

[目錄](#)

攝阿毘達摩義論

Abhidhammatthasavgaho

/ 葉 均 譯

(use foreign1 font)

《攝阿毘達摩義論》目錄

編輯說明.....	IV
《攝阿毘達摩義論》漢譯前言.....	V
說明.....	VIII
<u>第一 摄心分別品</u>	1
一、五十四欲界心	
1.十二不善心	
2.十八無因心	
3.二十四有因心	
二、十五色界心	
三、十二無色界心	
四、八出世間心	
五、一百二十一心	
<u>第二 摄心所分別品</u>	5
一、五十二心所的分類	
二、什麼心所與什麼心相應	
1.與遍一切心心所及雜心所相應的心	
2.與不善心所相應的心	
3.與淨心所相應的心	
三、什麼心與什麼心所相應.....	7
1.與出世間心相應的心所	
2.與色無色界心相應的心所	
3.與欲界淨心相應的心所	
4.與不善心相應的心所	
5.與無因心相應的心所	
<u>第三 摄雜分別品</u>	10
一、攝受	
二、攝因	
三、攝作用	
四、攝門	
五、攝所緣	
六、攝所依	
<u>第四 摄路分別品</u>	16
一、六種六法	
二、通過五門的心識過程	
三、通過欲界意門的心識過程	
四、上二界及出世間的禪心過程	
五、彼所緣的決定	
六、速行的決定	
七、路心依人的區別	

八、諸地路心的區別	
<u>第五 摄離路分別品</u>	21
一、四地	
二、四種結生	
三、四業	
四、四種死與結生的次第	
<u>第六 摄色分別品</u>	25
一、色的列舉	
二、色的分別	
三、色的等起	
四、色的聚	
五、色轉起的次第	
六、涅槃論	
<u>第七 摄集分別品</u>	29
一、攝不善	
二、攝雜	
三、攝菩提分	
四、攝一切	
<u>第八 摄緣分別品</u>	32
一、緣起法	
二、發趣法	
三、施設	
<u>第九 摄業處分別品</u>	36
一、止的業處	
1.四十業處	
2.六行者與四十業處適不適	
3.三種修習	
4.三相	
5.四無色定的程序	
6.關於不得安止的業處	
7.顯現神通	
二、觀的業處	
1.七種清淨	
2.三解脫門	
3.出世間的四種人	
4.滅定	
<u>附 錄 (作者：葉均)</u>	
阿耨樓陀及其《攝阿毘達摩義論》	40
南傳的八十九心	47
南傳的五十二心所法	54
八十九心的十四作用與心識活動	62
南傳上座部的色蘊	68

覺音清淨道論的簡介.....	75
錫蘭佛教的傳播及其宗派.....	80
南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講.....	91
略談南傳佛教修定的方法.....	99
讀經散記.....	100
編後記.....	102

葉均（1916～1985）小傳

現代中國大陸之佛教學者。浙江省瑞安縣人。早年出家，法號了參。嘗從太虛研學於重慶漢藏教理院。1943年，任教於合江縣法王佛學院；1945年，轉任成都十方堂佛學院教席。

1946年，赴錫蘭（斯里蘭卡）留學，研習巴利語及上座部佛學。1950年返國，任教於中國佛學院，其後任中國佛教協會理事、常務理事。

氏佛學造詣甚深，精通巴利文、英文。譯有南傳《法句經》、《清淨道論》、《攝阿毘達磨義論》等書。其中，《清淨道論》是研究南傳上座部的重要典籍，譯出後頗受斯里蘭卡佛學界推重，獲論師學位。此外，又編譯《漢巴辭典》，然未及完成即告逝世。（《中華佛教百科全書(八)》p.4821.2）

編 輯 說 明

1. 葉均譯《攝阿毘達摩義論》簡體字版由「中國佛教協會」出版，繁體字除了本版之外，另有大千出版社出版(02-25230526，精裝，定價 350 元)。另外，《漢譯南傳大藏經》第 70 冊有不同譯本。

2.《清淨道論》的簡體字版由「中國佛教協會」出版，繁體字的出版單位有：正覺學會(單冊，電話 07-8016884, 07-8021340)、《漢譯南傳大藏經》第 67~69 冊。

3.本書重編說明：a.注釋部分編入每頁的底下，方便查閱，重編編號。 b.發現錯字即改正。 c.「少兔」改「努」。 d.文中標號“ ” 改為「 」。 e.一些專有名詞用「 」。

f.文中 [] 為編者所加。 g.書末的圖表為編者所加。

4.《攝阿毘達摩義論》的中文參考書相當缺乏，可參考英文作品：

a. Comprehensive Manual of Abhidhamma, 1993. 400p by Bhikkhu Bodhi. \$20.00

(Buddhist Publication Society, 54 Sangharaja Mawatha, Kandy, Sri Lanka
tel & fax 94-8-223679, email: bps@mail.laka.net)

b. A Manual of Abhidhamma, 1956, 1957. 276p+163p by Narada Thera \$1(在 Sri Lanka 出版。1996 年由緬甸宗教局出版---Ministry of Religious Affairs, Yangon, Myanmar)

c. Compendium of Philosophy, 1910. 298p by Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids. £19.50(The Pali Text Society, London. 73 Lime Walk, Headington, Oxford OX3 7AD, U.K. tel:44-1865-767575 or Wisdom Publication 199 Elm Street, Somerville, MA 02144, USA. tel:617-7767416, fax 617-7767841)

d. Abhidhamma Studies. By Nyanaponika Thera (BPS)

e. Guide through the Abhidhamma Pitaka. Nyanatiloka Mahathera. (BPS)

f. The Essence of Buddha Abhidhamma, 1995. 449p. by Dr. Mehm Tin Mon(95-1-286610). \$1.00 (Mya Mon Yadanar Publication. 15/19 U Wisara Estate, Dagon P.O., Yangon, Myanmar)

《攝阿毘達摩義論》漢譯前言

/ 葉 均

阿耨樓陀所著的《攝阿毘達摩義論》，是南傳巴利語系佛教中一部精拔的作品，字數不多，文簡義豐，略述上座部各種重要的法相及介紹全部論藏的哲學理論，為研究南傳佛教最好的一本指導手冊。在斯里蘭卡，泰國、緬甸等國各佛學院以及世界研究南傳佛教的人，都把它列為必讀之書。其內容和組織，條理非常清楚。但因它是一綱領性著作，所以對許多特有的法相術語，都無解釋，較難理解，但這些法相名詞的大部分，在《清淨道論》中有詳細解釋，可以參考研究。通過這部論，便不難掌握阿毘達摩的普通知識，它是研究南傳上座部論藏的一把鑰匙。

在緬甸的巴利佛典書目中列有九部像這樣的綱要書，除本論外，其它八部書名如下：

(一)《入阿毘達摩論》[Abhidhammatara , by Acariya Buddhadatta]

(二)《色非色分別論》[Ruparupa-vibhaga , by Acariya Buddhadatta]

這兩部都是第五世紀和覺音同時代的印度佛授所著。

(三)《諦要略論》，是佛授以後的小護法所著[Sacca-savkhepa , by Bhadanta Dhammapapa]。

(四)《斷癡論》，是錫蘭的迦葉波所著[Moha-vicchedani , by Bhadanta Kassapa]，年代不明。

(五)《名色抄論》，亦名《開曼論》是開曼所著[Khema-pakarana , by Bhadanta Khema , Sri Lankan]。年代不明。

(六)《名色差別論》。[Namarupa-pariccheda , by Acariya Anuruddha]

(七)《第一義決擇論》[Paramattha-vinicchaya , by Acariya Anuruddha]。

這兩部同是《攝阿毘達摩義論》的作者阿耨樓陀所著。

(八)《名行燈論》，是十二世紀末緬甸的薩達摩喬帝波羅所著[Namacara-dipaka , by Bhadanta Saddhamma Jotipala]。

在這九部論著中，以《攝阿毘達摩義論》最為傑出、著名，弘傳也最廣，有各種文字的譯本，有古典注疏，也有近代學者專題研究的論著。在這裏介紹幾種最重要的參考書。

一、巴利文的著名注疏：

(一)《古注》，一說是錫蘭的新離垢覺著[Abhidhammasavga-Tika = Porana-Tika , by Acariya Navavimalabuddhi]，一說是十二世紀後半期的舍利弗著，也有說這兩者是同一人。據一九六〇年錫蘭大學出版的《錫蘭史》則說為舍利弗的老師摩訶迦葉波的作品。

(二)《阿毘達摩義廣釋》，是錫蘭蘇門迦羅著[Abhidhammatthavibhavini-Tika, by Acariya Sumavgalasami]，他是十二世紀後半期的人。這是古代注疏中一部權威的作品，廣泛地被學者們用為研究本論的主要參考書。緬甸的阿利耶文率在奈羅巴帝王時代(1442~1468)曾為《阿毘達摩義廣釋》寫了一部解疏，題名為《精義寶匣》。

(三)《攝阿毘達摩義略疏》是緬甸的薩達摩喬帝波羅或名卻巴達所著

[Savkhepa-vannana , by Bhadanta Saddhamma Jotipala or Chapala Mahathera]。據說他從 1170 ~ 1180 年曾在錫蘭受學。依本書的序文所說，這是應錫蘭的國王毘闍耶跋訥二世(1186~1187)的請求而寫的。

(四) 《第一義燈注》，是近代的緬甸學者雷地沙陀著[Paramatthadipani-Tika, by Ledi Sayadaw] 。據說本書中含有一些獨特的見解，許多巴利學者都認為是一部很好的作品。

(五) 《新醍醐疏》，是近代印度學者谷生毘教授著[Navanita-Tika, 1933, by Dhammananda Kosambi]，用天城字母寫。本書以新方法解釋，對於自修《攝阿毘達摩義論》者很大幫助。

二、英文的參考書：

(一) 《哲學綱要》，是緬甸的蘇仁翁譯[Compendium of Philosophy, by Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids]，即《攝阿毘達摩義論》第一英譯本。1910 年由倫敦的巴利聖典協會出版，1956 年再版。這是逐字逐句翻譯的，並附有許多可以參考的注釋。由於本書的出版，才引起歐、美學者對《攝阿毘達摩義論》內容的注意。

(二) 《阿毘達摩哲學》上冊，是印度那爛陀巴利學院的院長迦葉波著，1942 年出版，1954 年再版。本書既是翻譯又有解釋，並在每段附有全部的巴利原文，對於研究本論很方便也很有幫助。

此外，在斯里蘭卡也有幾部英文注釋可供參考。如那拉達的《阿毘達摩手冊》[A Manual of Abhidhamma by Narada Thero]；地·西爾瓦博士的《佛教哲學論》等。

三、日文的參考書：

(一) 《攝阿毘達摩義論》，水野弘元譯。見日文版《南傳大藏經》第六十五卷。

除了上面所列的重要參考書外，還有許多各種文字所寫的注釋，如僧訥羅文、緬文、泰文的都有。

本論的組織和內容，作者在開宗明義的頌文說：「此中敘說對法義，依第一義有四種：心、心所、色及涅槃，攝一切法盡無遺。」也就是說心、心所、色、涅槃四法，是本論的主要組成部分，可是也附帶地說了許多別的東西。全論分為九品：前五品說心法及心所法，第六品說色法並略論涅槃法，主題在這六品中便說完了；第七品是廣集經論中重要的法相名數，第八品是說「緣起法」(十二支緣起)、「發趣法」(二十四種像) 及「施設」(假名與概念)，第九品是說修定與修慧。全論的總綱似乎很簡單，但內容非常豐富。

關於本論的作者阿耨樓陀，除了有幾部巴利文書籍提到他的名字之外，便無詳細年代和史實的記載了；現在只能根據另外一些線索來推定。據緬甸的傳說，他是一位錫蘭的長老，住在波羅奈羅瓦的摩拉輸麻寺而寫《攝阿毘達摩義論》的。錫蘭建都波羅奈羅瓦是從第九世紀中至十三世紀的事。另據南印多林的地方誌，在有學有德者的編年名單中，阿耨樓陀的名字和作品是被列在第七世紀的巴利文法家之後，還介著另外兩個人的後面，由此確定他是第八世紀以後的人。又據對本論有好幾部巴利文注疏及另一部流行在錫蘭的舍利弗用僧訥羅文寫的義釋，都是十二世紀後半期的作品。其次，從作者的文體看，是受了梵文影響的。例如在覺音、佛授等著作中所用的字： arammana, kiriya, kilesa, ca it, ca idha 等，在阿耨樓陀的作品中則寫為： alambana, kriya, klesa, ceti, ceha ，這種巴利語的梵語化傾向，也是在十一世紀和十二世紀初的毘闍耶跋訥第一時代 (1059~1114) 才盛行起來的。從以上幾方面看，本

論很可能是公元一千一百年左右的產物；同時推定本論的作者大約是十一世紀末和十二世紀上半期的人。

關於本論漢譯的過程：一九六一年，我在中國佛學院為幾位上座部研究生研究原巴利文，先由我口譯，由他們筆記整理，再由我修改並加些注釋而成初稿。一九六三年，我再詳細修改，並為佛學院普通班同學講解過一次。同時，我曾參考許多資料而寫成全部講義。但很可惜，一九六六年在我離開當時被解散的佛學院後，這部講稿完全失落了！然而我過去有幾篇在《現代佛學》上發表過的論文，對於研究本論最難理解的幾品，仍有一定的幫助。例如第一〈攝心分別品〉，可參考《南傳的八十九心》見《附錄》，第二〈攝心所分別品〉，可參考《南傳的五十二心所法》見《附錄》，第三〈攝離分別品〉和第四〈攝路分別品〉，可參考《八十九心的十四作用與心識活動》見《附錄》，第六〈攝色分別品〉，可參考《南傳上座部的色蘊》見《附錄》。今年（一九八五），我又校對一次，才算完成此稿。這樣漢譯的佛學上，又增加一部比較重要的論著。（1985年，寫於中國佛教協會研究部）

說 明

一、本譯所根據的巴利原文是：倫敦「巴利聖典協會」出版的羅馬字體本，其中有些錯字，則對照印度、斯里蘭卡等國出版的羅馬字體及僧訶羅字體巴利原文加以改正。

二、翻譯本書時，參考了英國出版的《哲學綱要》、印度出版的《阿毘達摩哲學》、斯里蘭卡出版的《阿毘達摩手冊》、《佛教哲學論》、日本出版的《攝阿毘達摩義論》及各國出版的《清淨道論》等書。

三、對於本書有些難以理解的字句，譯者根據各種譯本及論著，附於適當簡要的注釋。

四、本書以直譯為主，亦偶有意譯之處。

五、書中所有圓括弧（ ）以內的字，都是譯者根據文意加入的。然而在有些偈頌中，也有根據文意加入的字，但未用括弧加以區別。

六、在方形內的號碼，是各品注釋的符號。

七、為了與每品各節各段的標題，本書仍然保留原文底本。在書中的某段或某頌前文冠以一、二、三等號碼的符號。

八、對於每品各節的標題，都是譯者加入的，所以也用括弧加以區別。

九、在注裏面常常提到「參考 Visuddhi-magga xx 頁」，這是《清淨道論》原巴利文本的頁碼。因為各種譯本都附有原頁碼的符號，使讀者無論要參考那種譯本或原文都方便。

攝阿毘達摩義論¹

/ 阿耨樓陀 造² / 葉均 譯

南無如來・應供・正等正覺者

第一 摄心分別品³

<1> 無上正等正覺者，及諸正法。最上僧，歸命禮敬我當說：《攝阿毘達摩義論》。此中敘說對法義，依第一義有四種：心。心所。色及涅槃，攝一切法盡無遺。

<2> 這裏先說心法有四種，即欲界、色界、無色界及出世間（心）。

一、五十四欲界心

1.十二不善心⁴：

- (1) 喜俱。邪見相應。無行。一⁵，(2) (喜俱。邪見相應) 有行。一⁶，
- (3) 喜俱。邪見不相應。無行。一，(4) (喜俱。邪見不相應) 有行。一，
- (5) 捨俱。邪見相應無行。一，(6) (捨俱。邪見相應) 有行。一，
- (7) 捨俱。邪見不相應。無行。一，(8) (捨俱。邪見不相應) 有行。一。

此等八法名為「貪俱心」。

- (9) 憂俱。瞋恚相應。無行。一，(10) (憂俱。瞋恚相應) 有行。一。

此等二法名為「瞋恚相應心」。

- (11) 捨俱。疑相應。一，(12) 捨俱。掉舉相應。一。

此等二法名為「愚癡心」。

如是一切，稱為「十二不善心」。

<3> 貪根有八種，瞋。癡根各二，如是總稱為：十二不善心。

<4> 2.十八無因心：(1) 捨俱。眼識，(2) (捨俱) 耳識，(3) (捨俱) 鼻識，
(4) (捨俱) 舌識，(5) 苦俱。身識，(6) 捨俱。領受心及(7) 捨俱。推度心⁷。

¹ 原文 Abhidhammattha-Savvaha 譯為《攝阿毗達摩義》或《阿毗達摩攝義》，「論」字是譯者加的。

² 作者阿耨樓陀大約是十一世紀末和十二世紀上半期的人。

³ 原文 Citta-Savvaha-Vibhaga 譯為〈攝心分別〉。「品」字是譯者加的。其它各品的品題都是這樣。

⁴ 關於十二不善心的解說，參考 Visuddhimagga (《清淨道論》) 454 頁[編按：頁數是巴利文原本的頁碼]。

⁵ 「無行」是不猶豫、沒有他人慾憇教導而自動行業的意思。

⁶ 「有行」是有猶豫或由他人慾憇教導而行業的意思。

⁷ 「捨俱領受心」及「捨俱推度心」，《清淨道論》為「捨俱意界」及「捨俱意識界」。《成唯識論述記》卷二十一與《唯識樞要》第三卷譯：「領受心」為「等尋求」；「推度心」為「等貫

這七種名爲「不善異熟心」。¹

(1) 捨俱.眼識，(2)(捨俱)耳識，(3)(捨俱)鼻識，(4)(捨俱)舌識，(5) 樂俱.身識，(6) 捨俱.領受心，(7) 喜俱.推度心²及(8) 捨俱.推度心。

這八種名爲「無因.善異熟心」³。

(1) 捨俱.五門轉向心，(2)(捨俱)意門轉向心及(3) 喜俱(阿羅漢)笑心。這三種名爲「無因唯作心」⁴。

如是一切，稱爲「十八無因心」。

<5> 不善異熟七，善異熟有八，唯作心三種，爲「十八無因」。

除惡及無因，尚餘五十九。或說九十一，是名爲「淨心」⁵。

<6> 3.二十四有因心：(1) 喜俱.智相應.無行.一，(2)(喜俱.智相應)有行.一，(3) 喜俱.智不相應.無行.一，(4)(喜俱.智不相應)有行.一，(5) 捨俱.智相應.無行.一，(6)(捨俱.智相應)有行.一，(7) 捨俱.智不相應.無行.一，(8)(捨俱.智不相應)有行.一。這是八種「欲界善心」⁶。

(1) 喜俱.智相應.無行.一，(2)(喜俱.智相應)有行.一，(3) 喜俱.智不相應.無行.一，(4)(喜俱.智不相應)有行.一，(5) 捨俱.智相應.無行.一，(6)(捨俱.智相應)有行.一，(7) 捨俱.智不相應.無行.一，(8)(捨俱.智不相應)有行.一。

這是八種「欲界有因異熟心」⁷。

(1) 喜俱.智相應.無行.一，(2)(喜俱.智相應)有行.一，(3) 喜俱.智不相應.無行.一，(4)(喜俱.智不相應)有行.一，(5) 捨俱.智相應.無行.一，(6)(捨俱.智相應)有行.一，(7) 捨俱.智不相應.無行.一，(8)(捨俱.智不相應)有行.一。

這是八種「欲界有因唯作心」⁸。

如是一切二十四種，稱爲欲界有因善、異熟、唯作心。

<7> 欲界中有因，善.異熟.唯作，由於受.智.行，區別二十四⁹。

欲異熟廿三，善.不善二十，唯作有十一，共爲五十四¹⁰。

徹」。

¹ 七種不善異熟心的說明，參考 Visuddhimagga 456 頁。

² 喜俱推度心，《清淨道論》爲喜俱意識界。

³ 八種無因善異熟心的說明，參考 Visuddhimagga 454～455 頁。

⁴ 三種無因唯作心的說明，參考 Visuddhimagga 456～457 頁。這三種心在《清淨道論》中名爲：「捨俱意界，捨俱意識界，喜俱意識界」。

⁵ 這兩個頌中的前一頌是總結十八無因心，後一頌是說下面要敘述的什麼心。第二頌中的「惡」是指十二不善心，「無因」是指十八無因心。本品除了上述十二不善心及十八無因心共三十心之外，依八十九心計算，尚餘五十九心未曾敘述，若依一百二十一心計算，

還有九十一，這些將要敘述的心都名爲「淨心」。因爲十二不善心是惡的，十八無因心是中立而無進取之力的，都不能稱爲「淨心」，所以除外。

⁶ 八種欲界善心的說明，參考 Visuddhimagga 452～453 頁。

⁷ 八種欲界有因異熟心的說明，參考 Visuddhimagga 455～456 頁。

⁸ 八種欲界有因唯作心的說明，參考 Visuddhimagga 457 頁。

⁹ 欲界的淨心共有二十四個，即有因的善心八個、異熟心八個、唯作心八個。由於受、智、行的區別，故作如是分析。「受」即喜與捨，「智」即智相應與智不相應，「行」即有行及無行。

¹⁰ 本頌總結上述的五十四欲界心，即異熟心二十三個(無因心十五、有因心八)、善與不善

二、十五色界心¹

<8> (1) 尋、伺、喜、樂、一境性俱²初禪善心，(2) 伺、喜、樂、一境性俱第二禪善心，(3) 喜、樂、一境性俱第三禪善心，(4) 樂、一境性俱第四禪善心，(5) 捨、一境性俱第五禪善心。這五種名爲「色界善心」。

(1) 尋、伺、喜、樂、一境性俱初禪異熟心，(2) 伺、喜、樂、一境性俱第二禪異熟心，(3) 喜、樂、一境性俱第三禪異熟心，(4) 樂、一境性俱第四禪異熟心，(5) 捨、一境性俱第五禪異熟心。這五種名爲「色界異熟心」。

(1) 尋、伺、喜、樂、一境性俱初禪唯作心，(2) 伺、喜、樂、一境性俱第二禪唯作心，(3) 喜、樂、一境性俱第三禪唯作心，(4) 樂、一境性俱第四禪唯作心，(5) 捨、一境性俱第五禪唯作心，這五種名爲「色界唯作心」。

如是一切十五種，名爲色界善、異熟、唯作心。

<9> 由於禪差別，色界意有五。 善. 異熟. 唯作， 區別彼十五³。

三、十二無色界心⁴

<10> (1) 空無邊處善心，(2) 識無邊處善心，(3) 無所有處善心，(4) 非想非非想處善心，這四種名爲「無色界善心」。

(1) 空無邊處異熟心，(2) 識無邊處異熟心，(3) 無所有處異熟心，(4) 非想非非想處異熟心，這四種名爲「無色界異熟心」。

(1) 空無邊處唯作心，(2) 識無邊處唯作心，(3) 無所有處唯作心，(4) 非想非非想處唯作心，這四種名爲「無色界唯作心」。

如是一切十二種，名爲無色界善、異熟、唯作心。

<11> 由於所緣之差別，無色界意有四種。又依善. 異熟. 唯作，區別而立十二心。

四、八出世間心⁵

<12> (1) 須陀洹道心，(2) 斯陀含道心，(3) 阿那含道心，(4) 阿羅漢道心，這四種名爲「出世間善心」。

(1) 須陀洹果心，(2) 斯陀含果心，(3) 阿那含果心，(4) 阿羅漢果心，這四種名爲「出世間異熟心」。如是一切八種，名爲出世間善、異熟心。

<13> 由於四道別，故善心有四， 同彼異熟果，為無上八種⁶。

心二十(善心八、不善心十二)、唯作心十一個(無因心三、有因心八)。

¹ 下面所說色界的善心、異熟心及唯作心，參考 Visuddhimagga 453、456、457 頁。

² 「一境性俱」，《清淨道論》爲「定相應」。

³ 「彼」是指色界的五種禪心：由於有善、異熟、唯作的區別，故有十五種。

⁴ 下面所說無色界善心、異熟心、唯作心，參考 Visuddhimagga 453、456、457 頁。

⁵ 八個出世間心，參考 Visuddhimagga 453、456 頁。

⁶ 此頌是總結八個出世間心的。四道，爲出世間的四種善心；他們的果爲四種出世間異熟心。所以一共是八種無上心。這裏的「無上」即指出世間。

十二不善心，善心二十一，
欲界五十四，色界心十五。
如是應知意，區別八十九¹。

三十六異熟，二十唯作心；
無色心十二，出世間八種；
智者再分別，一百二十一。

五、一百二十一心

<14> 八十九心，怎樣成爲一百二十一心？尋、伺、喜、樂、一境性俱初禪須陀洹道心，伺、喜、樂，一境性俱第二禪須洹道心，喜、樂、一境性俱第三禪須陀洹道心，樂、一境性俱第四禪須陀洹道心，捨、一境性俱第五禪須陀洹道心。這五種名爲「須陀洹道心」。「斯陀含道心」、「阿那含道心」、「阿羅漢道心」，同樣各有五種，正二十道心。如是果心亦有二十，則出世間心，共有四十²。

<15> 由禪相應別，一一分作五，
當知如色界，初禪等差別，
於是初禪等，各說十一種⁵。
善心三十七⁷，異熟五十二⁸。

說此無上心，共有四十種³。
無上心亦然。無色屬第五⁴。
最後第五禪，共有二十三⁶。
是故智者說：一百二十一⁹。

《攝阿毘達摩義論》〈攝心分別品第一〉竟。

¹ 這兩個半頌是以兩種方法來總結全部八十九心的。前一頌用不善、善、異熟、唯作來統計：即不善心十二、善心二十一（欲界八、色界五、無色界四、出世間四）、異熟三十六（無因心十五、欲界有因心八、色界五、無色界四、出世間四）、唯作心二十（無因心三、欲界有因心八、色界五、無色界四）共爲八十九心。第二頌是依欲界、色界、無色界、出世間來計算的：即欲界心五十四（不善心十二、無因心十八、善心八、善異熟心八、唯作心八）、色界心十五（善、異熟、唯作心各有五個）、無色界心十二（善、異熟、唯作心各有四個）。出世間心八（四道、四果），合爲八十九。

² 原來的八十九心是世間心八十一、出世間心八個。現在從八個出世間心開爲四十個，再加上世間心八十一，便成爲一百二十一。

³ 由於禪支相應的差別，每種出世間心分爲五種，則八個出世間心，共有四十種。

⁴ 色有五禪差別，無上（出世間）心也具五禪。「無色屬第五」，因爲所有無色界禪都只有捨與一境性二支，和色界第五禪一樣，所以無色界心是被認爲包攝於第五禪中的。

⁵ 「各說十一種」，因爲色界初禪等，各各有善、異熟、唯作三種，再加上出世間的四道四果八種初禪等，故有十一種。

⁶ 「二十三」，即色界第五禪的善、異熟、唯作三種，加無色界十二種和出世間的八種第五禪，故有二十三種。

⁷ 「善心三十七」，即欲界八個、色界五個、無色界四個和出世間二十個。

⁸ 「異熟五十二」，即欲界二十三（無因十五、欲界有因八）、色界五、無色界四、出世間二十。

⁹ 「一百二十一」，即不善心十二、善心三十七、異熟心五十二、唯作心二十。

第二 攝心所分別品

<1> 心相應心所，同生與同滅，同所緣所依¹，有五十二法。

一、五十二心所的分類

<2> 如何（是五十二心所法）²？觸、受、想、思、一境性、命根、作意，此等七法名「遍一切心心所」³。

尋、伺、勝解、精進、喜⁴、欲，此等六法名爲「雜心所」⁵。

如是當知此等十三法名爲「通一切心心所」⁶。

癡、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、昏沉、睡眠、疑，此等十四法名爲「不善心所」。

信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨性、身輕安⁷、心輕安、身輕快性、心輕快性、身柔軟性、心柔軟性、身適業性、心適業性、身練達性、心練達性、身正直性、心正直性，此等十九法，名爲「遍一切淨（善）心所」。

正語、正業、正命，此三法名爲「離心所」。悲、喜二法，名爲「無量心所」。若與慧根⁸一起，則此等一切共二十五法，當知爲「淨（善）心所」。

<3> 十三通一切，十四爲不善，淨有二十五，故說五十二。

二、什麼心所與什麼心相應

彼等心屬性⁹，於心中生起，各各自相應，此後應當說：
七遍行心所，一切皆相應，雜心所六種，適宜而相應。
十四不善法，獨在不善心，淨心所十九，唯善心相應。

<4> 1. 與遍一切心心所及雜心所相應的心如何？先說此等（觸、受、想、思、一境性、命根、作意）七個「遍一切心心所」，得於八十九心中生起。

¹ 原文 Vatthu，意譯爲「所依」。有些地方也譯爲「事」或「基」。

² 關於心所法的說明，參考 Visuddhimagga 《清淨道論》460 頁以下
以下] 所說的受、想、行三蘊。並可參考曇摩結：《南傳的五十二心所法》，見本書《附錄》。

³ 「遍一切心心所」古譯爲「遍行心所」。

⁴ 雜心所中的「喜」(Piti) 與無量心所中的「喜」(Mudita)，在巴利原文中兩個字是不同的，但古時都譯爲「喜」。

⁵ 「雜心所」，古譯爲「別境心所」。

⁶ 「通一切心心所」是意譯。原文爲 Abbasamana，abba 是「其他」的意思，Samana 是「共通的」意思，若直譯應爲「與其他共通的」。

⁷ 身的安息爲「身輕安」。這裏的「身」不是平常所說的身體，而是心所法的主體受、想、行三蘊。

⁸ 「慧根」，即「無癡」。

⁹ 「心屬性」，即指「心所」，因爲他們是附屬於心的，所以叫「心屬性」。

其次在六個「雜心所」中，先說「尋」，唯在除去「二種五識」¹的其餘四十四欲界心²和十一初禪心³共五十五心中生起。

次說「伺」，於彼等（五十五心）及十一第二禪心共六十六心⁴中生起。

「勝解」，除了二種五識及疑俱心（十一心）外，在其餘（七十八）心⁵中生起。

「精進」，於（八十九心中）除去五門轉向心（一）、二種五識（十）、領受心（二）、推度心（三）（共十六心），在其餘（七十三）心中生起。

「喜」，於（一百二十一心中）除去憂俱心（二）、捨俱心（五十五）、身識（二）、第四禪心（十一）（共七十心），在其餘（五十一）心中生起。

「欲」，於（八十九心中）除去無因心（十八）、癡心（二）（共二十心），在其餘（六十九）心中生起。

再說，（與雜心所相應的）彼等心生起的次第如是：

<5> 六十六與五十五，十一心與十六心， 七十心與二十心，依次離去雜心所；

五十五與六十六，七十八與七十三， 五十一與六十九，次第與雜心所俱⁶。

<6> 2. 與不善心所相應的心 在不善（心所）中，癡、無慚、無愧及掉舉四個，名爲「遍一切不善心所」，得於一切十二不善心中（生起）。

「貪」心所，唯於八貪相應心中⁷（生起）。

「見」心所，得於四邪見相應心中⁸（生起）。

「慢」心所，得於四邪見不相應心中⁹（生起）。

「瞋」、「嫉」、「慳」及「惡作」四心所，得於二瞋恚相應心中（生起）。

「昏沉」及「睡眠」心所，得於五有行心¹⁰中（生起）。

「疑」心所，唯於疑俱心中（生起）。

<7> 癡等四心所，遍一切不善。 貪. 見. 慢三種，貪根心中生。

瞋. 嫉. 慳. 惡作，四在瞋根心。昏沉與睡眠，二在有行心。

疑於疑心中。此十四心所， 於十二不善、相應有五類。

¹ 二種五識，即無因善異熟中的眼識、耳識、鼻識、舌識、樂俱身識五種及無因不善異熟中的眼識、耳識、鼻識、舌識、苦俱身識五種。

² 四十四欲界心，即在五十四欲界心中除去二種前五識的其餘四十四欲界心。

³ 十一初禪心，即初禪的善、異熟、唯作三心加出世間四道四果共十一心。這是依一百二十一心計算的。

⁴ 六十六心，是依一百二十一心計算的，即與尋相應的五十五心加第二禪的十一心。

⁵ 七十八心，是依八十九心計算的。

⁶ 本頌簡略地敘述雜心所與心的相應的數字如是：一、「尋」，於一百二十一心中除六十六得五十五。二、「伺」，於一百二十一心中除五十五得六十六。三、「勝解」，於八十九心中除十一得七十八。四、「精進」，於八十九心中除十六得七十三。五、「喜」，於一百二十一心中除七十得五十一。六、「欲」，於八十九心中除二十得六十九。

⁷ 八貪相應心，即十二不善心中的前八個心。

⁸ 四邪見相應心，即十二不善心中的第一、第二、第五、第六心。

⁹ 四邪見不相應心，即十二不善心中的第三、第四、第七、第八心。

¹⁰ 五有行心，即十二不善心中的第二、第四、第六、第八、第十心。

<8> 3.與淨心所相應的心 其次在（二十五）淨（心所）中，先說「遍一切淨十九心所」，得於一切五十九淨心¹中（生起）。

（「正語」、「正業」、「正命」）三個離心所，得于一切（八）出世間心中決定同時生起。但是在世間的欲界（八）善心中，則有時各別（生起）。

（「悲」、「喜」二）無量，除第五禪（三）心，唯在其餘十二大心（色界心）、（八）欲界善心及（八）欲界有因唯作心共二十八心中，有時各別（生起）。有人說²在捨俱心中沒有「悲」和「喜」。

「慧（無癡）」心所，與十二智相應欲界心及一切三十五：大心（色、無色界心）、出世間心共四十七心相應³。

<9> 淨唯在淨心，相應有四種： 一十九淨法，生於五十九；
三於十六心；二於二十八； 當知慧心所，生於四十七。

三、什麼心與什麼心所相應

<10> 嫉.慳與惡作，三離.悲.喜.慢，有時各別起，昏沉與睡眠，
相應生亦爾。其餘四十一； 所說心所法，決定相應起。
我今說彼等，與心之相攝： 在無上心中，攝三十六法；
上界大心中，則為三十五； 於欲界淨心，得有三十八；
在不善心中，二十七心所； 於無因心中，則得十二法；
如是相應生，相攝有五種。

<11> 1.與出世間心相應的心所（心與心所相應）如何？先說在八出世間的初禪心中，攝十三通一切〔心〕心所及除去二無量的（其餘）二十三淨心所共三十六法。

如是在第二禪（八）心中，除尋（攝三十五法）。在第三禪（八）心中，除尋與伺（攝三十四法）。在第四禪（八）心中，除尋、伺、喜（攝三十三法）。在第五禪（八）心中，與捨俱，而攝彼等（三十三法）⁴。

在一切八出世間心中（的心所法），依據五種禪，相攝有五類。

<12> 於無上心中，心所立五類： 一為三十六，一為三十五，
一種三十四，三十三二種。

<13> 2.與色、無色界心相應的心所 次於大（上二界）心中，先說在（善、異熟、唯作）三初禪心中，攝十三通一切〔心〕心所及除去三離的其餘二十二淨心所共三十五法。然而這裏的悲與喜，只是各別相應的（不能同時生起）。

如是於第二禪心中除尋（攝三十四法）。於第三禪心中除尋、伺（攝三十三法）。於第四禪心中除尋、伺、喜（攝三十二法）。於第五禪十五心⁵中更無（悲、喜二）無量（攝三十法）

¹ 五十九淨心，即八十九心中除十八無因心及十二不善心的其餘五十九心。

² 「有人說」，是指佛授論師等所說。（見日文《南傳大藏經》第六十五卷第十九頁注）。

³ 四十七心，即十二智相應欲界心加三十五大心及出世間心（色界十五、無色界十二、出世間八）。

⁴ 這裏是在上面的三十三法中，除樂加捨而成的三十三法。

⁵ 十五心，即色界第五禪的三心加無色界的十二心。

在這一切二十七大心中（的心所），依照五種禪的差別相應有五種。

<14> 三十五與三十四，三十三與三十二，以及三十法次第，在大心中有五種。

<15> 3. 與欲界淨心相應的心所 於欲界淨（心）中，先說（八）善心中的初二種（喜俱. 智相應. 無行、喜俱. 智相應. 有行）攝三十八（心所）法：即十三通一切〔心〕心所及二十五淨心所。當知此中（二）無量及（三）離共五（心所），只是各別相應生起的¹。

如是於第二種的二善心（喜俱. 智不相應. 無行、喜俱. 智不相應. 有行）中，（如上三十八法中）除智（攝三十七法）。

於第三的兩種智相應心（捨俱. 智相應. 無行、捨俱. 智相應. 有行）中，（有智）除喜（攝三十七法）。

於第四的二善心（捨俱. 智不相應. 無行、捨俱. 智不相應. 有行）中，除智與喜，唯攝彼等（三十六法）。

次於（八有因）唯作心中，其所攝（的心所）如前（八善心的）四種四雙中的一樣，唯再除去（三）離法²。

在（八有因善）異熟（心）中，亦如前（八善心），唯除（二）無量及（三）離而攝彼等（其餘心所）法³。

如是一切，在二十四欲界淨心中（的心所法），依二（心爲一組），相攝有十二種（即分爲十二雙）。

<16> 欲界有因心， 善. 異熟. 唯作： 善中三十八， 二種三十七，
以及三十六。 唯作三十五， 二種三十四， 以及三十三。
異熟三十三， 二種三十二， 以及三十一。 唯作與大心⁴。
不現三離法。 無上亦復然， 更除二無量。 欲界異熟中，
無有此二類⁵。 無上禪法異⁶。 無量與禪法， 而在中界異⁷，
離智喜於小， 各各有差別⁸。

<17> 4. 與不善心相應的心所 在不善心中，先說貪根中的第一（喜俱. 邪見相應）無行心，攝十九法：即十三通一切心心所及四遍一切不善（心所）的十七（法），加貪、見（二心所，共成十九法）。

