趣向涅槃之道 · 第一册

第一册

帕奥禅师　著

Dhammesanā　译

缅文原版逐单元中译 · 中文主线版

ehipassa.com

下载页：ehipassa.com/下载/

凡例

1. 本书为帕奥禅师缅文‘五大册’第一册的现代汉语全译，收录原书卷前第 1 – 27 页、正文第 1 – 768 页、原书索引第 769 – 790 页，共展示 8092 个翻译单元。
2. 缅文原版为主本，英文参考译本只作义理、术语与实修语境参考，不参与定稿。
3. 页内灰色标记是原书坐标；卷前、正文和原书索引的页序均不同于本 PDF 页码。
4. 本 PDF 以中文为主线；作者行文中必要的缅文夹注、巴利罗马字和语义表格照排。
5. 全卷标记为‘待义审’：机器结构检查已经完成，仍待缅文语义、上座部实修义理与中文表达三层人工审核。

目录

1. 原书卷前
   - 书名页
   - 法施与版本声明
   - 目录
   - 序论
2. 卷首题名
   - 卷首题名
3. 大礼敬
   - 礼敬佛陀
4. 一夜贤者经
   - 现见智与类智（之一）
   - 现见智与类智（之二）
   - 现见智与类智（之三）
   - 现见智与类智（之四）
   - 现见智与类智（之五）
5. 《一夜贤者经》解释
   - 《一夜贤者经》解释
   - 《一夜贤者经》
   - 追随过去的方式
   - 不追随过去的方式
   - 希求未来的方式
   - 不希求未来的方式
   - 说法本意
   - 现在被贪爱与见所牵引的方式
   - 现在不被贪爱与见所牵引的方式
   - 本段教说的意旨
   - 大复注释义
   - 《三时无常（苦、无我）经》
   - 《一夜贤者经》所说的现在
   - 过去、未来、现在的界定
   - “如其所是而观见”
6. 教法的大支柱
   - 经（Sutta）
   - 随顺经（Suttānuloma）
   - 师说
   - 自意
   - 破坏教法者

7. 修定篇
    - 建立定
    - 诸《定经》
    - 《大牧牛者经》的一项教说
    - 刹那定
    - 止乘者之道
    - 纯观乘者之道
    - 特别应注意并记住
    - 三相
    - 三种思惟行境
    - 一部分（ekadesa）
    - 遍知范围的差别
    - 复注释文
    - “一部分”即“若干部分”：应如何理解
    - 八支圣道是否具足？
    - 三轮法教
    - “定并非教内之法”
8. 入出息念定篇
    - 身随观 · 入出息品巴利经文
    - 身随观 · 入出息品巴利经文释义
    - 入出息念业处
    - 不杂—安乐住
    - 入出息念奠基章
    - 换一种说法
    - 最胜供养
    - 要旨与理由
    - 林野—树下—空闲处
    - 第一组四法
    - 第二组四法
    - 第三组四法
    - 第四组四法
    - 特别应注意的事项
    - 进入入出息修习作业处的两种方式
    - 一、长　二、短
    - 清楚觉知全息（sabbakāyapaṭisaṃvedī）
    - 随逐法
    - 锯喻
    - 令之平息（passambhayaṃ）
    - 粗重、微细、平静（oḷārika、sukhuma、passaddhi）
    - 粗重与微细（oḷārika、sukhuma）
    - 《无碍解道》巴利教说的说明
    - 修习如何成就，即如何得到良好维持
    - 敲击铜钵喻
    - 不同于其他业处的特殊之处
    - 无入息与出息者
    - 取相—似相
    - 修习想的差异
    - 不可说法所缘
    - 已到安住阶段

- 如何成为同一个修习心的所缘
- 如何面对困难
- 若禅相出现在远处
- 颜色与特征不应作意
- 七种适宜与不适宜条件
- 十种安止善巧（上）
- 十种安止善巧（中）
- 十种安止善巧（下）
- 初禅论（上）
- 初禅论（下）
- 第二禅论
- 第三禅论
- 第四禅论
- 第二组四法
- 第三组四法
- 第四组四法
- 定的五种功德
- 第四禅的八种德相
- 关于智光

9. 色业处篇
    - 慧的所依地、根与本体之确定
    - 戒清净
    - 心清净
    - 见清净
    - 色法二十八种（之一）
    - 色法二十八种（之二）
    - 色法二十八种（之三）
    - 色法二十八种（之四）
    - 存在于六门的色聚
    - 观修色法生起相的方法（上）
    - 观修色法生起相的方法（下）
    - 如何辨别眼中的透明色聚
    - 如何观照心脏中存在的业生色聚
    - 如何观修与摄取时节生色
    - 如何观修摄取食生色
    - 两两分叉、交织生起的方式
    - 六门与六处
    - 四十二身分：界业处详法
    - 威仪章与正知章（上）
    - 威仪章与正知章（下）

10. 原书索引
    - 〔အ〕
    - 〔အာ၊အား〕
    - 〔ဣ〕 – 〔ဥ〕
    - 〔ဧ〕 – 〔က〕
    - 〔ခ〕 – 〔စ〕
    - 〔ဆ〕 – 〔ဥ〕
    - 〔တ〕 – 〔ထ〕
    - 〔ဒ〕 – 〔ဓ〕
    - 〔နှ〕
    - 〔ပ〕
    - 〔ဖ〕 – 〔ဘ〕
    - 〔မ〕
    - 〔ယ〕 – 〔လ〕
    - 〔ဝ〕
    - 〔သ〕 – 〔ဟ〕

原书卷前

书名页

原书卷前第 1 – 4 页

原书卷前 1

《趣向涅槃之道》

趣向涅槃的修行次第・第一册

一夜贤者篇、修定篇

入出息念定篇、色业处篇

帕奥西亚多

原书卷前 2

《趣向涅槃之道》

第一册

第一册（Volume 1）

原书卷前 3

《趣向涅槃之道》

趣向涅槃的修行次第·第一册

一夜贤者篇、修定篇

入出息念定篇、色业处篇

帕奥西亚多

《趣向涅槃之道》

趣向涅槃的修行次第·第一册

一夜贤者篇、修定篇

入出息念定篇、色业处篇

帕奥西亚多

法施与版本声明

> 法施胜一切施，法味胜一切味。

> 法乐胜一切乐，爱尽胜一切苦。

> 法施胜一切施。

> 法味胜一切味。

> 法乐胜一切乐。

爱尽胜一切苦。

愿正法久住，愿众生敬重法。

愿世尊的教法

长久住世。

愿一切众生恭敬尊重三种正法。

法施

仅供帕奥禅林作为法施之用。

任何人均可复制、印刷本书。

第一版

版权 © 1998 帕奥西亚多

本书属于公有领域，可以复制，

无须另行取得作者的任何许可。

目录

原书卷前第 6 – 16 页

礼敬彼世尊、阿罗汉、正等觉者。

《趣向涅槃之道》

趣向涅槃的修行次第·第一册

目录

页码　　页码

序论……A
大礼敬：礼敬佛陀……1
《趣向涅槃之道》（Nibbānagāminipaṭipadā）……1
大礼敬：礼敬佛陀……1
趣向涅槃的修行次第·第一册……1
《近因经》（Upanisa Sutta）节录……2
现见智与类智……2
随闻（anussava）与依相推理（ākāraparivitakka）……6
现见智……7
何谓取蕴……8
“如是为色”、“如是为受”……9
色蕴之集的观照方法……13
《无碍解道》巴利节录……14
过去五因……14
现在五果……15
未来五果……16
现在五因……16
三世时段的划分……17
应知其一部分（ekadesato jānitabbaṃ）……17
应当观见生起……19
观法简要指示……20
是哪一种业？……22
请暂且停下来想一想……24
以类智观照过去与未来的方法……25
劝勉……27
《无碍解道》巴利节录……28
要义须知……29
色蕴中的五种坏灭智……31
色蕴中的五种生起智……31
卑谬尊者（Pyay Sayadaw）的按语……32
应注意并记住……33
坏灭随观智的所缘法……37
所知法与能知法……38
不再生起之灭（anuppāda-nirodha）……40
《漏尽经》节录……42
义注的开释：第一释……43
义注：第二释……44
义注第五种解释……46
义注第四种解释：某些论师之说……46
义注：第三释……46
轮转谛（vaṭṭa-sacca）与还灭谛（vivaṭṭa-sacca）……49
何谓取蕴……50
苦圣谛法……50
神通智（abhiññā）与观智（vipassanā）……52

《随眠经》（Anusaya Sutta）节录……54
《教诫罗睺罗大经》（Mahārāhulovāda Sutta）节录……56
《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta）节录……56
集圣谛法……58
《外道所依经》（Titthāyatana Sutta）节录……59
缘起诸支如何归摄于诸谛……59
异刹那业的力量……62
苦谛与集谛……63
《大因缘经》节录……74
世间三遍知……76
《无碍解道》巴利原典的指示……77
出世间三遍知……86
《迦旃延氏经》节录……88
世间集与世间灭……89
何谓类智……92
世间四谛正见……93
古代诸大长老的讨论……94
《大爱尽经》节录……97
问与答……98
当前已见行、当前未见行……100
何谓缘起法……102
《分别论》巴利节录……107
《不遍知经》节录……109
世间知遍知……110
世间审察遍知……111
世间断遍知……112
出世间三遍知……112
大金刚观法……114
《菩提说》节录……116
《乔达摩支提经》节录……119
《第二圣弟子经》……121
《憍赏弥经》节录……125
敬请审慎思量……128
最胜之言……131
《一夜贤者经》……133
追随过去的方式……135
不追随过去的方式……136
如何希求未来……137
如何不希求未来……138
说法本意……139
于现在被爱、见所牵引的方式……140
于现在不被爱、见所牵引的方式……141
这段教说的本意……142
由此所得的教诫……143
《无碍解道》巴利节录……144
世间修习的力量……146
《三时无常（苦、无我）经》……148
《一夜贤者经》所说的“现在”……149
巴利原文译文……151
过去、未来、现在的界定……151
经教门的方法……152
阿毗达磨解释门的方法……152
一项应当了解的要点……153
另一种解释方法……154
称为时分（即一生）的延续期……154
同分时节、同分食；单一时节、单一食……156
业所生色的相续……158
心所生色的相续……158

名法中过去、未来、现在的划分……161
如其所是而观见（bhūtaṃ bhūtato passati）……162
《大爱尽经》节录……164
一、经（Sutta）……168
教法的大支柱……168
拒斥佛陀者……169
所谓诸佛之语……170
二、随顺经（Suttānuloma）……172
四项律大教法……172
四项经大教法……174
第一大教法……174
第三大教法……175
第二大教法……175
第四大教法……176
三、师说……177
随顺而可许者（anulomakappiya）即随顺经（suttānuloma）……177
四、自意……179
破坏教法者……179
正等觉者所说之法（Sammāsambuddha-bhāsita Dhamma）……180
法（Dhamma）与非法（adhamma）……180
请审察……181
《比丘经》（Bhikkhu Sutta）……185
修定篇……186
建立定……186
诸《定经》……187
《大牧牛者经》的一项教说……189
从心清净到见清净……191
刹那定……192
大复注师之说……192
止乘者之道……194
纯观乘者之道……195
理由……196
须知这是一般情形……196
特别应注意并记住……198
止禅部分：刹那定……199
观禅部分：刹那定……201
刹那心一境性定……203
应记住的要点总结……206
三相……207
无我之光……209
理由……212
色法的3种密集……213
一、相续密集即色法相续的密集团块……214
二、组合密集即色法组合的密集团块……216
三、作用密集即色法作用的密集团块……217
名法的4种密集……217
应当履行的责任……217
一、相续密集（santati-ghana）：名法相续形成的密集……218
二、组合密集（samūha-ghana）：名法组合形成的密集……218
三、作用密集（kicca-ghana）：名法作用形成的密集……219
四、所缘密集（ārammaṇa-ghana）：取所缘形成的密集……220
三种思惟行境……223
一部分（ekadesa）……224
遍知范围的差别……226
复注释文……227
“一部分”即“若干部分”：应如何理解……230
名法世界……232
约一多那……232
还有一点需要思考……233
八支圣道是否具足？……234
定是精髓吗？……236
三轮法教（tiparivaṭṭa-dhammadesanā）……237
“定并非教内之法”……239

入出息念定篇……240
身随观 · 入出息品巴利经文……240
入出息念业处……244
赞叹入出息念章……245
不杂—安乐住（asecanaka-sukhavihāra）……246
入出息念奠基章……247
换一种说法……249
最胜供养……250
要旨与理由……252
如林中豹王者……253
林野—树下—空闲处……254
威仪的选择……255
第一组四法……256
第二组四法……257
第三组四法……258
第四组四法……259
特别应注意的事项……260
（乙）唯是禅那之道……260
（甲）四念处的划分方式……260
（丙）观修入息与出息（assāsa-passāsa）的两种方法……261
（丁）不可作意颜色与相……262
理由如下……263
胜义谛的领域没有长短……263
不应作意共相……265
应当知道的理由……265
以入出息为业处者……268
入息与出息……268
以禅那为业处者……269
《大复注》之说……271
概念法与究竟法……273
遍作相……274
（戊）三种禅相（nimitta）……274
第一组六法：六种过失……275
入息与出息（assāsa、passāsa）的解释约定……276
第二组六法：六种过失……277
第三组六法：六种过失……278
（庚）必须努力弄清的要点……279
进入入出息修习作业处的两种方式……280
可提出的疑问……282
可以这样修习吗？……283
另一个可提出的疑问……284
等至与观……285
请先试着修习……287
五个环节（pañcasandhika）……288
作意的次第……289
计数法……290
量谷者的计数法……291
牧牛者的计数法……293
令修习圆满的方法……294
《无碍解道》巴利圣典……295
一、长　二、短……295
舍如何生起并安住……299
长（短）入出息名为身（Dīghaṃ [rassaṃ] assāsapassāsā kāyo）……299
现起即是念（Upaṭṭhānaṃ sati，即念之现起）……300
身是念的安住处，不是念……301
一种极为重要的观点……302
反复随观该身（Taṃ kāyaṃ anupassati）……302
《无碍解道》巴利原典的教说……304
继续实修……305

清楚觉知全息（sabbakāyapaṭisaṃvedī）……306
《无碍解道》巴利圣典的开示……307
“清楚觉知全息”（sabbakāyapaṭisaṃvedī）一词的构词分析……308
为何加入“训练”（sikkhati）一词而作开示……310
随逐法……312
跛者喻（paṅgulopamā）……315
锯喻（kakacūpamā）……316
门卫喻（dovārikūpamā）……316
令之平息（passambhayaṃ）……319
粗重、微细、平静（oḷārika、sukhuma、passaddhi）……320
理由……322
粗重与微细（oḷārika、sukhuma）……323
长部诵者与相应部诵者之说……323
中部诵者之说……324
观修阶段中的逐层平息……324
《无碍解道》巴利教说的说明……326
修习如何成就，即如何得到良好维持……330
进一步的说明……330
必须恭敬遵循……331
修习工作次第……332
一项须注意的要点……333
敲击铜钵喻……333
威仪是否应当调整……335
业处为何屡屡重新开始……336
理由与办法……336
无入息与出息者……337
取相与似相……339
修习想的差异……340
不可说法所缘（navattabba-dhammārammaṇa）……341
应具足的三法……343
已到安住阶段……344
如何面对困难……347
若禅相出现在远处……348
颜色与特征不应作意……349
一、住处（āvāsa）……351
七种适宜与不适宜条件……351
《俗论经》（Tiracchānakathā Sutta）……352
三、言谈（bhassa）……352
二、托钵村（gocaragāma）……352
五、饮食（bhojana）……355
六、气候（utu）……355
四、适宜之人和不适宜之人……355
七、威仪（iriyāpatha）……356
一、使事物清净……357
十种安止善巧……357
二、使诸根平衡……358
信过强时……360
不应以令信根增强的方式作意……361
精进过强时……362
跋迦梨长老……363
诸善士的赞叹……364
须那长老……364
修定者与修观者……366
定与精进……366
三、善巧于相……371
两种“心一境性之相”……371
三种善巧……372
四、应当提振心……373

《食经》摘录……374
念觉支……376
择法觉支……377
精进觉支……378
喜觉支……379
令念觉支生起的四种法……380
四种正知……381
定与慧……384
令精进觉支生起的11种法……389
阿耶弥多长老……391
摩诃甘达勇寺禅师（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）的看法……392
《大复注》的一项提示……398
《相应部复注》的提示……398
令喜觉支生起的十一种法……399
《火经》节录……402
五、应当抑制心……402
令定觉支生起的法……403
令轻安觉支生起的法……403
义注的开释……404
令舍觉支生起的法……404
如理作意……405
所谓止相……405
中舍行相即中正平衡的状态……406
特别提示……406
舍觉支所依之法……406
令轻安觉支生起的7种法……407
应当记住的要旨……407
令定觉支生起的11种法……410
应知这是举例说明（nidassana）……411
特别提示……411
信的力量……414
八种悚惧事……414
巴利圣典与义注……415
一项应特别注意的要点……419
令舍觉支生起的5种法……419
可获得的利益……422
令心趋向禅相（nimittābhimukha-paṭipādana）……423
初禅论……427
诸禅那速行的名称……428
近行定速行……428
初禅定……430
只有一个心刹那……430
五盖……431
五禅支……432
特别应当记住……432
两种定的差别……434
何谓有分心……435
应当注意之处……435
威仪为何能够保持稳固？……437
极难获得之法……438
寻与伺……439
《二集》义注之说……441
寻与伺的区别……441
喜与乐……442
换一种说法……442
五种喜……443
乐……444
舍离五支……445
具足五支……446
三种善与十种特相……448
所谓禅那……451
使禅那长久、稳定、坚固……452
初修者应当遵守的规则……454
《母牛譬喻经》节录……455

一、转向自在……456
五自在……456
二、入定自在……458
迅速入定的能力……458
三、住定自在……459
四、出定自在……459
五、省察自在……460
第二禅论……461
寻与伺的止息……462
信与定……463
寻与伺脱落之时……465
第三禅论……466
“ဥပေက္ခကော စ ဝိဟရတိ”（upekkhako ca viharati）：“住于舍”……467
证得第三禅者……467
“သတော စ သမ္ပဇာနော”（sato ca sampajāno）：“有念、有正知”……468
“သုခဉ္စ ကာယေန ပဋိသံဝေဒေတိ”（sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti）：“并以身感受乐”……469
“ဥပေက္ခကော သတိမာ သုခဝိဟာရီ”（upekkhako satimā sukhavihārī）：“舍而有念、乐住者”……470
第四禅论……472
第四禅……473
一个值得追问的问题……475
“အဒုက္ခမသုခံ”（adukkhamasukhaṃ）：“不苦不乐”……477
“ဥပေက္ခာ သတိ ပါရိသုဒ္ဓိ”（upekkhā sati pārisuddhi）：“由舍而念清净”……478
受到赞叹的理由……479
五分法……480
转入观修概要……481
特别嘱咐……483
第二组四法……483
第三组四法……487
特别嘱咐……490
第四组四法……490
四种随观……497
一、“现法乐住之功德”（diṭṭhadhamma sukhavihārānisaṃsā）……498
二、“观之功德”（vipassanānisaṃsā）……498
定的五种功德……498
三、“神通之功德”（abhiññānisaṃsā）……499
四、“殊胜有之功德”（bhavavisesānisaṃsā）……499
五、“灭尽定之功德”（nirodhānisaṃsā）……501
一、遍净（parisuddha）……502
第四禅的八种德相……502
五、柔软（mudubhūta）……503
六、于修习堪任（kammaniya）……503
七、安住（ṭhita）……504
八、至不动（āneñjappatta）……505
另一说的八种德相……506
《光明经》……510
关于智光……510
慧光即智光……510
《除睡意经》节录……512
光明想……512
《大复注》的解释……517
什么是智光？……518
一个最近因……521
应知是借喻用法……521
能够看见各种色所缘……522
遍光、遍作光……524
《增上心经》，又名《相经》……526
“增上心”的含义……527
明亮光耀（pabhassara）与明净光耀（pariyodāta）……528
诸种光明彼此混淆的情形……531
一个值得提出的问题……532

