



西双版纳法住禅林

第十二 说神变品

兹因于地遍等得证第四禅的瑜伽者，当修瑜伽，成就所说的¹“修定而有神通的功德”的世间的诸神通，由于他修习这样的定而得证功德及更成坚固，且他既得具足那证得功德而成坚固的定的修习，则甚易成就于慧的修习，所以现在开始先论神通。即如世尊对证得第四禅的善男子，为示修定的功德及为了要说更微细的法，曾说（一）神变、（二）天耳界智、（三）他心智、（四）宿住随念智、（五）有情死生智²的五种世间的神通。用这样的表示法³：“当他的心如是得达等持遍净洁白无垢离诸随烦恼柔软适于工作住立不动之时，则他引导其心倾向于神变。他得享受于种种的神变：即如一身而成多身等”。

一、神变论

（以十四行相调心）此中：欲求“一身而成多身”等神变行动的初学瑜伽者，于（地水火风青黄赤）而至白遍的八遍中，各各生起八种等至之后，当以此等十四行相调伏其心：（一）以顺遍，（二）以逆遍，（三）以顺逆遍，（四）以顺禅，（五）以逆禅，（六）以顺逆禅，（七）以跳禅，（八）以跳遍，（九）以跳禅与遍，（十）以超支，（十一）以超所缘，（十二）以超支与所缘，（十三）以支的确定，（十四）以所缘的确定。

¹ 底本三七一页。

² 神变(iddhividha)，天耳界智(dibbasotadhatubana)，他心智(cetopariyabana)，宿住随念智(pubbenivasanussatibana)，有情死生智(sattaanajcutupapatebana=dibbacakkhubana 天眼智)，《解脱道论》作“神通，天耳通，他心智通，宿命通，天眼通”。

³ D.I,77f.参考《寂志果经》(大正一·二七五b)。

怎么为“顺遍”？乃至怎么为“所缘的确定”呢？

（一）兹有比丘，先于地遍入禅，次于水遍入禅，如是顺次于八遍中百回千回的入禅，故名“顺遍”。

（二）从白遍开始，与前同样的逆次入定，故名“逆遍”。

（三）从地遍开始而至白遍，从白遍开始而至地遍，如是以顺、以逆数数入定，故名“顺逆遍”。

（四）从初禅开始顺次而至非想非非想处，如是数数入定，故名“顺禅”。

（五）从非想非非想处开始逆次而至初禅，数数入定，故名“逆禅”。

（六）从初禅开始而至非想非非想处，从非想非非想处开始而至初禅，如是以顺以逆数数入定，故名“顺逆禅”。

（七）于地遍中入初禅定已，次于同样的地遍而入第三禅定，自此除去地遍而入空无边处定，而后入无所有处定，如是不跳遍而仅于中间跳过一禅，故名“跳禅”。同样的对于水遍等的基本定，当可类推而知。

（八）于地遍中入初禅定已，次于火遍中再入初禅定，后于青遍及于赤遍中亦然，像这样的不跳禅，仅于中间跳过一遍，故名“跳遍”。

（九）于地遍中入初禅定已，次于火遍入第三禅定，而后除青遍而入空无边处定，后自赤遍而入无所有处定，像这样的跳过禅及遍，故名“跳禅与遍”。

375 （十）于地遍中入初禅定已，亦于彼地遍而入其它（二禅三禅四禅）的定，故名“超支”。

（十一）于地遍中入初禅定已，次于水遍乃至白遍亦同入初禅定，如是于一切遍中只入一禅定，故名“超所缘”。

（十二）于地遍中入初禅定已，次于水遍入第二禅，于火遍入第三禅，于风遍入第四禅，除去青遍而入空无边处定，自黄遍

而入识无边处定，自赤遍而入无所有处定，自白遍而入非想非非想处定，如是一一地超越支与所缘，故名“超支与所缘”。

（十三）于初禅确定五支，第二禅三支，第三禅二支，同样的第四禅，空无边处，乃至非想非非想处（亦为二支），只是这样的确定禅支，故名“支的确定”。

（十四）同样的确定这是地遍，水遍，乃至白遍，如是只确定所缘，故名“所缘的确定”。

然亦有人主张：“支与所缘的确定”的，但在义疏中未曾述及，当然不成为修习之门。

若以此等十四行相，不能调伏其心，则于预修的初学瑜伽行者，实无成就神变之理。即为初学者得遍的遍作（准备定）亦困难，于百人千人之中，或有一人能得。作了遍的准备定者，生起（似）相难，于百人千人之中，或有一人能得。生起了似相得以增大，而证安止定难，于百人千人中，或有一人能得。证得安止者，以十四行相调伏其心难，于百人千人中，或有一人能得。即以十四行相调伏其心者，得神变亦难，于百人千人中，或有一人能得。得神变者，即刻现起神变难，于百人千人中，或有一人能得即刻现起神变。即如：

在三万具有神变的人来到长老芒果山看摩诃罗哈纳瞿多长老的病，其中仅有八岁法腊的（佛）护长老相似。关于他的威力已如地遍中说⁴。（摩诃罗哈纳瞿多）长老看见了他的威力说道：“诸君！如果（佛）护不在这里的话，则我们都要被责难不能保护龙王了。所以当行净除（烦恼）垢秽，自执（神变的）武器而行”。彼等三万比丘，遵守长老的教训，都得成为即刻现起神变的人。

虽得即刻现起神变，但救护他人难，于百人千人中或有一人。

⁴ 底本一五五页。

犹如运物至山供养时⁵ 恶魔骤降火雨，一长老即于空中，化作大地防止火雨⁶。

但是曾于宿作有力的修行，如佛，辟支佛及诸大声闻等，则可不必要经过上述的次第修习，当证得阿罗汉果时，可得成就神变的行动及其它的（四）无碍解等的功德。

所以当如金匠，欲作某些装饰品，以吹火等动作令金柔软适业(适于工作)，然后作装饰品；亦如陶师，欲作某种陶器，捏诸粘土而令柔软然后作诸陶器；初学者亦然，以此十四行相调伏其心，以欲为主，以心为主，以精进为主及以观慧为主而入定，以转向等的五自在⁷，令心柔软适于工作，修诸神变之行。然而若具宿世之因的人，亦可仅于诸遍而修第四禅得诸自在。

（神变修行的方法及引经的解释）世尊曾经指示神变修行的方法说⁸：“彼如是心得等持，清淨洁白无秽离诸随烦恼柔软适于作业安住不动时，引导其心倾向于神变，及证得种种神变。即以一（身）为多（身），多（身）为一（身），显身，隐身，穿壁，穿墙，穿山无有障碍，如行空中，出没地上如在水中，涉水不沉如履地上，跌坐空中而复经行如鸟附翼，日之与月有大神力有大威德手能扪之，虽梵天界身能到达”。

依上面的圣典文句解释而抉择神变之论。此中：

“彼”——是彼证得第四禅的瑜伽者。“如是”——是指次第证得此第四禅。即是说次第的证得初禅等乃至第四禅。“等持”——是以第四禅而等持。“心”——是色界的心。

“清淨”等的文句中，以舍念而清淨故为“清淨”。因清淨

⁵ “运物至山供养”(Giribhandavahanapuja)，山指支提山。这是过去一年一次的大供典。据注解：自支提山开始，全岛及海，作一由旬的大灯供养。

⁶ cf. Jat. I, 73.

⁷ 五自在，见底本一五四页。

⁸ D. I, 77f. 参考《寂志果经》(大正一·二七五b)。

故即为“洁白”——光洁之义。

由于破了乐等诸缘而离贪等之秽故为“无秽”。无秽故“离随烦恼”。即彼心不为秽之染污。

心善修习，故为“柔软”。即心得自在之义。因以自在活动故说心得柔软。因柔软故“适于作业”——即可作业及合于作业之义。因为只有柔软之心才适于作业，犹如经过炉火的黄金相似。这（柔软和适于作业）二者都是依于心善修习之故，即所谓⁹：

“诸比丘！我实未见有其它一法，像心这样的修习多作而成柔软适于作业的”。

安立于此等清淨性等故为“安住”。由于安住故“不动”——即不摇无动之义。或者自己以柔软及适于作业的状态而自在安住故“安住”；以信等摄护其心故“不动”，因为以信摄护之心不得为不信所动；以精进摄护之心不得为懈怠所动；以念摄护之心不得为放逸所动；以定摄护之心不得为掉举所动；以慧摄护之心不得为无明所动；以（智）光摄护之心不得为烦恼的黑暗所动。以此六法摄护成为不动。如是具备这（等持、清淨、洁白、无秽、离随烦恼、柔软、适于作业、安住不动）八支的心，则适合于以作证神通的诸法而证诸神通了。

亦可以另一种方法解说：即以第四禅定而“等持”；以远离诸盖而“清淨”；以超越寻伺等而“洁白”；以没有为得禅的障碍的恶欲之行故“无秽”；以离诸贪欲等心的随烦恼故“离随烦恼”。而此（无秽及离随烦恼）两者，当知在《无秽经》及《布喻经》¹⁰中说由于获得自在故“柔软”。由于近于神足的状态故

⁹ A.I.9.

¹⁰ 《无秽经》(Anavaganasutta)M.第五经(I,24ff.)《中阿含》八七秽品经（大正一·五六六a以下）、《增一阿含》卷十七（大正二·六三二a以下）、《布喻经》(Vatthupama-Sutta)M.第七经(I,36ff.)、《中阿含》九三水净梵志经（大正一·五七五a以下）、《增一阿含》卷六（大正二·七五三c以下）。

“适于作业”。以完成修习而近于微妙的状态故“安住不动”。如成不动即是安住之义。如是具备这八支的心，则为（神通的）基础及足处（直接的原因）而适合于以作证神通的诸法而证诸神通。

“引导其心倾向于神变”，此中以成就为“神变”，即指成功之义及获得之义而说。因为由于完成及获得而称为成就。即所谓¹¹“有愿望者而成就他的愿望”。成就出离故为神变，因抗拒了敌对。成就阿罗汉道故为神变，因抗拒了敌对。

另一种解释：神变之意的成就，与方便成就是同义语。因为方便成就而产生效果，故为（所愿）成就。即所谓¹²：“质多居士是具有戒与善法的，如果他希望未来世为转轮王，可随愿而成。因为具戒者的心愿清淨故”。

另一种解释：以诸有情的成就为“神变”。成就，即是说成长而证上位的意思。

（十种神变）彼有十种。即所谓“神变有十种神变”。更进一步的说¹³：“什么是十种神变？（一）决意神变，（二）变化神变，（三）意所成神变，（四）智遍满神变，（五）定遍满神变，（六）圣神变，（七）业报生神变，（八）具福神变，（九）咒术所成神变，（十）彼彼处正加行缘成神变”。此中：

¹¹ Sn.V.766.《义足经》上（大正四·一七五c），《大毗婆沙论》卷三四（大正二七·一七六a以下），《瑜伽师地论》卷一九（大正三〇·三八七b）。

¹² S.IV.303.

¹³ Pts.II,205.在 Atthasālinī91.亦举十神变名，（一）决意神变(Adhitthana iddhi)，（二）变化神变(Vikubbana iddhi)，（三）意所成神变(Manomaya iddhi)，（四）智遍满神变(banavipphara iddhi)，（五）定遍满神变(Samadhivipphara iddhi)（六）圣神变(Ariya iddhi)，（七）业报生神变(Kammavipakakaja iddhi)，（八）具福神变(Pubbavato iddhi)，（九）咒术所成神变(Vijjamaya iddhi)，（十）彼彼处正加行缘成神变(Tattha tattha samapayogapaccaya ijghanatthena iddhi)。《解脱道论》：“受持变，作变，意所作变，智变，定变，圣变，业果报所生变，功德人变，明术所造变，方便变”。

（一）（**决意神变**）¹⁴ 本来是一（身）而意念多（身），或意念百（身），千（身）及百千（身），以智决意我成多（身）。如是分别而显示的神变，是由于决意而成就的，故名“决意神变”。

（二）（**变化神变**）¹⁵ 他隐去本来的形态而显现童子的形态，或现为龙……乃至种种军队的形态，像这样所说的神变，是隐去本来的形态而变化起来的，故名“变化神变”。

（三）（**意所成神变**）¹⁶ “兹有比丘，即从此身，化作另一个 379 由意所成的有色之身”，像这样所说的神变，是由自己的内身而起另一个的意所成之身，故名“意所成神变”。

（四）（**智遍满神变**）在生起（阿罗汉道）智以前或以后或于同一刹那之间所起智力的殊胜妙用，名为“智遍满神变”。即如这样说：“由于无常观成舍断常想，故为智遍满神变……乃至阿罗汉道成舍断一切烦恼，故为智遍满神变。例如（1）尊者薄拘罗的智遍满神变；（2）尊者僧结笈的智遍满神变；（3）尊者婆多波罗的智遍满神变。”此中：

（1）¹⁷ 尊者薄拘罗幼年时，于某一吉日，在河中替他沐浴，由于乳母的不慎，使他落在河流中。一条鱼把他吞下去了。此鱼游到波罗奈城附近的渡头，为渔人所捕，并且卖给一长者的妻子。那妇人对此鱼起爱好心，说道：“我自己来煮”。当她剖开鱼时，忽见一幼儿在鱼腹中俨如金像，生大欢喜道：“我得一子”！这位受最后有者的尊者薄拘罗，在鱼腹中能得无恙，因为他自身当

¹⁴ Pts.II,207.

¹⁵ Pts.II,210.

¹⁶ Pts.II,210; D.I,77.

¹⁷ 薄拘罗的故事，见 Manorathapurani I,306f.Thag.Vv.225~226 注。《贤愚经》卷五（大正四·三八五 b 以下）。

得生起阿罗汉道智的力量之故，为“智遍满神变”。其故事（此处略说）自当详论。

(2)¹⁸其次僧结笈长老当在母胎之时，他的母亲便死了，当用叉贯穿她的尸体放到薪堆去烧的时候，因叉触及胎儿的眼窝而出哭声，于是人们说：“胎儿尚生存”！“便取尸而剖其腹，出幼儿给与他的祖母。他由祖母养育成年而出家，得证与四无碍解共的阿罗汉果。这样于火葬堆中而得无恙，因与上述（尊者薄拘罗）同样的理由，是尊者僧结笈的“智遍满神变”。

380 (3)婆多波罗的父亲是王舍城的贫穷者。他为取薪而驱车至森林，集了薪束之后，晚上回到城门附近，当他卸下了牛的轭的时候，不料他的牛便闯入城内去了，他即令小儿坐于车足旁，自己入城去追牛。当他欲出城时，却已关了城门。城外有猛兽夜叉的横行，但小儿终夜在那里而得无恙。因与上述同样，名为他的“智遍满神变”。故事当另详述之。

(五) (定遍满神变) 在生起（初禅等）定以前或以后或于同一刹那之间所起的定力的殊胜妙用，名为“定遍满神变”。即如这样说¹⁹：由于初禅而得舍断五盖之故^{*1}……乃至由于非想非非想处定而得舍断无所有处想之故，为定遍满神变。例如（1）尊者舍利弗的定遍满神变，（2）尊者僧祇婆的，（3）尊者羯那憍陈如的，（4）郁多罗优婆夷的，（5）差摩婆帝优婆夷的定遍满神变。

(1) 尊者舍利弗和大目犍连同住于迦布德迦精舍，新剃了头发，于月夜中露地而坐，有一凶恶夜叉，不听他的夜叉友的劝阻，给予舍利弗当头一击，声如雷鸣。此时长老，即于夜叉所击之时，

¹⁸ 僧结笈的故事，见 Dh.p.A.II,240.

¹⁹ Pts.II,2I2f.

^{*1} 断五盖之故，为定遍满神变。……

安止于三摩钵底（定）中，虽被一击，亦无任何痛恼。这是由于尊者的“定遍满神变”。这故事从《自说经》中来²⁰。

(2) 僧祇婆長老入灭尽定，给牧牛的人们看见，以为他死了，便聚集草薪及牛粪等点火燃烧。然而甚至不能焚去长老的衣的一丝。这因为依于他的（九）次第定而起奢摩他（止）的力量之故，为定遍满神变。故事来自经中²¹。

(3) ²² 羯那憍陈如长老，原是常常入禅定的。有一天夜里，他正坐在阿练若中入定，有五百盗贼盗了财物而去，他们想：“如今已无随后来追我们的人了”，并欲休息一回，看见长老以为是树桩，把所盗之物都放在他的顶上。他们休息之后动身而去，当取下了最初他们所置的财物时，长老亦因入定的时限而出定。他们看见长老动起来的形态不觉恐怖而号叫。长老说：“诸优婆塞，你们不要怕！我是比丘”。他们便来礼拜对长老而生净信并出家，证得了无碍解共的阿罗汉果。这里以五百束财物的积重亦无痛恼，是长老的“定遍满神变”。 381

(4) ²³ 郁多罗优婆夷是富兰那迦长者的女儿，因为尸利摩妓女对她起了嫉妒心，用一锅煮开的油灌到她的头上。郁多罗即在那一刹那入慈定。那热油竟如水滴自莲叶上滚落下去一样。这是她的定遍满神变。故事自当详述（今略）。

(5) ²⁴ 差摩婆帝是优填王的王后。摩健提婆罗门欲谋以自己的女儿为王后，令藏一毒蛇于琵琶中，然后对国王说：“大王呀！差摩婆帝要谋杀陛下，曾藏一毒蛇于琵琶中”。王见毒蛇而大怒

²⁰ 《自说经》(Udana)Ud.IV,4.(p.39f.)

²¹ M.I,333. (第五十经 Maratajjaniya-sutta):《中阿含》一三一降魔经（大正一·六二〇c以下），魔娆乱经（大正一·八六四c以下），弊魔试目连经（大正一·八六七a以下）。

²² 故事见 cf.Dhp.A.II,254f.

²³ 故事见 Dhp.A.III,310ff.

²⁴ 故事见 Dhp.A.I,215ff.

道：“我必杀了差摩婆帝”！即拿了他的弓及浸了毒箭。差摩婆帝和她的五百侍女同对国王修慈。国王既不能放箭亦不能把它放下，只是战栗地站着。王后说：“大王，你疲倦了吗？”“是的，我疲倦了”。“那么你放下弓吧”。箭即落于国王的足下。于是王后教诫道：“大王，勿害无恶之人”！这样免于国王（放）箭所害为差摩婆帝优婆夷的定遍满神变。

382 (六) (圣神变) 于厌恶等的事物作不厌恶想而住等为圣神变。即所谓²⁵：“什么为圣神变？兹有比丘，若欲‘我要于厌恶的事物中作不厌恶想而住’，即能于彼作不厌恶想而住……乃至至于彼舍、念、正知而住”。这只是心得自在的圣者才有可能，故名“圣神变”。即是说圣神变是具足漏尽的比丘，对厌恶不悦的事物，以遍满慈心或以作意为界而作不厌恶想而住。对不厌恶喜悦的事物，以遍满不净或作意为无常而作厌恶想而住。同样的，对厌恶不厌恶的事物，亦以遍满慈心或作意为界而作不厌恶想而住；对不厌恶厌恶的事物，亦以遍满不净或作意无常而作厌恶想而住。其次如说²⁶“他以眼见色而不生喜悦”等而起六分舍，对厌恶及不厌恶两种都避去而以舍、念及正知而住。即如无碍解道²⁷如是分别其义说：“怎样对厌恶作不厌恶想而住？对不喜悦的事物以遍满慈心或念于界而住”等。这只是心得自在的圣者才有可能，故名“圣神变”。

(七) (业报生神变) 如鸟等能于空中飞行，名为“业报生神变”。即所谓²⁸：“什么是业报生神变？即一切鸟类，一切天神，一部分人类及一部分堕恶趣者，是名业报生神变”。此中一切鸟类的飞行于空中，是没有禅那或毗钵舍那（观）的关系。同

²⁵ Pts.II,212f.

²⁶ A.II,198; III,279.《中阿含》一二经（大正一·四三四c）。

²⁷ Pts.II,212.

²⁸ Pts.II,213.

样的，一切天神及劫初的一部分人类亦能飞行。还有如毕陵伽母夜叉女²⁹、郁多罗母（夜叉女）、补沙蜜多（夜叉女）、昙摩崛多（夜叉女）与一部分堕恶趣者，亦能于空中飞行，故为“业报生神变”。

（八）（具福神变）如转轮王等能于空中飞行，名为“具福神变”。即所谓³⁰：“什么是具福神变？如转轮王，能够统领他的（象马车步）四军乃至马卒牛卒等于空中飞行。（1）如殊提居士的具福神变。（2）闍提罗居士的具福神变。（3）瞿师多居士 383 的具福神变（4）文荼居士的具福神变。（5）五大福者的具福神变”。略而言之，即具有福因而至成熟之时的妙用，为具福神变。此中：

（1）殊提居士破了大地，涌出来宝珠的宫殿及六十四株劫波树（如意树），这是他的“具福神变”。（2）³¹闍提罗居士生起八十肘高的黄金山（是他的具福神变）。（3）³²瞿师多居士曾于七处被杀，都得无恙，是他的具福神变。（4）³³文荼居士仅于一锄之处，出现了七宝所制的山羊，是他的具福神变。（5）“五大福者”，即名为文荼长者，他的妻子旃陀波陀曼悉利，他的儿子达能吉耶，他的媳妇苏曼那特唯及他的工人富楼那。在他们里面：长者洗他的头，望空中时，降下一万二千五百仓库，充满赤米。他的妻子只取一难利的饭，供全阎浮洲的住民也吃不完。他的儿子取一千袋的货币，散给全阎浮洲的生民，而钱币不尽。他的媳妇仅取一桶谷，施以全阎浮洲的住民，而谷也不尽。他的工人只用一犁，可耕左右七行，一次共耕十四行。这都是他们的具福神变。

²⁹ 毕陵伽母(Piyankaramata)cf.S.I,209.

³⁰ Pts.II,213.

³¹ 故事见 Dh.p.A.IV,216.

³² Dh.p.A.I,208.

³³ Vin.I,242f; Dh.p.A.384f.

(九) (咒术所成神变) 咒术师等飞行空中等，为咒术所成神变。所谓：³⁴ “什么是咒术所成神变？即咒术师念了咒语，于空中飞行，亦于虚空现起象（军）……乃至现起种种的军队”。

384 (十) (彼彼处正加行缘成神变) 由于某种正加行，而得某种业的成就，故名“彼彼处正加行缘成神变”。即所谓：³⁵ “由出离而成舍断爱欲，故为彼彼处正加行缘成神变……乃至由阿罗汉道而成舍断一切烦恼，故为彼彼处正加行缘成神变”。这里是说明正加行为行道。叙述圣典的文句与前面（定遍满神变）的圣典相似。但在义疏中则作如是解说：由于作诸车形阵（轮形阵、莲花阵的军阵）等等，任何的工巧业，任何的医业，学习三吠陀，学习三藏，乃至作耕耘播种等的种种业而生妙用，为彼彼处正加行缘成神变。

于此等十种神变之中，（在《长部·沙门果经》的）“神变”一句是说决意神变。但于此处（本书）亦应论及变化神变及意所成神变。

(一) 决意神变

“于神变”——于各类神变或于各种神变。“引导其心倾向”——即如前述（以十四种调心等）的比丘，他的心已得神通的基础之时，为了证得神变，即引导此曾作神变的准备的心离去遍的所缘，而向于神变。“倾向”——即倾向于应得的神变。“他”——即是这引导其心的比丘。“种种”——为多种多类。“神变”——为神变类。“证得”——是经验接触作证完成之义。

(1) (一身成多身神变) 现在为示种种的变化，故世尊说：“曾以一身”等。此中：“以一身”——在现神变之前原来是一

³⁴ Pts.II,213.

³⁵ Pts.II,213.

身的。“为多身”——即欲就近于许多人经行、或欲读诵、或欲请问而成百身千身。

然而如何得此神变？即具足神变的四地、四足、八句、十六根本、以智决意（而得神变）。此中：

“四地”——当知为四禅。即如法将（舍利弗）说：³⁶ “什么是神变的四地？即初禅离生地，二禅喜乐地，三禅舍乐地，四禅不苦不乐地。因这神变的四地，令得神变、证神变、变作诸神变、生诸神变的功德、神变的自在及神变的无畏”。

这里的前三禅之人，由于遍满喜及遍满乐而入乐想及轻想，成为轻乐及适于工作的身而获得神变，所以因此前三禅而至于获得神变之故，为（获得神变的）资粮地。但第四禅是获得神变的基本地。 385

“四足”——即四神足。所谓：³⁷ “什么是神变的四足？兹有比丘，（一）修习欲三摩地勤行具备神足，（二）修习精进（三摩地勤行具备神足），（三）修习心（三摩地勤行具备神足），（四）修习观三摩地勤行具备神足。由于此等神变的四足，令得神变……乃至神变的无畏”。

在上面的引文中：“欲三摩地”是以欲为因或以欲为主的定，即以欲作其所欲为主而得定是一同义语。精勤之行为“勤行”，即成为四作用的正勤精进是一同义语。“具备”即具欲定与勤行。

“神足”是以另一门的成就之义，或因有情由此成功、繁荣、而至上位之义，故得神变的名称——即与神通心相应的欲定、勤行之足的其余的心、心所法所聚之义。即所谓：³⁸ “神足即如是的受蕴（想蕴、行蕴）识蕴”。或以能行故为足，即到达（神变）之义。神变的足为神足，与欲等是同义语。所谓：³⁹ “诸比丘！

³⁶ Pts.II,205.

³⁷ Pts.II,205.cf.D.II,213; M.I,103; S.V.284.

³⁸ Vibh.217.

³⁹ S.V.268,cf.Vibh.216.

若有比丘，于欲依止，得三摩地，得心一境性，是名欲定。他勤行于未生诸恶而令不生……是名勤行。诸比丘！此欲，此欲三摩地及此勤行，是名欲三摩地勤行具备神足”。如是其余的（精进、心、观）神足之义可知。

“八句”——即欲等八句。所谓：⁴⁰ “什么是神变的八句？诸比丘！若有比丘，（一～二）于欲依止，得定，得心一境性，欲非是定，定非是欲，欲定相异。若有比丘，（三～四）于精进依止……若有比丘，（五～六）于心依止……若有比丘，（七～八）于观依止，得定，得心一境性，观非是定，定非是观，观定相异。于此等神变的八句而得神变……乃至神变的无畏”。此处欲是欲生神变，与定结合而得神变。精进等句亦同样。是故当知说此八句。

“十六根本”——是以十六行相而心不动。所谓：⁴¹ “神变有几种根本？有十六种根本：（一）以不向下心于懈怠不动故不动，（二）以不向上心于掉举不动故不动，（三）以不染着心于贪不动故不动，（四）以不抗拒心于瞋不动故不动，（五）以不依止心于见不动故不动，（六）以不结缚心于欲贪不动故不动，（七）以离脱心于爱贪不动故不动，（八）以不相应心于烦恼不动故不动，（九）以离界限心于烦恼的界限不动故不动，（十）以一境性心于种种性的烦恼不动故不动，（十一）以信摄护心于不信不动故不动，（十二）以精进摄护心于懈怠不动故不动，（十三）以念摄护心于放逸不动故不动，（十四）以定摄护心于掉举不动故不动，（十五）以慧摄护心于无明不动故不动，（十六）以光明心于无明黑暗不动故不动。有此等神变的十六根本而得神变……乃至神变的无畏”。

⁴⁰ Pts.II,205f.

⁴¹ Pts.II,206.

虽然此（不动之）义于前面的“如是于心等持”等句中已得成就（那里是指得第四禅者说），但现在为示初禅等（前三禅）是神变的地、足、句、根本，所以再说（不动）。前者是来自经中，后者是依《无碍解道》中说的。如是为了两者的不惑乱，所以再说。

“以智决意”⁴²——比丘业已成就此等神变的地、足、句、根本诸法（前三禅），入于神通的基础禅（第四禅），出定之后，若欲成百身，念“我成百身，我成百身”而作准备定已，再入神通的基础定，出定后，而决意，由决意之心便成百身。于千身处亦同样。 387

如果这样而未成（神变），再作准备定，再入禅定而出定后，即当决意。正如相应部（杂部）的义疏说：“当一回二回入定”。基础禅（第四禅）心有似相所缘，遍作（前三禅）心有百身所缘或千身所缘。而此等（百千身）是依具体的，不是依概念的。决意心亦同样的有百身所缘或千身所缘。彼（决意心）如前面⁴³

（第四品地遍的解释）所说的安止心，于种姓心之后仅一刹那而生起，是属于色界第四禅。即如《无碍解道》⁴⁴说“本来是一身而念多身。念百身千身或百千身已，以智决意‘我成多身’，即成多身。譬如尊者周利槃陀迦”。

这引文中的“念”是依遍作（准备）说的。“念已以智决意”是依神通智说的。是故他念多身，然后于遍作心之末而入定，出定之后，更念“我成多身”，自此起了三或四的前分心之后，仅以生起一刹那的神通智而决意——以决定而得名决意。如是当知这里的意义。

⁴² cf. pts.II,207f.

⁴³ 底本一二七页。

⁴⁴ Pts.II,207.

次说“譬如尊者周利槃陀迦”，是举示多身的实例。其故事说明如下：

据说⁴⁵，他们两兄弟因为生于路边，所以得名为槃陀迦。他们之中的哥哥摩诃槃陀迦（大路边），出家之后，曾证得了具有无碍解的阿罗汉果。他证阿罗汉后，遂令其弟周利槃陀迦（小路边）出家，教以此偈：

⁴⁶ 俱迦难陀紫金莲，
清早开花几芳鲜，
鸯耆罗娑（即佛）光普照，
犹如红日照空间。

然而他用了四个月工夫也不能念熟此偈。于是（摩诃槃陀迦）长老对他说：“你不能入教”，即逐他于精舍之外。当时长老是一位监食者（典座）。耆婆（医王）来对长老说：“尊师，明天请世尊带领五百比丘到我的家里应供”，长老说：“除了周利槃陀迦之外，其余的都得听许”。周利槃陀迦站在寺门外悲泣。世尊以天眼看见了，即走近他说：“为什么事悲泣？”他便告以始末之事。世尊说：“不能读诵者，不是不能入教的。比丘，不要哭”！便携其臂进入精舍，并以神变化作一块小白布给他说：“比丘，现在抹拭此布，并念‘去尘、去尘’”。他便这样做，不料那布却变成黑色了。他想到：“这净白的布原无过失，污秽了布是自己的过失”，令他智察五蕴，增长毗钵舍那（观），于随顺（心）而达种姓心⁴⁷。这时世尊对他说此光明偈⁴⁸：

贪尘不名为微尘，

⁴⁵ 周利槃陀迦(小路边)的故事，见 Jat.I,116f.Manorathapurani I.p.215ff.; Dhp.A.I.p.241ff.

⁴⁶ Manorathapurani I.p.215; Dhp.A.I.p.244.

⁴⁷ 随顺心，种姓心，见底本一三八页。

⁴⁸ cf.Divya.491,MND.p.505; Dhp.A.I.p.246.参考《有部毗奈耶》卷三一（大正二三·七九七a）。

尘为贪的同义语，
彼等智者舍了尘，
得于离尘教中住。

瞋尘不名为微尘，
尘为瞋的同义语，
彼等智者舍了尘，
得于离尘教中住。

痴尘不名为微尘，
尘为痴的同义语，
彼等智者舍了尘，
得于离尘教中住。

在说完此偈之后，他便获得了四无碍解与六神通为伴的九出世间 389
法（四向四果及涅槃）。

在第二天，导师（佛）与比丘众赴耆婆家。食前的供水已毕，
当供粥时，世尊以自己的手⁴⁹遮钵。耆婆问：“何以故，尊师？”
“因为寺内还有一位比丘”。耆婆即遣一人道：“去！速请那位
上人来”。世尊在出寺之时曾说此偈：

⁵⁰ 周利槃陀迦，自化作千身。

庵婆林间坐，直至来请时。

那人去了之后，看见满园的袈裟辉煌，回来说“尊师，满园都是
比丘，我不知道是哪一位上人？”世尊对他说：“你去，看见最
初的一位，便拉住他的衣角说，导师要你去”。他又去，拉住长
老的衣角。其它一切变化之身，便立刻消失了。长老道：“你先

⁴⁹ 以手(hatthena)底本缺，依他本增补。

⁵⁰ Thag.V.563; Dh.p.A.p.248.

去吧”！他做了洗脸及大小便等事，并早在那人之前到达坐于为他所设的座上了。与此有关，所以说“譬如尊者周利槃陀迦”。

此处所化的多身与能化的神变者是相似的，因为没有决定（各别的）化作之故。即于立坐或语默等的态度中，神变者怎样行，那（被化作者）也怎样行。如果神变者希望（其所变化者的）作不同的形态：有些是青年、有些中年、有些老年，或者有些长发的、半秃发的、全剃了的、斑白发的，半红衣的、黄衣的，或者诵句、说法、唱诵、质问、返答、染衣、缝衣、洗濯等；或者希望化作其它各各种类，则由彼（神变者）自基础禅出定已，用“这些比丘为青年”等的方法而遍作（准备），再入定而出定，便当决意。与决意心共，便如其所欲而作各各种类。

390 (2) (多身成一身神变) 上面的方法亦可用于“多身而成一身”等。其不同之处如下：由此比丘化作多身已，更思“我成一身经行，我读诵，我质问”；或者此少欲者想：“此寺只有少数比丘，如果有人来看到说：‘哪里来的这些相似的比丘，这当然是长老的神力’，于是他们会知道我（是神变者）”，由于他希望于（此未达预定神变的期限）中便成为一身，故入基础禅而出定已，以“我成一身”而遍作（准备）之后，再入定而出定，当决意“我成一身”。与决意心共，便成一身。如果不这样做，则到了预定的期限而自成一身。

“显与隐”——即作显现及作隐匿之义，关于此义，正如《无碍解道》⁵¹中说：“显，即无任何东西盖覆、无遮蔽、开显、明了。隐，即被什么东西盖覆、遮蔽、关、闭”。

(3) (显现神变) 此（显与隐）中，具神变者，欲求显现，令黑暗为光明，令遮蔽为开朗，或令不见为可见。他怎样做呢？即此人（神变者）希望自己或他人，虽然遮蔽着或站在远处亦可

⁵¹ Pts.207。

得见，于是他从基础禅出定已，忆念“此黑暗之处将成光明”、或“此遮蔽将成开朗”或“此不可见的将成可见”而遍作（准备）、更以前述的同样方法而决意。与决意共、便成如他的决意。他人站在远处可见，如果他希望自己亦可见。

然而谁曾行过这种神变？即由世尊。因世尊受小善贤女之请，乘毗首羯磨所化作的五百座高楼，从舍卫城出发，到距离七由旬以外的娑鸡帝城的时候，他决意那娑鸡帝城的住民得见舍卫城的住民，舍卫城的住民得见娑鸡帝城的住民。他于市的中间下降，破大地为二分，直至阿鼻（地狱），并开虚空为二分，直至梵天界，使他们都看见。此义亦得以世尊自三十三天下降来解释：

据说⁵²世尊曾作双神变，使八万四千生类解除结缚。他念“过去诸佛行过双神变后至于何处？”并知至三十三天。于是世尊以一足踏于地面，置另一足于持双山，又拔其前足踏到须弥山顶，于崩陀根跋罗宝石上作雨季安居，对聚集在那里的一万轮围界的诸天，最初讲说阿毗达摩⁵³。当乞食的时候，他便化作另一化佛在那里对他们说法。而世尊则嚼龙蔓的齿木，到阿耨达池洗了脸，往北俱卢洲去乞食，又到阿耨达池之畔来吃。舍利弗长老到那里去礼拜世尊。世尊授长老以纲要说：“今天我对诸天说这么多的法”。他这样连续的说了三个月的阿毗达摩，听法者有八亿诸天获得法现观。当世尊在三十三天现双神变的时候，（地上）聚集了十二由旬长的群众，作帐篷而住说：“直至见到世尊之后才去”。他们都由小给孤独长者⁵⁴供给一切资具。群众为了要知

⁵² 详细故事，见 Dh.p.A.III, pp.216—226，参考《杂阿含》五〇六经（大正二·一三四 a 以下），《增一阿含》卷二八（大正二·七〇五 b 以下）。

⁵³ 据南传上座部的传说，佛上三十三天为佛母摩耶夫人说法，在那里三个月为诸天说阿毗达摩，每天再为舍利弗略说，由舍利弗为诸比丘说，这是南传七论的来源。

⁵⁴ 小给孤独长者(Cula-Anathapindika)本名须末那(Sumana)，即大给孤独长者的弟弟。

道世尊究在何处，请求阿那律陀长老探望。长老增大光明，以天眼看见世尊在那里安居雨季，并告诉他们。他们为了要瞻礼世尊，又求大目犍连长老去请。长老即于群众中潜入大地，贯穿须弥山，于如来足下之地出现，顶礼世尊说：“尊师，阎浮提洲的住民欲见世尊，顶礼佛足”。世尊问：“目犍连，你的兄长法将（舍利弗）在什么地方？”“尊师，他在僧伽施市”。“目犍连，要看我的人，叫他们明天到僧伽施市来。因为明天是满月大自恣的布萨日，我要下行于僧伽施市”。“唯然世尊”。长老拜过了十力（世尊），从原路回到群众的身边。长老在去与来时，都决意让群众看得到他。这是大目犍连长老初行显现神变。他回来将此消息告诉他们之后说：“你们不要以为僧伽施市太远，明天早餐后出发去那里”。

392 世尊对帝释天王说：“大王，明天我要回到人间了”。天王命令毗首羯磨道：“朋友，世尊欲于明日去人间，你当造阶三行，一以黄金造，一以白银造，一以宝珠造”。他便依命建造。第二天世尊站在须弥山顶，眺望东方世界。多千的轮围世界，忽然开朗，如一广场。如是见西方、北方及南方，亦如见东方的一样开朗。他见下至阿鼻地狱，上至阿迦膩吒（色究竟）天。他们说那一天实为世间的开显日。人能见天，天亦见人。并不是说人向上望，诸天向下望，一切都是对面相见的。世尊由中央的宝珠所造之阶下来，六欲诸天在左侧的金阶，净居天与大梵天在右侧的银阶。帝释天王替他拿衣钵，大梵天拿三由旬大的白伞，须夜摩天持牦牛尾的拂，健闍婆之子五顶持三伽乌多大的毗罗梵崩陀的琴，奏乐以供如来。那一天看见世尊的人，实无一人不希望成佛的。这便是世尊行显现神变。

还有在铜鍮洲，住在多楞迦罗的法授长老，坐在帝须大精舍⁵⁵的塔园，对诸比丘讲《纯真经》：⁵⁶“诸比丘！具备三法（守护根门，于食知量，警寤精勤）的比丘，行纯真道者”，并以扇下指，直至阿鼻地狱成一广场，以扇上指，直至梵天界成一广场。长老警告以地狱的怖畏及导以诸天之乐，对他们说法。闻法者，有的得须陀洹，有的得斯陀含、阿那含及阿罗汉。

（4）（**隐匿神变**）欲隐匿者，使光明为黑暗，使无遮蔽成遮蔽，使可见的成为不可见。怎样呢？即神变者欲求自己或他人，虽无遮蔽或近在身边亦使不见，他从基础禅出定已，念“此光明之处将成黑暗”，或“此无遮蔽处将成遮蔽”或“此可见而成不可见”，遍作（准备）已，当依前述之法而决意。与决意心共，便得成就他所决意的。使站近的他人不能见⁵⁷。如欲自身不见，亦得不见。

然而谁曾行过这神变？即世尊。世尊曾使虽然坐得很近的耶舍善男子，他的父亲亦不能见他⁵⁸。

又⁵⁹世尊出迎自一百二十由旬来访的大劫宾那王，使他得住阿那含果，及令他的一千臣子得住须陀洹果之后，他的夫人阿那娇和一千侍女亦于此时追踪而来，虽坐于国王附近，但使他们不见国王与从臣，故她问道：“尊师，你看见国王吗？”世尊说：“你寻国王为胜，或寻自己为胜？”“尊师，实寻自己为胜”。世尊便对坐在那里的她（及国王）说了同样的法。她和他的一千侍女得住须陀洹果，诸臣子得阿那含果，国王得阿罗汉果。

⁵⁵ 帝须大精舍(Tissa-Mahavihara)在锡兰的南部，见 Mahāvamsa 20,25.

⁵⁶ 《纯真经》(Apannakasutta)A,3,16(Vol.I,p.113).《增一阿含》卷一二（大正二·六〇三c以下）。

⁵⁷ 底本 Passanti(见)应改为 Na passanti(不见)。

⁵⁸ Vin.I,16; Thag.V.117.

⁵⁹ Dhpa.A.II,pp.118—125,Manorathapurani I,p.322f.

又⁶⁰摩睺陀長老，初來銅鑠洲（錫蘭）之日，曾使國王不能見他及與他同來的人，行此隱匿神變。

一切明顯的神變，名顯現神變；一切不明顯的神變，名隱匿神變。此中，於明顯的神變，則神變與神變者都顯示，這可以雙神變來說明。即如：⁶¹“如來行雙神變，非聲聞所有，如來能於上身現火聚，而於下身現流水”，如是（神變與神變者）兩者都顯示。於不明顯的神變，則僅顯示神變，不顯示神變者；這可以《馬哈咖經》⁶²及《梵天請經》⁶³來說明。在那里尊者馬哈咖與世尊，僅顯示神變，不顯示神變者，即所謂：⁶⁴“坐在一邊的質多居士對馬哈咖說：‘尊者，如果馬哈咖尊者對我現上人法的神變，實為幸福！’‘那末，居士，你於廊前鋪設郁多羅僧（上衣），上面放些草聚吧’。‘唯然尊師’。質多居士答應了馬哈咖之後，即於廊前鋪設郁多羅僧，放上草聚。馬哈咖尊者進入精舍，關上了門，而現如是的神變：從鉤孔及門闕的孔隙發出火焰，燒了草聚，但不燒郁多羅僧”。

394

又所謂：⁶⁵“諸比丘！我行這樣的神變，使梵天、梵眾及梵眾眷屬，可聞我聲而不見我身，我今隱身而說此偈：

我見於有生恐怖，
亦見求有求無有，
我已於諸任何有，
不迎不樂不執着。”

⁶⁰ Mahavajsa X IV,6.

⁶¹ Pts.I,125.

⁶² 《馬哈咖經》(Mahaka-Sutta)S.41,4(Vol.IV.p.288f.)《雜阿含》五七一經（大正二・一五一 b 以下）。

⁶³ 《梵天請經》(Brahmanimantanika-Sutta)M.49(Vol.I.p.326f.)《中阿含》七八梵天請佛經（大正一・五四七 a）。

⁶⁴ S.IV.p.290.《雜阿含》五七一經（大正二・一五一 c）。

⁶⁵ M.I,330.《中阿含》七八經（大正一・五四八 c）。

(5)(不障碍神变)“穿壁、穿墙、穿山、无有障碍，如行空中”，此中“穿壁”为透壁——即透过壁的那一边。他句亦同样。“壁”——与屋的壁是同义语。“墙”——是家、寺、村落等周围的墙，“山”——是土山或石山。“无碍”——即无障。“如空中”——好像在空中。

欲这样无碍而行者，入虚空遍定而出定已，念壁或墙或须弥及轮围等的任何山而遍作（准备），当决意“成虚空”，便成虚空。欲下降或欲上升者便有坑，欲穿透而行者便有洞。他便可从那里无碍而行。关于此事，三藏小无畏长老说：“道友，为什么要入虚空遍定？如果那样，若欲化作象马者，不是也要入象马等遍定吗？于诸遍中遍作（准备），已得八等至自在，岂非已够条件遂其所欲而行神变了吗？”诸比丘说：“尊师，在圣典中只述虚空遍，所以必须这样说”！圣典之文如下：⁶⁶“本来已得虚空遍者，而念穿壁穿墙穿山，念已以智决意：‘成为虚空’，便成 395 虚空，穿壁穿墙穿山，无碍而行，正如普通的人，没有任何东西的遮隔，所行无碍，而此神变者，心得自在，穿壁穿墙穿山，无有障碍，如行空中”。

若比丘业已决意，于所行途中，又现起山或树，不是再要入定而决意吗？无妨的。再入定而决意，正如取得邬波驮耶（和尚）的听许依止一样。因此比丘业已决定成为虚空，故有虚空，由于他先前的决意之力，于途中又现起任何山或树或气候所成的，实无此理。如果由别的神变者所化作的，则初化作的力强，其它的必须经下面或上面而行。

(6)(地中出没神变)于“地中出没”的句中，“出”为出现，“没”为潜没。出与没故名出没。欲求如是行者入水遍定而出定已，限定“于此处之地而成为水”而遍作（准备），当依所

⁶⁶ Pts.II,208.

说而决意，与决意共，彼所限定之地便成为水，而他即在彼处出没。有关的圣典如下：⁶⁷“本已获得水遍定者，念于地，念已以智决定：‘成为水’，便成为水。而他即于地中出没。譬如普通无神变的人在水中出没一样，如是此神变者，心得自在，于地中出没，如在水中”。

396 他不仅得于地中出没而已，如他希望沐浴饮水洗脸洗衣等，彼亦可作。不但化地为水而已，如欲作酥油蜜糖水等，念“这些成为这样，这些成为那样”，遍作（准备）之后而决意，便得成为他所决意的。如从那里取出置于器皿中，则所化的酥俨然是酥，油俨然是油，水俨然是水。如他希望那里面湿便为湿，希望不湿便不湿。只是对于他而那地成为水，对于别人则依然是地。人们依然在那上面步行，驱车而行及耕耘等。然而如果他希望亦为他们而化为水，便成为水。过了神变的期限之后，除了本来在瓮中及池内等的水之外，其余所限定的地方依然成为地。

（7）（水上不沉神变）于“水上不沉”的句中，如果涉水而过会沉没的名为沉，相反的为“不沉”。欲求如是行者，入地遍定而出定已，限定“这一处水而成为地”而遍作（准备）之后，当依所说决意，与决意共，即把那限定的水变为地，他便在那上面行走。有关的圣典如下：⁶⁸“本已获得地遍定者，念于水，念已以智决意：‘成为地’，便成为地，他即行于那水上而不沉。譬如普通没有神变的人，行于地上不沉一样，如是那神变者，心得自在，行于水上不沉，如在地上”。

他不仅得于水上行走而已，如欲于水上作种种威仪，他亦能作。不但能把水作为地，如果欲变为宝珠、黄金、山、树等物，他依前述之法而念而决意，便成其所决意的。只对于他而变那水为地，对于他人则依然是水、鱼龟及水鸭（鹈鹕）等仍在那里面

⁶⁷ Pts.II,208.

⁶⁸ Pts.II,208.

如意游泳。然而如果他希望亦为他人而化为地，便能化作。过了神变的期限之后，依然成为水。

(8) (飞行神变) “结跏经行”即以结跏而行。

“如鸟附翼”即如有翼之鸟。欲求如是而行者，于地遍入定之后而出定，如欲以坐而行，则限定结跏的座位那样大的处所而遍作（准备），然后当依前说而决意；若欲以卧而行，是床的面积；若欲步行，是道路的面积。如是限定了适合的处所，如前所说而决意：“成为地”，与决意共，便成为地。有关的圣典如下：⁶⁹ “于空中结跏经行，如鸟之附翼。本已获得地遍定者，念于空，念已以智决意‘成为地’，便成为地，他于虚空之中作行住坐卧。譬如本无神变的人，在地上作行住坐卧一样，如是此神变者，心得自在，于虚空之中作行住坐卧”。

欲于空中而行的比丘，亦须获得天眼。何以故？在他的飞行途中，为了去观看因时节等所起的山与树等，或由龙与金翅鸟等的嫉妒而造的。他看见了这些之后，应该怎样？于基础禅入定之后而出定，念“成为空”而遍作（准备），然后决意。（三藏小无畏）长老说：“道友，何必再入定？他的心岂非已得等持？若他决意‘这里那里成为空’，便得成空”。虽然他这样说，但应依穿壁神变所说的方法而行道。同时为了要在适当的处所下降，神变者亦须获得天眼。如果他在浴场及村门口等不适当之处下降，则为许多人所见。所以当以天眼见之，避开不适当之处而于适当的地方下降。

(9) (手触日月神变) “手能触拭有大神力有大威德的日月”的句中：日月运行于四万二千由旬的上方，故“有大神力”；
398 一刹那间，光照三洲，故“有大威德”。或者因为它们运行于上

⁶⁹ Pts.II,208.

方及光照，故有大神力，有大神力故有大威德。“触”即扪握，或触其一部分。“拭”如遍拭镜面相似。而他的神变是由神通的基础禅所成；此处没有入遍定的决定。即如《无碍解道》所说：⁷⁰“手能触拭有大神力有大威德的日月，此神变者，心得自在，……念于日月，念已以智决意：‘来近我手’，即近于手。他或坐或卧，都能以手接触拂拭于日月。譬如原无神变的人，得能接触拂拭任何近手之物，如是此神变者……能以手拭日月”。

如果他希望行近日月而接触之，即可行而接触。假使他只坐或卧于此处而欲触摸日月，则决意“来近我手”，由于决意之力，即如多罗果从果蒂脱落相似，来近在手上可以触摸，或者增大其手去触摸。然而增大的手是原来的或非原来的？即依原来的增大为非原来的。但三藏小龙长老说：“诸君！原来的难道不能大能小的吗？如比丘从钥孔等处出来时，岂非是原来的小？如大目犍连长老成大身时，岂非原来的大？”

据说：有一次给孤独居士听了世尊说法之后说：“尊师！明天请带五百比丘，到我的家里来受供”，他这样请过之后便回去了。世尊听许了之后，度过了那一天的残日及夜分，早起时，观察一万世界。此时有一名难陀优波难陀龙王映入他的智眼内，世尊想道：“这龙王映入我的智眼，是否具有皈依三宝的因缘？”

399 他察知那原是一个不信三宝的邪见者。又想道：“谁能使他脱离邪见？”他知道大目犍连长老可以去教化他。到了天亮，做了洗脸漱口等身体的工作之后，对尊者阿难陀说：“阿难陀，去叫五百比丘，说如来要到天上去旅行”。

⁷¹ 这一天，诸龙已经预备了为难陀优波难陀的宴会。他（龙王）坐在天宝的座上，有持天的白伞者、三种舞女及诸龙众围绕

⁷⁰ Pts.II,208.

⁷¹ 故事可参考《增一阿含》卷二八（大正二·七〇五b）。

着，望着装在天器之内的各种饮食。那时世尊，使龙王看见他和五百比丘经过他的宫殿⁷²之上，向三十三天界行去。此时，难陀优波难陀便起了这样的恶见：“真的，这些秃头沙门，次第的经过我的上方世界，出入于三十三天界，自今以后，不许他们走在我的上面，散布他的足尘”，便起来跑到须弥山之麓，舍了他的真相，盘绕须弥山七匝，展开他的头在上面，又把头从上而向下，遮住三十三天，令不能见。当时尊者护国对世尊说：“尊者，从前我站在这里，可以看见须弥山，看见须弥山腰，看见三十三天，看见最胜宫，看见最胜宫上面的旗。尊者，何因何缘，现在却不能见须弥山……乃至不能见最胜宫上面的旗？”“护国，因为难陀优波难陀龙王对你们发怒了，他盘绕了须弥山七匝，以他的头遮住上面，而成黑暗”。“那末，尊者，让我去降伏他吧？”世尊没有允许。于是尊者拔提，尊者罗睺罗及一切比丘，都次第的起而请求，但世尊都没有允许。最后，大目犍连长老说：“尊者，让我去降伏他吧”。世尊听许道：“目犍连，去降伏他”。长老舍了自己的本相，化成龙王之形，盘绕须弥山十四匝，把自己的头放在他的头之上，把他和须弥山一起捆紧在里面。龙王即吐烟。长老说：“不只是你的身体有烟，我也有的”，400亦吐烟。龙王的烟不能恼乱长老，但长老的烟却能恼乱龙王。于是龙王放火。长老亦放火说：“不只是你的身体有火，我也有的”。龙王的火焰不能热恼长老，但长老的火焰却使龙王热恼。龙王想：“此人能捆我和须弥山，又吐烟，又放火”，便问道：“你是谁？”“难陀，我是目犍连”。“尊者，请现你的比丘相吧”。长老舍了火龙之身而成小身，从龙王的右边耳孔而入，从左边耳孔而出，从左边耳孔而入，从右边耳孔而出；又从右边鼻孔而入，从左边鼻孔而出，从左边鼻孔而入，从右边鼻孔而出。

⁷² 宫殿(Vimana)依锡兰字母本，底本为盖(Vitana)。

于是龙王张口，长老便从他的口入其腹中，自东至西自西至东的经行。世尊说：“目犍连，目犍连，你应该当心！此龙有大神变”。长老说：“尊者，我已修习多作及作为车乘作基础实行熟练而善精勤于四神足，尊者，随便难陀优波难陀对我怎样，我将降伏一百一千及百千像难陀优波难陀这样的龙王”。龙王想道：

“他进去时，我没有看见，等他出来时，我要把他放在牙齿之间咬死他”，说道：“尊者，出来吧，不要在我的腹内往来经行恼乱我”。长老便出来，站在外面。龙王看见了说：“这就是他”！马上自鼻喷气。长老即入第四禅定，龙的鼻气竟不能动他一毫毛。据说其余的比丘，都可能行目犍连起初所行的一切神变，但遇到这样的情形，如是迅速寂止入定则不可能。所以世尊不听许他们去降伏龙王。龙王想：“我的鼻气竟不能动这沙门一毫毛，沙门实在有大神变”。长老又舍其细小身体，化为金翅鸟，
401 鼓其翼风来追逐龙王。龙王舍其大龙之身，化为童子之形，礼拜长老之足道：“尊者，我现在皈依你了”。长老说：“难陀，导师来了，我们同去”。他降伏了龙王，使令无毒，捉到世尊的地方来。龙王顶礼世尊说：“尊者，我今皈依尊者”。世尊说：“龙王，祝你幸福”！世尊与诸比丘众即来给孤独的家。给孤独问道：“尊者，怎么来得这样迟？”“因为目犍连与难陀优波难陀作战”。“尊者，谁胜谁败？”“目犍连胜，难陀败”。给孤独说：“尊者，听许于七日间继续受我供食，使我得于七日之间恭敬长老”。便于七日间，对于以佛陀为首的五百比丘，作大恭敬。

上面降伏难陀优波难陀之事，即是目犍连的大身，所以说：“如大目犍连长老成大身时，岂非原来的大”。虽然他这样说，但诸比丘说：“依止原来的而增大为非原来的”。此处当以后说为妥。

有这样的神变者，不但只能触摸日月，如果他希望，亦可作足台放脚，作椅子坐，作床睡，或作长枕依凭。

如是一神变者及另一神变者，乃至许多百千比丘同时而行神变，各各都能成就。日月亦得照常运行与发亮。譬如盛满了水的一千只碗，月轮同时映现于一切碗中，但月的运行和光亮依然如故，这神变也是这样。

(10)(身自在神变) “至于梵界”，是以梵(天)界为限。“身得自在到达”，是自己能够自在以身到达于梵天界。依圣典可知其义。圣典如下：“⁷³至梵天界，身得自在到达。如果心得自在的神变者，欲至梵界，他决意远处而成为近，便成为近。他决意近处而成为远，便成为远。他决意多成为少，便成为少。他决意少成为多，便成为多。他以天眼见梵天之色；以天耳闻梵天之声；以他心智知梵天之心。如果心得自在的神变者，欲以可见之身而去梵界，他以身变易其心，以身决定其心。以身变易了心及以身决定了心之后，他入于乐想与轻想，便以可见之身而去梵界。如果心得自在的神变者，欲以不可见之身而去梵界，他以心变易其身，以心决定其身，以心变易了身及以心决定了身之后，他入于乐想与轻想，便以不可见之身而去梵界。他在梵天之前，化作有四肢五体诸根完具的意所成的色身。如果神变者(在人间)步行，他所化作之身也在彼处(梵界)步行。若神变者立……坐……卧，被化作者亦在彼处……卧。若神变者出烟……发火……说法……问……答，被化作者亦在彼处……答。若神变者与梵天对立、谈论、会话、被化作者亦在彼处与梵天对立、谈论、会话。总之，神变者(在人间)怎样行，被化作者也怎样行”。在上面的引文中：“他决意远处而成为近”，即从入基础禅而出定之后，他念远处的天界或梵界“成为近”，念已遍作(准备)，

⁷³ Pts.II,209.

再入定后，以智決意：“成为近”！便成为近。其它的句子也同样。

403 谁曾令远而为近？世尊。即世尊行了双神变后而去天界时，曾缩近持双山与须弥山，从地面出发，一足踏在持双山上，另一足便置于须弥山顶。

还有别的人吗？有大目犍连长老。即长老吃了早餐，与十二由旬长的群众，从舍卫城出发，缩近僧伽施市三十由旬的道路，即刻到达那里。

还有铜鑠洲的小海长老。据说：正在饥谨时期，一天早晨来了七百亿丘。长老想道：“这样的大比丘众，到什么地方去乞食呢？”他知道在全铜鑠洲中实无可去的地方，只有在对岸（印度）的华氏城。于是令诸比丘着衣持钵而后说：“道友，我们去乞食吧”。他便缩近其地而至华氏城。诸比丘问：“尊师，这是什么城市”，“道友，是华氏城”。“尊师，华氏城多么远啊”！“道友，大耆宿的长老，缩远方而为近”。“尊师，哪里是大洋？”“道友，在路上不是经过一条青水沟吗？”“然而尊师，大洋多么大呀”！“道友，大耆宿的长老，令大为小”。

同样的，帝须达多长老亦曾这样做。他一天傍晚沐浴之后，穿了上衣，起了欲礼大菩提树之心，即得缩近（在印度摩竭陀国的大菩提树）。

谁曾使近处成为远？世尊。即世尊使鸯瞿利摩罗与自己的尺咫之间而成为远⁷⁴。

谁曾使多而为少？大迦叶长老。据说⁷⁵在王舍城一个祭星的日子，有五百童女，拿了月饼去祭星，虽然看见了佛陀，但没有供养他任何东西。然而她们看见了后来的长老说：“我们的长老来了，把饼子供养他”，便拿了一切饼子走近长老，长老取出他

⁷⁴ M.II,p.99.参考《杂阿含》一〇七七经（大正二·二八〇c）。

⁷⁵ 参考 Dh.p.A.III,p.286f.

的钵，使她们所有的饼子，恰恰只装了一钵。当长老来的时候，世尊已在前面坐着等他。长老拿出饼来供养世尊。

其次在⁷⁶伊利率长者的故事中，大目犍连长老曾令少而为多。在迦伽跋利耶的故事中，世尊亦然。

据说：大迦叶长老，入（灭尽）定，过七日后（出定），欲使贫者得益，便去立在迦伽跋利耶贫者的门前。他的妻子看见了长老，便把原为丈夫所煮的无盐而酸的粥，倒在长老的钵中。长老拿了它放在世尊的手中。世尊决意使大比丘众满足。如是仅取来一钵之粥，能使一切大众都得饱满。过了七日之后，迦伽跋利耶亦成为富翁长者。 404

不但能令少成为多，如果神变者希望把甜的成为不甜，不甜的成为甜，一切亦得随愿而成。即如摩诃阿那律长老，看见许多比丘，乞食之后，仅得干食，坐在（锡兰的）竟伽河岸来吃。长老决意把竟伽的河水变为醍醐，并示诸沙弥去取。他们用小碗取来给比丘众。一切比丘都当甜的醍醐美味吃。

“以天眼”等，即在此人间，增大光明，而见梵天之色。亦在人间，闻梵天的语言之声，并知其心。

“以身变易其心”——以业生身之力而变易其心，即取基础禅心置于身内，令心随于身，慢慢地行，因身行是缓慢的。

“入于乐想与轻想”，是入于以基础禅为所缘的神变心俱生的乐想与轻想。“入”即进入、触、达成之意。“乐想”，即与舍相应之想，因舍而寂静故说为乐。并且此想，业已解脱了五盖及寻等的障敌，故为“轻想”。因他入于（乐想及轻想），所以他的业生身亦如兜罗绵一样的轻快，他便如是以可见之身而去梵界，好像风吹兜罗绵一样的轻快。

这样去梵界的人，如果他希望步行，依地遍（定）而化一道于虚空，由步行至梵天。若希望飞行，依风遍（定）而决意起风，

⁷⁶ Dh.p.A.I,367f.; cf.Jat.I,349f.

乘風而上梵天，如兜羅綿相似。此處則只以欲去為主要條件。因有欲去之時，⁷⁷他便如是決意，由決意之力而投之，其可見之身而上梵界，如射手放箭一樣。

405 “以心而變易其身”，是取其身而置于心，令隨于心，速速地行，因心行是急速的。“入于樂想與輕想”，是入于以色身為所緣的神變心俱生的樂想與輕想。余者如前述可知。此處只是心行為主。

然而如是以不可見之身而行者，是在他的決意心生起的剎那而行？或在住的剎那，或在滅的剎那而行呢？（諸義疏師中的）一長老說：“他在三剎那共同中而行”。然而他自己行呢？或遣其所化的？可以隨意而行。但此處是說他自己行。

“意所成”，由於決意而化作，故為意所成。“諸根完具”，是就眼耳等的形態說。然而所化的色身是沒有淨色根的。

“如果神變者經行，則所化的亦在彼處經行”等，是指一切聲聞所化的說。假使是佛陀所化的，則依世尊的所行而行。但依照世尊的意欲亦能作其它的事情。然而這裡，神變者雖然在這人間，能以天眼見（梵天之）色，以天耳聞其聲，以他心智而知其心，但依然未得由身而自在的。同時他雖在此界，能與梵天對立，談論與會話，亦非由身而自在的。雖然他決意令遠而為近等，亦非由身而自在的。他雖以可見或不可見之身而去梵天，亦非由身而自在的。但他計劃“在梵天之前變化色身”等的說法，是由身而得自在的。至於這裡的其餘的（天眼乃至遠近神變等），是為示身自在神變的前分神變而說的。上面為“決意神變”。

下面是“變化神變”及“意所成神變”（與決意神變）不同的地方。

⁷⁷ 底本 Vaso 誤，應為 Va So。

（二）变化神变

先说行变化神变的人，于童子等的形状中，他希望哪一种，便应决意哪一种，即所谓：⁷⁸“他舍了本来的面目而现童子的形状，或现龙形，或现金翅鸟形、阿修罗形、帝释形、天形、梵天形、海形、山形、狮子形、虎形、豹形，或现象兵、马兵、车兵、步兵，及现种种的军队”。要这样决意的人，他从于地遍等中无论以哪一种为所缘的神通基础禅出定，当念自己如童子的形状，念已而遍作（准备）之后，再入定而出定，即决意“我成这样的童子”，与决意心共，便成童子，如提婆达多⁷⁹。其它各句也是同样的方法。对于“亦现象兵”等，是指现自己以外的象兵等而说，所以这里不应作“我成象兵”的决意，应作“将成象兵”的决意。其它马兵等的地方也是一样。上面是“变化神变”。

（三）意所成神变

欲作意所成神变的人，从基础禅出定之后，先念（自己的业生）身，依前述之法而决意“将成空洞”，便（于自身）成空洞。于是念他的内部的（意所成）身而遍作（准备定），依前述之法而决意“在他的内部而成他身”（便成他身）。他即可取出（意所成身），如从蔓吉草中抽出芦苇，如从剑鞘引剑，如蛇蜕皮一样。所以说：⁸⁰“兹有比丘，从此身而化作有四肢五体诸根完具的意所成的有色的他身。譬如有人，从蔓吉草中抽出芦苇，他这样的思考：这是蔓吉，这是芦苇，蔓吉是一样东西，芦苇是另一

⁷⁸ Pts.II,210.

⁷⁹ 提婆达多化作小儿的故事，见 Dh.p.A.I,139.《别译杂阿含》三经（大正二·三七四 b），《有部毗奈耶破僧事》卷一三（大正二四·一六八 c）。

⁸⁰ D.I,77; Pts.II,211.《寂志果经》（大正一·二七五 a）。

样东西，然而芦苇是从蔓吉抽出的”。这里如芦苇等与蔓吉等相似，为示意所成色（身）与神变者相似，故说此譬喻。这是“意所成神变”。

※为善人所喜悦而造的清淨道论，完成了第十二品，定名为**神变的解释**。



第十三 说神通品

二、天耳界论

现在来解释天耳界，在这以后当有三种神通。对于“他如是等持其心”¹等的经典文句，如前所说。此后只是解释其差别之处。

“彼以清净超人的天耳界，闻天人两者及闻远近之声”²。

这经文中的“以天耳界”，和天的相似，故为“天”。因为诸天之所以获得净耳界，是由于行善业而生——没有胆汁痰血等的障碍，及解脱了随烦恼，所以虽然很远的所缘亦能领受。而此比丘，由于精进修习的力量，产生像天耳界的智耳界，所以说和天的相似故为“天”。*¹又因依天住而得，自己亦依止天住，故为“天”。因为行耳界的工作，犹如耳界，故为“耳界”。所以说“以天耳界”。因为遍净及离随烦恼，故为“清净”。“超人的”，是超过人的境界，即超越³人的肉耳所闻的。“闻两者之声”，即闻二者之声，什么是二？即“天与人”，是指天的声和人的声而说。当知此句是说特殊部分的声。“远与近”，即如他方世界的远处的声音，乃至近处寄生于自身的生物的声音，都可以听到。当知此句是指无限的一切声音说。

怎样会生起天耳界的呢？瑜伽比丘，入了神通的基础禅，出 408
定之后，以遍作（准备）定心，最先当念由自然（肉）耳听到的远处森林中的狮子等的粗声，其次如精舍之内的钟声、鼓声、螺声、沙弥及青年比丘的高声读诵之声，如“尊师怎样”、“诸师

¹ 底本三七六页。

² D.I.p.79.

*¹ 为“天”。以听义和以无灵魂义为耳界。

³ “超越” (Vitivattitva)，底本 Pitivattitva 误。

怎样”等的普通谈话声、鸟声、风声、足声、沸水的叽唧叽唧声、太阳晒干了的罗罗叶声、蚂蚁声，如是从最粗的开始次第而念微细之声，他应意念东方的诸声的声相，意念西方、北方、南方、下方、上方、东隅、西隅、北隅、南隅的诸声的声相，当这样意念粗细诸声的声相。那些声音，虽然他的原来的心也明了，但他的遍作定心更明了。他如是于诸声相作意，“现在天耳界要生起了”，他于诸声之中无论以哪一种为所缘，生起意门转向心⁴，在那灭时，速行四或五的速行心，那些（速行心）的前面三或四而名遍作、近行、随顺、种姓的是欲界心，第四或第五是安止心，属于色界的第四禅。此中，与彼安止心共同生起的智，便是天耳界。

此后便落入智耳之中，为了加强它，他应该限定一指之地想道：“我将在这个范围之内闻声”，然后扩大其范围。此后他增加限定为二指、四指、八指、一张手、一肘、内室、前庭、殿堂、僧房、僧伽栏、邻村、一县等⁵乃至一轮围界、或者更多。如是证得神通的人，虽然不再入基础禅，但亦可以神通智而闻由于基础禅的所缘所触的范围之内所起的音声。能够这样听闻的人，直至梵天界，虽然是螺贝大鼓小鼓等的一团杂乱之声，但如果要辨别它，他便能辨别：“这是螺声，这是鼓声”等。

天耳界论毕。

三、他心智论

（“彼如是心得等持……安住不动时，引导其心倾向于他心智。彼以己心，悉知其它有情及其它补特伽罗之心：

⁴ 参考底本一三七页。

⁵ “一县等” (janapadadi)，底本 janapadani 误。

有贪心而知有贪心，
 离贪心而知离贪心；
 有瞋心而知有瞋心，
 离瞋心而知离瞋心；
 有痴心而知有痴心，
 离痴心而知离痴心；
 沉寂心而知沉寂心，
 散乱心而知散乱心；
 广大心而知广大心，
 不广大心而知不广大心；
 有上心而知有上心，
 无上心而知无上心；
 等持心而知等持心，
 不等持心而知不等持心；
 解脱心而知解脱心，
 不解脱心而知不解脱心”⁶。

在论他心智中的“他心智”（心差别智），此中的“差别”是了解、确定之义。心的了解为“心差别”，心差别而且以智故说“心差别智”（他心智）。“其它有情”是除了自己之外的其它有情。“其它补特伽罗”和前句同义，只由于教化及说法的方便而说不同的字而已。“以己心……心”即以己心而知他心。“悉”即确定。“知”即知有贪等各各种类。

然而这智是怎样生起的呢？即以天眼而成就的，那天眼于他心智的遍作（准备）。所以比丘，扩大其光明，以天眼而见他人依附于心脏的血液的色，寻求他的心。因为心欢喜时，则血红如熟了的榕树果，若心忧悲时，则血黑如熟了的阎浮果，若心舍时，

⁶ D.I.p.79.

則血清如麻油。于是他观看了他人的心脏的血色，分析“这种色是从喜根等起的、这种色是从忧根等起的、这种色是从舍根等起的”，寻求他人的心，加强他的心智。当他这样获得了强有力之时，则不必见心脏的血色，亦能从心至心的辗转次第了知一切欲界心、色界心及无色界心。义疏中说：“如果欲知无色界中的他人之心，见谁的肝脏血色、见谁的根的变化呢？实在没有谁（的心脏及根可见）的。当知神通者的境界，只要他念虑三界中任何一处的心，便能知道十六种心⁷。此（见心脏之）说，是依未证神通的初学者说的”。

410 其次“有贪心”等的句子中，当知与贪俱的八种心⁸是“有贪心”。其余的（三界及出世间的）四地的善及无记心是“离贪心”。然而二种忧心⁹及疑与掉举二心等的四心，则不包摄于这（有贪心、离贪心）二法中。但有些长老也包摄此等（四心于二法之中）的。

二种忧心名“有瞋心”。其它四地的一切善及无记心是“离瞋心”。其它的十不善心，则不包摄于这（有瞋心、离瞋心）二法中。但有些长老也包摄此等（十不善心于二法中）的。

“有痴、离痴”的句子中，依严密各别的说，与疑及掉举俱的二心是“有痴心”；因为痴是生于一切的不善心中，即十二种的不善心中也都有痴心的。其余的是“离痴心”。

随从着昏沉、睡眠的心是“沉寂心”，随从着掉举的心是“散乱心”。

色界、无色界的心是“广大心”，余者是“不广大心”。

⁷ 十六种心，即指下面所说的有贪、离贪、有瞋、离瞋、有痴、离痴、沉寂、散乱、广大、不广大、有上、无上、等持、不等持、解脱、不解脱等十六种心。

⁸ 即底本四五四页所说贪根的八种心。

⁹ 即底本四五四页所说瞋根二种心。

一切（欲、色、无色）三地的心是“有上心”，出世间心是“无上心”。

证近行定的心及证安止定的心是“等持心”，不证此二定的心是“不等持心”。

证得彼分（解脱）、镇伏（解脱）、正断（解脱）、安息（解脱）、远离解脱的心是“解脱心”¹⁰，不证得这五种解脱的心是“不解脱心”。

获得他心智的比丘，则了知一切种类的心，即“有贪心而知有贪心……乃至不解脱心而知不解脱心”。

他心智论毕。

四、宿住随念智论

（彼如是心得等持……安住不动时，引导其心倾向于宿住随念智。彼于种种的宿住随念，即一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫。“我于某处，有如是名，如是种姓，如是容貌，食如是食物，受如是苦乐，有如是寿量。我从彼处死，生于某处，我亦于彼处，有如是名，如是种姓，如是容貌，食如是食，受如是苦乐，有如是寿量。我从彼处死，来生于此界”，如是忆念种种宿住的形相种姓）¹¹。

在宿住随念智论中，“宿住随念智”——因为那智是关于忆念宿住的。“宿住”——是宿世过去生中曾住的五蕴。曾住——是曾经居住经验于自己的五蕴相续中生灭。或者为曾住的诸法。曾住——以所缘境及经验而曾住，即以自己的识认识分别，或由

¹⁰ 这五种在《解脱道论》卷一（大正三二·三九九c）作“彼分解脱、伏解脱、断解脱、猗解脱、离解脱”。

¹¹ D.I.p.81.

他人的认识——如在断路者（佛）的忆念之中等等，彼等（断路者的随念）只是诸佛所得的。“宿住随念”——以此念而忆念宿住的，为宿住随念。“智”——是与念相应的智。“向于宿住随念智”——是为了证得宿住随念智而说。“种种”——是许多种类；或以各种行相而说明的意思。“宿住”——一直自过去有生以来在各处的诸蕴相续。“随念”——是依于五蕴次第或以死及结生而忆念。

（六种人的宿住随念）于此宿住有六种人随念：即异教徒、普通的声闻、大声闻、上首声闻、辟支佛、佛。此中：异教徒只能忆念四十劫，更没有多的。何以故？因为他们的慧弱——他们不能分析名与色故是慧弱。普通的声闻可以忆念百劫、千劫，因为他们的慧强之故。八大声闻可以忆念十万劫。（舍利弗、目犍连）二上首声闻可以忆念一阿僧祇劫又十万劫。辟支佛可以忆念二阿僧祇劫又十万劫。然而上面这些人的智力都是有限的。唯有佛陀的智力是无限的。

异教徒只能依于五蕴次第的忆念，他们不能离开次第而以死及结生的忆念；他们正如盲者，不能得达其所欲之处；譬如盲人不离手杖而行，他们亦不能离五蕴的次第而念。普通的声闻，可依五蕴次第的忆念，亦可以死及结生而忆念。八大声闻也是同样。二上首声闻，则完全不依五蕴次第的，他们见一人的死而知其结生，又见另一人的死而知其结生，如是只依死与结生而行（宿住随念）。辟支佛亦然。然而诸佛，既不依五蕴而次第，亦不依死及结生而行，无论他欲念于何处，则于许多千万劫中的前前后后，都得明了。所以虽然是许多的千万劫，好像该省略的经文相似，随便他们要忆念什么地方，即能忆念那些地方，犹如狮子的跳跃相似。譬如精练了能射头发的射手——如萨罗绷伽¹²的

¹² 萨罗绷伽(Sarabhavga)，故事见 Sarabhangajataka(J.V,p.131)。

放箭，中间不会给树木藤蔓所阻，必中标的，如是彼等诸佛而行其智，不会给中间的诸生所阻，必不失败，而能捉摸其所欲之处。 412

在此等宿住随念的有情中，异教徒的宿住的智力现起仅如萤火之光，普通的声闻则如灯光，大声闻的如火炬，上首声闻的如灿烂的晨星，辟支佛的如月光，而诸佛所起的智见则如千光庄严的秋天的日轮。外道的宿住随念如盲者依于他们的杖端而行，普通的声闻的则如过独木桥，诸大声闻的如走过人行桥，上首声闻的如走过车桥，辟支佛的如履人行大道，而诸佛的宿住随念则如行于车行大道。

然而在（本书）此品所说的是声闻的宿住随念的意思。所以说“随念”是依于五蕴次第或以死及结生而忆念。是故欲如是忆念的初学比丘，自乞食回来及食后，独居静处，次第的入诸四禅定，并自神通的基础禅出定，忆念自己完了一切工作之后曾坐于此座。如是应顺次的忆念其整天整夜所行的事情，即回溯其数座，进入自己的卧座所内，收拾他的衣钵，食时，从村中回来时，在村内乞食之时，入村乞食时，出寺之时，在塔庙及菩提树的庭园礼拜之时，洗钵时，取钵时，自取钵时至洗脸时的一切所行，早晨的一切所行，后夜的行作，乃至初夜的一切行作。上面这些虽然普通的人的心也明了，但遍作（准备）的定心则极其明了。如果在这些事情里面有任何不明了的，则应更入基础禅，出定之后再忆念。这样他便成为像点灯时候一样的明显。如是顺次的回忆其第二日、第三、第四、第五日的行作。在十日间，半月间，一月间，乃至一年间的一切行作。以这样的方法而念十年二十年乃至在此生的自己的结生的人，他当忆念在前生的死的刹那所行的名色。智者比丘，只要在第一次，便能离去结生而取前生的死的刹那的名色为所缘。前生的名色既已无余的坏灭，而生起了其它的（名色），所以那（前生的）处所是阻障如黑暗的、劣 413

慧之人是非常難見的。然而他們（劣慧者）不應說“我離去結生而取前生的死的剎那所行的名色為所緣是不可能的”而斷絕他的憶念。他們應該數數入基礎禪，再再出定而憶念那（前生的）處所。譬如強人，為了要取造宮殿所需的棟梁而伐大樹，只砍下枝葉，便壞了斧口的鋒刃，不能再伐大樹，但他並不放棄工作，跑到鐵匠的屋內，把斧頭整理銳利之後，回來再伐；若再壞了，亦同樣的再修再伐。他這樣伐時，已伐的部分不必再伐，只伐其未伐的部分，不久之後，便伐倒大樹了。同樣的，這樣努力的比丘，從基礎禪出定，以前已能憶念的不必再念，只憶念結生，不久之後，便能離去結生，以前生的死的剎那所行的名色為所緣了。此義亦可用樵夫及理髮師的譬喻來說明。

在這裡，從最後而坐於現在的座起溯至於現世的結生為所緣而起的智，不名為宿住智，只是遍作（準備）定智而已。也有人說這是過去分智，然而他把它當作色界的是不適當的（因為遍作定智是欲界的定）。然此比丘，當他越過了結生而以前生的死的剎那所行的名色為所緣時，則生起意門轉向心¹³，那心滅時，以彼同樣的名色為所緣而速行了四或五的速行心。此中如前所說的前面的（三或四速行心）名為遍作（近行、隨順、種姓）等的是欲界心。最後的（一速行）是屬於色界第四禪的安止心。這時和他的安止心共同生起的智，便是宿住隨念智。與此智相應而念，
414 為“彼于種種的宿住隨念，即一生、二生……乃至憶念一切宿住的形像詳情”。

在上面的引文中：“一生”——是從生開始以死為終屬於一生的一期五蘊相續。“二生”等同樣。“許多壞劫”等句中，減劫為“壞劫”，增劫為“成劫”。此中壞劫亦包攝壞住劫，因壞住劫以壞劫為出發點之故。成劫攝成住劫。像這樣說，則包攝此

¹³ 參考底本一三七頁。

等诸劫，即所谓¹⁴：“诸比丘！有此等四阿僧祇劫。云何为四？坏、坏住、成、成住”。

（世间的破坏）这里有三种坏¹⁵：水坏、火坏、风坏，这是三种坏的界限：（第二禅的）光音天，（第三禅的）遍净天，（第四禅的）广果天。这便是说，为劫火所毁时，光音天以下都给火烧了；为劫水所毁时，遍净天以下都给水淹没了；为劫风所毁时，广果天以下都给风灭了。详细的说，则常常说此三种坏为一佛刹土消灭。佛的刹土有三种：诞生刹土、威令刹土、境界刹土。此中，“诞生刹土”——是如来入胎等时所震动的一万轮围世间。“威令刹土”——是百千俱胝的轮围世间，是他的宝经、蕴护咒、幢顶护咒、稻竿护咒、孔雀护咒¹⁶等的护咒¹⁷威力所能保护的。“境界刹土”——是无边无量的世间。或说“以愿望为限”，这便是说，如来所愿望之处都能知道。如是在这三种佛的刹土中，（坏劫是）一威令刹土的灭亡。在它灭亡时，则诞生刹土亦必灭亡。因为它们灭亡必同时灭亡，成立亦必同时成立之故。其灭亡与成立，当知如下：

1.为火所坏

西双版纳法住禅林

当为劫火毁灭之时，是初起了劫灭的大云，于百千俱胝的轮 415
围世间下了一阵大雨，人们觉得满足喜悦，都取出他们的一切种

¹⁴ A,II.142.