¹ 悲、喜二無量及離身惡行、離語惡作、離邪命三離法，此五心所，只是各別相應，不能有二法同時生起。所以在初二種善心中，實際只有三十四法同時生起。

² 初二種如初二善心的三十八法，除三離法，只攝三十五法；第二雙三十七，除三離攝三十四法；第三雙三十七，除三離攝三十四法；第四雙三十六，除三離攝三十三法。

³ 第一雙三十八法減五，等於三十三；第二雙三十七減五，等於三十二；第三雙三十七減五，等於三十二；第四雙三十六減五，等於三十一。

⁴ 「大心」是指色界、無色界心。

⁵ 「二類」即是三離及二無量。

⁶ 「禪法」即禪支。在無上（出世間）心中的禪支是有區別的，即出世間心根據五種禪來分析，則有關的禪支猶如各禪一樣是不同的。

⁷ 這裏的「中界」是指色界及無色界。根據二無量及禪支，在各各色、無色界心中有所不同。

⁸ 這裏的「小」字是欲界。在欲界的淨心中，關於離法，在善與異熟唯作不同。關於無量，在善及唯作與異熟不同。關於智與喜，在各對淨心中也不同。所以他們是各各有差別的。

在第三（喜俱.邪見不相應）無行心中，所攝同上，以貪、慢不同（除見加慢，攝十九法）。

在第五（捨俱.邪見相應.無行心）中，同上（第二無行心），除喜，與貪、見俱，攝十八（法）。

在第七（捨俱.邪見不相應.無行心）中，同上，與貪、慢俱（攝十八法）。

次於第九（憂俱）瞋恚相應.無行（心）中，與瞋、嫉、慳、惡作四（心所）俱，除喜而攝彼等二十法¹。然而這裏的嫉、慳、惡作，唯各別相應（實際只有十八法同時生起）。

於（五種）有行心中，亦復如是（如五種無行心）。其所不同的，當如（有行心）更與昏沉、睡眠相應。

其次，除去欲、喜的其餘十一通一切心心所及四個遍一切不善（心所）共十五法，於（捨俱）掉舉相應（心）中生起。於疑俱心中，除去勝解而與疑俱，亦攝十五法。

如是一切於十二不善心中生起，各別相應，依（所相應的心所法）數的差別，可攝為七種。

<18> 十九十八及二十， 二十一與二十法， 二十二與一十五， 不善心中立七種²。
遍一切不善四法， 以及通一切十法， 所說此等十四法³， 一切不善心相應。

<19> 5. 與無因心相應的心所 在無因（心）中，先說於（喜俱.阿羅漢）笑心中，（在十三通一切心心所中）除欲，攝十二通一切心（心所）法。

同樣的，於確定（捨俱.意門轉向.唯作）心中，除欲及喜，（攝十一法）。

於樂俱（喜俱）推度（心）中，除欲及精進（攝十一法）。

於無因意界三心⁴及結生二心⁵中，除欲、喜及精進（攝十法）。

於二種（前）五識中，除去（六個）雜（心所），唯攝彼等（七法）⁶。

如是一切，於十八無因心中（的心所法），依數的差別，相攝有四種。

<20> 於十八無因，生起攝四類： 十二與十一，以及十與七。

遍一切處七，於無因心中， 其餘雜心所，適宜而相應。

如是詳細說，三十三種攝⁷。 既知心所法，與心不相離，

相應而相攝，如是分別說。

¹ 二十法：十三通一切心心所中除喜的十二加遍一切不善心所四，再加瞋、嫉、慳、惡作四，等於二十。

² 七種：一、第一、第二無行心攝十九法；二、第三、第四無行心攝十八法；三、第五無行心攝二十法；四、第一，第二有行心攝二十一法；五、第三、第四有行心攝二十法；六、第五有行心攝二十二法；七、與疑、掉舉相應的二癡根心攝十五法。

³ 十四法：即遍一切不善心所四法（癡、無慚、無愧、掉舉）及十三通一切心心所中除去欲、喜、勝解的其餘十法（觸、受、想、思、定、命、作意、尋、伺、精進）。

⁴ 無因意界三心：即無因善異熟心中的捨俱領受心、無因不善異熟心中的捨俱領受心及無因唯作心中的捨俱五門轉向心。

⁵ 結生二心：即無因善異熟心中的捨俱推度心及無因不善異熟心中的捨俱推度心。

⁶ 「彼等」是指觸、受、想、思、定、命、作意七個遍一切心心所。

⁷ 依照上面所說的什麼心與什麼心所相應、相攝，有三十三種如下：一、於出世間心有五種；二、於上二界（大心）有五種；三、於欲界淨心有十二種；四、於不善心有七種；五、於無因心有四種。

第三 摄雜分別品

<1> 心與心所法，依自性相應，彼等次第現，數有五十三¹。受.因及作用、門.所緣.所依，依照心生起，隨宜而相攝。

一、攝 受²

<2> 此中先說攝受，受有樂、苦與不苦不樂的三種。又依樂、苦、喜、憂、捨的差別有五種。

此中樂俱善異熟身識只有一個，同樣的苦俱不善異熟（身識也只有一個）。

其次喜俱心：有貪根四個³、欲界淨（心）十二個⁴、樂（俱）推度（心）⁵及笑（心）二個，如是十八欲界喜俱心、以及稱爲第一（禪）、第二（禪）、第三（禪）、第四禪的四十四個⁶大（色界心）及出世間心，共有六十二心。

關於憂俱心，唯有瞋恚相應的二心，其餘一切五十五（心）⁷唯是捨俱心。

<3> 樂及苦與捨，是名三種受。應知由喜.憂，差別成五種。

二、攝 因

<4> 在攝因中：所謂因，即貪、瞋、癡及無貪、無瞋、無癡的六種。此中的五門轉向（心一），二種（前）五識（十）、領受（心二）、推度（心三）、確定（心、即意門轉向心一）及笑（心一），名爲「十八無因心」。（八十九心除十八無因心），其餘一切七十一心唯是有因。

於此（有因心）中：二種癡心，唯一（癡）因，其餘十種不善心（貪根八心，瞋根二心）及十二智不相應欲界淨心，如是二十二心則具有二因⁸。十二智相應欲界淨心及三十五個大（上

¹ 心所法五十二，一切心法合爲一，故說五十三。

² 說明受的問題，參考 Visuddhimagga 460～461 頁。

³ 貪根四個是：喜俱邪見相應無行、喜俱邪見相應有行、喜俱邪見不相應無行、喜俱邪見不相應有行。

⁴ 欲界淨心十二個：即喜俱智相應無行、喜俱智相應有行、喜俱智不相應無行、喜俱智不相應有行的四個，於欲界善心、異熟心、唯作心中各有四個，便成十二個。

⁵ 「樂俱推度」，原文 Sukha-santirana 等於 Somanassa-santirana 喜俱推度心。

⁶ 四十四心是：色界初禪有善、異熟、唯作及出世間四道四果共十一心，如是二禪十一心、三禪十一心、四禪十一心，共四十四心。

⁷ 五十五心：貪根中四個捨俱心、癡根中二個捨俱心、無因善異熟心中除樂俱身識及喜俱推度心的其餘六個捨俱心（捨俱眼識、捨俱耳識、捨俱鼻識、捨俱舌識、捨俱領受心、捨俱推度心）。無因不善異熟心中除苦俱身識的其餘六個捨俱心（名如善異熟心中所列），無因唯作心中除笑心的其餘二捨俱心。欲界淨心中的十二個捨俱心（善心中四個、有因善異熟心中四個、有因唯作心四個），及第五禪二十三個捨俱心（色界善、異熟、唯作三個、無色界十二個、出世間八個）。

⁸ 二十二心具二因，即貪根八心具貪、癡二因，瞋根二心具瞋、癡二因，十二個智不相應欲界淨心具無貪、無瞋二因（因智不相應故沒有無癡因）。

二界)與出世間心，如是四十七心¹，具足三因²。

<5> 貪·瞋及愚癡，是三不善因。 無貪·無瞋癡，善因。無記因³。

無因十八心。二心唯一因。 二因二十二。四十七三因。

三、攝作用⁴

<6>在攝作用中：所謂作用，即結生、有分、轉向、見、聞、嗅、嘗、觸、領受、推度、確定、速行、彼所緣及死的十四種。

其次應知由結生、有分、轉向、五識處等的區別，則彼等（八十九心）的差別處但成十種⁵。

此中二捨俱處推度（心）、八大異熟（心）⁶及九色界、無色界異熟（心）共十九心，名爲「結生」、「有分」及「死」的作用。

其次（於無因唯作心中的五門轉向及意門轉向）二（心）是轉向作用。

同樣的（二種前五識的各二心及二領受心）是見、聞、嗅、嘗、觸、領受（中）的（各一）作用⁷。（無因異熟）三（心）⁸，是推度作用。

意門轉向（心）於五門中成爲確定作用⁹。

（以上）除了（世間異熟及）二種轉向（唯作心）之外，其餘的善（心二十一）、不善（心十二）、（聖）果（心四）、唯作心（十八）共五十五（心）¹⁰爲速行作用。

八大異熟（心）及三推度（心）共十一（心）爲彼所緣作用。

次於彼等（八十九心）中，二捨俱推度（心）¹¹、依結生、有分、死、彼所緣及推度的差別，有五作用。八大異熟（心），依結生、有分、死、彼所緣的差別，有四作用。九個大（上二界）異熟（心）¹²，（依）結生、有分及死（的差別）有三作用。

喜俱推度（心），依推度及彼所緣的差別，有二作用。同樣的確定（心，即意門轉向心），依確定、轉向的差別，（也有二作用）。其餘一切（五十五）速行（心），三種意界（心）、及（二種前）五識（十心，共六十八心），依次發生成爲一作用。

¹ 四十七心是：十二智相應欲界淨心，色界十五心、無色界十二心、出世間八心。

² 三因是：無貪、無瞋、無癡。

³ 無貪、無瞋、無癡，在善心中爲三善因；但在異熟、唯作的淨心中則爲無記因。

⁴ 關於心的作用，參考 Visuddhimagga 457 頁以下。並可參考曇摩結 [葉均]：〈八十九心的十四作用與心識活動〉，見本書〈附錄〉。

⁵ 十種是：結生、有分、轉向、前五識處（見、聞、嗅、嘗、觸）、領受、推度、確定、速行、彼所緣及死。

⁶ 八大異熟心，即指八個有因善異熟心。

⁷ 各二心、各一作用；即二個眼識（善異熟、不善異熟）爲見作用，二耳識爲聞作用，二鼻識爲嗅作用，二舌識爲嘗作用，二身識爲觸作用，二領受心爲一領受作用。

⁸ 三心，即善異熟喜俱推度心、善異熟捨俱推度心及不善異熟捨俱推度心。

⁹ 意門轉向心，有識知（色、聲等）六所緣的特相。依其作用，則於五（根）門及意門中有確定、轉向的（二種）作用。即意門轉向心所緣之境，如果是從五根門而來的，即起確定作用。故說於五門中，成爲確定作用。

¹⁰ 五十五速行心：即二十一善心（欲界八個、色界五禪五個、無色界四個、出世間四道四個）、十二不善心（貪根八個、瞋根二個、癡根二個）、四異熟心（出世間四聖果）、十八唯作心（二十唯作心中除去五門轉向及意門轉向二個）共五十五心。

¹¹ 二個捨俱推度心：即無因善異熟心中的捨俱推度心及無因不善異熟心中的捨俱推度心。

¹² 九大異熟心：即色界五禪五個，無色界四個。

<7> 作用有十四，名為「結生」等。依心生起處，區別為十種。
六十八二九，八二心次第。一二三四五，說示作用處¹。

四、攝 門

<8> 在攝門中：所謂門，即眼門、耳門、鼻門、舌門、身門及意門六種。

如此，眼即眼門，同樣的耳等即耳門等，但意門是說（「轉向」之前的）「有分」。

此中依五門轉向（心一）、眼識（二）²、領受（心二）³、推度（心三）⁴、確定（心一）

⁵、欲界速行（心二十九）⁶及彼所緣（八）⁷的差別，有四十六（心）於眼門中相應生起。

同樣的依五門轉向及耳識等⁸的差別，也有四十六（心）於耳門等相應生起。

於一切五門中的五十四心⁹，唯是欲界（心）。

其次於意門中：依意門轉向（心一），速行（心）五十五¹⁰ 及彼所緣（十一）的差別，有六十七心（相應生起）。

有結生、有分及死的作用的十九（心）¹¹是離（諸根）門而生起（即不從任何門而生起）。

次於彼等（八十九心）中，（二種前）五識（十）、及大（上二界速行心）、出世間速行（心二十六）共三十六¹²（心），如是依次適當地（於六門中）唯從一門¹³生起。

其次三意界¹⁴從五門生起。

樂俱推度（心一）、確定（心一）、欲界速行（心二十九、共三十一心）從六門生。

捨俱推度（心二）、大異熟（心八）、從六門生與離門生¹⁵。

¹ (一) 六十八心（五十五速行心、一五門轉向心、二領受心、十個二種五識）唯一個作用與一處；(二) 二心（喜俱推度心及意門轉向心）有兩個作用與二處；(三) 九心（色界五個異熟心、無色界四個異熟心）有三個作用與三處；(四) 八心（八個有因善異熟心）有四個作用與四處；(五) 二心（兩個捨俱推度心）有五個作用與五處。

² 眼識二：即善異熟和不善異熟二。

³ 領受心二：即善異熟和不善異熟二。

⁴ 推度心三：即善異熟二、不善異熟一。

⁵ 確定：即意門轉向心。

⁶ 欲界速行心二十九：即善心八、不善心十二、唯作心八、笑心一。

⁷ 彼所緣八：即欲界八個大異熟心。彼所緣作用心共有十一個，因三個推度心前已別列，所以這裏只提八個。

⁸ 耳識等的等字，是指鼻、舌、身三。

⁹ 五十四心，即如上述的四十六心，加耳識、鼻識、舌識、身識各二個，共成五十四。

¹⁰ 五十五速行心，見本品 p.11,注 8。

¹¹ 十九：即捨俱推度心二、大異熟心八、色界及無色界異熟心九個。

¹² 三十六心：即二種前五識十、色界及無色界速行心十八（即善心九、唯作心九）及出世間八心。

¹³ 從一門生：即二種五識中的二個眼識從一眼門生，兩個耳識從一耳門生，兩個鼻識從一鼻門生，兩個舌識從一舌門生，兩個身識從一身門生，以及二十六個速行心從一意門生。

¹⁴ 三意界：即兩個領受心及一個五門轉向心。

¹⁵ 從六門生與離門生：兩個捨俱推度心和八個大異熟心，在彼所緣作用時，從六門生。但

大（上二界）異熟（心九）唯離（諸根）門生。

<9> 心生由一門，五門與六門， 六門或離門，及離一切門，
如次三十六，三與三十一， 十種及九種，作五類顯示¹。

五、攝所緣

<10> 於攝所緣中，所緣有六種，即色所緣、聲所緣、香所緣、味所緣、觸所緣及法所緣。

此中色即色所緣，同樣的聲等²即聲等所緣。其次法所緣又攝淨（色）、細色、心、心所、涅槃、施設（名言和概念）六種。

此中一切從眼門（所生之）心，唯以色爲所緣，而此（所緣必定）唯是現在的。如是從耳門等（所生之）心，亦唯以聲等（爲所緣），此等（所緣）也唯是現在的。其次意門心的六種所緣，或爲現在、過去、未來，甚至離時的（涅槃、施設等），均適當也相應以爲所緣。

被稱爲「結生」、「有分」與「死」的離門（心）的所緣亦有六種，大多是於過去有之末（即前生臨死時），由六門攝門的現在、或過去、或施設（概念）的稱爲「業」、「業相」和「趣相」³。

彼等（色等、現在等、業等所緣諸心）中、眼識（耳識、鼻識、舌識、身識）等，隨其次第唯以色（聲、香、味、觸）等一一爲所緣。三意界（領受心二、五門轉向心一）以色（聲、香、味、觸）等五爲所緣。

其餘（十一）欲界異熟（心）⁴與笑（心），唯以欲界的一切爲所緣。（十二）不善（心）

是他們在結生、有分、死的作用時，不從任何門而生（離門生）。

¹五類：第一類：三十六心（二種五識十、上二界及出世間速行心二十六）從一門生。

第二類：三心（領受心二、五門轉向心一）從五門生。

第三類：三十一心（樂俱推度心一、確定心一、欲界速行心二十九）從六門生。

第四類：十心（捨俱推度心二、大異熟心八）從六門或離門生。

第五類：九心（色界無色界異熟心九）不從任何門生。

²聲等的等字，即指香、味、觸。

³這一段文，原文不很清楚，茲引其他三種英譯本文以作參考。

（1）Compendium of Philosophy . by Shwe Zan Aung. p.120

其次，被稱爲「結生」、「有分」與「死」的離門（心）也有六種境，通常它們是在前生之末（臨死時）由六門而被攝取（爲所緣的）；他們無論是現在或過去事物的對象、或者は概念（施設）它們即名爲「業」、「業相」和「趣相」。

（2）A Manual of Abhidhamma by Narada Vol. 1. p.174

被稱爲「結生」、「有分」與「死」的離門心的生起，以前述的六種爲所緣，它們大多數是在前生之末經過六門而被攝取的現在或過去所緣或者概念。它們即名爲「業」、「業相」和「趣相」。

（3）The Abhidhamma Philosophy. by J. Kashyap. Vol. 1. p.111

有「結生」、「有分」和「死」的作用的心稱爲「離門」，此等心的所緣可能全是在前生轉死之時的現在或過去的經驗，此等所緣也可能是一種概念（施設），不是（1）前生所作的業，就是（2）與業有關的工具（業相），或（3）等候他的趣相。（關於業、業相和趣相，參考本論第五品第十二段；或參考 Visuddhimagga 548～550 頁）。

⁴其餘十一個，即指八個大異熟及三個推度心。

及（八個）智不相應¹（共二十個）欲界速行（心），除去出世間，以其餘的一切爲所緣。（四個）智相應欲界善（心）及（一個）稱爲「第五禪的神通善（心）」（共五心），除阿羅漢道（與阿羅漢）果，以其餘的一切爲所緣。（四個）智相應欲界唯作（心）和（第五禪的）唯作神通（心）及確定（心），普遍於一切所緣。

在第二（識無邊處）和第四（非想非非想處）的無色界（心）中²，只以大（無色界）爲所緣。

其餘（二十一個）大（上二界）心等³，以一切「施設（假法）」爲所緣。

出世間（八）心⁴，以「涅槃」爲所緣。

<11> 二十五心緣小界， 六心緣無色界境，
二十一心緣名言， 八心唯緣涅槃境，
二十心中離無上， 五心除最上道果，
六心普緣一切境， 如是相攝有七類⁵。

六、攝所依

<12>於所依⁶中：所依，即眼、耳、鼻、舌、身及心所依處⁷六種。此等（所依），於欲界中得有一切，於色界無鼻（舌、身）等三，於無色界一切都不顯現。

此中五識界⁸，如其次第、各別依止五淨所依⁹而轉起。稱爲「五門轉向（心）」及「（二）領受（心）」的「意界」，唯依止心所依處而轉起。其餘稱爲「意識界」的推度（心三）、大異熟（心八）、瞋恚（心）二、初道（心一），笑（心一）及色界（心十五），唯依止心所依處而轉起。其餘的善、不善、唯作（心）及無上（出世間心）有依止（心所依處）或不依止（心所依處而轉起），無色界異熟（心四），則不依止心所依處（而轉起）。

¹ 八個智不相應即：欲界善心中的四個及唯作心中的四個。

² 第二、第四的無色界心，即識無邊處有善、異熟、唯作三。非想非非想處有善、異熟，唯作三，共有六心。

³ 其餘二十一個大心，即色界十五心加無色界空無邊處三心和無所有處三心。

⁴ 出世間八心，即四道、四果。

⁵ 七類：第一類：二十五心（二十三欲界異熟心及五門轉向心和笑心），以小（欲界爲所緣）。

第二類：六心（識無邊處及非想非非想處的善、異熟、唯作各三心）唯以無色界爲所緣。

第三類：二十一心（色界十五心加空無邊處及無所有處的善、異熟、唯作各三心）唯以名言（施設）爲所緣。

第四類：八出世間心（四道、四果）唯以涅槃爲緣。

第五類：二十心（十二個不善心加四個欲界智不相應善心及四個智不相應唯作心），除了無上出世間之外，以其餘一切爲所緣。

第六類：五心（四個欲界智相應善心及第五禪的神通善心），除了阿羅漢道與阿羅漢果以外，以其餘一切爲所緣。

第七類：六心（四個欲界智相應唯作心、一個第五禪的唯作神通心及一個確定心），普緣一切境。

⁶ 所依，原文 Vatthu，可譯爲事、所依、依處及基等之義。

⁷ 心所依處（Hadaya-vatthu），原文 Hadaya，即心臟，舊譯「肉團心」。（編按：心所依處指存在於心臟中血液的一種物質，心識依此物質而生起。）

⁸ 五識界：即眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界。

⁹ 五淨所依：即眼、耳、鼻、舌、身所依。

<13> 欲界七識¹依六事，無色中一意識界，四十三心⁵有依止，或有依止或無依，色界四種²三所依³，應知彼唯不依止⁴，四十二心⁶生起時，無色異熟無依止。

《攝阿毘達摩義論》〈攝雜分別品第三〉竟。

¹ 七識界：即眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意界、意識界。

² 色界四種：即眼識、耳識、意界、意識界。

³ 三所依：即眼所依、耳所依、心所依處。

⁴ 無色界中只有一意識界，沒有其它的心，此意識界不依止任何處而獨自存在。

⁵ 四十三心：即欲界異熟心二十三個、無因唯作心兩個（五門轉向心、笑心）、瞋恚心兩個、須陀洹道心一個、色界心十五個。

⁶ 四十二心：即欲界善心八個、不善心（除二瞋恚）十個、唯作心八個、意門轉向心一個、無色界善心四個、無色界唯作心四個、出世間心（除須陀洹道心）七個。

第四 摄路分別品

<1> 心生起綱要，已如前略說。依地人差別，前後所決定，我將再簡述：在結生轉起。心生之過程。此乃攝轉起¹。

一、六種六法

<2> 在攝路中²，當知有六種六法：即六所依、六門、六所緣、六識、六路、六種境轉起。

但於離路³（的心），只有三種境轉起，即業、業相、趣相。

此中：（六）所依、（六）門、（六）所緣，即如前（第三品）中所說。

六識：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

六路：（心的過程）依門的區別，即眼門路、耳門路、鼻門路、舌門路、身門路、意門路；或者依識的區別，各為眼識路、耳識路、鼻識路、舌識路、身識路、意識路。依門的過程及依心（識）的過程當這樣使其調合。

<3> 於五門（眼、耳、鼻、舌、身），有極大、大、小、極小（的所緣境）；於意門則有明瞭、不明瞭（的所緣境）。如是當知有六種境轉起（現前）。

二、通過五門的心識過程

（心識的活動過程）怎麼樣？以生、住、滅⁴的三剎那名為「一心剎那」。如是有十七心剎那為色法（生滅的）壽命。經過一心剎那或多心剎那（到達）住位之時，而五所緣來現於五根門。因此，如果那色所緣是經過一剎那來現於眼前的，則從此以後有分心波動二次，遮斷了⁵有分之流，轉向（喚起注意）那色所緣而有五門轉向心（的一次）生滅。此後無間，便生起見色的眼識、領受（所緣）的領受心、推度的推度心、確定的確定心，如其次第（各有一次）生滅。此後在欲界二十九速行心⁶中的任何一心，獲得（生起之）緣便波動七次，隨於

¹ 對於此頌，各種譯本都有些出入。本譯者依據前後文的意思作此意譯。全頌的大意是這樣的：在前一品，已經根據受、因等簡略地討論了心與心所法的生起。現在我將依照地和人的差別以及依在前和在後所決定，再進一步簡單地敘述在結生與轉起的兩種心識活動過程。在本品是說在轉起的心識活動過程綱要。關於在結生的心識活動過程，將在下一品說。

頌中「前後所決定」一句，即「在前和在後所決定」的意思；在巴利文注釋是這樣解釋的：「此心是在某些心識作用之後生起及某些心識作用是在此心之後生起」。

「結生」，是指新生命在懷胎剎那發生最初的心識活動過程。

「轉起」，是指我們在整個生活期間所發生的一切心識活動過程。

² 「攝路」，是指由「五門轉向」或「意門轉向」所起的心的程序或一系列的心生起的路線（過程）。

³ 「離路」，是指路心以外的結生、有分、死的潛在意識作用。因為它們是不經過認識的順序的，所以叫「離路」。

⁴ 滅（Bhavga）底本（Bhavamga）誤。

⁵ 這個字的原文有遮斷、中斷、切斷、阻止、妨礙等意思。

⁶ 欲界二十九速行心：即十二不善心、八欲界善心、一個笑心、八欲界有因唯作心。

速行之後而有二（剎那）彼所緣異熟心適宜地轉起。從此以後便墮入有分。

至此有十四（剎那）路心的生起，二（剎那）有分的波動，以及前面經過的一心剎那，（那色法）便具足十七心剎那。此後（那個所緣境便）消滅了。那樣（經過十七剎那相續的）所緣名爲「極大的境」。

（如果）來現的所緣不可能延至彼所緣的生起，是名「大境」。這就是說在速行終了便墮入有分，沒有彼所緣的生起。

（如果）來現的所緣不可能延至速行（心）的生起，是名「小境」。這就是說連速行（心）也不生起，僅僅有二或三次的確定（心）轉起，此後便墮入有分。

（如果）來現的所緣不可能延至確定（心）的生起便臨近於滅的，則名爲「極小境」。這就是說僅僅是有分波動而無路心的生起。

在眼門如是，在耳門等也是一樣。當知於一切五門有四種時分即：彼所緣時分、速行時分、確定時分、空時分¹。如是次第爲四種所緣境的轉起²。

<4> 路心唯七種³，心生有十四⁴，如是依五門，詳說五十四⁵。

這是五門路的轉起法。

三、通過欲界意門的心識過程

<5>其次於意門中，如果是明瞭的所緣境來現，從此在（二剎那）有分波動、（一剎那的）意門轉向（心）、（七剎那的）速行（心）之末（後），轉起（二剎那的）彼所緣異熟（心），此後便墮入有分。

如果在不明瞭的所緣，則於速行心之後，便墮入有分，沒有彼所緣的生起。

<6> 路心唯三種⁶，心生說爲十⁷。若再詳分釋，欲界四十一⁸。

這是小（欲界）速行時分（的轉起法）。

¹ 時分（Vara），這個字的原文有時、時分、時期、時機、機會等意思。英譯本也有把它譯作「等級」的。這裏的意思是說：現於五門的對象經過的認識過程分爲四級。「彼所緣時分」，是說這個過程到達彼所緣爲止。餘者亦然。「空時分」，是說它根本沒有路心（過程）生起，只是有分波動二次。

² 四種時分的四種緣境：即彼所緣時分的「極大境」，速行時分的「大境」，確定時分的「小境」，空時分的「極小境」。

³ 七種路心：（一）五門轉向心，（二）五識，（三）領受心，（四）推度心，（五）確定心，（六）速行心，（七）彼所緣心。

⁴ 十四：即本品中的十四心剎那（五門轉向心、五識之一、領受心一、推度心一、確定心一、速行心七、彼所緣心二）。

⁵ 五十四：即全部欲界五十四心。

⁶ 路心唯三種：（一）意門轉向心，（二）速行心，（三）彼所緣心。

⁷ 心生說爲十：是說此心生起要經過十剎那，即意門轉向心一剎那、速行心七剎那、彼所緣心二剎那。

⁸ 四十一：即欲界的五十四心除去十三心（兩種前五識十個、五門轉向心一個、領受心兩個。這十三心不能在意門中轉起）。

四、上二界及出世間的禪心過程

<7>其次於安止（根本定）速行時分，（所緣）是沒有明瞭、不明瞭的區別，也沒有彼所緣（心）的生起。此處即在八個智相應¹ 欲界速行（心）中的任何一個生起四次或三次，次第的名為「遍作」、「近行」、「隨順」和「種姓」（心）。它們滅了以後，依適當的（行道），即在第四或第五²（速行剎那）引發那二十六個大界（上二界）、出世間速行心³ 中任何一個速行心入安止路。此後在安止速行之末便墮入有分⁴。

這裏如果在喜俱（欲界）速行心之後，則安止（定）也是喜俱（心）。若在捨俱（欲界）速行之後，則安止定也是捨俱（心）。此中如果是在（欲界）善速行之後（非阿羅漢的），（則安止定）也是善速行心，以及決定是下面的三界（心）。如果是在（欲界）唯作（阿羅漢的）速行（心）之後，（則安止定）也是唯作速行心，以及（決定是）阿羅漢果（心）。

<8> 樂善三十二⁵，捨善生十二⁶， 樂唯作有八⁷，捨唯作生六⁸，

凡夫與有學， 從欲善三因⁹， 離欲者安止， 三因欲唯作¹⁰

這是（六門中的）意門路心的轉起法。

五、彼所緣的決定

<9>於（六門的）一切處，對於不可意的所緣（逆境），那是不善異熟¹¹的（前）五識、領受（心）、推度（心）及彼所緣（心的生起）。對於可意的（所緣——順境），則唯是善異熟

¹ 八個智相應心：即欲界善心中的四個智相應心及欲界有因唯作心的四個智相應心。

² 在第四或第五：這裏指安止心生起有速通達和遲通達兩種，速通達者，即在欲界速行三次生滅之後，在第四剎那生起安止心。遲通達者則在第五剎那生起安止心。

³ 二十六個速行是：色界善心五個、唯作心五個、無色界善心四個、唯作心四個、出世間心八個，共二十六個。

⁴ 關於在禪定的心識過程，參考 Visuddhimagga 137 頁以下。

⁵ 樂善三十二：即從樂俱善速行心生起三十二安止心。這裏的樂善，指喜俱三因（無貪、無瞋、無癡）善心，即欲界八善心中的第一和第二心。三十二喜俱安止心，即色界初、二、三、四禪的四個樂俱善心，出世間道心十六個（四道乘四禪等於十六），果心十二個（除阿羅漢，初、二、三果乘四禪等於十二），共三十二心。

⁶ 捨善生十二：即從三因捨俱善速行心（八欲界善心中的第五、第六心）生起十二安止心（即色界第五禪善心一個、無色界善心四個、出世間除阿羅漢果心的其餘七個第五禪心）。

⁷ 樂唯作有八：即從三因喜俱欲界唯作心（欲界八唯作心中的第一第二心）生起八個安止心（八個喜俱唯作安止心：即色界初、二、三、四禪唯作心四個），出世間阿羅漢果的下四禪四個）。

⁸ 捨唯作生六：即從三因捨俱欲界唯作心（八大唯作心中的第五第六心）生起六個安止心（色界第五禪唯作一個、無色界唯作四個、出世間阿羅漢果心一個）。

⁹ 從欲界善三因心生起凡夫及有學的安止。即凡夫及有學，從欲界八善心中的第一喜俱智相應無行及第二喜俱智相應有行二善速行心生起三十二個喜俱安止心。並從第五捨俱智相應無行及第六捨俱智相應有行二善速行心生起十二個捨俱安止心。

¹⁰ 從欲界唯作三因心生起離欲者（阿羅漢）的安止。即阿羅漢從欲界八大唯作心中的第一喜俱智相應無行及第二喜俱智相應有行二唯作速行心生起八個喜俱安止心，並從第五捨俱智相應無行及第六捨俱智相應有行二唯作速行心生起六個捨俱安止心。

¹¹ 不善異熟：即由過去不善業所感的果。

的（前五識、領受心、推度心、及彼所緣心）。如果極可意的（所緣）則唯喜俱的推度（心）和彼所緣（心）。此（彼所緣）中，如果是在（阿羅漢的）喜俱唯作速行（心）之末，則唯是喜俱彼所緣（心生起），如果在捨俱的唯作速行（心）之末，則唯是捨俱（彼所緣心）。但於憂俱速行（心）之末，則彼所緣及有分¹也必是捨俱。是故若以喜俱（心）結生者²，則在憂俱速行之末不生彼所緣心，此時便對於任何過去已熟練的小（欲界）所緣，生起捨俱推度心。諸阿闍黎說：在那（推度心）之後，便墮入有分。他們（諸阿闍黎）並且主張（1）僅在欲界速行（心）之末、（2）欲界的有情、（3）欲界諸所緣法，才有彼所緣心。

<10> 在欲界速行，有情及所緣， 於明瞭極大，說有彼所緣。
這是（路心轉起中）彼所緣的決定。

六、速行的決定

<11> 在速行之中：於小（欲界）的速行路中，欲界速行（心）速行（跳動）七次或六次。如果在命終或發量等的時候而轉起昏弱的（速行心）則唯速行（跳動）五次。他們（諸義疏師）也說：當世尊（示現）雙神變³等的時候，（他那）迅速轉起的觀察（速行）心，只有四至五剎那、但在初學者第一次修習（安止定的速行），不論是上二界速行心的神通速行心都只速行（跳動）一次便墮入有分。

四（聖）道（速行心）的生起，（各）有一心剎那，從此以後有二三（剎那）的果心依次生起，然後墮入有分⁴。在入滅盡定的時候，第四無色的速行（心）速行（跳動）了二次之後便證得滅盡定。在從滅盡定出定的時候，獲得一次阿那含果心或阿羅漢果心的生滅之後，便墮入有分⁵。

如是，於一切處的三摩鉢底⁶（等至）路（過程）中，不像在有分之流那樣有一定不變的路。然而亦可有多數的（速行）。

<12> 欲界速行七，道神通各一， 其餘諸速行，多數亦可得。
這是（路心轉起中）速行的決定。

七、路心依人的區別

<13> 二因者及無因者⁷，不得唯作速行（心）和安止速行（心）。他們縱生於善趣亦不得智相應異熟心。如果（無因者）生於惡趣，則智不相應大異熟心亦不能得。

¹ 有分（Bhavavga）：這裏的「有分」是指多數，平常用單數的「有分」有二種：一是諸心識剎那相續的有分，二是十九種有分（作用）心。這裏是表示偶然的有分心（Agantuka-bhavavga），與根本有分（Mula-bhavavga）相反。

² 以喜俱心結生者，則人在入胎時，若以喜俱心來結生，則此人生性為樂觀者，自然常常快樂，不待鼓勵。

³ 雙神變，參考 Visuddhimagga 393 頁。

⁴ 四道的速行心，參考 Visuddhimagga 675 頁。

⁵ 關於此等法說，參考 Visuddhimagga 137～139 頁。

⁶ 於一切三摩鉢底：即五種禪及四道之果。

⁷ 二因者及無因者：二因者具有無貪、無瞋的善因，沒有無癡的善因；無因者則根本沒有善因，所以他們不可能獲得禪或阿羅漢，也不得唯作速行和安止速行。為什麼生於善趣亦不得智相應異熟心？因為他們具有癡根沒有智相應善心。

在三因者：(1)漏盡者不得善與不善速行（心）。(2)有學與凡夫不得唯作速行（心）。(3)有學不得惡見相應（心）及疑俱速行（心）¹。(4)阿那含人不得瞋恚速行（心）²。(5)出世間速行心只適合聖者得以相應生起。

<14> 無學四十四³，有學五十六⁴。 餘者心生起，說有五十四⁵。
這是（路心轉起中）依人的區別。

八、諸地路心的區別

<15> 於欲界地，一切（八十）路心⁶都得相應生起。
於色界地，除去瞋恚速行及彼所緣（得六十四心）⁷。
於無色界地，除去初道（心）、色界（心）、笑（心）及下無色界心。
於一切處，如果缺乏某些淨（根）之人，則不得經過那些（根）門的路心。無想有情則沒有一切心轉起。

<16> 八十路心在欲界， 色界相應六十四，
無色界中之路心， 可得生起四十二⁸。
這是諸地（路心生起）的區別。

<17> 如是（經過）六門而心轉起，隨其發生，墮入有分⁹，直至壽存，不斷地活動。

《攝阿毘達摩義論》〈攝路分別品第四〉竟。

¹ 因為他們已斷除身見與疑見二種煩惱。

² 因為阿那含斷除瞋恚煩惱。

³ 無學四十四：阿羅漢只有四十四心。有四十五心不能生起，即不善心十二、欲界善心八、色界善心五、無色界善心四、道心四、上二界異熟心九、前三果心三，合計四十五心。 $89 - 45 = 44$ 。

⁴ 有學五十六：有學人有三十三心不能生起，即唯作速行十八（笑心一、欲界有因唯作心八、上二界唯作心九）、邪見相應不善心四、疑俱不善心一、阿羅漢果心一、上二界異熟心九，合計三十三。 $89 - 33 = 56$ 。

⁵ 餘者五十四：餘者是指凡夫而言，有三十五心不能生起，即唯作速行心十八、出世間心八、上二界異熟九，共三十五心。 $89 - 35 = 54$ 。

⁶ 八十路心：即八十九心中除去色界異熟心五個及無色界異熟心四個。

⁷ 六十四心：即八十路心減去十六心等於六十四心。十六心是瞋恚速行心兩個，彼所緣（即大異熟心或者說欲界有因善異熟心）八個，鼻識、舌識、身識六個。

⁸ 四十二心：八十路心減三十八等於四十二。即不善心十（除瞋恚心二），意門轉向心一，欲界淨心十六（八個善心、八個唯作速行心），無色界心八，出世間心七（除初道心一），合計四十二心。三十八心是：大異熟心八個，瞋恚心二個，前五識十個，色界善心、唯作心十個，笑心一個，五門轉向心一個，領受心兩個，推度心三個，初道心一個，共計三十八心。

⁹ 底本 Bhavavgarita 直譯為「有分渡」，文意不明確 [編按：南傳藏譯作「渡(越)有分」]。應該是落入有分（Bhavavgarita=bhavavga-antarita）。

第五 攝離路分別品

<1> 依路心轉起，已如上所述； 在結生活動，概要今當說。

<2> 當知攝離路有四種四法：即四地、四種結生、四種業及四種死的生起。

一、四 地

此中惡趣地、欲（界）善趣地、色（界）地及無色（界）地，名爲「四地」。

（一）在彼等（四地）中，地獄（界）、畜生（界）、餓鬼（界）與阿修羅眾四種，是「（欲界）惡趣地」。

（二）人、四大王（天）、三十三（天）、夜摩（天）、兜率陀（天）、化樂（天）與他化自在（天）七種，是「欲界善趣地」。

以上這十一種構成爲「欲界地」。

（三）梵眾（天）、梵輔（天）、大梵（天），是「初禪地」。少光（天）、無量光（天）與光音（天），是「第二禪地」。少淨（天）、無量淨（天）、遍淨（天），是「第三禪地」。廣果（天）、無想有情（天）、淨居（天），是「第四禪地」，色界地有十六種（天）¹，（其中）無煩（天）、無熱（天）、善現（天）、善見（天）與色究竟（天），是「淨居地」的五種。

（四）空無邊處地、識無邊處地、無所有處地與非想非非想處地，是「無色（界）地」的四種。

<3> 於諸淨居天，凡夫不得生， 預流及一來，亦不生此天。

聖者皆不生，無想與惡趣。 聖者非聖者，得出餘諸處。

這是（四種四法中）地的四法。

二、四種結生

<4> 惡趣結生、欲（界）善趣結生、色界結生及無色界結生，是名「四種結生」²。

此中（無因）不善異熟捨俱推度（心），生於惡趣地的剎那成爲結生，此後便成有分，於最後成爲死而斷絕，這是一「惡趣結生（心）」。

其次，（無因）善異熟捨俱推度（心），在欲（界）善趣人（界）中的生盲等³與依地而居的苦處阿修羅，轉起結生、有分、死。八大（有因）異熟（心），在一切欲界善趣中，轉起結生、有分、死。這九種名爲「欲界善趣結生（心）」。

以上十種稱爲「欲界結生（心）」。

在此（欲界）中，四惡趣、人與苦處阿修羅的壽量，是沒有定數的。四大天王的壽量，是五百歲的天壽，合人間的壽量爲九百萬歲⁴。從此三十三（天）的（壽量是四大天王的）四

¹ 色界地十六種天：即前三禪地中有九種天，在第四禪地中有七種天，因淨居天包攝有五種天，而淨居天本身不算，這樣就成爲色界地的十六種天。

² 詳見 Visuddhimagga 548 頁以下。

³ 「在欲界善趣人界中的生盲等」一句，此中「等」字，即包攝著：生而聾的人、生而精神錯亂的人、生而啞的人與非男非女的人等。

⁴ 四大天王的壽量合爲人間九百萬歲，這個數字是依人間的年歲和日子而計算出來的。因爲此天的一晝夜是人間的五十年時間，天壽有五百歲，以人間一年爲三百六十天計算，即是

倍。夜摩（天）的（壽量是三十三天的）四倍。兜率陀（天）的（壽量是夜摩天的）四倍。化樂（天）的（壽量是兜率陀天的）四倍。他化自在（天）的（壽量是化樂天的）四倍。

<5> 自在天壽合人壽，數為九十二萬萬，又一千六百萬歲，為此天中之壽量。

<6> 初禪的異熟（心），在初禪地中，轉起結生、有分、死。如是第二禪異熟（心）與第三禪異熟（心），在第二禪地（轉起結生、有分、死）。第四禪異熟（心），在第三禪地（轉起結生、有分、死）。第五禪異熟（心），在第四禪地（轉起結生、有分、死）。無想有情，唯是色而結生，在（結生）之後的生活與死的時候，亦唯是色的活動與滅。這六種名為「色界結生」。