原书卷前 13（viii）

慧的所依地、根与本体之确定……535
色业处篇……535
戒清净……536
心清净……537
一般规则……539
见清净……539
从入出息念的修行进至见清净……541
止乘者……541
非想非非想处禅……541
所化者的意乐倾向……542
根性差别（indriyabheda）……543
二十二根……544
四谛与缘起……544
应当注意的一点……544
四大种（即四大界）……545
色法二十八种……545
七种行境色（即所缘色）……546
两种性色……546
一种命根色……547
一种心所依处色……547
一种食生色……547
十八种真实色法……549
十种非因所成色（即非实色）……549
四种相色……550
大种色与所造色……551
色法的生起方式……551
开始摄取四大种的方法……552
巴利小标题：“界作意品”（dhātumanasikāra pabba）。……553
上述教说的含义……554
义注的实修指导（一）……555
巴利小标题：“分解密集”（ghanavinibbhoga）。……555
义注的实修指导（二）……556
两项指导的差别……557
巴利小标题：“只被称为色〔身体〕”（rūpantveva saṅkhaṃ gacchati）。……557
巴利小标题：“四界分别观修习”（catudhātuvavatthānabhāvanā）。……558
修习四界业处者的两类……559
业处显现与不显现……560
简略法与详细法……560
智慧敏锐者与智慧不甚敏锐者……561
特相与作用……562
所谓“现起之相”（upaṭṭhānākāra）……563
十二种界性……564
选择较为明显者……564
理由……565
一个值得追问的问题……566
从圆圈字母（wa-lone）一行开始……569
开始实际修习的方法……569
建立定力……570
推动作用（samudīraṇarasa）即推动性……570
硬性（kakkhaḷatta-lakkhaṇa）……572
这不是“咬牙之法”……572
支持性（vitthambhana-lakkhaṇa）……574
粗性（thaddhabhāva）……574
重性（garuka）……574
推动与支持（samudīraṇa、vitthambhana）……575
滑性（saṇha）：平滑的性质……576
软性（muduka）：柔软的性质……576
冷的性质（sītabhāva / sītatejo）……577
热的性质（uṇhabhāva / uṇhatejo）……577
轻性（lahuka）……577

原书卷前 14（ix）

五种精勤支分……580
一、具足信（第一精勤支分）……581
四种信与此处所需的信……582
佛陀的殊胜菩提智……583
只是以此为教说之首……584
修习至熟练掌握……586
统摄四界而建立定……586
缅文字母第一课（ka-gyi、kha-khwe）……586
此时不要专注于心脏……587
一、依次第（anupubbato）：依顺序观照……588
三、不太慢（nātisaṇikato）：不可过慢……588
二、不太快（nātisīghato）：不可过快……588
十种作意善巧……588
必须极其谨慎地行进……590
请勿误解本意……590
在外界如何显现……592
空、非有情、非生命我……592
乐触与苦触（sukhasamphassa – dukkhasamphassa）……593
八、《增上心经》（Adhicitta Sutta）……595
九、《无上清凉经》（Anuttarasītibhāva Sutta）……598
所说的含义……598
志向胜妙（paṇītādhimuttika）……599
威仪与正知的观法……600
近行禅……602
进一步说明……605
有时会落入有分……606
前驱征相……607
外在显现的情形……607
某些瑜伽行者会出现的一些情形……607
白色体与透明体……609
具足波罗蜜的善士……611
观空界……611
六种净界……613
观见空界的方法……613
如河流、如灯焰……614
巴利标题：“如河流、如灯焰”（nadīsoto viya；dīpajālā viya）。……614
初见色聚之时……615
块体的大与小……615
一个色聚的大小……616
一个难题……617
大种色（即四界）与净色……617
注意可能走偏的情形……618
走向究竟谛领域……619
训练使诸根与觉支平衡……620
“依所宜”的含义……621
有情想、我想已经远离……622
外在显现的情形……624
转入四十二身分……624
三条道路……625
所造色如何显现……628
界业处的简略法与详细法……628
观修摄取诸所造色的方法……630

原书卷前 15（x）

存在于六门的色聚……637
巴利标题：“观修色法生起相的方法”（rūpanibbatti-passanākāra）。……646
观修诸色生起相的方法……646
特别应说明的是……647
坏灭的方式……648
一、业（kamma）……649
请记住要点……654
一、心（citta）……655
心生色的生起方式……655
威仪（iriyāpatha）……656
心生色、威仪与表色……656
心生色与威仪……657
“只能产生一般心生色”……658
心的力量……658
不能产生心生色的诸心……659
唯是意门速行……659
结生心不能产生心生色的原因……660
关于死亡心的见解……663
请审察思惟……663
阿罗汉尊者的死亡心……663
《蜜复注》的反驳……665
双五识不生色的方式……665
无色界果报心不能生色的方式……666
只能在生时产生色法……667
一个心的力量……668
心与心所……668
二、以心为生起因的法（citta-samuṭṭhāna）……669
时节与食的力量，以及心的力量……671
一、食（āhāra）……672
食生色的生起方式……672
以可吞咽食物为所依（ajjhoharitabbavatthuka）……674
知识事项……676
四、食缘食生色（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）……680
一个应当审察的问题……681
五、食缘时节生色（āhāra-paccaya utu-samuṭṭhāna）……683
依止（nissaya），即作为所依的缘……685
时节生色的生起方式……685
一、时节（utu）即火界……686
二、时节所生色（utu-samuṭṭhāna），即由时节所生之色……688
进一步说明……690
观智光（vipassanobhāsa）……693
能生因与资助因……694
观修与摄取的方法……696
观修时必须明了的要点……697
如何观照耳中存在的业生色聚……698
如何观照舌中存在的业生色聚……700
如何观照身中存在的业生色聚……700
如何观照心脏中存在的业生色聚……701
如何克服困难……702
如何观修与摄取心生色……703
如何观修与摄取时节生色……704
如何观修摄取食生色……708

原书卷前 16（xi）

两两分叉、交织生起的方式……712
特别注意……712
《大复注》的解释……713
特别注意……716
六门与六处……717
建议……717
作为色法加以摄取……718
四十四种色法……719
皮五组（taca-pañcaka）……719
肺五组（papphāsa-pañcaka）……719
肾五组（vakka-pañcaka）……719
脂六组（meda-chakka）……720
脑五组（matthaluṅga-pañcaka）……720
尿六组（mutta-chakka）……721
四十二身分的观修方法……723
九组业生色聚……724
八组心生色聚……724
色聚的种类……724
两组食生色聚……728
四组时节生色聚……728
三类声音……729
观修、摄取诸特相色……729
劝勉……730
总摄一切色法而摄取……731
色业处观法提要……731
色之变异义……732
佛教阿毗达磨的色法观……733
威仪与正知的观法……735
威仪巴利经文……735
威仪章与正知章……735
“有众生”之见……736
义注的解释……736
修习与辨识的方法……741
胜义法的真实性质……741
心生色：兼属两边……742
站立时的修习与辨识方法……743
坐时辨识色法的方法……744
卧时辨识色法的方法……745
作为因的心法……749
“无论以何种形态安置”（yathā yathā vā panassa）……750
一则可资比照的世间譬喻……752
正知观法（即无痴正知）……752
《殊胜义注》的解释……753
何谓“表”……756
唯由意门所识之法……759
了知身表色的心路……760
“ကာရေတိ မညေ”（kāreti maññe，“我想，此人想让人做……”）（《殊胜义注》1-125。）……761
以譬喻使之明了……761
另一种解释方式……764
所应知之法……765
运动如何生起……766
运动的含义……767

序论

原书卷前第 17 – 27 页

原书卷前 17（A）

礼敬彼世尊、阿罗汉、正等觉者。

《趣向涅槃之道・第一册》

序论

缘由说明

> 所见者非所应见，所应见者却不见；
>
> 愚者因不见而被缚，既被缚便不得解脱。
>
> （《殊胜义注》2-347；《长部义注》2-207；《中部义注》1-247。）

loko，指失明于胜义智慧之眼的一切世人；yaṃ，指某一男人或女人；passati，指以邪见错误地认知、看作男人或女人。

taṃ，指被那些失明于胜义智慧之眼的世人错误看见的男人或女人；diṭṭhaṃ，指以胜义智慧之眼真正应当看见之法；na，意为并不是。

yaṃ，指：（一）某一色所缘；（二）头发等各个身分；（三）大种色与所造色。diṭṭhaṃ，意为智者善士应当以胜义智慧之眼如实看见。

taṃ，指智者善士应当以胜义智慧之眼如实看见的：（一）该色所缘；（二）该头发等各个身分；（三）该大种色与所造色。

loko，指失明于胜义智慧之眼的一切世人；paññācakkhunā，意为以胜义智慧之眼；bhūtato，意为如实地；na passati，意为不知、不见。

apassaṃ，指不能以胜义智慧之眼如实知见者；mūḷho，指误知而迷惑的人；bajjhate，意为被贪所缚；bajjhamāno，指正被贪束缚的人。

na muccati，意为不能从烦恼轮转之苦与轮回轮转之苦中解脱。

> （《殊胜义注》2-347；《长部义注》2-207；《中部义注》1-247；《根本复注》2-148。）

失明于胜义慧眼的人，不能如实知见：色所缘只是色所缘；头发等身分只是诸身分的组合；色身只是大种色与所造色的组合；名身只是名法的聚合；因果只是因果法的聚合；无常、苦、无我、不净诸法也只是各自法的聚合。他却迷惑地把它们看作男人、女人等。如此误知的人，又被对于男人、女人等

A

种种所缘的执著贪爱缠绕束缚。承受贪爱束缚的这个人，不能从烦恼轮转、业轮转和异熟轮转连续运转的轮回中解脱。

具足胜义智慧之眼——正见智——的善士，则亲自现前洞彻知见：一、色所缘只是色所缘；二、头发等诸身分的组合只是头发等诸身分的组合；三、由大种色与所造色聚合而成的色身，只是大种色与所造色的组合；四、名身只是名法的聚合；五、因法与果法只是因果法的聚合；六、无常、苦、无我、不净之法的聚合，分别只是无常、苦、无我、不净之法的聚合。

对于这样不迷惑而洞彻知见的善士，贪不能加以束缚。未受贪爱缠缚的善士，能够从诸烦恼中解脱，也能够从轮回之苦中解脱。

这就是上引偈颂的含义。

失明于慧眼、智见不能达到胜义的人，与具足慧眼即正见智、智见能够达到胜义的善士，二者所见并不相同。失明于慧眼的人不能见至胜义；具足慧眼的善士则能见至胜义。

依此偈颂，古代善士也曾开示六所缘中的种种错见：一、只是看见，却没有真正看见；二、只是听见，却没有真正听见；三、只是嗅到，却没有真正嗅知；四、只是享受味道，却不知道滋味；五、只是触到，却没有真正知道；六、只是知道，却没有真正知道。

> （《除痴迷论缅语复注》第二册，第286页。）

B

原书卷前 19（C）

这正是古德针对那些失明于慧眼、不能知见至胜义的人所作的开示。

善士！如果你也想彻底脱离轮回之苦，就必须依照佛说巴利圣典以及义注、复注所指示教诫的方法，有系统地修习、培育由能够洞彻胜义的慧眼——正见——所领导的八支圣道。

依照佛说巴利圣典，完整而有次第地阐释八支圣道修行的论书，正是《清净道论》义注。

《清净道论》义注的著述誓愿

> 既已获得胜者教中极难获得的出家身，

> 而不如实了知摄于戒等、安稳正直的清净之道，

> 此处虽有希求清净的人，

> 即使精勤修行，也不能获得清净。

> 为令他们欢喜，我将阐说判释极为清净、

> 依止大寺住者教说之理的
>
> 《清净道论》。当我恭敬阐说时，
>
> 一切希求清净的善士，请谛听。（《清净道论》1-2。）

在世尊的殊胜教法中，人们虽已获得极难获得的出家身，却因不能如实了知由戒、定、慧三学所摄，远离烦恼盗贼阻碍，避开自我折磨与沉溺欲乐两端、常见与断灭见以及诳与虚伪等种种弯曲歧途，笔直而无岔路，能令证得阿罗汉果与涅槃的清净八支圣道，

所以那些名为瑜伽行者的善男子、善女人，即使希望证得阿罗汉果与涅槃，并持续精勤修习止与观，也仍不能进入原先向往的阿罗汉果与涅槃宫殿。

为了令这些瑜伽行者欢喜，本论给出不与其他宗派见解混杂、极其清净的判释，并依止住于大寺的诸尊者

原书卷前 20（D）

所传的法义解释等教说方法，而撰成《清净道论》。愿所有向往阿罗汉果与涅槃的善士，都恭敬谛听我所郑重阐述的这部《清净道论》。（《清净道论》1-2。）依照上述誓愿，在一切世间真正的依怙——一切知正等觉者——般涅槃约九百七十三年后，摩诃佛音尊者住在斯里兰卡阿努拉陀城的大寺，

依据大寺住诸尊者以巴利圣典释义、名为《法义解释》的大义注，撰成了《清净道论》义注。

不同于北方教派马鸣、龙树、世亲等师的著作，摩诃佛音尊者的著作中，找不到脱离巴利圣典与古义注、仅凭个人思量而另立的新奇法说。他只依巴利圣典与《大义注》等古义注所传的旧道、旧制与旧修行写作，从不创设新法、新制或新道。为说明这一点，下面举出《清净道论》义注中的一些修行内容。

一、本书《趣向涅槃之道》的修定篇中写有入出息念定。《清净道论》义注的入出息念定解释，则取自摩诃佛音尊者本人由律藏义注译成巴利、题名《一切善见律注》的论述。

二、名为厌恶作意的身至念业处，以及名为四界分别观修习的界业处略法与详法，取自尊者本人由阿毗达磨义注译成巴利、题名《除痴迷论》的义注。

三、想以近行定或安止定中的一种作为观的基础，进至见清净等更高阶清净的瑜伽行者，首先必须观修并摄取色名，直到智见抵达胜义。《清净道论》依《法集论》《分别论》等巴利圣典中的佛说阐述色名胜义法；其中蕴解释取自尊者本人由阿毗达磨义注译成巴利的《殊胜义注》，也取自其《分别论》义注《除痴迷论》。

原书卷前 21（E）

四、色名胜义法的特相、作用、现起与近因等观法，取自《殊胜义注》与《分别论义注》。

五、处解释取自《处分别义注》；六、界解释取自《界分别义注》；七、根解释取自《根分别义注》；八、谛解释取自《谛分别义注》。

九、尤其是说明瑜伽行者如何修得缘摄受智的缘起论，取自《缘起分别义注》；缘论则取自阿毗达磨《发趣论》义注。

十、《清净道论》义注第二册第300—301页阐述了多种出起趣向观。

它裁定：仅观内五蕴、仅观外五蕴、仅观大种色与所造色、或仅观四名蕴，都不能成为出起趣向观，也不能抵达圣道。关于九种出起趣向观的判释，则取自尊者本人由阿毗达磨义注译成巴利的《殊胜义注》（《殊胜义注》1-270—271）。这是所有向往涅槃、爱乐真实正法，并想依一切知正等觉者亲自走过和制定的唯一道路——趣向涅槃的古道旧制——修习的善士，都应恭敬听受的古老教诫。

这确是一项应当郑重听闻、谨记的古制大教诫。

摩诃佛音尊者虽然撰写了许多义注，但并不是凭自己的才智创制；他只是把原有的僧伽罗语义注译成巴利。下面再略作说明。

应佛授尊者之请，摩诃佛音尊者住在大寺南边禅修院区域内、名为摩诃尼伽摩主施主的楼阁中，撰写了名为《一切善见》的律藏义注。在撰写这部律藏义注时，摩诃佛音尊者

E

原书卷前 22（F）

以摩诃摩哂陀阿罗汉长老亲自带到斯里兰卡、用僧伽罗语撰成的《大义注》为新义注的主体，并从《大石楼义注》《库伦迪义注》《略义注》《安达义注》中择取应取之义，又收入斯里兰卡从古代律藏持者诸长老传至婆沙婆王时代的上座部判释。因此，律藏义注中说：“我着手撰写这部新义注，以《大义注》为根本主体；《大石楼义注》以及著名的《库伦迪义注》等古义注中所说的判释，

凡义理适当者我都不舍，并收入三藏小龙尊者等诸大长老所传的上座部判释，努力撰成这部新义注。”（《律藏义注》1-2。）尊者也撰写：一、长部义注《吉祥悦意》；二、中部义注《破除疑障》；三、相应部义注《显扬心义》；四、增支部义注《满足希求》；五、阿毗达磨义注《殊胜义注》《除痴迷论》与《五论义注》。写作方法，都是把摩诃摩哂陀尊者以口诵传到斯里兰卡、后来以僧伽罗文字写下并译成僧伽罗语的根本义注即《大义注》，

重新译成巴利，并删略重复之语。因此，各义注序言都说：“第三次结集以后，摩诃摩哂陀阿罗汉长老以口诵把根本义注带到斯里兰卡，为利益岛民而译成僧伽罗语。

我将去除这部古义注的僧伽罗语言，转成符合圣典理法、无过而悦意的巴利语；……又删去重复之义，阐明圣典之义即义注。”（《长部义注》1-1—2；《殊胜义注》1-2。）摩诃佛音尊者又在各义注的开头说明，关于：一、戒；二、头陀行；

F

原书卷前 23（G）

三、一切业处；四、行性安排；五、诸禅定的详说；六、一切神通；七、慧的总判；八、蕴、处、界、根与圣谛；九、遍净而具微妙方法的缘起教说；十、依完整圣典次第而说的观禅修习——这一切我已在《清净道论》中完整、清净地阐明，因此在这些义注中不再重复详审。（《长部义注》1-2；《殊胜义注》1-2。）依照这些誓言，《清净道论》义注中以戒、定、慧三学统摄的各种止观修行，只是依圣典次第撰写的古义注所已有的解释。

它们只是依照圣典次第撰成的古义注中原有的解释。

某些事项既已在《清净道论》义注中说明，其他义注便不再重复，而只指示读者依《清净道论》所说理解，以此缩略其法义解释。

摩诃佛音尊者又在律藏义注序言中说：“世尊所说的法与律，舍利弗等佛陀真子长老，完全依世尊所说的方式而了知。斯里兰卡诸师不舍这些长老的意趣，于古时撰成诸义注。

所以，诸义注的一切言说，除抄写疏失外，都是教法中恭敬三学的智者所遵循的准则。

我只从古义注中除去僧伽罗语，并删略冗长的叙述；……由此形成这部新义注。因此，这部新义注也应恭敬学习。”（《律藏义注》1-3。）可见，摩诃佛音尊者从不脱离世尊的经、阿毗达磨、律或古义注，

G

原书卷前 24（H）

而凭个人才智创制，或从世俗典籍取材，撰写任何论书。

因此，应当恭敬地理解：《清净道论》义注所写的修行，就是佛说巴利圣典中原有的修行；为使修行者能够理解、能够实践，它依照古义注阐释圣典的义理与行持。

说到这里，善士应已能够明白：在当今实修界似乎受到冷落的《清净道论》义注究竟是怎样的论书，其中的修行又究竟是怎样的修行。

《清净道论》义注所述止观的重要修行，有些也容易在其他义注找到；有些解释却只见于《清净道论》，不见于其他义注，因为既已在《清净道论》中解释，其他义注便不再重说。凡其他义注提示“已在《清净道论》中解释”者，所指都是那些已经说明、因重复而省略的解释；它们把读者指向《清净道论》，从而缩略篇幅。因此，《清净道论》结尾处，

> 义注师说了以下偈颂：于五部义注之理中，
>
> 所说戒等诸义的判释，
>
> 我大体汇集这一切，并连同判释，
>
> 远离一切混杂之过而阐明。（《清净道论》2-354。）

戒、定、慧各种义理的判释，已在解释五部的义注方法中说出；本论大体汇集这些义注的一切判释，连同决定之义加以阐明，远离宗义混杂的过失。（《清净道论》2-354。）由此可见，撰写《清净道论》义注的摩诃佛音尊者，依据大寺住诸长老传授的五部古义注，汇集其中关于由戒、定、慧三学所摄的八支圣道修行，

一切应当采用的判释而撰成本论。这一点清楚分明。

H

原书卷前 25（I）

因此，本书《趣向涅槃之道》在阐述各种趣向涅槃的修行时，也依《清净道论》义注所说的七清净次第而写。

《清净道论》义注有次第地阐明八支圣道，对于当时的学人似已足够；但时代变迁，后来不仅出现难以理解的深奥问题，也出现因文字过于简略而难以明白修行的问题，于是阿阇梨护法尊者又撰写了《大复注》，即《清净道论大复注》。

这些论书是熟悉巴利者可靠的依止，但不熟悉巴利的善士仍会遇到许多困难。《趣向涅槃之道》只是为解决这一困难而作。对于精通教理、精通实修、或二者皆精通的善士，《清净道论》义注中的修行或许容易；然而对于不熟悉教理、不熟悉实修、或二者皆不熟悉的善士，要有系统地实践《清净道论》义注的修行，

可能会非常困难。

为了让面对这些困难的善士，能够不疲劳而安稳、容易地修习《清净道论》义注中的方法，应诸瑜伽行者请求，我写成了这部《趣向涅槃之道》。

《趣向涅槃之道》只是在不熟悉教理、不熟悉实修、或二者皆不熟悉的善士，与《清净道论》义注中的修行之间架起的一座“桥梁”，并不是创立新方法、新制度的新奇论书。

然而，《清净道论》义注中的修行广大、深奥而困难；对于不熟悉教理、不熟悉实修、或二者皆不熟悉的善士，要切实修习，

原书卷前 26（J）

并不容易。为了让面对许多困难的善士，能够没有困难、有次第地逐级提升修行，本书分为以下九大篇。

一、一夜贤者篇；二、修定篇；三、入出息念定篇；四、色业处篇；五、名业处篇；六、缘起篇；七、特相等四法篇；八、观禅篇；九、止业处篇。《趣向涅槃之道》由此九大篇组成。若在本书发现任何细微错误，敬请读者在自己的书中订正后阅读。

第一册写有：一、戒清净篇中令戒清净的简要安排；二、心清净篇中的入出息念定；三、见清净篇的色业处与名业处两者中的色业处。《清净道论》义注依佛说巴利圣典与古义注，依次阐述戒、定、慧的修行；同样，本书也依据：一、佛说巴利圣典；二、《清净道论》义注；三、《清净道论》义注师译成巴利的古义注；四、义注中的上座部判释；五、解释义注的复注；

六、依词释；七、缅译论书；八、古代诸师的判释等各种典籍，阐述三学修行。《清净道论》义注并不是摩诃佛音尊者创立的

J

新方法、新制度、新修行，而只是从世尊时代流传下来的古法、旧制、旧修行。同样，本书《趣向涅槃之道》特别重视佛说巴利圣典和《清净道论》义注；书中所述各种修行也不是新方法、新制度、新修行，而只是古法、旧制与旧修行。

愿所有喜爱珍重从世尊时代传承至今、趣向涅槃的古老修行教诫之善士，都能精勤修习、培育。

帕奥西亚多

心峰山寺（Cittalapabbata）

帕奥禅林

佛历2537年，缅历1355年，德丁卒月上弦初一。

K

卷首题名

卷首题名

原书第 1 页

原书 1

《趣向涅槃之道》（Nibbānagāminipaṭipadā）

趣向涅槃的修行次第・第一册

大礼敬

礼敬佛陀

原书第 1 页

原书 1

> 礼敬彼世尊、阿罗汉、正等觉者。

Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa.