¹⁵ 三坏即三灾，可参考《长阿含》世记经三灾品（大正一·一三七b），《大毗婆沙论》卷一三三（大正二七·六八九c），《俱舍论》卷一二（大正二九·六六b）。

¹⁶ 《宝经》(Ratana sutta)Sn.II,I(p.39ff.); Khp.VI(p.3ff.)。“蕴护咒”(Khandha-paritta)A.II,p.72; Vin.II,p.109f.《五分律》卷二六（大正二二·一七一a）。“幢顶护咒”(Dhajagga-paritta)S.I,218.《杂阿含》九八一经（大正二·二五五a），《增一阿含》卷十四（大正二·六一五a）。“稻竿护咒”(Atanatiya-paritta)D.32(III,p.194)cf.Fragment of Atanatiya Sutra(Hoernle I,p.26)。“孔雀护咒”(Mora-Paritta)J at.II ,No.159(p.33ff)。

¹⁷ “护咒”(Paritta)可参考 Mil.150f。

子来播。可是谷类生长到了可以给牛吃的程度时，虽然（雷）如驴鸣，但一滴雨也不下。从此时起，雨便完全停止了。关于此事，世尊说¹⁸：“诸比丘！到了那时，有许多年，许多的百年，许多的千年，许多的百千年，天不下雨”。依雨水生活的有情命终生于梵天界，依诸花果生活的天神亦然。这样经过了很长的时间，这里那里的水便成涸竭。这样次第的鱼和龟死了，亦生于梵天界。地狱的有情亦然。也有人说，“地狱的有情，由第七个太阳出现时灭亡”。

“不修禅则不生梵天界。此等有情，有的被饥饿所恼，有的不能证得禅定，他们怎么得生梵界？”于天界获得禅那（而生梵界）。即在那时候，有欲界天人，名罗伽毗由赫¹⁹，知道百千年后，世间将成劫灭，于是披头散发，哭着以手而拭眼泪，着红衣，作奇形怪状，行于人行道上，而作如是哀诉：“诸君！诸君！自今而后百千年将为劫灭，这世间要灭了，大海要涸竭了，这大地与须弥山王要烧尽而亡灭了，直至梵界的世间要灭亡了。诸君！你们快修慈啊！诸君修悲修喜、修舍啊！你们孝养父母，尊敬家长啊”！他们听了这话，大部人类及地居天，生恐惧心，成互相柔软心，行慈等福，而生（欲）天界，在那里食诸天的净食，于风遍而遍作（准备定），获得了禅定。（大恶趣的）其它的有情，则因顺后受业（他世受业）而生天界。因为在轮回流转的有情是没有无有顺后受业的。他们亦在那里获得禅定。如是由于在（欲）天界获得禅那，故一切（欲界有情）得生于梵天界。

自从断雨以后，经过很长的时间，便出现了第二个太阳。对此世尊亦曾说过：“诸比丘！到了那时……”。详在《七日记》²⁰

¹⁸ A.IV,p.100.可参考《中阿含》八经七日记（大正一·四二八c），《增一阿含》卷三四（大正二·七三六b）。“世尊”（Bhagavata）底本 Bavagata 误。

¹⁹ “罗伽毗由赫”（Lokabyuha）cf.Jataka-nidana(J.I.p.47f)。

²⁰ 《七日记》（Sattasuriya-Sutta）A.7,62(IV,p.100.)。《中阿含》八经七日记（大正

中。这第二太阳出现时，便没有昼与夜的分别了。一日升，一日没，世界不断地变着阳光的热力。普通的太阳是日天子所居，这劫灭的太阳是没有（日天子）的。普通的太阳运行时，空中有云雾流动，劫灭的太阳运行时，则无云雾，太虚无垢，犹如镜面。此时除了五大河²¹之外，其它小河的水都干了。

此后再经过一长时期，第三个太阳出现，因它出现，故五大河也干了。此后又经过一长时期，第四个太阳出现，因它出现，故五大河的源泉——在云山中的狮子崖池，鹅崖池，钝角池，造车池，无热恼池，六牙池，郭公池等的七大湖也干了。此后又经过一长时期，第五个太阳出现，因它的出现，故次第以至大海，连一点滋润指节的水也没有了。此后又经过长时期，第六个太阳出现，因它的出现，故整个的轮围界变成一团烟，由烟吸去了一切的水份。如是乃至百千俱胝的轮围界也是同样。

从此又经过一长时期，第七个太阳出现，由于它的出现，故整个的轮围界乃至百千俱胝的轮围界，共成一团火焰，如有一百由旬高的种种须弥山峰，此时都要破碎而消失在空中。火焰继续上升，蔓延到四大王天，那里的黄金宫、宝宫、珠宫等都被烧掉。再毁了三十三天。如是蔓延到初禅地，把那里的（梵众、梵辅、大梵）三梵天界烧掉，直至光音天为止。如果尚有一微尘的417物质存在，此火亦不停息。等到一切的诸行都已灭尽时，此火才如烧酥油的火焰不留余灰的熄灭。此时下方的虚空与上方的虚空同成一大黑暗。

这样经过了一长时期，然后起了大云，初下细雨，次第的下如莲茎、如杖、如杵、如多罗树干等一样大的水柱，直至充满了百千俱胝的轮围界中一切业被烧掉了的地方，大雨才停止。在

一·四二八c)，《增一阿含》卷三四（大正二·七三六b）。

²¹ 五大河：恒河、摇尤那、舍牢浮、阿夷罗婆提、摩企。

那水的下面起了風而吹過水，令水凝成一團圓形，如荷葉上面的水珠相似。怎麼能把那樣大的水聚凝成一團的呢？因為給以孔隙之故——即那水讓風吹進各處的孔隙。那水由風而結集及凝成一團而退縮時，便漸漸地向下低落。在水的漸漸低落之時，落到梵天界的地方便出現梵天界；落到上面的（空居的）四欲界天的地方便出現了那些天界。再落到地（居天及四大洲）處之時，便起了強烈的風，那風停止了水不讓再流動，好像在閉了口的水瓮裡面的水相似。在那甘的水退縮時，（水的）上面生起了地味，這地味具有顏色及芳香美味，猶如不沖水的乳糜上面的膜相似。

這時那先生于（第二禪的）梵界中的光音天的有情，因為壽終或福盡，從那里死了而生于此。他們以自己的光明在空中飛行，如在起世因本經²²中所說，因為他們欲嘗地味，為貪愛所制伏，便開始吃它一口，因此便失掉自己的光明，成為黑暗。他們見黑暗而起恐怖，此後便有五十由旬大的日輪出現，令他們消滅恐怖而生勇氣。他們看見了日輪，非常滿足而喜悅地說：“我們獲得了光明，它的出現，滅除我們恐怖的人的恐怖令生勇氣，所以它為太陽”，便給以太陽之名。當太陽于日間發光之後而落下時，他們又生恐怖說：“我們得到了的光明，現在也失掉了”！他們又想：“如果我們獲得另一光明是多麼幸福啊”！這時好像知道他們的心相似，便出現了那四十九由旬大的月輪。他們看到了，更加歡喜滿足的說：“這好像是知道我們的希望而出現的，所以為月”，便給以月²³的名称。如是在日月出現之時，各種明

²² 《起世因本經》(Aggabbā-Sutta)D.III,p.80f.27 經。《長阿含》小緣經（大正一・三七 b），《中阿含》一五四婆羅婆堂經（大正一・六七四 b），白衣金幢二婆羅門緣起經（大正一・二一八 b），《長阿含》世記經世本緣品（大正一・一四五 a）《俱舍論》卷一二（大正二九・六五 b）等處，都可以參考關於這種世界變化的說法。

²³ 月，通常都用 Canda，但底本都是用 Chanda（欲）來解釋的。

星亦出现。从此以后，便能分别昼与夜，及渐渐地辨别一月、半月、季节及年等。当日月出现之日，亦即出现了须弥山、轮围山及雪山，它们是在孟春月的月圆日同时出现的。怎样的呢？譬如煮稷饭时，一时起了种种的泡，有的高，有的低，有的平，（而此大地的）高处为山，低处为海，平坦之处则为洲。

在那些吃了地味的有情，渐渐地有些长得美丽，有些长得丑陋。那些美貌的人往往轻蔑丑陋的。由于他们的轻蔑之缘，消失了地味，出现了另一种地果；由于他们依然如故，所以地果也消失了，出现另一种甘美的藤叫盘陀罗多。以同样的理由，这也失去了，又出现一种不是耕种的熟米——那是无皮无糠清静芳香的白米实。此后便出现器皿，他们把米放在器皿中，置于石上，能起自然的火焰来煮它。那种饭如须摩那花（素馨），不需汤菜等调味，他们希望吃那样的味，即得那种味。因为他们吃了这种粗食，所以此后便产生小便和大便了。

此时为了他们的排泄（大小便），而破出疮口（大小便道），男的出现男性，女的亦出现女性。女对男，男对女长时的注视相思。经过他们长时的注视相恋之缘，生起爱欲的热恼，于是便行淫欲之法。后来因为他们常作非法享受，为诸智者所谴责，⁴¹⁹为了覆蔽他们的非法，便建立他们的家。他们住在家中，渐渐地仿效某些怠惰的有情而作（米的）贮藏。以后米便包有糠壳之谷，获谷之处便不再生长。于是他们集聚悲叹，如《起世因本经》说²⁴：“诸君！于有情中实已流行恶法。我们过去原是意生的”。

此后他们建立了（各人所有物的）界限，以后却发生有人盗取他人所有的东西。他们第二次呵斥他。可是第三次使用手、用石头、用棍等来打他了。发生了这样的偷盗、谴责、妄语、棍击等的事件之后，他们相集会议思考：“如果我们在我们里面来选

²⁴ D.III.p.90f.

举一位公正的人——执行贬黜其当贬黜的，呵责其当呵责的，摒除其当摒除的，岂不是好，但我们每人都给他一部分米”。在这样决议的人群之中，一位是贤劫（释迦）世尊在那时还是菩萨，在当时的群众中，他算是最美最有大力及具有智慧能力而足以劝导及抑止他们的人。他们便去请求他当选（为主）。因为他是大众选举出来的，所以称他为“大众选的”（Mahasammato），又因为他是刹土之主，故称他为“刹帝利”（Khattiyo），又因为他依法平等公正为众人所喜，故称他为“王”（Raja），于是便以这三个名字称呼他。那世间中希有的地位，菩萨是第一个就位的人，他们这样选他为第一人之后，便成立刹帝利的眷属。以后便渐次的成立婆罗门等的种姓。

420 这里从劫灭的大云现起时而至劫火的息灭为一阿僧祇，名为坏劫。从劫火息灭之时而至充满百千俱胝的轮围界的大云成就为第二阿僧祇，名为坏住劫。自大云成就之时而至日月的出现为第三阿僧祇，名为成劫。自日月出现之时而至再起劫灭的大云为第四阿僧祇，名为成住劫。这四阿僧祇为一大劫。当如是先知为火所灭及其成立。

2. 为水所坏

其次世间为水所灭之时，先起劫灭的大云与前面所说相同；其不同之处如下：如前面的起了第二太阳之时，但这里则为起了劫灭的碱质性的水的大云。它初下细雨，渐次的下了大水流，充满了整个的百千俱胝的轮围界。给那碱质性的水所触的大地山岳等都溶解掉。那水的各方面是由风支持的。从大地起而至第二禅地都给水所淹没。那（第二禅的少光、无量光、光音的）三梵界亦被溶解，直至遍净天为止。如果尚有最微细的物质存在，那水即不停止，要把一切的物质完全消灭了以后，此水才停止而散失。这时下面的虚空和上面的虚空同成一大黑暗，余者皆如前述。但

这里是以（第二禅的）光音梵天界为最初出现的世界。从遍净天死了的有情来生于光音天等处。

这里从劫灭的大云现起时而至劫灭的水的息灭为一阿僧祇。从水的息灭至大云成就为第二阿僧祇。从大云成就至……乃至此等四阿僧祇为一大劫。如是当知为水所灭及其成立。

3.为风所坏

其次世间为风所灭之时，先起劫灭的大云与前同样。但这是它的不同之处：如前面的起了第二太阳时，这里则为起了劫灭的风。它起初吹起粗的尘，以后则吹起软尘，细沙，粗沙，石子，大石，乃至像重阁一样大的岩石及生在不平之处的大树等。它们从大地而去虚空，便不再落下来，在空中粉碎为微尘而成为没有了。那时再从大地的下方起了大风，翻转大地并颠覆了它把它吹上空中。大地破坏成一部分一部分的，如一百由旬大的、二百、三百、四百、乃至五百由旬大的，都给疾风吹走，在空中粉碎为微尘而成为没有了。于是风吹轮围山及须弥山并把它们掷在空中，使它们互相冲击，破碎为微尘而消灭掉。像这样的消灭了地居天的宫殿与空居天的宫殿及整个的六欲天界之后，乃至消灭了百千俱胝的轮围界。此时则轮围山与轮围山，雪山与雪山，须弥山与须弥山相碰，碎为微尘而消灭。此风从大地而破碎至第三禅，消灭了那里的（少净、无量净、遍净）三梵天界，直至（第四禅的）广果天为止。此风消灭了一切物质之后，它自己也息灭了。于是下方的虚空和上方的虚空同成为一大黑暗，余者如前所说。但这里是以遍净梵天界为最初出现的世界。从广果天死了的有情而生于遍净天等处。

这里从劫灭的大云现起时而至劫灭的风的息灭为第一阿僧祇。从风的息灭而至大云的成就为第二阿僧祇……乃至此等四阿僧祇为一大劫。如是当知为风所灭及其成立。

422 **（世间毁灭的原因）** 什么是世间这样毁灭的原由？因不善根之故。即不善根增盛之时，世间这样的毁灭。而彼世间如果贪增盛时，则为火所灭。若瞋增盛时，则为水所灭——但有人说，瞋增盛时，则为火所灭，贪增盛时为水所灭，若痴增盛时，则为风所灭。这样的灭亡，是连续地先为七次的火所毁灭，第八次则为水灭，再经七次的火灭，第八次又为水灭，这样每个第八次是水灭，经过了七次的水灭之后，再为七次的火所毁灭。上面一共是经过六十三劫。到了这（第六十四）次本来是为水所灭的，可是它停止了，却为得了机会的风取而代之，毁灭了世间，破碎了寿满六十四劫的遍净天。

于劫忆念的比丘，虽于宿住随念，也于此等劫中，忆念“许多坏劫，许多成劫，许多坏成劫”。怎样忆念呢？即以“我于某处”等的方法。此中：“我于某处”——是我于坏劫，或我于某生、某胎、某趣、某识住、某有情居，或某有情众的意思。“有如是名”——即帝须(Tissa)或弗沙(Phussa)之名。“有如是姓”——是姓迦旃延或迦叶。这是依于忆念他自己的过去生的名与姓而说。如果他欲忆念于过去生时自己的容貌的美丑，或粗妙饮食的生活状态，或苦乐的多寡，或短命长寿的状况，亦能忆念，所以说“如是容貌……如是寿量”。此中：“如是容貌”——是白色或褐色。“如是食物”——是米肉饭或自然的果实等的食物。“受如是苦乐”——是享受各种身心或有欲无欲等的苦乐。“如是寿量”——是说我有一百岁的寿量，或八万四千劫的寿量。

“我于彼处死生于某处”——是我从那生、胎、趣、识住、有情居、有情众而死，更生于某生、胎、趣、识住、有情居、有情众之中的意思。“我亦于彼处”——是我在于那生、胎、趣、识住、有情居、有情众的意思。“有如是名”等与前面所说相同。可是“我于某处”的句子是说他次第回忆过去世的随意的忆念。

“从彼处死”是转回来的观察，所以“生于此界”的句子是表示“生于某处”一句关于生起此生的前一生的他的生处。“我亦于彼处”等，是指忆念于他的现在生以前的生处的名与姓等而说。所以“我从彼处死，来生于此界”是说我从前世以前的生处死了，而生于此人界的某刹帝利家或婆罗门的家中。“如是”——即此的意思。“形相种姓”——以名与姓为种姓，以容貌等为形相。以名与姓是指有情帝须、迦叶的种姓，以容貌是指褐色白色的各种差别，所以说以名姓为种姓，以余者为形相。“忆念种种宿住”的意义是明白的。

宿住随念智论已毕。

五、死生智论

（彼如是心得等持……安住不动时、引导其心倾向于死生智。彼以超人的清净天眼，见诸有情死时生时，知诸有情随于业趣，贵贱美丑，幸与不幸。即所谓“诸贤！此等有情，具身恶行，具语恶行，具意恶行，诽谤诸圣，怀诸邪见，行邪见业。彼等身坏死后，生于苦界，恶趣，堕处，地狱。或者诸贤，此等有情，身具善行，语具善行，意具善行，不谤诸圣，心怀正见，行正见业。彼等身坏死后，生于善趣天界”。如是彼以超人的清净天眼，见诸有情死时生时，知诸有情随所造业，贵贱美丑，善趣恶趣）²⁵。

在论有情的死生智中，“死生智”——是死与生的智；即由于此智而知有情的死和生，那便是因为天眼智的意思。“引导其心倾向”——是引导及倾向他的遍作（准备）心。“彼”——即曾倾向他的心的比丘。其次于“天眼”等句中：和天的相似，故为“天（的）”。因为诸天之所以获得天的净眼，是由于行善业

²⁵ D.I.82.论文是次第解释此文，所以把它全段引出，以便了解。

而生——没有胆汁痰血等的障碍，及解脱了随烦恼，所以虽然很远的所缘亦能领受。而此比丘，由于精进修习的力量，产生像天的净眼的智眼，所以说和天的类似故为“天”。又因依天住而得，自己亦依止天住故为“天”。又因把握光明而有光辉故为“天”。又因能见壁等的那一边的色（物质）而成广大故为“天”。当知这是依于一切声论的解释。以见义故为“眼”，又因为行眼的工作如眼故为“眼”。由于见死与生为见清淨²⁶之因故为“清淨”。那些只见死而不见生的，是执断见的；那些只见生而不见死的，是执新有情出现见的；那些见死与生两种的，是超越了前面两种恶见的，所以说他的见为见清淨之因。佛子是见死与生两种的。所以说由于见死与生为见清淨之因故为“清淨”。超过了人所认识的境界而见色，故为“超人的”，或者超过肉眼所见故为“超人的”。是故“彼以超人的清淨天眼，见诸有情”，是犹如以人的肉眼（见），（而以天眼）见诸有情。

“死时生时”——那死的刹那和生的刹那是不可能以天眼见的，这里是说那些临终即将死了的人为“死时”，那些已取结生而完成其生的人为“生时”的意义。即指见这样的死时和生时的有情。“贱”——是下贱的生活家庭财产等而为人所轻贱侮蔑的，因为与痴的等流相应故。“贵”——恰恰与前者相反的，因为与不痴的等流相应故。“美”——是有美好悦意的容貌的，因为与不瞋的等流相应故。“丑”——是不美好不悦意的容貌的，因为与瞋的等流相应故，亦即非妙色及丑色之意。“幸”——是在善趣的，或者丰富而有大财的，因为与不贪的等流相应故。“不幸”——是在恶趣的，或者贫穷而缺乏饮食的，因为与贪的等流相应故。“随于业趣”——由他所积造的业而生的。

²⁶ “见清淨” (ditthivisuddhi) 见本书第十八品“见清淨的解释”。

在上面的引文中：那“死时”等的前面的句子是说天眼的作用，这后面（知诸有情随于业趣）的句子是说随业趣智的作用。这是（天眼及随业趣智的）次第的生起法：兹有比丘，向下方的地狱扩大光明，见诸有情于地狱受大苦痛，此见是天眼的作用。他这样想：“此等有情行了什么业而受这样大的痛苦呢？”而他知道他们“造如是业而受苦”，则他生起了以业为所缘的智；同样的，他向上方的天界扩大光明，见诸有情在欢喜林，杂合林，粗涩林²⁷等处受大幸福，此见也是天眼的作用。他这样想：“此等有情行了什么业而受这样的幸福呢？”而他知道他们“造如是业”，则他生起了以业为所缘的智，这名为随业趣智。此智没有（与天眼智）各别的遍作（准备定），如是未来分智也是同样（没有与天眼智各别的遍作），因为这二种智都是以天眼为基础，必与天眼共同而成的。

“身恶行”等，恶的行，或因烦恼染污故，为“恶行”。由于身体的恶行，或者从身体而起的恶行（为身恶行）。其余的（口恶行及意恶行）也是一样。“具”——即足备。

“诽谤诸圣”——是说起陷害的欲望，以极端的恶事或以损毁他们的德来诽谤、詈骂、嘲笑于佛，辟支佛，佛的声闻弟子等诸圣者，乃至在家的须陀洹。此中：若说“这些人毫无沙门法，而非沙门”，是以极端的恶事诽谤。若说“这些人无禅、无解脱、无道、无果”等，是以损毁他们的德的诽谤。无论他是故意的诽谤，或无知的诽谤，两者都是诽谤圣者。（诽谤圣者）业重如无间（业），是生天的障碍及得道的障碍，然而这是可以忏悔的²⁸。

²⁷ 欢喜林(Nandavana)在三十三天的善见堂的北方，杂合林(Missakavana)在善见堂的西方，粗涩林(Pharusakavana)在善见堂的东方。参考《长阿含》世记经忉利天品（大正一·一三一b）。

²⁸ cf. Mil.192,221,344.

为明了起见当知下面的故事：

据说，有一次，一位长老和一青年比丘在一村中乞食，他们在第一家获得一匙的热粥。这时长老正因腹内的风而痛。他想：“此粥与我有益，不要等它冷了，我便把它喝下去”。他便坐于一根人家运来放在那里准备作门柱的树干上喝了它。另一青年比丘则讨厌他说：“这位老人实在太饿了，他做了我们应该（感到）可耻（的事）！”长老往村中乞食回到寺里之后，对那青年比丘说：“贤者！你于教中有何建树？”“尊者，我是须陀洹。”“然而贤者，你不要为更高的道努力吧！”“尊师！什么缘故²⁹？”“因为你诽谤漏尽者。”他便向那长老求忏悔，而他的谤业亦得到宽恕。

426 因此无论什么人诽谤圣者，都应该去向他求忏悔，如果他自己是（比被谤的圣者）年长的，则应蹲坐说：“我曾说尊者这样这样的话，请许我忏悔！”如果他自己是年轻的，则应向他礼拜而后蹲坐及合掌说：“尊师！我曾说尊师这样这样的话，请许我忏悔！”如果被谤者已离开到别地方去，则他应自己去或遣门弟子等前去向圣者求忏悔。如果不可能自己去或遣门弟子等去，则应去他自己所住的寺内的比丘之前求忏悔，如果那些比丘比自己年轻，以蹲坐法，如果比自己年长，则以对所说的年长的方法而行忏悔说：“尊师，我曾说某某尊者这样这样的话，愿彼尊者许我忏悔。”虽无那本人的听许忏悔，但他也应该这样作。如果那圣者是一云水比丘，不知他的住处，也不知他往那里去，则他应去一智者比丘之前说：“尊师！我曾说某某尊者这样这样的话，我往往忆念此事而后悔，我当怎样？”他将答道：“你不必忧虑，那长老会许你忏悔的；你当安心。”于是他应向那圣者所行的方向合掌说：“请许我忏悔。”如果那圣者已般涅槃，则他应去那

²⁹ Kasma bhante it? 这句底本缺，今依他本补。

般涅槃的床的地方，或者前去墓所而行忏悔。他这样做了之后，便不会有生天的障碍及得道的障碍，他的谤业获得了宽恕。

“怀诸邪见”——是见颠倒的人。“行邪见业”——因邪见而行种种恶业的人，也是那些怂恿别人在邪见的根本中而行身业等的人。这里虽然以前面的“语恶行”一语而得包摄“诽谤圣者”，以“意恶行”一语而得包摄“邪见”，但更述此等（诽谤圣者及邪见）二语，当知是为了表示此二大罪之故。因为诽谤圣者是和无间业相似，故为大罪。即所谓³⁰：“舍利弗，譬如戒具足定具足及慧具足的比丘，即于现世而证圆满（阿罗汉果）。舍利弗，同样的，我也说：如果不舍那（诽谤圣者之）语，不舍那（诽谤圣者之）心，不舍那（诽谤圣者之）见，则如被（狱卒）取之而投地狱者一样的必投于地狱”。并且更无有罪大于邪见。427
即所谓³¹：“诸比丘！我实未见其它一法有如邪见这样大的罪。诸比丘！邪见是最大的罪恶”。

“身坏”——是舍去有执受（有情）的五蕴。“死后”——即死后而取新生的五蕴之时；或者“身坏”是命根的断绝，“死后”是死了心以后。“苦界”等几个字都是地狱的异名。因为地狱无得天与解脱的因缘及缺乏福德之故，或因不受诸乐之故为“苦界”。因为是苦的趣——即苦的依处故为“恶趣”；或由多瞋及恶业而生的趣为“恶趣”。因为作恶者不愿意而堕的地方故为“堕处”；或因灭亡之人破坏了四肢五体而堕于此处故为“堕处”。因为这里是毫无快乐利益可说的，故为“地狱”。或以苦界一语说为畜界，因为畜界不是善趣故为苦界，又因有大威势故龙王等亦生其中故非恶趣。以恶趣一语说为饿鬼界，因为他不是善趣及生于苦趣，故为苦界及恶趣，但不是堕趣，因为不如阿修罗的堕趣之故。

³⁰ M.I.p.71.

³¹ A.I.p.33.

以堕趣一语说为阿修罗，因依上面所说之义，他为苦界及恶趣，并且因为弃了幸福而堕其处故为堕趣。以地狱一语说为阿鼻地狱等的种种地狱。“生”——是接近及生于彼处之义。

和上面所说的相反的方面当知为白分（善的方面）。但这是差别之处：此中以善趣一语包摄人趣，以天则仅摄天趣。此中善的趣故名“善趣”。在色等境界中是善是最上故为“天”。以“善趣及天的”一切都是破坏毁灭之义故为“界”。这是语义。

“以天眼”等是一切的结语。如是以天眼见是这里的略义。

想这样以天眼见的初学善男子，应作以遍为所缘及神通的基础禅，并以一切行相引导适合（于天眼智），于火遍、白遍、光明遍的三遍之中，取其任何一遍而令接近（于天眼智）；即令此遍为近行禅的所缘之境，增大它及放置它。然而这不是说在那里生起安止禅的意思，如果生起安止禅，则此遍便成为基础禅的依止，而不是为遍作（准备定）的依止了。于此等三遍之中，以光明遍为最胜，所以他应以光明遍或以其它二遍的任何一种为所缘；当依遍的解释中所说的方法而生起，并在于近行地上而扩大它；此遍的扩大的方法，当知亦如在遍的解释中所说³²。而且只应在那扩大的范围之内而见色。当他见色时，则他的遍作的机会便过去了。自此他的光明也消失了，在光明消失之时，亦不能见色。此时他便再入基础禅，出定之后，更遍满光明，像这样次第的练习，便得增强其光明。在他限定“此处有光明”的地方，光明便存在于此中，如果他终日地坐在那里见色，即得终日而见色。这譬如有人用草的火炬来行夜路相似。

据说一人用草的火炬来行夜路，当他的草的火炬灭了，则不见道路的高低。他把草的火炬向地上轻轻地一敲而再燃起来。那

³² 底本一五二页。

再燃的火炬所放的光明比以前的光明更大。如是再灭而再燃，太阳便出来了。当太阳升起时，则不需火炬而弃了它，可终日而行。

此中遍作（准备）时的遍的光明，如火炬的光明，当他见色时而超过了遍作的机会及光明消失时而不能见色，如灭了火炬而不见道路的高低。再入定，如敲火炬。再遍作而遍满更强的光明，如再燃的火炬的光明比以前的光明更大。在他限定之处所存在的强光，如太阳上升。弃了小光明而以强力的光明得以终日见色，如弃了火炬可终日而行。

在这里，当那比丘的肉眼所不能见的在腹内的，在心脏的，在地面底下的，在壁山墙的那一边的，在其它的轮围界的物质（色），出现于智眼之前的时候，犹如肉眼所见的一样，当知此时便是生起天眼了。这里面只有天眼能见，而没有前分诸心的。然而那天眼却是凡夫的危险。何以故？如果那凡夫决意“在某处某处有光明”，即能贯穿于那些地中、海中、山中而生起光明，他看见那里的恐怖的夜叉罗刹等的形色而生起怖畏，则散乱了他的心及惑乱了他的禅那。是故他于见色之时，当起不放逸之心。 429

这里是天眼的次第生起法：即以前面所说的（肉眼所见的）色为所缘，生起了意门转向心，又灭了之后，以彼同样的色为所缘，起了四或五的速行等，一切当知己如前说³³。这里亦以前分诸心有寻有伺的为欲界心，以最后的完成目的的心为第四禅的色界的心，和它同时生起的智，名为“诸有情的死生智”及“天眼智”。

死生智论已毕。

杂论五神通

³³ 底本一三七页。

主（世尊）是五蘊的知者，
已說那样的五神通，
既然明白了那些，
更應知道這樣的雜論。

即于此等五神通之中，稱為死生智的天眼，還有他的兩種相聯的智——名未來分智及隨業趣智³⁴。故此等二神變及五神通曾說為七神通智。

現在為了不惑亂而說彼等的所緣的差別：

大仙曾說四種的所緣三法，
當于此中說明有七種神通智的存在。

這偈頌的意思是：大仙曾說四種的所緣三法。什麼是四？即小所緣三法，道所緣三法，過去所緣三法，內所緣三法。于此（七智）中：

（一）神變智的所緣

430 神變智是依于小、大、過去、未來、現在、內及外的所緣等的七所緣而進行的。如何（進行）？（1）當那比丘令身依止于心并欲以不可見之身而行，以心力來轉變他的身，安置其身于大心（神變心）之時，便得以身為所緣，因為以色身為所緣，所以是（神變智的）“小所緣”。（2）當令其心依止于身并欲以可見之身而行，以身力轉變其心，安置他的基礎禪心于色身之時，便得以心為所緣，因為以大心（色界禪心）為所緣，所以是（神變智的）“大所緣”。（3）因為他以過去曾滅的（基礎禪）心為行緣，所以是（神變智的）“過去所緣”。（4）如在安置大界（佛的舍

³⁴ 未來分智(anāgataṃsaññā), 隨業趣智(yathākammūpagaññā), 《解脫道論》“未來分智，如行業智”。

利)³⁵中的摩诃迦叶长老所决定于未来的是“未来所缘”。

据说，在安置佛的舍利时，摩诃迦叶长老作这样的决定：“在未来的二百十八年间（直至阿育王出现），这些香不失，这些花不萎，以及这些灯不灭”，一切都成为那样。

又如马护³⁶长老曾经看见在婆多尼耶住所的比丘众吃干食，便这样决定：“在每天午前，把这井内的泉水变成酪之味”，果然在午前吸的井水便是酪味，午后则为普通的水。

(5) 当他令身依止于心及以不可见之身而行的时候，是（神变智的）“现在所缘”。(6) 当他以身力转变他的心，或以心力转变他的身的时候，或者把他自己变为童子等的形态的时候，因为以他自己的身心为所缘，所以是（神变智的）“内所缘”。

(7) 当他化作外部的象、马等的时候，是（神变智的）“外所缘”。当如是先知神变智的进行是依于七所缘的。

（二）天耳界智的所缘

天耳界智是依于小、现在、内、外的所缘等的四所缘而进行的。如何（进行）？(1) 因为那（天耳界智）是以声为所缘，声是有限的，所以是（天耳界智的）“小所缘”。(2) 因为是依于现存的声为所缘而进行，所以是它的“现在所缘”。(3) 当他听自己的腹内的声音的时候，是它的“内所缘”。(4) 闻他人之声的时候为“外所缘”。如是当知天耳界智的进行是依于四所缘的。 431

（三）他心智的所缘

³⁵ 安置大界(Mahadhatunidhana) Sumavgala Vilasini on D.II,167:—Evam etaj bh utapubbaj.(大迦叶故事见 Sam.V.II,p.614)。

³⁶ 马护(Assagutta)佛灭三四百年后的人，和那先(Naga sena)同时代，见 Mil.p.14ff。

他心智是依于小、大、无量、道、过去、未来、现在、外的所缘等的八所缘而进行³⁷的。怎样（进行）呢？（1）知道在欲界的其他人的心的时候，是它的“小所缘”。（2）知道色界无色界的心心的时候，是它的“大所缘”。（3）知道果时为“无量所缘”。然而这里，凡夫是不知须陀洹的心的，须陀洹亦不知斯陀含之心，乃至（阿那含）不知阿罗汉之心，可是阿罗汉则知一切的心。即证得较高的人可以知道较低的人的心，应该了解这一个特点。

（4）以道心为所缘时，是“道所缘”。（5）知道过去七日间及（6）未来七日间的他人的心时，是“过去所缘”及“未来所缘”。

（7）什么是他心智的“现在所缘”？现在有三种：刹那现在，相续现在，一期现在。关于这些的（一）得至生，住，灭（的三心刹那）的是“刹那现在”。（二）包摄一或二相续时间的是“相续现在”。即如一个曾在黑暗中坐的人，去到光明之处，他不会即刻明了了所缘的，到了明了了所缘的中间，当知是一或二相续的时间。一个在光明的地方出行的人，初入内室，也不会迅速明了了于色的，到了明了了于色的中间，当知是一或二相续的时间。如站在远处的人，看见浣衣者的手（以棍打衣）的一上一下及见敲钟击鼓的动作，也不会即刻闻其声，等到听到那声音的中间，当知亦为一或二相续的时间。这是《中部》诵者的说法。然而《相应部》诵者则说色相续及非色相续为二相续，如涉水而去者，那水上所起的波纹趋向岸边不即静止；从旅行回来的人，他的身上的热不即消退；从日光底下而来入室的人，不即离去黑暗；在室内忆念业处（定境）的人，于日间开窗而望，不即停止他的目眩；这便是色相续。二或三速行的时间为非色相续。他们说这两种为相续现在。（三）限于一生的期间为“一期现在”。

³⁷ 进行(Pavattati)底本 Pavati 误。

关于此意，曾在《贤善一夜经》³⁸中说：“诸君！意与法二种为现在。于此现在，而识为欲贪结缚，因为欲贪结缚之故，而识喜于现在。因欢喜于彼，故被吸引于现在诸法”。这三现在中，相续现在，于义疏中说；一期现在，于经中说。

也有人（指无畏山的住者）说，这里面的刹那现在心是他心智的所缘。什么道理呢？因为神变者与其它的人是在同一刹那中生起那心的。这是他们的譬喻：譬如一手握的花掷上虚空，则花与花梗与梗必然相碰，当他忆念许多群众的心说“我要知他人的心”的时候，则必定会在生的刹那或住的刹那或灭的刹那由（他自己的）一心而知另一人的心。然而这种主张是义疏所破斥的：“纵使有人忆念百年千年，而那念的心和知的心两者也不会同时的，因为转向（念的心）和速行（知的心）的处所及所缘的状态都是不同的，有了这些过失，所以他们的主张不妥”。

当知应以相续现在及一期现在为他心智的所缘。此中自那现存的速行的经过（路）或前或后的二三速行的经过（路）的时间是他人的心，那一切名相续现在，《相应部》的义疏说：“一期现在只依速行时说”这是善说。那里的说明如下：“神变者欲知他人的心而忆念，以那转向的刹那现在心为所缘之后，并且同灭了。自此起了四或五的速行心。这最后的速行是神变心，其它的三或四的速行是欲界心。那一切（的速行心），都是以那灭了的（转向）心为所缘，没有各别的所缘，是依一期为现在所缘之故。虽然于同一所缘，但只有神变心而知他人的心，不是别的心（转向心及欲界的速行心等），正如于眼门，只有眼识而见色，并非其它”。

433 如是这他心智是以相续现在及一期现在的现在为所缘。或者

³⁸ 《贤善一夜经》(Bhaddekaratta-Sutta) M.III,p.197. (大正一·六九八a)。

因为相续现在亦摄入于一期现在中，所以只依一期现在的现在为那他心智的所缘。(8)以他人的心为所缘，所以是它的“外所缘”。如是当知他心智的进行是依于八所缘的。

(四) 宿住随念智的所缘

宿住智是依于小、大、无量、道、过去、内、外、不可说所缘的八所缘而进行的。怎样(进行)呢？(1)这宿住智随念于欲界的五蕴之时，是它的“小所缘”。(2)随念于色界无色界的诸蕴之时，是它的“大所缘”。(3)随念于过去的自己的和他人的修道及证果之时，是它的“无量所缘”。(4)仅随念于修道之时，是它的“道所缘”。(5)依此宿命智决定的是它的“过去所缘”。

这里虽然他心智及随业趣智也有过去所缘，可是他心智只能以七日以内的过去心为所缘，而且这他心智亦不知其它诸蕴(色受想行)及与(五)蕴相关的(名姓等)；又(前面所说的他心智的道所缘)因为是与道相应的心为所缘，故以绮丽的文词而说道所缘。其次随业趣智亦只以过去的思(即业)为它的缘。然而宿住智则没有任何过去的诸蕴及与诸蕴相关的(名姓等)不是它的所缘的；而它对于过去的蕴及与蕴有关的诸法，正如一切智一样。当知这是它们(他心智，随业趣智，宿住智)的差别。上面是义疏的说法。

可是《发趣论》³⁹则说：“善蕴是神变智、他心智、宿命随念智、随业趣智及未来分智的所缘”，所以其它的四蕴也是他心智及随业趣智的所缘。不过这里的随业趣智是以善及不善的诸蕴为所缘。

³⁹ Tikapattana II, p.154.

(6) (宿命智) 随念于自己的诸蕴之时，是它的“内所缘”。
 (7) 随念于他人的诸蕴之时，是它的“外所缘”。(8) 例如忆念“过去有毗婆尸世尊，他的母亲是盘头摩帝，父亲是槃头摩”⁴⁰等，他以这样的方法随念于名、姓、地与相等之时，是它的“不可说所缘”。当然这里的名与姓是和蕴连结及世俗而成的文义，不是文字的本身。因为文包摄于声处，所以是有限的（小所缘）。即所谓⁴¹：“词无碍解有小所缘”。这是我们所同意的见解。如是当知宿住智的进行是依于八所缘的。

（五）天眼智的所缘

天眼智是依于小、现在、内及外所缘的四所缘而进行的。怎样（进行呢）？(1) 那天眼智以色为所缘，因为色是有限的，所以是它的“小所缘”。(2) 于现存的色而进行，所以是它的“现在所缘”。(3) 见自己的腹内的色时，是它的“内所缘”。(4) 见他人的色时，是它的“外所缘”。如是当知天眼智的进行是依于四所缘的。

（六）未来分智的所缘

未来分智是依于小、大、无量、道、未来、内、外及不可说所缘的八所缘而进行的。怎样呢？(1) 那未来分智知道“此人未来将生于欲界”时，是它的“小所缘”。(2) 知道“此人将生于色界或无色界”时，是它的“大所缘”。(3) 知道“他将修道和证果”时，是它的“无量所缘”。(4) 只知道“他将修道”时，是它的“道所缘”。(5) 依它的常规是决定有它的“未来所缘的”。

⁴⁰ 参阅 Atthasālini p.414f; D.II,p.6f.p.II (大正一·三b)。

⁴¹ Vibh.304.

这里虽然他心智也有未来所缘，可是他心智只能以七日以内的未来心为所缘，并且它亦不知其它的诸蕴（色受想行）或与诸蕴相关的（名姓等）。而这未来分智和前面所说的宿住智一样，则没有任何在未来的不是它的所缘的。（6）知道“我将生于某处”时，是它的“内所缘”。（7）知道“某人将生于某处”时，是它的“外所缘”。（8）知道“有弥勒世尊将出现于未来，须梵摩婆罗门将是他的父亲，梵摩婆帝婆罗门女将是他的母亲等”，⁴²像这样的知道名姓等的时候，依宿住智所说的方法，是它的“不可说所缘”。如是当知未来分智的进行是依于八所缘的。

（七）随业趣智的所缘

随业趣智是依于小、大、过去、内及外所缘的五所缘而进行的。435 怎样呢？（1）那随业趣智知道欲界的业时，是它的“小所缘”。

（2）知道色界及无色界的业时，是它的“大所缘”。（3）知道过去时，是它的“过去所缘”。（4）知道自己的业时，是它的“内所缘”。（5）知道他人的业时是它的“外所缘”。如是当知随业趣智的进行是依于五所缘的。在这里，关于说内所缘及外所缘，当有时知内有时知外之时，亦说是“内外所缘”。

※为善人所喜悦而造的清淨道论，完成了第十三品，定名为神通的解释。

⁴² 参阅 Vibh.^{*1} p.415,《增一阿含》卷四四（大正二・七八八c）。

^{*1} 参阅 Atthasalini.P.415,

第十四 说蕴品

慧的总说

现在，这比丘，进一层的完满了修定，并由神通而证得了（定的）功德，既已修习完成在解释

住戒有慧人

修习心与慧

的偈颂中于“心”的名目¹之下的定的一切行相，此后即应修慧。然而那“慧”（在偈中）却说得这样简单，认识尚且不易，何况修习？是故为了详示修法，先提出这些问题：

一、什么是慧？

二、什么是慧的语义？

三、什么是慧的相、味、现起、足处？

四、慧有几种？

五、当如何修习？

六、什么是修慧的功德？

解答如下：

一、什么是慧

慧有多种多样。如果一开头便去说明²一切来作详细的解答，不但不能达到其说明的目的，反使更陷于混乱。为了这种关系，所以我在这里只说“与善心相应的观智”为慧。

¹ Cittasisena 底本误作 Cittasilena。

² 说明(Vibhavayituj)底本 bhavayituj 误。

二、什么是慧的语义

以了知之义为慧。这了知是什么？是和想知及识知的行相有别的各种知。即想、识、慧虽然都是以知为性，可是，想——只能想知所缘“是青是黄”，不可能通达“是无常是苦是无我”的特相；识——既知所缘“是青是黄”，亦得通达特相，但不可能努力获得道的现前；慧——则既知前述的（青黄等）所缘，亦得通达特相，并能努力获得道的现前。

例如一位天真的小孩，一位乡村的人，一位银行家。当三人看见一堆放在柜台上的货币，那天真的小孩，只知道货币的色彩长短³方圆，却不知它是人们认为可以利用受用的价值；那乡村的人，既知色彩等状，亦知它是人们认为可以利用受用的价值，但不知是真是假及半真半假的差别；那银行家，则知一切行相，因为他知道，所以无论看货币的色，闻其敲打之声，嗅其气，尝其味，及以手拿其轻重，都能知道；并且晓得那是在某村某市某城或在某山某河岸及由某某造币师所铸造。

由这个例子当知（想识慧的区别）如是，因为想，只知于所缘所表现的青等的行相，所以如天真的小孩所看见的货币。因为识，既知青等的所缘的行相，亦得通达特相，所以如乡村的人所看见的货币。因为慧，既知青等的所缘的行相及通达特相之后，更能获得道的现前，所以如银行家所看见的货币。是故当知和想知及识知的行相有别的各种知，是这里的了知。有鉴于此，所以说：“以了知之义为慧”。

有想与识之处，不一定会有此慧的存在。可是有慧存在时，则不和想及识分别，因为它们那样微细难见，实在不得作这样的分别：“这是想，这是识，这是慧”，所以尊者那伽斯那（即那

³ 短(rassa)底本无此字，依暹罗本增补。

先或龙军)说⁴“大王,世尊曾为难为之事”。“尊师那伽斯那,什么是世尊为所难为之事?”“大王,世尊曾为难为之事,即他对于一所缘而起的非色的心与心所法作这样的分别说:这是触,这是受,这是想,这是思,这是心”。

三、什么是慧的相、味、现起、足处

这“慧”以通达诸法的自性为(特)相,以摧破覆蔽诸法自性的痴暗为味(作用),以无痴为现起(现状),因为这样说⁵“等持(入定)之人而得如实知见”,所以定是(慧的)足处(近因——直接因)。

四、慧有几种

(一)先以通达诸法自性的相为一种。

(二)(1)以世间与出世间为二种。(2)同样的以有漏及无漏等,(3)以名与色的差别观,(4)以喜俱及舍俱,(5)以见地及修地为二种。

(三)(1)以思、闻、修所成为三种。(2)同样的以小、大、无量的所缘,(3)以(善的)入来,(恶的)离去及方便的善巧,(4)以内住等为三种。

(四)(1)依于四谛的智为四种。(2)依四无碍解为四种。

(一)(一法)这里面的第一种分类的意义是明了的。

(二)(二法)于二种分类中:(1)(世间慧、出世间慧)与世间的道相应的慧为“世间慧”,与出世间的道相应的慧为

⁴ Mil.87;在 Papabca-sudani,II,p.344,Atthasalini,p.142.亦引用此文。

⁵ 见底本三七一页。S.III,p.13.

“出世间慧”。如是以世间出世间为二种。

(2) (有漏慧、无漏慧) 在第二的二法中，以有诸漏为所缘的慧为“有漏慧”，无彼等所缘的慧为“无漏慧”，此等(有漏慧无漏慧)的意义也是世间出世间慧。亦可以同样的说：与漏相应的慧为有漏慧，与漏不相应的慧为无漏慧。如是以有漏无漏为二种。

439 (3) (名差别慧、色差别慧) 在第三的二法中，欲修毗钵舍那(观)的人，依于四种非色蕴差别的慧为“名差别慧”。依于色蕴的差别的慧为“色差别慧”。如是依于名与色的差别的慧为二种。

(4) (喜俱慧、舍俱慧) 在第四的二法中，于欲界的二善心⁶及于五种禅中前四禅的十六道心⁷中的慧为“喜俱”。于欲界的二善心⁸及于第五禅的四道心中的慧为“舍俱”。如是依喜俱舍俱为二种。

(5) (见地慧、修地慧) 在第五的二法中，第一(须陀洹)道的慧为“见地慧”。其它的(斯陀含、阿那含、阿罗汉)三道的慧为“修地慧”。如是依见修之地为二种。

(三) (三法) 于三法中：(1) (思、闻、修所成慧) 在第一的三法，不闻他教而获得的慧——因为是由于自己的思惟而成，所以是“思所成(慧)”。闻他教而获得的慧——因为由闻而成，所以是“闻所成(慧)”。无论依那一种修习而成及证安止的慧，是“修所成(慧)”。即如这样说⁹：“此中：什么是思所成慧，即于从事瑜伽的事业之时，或于从事瑜伽的工巧(技术)之时，

⁶ 欲界二善心，即本品说明识蕴处(底本四五二页)所指的欲界八善心中的 1.喜俱智相应无行，2.喜俱智相应行行的二心。

⁷ “四禅的”(catukkajjhanikesu)底本 catutthajjhanikesu 误。十六心，于每一禅有须陀洹道乃至阿罗汉道的四心，五禅中的前四禅共有十六心。

⁸ 欲界的二善心，即欲界八善心中的 5.舍俱智相应无行，6.舍俱智相应行行的二心。

⁹ Vibh.p.324f.

或于从事瑜伽的学术之时的业自性慧或谛随顺慧——如色是无常，受……想……行……识是无常等这样的随顺的忍、见、意欲、觉慧、见解、法虑忍（都是慧的别名）——不闻他教而获得，故名为思所成慧。……乃至闻他教而获得，故名为闻所成慧。入定者的一切慧都是修所成慧”。

（2）（小所缘慧、大所缘慧、无量所缘慧）在第二的三法中：缘于欲界法而起的慧为“小所缘慧”。缘于色、无色界法而起的慧为“大所缘慧”。这两种是世间的毗钵舍那（观）。缘于涅槃而起的慧为“无量所缘慧”。这是出世间的毗钵舍那。如是依小、大、无量所缘为三种。

（3）（入来善巧慧、离去善巧慧、方便善巧慧）在第三的三法中：入来是增长的意思。因为断其不利的及生起有利的，所以有两方面。有那样的善巧，是“入来善巧”。即所谓¹⁰：“这里，什么是入来善巧？于此等诸法作意者，未生的诸不善法令不生，已生的诸不善法令断。或于此等诸法作意者，未生的诸善法令生，已生的诸善法使其增长，广大，增修而达圆满。在这里面的慧、了知……乃至无痴、择法、正见、是名入来善巧”。其次离去是不增长的意思，那也有两方面：即断其有利的及生起不利的。有那样的善巧，是“离去善巧”。即所谓¹¹：“这里什么是离去善巧？于此等诸法作意者，未生的诸善法不生¹²等等”。其次在一切处，于诸法的成因的方便中所即刻而起即座而生的善巧，为“方便善巧”。所谓¹³：“一切处的方便慧为方便善巧”。如是依入来，离去，方便善巧为三种。

¹⁰ Vibh.p.324f.

¹¹ Vibh.p.326.

¹² 不生(na uppajjanti)底本没有 na 字，这里的意思是和上面相反的，今据别本增补。

¹³ Vibh.326 •

(4) (內住慧、外住慧、內外住慧) 在第四的三法中：取自己的諸蘊來勤修的觀慧，是“內住慧”。取他人的諸蘊或取與根不相连的外色（物質）來勤修的觀慧，是“外住慧”。取（內外）二者來勤修的觀慧，是“內外住慧”。如是依內住等為三種。

(四) (四法) 在四法中：(1) (四諦智) 在第一的四法中：緣苦諦而起的智為“苦智”。緣苦集而起的智為“苦集智”。緣苦滅而起的智為“苦滅智”。緣苦滅道而起的智為“苦滅道智”。如是依于四諦智而有四種。

(2) (四無碍解) 在第二的四法中：四無碍解，即于義等來區分的四智。即如這樣說¹⁴ “對於義的智為義無碍解。對於法的智為法無碍解。對於法的詞的智為詞無碍解。對於諸智的智為辯無碍解”。這裡的“義”——略說與“因的果”是同義語。因為因的果是從于因而得到達，故名為義。若區分的說，當知任何從緣所生的，涅槃，所說之義，異熟，唯作¹⁵ 等的五法為義。那觀察于義¹⁶ 者之區別于義的智，為“義無碍解”。“法”——略說與“緣”是同義語；因為緣能處置、能起、或使得達種種效果，故名為法。若區分的說，當知任何生果及它的因，聖道，說的善，不善等的五法為法。那觀察于法者之區別于法的智，為“法無碍解”。這意義在阿毗達摩中¹⁷ 曾以這樣的方法顯示分別：“于苦的智是義無碍解。于苦集的智是法無碍解。¹⁸ 于苦滅的智是義無碍解。于苦滅道的智是法無碍解。于因的智是法無碍解。于因之果的智是義無碍解。在于彼等已生、已成、已發生、已起¹⁹、已生起、

¹⁴ Vibh.p.293; 331.

¹⁵ 唯作(kiriya)見本品解釋識蘊中，底本四五六頁。

¹⁶ 義(atthaj)茲據異本，底本為 ettha。

¹⁷ Vibh.p.293f.

¹⁸ 下面二句底本漏落，茲據暹羅本補此二句：Dukkhanirodhe nanaj atthapatis ambhida,Dukkhanirodha-gaminipadaya banaj dhammapatisambhida.

¹⁹ 已起(nibbatta)底本缺，據他本增補。

已现前的诸法中的智是义无碍解。从彼等诸法而此等诸法已生、已成、已发生、已起、已现前，于彼等诸法中的智是法无碍解。……于老死的智是义无碍解。于老死的集的智是法无碍解……乃至于行灭的智是义无碍解。于行灭之道的智是法无碍解……兹有比丘知法——修多罗，祇夜……乃至毗陀罗——是名法无碍解。对于所说之（法的）义，他知解‘这是所说之（法的）义’，是名义无碍解……什么诸法是善？在欲界善心生起之时……乃至此等诸法是善。于此等诸法的智是法无碍解。于彼等异熟的智是义无碍解”等。那里“于法的词的智”一句中：即在于此义和法中的自性词（自然的文法），不变的用语，在用它来叙说及讲述的时候，听到那所叙所说及所讲的，能于被称为法的词的自性词——摩竭陀语，一切有情的根本语——作如是区别“这是 442 自性词，这是非自性词”的智，是“词无碍解”；即是说获得词无碍解的人，听到“派素（触），唯达难（受）”等语，知道“这是自性词”；听到“派沙，唯达那”²⁰等语，知道“这是非自性词”。“于诸智中的智”——即以一切智为所缘而观察者的以智为所缘的智，或于如上述的（义法词无碍解）三智中依它们的（所缘之）境及作用等的详细方法的智，是“辩无碍解”的意义。

此等四无碍解分为有学地及无学地二处。此中上首弟子²¹及（八十）大声闻的（无碍解）是属于无学地的区域；如阿难长老，质多居士，昙弥迦优婆塞，优婆离居士，久寿多罗优婆夷等的（无碍解）是属于有学地的区域。如是区分为二地的此等（四无碍解），是依于证、教、闻、问及宿行五种行相而得明净的。这

²⁰ 派素(Phasso)是阳性词，唯达难(Vedana)是阴性词。派沙(Phassa)是把阳性词误作阴性词，唯达那(Vedano)是把阴性词误作阳性词。底本把后者亦写作 Phassa-Vedana 是不对的，今据他本改作 Phassa-Vedano，因为这里是举它们作为非自性词的例子。

²¹ 指舍利弗、目犍连。

里的“证”——是证得阿罗汉果。“教”——是研究佛语。“闻”——是恭求闻法。“问”——是抉择圣典及义疏中的难句和义句的议论。“宿行”——曾于过去诸佛的教内往复勤修，直至随顺种姓²² 附近及为毗钵舍那（观）的修行。

他人说：

宿行博学与方言，
圣教遍问与证得，
亲近良师及善友，
是为无碍解之缘。

此中：“宿行”——如前述。“博学”——是精通各种学问和工巧（艺术）。“方言”——即精通一百零一种地方的语言，特别是善巧于摩竭陀语。“圣教”——至少亦得研究譬喻品²³的佛语。“遍问”——甚至为抉择一偈之义而问。“证得”——是证得须陀洹果……乃至阿罗汉果。“良师”——即亲近多闻智慧的

443 诸师。“善友”——即获得那样（多闻智慧）的朋友。这里，诸佛与辟支佛是依于宿行及证得而成就无碍解的。诸声闻则依此等²⁴一切的原因（而得无碍解的）。

为得无碍解不修特殊的业^{*2}处²⁵修习。但诸有学在证得有学果的解脱之后，诸无学在证得无学果的解脱之后而获得无碍解。犹如诸如来的十力（唯证佛果而成就）相似，诸圣者的无碍解唯证圣果而得成就。有关于这样的无碍解，所以说依四无碍解而有

²² 详见底本六七二页。

²³ 譬喻品(Opammavagga)，注解说是《法句》的双要品(Yamaka-Vagga)或《中部》的根本五十经中的双要品。

²⁴ 此等(etani)底本 ekani 误。

* 2 特殊的业处

²⁵ 关于业处，见前第三品。

四种。

五、当如何修习

这里（一）蕴，（二）处，（三）界，（四）根，（五）谛，（六）缘起等种种法是慧的地。（一）戒清净，（二）心清净的二种清净是慧的根。（一）见清净，（二）度疑清净，（三）道非道智见清净²⁶，（四）行道智见清净，（五）智见清净的五种清净是慧的体。是故应以学习遍问而熟知于（慧的）地的诸法²⁷，而成就（慧的）根的二种清净之后及为完成（慧的）体的五清净而修慧。这是略说（慧的修习）。次当广说。

慧地之一——五蕴的解释

先说“（一）蕴（二）处（三）界（四）根（五）谛（六）缘起等的种种诸法是慧的地”：这里的“蕴”即五蕴：（一）色蕴，（二）受蕴，（三）想蕴，（四）行蕴，（五）识蕴。

（一）色蕴

此中，有任何寒冷等坏相之法，当知一切总括为“色蕴”。虽然此色依坏相说只有一种，但因为（大）种及所造的区别，所以有二种。此中的“大种色”，即地界、水界、火界、风界的四种。它们的相、味及现起，已在“四界差别”²⁸中说过；而说

²⁶ 道非道(maggamagga)底本只有 magga，今依他本补。

²⁷ 于(慧)地诸法(bhumibhutesu dhammesu)，底本 bhumisu tesu mggesu 误。

²⁸ 见底本三四七页。

444 它们的足处（直接因），则它们都以（自己以外的）其余三界为足处。“所造色”有二十四种：（一）眼、（二）耳、（三）鼻、（四）舌、（五）身、（六）色、（七）声、（八）香、（九）味、（十）女根、（十一）男根、（十二）命根、（十三）心所依处、（十四）身表、（十五）语表、（十六）虚空界、（十七）色轻快性、（十八）色柔软性、（十九）色适业性、（二十）色积集、（二十一）色相续、（二十二）色老性、（二十三）色无常性、（二十四）段食。

（1）（释二十四所造色）此中：²⁹（一）“眼”——以应与色接触的种净³⁰为（特）相，或以欲见因缘的业等起的种净为（特）相。以牵引（眼识）于色中为味（作用）。以保持眼识为现起（现状）。以欲见因缘的业而生的（四大）种为足处（直接因）。

（二）“耳”——以应与声接触的种净为相，或以欲闻因缘的业等起的种净为相。以牵引（耳识）于声中为味。以保持耳识为现起。以欲闻因缘的业而生的（四大）种为足处。

（三）“鼻”——以应与香接触的种净为相，或以欲嗅因缘的业等起的种净为相。以牵引（鼻识）于香中为味。以保持鼻识为现起。以欲嗅因缘的业而生的（四大）种为足处。

（四）“舌”——以应与味接触的种净为相，或以欲尝因缘的业等起的种净为相。以牵引（舌识）于味中为味。以保持舌识为现起。以欲尝因缘的业而生的（四大）种为足处。

²⁹ 下面一段文引自 Atthasālini p.312。

³⁰ 种净(bhutappasāda)是眼等的感官，为四大种所造的微细明净的物质，相当于有部所说的胜义根，亦名净色(pasāda-rūpa)，参看底本四五〇页。

（五）“身”——以应与所触接触的种净为相，或以欲触因缘的业等起的种净为相。以牵引（身识）于所触中为味。以保持身识为现起。以欲触因缘的业而生的（四大）种为足处。

然而有人（指大众部）说：眼是火的成分多的诸大种的净（根）。耳、鼻、舌（次第的）是风、地、水的成分多的诸大种的净（根）。身是一切（大种平均）的净（根）。其它的人又说：眼是火的成分多的（诸大种的净根），耳、鼻、舌、身（次第的）是虚空、风、水、地的成分多的（大种的净根）。那么，应该反问他们说：“请拿经典来为证”！自然他们是找不到那样的经的。但有人将指出他们的这样的理由：“因为助以火等的德的色等而见故”^{3 1}。那么，再反问他们说：“谁说那色等是火等之德？”王诸大种中实不可能作那样的简别说：“那大种有那样的德，这大种有这样的德”。此时他们又说：“正如你们所主张的地等有支持等的功能，因为是在各种元素（物质形成的色聚）中的某大种的成分较多的缘故，如是于火等成分较多的元素中而见色等的成分较多之故，你应该同意这“色等是彼（火）等的德”的主张。这样当再反驳他们说：“（你说香是属于地、色是属火）那么，如果那地（界）的成分多的绵的香是胜过水（界）的成分多的香水的香的话，如果那冷水的色彩是减少于火（界）的成分较多的热水的色彩的话，则我们承认你的主张；可是这两种都不可能发生，所以你必须放弃（眼等的差别是）此等所依的大种的差别的说法。例如于一色聚的大种虽无差别，但大种的色与味等则互相各别，如是差别，虽无别的原因，但说眼净等（相异）”。然而那眼耳等怎么会互相的不同？只有业是它们的差别的原因。因为业的差别，所以有此等（眼、耳等）的差别，并非因大种的差别之故。即如古人说：“如果大种有差别时，则无净（根）生

445

^{3 1} 例如光是灯火之德能助眼之见色；声是风的德能助耳之闻声等。

起，因為淨（根的大種）是相等而非相異”。由於業的差別之故，所以於此等（眼等）的差別中，眼與耳的取境在不必到達於境時，因為它們的識起於不依附於自己的所依的境（聲色）中之故；鼻、舌和身的取境在到達於境時，因為它們的識起於依附於自己的所依的境中之故。

³² 其次於這（眼等五種之）中的“眼（根）”，世人稱呼那像青蓮的花瓣而圍以黑睫毛及呈有黑白色的圓球為眼，即在於那全体的眼（球）而圍以白圓圈之內的黑眼珠的中央前面——那站在面前的人的身體形像所映現的地方，它遍滿眼膜，好像滲透了油的七個綿膜（燈芯），由四界的保持（地）粘結（水）成熟（火）動搖（風）四種作用的資助，好像刹帝利王族的孩子由四位保姆的抱、浴、着飾、打扇的四種工作所保護，由時節（寒暑等的自然現象），心和食所支持，由壽所保護，由色香味等所隨從，
446 不過於虱的头那麼大，它恰好是眼識等處的所依和門（是認識的入口）。正如法將（舍利弗）說：

由於眼淨， 隨觀諸色，
既小而細， 如虱之頭。

“耳（根）”——³³ 在全体的耳腔之內，即在那掩有薄薄的黃毛猶如指套的形狀的地方，由前面所說的四界的資助，由時節、心和食的支持，由壽所保護，由色等所隨從，它恰好是耳識等處的所依與門。

“鼻（根）”——在全体的鼻孔之內那如山羊足的形狀的地方，它的資助、支持、保護、隨從，已如前述，它恰好是鼻識等處的所依和門。

³² 下面一段文引自 Atthasālini p.307 略有出入。

³³ Atthasālini 310f.

“舌（根）”——在全体的舌的中央的上部，即在那像莲的花瓣的前部的形状的地方，它的资助、支持、保护、随从，已如前述，它恰好是舌识等的所依和门。

“身（根）”——存在于身体之中有执受色（有神经的部分）的一切处，如油脂遍在绵布中相似，成为如前面所述的资助、支持、保护、及随从的对象，它恰好是身识等的所依和门。

正如蛇、鰐³⁴、鸟、狗、野干之对于蚁塔、水、虚空、村落、墓场，各各有它自己的境域，而这些眼等之对于色等亦各有它们自己的境域。

于诸根以外的其它的色等之中³⁵：（六）“色”——有刺眼的特相。有为眼识之境的味（作用）。以它存在的范围为现起（现状）。以四大种为足处（直接因）。如色的解说亦可应用其它的一切所造色；以下仅说它们的不同之处。这色依青黄等有多种。

（七）“声”——有刺耳的特相。有为耳识之境的味。以它存在的范围为现起。此声依大鼓小鼓等有多种。

（八）“香”——有扑鼻的特相。有为鼻识之境的味。以它存在的范围为现起。它有根香及木髓之香等多种。 447

（九）“味”——有刺舌的特相。有为舌识之境的味。以它存在的范围为现起。它有根味及干味等多种。

（十）“女根”——有女性的特相。有显示是女的味。是女的性、相貌、行为、动作的原因为现起。

（十一）“男根”——有男性的特相。有显示是男的味。是男的性、相貌、行为、动作的原因为现起。而此（男女根）二者亦遍在全身，犹如身净（根）。然而不得说是“在身净所在之处”

³⁴ 鰐(sujsumara)。底本 sajsumara 误。

³⁵ 见 Atthasalini p.318—323。

或“在身淨不在之處”。男女根沒有混雜之處，猶如色與味等相似。

（十二）“命根”——有守護俱生色的特相。有使它們（俱生色）前進的味。使他們的維持為現起。以應存續的大種為足處。雖然（命根）有守護（俱生色）的特相等，但必須有俱生色的剎那它才能守護，正如水的保護蓮華相似。雖然它們各有它們自己的生起之緣，然而（命根）保護（它們），正如保姆的保護孩子相似。（命根）自己當與進行之法結合而進行，正如船長和船相似。它不能在（俱生色）破壞了以後而自己進行，因為沒有了使它進行之法存在的緣故。它不能存在於（俱生色的）破壞的剎那，因為它自己也破壞的緣故，正如油盡的燈芯，不能保持燈焰一樣。因為（命根）已在上述（的俱生色）的剎那完成了它的工作，當知這並不是說它沒有守護及令其進行和存續的能力。

（十三）“心所依處”——有為意界及意識界依止的特相。有保持彼等二界的味。以運行彼等為現起。它在心臟之中，依止血液而存在，如在“論身至念”³⁶中已說。由四大種的保持等的作用所資助，由時節及心和食所支持，由壽所守護，恰好為意界意識界及與它們相應的諸法的所依處。

448 （十四）“身表”——是由于從心等起的风界所轉起的往（還屈伸）等，以俱生色身的支持保持和動的緣的變化行相。有表示自己的意志的味。為身的動轉之因是現起。從心等起的风界是足處。而此（身表）因為由於身的動轉而表明意志之故，並且它自己亦稱為身動轉，因為由身而表（意志）之故，是名身表。當知往（還屈伸）等的轉起，是因為身表的動及時節生等（的諸色）與心生的諸色亦結合而動之故。

³⁶ 底本二五六頁。

（十五）“语表”——是由于从心等起的地界中的有执受色（唇喉等）的击触之缘而转起种种语的变化了的行相。有表示自己的意志的味。为语音之因是现起。以从心等起的地界（唇喉等）为足处。而此（语表）因为由于语音而表明意志之故，并且它自己亦称为语音³⁷，因为由语而表（意志）之故，是名语表。譬如看见在森林之中，高悬于竿头之上的牛头骨等的水的标帜，便知道“这里有水”，如是把握身的动转及语音而知身表和语表。

（十六）“虚空界”——³⁸有与色划定界限的特相。有显示色的边际的功用（味）。以色的界限为现状（现起）；或以（四大种）不接触的状态及孔隙的状态为现状。以区划了的色为近因（足处）。因为由这（虚空界）区划了色，我们才起了“这是上这是下这是横度”的概念。

（十七）“色轻快性”——有不迟钝的特相。有除去诸色的重性的功用。以（色的）轻快转起为现状。以轻快的色为近因。

（十八）“色柔软性”——有不坚固的特相。有除去色的坚硬性的功用。以不反对（色的）一切作业为现状。以柔软的色为近因。

（十九）“色适业性”——有使身体的作业随顺适合工作性的特相。有除去不适合于作业的功用。以不弱力的状态为现状。以适业的色为近因。

此等（色轻快性、色柔软性、色适业性）三种并不互相舍弃的。虽然如是，当知亦有这样的差别：譬如无病的健康者，那色的轻快性、不迟钝、种种轻快迅速的转起，是从反对令色迟钝的界的动乱的缘所等起的，这样的色的变化为“色轻快性”。其次如善鞣的皮革，那色的柔软性，能于一切种种的作业中得以自由

³⁷ 底本 Kayavacighosa 误，应作 taya vaci ghosa。

³⁸ Atthasālini p.326f.

449 柔順，是從反對令色硬化的界的動亂的緣所等起，這樣的色的變化為“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的，這樣的色的變化為“色適業性”。

（二十）“色積集”——有集聚的特相。有從諸色的前分而令出現（現在）的功用。以引導為現狀，或以（色的）圓滿為現狀。以積集的色為近因。

（二十一）“色相續”——有（色的）轉起的特相。有隨順結合的功用。以不斷為現狀。以令隨順結合的色為近因。

這（色積集和色相續）二者與“生色”為同義語，然而（生的）行相有多種之故，所以依照化導方面而略舉積集和相續的要目。因為不是義有多種之故，所以只就此等的句來詳為解說³⁹：

“（色等諸）處的集聚，是色積集；那色的積集，是色的相續”。但在義疏中說：“集聚是生起，積集是增長，相續是轉起”。並且舉一譬喻說：“猶如在河岸旁邊掘一穴，水涌上來的時候為集聚——生起，水充滿時如聚集——增長，水溢出時如相續——轉起”。說了譬喻之後又說：“這是怎麼說的呢？以處而說集聚，以集聚而說為處”。是故諸色在最初生起的為集聚；在他們以後生起的其他——因為他們的生起是以增長的行相⁴⁰而現起，故說“積集”；在此等之後而生起而再再生起的其它——因為他們的生起是以隨順結合的行相而現起，故說“相續”。

（二十二）“色老性”⁴¹——有色的成熟的特相。有引導（色的壞滅）的功用。猶如陳谷，雖然不離色的自性，但已去新性是它的現狀。以曾經成熟了的色為近因。如牙齒的脫落等，是

³⁹ Dhs. § § 642, 732, 865. cf. Asl. 327. (Dhs. p. 144).

⁴⁰ 底本 Vaddhi; akarena 誤，應作 Vaddhi-akarena。

⁴¹ “色老性” (rupassa jarata) 底本只 jarata，今依他本補。

显示齿等的变化，所以说这（色老性）是“显老”。非色法的老，名为“隐老”；那隐老则没有这表面的变化。在地、水、山、月、太阳等的老（亦无可见的变化），名为“无间老”。

（二十三）“色无常性”——有（色的）坏灭的特相。有（色 450 的）沉没的作用。以（色的）灭尽为现状。以受坏灭的色为近因。

（二十四）“段食”——有滋养素的特相。有取色（与食者）的作用。以支持身体为现状。以作成一团团当取而食的食物为近因。而此段食与维持有情的营养素是一同义语。

上面所说的色都是来自圣典的。然而义疏中还说有力色、成色、生色、病色，并有人（无畏山住者）更说眠色。提示了这些其它的色之后，再引⁴² “确实的，你是牟尼正觉者，你已没有了诸盖”等的句子，否定了“眠色”⁴³。在别的诸色中：“病色”则包摄于（色）老性及无常性中，“生色”则包摄于积集和相续中，“成色”则包摄于水界中，“力色”则包摄于风界中⁴⁴。所以在此等色中，结论则一种也不能各别的存在。

上面的二十四种所造色，并前面已说的四大种，合为二十八种色，不少也不多。

（2）（色的一法乃至五法）（一法）这一切色依一种说：即是（一）非因，（二）无因，（三）与因不相应的，（四）有缘的，（五）世间的，（六）有漏的。

（二法）依二种说：即是（一）内与外，（二）粗和细，（三）远和近，（四）完与不完，（五）净色及非净色，（六）根与非根，（七）有执受与非执受。在这里面：（一）眼、耳、鼻、舌、身等五种，因为是依于自己的身体而转起之故为“内”；

⁴² Sn.54lcd.

⁴³ 因为“眠”是属于五盖中的睡眠盖，是心所法而非色法。

⁴⁴ 身体等的所以生起力量，是由于风界的作用。

其余的（二十三种）由于外故为“外”。（二）眼等九种⁴⁵和（四界中）除了水界以外的三界的十二种，由接触而取故为“粗”；其它的因为相反故为“细”。（三）那细的色甚难察知其自性故为“远”；其余的容易察知其自性故为“近”。（四）四界及眼等十三种⁴⁶并段食的十八种色，因为超越区划，变化，相，性，而得把握自性故为“完（色）”；其余的相反故为“不完（色）”。（五）眼等五种而取色等之缘，犹如镜面一样的明净故为“净色”；其它的与此相反，故为“非净色”。（六）五净色及女根（男根、命根）等三种共以增上之义而为“根”；余者相反故为“非根”。（七）在后面要说的业生色，由业所执受故为“有执受”，余者相反故为“非执受”。

451

（三法）更于一切色。依有见及业生等的三法为三种。此中：（一）（十三种）粗色中的色，为“有见有对”，余者为“无见有对”；一切细色则为“无见无对”。如是先依有见等的三法为三种。（二）次依业生等的三法为三种，即从业而生的色为“业生”；从别的缘生的色为“非业生”；不从任何而生的为“非业生非非业生”。（三）从心而生的为“心生”；从别的缘生的为“非心生”；不从任何而生的为“非心生非非心生”。（四）从食而生的为“食生”；从别的缘生的为“非食生”；不从任何而生的为“非食生非非食生”。（五）从时节而生的为“时生”；从别的缘生的为“非时生”；不从任何而生的为“非时生非非时生”。如是依业生等三法为三种。

（四法）更就（色的）见等，色色等，依处等的四法为四种。此中：（一）色处是所见之境，故为可“见”的；声处是所闻之境，故为可“闻”的；香、味、触处是要等接触之后而取的根的

⁴⁵ “九种”：眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味。

⁴⁶ “十三种”：眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、女根、男根、命根、心所依处。

境，故为可“觉”的；其它的是识的境，故为可“识”的。^{*2}

（二）次以（十八种）完色名“色色”，虚空界名“区划色”；身表乃至适业性等（五种）名为“变化色”；生（积集、相续）、老、坏（无常性）（的四种）名为“相色”。如是依色色等的四法为四种。（三）次以心（所依处）色名为“是所依处非门”；

（身、语）二表名为“是门非所依处”；净色名为“是所依处是门”；余者名为“非所依处非门”。如是依所依处的四法为四种。

（五法）其次就（色的）一生、二生、三生、四生、无处生等的区别为五种。此中：只从业生的及只从心生的，名为从“一生”；这里以根色及心所依处是只从业生的，以（身、语）二表是只从心生的。其次从心及时节而生的名为从“二生”；只有声处是。其次从时节、心、食的三法所生的名为从“三生”；只有 452 轻快性（柔软性、适业性）等三种。其次从业（时节、心、食）等四法所生的名为从“四生”；这除了相色（四种）之外其它的⁴⁷都是。其次相色为“无处生”（不从任何处生）。何以故？没有生起的生起之故，即以生起的则只有其它的成熟（老）与坏灭（无常）二种了。例如⁴⁸“色处、声处、香处、味处、触处、虚空界、水界、色轻快性、色柔软性、色适业性、色积集、色相续、段食，此等诸法从心等起”，在此等文中，承认生（色积集、色相续）从何处而生，当知是指那色生的诸缘所表示其作用威力的刹那而说（为生）之故。

这是先为详论色蕴一门。

（二）识蕴

^{*2} 可“识”的。如是依见等四法为四种。（二）次

⁴⁷ 指四大种，色、香、味、虚空界、段食等九种。

⁴⁸ Dhs.P.157.

在其它的四蘊，把一切有覺受相的總括為受蘊，把一切有想念相的總括為想蘊，把一切有行作相的總括為行蘊，把一切有識知相的總括為識蘊。此中如果能夠知解識蘊，則其它的三蘊便很容易知解了。所以最初先來解說識蘊。

這裡說“一切有識知相的總括為識蘊”，怎麼是有識知相的為識呢？即所謂⁴⁹：“朋友，識知識知，故名為識”。“識”和心、意之義為一。而此識的自性與識知相也是一種。不過依其類別而有善、惡、無記的三種。此中：

（1）（八十九心）一（善心），善（心）依於地的差別故有欲界、色界、無色界、出世間的四種。此中：

（一）（欲界善心）欲界（善心）因有喜、舍、智、行的差別故有八種：即所謂（1）⁵⁰ 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）舍俱智相應無行，（6）（舍俱智相應）有行，
453 （7）（舍俱）智不相應（無行），（8）（舍俱智不相應）有行。即（1）當他獲得了所施的東西及受施的人，或由其它的可喜之因，而心生大歡喜（喜俱），第一便起“應施”等的正見（智相應），不猶豫，沒有他人的怂恿（無行），而行施等的福德，那時他的心是“喜俱智相應無行”。（2）當如上面同樣的理由而心生大歡喜（喜俱），先起正見（智相應），雖然亦行不很慷慨的施舍，但有猶豫或由他人的怂恿而行（有行），那時他的心是“（喜俱智相應）有行”。在這個意義上，“行”，和依於自己或他人而轉起的前加行，是同義語。（3）如幼童由於看見親屬（父母等）布施等的習慣，當看見諸比丘時，心生歡喜，便把手上所有的東

⁴⁹ M.I.p.292.

⁵⁰ 下面的（ ）內從 1 至 89 的數字，特為加入作為八十九心的符號，以便易於聯繫之用。

西布施给比丘，或作礼拜，那时则为生起第三（喜俱智不相应无行）心。（4）其次由于亲属的怂恿说：“你去布施吧！你去礼拜吧！”这样才去行的，那时则为生起第四（喜俱智不相应有行）心。（5）～（8）其次不得所施的东西及受施的人，或者缺乏其它的欢喜之因，没有前面所说的四种欢喜，那时则为生起其余四种舍俱的心。如是由于喜、舍、智、行的差别之故，当知有八种欲界善心。

（二）（色界善心）其次色界善心，因为与禅支相应的各别而有五种；即所谓：（9）与寻、伺、喜、乐、定相应的为第一，（10）以超寻为第二，（11）更超伺为第三，（12）更离喜为第四，（13）以灭去乐而与舍、定相应的为第五。

（三）（无色界善心）无色界善心，因为与四无色相应而有四种；即如（前面四无色业处中）所说，（14）与空无边处禅相应的为第一，（15）～（17）与识无边处等相应的为第二、第三、第四。

（四）（出世间善心）出世间善心，因为与（（18）须陀洹，（19）斯陀含，（20）阿那含，（21）阿罗汉）四道相应而为四种。如是先说善的识只有二十一种。

二（不善心），其次不善心，依地只有欲界一种。依根则有 454 贪根、瞋根、痴根三种。此中：

（一）（贪根）贪根因依喜、舍、邪见、行的差别而有八种；即所谓：（22）喜俱邪见相应无行，（23）（喜俱邪见相应）有行，（24）（喜俱）邪见不相应（无行），（25）（喜俱邪见不相应有行），（26）舍俱邪见相应无行，（27）（舍俱邪见相应）有行，（28）（舍俱）邪见不相应（无行），（29）（舍俱邪见不相应有行）。即（22）先起这样的邪见说：“于诸欲中无有过失”等（邪见相应），起大欢喜之心（喜俱），以自性的锐利及不由他人所怂恿的心（无行），享受诸欲，或于见（闻、觉）的

吉祥等视为真实，这时则为第一不善心生起。（23）若以迟钝及由于他人所怂恿的心（有行）而作时，则为第二（不善心）。

（24）如果先无邪见（邪见不相应），只起欢喜心（喜俱），以自性的锐利及不由他人所怂恿的心（无行），行淫，贪图他人的利益，或盗取他人的财物，这时为第三（不善心）。（25）若以迟钝及由他人所怂恿的心（有行）而作时，为第四（不善心）。

（26）～（29）如果由于不得欲境或者缺乏其它的欢喜之因，而无前面所说的四种欢喜之时，则为其它四种舍俱的（不善心）生起。如是由于喜、舍、邪见、行的差别之故，当知有八种贪根。

（二）（瞋根）其次瞋根（的不善心）有二种：（30）忧俱瞋恚相应无行，及（31）（忧俱瞋恚相应）有行。当知它们是在于行杀生等的时候而转起的锐利和迟钝的心。

（三）（痴根）与痴相应的（不善心）有二种：（32）舍俱疑相应，及（33）（舍俱）掉举相应。当知它们是由于不决定及散乱之时而转起的。如是不善的识有十二种。

三（无记心），无记心，依其类别，故有异熟及唯作二种。

（甲）（异熟无记心）此中异熟，依地而有四种，即欲界、色界、无色界、出世间。

（一）（欲界异熟）此中欲界有善异熟及不善异熟二种。善异熟又分无因及有因二种。

（无因善异熟）此中，没有无贪等（相应）的因的异熟为无因，有八种，即（34）眼识，（35）耳识，（36）鼻识，（37）舌识，（38）身识，（39）有领受作用的意界，及（40）～（41）有推度等作用的二意识界。

455 此中：（34）“眼识”，有识知依止于眼（现于眼前）的色

的特相。有单以色为所缘的功用（味）。以色的现前状态为现状（现起）。离去以色为所缘的唯作眼界⁵¹为直接因（足处）。

（35）～（38）“耳、鼻、舌、身识”，有识知依止于耳等（与耳等相接）的声等的特相。有只以声等为所缘的功用。以声等的现前状态为现状。离去以声为所缘等的唯作眼界为直接因。（39）（有领受作用的）“眼界”，有于眼识等之后识知色等的特相。有领受色等的作用。以彼相同的（领受）状态为现状。离去眼识等为直接因。（40）～（41）“有推度等作用之二种意识界”，有识知于无因异熟的六所缘的特相。有推度等的作用。以彼相同的（推度等）状态为现状。以心所依处为直接因。因为与喜、舍相应，及有二处、五处（作用）的差别之故，所以它有二种各别；即于此等（二者）之中，一（40），是因为专于好的所缘而转起为自性之故，所以成为喜相应的，并且因为是由于推度及彼所缘（的二作用）⁵²于（眼等的）五门的速行的末后而转起之故，所以有二处（作用）。一（41），是因为于好的中所缘（舍）而转起为自性之故，所以成为舍相应的，并且因为是由于推度、彼所缘、结生、有分及死⁵³而转起之故，所以有五处（的作用）。

这八种无因异熟识，因为有定与不定的所缘，故有二种；又依舍、乐、喜的差别，故为三种。即此中前五识，因为次第的对于色等而转起，故为定所缘；余者（三种）为不定所缘⁵⁴。然而此中眼界是对色等的五种而转起，二意识界则对六种（所缘）而转起。其次在此八种中的身识是与乐相应；有二处作用的意识界（40）是与喜相应；余者则与舍相应。如是先说善异熟无因的八种。

⁵¹ “唯作眼界”即八十九心中的第七十心。

⁵² “推度及彼所缘”见底本四五九页。

⁵³ 见底本四五七页。

⁵⁴ “不定所缘” (anīyatarammanaj) 底本 Saniyatarammanaj 误。

（有因善異熟）其次有因（異熟心），是与无贪等因相应的异熟。这和欲界的善心同名，依喜等的差别，故有八种（即（42）喜俱智相应无行，（43）喜俱智相应行，（44）喜俱智不相应无行，（45）喜俱智不相应行，（46）舍俱智相应无行，（47）舍俱智相应行，（48）舍俱智不相应无行，（49）舍俱智不相应行）。但此（有因异熟心）不是像善心那样以布施等方法对于六所缘而转起的，因为这是以结生、有分、死及彼所缘（的四作用）对于小法（欲界）所摄的六所缘而转起的。于此（八心）中的有行、无行的状态，当知是由于原因而来^{5 5}。

456 对于相应的诸法，虽然（在八善心与八异熟心之间）没有什么差别，而异熟心却如映在镜中的面相，没有潜在的力用，善心则如（自己的）面而有潜在的力用。

（不善异熟）不善异熟都是无因的。这有七种，即（50）眼识，（51）耳识，（52）鼻识，（53）舌识，（54）身识，（55）有领受作用的意识，（56）有推度等五处作用意识界。它们的相等，当知与善无因异熟中所说的同样。可是善异熟心是只取好的及好的中所缘，而此等（不善异熟心）则只取不好的及不好的中所缘（舍）。那些善异熟，由于舍、乐、喜的差别故为三种，而此等不善异熟则由于苦及舍为二种。即这里的身识是与苦俱的，余者是舍俱的。而此等（不善异熟心）中，那舍俱心是劣钝的，是不很锐利如苦俱心；在其它的（善无因异熟心）中，那舍俱心是劣^{*3}如乐俱心不很锐利的。如是此等七种不善异熟及前面的十六种善异熟，是二十三种欲界的异熟识。

（二）（色界异熟）其次色界的异熟心，和色界的善心同名，有（57）～（61）（初禅乃至第五禅的）五种。然而善心是由于

^{5 5} 有些阿闍梨主张：八异熟心是过去欲界八善心的异熟果，所以八异熟心中的有行及无行，是以八善心的有行及无行为来因。亦有人主张：是由于强力的业缘等而生起异熟心的无行等的。

*3 那舍俱心是胜如乐

等至（定）在速行的过程中⁵⁶而转起的；而此异熟心是在生于色界由结生、有分、死（的三作用而转起的）。

（三）（无色界异熟）如色界的异熟心相似，而这无色界的异熟心，亦与无色界的善心同名，有（62）～（65）（空无边处乃至非想非非想处）四种。它们（善与异熟）的转起的差别，亦如色界中所说。

（四）（出世间异熟）出世间异熟心，因为是四道相应心的果，所以有（66）～（69）（须陀洹果乃至阿罗汉果）四种。它们是由（圣）道的过程及由果定二种而转起的。

如是于四地中，共有三十六种异熟识。

（乙）（唯作无记心）其次唯作⁵⁷，依地的差别，有欲界、色界、无色界三种。

（一）（欲界唯作）此中，欲界有二种：无因与有因。

（无因唯作）此中，没有无贪等之因的唯作为无因。依意界及意识界的差别故有二种。此中，（70）“眼界”是有识知于眼识等的前行的色等的特相。有转向⁵⁸的作用。以色等现前的状态为现状。以断去有分为直接因。它只是与舍相应的。其次“意识界”有共（凡圣共通）不共（唯在阿罗汉）二种。此中，（71）⁴⁵⁷

“共”的与舍俱的无因⁵⁹唯作，有识知（色声等）六所缘的特相。依其作用，则于五（根）门及意门中有确定、转向的作用。以同样的（确定及转向的）状态为现状。以离去无因异熟意识界⁶⁰及有分（心）的任何一种为直接因。（72）“不共”的与喜

⁵⁶ 速行的过程(javana-vithi)见底本四五九页。

⁵⁷ “唯作”(kiriya)，是指非善非不善及非异熟心的阿罗汉离业而自由作用的无记心。

⁵⁸ 关于转向，见底本四五八页。

⁵⁹ “舍俱无因”(upekkhasahagatahetuka)底本 upekkhasah-agata hetuka 误。

⁶⁰ 无因异熟意识界，是指八十九心中的第四十、四十一及五十六的三心。

俱的无因⁶¹ 唯作，有识知六所缘的特相。依作用，则有诸阿罗汉对诸丑恶的事物（如骨锁、饿鬼的恣态等）生笑的作用。以同样的（生笑）状态为现状。一定以心所依处为直接因。如是欲界唯作无因心有三种。

（有因唯作）其次有因，依喜等的差别，如欲界的善心，有八种（即（73）喜俱智相应无行，（74）喜俱智相应行，（75）喜俱智不相应无行，（76）喜俱智不相应行，（77）舍俱智相应无行，（78）舍俱智相应行，（79）舍俱智不相应无行，（80）舍俱智不相应行）。但善心只是在有学及凡夫生起，而此（唯作心）则只在阿罗汉生起，这是它们的差别处。如是先说欲界的唯作心有十一种。

（二）（色界及无色界唯作）色界（唯作心）及无色界（唯作心），如善心（同名的）有五种（81）～（85）及四种（86）～（89）。但这（唯作心）只是在阿罗汉生起的，这是和善心不同之处。如是于一切三界有二十种的唯作识。

上面有二十一种善心，十二不善心，三十六异熟心，二十唯作心，一共有八十九种识。

（2）（八十九心的十四作用）此等（八十九心）依十四种行相而转起，即（一）结生，（二）有分，（三）转向，（四）见，（五）闻，（六）嗅，（七）尝，（八）触，（九）领受，（十）推度，（十一）确定，（十二）速行，（十三）彼所缘，（十四）死。怎样的呢？即：

（一）（结生）由于八种欲界的善心（1）～（8）的潜力，而有情生于（六欲）天及人类之中的时候，便（转起）八种有因的欲界异熟（42）～（49）（而结生）；以及堕于人类之中的半择迦等的人，而（转起）力弱的二因的善异熟与舍俱的无因异熟

⁶¹ 喜俱无因(Somanassasahagatahetuka)底本 Somanassasahagata hetuka 误。

意识界（41）而结生，这是他们（在前世的）临终之时所现起的业，业相及趣相⁶²，不论以那一种为所缘而发生的，这是（由欲界的善心之力）转起九异熟心而结生。其次由于色界（9）～（13），无色界（14）～（17）的善心之力，（有情）生于色，无色界的时候，便转起九种色及无色界异熟（57）～（65）（而结生），这是他们（在前世的）临终之时所现起的业及业相⁶³，不论以那一种为所缘而发生的。其次由于不善心之力，（有情）生于恶趣之时，便转起一种不善异熟无因意识界（56），这是他们（在前世的）临终之时所现起的业、业相、趣相⁶⁴，不论以那一种为所缘而发生的。如是当知这里有十九种异熟识是依结生（的作用）而转起的。 458

（二）（有分）当结生识（在怀孕时）息灭之时，即刻随着那（十九异熟识中的）任何一种业的异熟的结生识，并于那（结生识的）同样的所缘，起了（与结生识）类似的有分识（潜意识）。如是连续同样的再再生起无数的有分识（生命流），如河流相似，甚至在无梦的酣睡之中，直至有别的心生起而来转变它。如是当知依有分（作用）而起彼等（十九）识。

（三）（转向）其次有分这样相续转起之时，若诸有情的（眼等）诸根获得了取其所缘的机会，那时如果是色现于眼前，则眼净（眼根）击触于色缘。由于击触之力，而有分（潜意识）波动；继之于有分息灭之时，即于那同样的色所缘，生起好像是有分的断绝而行转向（唤起认识的注意）作用的唯作业界（70）。于耳门等也是同样的。如果六种所缘现于意门之时，在有分的波

⁶² 见底本五四九页。

⁶³ 见底本五五〇页。

⁶⁴ 见底本五四八页。

动之后，生起好像是有分的断绝而行转向作用的舍俱无因唯作意识界（71）。如是当知由转向作用而起的*⁴唯作识。

（四）～（八）（见、闻、嗅、尝、触）其次在转向之后，于眼门生起以眼净（眼根）为所依而行见的作用的眼识（34）、（50），于耳门等生起行闻等作用的耳、鼻、舌、身识（35）～（38），（51）～（54）。在此等识中，如果对好的及好的中境而起的为善异熟（34）～（38）；如对不好的及不好的中境而起的为不善异熟（50）～（54）。如是当知依见、闻、嗅、尝、触（的作用）而起十异熟识。

（九）（领受）其次依照此等说法⁶⁵：“即在眼识界的生起和息灭之后，生起心、意、意思……乃至……是相当的业界”，所以即在眼识等之后，领受它们的境（认识的对象），即
459 是说在善异熟（的前五识）之后而起善异熟（的业界）（39），在不善异熟（的前五识）之后而起不善异熟的业界（55）。如是当知依领受（的作用）而起二异熟识。

（十）（推度）其次依照此等的说法⁶⁶：“即在意界的生起和息灭之后，生起心、意、意思……乃至……是相当的意识界”，所以即是对业界所领受的境加以推度，即是在不善异熟的业界之后而起不善异熟（意识界）（56），在善异熟（业界）之后对好的所缘而起喜俱的（善异熟无因意识界）（40），对好的中所缘而起舍俱的善异熟无因意识界（41）。如是当知依推度（作用）而起三异熟识。

（十一）（确定）其次即在推度之后，于那同样的境上而起确定的舍俱唯作无因意识界（71）。如是当知依确定（作用）只起一唯作识。

*⁴ 而起的二唯作识。

⁶⁵ vibh.p.88.