於彼等（色界天）中，梵眾天的壽量是一劫的三分之一，梵輔（天）的（壽量）是半劫，大梵（天）的（壽量）是一劫，少光（天）的（壽量）是二劫，無量光（天）的（壽量）是四劫，光音（天）的（壽量）是八劫，少淨（天）的（壽量）是十六劫，無量淨（天）的壽量是三十二劫，遍淨（天）的（壽量）是六十四劫，廣果（天）的無想有情（天）的（壽量）是五百劫。無煩（天）的（壽量）是一千劫，無熱（天）的（壽量）是二千劫，善現（天）的（壽量）是四千劫，善見（天）的（壽量）是八千劫，色究竟（天）的（壽量）是一萬六千劫。

初無色等的異熟（心），在初無色等地中，如其次第，轉起結生、有分、死。此等四個名為「無色結生」。

於彼等（無色界天）中，生於空無邊處天的壽量是二萬劫，生於識無邊處天的（壽量）是四萬劫，生於無所有處天的（壽量）是六萬劫，生於非想非非想處天的（壽量）是八萬四千劫。

<7> 結生與有分，以及死心位，於同一生中，同境同一性。

這是（四種四法中的）四種結生。

三、四 業

<8> 令生（業）、支持（業）、妨害（業）與破壞（業），是依作用（而說的四種業）。重（業）、近（業）、數習（業）與已作業，是依取異熟（果）的次序（而說的四種業）。現法受（業）、次生受（業）、後後受（業）與既有業¹，是依異熟的時間（而說的）四種業。不善（業）、欲界善（業）、色界善（業）與無色界善（業），是依異熟的處所（而說的四種）。此中不善業，依業門有三種：既身業、語業及意業。

（這三種業）怎樣？殺生、不與取與欲邪行，常常是由於稱為「身表」的身門而造作，故名「身業」。妄語、兩舌、惡口與綺語，經常是由於稱為「語表」的語門而造作，故名「語業」。貪欲、瞋恚與邪見，雖然也有其他（身與語）的表²，但通常是由意門而造作，故名「意業」。

於彼等（不善業）中，殺生、惡口轉瞋恚是由瞋根而生。欲邪行、貪欲與邪見，是從貪根而生。其他（不與取、妄語、兩舌與綺語）四種，是由（貪、癡）二根而生。這裏依照（八十九）心的生起，一切不善（心）有十二種。

九百萬歲。

¹ 對於各種業的解釋，詳見《清淨道論》第十九〈說度疑清淨品〉。Visuddhimagga 601 頁以下。

² 「雖然也有其他的表」一句，這「也」字，根據注疏的解釋：因為意業不限制於意門，有時也與身語二表相俱，但依意識為主，故為意業。

欲界的善（業），依照業門的區別有三種：既由身門轉起的爲「身業」，由語門轉起的爲「語業」，由意門轉起的爲「意業」。

如是依照（布）施、（持）戒及修定的區別，也有三種。依照（八十九）心的生起，則（欲界的善業）有八種。依照（布）施、（持）戒、修定、恭敬、義務、回向、隨喜、聞法、說法、見正直業的區別有十種。以上（十二不善心與八善心）的二十種，爲欲界業。

色界的善（業）唯是意業，（它）是由修所成而證得的安止（定），依照禪支的區別，（色界的善業）有五種。

無色界的善（業）也唯是意業，（它）也是由修所成而證得的安止（定），依照（禪定的）所緣的區別，（無色界的善業）有四種。

此（諸業）中，（十二）不善業，除去掉舉¹（的其餘十一心），使在惡趣地結生。但在轉起之時，一切十二種（不善業），於欲界與色界的一切處，適當地能感七種（無因）不善異熟（心）。

欲界的（八個）善（心），使在欲界善趣結生，但在轉起之時，（一切八善心）於欲界與色界的一切處，適當地能感（八）大異熟（心）及八無因異熟（心）²。

此中三因殊勝的（四個智相應的）善（心），給與三因（四個智相應的異熟心）結生，在轉起之時，則能感十六異熟（心）（即八個無因異熟心與八個彼所緣作用的有因異熟心）。

三因劣的（四個智相應善心）與（無貪、無瞋）二因殊勝的（四個智不相應善心），給與二因的（四個智不相應異熟心）結生，在轉起之時，能感除去三因的（四個智相應的）十二個異熟（心）。

（無貪、無瞋）二因劣的（四個智不相應的）善（心），唯給（八個）無因（善異熟心）結生，在轉起之時，也唯感（八個）無因（善異熟心）。

<9> 茲有某異師³， 曾作如是說： 無行心不感， 有行之異熟，
有行心不感， 無行之異熟。 如是彼等說： 異熟有十二⁴，
又有十與八⁵， 次第而發生。

<10> 關於色界善（心），修下（品）的初禪，生於梵眾（天），修中（品）的（生於）梵輔（天），修上（品）的（生於）大梵（天）。同樣的修下（品）的第二禪與第三禪，（生於）少光（天），修中（品）的（生於）無量光（天），修上（品）的（生於）光音（天）。修下（品）的第四禪，（生於）少淨（天）。修中（品）的（生於）無量淨（天）。修上（品）的（生於）遍淨（天）。修第五禪的（生於）廣果（天），依離想而修（第五禪）的（生於）無想有情（天）。阿那含生於淨居（天）。

如是次第修了無色界的善（業），既生於無色界（天）中。

<11> 上二界福業，決定依於地。 於結生轉起，生同樣異熟。

這是（四種四法中的）四種業。

¹ 因爲掉舉心太弱，沒有結生的力量。

² 在轉起之時，八大異熟心在欲界中生起，形成彼所緣的作用。八個無因異熟心，則在欲界與色界的一切處，適當地生起。

³ 根據阿毗達摩義廣釋說，異師即是目羅婆毗寺的大法護派。有說此派的領袖是大授長老。

⁴ 據他們說：兩個殊勝的智相應無行善心，能感十二種異熟（四個無行及八個無因）。二個殊勝的智相應有行及善心，也能感十二個異熟（四個有行及八個無因）。

⁵ 二個劣的智相應無行及二個殊勝的智不相應無行，能感十個異熟（二個智不相應無行及八個無因）。二個劣的智相應有行及二個殊勝的智不相應有行，能感十個異熟（二個智不相應有行及八個無因）。劣的智不相應善心，只能感八個無因異熟。

四、四種死與結生的次第¹

<12> 由於壽盡、業盡、[壽、業]兩者俱盡及斷業（而死的），是名四種死的生起。

其次，臨終者在死的時候，由於業力，於六門的任何一門現起（如下三種相中的一種）：（一）面向於後有能得結生的業。（二）或在（他）以前作業的時候曾得色等工具的業相。（三）或於後有當得享受（苦、樂）的趣相。

此後，便住於那現起的所緣（業、業相或趣相），依照成熟的淨（業）或染（業）及依照將得（生）有之處，他的心相續數數轉起，極大地傾向於彼處。或者僅是依此而得新生的業，現於（意）門。

臨終之人，在他的路心之末，或在有分滅盡之時，由於死之故，生起那現在有的終點的死心而後滅，於是既在（那死心）滅了之後，取得那同樣的所緣，如其情況，或有所依或無所依²，生起稱為「結生」的意識，而住於後有——因為它是由於「無明隨眠」的纏縛，是以「渴愛隨眠」為根本的行（業）所生，為相應的（諸法）所執取，為俱生（諸法）的主要住處，為（諸法的）先行者，是（前有）與後有的連接（故名「結生」的意識）。

<13> 在正死的路心，由於遲緩的轉起，只有五速行（剎那）的期望，如果是在來現於（意門）的現在所緣而死的，則結生、有分也取得現在所緣。在欲界結生，是由六門的（任何一門）取現在與過去所緣的業相與趣相。業只是意門所取的過去的（所緣）。所有這一切的所緣法，唯是小（欲）界的。

於色界結生的所緣，只是假設的業相。同樣在無色界結生的所緣，根據情況，是上二界的（業相）與假設的業相。無想有情只有命九法³結生而生，於是稱它們（無想有情）為「色結生者」。

無色有情為「無色結生者」。其餘的有情名為「色與無色的結生者」。

<14> 無色有情死，不生下無色， 生更高無色，及欲界三因。

色界有情死，不生無因類， 結生於二因，以及三因處。

欲界三因者，能生一切界； 其餘有情死，於欲界結生。

這是死與結生的次第。

<15> 如是取結生者，既從結生滅了之後，獲得那同樣的所緣，轉起一相似心，猶如河流不斷地（生起），直至死心的生起，在沒有路心生起的時候，因為它是生命的（主要）部分，名為「有分相續的意（識）」，最後由於死的死心生起而後滅，此後再結生等，猶如車輪，次第展轉轉起。

在於此生中，結生與有分， 以及路心死，如是於後有，
再結生有分，轉起心相續。 善務之智者，如是而觀察，
知生命無常，善斷愛結縛， 得永久寂靜，至不死涅槃。

《攝阿毘達摩義論》〈攝離路分別品第五〉竟。

¹ 關於死與結生的說明，可參考 Visuddhimagga 548 頁以下。

² 有所依是指欲界與色界的心。無所依是指無色界的心，詳見本論第六品。

³ 命九法，參考本書〈攝色分別品〉。

第六 摄色分別品

<1> 以上已分別，心及心所法，
列舉和分別，等起與色聚，諸差別轉起。今當說色法：
及轉起次第，如是攝五種。

一、色的列舉¹

<2> (什麼是色？) 四大種及四大種所造色這二類色，攝爲十一種。

(十一種色) 如何？(一) 地界、水界、火界、風界，名爲「大種色」。(二) 眼、耳、鼻、舌、身，名爲「淨色」。(三) 色、聲、香、味及除去水界²而稱爲三大種的「觸」，名爲「境色」。(四) 女性(女根)、男性(男根)，名稱「性色」。(五) 心所依處，名爲「心色」。(六) 命根，名爲「命色」。(七) 段食，名爲「食色」。

如上十八種色，攝自性色、自相色、完色、色色及思惟色。

(八) 虛空界，名爲「限界色」。(九) 身表、語表，名爲「表色」。(十) 色輕快性、色柔軟性、色適業性及(身.語)二表，名爲「變化色」。(十一)(色)積集、(色)相續、(色)老性、(色)無常性，名爲「相色」。然而此中僅以積集與相續，名爲「生色」。

以上十一種色，依自性的區別而成二十八種。

<3> 大種和淨色，境.性與心色，命色及食色，是爲十八種。

限界和表色，變化及相色，爲十不完色。共二十八種³。
這是色的列舉。

二、色的分別⁴

<4> 此中一切色，都是無因、有緣、有漏、有爲、世間、欲界、無所緣及非所斷的，故爲一種。然而依內、外等的區別，可有多種。何以故？

(一) 稱爲淨的五種，名爲「內色」；餘者爲「外色」。
(二) 稱爲(五種)淨與心所依的六種，名爲「所依色」；餘者爲「非所依色」。
(三) 稱爲(五種)淨與(身、語)二表的七種，名爲「門色」；餘者爲「非門色」。
(四) 稱爲(五種)淨、(二種)性、命的八種，名爲「根色」；餘者爲「非根色」。
(五~七) 稱爲淨與境的十二種(五淨色、四境色加三大種=12)名爲「粗色」、「近色」、

¹ 關於色法的解釋，參考 Visuddhimagga 443 頁以下〈色蘊〉。

可參考曇摩結[葉均]：〈南傳上座部的色蘊〉見本書〈附錄〉。

² 「除去水界」：南傳上座部，認爲於四大種中，觸只能取地、火和風三種。因爲一切物質雖然由水的吸引聚在一起，但是水卻不是觸覺所能觸的。例如：把手放在冷水裏，那時所感覺到水體的柔滑，不是水性，而是地性；所感受到的冷，不是水而是火；所感受到的壓力，也不是水而是風。由於水的元素不是觸所能攝受，又非其他識所能了別，所以說水大種的存在，只能推理而得知。這裏說的十八種色，只取色、聲、香、味。那「除去水界」而被稱爲三大種的觸，沒有計算在內。

³ 「二十八種色」：四大種色、五淨色、四境色、二性色、一心色、一命色、一食色十八種加一限界色、二表色、三變化色及四相色十種，等於二十八。

⁴ 關於色的分別，參考 Visuddhimagga 450 頁以下。

「有對色」；餘者爲「細色」、「遠色」及「無對色」。

(八) 業生色，名爲「有執受色」；餘者爲「非執受色」。

(九) 色處，名爲「有見色」；餘者爲「無見色」。

(十) 眼(耳)等二種，是以不到達(於境而取境)的，鼻(.舌.身)等三種，則以到達於境而取境)，這五種爲「取境色」；餘者爲「不取境色」。

(十一) 色、香、味、食素(段食)及四大種，八種，爲「不簡別色」；餘者爲「簡別色」。

<5> 如是諸色法，分為二十八，智者依「內」等，次第而分別。

這是色的分別。

三、色的等起¹

<6> 業、心、時節和食，名爲「四種色等起」。此中：

(一) 由於欲界、色界的二十五種善業和不善業²的「行」作取得結生的時候，便剎那剎那於內相續等起那業等起色。

(二)(八十九心中)除去無色界的四異熟心及二(種)前五識，其餘的七十五心，從最初的「有分」而它們取得生起的時候，便等起「心等起色」。此中安止速行心，可以生起威儀；確定心、欲界速行心、神通心，可以生起(身、語)表(色)；十三喜俱速行心(四喜俱不善心，四喜俱欲界善心，四喜俱欲界唯作心及笑心)，可以生笑。

(三) 稱爲「冷」「熱」的火界，到達「住位」的時候，適宜地等起內與外的「時節等起色」。

(四) 稱爲「食素」的食，在吞下達到「住位」的時候，便等起「食等起色」。

此中：心(色)與根色(九種)，唯從業生。二(身.語)表(色)，唯從心生。聲，唯從心和時節生。輕快性(柔軟性、適業性)等三種，從時節、心及食生起。(八種)不簡別色與虛空界，從(業、心、時節及食物)四種而生起，(四種)相色(色積聚、色相續、色老性、色無常性)，不從任何而生。

<7> 十八和十五，十三及十二，次第從業.心.時節及食生³。

生.相續.異.滅，即彼色自性，故說四相色，不從任何生。

這是色的等起。

四、色的聚⁴

<8> 同起、同滅、同所依、俱行(同時存在)的，有二十一色聚。

(1) 命、(八種)不簡別色與眼相共，名爲「眼十法」。

(2~8) 如是(命、八不簡別色)與耳等組合，次第的名爲「耳十法」、「鼻十法」、「舌十法」、「身十法」、「女性十法」、「男性十法」及「所依十法」。

(9) 八不簡別色、唯與命相共，名爲「命九法」。

¹ 關於色的轉起，參考 Visuddhimagga 552 頁以下。

² 二十五種：即十二不善、欲界八善、色界五善。

³ (一) 從業生十八色：即八不簡別色、一虛空色、一心色、八根色。(二) 從心生十五色：即八不簡別色、一虛空、一聲、三變化色、二表色。(三) 從時節生十三色：即八不簡別色、三變化色、一虛空、一聲。(四) 從食生十二色：即八不簡別色、一虛色、三變化色。

⁴ 關於色聚：可參考 Visuddhimagga 552、559、614、623~625 頁。

這九聚爲「業等起聚」。

(1) (八) 不簡別色爲純八法。

(2) 那（純八法）與身表相共爲身表九法。

(3) (純八法) 與語表及聲相共爲十法。

(4) (純八法) 與輕快性（、柔軟性、適業性）等相共爲輕快性等十一法。

(5) (純八法) 與身表及輕快性等相共爲十二法。

(6) (純八法) 與語表和聲及輕快性等相共爲十三法。

這六聚爲「心等起聚」。

(1) 純八法、

(2) 聲九法、

(3) 輕快性等十一法、

(4) 聲、輕快性等十二法。

這四聚爲「時節等起聚」。

(1) 純八法與(2) 輕快性等十一法二聚爲「食等起聚」。

此（二十一色聚）中，純八法與聲九法二「時節等起聚」，可以從（身）外而得，其餘一切，唯從（身）內而得。

<9> 業. 心. 時節. 食， 次第而等起： 九. 六. 四及二， 二十一色聚，

虛空與相色， 為聚. 限界. 相， 是故諸智者， 不說為聚分。

這是色的結合。

五、色轉起的次第¹

<10> 此等一切色，在欲界（有情）的轉起，都可適宜而得。在（欲界）結生的時候，濕生者和化生者，依最多的可以現起稱爲眼、耳、鼻、舌、身、性、[心]所依十法的七個十法。依最少的，有時候不得眼、耳、鼻、性十法。於是應知依它們（所減少）的聚（的數目）。

胎生的有情，（可得）現起稱爲身、性、所依十法的三個十法。但有時也不得「性十法」。此（結生）後，在轉起的時候，次第的現起「眼十法」等。

如是，在取得結生的時候，由「業等起色」。在第二心起生的時候，由「心等起色」。到達「住位」的時候，由「時節等起色」。在食素遍滿（身體）的時候，由「食等起色」。這四種等起色聚，在欲界中相續猶如燈焰，亦如河流，直至壽限不斷轉起。

在（臨）死時，到達死心[之前]的第十七心「住位」的時候，便不生起「業生色」。（在第十七心「住位」）以前所生起的「業生色」，與死心同時轉起而消滅，此後即斷絕「心生色」和「食生色」。從彼以後，「時節等起色」，直至稱爲「死尸」（的存在而）繼續存在。

<11> 如是有情死，再生於後有。 取得結而生，而色又轉起。

<12> 其次於色界中，不得鼻、舌、身、性十法及食生聚，是故在它們結生的時候，僅得眼、耳、所依三個十法及命九法的四類業等起聚。有轉起的時候，則得心與時節等起（的四聚）。

無想有情，更不得眼、耳、所依及聲，同時也不得一切「心生色」。是故彼等（無想有情）在結生時，只有命九法。在轉起的時候，除了聲，亦得其餘的「時節等起色」。

¹ 關於色的轉起，參考 Visuddhimagga552 頁以下。

如是當知在欲（界）、色（界）及無想有情三處中有結生與轉起二種色的作用。

<13> 欲界二十八，色界二十三¹，無想諸有情，得有十七色²，
於無色界中，無有任何色。結生時不得：聲與變化色，
老性、無常性，以及二表色³。在轉起之時，可得一切色。
這是色轉起的次第。

六、涅槃論⁴

<14> 被稱為出世間的「涅槃」⁵，它是由四道所證得，為四道、果的所緣。因為離去（Nikkhantatta）稱為「槃」（vana）的渴愛，故說為「涅槃」（Nibbana）。

依自性說，只有一種。若依原因的差別，則有「有餘依涅槃界」及「無餘依涅槃界」二種。若依行相的差別，則有空、無相、無願三種。

<15> 大仙解脫愛，說此涅槃句：無死而究竟，無為及最上。
依第一義諦，如來說四種：即心心所色，以及涅槃法。

《攝阿毘達摩義論》〈攝色分別品第六〉竟。

¹ 在欲界的有情有二十八色。在色界的有情有二十三色：即於二十八色中除去鼻、舌、身根、男根、女根五種。

² 十七色：即上面的二十三色中更除去眼、耳、心所依、聲、身表、語表六種。

³ 無常性，原文是「死」，即指無常性。二表色，原文沒有，依注加入。本來在變化色中就可以包括二表色的。

⁴ 關於涅槃之說，可參考 Visuddhimagga 507 頁以下。

⁵ 涅槃。原文為 Nibbana，等於 Ni+Vana。

第七 攝集分別品

<1> 已說七十二¹，有自性基法； 我今將說集，彼等相應法。

<2> 當知攝集有四種：即攝不善、攝雜、攝菩提分、攝一切。

一、攝不善²

(攝集)云何？先說攝不善中有「四漏」：即欲漏、有漏、見漏、無明漏。

四暴流：即欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。

四軛：即欲軛、有軛、見軛、無明軛。

四繫：即貪欲身繫、瞋恚身繫、戒禁取身繫、執此是實身繫。

四取：即欲取、見取、戒禁取、我語取。

六蓋：即欲貪蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋、無明蓋。

七隨眠：即貪欲隨眠、有貪隨眠、瞋恚隨眠、慢隨眠、見隨眠、疑隨眠、無明隨眠。

在經中的十結：即欲貪結、色貪結、無色貪結、瞋恚結、慢結、見結、戒禁取結、疑結、掉舉結、無明結。

在論中另有十結：即欲貪結、有貪結、瞋恚結、慢結、見結、戒禁取結、疑結、嫉結、慳結、無明結。

十煩惱：即貪、瞋、癡、慢、見、疑、昏沉，掉舉、無慚、無愧。

在此漏等之中，「欲」與「有」之名，即以它們為所依的渴愛之意。如是戒禁取、執此是實及我語取（三種），即轉起的惡見。

<3> 諸漏與暴流， 以及軛與繫， 實際唯三種³，取二。蓋有八⁴，
隨眠合為六⁵，結亦唯有九⁶， 煩惱說有十， 九類攝不善。

二、攝雜⁷

<4> 於攝雜中，有六因：即貪、瞋、癡、無貪、無瞋、無癡。

七禪支：即尋、伺、喜（Piti）、一境性、喜（somanassa）、憂、捨。

十二道支：即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、邪見、邪思惟、邪精進、邪定。

二十二根：即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、女根、男根、命根、意根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。

¹ 七十二種：諸心法合為一、心所法五十二、十八完色、一涅槃，共為七十二。

² 不善煩惱，可參考 Visuddhimagga 682 頁以下。

³ 實際唯三種：即把四漏、四暴流及四軛中的欲與有合為一「愛」，四繫中的後二種（戒禁取身繫、執此是實身繫）合為一「惡見」，故只有三種。

⁴ 取二：把四取中的後三種（見取、戒禁取、我語取）合為一「惡見」，故只有二種。蓋有八：把六蓋中的第三（昏沉睡眠蓋）及第四（掉舉惡作蓋）各分為二，故成八種。

⁵ 隨眠合為六：把七隨眠中的前二種（欲貪和有貪）合為一「渴愛」，故只有六種。

⁶ 結亦唯有九：把十結中的見與戒禁取合為一「惡見」，故唯有九種。

⁷ 「雜」，為善惡夾雜之意。

九力：即信力、精進力、念力、定力、慧力、慚力、愧力、無慚力及無愧力。

四增上：即欲增上、精進增上、心增上、觀（慧）增上。

四食：即段食（第一）、觸食第二、意思食第三、識食第四。

在這（二十二）根中：「未知當知根」為須陀洹道智，「具知根」為阿羅漢果智，「已知根」為中間的六智¹。命根依色、無色的差別為二種。

在（二種前）五識中（不得）禪支。在無精進心中²不得諸力。在無因（心）中不得道支。在疑心中的一境性，不得（定）道（支）、（定）根和（定）力的作用³。唯獨於二因或三因（相應）的速行（心）中，可得（四增上中的）一增上生起。

<5> 六因. 五禪支⁴， 道支有九種⁵， 根法有十六⁶， 力法說為九。

說四種增上， 食亦有四種， 善等集上類， 故說攝雜法。

三、攝菩提分⁷

<6> 在攝菩提分中，有四念處：即身隨觀念處、受隨觀念處、心隨觀念處、法隨觀念處。

四正勤：即已生諸惡令斷的精進、未生諸惡令不生的精進、未生諸善令生的精進、已生諸善令增長的精進。

四神足：即欲神足、精進神足、心神足、觀神足。

五根：即信根、精進根、念根、定根、慧根。

五力：即信力、精進力、念力、定力、慧力。

七覺支：即念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。

八道支：即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

此中，四念處可說為一正念，四正勤可說為一正精進。

<7> 欲. 心. 捨與信. 輕安. 喜. 正見. 思惟與精進. 三離. 正念. 定，

依自性十四⁸， 區別三十七， 總攝為七類⁹。 思惟. 輕安. 喜.

¹ 中間的六智：即須陀洹果智、斯陀含道與果智、阿那含道與果智、阿羅漢智六種。

² 無精進心：即五門轉向心一、二種前五識十、領受心二、推度心三，共十六心。

³ 在疑心中的一境性，因為甚弱，故不能成為正定、邪定、定根和定力的作用。

⁴ 六因五禪支：六因，即貪、瞋、癡、無貪、無瞋、無癡。五禪支，在七禪支中的喜、憂、捨合為一「受」，故唯有五。

⁵ 道支有九種：在十二道支中的正思惟、邪思惟，只是尋的兩方面，故合為一；正精進、邪精進同為精進，故合為一；正定、邪定同樣是定，也合為一；所以十二道支，說為九道支。

⁶ 根法有十六：在二十二根中的樂、苦、喜、憂、捨合為一受根。慧根、未知當知根、已知根、具知根合為一慧。因為它們都是各級的慧。命根依色、非色分為二種。故二十二根說為十六。

⁷ 關於三十七菩提分：可參考 Visuddhimagga 678 頁以下。

⁸ 依自性十四：四念處=正念。四正勤=正精進。四神足=欲、心、慧（正見）。五根=信、定。五力=零。七覺支=喜、輕安、捨。八道支=正語、正業、正命、正思惟。如是三十七道品依自性而說，只有十四。

⁹ 總攝為七類：即四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八道支。以此七類總攝三十七道品。

捨. 欲. 心. 三離. 此九各一處， 精進有九處¹， 念八與定四²，
慧五. 信二處³。 三十七種法， 此實為最上， 最勝之分別。
於出世間中， 具此一切法， 或無思惟. 喜⁴。 在世間心中，
六清淨轉起， 適當而存在。

四、攝一切

<8> 在攝一切中，有五蘊：即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。五取蘊：即色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊。

十二處：即眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、[顏]色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

十八界：即眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、色界、聲界、香界、味界、觸界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意界、意識界、法界。

四聖諦：即苦聖諦、苦之集聖諦、苦之滅聖諦、苦滅之道聖諦。

在這裏，(五十二)心所及(十六)細色⁵與涅槃[共]六十九法，稱為「法處」與「法界」。「意處」分別為七識界⁶。

<9> 色與受及想，並餘諸心所， 以及識五種，是名為五蘊。
五取蘊亦然，應知在三界。 以無區別故，涅槃非蘊攝。
由門所緣別，故有十二處。 由於根. 所緣，及從彼生界⁷。
三界輪迴苦，渴愛是為集， 涅槃名為滅，八支出世道。
道. 果相應法，不攝於四諦⁸。如是由五類，說攝一切法⁹。

《攝阿毘達摩義論》〈攝集分別品第七〉竟。

¹ 精進有九處：即四正勤、精進神足、精進根、精進力、精進覺支、正精進。

² 念有八處：即四念處、念根、念力、念覺支、正念。定有四處：即定根、定力、定覺支、正定。

³ 慧有五處：即觀神足、慧根、慧力、擇法覺支、正見。信有二處：即信根、信力。

⁴ 或無思惟喜：上面所說的一切三十七法，都能發現於出世間心中，但是思惟（尋）與喜，有時或者不現。例如：與初禪以上的禪相應出世間心，便無尋（思惟）；與三禪以上的禪相應的心，便無喜。

⁵ 十六細色：在二十八種色中，除去眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、地界、火界、風界十二種粗色處，其餘的為十六種細色。

⁶ 七識界：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意界、意識界。

⁷ 由於根門、所緣、及從彼生起的識，故為十八界。

⁸ 四諦中的道，僅指八道支，除此之外，其他與道、果相應的「觸」等心所法，通常是不包括四諦中的。

⁹ 五類：即五蘊、五取蘊、十二處、十八界、四聖諦。

第八 攝緣分別品

<1> 彼等有為法，何為諸法緣？ 如其所相應，我今分別說。

<2> 當知攝緣有「緣起法」與「發趣法」二種。

此中緣起法，僅是觀察「此有故彼有」的性質狀態。其次，「發趣法」是說依緣住的關係，然而諸阿闍黎¹，將這（「緣起法」與「發趣法」的）二種，混合而論。

一、緣起法²

<3> 此中，無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、由生之緣而發生老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，這是一切苦蘊的集，是名緣起法。

當知此中有三時、十二支、二十行相、三連結、四要略³、三輪轉及二根本（七類法）。

（這裏三時等）云何？（1）三時：即無明與行為過去時；生、老死為未來時；中間八（支）為現在時。（2）十二支：即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。這裏愁（悲、苦、憂、惱）等字，只是顯示等流果而已（不是各別的支）。這裏舉無明與行便包攝了愛、取、有。如是，舉愛、取、有，則亦包攝了無明與行。若舉生、老死，便包攝了識（、名色、六處、觸、受）等五果。

<4> 過去有五因⁴，現在有五果⁵，現在有五因⁶，未來有五果⁷，

<5> 如是成為二十行相，三連結⁸與四要略⁹。

（6、7）三輪轉：即無明、愛、取為「煩惱輪轉」；稱為「業有」的一分有與行，是為「業輪轉」；稱為「生有」的一分有與其餘的（識、名色、六處、觸、受），是為「異熟輪轉」。當知二根本，即無明與愛。

<6> 常受逼迫者，由諸老死惑， 斷彼二根本，輪迴方息滅。

由於諸漏生，而有無明起， 如是於三界，無始輪迴縛。

是故大牟尼，建立緣起法。

¹ 諸阿闍黎，即是指覺音等。覺音於《清淨道論》中，將緣起法與發趣法混在一起而說。

² 緣起法在《清淨道論》中有具體地說明，詳見 Visuddhimagga 517 頁以下。

³ 在《清淨道論》裏，稱為「四攝類」。

⁴ 無明、行、愛、取、有，為過去五支因。

⁵ 識、名色、六處、觸、受，為現在五支果。

⁶ 愛、取、有、行、無明，為現在五支因。

⁷ 識、名色、六處、觸、受，為未來五支因。

⁸ 行與識之間為一因與果的連結；受與愛之間為一果與因的連結；有與生之間為一因與果的連結。這名為「三連結」。

⁹ 四要略：即無明與行為一要略；識、名色、六處、觸、受為第二要略；愛、取、有為第三要略；生、老死為第四要略。

二、發趣法

<7>（此發趣法攝有二十四緣）：因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、數數修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、禪緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不離去緣。這是「發趣法」¹。

<8> 名為名緣有六種，名為名色緣有五，
名為色緣唯一種，色為名緣亦唯一，
於是施設與名色，為名之緣有二種，
二為二緣有九種²，如是六種緣云何？

<9>（一）名為名緣有六種：即無間的心心所法，對於現在的心心所法，依無間、等無間、無有、離去緣為緣。前面的速行對於後面的速行，依數數修習緣（為緣）。俱生的心心所法相互依相應緣（為緣）。

（二）名為名色緣有五：即因、禪支、道支，對於俱生的名色，依因等緣（為緣）³。俱生的思，對於俱生的名色，（依業緣為緣）。多剎那的思⁴，對於業所生的名色，依業緣（為緣）。異熟蘊（受、想、行、識）相互（依異熟緣為緣），並對於俱生的色，依異熟緣（為緣）。

（三）名為色緣唯一種：即後生的心心所法，對於前生的此身，依後生緣（為緣）。

（四）色為名緣唯一種：即六所依⁵，在轉起之時，對於七識界（依前生緣為緣）；五所緣⁶，對於五識路⁷，依前生緣（為緣）。

（五）施設、名、色為名之緣，依所緣緣、親依止緣有二種。

此中（所緣緣與親依止緣），所緣由於色等有六種（色、聲、香、味、觸、法）。親依止有三種：即所緣親依止、無間親依止、自然（或本性）親依止。此中唯強有力的所緣，為所緣親依止。無間滅的心心所法，為無間親依止。貪等法、信等、樂、苦、人、食物、時節、臥具，適宜的對於內外善等之法及業異熟（為自然親依止緣）。如是有多種自然親依止。

<10>（六）名色為名色之緣有九種：即增上、俱生、相互、依止、食、根、不相應、有、不離去。

此中，（1）增上緣有二：即強有力的所緣對於名，依所緣增上（為增上緣）。俱生增上的四種（欲、心、精進、觀），對於俱生的名色，依俱生（增上為增上緣）。

（2）俱生緣有三種：即心心所法相互及對於俱生色（依俱生緣為緣）。大種相互及對於所造色（依俱生緣為緣）。在結生的剎那，所依（色）與異熟（心）相互（依俱生緣為緣）。

（3）相互緣有三種：即心心所法相互（依相互緣為緣）。大種相互（依相互緣為緣），在結生的剎那，所依（色）與異熟（心）相互（依相互緣為緣）。

（4）依止緣有三種：即心心所法相互及對於俱生色（由依止緣為緣）。大種相互及對於

¹ 發趣法二十四緣的意義，見 Visuddhimagga 532 頁以下。

² 「二為二緣」即是名色為名色之緣。

³ 因對於名色，依因緣為緣；禪支對於名色，依禪緣為緣；道支對於名色，依道緣為緣。

⁴ 多剎那的思，即是不同時思。思的生起在一時，而果的生起在另一時。

⁵ 六所依：即眼、耳、鼻、舌、身、心所依。

⁶ 五所緣：即色、聲、香、味、觸。

⁷ 五識路：即眼、耳、鼻、舌、身五門。

所造色（由依止緣爲緣）。六所依對於七識界（由依止緣爲緣）。

（5）食緣有二種：即段食對於此身（依食緣爲緣）。非色食¹對於俱生的名色（依食緣爲緣）。

（6）根緣有三種：即五淨根（眼、耳、鼻、舌、身）對於五識（依根緣爲緣）。色命根對於執受色（依根緣爲緣）。非色（命）根對於俱生的名色（依根緣爲緣）。

（7）不相應緣有三種：在入胎（結生）的剎那，所依（色）對於異熟（心）（依俱生不相應緣爲緣），心心所法對於俱生色，依俱生的（不相應緣爲緣）。後生的心心所法對於前生的此身，依後生的（不相應緣爲緣）。在轉起之時，六所依對七識界，依前生的（不相應緣爲緣）。

<11> (8、9) 有緣及不離去緣有五種：即俱生、前生、後生、段食與色命。

<12> 在所緣（緣）、親依止（緣）、業（緣）、有緣的（四緣）中，便包攝了一切（二十四）緣。這裏的俱生色，當知有二種，在轉起之時，爲心等起（色），在結生之時，爲（業）所作色。

<13> 如是發生於，三世及離時，內外與有為，並無為諸法，以施設名色，三種能包攝，發趣論中說，二十四種緣。

三、施 設

<14> 此中，色蘊即是色法，稱爲心、心所的四種非色蘊與涅槃五種，名爲「非色」或「名」。此（名色之）外的施設有二種：即「所知施設」與「能知施設」²。

（這二種施設）云何？（1）（所知施設）依那大種的變化行相（形式）而施設爲地、山等。依材料的建設行相而（施設）爲房屋、車、貨車等。依五蘊而（施設）爲男人與人等。依（日）月等的運行而（施設）爲方、時等。依不觸的行相而（施設）爲坑、洞窟等。依大種的相與特殊的修習而（施設）爲遍相等。像這類的區別，雖然在第一義是不存在的，但是作爲（某些事物的）意義的影像行相（形式），成爲（我們的）心（或思想）生起的所緣（對象）。由於彼彼的比較分別（計度）而決定爲這樣那樣（事物），被命名、被稱呼、被說、被假設，故名「施設」，這種施設即爲「所知施設」³。

（2）能知施設，以名、名業等之名的解說，有六種：即存在施設、不存在施設、存在不存在施設、不存在存在施設、存在存在施設、不存在不存在施設。

此中從第一義存在的色受等，依此施設時，爲「存在施設」。從第一義不存在的地、山等，依此等施設時，名爲「不存在施設」。其他由二者所混合的，當知次第的例如：六神通是存在

¹ 「非色食」包攝有觸食、意思食與識食的三種。

² 所知施設等於義施設。義施設是由聲施設和名施設所顯示的。能知施設等於名施設。

³ 這段文是根據原文並參考英譯本 Compendium of Philosophy 作這樣翻譯，但原文比較難懂，這裏再附其他兩種譯文作爲參考。

（一）日文譯爲：「像這樣的東西，雖然在第一義是不存在的，但是作爲（第一）義的影的行相，成爲心起的所緣。由於那（行相）各自互相比較，各自分別（計度），被命名、被稱說、被施設，故名施設。這個施設名爲被施設的施設。」

（二）Bhikkhu J. Kashyap 所寫的 Abhidhamma Philosophy 對這段文是這樣寫：「然而我們在實用上認識它們作爲表示某些意義的對象。它們被認爲彼物，被說爲彼物，被知爲彼物，被慣用爲彼物，被假想爲彼物。這便是施設，因爲它是被假設的。」

不存在施設；女聲（是不存在存在施設）；眼識（是存在存在施設）；王子（是不存在不存在施設）。

<15> 隨順於語音，經過耳識路，由於而無間，生起意門境。
隨順於施設，得知彼意義，應知彼施設，乃為世俗法¹。

《攝阿毘達摩義論》〈攝緣分別品第八〉竟。

¹ 這個頌的意思，Abhidhamma Philosophy 是這樣寫的：「當對我們說一句話的時候，在每個音節上生起一個耳識的認識過程，並且隨即通過意門生起表現同樣的認識。如是，每個音節的意思和其他的相結合，並在一句話完結時，我們便獲得了習俗所取的意義。是名施設。」

第九 摄業處分別品

<1> 修習奢摩他，及毘鉢舍那，二業處次第，此後我當說。

一、止的業處

<2> 此中先說奢摩他（止）。當知十遍處、十不淨、十隨念、四無量、一想、一差別、四無色七種，是攝奢摩他業處¹。貪行者、瞋行者、癡行者、信行者、覺行者、尋行者六種，是攝行者。遍作修習、近行修習、安止修習，為三種修習。遍作相、取相、似相，為三種相。

1.四十業處 云何（為十遍等）？地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、虛空遍、光明遍，此等名為「十遍」²。

膨脹、青瘀、膿爛、斷壞、食殘、散亂、斬斫離散、血塗、蟲聚、骸骨，此等名為「十不淨」³。

佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂止隨念、死隨念、身至念、安般（出入息）念，此等名為「十隨念」⁴。

慈、悲、喜、捨名為「四無量」，又名「四梵住」⁵。

「食厭想」名「一想」，「四界差別」名「一差別」⁶。「空無邊處」等名為「四無色」⁷。這一切都是解釋奢摩他的四十業處。

2.六行者與四十業處的適不適 於（六）行⁸者中，貪行者適合於修習「十不淨」及稱為「身至念」的（身體三十二）部分。瞋行者（宜修）「四無量」及青（黃、赤、白）等四遍。癡行者及尋行者（宜修）「安般念」。信行者（宜修）佛隨念等六（種隨念）。覺行者（宜修）死（隨念）、寂止（隨念）及（一）想、（一）差別。

其餘一切（六遍及四無色）業處、適合於一切行者。又於諸遍中，大（所緣）唯適合於癡行者，小（所緣）唯適合於尋行者。

這是關於適合（不適合）的差別⁹。

3.三種修習 於（三種）修習中¹⁰，遍作修習於一切（四十業處）中都可以得。近行修習得於佛隨念等八（隨念）及（食厭）想和（四界）差別的十業處中成就，（但於此十業處中）