大礼敬：礼敬佛陀

> 牟尼王如独一旭日，大悲如破晓，遍智之轮广大；以最胜法光，令那称为莲花的所化有情众——

Munindakko yeko dayudayaruṇo ñāṇavitthiṇṇabimbo,
Vineyyappāṇoghaṃ kamalakathitaṃ dhammaraṃsīvarehi;
Subodhesī suddhe tibhavakuhare byāpitakkittinañca,
Tilokekaccakkhuṃ dukhamasahanaṃ taṃ mahesiṃ namāmi.

> ——在清净的三有莲池中善得开敷。其清誉遍满；他是三界唯一的慧眼，堪忍凡夫难忍之苦。我礼敬彼大圣。

Munindakko yeko dayudayaruṇo ñāṇavitthiṇṇabimbo,
Vineyyappāṇoghaṃ kamalakathitaṃ dhammaraṃsīvarehi;
Subodhesī suddhe tibhavakuhare byāpitakkittinañca,
Tilokekaccakkhuṃ dukhamasahanaṃ taṃ mahesiṃ namāmi.

dayudayaruṇo = 具足“大悲等至”这轮初升旭日。ñāṇavitthiṇṇabimbo = 具足名为最胜一切知智的广大日轮。eko = 在一万世界系中无与伦比，唯有这一尊显现而出。yo munindakko = 那位犹如太阳的佛陀。suddhe = 清净无垢、清凉澄澈而美好。tibhavakuhare = 在欲有、色有、无色有这三有三界的莲池中。nibbattaṃ = 受波罗蜜业策励而适时出现、安住于其中。

kamalakathitaṃ = 所谓“莲花”。vineyyappāṇoghaṃ = 应受调伏而能解脱的人、天、梵等一切有情，即所化有情莲花众。dhammaraṃsīvarehi = 以能使众生证道得果、知见涅槃的善法，即殊胜教法之光。subodhesi = 令其透彻知见四圣谛之胜法，而善得开敷。

byāpitakkittinañca = 因其无与伦比的戒、定、慧诸德，名闻遍及一万世界系，乃至梵天界。tilokekaccakkhuṃ = 如梵、天、人三界众生唯一的眼睛。dukhamasahanaṃ = 如大地一般，能忍常人难忍之事。mahesi = 已经寻求、积集并修习了戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴这五种殊胜功德。taṃ

munindakkaṃ = 对那位犹如太阳的佛陀。ahaṃ = 我，弟子。namāmi = 以身、语、意三种思，经由三门行礼敬，怀着信敬，折伏我慢，顶礼稽首：“礼敬世尊！”

一夜贤者经

现见智与类智（之一）

《一夜贤者经》（Bhaddekaratta Sutta）篇

在说明《一夜贤者经》这一篇之前，先说明禅修者在观照过去与未来时应预先了解的现见智与类智。

现见智与类智

对作意为无常而胜解强盛者，信根居于主导；在修习中，其余四根随彼而行……“随彼而行”，是说跟随它、顺从它而行。（《无碍诸比丘，对于具慧的圣弟子，信随其慧而确立……（“随彼”，意为跟随它、顺从它。（《相“类智”：亲自现见四圣谛后，便知如现在一样，过去和未来也是这五蕴为苦谛，此爱为集谛，此灭为灭谛，此道为道谛；如此依循该智所作的推知。（《“类智”即追随前智的智。“亲自现见”即以道智亲自现见四圣谛。（《长部复注》3-234。）依上述巴利圣典、义注和复注，anvaya 可分为“随彼法”（tadanvaya-dhamma）与“类智”（anvaya-ñāṇa）——

——两种。其中，类智又有：1．依次跟随在观智之后的类智；2．依次跟随在圣道智、果智之后的类智。如此，类智共有两种。这里先说明依次跟随在观智之后的类智。——

《近因经》（Upanisa Sutta）节录

> 诸比丘，我说诸漏的灭尽，是对知者、见者而言，并非对不知者、不见者而言。

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

> 诸比丘，知什么、见什么，诸漏得以灭尽？

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

> 1．如是为色；如是为色之集；如是为色之灭。

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa

samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

2．如是为受……（省略同上。）

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

3．如是为想〔承前省略〕。

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

4．如是为诸行〔承前省略〕。

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

5．如是为识；如是为识之集；如是为识之灭。（《相应部》1-267。）

Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti? Iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo iti rūpassa atthaṅgamo, iti vedanā … pe … iti saññā … iti saṅkhārā … iti viññāṇaṃ iti viññāṇassa samudayo iti viññāṇassa atthaṅgamoti.

原书 3

诸比丘……我只对以正见之智亲自现前、洞彻而知的人，只对以正见之智亲自现前、洞彻而见的人，宣说能令诸漏灭尽的圣道与圣果；对于未以正见之智亲自现前、洞彻而知的人，对于未以正见之智亲自现前、洞彻而见的人，我不宣说能令诸漏灭尽的圣道与圣果。

诸比丘……对于以正见之智亲自现前、洞彻而知什么、亲自现前、洞彻而见什么的人，能令诸漏灭尽的圣道与圣果会生起呢？——1．（甲）这是色；（乙）这是色的生起之因及生起之相；（丙）这是色的灭尽之因及灭尽之相。

2．（甲）这是受；（乙）这是受的生起之因及生起之相；（丙）这是受的灭尽之因及灭尽之相。

3．（甲）这是想；（乙）这是想的生起之因及生起之相；（丙）这是想的灭尽之因及灭尽之相。

4．（甲）这些是心所诸行；（乙）这是心所诸行的生起之因及生起之相；（丙）这是心所诸行的灭尽之因及灭尽之相。

5．（甲）这是识；（乙）这是识的生起之因及生起之相；（丙）这是识的灭尽之因及灭尽之相。——如是，对于以正见之智亲自现前、洞彻而知、亲自现前、洞彻而见的人，能令诸漏灭尽的圣道与圣果便会生起。（《相应部》1-267。）

这段殊胜开示的要义如下：

1．五蕴；2．这五蕴的生起之因＝集（samudaya），以及生起＝集（samudaya）＝生起（udaya）之相；3．这五蕴的灭尽之因＝灭没（atthaṅgama），以及灭尽＝灭没（atthaṅgama）＝坏灭（vaya）之相。只有以正见之智亲自现前、洞彻而知见这三项，能令诸漏灭尽的圣道智与果智才可能生起。反之，若以正见之智——

原书 4

——不能亲自现前、洞彻而知，也不能亲自现前、洞彻而见，能令诸漏灭尽的圣道智与果智便不可能生起。原文意在于此。

义注与复注也对该段巴利圣典的含义作了如下阐释。

> “知者”，即对于正在知的人；“见者”，即对于正在见的人。这两个词意义相同，只有字句不同。即使如此，“知者”是就智的特相而指示该人，因为智以知为特相；“见者”则是就智的威力而指示该人，因为智具有见的威力。具智之人如同有眼者以眼见诸色一般，以智看见由智所显明的诸法……（省略同文。）

> “不是对不知者，不是对不见者”，意思是：某人若不知、不见，我就不说诸漏灭尽是对他而言。由此，那些主张即使不知、不见，也能仅凭轮回等获得清净的人，便被排除了。

> 以前一对词说明方法，以这一对词排除非方法。（《1．在“知者、见者”一语中，所谓“见”，意指以慧眼而见，而非以肉眼而见，因此说“两个词意义相同”。“即使如此”的意思是：两个词虽同义，但从“智的特相”与“智的威力”这两个方面作上述区别，并不矛盾。因此才说“智以知为特相”等。“智的威力”，意指凭智的力量，发挥照明所缘这一智的作用。因此说：“以智见由智所显明的诸法。”

> 又因为这段教说借“知”与“见”为门、依人而展开，所以说“就智的特相而说”等。（《“智的特相”，意即智的自性，也就是如实了知所缘的自性。（《“智的威力”，意即智的力量；智的作用，就是照明所缘。（《中部复注2．另一种解释是：“知者”指以先行阶段之智而知，“见者”指以后续阶段之智而见。（《3．又一种解释是：虽然说“知者”，但这里所说的“知”并不是仅凭随闻与依相推理而知；而是为了表明：如同眼识见诸色一般，亲自现见色等以及它们的生起等，才称为“见”，所以又说“见者”。这里也可以这样理解。（《此处所要的限定是“唯有知者、唯有见者”，不是其他情形；若非如此，由于没有差别，所欲成立的意义便不能成立。为说明这一限定的结果，原文说“不是对不知者，不是对不见者”；所以复注说：“意思是：某人若不知、不见，我就不说诸漏灭尽是对他而言。”由此显示，对诸蕴的遍知——

——是漏尽的决定性原因。（《就“使之成为亲自现见”这一意义而言，其中已包含知遍知与审察遍知。（《相应部复注》2-65。）上引义注与复注开解的要义如下。

jānato＝对于知者；passato＝对于见者。这两个词意义相同。

所不同的只是字词，也就是用词。因此，虽然只是用词不同——

原书 5

——意义却相同；然而，“ဇာနတော（jānato，知者）”一词，是依据如实透彻了知所缘真实本质这一“智的特相”（ñāṇalakkhaṇa），来指示能知之人。确实，智〔即正见智（sammādiṭṭhi-ñāṇa）〕的特相，正是如实透彻了知所缘的真实本质。

“ပဿတော（passato，见者）”一词，则是依据智具有照见所缘真实本质的威力，来指示能见之人。确实，智〔即正见智（sammādiṭṭhi-ñāṇa）〕具有照见所缘真实本质的威力。正如具眼者以眼净色为依、由眼识看见诸色所缘，具足正见智者也能看见由智所显明的诸法；这种智具有发出光明、使所缘真实本质得以显见的作用。（《相应部义注》2-49。）“နော အဇာနတော နော အပဿတော（no ajānato no apassato，非对不知者、非对不见者）”的意思是：对于那不知、不见五取蕴、五取蕴的集起之性及灭没之性的人，我不为他宣说能令诸漏灭尽的圣道与圣果——

——这就是上述语句的旨趣。“နော အဇာနတော နော အပဿတော（no ajānato no apassato）”这句话驳斥了这样一些人：他们即使不知、不见五取蕴、五取蕴的集起之性及灭没之性，仍宣称仅凭轮回等便能获得清净。（《相应部义注》2-49。）以前两个词“ဇာနတော ပဿတော（jānato passato，知者、见者）”，世尊宣说了能令诸漏灭尽的正确方法；以后两个词“နော အဇာနတော နော အပဿတော”，世尊排除了不能令诸漏灭尽的非方法。（《相应部义注》2-49。）此外，复注师尊者又将这段义注的旨趣——

——分为以下3种方式加以解释：1．在“ဇာနတော ပဿတော（jānato passato，知者、见者）”这两个词中，所谓“ဒဿန（dassana，见）”，只指以慧眼而见，并不指以肉眼（maṃsa-cakkhu），即以净色眼（pasāda-cakkhu；普通眼睛）而见。因此，义注师才解释说：“ဇာနတော（jānato，知者）与 ပဿတော（passato，见者）这两个词意义相同。”

“ဧဝံ သန္တေပိ（evaṃ santepi，即使如此）”是说：“虽然只是词语不同，意义却相同。”也就是说，“ဇာနတော（jānato，知者）”与“ပဿတော（passato，见者）”这两个词虽然意义相同，却分别以如下两方面为所涉范围：1．“智的特相”（ñāṇalakkhaṇa）这一方面，即如实透彻了知所缘的真实本质；2．“智的威力”（ñāṇappabhāva）这一方面，即发出光明，使所缘的真实本质得以如实透彻显见——

原书 6

——由于两者都能依上述方式知见这一所缘，这两个词的含义并不相违。因此，义注师解释说：“ဇာနနလက္ခဏံ ဟိ ဉာဏံ（jānanalakkhaṇaṃ hi ñāṇaṃ）：智以如实透彻了知所缘的真实本质为特相。”

“ဉာဏပ္ပဘာဝ（ñāṇappabhāva，智的威力）”则是：由于智的威力而生起智光；智具有放射此光、使所缘的真实本质得以如实显见的作用。

（这正与《殊胜义注》1-166所说的“ဝိသယောဘာသရသာ ပဒီပေါ ဝိယ（visayobhāsarasā padīpo viya）：〔智〕如灯一般，以照明所缘为作用”相符。）因此，义注师又解释：“ဉာဏေန ဝိဝဋ္ဋေ ဓမ္မေ ပဿတိ（ñāṇena vivaṭe dhamme passati）：具足正见智者，能看见由智所显明的诸法；这种智具有放射光明、使所缘的真实本质得以显见的作用。”（《相应部复注》2-63。）〔原注：有关智光，请参见本书第510—534页。〕2．另一种解释：“ဇာနတော（jānato，知者）”，是说以先行阶段之智而知的人。

Visayobhāsarasā padīpo viya.

“ပဿတော（passato，见者）”，是说以后续阶段之智而见的人。

3．又一种解释：世尊虽然已经说了“ဇာနတော（jānato）= 对于知者”，

——却又接着说“ပဿတော（passato）= 对于见者”，这是因为——

（甲）“အနုဿဝ（anussava，随闻）”：从师长、父母等处辗转听闻，凭所学而知；（乙）“အာကာရပရိဝိတက္က（ākāraparivitakka，依相推理）”：思量、检验、审察合乎事理的理由，借此而知。这里并不取仅凭这两种方式而有的知。真正所指的是：如同眼识看见诸色所缘一般，以现见智亲自现前知见：（甲）色、受、想、行、识五取蕴；（乙）五取蕴的生起之因 = 集（samudaya），以及生起 = 集（samudaya）= 生起（udaya）之相；（丙）五取蕴的灭尽之因 = 灭没（atthaṅgama），以及灭尽 = 灭没（atthaṅgama）= 坏灭（vaya）之相。为了显明这一义，世尊才说“ပဿတော（passato）= 对于见者”——

——此处也应如此理解这一义。（《相应部复注》2-63。）

随闻（anussava）与依相推理（ākāraparivitakka）

下面进一步说明随闻（anussava）与依相推理（ākāraparivitakka）。

巴利引文（缅文转写）：“အနု အနု သဝနံ အနုဿဝေါ။ (အံ-ဋီ-၂-၁၆၆။)”（anu anu savanaṃ anussavo）译：一次又一次地听闻，称为“随闻”（anussava）。（《增支部复注》2-166。）巴利引文（缅文转写）：“ပရမ္ပရာဂတဿ အတ္ထဿ ဧဝံ ကိရဿာတိ အနုဿဝနံ။ (သံ-ဋီ-၂-၃၁၇။)”（paramparāgatassa atthassa evaṃ kirassāti anussavanaṃ）译：对于辗转传承而来的义理，以“据说如此”的方式听闻，称为“辗转听闻”（anussavana）。（《相应部复注》2-317。）

Anu anu savanaṃ anussavo.

Paramparāgatassa atthassa evaṃ kirassāti anussavanaṃ.

原书 7

从父母、祖辈、老师等处辗转听闻而获得的知识，也就是依传授而知，称为“အနုဿဝ（anussava，随闻）”。对于五取蕴及其集起之性、灭没之性，仅凭这种依传授而知的方式来认识，在《近因经》中并不算是“ဇာနတော（jānato，知者）”或“ပဿတော（passato，见者）”。这种随闻所得之知，在这里也不被视为能导向诸漏灭尽的智。

巴利引文（缅文转写）：“အာကာရပရိဝိတက္ကောတိ ယုတ္တိပရိကပ္ပနာ။ (သံ-ဋီ-၂-၃၁၇။)”（ākāraparivitakkoti yuttiparikappanā）译：“依相推理”就是依理作出的推测。（《相应部复注》2-317。）对事理加以推想、考量和审察，称为“အာကာရပရိဝိတက္က（ākāraparivitakka，依相推理）”。在《近因经》中，仅凭这种依相推理之力而得的知，也不称为“ဇာနတော（jānato，知者）”或“ပဿတော（passato，见者）”。（佛陀的教法是“အတက္ကာဝစရ（atakkāvacara，不属于思辨所能涉入的范围）”：它不是那些不作实际修行、只惯于推想臆测的推论者——“တက္ကီ（takkī）”——所能驰骋的领域。《中部》2-291。）

Ākāraparivitakkoti yuttiparikappanā.

现见智

巴利引文（缅文转写）：“ကတမာ စ ဘိက္ခဝေ သမ္မာဒိဋ္ဌိ၊ ယံ ခေါ ဘိက္ခဝေ ဒုက္ခေ ဉာဏံ၊ ဒုက္ခသမုဒယေ ဉာဏံ၊ ဒုက္ခနိရောဓေ ဉာဏံ၊ ဒုက္ခနိရောဓဂါမိနိယာ ပဋိပဒါယ ဉာဏံ။ အယံ ဝုစ္စတိ ဘိက္ခဝေ သမ္မာဒိဋ္ဌိ။ (မ-၁-၈၈။)” （ katamā ca bhikkhave sammādiṭṭhi, yaṃ kho bhikkhave dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati bhikkhave sammādiṭṭhi.）译：诸比丘，什么是正见？诸比丘，对苦之智、对苦集之智、对苦灭之智、对通往苦灭之行道之智——诸比丘，这称为正见。（《中部》1-88。）诸比丘……什么是正见？诸比丘……有：1．于苦谛能知之智；2．于作为苦因的集谛能知之智；3．于作为苦灭的灭谛能知之智；4．于作为通往苦灭之处——涅槃——的修行之道谛能知之智。诸比丘……这种智称为正见。（《中部》1-88，《大念处经》。）依照上述教说，这四种合称“四谛正见”（catusacca-sammādiṭṭhi）的正见智，称为“现见智”（paccakkha-ñāṇa）。唯有以这种现见智亲自现前知见的人——

Katamā ca, bhikkhave, sammādiṭṭhi? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

——才是本经所谓的“ဇာနတော（jānato，知者）”与“ပဿတော（passato，见者）”。

对于1．五取蕴，2．它们的集起之性，以及3．它们的灭没之性，世尊教示说：唯有以这种现见智而知、而见的人，才能证得能令诸漏灭尽的圣道与圣果。至于不能以这种现见智了知、看见上述——

——全部3类法的人，世尊并未宣说其能够证得令诸漏灭尽的圣道与圣果。

因此，一切希望证得能令诸漏灭尽的圣道与圣果的贤者，都应当记住：首先必须努力，以前述正见智——也就是现见智——亲自现前、洞彻知见：1．五取蕴；2．五取蕴的集起之性；3．五取蕴的灭没之性。（类智及观照方法，将在后文说明。）现在，再逐一继续说明五取蕴、它们的集起之性与灭没之性。

何谓取蕴

巴利引文（缅文转写）：“ယံ ကိဉ္စိ ဘိက္ခဝေ ရူပံ အတီတာနာဂတပစ္စုပ္ပန္နံ အဇ္ဈတ္တံ ဝါ ဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ဩဠာရိကံ ဝါ သုခုမံ ဝါ ဟီနံ ဝါ ပဏီတံ ဝါ ယံ ဒူရေ သန္တိကေ ဝါ သာသဝံ ဥပါဒါနိယံ၊ အယံ ဝုစ္စတိ ရူပုပါဒါနက္ခန္ဓော။ （yaṃ kiñci bhikkhave rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho）”译：诸比丘，任何色，无论过去、未来或现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近，只要是有漏、有取的，就称为色取蕴。

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.

