是劝持的语言，义理诸段是所持的内容，二者分属两种功能。但功能之别经文并未说明，读者见到的是同一部经里两种取向并置。

第四处暗示在逆境被预先纳入。持经而遭人轻贱，按经中的说法并非持经无效的证据，倒是先世罪业正在消除的证据。[1149] 此一安排使经验上的反证无从成立。它在宗教文献中十分常见，值得指认，不必因其常见而略过。

第五处暗示在无为法一句所作的减法。若圣位的差别在无为法上，则有为一侧的种种施为不构成高下的根据。此句与福德校量诸段之间的张力，经文未作调停。

四、它可能把人引到哪里去

第一，“应无所住而生其心”被读作一条禅修指令。惠能因此句得悟，禅门自此以之为所依，见本卷上部第十篇。[1150] 但在经文的语脉中，此句所答的是须菩提关于住心的问，说的是菩萨发心时不应取著于色声香味触法。它是一条关于发心的规定，并非一套关于用功的方法。后世把它当作坐禅的口诀，是用途的转移，不算误解经义，却使读者以为经中备有一套修法，实则经中没有。

第二，“凡所有相，皆是虚妄”被读作世界是幻觉。此句的下半是“若见诸相非相，则见如来”。[1151] 上下合观，所说者为不可依相取如来，并未说相不存在。虚妄二字在汉语中带有欺骗的意

字，叙事框架二百六十二字。密度所据词表为功德、福德、受持、读诵、书写、供养、其福、得福、四句偈、为他人说、为人解说、广为人说、布施十三词，每万字出现频次：本经一百九十五，《法华经》（T09, no. 262）七十，《杂阿含经》（T02, no. 99）十六，《中论》（T30, no. 1564）三。义理与校量的分界系人工判定，分段表另存备核（该表未随本书入库，欲复核分段者须另索）。

[1147] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1148] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1149] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1150] 见本卷上部第十篇。

[1151] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

味，读者据此推出一个真实的、在相之后的东西，转而期待相外别有一个真常。这一路径本卷上部第五篇已有交代。[1152] 此外可注意一处异文：《大正藏》罗什本此句作则见如来，通行流通本作即见如来，本书他处所引亦从通行本作即；则与即在此同义，而此正是第二节所说即则互见的又一例。

第三，六如与九喻。罗什本末段作“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观”，[1153] 世称六如。义净本此处作“一切有为法，如星、翳、灯、幻，露、泡、梦、电、云，应作如是观”，[1154] 共九喻，与现存梵本相合。六如之数出于罗什的译笔，不出于经的原样。汉地以六如为定式，乃至以之名亭名集，所本的是一个译本的选择。

第四，无所住被读作不必承担。经文说于法无所住，说的是不取著于所行之相；它同时说菩萨应度无量众生、应行布施、应受持读诵。取消的是对行为对象的实有执取，行为本身并未取消。但无所住三字单独流通时，极易被读成一切随缘、无可无不可。禅门后期屡以此为流弊，本卷上部第十篇已有交代。[1155]

[1152] 见本卷上部第五篇。

[1153] 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第八册（T08, no. 235）。本章引文依《大正藏》本，用简体录出；与通行流通本有异文者随文注明。下文所及则、即之异，《大正藏》校记作“则【大】＊，即【明】”，星号示此异同全经通见；明本一系即今流通本所自出。

[1154] 义净译《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》，《大正藏》第八册（T08, no. 239）。九喻偈在该经之末，作“尔时世尊说伽他曰：一切有为法，如星、翳、灯、幻，露、泡、梦、电、云，应作如是观”。同一偈更早已见于元魏菩提流支译本（T08, no. 236a），文句全同；澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》卷七十四称“罗什译经但有六喻，九依魏经”，法云《翻译名义集》卷五亦系之魏译。九喻入汉不始于义净，此处举义净本，取其与梵本次第对读最便。