¹ 參考 Visuddhimagga 110 頁以下。

² 見《清淨道論》第四、第五品。

³ 見《清淨道論》第六品。

⁴ 見《清淨道論》第七、第八品。

⁵ 見《清淨道論》第九品。

⁶ 見《清淨道論》第十一品。

⁷ 見《清淨道論》第十品。

⁸ 這裏的「行」是性格的意思。

⁹ 參考 Visuddhimagga 101 頁及 107 頁以下。

¹⁰ 在三種修習中，「遍作修習」——是初學者預行的禪定，為安止定的準備工作。「近行修習」——是到達安止定以前的一個欲界速行心，因為近於安止，故名「近行定」，約等於北傳的「近分定」。「安止修習」——是屬於色、無色界的速行心，約等於北傳的「根本定」。參考 Visuddhimagga 137～138 頁。

無安止修習。安止修習得於其餘的正三十業處中成就。於此（三十業處）之中，十遍和安般念，（得證）五種禪。十不淨和身至念，（得證）第一禪。慈等三（種得證）第四禪。捨（得證）第五禪。這二十六種，是（屬於）色界禪的業處。其次四無色是屬於無色禪。

這是關於修習的差別¹。

<3> 4.三相 次於（三）相中，遍作相及取相，於一切（四十業處）中都可以適當的方法而得。似相則僅於（十）遍、（十）不淨，部分（身至念）及安般念（的二十二業處）中獲得。此中由於似相（的得證）而轉起近行定及安止定。（其進行）怎樣？即初學者於地曼陀羅²等，攝取其相（爲所緣而修習），那種所緣名爲「遍作相」，而那種（初步的）修習則名爲「遍作修習」。

其次以心攝取彼相，（閉眼亦能）來現於意門，如同以眼所見之時一樣，那種所緣，名爲「取相」，而那種修習則能等待（於心）。如是等待者，從此之後，於取相以遍作定繼續修習，當那（與取相）類似而脫離所依法的及被稱爲「施設」，並由修習所成的所緣，善能於心中安立靜止的時候，便名爲「似相生起」。從此以後，即名「圓成捨離障礙」及稱爲「欲界定的近行修習」。此後，於那同樣的似相以近行定修習者，便證得色界的初禪（安止定）。此後，能於禪以轉向（自在）、入定（自在）、在定（自在）、出定（自在）、觀察（自在）等的五種自在³而自在（修習），爲了捨離尋等粗支及生起伺等細支而努力者，適宜而次第的證得第二禪等（安止定）。

如是於地遍等的二十二業處中可得「似相」。在其餘（十八業處中）的（四）無量則對於有情施設而轉起（安止定）。

5.四無色定的程序 於（十遍中）除了虛空遍，他以由於放棄（其餘九）遍中的任何（一）遍所得的空無邊處而修遍作者，得證第一無色（安止定）。他以第一無色的識無邊而修遍作者，得證第二無色（安止定）。他以第一無色的識無所有而修遍作者，得證第三無色（安止定）。若於第三無色以「這是寂靜，這是勝妙」而修遍作者，得證第四無色（安止定）⁴。

6.關於不得安止的業處 在其餘的十業處中（佛、法、僧、戒、捨、天、寂止、死隨念、食厭想、四界差別），若以佛的功德等爲所緣而修遍，當善能把握彼（佛功德等）相之時，則只能安立遍作（定）及成就近行定（不可能得安止定）。

7.顯現神通 爲了顯現神通的人，從色界第五禪——爲神通的足處（基礎）的第五禪出定之後，想念了（在顯現神通時候的）決定等而遍作修習，適當地以色等爲所緣而證（神通）安止⁵。所謂「神通」（是什麼？即如下頌）：

¹ 參考 Visuddhimagga 111 頁以下。

² 曼陀羅（Mandala）是圓相的意思。「地曼陀羅」即以地作成的圓相，爲地遍業處修習的對象。參考 Visuddhimagga 123 頁以下。

³ 關於五自在的解釋，見 Visuddhimagga 154 頁以下。

⁴ 關於四無色定，詳見《清淨道論》第十〈說無色品〉。

⁵ 顯現神通的過程是這樣的：瑜伽行者從任何業處證得色界第五禪的時候，他便出定，預作了爲現某種神通所必要的各種想念之後，於是再入定而現神通。

這裏，在他作各種想念以前所得的禪，名爲「足處（基礎）」第五禪或爲神通基礎的第五禪；在顯現神通時候的禪名爲「神通禪」。

參考《清淨道論》第十二〈說神變品〉及第十三〈說神通品〉；《長部》第二經——《沙門果經》。

<4> 神變與天耳，以及他心智，宿住隨念智，天眼成五種。
至此說境的差別及奢摩他業處法竟。

二、觀的業處

<5>其次，在毘鉢舍那（觀）業處中，當知（一）攝七種清淨：即戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨。（二）三相：即無常相、苦相、無我相。（三）三隨觀：即無常隨觀、苦隨觀、無我隨觀。（四）十觀智：即思惟智、生滅智、壞智、怖畏智、過患智、厭離智、脫欲智、省察智、行捨智、隨順智。（五）三解脫：即空解脫、無相解脫、無願解脫。（六）三解脫門：即空隨觀、無相隨觀、無願隨觀。

1. 七種清淨 云何（戒清淨等）¹？即（一）別解脫律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒及資具依止戒的四遍淨戒，名爲「戒清淨」。（二）近行定及安止定二種定，名爲「心清淨」。（三）以相（特相）、味（作用）、現起（現狀）、足處（近因或直接因）而把握（理解）名色，名爲「見清淨」。（四）把握彼等名色之緣，名爲「度疑清淨」。（五）（在度疑清淨）以後，（瑜伽者）於前面所述的有緣的及有過去等差別的三界諸行（名色），簡括以蘊等的理法，以聚（而思惟它們的三相），即以滅盡之義爲無常，以怖畏之義爲苦，以不實之義爲無我。或以（時分的三）世，以一期相續、以剎那（滅）、由思惟智而思惟（諸行的無常、苦、無我）三相。其次由生滅智以緣及剎那而（數數）隨觀於彼等（諸行）的生滅。（如是有如下頌所說的十種觀的染生起：）

<6> 光明。喜。輕安，勝解與策勵，樂智及現起、捨。欲成十種²。

<7>由於能夠把握（理解）光明等（十種）觀的染是障礙，（而知此爲）道、（此爲）非道之相的區別，名爲「道非道智見清淨」。（六）脫離了（觀的染）障礙的（瑜伽者），繼續觀三相而行道，如是他獲得從生滅（隨觀）智至隨順（智）的九種觀智³，名爲「行道智見清淨」。（七）如是行道（的瑜伽）者，（他的）觀已成熟，（知道）「現起要生起（道的）安止定了」，便斷有分，生起意門轉向心之後，緣於無常等任何的一相，便轉起二、三（剎那）名爲遍作、近行、隨順的觀心。這（末後的一）個到達頂點的（觀），名爲隨順（觀）、行捨（觀）及至出起觀。此後便轉起（一剎那）以涅槃爲所緣的種姓心，超越凡夫的（種）姓而成聖者的（種）姓。此後無間而生起知苦諦、斷集諦、證滅諦及修道諦的（聖）道（心），入安止路。從此轉起二、三（剎那）的果心之後，隨墮入有分。於是再斷有分，（次第）轉起諸觀察智⁴。

<8> 智者善觀察：道。果與涅槃，或者亦觀察：斷煩惱殘餘⁵。

如是應漸次，修習六清淨，而得四種道，名智見清淨。

這是關於清淨的區別。

¹ 在《清淨道論》第十八品以下詳論七種清淨。若以七種清淨各別而說：則戒清淨見《清淨道論》第一品，心清淨見第三至第十一品，見清淨見第十八品，度疑清淨見第十九品，道非道智見清淨見第二十品，行道智見清淨見第二十一品，智見清淨見第二十二品。

² 十種觀的染，參考 Visuddhimagga 633 頁以下。

³ 從生滅智至隨觀智的九種觀智，見《清淨道論》第二十一品，即 Visuddhimagga 639 頁以下。

⁴ 關於「觀」的說明，見 Visuddhimagga 672 頁以下。

⁵ 關於智者的觀察，參考 Visuddhimagga 676 頁。四果的聖人共有五種觀察法：一、觀察道，二、觀察果，三、觀察已斷的煩惱，四、觀察殘餘的煩惱，五、觀察涅槃。阿羅漢則無觀察殘餘的煩惱。然而有學者對於觀察已斷的煩惱及殘餘的煩惱兩種，也是或有或無的。

<9> 2.三解脫門 此中，由無我隨觀脫離堅固的我執，故名「空隨觀解脫門」。由無常隨觀離顛倒相¹，故名「無相隨觀」（解脫門）。由苦隨觀脫離渴愛的願望，故名「無願隨觀」（解脫門）²。

（這三種導至解脫的觀，以任何一種都能獲得道心。）是故此道由於觀的程序不同而得三種名稱：（一）若從至出起觀³而觀無我（所得的道），名為「空解脫道」；（二）若從觀無常（所得的道），名為「無相解脫（道）」；（三）若從觀苦（所得的道），名為「無願解脫道」。如是果（心），依據在道的路線，由於道的程序不同（亦得空、無相、無願三種名稱）。在（證）果定的路線中，只是在上面所述的方法的那些觀，生起各自之果，但由於觀（共同的）自性，故使在（道的路線及果定的路線的）一切處而同得（道、果的）一切三種名稱。

這是關於解脫的差別。

<10> 3.出世間的四種人 修須陀洹道已斷除見、疑及斷惡趣行（不生惡趣）者，（在世間）最多（再受）七番（生死），名為「須陀洹」（預流）。修斯陀含道已，而使貪、瞋、癡更薄弱者，名為「斯陀含」（一來）；（他僅）一番來此世間（生死）。修阿那含道已，斷除殘餘的欲貪與瞋恚者，名為「阿那含」（不還）；他是不復還來於此（世間）。修阿羅漢道已，捨斷（一切）殘餘的煩惱者，名「阿羅漢」；（他是）漏盡者及出世間的最上應供者⁴。

這是關於人的差別。

<11> 4.滅定 此等「果定」，一切人都能得其隨（於道的）各自之果。「滅定」則唯阿那含與阿羅漢可得入定⁵。此（滅定）中，即次第的入初禪等的大（上二界）定及出定，並在其處觀各處的諸行之法（無常、苦、無我），直至無所有處。從此（無所有處出定）之後，（首先）作出決定（在他入定期間的）預備工作⁶，然後入非想非非想處定，在那裏經過二（剎那）安止速行之後，便斷絕他的心相續（而成無心），是名「入滅定」。在出定之時，如果他是阿那含，便轉起一回阿那含果心，若是阿羅漢，則轉起一回阿羅漢果心，便墮入有分，此後則轉起觀察智。

這是關於定的差別。

<12> 若於佛教中，欲求行道樂， 應修此最上，止. 觀二修習。

《攝阿毘達摩義論》〈攝業處分別品第九〉竟。

——《攝阿毘達摩義論》畢。——

¹ 顛倒有三種：一、想顛倒，二、心顛倒，三、見顛倒。

² 關於三解脫門，參考 Visuddhimagga 657 頁以下。

³ 至出起觀，參考 Visuddhimagga 661 頁以下。

⁴ 這些關於聖者的區別，參考 Visuddhimagga 709 頁以下。

⁵ 關於「滅定」，參考 Visuddhimagga 702 頁以下。

⁶ 欲入滅定者，首先要作出決定，在他入定期間的預備工作，共有四種：一、使無損害屬於諸人的資具，二、僧伽的期待，三、師（佛）召，四、壽限。對於這四種應該預作之事的詳細解釋，參考 Visuddhimagga 606 頁以下。

〔附錄〕

阿耨樓陀及其《攝阿毘達摩義論》

/ 葉 均

阿耨樓陀論師的《攝阿毘達摩義論》，是南傳巴利佛教中一部最精拔的作品，字數不多，譯為漢文大約有五萬五千字光景，文簡義豐，生動地敘述了各種重要的法相，有系統地介紹了全部論藏的哲學理論，是研究整個論藏最好的一個指導手冊，在緬甸、錫蘭、泰國、柬埔寨、老撾等國，現在研究阿毘達摩的人，本論都被列為必讀之書；有許多人還要把全部背誦下來。在南傳各佛教國家的佛學院裏，也都有這門課。

就本論與覺音最著名的《清淨道論》比較：一部是洋洋數十萬言的大著，一部僅是數萬言的綱要書，其廣略雖然有所不同，其實質可以互相媲美，在不少題材的安排上是相同的。就組織方面說，本論以最精巧的方法，把散在論藏中像機器零件一樣的許多題材聯系起來，有條有理，非常明確，比之《清淨道論》更精密而簡要。顯然，這兩部論著的目的和要求，次序和重點是有些不同。本論是以純理論的分析而簡明地敘述所要敘述的問題；而《清淨道論》是為了更好地教導宗教實踐方法和證得聖果的道路，重點是放在修習戒定慧方面的。它們也有互相補充的地方：例如對心法，心所法及色法等同樣的論題，有的在《清淨道論》是很簡略的，在本論卻是充分地加以發揮；也有在《清淨道論》沒有說到的問題，本論卻提出詳加討論。在有些問題上，也可看到本論和《清淨道論》有不同的看法和不同的分析。由於本論只能作為是綱領性的著作，所以對於很多的法相術語，都沒有解釋，如果沒有研究過南傳佛教的人，讀起來是很難理解的；而這些法相名詞的絕大部分，在《清淨道論》中都有很詳細的解釋，可以互相對照閱讀及互相參考研究；直至今天，這兩部論在南傳各佛教國家的研究佛學者仍奉為主要的論典。

在緬甸的佛典書目提要中列有九部像這樣的綱要書，除《攝阿毘達摩義論》外，其它八部書如下：

- 一、《入阿毘達摩論》
- 二、《色非色分別論》

這兩部都是第五世紀和覺音同時代的印度佛授所著。

- 三、《諦要略論》，是佛授以後的小護法所著。

- 四、《斷癡論》，是錫蘭的迦葉波所著，年代不明。

- 五、《名色抄論》亦名《開曼論》，是開曼所著，年代不明。

- 六、《名色差別論》。

- 七、《第一義決定論》。這兩部同是《攝阿毘達摩義論》的作者阿耨樓陀所著。

- 八、《名行燈論》，是十二世紀末緬甸的薩達摩僑帝波羅所著。

在這九部論著中，以《攝阿毘達摩義論》最為傑出，名傳也最廣，因為它是整個論藏的概要，真是論中之論。通過這部論，便不難掌握阿毘達摩的普通知識，是成為研究論藏的一把鑰匙。

也正是這個原因，從而產生了許多與它直接的或間接的有關作品。有古典注疏，也有現代學者專題研究的論著。這些對於研究本論是有幫助的。順便在這裏把個人認為重

要古典參巴利文的著名注疏有下面幾種：

一、《古注》，一說是錫蘭的新離垢覺著，一說是十二世紀後半期的舍利弗著，也有說這兩者是同一人。據一九六〇年錫蘭大學出版的《錫蘭史》則說為舍利弗的老師摩訶迦葉波的作品。

二、《阿毘達摩義廣釋》，是前書作者舍利弗的弟子錫蘭蘇門迦羅著，他也是十二世紀後半期的人。這是《攝阿毘達摩義論》的古代注釋中一部權威的作品，廣泛地被學者們用為研究本論的主要參考書。緬甸的阿利耶文率在奈羅巴帝王時代（一四四二～一四六八）曾給《阿毘達摩義廣釋》寫了一部解疏，題名為《精義寶匣》。

三、《攝阿毘達摩義略疏》，是緬甸的薩達摩僕帝波羅或名卻色達所著。據說他從一一七〇～一一八〇年曾在錫蘭受學。依本書的序文所說，這是應錫蘭的國王毘闍耶跋訶二世（一一八六～一一八七）的請求而寫的。

四、《第一義燈注》，是近代的緬甸學者雷地沙陀著。據說本書中含有一些他的獨特見解，許多利學者都認為這是一部很好的作品。

五、《新醍醐疏》，是近代印度學者谷生昆教授著，用天城字母寫，由印度鹿野苑摩訶菩提會出版。前面舉出四種注疏，都是用舊方法解釋；本書則以新方法解釋，對於自修《攝阿毘達摩義論》者很有幫助。

2. 英文的參考書：

一、《哲學綱要》，是緬甸的蘇仁翁譯，即《攝阿毘達摩義論》第一次英譯本。一九一〇年由倫敦的巴利聖典協會出版，一九五六年再版。這是逐字逐句翻譯的，並附有許多可以參考的注釋。由於本書的出版，才引起歐、美學者對《攝阿毘達摩義論》內容的注意。

二、《阿毘達摩哲學》上冊，是印度那爛陀巴利學院的院長迦葉波著，一九四二年出版，一九五四年再版。本書有上下二冊，下冊是介紹南傳七部論及《清淨道論》的內容，上冊則完全是敘述《攝阿毘達摩義論》的。作者自己在序文中介紹說：「我的書，盡可能使讀者了解巴利的術語，並不難深入哲學的精神。重複地對照英文和巴利文的術語，並非逐字逐句的翻譯，但著重於全段的實質和精神。大部是翻譯，有時只是要略，有時再加解釋，盡可能使讀者理解。」本書確是具有這些優點，而且是用新的方法翻譯，在每段還附有全部的巴利原文，對於研究本論很方便也很有幫助。

三、《阿毘達摩手冊》，是錫蘭的那拉達著。有逐字逐句的翻譯，也有詳細的解釋，並附有巴利原文。我所知道的是一九五六年出版，只有前五品，無後四品。

四、《佛教哲學論》，是錫蘭的地·西爾瓦博士著，我所知道的只是一九三七年出版了的第一卷，闡述本論的前三品。

3. 日文的參考書：

一、《攝阿毘達摩義論》，水野弘元譯。本書除了逐字逐句的翻譯外，還加了很多注，可資參考。見日文版《南傳大藏經》第六十五卷。

除了上面所列的重要參考書外，還有許多各種文字所寫的注解和譯本，如僧伽羅文、泰文、緬文的都有。尤其是緬甸文寫的特別多，目前所流行的至少有下面四種：

- 一、《攝阿毘達摩義蜜注》，摩公沙陀著。
- 二、《攝阿毘達摩義香注》，巴耶基沙陀著。

三、《阿毘達摩義有色燈注》，彌欲皮因易著。

四、《第一義有色解》，唯蘇談羅麻沙陀著。

我們如果要研究本論，不但各種古典注疏和現代著作可供參考，即覺音的《清淨道論》、南傳論藏中的《法聚（集）論》、《分別論》、《法趣論》、《人施設論》及各種注疏等其它許多作品，也都是很重要的參考書。

關於研究南傳阿毘達摩的成就，一致公認緬甸的水平是比較高的，即從上面在緬甸保存下來的各種有關阿毘達摩綱要書和本論的重要參考書中也可以看出這種情況。這也有它的歷史根源。因為從十二、三世紀以至於今天，南傳上座部佛教在緬甸一直是繁榮的，對論藏的研究特別發達。錫蘭雖然是南傳佛教發祥地，但十三四世紀以後，佛教趨於衰微。近百年來佛教復興，隨著佛教教育事業的發展，興起了佛教學術研究之風，對論藏的研究也有迎頭趕上之勢，對本論的研究也有所成就。

本論的學說思想，是以整個論藏和注疏，以及覺音的《清淨道論》、佛授的《入阿毘達摩論》、《色非色分別論》等為主要來源。既有前人的遺產，也有它在當時新的成分和發展。例如：本書第一品中八十九心的順序，是和以前所有的論著不甚相同的；第二品中心所法的分類，是繼承佛授的《色非色分別論》中的心所法分類而加以整理改善的；第六品中的「色聚」之說，則比《清淨道論》等所說的有所發展和增廣；第八品中的「施設」說，是依據《人施設論》及《入阿毘達摩論》等的施設說而發展出來的。關於這些進一步發展的學說，不但在本論看到，也包含在阿耨樓陀的另外兩部作品中，即《第一義決定論》及《名色差別論》。這兩部論可能是在南印曼德拉斯海岸的香至城寫的。有些題材本論和《名色差別論》是一樣的，不過本論更簡略些。例如在《名色差別論》中對五十二心所法的定義說明，在本論則被全部略去了；本論第五品中說到「業」的問題，僅舉各種「業」的名稱而未加說明，在《名色差別論》則有詳細的敘述，等等。

關於本論作者阿耨樓陀，除了有幾部巴利文書籍提到他的名字之外，便沒有詳細年代和史實的記載了；現在只能根據另外一些線索來推定。從他的作品的跋文等來推測，他曾經在南印旦跋國的香至城住過，也曾在錫蘭住過。根據緬甸的傳說，他是一位錫蘭的長老，住在波羅奈羅瓦的摩拉輸麻寺而寫《攝阿毘達摩義論》的；所以有些學者們估計他是印度人，曾在南印香至城寫過兩部書，而本論則是在錫蘭寫的。依據南印多林的地方誌，在有學有德者的編年名單中，阿耨樓陀的名字和作品是被列在第七世紀的巴利文法家之後，還介著另外兩個人的後面，由此確定他是第八世紀以後的人。我們從他的著作中的思想和教理的發展看，也是遠在覺音、佛授等論師以後的人。如果依前面所列本論的各種注疏看，有好幾部巴利文注疏和另一部流行在錫蘭的僧伽羅文的舍利弗寫的義釋，都是十二世紀後半期的作品。從而我們肯定阿耨樓陀必是第八世紀以後，十二世紀中葉以前的人，那是沒有問題的了。如果進一步從時代背景和他著書的文體去探討，還可能得出更接近的年代。上面說過他曾在錫蘭的波羅奈羅瓦住過，本論可能就在那裏寫的。根據錫蘭的史實，從公元前第三世紀，至公元後第九世紀初，各代王朝基本上都以阿努羅陀補羅為首都，佛教的三大寺及研究中心也都在那裏，各國前去錫蘭佛教大德，如覺音、佛授、法顯等人，也都住在那裏。建都波羅奈羅瓦是從第九世紀中至十三世紀的事。我們知道從公元八百二十八年到一千零十七年，錫蘭國內形勢不很安定，佛教的中心依然在舊都，並且對巴利佛學研究也沒有什麼新的貢獻。如果阿耨樓陀此時來錫蘭研究或講學，應在舊都阿努羅陀補羅，不宜在新都波羅奈羅瓦；同時他能於當時形勢環境不安定的新都寫出一部這麼精拔的作品，實在是難以理解的。一〇一七年到一〇七〇年的五十年間，錫蘭曾淪為古里帝國的附庸，新都舊都均被敵人占領，佛教受到了極

大的摧殘。在這個期間，當然很難想像使一個佛教學者在波奈羅瓦安心著作的。到一〇七〇年，錫蘭國王毘闍耶跋訶第一（1059～1114）趕走敵人，恢復主權，重新建都波羅奈羅瓦之後，才從事重興佛教，並把佛教的中心事業集中到新都來，還特別重視與支持僧侶們對佛學的研究的風氣。阿耨樓陀在波羅奈羅瓦寫出本論，可能是這次復興佛教以後的事。其次，從作者的文體看，是受了梵文影響的。例如在覺音、佛授等著作中作用的字：

arammana, kiriya, kilesa, ca ti, ca idha 等，在阿耨樓陀的作品中則寫爲：alambana, kriya, klesa, ceti, ceha。這種巴利語的梵語化的傾向，也是在十一世紀末和十二世紀初的毘闍耶跋訶第一時代才盛行起來的。從以上幾個方面的推論，本論很可能是公元一千一百年左右的產物，同時推定本論的作者大約是十一世末和十二世紀上半期的人。

關於本論的組織和內容，作者在開宗明義的頌文說：「此中敘說對法義，依第一義有四種：心、心所、色及涅槃，攝一切法盡無遺。」也就是說心、心所、色、涅槃四法，是本論的主要組成部分，可是也附帶地說了許多別的東西。全論分爲九品：前五品說心法及心所法，第六品說色法並略論涅槃法，主題在這六品中便說完了；第七品是集敘各種法相，第八品是緣起論，第九品說修定與修慧。若依中國古代的判教來分，也可以說前八品是明境，第九品是明行及果。全論的總綱似乎很簡單，但內容非常豐富。下面再逐品地大略的加以介紹：

第一攝心分別品，是說明八十九心或一百二十一心的。本品把上座部基本的六種心法（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識），首先依欲、色、無色界及出世間而分爲八十九心。即：（一）欲界有十二不善心、十八無因心、二十四有因心的五十四心。（二）色界有善、異熟無記、及唯作記的十五心。（三）無色界有善、異熟、唯作的十二心。（四）出世間有道與果的八心。這是八十九心。其次，出世間的八心又開爲四十心，加世間的八十一心，便成一百二十一心。

本論所說的八十九心，與《清淨道論》第十四品中的識蘊所說的大致相同，雖然其分類次第及有些各別的名字有差別。可是對於一百二十一心，在《清淨道論》中僅僅提一下，沒有說明它的所以然，更無從理解爲什麼由八十九心而演成一百二十一心。本論對這方面則特別加以詳細而明白的敘述。

第二攝心所分別品，是說五十二心所法的分類及心與心所的相應關係。（一）關於心所法的分類有：七個名爲「遍一切心心所」，六個名爲「雜心所」，十四個名爲「不善心所」，二十五個名爲「善心所」的五十二心所。（二）說明那些心與什麼心所相應。（三）說明那些心所與什麼心相應。

對於心所法的分類及心、心所的關係，本論說得簡單明瞭，反復闡明，比《清淨道論》更有系統，更符合於科學的組織方法。

第三攝雜分別品，是論心、心所法有關的許多複雜問題。（一）敘述八十九心與樂、苦、喜、憂、捨五種受的關係。（二）敘述八十九心與無因、一因、二因、三因的關係。因，即指貪、瞋、癡三不善因及無貪、無瞋、無癡三善因。（三）說八十九心在十四種作用中具有一種乃至五種的作用。（四）說八十九心的生起、作用與眼、耳、鼻、舌、身、意六門有關係或無關係。（五）說八十九心與色、聲、香、味、觸、法六種所緣的關係。此等所緣，又有現在、過去、未來以及無有時間性的區別。（六）說八十九心與所依的關係。即心的所依有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、及心所依處（心臟或肉團心。編按：心所依處指存在於心臟中血液的一種物質，心識依此物質而生起。）六種。八十九心中，有的有所依，有的無所依。

第四攝路分別品。在上一品所說十四種心的作用中，有顯然表現的意識作用，也有潛伏的下意識作用。顯然表現作用的心的過程名為「路」，潛在作用的心的狀態名為「離路」。本品是敘述路心作用（意識活動的過程）。（一）總說心、心所作用的事項，有六所依、六門、六所緣、六識、六路及六種轉起境的六種六法。（二）說依於眼、耳、鼻、舌、身五門心的作用。（三）說欲界意門的作用。（四）說上二界及出世間的禪心作用。（五）說明在何等的情況下生起何等的「異熟心」及在何等的「速行心」之後生起何等的「彼所緣心」的問題。（六）敘述在欲界的認識過程中及死的時候、在上二界禪定與神通中、在出世間的四道和四果以及滅盡定等之中的「速行心」，各各有幾剎那的問題。（七）敘述惡趣者、善趣者、無因者、二因者、三因者、凡夫、有學、無學等，在心的活動過程中誰能獲得與誰不能獲得某些「路心」的問題。（八）敘述欲界、色界、無色界，各各能得生起何等「路心」的問題。

第五攝離路分別品。敘述「離路」的作用（下意識的作用）；這有死、結生及有生的三作用。（一）說有情輪迴的範圍，有四惡趣地、七欲界善趣地、十六色界地、四無色界地的四地三十一處。（二）敘述有情在四地中的結生情況以及諸天的不同壽量。（三）說有四類的四種業，尤其特別詳述不善業、欲界善業、色界善業、無色界善業的四種以及這四種業和諸心的因果關係。（四）說有四種死和結生的次第。這是說明了死的原因，死的過程，死了之後如何再生，生後再死，如是死生相續，猶如車輪。這裏我們也可看到南傳上座部不立「中有」而闡明死生相續的理論，它不同於有部所說。

第六攝色分別品。前五品說心、心所法，本品主要說色法，並略說涅槃法。（一）列舉色的種類：分色法為四種及造色二大類，再分為十一種，又依各種色的自性區別為二十八種。（二）依二十八種色的性質而作各種分類。（三）分析一切色法生起的情況：有的依靠業、心、時節、食物等四種之中的一種而生起，有的依靠它們的幾種共力而生起，有的則和它們無有關係而存在。（四）說色聚。分析一切從業等生起的色法存在，都是由許多物質元素聚合而成，故名「色聚」。把一切色分為二十一聚，每一聚要由八種乃至十三種的物質元素組合起來。（五）敘述各界有情，由胎、卵、濕、化四種形式而產生，在產生的時候具有那幾種色聚，產生之後如何增加那幾種色聚，在死的時候那些色聚又是怎樣消滅等的問題。（六）論涅槃。本論開頭說第一義存在的有心、心所、色、涅槃四法，上面已把前三法說完，這裏是略說第四涅槃法。

第七攝集分別品，它是廣集經論中重要的法相名數。（一）攝不善法的四漏、四瀑流、四軛、四繫、四取、六蓋、七隨眠、十結、十煩惱等。（二）攝善惡夾雜的六因、七禪支、十二道支、二十二根、九力、四增上、四食等。（三）攝三十七菩提分。（四）攝五蘊、十二處、十八界、四諦。

第八攝緣分別品，主要是說十二緣及二十四緣。（一）說緣起法，即以三時，十二支、二十行相、三連結、四要略、三輪轉及二根本的七類來敘述十二支緣起。（二）說發趣法，先舉二十四緣的名稱，然後分為：名為名緣、名為名色緣、名為色緣、色為名緣、施設與名色為名緣、名色為名色緣等六個題目而說一切精神物質之間的關係如何，以及在二十四緣中具有那幾種緣。（三）說施設，在第一義存在的心、心所、色、涅槃之外，另立能施設（的假法）及所施設（的概念）二種世俗的假名。

第九攝業處分別品，說修定與修慧。修定的名為「止的業處」，修慧的名為「觀的業處」。（一）止的業處：第一把觀法的對象分為四十種業處。第二說修定者有貪行者、瞋行者、癡行者、信行者、覺行者、尋行者的六種不同根性，並且分析於四十業處中那些業處是適合乎

他們的修習。第三根據修定的淺深程度分爲遍作、近行、安止三個階段，並且說明由那些業處而能成就那個階段的定。「遍作」是初學修定者的預備行爲。「近行」是到達安止定以前的欲界定，約等於北傳的「近分定」。「安止」是屬於色、無色界的定，等於北傳的「根本定」。第四說觀法的對象有粗有細而分爲「遍作相」、「取相」及「似相」三種。第五說四無色定的程序。第六關於不得安止定的業處。第七說怎樣顯現神通。(二) 觀的業處：第一說戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨及智見清淨等七種清淨（其實這七種清淨中的第一戒清淨是屬於修戒的，第二心清淨是屬於修定的，從第三見清淨至第七智見清淨論修慧的才是屬於觀業處的範圍）。第二說屬於慧方面的空、無相、無願的三解脫門。第三說由修慧而證出世間的須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等四種聖人。第四說由聖人而得果定與滅盡定的差別。

關於本論的產生年代、組織內容和重要地位等方面，都已大略地加以介紹。最後，我很高興地告訴讀者，本論全文，由中國佛學院上座部佛學研究組師生們的共同努力已譯成漢文，不久將可和大家見面了。（1962年5月寫於中國佛學院）

南傳的八十九心

/ 曇摩結（葉均）

五蘊中的識蘊，各宗的分別有些不同。南傳的上座部，把識蘊分成基本的六種之外，根據心的所屬地和外緣，又用另一個不同的方法把它為八十九心。這種繁雜的分法，對於後來的哲學思辨雖然沒有多大影響，也未曾為其他各宗所採用，但在上座部的論著中卻佔有極重要的地位。

八十九心是根據下面幾個最主要的原則來分的：

- 一、把心識分為屬於欲界、色界、無色界、出世間的四大類。
- 二、又把心識分為主動的、被動的、中性的三大類。主動的心識是能造現業招未來之果的。被動的心識是指由過去的業所感生的。既非主動又非被動的中性心識，是指那些雖有心識活動卻不能感召未來果報的——這是指諸佛、獨覺、以及諸阿羅漢等已出生死者的心識。

主動的心識，分為「善心」與「不善心」二種。善心又分有屬於欲界、色界、無色界及出世間的四種。不善心則只屬於欲界；但分有從貪所生（貪根）、瞋所生（瞋根）和癡所生（癡根）的不同。

被動的心識，叫做「異熟無記心」，也分有屬於欲界、色界、無色界及出世間四種。欲界的異熟無記心中又分為「善異熟心」及「不善異熟心」。善的是說由於過去的善業所感生，不善的是由過去的惡業所感生。「善異熟心」又分與因相應的及與因不相應的兩種。

中性的心識，叫做「唯作無記心」，也分有屬於欲界、色界及無色界的三種。

為了對八十九心的整個分類易於明瞭以及便利於參考，先列一表於下面：

八十九心類表

善 心 (21)		不 善 心 (12)
欲	(1)喜俱智相應無行 (2)喜俱智相應有行 (3)喜俱智不相應無行 (4)喜俱智不相應有行 (5)捨俱智相應無行 (6)捨俱智相應有行 (7)捨俱智不相應無行 (8)捨俱智不相應有行	(22)喜俱邪見相應無行 (23)喜俱邪見相應有行 (24)喜俱邪見不相應無行 (25)喜俱邪見不相應有行 (26)捨俱邪見相應無行 (27)捨俱邪見相應有行 (28)捨俱邪見不相應無行 (29)捨俱邪見不相應有行 (30)憂俱瞋恚相應無行 (31)憂俱瞋恚相應有行 (32)捨俱疑相應 (33)捨俱掉舉相應
54		貪根 瞋根 痴根
色界	(9)尋、伺、喜、樂、定相應第一靜慮 (10)伺、喜、樂、定相應第二靜慮 (11)喜、樂、定相應第三靜慮	
15	(12)樂、定相應第四靜慮 (13)捨、定相應第五靜慮	
無色界	(14)空無邊處 (15)識無邊處 (16)無所有處	
12	(17)非想非非想處	
出世間	(18)須陀洹道 (19)斯陀含道 (20)阿那含道	
8	(21)阿羅漢道	

→ 下一頁

無	記	心
異熟無記心 (36)		唯作無記心 (20)
(34)眼識 └	(70)捨俱意界[五門轉向] └	
(35)耳識 └	(71)捨俱意識界[意門轉向] └無因唯作心	
(36)鼻識 └捨俱 └	(72)喜俱意識界[阿羅漢笑] └	
(37)舌識 └	(73)喜俱智相應無行 └	:
(38)樂俱身識 └無因善異熟心	(74)喜俱智相應有行 └	:
(39)捨俱意界[領受]	(75)喜俱智不相應無行 └	:
(40)喜俱意識界[推度]	(76)喜俱智不相應有行 └有因唯作心	:
(41)捨俱意識界[推度] └	(77)捨俱智相應無行 └	:
(42)喜俱智相應無行 └	(78)捨俱智相應有行 └	:
(43)喜俱智相應有行 └	(79)捨俱智不相應無行 └	:
(44)喜俱智不相應無行 └	(80)捨俱智不相應有行 └	: 但
(45)喜俱智不相應有行 └		:
(46)捨俱智相應無行 └有因善異熟心		:
(47)捨俱智相應有行 └		:
(48)捨俱智不相應無行 └		:
(49)捨俱智不相應有行 └		: 在
(50)眼識 └		:
(51)耳識 └		:
(52)鼻識 └捨俱 └		:
(53)舌識 └		:
(54)苦俱身識 └無因不善異熟心		: 阿
(55)捨俱意界[領受]		:
(56)捨俱意識界[推度] └		:
(57)尋、伺、喜、樂、定相應第一靜慮	(81)尋、伺、喜、樂、定相應第一靜慮	:
(58)伺、喜、樂、定相應第二靜慮	(82)伺、喜、樂、定相應第二靜慮	: 羅
(59)喜、樂、定相應第三靜慮	(83)喜、樂、定相應第三靜慮	:
(60)樂、定相應第四靜慮	(84)樂、定相應第四靜慮	:
(61)捨、定相應第五靜慮	(85)捨、定相應第五靜慮	:
(62)空無邊處	(86)空無邊處	: 漢
(63)識無邊處	(87)識無邊處	:
(64)無所有處	(88)無所有處	:
(65)非想非非想處	(89)非想非非想處
(66)預流果		
(67)一來果		
(68)不還果		
(69)阿羅漢果		

[] 及文字為編者所加。

讀了此表，便知道八十九心的分類和名稱了。無論橫看豎看都是八十九。橫看是欲界 54 + 色界 15 + 無色界 12 + 出世間 8 = 89，豎看是善心 21 + 不善心 12 + 異熟心 36 + 唯作心 20 = 89。

現在依據巴利的論著再進一步一組一組的略加敘述。因為表中對於每個名稱都編有符號，所以在解釋中，不必要時便不重複提名，但用符號來代替了。

一 善 心

善心有二十一。因為它們的生起是無貪、無瞋或無癡的，而且能造善業、能感善果，所以叫「善心」。

甲、欲界善心[1~8]因為欲界善心有喜、捨、智、行的差別，故有八種：[1]當他獲得了所施的東西及受施的人，或由其他的可喜之因而心生大歡喜（喜俱），第一便起「應施」等的正見（智相應），不猶豫，沒有他人的慾憇（無行），有行施等的福德，那時他的心便是「喜俱智相應無行」。[2]由於上述同樣的理由而心生大歡喜，先起正見，雖然也行不很慷慨的施捨，但有猶豫或由他人的慾憇而行，那時他的心是「喜俱智相應有行」。在這種意義上說，這個「行」字是依於自己或他人自轉起的前加行而言。[3]如幼童看見親屬布施等的習慣，當看見比丘時，心生歡喜，便把手上的東西布施給比丘或作禮拜，那時他的心是「喜俱智不相應無行」。[4]如果是由於親屬的鼓勵說：「你去布施吧！你去禮拜吧！」這樣才去行的，那時他的心是「喜俱智不相應有行」。[5~8]如果不得所施之物及受施之人，或缺乏其他的歡喜之因，沒有前面所說的四種歡喜，那時則為生其餘四種捨俱的心。

乙、色界善心[9~13]因為與禪支相應的各別而有五種。即[9]與尋、伺、喜、樂、定相應的為第一，[10]以超尋為第二，[11]更超伺為第三，[12]更離喜為第四，[13]以滅去樂而與捨及定相應的為第五。其他的部派都說四禪，現在把它分為五種禪心，這也是上座部的論典中一個特殊說法。