⁶⁶ vibh.p.89.

（十二）（速行）其次在确定之后，如果色等所缘是强大的，即于那确定的同一境上，无论由八欲界善（1）～（8）或十二不善（22）～（33）或其它的九欲界唯作（72）～（80）中的那一种，速行了六或七的速行。这是先就（眼等）五门的方法说；其次于意门，则在意门转向之后，以同样的方法而起此等（二十九心的速行）。如果是从种姓心⁶⁷之后（而起的速行），则从色界的五善（9）～（13），五唯作（81）～（85），从无色界的四善（14）～（17），四唯作（86）～（89）及从出世间的四道心（18）～（21），四果心（66）～（69）之中，获得它们的缘而起速行。如是当知依速行（作用）而起五十五的善、不善、唯作，及异熟的识。

（十三）（彼所缘）其次如果于五门是极大（的色等所缘），及于意门是明了的所缘，则于速行之后——即于欲界的速行之末由于好的所缘等及宿业的速行心等而获得各种缘，即以那些缘，于八种有因的欲界异熟（42）～（49）及三种异熟无因的意识界（40）、（41）、（56）之中，起了一种异熟识，它是随着速行心而对于有分的所缘以外的另一所缘而速行二回或一回的（异熟识），好像暂时随着逆流而行的船的流水一样。这便是 460 说，因为那异熟识本来可对有分的所缘而起，可是它却以速行的所缘为自己的所缘而起，所以称它为“彼所缘”。如是当知由于彼所缘（的作用）而起十一异熟识。

（十四）（死）其次在彼所缘之后，必再起有分。于有分断时，再起转向等。如是在心的相续中，获得了缘，便于有分之后生起转向，于转向之后生起见等，这样由于心的一定的法则，再再生起，直至于一有（一生）中的有分灭尽为止。那一生（有）

⁶⁷ 这里的种姓(gotrabhu)是含有遍作(parikamma)，近行(upacara)，清淨(vodana)等的意思。关于这些，可参看底本一三七、三八七页、四〇八页、六六九页等。

之中最后的有分，因为是从生（有）而灭，故称为“死”。所以这死心也（和结生及有分的识一样）只有十九种。如是当知由于死（的作用）而起十九异熟识。

其次从死之后再结生，从结生之后再分，如是于三有、（五）趣、（七识）住、（九有情）居中轮回的诸有情而起不断的相续的心。只有那些于轮回中证得阿罗汉果的人，在他的死心灭时而识即灭。

这是详论识蕴一门。

（三）受蕴

现在再说⁶⁸：“一切有觉受相的总括为受蕴”，有觉受相的即为“受”，所谓⁶⁹：“朋友，觉受觉受，故名为受”。这受的自性与觉受相虽为一种，然依类别而有善、不善、无记三种。此中⁷⁰：“欲界因有喜、舍、智、行的差别故有八种”等，与前面所说的同样方法，和善识相应的受为善，和不善识相应的受为不善，与无记识相应的受为无记。^{*5}

461

此中：与善异熟身识（38）相应的受为“乐”。与不善异熟（身识）（54）（相应的受）为“苦”。与此等六十二识相应的受为“喜”，即：欲界的四善（1）～（4）、四有因异熟（42）～（45）、一无因异熟（40）、四有因唯作（73）～（76）、一无因唯作（72）、四不善（22）～（25），色界的除了第五禅识的其它四善（9）～（12）、四异熟（57）～（60）、四唯作（81）～（84），及出世间的识是没有无禅的，所以八种

⁶⁸ 底本四五二页。

⁶⁹ M.I,p.293.cf.S.III,p.86.

⁷⁰ 底本四五二页。

^{*5} 受为无记。它(受)以自性区别则有五种：乐、苦、喜、忧、舍。

出世间心各有五禅而成为四十心，除去各各的第五禅八种，其它的三十二种的善及异熟（共六十二识）。与二不善（30）、（31）相应的受为“忧”。与其余的五十五识相应的受为“舍”。

此中，“乐”（受）——有享受可意的可触的（境）的特相；有使相应的（心，心所法）增长的作用（味）；以身受乐为现状（现起）；以身根为近因（足处）。“苦”（受）——有受不可意的可触的（境）的特相；有使相应的（心，心所法）的消沉的作用；以身的苦恼为现状；以身根为近因。“喜”（受）——有享受可意的所缘的特相；有以各种方法受用可意的行相的作用；以心的愉快为现状；以轻安为近因。“忧”（受）——有受不可意的所缘的特相；有以各种方法受用不可意的行相的作用；以心的苦恼为现状；只以心所依处为近因。“舍”（受）——有中（不苦不乐）受的特相；有使相应的（心、心所法）不增长不消沉的作用；以寂静状态为现状；以离喜之心为近因。

这是详论受蕴门。

（四）想蕴

现在再说⁷¹：“一切有想念相的总括为想蕴”，这里亦以想念相即为“想”，所谓⁷²：“朋友，想念想念，故名为想”。此想念的自性及想念相虽为一种，然依类别则有三：即善、不善、及无记。此中，与善识相应的（想）为善，与不善识相应的想为不善，与无记识相应的想为无记。没有任何识是不与想相应的，所以那识的区别，便是想的区别。此想与识虽以同样的区别，然而就相等来说，则一切想都自有想念的特相；有给以再起想念之缘的相说“这就是它”的作用，如木匠等（想起）木料等；依

462

⁷¹ 底本四五二页。

⁷² M.I.p.293.

所取之相而住着于心为现状，如盲人见象相似⁷³；以现前之境为近因，如小鹿看见草人而起“是人”之想相似。

这是详论想蕴门。

（五）行蕴

其次再说⁷⁴：“一切有行作相的总括为行蕴”，这里的有行作相便是有聚合相的意思。那是什么呢？便是行。所谓⁷⁵：“诸比丘！造作诸行（组成复合物），故名为行”。彼等诸行有行作的特相；有发动组合的作用，以忙碌为现状，以其余三蕴为近因。如是依相等虽为一种，然依类别，有善、不善、无记三种。此中，与善识相应的行为善，与不善识相应的行为不善，与无记识相应的行为无记。

（1）（与诸善心相应的行）这里先说与欲界第一善识相应的三十六种：即决定依自身生起的二十七，不论何法⁷⁶的四种，及不决定生起的五种⁷⁷。此中，

- 1.触、2.思、3.寻、4.伺、5.喜、6.精进、7.命、8.定、
- 9.信、10.念、11.惭、12.愧、13.无贪、14.无瞋、15.无痴、
- 16.身轻安、17.心轻安、18.身轻快性、19.心轻快性、20.身柔软性、21.心柔软性、22.身适业性、23.心适业性、24.身练达性、25.心练达性、26.身正直性、27.心正直性，

⁷³ 如盲人摸得了象的一部分之相，住着于心，以为这便是象。

⁷⁴ 底本四五二页。

⁷⁵ S.III,p.87.

⁷⁶ “不论何法”（yevapanaka），依 Dhs.I,(p.9)，此字是“ya va pana tasmij sa maye abbe pi atthipaticcasamuppanna arupino dhamma kusula”一句的省略词，这里只取此 yevapanaka(ye va pana)作为一个术语为此等心所的符号而已。

⁷⁷ Dhammasavgani § § 1028—1030.

此等是决定依自身生起的二十七种。

28.欲、29.胜解、30.作意、31.中舍性，

此等是不论何法的四种。

32.悲、33.喜、34.离身恶行、35.离语恶行、36.离邪命，

此等是不决定的五种。因为他们（不定心所）是有时偶然生起的，而且生起之时亦不一起生起的。此中，

(1) 因为触故为“触”⁷⁸。它有触的特相；有触击的作用；以集合为现状；以现于诸识之门的境为近因。它虽然不是色法，但由触于所缘而起；如眼之于色，如耳之于声，虽非直接（如肉体的）冲击到一边，然促使心与所缘的触击而联合。依它自己所显示的原因是（根境识）三法的集合而称为触之故，所以说以集合为现状。因为它是由于适当注意的识，依于根及于现前的境而生起的，所以说以现于诸识之门的境为近因。因为它是受的依处，所以当知触如脱皮之牛⁷⁹。

(2) 意志活动故为“思”，统领（与自己相应之法）的意思。它是意志的特相；有发动组合的作用；以指导为现状，犹如大木匠及其上首弟子能令自他的工作完成。显然的，此思是在于思维紧急的业务等，令相应的（心、心所）共同努力而起的。

(3)～(5)“寻、伺、喜”——应该说的，都已在地遍的 464 解释中说明初禅的地方说过⁸⁰。

(6) 勇猛为“精进”。它有努力的特相；有支持俱生（的心、心所）的作用；以不沉落的状态为现状；由于此等说法⁸¹：“怖畏（无常等）的人，作如理的精进”，故以怖畏为近因，或以会起精勤的故事为近因。当知正勤为一切成功的根本。

⁷⁸ 下面的定义说明，参看 Atthasālini p.107f.

⁷⁹ 如脱皮的牛，触到任何东西都觉痛苦，如是由触而生受。

⁸⁰ 底本第四品一四二页。

⁸¹ A.II,115; cf.Dhs. § 1366.

(7) 依此而（相应诸法得）活故，或他自己活故，或仅为生命故为“命”。关于相等已于前面色法的命根中说过⁸²。不过那里是色法的命，这里则为非色法的命的一点差别而已。

(8) 对于所缘持心平等，或正持，或心的等持故为“定”。它有不散或不乱的特相；有统一俱生（心、心所）的作用，如水之于洗澡粉相似；以寂止为现状；以殊胜的乐为近因。当知于定中的心的静止，正如在无风之处的灯焰的静止一样。

(9) 依此而（人）信故，或他自己信故或只是信故为“信”。它有信或信任的特相。有净信的作用，如能净水的摩尼宝珠；或有跳跃（从不信至信）的作用，如渡瀑流相似。以不玷污为现状，或以信解为现状。以起信之事为近因，或以听闻正法等的须陀洹支⁸³为近因。当知信如手、财产，及种子⁸⁴。

(10) 依此而（相应诸法）忆念故，或他自己忆念故，或只是忆念故为“念”。它有不使流去⁸⁵或^{*6}不忘失的作用。以守护或向境的状态为现状。以坚固之想或身等念处为近因。当知念能坚住于所缘故为门柱，因为看护眼门等故如门卫。

(11)～(12) 惭厌身的恶行等故为“惭”，与“耻”是一同义语。愧惧身的恶行等故为“愧”，与“怖恶”是一同义语。此中，惭有厌恶于恶的特相，愧有怖骇的特相。惭有耻作诸恶的作用，愧有怖骇诸恶的作用。此等（惭愧）以上述的退避诸恶为现状，以尊重自己（为惭的近因），尊重他人_为（愧的）近因。 465
尊重自己以惭舍恶，如良家的妇女；尊重他人以愧舍恶，如诸淫女。当知这二法是维护世间的。

⁸² 底本一四二页。

⁸³ 亲近善人，听闻正法，如理思惟，如法行道为须陀洹支。Sajyutta V,347。

⁸⁴ 如以手取物，以信而取善法；如由财产而得所欲之物，由信而成诸圣法；如由种子而生果实，由信而得涅槃之果。

⁸⁵ 如中流的鱼不让流去，念能注意所缘坚定如石。

^{*6} 不使流去的特相。有不忘失的作用。

(13)～(15)依此而人不贪，或自己不贪，或只是不贪故“无贪”。“无瞋、无痴”，依此类推。它们之中：“无贪”能于所缘有不贪求或不执着的特相，如水滴之于荷叶相似；有不遍取的作用，如解脱了的比丘相似；以不滞着的状态为现状，如堕于不净之中的人（不滞着于不净）相似。“无瞋”有不激怒或不反对的特相，如随顺的亲友；有调伏瞋害或调伏热恼的作用，犹如旃檀；以温和的状态为现状，犹如满月。“无痴”有通达如实性或通达无过的特相，如善巧的弓手射箭相似；有照境的作用，如灯相似；以不痴迷为现状，如行于森林之中的善导者。当知这三法是一切善的根本。

(16)～(17)身的安息为“身轻安”。心的安息为“心轻安”。这里的“身”是指受（想行）等的三蕴。把这两种合起来说为身心的轻安。有寂灭身心的不安的特相；有破除身心不安的作用；以身心的不颤动与清凉的状态为现状；以身心为近因。当知它们是对治使身心不寂静的掉举等烦恼的。

(18)～(19)身（受想行）的轻快状态为“身轻快性”。心的轻快状态为“心轻快性”。它们有寂灭身心的沉重的状态的特相；有破除身心的沉重状态的作用；以身心的不粗重为现状；以身心为近因。当知它们是对治使身心成沉重状态的昏沉及睡眠等的烦恼的。

(20)～(21)身（受想行）的柔软状态为“身柔软性”。心的柔软状态为“心柔软性”。它们有寂灭身心的强情的特相；有破除身心的强情状态的作用；以不抵抗为现状；以身心为近因。当知它们是对治使身心成强情状态的见与慢等的烦恼的。

(22)～(23)身（受想行）的适业状态为“身适业性”。心的适业状态为“心适业性”。它们有寂灭身心的不适业状态⁸⁶

⁸⁶ “身心不适业状态” (kayacittakammabbabhava) 底本 kayacittakam

466 的特相；有破除身心的不適業狀態的作用；以身的把握所緣的成功為現狀；以身心為近因。當知它們是對治除了（掉舉、昏沉、睡眠、見、慢等）以外而使身心的不適業狀態的諸蓋的，能於信樂事中取來信樂，能於利益的行為中而取堪任適當的狀態，正如純金相似。

（24）～（25）身（受想行）的熟練狀態為“身練達性”。心的熟練狀態為“心練達性”。它們有身心健全的特相；有破除身心不健全的作用；以無過失為現狀；以身心為近因。當知它們是對治使身心有過失的不信等的。

（26）～（27）身（受想行）的正直狀態為“身正直性”。心的正直狀態為“心正直性”。它們有身心正直的特相；有破除身心歪曲的作用；以身心的正直為現狀；以身心為近因。當知它們是對治使身心成歪曲狀態的諂與誑等的。

（28）“欲”與希望去做是一同義語。所以此欲有欲作的特相；有遍求所緣的作用；希求於所緣為現狀；並以希求於所緣為近因。當知此欲之取於所緣，如伸心手相似⁸⁷。

（29）“勝解”等於信解。有確信的特相；有不猶豫的作用；以決定為現狀；以確信之法為近因。當知它於所緣有不動的狀態，如因陀羅的柱石(indakhila——界標)。

（30）“作意”是作法——於意中工作（置所緣於意中）。因為和前面的意（有分）不同的作意故為作意。這有三種：（一）支持所緣（作意），（二）支持路線（心）（作意），（三）支持速行（作意）。此中：“支持所緣作意”——是作所緣於意中。它有導向所緣的特相；有使相應的（心、心所）與所緣結合的作用；以面向於所緣的狀態為現狀；以所緣為近因。它是行蘊所攝，

mabbabhava 誤。

⁸⁷ 如賊在黑暗中去摸取東西相似。

因为能使相应的（心、心所）支持所缘，所以如御车者。“支持路线⁸⁸作意”——与“五门转向”是一同义语。“支持速行作意”——与“意门转向”是一同义语。这里是指前一种，不是后二种的意思。

（31）“中舍性”——是对于诸（心、心所）法抱中立的态度。它有心与心所平衡的特相；有遮止太过与不足的作用，或有断绝偏向的作用；以中庸的状态为现状。关于它的舍置心与心所的状态，正如御者的舍置平等牵驾的良马相似。 467

（32）～（33）“悲”与“喜”，与梵住的解释⁸⁹中所说的方法一样。只有一点不同的是：那里的（悲喜）是属于色界而证达安止（根本定）的，这里是属于欲界的。有人主张慈与舍亦属于不定心所。然而这是不能接受的；因为依于义理，无瞋即是慈，中舍即是舍。

（34）～（36）离去身的恶行为“离身恶行”。其它的（离语恶行，离意恶行）亦是这样。其次从相等来说，此等三者都有对身恶行等的对象不犯的特相——即是不蹂躏的特相；有摆脱身恶行等的对象的作用；以不作（恶行）为现状，以信、惭、愧、少欲等的德为近因。即是心的不向恶行的状态。

当知上面的三十六行是和第一欲界善识相应的。与第一善心一样，第二善心（亦和三十六行相应），只是由有行而起的一点差别。第三善心，除了无痴之外，和余者（三十五行相应）。第四善心同样（有三十五行相应），只是由有行而起的一点差别。如第一善心所说的（诸行）中，除了喜之外，余者（三十五行）是第五善心相应的。第六善心与第五相同（有三十五行相应），

⁸⁸ “路线”（vīthi）即指前面所说的十四种心的作用中的转向→见→领受→推度→确定→速行→彼所缘等的心的作用的经过。

⁸⁹ 底本三一八页。

只是由有行而起的一点差别。其次第七善心，再除无痴外，和其余的（三十四行相应）。第八善心亦然（与三十四行相应），只是由有行而起的一点差别。

如第一（欲界善心）所说的（诸行）中，除了三种离（恶行）⁹⁰ 其余的（三十三行）是与色界第一善心相应的。第二（色界善心），除去寻（与三十二行相应），第三（色界善心）更除去伺（与三十一行相应），第四（色界善心）更除去喜（与三十行相应），第五（色界善心）更除去不定中的悲和喜（与二十八行相应）。在四无色善心中也是同样（与二十八行相应），这里只是在无色界的一点不同而已。

出世间的善心中，先说在初禅的（四）道识的（相应行），与第一色界善识中所说的相同，在第二禅等的（四道识的）种类，与第二色界识等中所说的相同。但这里没有悲、喜⁹¹，却决定有离（三恶行）⁹²，并且是出世间，只此一点差别而已。上面是先说善的诸行。

（2）（与诸不善心相应的行）在不善的诸行之中，先说与贪根中第一不善心相应的十七行，即决定依自身生起的十三，不论何法的四种。此中：

- 1.触、2.思、3.寻、4.伺、5.喜、6.精进、7.命、
 - 8.定、9.无惭、10.无愧、11.贪、12.痴、13.邪见，
- 此等是决定依自身生起的十三种。
- 14.欲、15.胜解、16.掉举、17.作意，

⁹⁰ 因为入禅者的身语意本已清淨，不致于犯身语意的三种恶行，所以色界善心不必有离三恶行。

⁹¹ 悲喜是以有情为所缘的，出世间必是以涅槃为所缘，所以没有悲，喜无量。

⁹² 因为出世间是常有正语、正业、正命的三支圣道，所以它的离恶行是决定有的，不是像欲界善心的是不定有的。

此等是不论何法的四种。此中：

(9)～(10) 无惭厌之故为“无惭者”；无惭者的状态为“无惭”。无愧俱之故为“无愧”。此中：无惭有不厌恶身的恶行等的特相，或有无耻的特相。无愧有不畏缩身恶行等的特相，或以无怖骇为特相。这是略说，若欲详说，当知即如惭、愧所说的反面。

(11)～(12) 依此而（相应法）贪故，或自己贪故，或只是贪故为“贪”。依此而（相应法）愚痴故，或自己愚痴故，或只是愚痴故为“痴”。此中：“贪”——有把持所缘的特相，如捕猿的粘黏；有粘着的作用，如投于热锅的肉片；以不施舍为现状，如灯上的油垢；于诸结缚之法认为有乐味为近因。当知贪能增长爱河而趋向恶趣，犹如急流的河而向大海一样。“痴”——有心的暗冥的特相，或以无智为特相；有不通晓或覆蔽所缘的自性的作用；以不正的行为或暗冥为现状；以不如理作意为近因。当知痴为一切不善的根本。

(13) 依此而（相应法）邪见故，或自己邪见故，或只是邪见故为“邪见”。它有如理的见解的特相；有执着的作用；以邪的见解为现状；以不欲见诸圣者等为近因。当知邪见是最上的罪恶。 469

(16) “掉举”——是心的浮动状态。有不寂静的特相，犹如给风吹动的水波；有不稳定的作用，如风扬旗帜；以散动的状态为现状，如投以石而散布的灰尘；由于心不寂静而起不如理的作意为近因。当知掉举即是心的散乱。其余诸不善行，当知如前面的善行中所说。只有不善的状态，是因为不善之故为卑劣，这些是和彼等诸善行的一点差别。当知上面的十七行是与第一不善识相应的。第二不善心也和第一不善心相似，但这里是有行而起，并有昏沉、睡眠二种不定的心所（有十九行相应），只有这一点差别而已。

此中：心的沉重為“昏沉”。心的倦睡為“睡眠”。即說此等是精神萎靡缺乏勇氣不堪努力之意。昏沉與睡眠合為“昏沉睡眠”。此中：昏沉以不堪努力為特相；有除去精進的作用；以心的消沉為現狀。睡眠以不適業為特相；有閉塞（其心）的作用；以心的沉滯或眼的昏昏欲睡為現狀。這兩種都是由不樂及欠伸等而起不如理的作意為近因。

第三不善心，如第一不善心所說的諸行中，除一邪見，而有不定的慢，唯此差別，余者相同（亦有十七行相應）。“慢”以令心高舉為特相；有傲慢的作用；以欲自標榜為現狀；以與見不相应的貪為近因。當知慢如狂人相似。

第四不善心，如第二所說的諸行中，除一邪見而有不定的慢，唯此差別，余者相同（有十九行相應）。第五不善心，如第一所說的諸行中，除去一喜，與其余的（十六行）相應。第六不善心，亦如第五所說，唯一不同的，這裡是從有行而起，並有昏沉、睡眠二不定（有十八行相應）。第七不善心，如第五所說，除見而存一不定的慢（有十六行相應）。第八不善心，如第六所說的諸行中，除見而存一不定的慢，余者相同（有十八行相應）。

470 其次於瞋根的二不善心中，先說與第一心相应的十八行：即決定依自身生起的十一，不論何法的四種，及不決定生起的三種。此中：

1.觸、2.思、3.尋、4.伺、5.精進、6.命、7.定、8.無慚、9.無愧、10.瞋、11.痴

此等是決定依自身生起的十一种。

12.欲、13.勝解、14.掉舉、15.作意，

此等是不論何法的四種。

16.嫉、17.慳、18.惡作，

此等是不決定生起的三種。

此中：（10）由此而起瞋故，或自瞋故，或即以瞋故為“瞋”。它有激怒的特相，如被擊的毒蛇；有（怒）漲（全身）

的作用，如毒遍（全身的作用）相似，或有燃烧自己的所依（身体）的作用，如野火相似；以瞋怒为现状，如敌人获得机会相似；以起瞋害的事物为近因。当知瞋如混了毒的腐尿一样。

（16）嫉妒作为“嫉”。它有嫉羨他人的繁荣的特相；有不喜（他人的繁荣）的作用；以面背（他人的繁荣）为现状；以他人所得的繁荣为近因。当知嫉是结缚。

（17）慳吝故为“慳”。它有隐秘自己己得或当得的利益的特相；有不能与他人共有他的所得的作用；以收缩或吝嗇为现状；以自己的所得为近因。当知慳是心的丑恶。

（18）轻蔑其所作为恶所作，此种状态为“恶作”（悔）。它有后悔的特相；事后悲悔有己作与未作的作用；以后悔为现状；以作与未作为近因。当知恶作如奴隶的状态。

其它诸行，已如前说。上面所说的十八行，是和第一瞋根的心相应的。第二瞋心亦与第一相同，唯一差别的，这里是从有行而起，并于不定之中存有昏沉及睡眠（有二十行相应）。

于痴根的二心中：先说疑相应心（所相应的诸行）：

1.触、2.思、3.寻、4.伺、5.精进、6.命、7.心止、8. 471
无惭、9.无愧、10.痴、11.疑——此等十一种是决依自身生起的；12.掉举、13.作意——这两种是不论何法，合有十三行相应。

此中：（7）“心止”只是维持心的静止的弱定。（11）不能治愈其心故为“疑”。它有怀疑的特相；有动摇的作用；以不决定或无决定见为现状；由疑而起不如理的作意为近因。当知疑是行道的障碍。

其次掉举相应心（所相应的诸行），如疑相应心中所说的，除去疑，而存其余的十二行。但这里由于无疑而起胜解。合胜解而成十三行。因有胜解，故可能成为强定。并且这里的掉举是决依自身生起的，胜解则属于不论何法。当知上面所说的是不善行。

(3) (与异熟无记心相应的行) 无记的诸行中：先依异熟无记的无因与有因，别为二种。此中，与无因异熟识相应的行为无因，于无因中，先说与善及不善异熟的眼识相应的行有五种，即决依自身生起的触、思、命、心止，及不论何法的作意。与耳、鼻、舌、身识相应的行亦同样。二异熟意界 (39)、(55) (相应的行)，同前面的五种，再加寻、伺、胜解为八种。但于此中的喜俱心 (40)，更加一喜 (有九行相应)。

其次与有因异熟识相应的行为有因。此中先说与八欲界异熟 (42) ~ (49) 相应的行，与八欲界善心 (1) ~ (8) 相应的行相似；但这里没有 (八欲界善心中所说的) 悲与喜二不定 (心所) ——因为悲喜是以有情为所缘，故异熟心中是没有的；并因为欲界异熟心，一向是小所缘的，所以不但没有悲喜，也没有三种离在异熟心中。如说：“五学处只是善的”。

其次与色界、无色界、出世间诸异熟识 (57) ~ (69) 相应的行，等于那些善识 (9) ~ (21) 相应的行。

(4) (与唯作无记心相应的行) 唯作无记亦依无因、有因，别为二种。此中，与无因唯作识相应的行为无因。他们与善异熟意界 (39) 及二无因意识界 (41)、(40) 相等。但这里的二意识界 (71)、(72) 增加精进，由于有精进，故亦可能成为强定。这便是这里的唯一不同之处。次与有因唯作识相应的行为有因。此中：先说与八欲界唯作识相应的行，除去三离，余者等于八欲界善心相应的行。关于色界、无色界的唯作心相应的行，完全等于彼等善识相应的行。当知上面的是无记行。

这是详论行蕴门。

(六) 关于五蕴的杂论

(1) (五蕴的经文解释) 上面是先依阿毗达摩中的句的分别法而详论五蕴门。其次，世尊曾这样的详说诸蕴⁹³：“任何色不论是过去的、未来的、现在的、或内、或外、或粗、细、劣、胜、远、近的，集结在一起，总名为色蕴。任何受……任何想……任何行……任何识，不论是过去的、未来的、现在的……乃至总名为识蕴”。

上面所引的文句中：“任何”是遍取无余之意。“色”是给以限止于超过色的意义。由于这三字的结合，便成色的包括无余之义。然后开始对此色作过去等的分别——即此色，有的是过去的，有的是未来的各种差别。受等亦然。

此中：先说此色，依于世、相续、时、刹那的四种名为“过去”。“未来、现在”也是同样的。

此中：(一) 先就“世”说，即于一个人的一有的结生之前为过去世；在死的以后为后世；在两者之间的为现在世。

(二) 依“相续”说，由于同一时节等起的色及同一食等起⁹⁴的色，虽系前后持续而起，亦为现在相续；于（现在的）以前所不同的时节及食等起的色为过去相续；以后的为未来相续。心生的色，则于同一路线，一速行⁹⁵、一三摩钵底等起的为现在相续；在此以前的为过去相续；以后的为未来相续。业等起的色，依相续没有过去等的各别；因为那（业等起的色）只是由时节、食及心等起的诸色的支持者，当随（时节等起的色等的过去等）而知此（业等起的色）的过去等的分别。

(三) 依“时”说：即依于一须臾、朝、夕、昼、夜等的时间中相续而起的色，彼等的时为现在时，从此前面的为未来时，在此后面的为过去时。

⁹³ Vibh.1,2,5,7,9.cf.M.III,p.16f.

⁹⁴ 见底本六一六页。

⁹⁵ 见底本四六六页，及本书注解。

（四）依“剎那”说：即由于生住灭的三剎那所摄的色⁹⁶为现在；从此前面的为未来；在后面的为过去。或以有过的因缘作用的色为过去；已尽因的作用而未尽缘的作用的为现在；未曾达成（因缘）两种作用的为未来。或者在行其自作用（地能坚持等）的剎那为现在；从此前面的为未来；在后面的为过去。这里只有剎那等说是非差别的（正义），余者（世、相续、时）是差别的（借喻的）。

“内、外”的差别，已如前说⁹⁷。这里也是以个己为内、以他人为外。

“粗、细”之别，已如前说⁹⁸。

“劣、胜”之别，有差别（借喻的）及非差别（正义）二种。此中：比较色究竟天的色，则善见天的色为劣；而此善见天的色比较善现天则为胜。如是乃至地狱有情的色，当知从差别而比较胜劣。其次依非差别说，那不善异熟识生起之处的色为劣，善异熟识生起之处的色为胜。

“远、近”亦如前说⁹⁹。这里亦当依处所比较而知远近。

“集结为一起”，即上面以过去等句各别显示的一切色，以汇集聚起来，成为称作变坏相的一种状态，总名为“色蕴”。这便是经文之义。

依于此说，即指一切的色，于变坏的特相中集聚起来为色蕴，并非于色之外另有色蕴。

（受蕴等）与色同样，而受等亦于觉受的特相等集聚起来为 474 受蕴等，并非于受等之外另有受蕴等。

⁹⁶ 见底本六一四页。

⁹⁷ 见底本四五〇页。

⁹⁸ 见底本四五〇页。

⁹⁹ 见底本四五〇页。

其次于过去等的分别，这里亦依相续及刹那等而知有受的过去、未来、现在的状态。此中：先“依相续”说即属于一路线、一速行、一等至所摄的受及于一种境而起的为现在；在以前的为过去，在以后的为未来。次“依刹那等”说，即属于（生、住、灭）三刹那所摄的、及在前际后际的中间而行自己的作用的受为现在；在以前的为过去，在以后的为未来。

“内、外”之别，当知亦依个己等而说。

“粗、细”之别，当依种类、自性、人、世间及出世间而知，即如《分别论》¹⁰⁰所说“不善受为粗，善及无记受为细”等的方法。

（一）先就“种类”说：不善受，因为是有罪行之因，是烦恼热苦的状态，是不寂静的习惯，所以比较于善受则为粗；又因为是有造作故，是有（为结果而）努力故，有取得异熟故，是烦恼热苦的状态及有罪之故，比较异熟无记受则为粗；只因为是有异熟，是烦恼热苦的状态，是障害及有罪之故，比较唯作无记受则为粗。其次善受及无记受，恰恰与上述相反，所以比较不善受则为细。又善与不善二种受，因为有造作，有努力，能取异熟之故，比较二种无记受又为粗。恰恰与上述相反的二种无记受，比较彼等（善、不善受）则为细。如是先依种类而知粗细。

（二）“依自性”说：苦受、因为无乐、不静、烦扰、恐怖及为他所克胜之故，比较其它（乐、舍）二受为粗。其它的（乐、舍）二受，因为是乐、是寂静、是胜、是适意及中庸之故，比较苦受则为细。其次乐与苦的二受，因为不静，烦扰及明了之故，比较不苦不乐受则为粗。那（不苦、不乐受）恰恰与上述相反，故比较前二者为细。如是当依自性而知粗细。

¹⁰⁰ Vibh.pp.3,13.

（三）“依人”说：不入定者的受，因对种种的所缘而散乱，故比较入定者的受为粗。与此相反的（入定者的受）则为细，如是当依人而知粗细。

475

（四）“依世间及出世间”说：有漏的受为世间。那有漏受，因为是起漏之因，是为瀑流所流，为轭所轭，为缚所缚，为盖所盖，而至取着及杂染之故，是凡夫所共之故，比较无漏受则为粗。而无漏受与此相反，故比较有漏则为细。如是当依世间、出世间而知粗细。

这里以种类及自性等的分别，应该注意避免其（粗细的）混染。虽然与不善异熟身识相应的受，依种类说，因无记故为细，但依自性（人、世间、出世间）等说则为粗。即这样说¹⁰¹：“无记受为细，苦受为粗。入定者的受为细，不入定者的受为粗。无漏受为细，有漏受为粗”。亦如苦受所说，而乐受等依种类说虽为粗，依自性等则为细。因此依种类等没有混杂，当知诸受的粗细不混。即所谓：无记受依种类说，则比较善与不善为细。可是这里不应作如是自性等的分别说：“什么是无记？它是苦受吗？乐受吗？它是入定者的受吗？是不入定者的受吗？它是有漏受吗？它是无漏受吗？”其它的一切处也是这样。

更依这样的语句¹⁰²：“或依彼此的受，互相比较，而知受的粗细”，甚至于不善等中，瞋俱受，因为如火烧自己的所依（心依处）一样，故比较贪俱受为粗；而贪俱受则比较为细。于瞋俱受中，亦以决定有者为粗，不决定有者为细。于决定有者的受中，亦以劫住（生存一劫）者的受为粗，余者为细¹⁰³。于劫住者的受

¹⁰¹ Vibh.p.3f.

¹⁰² Vibh.p.4.

¹⁰³ 底本脱此数句，兹据他本，应于 Niyatapi 之后加入 kappatthitika olariha, itara sukhuma 一句。劫住者，是指犯了弑父、弑母、弑阿罗汉、出佛身血，及破和合僧的五逆罪者，堕无间地狱，生存一劫之人。

中，亦以无行的为粗，有行的为细。其次于贪俱的受，与见相应的为粗，余者为细。于见相应的受中，亦以决定、劫住、无行的为粗，余者为细。总之，不善的受，能产生许多异熟的为粗，产生少异熟的为细。善的受，则产生少异熟的为粗，产生许多异熟的为细。

还有：欲界的善受为粗，色界的为细；无色界的受更细；出世间的受再细。于欲界的善受，施所成的为粗，戒所成的为细；修所成的更细。于修所成受中，有二因的为粗，有三因的¹⁰⁴为细。于三因的受中，有行的粗，无行的细。于色界善受中，初禅受粗……乃至第五禅受为细。于无色界善受中，空无边处相应受为粗……乃至非想非非想处受为细。于出世间善受中，须陀洹道 476 相应受为粗……乃至阿罗汉道相应受为细。同样的，关于各地的异熟，唯作的受，依苦等、不入定者等、有漏等的方法，与所说的受中一样。

依处所说，地狱的苦为粗，畜生界的苦为细……乃至他化自在天的苦为细。犹如苦受，而乐¹⁰⁵受亦宜就一切处类推而知。

依事物说，任何由劣的事物所起的受为粗，由胜的事物所起的受为细。

次依“劣、胜”的分别，当知那粗的受为劣，而细的受为胜。

其次关于“远、近”之句，在《分别论》曾作此等分别¹⁰⁶：“不善受与善及无记受隔远；不善受与不善受接近”等。是故不善受，因为不同分¹⁰⁷，不相合，不类似，故与善及无记受隔远；同

¹⁰⁴ 二因的，是指欲界八善心中的智不相应的四心(三、四、七、八)相应的受；三因的，是智相应的四心(一、二、五、六)相应的受。

¹⁰⁵ 乐(sukha)底本 Sukhuma 误。

¹⁰⁶ Vibh.p.4.

¹⁰⁷ 不同分(Visabhagato)底本 Sabhagato 误。

样的，善及无记受与不善受隔远。其它一切类推可知。不善受，因为是同分，类似，故与不善受接近。

这是详论受蕴的过去等的分别。

（2）（关于五蕴的抉择说）对于与诸受相应的想等（三蕴），亦当以同样的方法而知。既然知道了这些，更应该：

为了欲于诸蕴而得种种智，
一以次第，二差别，
三不增减，四譬喻，
五以二种的所见，
六以如是见者的利益成就，
智者当知此等正确的抉择。

此中：①“以次第”，有生起的次第，舍断的次第，行道的次第，地的次第，以及说法的次第等种种的次第。

此中：

“最初便是羯罗蓝，
羯罗蓝后頞部昙”¹⁰⁸。

此等是“生起的次第”。“以见舍断法，以修舍断法”¹⁰⁹，此等是“舍断的次第”。
477 “戒清淨……心清淨”¹¹⁰，此等是“行道的次第”。“欲界、色界”¹¹¹，此等是“地的次第”。“四念处，四正勤”¹¹²或“施说、戒说”¹¹³，此等是“说法的次第”。

于此等之中，先说这里不合于生起的次第，因为诸蕴的生起是不能像羯罗蓝等那样确定前后的。舍断的次第也不合，因为善

¹⁰⁸ S.I,206; Jat.IV,496; KV.XIV,2; Mil.I,63.

¹⁰⁹ Dhs.p.I.

¹¹⁰ D.III.288(II).

¹¹¹ Dhs. § 1292.etc.

¹¹² D.II,120.

¹¹³ A.IV,186.etc.

与无记应不舍断之故。行道的次第亦不适合，因为不善不可作为行道之故。地的次第亦不适合，因为受等是包摄于四地之中的。只有说法的次第是适合的。即世尊对不分别五蕴而起我执的应该化导的人，欲令他们脱离我执，为示（五蕴）积聚的区别，并欲使他们获益及容易了解起见，故最初对他们说眼等之境而较粗的色蕴。其次说有觉受于好与不好的色的受，有觉受而有想念之故，次说如是把取于受的境的行相的想。次说由于想而行作的行。最后说彼受（想行）等所依止及为彼等之主的识。如是当知先依次第而抉择。

② “以差别”，即依蕴与取蕴的差别。什么是它们的差别呢？“蕴”是普通无差别而说的；“取蕴”，因为是有漏与取着的对象，所以是差别说的。即所谓¹¹⁴：“诸比丘！我对你们说五蕴及五取蕴，汝当谛听。诸比丘，什么是五蕴？诸比丘！那任何色，过去、未来、现在……乃至或近的，诸比丘，是名色蕴。那任何受……乃至那任何识……乃至或近的，诸比丘，是名识蕴。诸比丘，此等名为五蕴。诸比丘，什么是五取蕴？诸比丘，那任何色……乃至或近的，是有漏的，取着的，诸比丘，是名色取蕴。那任何受……乃至那任何识，或近的，有漏的，取着的，诸比丘，是名识取蕴。诸比丘，此等名为五取蕴”。

478

在此经中：受等是有无漏的，而色是没有无漏的。然而此色由于聚的意义，是适合于蕴的意义，故说为蕴；此色由于聚义及有漏之义，则适合于取蕴，故说为取蕴。可是受等在蕴中说是无漏的，在取蕴中说是漏的。在这里的取蕴，当知是“取着之境的蕴为取蕴”的意义。然而在这里（清净道论）是把此等（蕴、取蕴）一切总括一起而单说为蕴的。

③ “以不增减”，为什么世尊只说五蕴而不多不少呢？（一）一切有为法依同分而类集为五之故，（二）是我与我所执的对象

¹¹⁴ A.IV,47f.

的最上之故，（三）此五蘊包攝其它（戒蘊等）之故。（一）于各种的有为法中，依其同分及总括为一起的方面说：即色依色的同分而集结一起为一蘊，受依受的同分而集结一起为一蘊，如是想等也一样。所以说“一切有为法依同分而类集为五之故”。

（二）于我与我所执的对象中以此色等五种为最上，即所谓¹¹⁵：“诸比丘，于现存的色中，由于取色而住着于色，生起这样的见：‘这是我的，我是此，这是我自己’；于现存的受中……想中……行中……乃至识中，由于取识而住着于识，生起这样的见：‘这是我的，我是此，这是我自己’”。所以说“是我与我所执的对象的最上之故”。（三）关于其它所说的戒等的五法蘊，他们都包摄于这行蘊之中。所以说：“此五蘊包攝其它（戒蘊等）之故”。如是当知依不增减而抉择。

479 ④“以譬喻”，色取蘊如病院，因为它是像病人的识取蘊的基地（所依），门（根），所缘（境），有住所的意义之故。受取蘊，因起苦痛之故如病。想取蘊，因为由于欲想等而起与贪等相应的受，所以譬如病的等起因。行取蘊，因为是受的病的因缘，所以譬如不适当侍病。如经中说¹¹⁶：“受是为觉受性而行作”；即是说¹¹⁷“因为行了不善业，积集起来，故成异熟报，生起苦俱的身识”。识取蘊，因为不脱离于受的病，所以譬如病人。此等五蘊，又如：牢狱、惩罚、犯罪、惩罚者、服罪者；亦如食器、食物、菜、侍候者、食者。如是当知以譬喻而抉择。

⑤“以二种所见”，即以简略及详细的二种见，为这里的抉择。（一）“简略”，即如《毒蛇喻经》¹¹⁸中所说的道理，当见

¹¹⁵ A.IV,181f.

¹¹⁶ cf.S.III,87.

¹¹⁷ Dhs. § 556.

¹¹⁸ 《毒蛇喻》(Asivisupamo)S.IV,p.172f.《杂阿含》一一七二经（大正二·三一三b）《增一阿含》卷二三（大正二·六六九c）。

举剑的敌人为五取蕴；在《重担经》¹¹⁹所说的，应见重担；于《说食经》¹²⁰中所说的，应见食者；于《阎摩迦经》¹²¹中所说的，应见无常、苦、无我、有为及杀戮者为五蕴。（二）详细，即应视色如泡沫聚¹²²，因为不能捏成之故。视受如水泡，因有暂时之乐的缘故。视想如阳焰，因为幻像之故。视行如芭蕉之干，因无真实心髓之故。视识如幻，因为欺诈之故。再特别详细的说：内部的色，虽极优美，亦当视为不净。视受为苦，因为不离三苦之故。视想与行为无我，因为它们不能受制之故。视识为无常，因为生灭之法的缘故。

⑥“以如是见者的利益成就”——如是以简略与详细二种而见者，成就利益，而知抉择。即先以简略而见五取蕴如举剑的敌人等，则不为诸蕴所恼害。次以详细而见色等如泡沫聚等之人，则不会于不真实而见为真实。更就五蕴特别地说：

（1）见内色为不净者，则善知段食，能于不净之中而舍断于净 480 的颠倒，超越于欲流，解除欲的轭，以欲漏而成无漏，破除贪欲身系，不取于欲取。

（2）见受为苦者，则善知触食，能于苦中而舍断于乐的颠倒，超越于有流，解除有的轭，以有漏而成无漏，破除瞋恚身系，不取于戒禁取。

¹¹⁹ 《重担经》(Bhara-sutta)S.III,p.25f.《杂阿含》七三经（大正二·一九a）《增一阿含》卷一七（大正二·六三七c）。

¹²⁰ 《说食经》(Khajjaniya-pariyaya)S.III,p.87f.《杂阿含》四六经（大正二·一一c）。

¹²¹ 《阎摩迦经》(Yamaka-sutta——双经)S.III,p.114f《杂阿含》一〇四经（大正二·三一b）。

¹²² 以下五喻，见S.III,p.140f; p.141; p.142.《杂阿含》二六五经（大正二·六八c），《五阴譬喻经》（大正二·五〇一），《水沫所漂经》（大正二·五〇一）。

(3) 见想、行为无我者，则善知意思食，能于无我中而舍断我的颠倒，超越于见流，解除见的轭，以见漏而成无漏，破除以此为真实住着的身系，不取于我语取。

(4) 见识为无常者，则善知识食，能于无常中而舍断于常的颠倒，超越于无明流，解除无明的轭，以无明漏而成无漏，破除戒禁取的身系，不取于见取。

因见五蕴是谋杀者等，
它有这样大的功德，
智者呀！
当见五蕴是杀戮者等。

※为善人所喜悦而造的清淨道论，在论慧的修习中，完成了第十四品，定名为**蕴的解释**。



第十五 说处界品

慧地之二——释十二处

诸“处”有十二处，即眼处、色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处。释此十二处：义、相、限量，次第及简详，并以所见而知于抉择。

（一）“以义”这里先以各别的说：见故为“眼”，即是它欣享及启示于色的意思。显示自己故为“色”，即是一个人的颜色变化而能显示他的心意的意思。闻故为“耳”。发音故为“声”，即发声的意思。嗅故为“鼻”。开显故为“香”，即开陈自己的事的意思。呼（食物而保持他的）命故为“舌”。有情趣爱故为“味”，即嗜尝于味的意思。是可厌的有漏法的来处故为“身”，来处即生起的地方。接触故为“触”。思考故为“意”。保持自己的特相故为“法”。

其次普通的说（处的意义）：（一）努力故，（二）来的伸展故，（三）长领导故，当知为“处”。即（一）于眼及色等的根门、所缘、而心、心所法各各紧张发奋努力精进其自己的感受等的作用（所以说努力故为处）。（二）此等十二处能伸展扩大彼等所来的心、心所法，所以说（来的伸展故为处）。（三）直至那在无始轮回中所起的极长的轮回之苦未得停止，而此等十二处便起领导（而受轮回之苦），所以说（长领导故为处）。是以说此等一切（十二处）法，因努力故，因来的伸展故，因长领导故为“处”。 482

还有（一）以住处之义，（二）以矿山之义，（三）以会合处之义，（四）以产地之义，（五）以原因之义故为“处”。即

(一) 如说世间是自在天处，梵苏天¹处等，故说以住处之义为处。(二) 如说金处、银处等，故说以矿山之义为处。(三) 如佛教中说²：

“悦意之处，诸鸟同栖”。

在这些地方，则以“会合处”为处。(四) 如说“南路³是产牛之处”等，则以“产地”为处。(五) 如说⁴“如有处，他必得证明的能力”等，则以“原因”为处。(一) 因为心、心所法住于眼等之中，依他们而存在之故，所以眼等是心，心所法的住处。(二) 因为心、心所法散布于眼等之中，以他们为依止及以他们为所缘之故，所以眼等是心，心所法的矿山。(三) 眼等是心，心所法的基地(所依)，认识之门，所缘及集合之处，所以是他们的会合处。(四) 因为心、心所法以眼等为依止，为所缘始能生起，所以是他们的产地。(五) 若无眼等，亦无心、心所法，所以眼等是他们的原因。如是依住处之义，矿山之义，会合处之义，产地之义及原因之义等的理由，故说此等法为处。依照上述的意义，眼即是处，故名眼处……乃至法即是处，故名法处。如是当先以义而知抉择。

(二) “以相”，这里亦当以眼等的相而知抉择。他们的相与蕴的解释⁵中所说的同样。

(三) “以限量”，即是说以那样的数量。眼等亦即是法。那末，为什么不说眼等为法处，却说为十二处呢？因为依据确定

483

六识身生起的门及所缘之故，即由于确定这六识身的门及所缘的差别故说为十二。因为属于眼识路线所摄的识身，只有眼处是他的生起之门，色处是他的所缘。其它诸识身和诸处也是同样。唯

¹ “梵苏天”(Vasu-deva)cf.,Jat.IV,82.

² A.III,43.

³ “南路”(Dakkhinapatha)——即今名“德干”(Decan)。

⁴ M.I,494.

⁵ 底本四四四页。

第六（意识身），只有称为有分意的意处的一分是他的生起之门，不共的法处是他的所缘。这是依据确定六识身的生起之门及所缘，故说十二。如是当知以限量而抉择。

（四）“以次第”，这里也适合应用于前面⁶所说的生起次第。即于六内处中的眼处，因为以有见有对色为境之故，是明了的，所以最先说。其次因为以未见有对色为境之故，所以说耳处等。或者由于见优胜、闻优胜、有许多利益之故，于内处中，先说眼处及耳处，此后再说鼻等三处。意处以五种为活动的范围，故于最后说。其次根据眼处等的活动范围，所以在内六处之间，次第而说外六处的色处等。亦因确定识的生起的原因，故说此等十二处的次第。即如世尊说⁷：“诸比丘，以眼与色为缘生起眼识……乃至以意与法为缘生起意识”。如是当知这十二处的次第的抉择。

（五）“以简略与详细”，先就简略说：意处及法处的一部分是属于名所摄，其它的诸处属于色所摄，所以十二处只是名与色而已。其次详细地说：先内六处中的眼处，依种类只是“净眼”，但依于（善恶等的业）缘，（地狱乃至天界的五）趣，（像马或刹帝利等的）部类及（凡圣等的）人的不同，则有无数的区别。耳处等四种也是同样。意处，同有善、不善、异熟、唯作识的不同，所以有八十九种或一百二十一种⁸的区别。^{*1}色、声、香、味处，因（青黄等的）异分及（善恶等的业）缘等的不同，故有无数的区别。触处，依地界、火界、风界，有三种区别；若依缘等的不同，则有多数的区别。法处，依受、想、行蕴、

⁶ 底本四七六页。

⁷ M.I.p.III; III.p.285; S.IV,67,87.

⁸ 参看底本四五二页。一百二十一心，是出世间的八心配合五禅而开为四十心，加世间心八十一，成为一百二十一。

^{*1} 的区别。因所依和行道的不同，故有无数的区别。色

细色⁹、涅槃、（苦乐等的）自性及（眼触所生、耳触所生等的）种种性不同，故有多数的区别。如是当以简略与详细而知抉择。

（六）“以所见”，在这里，一切有为的处，都应视为不来不去。因为他们（有为处）在生起之前无所从来，在消灭之后亦无所去。诚然它们在生起之前为不得自性，在消灭之后则完全破坏了自性，唯在前际与后际的中间，与缘结合而起作用，不能自在控制的，所以说应视（有为处）为不来不去。

同样的，应视（有为处）为非努力，亦非创作。因为眼与色等决不会这样思念：“呀！好的，我们和合，令识生起”！它们（有为处）亦不会努力从事以（认识之）门，以基地（所依），或以所缘，令色生起。^{*2}只是法性本然，眼与色等和合之时，而眼识等生起。所以说应视有为处为非努力亦非创作。

并且应视内六处如无人的乡村，因为没有常、净、乐、我的状态之故；应视外六处如抢劫村庄的强盗，因为它们有害于内六处之故。即所谓¹⁰：“诸比丘！眼为可意及不可意的色所害”。亦应视内六处如六种动物¹¹；视外六处如彼等（六动物）的活动境界。如是应以所见而知抉择。

这是先为详论十二处。

慧地之三——释十八界

其次说“界”有十八，即眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、身界、触

⁹ 细色，可参看底本四五〇页。

^{*2} 令色生起。不是从事创作，只是

¹⁰ S.IV,175,《杂阿含》一一七二经（大正二·三一三c）可资参考。

¹¹ 六动物：蛇、鳄、鸟、犬、野干、猿。S.IV,198f.《杂阿含》一一七一经（大正二·三一三a）为狗、鸟、毒蛇、野干、失收摩罗(sujsumara——鳄)、猕猴。

界、身识界、眼界、法界、意识界。释此十八界：

一以义，二以相等，三以次第，四以限量，五以数，六以缘，七以所见而知于抉择。

此中：（一）“以义”，即见故为眼，显示自己故为色，眼的识故为眼识。当以此等方法，而知抉择眼等十八界的各别意义。485
其次普通说界的意义：（一）令倾向故，（二）负运故，（三）配给故，（四）因此令向故，（五）此中保持故为界。即（一）譬如金银等的要素（界）能生金银等，由于世间的诸界决定的原因，令向于种种的轮回之苦。（二）负即运义，由有情负于界，如运夫的负重。（三）此等（世间的诸界）只配给苦，不如人意之故。（四）由于此等（诸界）为因，而有情倾向于轮回之苦。（五）保持即放置义，是说把苦保持于此等（诸界）之中的意思。如是于眼等的一一法由生而令倾向及负运等的意义，故名为界。

又（一）譬如诸外道所说的我，实在是毫无自性的，此等（十八界）则不然，它们是保持自己的自性的，所以为界。（二）譬如世间种种黄的雄黄及红的砒石等是岩石的成分，而说为界，如是此等诸界亦如界（成分），因为此等种种（界）是智及可知的成分。（三）譬如称为身体的复合体的成分中的脂肪质和血等，由于特相不同，互相各异，而称为界，如是称为五蕴的身体的成分中的十八界，亦称为界，因为此等眼等诸界的特相亦互相各异不同之故。（四）又界与“非命”是一同义语。即如世尊为了欲使断除命说的说法所示¹²：“比丘！此人是六界所成”等。所以依照上面所说的方法，眼即是界故为眼界……乃至意识即是界故为意识界。如是当知先依此等的义而抉择。

（二）“以相等”，这里当知以眼等的相等而抉择。他们的

¹² M.III,239.

相等，与蕴的解释中¹³所说的一样。

（三）“以次第”，这里亦如前面¹⁴所说的生起次第等之中，以说法的次第为适宜。那说法的次第，是指确定因果的次序而说，即眼界与色界二种为因，而眼识界是果。余者亦然。

486

（四）“以限量”，即以数量而说。在各种的经与论中，亦曾说到十八界以外的其它诸界，如：光明界、净界、空无边处界¹⁵、识无边处界、无所有处界、非想非非想处界、想受灭处界¹⁶、欲界、慧界、害界¹⁷、出离界、无慧界、无害界¹⁸、乐界、苦界、喜界、忧界、舍界¹⁹、无明界²⁰、精进界、勤界、勤勇界²¹、劣界、中界、胜界²²、地界、水界、火界、风界、空界、识界²³、有为界、无为界²⁴、多界、种种界的世间²⁵。

（问）既然这样，为什么不以一切界为限而只以此十八界为限呢？（答）因为所存的一切界，从自性上说，都可以含摄于此十八界之中的缘故。即“光明界”只不过是色界。“净界”亦与色等有关。何以故？因为它只是一种净的相，即净相而为净界，那净相是不能离开色等而存在的。或者说，善异熟识的所缘的色

¹³ 见底本四四四页，四五五页，四六一页。

¹⁴ 底本四七六页。

¹⁵ 空无边处(Akasanābhayaṭṭhāna)底本 Akasānābhayaṭṭhāna 误。

¹⁶ S.II,150.

¹⁷ S.II,151; D.III,215; A.III,447.

¹⁸ S.II,152; D.III,215; A.III,447.

¹⁹ Vibh.85.

²⁰ S.II,153.

²¹ A.I,4; III,338; Vibh.85.

²² S.II,154.

²³ D.III,247; M.III,239; S.II,248; III,231,234.

²⁴ Dhs. § § 1085,1086; 1434,1439.

²⁵ A.I,22; V.33,37; cf.S.II,140f.

等为净界，所以净界只是色等而已。在“空无边处界”等之中，那心法则摄意识界中，余者（心所法）则摄于法界中，其次“想受灭界”，实无自性；只是（意识界及法界）二界的灭而已。

“欲界”只是法界；即所谓²⁶“此中欲界怎样？便是与欲有关的思择、寻求……乃至邪思惟”。或者十八界即欲界；所谓²⁷：“下自无间地狱起，上至他化自在天止，任何行动于此中及包摄于此中的蕴、界、处、色、受、想、行、识。是名为欲界”。

“出离界”亦只是法界。依据此说²⁸：“一切善法为出离界”， 487 所以即是意识界。

“悲界、害界、无悲界、无害界、乐界、苦界、喜界、忧界、舍界、无明界、精进界、勤界、勤勇界”亦只是法界而已。

“劣界、中界、胜界”只是十八界而已。因为劣的眼等为劣界，中、胜的眼等为中界及胜界。总而言之：不善之法界及意识界为劣界；世间的善及无记的眼界等同为中界；出世间的法界及意识界为胜界。

“地界、火界、风界”只是触界而已。“水界和空界”只是法界。“识界”只是眼识等七识界的简略之说。

十七界及法界的一部分是“有为界”。“无为界”则只是法界的另一部分。

如是存在的一切界，从自性上说，都得含摄于十八界之内，所以只说十八界；也是为了欲除有人于有知识的自性的识中而起的命想，所以这样说。即因为有于知识的自性的识中而作命想的有情，世尊为了欲使他们断灭长时所怀的命想，指明有眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意界、意识界等多识的差别，

²⁶ Vibh.p.86.

²⁷ Vibh.p.86.

²⁸ Vibh.p.86.

并且它们是依止于眼及色等的缘而起作用，是无常的，所以佛说十八界。更因为是随顺其所教化的弟子的意乐，所以这样说。又这样不过于简略也不过于详细的说法，是随顺其所教化的有情的意，所以说明十八。

世尊以广略的法门而说法，
他的正法之光照耀的时候，
其所化有情心中的黑暗，
便在刹那之间消灭了。

如是当知以限量而抉择。

488

（五）“以数”，先说眼界，据种类，依净眼只有一法数。耳、鼻、舌、身、色、声、香、味界亦同样，依净耳等亦只有一法数。其次触界，依地、火、风，有三法数。眼识界，依善与不善的异熟，有二法数。如是耳、鼻、舌、身识界亦同。其次意界，依五门转向的善与不善的异熟及领受（唯作），有三法数。法界，依三无色蕴（受想行）及十六细色并无为界，有二十法数。意识界，依其余的善、不善、无记的识，有七十六法数。如是当知以数而抉择。

（六）“以缘”，先说眼界，给与眼识界以不相应、前生、有、不离、依止、根缘的六缘为缘。色界给与眼识界以前生、有、不离、所缘缘的四缘为缘。如是耳界、声界等给与耳识界等为缘亦然。

其次对于眼识等的五种，则五门转向的意界²⁹给与他们以无间、等无间、非有、离、亲依止的五缘为缘。而彼等前五识亦给与领受意界（以五缘为缘）。同样的，领受意界给与推度意识界，推度意识界给与确定意识界，确定意识界给与速行意识界（以五缘为缘）。而速行意识界再给与各各以后的速行意识界以彼等

²⁹ 关于意界、意识界等，参考底本四五七页。

（无间、等无间、非有、离、亲依止）的五缘及数数修习缘的六缘为缘。这是在五门作用的方法。

次于意门，则有分意识界给与（意门）转向意识界，而（意门）转向意识界给与速行意识界以上面所说的五缘为缘。

其次法界（受想行——心所法）给与七识界以俱生，相互、依止、相应、有、不离等的多种缘为缘。而眼界等及一部分的法界（如细色、涅槃等）则给与一部分的意识界以所缘缘等为缘。对于眼识界等，不只是以眼界及色等为生起之缘，亦以光明等为缘，所以古师说：“以眼、色、光明，作意为缘生起眼识；以耳、489 声、空间，作意为缘生起耳识；以鼻、香、风，作意为缘生起鼻识；以舌、味、水，作意为缘生起舌识；以身、触、地，作意为缘生起身识；以有分意、法，作意为缘生起意识”。这里是略说。对于缘的详细分别，将在缘起的解释³⁰中更明白地说。如是当知（这十八界）以缘而抉择。

（七）“以所见”，是说当以所见而知抉择之义。即一切的有为界，无论是前际后际的都应视为无真实性，没有常、净、乐、我的特性，并且都是依于缘而相关的作用。

次就十八界各别而说：当视眼界如鼓面，色界如鼓槌，眼识界如鼓声；又眼界如镜，色界如面，眼识界如映于镜中的面相；或者眼界如甘蔗与胡麻，色界如榨机的轮轴，眼识界如甘蔗汁及麻油；或视为眼界如下面的木燧，色界如上面的木燧，眼识界如所起的火。对于耳界等亦应视为同样。

其次意界，从生起方面说，应视它是眼识界的先驱及随从者³¹。

在法界中的受蕴，当视如箭如桩。其中的想蕴及行蕴，则如受了与受的箭桩的苦痛。或者凡夫的想，因由意欲而生苦痛之故

³⁰ 底本第十七品，五三二页

³¹ 五门转向的意界是眼识界等的先驱，领受意界是眼识界等的随从者。

如空拳，或因取于不如實之想，故如森林之鹿（見假的草人而作人想）。行蘊，由它而投入于結生，故應視如投入于火坑的人，或因它而為生苦所隨，故應視如為官吏所追的盜賊，或因為它是取來一切不利的蘊的相續之因，故應視如毒樹的種子。（而法處所攝的）色，因為是種種的危險之相，故應視如刀輪。

對於無為界，則應視為不死、寂靜、安隱。何以故？因為是反對取來一切不利之故。

490 意識界，于諸所緣，不能確定，故應視如森林的猿猴；甚難調御，故如野馬；它能落于任何所欲之境，故如投于空中的棍；因它穿了貪瞋等的種種煩惱之衣，故應視如盛裝的舞女。

※為諸善人所喜悅而造的清淨道論，在論慧的修習中完成了第十五品，定名為**處界的解釋**。



第十六 说根谛品

慧地之四——释二十二根

其次在界之后，举示二十二根：即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根。释此二十二根：

一以义，二以相等，三次第，
四以别无别，
五以作用，六以地，
我等如是知抉择。

此中：（一）“以义”，先说眼等，即如前面所说¹的见故为眼等的方法。但最后的三（无漏根）中：第一，在修习的前分，由于“我将知道未知的不死之道或四谛法”这样的行道者所生起故，且有根的意义，故说“未知当知根”。第二，已知（四谛）故，且有根的意义，故说“已知根”。第三，是全知者——即完成四谛智的作用者及漏尽者所生起故，且有根的意义，故说“具知根”。

然而什么是彼等（二十二根）的根的意义？（一）因陀（主）（业）的表相之义为根义；（二）因陀（世尊）所教示之义为根义；（三）因陀（世尊）所见之义为根义；（四）因陀（业）所生起之义为根义；（五）因陀（世尊）所习用之义为根义。这一切义都适合。即以世尊、等正觉者是最上自在者之故为“因陀”。又因为没有任何人能主于业故以善及不善的业为“因陀”。

是故于此（二十二根）中，先说（一）由业而生的诸根，所 492

¹ 底本四八一页。

以说“因陀的表相之义”及（四）“因陀所生起之义”为根义。其次（二）此等一切（二十二根）是由世尊如实而说明，及（三）正觉之故，所以说“因陀所教示之义”及“因陀所见之义”为根义。（五）因为有些根由世尊——牟尼因陀作为境习用，有些作为修习用，故说“因陀所习用之义为根义”。

又此等之所以说为根，是（六）因为称为增上（有力）的自在之义。即眼识等的生起，是眼等的成就之力（增上），若此等（成就之力）锐利时，彼等（眼识等亦起）锐利，此等迟钝时，彼等亦迟钝。这是先以义而抉择。

（二）“以相等”，是以相、味、现起、足处而知抉择眼等之义。而彼等（二十二根）的相等，已于蕴的解释²中说。即最后的慧根（及三无漏根）等的四种是无痴之义。余者都已在那（蕴的解释）中而述他们的真实状态。

（三）“以次第”，这里也是（前面所说的各种次第中的）说法次第。

由于善知内法而证得圣地之故，所以先说摄属于身体的眼根等。

其次，为示那与身体有关系之法而被称为男或女，故此说女根、男根。其次为了知道（那男女的身体）二者是与命根结合而生存，故此说命根。

为了知道直至命根的存在，而此等觉受亦不灭，并且一切觉受都是苦的，故此说乐根等。

为了指示“为灭彼等苦当修此等法”的行道，故此说信等。

为了指示行道不是徒然无益的，由于那（信等的）行道，最初便得此法现于自己之前，故此说未知当知根。因为这是那未知当知根所产生的果，并应于彼根之后即刻修习此根，故继之说

² 底本四四四页，四四六页。

此已知根。为了知道由于修习前面的根而后得证于此根，证得此根之时，便是更无所作了，故在最后说此最上安乐的具知根。这是诸根的次第。

（四）“以别无别”，在此等诸根之中，只是命根有分别：493 即是色命根及非色命根二种。余者无别，如是当以别无别而知抉择。

（五）“以作用”，什么是诸根的作用？先依这样的语句³ “眼界，由于根缘的意义，是眼识界及其相应诸法的缘”，这是由于根缘所成就的作用，又依照自己的锐利及迟钝等的状态，而使眼识等法的锐利及迟钝等亦受自己的行相的影响（作用）——这是眼根的作用。耳、鼻、舌、身根的作用亦然。其次意根的作用是把俱生的诸（心所）法置于自己的势力之下。

命根的作用是保护俱生的（色、心、心所）诸法。女根和男根的作用是处置男女的形状、相貌、态度及行动⁴的方式。

乐、苦、喜、忧根的作用，是克服俱生的（心、心所）诸法，并使获得如同自己的粗显的行相。舍根的作用，则使获得寂静、胜、中庸的行相⁵。

信等的（五根的作用）是克服其反对的（不信等），并使其相应的（心、心所）诸法获得信乐等行相的状态。未知当知根的作用，是断除（身见、疑、戒禁取的）三结，并使其相应的（心、心所法）趋向于如是的舍断。已知根的作用，是减少及舍断欲贪与瞋恚等；并使其俱生的（心、心所法）亦受自己的影响。具知根的作用，是舍断对一切作用的热望，及使其相应的（心、心所法）趋向于不死（涅槃）。这是当以作用而知抉择。

³ Tikapattana I.p.5.

⁴ 行动(akappa)底本 akuppa 误。

⁵ 中庸的行相(majjhatakkara)底本 majjhatakkara 误。

(六) “以地”，于此（二十二根）中：眼、耳、鼻、舌、身、女、男、乐、苦、忧根，只是欲界的。意根、命根、舍根、信、精进、念、定、慧根包摄于（三界及出世间的）四地。喜根，包摄于欲界，色界，出世间的三地。其余的三（无漏根）是出世间的。如是以地当知抉择。然

常惧无常的比丘，
住于根律仪，
善知于诸根，
终至于苦灭。

这是详论二十二根。

494 慧地之五——释四谛

在根之后而说“谛”，即苦圣谛、苦之集圣谛、苦之灭圣谛、苦灭之道圣谛的四圣谛。释此四圣谛：

一以分别，二分解，以及三以相等别，
四以义，五以义的要略，六以不增减，
七以次第，八以生等的决定，九以智作用，
十以区别内容，十一以譬喻，十二以四法，
十三以空，十四以一种等，十五以同分与异分，
智者当于教法的次第而知于抉择。

此中：（一）“以分别”——分别苦等，各各有四种的如实，非不如实、非不如是之义，于苦等现观之人当这样显现观察。即所谓⁶：“苦是逼迫义、有为义、热恼义、变易义……”，此等四种是苦的如实非不如实非不如是之义。“集是堆积义、因缘义、结缚义、障碍义……。灭是出离义、远离义、无为义、不死

⁶ Pts.I,118.

义……。道是出义、因义、见义、增上（力）义……”，此等四种是道的如实非不如实非不如是之义。又如说“苦是逼迫义、有为义、热恼义、变易义、现观义”等。如是当依各有四义的分别而知苦等。这是先以分别抉择。

（二）“以分解”“以分解及相等各别”的句子中，先“以分解”说：“堕肯”（苦）——“堕”的音是表示厌恶的意思，如人说厌恶的儿子为“堕补多”（恶子）。其次“肯”的音是空的意思，如说虚空为“肯”。而此第一苦谛，因为许多危难的住处，所以是厌恶；又因为缺乏那愚人所思惟的常、净、乐、我之性，所以是空。是以厌恶故，空故，名为“堕肯”（苦）⁷。

其次（集），“三”的音，如用在“三曼格摩、三妹等”（来 495 集、集结）的诸字中，是表示集合的意思，“邬”的音，如用在“邬本能、邬地等”（生起、上升）诸字中，是表示生起之意。“阿耶”的音，是表示原因之意。而此第二集谛是表示和其它的缘集合之时为生起苦的原因。如是因为集合而生起苦的原因，所以说是“苦之集”⁸。

其次第三的灭谛（呢罗达），“呢”的音，是非有之意。“罗达”的音，是表示牢狱之意，即是没有任何趣的苦之故，所以这里（灭谛）是说没有称为轮回牢狱之苦的逼迫，或者说到达（此灭）之时，便没有称为轮回牢狱之苦的逼迫了。又因为是苦的对治之故，所以说是“苦之灭”。或者因为是苦的不生起与消灭之缘，所以说“苦之灭”⁹。

其次第四的道谛，因为是以苦之灭为所缘为目的而前进故得

⁷ 堕肯(dukkhaj)，堕(du)，肯(khaj)，堕补多(dupputto)。

⁸ 集(samudaya)，三(saj)，三曼格摩(samagamo)，三妹等(sametan)，邬(U)，邬本能(uppannaj)，邬地等(uditan)，阿耶(aya)。saj+U+aya = Samudaya。苦之集(dukkha-samudaya)。

⁹ 灭(nirodha)，呢(ni)，罗达(rodha)，苦之灭(dukkha-nirodha)。

证于苦之灭，并且（此第四谛）是得至于苦灭之道，所以说为“导至苦灭之道” (dukkha-nirodha-gàmini paṭipadā)。

此等四谛之所以称为圣谛，因为是佛陀等的圣人通达之故。即所谓¹⁰：“诸比丘！有此等四圣谛。什么是它们？……乃至……诸比丘，此等是四圣谛”。它们是圣人通达故名为圣谛。

又是圣人之谛故为圣谛。即所谓¹¹：“诸比丘！于天世间中……乃至……于天及人世间中，如来是圣者。故名圣谛”。

或因正觉此等¹²而成圣位，故名圣谛。即所谓¹³：“诸比丘！因为如实正觉此等四圣谛，故名如来是阿罗汉等正觉者及圣者”。

又因圣即谛故名圣谛。圣——是如实，非不如实，真实不虚之义。即所谓¹⁴：“诸比丘！此等四谛是如实，非不如实，非不如是，故名圣谛”。如是当以分解而知抉择。

496 (三) 怎样“以相等的区别”？于此四谛之中，苦谛，有苦难的特相，有热恼的作用（味），以继续进行为现状（现起）。集谛，有生起的特相，有不断绝的作用，以障碍为现状。灭谛，有寂静的特相，有不死的作用，以无相为现状。道谛，有出离的特相，有断烦恼的作用，（从烦恼）出来为现状。又四谛次第的以发生（苦），使其发生（集），停止（灭），使其停止（道）为特相；亦次第的以有为（苦）、渴爱（集）、无为（灭）、（智）见（道）为特相。如是当以相等的区别而知抉择。

(四) “以义”在“以义及义的要略”的句子中，先“以义”说：什么是谛的意义？对于以慧眼而善观察的人，则知这不是如幻的变化，不是如阳焰的虚伪，不是如异教所说的我的不可得性。

¹⁰ S.V.433,etc.

¹¹ S.V.435.

¹² 此等(etesaj)，底本 ekesaj 误。

¹³ S.V.433.

¹⁴ S.V.431.

然而由于如实，非不如实及非不如是性，并以苦难、生起、寂静、出离的方法，这是圣者之智的境界。是以当知如实，非不如实及非不如是性是谛的意义，正如火的相及世间的自然性相似。即所谓¹⁵“诸比丘！此苦，是如实，非虚，非不如是等”。还有：

无苦非逼迫，无逼迫非苦，
 决以逼迫性，而说此为谛。
 苦是集所成，从彼而非他，
 决定苦之因——爱着以为谛。
 去灭无寂静，寂静灭所成，
 决以寂静性，而说此为谛。
 无道无出离，出离由于道，
 如实出离性，故说此为谛。
 是故诸智者，于此苦等四，
 不变真实性，总说义为谛。

如是当以义而知抉择。

（五）如何“以义的要略”？这个谛字，见有多种意义，例如：

（1）“谛语不瞋恚”¹⁶

此等是说语真实的意。

（2）“沙门、婆罗门住立于谛”¹⁷，

此等是说离（妄）谛的意思。

（3）“彼等善于议论说法者，为何以种种法说谛”¹⁸，

此等是见解谛理的意义。

497

¹⁵ S.V.430.

¹⁶ Dh.p.224.

¹⁷ 所出不明。

¹⁸ Sn.885.

(4) “諦唯有一无第二”¹⁹，
此等是说第一义諦——涅槃及道的意义。

(5) “四圣諦的善有好多”²⁰？
此等是说圣諦之意。这里也是适合于圣諦的意义。如是当以义的要略而知抉择。

(六) “以不增减”：为什么只说四圣諦不少也不多呢？因为没有别的諦存在及不能删去任何一諦之故。即是说不能增加其它一諦于此等之上，也不能于此等四諦之中删去一个。即所谓²¹：“诸比丘！兹有沙门或婆罗门，来作这样的主张：‘此非苦圣諦，另有苦圣諦，我要除去这个苦圣諦，宣布另一苦圣諦’，这是不可能的事”。又所谓²²：“诸比丘！无论是沙门或婆罗门，这样说：‘这不是沙门瞿昙所说的第一苦圣諦，我要否认这第一苦圣諦，宣布另一第一苦圣諦’，这也是不可能的”。又世尊说（轮回的）发生之时，同时亦说明其原因；在说（轮回的）停止之时，同时亦说明其停止的方法。如是说其发生及停止并此二者之因，故结论只有四种；或以应知（苦）、应断（集）、应证（灭）、应修（道）；或以爱事（处）、爱、爱之灭、爱灭之方便；或以阿赖耶（执着）、喜阿赖耶、破阿赖耶、破阿赖耶之方便，而说为四。如是应以不增减而知抉择。

(七) “以次第”，这里也是说法的次第。于此等四諦之中：因为是粗、是一切有情所共同的，所以最初说容易知解的苦圣諦。为了指示他的因，故继之说集諦。为知因灭故果灭，所以此后说灭諦。为示证灭的方便，故最后说道諦。

或者为使系缚于有乐之乐的有情而生畏惧之想，故最初说苦。 498

¹⁹ Sn.884.

²⁰ Vibh.112.

²¹ cf.S.V.p.428.

²² S.V.428.《杂阿含》四一八经（大正二·一 一〇 c）。

为示那苦不是无作而自来，也不是由自在天所化作等，而是从因而生的，所以继之说集。为了对那些畏惧为有因的苦所逼迫，并有希求出离于苦之意的人，指示由出离而生的安乐，故说灭。为令彼等得证于灭，故最后说导达于灭之道。如是当以次第而知抉择。

（八）“以生等的决定”，即在四圣谛的解释中，世尊解释诸圣谛，曾说生等诸法，所以这里当以生等的决定而知四谛的抉择。一、释苦有十二法：²³ “（1）生是苦、（2）老是苦、（3）死是苦、（4）愁、（5）悲、（6）苦、（7）忧、（8）恼是苦、（9）怨憎会是苦、（10）爱别离是苦、（11）求不得是苦、（12）略说五取蕴是苦”。二、释集，有三法：²⁴ “此爱能取再有（生），与喜贪俱，处处而求欢乐，即所谓（1）欲爱、（2）有爱、（3）无有爱”。三、释灭，只一涅槃法而依如是之义²⁵：“即彼前述之爱的（消灭）无余离贪、灭、舍离、放弃、解脱、无执着（无阿赖耶）”。四、释道，有八法²⁶：“何者是导至苦灭之道圣谛？即八支圣道。所谓（1）正见……乃至……（8）正定”。

1. 释苦

（1）“生是苦”这“生”字亦有多义。例如：（一）“一生、二生”²⁷，是说有（生）的意思；（二）“毗舍佉，有沙门生（种）名尼犍陀”²⁸，是作部类之意；（三）“生为二蕴所摄”²⁹，是作有为相之意；（四）“于母胎中，初心生起，初识

²³ D.II,305; M.III,249; Pts.I,37; Vibh.99.

²⁴ D.II,308; M.III,205f; Pts.I,39; Vibh.101.

²⁵ D.II,310; M.III,251; Pts.I,40; Vibh.103.

²⁶ D.II,311; M.III,251; Pts.I,40; Vibh.104.

²⁷ D.I,81,etc.

²⁸ A.I,206.

²⁹ Dhatu-katha 15.

499 現前，由此名為他的生”³⁰，是作結生的意思；（五）“阿難！菩薩正在生”³¹是作出生之意；（六）“關於他們生說（系統說）是無可輕視無可責難的”³²是作家族之意；（七）“姊姊！從那時起，我便以聖生而生”³³，是作聖戒的意思。這裡的生，是指胎生者自結生（入胎）之後直至從母胎出來所進行的諸蘊而說。至於其他的生（卵生、濕生、化生）當知是只依結生蘊說的，這不過是一些散漫的說法。

直接地說，即生于各處的有情的諸蘊最初的呈現名為生。而此生有于各種生命最初出生的特相；有回返（諸蘊）的作用；從過去生而生起此生為現狀，或以種種苦為現狀。

生為什麼是苦？因為是許多苦基礎的緣故。苦有許多：所謂苦苦、壞苦、行苦、隱苦、顯苦、間接苦、直接苦。

此中：身心的苦受，因為自性及名稱都是苦的，故說“苦苦”。樂受，因為是由變壞而苦的生起之因，故說“壞苦”。舍受及其餘三地的諸行，因有生滅的逼迫，故說“行苦”。如耳痛、齒痛、貪的熱惱、瞋的熱惱等的身心的病痛，因為要詢問才能知道，並且此等病痛的襲擊是不明了的，所以叫“隱苦”，又名不明之苦。如因三十二種刑罰所起的苦痛，不必詢問而知，並且此等苦痛的襲擊是明顯的，所以叫“顯苦”，又稱明了之苦。除了苦苦之外，其餘的苦都是根據于（《分別論》中的）諦分別³⁴。其次生等的一切，因為是種種苦的基地，故為“間接苦”，而苦苦則名為“直接苦”。

³⁰ V.I,93.