[1155] 见本卷上部第十篇。

术语对照表（全书通用）

收录全书反复出现的关键术语，给出中文、梵语（Skt.）、巴利语（Pāli）、英文及简释。各章首次出现某术语时给出原文转写，详义回到本表查。条目随写作进度增补。

凡梵、巴利写法相同的，巴利语栏标”同”。佛教与婆罗门教用词侧重不同的，在简释里点明。

一、文献与典籍

中文	梵语	巴利语	英文	简释
吠陀	veda	—	Veda(s)	婆罗门教根本圣典，分四部
梨俱吠陀	Ṛgveda	—	Rigveda	最古，1028 首赞歌
娑摩吠陀	Sāmaveda	—	Samaveda	配曲咏唱的诗句，多取自梨俱
夜柔吠陀	Yajurveda	—	Yajurveda	祭祀经文与操作指令
阿闼婆吠陀	Atharvaveda	—	Atharvaveda	咒语、禳灾，兼思辨赞歌
本集	saṃhitā	同	Saṃhitā	吠陀的赞歌咒语层
梵书	brāhmaṇa	同	Brāhmaṇa	解释祭祀的散文，注意与”婆罗门”同形
森林书	āraṇyaka	同	Āraṇyaka	祭祀内化、隐居修习的文本
奥义书	upaniṣad	同	Upaniṣad	探讨梵我与解脱的吠陀末端文本
吠檀多	vedānta	同	Vedānta	“吠陀的终结”，指奥义书；后亦为哲学派别名

二、社会与种姓

中文	梵语	巴利语	英文	简释
种姓（瓦尔纳）	varṇa	vaṇṇa	varna / class	四大类的理论模型

中文	梵语	巴利语	英文	简释
世袭群体（迦提）	jāti	jāti	caste / birth-group	实际的世袭职业群体，晚出
婆罗门	brāhmaṇa	brāhmaṇa	Brahmin	祭司种姓
刹帝利	kṣatriya	khattiya	Kshatriya	武士与统治者种姓，佛陀出身
吠舍	vaiśya	vessa	Vaishya	农牧工商种姓
首陀罗	śūdra	sudda	Shudra	服役者种姓
沙门	śramaṇa	samaṇa	renunciant / ascetic	出家修道、反主流祭祀的思潮
出离（出家）	pravrajyā	pabbajjā	going forth	离家入修道生活
雅利安	ārya	ariya	Aryan / noble	自称”高贵者”；佛教里 ariya 转指”圣者”
渡津者（祖师）	tīrthaṅkara	titthaṃkara	ford-maker	耆那教所尊的开示解脱者
活命派（邪命外道）	ājīvika	ājīvika	Ājīvika	末伽梨创立、主宿命论的沙门派

三、核心宗教与哲学概念

中文	梵语	巴利语	英文	简释
祭祀	yajña	yaññā	sacrifice	吠陀宗教核心，火供祭仪
天则／宇宙秩序	ṛta	—	cosmic order	早期吠陀的秩序观，后并入 dharma
原人	puruṣa	purisa	Cosmic Man	《原人歌》中被献祭以生成万有者
梵（终极实在）	brahman	brahman	Brahman	奥义书的终极实在，注意与祭司”婆罗门”区分
我／自我	ātman	attan (attā)	self	奥义书指常住自我；佛教主张无我

中文	梵语	巴利语	英文	简释
知／智	jñāna	ñāṇa	knowledge	证知真相之路，奥义书的解脱关键
无明	avidyā	avijjā	ignorance	误认变动身心为常我；轮回的根源
不害	ahiṃsā	ahiṃsā	non-harming	耆那教核心伦理，亦为印度通则
苦行	tapas	tapa / tapo	austerity	以自我折磨销业、修道
命（灵魂）	jīva	jīva	soul / life-monad	耆那教指有情的灵魂实体
漏	āsrava	āsava	influx / taint	耆那指业质漏入；佛教指烦恼漏
定命	niyati	niyati	destiny / fate	活命派的宿命论核心
顺世论	lokāyata	lokāyata	materialism	唯物、断灭一系，亦称遮婆迦
断见	ucchedavāda	ucchedavāda	annihilationism	死后断灭；佛陀所避两端之一
常见	śāśvatavāda	sassatavāda	eternalism	有常住实体；佛陀所避两端之一
业	karman	kamma	karma	行为及其后果
轮回	saṃsāra	同	cycle of rebirth	生死相续
解脱	mokṣa；（佛教）vimukti	vimutti	liberation	出离轮回；佛教多用 vimutti ／涅槃
涅槃	nirvāṇa	nibbāna	nirvana	烦恼熄灭、出离轮回的境界
般涅槃	parinirvāṇa	parinibbāna	final nirvana	佛或阿罗汉命终入灭
觉悟（菩提）	bodhi	bodhi	awakening	佛陀所证的觉悟
中道	madhyamā pratipad	majjhimā paṭipadā	middle way	离苦乐两边的修行路