丙、無色界善心[14~17]因為與四無色相應而有四種。[14]與空無邊處禪相應的為第一，[15~17]與識無邊處等禪相應的為第二、三、四。

丁、出世間善心[18~21]因為與須陀洹等四道相應而為四種。

二 不善心

不善心有十二。依地只限於欲界，依根則有貪根、瞋根、癡根三種。因為它們是眾貪或瞋與癡所生，而且能造惡業能感惡果所以叫「不善心」。

甲、屬於貪根的[22~29]因依喜、捨、邪見、行的差別而有八種：[22]如果他先起這樣的邪見說：「於諸欲中無有過失」等（邪見相應），生大歡喜之心（喜俱），以自性的銳利及不由他人所慾憇的心（無行），享受諸欲，這時他的心是第一不善心。[23]若以遲鈍及由他人所慾憇的心（有行）而作時，則為第二不善心。[24]如果先無邪見（邪見不相應），只起歡喜心（喜俱），以自性的銳利及不由他人所慾憇的心（無行）行淫、貪圖他人的利益或盜取他人的財物，這時是第三不善心。[25]若以遲鈍及由他人所慾憇的心而作時（有行），則為第四不善心。[26~29]如果由於不得欲境或缺乏其他的歡喜之因，而無前面所說的四種歡喜之時，則為生起其餘四種捨俱的不善心。

乙、屬於瞋根的有二不善心[30~31]。當知它們是在於殺生等的時候，而轉起的銳利及遲鈍的心。

丙、屬於癡根的也有二不善心[32~33]。當知它們是由於不決定及散亂的時候而轉起的。

三 異熟無記心

異熟心有三十六。由於善心或惡心所必然引起的叫「異熟心」，它的本身就是一種果。

甲、欲界異熟心[34～56]有善異熟及不善異熟二種。善異熟又分爲有因及無因二種。不與無貪、無瞋、無癡任何一種相應的爲「無因」。與無貪等相應的爲「有因」。無因善異熟心有八個[34～41]。《清淨道論》中作這樣的解釋：

[34]眼識，有識知依止於眼（現於眼前）的色的特相。有單以色爲所緣的功用（味）。以色的現前狀態爲現狀（現起）。離去以色爲所緣的唯作意界（第七十心）爲直接因（足處）。[35～38]耳、鼻、舌、身識，有識知依止於耳等（與耳等相接）的聲等的特相，有只以聲等爲所緣的功用，以聲等的現前狀態爲現狀，離去以聲爲所緣等的唯作意界爲直接因。[39]（有領受作用的）意界，有於眼識等之後而識知等的特相，有領受色等的作用，以彼相同的領受狀態爲現狀，離去眼識等爲直接因。[40～41]有推度等作用的二種意識界，有識知於無因異熟的六所緣的特相，有推度等的作用，以彼相同的推度等狀態爲現狀，以心所依處爲直接因。因爲與喜、捨相應及有二處、五處作用¹的差別，所以它的二種各別。即於此二者之中，一[40]是因爲專於好的所緣而轉起爲自性之故，所以成爲喜相應的，並且因爲是由於推度及彼所緣的二種作用於眼等五門的速行的末後而轉起之故，所以有二處作用。一[41]是因爲於好的中所緣（捨）而轉起爲自性之故，所以成爲捨相應的，並且是由於推度、彼所緣、結生、有分及死而轉起之故，所以有五處作用。

這八個無因異熟識，因爲有定與不定的所緣，故有二種；又依捨、樂、喜的差別，故爲三種。便是前五識因爲次第的對於色等而轉起，故爲「定所緣」；其他三種爲「不定所緣」。然而這裏的意界是對色等的五種而轉起的，二種意識界則是對於六種所緣而轉起的，還有這八種之中的身識是與樂相應；有二處作用的意識界[40]是喜相應；其他的都是與捨相應。

有因善異熟心也有八個[42～44]。因爲它們是與無貪等因相應的，所以說有因。它們的名稱和欲界的八個善心相同，但性質不同。有因異熟心不是像善心那樣以布施等的方法對於六所緣而轉起，它們是以結生、有分、死及彼所緣的四種作用對於欲界所攝的六所緣而轉起的。關於這八心中的有行及無行的狀態，覺音僅說：「是由於原因而來」；但其他的論師說：「八異熟心是過去欲界八善心的異熟果，所以八異熟心中的有行及無行是以八善心的有行及無行爲來源」。也有人主張說「是由於強力的業緣等而生起異熟心的無行及有行的」。對於相應的諸法，雖在八善心與八異熟心之間沒有什麼差別，但異熟心卻如映在鏡中的面相，沒有潛在的力用，善心則如自己的面相，而有潛在的力用。

不善異熟心只有七個[50～56]。它們都是無因的。關於它們的特相等，也與於因善異熟心中所說的相同。可是善異熟心是只取好的及好的中所緣（捨），而不善異熟心則只取不好的及不好的中所緣（捨），所以有差別。前者由於捨、樂、喜的差別有三種，而後者則由於苦及捨俱有二種。這裏的身識是與苦相應的（苦俱），其他的都是捨俱的。同時這不善異熟心中的捨俱心是劣而鈍的，沒有苦俱心的那樣銳利；在無因善異熟心中的捨俱心也是劣而鈍，不像樂俱心那樣銳利的。

乙、色界異熟心有五個[57～61]。其名稱也和色界的善心相同。然而善心是由於禪定在

¹ 這裏提到二處、五處作用，上面也提到幾個結生、有分、轉向、領受、推度、確定、速行、彼所緣、死等的專有名詞，這是關於八十九心的十四作用的名詞。關於這個問題，也是南傳佛教的一個特色，但這裏不能詳注，我想在另一專題敘述。

速行的過程中而轉起的；這異熟心則是在生於色界而由結生、有分及死的三種作用而轉起的。

丙、無色界異熟心有四個[62～65]。與無色界的善心名雖相同，因為由於它們轉起差別而有不同，其義亦如色界異熟心所說。

丁、出世間異熟心[66～69]。因為它們是四道相應心的果，所以也有四個。它們是由於聖道的過程及由果定二種而起的。

四 唯作無記心

唯作心有二十[70～89]。所謂「唯作」，是指非善非不善及非異熟心的離業阿羅漢的自由作用的無記心。因為阿羅漢已斷煩惱，出生死，超乎善惡之外，雖有作善的作為，但非感果的新業。所以叫唯作。依地的差別，也有三種。

甲、欲界唯作心共十一個[70～80]，分為二種，即無因與有因。無因的有三個[70～72]。《清淨道論》的解釋如下：

沒有無貪等之因的唯作為無因。依意界及意識界的差別故有二種。[70]意界是指有識知於眼識等的前行的色等的特相，有轉向的作用。以色等現前的狀態為現狀，以斷去有分為直接因。它只是與捨相應的。其次意識界，有共（凡聖）與不共（唯在阿羅漢）的二種。此中[71]共的與捨俱的無因唯作，有識知色聲等六所緣的特相。於五根門及意門中有確定、轉向的作用。以同樣的確定及轉向的狀態為現狀，以離去無因異熟意識界（是指八十九心中的第40、41、56的三心）有分心的任何一種為直接因。[72]不共的與喜俱的無因唯作，有識知六所緣的特相。依作用，則有諸阿羅漢對諸醜惡事物（如骨鎖、餓鬼的姿態等）生笑的作用。以同樣的生笑狀態為現狀，一定以心所依處為直接因。

這三個心，《在攝阿毘達摩義論》中，則叫做「捨俱五根門轉向心」，「捨俱意門轉向心」、「喜俱阿羅漢笑心」。這是直接拿它們的作用為名。當他的心轉向於五根所對的外境的時候，則為根門轉向心；當他的心轉向於意境的時候則為意門轉向心。
這兩種是凡聖共同的心理經驗。至於阿羅漢笑心，則只是阿羅漢的心理經驗。

其次有因唯作心有八個[73～80]。它們的名稱和欲界的善心相同。但是善心只在有學及凡夫生起，而唯作心則只在阿羅漢生起，因為阿羅漢的行善是由於這些心發動的。這便是它們的差別之處。

乙、色界與無色界的唯作心共九個[81～89]。色界有五個[81～85]，無色界有四個[86～89]，它們的名稱也和上二界的善心一樣。但唯作心只在阿羅漢生起。

上面已經大略地敘述了八十九心。然而也有把八十九心開為一百二十一心的。《攝阿毘達摩義論》說：「如此應知心總有八十九，智者再分別，一百二十一。」因為出世間的四種道心和四種果心是由五種禪心以後所產生的，所以每種道心或果心都開為五種。如尋伺喜樂定相應第一靜慮須陀洹道心，伺喜樂定相應第二靜慮須陀洹道心，喜樂定相應第三靜慮須陀洹道心，樂定相應第四靜慮須陀洹道心，捨定相應第五靜慮須陀洹道心，是為須陀洹道心五種禪心。如是類推，其他的道心和果心也各具五種，四種道心便成二十種，四種果心也成為二十種。這樣則善心由原來的二十一而變作三十七，異熟無記心由三十六變成五十二，便成一百二十一心。即善心 37 + 不善心 12 + 異熟心 52 + 唯作心 20 = 121。

南傳的五十二心所法

/ 曇摩結（葉均）

「心所」，是心所有法的略稱，即是心的附屬物。《阿毘達摩攝義論》第二品說：「這種心所和它們所相應的心是同一所依，同一所緣，而且是同時生滅的」。《成唯識論》卷五云：「恒依心起，與心相應，係屬於心，故名心所。如屬我物，立我所名」。《品類足論》卷一云：「若有法……與心相應，總名心所法」。

佛經把身心所存在的現象分爲色、受、想、行、識五蘊。在阿毘達摩中通常用色法、心法及心所法三種來包括它們。色法屬於色蘊，心法屬於識蘊，心所法則包括受、想、行三蘊。根據上座部，行蘊有五十法，再加受、想二法，共有五十二個心所法。這裏面有二十五個是善心所，十四個不善心所，十三個是通一切善惡心的心所。它們的善惡或不善不惡是根據它們所相應的心來說的，即與善心相應的爲善心所，與不善心相應的爲不善心所，與無記心相應的無記心所。

說心並不是一個孤立的單位，它們是和各種其它的心理要素複合而活動的。分析心的自身各部分爲「識」，而分析心的活動的各種要素稱爲「心所法」。例如在八十九心中最簡單的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識，只是一種純粹的感覺，於對象上並無任何複雜的反應。如果我們詳細地審察，則它們最少還包括有七種心所法在內：一、觸（近人譯爲感覺，即器官和對象的感觸）；二、受（由對象所激起的感情）；三、想（構成意象作用，即於對象而造成概念）；四、思（意旨，即欲取或避於對象）；五、心一境性（近人譯爲精神集中）；六、命（心理的壽命或內存的生力。《俱舍頌疏》卷五說：「命體即壽，謂有別法指煖與識，說明爲壽」）；七、作意（注意於所緣的對象）。各派論師不但重視心法，而且都同樣地很重視心所法的分析。

心所法是屬於行蘊。本來把「行」釋爲「思」，如《雜阿含》裏說，「思身爲行蘊」（見《俱舍論》卷一引）。這是把「行」與「業」同用的，正如《雜阿含》第十三卷中說，「一切造業有漏諸行之法行蘊攝」。然而歷史的發展，佛教學者們在心理學上做了繼續分析的工夫，又找出心的程序裏一些新分子，而這些新分子又要在人格分子原來的五蘊分類中找到一個適當的位置來安插。因爲五蘊是佛陀最早在經典中提出的基本分類，他們不能任意來加上一蘊或幾蘊，行蘊是個比較適當的含義較寬泛的領域，可以安插容受這些新分子，因此就把心所法歸納在行蘊之內。戴微茲夫人（Mrs. Rhys Davids）說：「行蘊的建設方面限於思。巴利文佛書雖列五十二行，然其中除思行之外，其他的五十一分子都是諸自覺的精神狀態的相共品，而非特別能自特別屬於建設方面的心的作用。」（見她的 Dhamma Savgani 英譯本）那麼，爲什麼把「思」以外的心所法都收入行蘊呢？關於這一點，說一切有部的世親曾經強調了一些理由。他的《俱舍論》卷一說：「薄伽梵於契經中說六思身爲行蘊者，由最勝故。所以者何？行名造作，思是業性，造作義強，故爲最勝。」對其餘的心所法爲什麼收入行蘊，他說：「若不爾者，餘心所法及不相應非蘊攝故，應非苦集，則不可爲應知和應斷。如世尊說，若於一法未達未知，我說不能作苦邊際……，是故定應許除四蘊，餘有爲行，皆行蘊攝。另外一個問題：心所法既是行蘊所攝，爲什麼受、想二法又別立另二蘊呢？據世親的理論是：「諍根生死因，及次第因故，於諸心所法，受想別爲蘊。」即受與想之所以別立爲二蘊，因共爲諍（煩惱）的根本及生死輪迴的本因，並且顯示作用時受先想後的次序。其實這些心所法，有的是經中原來有的很含混的名稱，有的是後人內省得來的新分子，論師們作了更詳細的分析，並且把它們收入在行蘊之內，希望能被後人認爲是最後的真理。

一 各派心所的異同

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。然而瑜伽宗的五十一與上座部的五十二心所，數目雖然近似，但其中的項目並不完全相同。現在先讓我們來看看這幾派的分類和名稱。

1. 說一切有部的四十六心所法

- (一) 遍大地法十：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。
- (二) 大善地法十：信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤。
- (三) 不善心所十八：
 - (1) 大煩惱地法六——癡（無明）、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉舉。
 - (2) 大不善地法二——無慚、無愧。
 - (3) 小煩惱地法十——忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、詭、誑、橋。
- (四) 不定地法八：尋、伺、惡作（追悔）、睡眠、貪瞋、慢、疑。

2. 瑜伽宗的五十一心所法

- (一) 遍行心所五：作意、觸、受、想、思。
- (二) 別境心所五：欲、勝解、念、定（三摩地）、慧。
- (三) 善心所十一：信、精進（勤）、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害。
- (四) 不善心所二十六：
 - (1) 根本煩惱六——貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。
 - (2) 隨煩惱二十——忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、詔、害、橋、無慚、無愧、掉舉、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。
- (五) 不定心所四：追悔（惡作）、睡眠、尋、伺。

3. 上座部的五十二心所法

- (一) 通一切心心所十三：
 - (1) 遍行心所七——觸、受、想、思、三摩地（心一境性）、命、作意。
 - (2) 別境心所六——尋、伺、勝解、精進、喜、欲。
- (二) 善心所二十五：
 - (1) 遍行善心所十九——信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨性、身輕安、心輕安、身輕快性、心輕快性、身柔軟性、心柔軟性、身適業性、心適業性、身練達性、心練達性、身正直性、心正直性。
 - (2) 離法三——離身惡作、離語惡作、離邪命。
 - (3) 無量二——悲、喜。
- (2) 慧——無癡。
- (三) 不善心所十四：癡、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沉、睡眠、疑。

從這幾宗不同的表裏來看，關於他們的主要分類有：(一)一般的心所有性——說一切有

部不把這類心所重分，但上座部和瑜伽又把它們分為兩種：一種是各種善和惡的心識活動裏面都有的一般心所，叫做「遍行心所」；另一種是某種情況下才有而僅限於某幾種心識的特別心所，稱為「別境心所」。（二）善心所——瑜伽宗說一切有部不把此等心所再行分類，而上座部卻又把它們分成四種：即「遍行善心所」、「離法」、「無量」與「慧」的四種。（三）不善心所——對於這一群心所法，上座部不予細分，但瑜伽宗又把它們分為「根本煩惱」及「隨煩惱」二種，說一切有部則分為「大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法」的三種。（四）不定心所——瑜伽宗說一切有部另立這第四類的心所，但上座部卻把這類的心所歸入前三類中，並不作另一類。

一般的心所有性——說一切有部與瑜伽宗。排列方式雖然不同，但他們所立的法是同的，都只有十法。上座部卻有不同之處。他有十三法，除了「觸、受、想、思、三摩地、作意、勝解、欲」的八法與前二宗相同外、有五法不同。北傳的「慧」等於南傳的「無癡」，上座部是放在善心所裏面的。北傳的「念」上座部是放在善心所裏面。「尋」與「伺」，在上座部是別境心所，北傳卻立為不定心所。上座部的「精進」（勤），北傳是放在善心所裏面。上座部的「命根」，北傳是放在心不相應裏面，不屬心所之類的。上座部的「喜 Piti」，是喜悅或喜愛的喜，五禪支中的「喜」就是用這個字。這個「喜」和慈悲喜捨四無量心中的「喜 Mudita」，在巴利文中，這兩個字是不同的，但依舊譯都譯為「喜」。所以上座部在別境心所中有了一個「喜 Piti」，在善心所有中又有一個「喜 Mudita」。北傳的佛教學者，認為「喜」就是「受」的一方面，所以不把它另立一法。

善心所——說一切有部立十法，瑜伽宗則在十法之上加一個「無癡」成為十一法，它們的不同也只有這一點而已。可是上座部與前二宗大不相同的卻有二十五法之多，而且分類也比較錯綜複雜。我們把南傳和北傳所立的表來對看，除了知道「念」與「勤」的地位互易之外，南傳用「悲」來代替了北傳的「不害」。北傳表裏的法為南傳所無的，只有「不放逸」一法，而南傳表裏的法為北傳所無的，則有「喜」、「三離法」和「遍行善心所」中從「身輕快性」到「心正直性」等十法。

不善心所——上座部只有十四個不善心所，不再分類。瑜伽宗有二十六個不善心所，又分為「根本煩惱」及「隨煩惱」二類。說一切有部是十八個，分為「大煩惱地法」、「大不善地法」和「小煩惱地法」三類。對於這一群的心所，三宗都有相當的差異。先說瑜伽宗與說一切有部的不同。

有部的十八法，全部為瑜伽宗所採用。瑜伽宗的「惡見、失念、散亂、不正知」四法，則為有部所無。它們最大的不同之處是屬於根本煩惱這方面。雖然他們所列的大煩惱都是六個，內容卻大不相同。說一切有部認為大煩惱的六法，其中有放逸、懈怠、不信、惛沉、掉舉的五法，都被瑜伽放入隨煩惱裏面。所以只有個「癡」是同的。為了要補其他五法的缺，瑜伽宗就從說一切有部的不定法中取出貪、瞋、慢、疑四法作為根本煩惱。其實瑜伽宗這樣的分法，倒與佛教一般的精神更相符合。瑜伽宗的第六個根本煩惱是「不正見」，《俱舍論》把它看作只是「慧」的反面，故不另算作一法。

上座部的十四法中有十二法都是前二宗所有，不過只把前二宗別立為不定心所的「惡作、睡眠」二法，放到不善心所裏面來，成為十四法。

不定心所——前面已經說過這一類心所為上座部所沒有，是北傳佛教所獨具。不過上座部把說一切有部所說的不定心所法中的「尋」與「伺」二法列入了別境心所，其他的六法則

全部列入不善心所裏面了。

二 略釋上座部的心所

現在根據南傳的教典，略釋上座部的五十二個心所法，先說「通一切心」的七個「遍行心所」和六個「別境心所」。

(1) 觸——即感觸。由於根境識三法的集合而稱爲（即根境識三法集合所發生的一種感覺）。有擊觸的作用，因由觸於所緣而起，如眼之於色、耳之於聲，雖非如肉體的直接衝擊到一邊，然而由擊觸力能夠使心與所緣的境結合。它是由於適當注意的識，依於眼及現前的境而生起，故以現於諸識之門的境爲近因。

(2) 受——即覺受（由對象所激起的感情）。有樂受、苦受、喜受、憂受、捨受的五種。以身享受可意、可觸之境的時候爲「樂受」。以身感受不可意可觸之境，而覺得苦惱的時候爲「苦受」。以心享受可意的所緣，而覺得愉快的時候爲「喜受」。以心感受不可意的所緣，而覺得苦惱的時候爲「憂受」。不苦不樂而處於寂靜狀態的爲「捨受」。

(3) 想——爲念（於對象而造成的概念）。它具有給以再起想念之緣而說「這就是它」的作用，如木匠想起木料相似。依所取之相而住著於心爲現狀，如盲人摸得了象的一部分之相，住著於心，以爲這便是象的全貌，以現前之境爲近因，如小鹿看見草人而起「是人」之想相似。

(4) 思——即意志活動。它能夠統率指導與自己相應之法，如大木匠及其上首弟子能令自他的工作完成，有發動組合的作用。這個思心所，顯然是在於思惟緊急的業務等而令相應的心、心所法共同效力而起的。

(5) 三摩地（定）——對於所緣持心平等或正持、等待於心而不散亂故爲定。在《清淨道論》中稱「三摩地」或「心止」，在《攝阿毘達摩義論》中則用「心一境性」（意志集中）。即是心的靜止狀態。

(6) 命——即生命（心理的壽命或內存的生力），依此而相應諸法得以活命。

(7) 作意——是於意中工作，即置所緣於意中（注意於對象），面向於所緣，使相應的心、心所與所緣相結合。

(8) 尋——是尋求、思考的意思，即專注其心於所緣。

(9) 同——是伺察，即深深考察，數數思惟於所緣。

「尋」與「同」的區別是：尋粗、同細，前者初置心於所緣境，後者數數用心繼續思惟。

(10) 勝解——等於信解。有確信的特相，不猶豫的作用，以決定爲現狀，以確信之法爲近因。即於所緣深信不動搖的狀態。

(11) 精進——是勇猛、效力、不消沉的狀態。《增支部》第二卷說：「怖畏（無常等）的人，作如理的精進，故以怖畏或以令起精勤的故事爲近因。」

(12) 喜——是喜歡、喜愛，即身心充滿著喜悅的意思，喜有小喜、剎那喜、繼起喜、

踊躍喜、遍滿喜的五種。

(13) 欲——即希望去做的意思。遍求、希求、欲取於所緣，如在黑暗中伸手去摸東西相似。

下面略釋二十五個善心所。關於這二十五心所的四種分類，已如前例。

(1) 信——即信任。有淨信或從不信至信的作用。以起正信之事為近因。如以手取物，以信能取善法，如由種子而得果實，由信能得涅槃之果。

(2) 念——即憶念。念能堅住於所緣而不忘失。

(3) 懈——即有恥與厭惡之意，有恥作諸惡的作用。以尊重自己為近因。

(4) 愧——即愧懼與怖惡的意思，有怖畏諸惡的作用。以尊重他人為近因。

(5) 無貪——是不貪、不滯著。即於所緣不貪求、不執著，如水珠滴於荷葉相似。有不逼取的作用。

(6) 無瞋——即不激怒、不違拒而溫和，如隨順的親友。有調伏瞋害及熱惱的作用。

(7) 中捨性(平等性)——即捨置。使心與心所平衡，對於心及心所抱中立或中的態度。有遮止過與不及和斷絕偏向的作用。

(8~9) 身輕安、心輕安——即身的安息與心的安息。這「身」，是指「受想行」的三蘊。身心的輕安，即寂滅身心的不安而得清涼的狀態。具有消滅身心不安、對治身心不寂靜的掉舉等煩惱的作用。

(10~11) 身輕快性、心輕快性——即寂滅身(受想行)心的沉重而得輕快的狀態。有消滅身心沉重，對治身心沉重狀態的昏沉和睡眠等煩惱的作用。

(12~13) 身柔軟性、心柔軟性，即寂滅身(受想行)心的強悍而得柔軟的狀態。有消滅身心強悍、對治身心強悍狀態的見與慢等煩惱的作用。

(14~15) 身適業性、心適業性(堪任)——即寂滅身(受想行)心的不適業狀態而成爲適業成功的狀態。有消滅身與心不適業狀態於「掉舉、昏沉、睡眠、見、慢」等外而能對治身心不適業狀態的諸蓋，能於信樂事中取得信樂，能於有利的行為中而取得堪任適當的作用。

(16~17) 身練達性、心練達性(熟練)——即身(受想行)心無有過失而健全熟練的狀態。有消滅身心不健全、能對治身心過失的不信等作用。

(18~19) 身正直性、心正直性、即身(受想行)心正直的狀態。有消滅身心歪曲、能對治身心成爲歪曲狀態的詭與誑等的作用。

(20~22) 離身惡作、離語惡作、離邪命——即遠離身、語、意的惡作。有擺脫身語意等惡作的作用。以信、慚、愧、少欲等爲近因。這三法之名是依據《清淨道論》的。《攝阿毘達摩義論》中則稱爲「正業、正語、正命」。

(23) 悲——即心中悲憫或同情他人的苦。以拔除有情之苦為相，有不堪任他人之苦的作用，以不害為現狀。害的止息便是悲的成就。

(24) 喜——見他人的有利而生喜悅。有見諸有情所得利益而無嫉妒的作用。不樂的止息，便是喜的成就。

(25) 無癡——即不癡迷。有通達如實性或無過的特相，而照境的作用。

下面略釋十四個不善心所：

(1) 癡——是愚癡、無智或心的闇昧，不能如理作意。有不通曉或覆蔽所緣的自性的作用。癡，是一切不善的根本。

(2~3) 無慚、無愧——無慚，是無慚厭或無恥，即不厭惡身的惡行等的狀態。無愧，是無愧懼，即不畏縮或無怖畏身的惡行等的狀態。它們是慚與愧的反面。

(4) 掉舉——即心的浮動、不寂靜而散亂的狀態。如風吹旗揚，有不穩定的作用。

(5) 貪——是貪愛所緣。以不施捨為現狀。有粘著所受的作用。

(6) 見——即邪見，或不如理的見解。有執著的作用。

(7) 慢——即令心高舉、欲自標榜的狀態。有傲慢的作用。

(8) 瞇——即激怒的狀態。有燃燒自己身體的作用。

(9) 嫉——即嫉妒。有不喜見他人的繁榮的作用。

(10) 慳——是慳吝。即隱秘自己已得或當得利益的狀態。有不能與他人共有他的所得利益的作用。

(11) 惡作——即輕蔑或後悔其所作的狀態。

(12) 昏沉——即心的沉重或消沉而不堪努力的狀態。有除去精進的作用。

(13) 睡眠——即心的倦睡、沉滯及眼的昏昏欲睡的狀態。有除去精進的作用。

(14) 疑——即猶豫不決。有動搖的作用。疑，是行道的障礙。

三 上座部說心與心所的相應

現在再談一談心與心所的關係（相應）。這個問題，在瑜伽宗和說一切有部比較簡單，因為它們只須說明與八識或六識的關係。可是上座部所說的卻比較複雜，因為它們只需要把五十二心所和所劃定的八十九或一百二十一心的關係聯繫起來。在《清淨道論》第十四品、《法聚論》的注釋《殊勝義》以及《攝阿毘達摩義論》第二、三品中，都以多方面來詳細論述了心與心所的關係。這雖然是一個較枯燥的問題，但不能不談，這裏簡單地敘述一下。這裏所

提到的八十九心或一百二十一心的，爲了簡略，依然用符號來代替諸心的名目，請參考本書〈附錄〉中拙著的〈南傳八十九心〉。

根據《攝阿毘達摩義論》所說，七個「遍行心所」，可於一切八十九心中生起。在六個「別境心所」中的「尋」，除去欲界的二種五識心[34~38, 50~54]（這數字符號是照本書〈附錄〉〈南傳八十九心〉一個表的，以下同），得於其餘的四十四個欲界心及十一個第一靜慮心（色界初禪等有善異熟、唯作三種，再加出世間四道心及四果心八種，故爲十一。這是依一百二十一心計算的）的五十五心中生起。「伺」，則得於前面所說的五十五心及十一個第二靜慮心六十六心生起。「勝解」，除了二種五識心及「疑相應心」[32]之外，可於其餘的七十八心（這是依八十九心計算的）中生起。「精進」，除五根門轉向心[70]、二種五識、二領受心[39、55]及三推度心[40、41、56]之外，可於其餘的七十三心中生起。「喜」，除了憂受相應、捨受相應、身識及第四靜慮的七十心外。可於其他的五十一心中生起（依一百二十一心計算）。「欲」，除了無因及癡根的二十心外，可於其他的六十九心中生起。

在十四個不善心所中的癡、無慚、無愧、掉舉四個，名爲「遍行不善心所」，可於一切十二不善心[22~33]中生起。「貪」，得於八種貪相應心[22~29]中生起。「邪見」，得於四種邪見相應心[22、23、26、27]中生起。「慢」，得於四種邪見不相應心[24、25、28、29]中生起。瞋、嫉、慳、惡作四心所，可於二瞋恚相應心[30、31]中生起。昏沉、睡眠，可於五種有行心[23、25、27、29、31]中生起。「疑」，唯得於疑相應心[32]中生起。

在二十五個善心所中，從「信」到「心正直性」的十九個心所，名爲「遍行善心所」，可於一切五十九個善心（八十九心中除十八無因心及十二不善心）中生起。三個「離法」，可於一切出世間心中決定同時生起，然於世間，則唯在欲界的善心中有時各別生起。「悲、喜」二無量法，除第五靜慮，唯於其餘的十二色界心及欲界的八善心[1~8]和八有因唯作心[73~80]的二十八心中有時遇緣各別生起。也有人說，與捨相應的心中無有悲、喜。「慧」（無癡），唯於欲界十二「智相應」心、色界十五心、無色界十二心、出世間八心的四十七心而得相應生起。

現在再根據各方面的資料更機械地把八十九心中那一心和那一些心所相應，簡單地列出一表，那就更清楚了。

[1、2]第一二善心，有三十八相應——即遍行、別境 13，加善心所 $25=38$ ，但二無量及三離法的五種，只能各別而起，不能有兩個同時生起的。

[3、4]同上 38，除無癡=37。

[5、6]同前[1、2]38，除喜=37。

[7、8]同前[1、2]38，除喜及無癡=36。

[9]色界第一靜慮心，有三十五法相應，即遍行、別境 13，加二十五法中除去三離法的其他 22 善心所=35。然而這裏的悲與喜只能各別而起，不能兩個同時生起的。

[10]同上 35，除尋=34。

[11]同上 34，除伺=33。

[12]同上 33，除喜=32。

[13]同上 32，更除悲與喜二無量=30。

[14~17]同上[13]有三十法相應。

[18~21]等於前面色界的五善心[9~13] 除悲、喜二無量而加三種離法=36、35、34、33。

[22]第一不善心有十九法相應——即遍行、別境 13，加癡、無慚、無愧、掉舉、貪、邪見 6=19。

- [23]同上 19，加昏沉、睡眠=21。
- [24]同前[22]19，除邪見加慢=19。
- [25]同前[23]21，除邪見加慢=21。
- [26]同前[22]19，除喜=18。
- [27]同前[26]18，加昏沉、睡眠=20。
- [28]同前[26]18，除見加慢=18。
- [29]同前[27]20，除見加慢=20。
- [30]有二十法相應——即遍行 7。加別境中除喜的其餘 5，再加癡、無慚、無愧、掉舉、瞋、嫉、慳、惡作 8=20。不過這裏的嫉、慳、惡作也只能各別而起，不能同時生起的。
- [31]同上 20，加昏沉、睡眠=22。
- [32]有十五法相應——即遍行 7，加別境中的尋、伺、精進 3，再加癡、無慚、無愧、掉舉、疑 5=15。
- [33]同上 15，除疑，而加勝解=15。
- [34~38、50~54]有七法相應——即遍行七心所。
- [39、41、55、56]同上七法，加尋、伺、勝解=10。
- [40]同上 10，加喜=11。
- [42~49]等於[9~21]。
- [70]，等於[29]。
- [71、72]，等於[41、42]，但此處加精進。
- [73~80]，等於[1~8]，但此處除去三種離法。
- [81~89]，等於[9~17]。

1950 年 7 月 4 日於中國佛學院

八十九心的十四作用與心識活動

/ 曇摩結（葉均）

「上座部立九心輪」，是其最重要的教理。因為八十九心的狀態和活動都是依據「九心輪」的論點才能靈活應用，如果離開九心輪的配合，則八十九心的繁雜分析便無什麼意味了。在探討這個重要的問題之前，先從我國的論典中引證幾段有關的文句。

《成唯識論》卷三云：「上座部分別論者，俱密意說此名有分識。有謂三有，分是因義、唯此恒遍爲三有因。」

《成唯識論述記》卷二十一云：「分別論者，舊名分別說部，今說假部，說有分識體互不斷周遍三界爲三有因。其餘六識，時間斷故，有不遍故，故非有分世親攝論無文，唯無性釋有九心輪，此是阿賴耶識。九心者：一有分、二能引發、三見、四等尋求、五等貫徹、六安立、七勢用、八返緣、九有分心，餘如樞要說。」

《唯識樞要》第三卷云：「上座部師立九心輪：一有分、二能引發、三見、四等尋求、五等貫徹、六安立、七勢用、八返緣、九有分。然實但有八心，以周匝而言，總說有九，故成九心輪。且如初受生時，未能分別，心擔任運緣於境轉，名有分心。若有境至心欲緣時，便生警覺，名能引發。其心既於此境上轉，見照矚彼。既見彼已，便等尋求，察其善惡。既察彼已，逐等貫徹，識其善惡。而安立心，起語分別，知其善惡。隨其善惡，便有動作，勢用心生。動作既興，將欲休廢，逐復返緣前所作事。既返緣已，逐歸有分，任運境轉。名爲九心，方成論義。其中見心通於六識，餘唯意識。有分心通死生，返緣心唯得死。若離欲者唯有分心。既無我愛，無所返緣，不生顧戀，未離欲者，以返緣心而死，有戀愛故。若有境至，則心可生，若無異境，互作有分，任運相續。然見與尋求，前後不定。無性攝論第二卷云：五識於法無所了知，先說見心也。復言見唯照矚，卻結前心。」

《解脫道論》卷第十云：「從有分心、轉見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心。於是是有分心者，是於此有根心如有牽縷。轉心者，於眼門色事夾緣故。以緣展轉諸界，依處有分心成起，有分心次第，彼爲見色事成轉生轉心。轉心次第依眼應轉，現得見生見心。見心次第已見以心，現受生受心。受心次第以受義，現分別生分別心。分別心次第以分別義，現令起生令起心。令起心次第以令起義，由業心速行。速行心次第以速行義，不以方便生彼事果報心。從彼更度有分心。」

過去我國佛教學者，對於上例論典所提的問題發生了興趣，想更詳細地知道一些關於上座部這個九心輪的思想。但在我們原有的論典中，實在不易找到更詳細的資料。《唯識樞要》所說的比較詳細，但是否完全符合於上座部的說法是值得考慮的。《解脫道論》中所說的既簡單而文字又難讀，實在不易了解。現在我想直接根據上座部的教典，提供一些比較更詳細的材料作為大家研究的參考。然而敘述九心輪的思想，決不能離開八十九心單獨來說，因為它們是互相關連的。所以在提到八十九心的時候，我想依然用符號來代替，不明之處，請參考本書〈附錄〉中拙著的〈南傳八十九心〉。同時九心輪的名稱，在唯識家的著作和《解脫道論》所譯的有所不同。我現在根據巴利原文和參考其他外文的譯著，對於這些名詞的翻譯也未免與古原有所出入。爲了比較有系統地敘述上座部這個重要的思想，擬分兩節來談：

一 八十九心的十四作用

八十九心是依十四種行相而轉起活動的。十四行相即：(一) 結生、(二) 有分、(三) 轉向、(四) 見、(五) 聞、(六) 嗅、(七) 嘴、(八) 觸、(九) 領受、(十) 推度、(十一) 確定、(十二) 速行、(十三) 彼所緣、(十四) 死。

(一) 結生——由於欲界八種善心[1~8]（這數字符號是照本書《附錄》〈南傳八十九心〉一個表的，以下同）的潛力，有情生於六欲天及人類之中的時候，便轉起八種有因的欲界異熟識[42~49]而結生；墮於人中半擇迦（Pandaka）等類的人，轉起力弱的二因的善異熟與捨俱的無因異熟意界[41]而結生；這是他們在前世臨終時心所現起的業、業相及趣相，不論以任何一種為所緣而發生的。這是說由欲界善心的潛力轉起九異熟心而結生。其次由於色界、無色界善心[9~17]的潛力，有情生於色、無色界時候，便轉起九種色及無色界的異熟識 [57~65] 而結生，也是它們在前世臨終時心所現起業與業相，不論以任何一種為所緣而發生的。再其次由於不善心的潛力，有情生於惡趣之時，便轉起一個不善異熟無因意識界[56]而結生，也是他們在前世臨終時心所現起的業、業相、趣相，不論以任何一種為所緣而發生的。這裏說有十九種異熟識是依結生的作用而轉起的，也可叫這十九識為結生識。在《清淨道論》第十七品還廣論三界諸趣的業和結生，這裏不能詳引。

(二) 有分——當結生識在結胎的階段息滅時，即刻隨著那十九異熟識中的任何一種及其同樣的所緣而生起與生結生識類似的有分識。如是連續地前後不斷地生起無數的有分識（生命流），像河流相似，相續不斷，甚至存在於無夢的酣睡之中，直至有別的心生起而來轉變它。這是依有分的作用而轉起的十九識。

(三) 轉向——在有分識這樣相續轉起之時，若諸有情的眼等諸根獲得了取其所緣之境的機會，那時如果是色境現於眼前，則眼淨根擊處於色緣，由於擊觸之力，而有分識便起波動；繼之於有分息滅之時，即於那同樣的所緣色，生起了好像是有分的斷絕而行轉向（喚起認識的注意）作用的捨俱無因唯作意界[70]。於耳門等也是這樣。如果是六種所緣現於意門之時，在有分的波動之後，便生起好像是有分的斷絕而行轉向作用的捨俱無因唯作意識界[71]。這是由轉向作用而起的二種唯作識。

(四~八) 見、聞、嗅、嘴、觸——在轉向之後，於眼門生起以眼淨根為所依而行見的作用的眼識[34、50]，於耳門等生起行聞等作用的耳、鼻、舌、身識[35~38，51~54]。在此等識中，如果對可意的及可意的中性所緣境而起的為善異熟[34~38]；如對不可意的及不可意的中性所緣境而起的為不善異熟[50~54]。如是依見、聞、嗅、嘴、觸的作用而起十異熟識。

(九) 領受——在眼識等之後去領受它們的境（認識的對象），便生起領受作用的意界；即是說在善異熟的前五識之後而生起善異熟的意界[39]，在不善異熟的前五識之後而生起不善異熟的意界[55]。如結以領受的作用而起二異熟識。

(十) 推度——在意界之後生起意識界，對意界所領受的境加推度；即是說在不善異熟的意界之後而起不善異熟的意識界[56]，在善異熟意界之後對可意的所緣而起喜俱的無因善異熟意識界[40]，對可意的中性所緣而起捨俱的無因善異熟意識界[41]。如是依推度的作用而起三異熟識。

(十一) 確定——在推度之後，即於那同樣的境上而起確定的捨俱無因唯作意識界[71]。

如是依確定的作用只起一唯作識。

(十二) 速行——在確定之後，如果色等所緣是強大的，即於那確定的同一境上，無論由八欲界善[1～8]或十二不善 [22～33] 或其他的九欲界唯作[72～80]中的那一種心，經過了六或七剎那的速行，然後而起彼所緣。這是就眼等五門現起方面說的。其次於意門，則在意門轉向之後，以同樣的方法而起此等二十九心的速行。如果是從種姓心 (Gotrabhu——包括遍作 (Parikamma)、近行 (upacara)、清淨 (appana，安止) 等定——之後而起的速行，則從色界的五善[9～13]、五唯作[81～85]、無色界的四善[14～17]，四唯作[86～89]及出世間的四道心[18～21]、四果心 [66～69]之中，獲得它們的緣而起速行。如是當知依速行的作用而起的有五十五種的善、不善、唯作及異熟的識。

(十三) 彼所緣——如果於眼等五門是極大的色等所緣及於意門是明瞭的所緣，則於速行之後——即於欲界的速行之末，由於可意的所緣等及宿業的速行心等而獲得各種緣，即以那些緣，於八種有因的欲界異熟[42～49]及三種異熟無因的意識界 [40、41、56] 之中，起了一種異熟識，它是隨著速行心而對於有分的所緣以外的另一種緣而速行二回或一回的異熟識，好像暫時隨著逆流而行的船的流水一樣；這便是說，因為那異熟識本來可以對有分的所緣而起，可是它卻以速行的所緣為自己所緣而起，所以稱它為「彼所緣」，如是由於彼所緣的作用而起的有十一種異熟識。