³¹ M.III,123.

³² A.III,152.

³³ M.II,103.

³⁴ Vibh.99f.

世尊曾于《贤愚经》³⁵等用譬喻说明：因为此“生”是地狱之苦的基地，及虽生于善趣人间而由于入胎等类之苦的基地，所以（说生）是苦。

此中，（一）由于入胎等类的苦：有情生时，不是生于青莲、红莲、白莲之中，但是生于母胎中，在生脏（胃）之下，熟脏（直肠）之上、粘膜和脊椎的中间、极其狭窄黑暗、充满着种种的臭气、最恶臭而极厌恶的地方，正如生在腐鱼、烂乳、污池等之中的蛆虫相似。他生于那样的地方，十个月中，备尝种种苦，肢体不能自由屈伸，由于母胎发生的热，他好像是被煮的一袋菜及被蒸的一团麦饼。这是说由于入胎之苦。

（二）当母亲突然颠蹶、步行、坐下、起立、旋转之时，则那胎儿受种种苦，如在醉酒者的手中的小羊，如在玩蛇者的手中的小蛇，忽然给他牵前、拖后、引上、压下等。又母亲饮冷水时，他如堕于八寒地狱，母亲吃热粥或食物之时，如落下火雨相似，母亲吃咸酸的东西，如受以斧伤身而又洒以盐水相似，备尝诸苦。这是由于怀胎之苦。

（三）如果母亲妊娠不正常，则胎儿在母亲的亲朋密友亦不宜看的处所，而受割切等手术的痛苦。这是由于堕胎之苦。

（四）在母亲生产之时，胎儿受苦，由于业生之风倒转，如堕地狱，然后向于可怖的产道，从极狭窄的产门而出，如从键孔拉出大龙，或如地狱有情为雨^{*1}山研成粉碎相似。这是由于分娩之苦。

（五）初生的如嫩芽的身体，以手取之而浴而洗及以布拭等的时候，如受针刺及剃刀割裂之苦一样。这是由于从母胎出外之苦。

³⁵ 《贤愚经》(Balapandita-sutta)M.III,163f(No.129); cf.D.II,305f,《中阿含》一九九痴慧地经（大正一·七五九）。

^{*1} 有情为两山研成

501 (六) 从此以后，于维持生活中，有犯自杀的，有誓行裸体及从事曝于烈日之下或火烧的，有因忿怒而绝食的，有缢颈的，受种种苦。这是由于自己所起的苦。

(七) 其次受别人谋杀捆绑等的苦。这是由于他人所起的苦。如是此生是一切苦的基地。所以这样说：

如果你不生到地狱里面去，
怎么会受那里火烧等难堪的痛苦呢？

所以牟尼说：

这里的生是苦。

在畜生里

要受鞭杖棍棒等许多的痛苦，

难道不生到那里也会有吗？

所以那里的生是苦。

在饿鬼里

便有饥渴热风的种种苦，

不生在那里是没有苦的，

所以牟尼说那生是苦。

在那黑暗极冷的世间中的阿修罗，

是多么苦啊！

不生在那里便不会有那样的苦的，

所以说此生是苦。

有情久住在那如粪的地狱的母胎中，

一旦出来便受可怕的痛苦，

不生在那里是不会有苦的，

所以此生是苦。

更何必多说，

何处何时不有苦？

然而离了生是绝对不会有苦的，
所以大仙说生是第一苦。

——先以生的决定说——

(2) “老是苦”，老有二种，即有为相，及包摄于一有的诸蕴在相续中而变老的——如齿落等。这里是后者的意思。此老以蕴的成熟为特相；有令近于死的作用；以失去青春为现状。此老因为是行苦及苦的基地，所以是苦。由于四肢五体的弛缓，诸根变丑、失去青春、损减力量、丧失念与觉、及为他人轻蔑等许多的缘，生起身心的苦，所以老是它的基地。故如是说：

肢体的弛缓、诸根的变化，
青春的丧失，力量的消亡，
失去念等而受妻儿的责呵，
由于这些以及愚昧的缘故，
而人获得了身和意的痛苦，
这都是以老为因故它是苦。

——这是依老的决定说——

(3) “死是苦”，死有两种：一是关于所说³⁶“老死为二蕴所摄”的有为相；一是关于所说³⁷“常畏于死”的包摄于一有（生）的命根的相续的断绝。这里是后者之意。又以生为缘的死、横死、自然死、寿尽死、福尽死也是这里的死的名字。死有死亡的特相，有别离的作用，以失去现在的趣为现状。因为此死是苦的基地，故知是苦。所以这样说：

恶者看见了他的恶业等的相的成熟，
善者不忍离去他的可爱的事物，
同样是临终之人的意的痛苦。

³⁶ Dhatu-katha 15.

³⁷ Suttanipata 576.

503

断了关节的连络，刺到要害的末摩³⁸，

这都是难堪难治的身生的痛苦。

因为死是苦所依，故说它是苦。

——这是对于死的决定说——

(4) 其次于愁等之中的“愁”，是丧失了亲戚等事的人的心的热恼。虽然它的意义与忧一样，但它有心中炎热的特相，有令心燃烧的作用，以忧愁为现状。因为愁是苦苦及苦的所依故是苦。所以这样说：

愁如毒箭而刺有情的心，

亦如赤热的铁丸而燃烧。

因愁而起病老死等种种苦，

故说愁是苦。

——这是依愁的决定说——

(5) “悲”——是丧失亲戚等事的人的心的号泣。它有哀哭的特相，有叙述功德和过失的作用，以烦乱为现状。因为悲是行苦的状态及苦的所依故是苦。所以说：

为愁箭所伤的人的悲哭，

干了喉唇口盖实难受，

比起愁来苦更甚，

所以世尊说是苦。

——这是依悲的决定说——

(6) “苦”——是身的苦。身的逼迫是它的特相，使无慧的人起忧是它的作用，身的病痛是它的现状。因为它是苦苦及使意苦故为苦。所以说：

逼迫于身更生意的苦，

³⁸ 末摩(mamma)是正穴。刺到末摩(Vitujjamana mammanaj)底本写作 Vitujjamanad hammanaj，今据他本。

所以特别说此苦。

——这是就苦的决定说——

(7) “忧”——是意的苦。心的逼恼是它的特相，烦扰于心 504
是它的作用，意的病痛是它的现状。因为它是苦苦及令身苦故为苦。陷于心苦的人，往往散发哭泣，捶胸，翻覆地滚前滚后，足向上而倒，引刀自杀，服毒，以绳缢颈，以火烧等，受种种苦。所以说：

逼恼于心令起身的逼迫，

所以离忧之人说忧苦。

——这是依忧的决定说——

(8) “恼”——是丧失亲戚等事的人由于过度的心痛而产生的过失。也有人说这不过是行蕴所摄的一种（心所）法而已。心的燃烧是它的特相，呻吟是它的作用，憔悴是它的现状。因为它是行苦的状态、令心烧燃及身形憔悴故为苦。所以这样说：

因为此恼令心的燃烧及身形的憔悴，

生起极大的痛苦，所以说为苦。

——这是恼的决定说——

在此（愁悲恼之）中，“愁”是如以弱火而烧釜中的东西。“悲”是如以烈火而烧的东西满出镬的外面来。“恼”则犹如不能外出留在釜内而被烧干了的东西相似。

(9) “怨憎会”——是和不适意的有情及事物相会。与不合意的相会是它的特相，有令心苦恼的作用，不幸的状态³⁹是它的现状。因为它是苦的基地故为苦。所以如是说：

见到怨憎是心中第一的痛苦，

从此而生身的苦。

因为它是心身二苦的所依，

³⁹ 不幸的状态(anatthabhava)底本 anattabhava 误。

所以大仙說怨憎會是苦。

——這是怨憎會的決定說——

505 (10) “愛別離”——是和適意的有情及事物別離的意思。
與可愛的事物別離是它的特相，有生愁的作用，不幸是它的現狀。
因為它是愁苦的所依故為苦。所以這樣說：

因為親戚財產的別離，
愚者深受愁箭的刺激，
所以說此愛別離⁴⁰是苦。

——這是愛別離的決定說——

(11) “求不得”，如說⁴¹：“呀！如果我們不生多麼好啊”！像于此等的事物中欲求而不能得，故說“求不得苦”。對於不能得的事物而希求是它的特相，有遍求的作用，不得其所求是它的現狀。因為它是苦的所依故為苦。所以這樣說：

因為希求那些而不得的緣故，
有情生起了煩擾的痛苦。
對那不得的事物的希求是苦之因，
所以勝者說此所求而不得是苦。

——這是求不得的決定說——

(12) “略說五取蘊是苦”，關於此：

如如不動者說生是苦痛的起源，
以及未說的一切苦，除了五蘊不生存⁴²。
所以大仙為示苦痛的終滅，
略說此等五取蘊是苦。

即此五取蘊為生等的種種痛苦所逼迫，正如火之燒薪⁴³，武

⁴⁰ 愛別離(piyavippayogo)底本 viya vippayogo 誤。

⁴¹ Vibh.p.101; M.III.p.250.

⁴² 底本 etena vijjati 誤，應作 ete na vijjati.

⁴³ 薪(indhana)底本 indana 誤。

器之射标的，虻蚊等之集于牛身，收获者之刈于田地，乡间的劫掠者之抢于村落；又生等之生于五取蕴，亦如草和蔓等之生于地上，花、果、嫩叶之生于树上一样。“生”是五取蕴的最初的苦，“老”是它的中间的苦，“死”是它的最后的苦。“愁”是如被至死的苦所袭击的燃烧之苦。“悲”是不堪于前面的苦的人的悲泣之苦。“苦”是称为界的动摇（四大不调）而与不如意的触所相应者的身的病苦。“忧”是由于身病的影响于诸凡夫生起心的病苦。“恼”是由于愁等的增长而生起憔悴呻吟者的心的燃烧的苦。“求不得”是不得如意的人的不能完成其所希求的苦。如是以种种的方法来考察，则知五取蕴是苦。如果把苦一一来指示，则经多劫也说不完。正如取一滴水而代表全大海的水滴的味一样，世尊为了指示一切苦而简略于五取蕴中，所以说“略说五取蕴是苦”。

506

——这是五取蕴的决定说——

以上先依苦的解释法。

2. 释集

其次于集的解释中⁴⁴：“此爱”——即此渴爱。“能取再有”——令其再有为取再有，即是它的性质是再有的，故为能取再有。伴着喜和贪，故为“与喜贪俱”。爱的意义和喜贪相同，是作为一起说的。“处处而求欢乐”——即于个人所生的这里那里而求乐的意思。“所谓”——是不变之词，它是含有“那是什么”的意思。“欲爱、有爱、无有爱”将于“缘起的解释”⁴⁵中说明。然而应知这里是以此三种同生苦谛之义，而一起说为苦集圣谛的。

3. 释苦之灭

在解释苦之灭，即以集之灭中的“即彼之爱”等的方法来说，

⁴⁴ 释前底本四九八页的四谛中的经文。

⁴⁵ 见底本五六七页。

为什么这样说？因为集灭则苦灭，即是由于集之灭而灭苦，更无他法。所以世尊说⁴⁶：

507 丕伤深固根，虽伐树还生。

 爱随眠不断，苦生亦复尔。

因为这样由于集之灭而灭苦，所以世尊说苦灭而示以集灭。而诸如来的行动是等于狮子⁴⁷，他们在使其灭苦而示苦之灭，是注重于因而非从于果。然诸外道的行动则等于狗子⁴⁸，他们在使其灭苦而示苦之灭，教以勤修苦行等但注重于果的问题而不从于因。如是应先知道其说教的意旨关于苦之灭是由于集之灭。这是“即彼之爱”的意义，即彼前面所说的“能取再有”而以欲爱等分别的爱。

“离贪”说为道，因为说：⁴⁹“离贪故解脱”。由离贪而灭为“离贪灭”。完全的断灭了随眠，故无余及离贪灭为“无余离贪灭”。或者说离贪是舍断，是故无余的离贪是无余的灭。如是当知这里的语句的接续，依它的意义，则此等一切与涅槃是一同义语。依第一义说苦灭圣谛便是涅槃。因为到达了涅槃之时则爱离而且灭，所以说涅槃为离贪与灭。因为到达了涅槃时则是爱的舍等，及于彼（涅槃）处而于五欲的执着中即一执着也没有，所以又名为“舍离、放弃、解脱、无执着”。

此“灭”有寂静的特相；有不死的作用，或令得乐的作用；无相、或无障碍是它的现状。

（问）是否没有涅槃，犹如兔角而不可得的呢？（答）不然，由于方便而得之故，因为那涅槃是由于称为适当的行道的方便而得，犹如以他心智得知他人的出世间心相似，所以不应说“不可

⁴⁶ Dh.p.338 颂。

⁴⁷ 狮子被射击之时，是不顾弓矢而直扑射手的。

⁴⁸ 如果人以杖石等打狗，而狗不知去咬人，却怒咬杖石等。

⁴⁹ S.IV.p.2.

得故无有”。亦不应说因为愚人及凡夫的不得故无涅槃。

更不应说没有涅槃。何以故？终于不成为行道的徒然无益之故；即是说，苦^{*2}无涅槃，则导以正见而摄于戒等三学中的正当的行道终于成为徒然无益的了，然此行道，因得涅槃之故，不是徒然无益的。（问）（能得涅槃故）行道终非徒然无益，是不是因得（五蕴）非有之故？（答）不然，虽然过去未来的（五蕴）非有，但非证涅槃。（问）那么，彼等（现在的五蕴）非有应是涅槃？（答）不然，现在的五蕴非有⁵⁰是不可能的，如果非有（诸蕴），则不成为现在的状态了；又（如果现在的五蕴非有是涅槃）未免有依止于现在的诸蕴的道的刹那而生起有余涅槃界的过失。（问）在那时（道的刹那），诸烦恼的不现在（现起）（说为涅槃）应无过失？（答）不然（有过失的），因为圣道成为无用之故，如果这样（说烦恼不现起为涅槃），在圣道的刹那以前也有无烦恼的，圣道不是成为无用了吗？所以这是不合理的。

（问）依照⁵¹“朋友，那是贪等的尽”等的句子，则（贪等的）尽应是涅槃？（答）不然，阿罗汉也只是（贪等的）尽，因为曾以同样的句子说：“朋友，那是贪等的尽”等。并且（如果说尽是涅槃）涅槃会成为暂时的过失之故（因为尽是暂时的）。如果这样（尽是涅槃），则涅槃等于暂时的有为相，那又何必依正精进去证得它；⁵²因为有为相故则（涅槃）包摄于有为中，包摄于有为之故为贪等之火所烧，烧故成为苦了！（问）因为尽了（烦恼）以后便不再起之故，此（尽）为涅槃应无过失？（答）

^{*2} 说，若无涅槃，

⁵⁰ 底本 abhava sambhavato 应作 abhavasambhavato.

⁵¹ S.IV.p.251.

⁵² 底本漏落了这些句子：Savkhatalakkhanatta yeva ca savkhatapariyapannam, Savkhatapariyapannatta ragadihi agghi adittam adittatta dukkhan ca ti pi apajjati, 兹据他本补入。

不然，因为没有这样的尽之故，纵使有，也未免有如前面所说的过失之故；并且圣道亦可认为涅槃的状态，因为圣道而尽诸烦恼，故名为尽，圣道以后便不再起过失故。其次就广义说，这是称为不生及灭的尽的（涅槃的）亲依之故，成了它的亲依，以接近而说（涅槃）为尽。（问）为什么不直接的说（涅槃的）本质呢？

（答）因为极微细之故。因为太微细，亦曾影响世尊不大热心去说，并且这是由圣眼才能见证的。又此涅槃是具有道者才能获得⁵³之故为不共。又无前际之故而非新生。（问）既于有圣道时而有⁵⁴涅槃，岂非新生？（答）不然，这是不能由道而生的。只是由道而得证而不是由道而生的，所以这不是新生。非新生故

509 无老死，既非新生及无老死故（涅槃）是常。（问）（外道的）微（自性、神我、时）等的常性，是否如得涅槃的常性一样？

（答）不然，因为（彼等的常）无有因故。（问）是否因为涅槃常故，而彼（微）等是常？（答）不然，因为因相不得故。（问）

（微等）是否如涅槃非有生起等故为常？（答）不然，因为微等不是成就之故。依照上述的道理的自性，故只有涅槃是常；因为超越于色的自性，故涅槃非色。诸佛等的究竟涅槃无有差别，故究竟是一。

由于人的修习而得涅槃时，他的烦恼业已寂静尚有余依（即身体的诸蕴）在故，与余依共同命名为“有余依（涅槃）”。由于他除去集因，舍断业果，于最后心以后便不再生起诸蕴，并且已生的诸蕴亦灭之故，无有余依；这里是依照无有余依之故而命名为“无余依（涅槃）”。由于坚强的努力的结果及由殊胜之智而证得之故，是一切知者所说之故，是第一义的自性之故，所以

⁵³ 获得故(pattabhato)底本 vattabhato。

⁵⁴ 底本 bhavato 应作 bhavato。

涅槃不是不存在的。即所谓⁵⁵：“诸比丘！这是不生、不成、无作、无为”。

这是解释苦之灭的抉择论。

4. 释导至苦灭之道

其次于解释导至苦灭之道的八（正道）法，虽然曾于蕴的解释中说明此义，但这里将为说明彼等于一刹那而起的差别。即简略地说：

（一）为通达四谛而行道的瑜伽者的一——以涅槃为所缘而能断绝无明之根的慧眼为“正见”；正的见是它的特相，如界的显明是它的作用，破除无明的黑暗是它的现状。（二）具有如上述的见（的瑜伽）者的一——与正见相应而破除邪思惟之心的决定于涅槃为“正思惟”；正心的决定是它的特相，令心安止是它的作用，断除邪思惟是它的现状。（三）有如上述的见及思惟（的瑜伽）者的与彼（正见正思惟）相应而断绝语的恶行的离于邪语为“正语”；和合语是它的特相，离（邪语）是它的作用，舍断邪语是它的现状。（四）有如上述的离（邪语的瑜伽）者的与彼（正语）相应而正断邪业的离于杀生等为“正业”；（离杀生等的）等起是它的特相，离（邪业）是它的作用，舍断邪业是它的现状。（五）他（瑜伽者）的一——彼等正语、正业的清净，与彼（正语正业）相应，断除诡诈等——离于邪命为“正命”；洁白是它的特相，维持正当的生活是它的作用，舍断邪命是它的现状。（六）那住立于称为正语、正业、正命的戒地（的瑜伽）者的一——随顺于彼（正语正业正命），与彼相应，正断懈怠的勤精进为“正精进”；策励是它的特相，未起的不善而令不起是它的作用，舍断邪精进是它的现状。（七）那如是的精进者的一——与彼（正精进）相应，除去邪念的心不忘失为“正念”；注意是它的特相，

⁵⁵ Itv.p.37; Ud.p.80.

不忘失是它的作用，舍斷邪念是它的現狀。（八）如是以無上的念而守護其心者的一一與彼（正念）相應，除滅邪定的心一境性為“正定”；不散亂是它的特相，等持是它的作用，舍斷邪定是它的現狀。

這是導至苦滅之道的解釋法。

如是當知這四諦中的生等的抉擇。

（九）“以智作用”——當知即以諦智的作用的抉擇。諦智有隨覺智及通达智二種⁵⁶。此中：“隨覺智”是世間的，由於隨聞等而對於滅、道（的所緣）而起的。“通达智”是出世間的，以滅為所緣的作用而通达四諦的。即所謂⁵⁷：“諸比丘！見苦者，亦見苦之集，亦見苦之滅，亦見導至苦滅之道”等一切當知。而此（出世間的智）作用將于智見清淨（的解釋）⁵⁸中說明。但于此處的世間智中，“苦智”，由於克勝纏（煩惱）而能遮止起有身見；“集智”能遮止斷見；“滅智”，能遮止常見；“道智”，能遮止無作見。或者“苦智”能遮止對於果的異計——于沒有常、淨、樂、我之性的諸蘊之中而計為常、淨、樂、我之性；“集智”能遮止對於因的異計——于非因而起為因之想，以為是由于自在天、初因⁵⁹、時、自然等而起世間；“滅智”能遮止對於滅的異計——于無色界及世界之頂而執為理想境界（涅槃）⁶⁰；“道智”能遮止對於方便的異計——耽溺于欲樂及苦行等的不清淨之道而執為清淨之道。所以這樣說：

世間和世間的生因，

⁵⁶ cf.S.V.431f.

⁵⁷ S.V.p.437.

⁵⁸ 見底本六七二頁。

⁵⁹ 初因(padhana)梵文 pradhana(勝)同，底本 padana 誤。

⁶⁰ 如阿羅邏仙人及郁陀迦仙人，以無色界為理想境界；如耆那教主張世界之頂——非想非非想處為解脫境界。

世间之灭的幸福和它的方便之道，
未知真谛时，
人是痴迷的。

——如是当知以智作用的抉择——

（十）“**以内含的区别**”即除了爱及诸无漏法，其余的一切法都包含于苦谛之内。三十六种爱行⁶¹则包含于集谛之内。灭谛则纯一无杂。于道谛中：（一）属于正见部门的有观神足、慧根、慧力、择法觉支；（二）由于正思惟所表示的有出离寻等⁶²的三种；（三）于正语所表示的有四种语的善行⁶³；（四）于正业所表示的有三种身的善行⁶⁴；（五）属于正命部门的是少欲知足；又此等一切的正语、正业、正命是圣所爱的戒故，及圣所爱的戒是由于信的手而持故，依彼等（戒）的存在而有（信的）存在之故，亦含信根、信力及欲神足；（六）于正精进所表示的是四种正勤、精进神足⁶⁵、精进根、精进力及精进觉支；（七）于正念的表示的是四种念处、念根、念力、念觉支；（八）以正定的表示而包含有寻有伺等的三定、心定（心神足）、定根、定力、512及喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支。

如是当知内含于此四谛中的区别的抉择。

（十一）“**以譬喻**”：苦谛如重担，集谛如负重担，灭谛如放下重担，道谛如放下重担的方法。或苦谛如病，集谛如病之因，灭谛如病愈，道谛如药。或苦谛如饥馑，集谛如旱灾，灭谛如丰收，道谛如时雨。又以怨恨、怨恨的根源、怨恨的断绝、断绝怨

⁶¹ 三十六爱行，即十二处各有欲爱、有爱、无有爱为三十六。Vibh.392,396。

⁶² 即出离寻、不害寻、不瞋恚寻。见 D.III.P.215。

⁶³ A.II,141.

⁶⁴ cf.A.I,114.

⁶⁵ 精进神足(Viriyyiddhipada)，底本无，依暹罗本增。

恨的方法；*³ 怖畏、怖畏的根源、无怖畏及其到达的方法；此岸、急流、彼岸及其到达的努力。当知四谛也适合于此等譬喻。

——如是应知以譬喻的抉择——

（十二）“以四法（四句分别）”：（一）是苦而非圣谛，（二）是圣谛而非苦，（三）是苦亦是圣谛，（四）非苦亦非圣谛。集等也是以同样的方法（分别）。

此中：（一）与道相应的诸（心、心所）法及沙门果，依照“无常者是苦”⁶⁶的句子，因为是行苦之故为苦，而非圣谛。（二）灭是圣谛而非苦。其它的（集道）二谛可说为苦，因为无常之故，但不是因为世尊的梵行所领解的如实的苦谛之义。（三）除了爱之外，其五取蕴则依一切的行相都是苦也是圣谛。（四）与道相应的诸法及诸沙门果，苦依世尊的梵行所领解的如实的谛理则非苦亦非圣谛。如是集等亦得依此类推。这里当知是以四法的抉择。

（十三）“以空”“以空及以一种等”的一句中，先说“以空”：一切四谛，依第一义说，因无受（苦）者，作（烦恼）者，入灭者及行（道）者之故，当知（四谛）是空。所以这样说：

513

有苦而无什么受苦者，
有作而无作者的存在，
有灭而无入灭者，
有道却无行者的存在。

或者：

前面的苦集二种是常恒、净、乐、我的空，
不死之灭是我的空，
道是常、净、我的空，

^{*3} 的方法；毒树、树根、树根的断绝、断绝树根的方法；怖畏

⁶⁶ S. II, 53; III, 22.

于此四谛之中的是空。

或者（苦集道）三者是灭空、灭是其余三者空。或者因（集、道）是果（苦灭）的空，因为集中无有苦故，道中无有灭故。不像自性论者（数论派）所说的自性，果不是含于因中的。果（苦灭）是因（集道）的空，因为苦与集、灭与道不结合之故。不像合论者（胜论派）所说的二微等，因不是与因的果结合的。所以这样说：

三者是灭空，灭是三者空，

因是果的空，果亦是因空。

——如是当知先以空的抉择说——

（士四）“以一种等”：此四谛中，一切的“苦”，依其现起之性为一种。依名与色为二种。依欲、色、无色界的生起各别为三种。依四食为四种。依五取蕴的差别为五种。 514

“集”亦依其现起之性为一种。由于邪见的相应与不相应为二种。依欲爱、有爱、无有爱为三种。由四果道所断故为四种。由于色欢喜等⁶⁷的不同为五种。由于六爱身的不同为六种。

“灭”亦依无为界为一种。依于经说的有余依及无余依的差别为二种。由于三有的寂灭故为三种。由于四圣道而证故为四种。由于五欢喜（色声香味触的五欲）的寂灭故为五种。由于六爱身的灭尽的各别为六种。

“道”亦依其修习为一种。依止、观之别或依见、修之别为二种。依（戒、定、慧）三蕴之别为三种。因为此道有（八）部分之故，可以三蕴而包摄，犹如都市包摄于国内。即所谓⁶⁸：

“朋友，毗舍佉，不是以八支圣道而包摄三蕴。朋友，毗舍佉，以三蕴而包摄八支圣道。朋友，毗舍佉，正语、正业、正命的三

⁶⁷ 即色、受、想、行、识。

⁶⁸ M.I.p.301.参考《中阿含》二一〇经（大正一·七八八c）。

法包攝于戒蘊中。正精進、正念、正定的三法包攝于定蘊中。正見、正思惟的二法包攝于慧蘊中”。

此中的正語等三種只是戒，所以因同種而包攝于戒蘊。在聖典中的“戒蘊中”雖以位格⁶⁹來說明，然而應依作格⁷⁰之義。其次于正精進等的三種之中，以定自己的法性是不能專注所緣而安止（入定）的，當它獲得精進完成其策勵的作用及念的完成其不忘的作用之時的幫助，便得安止。

515 這裡有一個相當的譬喻：即如有朋友三人，為了祭祀共同進入園中，一人看見了盛開的瞻波伽⁷¹花，雖然舉手去採，但不可能。另一人便屈他的背給他站，他雖然站在他的背上，但因動搖亦不能取得花。此時第三者又供給他的肩，于是他站在一人的背上，握住另一人的肩，隨其所欲而採了花，用以嚴飾而享受祭祀。當知這譬喻是這樣的：三友同入園中，如正精進等三法同時而生。盛開的瞻波伽如所緣。舉手去摘而不可能，如以定的自己的法性不能專注所緣而安止。屈背給他站的朋友如精進。另一位站着而供給他的肩的朋友如念。于是他站在一人的背上握住另一人的肩隨其所欲而採了花，如獲得了精進完成其策勵的作用及念的完成其不忘的作用之時的幫助的定，得以專注所緣而安止。

是故這裡的定是依其同種而包攝于定蘊中，精進及念則依其作用而包攝于定蘊中。于正見、正思惟之中，慧的自己的法性是不能決定所緣為無常、苦及無我的，但獲得尋（正思惟）的時時沖擊所緣的幫助之時而得決定。何以故？譬如一銀行家，置錢幣于手中，雖欲視察其全部，但眼面是不能翻轉（錢幣）的，只能以指節去翻轉它而得視察它的各部分。如是以慧自己的法性是不

⁶⁹ 以位格(bhummena)。

⁷⁰ 依作格(karanavasena)。

⁷¹ 瞻波伽(Campaka)(金色花)，底本 Campatha 誤。

可能决定所缘为无常等，只有由那以专注（所缘）为相而有接触（所缘）作用⁷²的寻（正思惟）的资助，如冲击如翻转及取而与之（的所缘）才能决定。是故正见是依同种而包摄于慧蕴中，正思惟则依（资助的）工作而包摄于慧蕴中。如是以此等三蕴而摄（八正）道。所以说“由于三蕴的差别而有三种”。依须陀洹道等有四种。

又一切四谛，由于真如及可知之故为一种。依世间、出世间，或依有为、无为之故为二种。由于见断、修断、及由见与修不可断之故为三种。由于遍知（舍断、作证、修习）等的差别之故有四种。

如是当知由于一种等的差别而抉择。

（十五）“以同分、异分”：一切四谛都是不违真如故、我空故、难通达故，所以互相为同分。即所谓⁷³：“‘阿难！你的意思怎样？一人从远处而把箭射过细小的键孔，每发都不失败，或者一人以破裂为百分的发尖而射穿发尖，哪一种比较困难比较难得呢’？‘如是尊师，那以破裂为百分的发而射穿发尖，实为困难，实为难得’。‘阿难！贯穿其最难贯穿的，还算是那些如实通达这是苦……乃至如实通达这是导至苦灭之道’”。

（四谛的）自相各别故为异分。前（苦集）二种都困难思⁷⁴、甚深、世间、有漏之故为同分。但果与因有别，及应遍知与舍断的差别之故为异分。后（灭道）二种都因甚深、难思、出世间、无漏之故为同分。但因境（所缘）与有境（有所缘）之别，及应作证与修习之别故为异分。第一第三同指为果故为同分，但是有为及无为之故为异分。第二第四同指为因故为同分，因为一是善

⁷² 底本 pariyahananavasena 误，应作 pariyahananarasena。

⁷³ S.V,454.参考《杂阿含》四〇五经（大正二·一〇八b）。

⁷⁴ 底本 duravagahattena 误，应作 duravagahatthena。

一是不善故为异分。第一第四因有为故为同分，但世间和出世间各别故为异分。第二第三是非学非无学故为同分，但是有所缘与无所缘故为异分。

如是智者当以品类与方法，
认识四圣谛的同分和异分。

※为善人所喜悦⁷⁵而造的清淨道论，在论慧的修习中完成了第十六品，定名为**根谛的解释**。



⁷⁵ 底本 pamojjattaya 误，应作 pamojjathaya。



西双版纳法住禅林

第十七 说慧地品

慧地之六——释缘起

如前面所说的¹ “蕴处界根谛缘起等种种法是慧地”的慧地诸法之中，只留下缘起及包摄于“等”字之中的缘生法了，所以现在当来说明它们。

此中当先知道无明等法是“缘起”。即如世尊说²：“诸比丘，什么是缘起？无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、由生之缘而发生老、死、愁、悲、苦、忧、恼，如是这是一切苦蕴的集（生起）。诸比丘，是名缘起”。其次当知老死等为“缘生法”即如世尊说³：“诸比丘，什么是缘生法？诸比丘，老死是无常、有为、缘生、尽法、衰法、离贪法、灭法。诸比丘，生……乃至……有、取、爱、受、触、六处、名色、识、行……诸比丘，无明是无常、有为、缘生、尽法、衰法、离贪法、灭法。诸比丘，是名缘生法”。

西双版纳法住禅林

（一）缘起的语义之一

这是（缘起和缘生法的）简略的解释：“缘起”⁴是缘的法。“缘生法”是由那些缘所生的法。怎么能够了解这些呢？当知依照世尊的语言，即如世尊在指示缘起与缘生法的经中说⁵：“诸

¹ 底本四四三页。

² S.II,p.1.

³ S.II,26.

⁴ 缘起(paticcasamuppado)底本 paticcamuppado 误。

⁵ S.II,25f.

比丘，什么是缘起？诸比丘，以生为缘有老死，无论诸佛如来出世或不出世，而此（缘起的）界（自性）住立，是法住性、是法不变性、是此缘性。如来于此现正觉，现观；现正觉、现观之后，讲它、说它、施設、确定、开显、分别及显示它，而说‘汝等当见’！诸比丘，以生为缘有老死，诸比丘，以有为缘有生……乃至……以无明为缘有行，无论如来出世……乃至……分别显示，而说‘汝等当见’！诸比丘，以无明为缘有行。诸比丘，这里的是如性、不违如性、不他性、是此缘性。诸比丘，是名缘起”。如是依佛所示的缘起，与如性等是同义语，所以说缘的法为缘起。

是故当知“缘起”是以老死等诸法的缘为特相，有与苦结合的作用，邪道（轮回）是它的现状，这（缘起）由于这样不少不多的缘而发生那样的法，故说“如性”；因为诸缘和合之时，虽一须臾，想不从此而发生诸法是不可能的。所以说“不违如性”。不能由其它诸法的（生起之）缘而生起别的法，所以说“不他性”；是上面所述的此等老死等的缘之故，或为它们的缘的聚合之故，说为“此缘性”。而此（此缘性的）语义是这样：是此等（老死等）的缘为此缘，此缘即为此缘性；或以此缘的聚合为此缘性。而此（缘起的语）相则应于文法中求之。

519 有人不顾外道（数论）所遍计的自性、神我等的原因，却说缘正生起为缘起，如是只以生起为缘起。他这种说法是不恰当的！何以故？（1）无有经说故，（2）与经相违故，（3）缺乏甚深之理故，（4）破坏语法故。

（1）没有什么经中说只以生起为缘起的。

（2）那主张只以生起为缘起的人、与部分住的经相违故，怎么相违呢？因为依据世尊所说的⁶“尔时世尊，于初夜分对缘起顺逆地作意”等语之故，则缘起作意是最初的正觉住的部分住一

⁶ Vin.I,p.2.

一即是彼世尊的一部分住。所谓⁷：“诸比丘，我以那最初正觉的住法而住，以那部分住而住”。是故那时的世尊是见缘相而住，不是仅见生起而住的。他又说⁸：“那我作如是了解：有的是以邪见之缘的觉受，有的是以正见之缘的觉受，有的是以邪思惟之缘的觉受”等等。如是那主张只以生起为缘起的人，是违反于部分住的经中的意思的，同时亦与《迦旃延经》相违。即如迦旃延经中说⁹：“迦旃延，世间的集（因），以正慧如实而见者，对于他是不会以为世间是非有性的”。因为顺的缘起是世间的生起之缘故为世间的集（因），是为断除断见而说的；但说只是生起则不然，因为只见生起是不会断除断见的；只有由于见缘的相续才能断它，因为有缘相续之时而果亦不断之故。如是那主张只以生起为缘起的人是与迦旃延经相违的。

（3）“缺乏甚深之理故”，即如世尊说¹⁰：“阿难，这缘起甚深、甚深”！有四种而名甚深，后面当说¹¹。这种甚深之理在仅仅生起中是不会存在的，即是古人赞说这缘起有四种道理（四句分别）而庄严，而此四法是不会存在于仅仅生起之中的。所以说因为缺乏甚深之理，故不是仅以生起为缘起。

（4）“破坏语法故”，这里的“缘”（*paticca*）（由于缘）字是结合于过去时（*pubbakale*），对于同一主词而完成其意义（与动词起字的作用相同）。例如¹²：“由于眼与诸色的缘而起（*uppajjati*）眼识”。如果这里与动名词的“起”（*uppada*）结合，则因为缺乏（两个动词）同一主词之故，便破坏了语法，还能够完成些什么意义呢？所以说因为破坏语法之故，不可仅以生起为缘起。

⁷ S.V.p.12; p.13.

⁸ S.V.p.12.

⁹ S.II,17; III,135.

¹⁰ D.II,55; S.II,92.

¹¹ 底本五八三页。

¹² S.II,72.

这里更有以为（缘起一语）可与动词“成”(hoti)字结合，而成为“缘起成”(paticcasmuppado hoti)，这也是不合理的！何以故？因为不可能这样结合的，并且（如果这样结合）会成为生起的生起的错误。即如¹³：“诸比丘，我为汝等说缘起。诸比丘，什么是缘起？……乃至……诸比丘，是名缘起”。在这些句子中，没有用一个“成”字来结合的，并非是生起的。如果是那样结合，则应有一个生起的生起？

又有人想道：“此缘的状态为此缘性。这状态便是无明等的行相，是行等现前之因。而此状态在于行的变化中即名缘起”。他这种说法也是不合理的！何以故？因为已说无明为因之故。即如世尊说¹⁴：“是故阿难，有生是老死的因、是它的因缘、是它的集、是它的缘……乃至……只有无明是行的……缘”。如是佛陀只说无明等是因、不是说它们的变化（是因）。是故当知缘起便是缘的法，唯此说为正说。

（二）缘起的语义之二

其次关于缘起，由于文字的遮蔽（错误），而说它只是生起，对于此语应采取下面这样的意义，而除去其（错误的）想念。即如世尊说：

于彼从缘而起的法聚，
说此缘起一语有二义，
是故说它的缘为缘起，
这是用果之语而说的。

（智者）主张即于从此缘性转起的法聚中而说缘起一语有二种意思：（1）此缘起，因为了解它有助于利益和幸福，故智者值

¹³ S.II,p.1.

¹⁴ cf.D.II,p.57ff.

得去領解(paccetum)，是名為“緣”(paticca)¹⁵，生起之時，是俱(saha)(生起 uppajjati)而非單獨，是正(samma)生起(uppajjati)而非無因，是名為“起”(samuppado)。如是緣與起故為“緣起”(paticcasamuppado)。(2)其次是俱生起故為“起”。諸緣的和合而不是拒絕(諸緣的和合)故為“緣”。如是緣與起故為“緣起”。因為此等因聚是彼等(果)的緣故為“彼緣”，是彼等的緣故此是因。譬如世間的糖塊是痰的緣，便叫它痰糖塊；又如教法中說，乐的緣是諸佛的出世，所以說¹⁶：“諸佛出世乐”。故知這緣起是用果的語言而說(因)的。

(3) 或者說：

由此因聚向於果，故說為“緣”。

因聚生起俱生法，故說為“起”。

即是那使行等現前而以無明等一一因的名目而說的因聚，因為由此而產生共同(一定)的成果的意義，以不缺乏的意義，及由此諸和合支(因聚)的互相趨向於果之義，故說為“緣”。因為它們(因聚)生起共同互相不可分離的法，故說為“起”。如是緣與起故為“緣起”。

(4) 還有別的说法：

由此緣性的互相為緣，

平等俱時的生起諸法，牟尼如是說緣起。

即因為那些以無明等名目而說的諸緣中的緣，生起行等的法，如果它們不互相為緣及互相缺乏之時，(諸法)是不可能生起的，故為緣。由於緣性的生起諸法，是以平等而非各各參差，是以俱時而非前後(故為起)。那隨順義理言說善巧的牟尼如是說此緣起之義。(世尊)曾作如是說：

¹⁵ pacceti=pati+i; pacceti it=paticca.

¹⁶ Dhp.194.

以前句说常等的非有，
以后句说断等的破灭，
以此两句说明正的道。

522

“以前句”——即以说明缘的和合的“缘”的一句，因为存在的诸法是依于缘的和合而生起，故（缘的一句）是说明常论、无因论、（自性、微、时等的）异因论及自在天论等类的“常等的非有”；因为是由于缘的和合、哪里是由于常等或无因等的呢？“以后句”——即以说明诸法生起的“起”的一句，由于缘的和合而得诸法的生起，所以是破灭断论、非有论及无作论等，故（以起的一句）“说明断等的破灭”，因为由于前前的缘而数数生起后后的法，怎么是断、非有或无作的呢？“以此两句”——一是以缘与起的全句——由于那样那样的缘的和合相续不断而有那些那些的法生起，说明中道，即舍弃¹⁷“作者与受者是一，或作者与受者是异”的（邪论），不着于世人所用的语言，亦不超越世俗的名称，这是“说明正道”。上面是先说缘起的语义。

（三）各缘起支的解释

其次世尊演说缘起，曾于经典中用“由无明的缘而有行”等的方法说，要解说它的意义的人，应去入于分别论者¹⁸的会众。不诽谤诸阿闍梨，不放弃自宗的意义，不攀他宗的意义，不违于经，随顺于律，见大法教¹⁹，了解于法，把握其义，再三思虑及以其它的各种方法来解说其意义。解释缘起之义，自然困难，即如古人说：

谛、有情、结生、缘相的四法，

¹⁷ S.II,20.

¹⁸ 分别论者(Vibhajjavadi)是指锡兰上座部的大寺派。

¹⁹ 大法教(Mahapadesa)，可参 A.II,p.167f; D.II,p.123ff.

难见极难说。

所以除了精通及证得经典之义的人之外，去解释缘起之义实在不易，这样考虑了之后：

现在我想解释此缘相，
如入大海而无立足处，
然此教法严饰着种种的说法，
并有存在着不断的古师之道。
我依此二来释缘起义，
希望你们等持心来听。

523

古代의阿阇梨亦曾这样说：

谁人乐我而听者，
获得前后（永久的）胜法：
获得前后的胜法，
到达了死王不见的境地。

（1）（**无明缘行**）先就“无明缘行”等的句子说：

- ①以说法的差别，
- ②以义，
- ③以相等，
- ④以一种等，
- ⑤以缘起支的差别。

如是当知抉择说。

此中：①“以说法的差别”，世尊有四种缘起的说法，犹如四位采蔓的人相似，从最初或从中间开始而至于最后，及从最后或从中间开始而至于最初。即（1）譬如四位采蔓的人中一人先看见蔓的根，他便割断根，一切都拉来，取而使用；世尊亦这样从最初开始而至最后说缘起²⁰：“诸比丘，无明缘行……乃至……”

²⁰ M.I,261; S.II,p.12.

生缘老死”。(2) 譬如彼等四人之中，一人先看见蔓的中部，他便割断中部，只拉其上部，取而使用。世尊亦这样从中间开始而至最后说²¹：“对于他的受而欢喜而欢迎而耽著者生起喜，那于受中的喜是取。以取为缘的是有。以有为缘的是生”。(3) 譬如四人中的一人，先看见蔓的尾端，便执其尾端，从尾至根，取其全部而使用。世尊亦这样从最后而至最初说缘起²²：“我说生缘老死。诸比丘，是否生缘老死，你们的意思怎样？尊师，生缘老死，我们的意思是生缘老死。我说有缘生……乃至……无明缘行。诸比丘，是否无明缘行，你们的意思怎样？²³ 尊师，无明缘行，我们的意思是无明缘行”。(4) 在这些人里面的一人，先看见蔓的中部，他便割断中部，向下而至于根，取而使用。世尊亦这样从中开始而至最初说²⁴：“诸比丘，此等四食，是什么因缘？是什么集？是什么生因？是什么原因？此等四食以渴爱为因缘，以渴爱为集，以渴爱为生因，以渴爱为原因。渴爱是什么因缘？…受…触…六处…名色…识…行是什么因缘？……行以无明为因缘……乃至……行以无明为原因”。

为什么他要这样说？因为缘起的完善及他（世尊）自己到达说法的微妙之故。即缘起的确是完善的，由（四种说法的）任何一种都得通达正道。因为世尊以无畏及四无碍相应并到达四种甚深的状态，故为到达说法的微妙，因他到达说法的微妙，所以才能以种种的方法而说法。

特别是：(1) 他从最初开始的顺说，因为他观察其所化的人（弟子们）迷昧于（诸法）进行的原因的分别，为示各各以自己

²¹ M.I,266.

²² M.I,261f.

²³ 依锡兰字体本加下面几句：Avijjapaccaya,bhante,sankhara,evaj no ettha hoti:avijjapaccaya sankharati.

²⁴ M.II,161; S.II,11f.

的原因而进行，为示其生起的次第，所以他曾这样说。(2)他从最后开始的逆说，因为他以此等方法而见世人陷于苦恼²⁵：“这世人实在陷于苦恼！有生、有老、有死、有死灭、有再生”等，为示从他在（成道的）前分所通达（的缘起）而自证的老死等苦的原因。所以这样说。(3)从中间开始而至最初的说法，是为了从确定食的因缘而回溯到过去世²⁶，再示从过去世以来的因果次第，所以这样说。(4)从中间开始而至最后的说法，是为了指示那未来世的因即于现在世起始的未来世的状态。

于此等说法中，为了对于迷惑了转起的原因的所化之人，提示 525 示各各由于自己的原因而进行及其生起的次第，而说从最初开始的顺的说法，当知这里便是这一种。

为什么于此（顺缘起）中最先说无明？这无明是否无因而为世间的根本因犹如自性论者（数论派）的自性呢？不是无因的，因为“由于漏集故有无明之集”²⁷，所以说为无明的原因。

那末，有以（无明）为根本的原因的说法怎么说的呢？于轮转说（无明）成为首，即世尊于轮转说中曾说（无明及有爱）二法为首，第一是无明（为首），即所谓：²⁸“诸比丘，因为不知无明的前际，所以说‘无明以前不存在，从此以后而发生’。诸比丘，虽然这样说，但应知道由此（漏）缘有无明”。第二是有爱（为首），即所谓：²⁹“诸比丘，因为不知有爱的前际，所以说‘有爱以前不存在，从此以后而发生’。诸比丘，虽然这样说，但应知道由此（受）缘而有有爱”。

然而世尊于轮转说中，为什么以此二法为首？因为它们是至

²⁵ D.II,30; S.II,5.

²⁶ 依注解，食、爱、受、触、六入、名色、识，为现在世，行及无明为过去世。

²⁷ cf.M.I,p.55.

²⁸ A.V.p.113.

²⁹ A.V.p.116.

善趣及恶趣的业的特别原因之故，即（一）无明是至恶趣的业的特别原因，何以故？因为给无明所克制的凡夫，而造杀生等种种至恶趣的业，那是有烦恼的热苦而无乐味，并且会堕恶趣而对自己是不利的；譬如因为给火所烧为棍所打而逼使力竭的屠牛，饮了热水一样，那是痛苦而无乐味，并对自己是不利的。（二）有爱是至善趣的业的特别原因。何以故？因为给有爱克制的凡夫，为了去烦恼之热而有乐，及为至于善趣而除自己的恶趣之苦，而行离杀生等种种至善趣的业；譬如上述的屠牛，因爱冷水有清凉之乐，并且为了除去自己的疲乏，而饮冷水一样。

526 在轮转说的开头的此等（无明及有爱的二）法中，有时世尊说一法为根本。即所谓：³⁰ “诸比丘，以无明为亲因而有行，以行为亲因而有识”等。又说：³¹ “诸比丘，于令其取着的诸法中而视为乐的住者，则爱增长，以爱为缘而有取”等。有时亦说两者为根本，即所谓³²：“诸比丘，有无明盖及爱相应的愚夫，得成如是之身，此身与外的名色为二种，由此二缘有触与六处，以此等触，愚者有苦受乐受”等。于此等的说法中：“以无明为缘而有行”，这样以无明一法为根本的说法，当知为此处之意。

——如是当知先以说法的差别的抉择——

② “以义”，即以无明等句之义。即所谓：

（无明）（1）以不应成就的身恶行等名为不当有——不应得的意思，那不当有而有，故为无明。（2）相反的，身善行等名为当有，那当有而不有，故为无明。（3）因为对于蕴的聚义，处的努力义，界的空义，根的增上义，谛的如实义，都不知故为无明。（4）不知以逼恼等而说苦等四种之义，故为无明。（5）于无始的轮回，令诸有情徘徊于一切胎、趣、有、识住、有情居之中，故

³⁰ S.II,p.31.

³¹ S.II,p.84.

³² S.II,p.23f.

为无明。(6)奔走于第一义不存在的男女等之中，而不奔走于第一义存在的蕴等之中，故为无明。(7)障蔽眼识等的所依、所缘及缘起、缘生法等之故为无明。

(缘)果从彼缘而来故为“缘”。“从缘”，是非无及不拒绝之义。“来”即生起及进行之义，又缘的意义为资助之义。无明即缘为“无明之缘”；所以说“由无明之缘”(而有行)。

(行)，行作有为故为“行”。行有二种：(一)“由无明之缘而有行”的行；(二)由于说行的语句而来的行。此中：

(一)福行、非福行、不动行三种，及身行、语行、心行三种³³的此等六种为“由无明之缘而有行”的行；它们都只是世间的善及不善的思而已。(二)由于说行的语句而来的行有四种：(1)有为行，(2)曾行作行，(3)在行作的行，(4)加行的行。此中： 527

(1)在³⁴“诸行无常”等句，是说一切有缘的法，名“有为行”。(2)在义疏中说业所生的(欲、色、无色界)三地的色法及非色法，为“曾行作行”；这亦包摄于“诸行无常”的句子中，但其各别叙述的来处则不清楚。(3)三地的善与不善的思，名为“在行作的行”。它的来处，见于³⁵“诸比丘，这在无明中的人，在行作福行”等句。(4)由于身心的精进，名“加行的行”，它来自³⁶“直至车轮行作之时，停止车轴都固定”等句。

不只是此等方法而已，并有其它由行字而来的方法，如³⁷“朋友，毗舍佉，那于想受灭入定的比丘，先是语行灭，其次身行，其次心行灭”等。然而此等一切行，没有不包摄于有为行里面的。

³³ 身、语、心行三种(kayavacicitta savkhara tayo)底本漏落这一句。

³⁴ D.II,157; S.I,158.

³⁵ S.II,p.82.

³⁶ A.I,p.112.

³⁷ M.I,p.302.

其次于“行缘识”等句之中，亦如上述的方法。还没有说明的如下：识知故为“识”。³⁸ 倾向故为“名”。可坏故为“色”。来者伸展及扩大的引导故为“处”。觉受故为“受”。渴故为“爱”。取着故为“取”。成有及使有故为“有”。生的故为“生”。老的为“老”。（人）以此而死故为“死”。忧愁的为“愁”。悲痛的为“悲”。苦痛为苦；³⁹ 或依破坏于生住二种故为“苦”。不快意的状态为“忧”。深忧为“恼”。“发生”即生起。“发生”一字，并非只与愁等诸字结合，当知是和一切句结合的，不然的话，说“由无明缘而行”，而行做什么呢？则不清楚；如有“发生”来结合之时，则无明即是缘为无明缘，所以形成“由无明缘而行发生”，则确定其缘与缘生的意思了。其它各句也是同样。“如是”即指刚才所说的方法，便是说无明等是原因，而不是自在天等所化作。“这”是如上所说的。“一切”是不杂或全体之义。“苦蕴的”是苦聚的，不是有情的，不是乐净等的。“集”即生。“是”即成为。

——如是当知以义的抉择——

③ “以相等”，即以无明等的相等，所谓：“无明”有无明的特相，有蒙昧的作用（味），有障蔽的现状（现起），以漏为近因（足处）。“行”有行作的特相，有奋勉的作用，思是它的现状，无明是它的近因。“识”有识知的特相，有先行的作用，结生是它的现状，以行为近因，或以所依及所缘为近因。“名”有倾向的特相，有（与识）相应的作用，不分别是它的现状，以识为近因。“色”有毁坏的特相，有散布的作用，无记是它的现状，以识为近因。“六处”有努力的特相，有见等的作用，（识

³⁸ 倾向故为名(namati ti namaḥ)可坏故为色(ruppati ti rupaj)来者伸展及扩大的引导故为处(Aye tanoti ayatab ca nayati ti ayatanaḥ)。

³⁹ 或依破坏于生住二种故为苦(uppadatthitivasena va dvidha khanati ti pi dukkhaḥ)。

的)所依及(识的)门是它的现状,以名色为近因。“触”有接触的特相,有冲击的作用,结合是它的现状,以六处为近因。

“受”有领纳的特相,有受用境味的作用,苦乐是它的现状,以触为近因。“爱”有因的特相,有欢喜的作用,不满足是它的现状,以受为近因。“取”有执取的特相,有不放的作用,强烈的爱及恶见是它的现状,以爱为近因。“有”,业和业果是它的特相,令存在及生存是它的作用,善、不善、无记是它的现状,取是它的近因。“生”等的相等,当知如谛的解释⁴⁰中所说。

——如是当知以相等的抉择——

④“以一种等”,此中:“无明”——因无智、无见、痴等之性,故为一种。因不行道、邪行道之故为二种;或依有行、无行⁴¹之故为二种。三受相应故为三种。四谛不通达故为四种。隐蔽五趣的过恶故为五种。于(六)门(六)所缘(而起)故;亦 529 于一切非色法中故为六种。

“行”——在有漏异熟法的法等之性故为一种。善、不善故有二种;亦依大、小,劣、中,定邪、不定邪故有二种。依(三)福行等之性故为三种。依(胎、卵、湿、化的)四生而起故为四种。导至五趣故为五种。

“识”——依世间(有漏)异熟等性故为一种。依⁴²有因、无因故为二种。是三有所摄故,三受相应故,又无因、二因、三因故为三种。(四)胎、(五)趣故为四种及五种。

⁴⁰ 底本四九九页。

⁴¹ 关于有行、无行,见底本四五三页。

⁴² 有因、无因(Sahetukahetuka)。有因,即有贪、瞋、痴三不善根及无贪、无瞋、无痴三善根。无因,即无此等任何一种。有十五异熟无记心及三种唯作无记心的十八心为无因。在十二种不善心中的痴根相应的二心为一因。其它十种不善心及欲界智不相应的十二善心的二十二心为二因。十二欲界智相应善心及上二界与出世间三十五心的四十七心为三因。可参考底本四五二页及《摄阿毗达摩议论》第三品。

“名色”——于识为依止故、以业为缘故为一种。有所缘及无所缘故为二种。因有过去（现在、未来）等故为三种。依（四）胎、（五）趣故为四种及五种。

“六处”——是（心、心所的）发生、会合之处故为一种。是种净⁴³及识等之故为二种。有到达于境、不到达于境及非二⁴⁴之故为三种。因为包摄于（四）胎及（五）趣之故为四种及五种。关于“触”等的一种等，亦可以此同样的方法类推而知。

——如是当知以一种等的抉择——

⑤ “以缘起支的差别”——在此（缘起支）中，愁等是为示有轮的不断而说的，因为给老死所袭击的愚人而发生了愁等。即所谓：⁴⁵“诸比丘，无闻的凡夫，接触身的苦受、愁烦悲痛、捶胸哭泣、陷于蒙昧”。直至愁等进行之时，而彼无明进行，再由无明之缘而有行，如是成为有轮相续。所以愁等即与老死作为一起，仅成十二缘起支。如是当知以缘起支的差别的抉择。然而这里只是略说其差别而已。详说如次：

530

“无明”——依于经说，是对于苦等的四谛处无智。依照阿毗达摩说，是对于前际等及四谛的八处无智，即所谓：⁴⁶“此中，什么是无明？是对于苦无智……乃至……对于苦灭之道无智，对于前际无智，对于后际无智，对于前后际无智，对于此缘性及缘生法无智”。此中，虽然是除了出世间的（灭道）二谛，于其它的诸处为所缘而生起无明，但这里是以障蔽之意为无明。即因为这（无智的）生起是由于障蔽了苦谛，不得通达（苦谛的）如实自然之相。如是关于集、灭、道、称为前际的过去的五蕴，称为

⁴³ 种净——指眼等五根。底本四四四页。

⁴⁴ 到达、不到达、非二 (Sampattasampatta-nabhaya) 底本 Sampattasampattatobhaya 误。参看底本四四五页。

⁴⁵ S.IV.p.206.

⁴⁶ Dhammasavgaṇi 1162, Vibhaṅga p.362.

后际的未来的五蕴，称为前后际的两者，亦是同样，乃至由于障蔽了称为此缘性缘生法的此缘性（缘起）及缘生法，不得通达这是无明，这是行的（缘起及缘生法的）如实自然之相，所以说是“对于苦无智……乃至……对于此缘性及缘生法无智”。

“行”——即前面曾经略说的⁴⁷福等三种及身行等三种的六种。这里再详说：（一）“福行”，有十三种思：即依于进行施戒等所起的八种欲界善思及依于进行修习所起的五种色界善思⁴⁸。

（二）“非福行”，即依于进行杀生等所起的十二种不善思。

（三）“不动行”，即依于进行修习所起的四种无色界善思。如是这（福行等）三行共有二十九种思。在其余的三种之中：（四）由于身的思为“身行”。（五）由于语的思为“语行”。（六）由于意的思为“心行”。这三法是为示在造业的刹那，为福等三种转起之门而说的。因为八种欲界的善思及十二种不善思的正二十思，在身表等起之后而由身门转起的，名为“身行”。彼等（同样的二十思）在语表等起之后而由语门转起的，名为“语行”。可是在此（二十思之）中，那神通的思因为是属于另一种东西，不能作为（行缘识的结生）识之缘，所以是不包含在内的。与神通思一样，悼^{*1}举思亦不包含于此，所以那（悼^{*1}举思）亦应除去为识之缘。但此等一切思（连神通思及悼^{*1}举思在内）都是由无明之缘而生（的行）。其次一切二十九思，在（身语）二表不等起，而从意门生起的为“心行”。如是因此（身行等）三法而入（福行等）三法之故，由于此义，当知即以福行等是由于无明的缘性的。

531

或者有人发问：如何得知此等行是由无明之缘而成？

（答）因为有无明之时而有行故，即对于苦等不断称为无明

⁴⁷ 底本五二六页。

⁴⁸ 八欲界善思，即八欲界善心相应的思。十二不善思及五色界善思亦然。

^{*1} 掉举思

的无智之人，他对于苦乃至前际等，由于无智，把轮回之苦作为乐想，开始作此（苦之）因的（福行等的）三种行。又对于集，由于无智，开始作此苦的因及爱的工具的行，却思惟为乐之因。又对于灭、道，由于无智，把不是苦的灭的（梵天等的）胜趣作为苦灭之想，把不是苦灭之道的祭祀、苦行等作为苦灭之道想，欲求苦之灭，开始以祭祀、苦行等而作三种行。又因为彼无智者对于四谛的无明不断之故，特别是对于那些混着生老病死等许多危险而都称为福果的苦，不知是苦，为了获得它（福果），开始作身语心行等的福行，正如为求天女者而跳悬崖一样。又因为他不见那虽然认为是乐的福果，但在终了之时，生大热恼的坏苦性及不乐性，于是开始实行那为福果之缘的前面所述的（祭祀苦行等的）福行，这好像灯蛾的扑灯，亦如贪图蜜滴之人，涂蜜于刀口而舔之。又于业报中受用诸欲而不见其过失者，由于作为乐想及为烦恼所克服，而作（身语心）三门转起的非福行，这好像愚人的玩粪，亦如求死者的服毒相似。又于无色之报中，不知其为行苦及坏苦，由于常等的颠倒，而作称为心行的不动行，这好像是迷了方向的人，行向恶鬼的城市的道路一样。如是故说无明有故行有，不是无（无明）有（而行有），所以应知此等行是由于无明之缘而生。即所谓：⁴⁹“诸比丘，无知者，有无明者，造作福行，造作非福行，造作不动行。诸比丘，如果比丘的无明断除，则明生起，因为他离去无明而明生起，故不造作福行”。

或有人问道：我们已经领解无明是行的缘，但更要问：对于那一种行以及怎样为缘呢？（答）即如世尊说这样的二十四缘：⁵⁰

“因缘、所缘缘、增上缘、无间缘、等无间缘、俱生缘、相互缘、依止缘、亲依止缘、前生缘、后生缘、数数修习缘、业缘、异熟

⁴⁹ S.II,82.引文和原文有出入，见底本五三二页注。

⁵⁰ Tikapattana I,p.1.

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”。

(1. 釋二十四緣) (一) (因緣) 以之為因，又以為緣名為“因緣”。即成為因故為緣——是說依於因的狀態而為緣。於前緣等也是同樣的意思。此(因緣)中：“因”與(一)論式的部分(二)原因(三)根，是一同義語。即(一)於論式的部分，如宗、因(喻、合、結)等的地方，是世間說之為“因”。(二)在佛教中所說⁵¹ “諸法從因生”等處，是說原因為因。(三)在⁵² “三種善因三種不善因”等處是說(善不善)根為因，這裡正是“根”的意思。“緣”的語義是這樣：“以緣故從此而行”為緣——即不除去它而(一法)進行之意。(何以故?)凡是某法不除去另一法而住或生起的，則說那(後)法為(前)法的緣。但以相說，緣有資助的特相；凡是某法助成另一法的存在或生起，則說那(前)法為(後)法的緣。如緣、因、原因、因緣、生起、發源等，都是異文同義之字。這裡是以根義為“因”，以資助之義為“緣”，故略說即以根之義的資助法為“因緣”。

533

諸阿闍梨⁵³ 的意見：則以為它(因緣)對於善等是善等之性的成就者，猶如對於稻等的(是)稻的種子等(等的成就者)，對珠光等的(是)珠的色澤等(等的成就者)。

如果這樣說(因緣是成就善等之性者)。(1)則於那(因緣)等起的諸色便不成為因緣性；(何以故?)因為它(因緣)不成就彼等(色)的善等之性故。然而亦非不是因緣，因為曾作如是說：⁵⁴ “因是對於因相應的諸法及彼等起的諸色，由於因緣而為

⁵¹ Vin.I,40.

⁵² Dhs. § 1053(p.188).

⁵³ 離婆多(Revata)等。

⁵⁴ Tikapattana, p.1.

缘”故，于诸无因心的无有（因），是为成立它的无记性。（2）又那有因心，是由于如理作意等的关系而成善性，不是由于相应因的关系而成。如果说于相应因中是由自性便有善等之性，那么，于诸相应法中依因的关系的无贪，亦应是善或无记；因为两者（善与无记）都有之故。于是应于诸相应法中，于如是诸因中，而求善等之性。

然而如果不以善等之性的成就来解释此因的根义，而取完成善安住的状态，则没有什么矛盾；因为获得了因缘的诸法，好像长成了深固的根的树而善安住之故，那无因的（诸法），则如胡麻芽等的水草而不善安住之故。如是以根的意义的资助以完成善安住的状态的资助法，当知为因缘。

（二）（**所缘缘**）于此（因缘之）后的其它（二十三缘）中：由于所缘为助成法，故为“所缘缘”。论中曾举⁵⁵“色处对于眼识界”为始，乃至结论以⁵⁶“凡是以此等诸法为缘，而彼等诸法——即诸心、心所法生起，则此等诸法对于彼等诸法，由所缘缘为缘”为终，故不论何法莫非为所缘缘。譬如力弱之人，凭于杖或绳而得起来站立，如是诸心、心所法亦以色等所缘为缘而得生起及住。是故所缘诸法对于一切心、心所法、应知为所缘缘。

534

（三）（**增上缘**）依于主要义而助成之法，为“增上缘”。它依俱生及所缘有二种。此中：（一）依照⁵⁷“欲增上对于欲相应诸法及彼等起的诸色，由增上缘为缘”等的语句看，故知称为欲、精进、心、观的四法为“俱生增上缘”。但不是（这四法）一起（为增上缘）的。因为以欲为首以欲为主而心转起之时，则唯以欲为增上，而非其它的几种。余者（精进、心、观）亦同此

⁵⁵ Tikapatthana, p.1.

⁵⁶ Tika.I, p.1f.

⁵⁷ Tika.I, p.2.

理。（二）其次若以某法为主而使非色法（心及心所法）转起的，则某法为彼等（非色法）的“所缘增上”。所以说：⁵⁸“凡以某等法为主而彼等法——心及心所法生起，则某等法对于此等法，由增上缘为缘”。

（四）（无间缘）（五）（等无间缘）由于无间而助成之法为“无间缘”，由于等无间而助成之法为“等无间缘”。对于此二种缘，虽有多种解说，但其要义如下：即于眼识之后必为眼界，眼界之后必为意识界等，这是心的规则，必依于前前之心而成立，不是由于别的，所以若于各自之后而能够无间的使适当的心生起的法，为无间缘。故说：⁵⁹“无间缘，是眼识界及其相应诸（心所）法，对于眼界及其相应诸（心所）法，由无间缘为缘”。

无间缘即是等无间缘。譬如⁶⁰积集和相续、增语和词的二法，只是名称的各别，不是意义的不同。

诸阿阇梨的意思，则以世的无间性⁶¹为无间缘，以时的无间性为等无间缘。但此说与⁶²“从灭尽（定）出定者的非想非非想处善，对于果定，是由于等无间缘而为缘”等的文句相违。这里他们（诸阿阇梨）又说：（非想非非想处善的）诸法等起性的能力尚未消失，因为由于修习之力的阻止，故令诸法于等无间不生起”，这正是没有时无间性存在的证明。在这里由于修习之力而
535 无时无间，亦即是我们的主张。因为没有时无间，所以不应说等无间性。因为“依时无间为等无间缘”是他们的主张，所以（我们）不执着他们的说法，应该知道这里只是名称的各别，不是意义的不同。何以故？因于此中无有间断，故为无间；因为无形而

⁵⁸ Tika.I.p.2.

⁵⁹ Tika.I.p.2.

⁶⁰ 见底本四四九页。

⁶¹ 世的无间性(addhanantara)底本 atthanantara，兹取 Tika.上的同文的一个字。依底本则应译为事自的或义的无间性。

⁶² Tika.I.p.160.此文非时无间。

全无间，故为等无间。

（六）（俱生缘）（一法）生起之时，依俱生性（对于他法）而助成之法，为“俱生缘”。如对于光的灯相似。由于非色蕴等有六种：即所谓⁶³ “（1）四非色蕴相互由俱生缘为缘，（2）四大种相互（由俱生缘为缘），（3）入胎的刹那名与色相互（由俱生缘为缘），（4）心、心所法于心等起的诸色相互（由俱生缘为缘），（5）四大种对于诸所造色相互（由俱生缘为缘），（6）诸有色法（心所依处）对于诸非有色法（心与心所），有时由俱生缘为缘，有时（对于无色界的心，心所法等）非由俱生缘为缘”。这里（的诸有色法）正指心所依处（心脏）而说的。

（七）（相互缘）以相互生起与支持性质而助成之法，为“相互缘”。如三根杖的相互支持相似。此依非色蕴等有三种：即所谓⁶⁴：“（1）四非色蕴由相互缘为缘，（2）四大种（由相互缘为缘），（3）入胎刹那的名与色由相互缘为缘”。

（八）（依止缘）依于作住处及依止的方式而助成之法，为“依止缘”。如大地、布帛对于树木及绘画等。如说⁶⁵“四非色蕴相互由依止缘为缘”，如是当知依照俱生缘中所说的同样方法（亦有六种），不过这里在第六部分应作这样的分别：即“眼处对于眼识界（及彼相应的心所法）……乃至耳、鼻、舌、身处对于（耳、鼻、舌）身识界及彼相应诸（心所）法，由依止缘为缘。凡依止于某色（心脏）而意界及意识界得以生起，则那色对于意界、意识界及彼等相应诸（心所）法，由依止缘为缘”。

（九）（亲依止缘）“亲依止缘”，这里先就如下的语义来说：因为依彼而起故，为了自己的成果而他依止而不违拒，故为 536 “依止”。譬如强烈的痛恼为激恼，如是强力的依止为“亲依止”

⁶³ Tika.I.p.3.

⁶⁴ Tika.I.p.3.

⁶⁵ Tika.I.p.4.

——即与强力的原因是一同义语。故知以强有力的原因而助成之法为“亲依止缘”。有所缘亲依止、无间亲依止及本性亲依止的三种。此中：

(1) “所缘亲依止”先就所缘亲依止与所缘增上似乎没有什么差别而分别说：⁶⁶“行布施，受持戒律，行布萨业，尊重其事而行观察。尊重过去的善行而观察，从禅那出定尊重禅那而行观察。诸有学者，尊重种姓⁶⁷而行观察，尊重清白（心）⁶⁸而行观察。诸有学者，从道（定）出，尊重其道而行观察”等。然而此中：因尊重某所缘而心、心所法生起。则彼所缘决定于彼等（心、心所法）诸所缘之中是强有力的所缘。如是但以应所尊重之义为所缘增上，以强有力的原因之义为所缘亲依止，当知这是它们的差别。

(2) “无间亲依止”亦曾与无间缘一起作没有什么差别的方法而分别说：⁶⁹“前前诸善蕴对于后后诸善蕴，由亲依止缘为缘”等。但在（二十四缘的）论母的概论中，对无间缘的说法是：⁷⁰

“眼识界及彼相应诸（心所）法，对于眼界及彼相应诸（心所）法，由无间缘为缘”等。对亲依止（缘）的说法，则为⁷¹“前前诸善法，对于后后诸善法，由亲依止缘为缘”等。所以来自概论的文句是有差别的，可是在意义上亦唯同一而已。虽然如是，当知在各自之后无间而有适当之心生起的可能性，故为无间性，在后心生起之时，是由于前心的强力性，故为无间亲依止性。譬如在因缘等中，既无任何法，而心亦得生起，但没有无间心，则心决不生起，是故此（无间心）为强有力的缘。如是由各

537

⁶⁶ Tika.II,p.165.

⁶⁷ 尊重种姓，是须陀洹，参见底本六七二页。

⁶⁸ 尊重清白心，是斯陀含及阿那含。

⁶⁹ Tika.I,p.4.

⁷⁰ Tika.I,p.4.

⁷¹ Tika.I,p.4.

自之后无间的生起适当之心的为无间缘，由强有力的原因的为无间亲依止缘，当知这是它们的差别。

(3) 其次“本性亲依止”，本性的亲依止为本性亲依止。于自己的相续中生起的信戒等或习惯的时节食物等，名为“本性”。或者由于自然⁷²的亲依止为本性亲依止。其意义是和所缘（亲依止）及无间（亲依止）不混杂的。当知它有这样种种不同的分别法：⁷³“本性亲依止，是以信为亲依止而行布施，受持戒律，行布萨业，生起禅那，生起毗钵舍那（观），生起道，生起神通，生起三摩钵底（定）。以戒、闻、施舍、慧为亲依止而行布施……乃至生起三摩钵底。则信、戒、闻、舍、慧之对于信、戒、闻、舍、慧，由亲依止缘为缘”。如是由于此等信等的本性及以强有力的原因之义的亲依止，故为本性亲依止。

(十)（前生缘）由于先生起而进行助成之法，为“前生缘”。这由于五门的所依和所缘以及心所依而有十一种，即所谓：⁷⁴“眼处对于眼识界及彼相应诸（心所）法、由前生缘为缘。耳、鼻、舌、身处、色、声、香、味、触处，对于（耳鼻舌身识界、眼耳鼻舌）身识界及彼相应诸（心所）法，由前生缘为缘。色、声、香、味、触处，对于眼界（及彼相应诸心所法，由前生缘为缘）。因为眼界及意识界依止于彼色（心所依处）而转起，所以那色之对于眼界及彼相应诸（心所）法，由前生缘为缘；对于意识界及彼相应诸（心所）法，则有时由前生缘为缘，有时不由前生缘为缘”。

(十一)（后生缘）对于前生的色法以支持之义而助成的非色法，为后生缘。如对于小鹭儿的身体而依求食之思相似。所谓：

7

5

⁷² 本性(pakata)有准备、所造、及自然等义。

⁷³ Tika.II,p.165.

⁷⁴ Tika.I,p.4f.

“后生的心及心所法对于前生的此身，由后生缘为缘”。

（十二）（**数数习行缘**）依照数数习行的意义，对于（在自己之后而来的）无间（法）的熟练及强力性而有资助的法，为数数习行缘。如于典籍等的预习。这由于善、不善、唯作的速行而有三种。即所谓：⁷⁵ “前前诸善法，对于后后诸善法，由数数习行缘为缘。前前诸不善法……乃至诸唯作无记法，对于后后诸唯作无记法，由数数习行缘为缘”。

（十三）（**业缘**）称为心的加行而以作用性的助成之法为业缘。这由于许多刹那的善与不善的思、及俱生的一切思，有二种。即所谓：⁷⁵ “善及不善业，对于异熟诸蕴及业果诸色，由业缘为缘。俱生的思，对于相应诸（心、心所）法及彼等起诸色，由业缘为缘”。

（十四）（**异熟缘**）由于无精勤的寂静性，对于无精勤的寂静性而助成的异熟法，为异熟缘。它在（五门）转起之时，是彼（异熟识）等起诸色的缘，在结生之时，是业果诸色的缘，在一切时，是（与异熟）相应诸法的缘。即所谓：⁷⁶ “异熟无记的一蕴，对于（其它的）三（异熟无记）蕴及心等起诸色，由异熟缘为缘……乃至在结生刹那异熟无记的一蕴，对于三蕴及业果诸色……三蕴对于其它的一蕴……二蕴对于其它的二蕴及业果诸色，由异熟缘为缘。（异熟识的）诸蕴对于（心）所依，由异熟缘为缘”。

（十五）（**食缘**）对于色与非色，依支持之义而助成的四食，为食缘。即所谓：⁷⁷ “段食对于此身，由食缘为缘。（触、意思、识的）诸非色的（三）食，对于诸相应的（心、心所）法及彼等

⁷⁵ Tika.I,p.5.

⁷⁶ Tika.II,p.173.

⁷⁷ Tika.I,p.5.

起诸色，由食缘为缘”。又在（发趣论的）问分中说：⁷⁸“在结生刹那的诸异熟无记食，对于相应诸蕴及诸业果色，由食缘为缘”。

539 (十六) (根缘) 除去女根男根，依增上的意义而助成的其余二十根，为根缘。此中：眼根等（五根）只对非色法为缘，余者（十五根）对诸色与非色（法）为缘。即所谓：⁷⁹“眼根对于眼识界（及彼相应诸心所法）……乃至耳、鼻、舌、身根对于（耳、鼻、舌）身识界及彼相应诸法，由根缘为缘。色命根对于诸业果色，由根缘为缘。非色的诸根对于相应诸（心、心所）法及彼等起诸色，由根缘为缘”。又在问分中说：⁸⁰“在结生刹那的异熟无记根对于相应诸蕴及业果诸色，由根缘为缘”。

(十七) (禅缘) 依审虑的意义而有资助的，除去于二种五识中的乐受与苦受的二（身识）⁸¹，一切有善（不善、无记）等各别的七禅支⁸²，为禅缘。即所谓：⁸³“诸禅支对于与禅相应的诸（心、心所）法及彼等起诸色，由禅缘为缘”。又在问分中说：⁸⁴“在结生刹那的异熟无记的诸禅支对于相应的诸蕴及业果诸色，由禅缘为缘”。

(十八) (道缘) 于任何处依导引之义而资助的，有善（不善、无记）等各别的十二支⁸⁵，为道缘。即所谓：⁸⁶“诸道支对

⁷⁸ Tika.II,p.174.

⁷⁹ Tika.I,p.5f.

⁸⁰ Tika.I,p.175.

⁸¹ 即不善异熟无因五识中与身识俱的苦受，及善异熟无因五识中与身识俱的乐受。

⁸² 七禅支：寻、伺、喜(piti)，一境性、喜(Somanassa)忧、舍，参考 Tika.I,p.51; Abhidhammattha-savgha VII,p.33.

⁸³ Tika.I,p.6.

⁸⁴ Tika.II,176.

⁸⁵ 十二道支：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、邪见、邪思惟、邪精进、邪定。参考 Tika.I,p.52; Abhidhammattha savgha VII,p.33.

于相应的诸（心、心所）法及彼等起诸色，由道缘为缘”。又在问分中说：⁸⁷“在结生刹那的异熟无记的诸道支对于相应的诸蕴及业果诸色，由道缘为缘”。当知此等禅缘及道缘二种，在无因的二种五识心中是不可得的。

（十九）（相应缘）依于所谓同一所依、同一所缘、同时生、同时灭的相应状态而资助的非色法，为相应缘。即所谓：⁸⁸“四非色蕴相互由相应缘为缘”。

（二十）（不相应缘）不依同一所依等的状态而资助的，为不相应缘，有色的诸法对于非色的诸（心、心所）法（为缘），非色的诸（心、心所）法对于有色的（诸法为缘）。此有俱生、后生、前生三种。即所谓⁸⁹：“俱生的诸善蕴对于心等起诸色，由不相应缘为缘。后生的诸善蕴对于前生的此身，由不相应缘为缘”。于无记句的俱生（不相应缘）的分别亦说：⁹⁰“在结生刹那的异熟无记诸蕴对于业果诸色，由不相应缘为缘”。诸（非色）蕴对于所依（色）⁹¹，所依（色）对于诸（非色）蕴，由不相应缘为缘”。又前生（不相应缘）依眼根等所依当知。即所谓：⁹²“前生的眼处对于（后生的）眼识⁹³……乃至（前生的）身处对于（后生的）身识，由不相应缘为缘。（前生的心）所依对于（后生的）异熟无记及唯作无记诸蕴……（前生的心）所依对于（后生的）善的诸蕴……乃至（前生的心）所依对于（后生的）不善的诸蕴，由不相应缘为缘”。

⁸⁶ Tika.I,p.6.

⁸⁷ Tika.II,p.176.

⁸⁸ Tika.I,p.6.

⁸⁹ Tika.II,p.176.

⁹⁰ Tika.II,p.176.

⁹¹ 所依(vatthu)这里当指五根及心所依。

⁹² Tika.II,p.177.

⁹³ 对于眼识(cakkhuvibbanassa)，底本漏落 cakkhu 一字。

（二十一）（有缘）由现在相及由有的状态，对于同样（状态的）法，依支持义而助成之法，为有缘。这（有缘）曾以非色蕴、大种、名色、心心所、大种、处、所依等七种论母来说。即所谓：⁹⁴ “（1）四非色蕴相互由有缘。（2）四大种（相互亦然），

（3）在入胎刹那的名色相互……（4）心、心所法对于心等起诸色……（5）诸大种对于诸所造色……（6）眼处对于眼识界（及彼相应诸心所法）……乃至身处……色处……触处对于身识界及彼相应诸（心所）法由有缘为缘。色处……乃至触处对于意识界及彼相应诸（心所）法（由有缘为缘）。（7）凡依止于某色（心所依处）而意识界及意识界得起作用，则彼色之对于意识界与意识界及彼相应诸（心所）法，由有缘为缘”。其次在问分中亦曾以俱生、前生、后生、食、根（的五种）来说。先于俱生，以⁹⁵ “一蕴对于其它三蕴及心等起诸色，由有缘为缘”等的方法解说。次于前生，由于前生的眼等的方法而说⁹⁶。次于后生中，则以对于前生的此身是由于后生的心与心所法为缘等解说⁹⁷。又于

541 食及根中，则作如是解说：段食对于此身，由有缘为缘；色命根对于业果诸色，由有缘为缘。

（二十二）（非有缘）对于在自己之后无间生起的非色诸法，给以转起的机会而资助的等无间灭的非色法，为非有缘。即所谓：⁹⁸ “等无间灭的诸心、心所法对于现在的诸心、心所法，由非有缘为缘”。

（二十三）（离去缘）即彼等（前非有缘的非色法）由于离去而助成故，为离去缘。即所谓：⁹⁹ “等无间离去的心、心所法

⁹⁴ Tika.I,p.6.

⁹⁵ Tika.II,p.177.

⁹⁶ cf.Tika.II,p.178f.

⁹⁷ cf.Tika.II,p.177f.

⁹⁸ Tika.I,p.6.

⁹⁹ Tika.I,p.7.

对于现在的诸心、心所法，由于离去缘为缘”。

（二十四）（**不离去缘**）即诸有缘法，应知依不离去的状态而助成之故，为不离去缘。然而这里，是依于说法的微妙或为化导其所化（的弟子），故（于有缘、非有缘之外）再说此（离去缘及不离去缘）二法。正如已说无因（及有因）等二法，更说因不相应（及因相应）等的二法。

（2. **无明与行的缘的关系**）如是在此等二十四缘中，这无明对于福行为二种缘，
对于其它（的非福行）为多种缘。
对于后者（的不动行）只为一种缘。

此中：“对于福行为二种缘”，即依所缘缘及亲依止缘为二种缘。即彼（无明），在（良善凡夫）思惟无明为“尽灭法，衰灭法”的时候，则对于欲界诸福行，由所缘缘为缘；以神通心（他心智）而知有痴心的时候，对于色界（诸福行由所缘缘为缘）。其次对于为超越无明而完成施等的欲界的福业之事者及（为超越无明）而生起色界禅者的二种人，则（无明）由亲依止缘为缘；同样的，对于为无明所痴迷故，希求欲有、色有的幸福而行彼等（欲界色界的）福行者（则无明亦由亲依止缘为缘）。

“对于其它（的非福行）为多种缘”，即（无明）对于非福行为多种的缘。怎么样呢？若依无明为缘而生起贪等之时，则由增上缘^{*2}（为缘）；若尊重（无明）而欣赏之时，由所缘增上缘及所缘亲依止缘为缘；对于为无明所迷惑不见其过失而行杀生等人，则由亲依止缘为缘；对于（不善的）第二速行等，则由无间缘、等无间缘、无间亲依止缘、数数习行缘、非有缘、离去缘（为缘）；对于任何等的不善行者，则以因缘、俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘、有缘、不离去缘（为缘）。如是成为多种的缘。

^{*2} 则由所缘缘(为缘)；

542 “对于后者（的不动行）只为一种缘”：即（无明）对于不动行只由亲依止缘的一种为缘。而此（无明）的亲依止缘的状态，当知在福行中所说的相同。

有人问道：“怎么？只是无明一种为行的缘，还是另有其它为（行的）缘呢？这里如果只有（无明）一种（为行的缘），则陷于一因说；若更有别的缘，则说明“由无明之缘而有行”的一种原因为不适合了？（答）这不是不适合的，何以故？

不是从一因而生一果或多果，

亦非从多因而只生一果，

然而说一因果是有意义的。

在此世间，不是从一因而生一果或多果，亦非从多因而只生一果。但是由于多因而成多果。如从气候、土地、种子及水等的种种因，我们看见生起具有色、香、味等而称为芽的果。然而这里说“由无明缘而有行，由行缘而有识”的一因一果，是具有意义及目的的，即世尊的微妙说法为适应其所化的弟子有些依主要故，有些依明了故，有些依不（与他）共故，所以说一因一果。如说“由触缘而有受”的一因一果，是依（因果的）主要之故，触是受的主要原因，因为受依于触而确定之故。受是触的主要之果，因为触依于受而确定之故。如说¹⁰⁰“病由痰等起”，是依明了的一因之故，因为这里明了的是痰，而不是业等。如说¹⁰¹“诸比丘，任何诸不善法，都以不如理作意为根本（因）”，是依不（与他）共的一因说；因为不如理作意是不善的不（与其它善等所）共，而所依及所缘等是（其它善等所）共的。

虽然在行的原因中也有其它的所依、所缘及俱生法等存在，但依¹⁰²“视为乐者而爱增长”及¹⁰³“由于无明之集而为漏之集”

¹⁰⁰ cf.A.II,p.87.