四、人物尊号与制度

中文	梵语	巴利语	英文	简释
佛陀	buddha	buddha	Buddha / awakened one	觉者，本指乔达摩，亦泛指证觉者
释迦牟尼	Śākyamuni	Sakyamuni	Śākyamuni	“释迦族的圣者”，佛陀尊号
如来	tathāgata	tathāgata	Tathāgata	“如其所来／所去者”，佛陀自称
魔	Māra	Māra	Māra	扰乱修道、象征死与欲的存在
僧伽	saṃgha	saṅgha	sangha / order	出家修道的团体
结集（合诵）	saṃgīti	saṅgīti	communal recitation	僧团共同诵集、勘定圣典
诵者	bhāṇaka	bhāṇaka	reciter	专司背诵某部经藏的僧人
部族共和	gaṇa（-saṅgha）	gaṇa（-saṅgha）	clan oligarchy	贵族议事推举制的部族邦，如释迦族
窣堵波（塔）	stūpa	thūpa	stupa	供奉舍利的覆钵状建筑

五、早期教法的核心范畴

中文	梵语	巴利语	英文	简释
苦	duḥkha	dukkha	suffering / unsatisfactori-ness	含苦苦、坏苦、行苦三层
四谛	catvāri āryasatyāni	cattāri ariyasaccāni	four noble truths	苦、集、灭、道
渴爱	tṛṣṇā	taṇhā	craving	苦的成因；分欲爱、有爱、无有爱

中文	梵语	巴利语	英文	简释
八正道	āryāṣṭāṅga-mārga	ariya aṭṭhaṅgika magga	noble eightfold path	通向苦灭之道，摄于戒定慧
三学	śīla-samādhi-prajñā	sīla-samādhi-paññā	the threefold training	戒、定、慧
缘起	pratītya-samutpāda	paṭicca-samuppāda	dependent origination	一切依缘而起，无独存常住者
无常	anitya	anicca	impermanence	有为法皆迁流变坏
无我	anātman	anattā	non-self	身心内外无常住自主之我
无记	avyākṛta	avyākata	undeclared	无益于解脱、佛陀搁置不答的问题
取	upādāna	upādāna	clinging	对五蕴等的执取
五蕴	pañca-skandha	pañca-khandha	five aggregates	色、受、想、行、识
色	rūpa	rūpa	form / matter	物质性的身与四大所造
受	vedanā	vedanā	feeling	苦、乐、舍三受
想	saṃjñā	saññā	perception	取相、识别、命名
行	saṃskāra	saṅkhāra	formations / volition	意志造作与心所，核心是思
识	vijñāna	viññāṇa	consciousness	对境的了别觉知
我慢	asmi-māna	asmimāna	the conceit “I am”	“我是”的潜在错觉，非被观察到的实存
戏论	prapañca	papañca	conceptual proliferation	概念一经铺开便自我增殖、缠夹不休
无为	asaṃskṛta	asaṅkhata	unconditioned	不被造作、不依缘起，如涅槃
出世间	lokottara	lokuttara	supramundane	超出世间法的层面

中文	梵语	巴利语	英文	简释
有余／无余涅槃	sopadhiśeṣa／nirupadhiśeṣa-nirvāṇa	saupādisesa／anupādisesa-nibbāna	nibbana with / without remainder	阿罗汉在世／命终后的涅槃
三相	tri-lakṣaṇa	ti-lakkhaṇa	three characteristics	无常·苦·无我；早期三句总判
法印（三法印）	dharma-mudrā	—	dharma-seal	北传后起的判教范畴，非早期自称
究竟法	paramārtha-dharma	paramattha-dhamma	ultimate reality / real dharma	阿毗达磨视为最终真实的法
方便（善巧方便）	upāya(-kauśalya)	upāya	skillful means	因人而施的教化手段

六、僧团与戒律

中文	梵语	巴利语	英文	简释
比丘	bhikṣu	bhikkhu	monk	受具足戒的男众
比丘尼	bhikṣuṇī	bhikkhunī	nun	受具足戒的女众
律	vinaya	vinaya	monastic discipline	僧团规约的总称
波罗提木叉	prātimokṣa	pātimokkha	code of rules	戒条总集，布萨时诵
布萨	upoṣadha	uposatha	observance day	半月集会诵戒、发露
自恣	pravāraṇā	pavāraṇā	invitation	安居末请人举罪
具足戒（受具）	upasaṃpadā	upasampadā	higher ordination	正式成为比丘／比丘尼
羯磨	(saṅgha-)karman	(saṅgha-)kamma	formal act	僧团依程序议事的正式行为
结界	sīmā	sīmā	boundary	举行羯磨的划定范围
波罗夷	pārājika	pārājika	defeat / expulsion	四根本重罪，犯则逐出