（《相应部》2-39；《蕴经》。）

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.

＝成为诸漏所缘，并被（存在于31界中的）爱（taṇhā）与见（diṭṭhi）执取为“我、我所有”的色法，包括：1．一切过去色法（atīta-rūpa）；2．一切未来色法（anāgata-rūpa）；3．一切现在色法（paccuppanna-rūpa）；4．一切内色法（ajjhatta-rūpa）；5．一切外色法（bahiddhā-rūpa）；6．一切粗显的色法（oḷārika-rūpa）；7．一切细微的色法（sukhuma-rūpa）；8．一切低劣的色法（hīna-rūpa）；9．一切殊胜的色法（paṇīta-rūpa）；10．一切远色法（dūra-rūpa；即离正在观照的禅修者之智较远的色法）；11．一切近色法（santika-rūpa；即与正在观照的禅修者之智较为接近的色法）。以这11种行相而存在的一切色法，称为色取蕴（rūpupādānakkhandha）。（《相应部》2-39。）

原书 9

同样地——

——以这11种行相而存在的一切受，称为受取蕴（vedanupādānakkhandha）；以这11种行相而存在的一切想，称为想取蕴（saññupādānakkhandha）；以这11种行相而存在的一切心所诸行，称为行取蕴（saṅkhārupādānakkhandha）；以这11种行相而存在的一切识法，称为识取蕴（viññāṇupādānakkhandha）。经中继而逐一如是宣说。（《相应部》2-39。）因此，对于成为诸漏所缘、并被爱与见执取为“我、我所有”、以这11种行相而存在的五取蕴，世尊在上述《近因经》的殊胜开示中逐一宣说：1．“ဣတိ ရူပံ（iti rūpaṃ）”＝这是色；2．“ဣတိ ဝေဒနာ（iti vedanā）”＝这是受；

Iti rūpaṃ.

Iti vedanā.

3．“ဣတိ သညာ（iti saññā）”＝这是想；4．“ဣတိ သင်္ခါရာ（iti saṅkhārā）”＝这些是心所诸行；5．“ဣတိ ဝိညာဏံ（iti viññāṇaṃ）”＝这是识。世尊就是这样逐一宣说的。于是可以问：世尊说“这是色；这是受；这是想；这些是心所诸行；这是识”时，所意指的是怎样一种认知方式？答案如下。

Iti saññā.

Iti saṅkhārā.

Iti viññāṇaṃ.

“如是为色”、“如是为受”……

这里，“如是为色”是说：“这是色；色仅此而已；在此之外再无色。”以色的变坏之性以及大种与所造色的差别等为起点，依特相、作用、现起、近因，无余地摄取色法；原文所说的正是这一点……（省略同文。）

在“如是为受”等句中，也同样是：“这是受；受仅此而已；在此之外再无受。这是想。”

“这些是诸行。这是识；识仅此而已；在此之外再无识。”从受的领受之性、想的标记识别之性、行的造作之性、识的识知之性，以及受中的乐受等、想中的色想等、行中的触等、识中的眼识等种类差别开始，依特相、作用、现起、近因，无余地摄取受、想、行与识；原文所说的正是这一点。

（《长部义注》2-53、2-373。）

在“如是为色”一语中，“iti”一词与“idaṃ（此）”一词意义相同；复注正是本着这一意旨而说“这是色”。由于这句话直接标举色法的自体，便能无余地包摄一切色法，所以又说：“色法只有这么多；在此之外，色法并不——

Iti rūpanti ettha iti-saddo idaṃ-saddena samānatthoti adhippāyenāha — ‘idaṃ rūpa’nti. Tayidaṃ sarūpaggahaṇabhāvato anavasesapariyādānaṃ hotīti āha ‘ettakaṃ rūpaṃ, na ito paraṃ rūpaṃ atthī’ti. Itīti vā pakārattho nipāto, tasmā ‘iti rūpa’nti iminā bhūtupādādivasena yattako rūpassa pabhedo, tena saddhiṃ rūpaṃ anavasesato pariyādiyitvā dasseti. Sabhāvatoti ruppanasabhāvato, cakkhādi vaṇṇādi sabhāvato ca. Vedanādīsupi ettha — ‘ayaṃ vedanā, ettakā vedanā, na ito paraṃ vedanā atthīti sabhāvato vedanaṃ pajānātī’ti ādinā, sabhāvatoti ca ‘anubhavanasabhāvato, sātādisabhāvato cā’ti evamādinā yojetabbaṃ.

原书 10

——存在。”或者，iti 是表示“方式”之义的不变词。因此，以“iti rūpaṃ（色是如此）”一句，便依大种、所造色等分类，将色法及其一切差别无余摄尽而显示。“就自性而言”，是指变坏之性，以及眼等、颜色等各自的自性。对于受等也应这样配释：“这是受；受只有这么多；除此之外再无别的受；他就自性而了知受。”而“就自性而言”，则应依“感受的自性，以及乐等各自的自性”等方式配释。（《长部复注》2-320。）问：世尊教导禅修比丘，应以正见智一再观修、审察这五取蕴的法自性而住：“这是色；这是受；这是想；这些是心所诸行；这是识。”在这一教导中，禅修比丘——

Iti rūpanti ettha iti-saddo idaṃ-saddena samānatthoti adhippāyenāha — ‘idaṃ rūpa’nti. Tayidaṃ sarūpaggahaṇabhāvato anavasesapariyādānaṃ hotīti āha ‘ettakaṃ rūpaṃ, na ito paraṃ rūpaṃ atthī’ti. Itīti vā pakārattho nipāto, tasmā ‘iti rūpa’nti iminā bhūtupādādivasena yattako rūpassa pabhedo, tena saddhiṃ rūpaṃ anavasesato pariyādiyitvā dasseti. Sabhāvatoti ruppanasabhāvato, cakkhādi vaṇṇādi sabhāvato ca. Vedanādīsupi ettha — ‘ayaṃ vedanā, ettakā vedanā, na ito paraṃ vedanā atthīti sabhāvato vedanaṃ pajānātī’ti ādinā, sabhāvatoti ca ‘anubhavanasabhāvato, sātādisabhāvato cā’ti evamādinā yojetabbaṃ.

——究竟应当怎样了知这五取蕴，又应当怎样以正见智观照它们？这是需要提出的问题。

答：答案如下。1．“这是色；色法只有这么多，除此之外再没有更多的色法。”这里所要教示的是：由于冷、热等诸因，后后生起的色相续＝过程，与前前已经生起的色相续＝过程不同，呈现种种形态的改变；这就是“变坏之性”（ruppana-sabhāva）＝变坏的自性（这是为一切色法所共有的共同特相）。还包括大种色（bhūta-rūpa）和所造色（upādāya-rūpa）这两类有别的28种色。从这些开始，依特相（lakkhaṇa）、作用（rasa）、现起（paccupaṭṭhāna）、近因（padaṭṭhāna），以正见智将色法无余、彻底地分别摄取＝辨识，这才是所要教示的。也就是说，应依特相、作用、现起、近因，以正见智将一切色法无余、彻底地了知＝观至明了——

——这就是其意。

对于“这是受”等也同样如此：2．这是受；受只有这么多，除此之外再无别的受。

3．这是想……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

4．这些是心所诸行……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

5．这是识；识只有这么多，除此之外再无别的识。这里还须从以下各蕴的自性说起：2．受蕴具有感受所缘滋味的自性；3．想蕴具有标记并认知所缘的自性；4．行蕴具有造作、促成的自性：当各自诸因和合时，能造作并使相应的果法生起、完成；5．识蕴具有分别识知所缘的自性。还须辨识它们各自的种类差别：2．受蕴分为乐受等；3．想蕴分为色想等——

原书 11

4．行蕴中触、思等的差别；5．识蕴中眼识等的差别。——以这些为起点，依特相、作用、现起、近因，以智将受、想、行、识辨别、摄取得毫无遗漏、完整无余，正是这段教说的本意。

意思是：必须依特相（lakkhaṇa）、作用（rasa）、现起（paccupaṭṭhāna）、近因（padaṭṭhāna），以正见智将受、想、行、识的一切法了知得毫无遗漏、完整无余，也就是必须观照至能够了知。（《长部义注》2-53。）依照上述义注与复注的阐释，禅修者应当辨识：1．大种色（bhūta-rūpa）与所造色（upādāya-rūpa）所摄的28种色法，以及地界（pathavī）、水界（āpo）、火界（tejo）、风界（vāyo）等每一种色法各自的特相、作用、现起、近因；2．乐受（sukha-vedanā）、苦受（dukkha-vedanā）、悦受（somanassa-vedanā）、忧受（domanassa-vedanā）、舍受（upekkhā-vedanā）这些受的分类，以及每一种受各自的特相、作用、现起、近因；3．色想（rūpa-saññā）、声想（sadda-saññā）、香想（gandha-saññā）、味想（rasa-saññā）、触想（phoṭṭhabba-saññā）、法想（dhamma-saññā）这些想的分类，以及每一种想各自的特相、作用、现起、近因；

4．行蕴所摄的全部50个心所，即触（phassa）、思（cetanā）、一境性（ekaggatā）、命根（jīvita）、作意（manasikāra）等这一类行，以及每一个心所各自的特相、作用、现起、近因；5．眼识（cakkhuviññāṇa）、耳识（sotaviññāṇa）、鼻识（ghānaviññāṇa）、舌识（jivhāviññāṇa）、身识（kāyaviññāṇa）、意识（manoviññāṇa）这些识的分类，以及每一种识各自的特相、作用、现起、近因。禅修者必须以正见智摄取、观照以上各法，直到能够亲自现前、洞彻知见，毫无遗漏、完整无余。只有这样知、这样见，才称为知见：1．这是色；2．这是受；3．这是想；4．这些是行；5．这是识。在如此为了知见而观照时——巴利引文（缅文转写）：“စက္ခုမာ ဝိယ စက္ခုနာ ရူပါနိ၊ (သံ-၆-၂-၄၉။)”（cakkhumā viya cakkhunā rūpāni）译：如同有眼者以眼见诸色。（《相应部义注》2-49。）

> 巴利引文（缅文转写）：“ရူပါနိ ဝိယ စက္ခုဝိညာဏေန ရူပါဒိနိ တေသံ စ သမုဒယာဒိကေ ပစ္စက္ခေ ကတွာ ဒဿနံ၊”（rūpāni viya cakkhuviññāṇena rūpādīni tesaṃ ca samudayādike paccakkhe katvā dassanaṃ）译：如同眼识见诸色一般，亲自现见色等以及它们的生起等。
>
> （《相应部复注》2-63。）

依照作出上述阐释的义注与复注，正如具眼者以眼识看见诸色所缘一样，禅修者也应借助由正在摄取、观照这些法的智所生起的光明，以称为“正见智”的——

原书 12

——也就是现见智，摄取、观照这些法，直至能亲自现前、洞彻知见。

只有如此知、如此见，世尊才教示说：唯有如此知者、如此见者，才能证得能令诸漏灭尽的圣道与圣果。对于不如此知、不如此见的人，世尊并未教示说他们能够证得能令诸漏灭尽的圣道与圣果。

恭敬顶戴、奉持上述教说，本书《趣向涅槃之道》（Nibbānagāminipaṭipadā）已经作如下安排：1．对于五取蕴所摄、称为色取蕴的28种色法，已将以正见智——即现见智——摄取、观照，直至智见直达究竟法的方法，作为“色业处”（rūpa-kammaṭṭhāna）部分加以撰述说明。（参见第一册。）2．对于五取蕴所摄、称为受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴的心与心所名法，已将以正见智——即现见智——摄取、观照，直至智见直达究竟法的方法，作为“名业处”（nāma-kammaṭṭhāna）部分加以撰述说明。（参见第二册。）

3．对于五取蕴所摄的色法与名法，逐一分开、分析其中每一究竟法要素，再依特相、作用、现起、近因，以正见智——即现见智——加以摄取、观照的方法，已作为“特相等四法”（lakkhaṇādi-catukka）部分加以撰述说明。（参见第四册。）现在将继续阐述上述《近因经》中第二项教说的旨趣与义理。该项教说的巴利引文（缅文转写）是：“ဣတိ ရူပဿ သမုဒယော ။ပ။ ဣတိ ဝိညာဏဿ သမုဒယော”，译为：如是为色之集……如是为识之集。

Iti rūpassa samudayo ⋯ pe ⋯ iti viññāṇassa samudayo.

巴利题句（缅文转写）：“ဣတိ ရူပဿ သမုဒယော ။ပ။ ဣတိ ဝိညာဏဿ သမုဒယော”（iti rūpassa samudayo ⋯ pe ⋯ iti viññāṇassa samudayo）译：“如是为色之集”……“如是为识之集”……

Iti rūpassa samudayo ⋯ pe ⋯ iti viññāṇassa samudayo.

> “如是为色之集”，是说以无明之集等五种行相来说明色之集。
>
> （《长部义注》2-373。）
>
> 其详释应当如此理解：“由无明之集，有色之集；由爱之集，有色之集；由业之集，有色之集；由食之集，有色之集；见到生起之相时，也就是见到色蕴的生起。”（《无碍解道》53。）（“由无明之集”，意即由于无明生起，即由于无明存在。由于“生起”与“灭”相对，它也可以表示“存在”；因此，过去世所成的无明存在时，今生便有色之集，也就是色的生起。“由爱之集”等句也同此理。在“由食之集”一句中，在令色法于生命期中持续转起的诸缘里，段食力量最强，所以只举段食；而在举出段食时，由于时节与心同样都是转起之缘，也就已经一并摄入。因此，对于四因所生色法，依因缘观其生起——

——这一观法已经得到阐明；应当这样理解。“生起之相”等语，是从时间方面说明对生起的观察。其中，“生起之相”是指色的生起，即有为相。“也见到”的意思是：不只见到因缘之集，也从刹那方面见到生起。因为先从时段方面见到生起，继而从相续方面见到，最后逐步从刹那方面见到。（《长部“生起之相”，是指从时段、相续和刹那三个方面所见的色之生起；又因为生起本身就是有为相，所以称为“相”。（《无碍解道义

注》1-235。）依照上述以《无碍解道》巴利圣典为据而作的义注、复注解释，“如是为色之集”等教说的观照方法如下：

色蕴之集的观照方法

1．由于无明生起，业生色便生起。

2．由于爱生起，业生色便生起。

3．由于取生起，业生色便生起。

4．由于行生起，业生色便生起。

5．由于业生起，业生色便生起。

• 业生色的生起相；6．由于心生起，心生色便生起。

• 心生色的生起相；7．由于时节生起，时节生色便生起。

• 时节生色的生起相；8．由于食生起，食生色便生起。

• 食生色的生起相。应当如此逐项观照。详细观法请参见第五册“毗婆舍那”部分中“生灭的详尽观修方法”之“随观集法”（samudayadhammānupassī）一节。

在这一观法中，以“由于无明生起，业生色便生起”等为例：因法明显生起＝明显存在，依此观照、知见果法怎样明显生起，这一部分观法称为“依因缘观生”（paccayato udayadassana）＝从因缘方面观照集起之性＝从因缘方面观照生起。至于观照、知见与各因相应的果法群如何生起，例如业生色的生起相、心生色的生起相等，这一观法称为“依刹那观生”（khaṇato udayadassana）＝从刹那方面观照集起之性＝从刹那方面观照生起。在修习这一观法时，也应依下列义注与复注的教诫来观照：

原书 14

巴利引文节录（缅文转写）：“စက္ခုမာ ဝိယ စက္ခုနာ ရူပါနိ …(သံ-ဋ-၂-၄၉။)”（cakkhumā viya cakkhunā rūpāni）译：如同有眼者以眼见诸色……（《相应部义注》2-49。）巴利引文节录（缅文转写）：“ရူပါနိ ဝိယ စက္ခုဝိညာဏေန ရူပါဒိနိ တေသံ စ သမုဒယာဒိကေ ပစ္စက္ခေ ကတွာ ဒဿနံ …”（rūpāni viya cakkhuviññāṇena rūpādīni tesaṃ ca samudayādike paccakkhe katvā dassanaṃ）译：如同眼识见诸色一般，亲自现见色等以及它们的生起等……

（《相应部复注》2-63。）

依照上述义注与复注的解释，正如有眼之人以眼识看见诸色所缘一样，禅修者也应借助由正在摄取、观照这些法的智所生起的光明，以正见智——即现见智——摄取、观照这些法，直至能够亲自现前、洞彻知见。

为了能够如此观照，禅修者必须：1．已经摄取无明、爱、取、行、业等各别相应的因法。

2．已经摄取色、受、想、行、识等各别相应的果法。

3．已经摄取：由于各别相应的因法，各别相应的果法如何明显生起，也就是因果关联的法性。

（这是名色分别智（nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa）与缘摄受智（paccaya-pariggaha-ñāṇa）的范围。）只有已经抵达名色分别智与缘摄受智这两种智之彼岸的禅修者，才能修习称为“随观集法”（samudayadhammānupassī）的这一观法。因此，《清净道论》的论师也把这一观法列入生灭智（udayabbaya-ñāṇa）部分加以解释。（参见《清净道论》2-266。）在这一观法中，无明、爱、取、行、业，是属于果报轮（vipāka-vaṭṭa）的现今五取蕴——色法与名法——的真正原因。那么，这些法是在什么时期生起的呢？欲知答案，请阅读下面摘录的《无碍解道》巴利文。〔译注：巴利 pariggaha 在智名与名相中作“摄受”，指以智辨别并摄持所缘；在实修作业动词中作“摄取”。因此 paccaya-pariggaha-ñāṇa 译作“缘摄受智”。旧译常作“把握”，容易与现代汉语“有把握”混淆，本书不以其作为该术语的首选译名。〕

《无碍解道》巴利节录

过去五因

> 在先前的业有中，痴是无明，造作是诸行，贪著是爱，趋入是取，思是有；处于先前业有中的这五法，是此生结生的缘这里，“在先前的业有中”，意思是：在过去生造作先前的业有时。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

Tattha purimakammabhavasminti purime kammabhave, atītajātiyaṃ kammabhave kariyamāneti attho.

> （《殊胜义注》2-182；《清净道论》2-214。）

Tattha purimakammabhavasminti purime kammabhave, atītajātiyaṃ kammabhave kariyamāneti attho.

在过去世培育称为“业有”（kamma-bhava）的业时——1．对于四圣谛这一真实法的无知，以及对于男人、女人、个人、有情、人、天、梵天等的错误认知，称为无明（avijjā）。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

2．能造作、令人的生命 = 人的五蕴、天的生命 = 天的五蕴等五蕴生起的善法与不善法，就是诸行（saṅkhāra）。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

3．对于人有、天有等种种有以及种种欲乐对象的贪著，就是爱（taṇhā）。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

4．心黏著、执取于种种有及种种欲乐对象，就是取（upādāna）。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

5．各别的善思或不善思，称为有（bhava）。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

（即业有＝业。修观时，应以思（cetanā）为主；观因果关联时，应以业力（kamma-satti）＝业为主。）如是，过去世的业有＝业存在时，这五法便已成就＝明显生起，成为今生结生五蕴的诸因。（《无碍解道》50。）在这五种因法中，无明、爱、取属于烦恼轮；行与业属于业轮。以上就是过去五因。由于这过去五因，下列现在五果便生起；这些果法属于果报轮。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

现在五果

巴利引文（缅文转写）：“ဣဓ ပဋိသန္ဓိ ဝိညာဏံ၊ ဩက္ကန္တိ နာမရူပံ၊ ပသာဒေါ အာယတနံ၊ ဖုဋ္ဌော ဖဿော၊ ဝေဒယိတံ ဝေဒနာ၊ ဣဓေ ပဉ္စ ဓမ္မာ ဣဓူပပတ္တိဘဝသ္မိံ ပုရေကတဿ ကမ္မဿ ပစ္စယာ။ (ပဋိသံ-၅၀။)”（Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.）

译：在这里，结生为识，入胎为名色，净色为处，所触者为触，所感受者为受；在此生有中，这五法以先前所造之业为缘。（《无碍解道》50。）在此现在世——1．所谓能把过去的一生同现在这一生再次联结、具有联结作用的结生心，换言之异熟心，就是识。

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

2．犹如进入母胎般生起的法，就是名色。

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

3．眼等诸净色，就是六处（saḷāyatana）。

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

4．接触所缘、能够触及所缘的性质，就是触（phassa）。

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

5．感受所缘、以能感受的方式生起之性，就是受（vedanā）。

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

如是，在此现在世中，称为生有（upapatti-bhava）的“生”（jāti）现前时，这五法便生起、成就；它们是由于过去世所培育的业给予助缘而生起的。（《无碍解道》50。）

Idha paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā idhūpapattibhavasmiṃ purekatassa kammassa paccayā.