¹⁰¹ cf.S.V,p.91.

¹⁰² S.II,p.84.参考底本五二六页。

等语，虽存有其它的爱等的原因，而无明为行的主要原因之故。又依¹⁰⁴“诸比丘，无知而有无明者，行作福行”之语，则（无明为行的因）甚明了故，且不（与他）共故，所以说此无明为行的 543 因。如是以上面所说明的一因一果（的目的），当知亦是说明（其它）一切（缘起支）的一因一果的目的。

兹有反问者：“如果这样，那一向取不善的果而且有过恶的无明，却为福行及不动行之缘，岂能妥当？决无尼婆¹⁰⁵的种子能生甘蔗之理？”（答）怎么不妥当，即于世间之中：

相违、不相违、似同与不同，

都是诸法的缘的成就。

然而它们不只是异熟。

于世间中，诸法由于处所、自性、作用等的相违及不相违的缘而成就，即如前心之对于后心是处所相违的缘，以前的工巧等的学习对于后起的工巧等的行为（是处所相违的缘）。业之对于色是自性相违的缘、牛乳等对于酪等（是自性相违的缘）。光明之对于眼识等是作用相违的缘。砂糖等对于酒等（是作用相违的缘）。其次眼与色等对于眼识等是处所不相违的缘。前面的速行等对于后面的速行等是自性不相违及作用不相违的缘。正如缘的相违与不相违的成就，而似同与不同亦然。即所谓时节、食物等的似同之色，为（似同的）色的缘，稻的种子等为稻的果实的缘。不同的色亦为非色的缘，及非色亦为色的缘。牛毛、羊毛、角、酪、胡麻、面粉等为吉祥草、香草等的缘¹⁰⁶。然诸法以彼等相违、不相违、似同、不同的诸（法）为缘，但此等诸法不只是彼等诸

¹⁰³ M.I.p.55.

¹⁰⁴ cf.S.II.p.82.

¹⁰⁵ 尼婆(nimba)，即 margosa，是一种树，味苦可做药。

¹⁰⁶ 牛毛、羊毛所集之处是吉祥草生起的缘，角(笛)是音的缘，酪、胡麻、麦粉、砂糖是香草的缘等。

法的异熟。如是这无明，虽依异熟，一向是取不善的果，并依自性虽是罪恶的，应知对于此等一切福（非福、不动）行等，依适宜的处所、作用及自性的相违与不相违缘及似同与不同缘，则可能为缘。

那（无明）缘的状态，即以此等方法说：因彼不断对于苦等无智而称为无明的人，他对于苦乃至前际等，由于无智，把轮回的痛苦作为乐想，而开始作那轮回之因的（福、非福、不动的）三种行等。

其次是另一种的解说：

对于死生轮回和诸行的相，

对于缘生之法的迷妄者。

544

因为他作福与非福及不动的三种行，

故此无明是那三种行的缘。

（问）然而那对于此等（轮回等）迷妄的人，他怎么会行这三种行的呢？（答）（1）先说对于死而迷妄者，他常常不以为死——即是诸蕴破坏的意思，却妄计是“有情死，而此有情转移到另一个身体去”等。（2）对于生而迷妄者，他不以为生——即是诸蕴现前的意思，却妄计是“有情生，而有情出现于新的身体”等。（3）对于轮回而迷妄者，他不以为轮回的意义是这样说的：

诸蕴和界、处的相续，

不断的进行名轮回。

可是他却妄计“这有情从此世界去其它的世界，从他界而来此界”等。（4）对于诸行的相而迷妄者，他不以为（色受等）诸行的自性相，即（无常无我等的）同相，却妄计诸行是“我、我所、常、乐、净”等。（5）对诸缘生法而迷妄者，不以为由无明等而转起行等，却妄计是“我知或我不知”，“我作或令作”，“我于结生中生起”，“微、自在等，以羯逻蓝等的状态而形成他（自我）的身体，令具诸根，他（自我）具诸根而触而受而爱而取而激励，

他更于后有而生存”。或妄计“一切有情是由于命运及偶然的事态而转变”。因为他为无明所迷，而作如是妄计，譬如盲人，行于地上，而行于是道非道高低平坦凹凸之处，同样的，他（亦无知）而作福行非福行及不动行，所以这样说：

譬如生盲之人而无别的领导者，
有时行于正道、有时行于邪道上，
那无他人领导而在轮回流转的愚者，
有时作福行、有时亦作非福行。
如果他知道了法而现观于四谛，
那时则无明寂灭而得涅槃的寂静。

——以上是详论无明缘行一句——

（2）（行缘识）在“行缘识”一句中：“识”即眼识等的六种。此中：眼识有善异熟及不善异熟二种，如是耳、鼻、舌、身识也是同样的。意识有二十二种，即善、不善异熟的二眼界，无因（异熟）的三意识界，八有因异熟欲界心，五色界（异熟心）及四无色界（异熟心）。如是此等六识，一共是包摄三十二种世间（有漏）异熟识。那出世间的心是不应作为轮回论的，所以不包摄在内。 545

（问）如何得知如上所述的识是由于行的缘而生的呢？（答）这可由没有积业则无异熟（之报）去了解，因为（此识）是异熟，若无积业之时，异熟是不会生起的。如果（无业亦能）生起的话，则一切有情都能生起这异熟识了。然而决不会这样生起的，是故当知此识是由于行的缘而起的。

（①行与识的关系）然而由什么行的缘而起什么识呢？先说

（1）由欲界的福行之缘而生善异熟的眼等五识，意识中的一眼界与二无因意识界及八欲界异熟的十六种，即所谓：¹⁰⁷“因作而积

¹⁰⁷ Dhs.p.89,91,92,95,96.

欲界的善业，故生起（善）异熟的眼识。耳、鼻、舌、身识亦然……乃至生起异熟眼界……生起喜俱意识界……生起舍俱意识界……喜俱智相应（无行）……喜俱智相应行……喜俱智不相应（无行）……喜俱智不相应行……舍俱智相应（无行）……舍俱智相应行……舍俱智不相应（无行）……舍俱智不相应行（的意识界生起）”。

546 (2) 其次由色界的福行之缘而生五色界异熟。即所谓：¹⁰⁸ “因作而积色界善业，故离诸欲……异熟初禅……乃至第五禅具足住”。如是由福行之缘而有二十一种识（即欲界十六，色界五种）。

(3) 其次由非福行之缘而生不善异熟的眼识等五种与一意界及一意识界的七种识。即所谓：¹⁰⁹ “因作而积不善业，故生（不善）异熟的眼识……生起耳、鼻、舌、身识……（不善）异熟的眼识……（不善）异熟的意识界”。

(4) 其次由不动行的缘而生四无色异熟的四种识。即所谓：¹¹⁰ “因作而积无色界的善业之故，超越一切色想……空无边处想俱（异熟识）……识无边处……无所有处……非想非非想处想俱（异熟识）及舍断乐与苦之故……第四禅具足住”。

（②异熟识的转起及结生的活动）既然这样知道了由行的缘而有此识，其次应知此识有这样的活动：即此一切识是依转起及结生二种而活动。此中：（前）二种五识、二意界及喜俱无因意识界的十三种，只于五蕴有（欲界及色界）中转起而活动，其它的十九种，则于三有（欲、色、无色）中适宜转起及于结生而活动。怎样的呢？

先说善异熟的眼识等五种，由现于从善异熟或不善异熟而生——并随于业而根已成熟的人的眼等之前的好与中好的色等所缘

¹⁰⁸ Dhs.p.97.

¹⁰⁹ Dhs.p.117f.p.119.

¹¹⁰ Dhs.p.97f.

为缘，依止于眼净（眼根）等，实行其见、闻、嗅、尝、触等的作用。不善异熟的五（识）亦然，不过此等只有不好与不中好的所缘不同而已。此等十（识）是有一定的（认识之）门、所缘、所依、处所及有一定的作用的。从此于善异熟的眼识等之后的意界，即于彼等（眼识等）的所缘为缘，依止于心所依，而实行领受的作用¹¹¹。如是于不善异熟的（前五识之）后的不善异熟（的意界）亦然。此二（意界）是无一定的门及所缘，而有一定的所依及处所并有一定的作用。其次喜俱无因（异熟的）意识界，于善异熟意界之后，即以彼（意界）的所缘为缘，依止于心所依，而实行推度的作用；（此喜俱无因意识界）若于六门的强有力的所缘，于欲界诸有情多起贪相应的速行之末，断有分的路线，即对于速行（心）所取的所缘，由彼所缘（作用）而转起一回或二回——这是根据中部义疏的说法。然依阿毗达摩的义疏，则于彼所缘（作用）有二回心转。此心有“彼所缘”及“有分顶”的二名。（此心）无一定的门及所缘¹¹²，有一定的所依，并无一定的处所及作用。如是先说十三（心）于五蕴有中转起而活动。

其它的十九种的任何一种不能说不适合于自己的结生而活动。但于转起，先说善、不善异熟的二无因意识界，（1）于五门的善、不善异熟意界之后行推度作用，（2）于六门亦如前面所说的方法而行彼所缘作用，（3）由它们自己给与结生以来，如无断绝有分的心生起之时，行有分作用，（4）于（生活的）最后而行死作用，如是实行四种作用，有一定的所依，无一定的门、所缘、处所及作用。八欲界有因（异熟）心，（1）如前所说的方法于六门而行彼所缘作用，（2）由它们自己给与结生以来，如无断绝有分的心生起之时，而行有分作用，（3）于最后而行死作用，如是实行三

¹¹¹ 领受作用(sampaticchanakiccej)底本 sampapaticchan-akiccej 误。

¹¹² 底本 Aniyatadvarammanaj 误，应作 Aniyatadvarammanaj。

种作用，有一定的所依，无一定的门、所缘、处所及作用。五色界（异熟心）及四无色界（异熟心），（1）由它们自己给与结生以来，如无断绝有分的心生起之时，而行有分作用，（2）于最后而行死作用，如是实行二种作用。于此等之中，色界（心）有一定的所依、门¹¹³及所缘，都无一定的处所及作用，其余的（无色界心）有一定的所依、一定的所缘，而无一定的处所及作用。如是先说三十二种识由行之缘于转起而活动。这里，彼等诸行之对于识，是依业缘及亲依止缘为缘。

（③三界诸趣的业与结生）其次关于“其它的十九种的任何一种不能说不适合于自己的结生而活动”的一句，未免太简略而难知，所以再对此语详为指示：（1）有多少结生？（2）有多少结生心？（3）以何心而于何处结生？（4）结生心的所缘怎样？

（1）连无想（有情）的结生共有二十结生。（2）如上面所说的有十九种结生心。（3）在此（十九心）中，以不善异熟的无因意识界，是在恶趣中结生。以善异熟（的无因意识界），是在人界中的生盲者，生而聋者，生而精神错乱者，生而哑者及非男非女（阴阳人）等中结生。以八有因欲界异熟（心），是在欲界诸天¹¹⁴及人中的具福者之中结生。以五色界异熟（心），是在有色梵界中结生。以四无色界异熟（心），是在无色界中结生。以何心于何处结生，此（结生）心即适合结生¹¹⁵。（4）略说（结生心的所缘），结生心有过去、现在、及不可说的三种所缘；而无想（有情的）结生则无所缘。此中：于识无边处及非想非非想处结生心的所缘为过去。十欲界（结生心）的所缘为过去或现在。其它的（结生心的所缘）为不可说。如是对于三所缘而转起的结生，是在（以）过去所缘或不可说所缘（为所缘）的死心之后而转起

¹¹³ 门(dvara)底本无此字，今依暹罗本加入。

¹¹⁴ 在欲界诸天(kamavacara-devesu)，底本只有在诸天，今据暹罗本加入欲界。

¹¹⁵ 适合结生(anurupa-patisandhi)，底本 arupapatisandhi 误。

的，決無死心是以現在所緣（為所緣）的。是故應知如何于（過去、不可說的）二所緣中以任何所緣（為所緣）的死心之後而轉起于（過去、現在、不可說的）三所緣中以任何所緣（為所緣）的結生心于善趣及惡趣中而轉起行相。例如：

（1. 于欲界善趣而有惡業者的結生）先說在欲界善趣而有惡業之人，依據¹¹⁶“臨終之時他的惡業懸于他前”等語。當他臥在臨終的床上，依他生前所積的惡業或惡業之相，即來現于他的意門之前。由于那（惡業或業相之）緣的生起，即在以彼所緣為終的速行的路線之後，以有分之境為所緣而生起死心。在（死心）滅時，即以那現（于意門的）業或業相為緣而生起由于未斷煩惱之力的傾向及為惡趣所攝的結生心。這是即在以過去所緣（為緣） 549 的死心之後而轉起以過去所緣（為緣）的結生。另一種人，在臨終之時，由于上述之類的業，而地獄等的火焰之色等的惡趣相來現于意門之前。于是在生起二回有分而滅之時，有三種路線心生起：即以彼（惡趣相）所緣為緣而起一（剎那的）轉向心，并且因近于死而速力遲鈍之故，只生起五（剎那的）速行心及二（剎那的）彼所緣心。此後即以有分之境為所緣而起一死心。至此則已經過十一心剎那。此時他在五心剎那的殘余之壽于彼同樣的所緣生起結生心。這是在以過去所緣（為緣）的死心之後而轉起以現在所緣（為緣）的結生。

另一種人，于臨終之時，有以貪等為因的惡劣所緣來現于五門中的任何一門之前。他在順次的生起，于確定作用之末，因近于死而速力遲鈍之故，只生起五（剎那的）速行心及二（剎那的）彼所緣心。此後即以有分之境為所緣而生起一（剎那的）死心。至此業已經過十五心剎那：即二有分、一轉向、一見（作用）、一領受、一推度、一確定、五速行、二彼所緣及一死心。此時在

¹¹⁶ M.III,p.164.

一心刹那的残余之寿于彼同样的所缘生起结生心。这也是在以过去所缘（为缘）的死心之后，而转起以现在所缘（为缘）的结生。

上面是先说在以过去所缘（为缘）的善趣死心之后而以过去或现在所缘（为缘）的结生心于恶趣中转起的行相。

（2.于恶趣而有善业者的结生）在恶趣而积有非恶业者，依照前述的方法，他的非恶业或（非恶）业的相来现于意门，所以（在前面所说的）黑分之处而（在这里）易之以白分之外，当知其它的方法和前面相同。这是在以过去为所缘的恶趣死心之后而以过去或现在所缘（为缘）的结生心于善趣中转起的行相。

（3.于欲界善趣而有善业者的结生）其次在善趣而积有非恶业的人，依据¹¹⁷“临终之时他的善业悬于他前”等语，当他卧于临终的床上，依他生前所积的非恶业或（非恶）业的相，即来现于他的意门之前——这（非恶业或业相）是只指（现于）积有欲界的非恶业的人而说；如果（生前）积有大业（上二界的禅定）的人，则只有业相来现。由于那（非恶业或业相的）缘的生起，即在以彼所缘为最后或仅于速行的路线之后，以有分之境为所缘而生起死心，在（死心）灭时，即以那（于临终）来现的业或业相为缘而生起由于未断烦恼之力的倾向及为善趣所摄的结生心。这是在以过去为所缘的死心之后而转起以过去所缘或以不可说所缘（为缘）的结生。

另一种人，在临终之时，由于欲界的非恶业，那在人界而称为母胎的形相，或于天界而称为游苑、宫殿、劫波树等形相的善趣之相，来现于意门之前。在他的死心之后，如在恶趣相中所示的程序相同的生起结生心。这是在以过去所缘（为缘）的死心之后而转起以现在所缘（为缘）的结生。

另一种人，在临终之时，他的亲属拿一些东西到他的五门之

¹¹⁷ M.III,p.I71.

前，如以花环、幢幡等色的所缘，或以闻法及供养的音乐等声的所缘，或以香的烟及熏香等香的所缘，对他说：“亲爱的，这些供佛的供品，是替你作供养的，你应心生喜乐”；或以蜜及砂糖等味的所缘，对他说：“亲爱的，这些东西是替你作布施的，你尝尝吧”；或以支那的绸布及苏摩罗的绸布¹¹⁸等触的所缘，对他说：“亲爱的，这是替你作布施的东西，你触摸此物啊”。对于此等现在他的面前的色等所缘，次第的生起确定作用之后，因近于死而速力迟钝之故，只生起五（刹那的）速行及二（刹那的）彼所缘。此后即以有分之境为所缘生起一（刹那的）死心，于彼心后，对于一心刹那住的同样的所缘而生起结生心。这也是在以过去所缘（为缘）的死心之后，而转起以现在所缘（为缘的结生）。

（4.从色界的结生）其它一种由于地遍禅等而获得大界（色界定）及住在（色界）善趣者，在临终之时，有欲界的善业、（善）业相、（善）趣相的任何一种，或地遍等相，或大心（上二界心）来现于意门；或有生起于善的因的殊胜所缘来现于眼及耳的任何一种之前，在他的次第生起确定作用之后，因近于死而速力迟钝之故，只生起三（刹那的）速行。因为在大趣者（上二界的有情）是没有彼所缘的。所以在速行之后，即以有分之境为所缘而生起一死心。此后便生起以所现起属于欲界及大界（上二界）的任何善趣的诸所缘之中的任何所缘（为所缘）的结生心。这是在以不可说所缘（为缘）的（色界）善趣的死心之后而转起以过去、现在或不可说诸所缘的任何一种为所缘的结生。

（5.从无色界的结生）在无色的死心之后的结生，应该照此类推而知。这是在以过去或不可说所缘的善趣的死心之后而（转起）以过去、不可说、现在所缘的结生转起的行相。

¹¹⁸ 支那(cina)即中国，苏摩罗(somara)不知何处？

（6.于恶趣而有恶业者的结生）其次在恶趣而有恶业者，依照前述的方法，有（恶）业、（恶）业相、或（恶）趣相来现于意门，或者有生起不善之因的所缘来现于五门之前。如是在他的次第转起死心之后，便生起以属于恶趣的彼等所缘的任何一种为所缘的结生心。这是在以过去所缘的恶趣的死心之后而（转起）以过去或现在所缘的结生转起的行相。

（④结生识与诸色法的关系）以上曾以十九种识的结生而说明其活动。并且此等识是这样的：

其活动于结生依业有二种，

若依混合等的差别则有二种与多种。

即此十九种异熟识在结生中活动，由于业有二种。各自的生业，由多刹那的业缘及亲依止缘是它的（异熟识的）缘。即所谓：¹¹⁹“善与不善的业，依亲依止缘，是异熟的缘”。如是活动，当知由它（异熟）的混合的差别，则有二种与多种。即此（异熟）由于结生虽只一种，但依与色的混合及不混合的差别，故有二种；
依欲有、色有、无色有的差别，故有三种；依卵生、胎生、湿生、化生，有四种；依（五）趣有五种；依（七）识住有七种；依（八）有情居有八种¹²⁰。此中：

性的混合有二种，其中有性又二种。

若与初说的相共，至少有二三十法。

“性的混合有二种”——此（十九结生识之）中，除开无色有（的结生），与色混合所生起的结生识，则有有性和无性的两种：因为它在色有中是有所谓女根及男根的性生起的，并在欲有中，除开生成半择迦（无性者的），是有性的生起的。

“其中有性又二种”——此（前二种）中的有性，又因是具

¹¹⁹ Tikapattthana I,p.5; II,p.167; p.169.

¹²⁰ 即九有情居中，除一无想有情，故只有八种。

女性或男性的任何一种生起的，所以有二种。

“若与初说的相共，至少有二三十法”——在（与色）混合及不混合的二者中，若与初种的色混合的结生识，则与此（结生识）相共的，至少亦有所依（十法）及身十法的二种十法或所依、身、性十法¹²¹的三种十法共同生起，因为此色是更不能减少这些成分了的。于卵生、胎生的二种胎中所生起如是最少分的色，犹如用一根最微细的羊毫¹²²所沾引出来的奶酪那样大的数量，此即名为羯罗蓝的生起。于此（结生之）中，当知由于趣的差别而可能有怎样的生的差别；于此等（的差别）即是这样：

地狱与除了地（居天）的诸天

没有前面的三生，

（人、畜、饿鬼的）三趣

则具有四生。

此中：“与诸天”的“与”字，即于地狱与除了地（居天）的诸天，应知并包摄一种烧渴饿鬼，都没有前面的（胎、卵、湿）三生；因为他们只有化生的。而于其余名为畜生、饿鬼及人的三趣，并于上面所除去的地居天，则有四种生。

于有色界中三十九种色，

于胜者、湿生及化生

则有七十种的色¹²³，

或于劣者三十色。

先说于化生的有色的诸梵天（色界天），依照眼、耳、（心）

¹²¹ 所依十法(vatthudasaka)为地、水、火、风、色、香、味、食素、命根、心所依的十法。身十法(kayadasaka)即前十法中，除去最后的心所依而易之以身净(kayapasada)(即身根)。性十法(bhavadasaka)即上面十法中的前九法而加一女根或男根。

¹²² 羊毫(jati-unna)，据注疏说是雪山的善种的羊而生下仅有一天的小羊的毛。

¹²³ 底本 satta ti ukkaj satotha rupani 误，应改为 sattati ukkajsato tharupani。

553 所依的土法及命的九法¹²⁴的四聚，则有三十九种色与结生识共同生起。除却有色的梵天，于其它的湿生、化生的胜者，依眼、耳、鼻、舌、身、所依、性的十法，有七十色；这些色是常在诸天的。

此中：色、香、味、食素¹²⁵及（地、水、火、风）四界，加净眼及命的十色量、色聚，名为眼十法，其它的亦应推知。

其次于劣者的生盲、生聋、无鼻、非男（非女）者，则生起依舌、身、所依的十法的三十法¹²⁶。如是于胜者及劣者之间，当知适宜的分别。

已知如是，更有：

以蕴、所缘、趣、因、受、喜、寻、伺，

而知死（心）与结生（心）的别与差别的不同。

即（无色）混合及不混合，有二种结生，及于（结生之）前的死，意即由此等之蕴有别无别的不同之义。怎样的呢？即有时于四蕴的无色界的死之后，亦以四蕴为所缘的结生是（与死心的所缘）无差别的，有时于非大趣（欲界）以外（蕴）为所缘（的死之后）而以大趣（无色）的内（蕴）为所缘（结生）。这两种是先于无色地（结生）的方法。有时于四蕴的无色的死之后，以欲界的五蕴而结生。有时于五蕴的欲界的死或色界的死之后，而以四蕴的无色界（结生）。如是于过去为所缘的死之后而（转起）以现在为所缘的结生。有的于善趣死后，或于恶趣结生。于无因心的死之后，以有因心结生。于二因心的死后，以三因心结生。于舍俱心的死后，以喜俱心结生。于无喜心的死后，以有喜心结

¹²⁴ 眼十法(cakkhu dasaka)，即前面的所依十法中除心所依而易之以眼净。如是耳十法，鼻十法，舌十法等准此可知。命九法(jivitanavaka)即地、水、火、风、色、香、味、食素、命根。

¹²⁵ 食素(oja)为段食的元素，或滋养素。

¹²⁶ 因为生盲、生聋、无鼻、无性者，缺乏眼、耳、鼻、性的四十法，所以只有三十色。对于缺乏一或二等，应该增减的色可知。

生。于无寻心的死后，以有寻心结生。于无伺心的死后，以有伺心结生。于无寻无伺心的死后，以有寻有伺心结生。当以如是等的相对而成适当的组合。

只是得缘之法
而起他有，
这不是从过去有的转生，
亦非从彼而无因。

即此只是获得了缘的色与非色之法的生起，名为“生起他有”。不是有情、亦非是命。然亦不是从过去有而转生于此，亦非从彼（过去有）无因而显现于此的。 554

这种意思，我们将以明显的人类的死与结生的次第来说明。即于过去有，无论是由于自然或以手段而迫近于死的人，他难受那刀剑¹²⁷的集合而切断一切四肢五体的关节连络的难堪的临死之苦，身体渐成憔悴，犹如多罗（棕榈）的青叶曝晒于烈日之下一样，眼等诸根的消灭，及身根、意根、命根而存在于心所依之时，在这一刹那而依止于残留的心所依的识，便转行于重、数习、近死、宿作的诸业的任何一种获得了残余的（无明等的）缘而称为行的业，或于现起的业相、趣相之境。如是转起的识，因为未断渴爱与无明，故渴爱使它倾向于由无明障蔽了利害的（恶趣等）境，及俱生的诸行投它于此境。彼识于相续中，由于渴爱所倾向，由于诸行所投，放弃于前依止。譬如有人悬于结缚于此岸的树上的绳而越过水道，无论他喜乐或不喜乐，由业而等起后依止，及由所缘（缘）等的缘而转起。此处因为前面的识的死亡故名为死，而后面的识于他有结生故名为结生。然而此识不是即从前有而来于此，亦非从前有毫无业、行、倾向于境等¹²⁸之因而现前的。

¹²⁷ 底本 sattanaṃ 误，应作 satthanāṃ。

¹²⁸ 底本 kamma-savkharan ativisaṃyādi 误，应改为 kamma-savkharanativisaṃyādi。

兹以回声等譬喻，
因为相续连接，
不一亦不异。

此识不是从前有而来于此，却由属于过去有的诸因而生起。正如回声、灯光、印章、映像等法的譬喻。即如回声、灯光、印章、影等是由于声等之音，不移于他处，此心亦然。所以这里说：

“因为相续连接，不一亦不异”。

即于相续连接中，若决定是一，则不能从牛乳而成为酪，若决定是异，则无酪是依于牛乳的了。一切因与生起的关系都是这样。如果那样（决定是一是异），则一切世间的语言都将割断，那是不成的。所以这里当取不决定是一或是异。

555 这里或有人（问）道：“如果（从前生至今生）这样无转生而现前，那么属于那人身体的蕴即已灭亡，而为果之缘的业又不转移至果，难道这是别人的果？及能另从他因而有此果？并无（业果的）受用者，此果给与谁？所以此说不妥”！回答如下：

于相续中而有果，
此果不是其它的，
亦非从他因而有，
以播种义得成就。

即于一相续中而生果，因为不可能说决定是一是异之故，所以说“不是其它的，亦非从他因而有”。这可“以播种之义而得成就”——即如以行作而种下芒果的种子，而此种子在（发芽成长的）相续中，因获得了缘，他日生起（和种子同样的）特殊之果，这不是其它种子的果，亦非由于别的行作之缘而生起。又非就是那些种子或行作本身到达于果处，（此识之因果）应知如是配合。

亦应知此义亦如在幼年时勤习学术、技艺、医药等，而在他日长大成人之时给与效果。

关于“无受用者，此果给与谁”的问题则这样：

果之生起故，
世说受用者；
如因生果实，
世说树结果。

譬如只称为树的一部分之法的树果的生起，被称为树结果或已结果，同样的，由于只称为天、人的蕴的一部分而被称为受用之物的苦乐之果的生起，而说天或人受乐或苦。所以这里实无说有任何受用者的必要。

（问）：“如果这样，是彼等诸行存在为果之缘，抑不存在？若存在（而为果之缘），则应于彼等（诸行）转起的刹那而有它们的异熟？若不存在（而为果之缘），则得在（诸行）转起之前及以后常能感果？”对他的答复如下：

因为行作故它们为缘，
但它们不是常常感果的。
这里应知保证等的譬喻。

556 即因诸行的行作故为自果之缘，并非由存在或不存在故（为自果之缘）。所谓¹²⁹：“因行作欲界的善业及积集之故，生起异熟的眼识”等。（诸行）即适应于自果之缘以后，由于异熟已熟之故，不再感果。为了辨知此义，当知保证者等的譬喻。即如在世间，为了达到某种目的而作保证者。他买东西、或借钱，他的事业推行是为达到目的之缘，并非事业的存在或不存在。到了达到目的之后，亦无保证了。何以故？目的已达之故。如是诸行的行作故为自果之缘，且于适应自果之后，便不再感果¹³⁰了。

以上是说明由于行的转起为与色混合及不混合二种结生识的

¹²⁹ Dhs. § 431(p.87); vibh.p.187.

¹³⁰ 底本 phalavaha 应改为 phalavaha。

缘。

（⑤行与识的缘的关系）现在为除对于此等一切三十二异熟识的迷惑：

于诸有等之中的结生与转起，

应知此等诸行怎样为异熟识的缘。

此中，三有、四生、五趣、七识住、九有情居为“诸有等”。意即于此等的诸有等之中的结生和转起，当知此等诸行是异熟识的缘，及怎样为缘。

此中：（1.福行与结生）先于福行，而欲界的八思差别的福行，通常说对于欲有的善趣¹³¹中的九异熟的结生，依多刹那的业缘及亲依止缘的二种为缘。而色界的五善思差别的福行，只于色有的五结生（依多刹那的业缘及亲依止缘的二种为缘）。

（2.福行的转起）如上述的欲望界的（八福行），于欲有的善趣中，除舍俱无因意识界，对于七小异熟识，不于结生只于转起而依前述的（业缘及亲依止缘）二种为缘。彼同样的（福行），对于色有的五异熟识¹³²，不于结生只于转起为同样的（二种）缘。次于欲有的恶趣，则对于八小异熟识¹³³，不于结生只于转起为同样的（二种）缘。

这里在地狱中，如大目犍连长老的旅行地狱之时，和那样的可喜的所缘会合，则彼（福行）是（识的）所缘。其次有大神变的畜生及饿鬼，亦得有可喜的所缘。而此（福行）于欲有的善趣，对于十六善异熟识¹³⁴，则同于转起及结生为（二种）缘，通常说福行，于色有中，对于十异熟识¹³⁵，亦同于转起及结生为缘。

¹³¹ 底本 kamabhavesu gatiyaj 误，应改为 kamabhava sugatiyaj。

¹³² 五异熟识为善异熟的眼识、耳识、领受心、二推度心。

¹³³ 八小异熟识为不善异熟的眼等五识、领受心、推度心、彼所缘心。

¹³⁴ 十六善异熟识为欲界善异熟的八无因心及八有因心。

¹³⁵ 十异熟识为五色界异熟心及善异熟的眼识、耳识、领受心、二推度心。

(3. 非福行与结生及转起) 有十二不善思的差别的非福行¹³⁶, 对于欲有中的恶趣的一(无因异熟意)识, 不于转起只于结生为(二种)缘。(此非福行)对于(除上述的一识的)六(不善异熟识), 不于结生只于转起为缘。对于(恶趣的)七不善异熟识, 则于转起及结生为缘。次于欲有, 对于善趣的此等七(不善异熟识), 不于结生但于转起为缘。次于色有, 对于四异熟识¹³⁷, 不于结生, 但于转起为缘。而此(非福行)亦于欲界, 由于见不喜之色及闻不喜之声为缘。于梵天界, 则无不喜的色等。于欲界中的天界也是同样。

(4. 不动行与结生及转起) 其次不动行, 于无色有, 对于四异熟识, 于转起及结生为同样的二种缘。

如是先于诸有由结生及转起而此等诸行为彼(异熟识)之缘, 如何为缘, 当知如上。于胎等中, 亦以同样的方法可知。

其次再说明自最初以来的概要: 即于此等(福、非福、不动的三)行中, (1) 福行, 于(欲、色)二有中给以结生之后而生起自己的异熟。同样的, 于卵生等的四生, 于天人的二趣, 于异身异想(如人类), 异身一想(如梵众天初生), 一身异想(如光音天), 一身一想(如遍净天)的四识住, 及只于——因为在无想有情居而此(福行)只是色的造作(故除)——四有情居而给以结生之后生起自己的异熟。是故这(福行)于此等的二有、四生、二趣、四识住及四有情居中, 对于二十一(善)异熟识之于结生及转起, 依上述的(业缘及亲依止缘)为缘。

558 (2) 非福行, 于一欲有, 于四生, 于其余的(地狱、饿鬼、畜生)三趣, 于异身一想的一识住, 于同样的一有情居, 由结生而给与异熟; 所以这(非福行)于一有、四生、三趣、一识住及

¹³⁶ 非福行(apubbabhisavkharo)底本 pubbabhisavkharo 误。

¹³⁷ 四异熟识为不善异熟的眼识、耳识、领受心、推度心。

一有情居，对于七（不善）异熟之于结生及转起，依前述的（二种）为缘。

（3）不动行，只于一无色有，于一化生，于一天趣，于空无边处等的三识住，于空无边处等的四有情居，由结生而给与异熟；所以这（不动行）于一有、一生、一趣、三识住及四有情居，对于四（无色界的）异熟之于结生及转起，依于如前所述的为缘。如是：

于诸有等之中的结生与转起，
应知此等诸行怎样为异熟识的缘¹³⁸。

——这是详论“行缘识”的一句——

（3）（识缘名色）关于“识缘名色”的一句：

- ①以名色的分别，
- ②以于有等的转起，
- ③以摄，
- ④以缘的方法而知抉择。

①“以名色的分别”：这里的“名”，因为倾向于所缘，所以是受等的三蕴。“色”，即四大种及四大种所造色；彼等的分别，已如蕴的解释¹³⁹中所说。如是先以名色的分别而知抉择。

②“以于有等的转起”：此中，“名”则转起于一切有、生、趣、识住及除去（无想有情）一有情居的其余的（八）有情居中。“色”则转起于二有、四生、五趣、前四识住及（前）五有情居中。此名色在如是转起之时，因为（1）无性（无男女性）的胎生者及卵生者在结生的刹那，而所依及身十法的二色相续要目¹⁴⁰与三种非色蕴现前，所以详言之，即色色（这里指所依十法

559

¹³⁸ 此偈见前底本五五六页。

¹³⁹ 底本四四三页(第十四品)。

¹⁴⁰ 相续要目(santati-sisa)等于色聚(rupa-kalapa)。

及身十法)¹⁴¹的二十法及三种非色蕴的此等二十三法，当知是以识为缘（而生起）的“名色”。如果除去重复的一相续要目的九种色法¹⁴²则为十四法。

(2) 加入有性的性十法则为三十三法（现前）。如果除去重复的二相续要目的十八色法，则为十五法。

(3) 因为在化生的有情中，于梵众天等的结生的刹那，而眼、耳、所依的十法及命根的九法的四色相续要目与三非色蕴现前，所以详言之，即色色的三十九法及三非色蕴的此等四十二法，当知是以识为缘（而生起）的名色。如果除去重复的三相续要目的二十七法，则为十五法。

(4) 其次于欲有，因为其余的化生者、湿生者或有性而具（内六）处者¹⁴³在结生的刹那，而（眼、耳、鼻、舌、身、所依、性的）七色相续要目及三非色蕴现前，所以详言之，即色色的七十法及三非色蕴的此等七十三法，当知是以识为缘（而生起）的名色，如果除去重复的六色相续要目¹⁴⁴的五十四法，则为十九法；这是指胜者而说。

(5) 但依劣者，减去其缺乏的色相续要目，其简与详，当知于结生以识为缘的名色的数目。

(6) 于无色（有的结生）者，只有三非色蕴（现前）。

(7) 于无想（有的结生）者，只有色的命根九法（现前）。以上是先于结生的方法。

(8) 其次于转起，于一切有色转起的地方，于结生心存续的刹那，即有与结生心共同转起的时节（寒暑等）及由时节等起的

¹⁴¹ 色色(ruparupa)见底本四五一页。

¹⁴² 因为所依十法与身十法中的地、水、火、风、色、香、味、食素、命的九法是同的，所以说除去重复的。

¹⁴³ 底本 paripunnayatanaj 误，应作 paripunnakayatananaj。

¹⁴⁴ 六色相续要目(rupasantatisisacch akkato)底本 cakkato 误。

单纯八法¹⁴⁵现前。但结生心不能等起色，因为由所依的柔弱而彼（结生心自）柔弱故不能令色等起，譬如跌落悬崖之人不能为（助）他人之缘一样。自结生心之后的最初的有分开始，而由心等起的单纯八法现前。

(9) 于声现前之时，在结生之后由转起的时节及心（转起）的声九法¹⁴⁶现前。

(10) 至于依段食而活命的那些胎生的有情，由于此等之语：
他的母亲所食的食物和饮料，
维持住在母胎的胎儿的生命。

即由于母亲所吃的食物消散于身体之时（由食等起的单纯八法现前）。

(11) 于诸化生（的有情），则在（结生后）吞下最初由自己口中所生唾液之时，由食等起的单纯八法现前。

这由食等起的单纯八法，并于胜处由时节及心等起的二（声）的九法，有二十六种，如前所说¹⁴⁷于一刹那有三回生（住灭）而由业等起的（眼、耳、鼻、舌、身、所依、性十法）有七十种，合为九十六种色并加三非色蕴，统计九十九法（现前）。或者因为声是不定的，只在有的时候现前，所以除去这二种声，当知此等九十七法¹⁴⁸，对于一切有情的发生，是以识为缘（而生起）的名色。即彼等（有情）无论在睡眠、在放逸、在食、在饮、于昼于夜，而此等（九十七法或八十一法）是以识为缘而转起的。彼等的识缘的状态，我们将在以后解释¹⁴⁹。

¹⁴⁵ 单纯八法(suddhatthaka)即地、水、火、风、色、香、味、食素的八种要素。

¹⁴⁶ 声九法(saddanavaka)即单纯八法而加一声。

¹⁴⁷ 前底本五五三页。

¹⁴⁸ 九十七法(sattanavuti-dhamma)，然而依据 Sammohavinodani p.171.一段同样的文则用八十一法(ekasiti dhamma)。依本文的前后相关来看，用八十一法似乎比较合理。

¹⁴⁹ 见底本六一三页。

然而这里的业生色，虽系最初建立于有、生、趣、（识）住及有情居中，若无由（时节、心、食）三等起的色来支持，它是不可能持续的。而三等起色若无业生色的支持，亦不可能（持续）。譬如芦束，虽为风吹，因由四方而得站立，亦如破船，虽为怒涛所击，因于大海之中获得了避风之处（故得不动），而此等（四等起色）由于互相支持，故能不倒而持续，一年二年乃至百年，直至彼等有情的寿终或福尽而得转起。这是于有等的（名色的）转起当知抉择。

③ “以摄”，于无色（有）的转起、结生，并于五蕴有（欲界及色界）的转起，只是以识为缘而有名。于无想（有）的一切处及于五蕴有的转起，只是以识为缘而有色。于五蕴有的二一切处，561则是以识为缘而（生起）名色。这一切的名、色、名色，如是由各自特质的一部分，统摄为“名色”一语，而说“识缘名色”应知。

（问）于无想（有）因无有识（说识缘名色）岂能妥当？

（答）非不妥当。即所谓：

识为名色因，而彼有二种：

异熟非异熟，是故为妥当。

即为名色之因的识有异熟及非异熟的两种。因为于无想有情的色是由业等起的，它是由于以五蕴有转起的（业）行作识为缘的；同样的，（此色）是在五蕴有转起善等之心的刹那而由业等起的，所以说是妥当的。如是当知以摄的抉择。

④ “以缘的方法”，即：

异熟识是名的九种缘，

是所依色的九种，

也是其它的色的八种缘。

行作识是色的一种缘，

其它的识——

是其它的（名色的）适合的缘。

即 (1) 结生或其它的异熟识，对于那些在结生或于转起而称为异熟的名无论是与色混合或不混合的由俱生、相互、依止、相应、异熟、食、根、有、不离去缘的九种为缘。(2) 于结生 (的异熟识) 对于所依色，由俱生、相互、依止、异熟、食、根、不相应、有、不离去缘的九种为缘。(3) 除了所依色，对于其它的色，即于上面的九 (缘) 中除去一相互缘，由其余的八缘为缘。

(4) 其次行作识对于无想有情的色，或对于五蕴有的业生色，依于经的方法由一亲依止缘为缘。(5) 其它的从最初有分开始的一切识，当知是它是那些名色的适当的缘。如欲详细指示缘的方法，则应详述全部的《发趣论》，我们不便在这里引述。

或有人问：如何得知于结生的名色是以识为缘的呢？（答） 562
依经典及合理之故。即于经典之中，以“诸法随心转”¹⁵⁰等的种种方法，便成就对于受等是以识为缘的。次以合理：

由已见的心生之色，

证明未见的色以识为缘。

即于心中欣喜或不欣喜之时，而见生起 (与心) 相合的色 (如面有喜色及不悦之色等)。如是由已见的色而推知未见的色，即当以可见的心生之色而推知不可见的结生色是以识为缘的。对于业等起的 (色)，亦如心等起的色，是以识为缘的，此说来自《发趣论》。如是“以缘”而知抉择。

——这是详论“识缘名色”一句——

(4) (名色缘六处) 关于“名色缘六处”的一句，

三蕴为名，

大种、所依等为色。

此等综合的名色，

是那同样的六处之缘。

¹⁵⁰ Dhs. § 1522(p.5).

即彼六處之緣的名色中，受等的三蘊為“名”。（色）即屬於自身相續的四大種、六所依及命根，如是當知“大種、所依等為色”。那名、色及名色所綜合的“名色”，當知是第六處及六處所綜合的“六處”之緣。何以故？因為于无色（有）中，此名只是為第六處的緣，不是他處的緣，即如《分別論》說¹⁵¹：“第六處以名為緣”。

或有人問：如何得知名色為六處之緣？（答）因名色存在之時而（六處）存在故。即此名此色存在之時而有彼彼之處，非因其它。這種“此有故彼有”（的意義），將於（下面）論緣的方法中說明。是故：

563 在于結生或轉起，彼為彼之緣，
 並以何法而為緣，智者應知之。

此義之解釋如下：

（①名緣）（于无色的結生與轉起）
 于无色（有）的結生和轉起，
 最少，名是七種和六種的緣。

怎樣的呢？先說于（无色有的）結生，此名對於第六處，至少由俱生、相互、依止、相應、異熟、有、不離去緣的七種為緣。但有些（名）則由因緣，有些亦由食緣，如是亦由其它的緣為緣。當知如是由最多和最少的數目為緣。

次于（无色有的）轉起，異熟（名）亦由如前所述的（俱生等七種緣）為緣。其余的（非異熟名）至少亦以如前所述的七緣之中而除去異熟緣的六緣為緣。但有些（名）則由因緣，有些亦由食緣，如是亦由其它的緣為緣。當知這樣由最多和最少的數目為緣。

（于五蘊有的結生）

¹⁵¹ Vibh.p.144.

名于他有的结生，
 对于第六处是同样的。
 对于其它的（五处），
 由六种为缘。

即于无色有之外的其它的五蕴有（的结生），那与心所依为伴的异熟名，对于第六处，至少由七种缘为缘，如于无色有中所说。对于其它的眼等五处，那与四大种为伴的（名），由俱生、依止、异熟、不相应、有、不离去缘的六种为缘。但有些则由因缘，有些亦由食缘，如是亦由其它的缘为缘。当知这样由最多和最少的数目为缘。

（于五蕴有的转起）

于转起，异熟为异熟的缘是同样的，
 非异熟为非异熟的第六处的六种缘。

即于五蕴有的转起，亦如于结生所说，而异熟的名对于异熟的第六处，至少由七种缘为缘。而非异熟的（名）对于非异熟的第六处，至少由除去那七种之中的异熟缘的六种为缘。这里最多和最少的数目如前可知。

于同样的五蕴有，
 异熟是其它的五处的四种缘。

非异熟也与此说同样的。

即于彼处（五蕴有）的转起，依净眼等所依的其它的异熟名， 564
 对于其余的眼处等的五处，由后生、不相应、有、不离去缘的四种为缘。非异熟（对于眼等的五处）亦如异熟所说的一样。是故种种的善等（心、心所）对于彼等（眼等五处），当知由四种缘为缘。如是当知先说名于结生或转起，是彼等何处的缘，及如何而为缘。

（②色缘）

这里的色于无色有

不成为任何一处的缘。

色于五蕴有的结生，

所依为第六（处）的六种缘，

大种对于五处

总说为四种缘。

即色于（五蕴有的）结生，所依色对于第六意处，由俱生、相互、依止、不相应、有、不离去缘的六种为缘。其次四大种于（五蕴有的）结生与转起，就任何生起的处，总而言之，对于眼处等五，由俱生、依止、有、不离去缘的四种为缘。

命与食在于（结生及）转起，

是此等（五处）的三种缘，

此等（五处）是第六处的六种缘，

所依是它的五种缘。

其次于（五蕴有的）结生及转起，那色的命对于眼等的五（处），由有、不离去、根缘的三种为缘。食则由有、不离去、食缘的三种为缘。如以食而生活的有情的食物循环于他们的身体，则此食只是于转起的缘，不是于结生的。

其次此等眼处等五，对于称为眼、耳、鼻、舌、身识的第六意处，但于转起不于结生，由依止、前生、根、不相应、有、不离去缘的六种为缘。^{*3}如是当知色于结生或转起，是彼等何处的缘及如何而为缘。

565 （㊸名色缘）

名色二种是何处的缘，

智者应知于一切处是怎样的缘。

即所谓先于五蕴有的结生，称为三蕴及所依色的名色，对于

^{*3} 六种为缘。除了五识，所依色对于其余的意处，但于转起不于结，由依止、前生、不相应、有、不离去缘的五种为缘。如是

第六处，由俱生、相互、依止、异熟、相应、不相应、有、不离去缘等为缘。这只是说其要点；因为依此方法可以推知一切，所以这里便不详示了。

——这是详论“名色缘六处”一句——

(5) (六处缘触) 关于“六处缘触”一句：

略说触有眼触等的六种，

详说他们则有如识的三十二。

即于“六处缘触”（的句中），略说触有眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触的此等六种。详说则有眼触等五种善异熟、五种不善异熟的十种及与二十二世间异熟相应的二十二种，¹⁵²如是一切正如“行缘识”所说的三十二种一样。其次为此三十二种之缘的六处中：

智者对于六处的主张：

和第六处相共的眼等内六处与外六处。

此中，先说那些人指出：因为这是有执受（身心）的转起论，只是属于自己相续中的缘及缘所起的，依据经典所说¹⁵³：“以第六处为缘而有触”，则是在无色有的第六处及包摄一切在其它（欲有色有）的六处而为触的缘，即取（第六处的）一部分的自性而舍（六处的）一分，所以主张是“和第六处相共的眼等内六处”。这便是说第六处与六处共称为六处。

其次那些人只指出缘生（果）是属于（自己的）一相续的，而缘则属于不同的相续的，只以那样的处是触的缘，所以主张包括于一切处和第六（处）相共的内（眼处等）及外色处等为六处。这便是说以第六处与（内）六处及（外）六处一起合称为六处。 566

¹⁵² 二十二世间异熟，即欲界无因不善异熟的意界、意识界二种，无因善异熟的意界及二意识界三种，欲界有因善异熟八种，色界异熟五种，无色界异熟四种，共二十二种。

¹⁵³ Vibh.p.136.

这里有人问：不能从一切处而生一触，亦不能从一处而生一切触，然而这“六处缘触”是从单数说的，是什么缘故？对他的答复如下：那是真的，从一切不能生一，从一亦不能生一切，但从多（处）而生一（触）。譬如眼触是从眼处、色处，称为眼识的意处及其它相应的法处而生的，如是亦可适当的应用于一切处。所以说：

如如者（世尊）以单数之语而说法，
指示一触是从多处而生的¹⁵⁴。

“以单数之语而说法”，即是如如者以“六处缘触”的单数之语而说法，以示从多处而成一触之义。其次于诸处之中：

于五是六种的缘，
其后之一是九种的缘，
外六于适当而发生，
如是辨别它（意触）的缘。

这里的解释如下：（1）先说眼处等五（处）对于眼触等的五种触，由依止、前生、根、不相应、有、不离去缘的六种为缘。

（2）此后的一异熟意处对于各种的异熟意触，由俱生、相互、依止、异熟、食、根、相应、有、不离去缘的九种为缘。（3）于外（处）中：色处对于眼触，由所缘、前生、有、及不离去缘的四种为缘；声处等对于耳触等也是同样的。（4）其次彼等（现在的色等五处）及法处（所摄的色）对于意触亦同样的（由四种为缘）。（5）（非现在的色等五处及法处对于意触）只由所缘缘¹⁵⁶为缘。所以说“外六于适当而发生，如是辨别它（意触）的缘”。

——这是详论“六处缘触”一句——

¹⁵⁴ 底本 Pan' ekāyatanappabhavo 误，应改为 panekāyatanappabhavo。

¹⁵⁶ 只由所缘缘 (arammanapaccayamatten'eva)。底本 arammanapaccayam atten'eva 误。

(6) (触缘受) 在“触缘受”的句中：

依于门，故说受只有眼触所生等六种，

由于区别则它们有八十九。

567 在《分别论》中解释此句说：¹⁵⁷“眼触所生的受、耳、鼻、舌、身、意触所生的受”，这样是依于门，故只说六种受。其次由于区别，因它们是和八十九心相应的，所以说有八十九。

在这些受里面，

这里是说与异熟心相应的三十二受的意思。

此中，于五门（此触）是五（受）的八种缘，

此触是其余的一种缘，

于意门中也是同样的。

这里，（1）眼触等的触，于五门中，对于以净眼等为所依的五受，由俱生、相互、依止、异熟、食、相应、有、不离去缘的八种为缘。（2）其次这眼触等的触，于一门，对于由领受、推度、彼所缘（作用）而转起其余的欲望诸异熟受，只由亲依止缘一种为缘。（3）“于意门中也是同样的”，即于意门，那称为俱生意触的触，对于由彼所缘而转起的欲望诸异熟受，也是由同样的八种缘为缘。（此俱生意触）对于由结生、有分及死而转起的三地的¹⁵⁸异熟受亦然（由八种为缘）。（4）其次意门转向（心）相应的意触，于意门，对于由彼所缘而转起的欲望诸受，由亲依止缘的一种为缘。

——这是详论“触缘受”的一句——

(7) (受缘爱) 在“受缘爱”的句中：

这里的爱，由色爱等的差别有六种，

由于转起的行相，一一有三种。

¹⁵⁷ Vibh.p.136; S.II.p.3.

¹⁵⁸ 三地的(tebhumika)，底本 tesaj ete bhumika，今依他本。

于此句中，如《分別論》中說：¹⁵⁹由所緣而得名的（渴愛），有色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛。譬如說長者子、婆羅門子，此子是从父而得名的。在彼等渴愛中，从一一渴愛而轉起的行相，有欲愛、有愛及无有愛的三種。即色愛轉起以欲樂而享受現于眼的視線之前的色所緣之時，名為“欲愛”；當它与認為所緣“是恒是常”的常見共同轉起之時，名為“有愛”——与常見作伴的貪而名有愛；當它与認為所緣“是斷是滅”的斷見共同轉起之時，名為“无有愛”——与斷見作伴的貪而名无有愛。于聲愛等的方法也是同樣的。如是則此等（六愛）而成十八渴愛。彼（愛）于內色等十八及外（色等）十八而成三十六。如是過去三十六，未來三十六，現在三十六，故成一百零八的渴愛。其次略而言之，彼（愛）依色等所緣而為六，依欲愛等則只有三愛而已。因為此等有情，如愛（自己的親生）子，由于愛子而尊敬（此子的）保姆，因愛由色等所緣而生起的受；由于愛受而給以色等所緣的尊敬，如給与畫家、音樂家、制香者、廚師、織者及供給藥品的醫生的最大的尊敬一樣。是故應知由此等一切受緣而有愛。

因为这里是一异熟的乐受的意思，
故此（乐受）是爱的一种缘。

“一种”即是只由亲依止为缘。或因：

苦者求乐、乐者求更多的乐，
舍则寂静，所以说是乐。

因为三受是渴爱的缘，

大仙便说受缘爱。

受缘爱，若无睡眠则不成，

是故此爱不存于梵行已立的婆罗门。

¹⁵⁹ Vibh.380,365.

——这是详论“受缘爱”一句——

(8) (爱缘取) 关于“爱缘取”一句：

对于四种取，以义而分别，

以法之广略，依次序辨别。

569 取的辨别如下：“四种取”，即欲取、见取、戒禁取及我语取。

(①以义分别) 这是它们的意义的分别：即执取称为事（对象）的欲，故为“欲取”。欲即是取，故为欲取。取(upadana-j)是坚执之意。因为这（取字的）“邬波”(upa)一音含有坚的意义，如在恼(upayasa)及接近(upakattha)等字之中一样。同样的，见即是取，故为“见取”，或执取于见故为见取。即于“我与世间是常”等，五蕴中取其一蕴为“我”，其它则为“世间”之“身见”。以后见取于前见——后面的（邪）见依前（面的邪）见而生；后者执取前面的邪见，如此（一连串）继续不断的执取邪见。同样的，执取戒禁¹⁶⁰故为“戒禁取”，或戒禁即是取故为禁取。因为执着为净，故牛戒、牛禁的自身即是取。同样的，（人们）以此而语故为“语”。（人们）以此而取着故为“取”。语什么或取什么呢？即自取自己的语为“我语取”。或（人们）以此而取我语是我故为我语取。这是先就它们（四取）的意义的分别。

(②以法的广略) 其次依法的广略，先说欲取：¹⁶¹“此中什么是欲取？即对于诸欲的欲欲、欲贪、欲欢喜、欲渴爱、欲粘、欲热恼、欲迷、欲缚、是名欲取”，这是来自经典的略说坚持的渴爱。坚持的渴爱，即是由前面的渴爱的亲因缘而强化了后面的渴爱。也有人说：“未达境的希求为渴爱，如盗贼在黑暗中伸出他的手相似，已达境的取为（欲）取，如彼（盗贼）已取东西。

¹⁶⁰ 戒(sila)是戒法，禁(vata)是誓愿的意思。

¹⁶¹ Dhs.p.212; Vibh.p.375.

少欲知足是彼等（欲取）的相对法。同时它们（欲取）是遍求及守护之苦的根本”。关于其余的三取，略说只是见而已。其次详细地说：渴爱之强烈的为欲取，亦如前面的色（爱）等中所说，有一百零八种。十事邪见为见取；即所谓：¹⁶² “此中见取如何？一、无布施，二、无供养，三、无祭祀，四、无善行恶行诸业的果报，五、无此世，六、无他世，七、无母，八、无父，九、无化生有情，十、于世间中无有依正直行道而于此世他世自证及（为世人）说法（的沙门、婆罗门），这样的见……乃至颠倒执着，名为见取”。其执取由戒禁而清淨的为戒禁取；即所谓：¹⁶³

570 “此中戒禁取如何？……由戒而淨，由禁而淨，由戒禁而淨的这样的见……乃至颠倒执着，名为戒禁取”。二十事有身见为我语取；即所谓：¹⁶⁴ “此中我语取如何？兹有无闻凡夫……于善人法不能调顺，（一）视色是我，（二）视我有色，（三）视色在我中，（四）视我在色中，（五～八）视受是我……（九～十二）想是我……（十三～十六）行……（十七～二十）视识是我，我有识，识在我中，我在识中，这样的见）……乃至颠倒执着，名为我语取”。这是（四取）法的广略。

（③依次序）其次依它们的次序，有三种：（一）生起的次序，（二）舍断的次序，（三）说法的次序。此中：（一）因为于无始的轮回没有最初的起源，所以不能直接的说诸烦恼生起的次序，只能间接的于一有之中大概来说，我执（我语取）是常与断的住着（见取）的先导。自此执“我为常”者为使我清淨而起戒禁取。执“我为断”而不顾他世者则起欲取。如是最初为我语取，次为见取，戒禁取及欲取，这便是此等（四取）于一有中的生起的次序。（二）此（四取之）中，见取等（三种）因为是在

¹⁶² Dhs.p.212; Vibh.p.375.

¹⁶³ Dhs.p.212; Vibh.p.375.

¹⁶⁴ Dhs.p.212; Vibh.p.375.

须陀洹道所断，所以是最先舍断的；而欲取因为是在阿罗汉道所断，所以为后断，这便是它们舍断的次序。（三）此（四取）中的欲取，因为是大境及明了之故在最先说。即彼（欲取）是与八（贪）心相应的故为大境。其它的（三种）是与四（瞋、痴）心相应的故为小境。大概人们都是乐阿赖耶（五取蕴）的，所以欲取为明了，余者则不然。或以欲取者，为了得欲，往往举行祭典，而彼（祭典）是他（欲取者）的见取¹⁶⁵，所以此（欲取之）后为见取。这（见取）分为戒禁取及我语取的二种。于此二者之中，戒禁取是粗的，因为见牛的所作及狗的所作易知之故而先说，我语取微细，故于后说。这是它们（四取）的说的次序。

渴爱为此中第一（欲取）的一种缘，

它为其它（三取）的七种或八种缘。

这便是说，于此四取中，渴爱对于第一欲取，只由亲依止的一种为缘；因为（欲取）是在于渴爱所欢喜的诸境之中而生起之故。而（渴爱）对于其它的三取，则由俱生、相互、依止、相应、有、不离去、因缘的七种为缘或加亲依止缘的八种为缘。然而它（渴爱）若由亲依止为（三取的）缘之时，那（爱与取）不是俱生的。

571

——这是详论“爱缘取”一句——

（9）（取缘有）在取缘有的一句中：

以义、以法、以有用、以区分、以摄、以什么为什么之缘，当知抉择。

此中，①“以义”——有故为有，此（有）分为业有及生有二种。即所谓：¹⁶⁶“什么是二种有？是业有、生有”。此中，业即是有为业有，同样的生即是有为生有。并且这里是生起有故为

¹⁶⁵ 底本 sa'ssatan ti 今依锡兰本 sa'ssa ditthi。

¹⁶⁶ Vibh.p.137.

有。其次，譬如因为是乐的原因故说¹⁶⁷“诸佛出世乐”，如是应知业是有的原因，故由其果而说有。如是当知先以义而抉择。

②“以法”——首先略说“业有”，便是称为思及与思相应的贪欲等的业的诸法。即所谓：¹⁶⁸“此中，什么是业有？即属于小地或大地的福行、非福行、不动行，名为业有。亦即至一切有的业为业有”。此中：福行是十三思，非福行是十二思，不动行是四思¹⁶⁹。如是“属于小地或大地”的一句是只说彼等思的异熟的强弱。而“至一切有的业”的一句是说与思相应的贪欲等。

其次略说“生有”，便是由业所生的诸蕴，差别有九种。即所谓：¹⁷⁰“此中，什么是生有？即欲有，色有，无色有，想有，

572 无想有，非想非非想有，一蕴有，四蕴有，五蕴有，是名生有”。此中：称为欲的有为“欲有”。“色有，无色有”等也是同样。有想者¹⁷¹的有、或于此有中有想，故为“想有”。相反的为“无想有”。因为没有粗的想而有细的想（为非想非非想），故于此有而有非想非非想为“非想非非想有”。此有充满着一色蕴、或有一蕴于此有，故为“一蕴有”。“四蕴有、五蕴有”也是同样的。此中：欲有为五取蕴，色有亦然。无色有为四（取蕴）。想有为四、五（取蕴）。无想有为—取蕴。非想非非想有为四取蕴。一蕴有等是依取蕴的一、四、五蕴。如是当知以（取的）法而抉择。

③“以有用”——于此有中的解释正如在前面的行的解释中¹⁷²所说的福行等一样，虽然如是，但前面是说由过去的业而成此世的结生之缘，这里是说由现在的业而为未来的结生之缘，所以

¹⁶⁷ Dha.p.194 颂。

¹⁶⁸ Vibh.p.137.

¹⁶⁹ 关于十三思等，参考底本五三〇页。

¹⁷⁰ Vibh.p.137.

¹⁷¹ 底本 sabba va taj 茲依注疏(Tika)sabbavantanañj puggalanañj。

¹⁷² 见前底本五三〇页。

重复的说是**有**作用的。或者前面的解释是说**思**为行，如说：¹⁷³

“此中，什么是**福行**？即是欲界（色界）的**善思**……”；但这里根据“至一切**有**的**业**”的语句，是也说与**思**相应的诸法。又前面是说行只是为**识**之缘的**业**；这里亦说生起无想**有**的**业**。又何必说得这么多呢？在“**无明缘行**”一句中曾说**福行**等的善与不善法，在这里的“**取缘有**”，因为包摄了生有，所以说善、不善及无记法。是故一切处的重说都是有意思的。如是当知以有用而抉择。

④ “**以区分**”“**以区分和摄**”，即是“**取缘有**”的区分和包摄。

即由欲取的缘所造而生欲**有**的**业**为“**业有**”；由此而生的诸蕴为“**生有**”。于色、无色**有**亦然。如是由欲取之缘而有二欲**有**（**业有**与**生有**），在这里并包含了想**有**及五蕴**有**。（由欲取之缘）有二色**有**，这里亦包含了想**有**、无想**有**、一蕴**有**及五蕴**有**。（由欲取之缘）有二无色**有**，这里也包含想**有**、非想非非想**有**及四蕴**有**。这样连包含在内的共为六**有**。由其它的取的缘，亦如由欲取之缘而有六**有**及包含的（诸**有**）一样。如是由取之缘的区分为二十四**有**及包含的（诸**有**）在内。 573

⑤ 其次“**以摄**”，即合**业有**与**生有**为一及所包含的（诸**有**）是由欲取之缘而起的一欲**有**，同样的（由欲取之缘而起一）色、无色**有**，而成三**有**。同样的由其余的（三）取之缘（各有三**有**）。如是连所包含的（诸**有**）是从取之缘而起的十二**有**。

但总括的说，由取之缘而至于欲**有**的**业**为**业有**，由此而生的蕴为**生有**。于色、无色**有**亦然。如是由取之缘而起二欲**有**、二色**有**、二无色**有**及所包含的（诸**有**），这是依另一种方法而摄为六**有**。或者不依**业有**及**生有**的区分，则连所包含的在内只有欲**有**等的三**有**。如果也不依欲**有**等的区分，则只成**业有**及**生有**的二**有**。

¹⁷³ Vibh.p.135.

若更不依业与生的区分，则“取缘有”的有只成一有了。如是当知以取缘有的区分及包摄而抉择。

⑥“以什么为什么的缘”，即以什么取为什么（有）的缘而应知抉择的意思。这里什么是什么的缘呢？即任何（取）为任何（有）的缘。那凡夫如狂人，他不伺察这是适当，这是不适当，只有任何的取希求任何的有而行任何的业。是故有人说：由于戒禁取不成为色及无色有，这是不应接受的。这里应取由一切（取）而成一切（有）的意思。

574 即如有人由于闻或由于（邪）见，想道：“这些欲，是在人界、刹帝利、大家族及于六欲天界中满足的”，为了获得彼等（诸欲），并给听了非正法的欺骗，思惟“由此业而得诸欲”，便由欲取而行身恶行等。由于他的恶行，结果生于恶趣。或者为现世的诸欲及护持其已得者，由欲取而行身恶行等，由于他的恶行，结果生于恶趣。这里他的生因之业为业有，从业而生的诸蕴为生有；而想有及五蕴有亦包含在内。

另一种由于听闻正法而增智者，思惟“由此业而得诸欲”，更由欲取而行身善行等，由于他的善行，结果生于诸（欲界）天或人中。这里他的生因之业为业有，由业而生的诸蕴为生有，而想有及五蕴有亦包含在内。上面的（二例）是说欲取为欲有及所包含各种区别（的诸有）的缘。

另一种人，由于听闻或遍计“于色、无色有中成就（比欲有）更多的欲”，便由欲取而生起色、无色定，由于定力而生色、无色的梵天界中。这里他的生因之业为业有，由业而生的诸蕴为生有，而想有、非想非非想有、一蕴有、四蕴有及五蕴有亦包含在内。这是说欲取为色无色有及所包含的种种区别（的诸有）的缘。

另一种人，以为“此我在成就欲界的有（善趣）或于色无色有任何一处时便断绝、全断”，如是由取断见，而行至彼之业。他的业为业有，由业而生的诸蕴为生有，而无想有等亦包含在内。

这是说见取为欲、色、无色三有及所包含的种种（有）的缘。

575 另一种人，以为“此我在成就欲界的有（善趣）或于色、无色有的任何一处时便是离热恼者及乐者（幸福者）”，由我语取而行至彼之业。他的业为业有，由彼（业）而生的诸蕴为生有，而想有等亦包含在内。这是说我语取为三有及所包含的种种（有）的缘。

另一种人，以为“圆满此戒禁者，得于成就欲界的有（善趣）或于色、无色有的任何一处时便完成他的乐”，由戒禁取而行至彼之业。他的业是业有，由彼而生的诸蕴为生有，而想有等亦包含在内。这是说戒禁取为三有及所包含的种种（有）的缘。如是当知“以什么为什么的缘”而抉择。

其次，“什么取”为“什么有”的缘的方法怎样？

取之对于色无色有由亲依止缘为缘，

对于欲有由俱生缘等为缘。

即此四种取，对于色无色有及对于属于欲有的业有中之善业与生有，只由亲依止缘一种为缘。对于欲有中与自己相应的不善业有，由俱生、相互、依止、相应、有、不离去、因缘之区别的“俱生缘的”（七缘）为缘。又对于（欲有中与自己）相应的（不善业有），只由亲依止缘为缘。

——这是详论“取缘有”一句——

（10）（有缘生、生缘老死等）在“有缘生”等之中，生等的抉择，当知己如“谛的解释”¹⁷⁴中所说。但在这里的“有”，是业有的意思，因为它（业有）是生的缘，而非生有。此（有对于生）由业缘及亲依止缘二缘为缘。

有人问：“如何得知有是生的缘？”

（答）：虽然外缘相等，但见（于生）有劣与胜等的差别之

¹⁷⁴ 见底本四九八页以下。

故。即父、母、白（精子）赤（卵子）、食物等的外緣雖然相等，縱使雙生子亦見有劣與勝的差別。那種差別不是無因的，因為不是於一切時而一切人都有的。除了業有實無他因，因為在彼所 576 生的有情的內相續中沒有別的原因，所以只是業有為（差別之）因。因為業是有情的劣與勝等的差別之因，故世尊說：¹⁷⁵ “這是業分別了有情的劣與勝”，是故當知“有是生的緣”。

因為無生之時，則無老死及愁等諸法；然而有生之時，即有老死並有與受老死苦法逼惱的愚人有关于老死的（愁等諸法），或有與受（老死以外的）彼等苦法逼惱的人無關（于老死）的愁等諸法，故知此生為老死及愁等之緣。而此（生對於老死等）只由親依止緣一種為緣。

——這是詳論“有緣生”等——

（四）十二緣起的雜論

（1）（十二緣起的特質）因為此（十二緣起）中，愁等在最後說，所以“無明緣行”在有輪的最初說：

無明是由愁等而成就，

有輪而不知其始¹⁷⁶，

沒有作者和受者，

十二種的性空故為空。

當知這是在常相續而轉起的。然而這裡：如何為“無明由愁等而成就”？如何為“有輪而不知其始”？如何為“沒有作者和受者”？如何為“十二種的性空故為空”？

①（無明由愁等而成就）因為愁、苦¹⁷⁷、忧、惱與無明是不

¹⁷⁵ M.III,p.203.

¹⁷⁶ 底本 aviditadini 應改為 aviditadij。

¹⁷⁷ 苦(dukha)底本無此字，據前文看應有此字。

相离的；悲是在于痴者之故；所以只于彼等（愁悲等）成就，而无明成就。即所谓：¹⁷⁸“由漏集故有无明集”。同时亦由漏集故有此等的愁等。何以故？（一）当与事欲不相应之时，则愁以欲漏为集（因）。即所谓：

¹⁷⁹若以欲为乘，及欲增长者，

失却彼诸欲，苦恼如箭刺。

即所谓¹⁸⁰“愁自欲生”。（二）此等一切（愁等）以见漏为集。即所谓：¹⁸¹“那些有‘我是色，色是我的’观念而住者，由于色的不定变易而生起愁、悲、苦、忧、恼”。（三）（愁等）如以见漏为集，如是亦以有漏为集。即所谓：¹⁸²“彼等诸天，虽然长寿、美丽、多乐、长时住于高大的宫殿，但他们听了如来的说法，亦生起怖畏、战栗、悚惧”，即如诸天见到了五前兆（五衰相）¹⁸³为死的怖畏所战栗。（四）（愁等）如以有漏为集，如是亦以无明漏为集。即所谓：¹⁸⁴“诸比丘，此愚者于现世而受三种的苦与忧”。

如是因由漏集而有此等（愁等）诸法，故此等（愁等）成就之时，而成为无明之因的诸漏；诸漏成就之时，由于缘有而（果）有，故无明（果）亦必成就。如是当知这里先说“无明由愁等而成就”。

②（有轮而不知其始）其次，如是于缘有故果有而无明成就之时，再“由无明为缘而有行，由行为缘而有识”，如是因果相

¹⁷⁸ M.III,203; I,55.

¹⁷⁹ Sn.767 颂。

¹⁸⁰ Dhp.215 颂。

¹⁸¹ S.III,3.

¹⁸² S.III,85.

¹⁸³ 五前兆(pabca pubhanimittani)^{*4} 一、花鬘萎悴，二、衣服垢腻，三、两胁汗出，四、身失威光，五、不乐天座。

^{*4} (pabca pubbanimittani)

¹⁸⁴ M.III,163.

续无有终期。是故由于因果的连结而转起的十二支的有轮，是不知其成就之始的。（问）如果这样，岂非与“无明缘行”的（无明）为始之说相矛盾吗？

（答）不是（无明）为始之说，这是作最要之法说。即于（业、烦恼、异熟）三种轮转无明为最要。由于执着无明而其余的烦恼轮转及业等障碍于愚者，正如由于捕捉蛇首而其余的蛇身卷于腕臂一样。而断除无明之时，则彼等（其余的烦恼及业等）亦得解脱，正如斩了蛇首亦得解脱卷住腕臂（的蛇身）一样。即所谓：¹⁸⁵“由于无明的无余故离贪及灭而行灭”等。如是执着无明而有缚，放弃无明而成解脱，这是说那无明为（缘起支中的）最要之法，而非作起始之说。如是当知此“有轮而不知其始”。

578 ③（没有作者和受者）这（有轮）是由于无明等的因而转起行等之故，所以与（无明等）以外的所谓“梵天、大梵天、最胜者、创造者”的如是遍计为轮回的作者的梵天等是毫无关系的，或与所谓“我的我是说者、是受者”的如是遍计我是苦乐的受者是毫无关系的。如是当知“没有作者和受者”。

④（十二种的性空故为空）此无明，因为是生灭法故恒常性空；因为是染污及可染污故净性空；因为是生灭烦恼故乐性空；因为是依于缘而进行故自在的我性空。行等诸支的说法亦然。或者说无明非我，非我的，非在我中，亦非我有。行等诸支亦然。是故应知“十二种¹⁸⁶的性空故此有轮是空”。

（2）（三世两重因果）

①（二种有轮的三时）如是已知，则应更知：

有轮的根本是无明与渴爱，

过去等是它的三时，

¹⁸⁵ S.II,4,12,17.

¹⁸⁶ 十二种，即指十二缘起支。

依照十二支中的自性，
分为二、八、二的诸支。

当知无明及渴爱二法是有轮的根本。这有轮有二种：因为从前际而得来，故无明是根本而受为最后；从后际的相续，故渴爱是根本而老死为最后。此中前者是依见行者说，后者是依爱行者说；因为见行者的无明（是轮回的引导者）及爱行者的渴爱是轮回的引导者。或为除断见而说第一（有轮），因为由于果的生起而显示诸因非断之故；为除常见而说第二（有轮），因为显示其生起之法而成老死之故。或为胎生者而说前者，因为说明依次转起之故。为化生者而说后者，因为显示一时生起¹⁸⁷之故。过去、现在、未来是它（有轮）的三时。在圣典中，从它们的自性说：无明与行二支为过去时，以有为最后的识等八支为现在时，生及老死二支为未来时。

②（三连结及四摄类）更应知道：

579

这有轮而有以因及果与因为首的三连结，
有四分摄及二十行相的辐，
有三轮转，
辗转不息。

此中：行与结生识之间为一因果的连结，受与爱之间为一果因的连结，有与生之间为一因果的连结，如是当知“有以因及果与因为首的三连结”。

其次依三连结的初后而差别为四摄类：即无明与行为一摄；识、名色、六处、触、受为第二摄；爱、取、有为第三摄；生、老死为第四摄。如是当知这有轮的“四分摄”。

③（二十行相的辐）

¹⁸⁷ 底本此字为 sakuppatti，是自生起之意，今依注解作一时生起(sahuppatti)——是说诸蕴一时生起之意。

过去有五因，今世有五果，
今世有五因，未来有五果。

当知以此等二十行相的辐为“二十行相的辐”。此中：“过去有五因”，亦不过是说无明与行的二种而已。但因为无知者而渴爱，渴爱者而取，以取为缘而有，故（于无明及行中）亦包摄了爱、取、有。所以说：¹⁸⁸“于以前的业有，痴即无明，努力为行，欲求为渴爱，接近为取，思即是有。如是此等于以前的业有的五法，是今世结生的缘”。

580 这里的“于以前的业有”，是在以前的业有，意即在过去生时所作的业有。“痴即无明”，即那时对于苦等的痴，并为痴所痴迷而行业，便是无明。“努力为行”，即彼行业者以前所起的思（意志）——即如生起“我将布施”之心，乃至一月、一年而准备其所施之物者的思。到了把所施之物置于受者的手中的人的思，便名为（业）有。或者于一（意门）转起的六速行中的思，名为努力的行。于第七（速行的思）为有。或者任何思都名为有，而相应的思为努力之行。“欲求为渴爱”，即彼行业者对于生有之果的欲求和希求名为渴爱。“接近为取”，是业有之缘——即如“我作此行，将于某处而受诸欲或断灭”等的转起、接近、执、执取，是名为取。“思即是有”，是说在努力之后的思为（业）有。当知如是之义。

“今世有五果”，即如圣典所说的从识至受的五种。即所谓：¹⁸⁹“此世的结生为识，入胎为名色，净色为处，去触为触，曾受为受。如是此等于此世的生有的五法，是以宿作的业为缘”。此中：“结生识”——此识之所以称为结生，因为是连结于他（过去）有而生起之故。“入胎为名色”——那来入于母胎之中的色

¹⁸⁸ Pts.I,p.52.

¹⁸⁹ Pts.I,p.52.

与非色诸法，如入来似的，是为名色。“净色为处”——是指眼等的五处而说。“去触为触”——去触所缘而生起触，是名为触。

“曾受为受”——与结生识，或与以六处为缘的触共同生起的异熟受，是名为受。此义应知。

“今世有五因”，是渴爱等；即来自圣典所说的爱、取、有。说有之时，则包含了它的前分（行）或与它相应的行。说爱与取之时，则包含了与它们相应的（无明）或愚痴者以彼而行业的无明。如是则有（爱、取、有、行、无明的）五因。所以说：¹⁹⁰

“因为此世成熟了的处，痴即无明，努力为行，欲求为渴爱，接近为取，思即是有。如是此等于今世业有的五法，是未来的结生之缘”。此中：“此世成熟了的处”——是显示于成熟了的（内六）处的作业之时的痴迷。余者易知。

“未来有五果”，是识等的五种，它们是用生的一语来说的。 581

老死亦即彼等（识等）的老死。所以说：¹⁹¹“未来的结生识，入胎为名色，净色为处，去触为触，曾受为受。如是此等五法于未来的生有，是以此世所作之业为缘的”。这是二十行相的辐。

④（三轮转）其次“有三轮转，辗转不息”，此（缘起支）中：行与有为业轮转。无明、渴爱、取为烦恼轮转。识、名色、六处、触、受为异熟轮转。这有轮以此等三种轮转为三轮转。因为直至烦恼轮转未断，则无间断之缘，故为“不息”；再再回转，故为“辗转”。

（3）（缘起的决定说）如是辗转的有轮：

以谛的发生，以作用，以遮止，以譬喻，

以甚深，以法理的差别，当适宜而知。

¹⁹⁰ Pts.I,p.52.

¹⁹¹ Pts.I,p.52.

此中：①（以谛的发生）因为善、不善业，依据于谛分别所说的总体的集谛，故知于“无明缘行”（等句），以无明为缘而有行，是由第二谛发生第二谛。由行而生识，是由第二谛发生第一谛。由识而生名色乃至异熟之受，是由第一谛发生第一谛。由受而生渴爱，是由第一谛发生第二谛。由渴爱而生取，是由第二谛发生第二谛。由取而生有，是由第二谛发生第一谛和第二谛。由有而有生，是由第二谛发生第一谛。由生而有老死，是由第一谛发生第一谛。如是当先适宜而知（此有轮）由谛的发生。

582 ②（以作用）此（缘起支）中：无明使有情对于事物的痴迷，并为行的现前之缘。行则造作有为，并为识的现前之缘。识则认识事物，并为名色之缘。名色则互相支持，并为六处之缘。六处则于自境转起，并为触的缘。触则去接触所缘，并为受的缘。受则尝于所缘之味，并为渴爱之缘。爱则染着于可染着的诸法，并为取的缘。取则取其可取的诸法，并为有的缘。有则散于种种的趣中，并为生的缘。生则生起诸蕴，并且由于彼等（诸蕴）的生而转起故为老死之缘。老死则主持诸蕴的成熟与破坏，且为愁等的住处（原因）故为他有的现前之缘。是故当适宜而知于一切句都转起二种的作用。

③（以遮止）此中：“无明缘行”是遮止有作者的见。“行缘识”是遮止有自我转生的见¹⁹²。“识缘名色”是遮止因为见事物的区别而遍计自我的浓厚之想。“名色缘六处”等是遮止我见：…乃至识、触、觉受、渴爱、取、有、生、老死等亦然。是故当适宜而知这有轮是遮止邪见的。

④（以譬喻）于此（有轮）之中，无明如盲者，因为不见诸法的自相及共相之故；以无明为缘的行如盲者的颠蹶；以行为缘的识如颠蹶者的跌倒；以识为缘的名色如跌倒者（被击伤）所现

¹⁹² 自我转生的见(attasankantidassana)，底本 attasankan ti dassan 是错的。

583

的肿物；以名色为缘的六处如肿物所成将破裂的脓疱；以六处为缘的触如脓疱的触击；以触为缘的受如触击的痛苦；以受为缘的渴爱如热望痛苦的治愈；以渴爱为缘的取如以热望治愈而取不当的药；以取为缘的有如涂以不当的药；以有为缘的生如因为涂了不当的药而肿物起了变化；以生为缘的老死如肿物的破裂。

或者，无明以不行道及邪行道的状态而迷惑有情，如白内障对于两眼相似。为无明所迷惑的愚人以能取再有的行包裹自己，如蚕作茧自缠自缚。由行取来的识而得住于诸趣，如由首相扶持的王子（得住）于王位。因为遍计生起之相，而识于结生中生起多种的名色，如幻师之现幻相。于名色中存在的六处而至增长广大，如存在于沃土的丛林（而至增长广大）。由于处的击触而生触，如从燧木的摩擦而生火。由触于所触而现起受，如为火触者而现起伤。由于（苦乐受的）受者而渴爱增长，如饮盐水者而增渴。渴爱者热望于诸有，如渴者热望于水。而彼（热望）是他的取，由（四）取而自取于有，如鱼贪味而上钩。有了有则生，如有了种子则发芽。生者必有老死，如生的树必倒。是故当以适宜的譬喻而知有轮。

⑤（以甚深的差别）其次关于以义、以法、以说法、以通达（而说明这缘起的）甚深性，世尊说：¹⁹³“阿难，此缘起甚深，具甚深相”，故应以适宜的甚深的差别而知有轮。

（义甚深）此中：无生无老死，不是从生以外的其它而有（老死），而此（老死）是从生而来的。如是这以生为缘而生起之义难知，故此老死以生为缘而生成生起之义甚深。同样的，生以有为缘……乃至行以无明为缘而生成生起之义甚深。是故这有轮义甚深是先说“义甚深”。这里是以因的果而名为义。即所谓：

584

¹⁹³ D.II,p.55.

¹⁹⁴ “关于因之果的智为义无碍解”。

（法甚深）其次以什么行相及什么位置的无明，为什么行的缘，实难觉知，故无明为行的缘的意义甚深。同样的，行……乃至生为老死的缘的意义甚深。是故这有轮的法甚深。这是说“法甚深”。这里是以因为法。即所谓：¹⁹⁵ “对于因的智为法无碍解”。

（说法甚深）其次这缘起，因为是由种种的原因而转起种种的说法，故亦甚深。除了一切知的智以外的智而不得住（不能说缘起法）。而这（缘起），在有些经中顺说，有些逆说，有的顺逆说，有的从中间开始或顺说或逆说，有的作三连结及四种略说，有的作二连结及三种略说，有的作一连结及二种略说，是故这有轮的说法甚深。这是“说法甚深”。

（通达甚深）其次此（缘起）中：这无明等的自性，是由于通达无明等的自相（的智）而正通达，因此甚难洞察故甚深。所以这有轮的通达甚深。因为无明的无智未见及谛不通达之义甚深；行的行作、造作、有贪及离贪之义甚深；识的空性、不作为、不转生¹⁹⁶及结生现前之义甚深；名色的同时生起、各别（互不相应）、不各别倾向（名）及恼坏（色）之义甚深；六处的增上、世间、门、田及具境之义甚深；触的接触、击触、会合及集合之义甚深；受的尝所缘之味、苦、乐、中庸（舍）、无命者及所受之义甚深；渴爱的欢喜、缚着、如流水、如蔓、如河、爱海及难充满之义甚深；取的取着、把持、住着、执取及难度越之义甚深；有的造作、行作、投之于生、趣、（识）住及（有情）居之义甚深；生的生、入胎、出胎、生起及现前之义甚深；老死灭尽、衰灭、破坏及变易之义甚深。是为此（缘起的）“通达甚深”。

¹⁹⁴ Vibh.p.293.

¹⁹⁵ Vibh.p.293.