中文	梵语	巴利语	英文	简释
僧残	saṃghāvaśeṣa	saṅghādisesa	offence needing the sangha	次重罪，须僧众处置
犍度	skandhaka	khandhaka	section (of Vinaya)	律藏中制度程序诸篇
雨安居	varṣā	vassa	rains retreat	雨季三月定点结夏
四众	catasraḥ parṣadaḥ	catasso parisā	fourfold assembly	比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷
二部僧受戒	—	ubhatosaṅghe upasampadā	dual-sangha ordination	比丘尼受具须比丘尼僧与比丘僧两众授

七、典籍与传承

中文	梵语	巴利语	英文	简释
结集（合诵）	saṃgīti	saṅgīti	communal recitation	僧团合诵、勘定圣典
三藏	tripiṭaka	tipiṭaka	three baskets	经、律、论三部分
阿毗达磨（论藏）	abhidharma	abhidhamma	higher doctrine	晚出、各部派不共的论书
尼柯耶	nikāya	nikāya	collection	巴利经藏的五大类
阿含	āgama	āgama	Āgama	汉译所传的对应经集
十事	daśa vastūni	dasa vatthūni	ten points	毗舍离所争的十种戒律松弛做法
论母	mātṛkā	mātikā	matrix / list	论藏的纲目母体，分类列表，阿毗达磨之源

八、部派

中文	梵语	巴利语	英文	简释
上座部	sthavira	thera	Sthavira / elders	根本分裂两支之一，“长老”一系
大众部	mahāsāṃghika	mahāsaṅghika	Mahāsāṃghika	根本分裂两支之一，“大多数”一系
部派	nikāya	nikāya	school / fraternity	受戒传承＋义理倾向，非必为破僧
破僧	saṃghabheda	saṅghabheda	schism	同界僧众分开行僧事，戒律重罪
说一切有部	sarvāstivāda	sabbatthivāda	Sarvāstivāda	上座系大宗，主三世实有
大天五事	(Mahādeva) pañca vastūni	—	five points of Mahādeva	降格阿罗汉的五条主张
补特伽罗	pudgala	puggala	person	犊子部立”非即蕴非离蕴”的人格
正量部	sāṃmitīya	sammitiya	Saṃmitīya	犊子部最大支系，印度本土曾极盛
不可说	avaktavya	avattabba	inexpressible / indeterminate	补特伽罗与蕴之关系既非即亦非离
分别说部	vibhajyavāda	vibhajjavāda	Vibhajyavāda	上座支系，南传上座部由此出
经量部	sautrāntika	—	Sautrāntika	依经不依论，主唯现在实有、种子说
法藏部	dharmaguptaka	dhammaguttika	Dharmaguptaka	传《四分律》，汉地受戒所依
说出世部	lokottaravāda	lokuttaravāda	Lokottaravāda	大众支系，主佛身出世超越

九、阿毗达磨与部派哲学

中文	梵语	巴利语	英文	简释
法（构成义）	dharma	dhamma	dharma / factor	拆到底的最小真实构成单位
自性（法体）	svabhāva	sabhāva	own-nature	法的本性、自体
作用	kāritra	—	activity / function	法在现在一刹那所起的功用
刹那	kṣaṇa	khaṇa	moment	极短的一瞬
实有／假有	dravya-sat ／ prajñapti-sat	dabba-sat ／ paññatti-sat	substantial / nominal existence	拆到底的真实／施设而有
三世实有	sarvāstitva	—	the three times all exist	法体在过去现在未来皆有
五位七十五法	—	—	seventy-five dharmas	有部把一切法分五类共七十五种
毗婆沙师	vaibhāṣika	—	Vaibhāṣika	奉《大毗婆沙论》为准的迦湿弥罗正统
无表色	avijñapti-rūpa	—	unmanifest matter	业所生、相续持业的细微色法
得	prāpti	patti	possession	把某法系于某有情相续的实法
心不相应行	citta-viprayukta-saṃskāra	citta-vippayutta-saṅkhāra	dissociated formations	非色非心而仍有为的”力”，如得、命根、四相
种子	bīja	bīja	seed	业熏习于心相续、携带潜能待成熟的功能状态
熏习	vāsanā	vāsanā	perfuming	行为在相续中留下习气、植下种子
行相	ākāra	ākāra	aspect / image	对象在识上现起的形相；经量部据以推外境