原书 16

现在五因

巴利引文（缅文转写）：“ဣဓ ပရိပက္ကတ္တာ အာယတနာနံ မောဟော အဝိဇ္ဇာ၊ အာယူဟနာ သင်္ခါရာ၊ နိကန္တိ တဏှာ၊ ဥပဂမနံ ဥပါဒါနံ၊ စေတနာ ဘဝေါတိ ဣမေ ပဉ္စ ဓမ္မာ ဣဓ ကမ္မဘဝသ္မိ အာယတိ ပဋိသန္ဓိယာ ပစ္စယာ။ (ပဋိသံ-၅၀။)”（idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā）译：在此现世，由于诸处已经成熟，痴是无明，造作是诸行，贪著是爱，趋入是取，思是有；处于此生业有中的这五法，是未来结生的缘。（《无碍解道》50。）在此现在世，由于诸处已经成熟：1．不知四圣谛的真实义，以及错误地认知有男人、女人、个人、有情、人、天、梵天等，这种无知、错知的自性，就是无明。

Idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā.

2．能使人的生命 = 人的五蕴、天的生命 = 天的五蕴等五蕴生起的善法与不善法，就是诸行。

Idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā.

3．贪著、爱恋人的生命、天的生命等种种生命与种种欲乐对象（kāma-vatthu）的自性，就是爱。

Idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā.

4．心黏附、执著于种种生命与种种欲乐对象的自性，就是取。

Idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā.

5．种种善思或种种不善思，称为“有”（bhava）。（这就是业有 = 业。）因此，当此现在世存在业有时，这五种法便成为未来世结生的因法。（《无碍解道》50。）〔原注：在这一现世，诸处尚未成熟的幼儿，其心多落入有分（bhavaṅga）；一般而言，尚无力造作具有引生一生之力的、能引生他世之业（bhavantarajanaka-kamma）。因此，圣典才说“在此现在世，由于诸处已经成熟”。（《大复注》2-339。）〕

Idha paripakkattā āyatanānaṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā idha kammabhavasmiṃ āyatiṃ paṭisandhiyā paccayā.

未来五果

巴利引文（缅文转写）：“အာယတိ ပဋိသန္ဓိ ဝိညာဏံ၊ ဩက္ကန္တိ နာမရူပံ၊ ပသာဒေါ အာယတနံ၊ ဖုဋ္ဌော ဖဿော၊ ဝေဒယိတံ ဝေဒနာ၊ ဣမေ ပဉ္စ ဓမ္မာ အာယတိ ဥပပတ္တိဘဝသ္မိံ ဣဓကတဿ ကမ္မဿ ပစ္စယာ။ (ပဋိသံ-၅၁။)” （āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā）译：未来结生为识，入胎为名色，净色为处，触及为触，领受为受；未来生有中的这五法，以此生所造之业为缘。（《无碍解道》51。）1．所谓能把现在这一生与未来生再次连接、具有连接作用的结生心——换言之，异熟心——就是识。

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

2．犹如进入母胎般生起的自性，就是名色。

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

3．眼净色等诸净色，就是六处。

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

4．与所缘相遇、接触的自性，就是触。

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

5．感受所缘、以感受方式生起的自性，就是受。

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

这五种法，在未来世名为“生有”（upapatti-bhava）的生（jāti）现起时，因为此现在世所培育之业给予助缘而生起。（《无碍解道》51。）

Āyatiṃ paṭisandhi viññāṇaṃ, okkanti nāmarūpaṃ, pasādo āyatanaṃ, phuṭṭho phasso, vedayitaṃ vedanā, ime pañca dhammā āyatiṃ upapattibhavasmiṃ idhakatassa kammassa paccayā.

三世时段的划分

在这篇缘起教说中，有无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死十二支。依照上述《无碍解道》巴利圣典的教说，《摄阿毗达磨义论》将这十二支的三世时段划分如下。

巴利引文（缅文转写）：“အဝိဇ္ဇာ သင်္ခါရာ အတီတော အဒ္ဓါ၊ ဇာတိ ဇရာမရဏံ အနာဂတော အဒ္ဓါ၊ မဇ္ဈေ အဋ္ဌ ပစ္ဆိဥ္စန္တော အဒ္ဓါ။”（avijjā saṅkhārā atīto addhā, jāti jarāmaraṇaṃ anāgato addhā, majjhe aṭṭha

paccuppanno addhā）译：无明与行属于过去时段；生与老死属于未来时段；中间八支属于现在时段。

Avijjā saṅkhārā atīto addhā, jāti jarāmaraṇaṃ anāgato addhā, majjhe aṭṭha paccuppanno addhā.

（《摄阿毗达磨义论》132。）

Avijjā saṅkhārā atīto addhā, jāti jarāmaraṇaṃ anāgato addhā, majjhe aṭṭha paccuppanno addhā.

无明和行，是过去时段的一组法；生和老死，是未来时段的一组法；处在中间的识、名色、六处、触、受、爱、取、有（= 业有）八法，是现在时段的一组法。（《摄阿毗达磨义论》132。）这是以现在有居中，把缘起十二支按时间分析、划分的方法。这篇教说阐明：存在于过去、现在、未来三有中的缘起诸支，如何彼此因果相连、反复生起。同样，禅修者也可随其能力把智导向过去与未来，观照一组三有又一组三有之中的缘起诸支——

——如何彼此一支与一支因果相连、反复生起。

巴利引文（缅文转写）：“အတီတေပိ ပစ္စယာ ဧဝေ ပစ္စယသမုပ္ပန္နမ္မာ စ၊ အနာဂတေပိ ဧတရဟိပိ ပစ္စယာ ဧဝေ ပစ္စယသမုပ္ပန္န- ဓမ္မာ စ၊ (အတီ-ဋ္ဌ-၂-၂၄၂॥)” （atītepi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca, anāgatepi etarahipi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca）译：过去也有诸缘和缘所生法；未来和现在也有诸缘和缘所生法。（《迷惑冰消》2-242。）1．过去也只有因法和果法存在。

Atītepi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca, anāgatepi etarahipi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca.

2．未来也只有因法和果法存在。

Atītepi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca, anāgatepi etarahipi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca.

3．现在也只有因法和果法存在。（《迷惑冰消》2-242。）

Atītepi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca, anāgatepi etarahipi paccayā ceva paccayasamuppannadhammā ca.

依照上述《迷惑冰消》的解释，过去也只有因法——

——和果法存在。为了能够亲自知见这一点，也应摄取过去两世、三世等若干世中的因法。

应知其一部分（ekadesato jānitabbaṃ）

巴利引文（缅文转写）：“ဝိပဿကေန ပန ကမ္မန္တရဉ္စ ဝိပါကန္တရဉ္စ ဧကဒေသတော ဇာနိတဗ္ဗံ॥ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၃၀॥)”（vipassakena pana kammantarañca vipākantarañca ekadesato jānitabbaṃ）译：然而，修观者应当从一部分了解业的差别与果报的差别。（《应当从一部分了解；由于不属其智所行境，不可能毫无遗漏地全部了知。若完全不了解，缘摄受便不能圆满。（《大复注》2-380。）现法受业（diṭṭhadhammavedanīya-kamma）= 在现生给予果报的业；次生受业（upapajjavedanīya-kamma）= 将在第二生给予果报的业；后后受业（aparāpariyavedanīya-kamma）= 从第三生开始，直至证得涅槃的那一生，给予——

Vipassakena pana kammantarañca vipākantarañca ekadesato jānitabbaṃ.

Ekadesato jānitabbaṃ, anavasesato jānituṃ na sakkā avisayattā. Sabbena sabbaṃ ajānane paccayapariggaho na paripūrati.

原书 18

——果报的业。诸如此类，业有多种。其中，正在修习观禅业处的禅修者，应当以“ඒකදෙස（ekadesa）= 部分地、在一定范围内”的方式，了知：所谓“业差别”（kammantara），即诸业在有力与无力等方面的种种差别；以及所谓“果报差别”（vipākantara），即果报法在低劣与殊胜、黯浊与明净等方面的种种差别。至于这些业差别与果报差别，声闻弟子无法毫无遗漏、彻底无余地了知，因为这不是声闻弟子的境界，而只是具一切知智的正等正觉佛陀之境界。可是，对于这些业差别与果报差别〔也就是各种业及其各自的果报〕，如果全然——

——一无所知，那么，能够把握、辨别诸因法的缘摄受智（paccaya-pariggaha-ñāṇa）便不能成就、不能圆满。（《清净道论》2-237；《大复注》2-380。）禅修者以正见智把握、观照各种业及其果报，直到能够知见时，尤其应当把握、观照而知见：过去世在无明、爱、取围绕下所造作、培育的行与业，如何使今生的结生名色等果报法明显生起。这里可以问：在作这种把握与观照时，难道只能停留在老师的讲说上吗？答案如下。

Vipassakena pana kammantarañca vipākantarañca ekadesato jānitabbaṃ.

Ekadesato jānitabbaṃ, anavasesato jānituṃ na sakkā avisayattā. Sabbena sabbaṃ ajānane paccayapariggaho na paripūrati.

> 具智之人如同有眼者以眼见诸色一般，以智看见由智所显明的诸法。（《虽然说“知者”，但这里所说的“知”并不是仅凭随闻与依相推理而知；而是为了表明：如同眼识见诸色一般，亲自现见色等以及它们的生起等，才称为“见”，所以又说“见者”。这里也可以这样理解。（《相应部复注》2-63。）本处并不取那种只是依着老师的说法，从老师那里听闻、由老师教导才知道的“依传授而知”= 随闻之知；也不取那种围绕某种行相，反复揣度思考“大概会是这样，大概会是这样”，从而获得的思辨之知。真正所要的是：如同有眼者以眼识看见诸色所缘一般，具足缘摄受智等观智之见的禅修者——

——应借缘摄受智等观智所生的智光，使五取蕴洞然显露于前；并以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见五取蕴、其集起之性与灭没之性。唯有这种亲自现前、洞彻的知见，才是此处所要的“dassana = 知、见”。（《相应部义注》2-49；《相应部复注》2-63。）能这样知、这样见吗？

作为一名声闻弟子，禅修者对于过去世在无明、爱、取围绕下所造作、培育的行与业，如何使今生的结生名色等果报法明显生起，能否以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻地——

原书 19

——加以观照、知见吗？一些贤者又提出了这个问题。贤者若仍感到忐忑，心中尚未信服，就请继续阅读下面的解释。

应当观见生起

已经获得名色分别智与缘摄受智的禅修者，应将这些色名行法连同其因法，依三相修观、审察。如此修观审察时，《无碍解道》教导，也应观见生起相。（《无碍解道》53—54。）《无碍解道义注》则阐释，这种生起相有如下三类。

巴利引文（缅文转写）："နိဗ္ဗတ္တိလက္ခဏန္တိ အဒ္ဓါ -သန္ဟတိ- ခဏဝသေန ရူပဿ ဥပ္ပါဒံ ၊ ဥပ္ပါဒေါယေဝ သင်္ခတလက္ခဏတ္တာ လက္ခဏန္တိ စ ဝုတ္တော။ (ပဋိသံ-ဋ္ဌ-၁-၂၃၅။)"（nibbattilakkhaṇanti addhā-santati-khaṇavasena rūpassa uppādaṃ, uppādoyeva saṅkhatalakkhaṇattā lakkhaṇanti ca vutto）译：所谓"生起相"，是指从时分、相续和刹那而言色法的生起；由于生起本身就是有为相，故亦称为"相"。（《无碍解道义注》1-235。）生起（nibbatti）有三类：一期生起（addhā-nibbatti）、相续生起（santati-nibbatti）和刹那生起（khaṇa-nibbatti）。

1．一生之中，从结生直到死亡的色法与名法，是一组一期现在法（addhā-paccuppanna-dhamma）。这些一期现在法的生起，即其生起之性，便是一期生起（addhā-nibbatti）。

2．存在于一条色相续与一条名相续之内的诸色法、名法，是一组相续现在法（santati-paccuppanna-dhamma）。这些相续现在法的生起，即其生起之性，便是相续生起（santati-nibbatti）。

3．摄于生起、住立、坏灭三个刹那之内的色法与名法，是刹那现在法（khaṇa-paccuppanna-dhamma）。这些刹那现在法的生起，即其生起之性，便是刹那生起（khaṇa-nibbatti）。

4．此外，《清净道论》（2-248）也教导：从结生刹那开始，应逐刹那观见业生色如何因业而生起。这就是"由业而生起"（kammato nibbatti）。同样，也教导以观智如实知见、观见心生色如何由心而生起、时节生色如何由时节而生起、食生色如何由食而生起。也就是说，以观智观见色法最初生起的生起相；同时观见这些色法刹那不停、接连发生的方式，以及其中称为"生起"（uppāda）的发生本身——亦即生起相。（《清净道论》2-249—252。）5．此外，也应观见：依过去世所积集之业的力量，名法从结生名法开始最初生起的生起相；以及在转起期，因为门与所缘相遇——

——等因法而生起的诸名法，其最初生起的生起相。《清净道论》教导，应以观智观见以上各项。

（《清净道论》2-252—253。）

观法简要指示

……有时应观照色法，有时应观照名法；观照色法时，应观见色法的生起。

具体而言：所谓色法，依业等4种因而生起。其中，一切有情的色法开始生起时，首先由业而生。就胎生有情而言，在结生刹那，依3类相续生起了称为心所依处十法聚、身十法聚与性根十法聚的30种色法；而且它们正是在结生心的生起刹那生起。

> 不仅在生起刹那如此，在住立刹那和坏灭刹那也同样如此……（《清净道论正如观照色法时应观见色法的生起，观照名法时也应观见名法的生起。这是就81种世间心的生起来说。具体而言：所谓名法，首先在结生时，依过去世所积集之业，生起为19类心……（《“应观见其生起”，意思是：首先应随顺教典，以推断的方式而见；此后，当修习智逐渐增强时，也能亲自现见。（《大复注》2-399。）据此，应以观智知见：在结生时，身十法聚、性根十法聚与心所依处十法聚这些色法如何由业最初生起，即其生起之性；每一刹那色法的生起（uppāda），即其生起之性；以心、时节和食为因，心生色、时节生色、食生色如何最初生起，即其生起之性；以及——

——这些色法如何在一生中连续不断、反复生起，其生起（uppāda）即其生起之性；同样，从结生时开始，名法如何最初生起，即其生起之性；以及在一生之中，由根门与所缘相遇等因，名法如何反复生起，其生起（uppāda）即其生起之性。应以观智观至知见这一切。

> （《清净道论》2-248—252。）

“应观见其生起”（nibbatti passitabbā）——也就是应观照从结生时开始、贯穿一生的色法与名法之生起（uppāda），即其生起之性。这句话的意思是：首先，应以智随顺称为“教典”（āgama）的经典教说，依推断（anumāna）的方式来观。如此观后，再依次不断继续修习；当修习智变得有力时，便“也能亲自现见”（paccakkhatopi dissati）：它也会在智中显现，也能以现见智观得。（《大复注》2-399。）这里的推断智（anumāna-ñāṇa），是先于现见智生起的推断智。弟子不可只停留在推断智上，而应从推断智进一步修习努力，直至抵达现见智。

其意如下：禅修者成功建立定力后，若开始努力修习色业处，便应先逐一作意四大种各自的自性特相：

1．地界的坚硬之性；2．水界的流动之性；3．火界的热性；4．风界的支持之性。若开始这样作意四大种各自的自性特相，那么，一作意便立即以智见到色聚，使智见直达每一色聚中四大种各自的自性特相——也就是究竟法的自性——并能洞彻知见、加以摄取，是极为困难的〔除非是像舍利弗尊者、巴希亚·达鲁奇利亚（Bāhiya Dārucīriya）尊者那样，波罗蜜极为成熟的贤者〕。

禅修者应当依循佛陀所说的经典教法：“每一色聚中确实存在四大种各自的自性特相”，以智摄取、观照坚硬、流动、热、支持这些四大种的自性特相。这样摄取、观照时，在智见尚未抵达每一色聚中四大种各自的自性特相这一究竟层次之前，由于禅修者还不能以智分解称为“相续密集”（santati-ghana）、“组合密集”（samūha-ghana）、“作用密集”（kicca-ghana）的色法密集团块，他的修习智仍只能活动于相续概念（santati-paññatti）、组合概念（samūha-paññatti）这些概念领域。

然而，这些概念正是能够从中进一步辨析、取得究竟界法的概念；它们并不像由地遍修习智所生、遍满十方的地遍概念，那种概念无法从中辨析出究竟界法；也不像空遍概念，同样无法从中辨析出究竟界法。

禅修者应继续摄取、观照坚硬、流动、热、支持这些四大种之性；此时它们尚未脱离相续概念等概念性密集团块。由于如此持续摄取、观照，当修习智逐渐充满力量时，他便能以正见智——即现见智——亲自现

前、洞彻知见每一色聚中四大种各自的自性特相，也就是究竟界法。（观法详见色业处篇。）同样，在观照这一生起相时，禅修者还应观照：过去业如何使结生色法与名法生起，以及正由于那一过去业——

——使一生之中果报轮所摄的色法与名法生起；也应把修习智引向结生名色等诸名色法的初起——即其生起之性——加以观照。在修习智尚未成熟时，这些并不能立刻知见。依照称为"教典"（āgama）的佛陀经典教说所载：结生之时有30种色法。

若为三因悦俱结生，则有34种名法——对于经典中的诸如此类说法，只能凭——

原书 22

——随顺教典的推断智之力，大略推断而观。不过，禅修者不可只停留在这种推断智的层次，而应循序继续摄取、观照，直至抵达现见智。

如此依推断大略观照时，在修习智尚未成熟的阶段，禅修者朝向结生阶段，依次摄取名色。由于心在漫长轮回中惯于游走于概念领域，又由于这些心中所摄、称为"意门转向"（manodvārāvajjana）的作意（manasikāra）取概念为所缘，禅修者有时仍会看见概念影像。这些影像，是尚未脱离相续概念、组合概念、形状概念等概念团块的色块。不过，这些概念仍是能够从中辨析、取得究竟界法的概念。因此，禅修者须从这些尚未摆脱概念的色块中所含的四大种开始，再次——

——加以摄取。见到色聚时，应继续摄取每一色聚中的四大种；成功后，再继续摄取其余色法与名法。每当概念影像显现，都应采用这一方法。若如此循序修习，待修习智变得有力而成熟，便能以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见结生名色最初生起的生起相。

同样，若继续循序修习，待修习智变得强而成熟，便能以现见智摄取过去世所培育、为无明、爱、取所围绕的行与业；也能看见，由这些无明、爱、取、行、业，结生名色等各别相应的果报名色如何生起及其生起之性。（摄取、修观的详法，见缘起部分。）在这一观法中，以现见智洞彻知见：由于无明、爱、取、行、业等各别相应的因法，结生名色等各别相应的果法如何明显生起——这一部分称为"依因缘观生"（paccayato udayadassana），即从因缘方面观照生起——

——这就是其观法。至于以现见智洞彻知见果报名色的生起（uppāda）之性，这一部分称为"依刹那观生"（khaṇato udayadassana），即从刹那方面观照生起的方法。（详见观禅部分"生灭智"章。）

是哪一种业？

如此观照时，阐释《近因经》的《相应部义注》与《相应部复注》（《相应部义注》2-49；《相应部复注》2-63）说明：正如有眼者以眼识看见种种色所缘，同样，禅修者对于结生名色等五取蕴——

原书 23

——以及这些取蕴如何最初生起，即其生起之性；又对于由无明、爱、取、行、业等各别相应的因法，结生名色等各别相应的果报名色如何明显生起，即其集起之性，都应以正见智——也就是现见智——亲自现前、洞彻知见；义注与复注如此解释。

世尊也在这部《近因经》中教示：只有这样知、这样见，唯有如此知者、如此见者，才能证得令诸漏灭尽的圣道与圣果。

> 此外，《清净道论》（2-237）也指示：正在修习观禅业处的禅修者，应观照业差别与果报差别，直到能以现见智洞彻知见其中一部分。

Vipassakena pana kammantarañca vipākantarañca ekadesato jānitabbaṃ.