(十四) 死——在彼所緣之後，必再起有分。於有分斷時，再起轉向等。如是在心的相續中，如果獲得緣，便於有分之後生起轉向，於轉向之後生起見等。這樣由於心的一定的法則，再再生起，直至於一有（一生）中的有分滅盡為止。那一生之中最後的有分，因為是從生而滅，故稱為「死」。所以這死心也和結生及有分的識一樣只有十九種。這是由於死的作用而起的十九種異熟識。

其次從死亡後再結生，從結生之後再有分，如是於三有、五趣、七識住、九有情居中轉向的諸有情而起不斷相續的心。只有那些於轉向之中已經證得阿羅漢果的人，在他的死心滅時而識即滅。

這裏說的八十九心的十四作用，並非說每一個心都有十四作用，而是說每一心在十四作用中具有幾種或一種。上面所敘述的是根據覺音論師的解釋。下面再據阿耨樓陀師的概論十四作用作出一表，說明那些心有那些作用，那就更清楚了。雖然名稱稍有出入，但以符號來看是不會錯的。

八十九心十四作用表

\ 八十九心	2 捨俱	8 大異熟心	9 色.無色	1 喜俱	1 意門	55 速行心	1 五門	2 領受	10 二種
\ 推度心	[42~49]	界異熟心	推度心	轉向心	[1~8]	轉向心	心	五識	
\ [56, 41]		[57~65]	[40]	[71]	[22~33]	[70]	[39]	[34~38]	
\					[72~80]		[55]	[50~54]	
\					[9~13]				
\					[81~85]				
\					[14~17]				
\					[86~89]				
\					[18~21]				
十四作用 \					[66~69]				
結 生	1	1	1						
有 分	1	1	1						
轉 向					1		1		
見.									
聞.									
嗅.									1
嘗.									
觸									
領 受								1	
推 度	1			1					
確 定					1				
速 行						1			
彼 所 緣	1	1		1					
死	1	1	1						

二 心識活動的路線

前面提到「上座部立九心輪」，是根據唯識家的舊說，其實在上座部的重要論典如《清淨道論》及《攝阿毘達摩義論》中，都沒有「九心輪」這樣的說法。然而這個思想體係中，除了上述的八十九心的十四作用外，尚有一種稱為「毘提」的。「毘提」譯為「路」，意即心識活動的路線或過程。這種過程又叫「路心」有七種：即根門轉向、五識、領受、推度、確定、速行、彼所緣，再加前面的有分為八種。此即唯識家的所謂「九心輪」。現在依六路來敘述。六路：為眼門路、耳門路、鼻門路、舌門路、身門路及意門路；或為眼識路、耳識路、鼻識路、舌識路、身識路及意識路。這是說有六條通過不同的根門而轉起心識活動的路線。

1. 五門的路線——在眼耳鼻舌身的五門，有極大、大、小、極小的所緣境；在意門則有明瞭和不明瞭的所緣。如是對六種不同的境界現前而如何轉起心識的活動呢？有生、住、滅的三剎那名為「一剎那心」。住於色法的有十七剎那心的生滅壽命。五種所緣來現於五門，要經過一剎那或多剎那心而達到住位。所以若所緣色是經過一剎那現於眼前的，則從此有分識波動二次，停止了有分之流以後，轉向於所緣之色（喚起對色的注意），便生起一次五門轉向

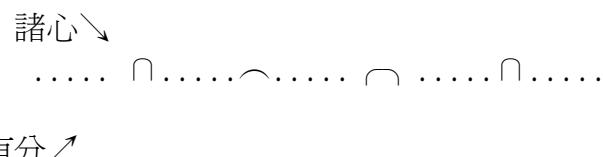
心的生滅。從此次第的生起見色的眼識，領受的領受心，推度的推度心，確定的確定心，各有一次生滅。從此便於欲界的二十九種速行心(不善心 12[22~33] + 善心 8[1~8] + 笑心 1[72] + 唯作心 8[73~80] = 29) 中隨得一緣即動七次的速行。隨著速行的結束，適宜地轉起二次的彼所緣心，從此便墮入有分。如上面這樣生起十四剎那的路心，二剎那的有分波動，以及過去的一剎那心，便具足十七剎那心。此後那個境界便消滅了。像這樣經過十七剎那心相續的所緣，那是極大的境界。如果現在前的所緣較弱，在過程中不能生起彼所緣心的，則名爲「大境」；這便是說僅僅終於速行便墮入有分，所以沒有彼所緣心生起的。如果來現的所緣，在過程中不能生起速行心的，名爲「小境」；因爲速行心不生，則僅轉起二次或三次的確定心後，便墮入有分。如果來現的所緣，在過程中連確定心也不能生起便沉沒了的，則名爲「極小境」；此唯有分心波動，卻無路心的生起。於眼門是這樣，於耳、鼻、舌、身等門也是這樣，如是我們知道於一切五根門有四級心轉：一、到達彼所緣，二、到達速行，三、到達確定，四、無路心生起。其所緣的境界也有四種。

從上面這些敘述，我們知道通過五根生起的一念心識，既是隨著大小強弱不同的境界，也在時間的長短上而有所不同的。最長的完成一念要經過十七剎那心。關於十七剎那心的次第和名稱是這樣的：

- | | |
|----------|----|
| 1. 過去有分 | |
| 2. 有分波動 | |
| 3. 有分斷 | |
| 4. 根門轉起 | |
| 5. 五識 | |
| 6. 領受 | |
| 7. 推度 | |
| 8. 確定 | |
| 9. ↗ | 路心 |
| 10. | |
| 11. | |
| 12. ↗速行 | |
| 13. | |
| 14. ↗ | |
| 15. ↗ | |
| 16. ↗彼所緣 | |
| 17. ↗ | |

這裏說的路心，是除開有分的；因爲光是有分波動，不能生起心識，還不算走上轉起心識活動的路線。關於五識的生起，有七種路心（五門轉向、五識、領受、推度、確定、速行、彼所緣）和經過十四剎那——即五門轉向 1 + 任何的五識 1 + 領受 1 + 推度 1 + 確定 1 + 速行 7 + 彼所緣 2 = 14。詳細地說，則五門包括全部欲界的五十四心。

有分，是像流水而相續不斷的；諸心，則如波濤而起伏不定。心生則有分之流斷，心滅則沉入有分。所以我們從生至死的心識生滅狀態，似乎是這樣的：



2. 意門的路線——於欲界的意門，如果是明瞭所緣來現於前，經過二剎那的有分波動，一剎那的意門轉向心及七剎那的速行心以後，再起二剎那的彼所緣心，然後墮入有分。如果是不明瞭的所緣來現於前，僅終於速行便墮入有分，不起彼所緣心。

那麼，意識的生起，則只有三種路心（意門轉向、速行、彼所緣）和經過十剎那，廣言之，則包括欲界的四十一心——意門轉向心 1 + 欲界速行心 29 + 彼所緣心 11 = 41（可參考八十九心的十四作用表）。

關於上二界及出世間有禪定作用的意識是有所不同的，不擬詳述。

本來對於路心的思想，尙有多方面的理論，這裏不過是僅述數點，以見一斑。

南傳上座部的色蘊

色蘊的色字，含有憂、惱、變、壞、滅、障礙等等的定義。如果僅照字面來看，我們實難了解。顯而易見的如形色和顏色的色，它是屬於色塵，只是色蘊中的一部分。覺音的《清淨道論》〈第十四品〉中把「一切寒冷等壞相之法，總括為色蘊」。《分別論》也把任何色，不論是過去、未來、現在的，或內或外，或粗細、劣勝、遠近的，集為一處，名為「色蘊」。《集異門論》〈卷十一〉云：「諸所有色。若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若細，若遠若近，如是一切，攝聚一處，說名色蘊」。據我們所了解，佛學上所指的色略等於現代所說的物質，即指組成動物的肉體以及自然界一切無生物的物質。宇宙萬有中的一切物質分子佛教把它分為「四大種」和「所造色」兩大類。每個物質分子不是屬於這一類就是屬於那一類。如上座部的覺音說：「此色有大種及所造的區別，分為兩種」；漢譯《五蘊論》也說，「云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色」；在《大毗婆沙論》〈卷四十七〉同樣指出「諸所有色」，皆是四大種及四大種所造。這種基本的分法，佛教各宗各派大致相同。不過上座部對於「所造色」的分類，與其他部派有著很不同的說法。這也就是本文著重要論述之點。

一、四大種及大種所造色的關係

雖說地、水、火、風「四大種」，是一切物質的基本原素，但佛教對它們有一種特殊的解釋，與普通所說的地火風有些不同；關於四大種本身的狀態和作用，各部派佛教的解釋是大同少異，如說一切有部的《俱舍論》〈卷一〉云：

「地水火風，能持自相及所造色，故名為『界』。如果四界，亦名大種。一切餘色所依性故；體寬廣故；或於地等增盛聚中形相大故；或起種種大事用故。此四大種能成何業？如其次第能成持、攝、熟、長四業。地界能持，水界能攝，火界能熟，風界能長。長謂增盛，或復流引。業用既爾，自性云何？如其次第，既用堅、濕、煖、動為性。由此能引大種造色，令其相續，生至餘方，如吹燈光，故名為動。」瑜伽宗的《廣五蘊論》及《入阿毗達摩論》卷上所說的，略同「俱舍論」。這裏且看上座部的《清淨道論》第十一品所說：

「堅性或固性的是地界；粘結性或流動性的是水界；遍熟性或煖熱性的是火界；支持性或浮動性的是風界。地大有堅性的相，住立的味（作用），領受的現起（現狀）；水界有流動的相，增大的味，攝受的現起；火界有熱性的相，遍熟的味，給與柔軟的現起，風界有支持的相，轉動的味，引發的現起。」

關於為什麼叫「大種」，為什麼叫「界」？除了說一切有部及瑜伽宗各有說明外，上座部的覺音對這個問題舉了好幾個理由來說明：

（一）大的現前故，因為此等大種，在無執受（無生物）的相繼及有執受（有生物）的相續中而大現前；

（二）如大幻者之故，因為此等大種，如大幻師，能把本非寶珠的水而示作寶珠，本非黃金的石塊而示作黃金，如是大種自己非青，能現青的所造色，非黃、非赤、非白而能現黃赤白的所造色；

- (三) 當大供養故，因為此等大種要以資具飲食來維持而得存在；
- (四) 有大變異故，因為此等大種於無執受及有執受中而有大變異故；
- (五) 大故存在故，因為此等大種應該以大努力而得存在。由於這五大理由，故名「大種」。為什麼叫它們為「界」？因為能持自相、領受諸苦，不能超越一切界的相，故為「界」。

這些都是各派論師們有組織地解釋四大種的特相及其作用。其實在經典中也有許多具體的說法，尤其是對內四大這方面說得特詳細。這裏僅舉南傳巴利藏經中的一例。《中部》〈大象跡喻經〉說：

「諸賢！什麼是內地界？那內自身的堅的、固體的、所執持的，即髮、毛、爪、齒、皮、肉、腱骨、骨髓、腎、心臟、肝臟、肋膜、脾臟、肺臟、腸、腸間膜、胃中物、糞，或任何其它在內自身的堅的、固體的、所執持的，是名內地界。什麼是內水界？那內自身的水，似水的液體所執持的，即膽汁、痰、膿、血、汗、脂、淚、膏、唾、涕、關節滑液、尿，或任何其它自身的水，似水的、所執持的，是名內水界。什麼是內火界？那內自身的火、似火的熱，所執持的，即以它而熱，以它而衰老，以它而燃燒，及以它而使食的、飲的、嚼的、嘗的得以消化的，或任何其他內自身的火，似火的、所執持的，是名內火界。什麼是內風界？那內自身的風，似風的氣體，所執持的，即上行風、下行風、依腹風、依下腹風、肢體循環的風，入息、出息，或任何其它內自身的風，似風的、所執持的，是名內風界。」

由此我們可以明白經典中指出組成有情的肉體自身的四大是些什麼了。然而四大種的本身也不是單獨存在，而是互相為因互相為緣的。《清淨道論》〈第十四品〉說到組成有情肉體的四大種，「它們都以自己以外的其餘三界為近因」。論文〈第十一品〉說「地界由水界攝受，火界保護，風界支持，故不致於離散及毀滅」；「水界依地而住，以火保護，以風支持，才不致於滴漏流散」；「火界依地而住，攝之以水，由風遍熱於此身，故令此身不呈現於腐敗」；「風界依地而住，攝之以水，由火保護，故能支持此身不倒而能動」。由此可見四大種之間是有著互相依存關係的。

其次對於大種與所造色之間的關係問題，各派也都有大體相同的解釋。覺音論師，除了前面他敘述大種的五種理由中有所提示外，還在《清淨道論》中說，「所造色的眼等是以大種為近因」，並說明「所造色由四界的地保持、水粘結、火成熟、風動搖的四種作用而資助，正如王族的孩子由四位保母的抱、浴、著飾、打扇的四種工作所保護一樣。」說一切有部及瑜伽宗對這個問題說得更明白。《五事毗婆沙論》云，「此四能造諸所造色，謂依此四大，諸積集色、大障礙色，皆得生長」。《大毗婆沙論》〈卷一百二十七〉說「大種」是所造色的「生因、依因、立因、持因、養因」。更說明四大種能「生」餘色，如母能生子；火為餘色所「依」，如弟子之依師；地為餘色所「立」，如大地負載萬物；水能「持」餘色，如食物之養身；風能「養」餘色，如水之滋潤樹根。《雜集論》〈卷一〉也說：「所造者，謂依四大種為生、依、立、持、養因義。即依五因說名為『造』。生因者，即是起因，謂離大種，色不起故。依因者，即是轉因，謂捨大種，諸所造色，無有功能，據別處故。立因者，即隨轉因，由大變異，能依造色，隨變異故。持因者，即是住因，謂由大種，諸所造色，相似相續生，持令不絕故。養因者，即是長因，謂由大種，養彼造色，令增長故。」這些都是說明大種能造所造色。即是

以四大種爲組成有情肉體物質的四種根本原素，而其它被稱爲所造色的四大的物質，是由這四種原素所出。

這裏有一點值得我們注意的是：有部及瑜伽宗都認爲地水火風這些元素——四大種的自身，最極微細。非依肉眼之識所能見只有觸能攝受。南傳上座部卻認爲於四大種中，觸也只能取地、火、風三種。一切物質雖然由水的吸引使在一處，但水卻不是觸覺所能觸。例如把手放在冷水裏，那時所感受到水體的柔滑，不是水性而是地性；所感受的冷，不是水而是火；所感受的壓力，也不是水而是風。由於水的元素即不是觸所攝受，又非其它的識所能了別，所以只得說水大種的存在是從推理得知的。

二、二十四所造色

南傳上座部說所造色有二十四法之多，說一切有部和瑜伽宗則僅說十一法，說一切有部的十一法是：眼、耳、鼻、舌、身的五根，色、聲、香、味、觸的五塵（或五境），再加一個無表色。瑜伽宗的前十法與有部相同，第十一法則名爲「法處所攝色」。南傳上座部的前面九法也與有部同，再加上女根、男根、命根、心所依處、身表、語表、虛空界、色輕快性、色柔軟性、色適業性、色積集、色相續、色老性、色無常性及段食而成二十四種。這裏僅依南傳上座部的論典略爲介紹對二十四所造色的解釋。

1. 眼根：以與色接觸的種淨（是眼等的感官，爲四大種所造的微細明淨的物質，相當於有部所說的勝義根，亦名淨色）爲相，以牽引眼識於色中爲味（作用），以保持眼識爲現起（現狀），以欲見因緣的業而生的四大種爲足處（直接因），眼根的元子，即在於整個眼珠而圍以白圓圈之內的黑眼珠的中央前面站著的人的形象所映現的地方，它是很微細的，不過蟲頭那麼大。爲眼識的所依和門。

2. 耳根：以與聲接觸的種淨爲相，以牽引耳識於聲中爲味，以保持耳識爲現起，以欲聞因緣的業而生的大種爲足處，它在耳腔之內那掩有薄黃毛而形如指套的地方，爲耳識的所依和門。

3. 鼻根：以與香接觸的種淨爲相，以牽引鼻識於香中爲味，以保持鼻識爲現起，以欲嗅因緣的業而生的大種爲足處。它在鼻孔之內而形如山羊之足的地方，爲鼻識的所依和門。

4. 舌根：以與味接觸的種淨爲相，以牽引舌識於味中爲味，以保持舌識爲現起，以欲嘗因緣的業而生的大種爲足處。它在肉舌中央的上部而像蓮花的花瓢的前部的形狀的地方，爲舌識的所依和門。

5. 身根：以與所觸接觸的種淨爲相，以牽引身識於所觸中爲味，以保持身識爲現起，以欲觸因緣的業而生的大種爲足處。它散布在身體中有執受（有神經的部分）的一切處，如油脂遍布於棉布中相似，爲身識的所依和門。

綜合南傳上座部對五根的主張，大概還有如下幾點：

(一) 不同意大眾部認爲眼耳等的差別是由於大種成分有多有少的主張，南傳上座部都認爲眼耳等的差別是由於業的差別爲它們的根本原因。如說眼與耳不必直接與境接觸而能遠取於

境，這是因為眼識、耳識起於不依附於自己所依的色聲之境；而鼻舌身要與境直接接觸之時才能取境，這是因為這些識起於依附於自己的所依之境。

(二) 眼等五根對於色等五塵，各各有它自己的境域。

(三) 肉眼等不是真正的官能機官，所謂五根是指淨或淨色而說，肉眼等只不過是種淨的所依。

(四) 五根的組合是很複雜的，在它們的質點裏面有四大種的元素，由時節（寒暑等的自然現象）、心和食的支持，由壽所保護，並附有香味等的元子。

6. 色：有刺眼的相，有爲眼識之境的味，以它存在的範圍爲現起，以四大種爲足處（此句通用下面其他的所造色，如無不同之處，下面便不再提此句）。此色依青黃等有多種（據有部說色分二類：一形色有八，即長、短、方、圓、高、下、正、不正；二顯色有十二，即青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧、影、光、明、暗）。

7. 聲：有刺耳的相，有爲耳識之境的味，以它存在的範圍爲現起。此聲依大鼓小鼓等有多種（據有部說聲有二類：一名「有執受大種爲因」聲，即有知覺者所發之聲，如語、手等聲；二名「無執受大種爲因」聲，即無知覺者所發之聲，如風、林等聲。此二種聲又分爲「有情名」與「非有情名」，成爲四種。如是每種又有可意及不可意而成八種）。

8. 香：有撲鼻的相，有爲鼻識之境的味，以它存在的範圍爲現起。它的根香及木髓之香等多種（《入阿毗達摩論》分爲好香、惡香、平等香三種；《雜集論》加俱生香、和合香、變異香爲六種）。

9. 味：有刺舌的相，有爲舌識境的味，以它存在的範圍爲現起。它有根味及六味等多種（有部分爲甘、酸、鹹、辛、苦、淡六種）。

10. 女根：有女性的特相，有顯示是女的味，是女的性、相貌、行爲、動作的原因爲現起。

11. 男根：有男性的特相。有顯示是男的味，是男的性、相貌、行爲、動作的原因現起。

這男女二根是遍在全身的，猶如身淨根，然而不得說是在身淨所在之處或在身淨不在之處。男女根也無混雜之處，如色與味相似。

12. 命根：有守護俱生色的特相，有使它們（俱生色）前進的味，使它們的維持爲現起，以應存續的大種爲足處。然而命根與俱生色是相互存在而同時生滅的，無俱生色，它不能獨起作用。

13. 心所依處：有爲意界及意識界依止的特相，有保持彼等二界的味，以運行彼等爲現起。它在心臟之中，依止血液而存在。

14. 身表：是由於從心等的風界所轉起的往、還、屈、伸等及俱生色身的支持和動的緣的變化行相，有表示自己的意志的味，爲身的動轉之因是現起，以從心等起的風界是足處。因爲由於身的轉動而表明意志，故名身表。

15. 語表：是由於從心等起的地界中的有執受色（唇喉等）的擊觸之緣而轉起種種語的變化的行相，有表示自己的意志的味，爲語音之因是現起，以從心等起的地界（唇喉等）爲足處。因爲由於語音而表明意志，故名語表。

16. 虛空界：有與色劃定界限的特相，有顯示色的邊際的功用，以色的界限爲現狀——或以四大種不接觸的狀態及孔隙的狀態爲現狀，以區別了色爲近因。因爲由於這虛空界區劃了色，我們才起了「這是上，這是下，這是橫度」等的概念。

17. 色輕快性：有不遲鈍的特相，有除去諸色的重性的功用，以色的輕快轉起爲現狀，以輕快的色爲近因。

18. 色柔軟性：有不堅固的特相，有除去色的堅硬性的功用，以不反對色的一切作業爲現狀，以柔軟的色爲近因。

19. 色適業性：有使身體的作業隨順適合工作性的特相，有除去不適合於作業的功用，以不弱力的狀態爲現狀，以適業的色爲近因。

從 17 到 19 三種，雖然是互不相違的，但有它的差別性：如健康者的色是輕快性，不遲鈍，種種輕快迅速的轉起，是從反對令色遲鈍的界的動亂的緣所等起的，這樣的色的變化爲「色輕快性」。其次如善鞣的皮革，那色的柔軟性，能於一切作業中得以自由柔順，是從反對令色硬化的界的動亂的所等起，這樣的色的變化爲「色柔軟性」。其次如善煉的黃金，那色的適業性，隨順於身體的種種作業，是從反對令諸身體的作業不隨順的界的動亂的緣所等起，這樣的色的變化爲「色適業性」。

20. 色積集：有積聚的特相，有從諸色的前分而令出生現在的功用，以引導爲現狀——或以色的圓滿爲現狀，以積集的色爲近因。

21. 色相續：有色的轉起的特相，有隨順結合的功用，以不斷爲現狀，以令隨順結合的色爲近因。

色積集和色相續這兩種，覺音說是「生色」。《法聚論》說：「色等諸處的積聚爲色積集，那色的積集是色的相續。」據《義疏》的解釋：「積聚是生起，聚集是增長，相續是轉起。」「譬如在河岸掘一井，水涌上來時爲積聚（生起），水充滿時如聚集（增長），水溢出時如相續（轉起）。」這便是說諸色最初生起的爲積聚，在它們生起以後進一步生起而增長的色爲「色積集」；由此等色積集生起而後結合其他的行相，再再繼續生起別的色爲「色相續」。

22. 色老性：有色的成熟的特相，有引導色的壞滅的功用，猶如陳谷，雖不離色的自性，但已去新性是它的現狀，以曾經成熟了的色爲近因。如牙齒的脫落等，是顯示齒等的變化，所以說這色老是「顯老」；以非色法的老名爲「隱老」，唯隱老是沒有這表面變化的；在地、水、山、月、太陽等的老，亦無可見的變化，名爲「無間老」。

23. 色無常性：有色的壞滅的特相，有色的沉沒的作用，以色的滅盡爲現狀，以受壞滅的色爲近因。

24. 段食：有滋養素的特相，有取色與食者的作用，以支持身體爲現狀，以食物爲近因。這段食與維持有情的營養素是一個意思。

這裏介紹的二十四所造色和前面所說的四大種，那是南傳上座部所說的二十八種色法，它和北傳的大小乘宗派顯然有所不同。

三、雜論色蘊

南傳上座部對於色蘊，還有下面幾種說法：

(一) 攝爲十一種色：四大種及四大種所造色的二類色總攝爲十一種：即

(1) 地界、水界、火界、風界名爲「大種色」，

(2) 眼、耳、鼻、舌、身名爲「淨色」，

- (3) 色、聲、香、味及除去水界的其他三大種的觸名爲「境色」，
- (4) 男根、女根，名爲「性色」，
- (5) 心所依處名爲「心色」，
- (6) 命根名爲「命色」，
- (7) 段食名爲「食色」。

以上的十八種色，總攝「自性色」、「自相色」、「完色」（《清淨道論》說：因爲它們超越於區劃、變化、相、性而得把握自性，故爲完色）、「色色」（前一個色是變異義），「思惟色」。

- (8) 虛空界名爲「限界色」，
- (9) 身表、語表名爲「表色」，
- (10) 色輕快性、色柔軟性、色適業性及二表名爲「變化色」，
- (11) 色積集、色相續、色老性、色無常性名爲「相色」。

此中的積集及相續與生色同義。這十一種色依其自性的各別而說二十八種。

(二) 色的分別：依一門分別，則此一切色都是無因、有緣、有漏、有爲、世間、欲界、無所緣、非所斷的。依多門分別則有內外等的區別：

- (1) 五種淨色爲「內色」，餘者爲「外色」。
- (2) 淨色與心所依處爲六種「所依色」，餘者爲「非所依色」。
- (3) 淨色與表色爲七種「(根)門色」，餘者爲「非門色」。
- (4) 淨色、性色、命色、八種「根色」，餘者爲「非根色」。
- (5~7) 淨色與境色爲十二種「粗色」、「近色」、「有對色」，餘者爲「細色」、「遠色」、「無對色」。
- (8) 業生色爲「有執受色」。餘者爲「非執受色」。
- (9) 色處爲「有見色」，餘者爲「無見色」。
- (10) 眼等二種不與境合而取境，鼻等三種要與境合而取境，這五種爲「取境色」，餘者爲「不取境色」。
- (11) 色、香、味、食素（段食）及四大種爲「無簡別色」，餘者爲「簡別色」。

(三) 色的等起：諸色的生起有從業、心、時節和食的四種，所以這四種名「等起色」。

(1) 業等起色：是說一切有情的色，最初是從業生起的。即由於行了欲界及色界的二十五種善、不善業（欲界不善 12 + 善 8 + 色界善 5 = 25）而取得其終生之後，有情的色便剎那剎那於內相續等起，故名「業等起色」。

(2) 心等起色：除了無色界的四異熟心及二種五識的其他七十五心的生起，從最初的「有分」開始，便能等起有情的色，故名「心等起色」。此中安止定的速行心，能夠加強威儀。確定心，欲界速行心及神通心，能夠等起表色。十三種的喜俱速行心（四喜俱不善心、四喜俱欲界善心、四喜俱欲界唯作心及笑心），能令生笑。

(3) 時節等起色：稱爲冷與熱的火界，能夠適宜地等起內色與外色，故名「時節等起色」。

(4) 食等起色：稱爲滋養素的食物，食下而消化的時候能夠等起有情的色，故名「食等起色」。

此中，心色（心所依處）及諸根色（眼、耳、鼻、舌、身、男根、女根、命根）九種從業生，聲從心及時節生，色輕快性、色柔軟性、色適業性三種則從時節、心及食生。八種不簡色（色、香、味、食素、四大種）及虛空界則從業、心、時節及食四法生。四種相色（色積集、色相續、色老性、色無常性）則非從他生，由此我們知道：

- (1) 從業生的色有十八種：心色 1 加根色 8 加不簡別色 8 加虛空界 1 = 18
- (2) 從心生的色有十五種：輕快等 3 加表色 2 加聲 1 加不簡別色 8 加虛空界 1 = 15
- (3) 從時節生的色有十三種：聲 1 加輕快性等 3 加不簡別色 8 加虛空界 1 = 13
- (4) 從食生的色有十二種：輕快性等 3 加不簡別色 8 加虛空界 1 = 12

(四) 色的聚：南傳上座部認為色身等的色，是由多群物質元素組合起來的。這種一群一群的物質元素叫做「聚」。諸色共有二十一聚，它們是同生、同滅、同一所依而同住著。在此二十一聚中：

- (1) 從業等起的色聚有九：
 - 一、命與八種不簡別色及眼共同組合的名為「眼十法」為一聚，
 - 二～八、各別命與八種不簡別色與耳共組合的名為「耳十法」，如是次第有「鼻十法」，「舌十法」，「身十法」，「女性十法」，「男性十法」及「心所依處十法」的七聚。
 - 九、八不簡別色與命結合的為「命九法」為一聚。
- (2) 從心等起的色聚有六：
 - 一、八不簡別色的單純八法為一聚。
 - 二、八法與身表組合的身表九法為一聚。
 - 三、八法與語表及聲組合的語表十法為一聚。
 - 四、八法與輕快性、柔軟性、適業性等組合的輕快性等十一法一聚。
 - 五、八法與身表及輕快性等組合的十二法為一聚。
 - 六、八法與語表、聲及輕快性等組合的十三法一聚。
- (3) 從時節等起的色聚有四：一、單純的八法，二、聲的九法，三、輕快性等的十一法，四、聲及輕快性等的十二法，各自成一聚。
- (4) 從食等起的色聚有二：一、單純的八法，
 - 二、輕快性等十一法，如是為二聚。

在二十一種色聚中，單純的八法及聲九法由時節等起的二聚可以發現在有生物及無生物的物體中，其他各聚則只能發現在有情的有生物的物體中。

初步研究南傳上座部所說的色蘊，大略如是。其實還有更廣泛更詳細的說法。可以參考《清淨道論》〈第十一品〉、〈第十四品〉、〈第二十品〉；《攝阿毗達摩義論》〈第六品〉；《法聚論》〈第二品〉；以及覺音的《法聚論註》。

1960年1月於中國佛學院

覺音清淨道論的簡介

覺音論師所造的《清淨道論》，在南傳上座部佛教中是一部最偉大極重要的作品，正如《俱舍論》在北傳有部中的地位一樣。在這部論中，似乎可以發現原始佛教的一切基本東西。在全書中，覺音引用了整個南傳三藏的要點，並且參考了錫蘭許多古代的義疏和史書。所以《大史》稱這部論「是三藏和註疏的精要」；德國的唯里曼·蓋格教授也說它「是一部佛教的百科全書」。

南傳各國的佛教徒對這部論非常重視，佛教的學者都要研究它。我們如讀了這部論，也可以了解整個南傳佛教的主要教理。本論作者覺音論師，是南傳佛教的一位傑出的學者，有了他和他的這部著作，對南傳佛教的弘揚起了極大的作用。

一、本論的作者覺音論師

覺音，在上座部佛教、巴利文係佛教中，有許多珍貴的作品，他是第一流的著述家，實在是上座部佛教最值得稱道的大師。如果沒有他，則上座部的佛教能否有今日的盛況不得而知了。因為在覺音時代，印度大部分的佛教學者都已採用梵文，巴利文和上座部的佛教業已衰落，只有錫蘭及菩提伽耶的比丘依然忠於巴利文。由於覺音的努力，巴利文這一係的佛典古語學才又活動起來。

對於覺音的傳記，多數近於傳奇，唯有《大史》可以供給我們一些比較具體而可靠的材料。他出生於北印度菩提場附近的婆羅門族，通吠陀學，曉工巧明，精於辯論，常常去找能辯者來辯論。有一天，來到菩提場一座錫蘭人所造的寺院，並在那裏演說墮水的作品。寺內的大長老離婆多聽了後，嘆賞他的聰明，有意教化他。便唆示地說道：「誰在那裏像驢鳴一般！」覺音說：「你都能了解這驢鳴之意嗎！」離婆多說：「我能了解」，並且指出他論題的矛盾。於是，覺音便請求離婆多談談自己所修學的教義，離婆多對他提示了阿毗達摩的內容，覺音聽了不懂，並問這是誰家的教義，要求進一步地教導。離婆多告訴他說，這是佛教，如果他肯出家就可教他。爲了求法，覺音便出了家，從離婆多學習三藏。他受了比丘戒後，開始著作，先寫一部《發智》，又想爲《法聚論》等註釋。離婆多告訴他說：「在印度只有根本聖典而沒有註疏流傳，可是有許多用僧伽羅文寫成的註疏流傳於錫蘭，希望你到那裏去學習，將來把它譯成摩竭陀文（即巴利文），實在造福人群不淺」。

在摩訶男王（409～431）的時代，覺音來到錫蘭的首都阿努羅陀補羅，住在摩訶毗訶羅，從僧伽波羅長老學習僧伽羅文的註疏和上座部的三藏教理。通過了努力學習，掌握了僧伽羅文的佛學精義，他便請求大寺的僧眾，給予以一切參考的書籍，便利他對一切經論的註釋工作。大寺僧眾爲了考試他的學力，從經中選了二頌，叫他先去試行解釋。他便寫了一部定名爲《清淨道論》的作品，獻給大寺長老，僧眾們讀了這部著作，都認爲非常滿意，才給他一切經論註疏。覺音住在乾他伽羅寺時，便把一切僧伽羅文的註疏都譯成了摩竭陀文；之後，

他回印度朝禮了聖菩提樹。

這位最傑出的巴利註釋家畢竟死在什麼地方，無從稽考。我們知道在柬埔寨有一座古寺叫做覺音寺，相傳是覺音圓寂的地方。

關於覺音的著作如下：

1. 《清淨道論》
2. 《普悅》——律藏註（相當於我國舊譯《善見律毗婆沙》）
3. 《析疑》——波羅提木叉註
4. 《吉祥悅意》——長部阿含經註
5. 《破除疑障》——中部阿含經註
6. 《顯揚心義》——雜部阿含經註
7. 《滿足希求》——增一部阿含經註
8. 《勝義光明》——小部第一（小誦）、第五（經集）註
9. 《殊勝義》——法聚論註
10. 《迷惑冰消》——分別論註
11. 《五論釋義》——其餘五部論註
12. 《本生註》
13. 《法句譬喻註》

二、造《清淨道論》的因緣、目的與部派的依據

覺音造《清淨道論》的因緣，前面已經提到，原是為了應付大寺僧眾的考驗而只是顯示出他的才能與學識；其實在覺音本人的願望，是要供獻他平生的所學，為發揚佛教文化，為造福人群，而做了這第一步工作而已。

關於他造論的目的與部派依據，可從他自己在序論的偈裏來看：

「大仙示偈戒等種種義，
現在我要如實解釋。
對於在勝者教中已得而難得的那些出家人們，
如果不得如實認識到包攝戒等安穩正直的清淨道，
雖然欲求清淨而精進，
可是不會到達清淨的瑜伽者。
我今依照大寺註者所示的理法，
為說能使他們喜悅極淨決擇的清淨道。」

這裏我們不難看出他造論的目的，並且知道他是根據大寺註者的思想體系來著述的。其次從他所標示的論題來看，那就更清楚了。依他自己的解釋，「清淨，是除了一切垢穢而究竟清淨的涅槃」；這就是說，他是為了指示人們一條到達解脫的道路而寫作的。

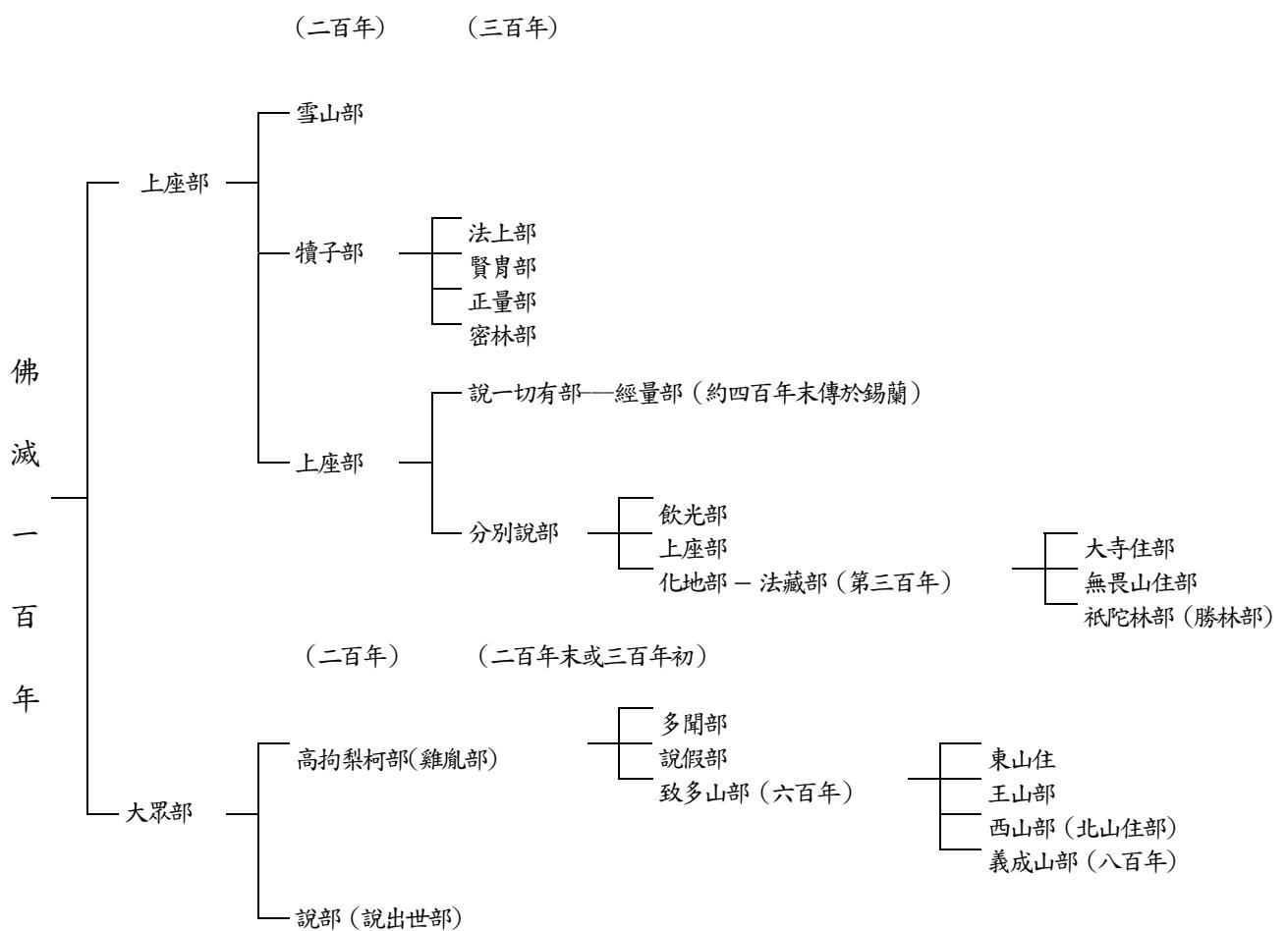
這裏所提的「大寺註者」，我們有進一步了解的必要。

因為大寺、覺音與整個南傳佛教的關係太密切了。說南傳佛教是上座部，倒不如說是「大寺住部」更了當。因為它完全是屬於這一派的。在覺音時代，錫蘭的上座部佛教分為兩大派系：一是無畏山住部，一是大寺住部。大寺派比丘的思想是忠實於上座部的，無畏山的比丘則接受了一部分大乘的思想。

我國晉朝的法顯法師到錫蘭，住在無畏山而不住大寺恐怕也有原因。覺音要求給參考書搞寫作時，大寺的比丘要先考試他一下，這不但是為他的才能，恐怕也有看看他的思想的用意？本來無畏山派比大寺派強盛得多，但由於覺音的作品流傳，經過長期的鬥爭，無畏山派終於逐漸消失。依照南傳佛教所傳的部派分裂與我們所講的稍有一些出入。

現在，我依據南傳部派一些承傳歷史材料，列一表於下以供參考：

★南傳部派承傳歷史表



三、本論的組織和內容

本論的開宗明義，先引《阿含經》中的一個偈頌：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結」。在這個頌裏面提到有戒有定（心）與慧，覺音根據此頌，以戒定慧三個大題目來發揮，便造成這部洋洋數十萬言的大論著。其組織的之次第和內容，有很多地方與優波底沙所造的《解脫道論》相似。因之，有人認為清淨道論是仿《解脫道論》而造的。但南傳的佛教學者有些人不同意這種說法，因為論中往往提到不同意《解脫道論》的說法。優波