中文	梵语	巴利语	英文	简释
有分（心）	bhavāṅga	bhavaṅga	life-continuum	南传所立潜流式心识，承业之异熟、维系一期相续
异熟	vipāka	vipāka	karmic result	业成熟所招的果报
有为	saṃskṛta	saṅkhata	conditioned	依缘造作、生灭迁流的法
心	citta	citta	mind / consciousness	一刹那的了别心王
心所	caitta / caitasika	cetasika	mental factor	与心相应俱起的种种心理作用
心路（过程）	—	citta-vīthi	cognitive process	南传所立认知按固定序列展开的心刹那流程
二谛	saṃvṛti / paramārtha-satya	sammuti / paramattha-sacca	two truths	世俗谛（假名）与胜义谛（究竟）

十、印度其他哲学流派与论辩

中文	梵语	巴利语	英文	简释
正理派	nyāya	—	Nyāya	重逻辑与认识论的婆罗门实在论派
胜论派	vaiśeṣika	—	Vaiśeṣika	范畴—极微（原子）实在论派
数论	sāṃkhya	—	Sāṃkhya	神我与自性二元、二十五谛
弥曼差	mīmāṃsā	—	Mīmāṃsā	守吠陀天启、声常住、祭祀
极微	paramāṇu	paramāṇu	atom	物质不可再分的最小单位
论义	vāda	vāda	formal debate	公开辩论的制度，关乎供养声望

中文	梵语	巴利语	英文	简释
因明（量论）	hetuvidyā / pramāṇa	—	logic / epistemology	论证与认识工具之学

十一、大乘

中文	梵语	巴利语	英文	简释
大乘	mahāyāna	—	Mahāyāna	“大的乘”，菩萨道一系
声闻乘（小乘）	śrāvakayāna（hīnayāna）	—	Śrāvakayāna	大乘判教对自寻解脱一路的称呼；“小乘”为贬称，“声闻乘”预设判教框架，本书叙述两者皆不用，改称解脱道行者（见第四篇第一章）
解脱道行者	—	—	practitioner of the path to liberation	本书对持佛陀法、自寻解脱者的统称，用以避开”乘”的判教框架；区分闻法者与辟支佛时作闻法解脱道行者、独觉解脱道行者
菩萨	bodhisattva	bodhisatta	bodhisattva	发愿成佛、行菩萨道者
般若波罗蜜多	prajñāpāramitā	—	perfection of wisdom	大乘的核心，亦指般若经群
佛语（佛说）	buddhavacana	buddhavacana	word of the Buddha	大乘重定义为”善说即佛说”
法身	dharmakāya	dhammakāya	dharma-body	佛的恒常法性身，大乘据以言”佛仍说法”
空	śūnyatā	suññatā	emptiness	诸法无自性

中文	梵语	巴利语	英文	简释
一乘	ekayāna	—	one vehicle	“三乘”终归一佛乘（法华）
法界	dharmadhātu	dhammadhātu	dharma-realm	华严所言互摄重重的总体
不二	advaya	—	non-duality	生死涅槃等无二分（维摩）
念佛	buddhānusmṛti	buddhānussati	recollection of the Buddha	忆念／持名佛陀，净土之行
阿罗汉	arhat	arahant	arhat	断惑了生死的解脱道极果
独觉（辟支佛、缘觉）	pratyekabuddha	paccekabuddha	pratyekabuddha	自觉而不立教者。三个汉译同指一人：辟支佛为音译，阿含与早期译经所用；独觉为玄奘系意译，瑜伽行与唯识文献所用；缘觉为罗什系意译，多见于天台、华严与藏传判教的三乘之中。本书叙述用”独觉”，统称时作独觉解脱道行者；论早期教法时随该层文献作”辟支佛”；“缘觉乘”是判教名目，按第四篇第一章第二条办
菩提心	bodhicitta	—	mind of awakening	为度众生而求成佛的决心
波罗蜜（度）	pāramitā	pāramī	perfection	菩萨所修，六度／十度