因此，贤者，当你摄取过去因法时，应像眼识看见种种色所缘一样，借助正在观照的观智所生之光明，以现见智观照过去世所培育的无明、爱、取、行与业，直到清楚知见。

有情彼此之间，无明各不相同，爱各不相同，取也各不相同；行与业同样各不相同。

有些有情以获得男性生命为目标而造作了业；在这种业中，对“男性”的错误认知是无明，对男性生命的贪恋是爱，心黏着、执取男性生命是取。有些有情则以获得女性生命为目标而造作了业。

在这种业中，对“女性”的错误认知是无明，对女性生命的贪恋是爱，心黏着、执取女性生命是取。

同样，行与业在不同有情之间通常也各有差别。对有些禅修者，正在给予果报的是布施业；有些是持戒业；有些是禅修业。就布施业而言，有些禅修者正由供养僧食之业给予果报，有些由供花之业，有些则由供养袈裟之业给予果报。就持戒业而言，有些由持守五戒的善业，有些由持守八戒的善业，有些由持守十戒的善业给予果报。就禅修业而言，有些禅修者正由入出息念修习之业给予果报，有些由慈心修习之业，有些由遍处修习之业给予果报。（这里特别指近行定阶段的欲界速行心。）如此等等，禅修者彼此的业往往也各不相同、各有差别——

——这是常有的情形。禅修者对于无明、爱、取的种种差别，对于正在给予果报的行与业的种种差别，以及对于由这些各有差别的——

——无明、爱、取、行与业所导致的男性生命的五蕴、女性生命的五蕴、天界生命的五蕴、梵天生命的五蕴等种种果报蕴的差别。正如肉眼所见一般，禅修者也必须以正见智之眼——即现见智之眼——亲自现前地摄取、观照，直至知见。只有这样知、这样见“如是为色之集……如是为识之集”所说的集起之性这一观法。

Iti rūpassa samudayo ⋯ pe ⋯ iti viññāṇassa samudayo.

请暂且停下来想一想

假如贤者已经60岁，那么，贤者的结生名色，正是约60余年前在母胎内结生的羯罗蓝清液（kalala）初成之际所生起、五取蕴所摄的名色诸法。圣典、义注与复注都指示：这些结生名色最初生起的生起之性（nibbatti-sabhāva）＝集起之性，也必须以现见智观照至能够知见。

> 再者，对于能令结生名色等五取蕴——即果报轮诸法——生起的无明、爱、取、行与业，引文又说：“在先前的业有中……“在先前的业有中”，意思是：在过去生造作先前的业有时。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

Tattha purimakammabhavasminti purime kammabhave, atītajātiyaṃ kammabhave kariyamāneti attho.

（《殊胜义注》2-182；《清净道论》2-214。）

Tattha purimakammabhavasminti purime kammabhave, atītajātiyaṃ kammabhave kariyamāneti attho.

圣典与义注由此教示：这些法，都是过去世建立业有时所生起的法聚。

世尊也在《近因经》中教示：由于无明、爱、取、行、业等各自相应的因法明显生起，禅修者必须以现见智知见结生名色等果报五蕴的生起，即其集起之性；也必须知见以结生五蕴为始的这些五取蕴如何最初生起，即其生起相 = 生起之性。只有如此知、如此见的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道与圣果；未以现见智如此知见的人，则不能证得令诸漏灭尽的圣道与圣果。对于由现在因法而使未来果法生起这一集起之性，以及未来果法最初——

——生起，即其生起之性 = 集起之性；这些观法也应作同样理解。（详细观法请参见“缘起”部分与“毗婆舍那”部分的“生灭智”章。）

因此，贤者对于过去与未来，或者对于过去世与未来世中——

——所摄的因法与果法，究竟应不应该以正见智——即现见智——亲自——

——现前、洞彻地观照至能够知见？请认真想一想。

以类智观照过去与未来的方法

巴利引文（缅文转写）：“အနမတဂ္ဂေါယံ ဘိက္ခဝေ သံသာရော၊ ပုဗ္ဗာ ကောဋိ န ပညာယတိ… (သံ-၂-၁၂၀။)”（Anamataggoyaṃ bhikkhave saṃsāro, pubbā koṭi na paññāyati…）译：“诸比丘，此轮回无可知之始；其最初端际不可了知……”（《相应部》2-121。）依照此等教说，一位有情过去的轮回旅程极其漫长；即使以智依次追溯忆念，也长到无法知晓轮回的最初端际。

Anamataggoyaṃ bhikkhave saṃsāro, pubbā koṭi na paññāyati…

在如此漫长的轮回中，曾经生灭的色法与名法，以及其中的因法与果法，作为声闻无法无余地观照、摄取，也无法以智穷尽辨析。

巴利偈颂（缅文转写）：“ဒီဃော ဗာလာန သံသာရော၊ သဒ္ဓမ္မံ အဝိဇာနတံ။ (ခု-၁-၂၂ - ဓမ္မပဒ။)”（Dīgho bālānaṃ saṃsāro, saddhammaṃ avijānataṃ.）译：“不知正法的愚者，其轮回漫长。”（《法句经》；《小部》1-22。）对于尚不了知四圣谛这一正法的愚痴凡夫，未来的轮回旅程也同样漫长。在那未来轮回中将会生起的色、名等行法，以及其中的因法与果法，作为声闻无法无余穷尽地观照、摄取，也无法以智完全辨析。

Dīgho bālānaṃ saṃsāro, saddhammaṃ avijānataṃ.

同样，在称为“一期现在”（addhā-paccuppanna）、从结生直到死亡的一生之中，所生起的色、名等行法，以及其中的因法与果法，作为声闻也无法无余穷尽地观照、摄取或以智完全辨析。这是因为声闻只能观照、摄取并以智辨析其中的一部分（ekadesa）而已。

再略加说明：从结生直到死亡的一生之中，在一位有情的相续里，过去已生、现在正生、未来将生的色聚多得不可胜数。且先不论贯穿一生的这些色法；只取此身一条色相续中的一个时刻：若以慧推算一个中等身量的人体内，分别处于生起、住立或坏灭阶段的全部色法，其极微细、约如极微尘的色聚微粒总量，按《清净道论》1-361的解释，约有一多那（doṇa-mattā；原书换算为约四分之一重量单位）。每一个这样的色聚中——

——都具足四大种。然而，声闻不能无余地观见每一个色聚中所具足的四大种，只能观见一部分色聚中的一部分四大种。所能观见的地界只是一部分，未能观见的地界也有一部分。水界等亦应同样理解；所造色亦同。

原书 26

同样，一生中曾生起的眼识——即眼识心路——也有许许多多。其中，作为声闻能够观照到的眼识——即眼识心路——有许多，未能观照到的眼识——即眼识心路——也有许多。耳识——即耳识心路——等亦应同样理解。

摄取称为“一期现在”的现在色名并修观时，正如其中一部分能够摄取、修观，另一部分不能摄取、修观；同样，禅修者摄取过去与未来诸法并修观时，实际能够摄取、修观的色法与名法也只是一小部分；没有摄取、未曾修观的色名却多得多。

摄取因法与果法并修观时亦同：实际能够摄取、修观的因法与果法，只是一小部分；没有摄取、未曾修观的因法与果法，则多得不可胜数。这是因为声闻只能知道业与业果中的一部分。

世尊有十二种果报；每一种果报，都各有一项使其生起的特定业。同样，作为声闻，在一生中自然也会遭遇种种可意所缘和不可意所缘。遭遇种种可意所缘，是由于过去种种善业；遭遇种种不可意所缘，则由于过去种种不善业。这些业与业果，声闻不可能无余穷尽地摄取、修观，因为这不是声闻的行境。能够摄取、修观的业与业果只有少数；没有摄取、未曾修观的业与业果却极其——

——繁多。

上述色法、名法、因法与果法，统称为行法（saṅkhāra-dhamma）。

《清净道论》把观智所能摄取、所曾观照的行法称为“已见法”（diṭṭha-dhamma）；把观智未能摄取、未曾观照或漏未观照的行法称为“未见法”（adiṭṭha-dhamma）。

> 巴利引文节录（缅文转写）：“ပစ္စက္ခတော ဒိဋ္ဌဿ အာရမ္မဏဿ …(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၈၀။)”（Paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa…）译：“对于以现见方式已见到的所缘……”也就是说，是以毗婆舍那正见——即现见智——观见的行法所缘。《清净道论》如此解释。

Paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa …

《清净道论大复注》的论师也把这种已见法称为“当前已见”（sampati-diṭṭha）=“当前已现前的行法”（sampati-upaṭṭhita saṅkhāra-dhamma），又把未见法称为“当前未见”（sampati-adiṭṭha）=“当前未现前的行法”（sampati-anupaṭṭhita saṅkhāra-dhamma），并——

现见智与类智（之二）

原书第 27 – 54 页

原书 27

——作了这样的解释。（《大复注》2-442。）所谓“当前已见 = 当前已现前的行法”，就是以现见智——即观智——当下清楚观见的行法。所谓“当前未见 = 当前未现前的行法”，则是未以现见智——即观智——当下清楚观见、未能观见，在观智中未曾直接现前的一组行法。这些“当前未见 = 当前未现前的行法”，应以类智观照。在以缘摄受智摄取因法与果法的阶段，《清净道论》如下解释以类智摄取、观照的方法：

> 这位禅修者如此从因缘见到名色的转起后，便随观：“正如今时如此，过去时段中名色也曾从因缘转起，未来也将从因缘转起。”（《清净道论“见到转起”，即见到如今的转起。“如此”一词，不仅指出它具有因缘；还应理解为它也指出因缘的相似性：名色如今由何等因缘转起，过去也正由同类无明等因缘转起。（《大复注》2-373。）当那位禅修比丘如此以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见：由于无明、爱、取、行、业等因法，现在名色如何转起时，他便如此思惟：“正如这一名色现在由于无明等因法而生起，同样，在过去时段中，这一名色也曾由于无明等因法——

So evaṃ paccayato nāmarūpassa pavattiṃ disvā yathā idaṃ etarahi, evaṃ atītepi addhāne paccayato pavattittha, anāgatepi paccayato pavattissatīti samanupassati.

Pavattiṃ disvāti etarahi pavattiṃ disvā. Evanti iminā na kevalaṃ sappaccayabhāvamattameva paccāmaṭṭhaṃ, atha kho yādisehi paccayehi etarahi pavattati, tādisehi avijjādipaccayeheva atītepi pavattitthāti paccayasadisatāpi paccāmaṭṭhāti daṭṭhabbaṃ.

——而生起；在未来时段中，也将由于无明等因法而生起。”他就这样以类智反复观照。（《清净道论》2-234；《大复注》2-373。）这种类智，是依次随于观智之后而起的类智。只有先以现见智观见过去因法如何产生现在果法、现在因法如何产生未来果法这一因果关联，才把同一方法运用于未曾或无法直接观见的过去、未来诸法，以类智加以观照、审察。如果对于过去因法如何产生现在果法、现在因法如何产生未来果法，还完全未以现见智知道、看见或观照——

So evaṃ paccayato nāmarūpassa pavattiṃ disvā yathā idaṃ etarahi, evaṃ atītepi addhāne paccayato pavattittha, anāgatepi paccayato pavattissatīti samanupassati.

Pavattiṃ disvāti etarahi pavattiṃ disvā. Evanti iminā na kevalaṃ sappaccayabhāvamattameva paccāmaṭṭhaṃ, atha kho yādisehi paccayehi etarahi pavattati, tādisehi avijjādipaccayeheva atītepi pavattitthāti paccayasadisatāpi paccāmaṭṭhāti daṭṭhabbaṃ.

——便只是以推断作粗略猜测，认为“过去、未来也同样如此”；这并不是这里所说的观法。务必留意并记住这一点。（欲进一步理解，请参见《清净道论》2-233—235。）

劝勉

贤者，你也应如此：获得缘摄受智——即能够摄取、辨析果法如何由因法而生起的智——之后，也应依照上述方法，以类智摄取属于未见法的过去、未来诸法中的因法与果法。

原书 28

（摄取因法与果法的方法，已在“缘起”部分作了完整说明；若有需要，请参见该部分。）此外，在“毗婆舍那”部分还将继续说明如何以类智修观。

在说明这些之前，先来说明生灭智部分所采用的“现在”之义。

《无碍解道》巴利节录

> 已生之色是现在；其生起相是生起，其变异相是坏灭；对此随观的是智。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

> ……（省略同文）已生之无明是现在；其生起相是生起，其变异相是坏灭；对此随观的是智。……（省略同文）已生之有是现在；其生起相是生起，其变异相是坏灭；对此随观的是智。（《无碍解道》52；《所谓现在色，意即已生而摄于三刹那之色。然而，它起初难以摄取，因此应从相续现在的角度入手修观。（《大复注》2-419。）正以生、住、灭而具体现起，仍正具足称为“究竟法自性”的个别体性之色，称为“现在”。（这就是说，所谓现在色，是仍在生起、摄于生起、住立、坏灭三刹那的色。）被标示为这一现在色初起的有为相——

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

——有为相，称为“生起”（udaya）。以变异、毁坏来标示的有为相，称为“坏灭”（vaya）。反复观照这一生起与坏灭的慧，称为生灭随观智（udayabbayānupassanā-ñāṇa）。……（省略同文）

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

正以生、住、灭而具体现起，仍正具足称为“究竟法自性”的个别体性之无明，称为“现在”。（这就是说，所谓现在无明，是仍在生起、摄于生起、住立、坏灭三刹那的无明。）被标示为这一现在无明初起的有

为相，称为“生起”（udaya）；以变异、毁坏来标示的有为相，称为“坏灭”（vaya）。反复观照这一生起与坏灭的慧，称为生灭随观智。……（省略同文）

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

正以生、住、灭而具体现起，仍正具足称为“究竟法自性”的个别体性之有（bhava），称为“现在”。（这就是说，所谓现在有，是仍在生起、摄于生起、住立、坏灭三刹那的有。）被标示为这一现在有初起的有为相，称为“生起”（udaya）；以变异、毁坏来标示的有为相，称为“坏灭”（vaya）。反复观照这一生起与坏灭的慧，称为生灭随观智。（《无碍解道》52。）

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

原书 29

在这篇教说中，从无明直至称为“生”的生有，所有缘起支都一概被说为“现在”。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

若以今生为中心，按时段（addhā）分析、划分这些缘起支，无明与行属于过去时段的一组法；识、名色、六处、触、受、爱、取与有（业有）属于现在时段的一组法。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

称为“生”的生有，则属于未来的一组法。尽管如此，这些法仍一概全都被说为“现在”。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

> 请依照上文所引所谓现在色，意指已经生起、仍摄属于三个刹那之内的色。（《大复注》2-419。）这里的“现在”，是指法仍摄属于生、住、灭三个刹那的总和、尚且存在之时。要如此理解。

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

意思是说，这一无明确实是过去时段曾经生起、属于过去时段的法。（这里只指作为今生果报轮诸法之因的无明。）然而，无明在过去世、过去时段生起时，也只是以生、住、灭的形态显现。在生、住、灭三个刹那中显现、存在之际，它正是现在法。这一现在无明的生起与坏灭，必须由生灭随观智观见；这就是现见智。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

同样，由于今生所培育的无明、爱、取、行、业这些因法（或者由于过去诸生所培育的后后受业），未来将明显生起、称为“生”的生有，也是未来时段的法。那一生有在未来生起时，也只会以生、住、灭的形态显现；当它如此显现、存在之际，那一有也正是现在。那一成为现在之有的生起与坏灭，必须由生灭随观智观见；这就是现见智。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

同样，教说把余下从行直至取的诸法说成“现在”时，也应以相同的方法理解。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

要义须知

无论属于过去、未来或现在的哪一个时段，对于曾经存在、现在存在或将会存在的诸法修观时，都要把所观之法观至其刹那现在：以生灭随观智看见该法正在生起的“生”（uppāda），也看见正在坏灭的“灭”（bhaṅga），再轮番把它们纳入三相而修观。这里所要表达的正是这一点。

> 彼处，他早已依时段见到生起而立足于此；到了此处，则先依相续而见，继而渐次依刹那而见。（《大复注》2-421。）

Tattha addhānavasena pageva udayaṃ passitvā ṭhito idha santativasena disvā anukkamena khaṇavasena passati.

原书 30

> 过去、未来与现在之色，以灭尽义故为无常。（《无因此，过去色因已在过去灭尽，并未到达今生，所以以灭尽义故为无常。

Rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ aniccaṃ khayaṭṭhena.

Tasmā esa yaṃ atītaṃ rūpaṃ, taṃ yasmā atīteyeva khīṇaṃ, nayimaṃ bhavaṃ sampattanti aniccaṃ khayaṭṭhena.

> （《清净道论》2-245，“思惟智”部分。）

Tasmā esa yaṃ atītaṃ rūpaṃ, taṃ yasmā atīteyeva khīṇaṃ, nayimaṃ bhavaṃ sampattanti aniccaṃ khayaṭṭhena.

> 《清净道论》的论师引用上文《无碍解道》的巴利教说“ရူပံ အတီတာနာဂတပစ္စုပ္ပန္နံ အနိစ္စံ ခယဋ္ဌေန”，即“过去、未来与现在之色，以灭尽义故为无常”；该教说指示，应依色具有穷尽、坏灭之义而观它为无常。论师又解释说：“过去色已在过去灭尽，并未到达今生；由于具有穷尽、坏灭之义，所以是无常。”如此按照时段把过去、未来与现在诸法区分开来，并以称为“理路观”（naya-vipassanā）的聚思惟智（kalāpa-sammasana-ñāṇa）修观。

Rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ aniccaṃ khayaṭṭhena.

Tasmā esa yaṃ atītaṃ rūpaṃ, taṃ yasmā atīteyeva khīṇaṃ, nayimaṃ bhavaṃ sampattanti aniccaṃ khayaṭṭhena.

> （请参见《清净道论》2-245。）

Tasmā esa yaṃ atītaṃ rūpaṃ, taṃ yasmā atīteyeva khīṇaṃ, nayimaṃ bhavaṃ sampattanti aniccaṃ khayaṭṭhena.