¹⁹⁶ 不转生(asankanti)，底本 sankanti 误。

585 ⑥（以理法的差别）于此（缘起），有同一之理、差别之理、不作为之理、如是法性之理的四种义理，是故“以理法的差别”适宜而知有轮。

（同一之理）此中：像“无明缘行、行缘识”，并如由种子的发芽等的状态而成树木的状态，相续不断名为“同一之理”。正见者，由于觉知因果的连结相续不断，故舍断见；邪见者，因解因果的连结而转起相续不断以为是同一的，故取常见。

（差别之理）无明等的各各自相差别为“差别之理”。正见者，因见（事物）常常有新的生起，故断除常见。邪见者，于似乎有多种相续的一相续中，认为差别法，故取断见。

（不作为之理）于无明，没有“诸行由我生起”的作为于诸行，没有“识由我等生起”的作为，此等名为“不作为之理”。正见者，因觉知无有作者，故断除我见。邪见者，因不解无明等虽无作为，但依自性而决定成为因性，所以他取无作见。

（如是法性之理）只由无明等的原因而成行等，如从牛乳等而成酪等，不是由其它（而成）是名“如是法性之理”。正见者，因觉知随顺于缘而有果，故断除无因见及无作见。邪见者，因不知随顺于缘而起果，以为可从任何事物而生任何事物，故取无因见为决定论。是故于此有轮：

以谛的发生，以作用，以遮止，以譬喻，

以甚深，以法理的差别，当适宜而知。

因此（有轮）非常的深故甚难究竟，而种种法理¹⁹⁷的密林实难通过。甚至在殊胜的定石上磨利了的智剑亦难击破有轮，如雷电之轮而常摧碎于人的轮回的怖畏，即在梦中也没有谁能超越的¹⁹⁸。

¹⁹⁷ 种种法理(nananaya)，底本 nanaya 误。

¹⁹⁸ 底本 yatthi 应作 pyatthi。

世尊这样说：¹⁹⁹ “阿难，这缘起法甚深，具甚深相。阿难，因此人类对于此法不知不觉，故如一束缠结的丝²⁰⁰，如俱罗鸟巢的线球，如们义草及波罗波草，不得出离于苦界、恶趣、堕处、轮回”。是故当为自己及他人的利益和安乐而行道，而舍弃其它的工作。

于甚深的种种的缘相²⁰¹，
智者当知得彻底而常念精进。

※为善人所喜悦而造的清淨道论，在论慧的修习中完成了第十七品，定名为**慧地的解释**。



¹⁹⁹ D.II,p.55.

²⁰⁰ 如俱罗鸟巢的线球(gulagutthikajata)相当于旧译的“乱丝”。俱罗(gula)是一种鸟的名字，它的巢是做得特别结缠的。gunthika 是线球，所以这里作这样译。们义草(mubja)，波罗波草(pabbaja)。

²⁰¹ 种种的缘相(paccayakarappabhede)，底本 paccaya karappabhede 误。

第十八 说见清净品

慧体之一——见清净

现在再说那前面已经说过的：¹ “既以学习及遍问而熟知（慧的）地的诸法之后，当完成二种是（慧的）根的清净：即戒清净与心清净”。此中：“戒清净”，即极清净的别解脱律仪等四种戒，业已在“戒的解释”² 中详细地说；而“心清净”，即与近行（定）相共的等至，这也曾于以心为题目³ 的“定的解释”⁴ 中以一切行相而详细地说过了。是故应知那些详说过了的方法。其次那里说：⁵ “见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净、智见清净的五清净是（慧的）体”。此中：如实而见名色为“见清净”。

（一）名色的观察

（1）（简略的方法）先说为欲完成（见清净）的奢摩他（止）行者，当从除了非想非非想处之外的其余的色及无色界⁶ 禅的任何一种禅出定，以相、味（作用）等而把握寻等诸禅支及与它相应的诸法。有了把握之后，则应确定它们以倾向之义而为“名”，因为面向于一切所缘之故。譬如有人看见了蛇在屋中，便追逐它而发现它的洞，如是此瑜伽行者，遍观此名而作遍求：

¹ 见底本四四三页。

² 见第一品，底本十五页以下。

³ 底本 Cittasilena 误，应改 Cittasisena。

⁴ 第三品至第十一品。

⁵ 见底本第四四三页。

⁶ 色无色界(ruparupavacara)，底本 rupa arupavacara 分开误。

588 “此名是依止什么而起的呢？便见其所依的心色（心的所依处）。自此他便把握了心色的所依的大种及以大种为依的其它的所造色的色。他确知一切（色）都是恼坏之故为“色”。于是他简略地确知名色，即有倾向之相的为名，有恼坏之相的为色。

（2）（四界的差别法）其次那纯毗钵舍那（观）的行者或奢摩他的行者，即以在四界差别（的解释）⁷中所说的诸界的把握门中的任何一门而简略或详细的把握四界。此时，当他在由于如实的自作用（味）及自相上而明了的诸界之中，先于业等起⁸的发，而知有（地水火风）四界、色、香、味、食素、命、身净的身十法⁹的十色。于同样的（发）中，因有性的存在，亦有性十法的十色。又于发中，亦有由食等起的而以食素为第八（的八法），及由时节等起的和心等起的（以食素为第八的各八法）共二十四色（和前面的身十法及性十法合为四十四色）。如是于（三十二身分之中由业、食、时节、心的）四等起的二十四部分¹⁰，各各（部分）有四十四色。其次在由于时节及心等起的汗、泪、唾、涕的此等四种之中，各各有二种以食素为第八的十六色。在由于时节等起的胃物、粪、脓、尿的此等四种之中，则各各只有由时节等起而以食素为第八的八色。这是先于三十二行相中（把握色法）的方法。

其次明白了这三十二行相之时，则亦明了其它的十种行相¹¹。此中，先说明了在食物等的消化中由业生的火的部分，有以食素为第八（的八法）及命的九色。同样的，在由心生的出息入息的（风界的）部分，亦有以食素为第八（的八法）及声的九色。再

⁷ 见底本三五一页以下。

⁸ 关于业等起的色等，参考底本三六六页、六一四页、六二三页。

⁹ 关于身十法等，参考底本五五二页。

¹⁰ 二十四部分，即于三十二身分中除去下面所说的汗、泪、唾、涕、胃物、粪、脓、尿的八种。关于三十二身分，参考底本二四九页及三五三页。

¹¹ 十行相，参考底本三六三页。即火界的四部分：及风界的六部分。

明了在四处起的其它的八（部分）中，各各有命九法及三种以食素为第八的三十三色。

他（修习者）这样详细地由四十二行相¹²而明了此等大种及所造色的种类之时，更由所依及（认识之）门而明白了眼十法等及心所依十法的六十色。

他把此等一切（色）以恼坏之相而作为一以观“色”。他这样把握了色，再由（认识之）门而明了非色法。即二种（前）五识。三眼界及六十八意识界的八十一世间心。与此等（八十一）心俱生的心所，总说有触、受、想、思、命、心止、作意的此等七种。对于出世间心，既非纯毗钵舍那行者亦非奢摩他行者所能把握的，因为未得证达之故。他把一切的非色法以倾向之相而作为一以观“名”。如是有人以四界差别门而详细地确知名色。

589

（3）（十八界的观察法）另一种人则以十八界（而确知名色）。怎样的呢？兹有比丘如是忆念诸界：“于此身体，有眼界……乃至意识界”，而他并不取世人所想念饰以黑白球而在眼窝之中结以腱筋及有广长的肉团为眼，却依蕴的解释的所造色¹³中所说的眼净而确知为眼界。亦不确定（眼净）以外的其它的五十三色为眼界，即为眼净所依的（地水火风）四界及其所属的色、香、味、食素的四色与保护（眼净）的命根的九种俱生色，在彼（眼中）的身十法、性十法的二十业生色，由食等起（心等起、时节等起）等的三种以食素为第八的二十四无执受色（非业等起的），如是为其余的五十三色。于耳界等亦然。但于身界为（除了眼十法等的）其余的四十三色。然而也有人说，（于身界）由时节及心等起（的色）各各加一声为九色，如是共有四十五色。这样此等（眼等的）五净及它们的境的色、声、香、味、触五种

¹² 四十二行相，即三十二身分及火界与风界的十行相。

¹³ 参考第十四品，底本四四五页。

的十色为十界。其余诸色为法界。依止于眼及以色为缘而转起的心为眼识界。如是二种（前）五识为五识界，三意界心为一意界，六十八意识界心为意识界，如是一切八十一世间心为七识界。与彼（诸识）相应的触等为法界。于是此（十八界）中，
590 有十界半为“名”^{*1}；有七界半为“色”^{*1}。如是有人由十八界而确知名色。

（4）（十二处的观察法）另一种人以十二处（确定名色）。怎样的呢？即如在眼界所说的方法，除了五十三色，他只以眼净而确定为眼处。同样的，以耳、鼻、舌、身界所说的方法而确定耳、鼻、舌、身处。为它们的境的（色等）五法为色、声、香、味、触处。世间的七识界为意处。与它相应的触等及其余的色为法处。如是此（十二处）中，十处半为“色”，一处半为“名”。这样有人由十二处而确知名色。

（5）（五蕴的观察法）另一种人以更简单的蕴而确定（名色）。怎样的呢？即于此身中，由四等起的（地水火风）四界，及以彼为依止的色、香、味、食素、眼净等的五净、所依色、（男女）性、命根、由（时节、心）二等起的声，此等十七色是可得专精的完色及色色¹⁴。而身表、语表、虚空界、色轻快性、柔软性、适业性、积集、相续、老性、无常性的此等十色是相（色）、变化（色）及区划（色）¹⁵，而非完色及色色。因为此色的相，变化与区分之故而称为色。如是此等一切的二十七色为色蕴。与八十一世间心共同生起的受为受蕴。与彼相应的想为想蕴。行为行蕴。识为识蕴。这样色蕴为“色”，四非色蕴为“名”。如是有些比丘由五蕴而确知名色。

*1 有十界半为“色”；有七界半为“名”。

¹⁴ 关于完色、色色，参考底本四五〇页。

¹⁵ 关于相、变化、区划，参考底本四五一页。

(6)(简单的观察法) 另一种人，则以最简单的方法而确定名色。他以为一切色，即是四大种及四大种所造色，如是简略地于此身体而把握于“色”，同样的，他把握意处及法处的一部分为“名”，即此是名，此是色，是为名色。

(二) 现起非色法的方法

591

如果那瑜伽者以诸门(观察法)把握了色，而后去把握非色，然因微细、非色不能现起，但他不可放弃重任(修行)，必须把色数数思惟、作意、把握、确定。当他对于色次第澄清、去结、而极清淨之时，则以彼(色)为所缘的非色法亦自明了。

譬如有眼的人，对不净的镜而看他的面相，然不见相，但他并不以为“不能见相”而丢了镜，却数数摩擦，当他把镜擦得非常干净之时，而他的相亦自明了。又如需要油的人，把胡麻粉放到桶内，洒了水，经一二次的压榨，然不出油，但他并不丢掉胡麻粉，却加以热水数数压榨，这样，他便压出清明的油来。亦如想把水澄清的人，拿了迦答迦的子¹⁶，把手伸入水缸之内，经一二次的摩擦，水仍不能澄清，但他并不丢掉迦答迦的子，却数数摩擦，这样则污泥沉落而水自清。

如是这比丘既不放弃他的重负，而对于色数数思惟、作意、把握、确定。当他对于色次第澄清、去结、而极清淨之时，则他的障碍的烦恼沉落，如无浊泥之水，心得清淨，对于以彼(色)为缘的非色法亦自得明了。

此义亦可用其它的甘蔗(榨糖)、盗贼(的拷打成招)、牛(的调御)、酪(作醍醐)及(烹)鱼等的譬喻来说明。

¹⁶ 迦答迦(kataka)是胡桃的一种，其核子可以洗水缸清水。

其次对于这样把握了极清净的色（的瑜伽）者，则由触、受、或识的三种行相而现起非色法。怎样的呢？

592 (1) (由触现起非色法) 先说有人，以“地界有凝固之相”等的方法而把握诸界的，最初现起冲击的触，与彼相应的受为受蕴，想为想蕴，与触俱的思为行蕴，心为识蕴。同样的，于发中，以地界有凝固的相……乃至入息出息，以地界有凝固的相（等的方法而把握诸界者），而最初现起冲击的触，与彼相应的受为受蕴……乃至心为识蕴。如是由触而现起非色法。

(2) (由受现起非色法) 有人以地界有凝固之相的，现起享受彼所缘（地界）之味的受为受蕴，与彼相应的想为想蕴，与彼相应的触及思为行蕴，与彼相应的心为识蕴。同样的，于发中，以地界有凝固之相……乃至入息出息，以地界有凝固之相者，现起享受彼所缘之味的受为受蕴……乃至与彼相应的心为识蕴。如是由受而现起非色法。

(3) (由识现起非色法) 有人以地界有凝固之相的，而现起知识所缘（地界）的识为识蕴，与彼相应的受为受蕴，想为想蕴，触与思为行蕴。同样的，于发中，以地界有凝固之相……乃至入息出息，以地界有凝固之相者，现起知识所缘的识为识蕴，与彼相应的受为受蕴，想为想蕴，触与思为行蕴。如是由识而现起非色法。

兹当说明：于发等的四十二界的部分中的各各四界，则以同样的方便，即于业等起的发，以地界有凝固之相等的方法，而于其它的眼界等的色的把握之门，则以完全不同的方法。因为对于如是把握了极清净的色的人，由三种行相而得明了于非色法，所以只有由把握清净之色者而能作把握非色的努力，实无其他之人。如果现起一色法或二色法之时，便舍色而取非色，则将退失

业处，如于地遍修习的解释¹⁷中所说的山顶之牝牛相似；若以把握极清淨的色而作把握非色的努力者，则得使业处增长广大。他这样由触等所现起的四种非色蕴而确定为“名”，为彼等（非色法）的所缘的四大种及四大种所造色而确定为“色”。

他这样把十八界、十二处、五蕴一切的（欲、色、无色的）三地之法而确定为名与色二种，正如以剑劈开箱子或破裂多罗树干以为二相似，于是他获得结论：除了名色之外，更无其它的有情、补特伽罗、天或梵天等。

（三）依经典及譬喻而确定名色

他既然以如实自性而确定了名色，为了更舍有情及补特伽罗等的世间之想，为了超越对有情的痴迷，为了置其心于无有痴迷之地，依诸经典，确定“只是名色，而无有情及补特伽罗”，并以比喻而确定（名色）。即如这样说：

譬如部分的结集说为车，

有了诸蕴而成有情的假名。

他处说：¹⁸“贤者，譬如因为以木材为缘，以蔓为缘，以泥为缘，以草为缘，围盖空处，故名为屋，如是诸贤，以骨为缘，以腱为缘，以肉为缘，以皮为缘，围盖空处，故名为色”。他处又说¹⁹：

仅为苦之生，苦住与苦灭，

除苦无有生，除苦亦无灭。

如此曾有数百经，但说名色，而无有情及补特伽罗。是故譬

¹⁷ 参考底本一五三页。

¹⁸ M.I.p.190.

¹⁹ S.I.p.135.cf.KV.p.66; MNd.p.439; Mil.p.28《杂阿含》一二〇二经（大正二·三二七b）。

594

如车轴、车轮、车厢及车辕等部分集成一形之时，说它为车，依第一义说，于一部分去观察之时，则无有车；亦如木材等的造屋材料，围盖空间而成一形之时，而名为屋，于第一义中，则无有屋；又如手指、拇指等形成一相，而说为拳，譬如胴、弦等名为琵琶，象、马等名为军队，城墙、房屋、城门等名为城市，干、枝、叶等形成一相之时，而名为树，于第一义中，一一观察之时，则无有树，如是仅于五取蕴存在之时而名有情及补特伽罗，于第一义中，观察一一法，则无执着者的所谓“我”或“我是”的有情，只是第一义的名色而已。作如是观者的见名为如实之见。

其次如果舍此如实之见而执有“有情”者，则认为（自己）有灭或不灭。认为不灭者则堕常见，认为灭者，则堕断见。何以故？因为没有为彼（有情）出生的其它之法像从乳出酪那样的，所以那执“有情为常”者名为滞着，执“有情为断”者名曰过度。

世尊说：²⁰“诸比丘，为二种恶见缠缚的天人，或者滞着，或者过度。唯具（正）眼者而见（真实）。诸比丘，如何为或者滞着？诸比丘，即乐于有，喜于有及悦于有的天人。若对他们说有之灭的法时，则心不踊跃、不欢欣、不安住、不信解。诸比丘，是为或者滞着。诸比丘，如何为或者过度？即有人为有所逼恼而觉羞惭厌恶、欢喜无有，以为此我于身坏死后，是断、是灭，死后更无存续，故为寂静、胜妙、真实。诸比丘，是名或者过度。诸比丘，如何为具（正）眼者而见？诸比丘，兹有比丘，见五蕴如实，既见五蕴如实，便为它们的厌离、离贪与灭而行道。诸比丘，是为具眼者而见”。

所以譬如木偶，是空、无命、无力，但由于木与线的结合而行而止，看来似乎有力、会动；如是当知此名与色，是空、无命、无力，但由于相互的结合而行而止，看来似乎有力、会动。古人

595

²⁰ It.p.24(11,12).

说：

实际只是名与色，
没有人和有情的存在；
空如造作的木偶，
一团苦，如草木。

而此（名色）不但如木偶，亦应以其它的芦束等的譬喻来说明²¹。即譬如二芦束，互相依止而立，此一为另一的支持，一束倒时，另一亦倒；如是于五蕴有中，名色互相依止而生存，此一为另一的支持，由于死，此一倒时，另一亦倒。古人说：

名色一双是互相依止的，
一破坏时则两缘都破坏了。

譬如由于以棍击鼓而发声之时，鼓是一物，而声是另一种，鼓与声是不相混杂的，于鼓无声，于声无鼓。如是依于称为所依、（认识之）门的所缘的色而起名时，色是一物，名是另一种，名与色是不相混杂的，于名无色，于色无名；更如依鼓为缘而发声，依色为缘而起名。古人说：

以触为第五的（识、受、想、思、触）不从于眼生，
不从色生，亦不从（眼、色）两者之间而生。

有为诸法由因缘而生，
譬如由于击鼓而发音。

以触为第五的不从于耳²²生，
不从声生，亦不从两者之间而生……。

以触为第五的不从于鼻生，
不从香生，亦不从两者之间而生……。

以触为第五的不从于舌生，

²¹ 说明(Vibhavetabbaj)底本 bbavetabbaj, 今依他本。

²² 从耳(sotato)底本 so tato 分开误。

596

不从味生，亦不从两者之间而生……。

以触为第五的不从于身生，

不从所触生，亦不从两者之间而生……。

有为诸法不从所依色而生，

亦非从诸法处而出生。

有为诸法从因缘而生，

譬如由于击鼓而发音。

于此（名色）中，名是无力，不能由自己的力量转起²³，不食、不饮、不说、不作（行住坐卧的）威仪。色亦无力，不能由自己的力量而转起，不欲食、不欲饮、不欲说、不欲作威仪。但色依于名而转起，名依于色而转起。由于名的欲食、欲饮、欲言、欲作威仪之时，而色食之、饮之、言之及作诸威仪。

其次再引用这譬喻而说明此义：譬如生盲者和跛子，欲去他方。生盲者对跛子说：“我能以两足行其所行，但无眼睛以见高低”。跛子对生盲者说：“我能以眼睛见其所见，但无足以向前向后”。生盲者非常满意，即负跛子于自己的背上。跛者乘于盲者的背上指导他说“离左边走右边，离右边走左边”。这里生盲者无力，不能依自己的力量单独而行，而跛子亦无力，不能依自己的力量单独而行。但他们互相依止，则非不能步行。

如是名亦无力，不能依自己的力量生起，而行其种种的工作；色亦无力，不能依自己的力量生起，而行其种种的工作。但它们互相依止，则不能不生起或转起。所以这样说：

不能由自己的力量而生，

不能由自己的力量而住，

有为诸法自己的力弱，

依于他法的力量而生。

²³ 转起(pavattituj)底本 pavattesu 误。

从他缘生及从其它的所缘而起，
此等（有为）是从所缘缘及其它的诸法而生。
譬如人在海洋依于船，
如是名身转起依于色。
譬如船行海中依于人，
如是色身转起依于名。
人船相依行海中，
如是名色共相依。

如是以种种的方法而确定名色者，克服了有情之想，立于无痴之地如实而见名色，当知为见清淨。确定名色及行的辨别，也是见清淨的同义语。

※为诸善人所喜悦而造的清淨道论，在论慧的修习中完成了第十八品，定名为见清淨的解释。





西双版纳法住禅林

第十九 说度疑清净品

慧体之二——度疑清净

以把握名色之缘，而越度了关于（过去、现在、未来）三世的疑惑所建立的智，名为“度疑清净”。希望完成它（度疑清净）的比丘，如是忆念而求名色的因缘，犹如名医，见疾病而求其起因相似，或如具有怜悯之心的人，看见了仰卧路上的天真的小孩，想念“这是谁的孩子”而求其父母一样。

（一）把握名色之缘一

他最初这样观察：“因为于一切处、一切时、一切人，这（名色）都是一如的状态，故此名色不是无因的；也不是以自在天等为因，因为没有名色之外的自在天等之故。有些人说自在天等即是名色，据他们，则称为名色的自在天等便成为无因的状态。于是这名色必有他的因缘的。然而什么是它的因缘呢？”

（1）（把握色身之缘）他如是忆念名色的因缘，而先这样的把握色身的因缘：“此身生时，不是生于青莲、红莲、白莲、睡莲之间，亦非生于宝石及珍珠等之间，但生于生脏（胃）及熟脏（直肠）之间，在腹膜之后，背椎之前，围着肠与肠间膜，自己亦觉厌恶臭秽而极狭窄之处，正如蛆虫生于腐鱼、烂尸、腐乳、污池、泥塘等相似。对于这样而生的色身，那无明、爱、取、业等的四法，因为是生它的故为因，那食物因为是支持它的故为缘，这五法便是色身的因缘。在它们之中，无明等三之对于此身，是亲依止缘，故如儿子的母亲，业是生缘，如儿子的父亲，

食物是支持者，如儿子的乳母”。

（2）（把握名身之缘）如是把握了色身之缘，更以¹ “由眼与色的缘而生起眼识”等方法把握名色之缘。

（舍三世的十六疑）他以如是之缘而见名色的转起之后，亦如于现在，而观察于过去世由缘而转起，于未来世亦将由缘而转起。他如是观察关于所说的前际的五疑：² “（一）我于过去世存在吗？（二）我于过去世不存在吗？（三）我于过去世是什么？（四）我于过去世是怎样（的状态）？（五）我于过去世从什么至什么？”关于所说后际的五疑：³ “（一）我于未来世存在吗？（二）我于未来世不存在吗？（三）我于未来世将是什么？（四）我于未来世将是怎样（的状态）？（五）我于未来世将从什么至什么？”关于所说的现在的六疑：⁴ “其次关于现在世的疑惑：（一）我是存在的吗？（二）我是不存在的吗？（三）我是什么？（四）我是怎样（的状态）？（五）而此有情（我）从何处而来？（六）他将至何处去？”他断此一切的疑。

（二）把握名色之缘二

另一（瑜伽者），以共、不共而观二种名的缘，以业等而观四种色的缘。（名的缘）即名的缘有共与不共二种。此中：眼等的六门及色等的六所缘为名的“共缘”，因为善等差别的一切行相都是从彼等（六门及六所缘）而起之故。作意等为（名的）

600 “不共缘”，因为如理作意及听闻正法等只是善的（缘），相反的

¹ M.I.p.111.

² M.I.p.8.《中阿含》—O经（大正一•四三二a）。

³ M.I.p.8.《中阿含》—O经（大正一•四三二a）。

⁴ M.I.p.8.《中阿含》—O经（大正一•四三二a）。

为不善的（缘），业等为异熟的（缘），有分等为唯作的（缘）。

（色的缘）其次色的缘为业、心、时节及食的四种。此中：过去的“业”为业等起色的缘，生起的“心”为心等起色之缘，“时节及食”为时节及食等起色于存续刹那的缘。

有人是如上面所说的这样把握名色之缘。他既然以如是之缘而见名色的转起，亦如现在，而观过去世依这样的缘而转起，于未来世亦以这样的缘而转起。如是观察，他便舍弃了如前所述的关于三世的疑惑。

（三）把握名色之缘三

其它的（瑜伽者），既见此等称为名色的诸行而老，老而衰，衰而坏，便以这样的逆的缘起而把握名色之缘：即此诸行的老死是由于有生之时而有，生是由于有有之时，有是由于有取之时，取是由于有爱之时，爱是出于有受之时，受是由于有触之时，触是由于有六处之时，六处是由于有名色之时，名色是由于有识之时，识是由于有行之时，行是由于有无明之时。他如是观察而断了如前所说的关于三世的疑惑。

（四）把握名色之缘四

其它的（瑜伽者），则以“由无明之缘而有行”等已如前述的顺的缘起而把握名色之缘。他亦断了如上所说的疑惑。

（五）把握名色之缘五

其它的（瑜伽者），以业轮转及异熟轮转而把握名色之缘，

便是这样的：⁵ “于过去的业有，痴为无明，造作为行，欲求为渴爱，接近为取，思为有。此等于过去业有的五法，为此世的结生之缘。于此世的结生为识，入胎为名色，净（色）为处，曾触为触，曾受为受。此等于此世生有的五法，是宿作之业的缘（的果）。从此世成熟的（内六）处（所生）的痴为无明……乃至思为有。此等于此世业有的五法，是未来的结生之缘”。

601 **（业轮转）**此中有现法受（业）、次生受（业）、后后受（业）及既有业（无机会受果的业）的四种业。于一速行的过程中的七（速行）心，善或不善的第一速行思名为“现法受业”。此业是即于此身（现世）给与异熟的。如果它不能这样给与异熟的为既有业，由于过去无业异熟，未来将无业异熟，现在无业异熟的三种，故名“既有业”。其次达到目的的第七速行思名为“次生受业”；因为此业是于（现世）以后之身而给与异熟的。如果它不能这样，则依上面所说的名为“既有业”。于（第一及第七速行思）两者之间的五速行思名为“后后受业”；因为此业是于（次生以后的）未来之身得有机会之时才给与异熟的。直至有轮回转起之时，这（五速行思）是没有“既有业”的。

更有重（业）、多（业）、近（业）、已作业的四种业。此中：无论是善或不善，在重与轻之中，如弑母等之业或大（上二界）业的“重业”，则最初成熟（受报）。同样的，于（次数的）多与少之中，那“多（数的）”善性的或不善性的（业）先成熟。于临终之时所忆念的业名为“近业”；即近于死者能去忆念并以此业而生的。其次除了此等三种业之外而得数数行作的业为“已作业”，是在没有那三种业之时而引起结生的。

更有令生业、支持业、妨害业、破坏业（的四种）。此中：“令生业”是善与不善并于结生及转起令生色与非色的异熟蕴之

⁵ Pts.I,p.52.

业。而“支持业”是不能生异熟，但支持、持续由于其它的业给与结生之时而生的异熟中所生起的苦乐。“妨害业”是妨害障碍及不予持续由于其它的业给与结生之时而生的异熟中所生起的苦乐。

“破坏业”自己虽亦是善或不善，但破坏其它力弱的业及排斥它的异熟，而作为自己的异熟生起的机会。^{*1}

于此十二种业中的业及异熟的差别，唯有不与诸声闻所共的诸佛所具的业及异熟之智而得明了其如实的自性。其次毗钵舍那的行者能知业与异熟的差别的一部分。是故略示这（十二业之）门以说明业的差别。

如是这十二种业是包含于业轮转之中，有人即以这业轮转及异熟轮转而把握名色之缘。他既这样依业轮转及异熟轮转而见名色是由于缘而转起的，犹如现在，亦以业轮转及异熟轮转而观于过去世由缘而起，并以业轮转及异熟轮转而观于未来世由缘而起。如是业与业的异熟，业轮转与异熟轮转，业转起与异熟转起，业相续与异熟相续，所作与所作的果，他这样的观察：

从业起异熟，异熟业为因，
从业而再有，世间起如是。

如是观察的人，则完全断除关于前际的所谓“我于过去世存在的吗”的此等的一切十六种疑惑。于一切的有、生、趣、（识）住、（有情）居中，他认识了只是由于因果的连续而转起名色。他见到于原因之外无作者，于异熟的转起之外没有异熟的受者。他以正慧而见得很清楚：说有原因之时为“作者”，有异熟的转起之时为“受者”，这不过是智者依于世俗的概念的言说而已。古人说：

没有业的作者，也无异熟的受者，

^{*1} 的机会。如是由业的造作机会，彼异熟名为“生起”。

603

只是诸法的转起；这是正确的见解。

这样的业和异熟有因而转起，

犹如种子和树等，不知其前际。

于未来的轮回亦不知他们的不起，

不知此意而诸外道的见解不自在。

他们执着有情之想而有常见与断见，

执诸六十二见而使他们的意见自相违。

他们为自己的见缚所缚，被爱流冲去了，

被渴爱之流冲去了，自己的痛苦不解脱。

佛的弟子比丘而以自己的通智知此义，

通达甚深微妙的空与缘。

异熟之中无有业，业中亦不存异熟，

两者互相都是空，可是离了业无果。

譬如太阳、宝珠、牛粪之中无有火，

亦非从彼等之外而有，但以此等资料而生火。

如是异熟不在于业中，亦非在于业之外，

业亦不是存于异熟中；

果中无有业，业中亦无果，

但因由于取业而生果。

没有天与梵天为轮回的作者，

但由因、缘而诸法的转起。

如是以业轮转及异熟轮转而把握名色之缘，及断除对于三世的疑惑者，以死与结生而知一切过去未来及现在的诸法。这是他的遍知之智。^{*2}

（六）遍知智——法住智

^{*2} 这是他的知遍知。

他这样的了解：于过去由业缘而生的诸蕴，已在彼处而灭；由于过去的业缘而于此有生起别的诸蕴；但没有一法是从过去有而来于此有的。于此有由于业缘而生的诸蕴将灭，于再有（来世）别的（诸蕴）将生；自此有亦无一法将去于再有。

譬如讽诵，不是从阿阇梨之口而入于弟子之口，但不能说不是由于他的讽诵之缘，而于弟子之口起了讽诵。又如（病者的）使者所饮的咒水并未入于病者的腹中，但不能说不是由于此缘而得治病。亦如对镜化妆他的面，并未施于镜中的面像，但不能说不是由于此缘而得知其化妆。（譬如从灯点灯）并非从这一盏灯蕊上的灯焰跑走另一盏的灯蕊上面去，但不能说不是由于此缘而生那一灯蕊的灯焰。如是没有任何一法是从过去有而转移至此有，亦不从此有而转移至再有的，但不能说不是由于过去有的蕴、处、604 界之缘而生此世（的蕴处界），或由此世的蕴、处、界之缘而生再有的蕴、处、界的。

譬如眼界之后的眼识，
不自彼处来，但在彼后生，
同样的，结生之时是由心相续而起，
前心破坏了，后心继之生。

他们没有中间者，也无有间断，
没有一物是从死心来，但生于结生。

如是以死及结生而知一切法者，曾经增加了以一切行相而把握名色之缘的智，善断十六种的疑惑。不但如此，并且断了“关于疑师”等的八种疑惑⁶及镇伏了六十二种恶见⁷。如是应知以

⁶ 八种疑惑，即对（一）佛、（二）法、（三）僧、（四）学、（五）前际、（六）后际、（七）前后际、（八）此缘性缘生法的八种而疑惑。可参考 Dhs.p.183。

⁷ 六十二恶见，可参考 D.I.p.36ff.

种种的方法而把握名色之缘及越度了关于三世的疑惑所建立的智为“度疑清净”，同时“法住智”、“如实智”、“正见”也是这度疑清净的同义语。即所谓⁸：“由无明之缘而有行为缘生。这两者都是缘生，把握此缘的智为法住智”。

⁹ “忆念无常者，于何等法如实知见？如何成为正见？从何而善见一切诸行为无常？断何等的疑惑？忆念苦及无我者，于何等法如实知见？……乃至断何等的疑惑？忆念无常者，于相如实知见，因此而言正见。如是由彼而善见一切诸行为无常，断除对于彼等的疑惑。忆念苦者，于转起如实知见。忆念无我者，于相及转起如实知见，因此名为正见。如是由彼而善见一切诸法为无

605 我，断除对于彼等的疑惑。而如实智，正见，度疑的此等三法是异义异文，或为一义而异文？而如实智、正见、度疑的此等三法是一义而异文”。

由此（如实之）智而具观者，于佛教中名为得入息者（圣果）、得建立者（圣道）、决定至者及小须陀洹。

是故为欲越度疑惑的比丘，
应该常念与把握一切名色之缘。

※为善人所喜悦而造的清净道论，在论慧的修习中，完成了第十九品，定名为**度疑清净的解释**。

⁸ Pts.I,51f.

⁹ Pts.II,p.62f.

第二十 说道非道智见清净品

慧体之三——道非道智见清净

“这是道，这是非道”，像这样知道了道与非道所建立的智为“道非道智见清净”。

欲求完成那（道非道智见清净）的人，先应以称为聚的思惟¹的方法观而行瑜伽。何以故？因为初观者于光明等²的发生之时而发生道非道智之故。因为于光明等发生之时而有道非道智，而聚的思惟是初步的观，所以这（道非道智）在度疑（清净）之后来显示。更因于审察遍知进行之时而生起道非道智，及审察遍知是在知遍知之后。是故欲求完成这道非道智见清净的人，先应以聚的思惟而行瑜伽。

三 遍 知

这是关于它们的决定之说：世间的遍知有三种：即知遍知、审察遍知和断遍知。关于它们的曾有这样的说法：³“知通之慧以已知之义为智，遍知之慧以审察之义为智，断的慧以遍舍之义为智”。此中：“色以恼坏为相，受以所受为相”，以这样的观察彼等诸法的各别自相而起的慧，名为“知遍知”。“色是无常，受是无常”，以此等方法来处置彼等诸法的共相而转起以相为所缘的观慧，名为“审察遍知”。其次对于彼等（色受等）的诸法，以舍断常想等而转起以相为所缘的观慧，名为“断遍知”。

¹ 聚思惟，在底本六〇七页以下说明。

² 关于光明等，见底本六三三页以下。

³ Pts.I,p.87.

此中：自诸行（名色）的辨别而至于缘的把握为知遍知的范围，因为此间是以通达诸法的各别自相为主。其次从聚的思惟而至于生灭随观⁴为审查遍知的范围；因为此间是以通达诸法的共相为主。从坏随观⁵开始，此后为断遍知的范围；因为自此以后，于无常随观者则断常想，于苦随观者则断乐想……乃至于无我随观者则断我想，厌离者断喜，离贪者断贪，灭者断集，舍遣者断取。这是以能令舍断常等的七随观为主。如是于此等三遍知之中，由于成就诸行的辨别及对于缘的把握，故此瑜伽者得证于知遍知，及当证于其它的（二遍知）。所以说：⁶“于审察遍知进行之时而生起道非道智、及审察遍知是在知遍知之后。是故欲求完成这道非道智见清净的人，先应以聚的思惟而行瑜伽”。

（一）关于聚的思惟的圣典

这是圣典中有关的文句：⁷“如何节略过去未来及现在的诸法而确定的慧为思惟之智？即无论什么色，于过去未来现在，或内……乃至或远或近的，确定一切色无常，为一思惟。确定是苦，为一思惟。确定是无我为一思惟。无论什么受……乃至无论什么识……乃至确定无我，为一思惟。眼……乃至过去未来现在的的老死，确定无常，为一思惟。确定苦、无我，为一思惟。过去未来现在的色，依灭尽之义为无常，依怖畏之义为苦，依不实之义为无我，这样节略而确定的慧为思惟智。受…识…眼……乃至老死……为思惟智。过去未来现在的色，是无常、有为、缘生、灭尽法、衰灭法、离贪法及灭法，这样节略而确定的慧为思惟智。

608

⁴ 关于生灭随观，见底本六二九页以下及六三九页以下。

⁵ 关于坏随观，见底本六四〇页以下。

⁶ 此文见前底本六〇六页。

⁷ Pts.I,p.53f.

受…识…眼…过去未来现在的老死是无常、有为……乃至灭法，这样节略而确定的慧为思惟智。生缘老死，无生则无老死，这样节略而确定的慧为思惟智。于过去世，未来世，亦是生缘老死，无生则无老死，这样节略而确定的慧为思惟智。有缘生……乃至无明缘行，无无明则无行，这样节略而确定的慧为思惟智。于过去世，未来世，亦是无明缘行，无无明则无行，这样节略而确定的慧为思惟智。以知之义为智，以知解之义为慧，故说以节略过去未来现在的诸法而确定的慧为思惟智”。

在此圣典的文中，以“眼……乃至老死”的省略之文，当知包括此等法聚：即与（认识之）门及所缘共同于门转起的诸法、五蕴、六门、六所缘、六识、六触、六受、六想、六思、六爱、六寻、六伺、六界、十遍、三十二分（身）、十二处、十八界、二十二根、三界、九有、四禅、四无量、四无色定、十二缘起支。

这曾于知通的解释⁸中说：“诸比丘，一切应知通。诸比丘，什么是一切应知通？诸比丘，眼应知通。色…眼识…眼触，由眼触之缘所生起的受，或苦、或乐、或不苦不乐应知通。耳…乃至由意触之缘所生起的受，或苦、或乐、或不苦不乐应知通。色…识…眼…意…色…法…眼识…意识…眼触…意触，由眼触之缘所生的受，由意所生的受，色想…法想，色思…法思，色爱…法爱，色寻…法寻，色伺…法伺，地界…识界，地遍…识遍，发……乃至脑，眼处…法处，眼界…意识界，眼根…具知根，欲界，色界，无色界，欲有，色有，无色有，想有，无想有，非想非非想有，一蕴有，四蕴有，五蕴有，初禅…第四禅，慈心解脱…舍心解脱，空无边处定…非想非非想处定，无明应知通……乃至老死应知通”。这在彼（知通的解释）都是详说的，但在这里一切都是用

⁸ Pts.I,p.5f.

省略之文略说的。

因为于省略的文中所含的出世间法，不能拿来于此处思惟之故，所以不摄取于此章之中。即于拿来思惟的法，对他是明了的，容易把握的，他应于此等法开始思惟。

（二）以五蕴无常等的思惟

（1）（各各思惟的十一种）此中，这是以蕴开始修行的规定：

610 ⁹ “任何色……乃至确定一切色是无常，为一思惟，确定是苦是无我，为一思惟”。于此文中，这比丘先把这不确定而说的“任何色”，分别为十一部分：即过去的三法及四内等二法¹⁰而“确定一切色无常”，这即是思惟无常。怎样的呢？当如下面所说的。即所谓：¹¹“过去、未来、现在的色，以灭尽之义为无常”。是故他这样思惟，这里所说的“过去的色”，是因为必在过去灭尽，而非来到此有的，故以灭尽之义为无常。那“未来的色”则于后有（来世）将生，亦必将于彼处（来世）灭尽，不从彼而去至他有，故以灭尽之义为无常。那“现在的色”，亦必于此处灭尽，不从此而去至来世，故以灭尽之义为无常。那“内色”，亦必于内灭尽，不至于外的状态，故以灭尽之义为无常。那“外色”……乃至“粗”、“细”、“劣”、“胜”、“远”及“近色”，亦必于彼处灭尽，不至于远的状态，故以灭尽之义为无常。像这样的思惟一切“以灭尽之义为无常”是一思惟，而区别有十一种。

一切“以怖畏之义为苦”，“以怖畏之义”即有怖畏的人，因为无常令生怖畏，如于《师子喻经》¹²所说使诸天怖畏相似。

⁹ Pts.I,p.53.

¹⁰ 四内等二法，即内外、粗细、劣胜、远近的四种二法。

¹¹ Pts.I,p.54.

¹² 《师子喻经》(Sihopamasutta)S.III,p.84f.

如是思惟这一切“以怖畏之义为苦”为一思惟，而区别亦有十一种。于苦亦然，一切“以不实之义为无我”。“以不实之义”——是说没有像“我”、“住者”、“作者”、“受者”、“自在者”的此等偏计的实在之我。因为无常的便是苦，及不能避免自己的无常性或生灭的逼恼，哪里还有他的作者等之性呢？所以说：¹³“诸比丘，若此色是我，则此色不至于有病”等。如是思惟“这一切以不实之义为无我”为一思惟，其区别有十一种。

受等也是同样的。

611

其次无常则决定是有为等类。所以，为示无常的同义之意或为示以各种行相进行忆念。而圣典中又说：¹⁴“过去、未来、现在的色，是无常，是有为，是缘生，是灭尽法，是衰灭法，是离贪法，是灭法”。于受等亦然。

(2) (以四十行相思惟五蕴) 为了巩固彼（瑜伽者）于五蕴的无常、苦及无我的思惟，而世尊说：¹⁵“以怎样的四十行相而获得随顺忍？以怎样的四十行相入于正决定？”其分别的方法是这样的：¹⁶“他观五蕴是无常、苦、病、痈、箭、恶、疾、敌、毁、难、祸、怖畏、灾患，动、坏、不恒、非保护所、非避难所、非归依处、无、虚、空、无我、患、变易法、不实、恶之根、杀戮者、不利、有漏、有为、魔食、生法、老法、病法、死法、愁法、悲法、恼法、杂染法”，以此等四十行相而观五蕴无常者，“获得随顺忍”；而观五蕴之灭是涅槃者，“入于正决定”，世尊以此等分别随顺智的方法，以（四十行相的）区别而说无常等的思惟，亦即以此而思惟此等五蕴。怎样思惟呢？

即彼（瑜伽者）思惟一一蕴：（1）“是无常”——因为其

¹³ V.I.p.13; S.III.p.66.

¹⁴ Pts.I.p.53.

¹⁵ Pts.II.p.238.

¹⁶ Pts.II.p.238.

612 结果不是常的，而是初后（生灭）之故。（2）“是苦”——因为给生灭所逼恼，是苦的基地。（3）“是病”——因为由于缘而得维持，是病的根本。（4）“是痛”——因为与苦痛相应，常流烦恼之不净，由生老死的膨胀，成熟，及破坏之故。（5）“是箭”——因生逼恼，刺击于内，甚难取出之故。（6）“是恶”——因为是可呵责，使无增益，为恶的基地之故。（7）“是疾”——因为不生独立性，是疾病的直接之因。（8）“是敌”——因为无自由，受支配之故。（9）“是毁”——因为被病老死所毁坏之故。（10）“是难”——因为招来种种的不幸之故。（11）“是祸”——因为招来意外的广大的不利，是一切灾祸的基础。（12）“是怖畏”——因为是一切怖畏的矿藏，是称为苦之寂灭的最上入息（圣果）的对抗之故。（13）“是灾患”——因为给种种的不利所追随，为过恶所牵制，如不值得忍受的危险之故。（14）“是动”——因为被病、老死及利等的世间法所动摇之故。（15）“是坏”——因为被手段及自然的破坏所迫近之故。（16）“是不恒”——因为这是可能落于一切地位的，没有坚定性之故。（17）“是非保护所”——因无救护，不得安稳之故。（18）“是非避难所”——因为不值得去隐藏，不能对避难者尽避难的工作之故。（19）“是非归依处”——因为不能对依止者遣去怖畏之故。（20）“是无”——因为无有如遍计的常净、乐、我的状态之故。（21）“是虚”——亦如无，或者少故为虚，如于世间说少为空虚。（22）“是空”——因无有主、住者、作者、受者、决意者之故。（23）“是无我”——因为非自非主等之故。（24）“是患”——因起（轮回之）苦，是苦的灾患之故；或者因为进行至于悲惨故为灾患——与悲惨之人是一同义语，诸蕴亦如悲惨者，因为像悲惨者的悲惨，故为灾患。（25）“是变易法”——因为由于老死二种的自然的变易之故。（26）“是不实”——因为力弱，如树壳的易于破坏之故。（27）“是恶之根”——因为是恶的原因

之故。(28)“是杀戮者”——因为如朋友之面的敌人，破坏友谊之故。(29)“是不利”——因无吉利，从非吉利(爱见)而生之故。(30)“是有漏”——因为是漏的直接之因。(31)“是有为”——因为是因缘所作。(32)“是魔食”——因为是死魔及烦恼魔的食物。(33)~(36)“是生、老、病、死法”——因为有自然的生老病死之故。(37)~(39)“是愁、悲、恼法”——因为是愁悲恼之因。(40)“是杂染法”——因为是爱、见、恶、行、杂染的境法之故。如是以这样所说的(四十行相的)区别及以无常等的思惟而思惟。

此(四十行相之)中，是无常、毁、动、坏、不恒、变易法、613 不实、不利、有为、死法，于一一蕴，各有这十种思惟，成为五十“无常随观”。是敌、无、虚、空、无我、于一一蕴，各有这五种思惟，成为二十五“无我随观”。其余的苦、病等，于一一蕴，各有这二十五思惟，成为一百二十五“苦随观”。以此无常等的二百种思惟而思惟于五蕴者，则他强化了称为方法观的无常、苦、无我的思惟。先于此(道非道智见清淨之)中随于圣典所说的方法之后而作开始思惟的规定。

(三) 色与非色的思惟法

(1)(以九行相而使诸根锐利) 如果他虽以这样的方法观而行瑜伽，但依然不能成就方法观者，则应以九行相而使诸根锐利，以观次第生起的诸行的灭尽。于此(灭尽观)中：(一)以恭专的(修习)工作而成就之，(二)以时常的工作而成就之，(三)以适当的工作而成就之，(四)以取定之相而成就之，(五)以顺适的觉支而成就之，(六)不偏于身，(七)不偏于命，(八)于此中以出离(精进)克服(苦痛)，(九)以不于中途而中止，既以所说的九行相而使诸根锐利，当依地遍的解

释¹⁷中所说的方法，避去七种不适当的，习行七种适当的，有时思惟于色，有时思惟于非色。

（2）（色的思惟法）思惟于色，当观色的生起；即此色是由业等的四行相而生起。此中：

①（业等起色）一切有情的色的生起之时，最初是从业生起的。先说胎生的有情于结生的刹那，那称为所依、身、性十法的三十色，是由三相续生起的；而彼等（三十色）是在结生心的生的刹那；如在生的刹那，亦在住的刹那及灭的刹那。此（名色）中，而色则迟钝的灭及沉重的转起；而心则迅速的灭及轻快的转起。所以说¹⁸“诸比丘，我不见有其它的一法像这样轻快的转起

614 的，诸比丘，此即是心”。因为色的（一回）存续之间，是有分心的十六回生灭。而心的生的刹那和住的刹那及灭的刹那是一样（长）的。然而色的生与灭的刹那是轻快的，和彼等（心的生灭的刹那）一样，可是住的刹那则较大，要存续到十六心的生灭。第二有分的生起，是依止于结生心的生的刹那所生而到达住位及成为前生（缘）的（心）所依，而第三有分的生起，是依止于和（第二有分）共生而到达住位及成为前生（缘）的（心）所依。直至在生活的期间，当知是以这样的方法而转起。

其次于临终的人，则只依于到达住位及成为前生（缘）的一（心）所依而生起十六心。在结生心的生的刹那所生的色，则与结生心以后的第十六心共同而灭。在（结生心的）住的刹那所生的色，则与第十七心的生的刹那共同而灭。在（结生心的）灭的刹那所生的色，则到达第十七心的住的刹那而灭。直至有（轮回的）转起，便像这样的进行着。

¹⁷ 参考底本一二七页。

¹⁸ A.I.p.10.cf.KV.p.205.《本事经》一·六〇（大正一七·六七二c）。

對於化生的有情，也是同樣的依七相續而轉起七十色。

于此（業生色的轉起中），當知有業、業等起、業緣、業緣心等起、業緣食等起、業緣時節等起的區別。此中：（一）“業”——是善、不善的思。（二）“業等起”——是異熟蘊及眼十法等正七十色。（三）“業緣”——與前面的（業等起）相同，因為業是業等起的支持之緣。（四）“業緣心等起”——是從異熟心等起的色。（五）“業緣食等起”——是於業等起中到达了住位的食素而等起其它的以食素為第八（的色）。而此（其它的）食素到达了住位，又等起其它（以食素為第八的色），如是有四或五結合而轉起。（六）“業緣時節等起”——是業生的火界到达了住位而等起時節等起的以食素為第八（的色），而此時節（火界到达了住位又等起）其它以食素為第八（的色），如是亦有四或五結合而轉起。當知這是先說業生色的生起。

②（心等起色）於心生中，當知亦有心、心等起、心緣、心緣食等起、心緣時節等起的區別。此中：

（一）“心”——是八十九心。

三十二、二十六、十九、十六心，

是色、威儀及表的令生者與不令生者。

即是欲界的八善（1）～（8），十二不善（22）～（33），除去意界的十（欲界的）唯作（71）～（80），從善及唯作的二神通心，共三十二心，是生起色、（四）威儀及（身語二）表的。除去異熟的其余的十色界心（9）～（13）、（81）～（85）、八无色界心（14）～（17）、（86）～（89）、八出世间心（18）～（21）、（66）～（69），共二十六心，是生起色與（四）威儀的，但不生表。於欲界的有分心（41）～（49）、（56）、色界的五有分心（57）～（61）、三意界（39）、（55）、（70）、一異熟無因喜俱意識界（40），共十九心，是生起色的，但不生起威儀與表。二種（前）五識（34）～（38）、

（50）～（54），一切有情的结生心、漏尽者的死心、四无色界的异熟（62）～（65），共十六心，是不生起色与威仪及表的。此（诸心之）中，其生色是不在住的刹那或灭的刹那的。因为此时的心力量弱，但在生的刹那的心力量强，所以（此心）只在那（生的刹那之）时依止前生的（心）所依而等起色。

（二）“心等起”——是三种（受想行）非色蕴及声九法、身表、语表、虚空界、（色）轻快性、柔软性、适业性、积集、相续等的十七种色。

（三）“心缘”——是由（业、心、食、时节的）四等起色，如说：¹⁹“后生的心、心所法是前生的此身的缘”。

（四）“心缘食等起”——是于心等起的色中而到达了住位的食素等起其它以食素为第八的（色），如是有二或三结合而转起。

616

（五）“心缘时节等起”——是心等起的时节（火界）到达了住位而等起其它以食素为第八的（色），如是有二或三结合而转起。当知这是心生色的生起。

③（食等起色）于食生中：当知亦有食、食等起、食缘、食缘食等起、食缘时节等起的区别。此中：（一）“食”——即段食。（二）“食等起”——是由于获得了有执受的业生色的缘及曾建立而到达了住位的食素所等起以食素为第八的（色）、虚空界、（色）轻快性、柔软性、适业性、积集、相续等的十四种色。

（三）“食缘”——是从四等起的色，如说：²⁰“段食对于此身，由食缘为缘”。（四）“食缘食等起”——是于食等起的色中而到达了住位的食素等起其它以食素为第八的（色）。而此食素又等起其它的，如是有十或十二回结合而转起。在一日所食的食物，

¹⁹ Tika.I,p.5.

²⁰ Tika.I,p.5.

得能支持（身体七天）。而诸天的食素则能支持一月二月。母亲所食的食物亦得周遍胎儿的身体而等起于色。即涂于身上的食物亦得等起于色。业生食是说有执受（属于身体）之食，而它到达了住位而等起于色。而此食素亦复等起其它的（色），如是有四或五结合而转起。（五）“食缘时节等起”——是食等起的火界到达了住位而等起时节等起以食素为第八的（色）。这里此食之对于食等起的色是依令生者为缘。对于其它的（业、心、时节等起色），则由依止、食、有、不离去缘为缘。当知这是食生色的生起。

④（时节等起色）于时节生，亦有时节、时节等起、时节缘、时节缘时节等起、时节缘食等起的区别。此中：（一）“时节”——即由（业、心、食、时节）四种等起的火界，有暑与寒的两种时节。（二）“时节等起”——是由四种的时节获得了有执受（身体之中）的缘而到达了住位所等起于身内的色；这（由时节等起的色）有声九法、虚空界、（色）轻快性、柔软性、适业性、积集、相续等的十五种。（三）“时节缘”——即时节对于由四种等起的色是转起及灭亡的缘。（四）“时节缘时节等起”——是时节等起的火界到达了住位而等起其它以食素为第八的（色）。而此（食素第八之）中的时节又等起其它的，如是这时节等起（色）长时无执受的部分（非情物）中转起。（五）“时节缘食等起”——即时节等起的食素到达了住位而等起其它的以食素为第八的（色），此中的食素又生起其它的，如是有十或十二回结合而转起。这里，时节对于时节等起（色）是依令生者为缘，对于其它的（业、心、食等起色）则由依止、有、不离去缘为缘。如是当知时节生色的生起。

这样观色的生起之人，为“于时而思惟于色”。

（3）（非色的思惟法）正如思惟于色（而观）色的（生起），同样的，思惟非色亦应观非色的生起。而此（非色）只依

八十一世间心的生起说。即：

（于结生）此非色的生起，由于过去生的行业而于（此生的）结生有十九种不同的心生起。其生起之相，当知如“缘起的解释”²¹中所说。这（非色）自结生心之后则以有分（而转起），于临终之时则以死心（而转起）。此（十九心）中的欲界心，若于六门中的强力的所缘时，则以彼所缘心（而转起）。

（于转起）其次于转起（进行），因为眼不损坏，诸色来现于视线之前，故眼识依止于光明及因作意与诸相应的法共同生起，即于净眼的住的刹那，到达了住位的色而冲击于眼。于此（色的）冲击之时，有二回有分生起而灭。自此即于彼同样的（色）所缘生起唯作意界而完成转向的作用。此后便生起见彼同样的色的善异熟或不善异熟的眼识。此后生起异熟意界而领受彼同样的色。此后生起异熟无因意识界而推度彼同样的色。此后生起唯作无因舍俱意识界而确定彼同样的色。此后便于欲界的善、不善、唯作诸心中之一或舍俱无因心，生起五或七（刹那）的速行。此后于欲界的有情，则于十一彼所缘心中，生起适应于速行的任何的彼所缘。于其它的（耳鼻等）诸门亦然。其次于意生起大心（上二界心）。如是当知于六门中的色的生起。

这是观非色的生起者于时而思惟非色。

（四）提起三相

如是有的（瑜伽者），于有时思惟于色，于有时思惟非色而提起（无常、苦、无我的）三相，于次第行道而完成修慧。

其它的（瑜伽者），则以色的七法及非色的七法而提起

²¹ 见底本五四五页以下。

三相思惟諸行。

(1) (以色的七法) 此中：①以取舍，②以年齡的增長而消滅，③以食所成，④以時節所成，⑤以業生，⑥以心等起，⑦以法性色，以此等（七）行相而提起（三相）思惟，為“以色的七法提起思惟”。所以古師說：

以取舍，以年齡的增長而消滅，

以食，以時節，以業，

以心，以法性之色，

以此詳細的七種而觀（色）。

① (以取舍) 這裡的（取）是結生。（舍）是死，而此瑜伽行者，以此等的取舍，（從生至死）限定一百年，提起於諸行之中的三相。怎樣的呢？即於此生之中的一切諸行都是無常。何以故？因為是生滅轉起、變易、暫時及與常相反之故。諸行生起，到達住位，於住位中必成老衰，到達老位，必成壞滅，因為（生、老、滅的）常常逼惱，難堪，是苦之基。與樂相反之故為苦。諸行生起，欲使勿至住位，至住位欲使勿老，至老位欲使勿壞，對於這樣的三處的任何一種都是不得自在的，由於他們的空無自在之相，所以空、無主、不自在，與我相反之故為無我。

② (以年齡的增長而消滅) 如是既以取舍而區限於一百年，619
於色而提起三相之後，更以年齡的增長而消滅以提起色的三相。此中“年齡的增長而消滅”即是由於年齡的增長的色的消滅，依此而提起三相之義。怎樣的呢？

(一) 即彼（瑜伽者）於此一百年而區限為初齡、中齡、後齡的三齡。此中最初的三十三年為初齡，其次的三十四年為中齡，其後的三十三年為後齡。如是區劃了三個年齡，而這樣的提起三相：“在初齡轉起的色，不至於中齡，必在那初齡而滅，所以無常，無常故苦，苦故無我。在中齡轉起的色，不至於後齡，必在

那中龄而灭，故亦无常、苦、无我。在后龄的三十^{*1}年间所转起的色，是不可能到达于死后的，所以无常、苦、无我”。

（二）如是以初龄等的年龄的增长而消灭提起了三相之后，更以钝十年、戏十年、美色十年、力十年、慧十年、退十年、前倾十年、曲十年、蒙昧十年、卧十年的此等十个十年的年龄的增长而消灭提起三相。

在此十个十年之中：（一）有一百年寿命的人的初十年，因为那时他是鲁钝不定的孩子，故为“钝十年”。（二）此后的十年，因为他大部是嬉戏的，故为“戏十年”。（三）其次的十年，因为他的美色之处业已丰满广大，故为“美色十年”。（四）其次的十年，因为他的力气业已盛大，故为“力十年”。（五）其次的十年，因为善能建立确定了他的慧，甚至天赋劣慧之人，此时亦得发达一些，故为“慧十年”。（六）其次的十年，因为此时他的嬉戏兴趣、美色、力、慧都减缩了，故为“退十年”。（七）其次的十年，因为此时他的身体已向前倾了，故为“前倾十年”。（八）其次的十年，因为此时他的身体弯曲了如犁铧相似，故为“曲十年”。（九）其次的十年，因为此时他是蒙昧健忘，对于他的所作片刻便忘记了的，故为“蒙昧十年”。（十）其次的十年，因为百岁的人，卧的时间多，故为“卧十年”。

如是这瑜伽者以此等十个十年的年龄的增长而消灭以提起三相，他便以如下的观察而提起三相：“在第一十年中转起的色，不能到达第二的十年，必于那第一的十年而灭，故（此色）为无常、苦、无我。在第二个十年中转起的色……乃至第九的色，不能到达第十的十年，必于彼处而灭。于第十的十年中转起的色，不能到达再有（来世），必于此世而灭，故为无常、苦、无我”。

^{*1} 在后龄的三十三年

(三) 如是既以十年的年齡的增長而消滅以提起三相之後，更把這一百年分作五年的二十部分，以年齡的增長而消滅來提起三相。怎樣的呢？即作如下的觀察：“在第一五年中轉起的色，不能到達第二的五年，必於彼處而滅。於第二的五年中轉起的色……乃至在第十九的五年中轉起的色，不能到達第二十的五年，必於彼處而滅。在第二十的五年中轉起的色，不能至於死後，所以是無常、苦、無我”。

(四) 如是既以二十部分的年齡的增長而消滅以提起三相，再分作二十五部分，以四年四年（的年齡的增長而消滅）而提起（三相）。

(五) 其次再以三年三年而分作三十三部分。

(六) 以二年二年分作五十部分。

(七) 以一年一年分作一百部分。

(八) 其次更於每一年分為三部分，即雨季、冬季、夏季的三季，以各季而提起這年齡的增長而消滅的色中的三相。怎樣的呢？即“於雨季四個月中轉起的色，不能到達冬季，必於彼處而滅。於冬季轉起的色，不能到達夏季，必於彼處而滅。更於夏季轉起的色，不能到達雨季，必於彼處而滅。所以是無常、苦、無我”。

(九) 既已如是提起，更於一年而分為六部分，即“於雨季二個月轉起的色，必於彼處而滅，不能到達秋季。於秋季轉起的色，不能到冬季……於冬季轉起的色，不能到達冷季……於冷季轉起的色，不能到達春季……於春季轉起的色，不能到達夏季……更於夏季轉起的色，必於彼處而滅，不能到達雨季，所以是無常、苦、無我”。如是以年齡的增長而消滅提起色中的三相。

(十) 既已如是提起，更以（一個月的）黑、白二分而提起三相：即“於黑分轉起的色，不能到達白分，於白分轉起的色不能到達黑分，必於彼處而滅，故是無常、苦、無我”。

（十一）以昼夜提起三相：“于夜间转起的色，不能到达昼间，必于彼处而灭，于昼间转起的色，不能到达夜间，必于彼处而灭，所以是无常、苦、无我”。

（十二）此后分一昼夜为早晨等六部分而以提起三相：“于早晨转起的色，不能到达日中，于日中转起的色，不能至夕，夕间转起的色不能至初夜，初夜转起的色不能至中夜，中夜转起的色不能至后夜，必于彼处而灭。更于后夜转起的色不能至早晨，必于彼处而灭。所以是无常、苦、无我”。

（十三）既已如是提起，更于彼同样之色，以往、返、前视、侧视、屈、伸而提起三相：“往时转起的色不能到达返时，必于彼处而灭，于返时转起的色不至于前视，于前视转起之色不至于侧视，于侧视转起之色不至于屈时，于屈时转起之色不至于伸时，必于彼处而灭。所以是无常、苦、无我”。

（十四）此后更于一步而分举足、向前、伸足、下足、置足、踏地的六部分。

此中：“举足”——是把足从地举起。“向前”——是把足举向前面。“伸足”——是看看是否有木桩、棘、蛇等任何东西而把足避去这里那里。“下足”——是把足放下来。“置足”——是置足于地面。“踏地”——是另^{*2}足再举之时，把这一足踏紧于地。此中举足之时，则地水二界劣而钝，而其它的（火风）二界优而强。于向前及伸足亦然。于下足之时，则火风二界劣而钝，其它的二界优而强。于置足及踏地亦然。

如是分成了六部分，依彼等的年龄的增长而消灭的色以提起三相。怎样的呢？即他作这样的观察：“于举足时转起的诸界及所造色等一切诸法，不能到达向前，必于彼处（举足）而灭。所以是无常、苦、无我。于向前转起的色不至于伸足，于伸足转起的不至于下足，于下足转起的不至于置足，于置足转起的不至于

*2 “踏地”——是另一足再

踏地，必于彼处而灭。如是于此处（于六部分中的任何部分）生起的（色）不能到达其它的部分，即于此处一节节、一连结一连结、一分分的破坏了诸行，正如放在锅内炒的胡麻子而作答答之声的（破坏了）一样。所以（此色）是无常、苦、无我”。如是观诸行节节破坏者的思惟于色是很微细的。

关于这微细的（思惟的）譬喻如下：如一位使用惯了木柴和藁等火把的乡下人，从未见过油灯的，一旦进城来，看见店内辉煌的灯火，向一人道：“朋友，这样美丽的是什么？”此人回答他说：“这有什么美丽？不过是灯火而已。由于油尽及灯芯尽，则此（灯的）去路将不可得而见了”。另一人（第三者）对他（指第二者）说：“此说尚属粗浅。因为这灯芯次第的燃烧三分之每一分的灯焰都不能到达其它的部分便灭了”。另有一人对他（指第三者）说：“此说亦属粗浅。因为灯焰是灭于这（灯芯的）每一指长之间，每半指之间，每一线之处，每一丝之处，都不能到达另一丝的”。然而除了一丝丝却不可能得见有灯焰的。

此（譬喻）中：一人之智在“由于油尽及灯芯尽，则此灯的去路将不可得而见了”，是譬如瑜伽者以取舍（从生至死）限定一百年的色中而提起三相。一人之智在“这灯芯的三分之每一分的灯焰都不能到达其它的部分便灭了”，是譬如瑜伽者于区划一百年为三分的年龄的增长而消灭的色中而提起三相。一人之智在“灯焰是灭于这（灯芯的）每一指长之间，不能到达其它的部分”，是譬如瑜伽者于区限十年、五年、三年、二年、一年的色中而提起三相。一人之智在“灯焰是灭于每半指之间，不能到达其它的部分”，是譬如瑜伽者以季节而分一年为三分及六分，于所限的四个月及二个月的色中而提起三相。一人之智在“灯焰是灭于一线之处，不能到达其它的部分”，是譬如瑜伽者于所区划的黑分、白分及昼夜，并于所分划一昼夜为六分的早晨等的色中而提起三相。一人之智在“灯焰是灭于一丝丝之处，不能到达其它的部分”，是譬如瑜伽者于所区划的往还等及举足等的一一

分的色中而提起三相。

③（以食所成）他既然以这样的种种行相于年龄的增长而消灭的色中而提起三相之后，再分析那同样的色，作为食所成等的四部分，于一一部分而提起三相。此中：他对于食所成色是以饥饿与饱满而得明了。即于饥饿之时所等起的色是萎疲的，其恶色恶形，好像烧过了的木桩及如藏伏于炭篓之中的乌鸦一样。于饱满之时所等起的色是肥满软润及快触的。那瑜伽者把握此色如是而于彼处提起三相：“于饥饿之时转起的色，必于此处而灭，不能到达饱满之时，于饱满之时转起的色，必于此处而灭，不能到达饥饿之时。所以是无常、苦、无我”。

624 ④（以时节所成）对于时节所成色是以寒及热而得明了，即于热时等起的色是萎疲丑恶的，于寒时等起的色是肥满软润及快触的。那瑜伽者把握此色如是而于彼处提起三相：“于热时转起的色，必于此处而灭，不能到达寒时，于寒时转起的色必于此处而灭，不能到达热时，所以是无常、苦、无我”。

⑤（以业生）对于业生色以六处门而得明了。即于眼门由眼、身、性十法而有三十业生色，并有支持它们的时节、心、食等起的（以食素为第八的）二十四，共计五十四色。于耳、鼻、舌门亦然。于身门中，则由身、性十法及由时节等起等（的二十四）共有四十四色。于意门中，则由心所依、身、性十法及时节等起等（的二十四）共有五十四色。那瑜伽者把握此一切色而于彼处提起三相：“于眼门转起的色，必于此处而灭，不至耳门。于耳门转起的色不至鼻门，于鼻门转起的色不至舌门，于舌门转起的色不至身门，于身门转起的色，必于此处而灭，不至意门。所以是无常、苦、无我”。

⑥（以心等起）对于心等起色，以喜忧而得明了。即于喜时生起之色是润软丰满与快触的。于忧时生起的色是萎疲丑恶的。那瑜伽者把握此色而于彼处提起三相：“于喜时转起的色，必于此处而灭，不至忧时。于忧时转起的色，必于此处而灭，不至喜

时。所以是无常、苦、无我”。

如是把握了心等起色，并于彼处提起三相的瑜伽者，则明此义：

生命与身体，苦受与乐受，
只是一心相应，刹那迅速而灭。
纵使存续了八万四千小劫的诸天，
也不得二心生存于一起。
此世的死者或生者的诸蕴，
一旦灭去不转生是同样的。
那些已坏与未来当坏的诸蕴，
以及中间正灭的诸蕴的坏相无差异。
心不生而无生，由心现起而生存，
心灭而世间灭，这是第一义的施設。
已坏之法不是去贮藏起来的，
也不是有于未来积聚的，
即是那些现在存续的诸蕴，
如置芥子于针锋。
坏灭预定了现生的诸法，
存续的可灭之法与前灭之法而不杂。
不知它们所从来，坏了不见何所去，
犹如空中的电光，须臾而生灭。

625

⑦（以法性色）如是于食所成色等提起三相之后，更于法性色提起三相。“法性色”——是在外界与根无关的色，自成劫以来所生起的铁、铜、锡、铝、金、银、珍珠、摩尼珠、琉璃、螺贝、宝石、珊瑚、红玉、玛瑙、土地、岩石、山、草、木、蔓等。例如阿恕迦树的嫩芽，最初是淡红色，过了两三天成深红色，再过两三天为暗红色，此后如嫩芽色，如叶色，成绿叶色，成青叶色。从青叶之时以后，相续其同样之色约至一年的光景成为黄叶，并自叶柄而脱落。那瑜伽者把握了它而于彼处提起三相：

“于淡红色之时转起的色，不至于深红色之时必灭，于深红色之时转起的色不至于暗红色之时，于暗红色之时转起的色不至于如嫩芽色之时，于如嫩芽色时转起的色不至于如叶色之时，于如叶色时转起的色不至于绿色之时，于绿叶色时转起的色不至于青叶色之时，于青叶时转起的色不至于黄叶之时，于黄叶时转起的色不至于自叶柄脱落之时而必灭。所以是无常、苦、无我”。他以这样的方法而思惟一切的法性之色。

如是先以色七法提起三相思惟诸行。

（2）（以非色七法）其次是说“以非色七法”，这些是有关的论题：①以聚，②以双，③以刹那，④以次第，⑤以除见，⑥以去慢，⑦以破欲。

①此中：“以聚”，是以触为第五之法（识、受、想、思、触）。如何以聚而思惟呢？兹有比丘作这样的观察：“此等在思惟发是无常、苦、无我之时而生起的以触为第五之法，在思惟毛……乃至脑是无常、苦、无我之时而生起的以触为第五之法，彼等一切都不能到达其它的状态，由一节节一分分的灭亡，正如投于热釜之内的胡麻子作答答之声而破坏了一样；所以是无常、苦、无我”。这是先依清净说中的方法。但于圣种说中的说法，是于前面所说的色七法的七处中而思惟“色是无常苦无我”所转起之心，再以次一（刹那）心思惟彼心是无常苦无我，是名以聚思惟。此说（较前说）更妥。是故以同样的方法而分别其它的（六法）。

②“以双”，兹有比丘，思惟取舍色（从生至死的色）是无常苦无我，再以另一心思惟彼心亦是无常苦无我。思惟年龄的增长而消灭之色、食所成色、时节所成色、业生色、心等起色、法性色是无常苦无我，再以另一心思惟彼心是无常苦无我，是名以双思惟。

③“以刹那”，兹有比丘，思惟取舍色是无常苦无我，彼第

一心以第二，第二以第三，第三以第四，第四以第五心思惟各各是无常苦无我。思惟年龄的增长而消灭的色，食所成色，时节所成色，业生色，心等起色，法性色是无常苦无我，彼第一心以第二心，第二以第三，第三以第四，第四以第五心思惟各各是无常苦无我。如是以把握了色的心以后的四心思惟，是名以刹那思惟。 627

④“以次第”，思惟取舍色是无常苦无我，彼第一心以第二心，第二以第三，第三以第四……乃至第十以第十一心思惟各各是无常苦无我。思惟年龄的增长而消灭的色，食所成色，时节所成色，业生色，心等起色，法性色是无常苦无我，彼第一心以第二心，第二以第三……乃至第十以第十一心思惟各各是无常苦无我，如是以次第观亦可于整天去思惟。然而到了第十心的思惟，他对于色的业处及非色的业处已经熟练，是故曾（于圣种说中）说，此时他应止于第十心。如是思惟，名为以次第思惟。

⑤“以除见”，⑥“以去慢”，⑦“以破欲”，这三种没有各别的思惟法。他把握了前面所说的色及这里所说的非色。观彼（色非色）者，除色与非色之外，不见有其它的有情。不见了有情之后，便除去有情之想。由于除去有情之想的心而把握诸行者，则见不生起，见不生起之时，名为除见。由于除见之心而把握诸行者，则慢不生起。慢不生起之时，名为去慢。由于去慢之心而把握诸行者，则爱₂不生起，爱₂不生起之时，是名破欲。这是先依清淨说中的说法。

其次于圣种说中，在“除见、去慢、破欲”的论题之后而示这样的方法：即若这样见解“我将作观”，“我的观（毗钵舍那）”， 628 则他不成为除见。只有领解“诸行而观、而思惟、而确定、而把握、而分别诸行”者而得除见。如果作“我将善观”、“我将愉快地观”的见解，则他不成去慢。只有领解“诸行而观、而思惟、而确定、而把握、而分别诸行”者而得去慢。如果以为“我能作观”而享毗钵舍那之乐者，则不成破欲，只有领解“诸行而观、

而思惟、而确定、而把握、而分别诸行”者而得破欲。“如果诸行是我，则我是可以了解的，但是无我而误认为我，所以彼等（诸行）是依不自在之义为无我，依成已而无之义为无常，由生灭所逼恼之义为苦”，作这样领解的人名为除见。“如果诸行是常，则常是可以了解的，但是无常而误认为常，所以彼等（诸行）是依成已而无之义为无常，由生灭所逼恼之义为苦，以不自在之义为无我”，这样领解者名为去慢。“如果诸行是乐，则乐是可以了解的，但是苦而误认为乐，所以彼等（诸行）是由生灭所逼恼之义为苦，以成已而无之义为无常，以不自在之义为无我”，这样领解者名为破欲。如是见诸行无我者名为除见，见诸行无常者名为去慢，见诸行苦者名为破欲。如是这（三种）观各各有其自己的立场。

如是以非色七法提起三相思惟诸行。

至此他已通达色的业处及非色的业处了。

（五）十八大观

他既这样通达色与非色的业处，更应于坏随观后，以断遍知而得一切行相的十八大观，这里先说通达它们（十八大观）的一部分之人的舍断其相反的诸法。十八大观意即无常随观等的慧。

- 629 此中：（1）修无常随观者断常想，（2）修苦随观者断乐想，（3）修无我随观者断我想，（4）修厌离随观者断欢喜想，（5）修离贪随观者断贪，（6）修灭随观者断集，（7）修舍遣随观者断取，（8）修灭尽随观者断坚厚想，（9）修衰灭随观者断增盛，（10）修变易随观者断恒常想，（11）修无相随观者断相，（12）修无愿随观者断愿，（13）修空随观者断住着，（14）修增上慧法观者断执取为实的住着，（15）修如实智见者断痴昧的住着，（16）修过患随观者断执着，（17）修省察随观者断不省察，（18）修

还灭随观者断结缚住着。

因为他既以此无常等的三相而见诸行，所以是通达了这十八大观中的“无常随观、苦随观、无我随观”（的三种）。因为曾说无常随观与无相随观的二法是一义而异文的，同样的，苦随观与无愿随观的二法是一义而异文的，无我随观及空随观的二法是一义而异文的²²，是故他亦通达了这些（无相、无愿、空随观三种）。其次一切观都是增上慧法观。如实智见则摄于度疑清淨²³之中。如是这两种（增上慧法观、如实智见）亦已通达。于其余的（十）随观智中，有的已通达，有的未通达，它们将于后面来说明²⁴。关于已经通达了的所以这样说：“他既这样通达色与非色的业处，更应于坏随观后，以断遍知而得一切行相的十八大观，这里先说通达它们（十八随观）的一部分之人舍断其相反的诸法”。

（六）生灭随观智

他如是舍断了与无常随观等相反的常想等，得清淨智而到达了思惟智的彼岸（终点），为了证得于思惟智之后所说的²⁵

630 “现在诸法的变易随观慧是生灭随观之智”的生灭随观而开始其

瑜伽。其开始之时，先从简单的下手。即如这样的圣典之文：²⁶

“如何是现在诸法的变易随观慧为生灭随观之智？生色为现在，此（生色的）生起相为生，变易相为灭，随观即智。生受……

²² 底本漏落这样一段文：ya ca anattanupassana ya ca subbatanupassana ime dhamma ekattha vyabjanam eva nanan,今据他本增补。

²³ 见底本六〇四页以下。

²⁴ 见底本六九四页以下。

²⁵ Pts.I,p.54.

²⁶ Pts.I,p.54.

想……行……识……生眼……生有为现在，它的生起相为生，变易相为灭，随观即智”。他依据这圣典的论法，正观生之名色的生起相、生、起、新行相为生，变易相、灭尽、破坏为灭。他这样的了解，“这名色的生起之前，没有未生起的（名色的）聚或集，其生起时不从任何的聚或集而来，灭时没有到任何方维而去，已灭的没有于一处聚、集、或贮藏。譬如奏琵琶时生起的音声，生起之前未尚积集，生起之时亦非从任何积集而来，灭时不到任何方维而去，已灭的不在任何处积集，只是由琵琶、弦及人的适当的努力之缘，其未有（之音）而生，既有而灭。如是一切色与非色之法，未有者而生，既有者而灭”。

（1）（五蕴的生灭观——五十相）既已如是简单地忆念生灭，他更于这生灭智的分别：²⁷“由无明集而有色集，以缘集之义而观色蕴之生。由爱集……由业集……由食集而有色集，以缘集之义而观色蕴之生。见生起之相者亦见色蕴之生。见色蕴之生者而见此等五相²⁸。由无明灭而色灭，以缘灭之义而观色蕴之灭。由爱灭……由业灭……由食灭而色灭，以缘灭之义而观色蕴之灭。见变易之相者亦见色蕴之灭。见色蕴之灭者亦见此等五相”。

相似的说：²⁹“由无明集而有受集，以缘集之义而观受蕴之生。由爱集……由业集……由触集而有受集，以缘集之义而观受蕴之生。见生起之相者亦见受蕴之生。见受蕴之生者而见此等五相。由无明灭……由爱灭……由业灭……由触灭而受灭，以缘灭之义而观受蕴之灭。见变易之相者亦见受蕴之灭。见受蕴之灭者而见此等五相”。

²⁷ Pts.I,p.55f.

²⁸ 五相：即无明、渴爱、业、食四法的有为相以及色的生起相。

²⁹ Pts.I,p.56.

犹如受蘊，对于想、行、识三蘊也是同样。但有这一点不同：即（于受蘊的）触的地方，于识蘊中则易为“由名色集……由名色灭”。如是每一蘊的生灭观有十种，则说（五蘊）有五十相。以此等（诸相）“如是为色的生，如是为色的灭，如是生色，如是灭色”，以（生灭的）缘及以刹那而详细的作意。

（2）（以缘及刹那的生灭观）如是作意“诚然以前未有而生、既有而灭”，则他的智更加明净了。如是以缘及刹那二种而观生灭，则他得以明了谛与缘起的种种理和相。

①（四谛之理）即他所观的“由无明^{*3}集而有蘊集，由无明^{*4}灭而蘊灭”，这是他的以缘的生灭观。其次见生起之相，变易之相者而见诸蘊之生灭，这是他的以刹那的生灭观。即在生起的刹那为生起之相，在破坏的刹那为变易之相。如是以缘及刹那二种而观生灭者，以缘而观生，因为觉了生（因），故得明了“集谛”。以刹那而观生，因为觉了生苦，故得明了“苦谛”。以缘而观灭，632 因为觉了缘不生起则具缘者（果）不生起，故得明了“灭谛”。以刹那而观灭，因为觉了死苦，故得明了“苦谛”。他的生灭观是世间之道，能除关于（此道的）痴昧，故得明了“道谛”。

②（缘起等的种种理与相）以缘而观生，因为觉了“此有故彼有”，所以他能明了“顺的缘起”。以缘而观灭，因为觉了“此灭故彼灭”，所以能得明了“逆的缘起”。其次以刹那而观生灭，因为觉了有为相，故得明了“缘生的诸法”，由于有生灭的是有为及缘生法。以缘而观生，因为觉了因果的结合相续不断，故得明了（因果的）“同一之理”，进一步而他舍于断见。以刹那而观生，因为觉了新新的生起，故得明了（因果的）“差别之理”；进一步而他舍于常见。以缘而观生灭，因为觉了诸法的不同

*3 由无明等集

*4 由无明等灭

自在，故得明了“非造作之理”，进一步而他舍于我见。其次以缘而观生，因为觉了依于缘而有果的生起，故得明了“如是法性之理”，进一步而他断于无作见。以缘而观生，由于觉了诸法非自作而是由缘的关系而起的，故得明了“无我相”。以刹那而观生灭，由于觉了既有而无及前际后际的差别，故得明了“无常相”。（以刹那而观生灭）由于觉了生灭的逼恼，故得明了“苦相”。（以刹那而观生灭）由于觉了生灭的区限，故得明了“自性相”。在（明了）自性相时，由于觉了于生的刹那无灭及于灭的刹那无生，故亦明了“有为相的暂时性”。

633 对于这样明了诸谛及缘起的种种理相的瑜伽者，则知此等诸法，未生者生，已生者灭，这样常新的现起诸行。不但是常新而已，即它们的现起也是暂时的，如日出之时的露珠，如水上泡，如以棍划水的裂痕，如置芥子于针峰，如电光相似；同时它们的现起不是真实的，如幻、阳焰、梦境、旋火轮、干闥婆城（蜃楼）、泡沫、芭蕉等。至此他便通达了易灭之法的生及生者的灭的此等正五十相，证得了名为“生灭随观”的初步的观智，因为证此（生灭随观智）故称他为初观者。

（七）十种观的染

其次以此初步的观法而开始作观者，会生起十种观的染。此种观的染，对于已得通达的圣弟子行邪道者，放弃了业处者及懈怠者是不会生起的，只是对于正行道如理加行而作初观的善男子才会生起。什么是十种染？即（1）光明，（2）智，（3）喜，（4）轻安，（5）乐，（6）胜解，（7）策励，（8）现起，（9）舍，（10）欲。如这样的说：³⁰ “如何是于法的掉举而异执其意？即于无

³⁰ Pts.II,p.100f.