中文	梵语	巴利语	英文	简释
慈悲	karuṇā（悲）	karuṇā	compassion	菩萨悲智双运之”悲”
十地	daśabhūmi	—	ten stages	菩萨修行的十个阶位
三转法轮	tri-parivarta dharmacakra	—	three turnings of the wheel	大乘判教：初转”声闻”、二转般若、三转唯识
判教	—	—	doctrinal classification	把诸教法排定高下、了义与否

十二、中观

中文	梵语	巴利语	英文	简释
中观	madhyamaka	—	Madhyamaka	龙树一系，以空破自性、守中道
四句	catuṣkoṭi	catukkoṭi	tetralemma	有／无／亦有亦无／非有非无四头并破
归谬	prasaṅga	—	reductio	接对方预设、推出荒谬以破之
四颠倒	catur-viparyāsa	cattāro vipallāsā	four inversions	误常乐我净于无常苦无我不净
自续派	svātantrika	—	Svātantrika	主中观应提独立论证、容许世俗自相（清辨）
应成派	prāsaṅgika	—	Prāsaṅgika	主中观只用归谬、一无所立（佛护—月称）
自相	svalakṣaṇa	salakkhaṇa	own-characteristic	事物自身成立的特征；应成派连世俗亦不许

十三、瑜伽行与唯识

中文	梵语	巴利语	英文	简释
瑜伽行派	yogācāra	—	Yogācāra	唯识学派，无著—世亲一系
唯识	vijñaptimātratā	—	consciousness-only	万法唯是识的显现，无外在实在独立存在
阿赖耶识	ālaya-vijñāna	—	storehouse consciousness	“藏识”，含藏业种、为诸识根本
末那识	manas-vijñāna	—	manas-consciousness	第七识，执阿赖耶为”我”，是我执根源
三性	trisvabhāva	—	three natures	遍计所执性、依他起性、圆成实性
遍计所执性	parikalpita-svabhāva	—	imagined nature	把依他起事物执为有固定自性（虚妄）
依他起性	paratantra-svabhāva	—	dependent nature	诸法依缘而起的实际状态（如幻）
圆成实性	pariniṣpanna-svabhāva	—	consummate nature	诸法真实的空性，去遍计执后所见
转依	āśraya-parāvṛtti	—	transformation of the basis	修行成熟后根本依（阿赖耶识）的彻底转变
三身	trikāya	—	three bodies	法身、报身、化身的总称
报身	saṃbhogakāya	—	enjoyment body	菩萨在净土所见的佛身，修行福德所感
化身	nirmāṇakāya	—	emanation body	应机示现于世间的佛身；历史上的乔达摩常被归此类
无住涅槃	apratiṣṭhita-nirvāṇa	—	non-abiding nirvāṇa	菩萨不住生死亦不住涅槃，以悲智长在世间

中文	梵语	巴利语	英文	简释
烦恼障	kleśāvaraṇa	—	afflictive obstruction	阻碍解脱的烦恼屏障
所知障	jñeyāvaraṇa	—	cognitive obstruction	阻碍全知（成佛）的微细无明屏障
自证分	svasaṃvedana	—	self-cognition	识对自身活动的当下知觉；唯识论证的关键要素

十四、如来藏与佛性

中文	梵语	巴利语	英文	简释
如来藏	tathāgata-garbha	—	tathāgata-garbha	“藏”兼胎藏与包藏：众生本具的觉性，为烦恼所覆
佛性	buddhadhātu / buddhatā	—	buddha-nature	一切众生成佛的内在根据
自性清净心	prakṛti-pariśuddha-citta	—	naturally pure mind	心的本来清净，烦恼是客尘覆障，非心之本质
客尘烦恼	āgantuka-kleśa	—	adventitious defilement	外来覆染清净心的烦恼，可去除
本觉	—	—	original awakening	汉传如来藏传统：众生本来即已觉悟的状态
始觉	—	—	actualized awakening	修行中现实证显的觉悟，与本觉相对
一乘（如来藏义）	ekayāna	—	one vehicle	如来藏一系据以言人人皆可成佛