依照这一教导，禅修者把五取蕴 = 十二处 = 十八界、缘起十二支等究竟界法，依过去、未来、现在三个时段加以区分，并能以思惟智修观、审察。因此，他已经从时段方面，以思惟智见到这些行法的生起（以及坏灭）。

这样见过、已经到达思惟智彼岸的禅修者，进入生灭智阶段时，先从色相续、名相续这一相续次第的方面，以生灭随观智观见这些色名的生起（与坏灭），继而逐步又从刹那方面——直至刹那现在——修观。如此，以观智当下能够观见至刹那现在的行法，称为“当下现见行法”（sampati-diṭṭha-saṅkhāra）；不能被观智当下观见的过去、未来诸法，称为“当下未现见行法”（sampati-adiṭṭha-saṅkhāra）。（《清净道论》2-280；《大复注》2-442。）禅修者以称为现见智的生灭随观——

Paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa …

——智观照过当下现见行法的生灭之后，还应继续以类智观过去、未来这些当下未现见行法。《清净道论》如此教导：如此，就每一蕴观其生灭，各说十相，共五十相。依这些相，他详尽作意：“色亦由此而生，色亦由此而灭；色亦如此生起，色亦如此消逝。”也就是既从因缘方面、又从刹那方面作意。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

> 如此作意时，他的智变得更加明晰：“看来，这些法先前不存在而后生起；生起之后又消逝。”当他从因缘与刹那两方面观生灭时，谛、缘起、理路与特相的种种分别便显明。（《清净道论》2-267。）

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

对于如此作意者，只要生灭智尚未生起，生灭就还没有十分显明；正由于这一点，才说："看来，这些法……又消逝。"或者，这句话是就显示理路而言；因为先见到现在诸法的生灭，而后才把这一理路引向过去与未来。（《大复注》2-423。）以上义注和复注的要义如下。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ 'iti kirime dhammā … pe … paṭiventī'ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

色蕴中的五种生起智

1．由无明之集，有色之集；2．由爱之集，有色之集；3．由业之集，有色之集；4．由食之集，有色之集；5．生起相……（《无碍解道》53—54；《清净道论》2-266。）缅文释义：1．由于无明生起，业生色便生起；2．由于爱生起，业生色便生起；3．由于业生起，业生色便生起；4．由于食生起，食生色便生起；5．色的生起之性……

Avijjāsamudayā rūpasamudayo; taṇhāsamudayā rūpasamudayo; kammasamudayā rūpasamudayo; āhārasamudayā rūpasamudayo; nibbattilakkhaṇaṃ…

色蕴中的五种坏灭智

1．由无明之灭，有色之灭；2．由爱之灭，有色之灭；3．由业之灭，有色之灭；4．由食之灭，有色之灭；5．变异相……（《无碍解道》53—54；《清净道论》2-266。）缅文释义：1．由于无明灭尽，业生色便灭尽；2．由于爱灭尽，业生色便灭尽；3．由于业灭尽，业生色便灭尽；4．由于食灭尽，食生色便灭尽；5．色的灭尽之性＝坏灭之性……如此，每一蕴有五种生起智、五种坏灭智，合为十种生灭智；五蕴合计有五十种生灭智。（详见观禅部分"生灭智"章。）依上述方法，以生灭随观智观见每一蕴的生起之性与坏灭之性，于每一蕴各作十项；于是那五十种——

Avijjānirodhā rūpanirodho; taṇhānirodhā rūpanirodho; kammanirodhā rūpanirodho; āhāranirodhā rūpanirodho; vipariṇāmalakkhaṇaṃ…

——相，正是《无碍解道》巴利圣典所教说的。依这五十相，按照上文所示的生灭详观法，禅修者详尽作意、修习："色亦由此因而生，色亦由此因而灭；色亦如此生起，色亦如此坏灭。"也就是说，以两种方式详观生灭：一、依因缘观生灭（paccayato udayabbaya-dassana）：观见由于因法生起，果法如何生起；由于因法灭尽，果法如何灭尽。二、依刹那观生灭（khaṇato udayabbaya-dassana）：依色名之生、住、灭这一刹那现在的法性，观见它们的生起与坏灭。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto 'iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī'ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

Avijjānirodhā rūpanirodho; taṇhānirodhā rūpanirodho; kammanirodhā rūpanirodho; āhāranirodhā rūpanirodho; vipariṇāmalakkhaṇaṃ…

对于如此修习的禅修者，生灭随观智变得格外澄明：“看来，这些法过去本来没有，如今才骤然生起；生起之后又灭尽、坏灭、消失。”禅修者以生灭随观智，按照依因缘观生灭与依刹那观生灭这两种方式观五蕴的生灭时，在他的智中，下列法义变得显明：1．四圣谛；2．缘起法与缘生法；3．同一理路（ekatta-naya）等四种理路；4．无常相等五种相。（《清净道论》2-267。）

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

卑谬尊者（Pyay Sayadaw）的按语

对于如此作意的禅修者，只要生灭智尚未生起，生灭就还不会十分显明。因此，他只能模糊地凭推断（anumāna）估量、约略追随；正由于这一点，文中才以表示并非现见、而是推断的 kira 一词来说：“ဤတိ ကိရိမေ ဓမ္မာ ။ ပ ။ ပဋိဝေန္တိ”，即“看来，这些法……又消逝”。另一种解释是：这是为了显示理路（naya-dassana）而说。首先，以现见完成对现在诸法生灭的观见；随后再把“也是这一方法”这一理路引向过去与未来。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā ⋯ pe ⋯ paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

（卑谬尊者《清净道论依词释》第五册，165。）

上述卑谬尊者的按语，是将上文所引《大复注》第二册（《大复注》2-423）中的语句翻译成缅文。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā ⋯ pe ⋯ paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

在这段话中，“只要生灭智尚未生起，生灭就尚未十分显明，因此只得以推断作模糊的估量，约略随观”，其意是：只有在尚未以现见智见到诸行的生灭以前，才以推断智作粗略估量而观照。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā ⋯ pe ⋯ paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

一旦以现见智见到诸行的生灭，照这样理解，便不再需要以推断智粗略估量，重复观照这些行法。因此，复注论师对这一解释并不十分满意，又提出第二种解释。卑谬尊者（Pyay Sayadaw）如下阐明其义：“另一说：这是从显示观法的方式而说。先以现见完成对现在诸法生灭的观照，随后再把这一方法运用于过去与未来，观作‘同样如此’。”依照这一解释，禅修者首先必须观照下列3项：1．由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起＝明显存在，现在五蕴如何明显生起；

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

2．由于无明、爱、取、行、业等因法（在阿罗汉道刹那）以往后不再生起的方式而灭，即以“不再生起之灭”（anuppāda-nirodha）而灭，五蕴也如何同样以不再生起之灭而灭；3．这些现在五蕴的生起与坏灭，即生灭＝生起相与变异相。上述3项，都必须先以生灭随观智——即现见智——完成毗婆舍那观照。只有如此以现见智观见之后，才将同一方法运用于过去、未来诸法，以类智观作“同样如此”。这种类智，正是依次随于观智之后而起的类智。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

应注意并记住

在上述《大复注》的解释中——

> 巴利引文节录（缅文转写）：“ပစ္စုပ္ပန္နဓမ္မာနံ ဥဒယဗ္ဗယံ ဒိသွာ … (မဟာဋီ-၂-၄၃၊)”（Paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā…）译：“见到现在诸法的生灭之后……”（《大复注》2-423。）

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

对“见到现在诸法的生灭之后”这句话，应作如下理解：1．由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起＝明显存在，现在诸法如何明显生起；2．由于无明、爱、取、行、业等因法以不再生起之灭而灭，作为果的五蕴如何也以不再生起之灭而灭；

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

（这两项就是依因缘观生灭。）

3．这些现在法的生起＝生起相，以及坏灭＝变异相；

（这里的生起与坏灭两者，就是依刹那观生灭。）

应当知道，上述《大复注》“见到现在诸法的生灭之后”（《大复注》2-423）这句话，同时含摄依因缘观生灭与依刹那观生灭这两种生灭。又应恭敬记住这一古来相传的教诫：只有以生灭随观智——即现见智——观照这两种生灭，直到如实知见之后，才把同一方法运用于过去与未来，以类智观作“同样如此”。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

此外，《清净道论》在“观见色法生起的方式”一节（《清净道论》2-249）也指示：应从结生时，因过去世在无明、爱、取围绕下所造作、培育的行与业，而使业生色生起的方式——即其生起之性——开始观照；

在一生之中，业、心、时节、食等各自相应的因法，如何使各自相应的业生色、心生色、时节生色、食生色生起，也都应观至能够知见。

此外，《清净道论》在“观见名法生起的方式”一节（《清净道论》2-252）也同样指示：应观照由于过去世在无明、爱、取围绕下所造作、培育的行与业，结生名法聚如何生起；也应观照在一生之中，由各自相应的因法而依其相应情形生起的有分名法聚，以及在6门中生起的名法。

因此，还应记住：“现在法”包括从结生五蕴开始，在一生之中依其相应情形生起的五蕴。

因此，以依因缘观生灭与依刹那观生灭这两种方式的生灭随观智，对现在诸法修观、审察时，应从结生五蕴开始修观、审察。（观法详见“毗婆舍那”部分的“生灭智”章。）现在，将继续说明在“坏灭随观智”部分如何以类智观照。

坏灭随观智阶段中以类智观照的方法

> 或者，这样离贪的禅修者，如同对已经见到的诸行一样，也依类智作意未见诸行为灭，而不作意其生起；他只从灭这一面作意。意思是，他只见诸行之灭，不见其生起。

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

> （《清净道论》2-279。）

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

> “如此离贪”，意为随顺坏灭随观而如此离贪。他对于如实所见、现在现前的诸行，作意其灭。对于未见的过去、未来诸行，也依类智推知：“现在这一个如何，其他的也同样如此”，因而作意其灭，也将所作意者置于灭这一面。“不令生起”一句也同此理，意为不作意其生起。（《大复注》2-442。）

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

原书 35

အထ ဝါ（atha vā）= 换一种说法；ဧဝံ（evaṃ）= 如此随顺这一坏灭随观（即随顺这一坏灭随观智）；ဝိရတ္တော（viratto）= 离贪的；သော ယောဂါဝစရော（so yogāvacaro）= 那位禅修者。

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

ဒိဋ္ဌံ（diṭṭhaṃ）= 亲自现前所见的，或现前呈现的；သင်္ခါရဂတံ（saṅkhāragataṃ）= 诸行；နိရောဓေတိ နိရောဓံ မနသိကရောတိ ယထာ（nirodheti nirodhaṃ manasikaroti yathā）= 如同作意其灭；တထာ（tathā）= 同样；အဒိဋ္ဌမ္ပိ（adiṭṭhampi）= 未见的过去、未来诸行也；အန္ဝယဉာဏဝသေန（anvayañāṇavasena）= 依类智之力。

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

ဧတရဟိ（etarahi）= 当下现前；ဣဒံ ယထာ（idaṃ yathā）= 如这现在所见之行；ဧဝံ တထာ（evaṃ tathā）= 同样如此；တမ္ပိ（tampi）= 那未见的过去、未来诸行也；ဧဝံ သဘာဝမေဝ（evaṃ sabhāvameva）= 唯有如此坏灭之性；ဣတိ（iti）= 这样；အနုမိနန္တော（anuminanto）= 类比推知。နိရောဓေတိ（nirodheti）= နိရောဓံ မနသိကရောတိ（nirodhaṃ manasikaroti）= 作意于灭；နော သမုဒေတိ（no samudeti）= နော သမုဒယံ မနသိကရောတိ（no samudayaṃ manasikaroti）= 不作意于生起；နိရောဓတောဝ（nirodhatova）= 只从灭这一面；မနသိကရောတိ（manasikaroti）= 作意；အဿ သင်္ခါရဂတဿ（assa saṅkhāragatassa）= 这些诸行的；နိရောဓမေဝ（nirodhameva）= 唯有灭；ပဿတိ（passati）= 观见；သမုဒယံ（samudayaṃ）= 生起；နော ပဿတိ（no passati）= 不观见。（卑谬尊者《清净道论依词释》第五册，207—208。）换句话说：这位随顺坏灭随观智、因镇伏断而能较长时间远离对诸行之贪、故于诸行离贪的禅修者——

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

——对于以坏灭随观智直接知见、并现前呈现于坏灭随观智中的一切行，如何作意其灭；他也同样以能够依类相推的类智，对坏灭随观智尚未见到的一切过去、未来诸行，如是类比：“正如以当下现见智——即坏灭随观智——所见的这些行一样，尚未由观智见到的过去、未来诸行，也唯有如此灭去的性质。”于是作意其灭的性质，而不作意其生起；只从灭这一面，也就是只作意灭；只观见这些——

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

——一切行之灭，而不观其生起。这就是上述《无碍解道》巴利圣典的意旨。（《清净道论》2-279；依所缘而推知，对所见与未见二者作同一判定；

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no

samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

Ārammaṇanvayena, ubho ekavavatthānā; nirodhe adhimuttatā, vayalakkhaṇavipassanā.

倾向于灭，是对坏灭相的观照。（《无碍解道》55。）

Ārammaṇanvayena, ubho ekavavatthānā; nirodhe adhimuttatā, vayalakkhaṇavipassanā.

အာရမ္မဏာနွယေန（ārammaṇanvayena，依所缘而推知），就是随顺当下直接知见、属于已见的所缘；ဥဘော（ubho，二者），是已见与未见两种所缘；ဧကဝဝတ္ထာနာ（ekavavatthānā，作同一判定），是依同一个“刹那坏灭”的性质而判定；နိရောဓေ（nirodhe，于灭），是于诸行刹那不停、接连灭去的刹那灭（khaṇika-nirodha）；အဓိမုတ္တတာ（adhimuttatā，倾向），是心倾向于此；ဧသော（esā，这）；ဝယလက္ခဏာဝိပဿနာ（vaya-lakkhaṇa-vipassanā，观坏灭相），是对诸行坏灭相的观照。

Ārammaṇanvayena, ubho ekavavatthānā; nirodhe adhimuttatā, vayalakkhaṇavipassanā.

所谓“依所缘而推知，对二者作同一判定”，意思是：随顺、跟随由现见所见的所缘，知“正如现在这个一样，过去诸行也曾坏灭，未来诸行也将坏灭”，从而将这二者唯依同一种性质作判定。

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

原书 36

古德也这样说过：“于现前存在者中，具清净坏灭见者把随顺它的智引向过去与未来——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

——一切诸行都具坏灭之性——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

——犹如太阳升起时的露珠。”（《清净道论》2-280。）

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

“二者”，是就已见与未见而言的两个所缘。“作同一判定”，是判定二者在刹那坏灭性上相同。“于现前存在者中”，是说由现见所得的现在法。“具清净坏灭见者”，是指因破除观坏灭的障碍而智慧清净，即坏灭之见极为清净。“把随顺它的智引向”，是说使随顺、跟随那观见

现在诸行坏灭之智的智生起。它在何处生起？故说“于过去、未来”，即在过去与未来诸行中。“一切”等语，是显示该智生起的方式。

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

（《大复注》2-443。）

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

所知与能知，二者都应作毗婆舍那观。（《清净道论》2-278。）所谓“依所缘而推知，对二者作同一判定”，是随顺这些称为“所知与能知”的行所缘：由现见、即现见智亲自现前洞彻知见的、称为“所知法（ñāta-dhamma）”的苦谛法与集谛法，以及称为“能知法（ñāṇa-dhamma）”的观智（即世间道谛法）。正如坏灭随观智对当下已经知见的现在法诸行见其坏灭，同样应作意：过去诸行也已经坏灭，未来诸行也将坏灭。因此，对由观智已经观见的已见所缘，以及尚未由观智观见的未见所缘这2类所缘，都应只依共同性质——即从刹那坏灭方面刹那不停、接连坏灭——而善加判定。这——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

——就是其所表达的意义。确实，昔日的义注师们曾说——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

“于现前存在者中”……（省略同上）……“升起时”。（见上文。）

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

သံဝိဇ္ဇမာနမှိ（saṃvijjamānamhi）＝对由现见、即已获得的现见智所知见的全部现在法诸行而言（也就是所谓已见法）；ဝိသုဒ္ဓဒဿနော（visuddhadassano）＝特别清净，即具有观照诸行坏灭的坏灭随观智之见的禅修者；တဒန္ဝယံ（tadanvayaṃ）＝随顺那观照现在法诸行坏灭的坏灭随观智而生起的观智——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

——အတီတေ（atīte）＝对过去诸行；အနာဂတေ（anāgate）＝对未来诸行；နေတိ（neti）＝引导，即使之生起；သဗ္ဗေပိ（sabbepi）＝无余、全部；သင်္ခါရဂတာ（saṅkhāragatā）＝过去、未来、现在的一切诸行——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

——ပလောကိနော（palokino）＝具有坏灭之性。若问如同什么？သူရိယေ（sūriye）＝太阳——

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

——ဥဂ္ဂတေ（uggate）＝已经升起时；ဥဿာဝဗိန္ဒု（ussāvabindu）＝露珠；ပလောကတိဣဝ（palokati iva）＝犹如消失。（《清净道论》2-280。）

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ

pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

原书 37

这就是说：对于由现见、即已获得的现见智所知见、称为已见法的全部现在法诸行，拥有特别清净、观诸行坏灭的坏灭随观智之见的禅修者，将随顺那观现在法诸行坏灭的坏灭随观智而生的观智，引用于过去诸行、未来诸行，使观智生起。一切无余的过去、未来、现在诸行，皆具坏灭之性。像什么？犹如太阳光触及便消失的露珠。（《清净道论》2-280；《大复注》2-443。）

Ārammaṇanvayena ubho ekavavatthānāti paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetaṃ porāṇehi — ‘Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītānāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussāvabindū suriyeva uggate’ti.

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

倾向于灭即倾向于刹那灭

> 所谓“倾向于灭”，是这样将二者依坏灭作同一判定之后，对那正称为坏灭的灭，生起倾向、重视、趋向、倾斜与归趣。所谓“观坏灭相”，意即这称为“观坏灭相”。（《清净这里指的是称为坏灭的灭，而不是称为涅槃的灭。所谓“这”，是指依所缘推知，把已见、未见二者依刹那坏灭性判定为一；这就是对坏灭相、变异相的观，名为坏灭随观。（《大复注》2-443。）“倾向于灭 = 倾向于刹那灭”是说：如此把作为观智所缘的已见行和未见行这2类所缘，依其刹那不停、接连坏灭的刹那坏灭之力，判定为相同；于是只对称为诸行坏灭的那一刹那灭生起作意，只对该刹那灭——

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha ‘atītānāgate’ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

Nirodhe adhimuttatāti evaṃ ubhinnaṃ bhaṅgavasena ekavavatthānaṃ katvā tasmiṃyeva bhaṅgasaṅkhāte nirodhe adhimuttatā taggarutā tanninnatā tappoṇatā tappabbhāratāti attho. Vayalakkhaṇavipassanāti esā vayalakkhaṇavipassanā nāmāti vuttaṃ hoti.

——生起重视，只向这一刹那灭倾斜，只趋向这一刹那灭，这就称为“倾向于灭”= 作意于灭。像这样，随顺由现见、即现见智所观见的行所缘，把已见与未见这2种所缘依刹那坏灭判定为同一性质，就是观称为坏灭的坏灭相，即坏灭相随观 = 坏灭随观。

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo,

suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha 'atītānāgate'ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

Nirodhe adhimuttatāti evaṃ ubhinnaṃ bhaṅgavasena ekavavatthānaṃ katvā tasmiṃyeva bhaṅgasaṅkhāte nirodhe adhimuttatā taggarutā tanninnatā tappoṇatā tappabbhāratāti attho. Vayalakkhaṇavipassanāti esā vayalakkhaṇavipassanā nāmāti vuttaṃ hoti.

> （《清净道论》2-280；《大复注》2-443。）

Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni. Ekavavatthānāti khaṇabhaṅguratāya samānāti vavatthāpanā. Saṃvijjamānamhīti paccakkhato upalabbhamāne paccuppanne. Visuddhadassanoti bhaṅgadassanassa paribandhavidhamanena visuddhañāṇo, suvisuddhabhaṅgadassanoti attho. Tadanvayaṃ netīti tassa paccuppannasaṅkhārabhaṅgadassino ñāṇassa anvayaṃ anugatabhūtaṃ ñāṇaṃ pavatteti. Kattha pana pavattetīti āha 'atītānāgate'ti. Atīte, anāgate ca saṅkhāragate. Sabbepītiādi tassa pavattanākāradassanaṃ. Bhaṅgasaṅkhāte nirodhe, na nibbānasaṅkhāteti adhippāyo. Esāti yā ārammaṇanvayena ubho diṭṭhādiṭṭhe khaṇabhaṅguratāya ekabhāvena vavatthāpanā, esā vayalakkhaṇe vipariṇāmalakkhaṇe vipassanā bhaṅgānupassanāti attho.

Nirodhe adhimuttatāti evaṃ ubhinnaṃ bhaṅgavasena ekavavatthānaṃ katvā tasmiṃyeva bhaṅgasaṅkhāte nirodhe adhimuttatā taggarutā tanninnatā tappoṇatā tappabbhāratāti attho. Vayalakkhaṇavipassanāti esā vayalakkhaṇavipassanā nāmāti vuttaṃ hoti.

坏灭随观智的所缘法

《无碍解道》巴利圣典这样开示了应以坏灭随观智亲自现前作毗婆舍那观修、审察的诸法。

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

> 如何以审察所缘而随观坏灭的慧，成为观智？以色为所缘的心，生起之后即坏灭；审察该所缘之后，随观那颗心的坏灭。……（省略同文）

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

> 以受为所缘……（省略同文）以想为所缘；以行为所缘；以识为所缘；以眼为所缘……（省略同文）

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

> 以老死为所缘的心，生起之后即坏灭；审察该所缘之后，随观那颗心的坏灭。

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

> （《无碍解道》55。）

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

这就是说：对色、受、想、行、识等行所缘，只依其会尽、会坏的灭尽—坏灭（khaya-vaya）性质加以审察，也就是作毗婆舍那观修、审察时，有这样一种慧：它通过反复随观正在观照的观心之坏灭而了知。此慧称为观智 = 坏灭随观智。这种智如何生起?

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

以色法为唯一所缘的观心，生起后即坏灭。先依色法这一所缘会尽、会坏的灭尽—坏灭性质而观见；再由后起观心，反复作毗婆舍那观，观照那了解此灭尽—坏灭性质之观心本身的坏灭。……（省略同文）（《无碍解道》55。）

Kathaṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhaṅgānupassane paññā vipassane ñāṇaṃ? Rūpārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati. Pe. Vedanārammaṇatā ... saññārammaṇatā ... saṅkhārārammaṇatā ... viññāṇārammaṇatā ... cakkhu ... pe ... jarāmaraṇārammaṇatā cittaṃ uppajjitvā bhijjati, taṃ ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā tassa cittassa bhaṅgaṃ anupassati.