常作意者的生起光明，他便忆念光明以为“光明是法”。从此而起散乱为掉举。为此掉举而异执其意者，则不能如实了知所现起的（法）是无常……是苦，不能如实了知所现起的法是无我。如是于无常作意者的生起智……喜……轻安……乐……胜解……策励……舍……生起欲，他便忆念欲以为“欲是法”。从此而起散乱为掉举。为此掉举而异执其意者，则不能如实了知所现起的法是无常……是苦，不能如实了知所现起的法是无我”。 634

(1) 此中的“光明”即是由观（而起）的光明。这光明生起之时，瑜伽行者想：“我今生起这种以前未曾生起过的光明，我实在得圣道、圣果了”！如是非道而执为道，非果而执为果。执非道为道非果为果者，是则名为他的观道落于邪途。他便放弃了自己的根本业处而只坐享光明之乐了。然这光明，对于有的比丘，只生起照于结跏趺坐之处，有的则照室内，有的照至室外，有的照至整个精舍，有的照一拘卢舍（一由旬的四分之一），有的半由旬，有的一由旬，二由旬，三由旬……乃至有的照到从地面而至阿迦膩吒（色究竟）梵天的一世间。但在世尊所生起的则照一万个世界。这里有个关于光明不同的故事：

据说，在结但罗山，有两位长老坐于一座有二重墙的屋内。这一天是黑（月）分的布萨日，四方盖着密云，又是夜分，实具四支黑暗³¹之夜。此时一长老说：“尊师，我今能见那塔庙院中的师子座（供花的）上面的五色之花”。另一人对他说：“朋友，你所说的有什么稀奇，我今能见大海中一由旬之处的鱼鳖”。

然而这种观的染大多是在得止观的人生起的，因为以定而镇压其烦恼的不现行，他便起“我是阿罗汉”之心，如住在优吉梵利伽的摩诃那伽长老，如住在汉伽拿伽的摩诃达多长老，如住在

³¹ 四支黑暗，即指一为黑月分的布萨日，二为密云所蔽，三为夜分，四为密林之中。

结但罗山上的尼迦宾那迦巴檀那伽罗屋内的周罗须摩那长老相似。

这里但说一个故事：据说，一位住在多楞伽罗为大比丘众的教授曾得无碍解的大漏尽者，名为昙摩陈那长老。有一天，他坐在自己的日间的住处，想念“住在优吉梵利伽的我们的阿阇梨摩诃那伽长老是否完成其沙门的业务？”但看见他仍然是个凡夫，并知“我若不往（彼处）一行，则他将以凡夫而命终”，于是便以神变飞行空中，在日间的住处坐着的长老身旁下来，顶礼及行过弟子的义务之后，退坐一边。那长老问道：“昙摩陈那啊！你怎么来于非时？”答道：“尊者，我是来问些问题的”。“那末，你问吧，我将把我所知的告诉你”。他便问了一千个问题，那长老都一一对答无滞，于是他说：“尊者，我师之智甚利，你是什么时候证得此（无碍解之）法的？”答道：“朋友，在六十年前了”。“尊者，你能行（神变）定吗？”“朋友，此非难事”！“尊者，即请化一条象吧”。那长老便化了一条净白之象。“尊者，现在再令此象竖其耳，伸其尾，置其鼻于口，作恐怖的鸣吼之声，向尊者奔腾而来”。长老这样做时，不料看到此象的来势恐怖，便开始起立而逃！此时这漏尽的长老便伸手而执住他的衣角说：“尊者，漏尽者还有怖畏的吗？”此时他才知道自己依然是凡夫，便蹲踞于此漏尽者的足下说：“朋友昙摩陈那，请救护我”！“尊者，我原为援助你而来，请勿忧虑”。便说业处（禅定的对象）。那长老把握了业处，上经行处，仅行至第三步，便证得了最上的阿罗汉果。据说这长老是个瞋行者。那样的比丘是战栗于光明的。

（2）“智”——是观智。即彼（瑜伽者）思惟色与非色之法，生起无穷速率、锐利、勇健的明净之智，如因陀罗的金刚一样。

（3）“喜”——是观的喜。即于此时，在他生起小喜、刹那喜、继起（如波浪）喜、踊跃喜、遍满喜的五种喜而充满于全身。

（4）“轻安”——是观的轻安。即于此时，坐于他的夜住处

或日間住处，而身心无不安、无沉重、无坚硬、无不适业、无病、无屈曲，但他的身心是轻安、轻快、柔软、适业、明淨与正直。他以此等的轻安等而把握身心，则此时享诸非世人之喜，即所谓：

比丘入屏处，彼之心寂静，
审观于正法，得受超人喜。
若人常正念：诸蕴之生灭，
获得喜与乐。知彼得不死。³²

如是于他生起与轻快性等相应的轻安，成就超人之喜。

(5) “乐”——是观的乐。即于此时，于他生起流通于全身的极胜妙之乐。

(6) “胜解”——即信。因他生起与观相应及对于他的心与心所极其信乐而强有力的信。

(7) “策励”——即精进。因他生起与观相应不松弛不过劲而善猛励的精进。

(8) “现起”——即念。因他生起与观相应善现善住善安立而不动如山王（雪山）的念。当他忆念专注作意审观之处，即能进入彼处，现起他的念，如于天眼者之现起其它的世间相似。

(9) “舍”——即观舍与转向舍。因为他于此时生起对于一切诸行而成中立的强有力的“观舍”，并于意门（生起）“转向舍”。即他注意任何之处，而此（转向舍）都有勇健锐利的作用，如因陀罗的金刚及如热铁丸之投于叶袋一样。

(10) “欲”——是观的欲。即是生起微细而具凝静之相的欲，对于这样以光明等为严饰的观而作执着。这是不可能执此欲以为染的。如于光明一样，而于此等（其余的九种）中任何一种生起之时，瑜伽者想道：“我今生起这种以前未曾生起过的智……喜……轻安……乐，胜解，策励，现起，舍，乃至我今生

³² 上面的二偈是引自 Dh.p.373—374。

起未曾生起过的欲，我实在得圣道、圣果了”！如果非道而执为道，非果而执为果，执非道为道非果为果者，是则名为他的观道落于邪途。他便放弃了自己的根本业处而只坐享欲乐了。

于此（观染之）中，因为光明等是染的基础，故说为染，并非不善之意。然而欲则是染亦为染的基础。据此等基础则唯有十，但依于执则成三十。怎样的呢？因以执我的光明生起者为见执。执可爱的光明生起者为慢执。享受光明之乐者为爱执。如是于光明中依见、慢、爱而有三执。余者亦然，所以依于执则恰恰成为三十染。因为对于此等无善巧无经验，故瑜伽者为光明等所动摇与扰乱，而观光明等的一一“是我的，是我自己，是我”。所以古人说：

心被光明智与喜，
轻安乐胜解策励，
现起观舍转向舍，
以及为欲而震动。

如果（对此等染）是有善巧、聪慧、经验、觉慧的瑜伽者，则光明等生起之时，能够以慧来这样的分析与审观：“于我生起光明，这不过是无常、有为、缘生、灭尽法、衰灭法、离贪法及灭法而已”，或作如是思念：“如果光明是我，那我是可以了解的，然而执无我以为我。所以依不自在之义为无我，以既有而无之义为无常，以生灭逼恼之义为苦”，一切详细的方法已在非色的七法中说³³。如于光明，余者亦然。他既如是审观，则正观光明为“非是我的，非我自己，非是我”。正观智……乃至欲为“非是我的，非我自己，非是我”。如是正观者，则不为光明等所动摇与扰乱。所以古人说：

于此等十处，以慧抉择者，

638

³³ 见底本六二八页。

善巧法掉舉，不至于散亂。

他这样不至于散乱，解除恰恰三十种染的缚，而确定道与非道是这样的：“光明等法不是道，解脱于染而行于正道的观智为道”。像“这是道，这是非道”这样而知道与非道所建立的智，当知为道非道智见清淨。

（确定三谛）

至此则他业已确定了三谛。怎样的呢？先于见清淨，他曾以确定名色而确定了“苦谛”；次于度疑清淨曾以把握于缘而确定了“集谛”；更于此道非道智见清淨以决断正道而确定了“道谛”。如是先以世间之智而确定三谛。

※为善人所喜悦而造的清淨道論，在说慧的修习中完成了第二十品，定名为**道非道智见清淨的解释**。



西双版纳法住禅林

第二十一 说行道智见清净品

慧体之四——行道智见清净

其次以八智而到达顶点的观及第九谛随顺智，是名“行道智见清净”。此中：八智——即解脱于染而行正道及称为观的（一）生灭随观智，（二）坏随观智，（三）怖畏现起智，（四）过患随观智，（五）厌离随观智，（六）欲解脱智，（七）审察随观智，（八）行舍智。第九谛随顺智与随观是一同义语。是故为欲成就于此（行道智见清净）者，当从解脱于染的生灭（随观）智开始，于此（九）智而行瑜伽。

（一）生灭随观智

问：为什么还要于生灭（随观）智而行瑜伽（因于前面的道非道智见清净已修生灭随观智）？（答）为观察于相之故。因于前面（的道非道智见清净），生灭智为十染所染，不能依如实的自性而观察于三相，但这里则得解脱于染，所以为了观察于相再（于生灭随观而）行瑜伽。

然而因为不忆念什么及为什么所覆蔽而不现起三相的呢？因 640
不忆念生灭，为相续所覆蔽，故不现起无常相。因不忆念数数之逼恼，为四威仪所覆蔽，故不现起苦相。因不忆念种种界的分别，为坚实所覆蔽，故不现起无我相。然而把握生灭破除相续之时，则依如实的自性而现起无常相。忆念数数之逼恼除去四威仪之时，则依如实的自性而现起苦相。分别种种界除去坚实之时，则依如实的自性而现起无我相。

这里当知三相的分别：即无常、无常相、苦、苦相、无我、

无我相。此中：无常意为五蕴。何以故？生灭变易或有已而无之故。生灭变易为无常相，或有已而无是相的变化。其次依据¹“无常即苦”之语，故即彼五蕴是苦。何以故？数数逼恼之故。数数逼恼相为苦相。再依²“苦即无我”之语，故即彼五蕴是无我。何以故？不自在之故。不自在相为无我相。

瑜伽者对此一切，以解脱于染行于正道而称为观的“生灭随观智”依如实的自相而审观。

（二）坏随观智

既已如是审观，再再思虑推度色与非色之法“是无常，是苦，是无我”，则它的智成为锐利，而诸行便轻快地现起了。当智成锐利而诸行轻快地现起之时，他不到达于生，或住，或转起，或（诸行之）相，但于灭尽、衰灭、破坏及灭而建立其念（智）。他观诸行“如是生已如是灭”，即于此处生起名为“坏随观智”的观智。关于此说如下：

³ “如何是审察所缘的所谓坏随观之慧为观智？即是以色为所缘的心的生起而破坏。他随观彼审察所缘的心的破坏。随观又是怎样的随观？即随观这是无常而非常。随观这是苦而非乐。随观这是无我而非我。是厌离而非欢喜，离贪而非染贪，灭而非集，舍而非取。随观无常而断常想。随观是苦而断乐想，随观无我断我想……厌离断欢喜…离贪断贪…灭断集…舍断取。以受为所缘……以想为所缘……以行为所缘……以识为所缘……以眼为所缘……乃至以老死为所缘的心的生起而破坏……舍断取。

事的转移，慧的还灭，以及转向之力，

¹ S.IV,p.1; S.III,22.

² S.IV,p.1; S.III,22.

³ Pts.I,p.57f.

这些是审察的（坏随）观。

依（现在）所缘，确定两者（过去未来）是一，以及于灭胜解，这是衰灭相观。

审察所缘，随观破坏，

空的现起，是增上慧观。

善巧于三随观及四观的人，

因为善巧于三现起，所以不为种种的见所动摇。

这是以知之义为智，以了解之义为慧，所以审察所缘的所谓坏随观的慧为观智”。

此（引文）中：“审察所缘”——是曾审察任何的所缘，即曾知、见（所缘）灭尽衰灭之义。“坏随观慧”——即彼随观于曾经审察所缘的灭尽衰灭而生起的智的破坏的慧，是名观智。“如何”——是为解说而设的疑问。为了指示那是怎 642 样的，便说“以色为所缘的”等等。

此中：“以色为缘的心的生起而破坏”——即此心以色为所缘而生起及破坏，或者是于色所缘的状态中的心的生起及破坏。“审察所缘”——即曾审察所缘曾知曾见灭尽衰灭之义。“随观彼心的破坏”——即以什么心而视彼所缘为灭尽衰灭的，他再以另一心随观彼心的破坏的意思。所以古人说：“知与智二者都观”。“随观”——是随顺观，即以种种相再再而观之义。所以说“随观又是怎样的随观？随观无常”等。

此中：因为坏是无常性的极点，所以作坏随观的瑜伽者“随观”一切行“是无常而非常”。于是无常的故是苦，苦的故是无我，同样的他“随观这是苦而非乐，随观这是无我而非我”。其次那无常、苦、无我的，当不欢喜它，那不当欢喜的当不染着它，所以顺应于坏随观，他“厌离”那见为无常、苦、无我的诸行“而不欢喜，使离贪而不染贪”。

他既如是无有染着，先以世间智而使“灭”贪“而非集”，

即不使集之义。或者他既如是离贪，已见诸行，对于那未见的亦以类智而使灭不使集。他仅于灭作意，即仅观灭而不观集之义。

如是行道，他便“舍而非取”。这是怎样说的呢？此无常等的随观，因以部分遍舍与蕴及行相共的诸烦恼，并且因见有为的
643 过患而倾向跃入于相反的涅槃，所以名为遍舍舍及跃入舍。是故具此（观慧）的比丘，遍舍了所说的诸烦恼及跃入于涅槃。不取依此而生的烦恼及不取于不见过患的有为的所缘，所以说“舍而非取”。

现在为示他以此等智而断的什么法，所以说“随观无常而断常想”等。

此中：“欢喜”——是有喜的渴爱。余者即如所说可知。

其次在偈颂中：“事的转移”——是已见色的破坏，再见那曾见坏的心的坏，如是从前面的事（色）而转移到其它的事（心）。“慧的还灭”——即曾舍断于生而住于灭。“及转向之力”是已见色的坏之后，再为去见那以坏为所缘的心的坏的转向的能力。“是审察的观”——是曾审察所缘的坏随观。

“依所缘确定两者是一”——意即依眼前所见的所缘，比类于此（现在的所缘）同样的，于过去的行已坏，于未来的当坏，如是确定两者是同一自性的。所以古人这样说：

对于现生有清净观的人，

依此而知过去与未来。

（三世的）一切行都是坏的，

犹如日出之时的露滴。

“于灭胜解”——意即曾经确定（过去未来）两者是一，于此称为坏的灭而胜解，尊重它，倾向它。“这是衰灭相观”——是说这（样的确定）便是衰灭相观。

“审察所缘”——是曾知前面的色等所缘。“随观破坏”——
644 一是曾见那所缘的坏，而后随观以彼为所缘的心的坏。“空的现

起”——他这样的随观破坏，只是诸行的破坏，彼等（诸行）的破坏为死，（诸行之外）实无他物，故得成就现起（诸行的）空。所以古人说：

诸蕴是灭，更无别的，
 诸蕴的破坏而说为死。
 不放逸者见它们的灭尽，
 好像金刚如理的钻宝石。

“是增上慧观”——即彼审察所缘的，随观破坏的及现起空的，名为增上慧观。

“善巧于三随观者”——即精练于无常随观等三种的比丘。
 “于四观”——即于厌离等的四观。“因为善巧于三现起”——是因为善巧于灭尽，衰灭⁴，空的三种的现起。“不为种种的见所动摇”——是不为常见等的种种见所动摇。

他既如是不动摇，起这样的忆念：“未灭的在灭，未破坏的在破坏”，舍弃诸行的生，住，转起之相，唯观破坏，如脆弱的器皿的破坏，如微尘的散布，如炒胡麻子一样。譬如明眼之人，站在池畔或河岸，看见大雨落于水面，生起了大水泡，很快的破坏了，他观一切诸行的破坏也是这样。世尊曾说有关于这样的瑜伽行者：

⁵ “视如水上浮沤，视如海市蜃楼，
 若人观世如是，死王不得见他”。

这样屡观一切诸行继续地破坏，则得增强他的伴着八种功德的坏随观智。这是八种功德：（1）断除有见，（2）遍舍命的欲，（3）常常如理加行，（4）活命的清淨，（5）除去过劳，（6）离去怖畏，（7）获得忍辱与柔和，（8）超脱乐与不乐。所以古人说：

645

⁴ 底本在衰灭之后尚有怖畏(bhayat)一字，其它的本子则无此字，故今亦略去。

⁵ Dhp.170 颂。

牟尼为得不死法，
已见此最上八德，
于坏随观屡思惟，
如救衣服与头燃。

——坏随观智已毕——

（三）怖畏现起智

如是修习多作以一切诸行的灭尽，衰灭，破坏及灭为所缘的坏随观的瑜伽者，于一切的有、生、趣、（识）住、有情居的在破坏的诸行，起大怖畏。正如胆怯而欲求快乐生活的人，对于狮子，虎，豹，熊，鬣狗，夜叉，罗刹，恶牛，恶犬，流液时期的恶象，可怕的毒蛇，雷电，战场，坟墓，燃烧的火坑等（起大怖畏）。如是他观“过去的诸行已灭，现在的（诸行）正灭。于未来生起的诸行亦将如是而灭”，即于此处生起“怖畏现起智”。

有个这样的譬喻：有一位妇人的三个儿子犯了王法。国王下令把他们斩头。她也跟着儿子来到刑场。当时她的长子的头已被斩掉。并已开始斩其次子。她看见了长子的头已斩，便放弃对幼子的爱着，知道“此子亦必同他们一样”。这里瑜伽者之见过去的诸行已灭，如妇人之见长子的头已斩；见现在的（诸行）正灭；如见正斩次子的头；见未来的（诸行之）灭，而知“于未来生起的诸行亦将破坏”，如对幼子放弃爱着。而知“此子亦必同他们一样”。作如是观者，即于彼处生起怖畏现起智。

646 另一个譬喻：如有位妇人，她一产下儿子，儿子即死，她已生了十子。其中有九位已死，一位正抱在手中而死。还有一位在胎中。她见九子已死，第十位正在死，便放弃对胎儿的爱着，知道“这胎儿亦必同他们一样”。这里瑜伽者之观过去的诸行已灭，

如婦人之念九子已死；觀現在的（諸行）正滅，如見抱着的（第十子）正死；觀未來的（諸行之）滅，如放棄對胎兒的愛著。作如是觀者，即于此剎那生起怖畏現起智。

然而這怖畏現起智自己是怖畏或非怖畏？這是非怖畏的，因為這只是審觀“過去的諸行已滅，現在的（諸行）正滅，未來的（諸行）當滅”，所以如明眼者的看見於城門的三个火坑，他自己則不怖畏；因為他只是審知“那些落於这里面的人，備受許多的苦痛”。亦如明眼者看見佉地羅（硬木所制）的尖桩，鐵的尖桩，金的尖桩的三种尖桩次第的排列的時候，他自己並不怖畏，因為他唯審知“那些落於這些尖桩之上的人，備受許多的痛苦”。如是而此怖畏現起智自己是不怖畏的。因為這只是審觀於如三火坑及如三个尖桩的三有中：“過去的諸行已滅，現在的（諸行）正滅，未來的（諸行）當滅”。因于此智，現起於一切有、生、趣、（識）住、（有情）居中陷於不幸而具怖畏的諸行的怖畏，所以說“怖畏現起智”。

這是聖典中關於他的（諸行的）怖畏現起的文句：⁶ “對於憶念無常者現起什麼怖畏？對於憶念苦……無我者現起什麼怖畏？對於憶念無常者現起相的怖畏，對於憶念苦者現起轉起的怖畏。對於憶念無我者現起相與轉起的怖畏”。

此中：“相”——即行的相。與過去、未來、現在的諸行是同義語。即憶念無常者唯見諸行的死。所以說於彼現起相的怖畏。 647

“轉起”——即色與非色有的轉起。憶念苦者，唯見雖思為乐的數数的逼惱的轉起。所以說於彼現起轉起的怖畏。憶念無我者，則見兩者（相及轉起），如空無人烟的村落，如陽焰干闥婆城（蜃樓）等，“無，虛，空，無主，無導者”，所以說於彼現起相及轉起兩者的怖畏。

⁶ Pts.II,p.63.

——怖畏现起智毕——

（四）过患随观智

多作修习此怖畏现起智的瑜伽者，了知于一切有、生、趣、（识）住、有情居中，无避难所，无救护处，无归趣，无皈依所；于一切有、生、趣、（识）住、有情居的诸行之中，甚至对于一行亦无希求无执着。三有如充满没有火焰的炭火的火坑，四大种如极毒的毒蛇，五蕴如举剑的杀戮者，六内处如空村，六外处如劫村落的盗贼，七识住及九有情居如以十一种火⁷燃烧炽然，一切诸行如痛、疾、箭、痛、病，无喜无乐，是一堆大过患的现起。怎样的呢？譬如对于一位希望生活安乐而胆小的人，如虽有美丽的外表而内有猛兽的森林，如有豹子的洞窟，如有捕人的（罾）及罗刹的河水，如举剑的敌人，如有毒的食物，如有盗贼的道路，如燃烧的炭火，如对阵的战场。譬如这（胆小的）人来到此等有猛兽的森林等，则毛骨悚立，仅见全面的过患，如是这瑜伽者由于坏随观，于现起怖畏的一切诸行中，完全无喜无乐，但见过患。如是见者，是名过患智的生起。下面是有关于此的说法：

648 ⁸ “如何怖畏现起之慧成为过患之智？生起是怖畏，这样的怖畏现起之慧成为过患之智。转起是怖畏……相是怖畏……造作是怖畏……结生是怖畏……趣是怖畏……发生是怖畏……起是怖畏……生是怖畏……老是怖畏……病是怖畏……死是怖畏……愁是怖畏……悲是怖畏……恼是怖畏，这样的怖畏现起之慧成为过患之智。

⁷ 十一种火，即一贪，二瞋，三痴，四生，五老，六死，七愁，八悲，九苦，十忧，十一恼。

⁸ Pts.I,p.59f.

不生起是安穩，為寂靜之道智。不轉起……乃至無惱是安穩，為寂靜之道智。

生起是怖畏，不生起是安穩，為寂靜之道智；轉起……乃至惱是怖畏，無惱是安穩，為寂靜之道智。

生起是苦，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智；轉起……乃至惱是苦，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智。

不生起是樂，為寂靜之道智；不轉起……乃至無惱是樂，為寂靜之道智。

生起是苦，不生起是樂，為寂靜之道智；轉起……乃至惱是苦，無惱是樂，為寂靜之道智。

生起是欲樂，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智；轉起……乃至惱是欲樂，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智。

不生起是無欲樂，為寂靜之道智；不轉起……乃至無惱是無欲樂，為寂靜之道智。

生起是欲樂，不生起是無欲樂，為寂靜之道智；轉起……乃至惱是欲樂，無惱無欲樂，為寂靜之道智。

生起是行，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智；轉起……乃至惱是行，這樣的怖畏現起之慧成為過患之智。

不生起是涅槃，為寂靜之道智；不轉起……乃至無惱是涅槃，為寂靜之道智。生起是行，不生起是涅槃，為寂靜之道智；轉起……乃至惱是行，無惱是涅槃，為寂靜之道智。

生起、轉起、相、造作與結生，

觀此為苦，是過患的智。

不生起，不轉起，無相，不造作與不結生，

觀此為樂，是寂靜的道智。

於五處生起過患的智，

於五處生起寂靜的道智。

他知解了這十智。

因为善巧于二智，故于诸见不动摇。

以知之义为智，以领解之义为慧；所以说于怖畏现起之慧成为过患之智”。

此中：“生起”——是以过去的业为缘而于此世生起。“转起”——即已如是生起的转起。“相”——即一切行的相。“造作”——是为未来结生之因的业。“结生”——是未来的生起。“趣”——是彼结生所趣之处。“发生”——是诸蕴的发生。“起”——是⁹“入定者或生起者”这样所说的异熟的转起。“生”——是为老死之缘及以有为缘的生。“老死”等之义则易明了。

这里生起等的五种（生起、转起、相、造作、结生）是指为过患智的基础而说的。余者则与彼等是同义语。即发生及生的二种与生起及结生是同义语。趣及起的二种与转起是同义语。老等与相是同义语。所以说：

生起、转起、相、造作与结生，
观此为苦，是过患的智。

于五处生起过患的智。

“不生起是安稳，为寂静之道智”等，是为示与过患智所相反的智而说。或者是为由怖畏现起智曾见过患而心有恐怖的人生起这样的安心：“亦有无怖畏，安稳，无过患的”。或者因为已善确立生起等的怖畏者的心倾向于那相反的（不生起等）。所以
650 为示由怖畏现起智而成就过患智者的功德，作如是说。

此中，那怖畏的确定是苦的，那苦的是欲乐的——因为不能脱离轮转的欲乐，世间的欲乐及烦恼的欲乐之故，那欲乐的则唯是行；所以说：“生起是苦，这样的于怖畏现起之慧成为过患之智”等。虽然这样，但应由于怖畏的相，苦的相，欲乐的相等种种的相的转起，而知此（智的）种种性。

⁹ Pts.I,p.84; Dhs.p.224; Vibh.p.421.

“知解了十智”——即知解過患智者的知解通达證悟于生起等的五事及不生起等的五事的十種智。

“善巧于二智”——是善巧于過患智及寂靜道智的二種。

“于諸見不動搖”——是對於（外道等所說的）由最極的現法涅槃等所轉起的諸見而不动摇。余者之義易明。

——過患隨觀智畢——

（五）厭離隨觀智

他這樣的觀一切諸行的過患，則厭離背棄不喜於一切有、生、趣、識住、有情居中可破壞的諸行。

譬如喜住於結多古多山麓的金鵝王，是不喜於旃陀羅村口的不淨的水坑，但喜於七大湖¹⁰；如是這瑜伽鵝王，是不喜於善見其過患而可破壞的諸行，但喜其具備修習之樂修習之喜的七隨觀。譬如獸中之王的獅子是不喜投入黃金的獸檻，但喜於寬廣三千由旬的雪山；如是這瑜伽獅子是不喜於三善趣有，但樂於三隨觀。譬如純白而七處平滿¹¹以神變飛行的六牙象王是不喜於城市的，但喜於雪山的六牙池（六牙）森林的¹²；如是這瑜伽象王是不喜於一切諸行，但喜意向傾心以“不生起是安穩”等的方法而見寂靜之道。

——厭離隨觀智畢——

（六）欲解脫智

¹⁰ 七大湖，即 Anotatta, Sihapapata, Rathakara, Kannamunda, Kunala, Chaddanta, Mandakini。cf.A.IV.p.101。

¹¹ 七處平滿(sattapatittho)，是七處能着地的意思。七處即指四肢，鼻，尾和陰莖。

¹² cf.Jat.V,37.

这（厌离随观智）与前二（怖畏现起智，过患随观智）的意义是一，所以古师说：“于一怖畏现起而得三名。曾见一切诸行为怖畏，故名怖畏现起智；于此等诸行生起过患，故名过患随观；于此等诸行生起厌离，故名厌离随观”。于圣典中亦说：¹³“那怖畏现起之慧，过患之智，及厌离的此等（三）法义一而文异”。

其次以此厌离智而厌离背弃不喜（于诸行）的善男子的心，对于一切有、生、趣、识住、有情居中可破坏的诸行，甚至一行亦不执着缠缚，唯欲解脱欲出离于一切行。

譬如什么？譬如落网的鱼，入蛇口的青蛙，投入笼中的野鸡，落入坚固陷阱的鹿，在使蛇者手中的蛇，陷于大泥沼中的象，在金翅鸟口中的龙王，入罗睺¹⁴口中的月，为敌所围的人等，都欲从彼而解脱而出离。

如是对于一切诸行离执着者，欲从一切行而解脱者，生起“欲解脱智”。

——欲解脱智毕——

（七）审察随观智

如是欲求解脱于一切有、生、趣、识住、有情居中可破坏的
652 诸行，为欲从一切行而解脱，再以“审察随观智”提起及把握彼等诸行的三相。他对一切诸行，以终于是无常的，暂时的，限于生灭的，坏灭的，刹那的¹⁵，动摇的，破坏的，非恒的，变易法的，不实的，非有的，有为的，及死法的种种理由而观“无

¹³ Pts.II,p.63.

¹⁴ 罗睺(Rahu)据说是吞月的恶魔。

¹⁵ 刹那的(khanikato)底本无此字，兹据暹罗本增补。

常”。以因为屡屡逼恼的，是有苦的，是苦之基，是病，是痛，是箭，是恼，是疾，是祸，是怖畏，是灾患，非救护所，非避难所，非皈依处，是过患，是痛苦之根，是杀戮者，是有漏，是魔食，是生法，是老法，是病法，是愁法，是悲法，是恼法，是杂染法等种种理由而观“苦”。以因为是非可爱的，是恶臭的，是可厌的，是可恶的，不值得庄严的，是丑陋的，是弃舍的种种的理由而观为苦相的随伴的“不净”。以因为是他，是无，是虚，是空，无主，不自在，不自由等种种的理由而观“无我”。如是而观，则说是他提起三相而把握诸行。

然而为什么他要如是把握此等诸行？因为是要成就解脱的方便。这里是一个有关于此的譬喻：

兹有一人想道：“我将捕鱼”，便取一捕鱼的筌投入水中，他从筌口插进他的手，在水中捕住一蛇颈，欢喜道：“我已捕得一鱼”。他想：“我实得一大鱼”，把它拿上来一看，由于看见了（蛇头上的）三根花纹，知道了这是蛇，便起恐怖而见过患（危险），并厌其所捕（之蛇），欲求脱离。为作解脱的方便，先自尾端解除他的（被缠的）手然后举臂于头上旋转二三回，把蛇弄弱之后而放掉它说：“去！恶蛇”！急上池岸，伫望来路道：“我实从大蛇之口而解脱”！

此（譬喻）中：那人捕住蛇颈以为是鱼而生欢喜之时，如这瑜伽者起初获得自身而生欢喜之时。他从捕鱼的筌口拿出蛇头而见三根花纹，如瑜伽者的分析（诸蕴的）稠密而见诸行之中的三相。他起恐怖时，如此（瑜伽者）的怖畏现起智。此后而见过患（危险），如过患随观智。厌离所捕，如厌离随观智。欲求于蛇解脱，如欲解脱智。作解脱的方便，如以审察随观智提起诸行的三相。如那人旋转了蛇把它弄弱不能转来咬人而善巧的放了，如是这瑜伽者以提起三相旋转诸行而令力弱，再不能现起常、乐、净、我的相而善巧的解脱它们。所以说：“为成就解脱的方便而

如是把握”。

至此便生起了他的审察智，下面是有关于此的说法：¹⁶
“忆念无常者，生起什么审察智？忆念苦……无我者，生起什么审察智？忆念无常者，生起相审察智。忆念苦者，生起转起审察智。忆念无我者，生起相与转起审察智”。

此中：“相审察”——是以无常相而知行的相“是非恒与暂时的”。虽无先知而后起智，但如¹⁷“以意与法为缘而起意识”等，是依惯例而说的。或者是依于（因果）同一之理，把前后作为一而这样说。当知这种方法亦得适合于其它的二句（转起审察，相与转起审察）之义。

——审察随观智毕——

（八）行舍智

（1）（观空）（一行相空与二行相空）他这样以审察随观智而把握了“一切诸行是空”之后，再“以我（空）与我所（空）而把握二空”。

（四行相空）他既如是不见有我，亦不见有其它任何建立自己的（苦乐的）资具之后，再把握像这样说的四空：“（一）我不在任何处，（二）不在任何人的任何物，（三）（他）不在任何处，（四）任何人不是我的任何物”。

怎样的呢？（一）“我不在任何处”，即他不见有我在任何处。

（二）“不在任何人的任何物”，即他不见有自己的我属于任何其它的人的任何物；这意思是说他不以想象而见这（自我）是属于兄弟位中的兄弟，朋友位中的朋友，或资具位中的资具。在“我的不在任何处”的句子中，先除去“我的”一字，则成（三）

¹⁶ Pts.II,p.63.

¹⁷ S.II,p.72.

“不在任何处”——即他不见¹⁸有他人的我在任何处的意思。现在再把“我的”一字拿（到下句）来，则成（四）“任何人不是我的任何物”——即他不见有他人的我是我的任何法；即是说他不见这他人的我为自己之兄弟位中的兄弟，朋友位中的朋友，或资具位中的资具这样属于任何处的任何法的意思。如是因为他不见于任何处有我，不见彼（自我）是属于他人的任何法，不见有他人的我，及不见他人的我¹⁹是属于自己的任何法，是故他得把握于四空。

（六行相空）他既这样把握了四空，更以六相而把握于空。怎样的呢？眼是（一）我，（二）我所，（三）常，（四）恒，（五）常恒，（六）不变易法的空……意是空……色是空……法是空……眼识……意……识……眼触……这样直至老死都是同一方法的。

（八行相空）如是以六相把握了空之后，他更以八相而把握空。即所谓：²⁰“色是不坚实，无坚实，而离坚实如平常所认为的（一）常坚实的坚实，（二）恒坚实的坚实，（三）乐坚实的坚实，（四）我坚实的坚实，（五）常，（六）恒，（七）常恒，（八）不变易法。受……想……行……识……眼……乃至老死是不坚实，无坚实，而离坚实如平常所认为的常坚实的坚实，恒坚实的坚实，乐坚实的坚实，我坚实的坚实，常，恒，常恒，不变易法。譬如芦苇的不坚实无坚实而离坚实，如伊兰陀（蓖麻），如优陀婆罗（无花果），如塞多梵触（树），如巴利跋陀迦（树），如泡沫，如水泡，如阳焰，如芭蕉树干，如幻的不坚实无坚实而离坚实，如是的色……乃至老死的不坚实无坚实而离坚实如平常所认为的常坚实的坚实……乃至不变易法”。

（十行相空）他这样以八相把握了空之后，再以十相而把

¹⁸ 不见(na passati)底本仅用 passati(见)，兹据别本改正。

¹⁹ 不见他人的我(Passati, na parassa attanaj)底本无此句，兹依暹罗本增补。

²⁰ Cullaniddesa 278f.

握（空）。怎样的呢？即²¹“观色是（一）无，（二）虚，（三）空，（四）无我，（五）无主，（六）非随欲所作者，（七）不可得者，（八）不自在者，（九）是他，（十）是（因果）分别的。观受……识是无……乃至是分别的”。

（十二相空）他这样以十相把握了空之后，再以十二相把握（空）。即所谓：²²“色（一）非有情，（二）非寿者，（三）非人，（四）非摩奴之子（青年），（五）非女人，（六）非男人，（七）非我，（八）非我所，（九）非自，（十）非我的，（十一）非他的，（十二）非任何人；受……乃至识……非任何人”。

（四十二相空）他这样以十二行相把握了空之后，再以推度遍知的四十二相把握空。即²³“观色是（一）无常，（二）苦，（三）病，（四）痈，（五）箭，（六）恶，（七）疾，（八）他，（九）毁，（十）难，（十一）祸，（十二）怖畏，（十三）灾患，（十四）动，（十五）坏，（十六）不恒，（十七）非保护所，（十八）非避难所，（十九）非皈依处，（二十）非去皈依法，（二十一）无，（二十二）虚，（二十三）空，（二十四）无我，（二十五）无乐味，（二十六）过患，（二十七）变易法，（二十八）不实，（二十九）恶之根，（三十）杀戮者，（三十一）不利，（三十二）有漏，（三十三）有为，（三十四）魔食，（三十五）生法，（三十六）老法，（三十七）病法，（三十八）死法，（三十九）愁悲苦忧恼法，（四十）集，（四十一）灭，（四十二）出离。观受……乃至识是无常……乃至出离”。所以这样说：²⁴“观色是无常……乃至出离者，观察世间空。观受……乃至识是无常……乃至出离者，观察世间空”。

²¹ Cullaniddesa 278f,p.279.

²² Cullaniddesa 278f,p.280; cf.Cnd.p.251.

²³ Mnd.p.277; cf.Pts.II,p.238.

²⁴ 这段文原注说引自小义释二七八页，但文句有出入。

²⁵ “莫伽羅闍呀！

常念破除自我的見，
觀察世間的空，可以超越于死。
這樣的觀察世間者，
是會給那死王看見的”。

（2）（行舍智的結果）如果是觀空而提起三相，把握諸行而舍斷怖畏與歡喜，則對於諸行成為無關心而中立，不執它們為我及我所，正如與妻子離了婚的人相似：

譬如一人有一可愛適意的好妻子，他極寵愛她，和她實在片刻難離。一旦他看見此女和別的男人同立，同坐，或語，或笑，則惱怒不樂，受大忧苦。後來他繼續看見此女的過失，便欲放棄她，和她離異，不再執她是我的了。從此以後，他看見她和任何人作任何事，也不會惱怒忧苦，絕無關心而中立了。

如是此（瑜伽者）欲從一切諸行而脫離，以審察隨觀智而把握諸行，觀見不應執彼為我及我所，舍斷了怖畏與喜欲，對一切諸行成為無關心而中立。如是而知如是而見者，則對於三有，四生，五趣，七識住，九有情居，他的心無滯着、萎縮、回轉而不伸展，住立于舍（中庸）或厭惡。譬如水滴之于傾斜的蓮葉，無滯着，萎縮，回轉而不伸展；亦如雞的羽毛或如筋絡，投之于火，無滯着、萎縮、回轉而不伸展。如是這（瑜伽者）對於三有，……乃至舍或厭惡。這是他的行舍智的生起。

如果彼（行舍智）見寂靜的涅槃寂靜，則舍一切諸行的轉起而躍入涅槃。若不見涅槃寂靜，則再再以諸行為所緣而轉起；正如航海者的方向烏鴉相似：

²⁵ Sn.1119 頌。

譬如航海的商人，带着方向乌鸦上船。当他们的船为风飘流至异域而不知是否有海岸之时，便放出他们的方向乌鸦。于是那乌鸦便从桅竿飞入空中，探察一切方维，若见海岸，便向那方面飞去，如果不见，则屡屡回来而止于桅竿之上。如是，如果行舍智见寂静的涅槃寂静，则舍一切诸行的转起而跃入涅槃；若不见，则屡屡以诸行为所缘即转起。

这（行舍智）（净）如在粉筛上旋转的面粉，亦如去了子在弹的棉花，以种种相把握诸行，舍断怖畏和欢喜，于审察诸行中而成中立，以（无常，苦，无我）三种随观而住。如是而住（的行舍智），则入于三种解脱门的状态，及为七圣者的各别之缘。

①（三解脱门）因为这（行舍智）是由三种随观而转起，所以说以（信、定、慧）三根为主而入三种解脱门的状态。即是说以三种随观为三解脱门。所谓：²⁶“此等三解脱门是引导出离世间的。（即无相解脱门是）由屡观一切诸行为区限与路向，并以导其心入于无相界；（无愿解脱门是）对于一切诸行由于意的恐惧，并以导其心入于无愿界；（空解脱门是）由屡观一切法为他，并以导其心入于空界。故此等三解脱门是引导出离世间的”。

此中：“为区限与路向”，即以生灭为区限与路向。因为在无常随观区限了“自生以前无诸行”，再追求它们（诸行）的所趣，则屡观“（诸行）灭后无所去，必于此处而消灭”为路向。

“由于意的恐惧”，即是由于心的恐惧。因为由于苦随观，对于诸行而心悚然。

“屡观（一切法）为他”，即以“无我、无我所”这样的观无我。 658

²⁶ Pts.II,p.48.

当知此等三句是依无常随观等而说的。所以跟着那以后的答问中便这样说：²⁷ “忆念无常者，现起诸行为灭尽。忆念苦者，现起诸行为怖畏。忆念无我者，现起诸行为空”。

然而此等三随观门的那些解脱是什么？即无相，无愿，空的三种。即如这样说：²⁸ “忆念无常者则胜解多，而获得无相解脱。忆念苦者则轻安多，而获得无愿解脱。忆念无我者则知多，而获得空解脱”。

此中：“无相解脱”，是以无相之相的涅槃为所缘而转起的圣道。因此（圣道）于无相界而生起故为无相，从烦恼而解脱故为解脱。同样的，以无愿之相的涅槃为所缘而转起的（圣道）为“无愿（解脱）”。以空之相的涅槃为所缘而转起的（圣道）为“空（解脱）”。

其次于阿毗达摩中只说这样的二种解脱：²⁹ “当修习导至出离及灭的出世间之禅时，为除恶见，为得初地，离诸欲，具足无愿及空的初禅而住”。这（二解脱）是直接关于从观而来说的。因为观智，虽曾于《无碍解道》中这样说：³⁰ “无常随观智，因为脱离常的住着，故为空解脱；苦随观智，因为脱离乐的住着……无我随观智，因为脱离我的住着，故为空解脱”。如是由于脱离住着而说空解脱。“无常随观智，因为脱离常的相，故为无相解脱；苦随观智，因为脱离乐相……无我随观智，因为脱离无我相，故为无相³¹解脱”，如是依于脱离于相，故说无相解脱。³² “无常随观智，因为脱离常的愿，故为无愿解脱；苦随观智，因为脱离乐的愿……无我随观智，因为脱离我的愿，故为

²⁷ Pts.II,p.48.

²⁸ Pts.II,p.58.

²⁹ Dhs.510; p.70—71.

³⁰ Pts.II,p.67.

³¹ 无相(animitto)底本 nimitto 误。

³² Pts.II,p.68.

无愿解脱”。如是依于脱离于愿，故说无愿解脱，然而这（三解脱）因为不是舍断行的相，所以非直接的无相，但是直接的说空与无愿。对这（二解脱）是由于从（观）而来，于圣道的刹那而论解脱的。是故当知（于阿毗达摩）只说无愿与空的二种解脱。

——这是先说解脱门——

②（为七圣者的各别之缘）其次在所说的³³“为七圣者的各别之缘”的文中：即（一）随信行，（二）信解脱，（三）身证，（四）俱分解脱，（五）随法行，（六）见得，（七）慧解脱，这是先说七圣者。这行舍智为彼等（七圣者）的各别之缘。

（一）那忆念无常者是信解多而获得信根的，他于须陀洹道的刹那为“随信行”。（二）在其它的七处³⁴为“信解脱”。（三）那忆念于苦者是轻安多而获得定根的，他于一切处³⁵名为“身证”。（四）其次得无色定而得最上果（阿罗汉）者，名为“俱分解脱”。（五）那忆念无我者是知多而获得慧根的，他于须陀洹道的刹那为“随法行”。（六）在六处³⁶为“见得”，（七）在最上果为“慧解脱”。

即如这样的说：³⁷“忆念无常者则信根增盛；由于信根的增盛，而获得须陀洹道；所以说他为随信行”。亦说：³⁸“忆念 660
无常者则信根增盛，由于信根的增盛而证得须陀洹果；所以说他为信解脱等”。又说：³⁹“他信故解脱为信解脱。他证最后的触（无色禅），故为身证。得最后见，故为见得。信故解脱为信解脱。他先触于（无色）禅触，而后证灭、涅槃，故为身证。诸行

³³ 此句见底本六五七页。

³⁴ 其它七处，是除了须陀洹向的其余三向四果。

³⁵ 一切处，是指四向四果。

³⁶ 六处，是除须陀洹向及阿罗汉果的其余三向三果。

³⁷ Pts.II,p.53.

³⁸ Pts.II,p.23.

³⁹ Pts.II,p.52.

是苦，灭是乐，他这样以慧而知、见、觉知、作证及触，故为见得”。在其余的四者之中，他随行于信，或以信随行而行，故为随信行。同样的，他随行于称为慧的法，或以法而随行，故为随法行。以无色禅及圣道的两分而解脱，故为俱分解脱。他知解故解脱，为慧解脱。如是当知这样的语义。

——行舍智——

(3) (行舍智的三名) 其次这（行舍智）与前面的二智意义是同一的。所以古师说：“这行舍智虽为一而得三名：初名欲解脱智，中名审察随观智，后达顶点而名行舍智”。于圣典中亦曾这样说：⁴⁰ “如何欲解脱、审察、止住之慧成为行舍之智？对于生起欲脱、审察、止住之慧为行舍之智。对于转起……相……乃至恼欲脱、审察、止住之慧为行舍之智。生起是苦……乃至是怖畏……是欲乐……乃至生起是行……乃至恼是行、欲脱、审察、止住之慧为行舍之智”。

此中：欲脱与审察及止住为“欲脱审察止住（之慧）”。如是于（修道的）前分以厌离智而厌离者的欲舍于生起等为“欲脱”。661 作为解脱的方便而于中间审察为“审察”。即已解脱而后舍（中立）为“止住”。有关于此的曾作这样说：⁴¹ “生起是诸行，于彼等诸行而舍，故为行舍”等。如是此智（三者）是一。

其次当知于圣典的文中这（三智）唯是一。即如所说：⁴² “那欲脱与审察随观及行舍的此等三法，是义一而文异”。

(4) (至出起观) 如是证得行舍的善男子的观，是达于顶点而至出起。“达顶点观”或“至出起观”，这只是行舍等的三智之名而已。因这（观）到达了顶点最上的状态，所以是“达顶点”。因去至出起，所以是“至出起”。因为从住着的事物之外的

⁴⁰ Pts.I,p.60f.

⁴¹ Pts.I,p.61.

⁴² Pts.II,p.64.

相（而出起）及从于内转起的（烦恼蕴）而出起，故说道为出起。去至此（道）为“至出起（观）”，即与道结合之意。

这里为说明“住着”与“出起”，有这些论母：（一）于内住着从内出起，（二）于内住着从外出起，（三）于外住着从外出起，（四）于外住着从内出起，（五）于色住着从色出起，（六）于色住着从无色出起，（七）于无色住着从无色出起，（八）于无色住着从色出起，（九）以一下从五蕴出起，（十）以无常住着从无常出起，（十一）以无常住着从苦及无我出起，（十二）以苦住着从苦、无常、无我出起，（十三）以无我住着从无我、无常、苦出起。怎样的呢？

662 （一）兹或有人，先住着（其心）于内诸行，住着之后而观彼等（诸行）。可是但观于内是不会有道的出起的，亦应观于外，所以他亦观他人的诸蕴及非执受的（与身心无关的）诸行为“无常、苦、无我”。他于一时思惟于内，于一时思惟于外，如是思惟，当在思惟于内之时，他的观与道结合，是名“于内住着从内出起”。（二）如果在思惟于外之时，他的观与道结合，是名“于内住着从外出起”。（三）～（四）此法亦可解说“于外住着从外从内出起”的地方。

另一种人，（五）先住着（其心）于色，住着之后而观大种色及所造色为一聚。可是但观于色是不会有道的出起的，亦应观无色，所以他以彼色为所缘之后，亦观生起“受、想、行、识为非色”的无色。他于一时思惟于色，于一时思惟于无色。他如是思惟，当在思惟于色之时，他的观与道结合，是名“于色住着从色出起”。（六）如果在思惟无色之时，他的观与道结合，则名“于色住着从无色出起”。（七）～（八）此法亦可解说“于非色住着从无色及色出起”的地方。（九）其次若这样住着“任何集

的法一切都是滅的法”，如是出起之時，則名“以一下從五蘊而出起”。

或有人，（十）先以無常思惟諸行。可是只以無常思惟是不会有出起的，亦應以苦及無我而思惟，所以他亦以苦及無我而思惟。如是行道者在以無常思惟之時而得出起的，是名“以無常住着從無常出起”。（十一）如果在以苦及以無我思惟之時而得出起的，則名“以無常住着從苦及從無我出起”。（十二）～（十三）此法亦可解說“以苦及無我住着從余者出起”的地方。

這裡，那以無常住着者，以苦、以無我住着者，在出起之時，若從無常而得出起的，則此三人勝解多，獲得信根，由無相解脫而解脫，於初道的剎那為隨信行，在其它的七處為信解脫。如果從苦而得出起的，則三人輕安多，獲得定根，由無願解脫而解脫，於一切處都為身證。但這裡若以無色禪為所依處者，則他于最上果為俱分解脫。如果他們從無我而得出起的，則三人知多，獲得慧根，由空解脫而解脫，於初道的剎那為隨法行，在六處為見得，在最上果為慧解脫。

（5）（至出起觀的譬喻）為了說明與前後之智（怖畏現起智及種姓智等）相共的至出起觀，當知有十二種譬喻。它們的要目如下：

蝙蝠、黑蛇、屋、牛、夜叉女，

孩子、飢、渴、冷、熱、黑暗、毒。

此等譬喻可以適用於從怖畏現起智開始的任何智。取之適用於這裡（至出起觀）之時，則從怖畏現起而至于果智的一切智悉皆明了，所以當适于此处而說。

（一）“蝙蝠”——据说有一只蝙蝠⁴³，歇在一株有五枝的蜜果樹上想道：“我可于這裡獲得了花或果”，探察了一枝，不見

⁴³ 熱帶地方有一種大蝙蝠是吃花與果的。

664

有任何可取的花或果。如于第一枝，这样探寻了第二、第三、第四、第五枝，亦毫无所见。它想“此树实在无果，毫无可取之物”，于是放弃了对于此树的爱着，便升到上面的树枝，从树枝中伸首上望，飞入虚空，歇于另一株的树枝上。这里当知瑜伽者如蝙蝠，五取蕴如有五枝的蜜果树，瑜伽者住着于五蕴如蝙蝠歇于那里，瑜伽者思惟了色蕴，不见彼处有任何可取之物，再思惟其它的诸蕴，如蝙蝠探寻了一枝，不见有任何可取之物，再探寻其它的诸枝，瑜伽者于五蕴中由于见无常相等而生厌离的欲脱等三智，如蝙蝠知道“此树实在无果”而放弃了爱着此树一样，瑜伽者的随顺（智）如它的升到上面的树枝，其种姓智如伸首上望，其道智如飞入虚空，其果智如歇于其它的果树。

（二）“黑蛇”的譬喻，曾于审察智中说过⁴⁴。但在合譬中，这是其差别之处：种姓智如放蛇，道智如放了之后而伫望其来路，果智如去站于无怖畏之处。

（三）“屋”——据说有一屋主，晚上吃了饭，在上床入眠之时，屋内起火。他惊醒了，见火而恐怖。他想“我若在被烧之前逃出去便好”。于是他四方张望，看见了（有可逃的）路而逃出。急急趋于安全之处而立。这里，愚昧的凡夫执五蕴为“我与我所”，如屋主的食后而上床入眠；他行正道而见（五蕴无常苦无我的）三相（生起）怖畏现起智，如惊醒之后见火而生恐怖之时；其欲脱智如望逃出的路；其随顺智如见路；其种姓智如逃出；其道智如急急而行；其果智如立于安全之处。

（四）“牛”——据说有一农夫，于夜分入眠之时，他的牛破了牛栏而逃。他在清晨至牛栏处看，知道它们逃了，便追踪而见国王之牛。他想“这是我的牛”而牵了它们。到了天亮时，他才知道“这不是我的牛，而是国王的牛”！他便恐怖道：“在国王

⁴⁴ 见底本六五二页以下。

的差人未曾把我当作盗牛者而捕去受刑之前，我必须逃走”，他便舍弃了牛急急而逃，站于无怖畏之处。这里，愚昧的凡夫执诸蕴为我与我所，如以国王之牛为我的牛。瑜伽者以三相而知诸蕴为无常苦无我，如于天亮之时而知为国王之牛。其怖畏现起智如生恐怖之时。其欲脱（智）如欲舍牛而逃。种姓智如舍弃。道智如逃。果智如逃了之后而站于无怖畏之处。

（五）“夜叉女”——据说一男人与夜叉女同居。她于夜分，665
想道：“此男业已深睡”，便去新尸之墓而食人肉。他想道：“此女到哪里去？”跟踪而见食人之肉，便知她为非人，怖畏道：“在她未曾吃我之前，我应逃走”，便速速逃走，站于安全之处。这里：执诸蕴为我与我所，如与夜叉女同居。见诸蕴的三相而知无常等的状态，如见于新墓食人肉而知她是夜叉女。怖畏现起智如怖畏之时。欲脱智如欲逃。种姓智如离墓。道智如速速而逃。果智如站于无怖畏处。

（六）“孩子”——据说一位溺爱儿子的女人，她坐于楼上，听到街中有孩子的声音，想道：“岂非我的儿子被人所害吗？”速速而去，抱了他人的孩子以为是自己的孩子。到了她认得这是别人的孩子，愧惧道：“不要叫别人说我是盗子者”，便东张西望，把孩子放于原处，再急急上楼而坐。这里，执五蕴为我与我所，如抱他人之子以为是自己的孩子。以三相而知无我无我所，如认得这是他人之子。怖畏现起智如愧惧。欲脱智如东张西望。随顺（智）如把孩子放于原处。种姓智如下来站于街中。道智如上楼。果智如上楼之后而坐。

（七）～（十二）其次“饥，渴，冷，热，黑暗，毒”等的六种譬喻，是为示在至出起观者的倾向于出世间法而说的。

（七）即譬如为“饥”饿所袭的极饥者之希求于美食，如是这为轮回辗转所触的瑜伽行者希求于甘露之味的身至念之食。

666 (八) 譬如喉干的“渴”者希求加以种种东西的饮料，如是这为轮回辗转之渴所触的瑜伽行者希求于八支圣道的饮料。

(九) 譬如为“寒冷”所袭者之希求于热，如是这为轮回辗转的渴爱之水的寒冷所触的瑜伽行者希求于能烧去烦恼的圣道之火。

(十) 譬如为“热”所逼的人的希求于寒冷，如是为轮回辗转的十一种火⁴⁵所热的瑜伽行者希求于能寂灭十一种火的涅槃。

(十一) 譬如在“黑暗”之中的人希求于光明，如是为无明黑暗所包围的瑜伽行者希求于修习智光之道。

(十二) 譬如为“毒”所触之人希求于消毒的药，如是为烦恼毒所触的瑜伽行者希求于能破烦恼之毒的甘露之药的涅槃。所以如前面所说：⁴⁶“如是知如是见者，对于三有……乃至九有情居，他的心无滞着，萎缩，回转而不伸展，住立于舍或厌恶。譬如水滴之于倾斜的莲叶等等”，一切当知如前所说。至此当知名为无滞着行者，这是有关于他的说法：

⁴⁷ “无滞着之行的比丘，
他不示自己于诸有之中，
养成于远离之意，
说那是他的和合（涅槃）”。

(6) (行舍智的决定) 如是这行舍智既决定了瑜伽者的无滞着行，更决定于圣道的觉支、道支、禅支、行道及解脱的差别。

① (决定觉支、道支、禅支的差别) 某长老说：⁴⁸是基本禅决定觉支、道支、禅支的差别；另一长老说：⁴⁹是为观的所

⁴⁵ 见底本六四七页同语的注。

⁴⁶ 见底本六五六页。

⁴⁷ Sn.810,《义足经》卷上(大正四·一七九a)。

⁴⁸ 是 Tipitaka—Culanagatthera 的主张。

⁴⁹ 是 Moravāpīvaṣi—Mahādattatthera 的主张。

緣的諸蘊決定它們；又一長老說：⁵⁰ 是個人的意樂決定它們。于他們的諸說之中，當知只是前分至出起觀（行舍智）的決定。这是有關於此的次第之說：即以觀的決定的干觀者（無禪那者）的生起之道，與得定者不以禪為基本的生起之道，以及以初禪為基本和思惟（基本禪以外的）複雜諸行的生起之道，都是屬於初禪的。于一切（道）都有七覺支、八道支及五禪支。因為于彼等（生起之道）的前分觀曾與喜俱及舍俱，在出起（道）之時到达了行舍的狀態則與喜俱。在五種禪法中，以第二、第三、第四禪為基本生起的聖道中，次第的有四支、三支及二支的禪支⁵¹，但于一切（三種禪中）有七道支⁵²。在第四禪（即以第四禪為基本的道）有六覺支⁵³。這（禪支等的）差別是依基本禪的決定及由觀的決定的。因為此等（諸道）的前分觀曾與喜俱及舍俱，在至出起（觀）是與喜俱的。其次在以第五禪為基本生起的道中，只有舍與心一境性的二禪支，及六覺支與七道支。這（禪支等的）差別也是依（禪與觀）二者的決定的。因為此處，于前分觀曾與喜俱或舍俱，在至出起（觀）只是與舍俱的。在以無色禪為基本生起的道，也是同樣的。

如是从基本禪出定，思惟了任何的諸行，于所現的聖道的附近之處而生起的定是和自己的狀態相等的。正如土地之色是和大蜥蜴的色相等的。

在第二長老的说法，既从諸定而出定，曾思惟了彼等諸定的諸法而生道，則（此道）是必與彼等諸定相等的。即與所思惟的定相等之義。若思惟于欲界的諸法，（此道）亦必屬於初禪

⁵⁰ 是 Tipitaka—Culabbhayatthera 的主張。

⁵¹ 即第二禪的伺、喜、樂、一境性的四支，第三禪的喜、樂、一境性的三支，第四禪的樂、一境性的二支。

⁵² 七道支，即從八正道支除去正思惟一支。因為正思惟屬於尋，從第二禪以上便沒有尋了。

⁵³ 六覺支，即從七覺支除去喜覺支。因為第四禪已經沒有喜了。

的⁵⁴。这里，观的决定应知亦如前述。

在第三长老的说法，由于各自的意乐，以诸禅为基本，曾思惟了彼等诸禅的诸法而生道，则（此道）是必与彼等诸禅相等的。如无基本禅或思惟禅，只是意乐这（同等）是不成的。此义如于《教诫难陀经》⁵⁵所说。这里，观的决定应知亦如前述。

如是当知先说行舍智的决定于觉支、道支及禅支。

668 ②（决定行道的差别）如果这（行舍智）于起初的镇伏烦恼，是以苦以加行及以有行而得镇伏的，则名为苦行道；若以相反的名为乐行道。其次既伏烦恼，观的遍住及道的现前是徐徐而起的，则名为迟知通，与此相反的为速知通。如是这行舍智在于（道的）来处给与各自之道的名字，所以道得四名（苦行道迟知通，苦行道速知通，乐行道迟知通，乐行道速知通）。这行道，对于有的比丘（在须陀洹乃至阿罗汉的四道）是相异的，对于有的比丘在四道是统一的。对于诸佛的成就四道，只是乐行道速知通。对于法将（舍利弗）亦然。但对于大目犍连长老，在初道是乐行道速知通，在上面的三道则为苦行道迟知通。

犹如行道，而（欲、精进、心、观的）增上亦然，有的比丘于四道是相异的，有的于四道是同的。这是行舍智决定行道的差别。

③（决定解脱的差别）其次（行舍智的）决定解脱的差别已如前述⁵⁶。此道亦由五种理由而得名：即（一）以自性，（二）以反对者，（三）以自德，（四）以所缘，（五）以来由。

⁵⁴ 上面这两句底本漏落，暹罗字体本则增加这样的句子：Sammāsitasamāpattisadisō ty' attho, Sace pana kamavacaradhamme sammāsati pathamajjhāniko va hoti 在 Atthasālini p.228; Pts.A.I.p.195 等处的同样的文中也有这两句，所以增补。

⁵⁵ 《教诫难陀经》(Nandakovādasutta)M.III,p.270f.(M.146)。《杂阿含》二七六经（大正二·七三c以下）。

⁵⁶ 见底本六五八页。

（一）如果行舍（智）是思惟諸行為無常之後（從種姓）而出起，則（此道）為由無相解脫而解脫。若思惟為苦之後而出起，則為由無願解脫而解脫。若思惟為無我之後而出起，則為由空解脫而解脫。這是以自性而得（道之）名。

（二）因為這（道）是由于無常隨觀除了諸行的堅厚（想），及舍斷常相、恒相、常恒相而來，故為無相。由于苦隨觀舍斷了樂想，干竭了願與希求而來，故為無願。由于無我隨觀舍斷了我、有情、補特伽羅想，見諸行為（我等之）空，故為空。這是以反對者而得（道之）名。

（三）這（道）是由于貪等的空故為空。由于沒有色相等或貪相等故為無相。由于沒有貪願等故為無願。這是以（此道的）自德為名。

（四）這（道）是以空無相無願的涅槃為所緣，故亦說為空、無相、無願。這是以（此道的）所緣為名。

（五）其次以來由有二種：即觀的來由及道的來由。此中： 669
由觀而得來于道，由道而得來于果。即無我隨觀名為空，由空觀而道為空。無常隨觀名為無相，由無相隨觀而道為無相。而此（道為無相之）名不是得自阿毗達摩的說法，是得于經的說法。因為彼處（經的說法）說種姓智以無相的涅槃為所緣而名無相，其自己（種姓智）站于（道的）來處，而給與道的（無相之）名，故說道為無相。由于道而來的果為無相是合理的。若隨觀因為對於諸行而干竭了願而來，故名無願，由于無願觀而道為無願。無願道的果為無願。如是，觀給自己之名與道，而道給與果。這是以來由而得名。

如是這行舍智決定解脫的差別。

——行舍智畢——

（九）隨順智

那习行修习而多作行舍智的他（瑜伽者），则胜解与信更为强有力，善能策励精进，而念善得现起，心善等持，生起更加锐利的行舍智。“他现在要生起圣道了”——他的行舍智思惟诸行为无常或苦或无我而入于有分⁵⁷。在有分之后，于行舍智同样的以诸行为所缘，是无常，或是苦，或是无我，而生起意门转向（心）。此后，在转有分而生起的唯作心之后，无间的心相续连接，以同样的诸行为所缘，生起第一速行心，是名遍作（准备心）。此后亦以彼同样的诸行为所缘而生起第二速行心，是名近行。此后亦以彼同样的诸行为所缘而生起第三速行心，是名随顺。这是它们的各别之名。如果概括的说，则这（遍作、近行、随顺）三种都得名为习行，亦得名为遍作，近行及随顺。对什么随顺呢？即对前分与后分（而随顺）。因此（随顺智）如同（八观智的思惟三相的）作用，故随顺于前面的八观智，及（随顺于）后面的三十七菩提分法。即此（随顺智）是以无常相等缘于诸行而转起，故随顺如同此等八智的（思惟三相的）作用，即如“生灭（随观）智是见有生灭的诸法的生灭”，“坏随观智是见有坏的（诸法的）坏”，“怖畏现起（智）是于有怖畏的（诸法）现起怖畏”，“过患随观（智）是见于有过患（诸法）的过患”，“厌离智是厌离可厌的（诸法）”，“欲解脱智是对于当脱的（诸法）生起解脱之欲”，“以审察智审察于当审察的（诸法）”，“以行舍（智）舍于当舍的”。并且（随顺智亦随顺）于后面的三十七菩提分法，因为以此行道（而得其）当得的（道果）之故。

譬如如法（公正）的国王，坐于裁判所而闻他的（八个）裁判官的判决，舍其不合法而取公正，便随顺他们的判决而给予同意道：“即如是吧”，并且也随顺古代的王法。当知这里亦然：即

⁵⁷ 关于有分等参考底本四五八页以下。

國王如隨順智。八個裁判官如八智。古代的王法如三十七菩提分。這裡：國王說“即如是吧”而隨順其裁判官的判決及王法，如這（隨順智）是以無常等緣於諸行而生起，故是隨順八智的作用，及（隨順）后面的三十七菩提分。所以說此為諦隨順智。

——隨順智畢——

符合經文

671

這隨順智是以諸行為所緣的至出起觀的最终。但就全體而言，則種姓智為至出起觀的最终。

現在為了明白這至出起觀，當知與此經文的符合：即此至出起觀，在《六處分別經》中說為“不彼所成性”（無渴愛）。如說⁵⁸“諸比丘，依止於不彼所成性（無渴愛），到達不彼所成性，茲有一之義及依止於一之義的舍，斷它及超越它”。在《蛇喻經》中說為“厭離”，如說⁵⁹“厭離者離貪，離貪故解脫”。在《須尸摩經》中說為“法住智”，如說⁶⁰“須尸摩，先為法住智，後為涅槃智”。在《布咤波陀經》中說為“最高之想”，如說⁶¹“布咤波陀，先生起最高之想，而後（生起）智”。在《十上經》中說為“遍淨勝支”，如說⁶²“行道智見清淨為遍淨勝支”。在《無碍解道》中以（欲解脫、審察隨觀、行舍）三名而說，如說⁶³“欲解脫（智），審察隨觀（智），行舍（智）的此等三法，義一而文異”。在《發趣論》中以二名⁶⁴而說，如說⁶⁵

⁵⁸ M.III,p.220.

⁵⁹ M.I,p.139.

⁶⁰ S.II,p.124.

⁶¹ D.I,p.65.

⁶² D.III,p.288.

⁶³ Pts.II,p.64.

⁶⁴ 以二名(dvihi namehi)，底本與錫蘭本相同，但暹羅本和注解等都是三名(tihi namehi)(即隨順、種姓、淨白)。今譯依然是根據底本的。

⁶⁵ Tikapattana II,p.159.

“种姓的随顺、净白的随顺。”在《传车经》中说为“行道智见清净”，如说⁶⁶“贤友，你是为了行道智见清净而从世尊住梵行吗？”

大仙以种种之名，
而说寂静遍净的至出起观。
欲出极大怖畏的轮回的苦沼，
智者常于此（观）作瑜伽。

※为善人所喜悦而造的清净道论，在论慧的修习中，完成了第二十一品，定名为行道智见清净的解释。



⁶⁶ M.I.p.147.

第二十二 说智见清净品

慧体之五——智见清净

其次为种姓智。因为这是转入于道之处，既非（属于）行道智见清净，亦非属于智见清净。但是中间的（就清净道而论）无此名称。然而入于观之流故称为观。其次在须陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿罗汉道的四道智为智见清净。

（一）四道智

（1）（须陀洹道智）此中，先说由于为欲完成初道智者，实无可作。因为他所应作的，都曾在以随顺为最后的观生起之时作了。如是生起随顺智的（瑜珈者），以彼等（遍作、近行、随顺）三随顺智的各自之力，消灭了覆蔽谛理的广大黑暗之时，他的心不入、不住、不信解、不着、不执、不缚于一切行中，但离去、退缩、还转，如从莲叶的水相似。一切的相所缘及一切的转起所缘呈现都是障碍。

于一切的相及转起的所缘而呈现都是障碍之时，在他习行了随顺智之末，生起以无相、不转起、离（有为）行、灭、涅槃为所缘的，超越凡夫种姓、凡夫名称，凡夫之地的，入于圣者种姓、圣者名称、圣者之地的，最初转入、最初专念、最初思虑于涅槃所缘的，以无间、等无间、修习、亲依止、非有、离去的六种缘的状态而实行于道的、达顶点的、是观的最高的、不再退转的种姓智。这是有关于此的论说：¹ “如何自外的出起及于还灭的慧成为种姓智呢？克服生起故为种姓。克服转起……乃至恼故为

¹ Pts.I,p.66.

种姓……克服外的行之相故为种姓。入于不生起故为种姓。入于不转起……乃至入于无恼、灭、涅槃故为种姓。克服生起而入于不生起故为种姓”。如是当知一切详说。

这里，虽然是由一转向（作用）于一（速行的）过程中转起，但为示随顺与种姓对于各别的所缘而转起，正如这样的譬喻：好像一位要跳过大水沟而站于彼岸的人，快快跑来，握住结悬于水沟此岸的树枝之上的绳子或杖而跳跃，倾向其身赴于彼岸，到达于彼岸的上部之时，便放弃它（绳或杖），仍动摇其身于彼岸，才渐渐地站定。如是这瑜伽者亦欲住于有、生、趣、（识）住、及（有情）居的彼岸涅槃，以生灭随观等急速而行，以随顺转（心）而把握结悬于自身树枝上的色绳或受等的任何杖为无常苦无我，不即放弃它，以第一随顺心跳跃，以第二（随顺心）倾向其意赴于涅槃，如那人倾向其身赴于彼岸，以第三（随顺心）而成现在将近于当证的涅槃了，如那人到达于彼岸的上部，由于彼心（第三心）之灭而放弃了那有为的所缘，以种姓心而证离（有为）行的彼岸涅槃。因为对一（涅槃）所缘是未曾修习的，所以不即善住，如那人依然动摇其身，此后以道智而得善住。

此中：随顺（智）能除覆蔽谛理的烦恼黑暗，但不能以涅槃为所缘；种姓（智）则只能以涅槃为所缘，但不能去那覆蔽谛理的黑暗。正如这样的譬喻：

674

如有明眼之人想道：“我要观察星相”，于夜分出来，仰观明月。但为乌云所覆，他不能见月。此时起了一阵大风，吹散浓厚的乌云，另一阵（风吹）中等的（云），又一阵（风吹）微薄的云。自此他得看见明月现于离去云翳的太空，而观察星相。

此中：三种乌云如覆蔽谛理的粗中细的烦恼黑暗。三阵风如三随顺智。明眼之人如种姓智。月如涅槃。一一风次第的吹散（三）乌云，如一一随顺智的除去覆蔽谛理的黑暗。此人于离去云翳的太空中而见清净的明月，如于除去覆蔽谛理的黑暗之时的

种姓智见于清净的涅槃。譬如三阵风能吹散覆蔽明月的乌云，但不能见月，如是（三）随顺智能除去覆蔽谛理的黑暗，但不能见涅槃。譬如那人能见月，但不能除去云翳，如是种姓智得见涅槃，但不能除去烦恼的黑暗。是故说此（种姓智）为转入于道。然而这（种姓智自己）虽非转入（于道），但是它站于转入之处，而给与“当如是生”这样的道的想念（印象）之后而灭。而道亦不放弃由此（种姓智）所示与的想念，无间相续的随从于此（种姓）智，即生起而摧破那未曾摧破的贪蕴瞋蕴与痴蕴。

这里是一个譬喻：好像一位弓箭手，叫人放一百个盾于八优萨婆²的距离之处，以布包面，取箭站于轮机之上。另一人转动轮机，当盾与弓箭手对面之时，即以杖给予暗示。弓箭手不放弃那杖的暗示，即放箭而射穿一百个盾。这里种姓智如以杖给与暗示。道智如弓箭手。如弓箭手之不放弃那杖的暗示而射穿一百个盾，是道智的不放弃由种姓智所示与的想念。那末，曾摧破的贪瞋痴蕴。 675

此道不仅破贪蕴等，亦得干竭无始轮回辗转的苦海，封闭一切恶趣之门，使七圣财³现前，舍断八支邪道，寂灭一切怖畏，导至于等正觉者的真子，使得其它数百种的功德。如是和给与许多功德的须陀洹道相应的智，为须陀洹道智。

——第一智⁴ 毕——

（须陀洹果）在此（须陀洹道）智之后，生起其（须陀洹道的）异熟或二或三（刹那）的（须陀洹）果心。因为这是出世间善的无间（直接给与）的异熟，所以说：

² 优萨婆(usabha)，依注释说：一优萨婆为二十杖，一杖等于四肘，八优萨婆等于六百四十肘。

³ 七圣财，即信、戒、惭、愧、闻、舍、慧财。

⁴ 第一智(pathamabhanaj)是根据暹罗本译，但底本和锡兰本都用pathamaggabanaj,则应译为第一最胜智。

⁵ “他们说那是无间定”及⁶ “因为灭尽诸漏而得的迟钝的无间定”。

然而有人说：有一、二、三或四（刹那）的果心。这是不应接受的。因为在修习随顺智之末而生起种姓智，所以最低限度应有二随顺心，一（随顺心）是不得为修习之缘的。同时在一速行的过程最长的是七心，所以对有些人有二随顺（心），第三为种姓（心），第四为道心，（最后的）三（刹那）为果心。对有些人则有三随顺心，第四为种姓，第五为道心，（后面的）二（刹那）为果心。因此故说“生起或二或三的果心”。

有人说：有四随顺，第五为种姓，第六为道心，（后）一为果心。然于第四或第五（圣道）而得安止（入定），不得过此，因为此后便近于有分（不能安止），所以（此说）也是否定的，不应视为真实之说。

676

至此是为须陀洹的第二圣者。纵使他是过于放逸的，经过七番在天与人中辗转轮回之后，便得灭尽于苦（般涅槃）。

（十九种观察）其次于得果之后，他的心便入于有分。自此既断有分，为观察于道而起意门转向心。此（心）灭时，次第的（起了）观察于道的七速行。于是再入有分，同样的为了观察果等而生起转向等。由于它们的生起，他（一）观察道，（二）观察果，（三）观察已断的烦恼，（四）观察残余的烦恼，（五）观察涅槃。即他（一）以“我实由此道而来”而观道，（二）以“我曾获得这样的功德”而观果，（三）以“我曾舍断此等的烦恼”而观已断的烦恼，（四）以“此等是我的残余的烦恼”而观将由上面的三道所断的烦恼，（五）最后这样观察不死的涅槃：“我以此法为所缘而通达”，这是须陀洹圣者的五种观察。这样

⁵ Sn.226 颂。

⁶ A.II,p.149.

斯陀含、阿那含亦如須陀洹（各有五種觀察）。其次在阿羅漢則無觀察殘余的煩惱（故只有四觀察）。如是一切名為十九種觀察；此（數）是最大的限度。因為觀察已斷（的煩惱）及殘余的煩惱，在諸有學是或有或無的。正如無此觀察的摩訶男（大名）問世尊道：⁷ “于我之內尚有何法未曾舍離，使我時為貪法而占據我心呢？”應知一切的詳細說法。

（2）（**斯陀含道智**）如是觀察之後，那須陀洹聖弟子，即坐于他的本座，或于其它的時候，為使輕薄欲貪與瞋恚及為得證第二地而行瑜伽。他集中了根、力、覺支、以智思惟那區別為色、受、想、行、識的諸行“是無常、苦、無我”，反復思惟，入于觀的程序。如是行道者，依前面所說的方法，于行舍智之末，⁶⁷⁷ 由一（意門）轉向而生起隨順智及種姓智時，即在種姓之後生起斯陀含道。與彼相應的智為斯陀含道智。

——第二智畢——

（**斯陀含果**）在此智之後，當知如前所說（有二或三剎那）的果心。至此名為斯陀含（一來）的第四聖者，他只一次來此世間便得滅盡于苦。此後的觀察，亦如前述。

（3）（**阿那含道智**）如是觀察之後，那斯陀含聖弟子，即坐于他的本座，或于其它的時候，為斷欲貪與瞋恚而無余及為證得第三地而行瑜伽。他集中了根、力、覺支，以智思惟那諸行“是無常、苦、無我”，反復思惟，進入觀的程序。如是行道者，依前述之法，于行舍智之末，由一（意門）轉向而生起隨順智及種姓智時，即在種姓之後生起阿那含道。與彼相應之智為阿那含道智。

——第三智畢——

（**阿那含果**）在此智之後，當知如前所說（有二或三剎那）

⁷ M.I.p.91.

的果心。至此名为阿那含（不还）的第六圣者，即于彼化生之处而般涅槃，不复还来——依结生而不再来此世间之故。此后的观察亦如前述。

678 (4) (阿罗汉道智) 如是观察之后，那阿那含圣弟子，即坐于他的本座，或于其它的时候，为断色（贪）、无色贪、慢、掉举、无明而无余及为证得第四地而行瑜伽。他集中了根、力、觉支，以智思惟那诸行“是无常、苦、无我”，反复思惟，进入观的程序。如是行道者，依前述之法，于行舍智之末，由一（意门）转向而生起随顺智及种姓智之时，即于种姓之后生起阿罗汉道。与彼相应之智为阿罗汉道智。

——第四智毕——

(阿罗汉果) 在此智之后，当知如前所说（有二或三刹那）的果心。至此名为阿罗汉第八圣者，大漏尽者，具最后身，卸去重担，随得自己目的，尽诸有结，是以正知解脱，为天及（人）世间的最高应施者。是故说：⁸ “在须陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿罗汉道的四道智为智见清净”，这是说关于顺次可得的此等四智。

西双版纳法住禅林

(二) 智见清净的威力

现在是为知这四智的智见清净的威力：

- (1) 圆满菩提分的状态，
 - (2) 出起与力的结合，
 - (3) 断那应断的诸法，
 - (4) 于现观之时所说的遍知等的作用，
- 此等一切

⁸ 见底本六七二页。

都应依它们的自性而知解。

(1) (圓滿三十七菩提分) 此中：“圓滿菩提分的狀態”是菩提分的圓滿狀態。即四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八支聖道的此等三十七法，因為依菩提的支分之义而得名菩提是在於聖道的一邊的，故名為菩提分。在於一邊是說在資助的狀態之故。

(四念處) 因為進入彼等所緣而現起故為“處”。念即是處故為“念處”。因於身、受、心、法而把握不淨、苦、無常、無我之相，及由於舍離淨、樂、常、我之想而轉起，故分為四種； 679 是故名為四念處。

(四正勤) 以此而勤故為“勤”。美的勤為“正勤”；或以此而作正當的勤為“正勤”；或因無煩惱之丑故為美，因以能生利益安樂之义而取得殊勝的狀態及能作最優的狀態故為勤，是名“正勤”。這與精進是一同義語。即已生與未生的惡而令斷與不生的作用，及未生與已生的善而令生起與存續的作用，而有四種。是故名為四正勤。

(四神足) 即以前面⁹所說的成就之义為“神變”。由於和那（神變）相應的（而為神變的）先導之义，及由於作為（神變）果的前分之义，是神變的基本，故為“神足”。由於那欲等而有四種，故名“四神足”。即所謂：¹⁰“四神足是欲神足，精進神足，心神足，觀神足”，這些是出世間的。其次世間的，因如此等說法：¹¹“若諸比丘，以欲為主而得定，得心一境性，是名欲定”，故亦以欲等為主而得（世間法）。

(五根、五力) 因為克服了不信、懈怠、放逸、散亂、愚痴，

⁹ 見底本三七八頁。

¹⁰ Vibh.p.223.

¹¹ Vibh.p.216.

故以称克服的增上之义为“根”。因为不给不信等所胜，故以不动之义为“力”。此两者都依信等而有五种，故说“五根、五力”。

（七觉支、八支圣道）念等是觉了有情的支分，故为七觉支。正见等依出离之义为八道支。所以说“七觉支、八支圣道”。

而此等三十七菩提分法，于（圣道的）前分而起世间观时，若以十四种¹²而把握于身的，是身随观念处。若以九种¹³而把握于受的，是受随观念处。若以十六种¹⁴而把握于心的，是心随观念处。若以五种¹⁵而把握于法的，是法随观念处。

（于前分的世间观）当他见到自己未曾生起却于他人生起的恶，为了令恶不生而作这样的精进：“此（恶）曾于如是行者而生起，我将不如是行，我将不生如是的恶”，这是第一正勤。当他见到曾于自己现行不善，为令断此而精进，是第二（正勤）。为令生起未曾于自己生起的禅或观而精进者，是第三（正勤）。如是令其屡屡生起于已生的（禅或观）使其不退者，是第四正勤。

（于前分的世间观）以欲为主而生善时为欲神足，……乃至离邪语时为正语。如是（在前分的世间观）于种种心中而得（三十七菩提分法）。

西双版纳法住禅林

¹² 十四种：一、安般，二、威仪，三、四正知，四、厌恶作意，五、界作意，六至十四、九种墓节。参考底本二四〇页及南传《中部》经典第十念处经（普慧大藏经刊行会译印南传大藏经中部经典一，第十念处经四二至四三页）。

¹³ 九种：一、乐受，二、苦受，三、不苦不乐受，四、有物染的乐受，五、无物染的乐受，六、有物染的苦受，七、无物染的苦受，八、有物染的不苦不乐受，九、无物染的不苦不乐受。参考南传《中部》经典第十念处经（同上四四页）。

¹⁴ 十六种：一、有贪心，二、无贪心，三、有瞋心，四、无瞋心，五、愚痴心，六、无愚痴心，七、昏昧心，八、散乱心，九、高广心，十、非高广心，十一、有上心，十二、无上心，十三、定心，十四、不定心，十五、解脱心，十六、不解脱心。参考《中部》第十念处经（同上四四至四五页）。

¹⁵ 五种：一、五盖，二、五取蕴，三、十二处，四、七觉支，五、四圣谛。参考《中部》第十念处经（同上四五至四六页）。

然而在此等四（聖道）智生起之時，則于一心中而得（三十七菩提分法。）在（聖）果的剎那，除了四正勤，而得其余的三十三（菩提分法）。如是于一心中所得的这些，只以涅槃為所緣的一念由於對身等而斷淨想等的作用的效果而說為四念處。只一精進由於令未生（之惡）不生等的作用的效果而說為四正勤。（除四念處四正勤外）其它的是沒有減與增的。

并于彼等（三十七菩提分法）之中：

九為一種，一為二種，以及四、五種，

八種與九種——如是它們有六種。

“九為一種”——即欲、心、喜、輕安、舍、思惟、語、業、命（之九），此等依欲神足等只一種，它們不入於其它的部分。

“一為二種”——即信，依根與力為二種。

“以及四、五種”——即其它的一為四種，一為五種的意思。此中：一定，依根、力、覺支、道支為四種。一慧，依彼等（根力覺支道支）四及神足的一部分為五種。

“八種與九種”——是其它的一為八種，一為九種的意思。即念，依四念處、根、力、覺支、道支為八種。而精進，依四正勤、神足、根、力、覺支、道支為九種。如是：

此等菩提分，有十四¹⁶的不離（純無區分的），

681

依部分為七類¹⁷，却有三十七的分別。

因為完成自己的作用及於自性而轉起，

彼等一切的发生都是在獲得聖道的时候。

如是先於此（智見清淨）中當知“圓滿菩提分的狀態”。

（2）（出起與力的結合）（出起）“出起與力的結合”，是出起及力的結合。即世間觀，因為是以相為所緣及不斷於轉起

¹⁶ 十四：即前面所說九為一種的欲、心、喜、輕安、舍、正思惟、正語、正業、正命的九種及二種乃至九種中的信、定、慧、念、精進的五種，合為十四。

¹⁷ 七類：即念處、正勤、神足、根、力、覺支、聖道的七部分。

之因的集，故不从于相及转起而出起。而种姓智，因为不断于（转起之）集，故不从转起而出起，但因以涅槃为所缘，故从相而转起；这只是从一（相）而转起。所以说：¹⁸ “从外而转起及回转的智为种姓智”。相似的说：¹⁹ “因为从生而回转入于不生故为种姓。从转起而回转等”——如是应知一切。然此等四（道）智，因以无相为所缘，故从相而出起；因断于（转起之）集，故从转起而出起；这是从二者而出起的。所以说：²⁰ “如何从二者而出起及回转的慧成为道智？即在须陀洹道的刹那，由见之义的正见，从邪见而出起，及从随彼（邪见）的烦恼和蕴而出起；并从外的一切相而出起，所以说从两者而出起及回转的慧成为道智。由攀着之义的正思惟，从邪思惟……由把握之义的正语从邪语……由等起之义的正业……由净白之义的正命……由策励之义的正精进……由现起之义的正念……由不散乱之义的正定，从邪定而出起，及从随彼（邪定）的烦恼和蕴而出起，并从外的一切相而出起，所以说从两者而出起及回转的慧成为道智。

在斯陀含道的刹那，由见之义的正见……由不散乱之义的正定，从粗的欲贪结、瞋恚结，及从粗的贪随眠、瞋恚随眠而出起……在阿那含道的刹那，由见之义的正见……由不散乱之义的正定，从微细的欲贪结，瞋恚结，及从微细的欲贪随眠、瞋恚随眠而出起……乃至在阿罗汉道的刹那，由见之义的正见……由不散乱之义的正定，从色贪、无色贪、慢、掉举、无明、慢随眠、有贪随眠、无明随眠而出起；及从随彼转起的烦恼和蕴而出起；并从外的一切相而出起，所以说从二者而出起及回转的慧成为道智”。

（力的结合）在修习世间的八等至（定）之时，则止的力为

¹⁸ Pts.I,p.66.

¹⁹ Pts.I,p.67.

²⁰ Pts.I,p.69f.

優勝，修無常隨觀等的时候，則觀的力（為優勝）。然而在聖道的剎那，彼等（止觀）之法則依互相不超勝之義而一雙結合而起；是故在此等四（道）智是兩力結合的。即所謂²¹ “從那與掉舉俱的煩惱和蘊而出起者的心一境性而不散亂的定是以滅為境（所緣）的。從那與無明俱的煩惱和蘊而出起者的隨觀之義的觀也是以滅為境的。所以由出起之義，止與觀是同一作用的，一雙是結合的，互不超勝的。是故說依出起之義修習止與觀一雙的結合”。如是當知于此（智見清淨）中的出起與力的結合。

（3）（斷那應斷的諸法）“斷那應斷的諸法”，是說在此等四（道）智中，當知以什麼智而斷什麼應斷的諸法。即此等（四道智）如理的斷那稱為結、煩惱、邪性、世間法、慳、顛倒、系、不應行、漏、暴流、軛、蓋、執取、取、隨眠、垢、不善業道、（不善）心生起的諸法。

此中：“結”——因為（今世的）諸蘊與（來世的）諸蘊、業與果、有情與苦的連結，故稱色貪等的十法（為結）。即直至有彼等（諸結的生起）而此等（蘊果苦等）不滅。此中：色貪、無色貪、慢、掉舉、無明等的五種，因為是生于上（二界）的諸蘊等的結，故稱上分結；有身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚等的五種，因為是生于下（欲界）的諸蘊等的結，故稱下分結。 683

“煩惱”——即貪、瞋、痴、慢、見、疑、昏沉、掉舉、無慚、無愧等的十法，因為它們自己是雜染及雜染其相應之法的緣故。

“邪性”——因為是于邪而起之故，即邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定等的八法，或加邪解脫及邪智為十法。

“世間法”——因為世間的（諸蘊）進行之時，它們是不易

²¹ Pts.II,93.