底沙大概早於覺音二百年，覺音讀過他的作品是不成問題的。可能是《解脫道論》與當時的無畏山派有關，所以覺音以大寺的立場針對《解脫道論》而寫出這一部論。《清淨道論》除了〈序論〉與〈結論〉，全書分為二十三品，依照戒定慧的次第來敘述：即前二品說戒，中間有十一品說定，後十品是說慧的。

〈第一說戒品〉的內容是：什麼是戒，戒的語義，戒的相、用、現起、近因，戒的功德，戒的種類，戒的雜染和淨化。

〈第二說頭陀支品〉的主要內容是：十三頭陀支的語義，頭陀支的相、用、現起、近因，頭陀支的受持、規定、區別、破壞與功德。

從第三至第十三的十一品說定，可分為如下的幾科段：

〈第三說業處品〉，〈第四說地遍品〉，〈第五說餘遍品〉，是連貫的。其內容是：什麼是定，定的語義，定的相、用、現起、近因，定的種類，定的雜染與淨化，怎樣修習。這裏也詳細地討論了修定之前應該捨棄種種障礙和親近怎樣的善知識，如何依照自己的性格去選擇四十種定境，選擇適當的處所等。關於修習的方法，在這三品中主要的是談十種遍，即地遍，水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虛空遍。還附帶地敘述了四禪與五種禪的情況。五種禪，是南傳佛教的一種特殊說法。

〈第六說不淨業處品〉，是說明膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骨相等的十種不淨以及詳細指示修習的方法。

〈第七說隨念品〉與〈第八說隨念業處品〉，是解釋佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、念死、念身、安般念（數息觀）、寂止隨念等十種隨念以及指示十隨念的修習方法。

〈第九說梵住品〉，是說明修習慈悲喜捨四種梵住的方法和對象以及其功德與目的。

〈第十說無色品〉，是說明四無色定的修法。

〈第十一說定品〉，是說明食厭想與四界差別的修習方法以及修定的功德。論四十種定境，到這裏為止。

〈第十二說神變品〉與〈第十三說神通品〉。這兩品是從修定的功德所引伸出來的。主要的內容有：神變論（談十種神變），天耳界論，他心智論，宿住隨念智論，死生智論。

從〈第十四〉至〈第二十三品〉都是說慧學的。其實整個南傳佛教的論藏要義都已包攝在這一部分了。

〈第十四說蘊品〉，說明什麼是慧，慧的語義，慧的相、用、現起、近因，慧的種類，慧的修習等。其中心的內容是解釋五蘊。如色蘊的二十四所造色，識蘊的八十九心與八十九心的十四種作用，行蘊的五十心所，識蘊與行蘊相應的數字。這是南傳佛教最重要的名相，尤其對於心的十四種作用有詳細的解釋，使我們在研究上座部這個特殊思想上有很大的幫助。

〈第十五說處界品〉，是解釋十二處與十八界的。

〈第十六說根諦品〉，主要是解釋二十二根與四諦。

〈第十七說慧地品〉，也是研究本論最難一品，用緣起緣生的意義來發揮原始佛教的世界觀與生命論。以十二緣起支為中心，用二十四種緣來說明條件與條件之間的關係。

本品主要論點有：緣起的語義，各緣起支的解釋，二十四緣的解釋，異熟識的轉起及結生的活動，三界諸趣的業與結生，結生識與諸色法的關係，名與色的區別，十二緣起的特質，

有輪而不知其始，沒有作者和受者，十二種的性空，三世兩種因果，緣起的決定說，關於二十四緣，即因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、數數修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、禪緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不離去緣。這種說法也是南傳佛教的特點之一。

從十四品至十七品是說慧之地，下面幾品是說慧之體。

〈第十八說見清淨品〉，主要是說對名色的觀察與現起非色法的方法。

〈第十九說度疑清淨品〉，是說明把握名色之緣，十二種業輪轉與法住智。

〈第二十說道非道智見清淨品〉的內容是：關於聚的思想，以四十行相思惟五蘊，色與非色的思惟法，提起三相、十八觀、生滅隨觀智，十種觀的染污，確定三諦。

〈第二十一說行道智清淨品〉，是解釋生滅隨觀智、壞隨觀智、怖畏隨觀智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲解脫智、審察隨觀智、行捨智及隨順智。

〈第二十二說智見清淨品〉，主要是說四種道智四種果以及智見清淨的德用，如圓滿三十七菩提分及斷証修習的作用。

〈第二十三說修慧的功德品〉，說修慧有斷煩惱証聖果等功德。

關於《清淨道論》的內容，有些什麼，說些什麼，大略地介紹如上。至於如何地去研究它，只有去閱讀論文才能知道。覺音著作的清淨道論，我已用語體式譯出來，約五十多萬字，尚在整理中。(按：已出版)

1958年4月7日，於北京

錫蘭佛教的傳播及其宗派

/ 葉 均

錫蘭現在的維達部落是錫蘭最古居民的後裔。據錫蘭的歷史學者說：「相傳於公元前 543 年或 483 年¹，在佛陀涅槃之日，僧伽羅人從印度大陸遷來錫蘭……然而形成錫蘭歷史的特點，完全是由於二百五十年以後的佛教傳入錫蘭²。」的確，佛教與錫蘭的歷史、文化有著最密切的關係。

錫蘭是南傳上座部佛教的主要根據地之一。本島的佛教已有二千多年的歷史。直到今天，佛教雖然仍為錫蘭人民主要信仰的宗教，但中間並非一帆風順，而是有著興衰起伏像波浪一般地前進。錫蘭佛教大概可以把它分為三個歷史階段：第一，從公元前第三世紀至公元後第十一世紀，因為國家的政治環境和人民的生活比較安定，人民得以自由崇拜佛教。這一千多年可說是錫蘭佛教的興盛時期。第二，從第十二世紀至第十八世紀，國勢日衰，常受外國的侵略，國家的政權和經濟都遭到破壞，人民的生活痛苦，也損害了佛教。這七百年可稱為佛教的衰落時期。第三，從 1753 年以至於今日，人民又把幾乎絕滅了的佛教漸漸地恢復起來。這一段我們可以稱為佛教復興時期。以下，將概括地敘述這幾個時期佛教的一般情況。

一、佛教的輸入

錫蘭的佛教是在公元前第三世紀印度阿輸迦王統治時代³由摩哂陀長老輸入。相傳佛陀的教法在華氏城受到阿輸迦王大力護持之下舉行了第三次結集；之後，便決定派遣出傳教師到國外去傳播佛教。摩哂陀長老就是這次被決定派去錫蘭的。在錫蘭這時的國王名天愛·帝須（公元前 247~207 年）。他的首都在阿努羅陀補羅。

摩哂陀是阿輸迦的兒子⁴。他帶領了一地臾、郁帝臾、參婆樓、拔陀沙羅四位長老和沙彌須摩那，優婆塞盤頭迦等人，約在公元前 246 年到達錫蘭⁵。他們在離首都八英里的眉沙迦

¹ 關於中古的錫蘭史年代，錫蘭的史學家計算不一致，例如 543 B.C. 有的則說 483 B.C.，約則相差 60 年。南傳佛教國 1956 年作佛滅 2500 年紀念，是依前一種說法。然而近代的錫蘭和印度學者都採取後一種說法。參考《印度史》。錫蘭的《大史》是採用佛曆記載的。所以後來的歷史學家對於中古的錫蘭史年代也是依佛曆推算。本文所用的年代都是根據後一種說法。

² 見《我們的傳襲》。

³ 據近代學者考證，阿輸迦王在公元前 276 年即位，他的加冕禮則在公元前 272 年舉行。

⁴ 玄奘的《大唐西域記》說是阿育王的弟弟。

⁵ 《大史》第十三章及《善見律毗婆沙》第二品，都說是佛滅 236 年。

山遇見天愛・帝須在那裏游獵。他們經過一番回答之後，國王很歡喜，請他們一起回到王宮。國王聽了摩哂陀的說法，便皈依佛教，作爲錫蘭第一個佛教徒。如是從國王開始以至於王室宗親臣僚庶民，傳教師們很快地把佛教傳播了。據說僅在七天之內，就有八千五百人皈依佛教。大約兩個月時間，則整個王城及附近的人民都成了教徒。如是漸漸地遍及全國，傳教的工作很順利。

國王首先把自己的王家花園大眉伽林送給摩哂陀，改造爲大寺。再次在眉沙迦山建一座支提山寺。這是錫蘭有佛寺之始。

第一個在錫蘭出家的是摩哂陀從印度帶來的盤頭迦，而第一批僧伽羅人出家則是當時的錫蘭首相摩訶利多的那五十五位兄弟們。第二批是以國王的弟弟摩多婆耶爲首的一千人。後來摩訶利多也辭去首相之職帶了五百人出家。據說後來比丘的總數很快發展到三萬人。

摩哂陀在錫蘭傳教時，有許多婦女也請求出家，但是格於比丘不能授比丘尼戒的教則。於是阿輸迦王又派遣他的女兒僧伽密多尼長老帶了十一位比丘尼到錫蘭。建立了比丘尼僧團。第一批出家的比丘尼是以王弟之妻阿努羅爲首的一千人，國王曾爲僧伽密多等造了兩座比丘尼寺。

僧伽密多還帶來了從佛陀伽耶世尊在那裏成道的那株菩提樹上折下來的一株幼曲，被栽在當時大寺的林園內，直到現在還活著。這株樹已有兩千多年的生命，極受錫蘭人民尊重，認爲它是國寶之一，想盡一切辦法保護它。據說這是世界上一株有歷史可考的最古老的樹。

摩哂陀曾帶來一只佛鉢。後來他們又獲得一塊佛的右鎖骨¹，爲了珍藏佛的鎖骨，天愛・帝須王在城附近特別造了一座多寶羅摩塔來安置它。這是出現在錫蘭土地上最早的大塔。這座塔的規模很大，築建技術處理上相當奇特。中間是塔，外面有很大的塔蓋。現在雖只能看到當中的正塔，但從塔基外圍殘留的石柱上，仍能看出一些塔蓋的輪廓，錫蘭的博物館制有全貌的模型，它在建築術上有著珍貴的歷史價值。

天愛・帝須王在位四十年，熱心護法，造的塔時很多。其中最著名的寺院是大寺，後來延續一千多年都爲上座部佛教的重心。支提山寺也是歷史上很重要的一所寺院。多寶羅摩塔的塔寺組群中：有一座寺院是專爲他的首相摩訶利多和帶領五百人出家後而建造給他們住的；另一座叫毘舍山寺是專門建造給從毘舍階級來出家的五百比丘住的。此事值得我們注意，因爲古代錫蘭人的等級區別：第一是王家貴族的統治者，第二是農民，第三是毘舍。前兩種被認爲是高級的，後一種則被視爲低級的。直到現在，錫蘭的僧團中仍有所謂高級和低級之分，原是有它的歷史淵源的。

摩哂陀是三十二歲來錫蘭，在錫蘭傳教將近五十年，到八十歲圓寂（公元前 199 年）。僧伽密多也活了七十九歲而寂（公元前 198 年）。正是由於他們長時播教和天愛・帝須以及

¹ 《善見律毗婆沙》第三品說是「右缺盆骨」。

繼承他的王臣們熱心護法，佛教便形成爲錫蘭人民普遍信仰的主要宗教。

佛教之所以能夠很容易的爲錫蘭人民所接受，據錫蘭史學家們的意見，有下面幾種原因：第一，摩哂陀等傳教師所說的是一種雅利安語言，與僧伽羅語很接近，容易爲人民了解；第二，僧伽羅人從事農業，生活安定，比丘們可能住在鄉村裏向他們傳教；第三，那時候在這個島上並無其它有力的宗教；第四，阿輸迦是當時印度一大帝國的國王，錫蘭與印度僅一海峽之隔，摩哂陀兄妹二人是阿輸迦的子女，又以大帝國的使者身份來傳教，自然容易受小國的統治階級所敬信；第五，由於統治者國王，大臣們帶頭信仰皈依，對人民也有很大影響。

二、佛教的發展

佛教輸入錫蘭，經過一百多年的傳播，已有堅固的基礎，此後則隨著時代的發展而發展。

1. 在陀多迦摩那王統治時代（公元前 101~77 年）：錫蘭北部曾受到外敵入侵。他奮起抗戰，打敗敵人。他對於佛教熱心保護。在他所建造的許多塔寺中，有兩座是歷史上很著名的建築：第一他爲大寺造了一座偉大的銅殿。殿高、廣、長各達一百肘（約 150 英尺），四方形，分爲九層。下一層全用花崗石的柱子，分四十行，每行四十根，共一千六百根。屋頂是用銅蓋的，所以叫銅殿。直到現在，這些大石柱幾乎還是完整無缺地保留在這個遺址上。可見那時錫蘭的建築術已是相當進步。第二，建了一座空前的大塔叫羅翁梵利塞耶。因爲工程太大，畢生經營，尙不能完成，塔頂部分，還是他的弟弟即位之後繼續造成的。據說這座塔在舉行奠基典禮時，不但有全錫蘭的長老來參加，並且有十多個全印各大寺院的長老應邀參加，如鹿野苑、逝多林、靈鷲山、毘舍離、王舍城，迦濕彌羅等處有長老前來。亦可以想像到當時錫蘭佛教的興盛情況。

2. 在婆羅根跋（或婆多伽彌尼阿跋耶）王時代（公元前 44~17 年）：第一，國王在王城之北造了一座著名的無畏山寺，獻給他所尊敬的拘比迦羅·摩訶帝須長老。錫蘭佛教創傳自上座部摩哂陀大寺是正統佛教的中心據點，摩訶帝須長老初住大寺，被大寺一部份僧眾斥爲是個破戒的人，開會決議把他從大寺擯出去。那時他的一位學生婆訶羅摩蘇·帝須長老在座，不同意他們的決議，於是連他也被驅逐出去。同時大寺還有五百比丘站到這位長老方面來，便和他一起離開大寺轉到無畏山去而自成一派。這是從佛法傳入錫蘭之後，第一次分成兩派。同時有一部份從印度巴羅羅寺屬於跋闍子派的¹達摩羅支阿闍黎的弟子們來到無畏山居住，無畏山的比丘也接受了他們的學說，所以大寺派便叫無畏山派爲達摩羅支派。後來無畏山發展成全錫蘭最大的寺院，與大寺派分庭抗禮。第二，約在公元前 26 年，大寺派的長老五百人，以羅希多長老爲首，在錫蘭中部摩多羅地方的灰寺舉行第四結集。這次除了誦出上座部三藏及義疏外，更重要的是決定把一向由口口相傳的經典，第一次用巴利文寫在貝葉上保存。這對於後來上座部長期流傳，有著決定性的作用。第三，比丘們並開始用巴利文寫了一部島史，對於後人研究錫蘭古代史提供了許多寶貴的材料。

¹ 參考《僧伽羅人的故事》。

3. 到了公元前第一世紀之末，男女僧眾已經很多。據說摩訶拘羅，摩訶帝須王（公元前17~3年）在一次大供養中，有六萬比丘與三萬比丘尼¹，這個數字與一個小島國的人口比率來說，是相當驚人的。

4. 大乘佛教的輸入和發展：在哇訶羅迦帝須王時代（公元後269~291年），有吠多利耶派的學說輸入錫蘭，為無畏山派的比丘所接受。此派的初期傳播，深受大寺派的打擊，不很順利。數十年後，到了摩訶斯那王時代（334~361），從南印來了一位大學者僧伽密多長老，獲得國王的信任，大力弘傳此派的學說，盛極一時。

據近人考證：吠多利耶是大乘經典的名字，（方廣經）²又名大空宗³，所以它是大乘方廣派⁴。而且僧伽密多長老可能是龍樹學派的學者⁵。因為在南印度的拘斯那河邊而被認為是龍樹道場的龍樹根，經過近代的發掘，發現許多古代的建築遺跡，並在這裏發現一所從前錫蘭比丘居住過的地方，被命名為錫蘭寺。這便是過去錫蘭佛教與龍樹學派有關係的證明。另一件值得我們聯想的事，即龍樹的入室弟子提婆（第三世紀人）原是錫蘭的比丘，對於錫蘭人接受中觀學派的學說，可能也有直接或間接的影響。而且吠多利耶派的傳入錫蘭恰恰是和他們同一時代。

關於大乘的瑜伽宗和密宗，什麼時候傳入錫蘭不得而知，但可肯定是有：第一，在第七世紀我國玄奘法師在南印度的建志城，曾經和從僧伽羅國（錫蘭）前來的菩提迷祇濕伐羅等三百比丘會晤，並且和他們討論了關於瑜伽的要義⁶。可見那時候錫蘭是有不少人研究瑜伽學說的。第二，第八世紀初，中國密宗的開創人金剛智，是南印度人，他來中國之前曾將密宗輸入錫蘭⁷。第三，金剛智的弟子不空，曾經從中國帶了弟子二十七人去師子國（錫蘭）受到尸羅迷伽王（727~766）熱烈的歡迎，請普賢阿闍梨「開十八會金剛頂瑜伽法門毘盧遮那大悲胎藏建立壇法」，並受「五部灌頂」⁸。可見此時密宗已經在錫蘭盛行了。第四，在錫蘭的阿努羅陀補羅城的癟虛中曾發現同一時期的刻有錫蘭文和梵語真言的銅板，亦可證明。還有在錫蘭也有從各地出土的觀音像，以及在東南方的婆利伽摩地方的一片石壁上；刻有大乘菩薩像。其中有一尊近人認為是觀音像，這塊石壁，錫蘭人叫佛像岩。作者曾參觀過這裏的壁像，有一鋪是三軀石像並列，中間一軀較高，左右二軀較低，右邊的左手上好像是拿著一朵蓮花，左邊的右手上拿著一根金剛杵，中央本尊手中不拿什麼東西。如果這些不是密宗的

¹ 《大史》第十四章第七頌。

² 《大史》英譯本第三十六章第31頌注。

³ 印度2500 Years of Buddhism, P.119 說：「吠多利耶派或名大空說者——Vetuyakas or the Mahawunyata Vadins」。

⁴ 見《錫蘭史》。

⁵ 參考《我們的傳襲》。

⁶ 參考《大慈恩寺三藏法師傳》卷四。

⁷ 參考《貞元新訂釋教目錄》卷十四。

⁸ 見《宋高僧傳》卷第一。

刻像，則可能與淨土宗有關，但最少我們也可以知道，過去觀音菩薩在錫蘭是曾經受過人崇拜的。

5. 第四世紀中葉：在摩訶斯那王時代（334～361）他除了大力支持住在無畏山的僧伽密多弘傳大乘外，還在大寺附近建立了一座很大的祇陀林寺。獻給他的朋友古吽帝須大長老，為薩伽利耶派的中心道場，形成了錫蘭強有力的三大派之一，與大寺及無畏山長期鼎足而立。

在西利，迷伽文那時代（362～389），因為印度的羯凌伽受到鄰國的侵略，該國王生怕供奉在國內的一顆佛牙被敵人奪去，便藏在他公主的髮髻內，送到錫蘭來，以後便成為錫蘭最尊貴的國寶，同時也成為國內外佛教徒所崇拜的聖物。

6. 第五世紀：（一）約在 410 年，我國的法顯法師訪問錫蘭，在無畏山住了兩年，他的遊記裏詳細地描繪了當時錫蘭佛教盛況¹，為我們提供了非常寶貴的歷史資料。那時的無畏山住有五千，大寺住有三千，支提山住有兩千比丘，光是這三座寺院就有一萬比丘，全國的僧尼數目也就可想而知了。（二）在摩訶男王時代（403～431），覺音來到錫蘭，住在大寺，用巴利文為南傳上座部的三藏寫了很多注疏，並造《清淨道論》，這部論是上座部空前的傑作。覺音是上座部最傑出的著述家，也是使上座部發展最有力的功臣。（三）錫蘭有兩批比丘尼先後到中國當時南方的首都南京，傳授比丘尼戒，為中國建立了比丘尼僧團²。這裏有個疑問，她們傳的比丘尼戒是有部或是上座部？《大宋僧史略》敘「尼得戒由」說：「《薩婆多師資傳》云，宋元嘉十一年春，師子國尼鐵索羅等十人，於建康南林寺壇上，為景福尼慧果，淨音等二眾受戒法事，十二日度三百餘人。此方尼於二眾受戒，慧果為始也」。從援引《薩婆多師傳》來看，好像是屬於有部的？（四）約從 435～460 的二十多年，錫蘭北部深受異教國家入侵破壞塔寺，佛教頗受損失。（五）達多斯那王（460～478）於 459 年請他的叔父摩訶男長老撰《大史》。這是用巴利文寫的一部史詩，記載從第一代王畏闍耶開始到摩訶斯那為止八百多年的歷史。錫蘭人把這部史詩和菩提樹及佛牙並尊為三大國寶。

7. 從第六世紀至十二世紀：在拘摩羅達多斯那王時代（513～522），據說舉行過一次正法結集與淨化佛教，內容不明。阿伽菩提二世（601～611），建竹林精舍獻給祇陀林派的比丘。在 609 年，羯凌伽的國王厭惡戰爭，前來錫蘭出家。據說伽葉二世（641～650）曾令筆錄祇陀林派的經典及藏外的典籍。

從公元前第三世紀至公元後第九世紀初，各代王朝基本上都以阿努羅陀補羅為首都。從第九世紀中至第十三世紀，則建都在波羅奈羅梵，因為那時舊都受到一個強大國家的威脅，從 1017～1070 年的五十多年間，曾淪為一個強國附庸，人民財產與佛教塔寺受到掠奪與破壞，使舊都阿努羅陀補羅成為廢墟。像無畏山寺、祇陀林寺及大寺等都化為灰燼；佛教受到最大的摧殘！到了毘闍耶跋訶第一（1059～1114），在 1070 年結合了人民的力量趕走了敵人恢復錫蘭國家主權。當時國王，想要恢復佛教，但國內選十個能傳戒的比丘都不足了。他只

¹ 見支那內學院版《歷游天竺傳記》29～33 頁。

² 見《高僧傳》卷第三《求那跋摩傳》，《僧伽跋摩傳》及《大宋僧史略》卷上《尼得戒由》。

好遣使去緬甸請緬僧來錫傳戒，重新建立僧團。由於緬甸的比丘同大寺派一樣是同屬上座部的一系，因而這一派得以恢復，但其它殘餘各派雖餘炎未熄而終於漸趨消滅。同時比丘尼僧團曾在錫蘭傳承了一千多年，此後的歷史不再出現，可能也就由此而絕跡。

接著國家又有數十年的搔亂，到波羅羯摩跋訶第一（1153～1186）才得統一。他是一位為錫蘭人民歌頌的國王，對護持佛教也很熱心。他建造了許多塔寺，整理僧伽，令破戒的比丘還俗，召集三大派的比丘會議，要他們團結和合。實際上無畏山派和祇陀林派此時已甚衰落，唯有大寺派重興，盛極一時。這時最重要的事是，在國王的贊助下，約在1165年開始舉行了一次以摩訶迦葉為首的經典結集，搜集了許多過去大德們能著的巴利文三藏注疏，並對注疏再加疏解。編寫的工作是由迦葉的弟子舍利弗主持，他們用巴利文寫了很多的書，實為巴利文獻開了一個新紀元。

三、教派的鬥爭

從佛教輸入錫蘭約二百年間，唯有以大寺為中心的上座部一系。到了公元前第一世紀末葉，無畏山建成後始與大寺分裂，自成一派，即達摩羅支派。如前面提到的，如果他們是屬於跋闍子派的話，則是屬於大眾部系。新派經二百多年的發展，到了哇訶利迦帝須王時代（公元269～291），已經相當興盛，但是與大寺派尚能和平共處。然而此時又有吠多利耶派（方廣派）的學說在無畏山傳布開來。大寺的長老們認為該派見解不正，不能容忍，說服國王和一位大臣迦毘羅，採取了行政命令來取締新學派，燒了他們的典籍，並對無畏山那些接受該派學說的比丘加以責備和制止。

大約過了四十年，在俱他婆耶（309～322）即位的第四年，無畏山的達摩羅支派比丘又提倡吠多利耶的學說。當時寺內有位優舍利耶，帝須長老，害怕可能來自國王的壓迫，便帶了三百比丘離開無畏山到達古那山寺去，推舉該寺的薩迦羅長老為他們的領袖，另成一派。後來便稱他們為薩迦利耶派。

大寺派果然又動員了主要的五大寺比丘開大會反對吠多利耶派，並取得國王的支持以行政命令燒了他們的經籍，並以無畏山提出了六十名新派的比丘擯逐出境。從此無畏山派與大寺派的成見更深。幾年後，又從南印度迦韋羅城來了一位僧伽密多長老，住在無畏山寺宣揚吠多利耶派學說。事實上錫蘭佛教此時已有四派學說爭鳴。國王也似乎發覺不能專聽大寺派的一面之辭，親自召集舉行一次有各派學者參加的辯論大會。在會上僧伽密多獲得了辯論的勝利，並得國王的尊敬和信仰。後來國王常常請他入宮，並請作為兩位太子的教師。大寺派雖然利用出家的王弟等貴族比丘，想盡辦法勸說國王，也終於失敗。於是大乘佛教在錫蘭獲得合法地位，自由傳播。

俱他婆耶的長子祇他帝須即位後（323～333），非常殘酷，且對大寺有好感，僧伽密多只得暫離錫蘭回印度。過十年後，摩訶斯那即位（334～361），僧伽密多重來無畏山。新國王對僧伽密多很信仰而厭惡大寺派，曾命令人民：「不許支持大寺比丘如有供以飲食的，罰一百錢！」

大寺的比丘全數被迫離開，九年空無人居。史載大寺建築被破壞，把材料運去修建無畏山，這時無畏山得到國王和親信國王大臣們的全力支持，擴建成爲全國最大的寺院，無畏山派獲得空前的發展。大寺被毀的第十年，由於一擁護大寺而掌握兵權大臣向國王進行兵諫，國王迫不得已才允許大寺的比丘回來。無畏山的僧伽密多長老終於在這種法門互相水火中而獻出了生命。然而此後五六百年，大寺派未能挽回他們的劣勢。

大寺的比丘回來的第二年，又起另一波折。因爲摩訶斯那王在大寺的疆界之內爲薩迦利耶派的古吽帝須長老建造祇陀林寺，即遭到大寺比丘的反對，寺建成後，達古那山寺的薩迦利耶派比丘遷入新寺，大寺比丘反對益烈，終於向法院提出訴訟。法官以古吽帝須長老侵占大寺的疆界的罪名而判處他還俗。

在阿伽菩提一世的時候（568～601），大寺派比丘雀帝波羅與吠多利耶派辯論獲得勝利。據說斯那二世（851～601）曾一度支持大寺派來壓迫其它異派，並恢復建造了大寺作爲傳播上座部佛教的中心道場。

依照上面的史實來看，在十二世紀以前錫蘭所傳播的佛教，有小乘也有大乘。大乘佛教有空宗、瑜伽、密宗、可能還有淨土宗，小乘佛教有上座部、化地部，¹跋闍子派的達摩羅支部、大法護派²，可能還有別的派。在各部派鬥爭中，歷史上常以大寺，無畏山及祇陀林三大派來代表。大寺派爲上座部，無畏山則爲自由研究大乘小乘各部派的大學府；祇陀林是薩迦利耶派是無畏山的支派，他們的思想很接近，是比較友好的³。大寺派其他的小乘部派也是比較好的。鬥爭得最劇烈的則是大寺的上座部和無畏山的大乘派。因爲這兩部派的思想體系不同。大寺派老是把無畏山派當作非佛教的外道看待，我們根據 1500 年前法顯的記載（編按：法顯西元 410 年訪無畏山寺），當時的無畏山派是占著優勢的。他們的鬥爭延續到第十一世紀，由於南印古里帝國的入侵，佛教備受摧殘，各派同歸於盡。但是，大寺派的上座部因爲過去結集了完整的巴利文三藏，加上自第五世紀起，有覺音等許多學者的努力寫了許多巴利文的著作，長時期地都流傳在國內外如緬甸和泰國等都承傳了這一系的佛學，爲後來錫蘭上座部佛教復興創造了有利條件。

四、佛教的影響

佛教輸入錫蘭對錫蘭的歷史文化有很大的影響。首先他們從比丘們學會了掌握文字書寫的技術。從古代所遺留下來的字母看正如阿育王石刻上的字母一樣，是有棱角的。爲了書寫

¹ 按覺音的《本生注》是應阿他達西，佛陀密多及佛陀提婆三位長老的請求而寫的。這裏的佛陀提婆是化地部的一位長老。但覺音完全是根據大寺的思想體系著書。這不但可以證明當時錫蘭有化地部，且可證明大寺的上座部與化地部的意見並無多大衝突。另外法顯曾在錫蘭獲得一部《彌沙塞部》律，這便是有化地部的有力證明。參考：印度 2500 Years of Buddhism p.104、p.217；法顯的《歷游天竺記傳》。

² 《攝阿毗達摩義論》第五品「有異師說」。

³ 見《僧伽羅人的故事》。

的方便，經過一千多年的演變，才形成今天所流行的圓形字母。在中古時代，錫蘭本島上只有比丘才算是受最高教育的人，所有用貝葉書寫的書也都藏在寺院裏，人民只有到寺院裏去才受到教育。加上僧侶們照例舉行每月逢初一、十五日，一般人民都集中到寺院去聽比丘們講經說法。一座寺院在鄉村裏，它不僅是人們集會禮拜的場所，也是文化教育的中心點。

初期佛教用的是巴利語。人民在日常生活中，找不到一個適當的語詞來表達新的事物和觀念的時候，便往往採用一個巴利語來代替；因之，在僧迦羅語文中攝取了許多的巴利詞匯。他們還用巴利文寫了許多書。像過去的史書，也都是用巴利文寫的。後來大乘佛教輸入錫蘭，同時也帶來了梵文。在僧伽羅語文中又採用了許多梵文的字，也寫下了不少梵文的作品。

在錫蘭各地，如定婆羅石窟、大河的右岸、中北省的多門迦陀梵、波羅奈羅梵、西伽利耶等處，到現在還保留著從第二世紀至十二世紀的許多非常珍貴優美的壁畫。這些壁畫都是以佛教或與佛教有關的人物故事為題材的。

如果我們去參觀幾個錫蘭的古都，便會看到很多古代偉大的建築和美麗的石刻造型像。建築物主要是佛教的塔寺、石刻的造型像，不是佛像，就必定也是與佛教內容有關的事物。

由於佛教，使錫蘭很早便和其他有關佛教傳播的國家接觸而建立了人民友誼與文化交流，例如與中國、緬甸、泰國、柬埔寨等國家。

五、佛教的衰落

前面已經說到了在十一世紀，錫蘭國土與佛教曾慘遭異國的入侵和毀滅。在十二世紀波羅羯摩跋呵第一的時代，上座部佛教重興，極盛一時。接著又發生內亂外患，佛教又受到破壞。到第十三世紀、畏闍耶跋呵第三（1232～1236）才把以梵支薩羅為首而帶著佛鉢、佛牙避亂到南印去的比丘們請回去，建舍利閣於卑羅斯羅山的安置佛鉢與佛牙，修理佛寺，整理僧伽，並令書寫了許多散失了的經典。波羅羯摩跋呵第二（1236～1271），繼續整理佛教，遣使南印古里國，請三藏法師達摩揭帝等許多大德比丘來錫蘭復興佛教，整個國內的佛典，並從南印取來許多經書，使僧伽研究論理學、文學（因明、聲明）及一切經論，並令兩派¹（小、大乘）的比丘和合起來。又請達摩揭帝用巴利文寫了《大史續編》即《小史》第一部。在菩梵奈迦呵第一（1273～1284）在位時，命令把藏經的寫本分藏於國內各寺。這時錫蘭又論為鄰國的保護，幸佛牙失而復得。在菩梵奈迦跋呵第四（1346～1353）造了幾座大寺，形成和南印當時所造的印度教廟一樣，唯在中殿供奉了一尊佛像，其他部份及走廊的牆壁上則雕塑了許多印度教的神像。很明顯，正好說明在這個時期錫蘭佛教受印度教的影響。

第十四世紀，異國勢力侵入南印半地耶國，也侵入了錫蘭。當時印度教徒的達米爾族在

¹ 《小史》英譯本第八十四章第十頌注：小乘即大寺派，大乘為無畏山及祇陀林派。由此我們可以看到大乘此時還在錫蘭流行著，並且證明南印度在第十三世紀還是有佛教的。

錫蘭北部已形成了一個獨立王國局面，北部佛教消聲匿迹。僅在中南部的僧伽羅族人中保持著佛教。此時的錫蘭政府的處境非常困難，一方面要對抗國內北部的問題，另一方面又要抵抗外來的侵略，常常被迫遷都，等於一個流亡政府，已無能力保護佛教。到第十五世紀形勢更壞，把一個錫蘭島分裂為三個小王國，即北方的及弗那，西南部的哥德和中部山地的康堤。進行長期內戰，更影響佛教的衰落命運。

在 1505 年，錫蘭受到更凶惡更殘酷的來自西方葡萄牙殖民主義者的侵入。除了高原地帶保留一個小小的堪地王國之外，海濱平原地帶全部成為葡萄牙的直轄殖民地。殖民主義者從軍事、政治、經濟侵略掠奪外，還利用天主教作文化的侵略。在它的統治區內只許信它的御用宗教，絕對不許信奉別的宗教，並到處毀滅佛教塔寺。因此，激起當時許多佛教的憤怒，便聯合以一些比丘為首的群眾起來反抗殖民者統治民族運動的力量，但沒有成功。殖民主義者懼怕佛教的反抗勢力，更殘酷地進行破壞佛教，大事屠殺境內的比丘和佛教信徒，拆毀所有的佛教寺廟，掠奪寺廟財產全部作為擴展它們的侵略勢力之用。殖民者侵占錫蘭一百多年，在它的管區內佛教的宗教信仰形勢，便全部被滅掉。

在 1658 年，荷蘭殖民者又驅逐了葡萄牙殖民者，把全部從葡萄牙殖民者手中奪來的領土作為自己的殖民地。荷蘭殖民主義者的作法和葡萄牙殖民者一樣毒辣，所不同的是：荷蘭殖民者利用基督教作為政治文化侵略的工具和手段，只有比葡萄牙殖民者更壞，他們把教堂作為殖民統治者的組成部份，通過教堂來監視人民的行動及排擠佛教和其他的宗教，連葡人傳入的天主教亦在嚴格禁止之列。

這兩個西方殖民主義者，先後占領錫蘭的海濱平原近三百年，在他們的沿海占區內，佛教的宗教形式全部被消滅掉了。只有在高原地帶錫蘭人的小王國內，尙能保留佛教一線生命。可是到了羅迦醒哈第一統治堪地王國時（1581～1592）由於他的性情殘暴，自己放棄了佛教的信仰而轉成印度教徒，盡力破壞佛教，殺害比丘，焚毀經典，連佛足山上一座為全錫佛教徒朝禮而認為最神聖的佛殿，也被改作印度教的寺廟。經過這番暴雨後，錫蘭島上一點僅存的佛教餘輝也被吹滅了！在他後面的幾個保存殘局的國王，也都是對佛教不利的人。到了 1687 年，唯曼羅，達摩，索利耶第二即位，開始意識到錫蘭佛教與錫蘭民族有著不可分離的共同命運。可是在國內已經找不到五位有資格傳戒的比丘。他曾造了一所佛牙寺，並且遣使到緬甸阿拉干請了幾位比丘來傳戒。1707 年他的長子即位，也曾造了一所寺院。由於統治面積縮小，加上長期從事抵抗外來的殖民主義者的侵略戰爭與頻繁的內戰，已耗費了無限的人力財力，水利失修田園荒蕪，經濟破產，人民的生活陷於極端貧困之中。在佛教方面是：塔寺盡成丘墟，比丘絕跡，無經典可誦，這是錫蘭佛教史上最淒涼的時期！

六、佛教的復興

到十八世紀，錫蘭的佛教的宗教形式已等於滅亡，連一位正式的比丘也沒有，僅遺下少數沒有受戒以占卜星相等為業贍養妻室的非正式沙門。然而由於有二千年的佛教傳統信仰，大部份僧伽羅族的人民還是認為自己為佛教徒，把錫蘭民族自主與佛教復興不自覺地連接在

一起。

1739 年，在山區裏的康提國王師利·毘闍耶·羅迦醒哈即位後，為滿足境內人民的需要，於 1741 年與 1747 年先後二次派遣暹羅及緬甸的北古和阿拉干，試探外國僧伽來錫蘭傳授比丘戒法。可惜他在位只有八年，雖經一番熱心努力，未得遂願而終。揭諦·師利·羅迦醒哈即位（1747～1780），繼續為恢復佛教努力。1750 年再次遣使暹羅請求派比丘來錫蘭傳戒。這次獲得暹羅國王同情，派遣了以優婆離長老為首的十人佛教使節團，還抄寫了經典於 1753 年到達錫蘭，從此重建僧團，重建塔寺，佛教文化又漸漸地在山區裏重興起來，然而尚不能下山到殖民統治者所侵占的海濱地帶去。國王熱心護法，拿出很大一部份財產作為進一步展開佛教工作的經濟基礎。他把所施的財產分為三分：一分供給僧伽領袖專作培養弘法人材及安定僧伽清修的生活；一分為專供修建塔寺及擴展佛教文化工作；另一分則分施於各寺院作為弘揚佛教事業的永久基金。這一舉動，無疑地作為西方殖民主義者的宗教文化侵略反抗鬥爭樹立起一面鮮明的旗幟。

促使這次佛教得以重興，是和一位得到國王信任的薩拉能格拉長老努力分不開的。慇懃國王遣使去暹羅的就是他。當暹羅僧來錫蘭時，他和其他數百人首先受比丘戒，數年之後，錫蘭便有比丘三千餘人。國王指定薩拉能格拉為僧王，管理僧伽事宜成為錫蘭佛教暹羅派的始祖。他全力為佛教事業工作，寫了不少佛教的書。他的弟子菩多梵·悉達多·佛陀羅揭多寫了《大史續編第二部》（即《小史》第二部）。

1796 年，錫蘭又換來了另一個西方殖民主義者英國。先是荷蘭在錫蘭的殖民地都落到英國殖民者手裏，繼之在 1815 年又吞併了康堤王國的領土。於是數千年獨立的錫蘭便全部淪為英國的殖民地了。英殖民者起初也會公開反對佛教，惹起了許多佛教信徒和比丘的反抗。英帝國主義者為了更容易地統治殖民地的人民，便改變了政策，在 1815 年與康堤的領袖們簽訂了一個同意保護佛教的所謂「康堤修約」。從此佛教雖然在帝國主義者偽裝的「寬大政策」下獲得了某些發展，但在政治、經濟、文化等領域裏仍然受著有帝國主義者的種種壓抑。由於錫蘭人民反抗殖民主義者不斷的鬥爭，終於在 1948 年 2 月 4 日擺脫了殖民地的枷鎖，國家恢復了獨立自主，佛教才獲得真正的自由和發展。

七、目前的佛教教徒、寺院與僧派

錫蘭佛教的復興與發展，是和錫蘭人民經過二百多年結合民族獨立運動相始終的。目前全島一千萬的人口中，約有六百多萬是佛教徒。二萬多名佛教比丘，擁有五千多座佛教寺院，有三百多個大小不等的教學佛教經典的佛學院。他們僧俗間有著密切聯系。寺廟是分布在城市與鄉村間，構成佛教徒的宗教活動的中心，定期舉行講經法會，寺廟裏舉辦有星期學校為男女青年信徒灌輸佛教的正信思想。佛學院的歷史還不算長，第一座佛學院是創建於 1839 年。錫蘭獨立後不久，錫蘭政府決定把原有的兩座最大的佛學院改為佛教大學，即智嚴大學與智增大學，有意識地要培養出專門住持佛教的比丘知識分子。