十五、晚期印度佛教与量论

中文	梵语	巴利语	英文	简释
量（认识工具）	pramāṇa	—	valid cognition	判定认识是否有效的标准；陈那、法称的核心概念
现量	pratyakṣa	—	direct perception	直接知觉，不经推论
比量	anumāna	—	inference	依因相推论；三支论式（宗、因、喻）
共相	sāmānya-lakṣaṇa	—	universal	语词与概念所指，非直接知觉对象；法称：只在排除中运作
遮诠	apoha	—	exclusion / apoha	法称：词义通过”排除非 X”确立，非指正面实体
金刚乘	vajrayāna	—	Vajrayāna	以密续修法迅速成就的大乘支流
密续	tantra	—	tantra	含仪轨、观想、手印、咒语的密教文本
坛城	maṇḍala	—	maṇḍala	诸佛菩萨宇宙布局图；密法修行中心
咒（真言）	mantra	—	mantra	具特定功效的音声，密修核心要素
那烂陀	Nālandā	—	Nālandā	公元 5—12 世纪印度最重要的大乘教学机构

十六、南传佛教

中文	梵语	巴利语	英文	简释
南传上座部	—	theravāda	Theravāda	以巴利语为圣典语言的上座部，斯里兰卡—东南亚
巴利语	—	pāli	Pāli	南传三藏所用的中古印度雅利安语；其方言基础未定，传统归之摩揭陀语，语言学证据多指向西部方言[1156]
止禅	śamatha	samatha	calm-abiding / serenity	以专注、安止为目标的禅修方向
观禅（内观）	vipaśyanā	vipassanā	insight	如实观照无常、苦、无我以生观智
安止定	—	appanā-samādhi	absorption	心完全沉入禅相、全然专注的定力状态
近行定	—	upacāra-samādhi	access concentration	接近安止定但尚未深入的定力
禅相	—	nimitta (paṭibhāga-nimitta)	meditation sign	修止时内心出现的意象；“似相”为安止标志
业处	—	kammaṭṭhāna	meditation object	禅修所缘，共四十种业处
七清净	—	satta-visuddhi	seven stages of purification	《清净道论》从戒到慧的七层清净次第

[1156] K. R. Norman. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983, p. 3: “What we know of Māgadhī as described by the grammarians in later times, however, enables us to say that Pāli is not Māgadhī”；同页并说巴利藏经出自一种方言之说”cannot be true of all of it”。J. W. de Jong. “A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America, Chapter III.” *The Eastern Buddhist* 7.2 (1974), p. 57: “Both for historical and linguistic reasons western India was probably the home of Pāli, but the well-known Māgadhisms in Pāli show that Pāli is not based exclusively on western dialect(s).”

中文	梵语	巴利语	英文	简释
十六观智	—	soḷasa-vipassanā-ñāṇa	sixteen insight knowledges	观智从初步到道果的十六步次第（《清净道论》体系）
十观染	—	vipassanupakkilesa	ten corruptions of insight	修观过程中易被误认为证果的体验（光明、喜等）
纯观行者	—	sukkha-vipassaka	dry insight practitioner	不先培安止定、直接修观即能证果者
旧注	—	(Sinhala) aṭṭhakathā	old commentaries	觉音之前大寺保存的僧伽罗文注释，后译成巴利文

十七、汉传佛教

中文	梵语	巴利语	英文	简释
格义	—	—	matching concepts	以中国固有概念（老庄等）比附佛教术语的早期做法
理	—	—	principle / noumenon	华严—禅宗语境中的本体层面；与”事”相对
事	—	—	phenomena / thing	现象层面；“理事无碍”“事事无碍”
圆融	—	—	interpenetration	华严所言一切法无障碍的相互含摄
性宗／相宗	—	—	nature school / character school	汉传对中观（性空）与唯识（法相）的分判

中文	梵语	巴利语	英文	简释
顿悟／渐修	—	—	sudden awakening / gradual cultivation	禅宗争论：开悟是顿然还是须渐次修行
公案	—	—	kōan / gong’an	禅宗中不能用逻辑解答的问答案例，用于打破分别
话头	—	—	keyword / kōan phrase	看话禅中参究的核心句，如”无”“狗子佛性”
神佛分离	—	—	shinbutsu bunri	明治日本强制区分神道与佛教的政策（1868—）
人间佛教	—	—	humanistic Buddhism	20 世纪汉传改革取向，以太虚—印顺为代表