止息之法，即利、不利、名誉、不名誉、乐、苦、毁、赞等的八法。但在这里，依原因与近行（依附），以此世间法之语，则含有以利等为基的随贪以及不利等为基的瞋恚。

“慳”——有住处慳、家族慳、利得慳、法慳、称赞慳的五种。这些是因为于住处等不愿与他人共有而起的。

“颠倒”——是对于无常、苦、无我、不净的事物而起常、乐、我、净的想颠倒、心颠倒、见颠倒等的三种。

“系”——因为是名身及色身之系，故有贪欲等四种。即是说：贪欲身系，瞋恚身系，戒禁取身系，此是谛住着身系。

“不应行”——即由于欲、瞋、痴、怖畏、不应作而作，应作而不作的语义相同。因为圣者不应以此而行，故说不应行。

“漏”——因为依所缘至于种姓智及依处所至于有顶（非想非非想处）而漏落故，或依常流之义，如水缸之漏水，因不防护（眼等之）门而漏故，或者是轮回之苦的漏，故与欲贪、有贪、邪见、无明的语义是相同的。

684 “暴流”——因为（上面的欲贪等四法）有拖拉于海洋之义及难度之义故（亦说暴流）。

“轭”——因为不与所缘分离，不与苦分离，所以与彼等（欲贪等）的语义是相同的。

“盖”——是心的障、盖、蔽覆之义，有贪欲（瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑）等的五种。

“执取”——因为这是从超出了自性以及执着其它的不实的自性之相而起，故与邪见之语同义。

“取”——曾以一切相于“缘起的解释”²²中说过，即欲取等四种。

“随眠”——依强有力之义，有欲贪等七种，即欲贪随眠，

²² 见底本五七一页以下。

瞋恚、慢、见、疑、有贪及无明随眠。因为它们强有力，屡屡为欲贪等的生起之因，眠伏（于有情中）故为随眠。

“垢”——有贪、瞋、痴的三种，因为它们自己不净，亦使别的不净，如泥为油膏所涂相似。

“不善业道”——即是不善业及为恶趣之道的杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见等的十种。

“不善心生起”——是八贪根、二瞋根、二痴根的十二种²³。

如是此等（四道智）如理而断彼等的结等。怎样的呢？先说于十“结”之中，有身见、疑、戒禁取及令至恶趣的欲贪、瞋恚等的五法是初智所断。其余的粗的欲贪、瞋恚是第二智所断。细的（欲贪、瞋恚）是第三智所断。而色贪等五种只是第四智所断。下面虽然不以“只”字而作确定，但说彼等（不善）是上位的智所断，当知己由下位的智破除了彼等令至恶趣的（恶），（其残余的）是由上位的智所断。

于“烦恼”中：见与疑是初智所断。瞋是第三智所断。贪、痴、慢、昏沉、掉举、无惭、无愧是第四智所断。

在“邪性”中：邪见、妄语、邪业、邪命是初智所断。邪思 685 惟、两舌、恶口是第三智所断。当知这里是说思为语。绮语、邪精进、（邪）念、（邪）定、（邪）解脱、（邪）智是第四智所断。

在“世间法”中：瞋恚是第三智所断。随贪是第四智所断。有人说：对于名誉和称赞的随贪是第四智所断。

“慳”，唯是初智所断。

在“颠倒”中：以无常为常，以无我为我的想、心、见的颠倒，及以苦为乐、以不净为净的见颠倒，是初智所断。以不净为净的想与心的颠倒，是第三智所断。以苦为乐的想与心的颠倒，

²³ 关于十二不善心，见底本四五四页。

是第四智所断。

在“系”中：戒禁取及此是谛住着身系，是初智所断。瞋恚身系是第三智所断。其余的（贪欲身系）是第四智所断。

“不应行”唯是初智所断。

在“漏”中：见漏是初智所断。欲漏是第三智所断。其余的（有漏，无明漏）是第四智所断。在“暴流及轭”中亦同于此。

在“盖”中：疑盖是初智所断。贪欲、瞋恚、恶作（后悔）的三种是第三智所断。昏沉、睡眠、掉举是第四智所断。

“执取”唯是初智所断。

于“取”中：因为一切世间法，以基础欲而说则都是欲，故色、无色贪亦摄入欲取；所以此欲取是第四智所断。其余的（三种）是初智所断。

在“随眠”中：见与疑随眠是初智所断。欲贪与瞋恚随眠是第三智所断。慢、有贪及无明随眠是第四智所断。

于“垢”中：瞋垢是第三智所断。其余的（贪、痴）是第四智所断。

于“不善业道”中：杀生、偷盗、邪淫、妄语、邪见是初智所断。两舌、恶口、瞋恚的三种是第三智所断。绮语、贪欲是第四智所断。

于“不善心生起”：四种与见相应的及与疑相应的五（心）是初智所断。二种与瞋相应的是第三智所断。其余的（五种）是第四智所断。而任何法是由彼智所断的，即是由那智所应断的。所以说：“此等四道智如理而断彼等的结等的诸法”。

然而此等（四智）是断此等诸法的过去与未来呢？还是现在呢？在这里，如果说是（断）过去与未来的，则精进成为无果的了。何以故？因无可断之法的缘故。若断现在的，（则同样的精进）亦成为无果的了，因为当断之法与精进共同存在，而道的修习亦成为杂染了；或者成为（道的修习）与烦恼不相应的了；实

无现在的烦恼与心不相应的。此非特殊的责难。这曾在圣典中说：²⁴ “断烦恼者，断过去的烦恼；断未来的烦恼，断现在的烦恼”。又说：“若断过去的烦恼，则为尽其已尽，灭其已灭，离其已离，没其已没；即是说断其过去不存在的”，所以否定了说：“他不断过去的烦恼”。同样的：²⁵ “若断未来的烦恼，则为断其未生的，断其未来的，断其未起的，断其未曾现前的；即是说断其未来不存在的”，所以也否定了说：“他不断未来的烦恼”。同样的，²⁶ “若断现在的烦恼，那么，则贪染者断贪，瞋怒者断瞋，愚痴者断痴，慢者断慢，执取者断邪见，散乱者断掉举，疑者断疑，（烦恼的）强有力者断随眠；即是说黑白的诸法双双结合而起，而道的修习亦成为杂染了”。所以否定了一切说：“他不断过去的烦恼，不断未来的烦恼，不断现在的烦恼”。但在问题的终结说：“然而这样则无修道、无证果、无断烦恼、无现观法了”。可是认为“不然，是有修道……乃至有现观法的”。“像什么呢？”即这样说：²⁷ “譬如未结果的嫩树。如果有人砍断了（此树的）根，则此树的未曾所生的果，未生者便不生，未发者便不发，未起者便不起，未现前者便不现前。如是生起为生烦恼的因，生起为（生烦恼的）缘。既见生起的过患，而心入不生起（的涅槃）。因为他的心入于不生起，故彼以生起为缘而生的烦恼，未生者便不生……乃至未现前者便不现前。如是因灭故苦灭。转起为因……相为因……造作为因……乃至因为他的心入于无作，故彼以造作为缘而生的烦恼，未生者……乃至未现前者便不现前。如是因灭故果灭。所以说有修道证，有证果，有断烦恼，有现观法”。

²⁴ Pts.II,p.217.

²⁵ Pts.II,p.217.

²⁶ Pts.II,p.217f.

²⁷ Pts.II,p.218.

此说是指什么而说的呢？这是指断得地的烦恼而说的。然而得地的（烦恼）是过去，是未来，还是现在的呢？它们是得地而生起的。因为“生起”有现在、生已离去、作机会、得地等的许多种类。此中：（一）称为一切具有生、老、坏者，为“现在生”。（二）已尝所缘之味而后灭，称为尝已而离去的善、不善、及彼已达生（老坏）等三而后灭，称为已生而离去的其它的有为法，为“生已离去生”。（三）即如所说由他于过去所行的任何业，此业虽是过去，因为已拒绝了其它的（业的）异熟（报），造作了自己的异熟的（生起的）机会，并且这已造作了机会的异熟虽未生起，但如是作了机会之时是必然会生起的，所以名为“作机会生”。（四）于诸地中未曾绝根的不善，名为“得地生”。

这里当知地与得地的差别。“地”——是为观所缘的（欲、色、无色的）三地为五蕴。“得地”——是值得于此等诸蕴之中生起的一种烦恼。因为彼此（烦恼）所得之地，故名“得地”。然而此“地”不是所缘的意思；因为依所缘的意思，是缘于一切过去未来的（诸蕴）及缘于业已遍知的漏尽者的诸蕴而生起烦恼，正如输罗耶长者的缘于大迦旃延²⁸及难陀学童的缘于莲华色（比丘尼）等²⁹。如果说彼（依所缘而起的烦恼）为得地，因为那（所缘）是不能断的，那么便没有人能断有的根本了。当知得地是依基地（烦恼的生处）的意思而说的。即任何未曾为观所遍知的诸蕴生起，自从彼等诸蕴生起以来，便即眠于彼等（诸蕴）之中而为轮转之根的一种烦恼，以未断于彼（种烦恼）之义名为“得地”。

此中：于任何人的诸蕴之中而依未断之义的随眠烦恼，他们只是以他（自己）的诸蕴为他的烦恼之基，不是属于别人的诸蕴

²⁸ 输罗耶(Soreyya)长者与大迦旃延(Mahakaccana)的故事，见 Dh.p.A.I,p.325f.

²⁹ 难陀学童(Nandamanavaka)与莲华色(Uppalavanna)的故事，见 Dh.p.A.II,49.

（为他的烦恼之基）。过去的诸蕴，是过去的诸蕴中未断的随眠烦恼之基，不是其它（的未来现在的诸蕴为基）。同样的，欲界的诸蕴，是欲界诸蕴中未断的随眠烦恼之基，不是其它（的色无色界的诸蕴为基）。于色、无色界也是一样。其次于须陀洹等（的圣者之）中，在任何圣者的诸蕴中而为轮转的根本的烦恼种，已由此等之道断掉了，此等圣者的诸蕴，因为不是已断的轮转的根本的此等烦恼之基，所以不得称为地。于诸凡夫，因为未断一切的轮转的根本烦恼，故作善或不善之业；如是由于他的业、烦恼之缘而辗转轮回。然而不能说“他的轮转的根本（烦恼）只在色蕴而不在受蕴等，或只在识蕴而不在色蕴等”。何以故？因为是随眠于无差别的五蕴之中的缘故。怎样的呢？

正如在树内的地味等。譬如大树，长于地面，依地味及水味之缘，而使根、干、大枝、小枝、嫩芽、叶、花、果得以繁荣，招展于虚空，直至劫末，由于种子的展转而树种相续之时，决不能说那地味等只在根部不在干等……乃至只在果而不在根等。何以故？因为（地味等）是无差别的行于一切根等之故。又如有人厌恶某树的花果等，用一种叫做曼陀伽刺（一种鱼的刺）的毒刺，刺进此树的四方，此树因被那毒所触，被侵夺了地味和水味，当然不能生育及继续生长了。

如是厌恶于诸蕴转起的善男子于自己的相续中而开始修习四道，正如那人加毒于树的四方。此蕴的相续被四道的毒触所触之时，因被剥夺了一切轮转根本的烦恼，至身业等一切种类的业成为唯作的状态，到达了不再生于未来的有，则自然不能发生于他有（来世）的相续了。只由最后识之灭、如无薪之火，于无取而般涅槃。如是当知地与得地之差别。

其次有（一）现行，（二）固执所缘，（三）未镇伏，（四）未绝根的四种生起。

此中：（一）“现行生起”便是现在生起。（二）当所缘来

入于眼等之门，于前分虽未生起的烦恼种，因为固执所缘，于后分必然生起（烦恼种）所以称为“固执所缘生起”；犹如在迦尔耶那³⁰村乞食的大帝须长老，因见异性的姿色而起烦恼种一样。

（三）未以任何止观而镇伏的烦恼种，亦未入于心的相续，因为缺乏生起的遮止之因，故名“未镇伏生起”。（四）虽已以止观而镇伏，但因未以圣道而绝（烦恼种之）根，仍未超脱生起的可能性，故名“未绝根生起”。正如获得了八等至的长老，飞行于虚空之时，因为听到了于开花的树林中采花的妇女的美妙歌声，而起烦恼种一样。这固执所缘，未镇伏及未绝根生起的三种，当知都包摄于得地中。

在上面所说的种种生起中，那称为现在、存已离去、作机会及现行的四种生起，因为那不是由于道所断的，所以不得由任何（道）智而断。其次称为得地、固执所缘、未镇伏及未绝根的（四种）生起，因为生起彼等世间出世间之智而灭此等的生起状态，所以此等一切（的生起）是当（以此智）断的。如是于此（智见清净）中，应知“以此（智）断那应断的诸法”。

（4）（作用）

“于现观之时所说的遍知等的作用，

此等一切都应依它们的自性而知”³¹。

即是说于谛现观之时，在此等（须陀洹道等的）四智的一一刹那所说的遍知、舍断、作证、修习等的各各四种作用，而此等（作用）都应依它们的自性而知。古师说：譬如灯火，在非前非后的同一刹那而行四种作用——燃烧灯蕊，破除黑暗，发光，消油，如是道智亦于非前非后的同一刹那而现观四谛。即以遍知现观而现观苦，以舍断现观而现观集，以修习现观而现观道，以作证现观而现观灭。这是怎么说的呢？因为是以灭为所缘而得成就观见

690

³⁰ 迦尔耶那(Kalyana)即现在的 Kalaniya，在锡兰首都 Colombo 附近。

³¹ 引文见底本六七八页。

及通达于四諦的。即所謂：³² “諸比丘，見苦者，亦見苦之集，見苦之滅，以及見苦滅之道”。又說：³³ “具道者之智，亦即是苦的智，亦即是苦之集的智，亦即是苦之滅的智，亦即是苦滅之道的智”。

這裡：譬如燈火的燃燒燈蕊，是道智的遍知于苦。如（燈火的）破除黑暗，是（道智的）舍斷于集。如（燈火的）發光，是（道智）由于俱生等的緣而修習稱為正思惟等法的道。如（燈火的）消油是（道智的）消除煩惱而作證于滅。應知這樣的合喻。

另一說法：譬如日出，非前非後，在出現之時而行四種作用——照色、破暗、現光、止寒，如是道智……乃至以作證現觀而現觀于滅。這裡譬如太陽的照色，是道智的遍知于苦。如破暗是舍斷于集。如現光是由于俱生等的緣而修道。如止寒是止息煩惱而作證于滅。應知這樣的合喻。

又一種說法：譬如渡船，非前非後，于同一剎那而行四種作用——舍此岸，渡中流，運載貨物，到達彼岸。如是道智……乃至以作證現觀而現觀于滅。這裡譬如渡船的舍此岸，是道智的遍知于苦；渡中流，是舍斷于集；運載貨物，是由于俱生等的緣而修道；到達彼岸，是作證彼岸的涅槃。應知這樣的合喻。

如是在諦現觀之時于一剎那依四種作用而轉起的智的四諦³⁴依十六行相的如實之義是一時通达的。即所謂：³⁵ “如何依如實之義而四諦一時通达呢？依十六行相的如實之義而四諦是一時通达的。即（1）逼迫義，（2）有為義，（3）熱惱義，（4）變易義，這是苦的如實之義；（5）增益義，（6）因緣義，（7）結縛義，（8）障礙義，這是集的如實之義；（9）出離義，（10）遠離義，

³² S.V.p.437.

³³ Pts.I.p.119.

³⁴ 四諦(cattani saccaṇi)是根據暹羅本及錫蘭本譯的，若依底本作 cattani kiccaṇi，則應譯為四作用。依下文看，是以四諦為比較恰當。

³⁵ Pts.II.p.107.

（11）无为义，（12）不死义，这是灭的如实之义；（13）出义，（14）因义，（15）见义，（16）增上义，这是道的如实之义。依此等十六行相的如实之义，则四谛为一摄。此一摄为一性；那一性由一智而通达，所以说四谛是一时通达的”。

或有人问：还是苦等的其它的如病及痛之义，为什么只说四义呢？答道：因为由于见其它的（集等之）谛而此等（病痛等）之义得以明了之故。

此中：³⁶ “什么是苦的智？即由苦缘所生起的慧及知解”，由此等方法，亦即以一一谛为所缘而说谛智。又依这样的方法：³⁷ “诸比丘，见苦者亦见其集”等，是说以一谛为所缘，亦得完成在其余诸谛的作用。

此中：以一一谛为所缘之时，先由于见“集”，亦得明了了其自性的“逼迫”相的苦“有为”之义；（何以故？）因为这（苦）是由于增益相的集所增益、作为及聚集的。又因为道是去烦恼之热而极清凉的，所以由于见“道”，而明了它（苦）的“热恼”之义；正如尊者难陀，由于见天女而明了弥陀利的不美³⁸。其次由于见不变易的“灭”，而明了它的“变易”之义，更不必说了。

同样的，由于见“苦”，亦得明了了其自性的“增益”相的集的“因缘”之义；正如因见由于不适的食物所生的病，而明了食物是病的因缘。由于见离系的“灭”，亦明了（集的）“障碍”之义。

同样的，由于见不远离的“集”，亦得明了“出离”相的灭的“远离”之义。由于见“道”，明了（灭的）“无为”之义；

³⁶ Pts.I,p.119.

³⁷ S.V,p.437.

³⁸ 故事见 Jat.II,p.92f.参考《增一阿含》卷九（大正二·五五一 c），《佛本行集经》卷五六（大正三·九一二 b）。

然而此瑜伽者，虽于无始的轮回而未曾见道，但因为彼（道）是有缘故有为，所以无缘法（灭）的无为而极其明白。由此见“苦”，亦明了此（灭的）“不死”义。因为苦是毒，而涅槃是不死。

同样的，由于见“集”，亦得明了于“出”相的道的“因”义，即知此（集）非（至涅槃之）因，而此（道）是得涅槃之因。由于见“灭”，亦明了（道的）“见”义；正如见极细微之色者，明了其眼睛的明净说：“我的眼睛实在明净”。由于见“苦”，亦明了（道的）“增上”义，正如见种种病痛贫穷之人，而明了自在之人的庄严。

如是因为依于（四谛的）自相而明了每一谛之义，并且由于见其它的谛而明了其它的各三（谛之义），所以说于一一谛各有四义。但在圣道的刹那，此等一切（十六行相）之义，则只由各四作用的苦（智）等中的一智而通达。

其次对那些主张种种现观的人的答复，曾在阿毗达摩的《论事》³⁹中说。

现在来说所说的遍知等的四作用。此中：

遍知有三种，断与证亦尔，

修习有二种，当知抉择说。

①（遍知）“遍知有三种”——即（一）知遍知，（二）度遍知，（三）断遍知的三种遍知。此中：

693 （一）⁴⁰“知通之慧是知之义的智”，这样概举了之后，又

简略地说：“任何被知通之法，即为已知”，更详细地说：⁴¹

“诸比丘，一切当知通。诸比丘，什么是一切当知通？诸比丘，即眼是当知通等等”，是名“知遍知”。知解名色与缘是它的

³⁹ KV.p.212f(II,9).

⁴⁰ Pts.I,p.87.

⁴¹ S.IV,p.29; Pts.I,p.5.

（知遍知的）不共（独特）之地。

（二）⁴² “遍知之慧是度知之义的智”。这样概举了之后，又简略地说：“任何被遍知之法，即为度知”，更详细地说：⁴³ “诸比丘，一切当遍知，诸比丘，什么是一切当遍知？诸比丘，即眼是当遍知等等”，是名“度遍知”。因为这是由审度“无常、苦、无我”而转起的，所以从聚的思惟而至于随顺智，是它的（度遍知的）不共之地。

（三）⁴⁴ “舍断之慧是遍舍之义的智”，这样概举了之后，又详细地说：“任何被舍断之法，即为遍舍”，并且因以这样的方法而转起的：“由无常随观而断常想等”，故名“断遍知”。从坏随观而至于道智是它的地。在这里，此（断遍知）是（遍知之）意。或者因为知（遍知）与度遍知是帮助于彼（断遍知）之义，及因为舍断了任何法，必然是知与度知的，是故当知依于此法而三种遍知都是道智的作用。

②（断）断如遍知，亦有三种：即（一）伏断，（二）彼分断，（三）正断。此中：

（一）以彼等世间定而伏五盖等的敌对法，如投水瓮于长着水草的水中而压一部分的水草，是名“伏断”。但圣典中对于诸盖的镇伏只说：⁴⁵ “诸盖的伏断，是由修初禅者”；当知是明了故这样说。因为诸盖在禅的前分或后分是不能迅速压伏于心的；只是寻等（被压伏）于安止（根本定）的刹那；所以诸盖的镇伏是明了的。

（二）如在夜分，由燃灯而去暗，如是以彼观的部分的对治的智支，而断彼等应断之法，是名“彼分断”。即先以分析名色

⁴² Pts.I,p.87.

⁴³ Pts.I,p.87; I,p.22.

⁴⁴ Pts.I,p.87.

⁴⁵ Pts.I,p.27.

而斷有身見，以執取于緣而斷無因及不等因的疑垢，以聚的思惟而斷我及我所的聚合執，以分別道與非道而斷于非道作道想，以見生起而舍斷見，以見衰滅而斷常見，以現起怖畏而斷于有怖畏起無怖畏想，以見過患而斷享樂之想，以厭離隨觀而斷樂想，以欲脫而斷不欲脫，以審察而斷不審察，以舍而斷不舍，以隨順而舍違逆于諦之執。或于十八大觀中：⁴⁶（1）以無常隨觀斷常想，

（2）以苦隨觀斷樂想，（3）以無我隨觀斷我想，（4）以厭惡隨觀斷喜，（5）以離貪隨觀斷貪，（6）以滅隨觀斷集，（7）以舍遣隨觀斷過患，（8）以滅盡隨觀斷堅厚想，（9）以衰滅隨觀斷造作，（10）以變易隨觀斷恒想，（11）以無相隨觀斷相，（12）以無愿隨觀斷愿，（13）以空隨觀斷住着，（14）以增上慧法隨觀斷堅實住着，（15）以如實智見斷痴昧住着，（16）以過患隨觀斷執着，（17）以審察隨觀斷不審察，（18）以還滅斷結着。此亦為“彼分斷”。

此中：以無常隨觀等的前七種而斷常想等，它們已如“壞隨觀”⁴⁷中所說。

（8）“滅盡隨觀”，即是“依分離厚想及滅盡之義為無常”這樣而見滅盡者的智，并以此智而斷厚想。

（9）“衰滅隨觀”，即如這樣說：

695 ⁴⁸ “依（現在）所緣而確定（過去未來）兩者為一，于滅勝解，是衰滅隨觀”。以現前所見的及以推理而見諸行的壞滅，即于那稱為壞滅之滅而勝解，以此（衰滅隨觀）而斷造作。因為若觀“為什麼要造作彼等像這樣的衰滅法”之人的心，是不會傾向于造作的。

⁴⁶ 十八大觀，見底本六二八頁。

⁴⁷ 見底本六四二頁。

⁴⁸ 本偈引自 Pts.II,p.580,參考底本六四一頁。

（10）“变易随观”，是超越了依色七法等⁴⁹的区分，而见一些其它各异变相的转起；或者以老与死二相而见生起的变易。以此（变易随观）而断恒想。

（11）“无相随观”即无常随观。以此而断常相。

（12）“无愿随观”即苦随观。以此而断乐愿与乐求。

（13）“空随观”即无我随观。以此而断有我的住着。

（14）“增上慧法观”，即如这样说：

⁵⁰ “审察所缘，于坏随观，

及空现起，得增上慧。”

这便是知色等所缘及见此所缘（的坏）与彼所缘之心的坏，并以“诸行必坏，诸行有死，更无他物”这样的坏灭方法而了解（诸行的）空性所转起的观；因为此观是作增上慧及诸法的观，故名“增上慧法观”。以此观而善见无实常及无实我，故断坚实住着。

（15）“如实智见”，即把握缘与名色。以此而断由于“我于过去是否存在”等（的疑惑）及“世间是从自在天所生”等（的邪见）所转起的痴昧住着。

（16）“过患随观”，是由怖畏而现起及见一切有中的过患的智。以此不见有任何可以执着之物，故断执着。

（17）“审察随观”，是解脱的方便的审察智。以此而断不审察。

（18）“还灭随观”，即行舍智及随顺智。这是指此时他（瑜伽者）的心从一切诸行退缩沉没及还转而说的，如在倾斜的荷叶上的滴水相似。以此而断结着——即是断欲结等的烦恼住着及烦恼的转起之义。

⁴⁹ 关于色七法等，参考底本六一八页以下。

⁵⁰ 本偈引自 Pts.I, p.58。参考底本六四一页。

当知这是“彼分断”的详说。在圣典中则仅这样的略说：⁵¹ “修抉择分之定的人，则断恶见的一部分”。

（三）其次如以雷电之击树，因以道智而断结等诸法不再转起，这样的断为“正断”。有关于此的说法：⁵² “这是修习至于灭尽的出世间之道者的正断”。

于上面的三种断中，这里，是正断的意思。然而这瑜伽者于前分的镇伏断及彼分断，是为了助此（正断）之义，故依此法，当知这三种断都是道智的作用，正如杀了敌王而取其王位的人，则他在（即位）以前的一切行为，亦都说是王的行为了。

③（证）虽然“证”是分为世间证及出世证的两种，但于出世间证有见与修之别，故有三种。此中：

（一）“我是初禅的获得者及自在者，我已证得初禅”，像这样与初禅等的接触，是“世间证”。“接触”的曾证，即如“我已证此”这样以显明的智触而触。关于此义，曾概举说：⁵³ “证之慧是接触之义的智”，并曾对证的解释说：“任何已证之法为曾被接触”。然而（定、道、果等）虽未于自己的相续中生起，但彼等诸法唯由于非他缘的智而知为证。所以说：⁵⁴ “诸比丘，一切当证。诸比丘，什么是一切当证？诸比丘，是当证眼等”。又说⁵⁵：“见色者而证，见受……乃至见识者而证。见眼、老、死，乃至见属于不死的涅槃者而证。任何已证的诸法为曾被接触”。

（二）于初道的刹那见涅槃为“见证”。

（三）于其余诸道的刹那（证涅槃）为“修证”。因此（见

⁵¹ Pts.I,p.27.

⁵² Pts.I,p.26; p.27.

⁵³ Pts.I,35(I,p.87).

⁵⁴ S.IV,p.29; Pts.I,p.35.

⁵⁵ S.IV,p.29; Pts.I,p.35.

证、修证）二种是这里的意义，所以由见与修而证涅槃当知为此（道）智的作用。

④（修习）“修习有二种”，即世间修习及出世间修习的二种。此中：

（一）世间的戒定慧的生起及以它们而相续其习惯，为“世间修习”。

（二）出世间的（戒定慧的）生起及以它们而相续其习惯，为“出世间修习”。

在此两种之中，这里是出世间修习的意思。因此四种（道）智生起出世间的戒等，由于对它们是俱生缘等之性故，并以它们而（瑜伽者）相续其习惯之故，所以只是出世间修习为此（道智）的作用。如是：

⁵⁶ “于现观之时所说的遍知等的作用，

此等一切都应依它们的自性而知”。

至此，对于

“住戒有慧人，

修习心与慧”，

如是为示依其自性而来的慧的修法，业已详说所说的⁵⁷“完成了（慧之）根的二种清净之后，当以完成（慧之）体的五种清净而修习”。并已解答了⁵⁸“当如何修习”的问题。

※为善人所喜悦而造的清净道论，在论慧的修习中，完成了第二十二品，定名为**智见清净的解释**。

⁵⁶ 本偈出于底本六七八页。

⁵⁷ 见底本四四三页。

⁵⁸ 见底本四三六及四四三页。



西双版纳法住禅林

第二十三 说修慧的功德品

六、修慧有什么功德

其次我要说“修慧有什么功德”¹？修慧实有数百的功德，欲详说此等功德，纵经长时，也不容易；略而言之，当知有（一）摧破种种烦恼，（二）尝受圣果之味，（三）可能入于灭定，（四）成就应供养者等等。此中：

（一）摧破种种烦恼

所说的区别名色而摧破有身见等的种种烦恼，是为世间修慧的功德。于圣道的刹那摧破结等的种种烦恼，是为出世间修慧的功德。

如恐怖的迅雷击于石山，
如疾风的吹火烧去野林，
如光热的日轮照破黑暗。
这样修慧，摧破长时的随缠
以及给与一切不利的烦恼之网。
当知这是现世可得的功德。

（二）尝受圣果之味

“尝受圣果之味”，是说修慧的功德，不但是摧破烦恼，亦得尝受圣果之味。“圣果”即须陀洹果等的沙门果。于二相而尝 699
此（圣果之）味：（1）于圣道的过程，（2）于果定之转起。此中：

¹ 见底本四三六页。

(1) 此（圣果的）转起曾示于圣道的过程之中。对于那些说“只是断结名为果，更无他法”的人（案达罗派），当示以此经：² “如何由加行安息的慧而为果智？即于须陀洹道的刹那，以见之义的正见，从邪见而出起，从彼（邪见）随转的烦恼和诸蕴而出起，从那外在的一切相而出起；因为那（邪见的）加行的安息而生起正见，故说这是道的果”。尚有其它的例证：³ “四圣道及四沙门果等的诸法以无量在所缘”。“大（上二果）法对无量法依无间缘为缘”等。

(2) 其次为示“于果定的转起”而提出这些问题：（一）什么是果定？（二）谁入彼定？（三）谁不入彼定？（四）为什么入定？（五）是怎样入定？（六）如何在定？（七）如何出定？（八）于果之后是什么？（九）果在什么之后？此中：

（一）“什么是果定？”即彼以灭为所缘的圣果的安止（根本定）（为果定）。

（二）～（三）“谁入彼定？谁不入彼定？”是一切凡夫不入彼定。何以故？因为他们未证得（此果定）之故。唯一切圣者入于彼定。何以故？因为他们已证得（此果定）之故。可是上位（的圣者）不入于下位（的果定），因为他们已达于其它的圣者之位，（下位的果定）业已安息之故。而下位（的圣者）亦不入于上位（的果定），因未证得之故。但各各于他们自己的果入定。这是这里的确定之说。

有人说：须陀洹及斯陀含亦不入定，唯上二位（阿那含及阿罗汉）入定。他们的理由，是说此等（阿那含及阿罗汉）是定的完成者。可是凡夫亦得于他们自己获得了的世间定入定，所以这是没有理由的。然而在这里为什么要考虑有理由无理由？因为圣

² Pts.I.p.71.

³ cf.Dhs. § 1403(p.239).

典中说：⁴“什么十种姓法由观生起？为了获得须陀洹道，克胜了 700 生起……转起……乃至恼……外在的诸行之相，故为种姓。为了证须陀洹果定……斯陀含道……乃至为阿罗汉果定……为空住定……为无相住定，克胜生起……乃至外在的诸行之相，故为种姓”。所以一切的圣者各各于他们自己的果入定，是这里的结论。

（四）“为什么入定？”是为了现法乐住。正如王享王乐，天受天乐，如是圣者道：“我将享受圣出世间之乐”，划定期限，于自己所欲的刹那入于果定。

（五）“怎样入定？如何在定？如何出定？”先说以二相入定。则不忆念于涅槃以外的所缘及忆念于涅槃。所谓：⁵“朋友，于无相心解脱有二缘：即不忆念一切相及忆念无相界”。这是入定的次序：欲入果定的圣弟子，当至空闲处与寂静处，依生灭等而观诸行。他的观智的次第转起，在以诸行为所缘的种姓智之后，由入果定而他的心安止于灭。因为他的心向果定，即在有学亦只生起果而非生起道的。

有的人（指无畏山住者）说：“须陀洹念‘我将入于果定’而住观之后，即成斯陀含，以及斯陀含成阿那含”。对于他们则应这样说，那么，阿那含将成阿罗汉，阿罗汉将成辟支佛，而辟支佛将成为佛了！所以决不如是，此说应以（前面所引的十种姓的）圣典而加否定不可接受。只能这样说：“有学亦只生起果，非生起道”。如果他（有学）是证得属于初禅的道，则生起的果也是属于初禅的。如果所证之道是属于第二等任何之禅，则果也是属于第二等任何之禅的。这是先说（于果定）入定。

701 （六）（如何在定）其次依此说而以三相在定：⁶“朋友，

⁴ Pts.I.p.68.

⁵ M.I.p.296.

⁶ M.I.p.296—297.

在无相心解脱而有三缘：即不忆念一切相，忆念无相界及于事前的行作”。这里“事前的行作”，是在入定之前预作（在定的）时限。因为直至未到他所作的“我将于某某时出定”的时限，他是在定的。这是说他的在定。

（七）（如何出定）其次依此说而以二相出定：⁷“朋友，从无相心解脱出定有二缘：即忆念一切相及不忆念无相界”。这样的“一切相”，是色相及受想行识之相。虽然他不一定把此等一切作一起忆念，但摄为一切而说。是故当他忆念于有分的所缘，便从果定而出定。当知这是他的出定。

（八）“于果之后是什么？果在什么之后？”先说于果之后便是果或是有分。

（九）（果在什么之后）即果（1）在道之后，（2）在果之后，（3）在种姓之后，（4）在非想非非想处之后。此中：（1）（果）于道的过程中为“在道之后”。（2）后后（的果）在前前的“果之后”。（3）于果定中的前前（之果）是“在种姓之后”。这里的“种姓”，当知即是随顺智。即如《发趣论》中说：⁸“阿罗汉的随顺，依无间缘为果定之缘。诸有学的随顺，依无间缘为果定之缘”。（4）从灭定出定（所得）的果是在非想非非想处之后。

此中：除了于道的过程生起的果之外，余者都是由果定转起的。如是这为（此果）于道的过程或于果定的生起法：

不安者安，涅槃为所缘，唾弃世间乐，
是清淨寂静最上的沙门果。

（沙门之果）甜如蜜，
以有食素净乐可意极可意的甘露而滋润。
这圣果之乐是无上乐，
因为是智者修慧的所得，

⁷ M.I.p.297.

⁸ Tika.II.p.159(I,159).

所以才能尝此圣果的乐味。

这是修习毗钵舍那的功德。

（三）可能入于灭定

“可能入于灭定”，是说不但得尝圣果之味，当知这修慧的功德，亦能入于灭定，这里为了分别灭定而提出这些问题：（一）什么是灭定？（二）谁入彼定？（三）谁不入彼定？（四）于何处入定？（五）为什么入定？（六）是怎样入定？（七）如何在定？（八）如何出定？（九）出定者的心是向于什么？（十）死者和入定者有什么差别？（十一）灭定是有为或无为、世间或出世间、完成或未完成？此中：

（一）“什么是灭定？”是以次第而灭心及心所法之不转起。

（二）～（三）“谁入彼定？谁不入彼定？”一切凡夫、须陀洹、斯陀含、干观的阿那含及阿罗汉不入定。获得八等至的阿那含及漏尽者（阿罗汉）入定。即如所说：⁹“具二力故，三行安息故，以十六智行、九定行而得自在的慧，是灭定的智”。而此（灭定的）完成，除了获得八等至的阿那含及漏尽者之外，余者是没有的。所以只是彼等（二者）入定，余者不然。

703 这里，什么是“二力”？乃至什么是……“得自在者”？在这里我们可以不必说什么，因为都已解释其概举（即上面的引文）中说过。即所谓：¹⁰“二力，即止与观的二力。什么是止力？以出离而得心一境性及不散乱是止力。以不瞋恚……以光明想……以不散乱……乃至以舍遣随观的入息……以舍遣随观的出息而得心一境性及不散乱是止力。止力是什么意义？即以初禅而于诸盖

⁹ Pts.I.p.97.

¹⁰ Pts.I.p.97—99.

不动故为止力；以第二禪而于寻伺……乃至以非想非非想处定而于无所有处想不动故为止力。于掉举、与掉举相共的烦恼及诸蕴不动不摇不震荡故为止力。这便是止力。

“什么是观力？”无常随观是观力；苦随观…无我随观…厌离随观…离贪随观…灭随观…舍遣随观是观力。对于色无常随观……对于色舍遣随观是观力。对于受…想…行…识…乃至眼…老死无常随观…对于老死舍遣随观是观力。以什么意义为观力？以无常随观而于常想不动故为观力。以苦随观而于乐想不动故…以无我随观而于我想不动故…以厌离随观于喜不动故…以离贪随观于贪不动故…以灭随观于集不动故…以舍遣随观于取不动故为观力。于无明、与无明相共的烦恼及诸蕴不动不摇不震荡故为观力。这便是观力。

以三行安息故——是以什么三行安息的呢？于第二禪入定者则寻伺的语行安息。于第四禪入定者则入息出息的身行安息。于想受灭定入定者则想与受的心行安息。即以此等三行的安息之故。

以十六智行——是以什么十六智行呢？（1）以无常随观智行，（2）苦，（3）无我，（4）厌离，（5）离贪，（6）灭，704 （7）舍遣，（8）以还灭随观智行，（9）以须陀洹道智行，（10）以须陀洹果定智行，（11）斯陀含道……乃至（16）以阿罗汉果定智行。即以此等十六智行。

以九定行——是以什么九定行呢？（1）以初禪定行，（2）以第二禪定行……乃至（8）以非想非非想处定行。（9）以为了获得初禪而有寻、伺、喜、乐、心一境性的（近行定）……乃至以为了获得非想非非想处定而有寻、伺、喜、乐、心一境性的（近行定）。

自在——即以（1）转向自在，（2）入定自在，（3）在定自在，（4）出定自在，（5）观察自在的五自在。（1）遂其所欲之处所欲之时而得转向于初禪，因为转向无滞故为转向自在。（2）遂其所

欲之处所欲之时得于初禅入定，因为入定无滞故为入定自在。

(3) ……在定…… (4) ……出定…… (5) ……观察，因为观察无滞故为观察自在。于二禅……乃至遂其所欲之处所欲之时而得转向于非想非非想处……乃至观察，因为观察无滞故为观察自在。这便是以五种自在”。

此中：“以十六智行”，是依最多的智行而说。在阿那含则只以十四智行。如果这样，岂非在斯陀含只十二（智行），而在须陀洹只十（智行）了吗？不然，因为（在斯陀含及须陀洹）是未断定的障碍的五种欲贪的；即是说他们未断此贪，故未得止力圆满，当此（止力）未得圆满，因为力弱，欲入当以（止观）二力而入的灭定是不可能的。可是在阿那含则已断彼（贪），所以此（止观二）力是圆满的。因为力圆满，故可能（入灭定）。所以世尊说：¹¹ “从灭定而出定者的非想非非想处的善，依无间缘为果定之缘”。这是在发趣大论中只说关于阿那含的从灭定之出定。

（四）“于何处入定？”是于五蕴有。何以故？因由次第定 705 生故。于四蕴有（无色）是没有初禅等生起的，所以在彼处（四蕴有）不能入（灭）定。亦有人说（于四蕴有）是没有心所依的（故不能入灭定）。

（五）“为什么入定？”因为厌恶诸行的种种生灭转起，想道：“即于现世而成无心，我将至于灭的涅槃而住于乐”，这样便入定了。

（六）“如何入定？”即曾行预备的工作，依止观的努力，灭非想非非想处者，如是入（灭）定。因为以止努力者，则只得非想非非想处定为止；若只以观努力者，则仅得果定为止。然以止观的努力，已作预备的行为，而灭非想非非想处者，则他入于

¹¹ Tika.II,p.159(I,159).

（灭）定。这是略说。

其次为详说：兹有比丘，欲入灭定，食事已毕，善洗手足，于远离处，坐于善敷的座上，结跏趺已，持身端正，置念面前，入初禅已，出定之际，而观诸行为无常苦无我。

观有三种，即（1）行把握观，（2）果定观，（3）灭定观。此中：（1）行把握观是或钝或利，然而必为道的近因。（2）果定观当唯是利，犹如修道。（3）灭定观当不过钝亦不过利。是故他应以不过钝及不过利的观而观彼等诸行。

此后入第二禅而出定，这里亦同样的观彼诸行。此后入第三禅……乃至入识无边处定而出定，这里亦同样的观彼诸行。其次入无所有处定而出定之后，作这样的四种准备行为：（1）使无损害属于诸人的资具，（2）僧伽的期待，（3）师（佛）召，（4）寿限。

706

①“使无损害属于诸人的资具”，即不是属于这比丘一身的，是属于众人的衣钵床椅住屋或其它的任何资具。他应决意使此等资具不受火水风盗及鼠等的损失。其决意的方法如下：“某某等物，于此（入定的）七日之内，不为火烧，不为水漂，不为风吹，不为盗贼所取，不为鼠等所嚙”！当他如是决定，则（此等资具）于七日之内没有什么危险。如果他不作这样的决定，则未免受火等的损失，正如摩诃那伽长老的事相似：

据说，这长老入了他母亲优婆夷的村落中乞食。那优婆夷施他一些粥，并请他在休息所中坐着。这长老便坐下而入灭定。当他在坐时，这休息所失了火，别的比丘们都各自拿了座具逃走。村人来集，见此长老说：“这懒惰的沙门，这懒惰的沙门”！火已烧了（屋的）盖草及竹木等，并已包围了长老。人们以水瓮取了水，灭了火，除了灰，净了地，向他散花礼拜。长老在预定之时而出定，看见了他们说：“我已被他们发现了”，便升空而去。

毕云古岛¹²了。

这是名为“使无损害属于诸人的资具”。对于属于一己的衣服座具等是不需要作各别决意的。因为那是必然为定所保护的，如尊者僧祇婆的事相似。所以说：¹³“尊者僧祇婆的神变是定遍满的，尊者舍利弗的神变是定遍满的”。

(2) “僧伽的期待”，是僧伽的等待和期望。即直至这比丘来为止而不行僧伽羯磨的意思。在这里，那期待并非他的（入定比丘的）预备行为，但顾念期待是他的预备工作，所以他应作这样顾念：“如果当我坐于这里在七日之间入于灭定之时，僧伽欲行白羯磨等的任何羯磨，则不等什么比丘来召我时，我即出定”。先 707 作如是决定而入定者，则必于那时而出定。若不这样做，在僧伽集合而不见他之时问道：“某比丘在哪里？”答：“正在入灭定”。于是遣一比丘道：“你去！说僧伽召他”。此时这（使者）比丘去到入定者可以听得声音的地方站着说：“朋友，僧伽在等待你”，他便出定。这实在是因为僧伽的命令如是重大，所以他应预先顾念到它而入定，以能自动而出定。

(3) “师召”，这里亦只顾念师召为他的预备工作。所以他应这样顾念：“如果当我坐于这里在七日之间入于灭定之时，或因发生了某些事故而师（佛）欲制学处（戒），或因必要而欲说法，则不等什么比丘来召我时，我即出定”。先作如是决定而入定者，则必于那时而出定。若不这样做，在僧伽集合而师不见他之时问道：“某比丘在哪里？”答“正在入灭定”。于是遣一比丘道：“你去！说我召他”。此时这（使者）比丘去到入定者可以听到声音的地方站着说：“师召尊者”，他便出定。这实在因

¹² 毕云古岛(Pivangu-dipa)，在大史中 24,25,104 等处都提到此岛之名。据说此岛即锡兰的 Jaffna 附近。据《大史》英译本的注说明，此岛便是 Panicum 或 Saffron 岛。

¹³ Pts.II,p.212,参考底本三八〇页。

为师召是这样的重大。所以他应预先顾念而入定，以能自动而出定。

(4) “寿限”，是寿命的时限。即此比丘应善巧而知其寿限。他当顾念自己的寿行“于七日之间延续或不延续”而后入定。如果他不顾念于七日之间要灭亡的寿行而入定，而他的灭定是不能抵抗死的；又因于灭定中是没有死的，得于定的中途而出定。是故他必须先顾念（此寿限）而后入定。即是说对于余者（三预备行）或可不顾念，但对于此则必须顾念。

708 他这样入无所有处定而出定，作此预备的行为之后而入非想非非想处定。在那里经过了一或二心（刹那）而成无心，便与灭定接触。然而为什么不转起二心以上的心呢？由于灭的加行之故。此比丘以止观二法双双的结合，直至八等至都是次第灭的加行。因为不是非想非非想处定（的加行）而是灭的加行，故不转起二心以上的。其次如果那比丘从无所有处定出定，不行这预备工作，入非想非非想处定，则此后不能成为无心，唯又退转住于无所有处。这里当说行于未曾行过的道路的人的譬喻：

据说一位行于未曾走过的道路的人，在中途来到了一个满水的峡谷，或者一处在通过深深的泥沼中而被烈日晒得很热的岩石，因为他的衣服没有穿的适当，所以下峡谷便怕打湿资具而再来此岸而立，或者一踏上岩石便因足烫而转来此方而立。正如那人因为没有穿好衣服，所以下峡谷或只一踏热石便回来此方而立。如是瑜伽行者亦因没有做预备工作，所以只入非想非非想处定，便转来住于无所有处。如果已经来过此路的人，到了这里，穿紧一衣于身，另一衣拿在手上，便得涉过峡谷，或一踏热石便至彼方。如是这行了预备工作的比丘，入了非想非非想处定，则此后必得无心接触灭定而住。

(七) “如何在定？”如是入定者，若无中途寿尽，僧伽的期待及师召，则依此（灭定的）时限而在定。

（八）“如何出定？”在阿那含以生起阿那含果（而出定）在阿罗汉以生起阿罗汉果（而出定），如是有二种出定。

（九）“出定者的心是向于什么？”是向于涅槃。即如这样说：¹⁴“朋友毗舍佉，从想受灭定而出定的比丘的心，向于远离，倾于远离，赴于远离”。

（十）“死者和入定者有什么差别？”此义已在经中说过，709 所谓：¹⁵“朋友，这死者命终者，是他的身行息灭。语行……乃至心行息灭，寿尽，暖消，诸根破坏。而此入于想受灭定的比丘，亦是他的身行息灭，语行……乃至心行息灭，可是寿未尽，暖未消，诸根未曾破坏”。

（十一）“灭定是有为或无为”等的问题，这是不该说（灭定）是有为、无为、世间及出世间的。何以故？因为它的自性非有之故。然而此定是依入定者而说入定，故可以说这是完成的而不是不完成的。

因为智者修习了圣慧而入此——

圣者所行的寂静而称现法涅槃的定。

所以入此灭定的可能性，

说是在圣道中慧的功德。

（四）成就应供养者等等

“成就应供养者等等”，不但是能入灭定，当知成就应供养者等等，也是这修出世间慧的功德。概而言之：因为他修此（出世间的道慧），所以这修慧者是人天世间的应供养者、应奉者、应施者、应合掌恭敬者、是世间的无上福田。

其次各别而言，（1）曾修初道慧的：（一）虽以钝观而来的钝根

¹⁴ M.I.p.302; S.IV,p.295.

¹⁵ M.I.p.296; S.IV,p.294.

者，亦名為“極多七番”，于善趣有經過七次輪回之後而成苦之滅（般涅槃）。（二）以中等的觀而來的中根者，名為“家家”，于善（趣之）家經過二或三次流轉輪回之後而成苦之滅。

- 710 （三）以利觀而來的利根者，名為“一種了”，生于人有一次之後而成苦之滅。（2）修第二道慧的，名為“斯陀含”（一來），經一次來此世間後而成苦之滅。（3）修第三道慧的，名為“阿那含”（不還），他們由于根的不同有五種而離此世終結：（一）中般涅槃，（二）生般涅槃，（三）無行般涅槃，（四）有行般涅槃，（五）上流至阿迦膩吒行（色究竟）。

此中：（一）“中般涅槃”，即生于任何的淨居天中，未達于中壽而般涅槃的。（二）“生般涅槃”，是過了中壽而般涅槃的。（三）“無行般涅槃”，無行，即不以加行而生于上道（阿羅漢道）的。（四）“有行般涅槃”，有行，即以有加行而生于上道的。（五）“上流至阿迦膩吒行”，即從其所生之處，流向上方，直至升到阿迦膩吒（色究竟），在彼處而般涅槃。

（4）修第四道慧的，（一）有的成為“信解脫”，（二）有的成為“慧解脫”，（三）有的成為“俱分解脫”，（四）有的成為“三明者”，（五）有的成為“六神通者”，（六）有的成為“獲得種種無礙解的大漏盡者”。有關於此（第四道）的曾說：¹⁶ “在道的剎那，此聖者名為解結；在果的剎那，他便名為曾解結者，是人天世間的最勝應施者”。

修此聖慧有這樣多的功德，
智者應該好樂于修習。

至此，已經解說了在
住戒有慧人，修習心與慧，

¹⁶ 見底本六七八頁。

有勤智比丘，彼当解此结。

的偈颂中以戒定慧三门所示的清静道中的修慧的功德。

※为善人喜悦而造的清静道论，完成第二十三品，定名为
说修慧的功德。





西双版纳法住禅林

结 论

住戒有慧人，修习心与慧，
有勤智比丘，彼当解此结。

我提出了此偈之后又说：

¹⁷ 大仙所说之偈的戒等种种义，
现在我要如实的解释：
对于那在胜者教中已得而难得的(那些)出家(的人们)，
如果不得如实认识到包摄戒等安稳正直的清静道，
虽然欲求清静而精进，
可是不会到达清静的瑜伽者，
我今依照大寺住者所示的理法，
为说能使他们喜悦极净抉择的清静道；
是故一切欲求清静者，
应当谛听我的恭敬说。

这些我在前所许的，也都说过了；然而在这里：

那些戒等诸义的决定说，
也是根据五部尼迦耶的义疏的理法，
取自一切所说的决定说，
可说脱离一切复杂的过失；
欲求清静而有净慧的瑜伽者，
应该尊重于此清静道。

我因受了属于有名的上座（部）
最胜分别说（部）的大寺住者系
具有智辨生活严净律行与行道相契的
并以忍辱柔和慈悲等德庄严其心的

¹⁷ 此颂见底本二页。

大德——僧伽波罗的恳请，
 并且为欲正法久住造此论；
 我愿将此一切所得的功德，
 回向一切众生受利乐。
 今以五十又八诵分的圣典（量），
 造完清净道论无障碍。
 并愿一切善巧世人的意欲，
 都得迅速成就无障碍。
 （清净道论毕）¹⁸

这是饰以最清净信、觉慧、精进、集诸戒行正直柔软等德，深入自宗义及其它宗义、具足聪慧、对于三藏及诸义疏等的世尊教法而有权威的智力、大文法家、文字学者、天赋词章优美的雄辩家、合理的演说家、优胜的理论家、大诗人、为那些对于饰以六神通及种种无碍解之德的上人法而有权威觉慧的上座部的明灯的大寺住者的诸长老系中的庄严者、有广大清净的觉慧、由其尊师授与觉音之名而称为摩楞陀笈多迦¹⁹的长老造，定名为清净道论。

直至那净心者如如者世间的最胜者
 大仙佛陀的名字的住世，
 对于那些欲求出世的善男子，
 此论亦得存续而示净戒的方法。

¹⁸ 依据暹罗本，在这里有这样的一句 Visuddhimagga ppakaranaj nitthitam(清净道论毕)。依文理看，佛音所造的清净道论到这里已经结束。上文是出于佛音之手，后面的一段可能是后人所加的。

¹⁹ 摩楞陀笈多迦(Morandacetaka)：这个字据近代学者的意见是指南印度的一个地名，佛音是这个地方的人或者和它有着密切的关系。有的人说就是现在印度的 Karnat 地方，然而这个字在暹罗本作为 Murandakhetaka, 缅甸本又作为 Mudantakhedaka。所以此字毕竟是什么意思还不明白。

由我写成此论的功德，
 以及其它福业所感的来世，
 愿于三十三天而乐于戒德，
 不着五欲证初果；
 愿以最后之身得见世间第一的救主、
 利乐一切有情的弥勒牟尼的牛王，
 听了智者宣示的正法，
 证得最高之果光扬胜者的言教²⁰。
 ——清净道论毕——



²⁰ 关于这个颂子的句子，锡兰本完全和底本相同；暹罗本只有前面的四句，没有后面的八句；缅甸本却在前面相同的四句之后，加了一个不相同的颂子。所以无论依文句的语气或依各本不同的写法，看来后面这段长行和偈颂，都可能是后人所加，不是出于佛音本人之手。



西双版纳法住禅林

斯里兰卡佛教史年表

政治

宗教・思想

- 必阇耶王（在位期间前483～455）
- 阿努拉布拉期间开始

— 前400 —

- 邦得卡巴亚王（前377～307）
- 狄瓦难毗亚提沙王（在位期间前250～210）
- 印度佛教首度传入锡兰

• 菩提树自印度南移

— 前200 —

• 大寺派成立

- 兰阇提沙王（在位期间前119～109左右）
- 都达加曼尼王（在位期间前101～77）
- 都达加曼尼王与耶拉拉王之战
- 发生空前大饥荒，国土荒废
- 巴达加马尼・阿巴亚王（在位期间前43～17）
- 无畏山寺派成立，其后10年与大寺派对立
- 在玛他列抄写圣典“三藏”，并完成巴利语圣典（前43～29）

— 公历公元 —

- 巴底亚提沙一世（在位期间38～66）
- 首度举行魏沙克祭典（前1世纪）

— 200 —

- 窝哈里卡提沙王（在位期间269～291）
- 古达巴亚王（在位期间309～322）
- 马哈西那王（在位期间334～362）
- 西里梅加宛那王（在位期间362～409）
- 自印度引入北传佛教的瓦特利亚派
- 马哈西那王信奉北传佛教
- 大寺、无畏山寺和祇陀林寺三寺鼎立
- 迎接印度佛齿的到来

— 400 —

- 马哈拉玛王（在位期间409～431）
- 达兹那王（在位期间459～477）
- 卡沙帕一世（在位期间478～495）
- 摩加拉纳一世（在位期间496～513）
- 印度名僧布达哥沙（佛音、佛音）将辛
- 哈里语的佛典译为巴利语，并著作《清净道论》
- 中国僧侣法显造访此岛（410）停宿于无畏山寺
- 释迦牟尼的遗发被带到锡兰

— 600 —

- 阿加波底六世（在位期间727～766）
- 密宗兴盛
- 金刚智和不空到此岛，停宿于无畏山寺，并学习密宗

— 800 —

- 西那一世（在位期间831～851）
- 侵略南印度的庞底亚王国
- 西那二世（在位期间851～885）
- 卡沙帕五世（在位期间913～923）
- 圣菩提树大祭
- 采用护咒经典（密宗）

— 1000 —

- 波仑纳瓦期开始
- 威加耶巴忽一世（在位期间1059～1113）
- 帕拉库拉马巴忽一世（在位期间1153～1186）
- 尼桑卡马拉王（在位期间1187～1196）
- 自缅甸延请南传佛教高僧，复兴南传佛教
- 为国内佛教界之统一，明定大寺派为南传佛教的正统，无畏山寺和祇陀林寺化为废墟

— 1200 —

- 帕拉库拉马巴忽二世（在位期间1236～1271）
- 布圭涅卡巴忽一世（在位期间1272～1284）

— 1400 —

- 古底王朝建立 (1415)
- 葡萄牙统治时代 (1505~1658)
- 威玛拉旦·马索利亚一世 (在位期间1592~1604)
- 坎底王朝建立
- 葡萄牙人将佛教视为异教，压迫佛教徒
- 自缅甸延请高僧，复兴南传佛教

— 1600 —

- 西那拉特王 (在位期间 1604 ~ 1635)
- 荷兰统治时代 (1658~1796)
- 威玛拉旦·马索利亚二世 (在位期间1687~1707)
- 西利威加耶·拉加西哈王 (在位期间1739~1749)
- 基提西利·拉加西哈 (在位期间 1747~1782)
- 英国统治时代 (1796~1948)
- 由于基督教新教徒的积极传教，佛教衰微
- 从缅甸延请高僧创立拉曼尼亚派
- 派遣使节到泰国，并从泰国请来高僧创立暹罗派

—1800 —

- 锡兰独立 (1948)
- 改国名为斯里兰卡 (1972)
- 佛陀入灭2500年的大祭典——“佛陀伽耶提” (1956)
- 派遣使节到缅甸，创立缅甸派 (1802)
- 阿那加利卡·旦马帕拉大菩提会。泰国和锡兰交换佛教使节 (1842~1845)

—2000 —





汉巴名词索引

1, 2等是巴利文底本的页码符号

二 画

二法集义疏 Dukanipata-atthakatha 142
十上经 Dasuttarasutta 671
刀口(毒蛇) satthamukha 368

三 画

三藐三菩陀 Sammasambuddha 1
三昧 samadhi 26,141
三摩地 samadhi 3,84,97,144,267
三摩钵地 samapatti 127,286,473
三十三天(忉利天) Tavatimsa 206,209, 225,390
三藏小无畏 Tipitaka-Culabhaya 69, 96,394
三藏小龙 Tipitaka-Culanaga 398
大寺 Mahavihara 96,312
大寺住者 Mahaviharavasi 2,711
大仙 mahesi 2,501,234
大迦叶 Mahakassapa 15,68,403
大迦旃延 Mahakaccana 687
大友 Mahamitta 38
大法护 Maha-Dhammarakkhita 96
大塔寺 Mahacetiya 91,143
大圣种 Maha-ariyavajsa 93
大河 Ganga 91
大帝须Maha-Tissa 20,43,47,143,194,689
大梵天 Mahabrahma 392
大善见(王) Mahasudassana 233
大目犍连 Maha-Moggallana 380,399
大劫宾那(王) Maha-Kappina 393
大天 Maha-Deva 241
大村 mahagama 39

大港 Mahatittha 170
大义疏 Maha-atthakatha 203
小龙洞 Culanagale 127
小海 Cula-Samudda 403
小乞食帝须 Culapindapatika-Tissa 116,191
小善贤女 Cula-Subhadda 390
小尸婆长老 Cula-Sivatthera 313
尸利摩 Sirima 381
上座部 Theravada 712
乞食者帝须 Pindapatika-Tissa 292
久寿多罗优婆夷 Khujjuttara-upasika 442

四 画

六欲诸天 Cha Kamavacaradeva 392
六牙池 Chaddantadaha 416
六处分别经 Salayatanavibhangasutta 671
比丘 bhikkhu 3,235,322
比丘尼 bhikkhuni 11,82
比沙陀罗 pisadara 210
比耶檀曼罗 Piyada-mallo 233
支提山 Cetiyapabbata 20,62,194
支提山 Cetiyagiri 120
支那丝绸 cinapatta 109
支那(绸)布 cinapata 550
分别论 Vibhanga 89,140
分别论者 vibhajjavadi 522
分别说(部) Vibhajjavadi 711
巴脱唯(地) pathavi 125
巴登伽(花) pattanga 173
巴纳萨(波罗蜜果) panasa 120,254,258

巴利跋陀迦(珊瑚树) palibhaddaka
256,654
巴梵罗迦(树) pavaraka 258
巴利却答迦树 paricchataka 206
巴基那肯达逻极 Pacinakhandaraji 90
文荼 Mendaka 233,383
王舍城 Rajagaha 379,403
化乐(天) Nimmanarantino 225
五顶 Pancasikha 392
天子大园 Devaputtamaharatta 292
木楔子 addarittaka 249
火口 aggimukha 368
木口 katthamukha 367
心护 Cittagutta 38,171,173
卮 sovattika 161

五 画

世尊 Bhagava 1,204,208
布萨 uposatha 15,75,301,391
布萨堂 uposathagara 171,188
布萨经 Uposathasutta 227
布咤波陀 Potthapada 671
布咤波陀经 Potthapadasutta 671
白羯磨 battikamma 706
弗沙 Phussa 422
目犍连 Moggallana 154
尼弥(王) Nimi 233
尼楞(青) nila 173
尼迦耶 Nikaya 711
尼婆 nimba 543
尼均提(花) niggundi 257
尼犍陀 Nigantha 498
尼民达罗(持边山) Nimindhara 206
尼迦宾那迦巴檀那伽罗 Nikapennaka-
padhanaghara 634
由旬 yojana 47,94,118,205,302

半择迦(黄门) pandaka 177,457,552
北俱卢(洲) Uttarakuru 15,206,391
末头迦(树) madhuka 260
四大王天 Catumaharajika 225
他化自在天 Paranimmitavasavattino 225

六 画

安般(出入息) anapana 189,240
安婆 ambu 170
安陀会(下衣) antaravasaka 60
地果 bhumipappataka 418
地狱 niraya 55,207
因陀(主) inda 491
因陀罗的柱石(界标) indakhila 466
因陀罗的金刚 Indavajira 635
牟尼 muni 201
牟尼牛王 Munipuvga 78
如来 Tathagata 203,227
自在(天) Issara 482
自性论者(数论派) pakativadin 513
自恣 pavareti 90
多罗(树) tala 244,254,554
多罗维利(路) Talaveli 63
多楞迦罗 Talangara 392
多楞迦罗 Talankara 634
多伐但伽 Tuvataka 93
多公草 kunthatina 353
多拉檀罗山寺 Tuladharapabbatavihara
96
伊沙驮罗(持轴山) Isadhara 206
伊利率 Illisa 403
伊兰陀 eranda 654
那伽多 Nagita 73
那伽跋罗 nagabala 261
那伽婆罗 nagabala 344
那伽斯那(那先) Nagasena 438

西俱耶尼洲(西牛货洲) Aparagoyana
206
西利娑树 sirisa 206
百合 kandala 253
色界(色有) rupabhava 199
光音天 Abhassara 414
式叉摩那 sikkhamana 82
合论者 samavayavadin 513
各得山寺 Kotapabbata Vihara 292

七 画

佛陀 Buddha 3,17,74,115,227
佛护 Buddharakkhita 154
陀那 dona 365
陀摩西柯(火焰龙王) Dhumasikha 207
陀拘罗(布) Dukula 257
伽乌多 gavuta 118
伽伽罗(池) Gaggaraya 208
吠舍(族) Vessa 232
劫(劫波) Kappa 302,411
劫波树 kapparukkha 206,383,550
佉地罗 khadira 646
沙门 samana 9,93,140,215,322
沙弥 samanera 15,74,82
沙弥尼 samaneri 15,82
沙麻 sama 183
沙利 sali 45
沙罗伐底河 Sarasvati 10
沙那滕达(种德婆罗门) Sonadanda 208
沙罗婆河 Sarabhu 10
阿罗迦 Arako 237
阿难 Ananda 9,98,499
阿难陀 Ananda 399
阿难长老 Anandatthera 442
阿迦 akka 249
阿恕迦(树) asoka 625

阿育大王 Asokamaharaja 201
阿阇梨 acariya 242,248
阿练若 arabba 59,72,91,190,240,266
阿摩昼经 Ambatthasutta 202
阿含 agama 62,122
阿那律陀 Anuruddha 63,391
阿那娇 Anoja 393
阿阇黎(梨) acariya 25,69,179,522
阿罗汉 Arahatta 1,187,234
阿罗汉道 arahattamagga 203
阿罗罗 Alara 330
阿那含 Anagami 6,62,79,270
阿耆多 Ajita 7
阿伽西柯(火焰龙王) Aggisikha 207
阿赖耶(执着) alaya 293,497
阿说他 assattha 183
阿罗梵楼(龙王) Aravala 207
阿罗迦 aloka 174
阿波(水) apo 170
阿迦沙(虚空) akasa 175
阿修罗 asura 206,406,427,501
阿毗达摩 Abhidhamma 72,138,320,
441,530,658
阿蓝罗 Alara 304
阿僧只 Asankheyya 302,411,421
阿钵罗(无苗)龙王 Apalalonagaraja
207
阿罗婆迦夜叉 Alavaka-yakkha 208
阿努罗(努拉)陀补罗(城) Anuradhapura
20,72,90
阿鼻(地狱) Avici 390,427
阿鼻大地狱 Avicimahaniraya 207
阿尼罗 anila 172
阿迦腻吒(色究竟) Akanittha 392,
634,710
阿耨达池 Anotatta-daha 391

阿羯罗伐底河 Aciravati 10

贝多根(黄) pitakaj 173

八 画

金翅鸟王 Supannaraja 155

怖骇经 Bhayabheravasutta 202

居士 gahapati 9

制多罗山 Cittalapabbata 173

肩袈裟 ajsakasava 65

和尚(亲教师) upajjhaya 25,188

奈迦 naga 206

孟春月 phagguna 418

只夜 geyya 441

舍利弗 Sariputta 234,380

舍卫城 Savatthi 1,390

拔提 Bhaddiya 399

拔拘罗 Bakula 103

法授 Dhammadinna 392

法阿输迦 Dhammasoka 112

彼多迦 Petaka 141

波罗蜜 parami 203,302

波罗蜜戒 paramitasila 13

波罗提木叉(戒) Patimokkha 18,292

波罗夷 parajika 22

波奈跋利迦 Punnavallika 143

波那伽(铁力木) punnaga 254,256

波罗波(草) pabbaja 586

波伽罗袈帝 Pokkharasati 208

波吒厘子(城) Pataliputta 312

波孤沙(族) Pukkusa 232

周那 Cunda 371

周利盘陀迦 Cula-Panthaka 387

周罗须摩那 Culasumana 634

周罗达罗(小腹龙王) Culodara 207

郁伽 Uggā 233

郁多罗 Uttara 380

郁多罗僧(上衣) uttarasangha 60,393

郁多罗母 Uttaramata 382

郁金布经 Haliddavasana-Sutta 324

拘罗尸浮 Cula-Siva 170

拘罗格大寺 Corakamahavihara 38

刹那 khana 4,230,238

刹帝利(族) Khattiya 9,180,232

耶舍 Yasa 393

夜叉 yakkha 206,239,302,342

夜叉女 yakkhini 121

夜叉女 yakkhi 366

夜摩那河 Yamuna 10,215

迦尸王 Kasi-rabba 302

迦尸 Kasi 64

迦旃延 Kaccana 422,519

迦旃延经 Kaccanasutta 519

迦多迦(马钱子) kataka 254

迦陵频伽(鸟) karavika 112

迦楼罗(金翅鸟) Garula 206

迦罗摩 Kalama 330

迦蓝浮王 Kalabu-rajā 229

迦尼迦罗(花) kanikara 173

迦答迦 kataka 591

迦舍迦 Kasika 115

迦藤跋(树) kadamba 206

迦那罗 Canura 233

迦多根达迦罗 Katakandhakara 228

迦罗曼陀 karamanda 183

迦答唯陀 jatavedo 171

迦尼迦罗(树) kanikara 256,264

迦伽跋利耶 Kakavalliya 403

迦布德迦 Kapotakandara 380

迦那维罗 kanavira 183

迦叶 Kassapa 422

迦尔耶那 Kalyana 689

迦罗利耶(山) Karaliya 96

迦巴率绵 kappasa-picu 285
迦毗他伽 kapitthaka 183
长老芒果山 Therambattala 375
东毗提诃洲(东胜身洲) Pubbavideha
206

九 画

南无 namo 1
南山 Dakkhinagiri 120
派素 phasso 442
派沙 phassa 442
修多罗 Sutta 441
首陀(族) Sudda 232
胡麻 tila 262
界论 Dhatukatha 96
信度梵罗(花) sindhuvara 105
度使魔 Dusimara 229
施无畏 Dattabhaya 103
哈罗哈 halahala 57
恒河 Ganga 10,123,215
差摩婆帝 Samavati 380,381
持双山 Yugandhara-pabbata 391
客罗 khalu 61
客勒罗曼(粗毛)夜叉Kharaloma-yakkha
208
帝释 Inda 406
帝释 Sakka 2,193,301,391
帝释天王 Sakkadevaraja 208
帝柱 indakhila 72
帝须 Tissa 27,63,127,292,422
帝须大精舍 Tissa-Mahavihara 392
帝须达多 Tissadatta 403
毗舍佉 Visakha 498
毗舍佉长老 Visakhatthera 312
毗钵舍那(观) vipassana 2,97,187,228,
275

毗奈耶 vinaya 13
毗崩伽 Vibhanga 12
毗罗梵崩陀 beluvapandu 392
毗首羯磨 Vissakamma 390
毗陀罗 vedalla 441
毗婆尸 Vipassi 433
毗曼塞那 Bhimasena 233
毗那怛迦(象鼻山) Vinataka 206
毗闍延多 Vejayanta 233

十 画

哥伦陀(寺) Korandaka 91
耆婆 Jivaka 388
陶师村 Kumbhakaragama 91
郭公池 Kunaladaha 416
臭口(毒蛇) putimukha 367
悔过(波底提舍尼) patidesaniya 22
特罗根达利迦 Telakandarika 27
造车池 Rathakaradaha 416
健闍婆 Gandhabba 392
饿鬼 peta 501
根哈梵答尼 kanhavattani 171
格答格答(声) katakata 264
殊提 Jotiya(Jotika) 233,282
娑婆主 Sahampati 201
娑鸡帝城 Saketa 390
案达罗派 Andhaka 699
莫伽罗阇 Mogharaja 656
荼毗 jhapeti 36,76,176
莲花色 Uppalavanna 687
旃陀罗(族) Candala 54,195,232,259
旃陀波陀曼悉利 Candapadumasiri
383
栴檀 candana 10
般若 pabba 198
般涅槃 parinibbana 79,98,176,292,677

涅槃 nibbana 2,293
 俱罗(鸟) gula 586
 俱胝 koti 46,201,232
 俱多山 Kotapabbata 127
 俱迦难陀 kokanada 388
 俱卢舍 kosa 127
 俱盘提 kumbhandi 183
 俱毗兰罗(乌木) kovilara 257
 俱答滕答 Kutadanta 208
 马护 Assagutta 98
 马拉耶 Malaya 95,241
 们义(草) mubja 586
 师子喻经 Sihopamasutta 610

十 一 画

勒梵 Reva 95
 偷兰遮 thullaccaya 22
 麻罗多 maluta 172
 干闥婆城 gandhabbanagara 633
 崩陀根跋罗 Pandukambala 391
 欲界(欲有) kamabhava 198
 兜率(天) Tusita 225
 兜罗绵(木绵) tula 282,404
 颇率特梵長老 Phussadevatthera 228
 蛇喻经 Alagaddasutta 671
 粗涩林 Pharusakavana 424
 教诫难陀经 Nandakovadasutta 667
 雪山 Himava 206
 清净道 Visuddhimagga 1
 焰摩(天) Yama 225
 基脱罗巴答利(树) citrapatali 206
 唯达那 vedano 442
 袈裟 kasava(kasaya) 18,65
 麻恒达窟 Mahindaguha 110
 奢摩他(止) samatha 134,243,275
 庵罗(芒果) amba 43

庵婆 amba 389
 庵摩罗(果) amalaka 232
 庵跋咤学童 Ambattha-manava 207
 野干 sivgala(sigala) 179,196
 野干 sivgala 302
 野豌豆 kulattha 256
 菩提 Bodhi 116
 菩提树 Bodhi 72,198
 菩萨 Bodhisatta 15,116,499
 菩利达多(龙王) Bhuridatta 303
 曼陀罗(圆相) mandala 150,173,328
 曼罗迦 Mallaka 123
 曼陀伽 manduka 688
 曼陀多(王) Mandhatu 233
 曼迦羯 makaci 249
 婆伽梵 Bhagava 1
 婆罗门(族) Brahmana 9,215,232
 婆耆舍 Vangisa 38
 婆弥(地) bhumi 125
 婆罗提婆 Baladeva 233
 婆藪提婆 Vasudeva 233
 婆多尼耶 vattaniya 430
 婆多波罗 Bhutapala 379
 梵天 Brahman 2,301
 梵天 Brahmaloaka 36,199,634
 梵苏天 Vasudeva 482
 梵悉迦(花) vassika 174
 梵多 vata 172
 梵众(天) Brahmakayika 225
 梵黎 vari 170
 梵那(爱) vana 293
 梵瑜(风) vaya 172
 梵摩婆帝 Brahmavati 434
 梵素昙(地) vasudha 125
 梵松达兰(地) vasundhara 125
 乌达根 udaka 170

毕陵伽母 Piyankaramata 382
 毕云古岛 Piyangudipa 706
 闭尸 Pesi 236
 坚辐 Dalhanemi 233
 净饭大王 Suddhodana-maharaja 210
 净居天 Suddhavaśa 392
 贪求经 Gedhasutta 226
 竞伽 Ganga 404

十二画

喻健达罗(持双山) Yugandhara 206
 遍净天 Subhakinha 414
 斯陀含 Sakadagami 6,62,270
 蛙天子 Manduka-devaputta 208
 跏趺坐 pallanka 208
 提婆达多 Devadatta 406
 跋迦离 Vakkali 129
 跋多迦罗迦 vattakalaka 143
 等正菩提 abhisambodhi 214
 等正觉 Sammasambuddha 232
 最上信乐经 Aggappasadasutta 207
 最上梵 Brahmuttama 317
 最胜宫 Vejayanta 399
 象腹 Hatthikucchi 120
 象腹山 Hatthikucchipabbhara 110
 犍度 Khandhaka 101,188
 犍度品 khandhaka 12
 富楼那 Punna 383
 富兰那迦 Punna 233,381
 萨陀那耶 saddanaya 210
 萨利楞 salila 170
 萨罗崩伽 Sarabhanga 411
 萨遮尼干子 Saccaka-Niganthaputta
 207
 无花果 udumbara 257
 无花果树 kacchaka 183

无色界(无色有) arupabhava 199
 无畏长老 Abhayatthera 36
 无热恼池 Anotattadaha 416
 无忧(王) Asoka 232
 无碍解道 Patisambhida 6
 发趣论 Patthana 671
 乔达答 Godatta 138
 华氏城 Pataliputta 403
 诃梨勒(果) haritaki 24
 诃多萨那 hutasano 171
 单堕(波逸提) pacittiya 22
 胜者 Jina 2
 胜跋利树 simbalirukkha 206
 钝角池 Kannamundaka 416
 乔罗达格大窟 Kurandaka-Mahalena
 38
 须弥山 Sineru 201,391
 须陀洹 Sotapanna 4,62,242
 须陀洹 Sotapatti 270
 须陀洹道 Sotapattimagga 202
 须尸摩 Susima 671
 须尸摩经 Susimasutta 671
 须摩那(花) sumana 418
 须夜摩天 Suyama 392
 须梵摩 Subrahma 434
 结跏趺坐 pallanka 79,634
 结跏趺坐 pallankaj abhujitva 180
 结利根达迦 Girikandaka 143
 结黎根尼迦 girikannika 173
 结多古多 cittakuta 650
 结但罗山 Cittalapabbata 120,127,634
 给孤独 Anathapindika 398
 恶作(突吉罗) dukkata 23,119
 恶跋沙(光) obhasa 174
 恶达多(白) odata 174

十三画

甄叔迦 kajsuka 196,252
 塔园寺 Thuparama 90
 鼓轮达伽 kurandaka 183
 辟支佛 paccekabuddha 116,232,234
 辟支菩提 paccekabodhi 214
 塞多梵触 setavaccha 654
 障碍机会经Sambadhokasa-sutta 227
 瑜伽 yoga 14,113
 义释 Niddesa 140,210
 圣提(树) sindi 254
 传车经 Rathavinita-sutta 93,671
 阳炎 marici 647
 达那波罗(财护象) Dhanapalaka 207
 达能吉耶 Dhanabcaya 383
 邬波驮耶(和尚) Upajjhaya 69,395
 补特伽罗 puggala 219,409,668
 补沙蜜多 Phussamitta 382
 狮子崖池 Sihapatana 416

十四画

蔓吉 mubja 406
 竭地洛迦(郭公山) Karavika 206
 盘陀罗多 badalata 418
 榕树 nigrodha 183
 蜜树油 madhuka-tela 344
 僧 sangha 18
 僧伽 sangha 40,705
 僧伽梨衣 sanghati(savghati) 24,343
 僧伽兰(蓝) sangharama 90,408
 僧集 gana 40
 僧只婆 Sabjiva 380,706
 僧护 Sangharakkhita 45,194
 僧残(僧伽婆尸沙) sanghadisena 22
 僧结笈 Sankicca 379
 僧揭笈沙弥 Sankicca-samanera 313
 僧伽施(市) Sankassa 391

僧伽波罗 Sanghapala 711
 汉伽拿伽 Hankanaka 634
 铜殿 Lohapasada 91
 铜镬 Tambapanni 392
 铜镬洲 Tambannidipa 36,127,312

十五画

增支(部) Anguttara 74,76
 额部昙 abbuda 236
 牦(牦)牛 camari 36,392
 墨地尼(地) medini 125
 德瞿(火) tejo 171
 羯磨 kamma 706
 羯罗蓝(凝滑) kalala 236,476,552
 羯但罗山寺Cittalapabbatavihara 292,
 306,313
 羯那孺陈如 Khanukondabba 380
 摩罗迦 Mallaka 265
 摩诃男 Mahanama 202,224,676
 摩诃男经 Mahanama-sutta 226
 摩诃盘陀迦 Mahapanthaka 387
 摩诃迦旃延 Mahakaccana 227
 摩诃达罗(大腹龙王) Mahodara 207
 摩诃达多 Mahadatta 634
 摩诃萨 mahasatta 325
 摩诃迦 Mahaka 393
 摩诃罗哈纳瞿多 Maharohanagutta
 155,375
 摩诃摩耶 Mahamaya 210
 摩诃那伽 Mahanaga 634,635,706
 摩诃帝须 Mahatissa 193
 摩诃三摩多(王) Mahasammata 233
 摩诃伽楞羯耶寺 Mahakarabjiya-vihara
 272
 摩诃阿那律 Maha-Anula 404
 摩诃奈地河 Mahanadi 10

摩诃跋多尼 Mahavattani 36
 摩奴之子 manava 655
 摩尼(珠) mani 10,241,256,313,625
 摩健提 Magandi 381
 摩竭陀语 Magadhikaya 441
 摩晒陀 Mahinda 393
 摩西河 Mahi 10
 摩希(地) mahi 125
 摩楞陀笈多迦 Morandacetaka 712
 摩根提耶经的记事 Magandiyasuttup-
 patti 105
 广果天 Vehapphala 414
 乐阿赖耶 alayaramatta 570
 质多居士 Cittagahapati 378,442
 轮围山 cakkavala 153,206
 剑波海 khuradhara 163
 剑蒲阁 Kamboja 332
 憍萨罗王 Kosalaraja 201
 盘头摩 Bandhuma 433
 盘头摩帝 Bandhumati 433
 盘陀祇梵迦(花) bandhujivaka 174
 覩史多(天) Santusita 210

十 六 画

燃灯佛 Dipankara 203
 醒提 sindi 183
 薄拘罗 Bakkula 80,379
 龙长老 Nagatthera 96
 龙山 Nagapabbata 127
 龙蔓 nagalata 391
 头陀支 dhutavga 40
 昙摩崛多 Dhammagutta 382
 昙摩陈那 Dhammadinna 634
 昙弥迦优婆塞 Dhammika-upasaka 442
 鸯瞿利摩罗 Angulimala 403
 鸯耆罗沙 Angirasa 388

阇提罗 Jatila 233
 阇提罗 Jatilaka 382
 阇耶苏曼那(花) jayasumana 174
 阎浮(树) jambu 120,206
 阎浮(果) jambu 409
 阎浮洲 Jambudipa
 170,201,206,304,383
 阎浮金 jambonada 48
 输罗耶长者 Soreyyasetthi 687
 频毗娑罗(王) Bimbisara 201
 锡兰的 sihala 255

十 七 画

檀越 upatthaka 41
 优婆塞 upasaka 15,82,312
 优婆夷 upasika 15,82,91,306
 优波难陀 Upananda 81,154
 优婆昙结顿 Ussadakittana 103
 优提体罗 Yughitthila 233
 优婆离居士 Upaligahapati 442
 优填 Udena 381
 优吉梵利伽 Uccavalika 634
 优陀婆罗 udumbara 654
 优萨婆 usabha 674
 弥陀利 Sundari 692
 声闻 savaka 45,62,98
 声闻菩提 savakabodhi 214
 弥勒 Metteyya 47,434
 弥酰经 Meghiyasutta 114
 粪无畏 Milhabhaya 79
 粪扫衣 pajsukula 59,63
 禅那 jhana 140,145,164
 键南 ghana 236

十 八 画

瞿昙 Gotama 1,497

750 清净道论

瞿师多 Ghosita 383
瞻波市 Campanagara 208
瞻波伽(金色花) campaka 514
虫漆汁 lakha-rasa 261
杂合林 Missakavana 424
颜部昙(胞) abhuda 476
颜湿羯那(马耳山) Assakanna 206
鹅崖池 Hajsapatana 416

十九画

罗睺罗 Rahula 115,291,399
罗睺罗经 Rahula-Sutta 115
罗睺 Rahu 651
罗哈纳 Rohana 91
罗迦毗由赫 Lokabyuha 415
罗多柯伦达迦(花) rattakorandaka 174
罗婆 Labu 183
罗希多根(赤) lohitakaj 174
罗梵那瓮 ravanaghata 264
蚁塔 vammika 183
难陀 Nanda 154
难陀学童 Nandamanavaka 687
难陀优波难陀 Nandopananda 398
难罗伽 Nalaka 93
难利 nali 383

二十画

苏迷卢 Sineru 206
苏达舍那(善见山) Sudassana 206
苏摩罗 Somara 109
苏曼那(花) sumana 174
苏吉罗曼(针毛)夜叉 Suciloma-yakkha 208
苏摩罗(绸)布 somarapata 550
苏波迦 Sopaka 112
苏曼那特唯 Sumanadevi 383

苏纳 Sona 129
佛音 Buddhaghosa 1

二十一画

魔 mara 73,79
兰留陀夷 Laludayi 81
鸡尸 Kesi 208
鸡鸡鸟 kiki 36
护国 Ratthapala 399
铁罗跋脱拉寺 Therambatthala 155

二十二画

欢喜林 Nandavana 424