在僧侶中分成三大派：（一）暹羅派[Siam]，是 1753 年由暹羅傳入，創始者為薩拉能格拉。（二）阿曼羅波羅派[Amarapura]，是 1802 年由緬甸傳入，創始者為摩訶格羅瓦·匿納唯羅帝須。（三）藍曼匿派[Ramabba]，是 1865 年由緬甸傳入，創始者名阿般格訶梵多·印陀沙婆。在這三大派之下，現在又成為十多個小派，如下表：

	└{1}阿斯羯利 (Asgiri)
(1) 騰羅派——	{2}曼爾瓦多 (Malwatta)
	{3}哥德 (Kote)
	└{4}頻多羅 (Bentara)
	└{1}烏梵 (Uva)
	{2}那梵羅菴利耶 (Nuwaraeliya)
(2) 阿曼羅波羅派——	{3}般婆羅比帝耶 (Bambalapitiya)
	{4}婆格訶比帝耶 (Bogahapitiya)
	└{5}格羅多羅 (Kalutara)
	└{1}阿古勒沙 (Akuressa)
(3) 藍曼匿派——	{2}菴爾羯利瓦 (Elgiriva)
	└{3}哥倫坡 (Colombo)

在三大派別中，暹羅派最大，約有一萬三千比丘；阿曼羅波羅派約有五千比丘；藍曼匿派約有二千多比丘。每派各有自己的戒堂，本派不能到別派去受戒。他們的根本教理並無差別，都是南傳上座部，只是在生活習慣及社會等級觀念上有些不同。

本文只從大體上敘述了錫蘭二千多年的佛教歷史的片斷，為了解錫蘭佛教史者聊供參考資料而已。（1961 年 5 月寫於中國佛學院）

南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講

/ 葉 均

南傳（一稱南方）上座部，是指現在盛行於斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、老撾及我國雲南省傣族地區等的佛教。它是部派佛教中的一個派系。南傳，是從其源流及地理而說，因為這個派系是由印度南傳到斯里蘭卡而後發展起來的。這一系的佛學，近代發展比較快，世界上已有許多國家的佛學者用各種文字翻譯和研究他們的典籍。

近代佛學者，為了研究整個佛教學說的方便，按照語文分為三大系，即漢語系、藏語系、巴利語系。南傳上座部屬於巴利語系，因為他們的三藏典籍和許多重要的著作，都是用巴利語寫的。除了巴利語系有一部完整的三藏典籍和各種論著之外，其他北傳佛教的經籍，絕大部分都保存在我國的漢文和藏文的藏經裏。

另外一種分法，是所謂大乘和小乘。稱漢語系和藏語系中的大乘理論為大乘，稱巴利語系的佛教及其他類似的佛教為小乘。但巴利語系的佛教徒則自稱為上座部，不接受小乘這樣的名稱，並且不承認大乘是佛說。原來上座部及其他一些舊部派的比丘們的理想，是遵照佛的弟子或聲聞的行徑，求證涅槃，使個人解脫。大約在公元一世紀左右形成一個佛教派別，宣稱要遵照菩薩的行徑，謀求一切眾生解脫，不求現世證阿羅漢，而求未來成佛。自稱能運載無量眾生從生死大河之此岸達到菩提涅槃之彼岸，故名大乘，而貶稱原始佛教和其他部派佛教為小乘。在《島史》則稱大乘為「戲論派」，《論事》稱為「大空派」，大寺的僧眾稱他們為「方等派」。從大乘和小乘這兩個名詞本身的概念來看，是包含著自褒貶他之意的。但現在的學術界，為了研究佛學而沿用此名，則無褒貶之意，而是對歷史發生發展的事實而作客觀的分析。從歷史上看，過去大乘和小乘之間的互相對立、爭執、排斥的情況是存在而且相當激烈的。內部自相鬥爭的結果，促使佛教在印度的消亡！這個問題，佛陀生前就曾警告他的弟子說：「彼人不了悟，‘我等將毀滅’！若彼等知此，則爭論自息」（見《法句》第六頌）。此頌是佛陀在祇陀林針對俱生皮的爭論比丘而說，其大意是：那些爭論不休的人完全不知道，我們將為此爭論所困而走上毀滅之途！如果他們懂得這種危險性，就不會爭論了。現在各國佛教徒的情況已經有所變化，大多數佛教徒都認識到，雖然佛教各派的學術思想有所不同，但都是本著釋迦牟尼的言教而各自發展起的，所以大家都願意互相往來，講團結，講友誼。從這方面講，我們就不能不注意，在彼此互相友好訪問之時，不宜採用「大乘」和「小乘」這樣可能引起誤會的言詞，為了加強各國佛教徒和人民的團結和相互尊重，應該稱他們為上座部佛教，這是他們一向自稱的正確的部派名稱。

一、南傳上座部佛教源流

下面講南傳上座部的源流。所有佛教徒共同尊敬的教主釋迦牟尼，大約為公元前六世紀

的人，他的生滅年代有幾十種不同的說法，其確切的年代，無法肯定，這裏略舉幾種比較普通的傳說：（一）依照南方上座部佛教各國傳統的說法是：佛滅於公元前 544 或 543 年，在 1956 年，有許多國家舉行一次盛大的佛滅二千五百周年紀念活動，就是依據這種傳說的。所以這個佛滅年代的說法，現在已經實際為世界許多國家所採用了。（二）近代的學者，根據考證印度歷史上最偉大的阿育王年代，有的推論佛滅於公元前 483 年，有的說前 480 年，有的說前 470 年等等，未得一致。（三）中國的「眾聖點記」說，據傳佛滅之後，比丘僧團在第一個雨季安居完畢，便在戒本末尾上點一點以記佛滅之年，到了蕭齊永明七年（公元 489），共得九百七十五點。據此，則佛滅於公元前 486 年。

釋迦牟尼本人，原是迦毘羅衛國的一位王子，二十九歲出家，三十五歲成道，說法四十五年，八十歲入滅。他所說教的地區，主要是在古印度恒河流域的中游一帶。他收了很多男女弟子，建立了比丘和比丘尼僧團。在他寂滅之後的第一年，便由他的上首弟子摩訶迦葉主持，召集了五百長老於摩揭陀國的首都王舍城，在阿闍世王的協助之下，誦集了佛陀生前所說的教法。這次集會把當時誦出的教法分為毘奈耶（戒律）和達摩（法）兩大類（律藏和經藏）。達摩被編成五集，即長部、中部、相應部、增支部及小部。這些經典和戒律編好之後，分別付托一些教師傳授弟子，使其用口授的方式代代保存下去。佛教史上稱這為第一次「結集」。所謂「結集」，是合誦或會誦之意，就是佛的弟子們集合在一起，把佛陀所說而當時只有口頭傳誦並無文字記載的經典，進行一番會誦、審定，系統地把它確定下來。

佛滅之後，約一百年間，比丘僧團仍然按照佛陀所制訂的戒律過著原來最簡單的生活，基本上是以乞食為主，把佛的教義口授給弟子，弟子們輾轉相傳，向各地繼續宣揚四諦、八正道、五蘊、十二因緣等法，嚴持戒律，和合相處，不分派別。佛教史上稱它為「原始佛教」時期，亦稱為「早期佛教」或「初期佛教」。

在佛涅槃一百年後，當摩揭陀國迦羅阿輸迦（俗稱黑阿育）王在位時，僧團內部便發生了分裂。其主要因是對於戒律的見解有分歧。據說當時以吠舍離為根據地的東部比丘，實行了一些與原始教規相違背的事，而西部（摩偷羅）的耶舍比丘對此加以反對，並且邀請東西方的七百位長老，在吠舍離舉行第二次結集，從人數說名為「七百結集」，從地點說又名「吠舍離結集」。這次結集的結果宣布了雙方爭執的十點是違背戒律的，即所謂「十事非法」。而東部大多數的僧人卻不同意這種決議，因為是這些有地位的上座長老們所決定，大家也無可奈何，只好另外集會一處，也用會誦的方法，另外訂正戒律，退出原來教團的主體，自成一派，因為他們人數多，就叫做「大眾部」。這樣，僧團就公開分裂成為「大眾部」和「上座部」兩大派，各行其是。此後，佛教僧團形成了更明顯的分裂，在四五百年間，分成十八部或二十部。佛教史稱這個時期為「部派佛教」。

佛滅後二百多年，在印度史上最著名的阿育王統治時期，由於國王虔誠信仰佛教，因此便有許多非佛教徒，為了分享這些布施而來參加僧團，其行為放逸，則與佛教的教義相反。結果使那些行為純潔而真正信奉佛教的比丘，不願與這些行為不正的人為伍。據說在華氏城的王室寺院中，有七年沒有舉行過「布薩」和「自恣」等宗教儀式。阿育王聞知此事，大為震驚，便邀請目犍連子帝須長老來首都華氏城，幫助淨化了僧團，並召集一千位長老，舉行

第三次結集，會誦出比較完整的經律論主要成分。據說今日存在的上座部巴利語三藏，就是這次大會最後編定的。

這次大會，還曾作出另一項重要的決議，派遣傳教師到世界各國去傳播佛教。這些傳教團，都由一位著名傳教師及另外四位長老組成，不但可以傳播佛法，還可以建立新的比丘僧團。被派往僧訶羅（今斯里蘭卡）的使團，是由阿育王的兒子摩哂陀率領四位長老和一位沙彌，在提婆南毘耶·帝沙統治時期（公元前 250~前 210）到達該國的。他們傳教的工作進行得很順利，在不長的時間內，就使國王以及大臣和人民信仰佛教，建立了比丘僧團，創建塔寺，如著名的大寺等。以後，摩哂陀的妹妹僧伽密多也被派去斯里蘭卡，建立了比丘尼僧團，並從菩提伽耶佛陀坐在樹下成道的那株菩提樹上折下一枝幼苗帶去栽在大寺園內，至今尚存，被視為國寶之一。從此開始，斯里蘭卡才有佛教。

摩哂陀傳入斯里蘭卡的三藏經典，屬於分別說系的上座部，但當時仍以傳統的記誦方法流傳。因為國內有時也發生內亂，使教團中的長老們體會到，只依賴某些人用不可靠的生命對記誦的方法來保存經典，是一件冒險的事。由於這種考慮，使長老們於公前一世紀，伐多伽摩尼·阿巴耶王時（公元前 101 ~ 前 77），在斯里蘭卡中部馬特列地區的阿盧寺，舉行一次重要的結集，由羅揭多主持，五百長老參加，誦出上座部的三藏和義疏，並決定把一向口口相傳的三藏經典第一次用巴利文字寫在貝葉上保存。這對後來上座部佛教長期流傳有著決定性的作用。斯里蘭卡的史學家評說：「保存印度早已失傳的巴利文上座部聖典，是僧訶羅民族對人類文化遺產最偉大的貢獻」（《錫蘭簡明史》122 頁），上座部的史書中認為這是第四次結集。北傳佛教記載，約在一世紀，迦膩色迦王時，在迦濕彌羅第四次結集，但南傳佛教史書無記載。

佛教傳入斯里蘭卡之後，建立了僧團，國王把自己的王家公園布施給比丘，改建成著名的大寺，為比丘僧團的中心。在家佛教信徒，皈依佛法僧「三寶」，遵守五戒，禮拜佛塔和菩提樹以表示恭敬佛陀，大約在一世紀時，才開始以佛像作為禮拜的對象。

直至公元前一世紀，比丘僧團都是承認大寺的權威。到了伐多伽摩尼·阿巴耶修建了一座宏大的無畏山寺，獻給大寺中的摩訶帝須，他便帶領五百徒眾脫離大寺去無畏山另立一派。這樣，斯里蘭卡的佛教史上便第一次分裂為大寺與無畏山兩大派。後來又有一部分比丘退出無畏山去達古那山寺居住，推舉該寺的薩伽羅為領袖，另立一派，叫薩伽利耶派；到了摩訶舍那王建成祇陀林寺，獻給此派的古哄帝須，他們便以該寺為中心而被稱為祇陀林派。這樣，斯里蘭卡的僧團便分成了三大派。僧團雖分為三，但都是屬於上座部，他們主要的巴利文三藏經典是相同。然而無畏山和祇陀林寺的長老們都各自著有解釋經典的注疏，對於經典某些章節的解釋，則以大寺僧人所作的注疏有些不同。後來，這些注疏的原作都不存在了，唯有大寺派的思想體系繼續流傳到現在，這和覺音有著密切聯繫。

覺音是南傳上座部巴利語系佛教的一位傑出的著述家，約為五世紀前半人，出生於北印度菩提伽耶附近的婆羅門族，在菩提伽耶一座僧訶羅人建造的寺院出家，於摩訶那摩王時

(410 ~432) 去僧訶羅首都阿努拉達補拉，住在大寺，專研巴利三藏和僧訶羅文的注疏，並用巴利文著述了很多書。原來古代僧伽羅僧人，曾用僧伽羅文寫了不少注疏，因為其他上座部佛教流行的國家不懂僧伽羅文，所以這些注疏——主要是大寺的作品，「都被偉大的注釋家覺音以律藏和經藏中各種典籍的注疏形式譯成了巴利文」(《錫蘭簡明史》122 頁)。覺音依據大寺派的傳統思想理論，對巴利三藏聖典都寫了重要的注釋，並寫了一部著名的《清淨道論》，系統地論述三藏和義疏的精要。他對南傳上座部佛教的長期流傳是有很大影響的。

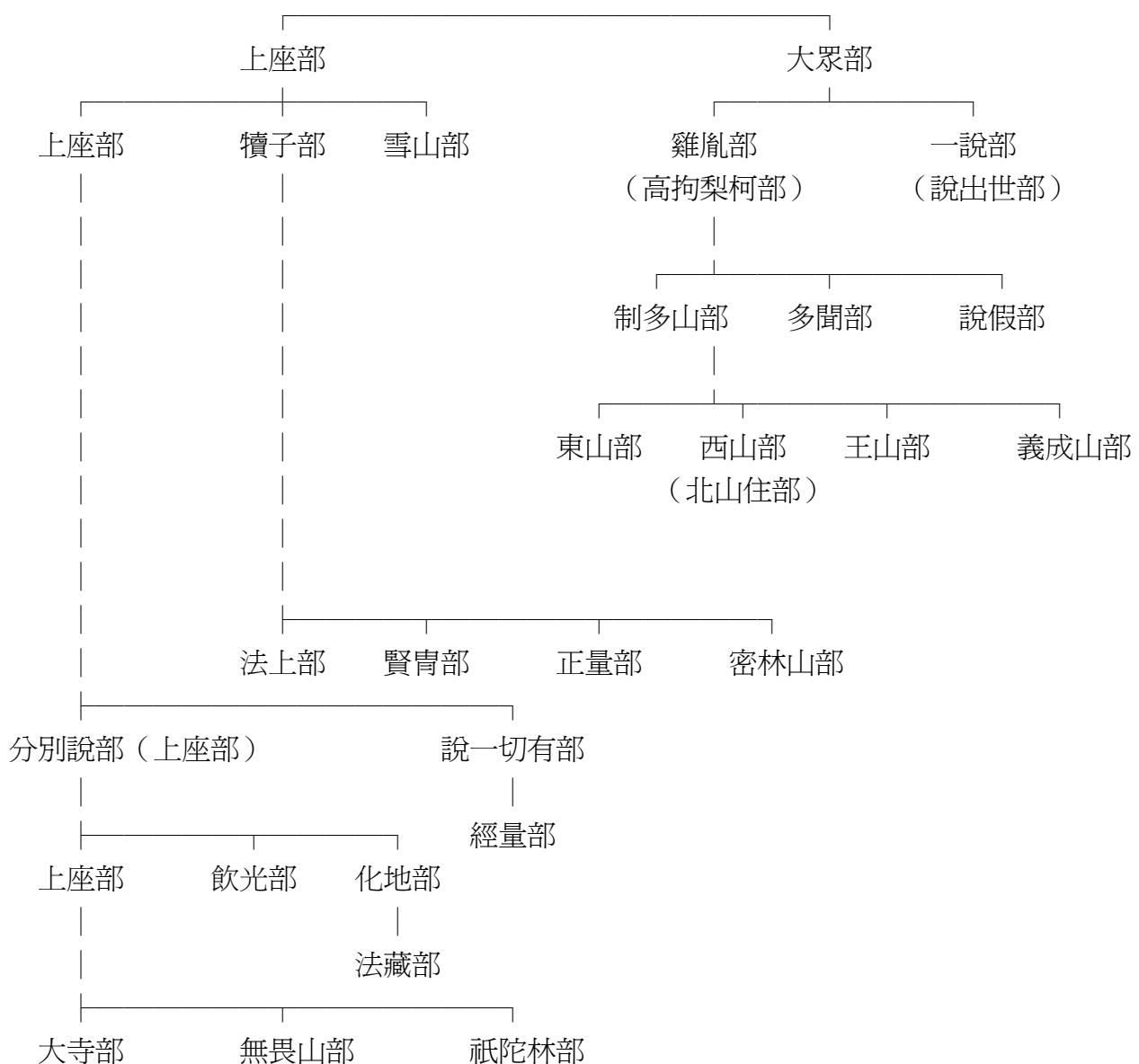
上座部佛教在斯里蘭卡盛行之後，同泰國和緬甸等盛行上座部佛教的國家有著密切的聯繫，教徒之間，互相往來，相互學習，相互補救。在斯里蘭卡的佛教興盛時期，把大寺派上座部的學說傳播到泰國、緬甸去，到了佛教衰落時期，又從泰國及緬甸把上座部佛教傳回來。例如：1361 年，錫蘭僧王被當時的暹羅國王邀請前往其國建立僧團，他所成立的僧訶羅僧團於以後約二百年中，在暹羅起了非常重大的作用。1425 年，有緬甸、暹羅和柬埔寨比丘前來錫蘭，學習經教，在迦羅利耶重新受戒。他們回國後，分別在本國仿照錫蘭僧團的形式，建立宗教組織。1476 年，有一宗教使團從勃固來訪錫蘭，並有若干緬甸僧人在迦羅利耶受戒。他們回國以後，也建立了名叫僧訶羅僧團的宗教組織（見《錫蘭簡明史》335 頁）。在十一世紀和十二世紀，斯里蘭卡經常遭到外國侵略，佛教也跟著衰落下去，十一世紀末，曾遣使緬甸，請緬甸去錫蘭傳戒，重新建立僧團。到十八世紀時，錫蘭佛教的宗教形式已等於全部滅亡，塔寺盡成丘墟，連一位正式的比丘都沒有了，經典也沒有了，這是錫蘭佛教史上最淒涼的時期！直至 1750 年，才遣使暹羅請求派比丘來錫蘭傳戒，獲得暹羅國王的同情，派遣以優波離為首的十名比丘佛教使節團，並抄寫了許多上座部的經典，於 1753 年到達錫蘭，當時便有以薩拉能格拉為首的數百人從暹羅僧人受比丘戒，數年之後，便有比丘三千餘人。從此重建僧團，重修塔寺，佛教文化又漸漸地在山區裏重興起來，同時這也是目前斯里蘭卡暹羅派僧團的開始。1802 年，摩訶格羅瓦·匿納唯曼羅帝須又從緬甸傳入比丘僧團，名為阿曼羅波羅派。1865 年，阿般格訶梵多·即陀沙婆再從緬甸傳來比丘僧團，名為藍曼匿派。目前斯里蘭卡雖有的三大派僧團不同，但他們的根本教理並無差別，都是南傳上座部佛教。泰國和緬甸等國的僧團也是這樣。

錫蘭的南傳上座部佛教和中國的佛教文化交流，很早就有一種特殊關係：約在 410 年，我國的法顯訪問師子國，在無畏山住了兩年，他的遊記裏描繪了當時錫蘭首都、民情和佛教的盛況，為後人提供了非常寶貴的歷史資料，也為錫蘭的歷史和佛教增了光，很受錫蘭人民崇敬。約在 434 年，有師子國鐵索羅等兩批比丘尼先後到達中國當時南方宋都建康（南京），為慧果等三百餘人授比丘尼戒，在中國建立比丘尼僧團。中國比丘尼於二眾中受戒，是從慧果開始的。比丘尼僧團在錫蘭傳承了一千多年，約在十一世紀而絕跡，此後，南傳上座部盛行的國家，至今仍未恢復起合格的比丘尼僧團。覺音於五世紀前期在錫蘭用巴利文寫的《善見律毘婆沙》，約在五世紀後期，便傳入中國，並被譯為漢文流通。當時在中國流傳「眾聖點記」的佛滅年代說，也是隨著這部書傳進來的。

前面說過，南傳上座部佛教已有四次重要的結集，但據各種史書記載，還有不少次要的結集，不斷地修訂他們的經典。此外，另有兩次很重要的結集。據緬甸的說法，1871 年，敏

東（或曼同）國王（1853～1878）在曼德勒召開上座部佛教第五次結集，有二千四百人參加，用三年多時間重新校對巴利文大藏經。同時建立了一片塔林，叫「古道陀」石經院（一說庫托道藏經塔庫），每座塔裏有一塊石碑，每塊碑上刻篇佛經，把這次新校對的巴利文大藏經全部刻在七百二十座石經塔上，使佛典得到長期保存。1954～1956年，緬甸政治在首都仰光舉行一次上座部佛教史上規模最大的第六次結集，出席者有緬甸、泰國、斯里蘭卡、柬埔寨、老撾、印度、巴基斯坦等國的長老比丘二千五百人，根據各國的各種板本，對巴利語的經、律、論三藏典籍，進行了一次非常嚴密的校勘，並且決定把這次校勘的典籍全部陸續地刊印出來，作為現代世界上最有權威的巴利語大藏經新版本。這是南傳上座部佛教各國僧團在現代史上一次通力合作的重大成果。

根據《二千五百年的佛教》第六章所附的一個部派源流表如下：



因為各部派的傳說不同，所以對部派的源流解說也有不同。這裏只是略講南傳上座部的源流。按照這個表來看，南傳上座部的源流是清楚的。佛教最初分裂成為上座部和大眾部，

後來，由於上座部對佛說採取「分別說」的態度（以為對佛說和解釋佛說要有分別地看待），亦被稱為「分別說部」。這種說法，在阿育王時即已盛行。據說阿育王曾問諸比丘：大德，佛法云何？答言：佛分別說也。諸比丘如是說已，王更問大德帝須：佛分別說不？答言：如是大王（《善見律毘婆沙》卷第二）。阿育王即根據此說以淨化僧團，並由帝須在分別說者中選擇一千人，舉行第三次結集。由摩哂陀傳入師子國的佛教，就是這一系的學說。所以南傳上座部也自稱為「分別說上座」。這一系的佛教南傳之後，始終是以大寺為正統。現在所說的南傳上座部佛教，實際就是以大寺為正統的佛教。

上座部信徒和其他部派比較，是保守的一派。傳入斯里蘭卡以後，仍稱為上座部，到了分有大寺、無畏山及祇陀林三大派之後，而大寺派仍然代表保守的上座部，並逐漸地傳播東南亞各處。所謂「保守」，是指他們對於教義的解釋和戒律的行持方面的態度而說。在學說方面保持他們的純潔性，不輕易接受其他部派的理論，在戒律方面則不容許寺院僧規有鬆馳現象，甚至連細節戒條都要嚴格遵守。例如：在無畏山，雖然他們的基本教義也是上座部的，但在思想上就比較開放，像犢子等部派學者可以在那裏居住和講學，大乘的學者也可以在那裏居住和傳教。而大寺則不然，始終是堅持不合作態度。當然，南傳佛教不一定就是原始佛教，也可能和根本上座部有些區別，但學術界公認它是比較接近於原始佛教的。他們還傳承給人們研究的這樣兩種現實：第一，經過二千多年的歷史變遷，許多別的部派都已消滅，僅留下一部分經典著作，唯有南傳上座部佛教保留了一部比較完整的巴利語三藏經典和許多重要的論著，引起許多學者們的重視、翻譯和研究，直到今天，仍然盛於許多國家，不但沒有衰落現象，還在繼續發展，信徒也在繼續增加；第二，在盛行南傳佛教的國家和地區裏，仍然生存著數以萬計由二千五百年前佛陀親自組織起來的比丘僧團，嚴格地遵守著佛陀所制定的規章戒律，過著佛說最簡單的生活方式，保持以佛陀本人為模範的形狀，身披黃色的佛制「三衣」，沿門托鉢，過午不食，剃除鬚髮，端正莊嚴，受請應供，修習禪定，講經說法，教誠信徒止惡行善，深受信徒恭敬禮拜。在佛滅二千五餘年之後的今天，仍使人們能夠看見被稱為「三寶」之一的原始比丘僧團的面貌，是由上座部佛教徒一代一代傳承下來的。

二、南傳上座部佛教的主要文獻

基本屬於分別說部的南傳上座部巴利語三藏，即律藏、經藏和論藏。最主要的部分，編於佛滅之年便舉行的王舍城第一次結集。佛滅一百年後舉行的毘舍離第二次結集有所發展。佛滅二百年後舉行的華氏城第三次結集，基本上編成了全部三藏。這些三藏典籍是由摩哂陀傳入僧訶羅（斯里蘭卡）的。後來的佛學者用巴利文寫的論著和注解就更多了。下面只介紹很少部分最主要的三藏和著作以供參考。

(一) 律藏，分三部：

(1)《經分別》，又分為波羅夷和波逸提二部，是比丘和比丘尼戒條並包括制定戒律的緣起及誦戒的儀式等。

- (2)《犍度》，又分爲大品和小品二部，是更明確地補充敘述《經分別》的，並記載了第一次結集及受比丘戒的儀式等。
- (3)《附篇》，是講授戒律內容的手冊，可能是後來在錫蘭編成的，因爲書中曾提到摩哂陀到錫蘭傳教以及早期幾位錫蘭長老和國王的名字。

(二) 經藏，分五大部：

- (1)《長部》，相當於舊漢譯《長阿含》，共有三十四種經，其中最重要的是第十六《大般涅槃經》，詳細地記載著佛陀臨終前後一周的情況。巴利文《長部》，由江鍊百據日譯本重譯成爲漢文，收在「普慧大藏經」中(編按：在台灣曾發行《佛教大藏經》以普慧大藏經爲底本)。
- (2)《中部》相當於舊漢譯《中阿含》，共有一百五十二種經。巴利文《中部》前五十經，由芝峰據日譯本重譯爲漢文，收在「普慧大藏經」中。
- (3)《相應部》，相當於舊漢譯《雜阿含》，共有二千八百八十九經，其中最著名的是《轉法輪經》，即佛陀成道後的第一次說法。
- (4)《增支部》，相當於舊漢譯《增一阿含》，最少也有二千三百零八經。
- (5)《小部》，舊漢譯缺，據錫蘭版本，有如下這些經：

- 一、《小誦》包括七篇念誦的短經。
- 二、《法句》分二十六品，四百二十三頌。由葉均譯爲漢文出版。
- 三、《自說》分八品，二十二個故事。
- 四、《如是語》，長行與偈頌結合，有一百一十二篇。
- 五、《經集》，分五品，七十二小經。
- 六、《天宮事》，分七品，八十三個故事。
- 七、《餓鬼事》，分四品，五十一個故事。
- 八、《長老偈》，一千二百七十九偈。
- 九、《長老尼偈》，五百二十二偈。
- 十、《本生經》。
- 十一、《義疏》，是《經集》的注釋。
- 十二、《無礙解道》，敘述阿羅漢的證知，形式如論。
- 十三、《譬喻》。
- 十四、《佛陀史》，敘述二十四佛的故事。
- 十五、《行藏》，敘述佛陀過去行十波羅密多的二十五個故事。

(三) 論藏，有七部：

- (1)《法聚論》。
- (2)《分別論》。
- (3)《論事》，此書否定二百五十二個不同的論題。
- (4)《人施設論》。

(5)《界論》。

(6)《雙論》。

(7)《發趣論》，主要論述二十四種緣。由范寄東據日譯本重譯為漢文，並附有覺音的注釋《殊勝義》，收在「普慧大藏經」中。

（四）巴利文佛教學者的主要著作：

《島史》，約於 352～450 年之間編寫，是一部最早用巴利文寫的錫蘭編年史，提供很多早期佛教的史料。

《清淨道論》是南傳佛教一部最著名的論作，覺音著，由葉均譯為漢文出版。《善見律毘婆沙》是南傳上座部律藏的注釋，覺音著，蕭齊（479～502）外國三藏僧伽跋陀羅譯。

《本生注》，全部有五百四十七個故事，覺音著，前二冊一百五十個故事，由夏丐尊據日譯本重譯為漢文，收在「普慧大藏經」中。

《法句譬喻》，是《法句》的注釋，有很多文學故事，覺音著。

《大史》，大名著，敘述從公元前三世紀至公元後六世紀的一部大史詩，錫蘭人民視為三大國寶之一。

《大菩提樹史》，約於十一世紀初，優波帝沙著，記載阿那拉達補羅的聖菩提樹故事，據說此樹是目前世界上有歷史可考的最古老的樹，被視為國寶。

《攝阿毘達摩義論》，十二世紀阿耨樓陀著，是一本阿毘達摩手冊，為巴利佛學者的必讀之書。

《佛牙史》十三世紀達摩揭著，是斯里蘭卡最重要的國寶佛牙史。

《小史》十三世紀達摩揭帝著，是《大史》的續編。

《塔史》十三世紀梵吉沙羅著。

以上所舉只是幾部特著名的作品，還有很多巴利文著作，就不多講了。

略談南傳佛教修定的方法

/ 葉 均

南傳上座部佛教很重視禪定修養，緬甸、泰國等的教徒設有許多禪定中心的組織，專門從事研究和修習。向我國佛教徒介紹一點南傳佛教修定的方法，也許不是沒有益處的吧！

先談初步的修心法。第一是調身。選擇一個比較安靜的地方，敷設一個柔軟舒適的座位，然後坐下。坐的方法，一般是「結跏趺坐」，就是平常說的盤腿而坐。有雙盤腿和單盤腿兩種。雙盤腿是先把左腳壓在右腿上，再把右腳壓在左腿上，兩腳足心向上。單盤腿是先屈右腳放在座位上，足心向上，再把左腳壓在右腿上，坐好以後，把兩手重疊放在盤腿上面，手心向上，左手掌在下，右手掌在上。但有人腿子硬，不能結跏趺坐，也可用別的方法，如交腿而坐，或把兩足放在地上端正而坐，把兩手放在膝蓋上，手背向上亦可。要以身體舒適為主。但身子不前傾，不後仰，要正直自然。此時，把左右肩稍微搖動幾下，以通血脈，再把視線收到眼前最近之處，眼看自己的鼻端，不完全閉眼（因閉眼容易昏沉睡眠），然後放鬆全身。

第二調息。先呼出一口濁氣，然後以舌尖抵上顎，閉上嘴，用鼻子呼吸。呼吸有三種：如果出入息急促粗重而可聞聲者為聲，粗者為氣，微細緩慢者為息。修定的人不取聲，不取氣，而取微細的息進行呼吸。為了使散亂的心漸漸地靜止下來，此時可以應用一點數息觀，即每一次出入息默數一下，在出息時數或入息時數都可以，但數出便不數入，數入便不數出，數息時置心於鼻端的出入之門，如是從一數到十，不停止在五數以下，亦不超越十數以上，如欲再數，也是從一數到十。由於數的力量，而心得以專注。此後還可做一段隨念出入息，即出息時思想隨念於出息，入息時思想隨念於入息，出息時長時知我出息長，出息短時知我出息短，入息長時知我入息長，入息短時知我入息短。念息時思維集中於出入息的始終，即出息時從臍至鼻端，入息時從鼻端至肚臍。

第三是調心。即設法使全部精神意志集中於一個對象上，即所謂置心於一處。經過調息之後，注意力已漸集中，便可進一步思維「四大皆空」，使意志集中專注於空。其思維的方法是：佛教把物質的基本元素歸納為地、水、火、風四大種，一切堅硬性的屬於地（固體），濕性的屬於水（液體），暖性的屬於火（溫度），動性的屬於風（比氣體範圍廣些）。人們把自己的身體叫內世界，賴以生活的房屋、田地、資具、器皿等叫外世界，這兩種世界都是由四大元素和合而成的，人們執此內界以為我，執外界以為我所。修定者先觀察分析自己的內身世界為無我，即思維我曾執此由地、水、火、風四大元素組合而成的色身為我；可是我只有一個。如果地大是我，其他水、火、風就不是我；若水大是我，地、火、風就不是我；若火大是我，則風、地、水就不是我；若風大是我，則地、水、火就不是我。既然在四大中找不到有我，故知此內身世界的本性是空的；內界是空，則外界也是空的；內外世界都是空

的，我何必執它們以爲我與我所？如是思維，便放棄對自身的內界和依存的外界的執著，即所謂「內無根身外無器界」，把注意力高度集中於空上。就是說修定者的思想在這個時候除了空之外，沒有別的執著和雜念，持續地不間斷地維持這樣的境界。可是心猿意馬，長時維持境界不易，如果此時又起了別的雜念怎麼辦？應該立即思維這一念，不是無緣無故單獨從自己生起的，也不是從外界單獨生起的，如果是從外界生起，則與我無關；既非自己生，又非外界生，則亦不能是共同而生，如一粒沙榨不出油，二粒沙共同也榨不出油來，更不是無因而生的。由此可知這一雜念的本性也是空的，即所謂「不自生，不他生，不共不無因，是故知無生」。如是思維，覺知這一念是虛妄的，便拋棄了這雜念的繼續，又把注意力集中在完全是空的境界上。如果長時維持這樣的寂靜境界，若再起雜念，就再覺察，再消滅，再使精神集中專注於一境，這叫做「念起即覺」、「置心一處」。

上面所談最簡單的一般修心法，是一些禪定之師根據經論的說法和他們自己的經驗綜合起來教導初學入門的方便之道。如果經常按照這種方法修習，就可以排除散亂的雜念、斷除煩惱、獲得智慧。對於治療神經衰弱等慢性病也有幫助。

然而針對各類不同性格的人，爲了使修定向更高的境界發展，南傳上座部佛教有一套傳統的很具體的專門修定法。他們把定境分爲十遍處、十不淨、十隨念、四無量、一想、一差別、四無色等七類四十種，叫四十業處。就是地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、虛空遍、光明遍，名爲十遍處。膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相，名爲十不淨。佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂止隨念、死隨念、身至念、安般（出入息）念，名爲十隨念。慈、悲、喜、捨，名爲四無量（又名四梵住）。食厭想，名爲一想。四界差別，名爲一差別。空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，名爲四無色。

各種不同性格的人分爲六類：即貪行者、瞋行者、癡行者、尋行者、信行者、覺行者。這六類不同根性的人於四十業處中修習那些業處比較適合呢？即貪行者適合於修習十種不淨及身至念。瞋行者宜修四無量及青、黃、赤、白四遍。癡行者及尋行者宜修安般念（隨念出入息）。信行者宜修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念。覺行者宜修死隨念、寂止隨念、食厭想、四界差別。其餘的地遍、水遍、火遍、風遍、虛空遍、光明遍及四無色十種業處，則適合等於一切行者。

關於這四十業處具體的修習法，以後將選擇幾種再談。

讀經散記

/ 葉 均

為了和平，佛陀曾三次踏上錫蘭島

據《大史》所載：佛陀曾三次訪問錫蘭，頭兩次都是爲了和平而來的。第一次，是因爲那裏的夜叉族企圖發動戰爭，佛陀親自跑到他們的首都麻西英格納，對他們進行和平的教育，得到了很大的收穫。後來錫蘭的人民，爲了紀念佛陀替他們的國家締造了和平，曾在這裏建一座大塔紀念他。第二次，是因爲楞伽北部龍族中的摩訶達羅王與周羅達羅王爲爭摩尼的寶座而戰爭。佛陀以和平使者的身分來到難伽提巴，從中調解，說服兩方，終於息滅了戰爭。第三次，是那裏的國王感激佛陀而邀請他來訪問的。佛陀這一次前來，獲得盛大的歡迎，他游了許多地方，看見島上一片和平氣象，非常滿意歡喜，預言自己的和平教理將來一定能夠在這個島上得到發展和弘傳。

佛陀說樹的團結法

有一次釋迦佛陀「知道自己的親族（釋迦族）有難」，跑到羅希尼河，坐在河岸上，召集他的親族們，向他們說：「你們親族不可不互相和合一致，若親族和合一致，則不致爲敵所乘。人群固然如是，即無心的樹木也不可不和合。從前雪山地方，暴風來襲沙羅樹林，那沙羅樹林中，有喬木、有灌木、有叢林，互相依傍著。所以一株樹也沒有被吹倒，只是吹過樹梢而已。同時在廣場上，有一株枝葉繁茂的大樹，因它不與別的樹在一起，遂連根被大風拔起倒在地上。所以你們也不可不和合一致。……樹木在森林中，也要親族多才好。大樹如獨立，風來也會被吹倒。……如此，親族是應該和合的。要和合一致，親愛過日子才好。」這說明佛陀是如何重視內部團結，決不能自相分裂爲人所乘（注一）。

佛陀關於水的事情

古代印度民族或部落間，常因爲水而發生鬥爭。佛陀在鳩那羅湖邊的時候。因爲在釋迦族的迦毘羅城與拘利族之間有一修羅希尼河，並在這裏造了一道堤以便灌溉兩方的稻田。這一年的五月間，稻田缺水。兩城的農民都集中到這道堤上。拘利族人說：「兩邊抽水，弄得你我都不夠，如果這水只給我們一邊，我們的稻子可望繁盛。請把水給我們。」迦毘羅城人說：「你們的谷倉裏儲滿了穀子，我們不能拿著黃金銅錢和籃子布袋到你們的門上來要。如果這水單給我們，則我們的稻子也會繁盛的。請把水給我們吧。」這樣爲了爭水，發生口角，惡言相罵，繼而打了起來。結果把事情擴大，兩方的統治者還調兵遣將，準備戰爭。佛陀知道了此事，趕快前去兩城調解，得到和平協作（注二）。

注一：見南傳《本生經》二，第七四，《樹法本生因緣》。

注二：見南傳《本生經》五，第五三六，《鳩那羅本生故事》。

編 後 記

《攝阿毘達摩義論》，是我會常務理事，南傳上座部佛教學者葉均居士（1916～1985）最後的譯著。關於《義論》的意義和作用，譯者在《前言》中業已介紹周詳。居士浙江瑞安人，早年剃髮，法號了參。1941年就學於重慶漢藏教理院本科，1946年受院方派往錫蘭（斯里蘭卡）留學。在此期間曾先後譯出南傳巴利《法句經》、《清淨道論》（初稿）六十餘萬言，獲論師學位。

1957年回國，任教於中國佛學院，最後完成《清淨道論》定稿。1985年12月22日於北京入滅。次日，我會會長趙樸初手示：葉居士生前尚未印行的譯著座與付梓流通。之後，即對《義論》稿略事整理和校對，並將其生前發表在佛教刊物上與研究《義論》直接有關的〈覺音清淨道論的簡介〉、〈南傳的八十九心〉等作，以及介紹斯里蘭卡上座部佛教的文章共十篇，收入〈附錄〉，以供參考。多蒙民族出版社有關同志的支持和幫助，順利成書，特此感謝。唯編者限於水平，錯誤難免，希望讀者指正。

中國佛教協會研究部 1986年11月