十八、藏传佛教

中文	梵语	巴利语	英文	简释
大手印	mahāmudrā	—	mahāmudrā	噶举派最高见：心性本来清净，无执即解脱
大圆满	(atiyoga / rdzogs chen)	—	Dzogchen / Great Perfection	宁玛派最高见修，直指本觉之赤裸觉性
本觉（大圆满义）	rigpa (Tib.)	—	rigpa / awareness	大圆满所指赤裸的觉性，本来清净无遮
伏藏	(gter ma)	—	treasure text	据传由莲师隐藏、后由掘藏师发现的密典

中文	梵语	巴利语	英文	简释
掘藏师	(gter ston)	—	treasure revealer	发现伏藏的成就者，宁玛传统特有
转世活佛	(sprul sku)	—	tulku	认定为某成就者转世的人，藏传特有制度
自空见	(rang stong)	—	self-emptiness	应成中观路线：一切法（含如来藏）皆自性空
他空见	(gzhan stong)	—	other-emptiness	觉囊派等：胜义实在（佛性）空于客尘烦恼，不空于自
前弘期／后弘期	—	—	early / later diffusion	佛教传入西藏的两个阶段（7—9 世纪／ 10 世纪后）
桑耶辩论	—	—	Samye debate (792–794 CE)	吐蕃廷上汉地禅系与印度中观的公开辩论

十九、现代佛教

中文	梵语	巴利语	英文	简释
佛教现代主义	—	—	Buddhist modernism	19 世纪以来以理性、科学、去神话重塑佛教的取向
入世佛教	—	—	engaged Buddhism	将佛教修行与社会行动结合的当代运动
批判佛教	—	—	critical Buddhism	日本学者松本史朗、袴谷宪昭等：如来藏非正统佛教

中文	梵语	巴利语	英文	简释
佛教学（现代学术）	—	—	Buddhist Studies	以历史、语言学、文献学方法研究佛教的学术领域

后记

这本书动笔时是一本书，写完时成了三本书的第一本。写哲学史的过程中，有两类问题不断越出体裁的边界：一类是这套说法究竟兑现了没有，一类是它怎么会变成这样。前者要求判效力，后者要求查来历；哪一样都装不进一部力求持平的哲学史，硬装进去，转述的持平就毁了。于是分成三卷：第一卷问它说了什么，第二卷《佛教解脱论批评》问它兑现了什么，第三卷《佛教流变史》问它变成了什么。三个问题，原是一个问题的三面。

分卷是分工。第一卷是地图，尽量按各家自己的讲法把地形画准，判断悬置；第二卷是验货，以苦的止息为判准，逐家检验；第三卷是流变的档案，看这批思想两千五百年间如何被制造、报关、改装、转运。读第一卷时觉得某处只陈述、不评断的读者，请把那里当作记号：那里的评断在第二卷，那里的来历在第三卷。三卷各自成书，又互相留了门。

读法不止一种。顺读是从地图到验货到档案；从第三卷的故事进门、再回头查第一卷的地图，也走得通。各卷回指处均注明卷篇章号。

前言引韦伯说过，本书有立场，这不可避免；三卷写完，这个立场可以说得更完整。本书对佛教的敬意，表现为把它当作一个足够结实、经得起诚实检验的对象：最重的批评之前，先摆对方的最强版本；每一处越出证据的推测，都标明为推测。第三卷的结语请读者对那一卷折半读；这个请求，对全部三卷同样有效。

三卷先后写成。写作过程中，人工智能工具承担了大量检索、草拟与体例执行的劳作；材料的取舍、论证的走向与全部判断之责，在作者。

最后交代一句最初的动机。想弄清楚的事其实只有一件：一个以止息苦为本怀的传统，说了什么，兑现了什么，变成了什么。三份答卷都已交出，判卷的是读者。

后记的末尾，留给三笔感谢。谢菩提比丘：本书所引尼柯耶英译多出其手；作者只通过书籍与网络受教，受益匪浅是真实的。谢法雨道场的诸讲座：同样来自网络，受益同样真实。这两笔之后是最重的一笔：向两千五百年前的那位老师，致以最由衷的感谢。他自己说过，如来于法无师拳，没有什么被握在拳心留作秘传；这部书从头到尾，都是这句话的受益者。

“

在尽量诚实的史学态度下，
把佛教哲学最重要的问题、最重要的论师
和他们的论证，用现代人能跟得上的方式讲清楚。

”

“

一个以止息苦为本怀的传统，
说了什么，兑现了什么，变成了什么。
三份答卷都已交出，判卷的是读者。

”