所知法与能知法

在这一坏灭随观智部分，作为观智所观所缘的诸法，因为是由观智所洞彻知见之法，所以称为“所知法”。这些所知法，是5蕴、12处、18界，以及从无明直到老死的12缘起支。观照这些行法之坏灭的观智 = 观心，则是“能知法”。

> 以这些所知法的坏灭为所缘，轮流以三相作毗婆舍那观。对正在如此修观的智 = 正在修观的心，也以其心的坏灭为所缘，由后起观心轮流以三相再作毗婆舍那观。因所知与能知，二者都应作毗婆舍那观。（《清净道论》2-278；《无碍解道义注》1-239。）——也就是应当观照所知法与能知法这2者。

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

如此教导的所知法与能知法这2者，都是坏灭随观智所观的行法，是由坏灭随观智这一现见智所观见的已见行法。也应留意：在这些已见法中，还包括从无明直到老死的12缘起支。

> 这里，就这是就具有生、老死的诸蕴而间接说的。

Jātijarāmaraṇavantānaṃ khandhānaṃ vasena pariyāyena vuttāni.

> （《无碍解道此处以“老死”为代表，所摄取的正是具有老死的诸法。（《相应部复注》2-78。）依这些义注、复注的解释，应知这里所指的，就是具有明显的生、老死之性的诸蕴。

Jātijarāmaraṇavantānaṃ khandhānaṃ vasena pariyāyena vuttāni.

Jarāmaraṇasīsena cettha jarāmaraṇavantova dhammā gahitā.

> 此处所谓“心”，是指与相应法俱起的心。（《无碍解道义注》1-239。）这里教导，应由后起观心再观前一观心的坏灭。此处所谓“心”，意指与相应、俱生的心所法同在的观心。这种与相应心所共同俱起的观心，是在有学圣者与凡夫贤者的相续中生起的——

Cittanti cettha sasampayuttacittaṃ adhippetaṃ.

原书 39

——唯是大善意门观速行心路中的诸心相续。

Cittanti cettha sasampayuttacittaṃ adhippetaṃ.

因此，禅修者若要以坏灭随观智对这些缘起支作毗婆舍那观，就必须对所知法与能知法这2种法都作观照。

以三时区分、从无明直到老死的缘起诸支，就是一组所知法。以这些所知法的坏灭为所缘，标举三相而修观、审察的观智（＝坏灭随观智；对于凡夫与有学，这是一系列大善意门观速行心路）便是能知法。对于这一能知法，又以它本身的坏灭为所缘而再作毗婆舍那观的智，也正是坏灭随观智。这所知法与能知法2者，都是由坏灭随观智这一现见智所洞彻知见的一组已见行法。只有用坏灭随观智这一现见智洞彻知见这组已见行法之后，才能以随在坏灭随观智之后而行的类智，对未见的过去、未来——

——诸行，也把同一方法引用于彼处，作毗婆舍那观。这一类智，正是随在观智之后而行的类智。

现在继续说明上文一直阐释的《近因经》所教观法，即从“ဣတိ ရူပဿ အတ္ထင်္ဂမော”——“如是为色之灭”——开始的观照项目。

“如是为色之灭”……“如是为识之灭”……

> 所谓“如是为色之灭”，是指从无明之灭等方面，以五种行相而有色之灭。

对于受等也同此理。这是此处的略说；广说则见《清净道论》的“生灭智论”。（《1．“由无明之灭，有色之灭”：依因缘灭之义，观见色蕴的坏灭；2．“由爱之灭，有色之灭”：依因缘灭之义，观见色蕴的坏灭；3．“由业之灭，有色之灭”：依因缘灭之义，观见色蕴的坏灭；4．“由食之灭，有色之灭”：依因缘灭之义，观见色蕴的坏灭；5．观见变异相时，也观见色蕴的坏灭。

即使在观见色蕴的坏灭时，也观见这五种特相。（《无碍解道》53；《清净道论》2-266。）依照这些教说，观照项目略述如下：1．由于无明灭，色灭——这是“不再生起之灭”（anuppāda-nirodha）；2．由于爱灭，色灭——这是不再生起之灭；3．由于业灭，色灭——这是不再生起之灭；4．由于食灭，色灭——这是不再生起之灭；5．色的灭相——这是“生起后之灭”（uppāda-nirodha）。

原书 40

不再生起之灭（anuppāda-nirodha）

“由无明之灭，有色之灭”的意思是：今生中作为未来有之缘的无明，被阿罗汉道智灭除时，因为缘已不存在，未来色便不再生起；这种不生起就是灭。“依因缘灭之义”，意即由于该缘已经灭去。这里所谓“灭”，正是今生中无明、爱、业这些未来结生之缘的灭。（《无碍解道“由无明之灭，有色之灭”，是说由于最上道智使无明以不再生起之灭而灭，未来色也以不再生起之灭而灭；缘不存在时，果也不存在。“依因缘灭之义”，意即称为无明、能令未来色生起的缘已经灭去。“由爱之灭”“由业之灭”也同此理。（《大复注》2-421。）在整个轮回过程中，色名法这些行法依生、住、灭而尽其寿命，抵达坏灭阶段便灭坏；只要因尚未穷尽，日后仍有再次生起的机会，

所以这是一种仍有日后再生可能的灭；诸行在坏灭阶段的灭坏，称为“生起后之灭”（uppāda-nirodha）。

到达阿罗汉道时，由于阿罗汉道以正断（samuccheda-pahāna）把无明、爱、取、行、业灭除无余，这些法便以往后不再生起的方式灭尽；这就是不再生起之灭。反之，如果阿罗汉道智没有生起，这些无明、爱、取、行、业也就没有灭尽，它们便会成为未来结生——即再次获得新有——的因法。

然而，当一位贤善禅修者努力直至证达阿罗汉道时，因为阿罗汉道，无明、爱、取、行、业便以往后不再生起的方式灭尽；这就是不再生起之灭。当这些因法因为阿罗汉道而以不再生起之灭灭尽时，未来结生时的色名也随之以往后不再生起的方式灭尽；这同样是不再生起之灭。

同样，心、时节、食等称为转起缘（pavatti-paccaya）的因法，也会以往后不再生起的方式灭尽，即以不再生起之灭而灭；那时，未来原本在相应因法尚未灭尽时仍有机会生起的心生色、时节生色、食生色等，也随之灭尽。这同样是不再生起之灭。

禅修者必须以生灭随观智这一现见智，观见：无明、爱、取、行、业等因法，因为阿罗汉道而以不再生起之灭灭尽，所以未来结生等果报五蕴、色名法也以不再生起之灭而灭。对于这五取蕴刹那不停、接连坏灭的刹那坏灭——即生起后之灭——也必须同样观照至能够知见。

如果正在努力证得生灭随观智的贤善禅修者仍只处于凡夫阶段，那么他证得阿罗汉道的时间，可能是今生稍后的未来，也可能像伽帝迦罗梵天（Ghaṭīkāra Brahmā）等那样，是在某一未来世。

如果他确实是今生必定证得阿罗汉道的最后有者（pacchima-bhavika），那么证道之时就是今生稍后的未来；如果确定要到某一未来世才证得阿罗汉道，那么证道之时便是未来某一生。

当他在这样的未来时刻证得阿罗汉道，无明、爱、取、行、业等因法因为阿罗汉道而以不再生起之灭灭尽；这时，要观见般涅槃（最后死没）之后未来五蕴、色名法以不再生起之灭而灭，究竟应以现见智观，还是具足智者犹如有眼者以眼见诸色，以智见由智揭明的诸法。（《相应或者，在说了“知者”之后，这里所意指的知，并非仅依随闻或仅仅思量情状而知；而是为了阐明：正如以眼识见诸色，应把色等诸法及其集起等置于现前而见，所以又说“见者”。这里也可作此解释。（《相应部复注》2-63。）正如有眼者以眼识看见种种色所缘，

同样，具足生灭随观智这一观智之见的贤善禅修者，凭借正在修习的观智所生智光，把下列诸法观得洞然明彻：1．色、受、想、行、识这五取蕴；2．由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起，果报五蕴如何明显生起的集起之性，以及五蕴的生起相；3．由于无明、爱、取、行、业等因法因为阿罗汉道而以不再生起之灭灭尽，未来诸取蕴如何也以不再生起之灭而灭的灭没之性，以及这五取蕴的——

——坏灭，即变异相；对于这一切，他都以生灭随观智这一现见智亲自现前，观照至能够知见。正为了彰显这种知见，世尊说了“知者”（ဇာနတော）之后，又进一步说“见者”（ပဿတော）。（《相应部义注》2-49；《诸比丘，如是知、如是见者，诸漏得以灭尽。（《相应部》2-267，《近因经》。）缅文释义：诸比丘，只有这样知、这样见者，令诸漏穷尽的圣道、圣果才会生起。（《相应部》2-267。）

原书 42

依照这些巴利圣典、义注与复注，“ဣတိ ရူပဿ အတ္ထင်္ဂမော။ ပ ။ ဣတိ ဝိညာဏဿ အတ္ထင်္ဂမော”——“如是为色之灭……如是为识之灭”——这些观照项目，首先必须以现见智观至能够知见。然而，巴利复注说：“န ဇာနနံ အနုဿဝါကာရပရိဝိတက္ကမတ္တဝသေန ဣဓာဓိပ္ပေတံ။ (သံ-ဋီ-၂-၆၃။)”译：这里所意指的知，并非仅依随闻或仅仅依相推理而有的知。（《相应部复注》2-63。）这里并不采用仅仅随着老师所说而有的随闻知识，也不采用“事情大概会这样、事情大概会那样”这种周遍推理其情状——即依相推理（ākāra-parivitakka）——所生的纯粹思考知识。（《相应部复注》2-63。）不过，《大复注》说：“ပဌမဋ္ဌိ ပစ္စုပ္ပန္နဓမ္မာနံ ဥဒယဗ္ဗယံ ဒိသ္ဝာ အထ အတီတာနာဂတေ နယံ နေတိ။ (မဟာဋီ-၂- ၄၂၃။)”译：因为先见到现在诸法的生灭，而后才把这一理路引向过去与未来。（《大复注》2-423。）依照这段复注，应先以生灭随观智这一现见智观见现在法——即诸取蕴——以及它们的——

——集起之性与灭没之性；完成这样的现见观照之后，对于过去、未来诸行，也可依同一理路，以类智观照。不过还应注意：以生灭随观智这一现见智观照至能够知见时，1．现在法五取蕴；2．它们的集起之性；3．它们的灭没之性——这三项都不能与过去、未来截然分开。

至此，《近因经》摘录结束。

现在继续撰述、说明从《漏尽经》（见于《小部 · 如是语》）等各部经中摘录的内容。

《漏尽经》节录

“诸比丘，我说诸漏灭尽，是对知者、见者而言，并非对不知者、不见者而言。诸比丘，知什么、见什么，诸漏得以灭尽？诸比丘，对于知‘这是苦’、见‘这是苦’的人，诸漏得以灭尽；对于知‘这是苦之集’、见‘这是苦之集’的人，诸漏得以灭尽；对于知‘这是苦之灭’、见‘这是苦之灭’的人，诸漏得以灭尽；对于知‘这是导向苦灭的行道’、见‘这是导向苦灭的行道’的人，诸漏得以灭尽。诸比丘，如此知、如此见，诸漏得以灭尽。”（《小部》1-265，《如是语》。）作者释义：诸比丘，世尊只为知者、见者宣说证得能令诸漏灭尽的圣道；并不为不知者、不见者宣说证得这种圣道。义注引文起（缅文转写）：“(အတံ အရိယ-”〔续下单元〕

“意思是：‘我所宣说的是证得圣道。’”（《如是语义注》311。）

原书 43

诸比丘……唯有知什么法、见什么法的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道呢？——1．诸比丘，唯有知“这是苦圣谛”、见“这是苦圣谛”的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道。

2．诸比丘，唯有知“这是作为苦因的苦集圣谛”、见“这是作为苦因的苦集圣谛”的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道。

3．诸比丘，唯有知“这是苦止息之处——苦灭圣谛”、见“这是苦止息之处——苦灭圣谛”的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道。

4．诸比丘，唯有知“这是通往苦止息之处——涅槃——的修行道路，也就是道圣谛”、见“这是通往苦止息之处——涅槃——的修行道路，也就是道圣谛”的人，才能证得令诸漏灭尽的圣道。

诸比丘，唯有如此知者、如此见者，才能证得令诸漏灭尽的圣道。（《小部》1-265，《如是语》。）

义注的开释：第一释

> “‘知者’，即正在知的人；‘见者’，即正在见的人。虽然这两个词意义相同，只有字句不同，但即使如此，‘知者’仍是依据智的特相而指示该人，因为智以知为特相。”

“‘见者’，是依据智的威力而言。正因为依据见的威力，具智之人如同有眼者以眼见诸色一般，以智看见由智所显明的诸法。”（“此处所要的限定是：唯有知者，唯有见者。”（《相应部复注》2-64。）作者释义：jānato = 唯有知者；passato = 唯有见者。两词虽字句不同，意义却相同。即使如此，“知者”一词仍依据如实透彻了知所缘真实本质这一“智的特相”，来指示能知之人。确实，正见智的特相就是如实透彻了知所缘的真实本质。

“见者”一词，则依据智具有照见所缘真实本质的威力，来指示能见之人。确实，正见智具有照见所缘真实本质的威力。正如具眼者以眼识看见诸色所缘，具足正见智的禅修者也能看见由智所显明的四圣谛；这种智具有发出光明、使所缘真实本质得以显见的作用。（《如是语义注》310。）

原书 44

义注：第二释

> “或者，所谓‘知者’，是以随觉智（anubodha-ñāṇa）而知的人；所谓‘见者’，是以通达智（paṭivedha-ñāṇa）而见的人。”

> （《如是语义注》310。）

换言之，“知者”是说仅指以随觉智而知的人；“见者”是说仅指以通达智而知的人〔主本缅释作“知”〕。

“谛智有两种：随觉智与通达智。其中，随觉智是世间的，依随闻等方式而关于灭谛、道谛转起；通达智是出世间的，以灭谛为所缘，并依作用通达四谛。”（《清净“谛智有世间与出世间两种。世间谛智又有随觉智与省察智两种。对于初修者，随觉智依随闻等方式而关于灭谛、道谛转起；对于苦谛、集谛，则以之为所缘而转起；对于已经通达诸谛者，省察智则以四谛为所缘而转起。”〔引文续下单元〕

“出世间的通达智以灭谛为所缘，通达四谛。”（《无碍解道义注》1-342。）作者释义：能通达四谛的谛智，分为世间谛智与出世间谛智两种；其中，世间谛智又分随觉智与省察智两种。对于刚开始精勤修习毗婆舍那业处的凡夫禅修者，在其相续中，对于属于出世间谛的灭谛——无为界、寂静界、殊胜的涅槃法——以及道谛——以该灭谛为所缘、与圣道相应的八道支——随觉智由下列三种方式生起：1．随闻，即从师长等处辗转听闻而知；2．依相推理，即思惟：“如果死亡之法显然存在，不死的甘露涅槃之法也应显然——

——存在”，以此而知；3．见审谛忍所随（diṭṭhinijjhānakkhanti-anugata），即专注观察后欣然接受的见解，也就是随顺经思考、认可并信受的见解而知。由这三种方式所得之知，也称为随觉智，即推断智（anumāna-ñāṇa）。然而，对于苦谛与集谛，随觉智则以它们为亲自现前的所缘而生起、而知，也就是现见智。省察智则在已经通达四谛的圣者相续中，以四谛全部作为亲自现前的所缘而生起。至于作为出世间谛智的通达智，则以无为界、寂静界、涅槃这一灭谛为所缘——

——并依作用通达四谛。（《清净道论》1-142；《无碍解“因此，在他的先行阶段，对于二谛，有学习、问义、听闻、受持、思惟这五种通达；对于另二谛，只有听闻通达。在后续阶段，对于三谛，是依作用的通达；对于灭谛，则是所缘通达。”〔引文跨页续下单元〕

原书 45

“其中，一切通达智都是出世间的；听闻、受持与思惟之智则是世间的欲界智。”

（《阿毗达磨义注》2-109。）

作者释义：在刚开始精勤修习毗婆舍那业处的凡夫禅修比丘相续中，尚未到达圣道、处于圣道之前，对于苦谛与集谛，有：1．学习通达（uggaha-paṭivedha）：学习与苦谛、集谛相关的巴利圣典，从而通达；2．问义通达（paripucchā-paṭivedha）：反复请问与苦谛、集谛相关的巴利圣典之义注义，从而通达；3．听闻通达（savana-paṭivedha）：恭敬听闻苦谛、集谛之法，从而通达；4．受持通达（dhāraṇa-paṭivedha）：以口诵持、记住苦谛、集谛之法，从而通达。以上四种属于由教与闻所得之知。5．思惟通达（sammasana-paṭivedha）：把苦谛、集谛之法置于三相之下——

——加以观修、审察，从而通达；这就是一切观智。共有上述五种通达。这些通达属于世间的欲界大善法。

至于灭谛与道谛，则如巴利引文（缅文转写）所说：“နိရောဓသစ္စံ ဣဋ္ဌံ ကန္တံ မနာပံ၊ မဂ္ဂသစ္စံ ဣဋ္ဌံ ကန္တံ မနာပံ။ (သံ-ဋ္ဌ-၃-၁၆၀။)”译：“灭谛是可意、可爱、悦意的；道谛是可意、可爱、悦意的。”（《相应部义注》3-160。）如此从贤善者处听闻而通达，称为听闻通达；这只属于由教与闻所得之知。（这是尚未到达圣道的先行阶段，即前分行道。）在圣道的近行刹那之后，也就是在圣道刹那中，对于苦谛、集谛、道谛三者：对苦谛履行遍知作用，对集谛履行断除作

> 用，对道谛履行修习作用；因此，依作用而有遍知通达（pariññā-paṭivedha）、断除通达（pahāna-paṭivedha）与修习通达（bhāvanā-paṭivedha）。对于作为无为界、涅槃的灭谛，则有“所缘通达”（ārammaṇa-paṭivedha）——

——即由取灭谛为所缘而通达，也就是“现证通达”（sacchikiriyā-paṭivedha）：由亲自作证而通达。这一切通达智都是出世间的。

> 若依“通达智”一词取出世间圣道之义，就不应在该词之下摄取学习通达、问义通达、听闻通达、受持通达、思惟通达这五种通达；只应摄取纯属出世间的遍知通达、断除通达、“一切通达智都是出世间的。”（《根本复注》2-72。）

另一种解释是：学习通达等五种通达智，因为是出世间通达智的基础因，所以也可以依“以果称因”的转称用法（phalūpacāra“一切通达智”，也可以摄取学习通达等五种智。

> （《根本复注》2-72。）

世尊只为以随觉智知四圣谛、以通达智见四圣谛的人，宣说证得能令诸漏灭尽的圣道。

对于不以随觉智而知、不以通达智而见的人，世尊并不宣说证得能令诸漏灭尽的圣道。这就是上述义注开释的旨趣。义注师又以另一种方式继续解释。

义注：第三释

> “或者，以逆次说：以见道而见者，以修道而知者。”（《如是语义注》310。）换言之，以逆次方式说，世尊只为以预流道智见四圣谛的人，只为以其余三种较高道智知四圣谛的人，宣说诸漏灭尽；对于不如此知、不如此见的人，世尊并不宣说诸漏灭尽。原文意在于此。

义注第四种解释：某些论师之说

> 然而，有些论师说：“对于以知遍知、审察遍知与断遍知而知的人，以及以达到顶峰的观而见的人〔应作如是解释〕。”

> （《如是语义注》310。）

某些论师解释说：对于以知遍知、审察遍知、断遍知这三种遍知而知见〔世间四谛〕的人，以及以已经达到顶峰的观智而照见〔世间四谛〕的人，世尊宣说他能够证得令诸漏灭尽的圣道与圣果。（《如是语义注》310。）〔原注：关于三种遍知，将在后文继续说明。关于以观智知见世间四谛的方法，请参见第五册“毗婆舍那篇”的“生灭智”章。〕

义注第五种解释

> 或者，对于以遍知现观而知苦、以作证现观而见灭的人；当这两者具足时，断除现观与修习现观也必然成就，所以这就说到了对四谛的现观。

> （《如是语义注》310。）

换一种说法：世尊只对以遍知现观而知苦谛的人、以断除现观而知集谛的人、以作证现观而见灭谛的人，以及对于道谛——

——以修习现观而见的人，宣说他能够证得令诸漏灭尽的圣道；对于不如此知、不如此见的人，世尊并不宣说他能够证得令诸漏灭尽的圣道。这就是本段的意思。

> （《如是语义注》310。）

《佉提罗叶经》（Khadirapatta Sutta）与《尖顶屋经》（Kūṭāgāra Sutta）教说节录

> 诸比丘，若有人这样说：“我未如实通达苦圣谛，未如实通达苦集圣谛，未如实通达苦灭圣谛，未如实通达趣向苦灭之道圣谛，却要彻底终结苦。”这是不可能的。

> （《相应部》3-394；《相应部》3-383。）

> “未通达”，即未以智会达；意思是未曾洞彻。（《相应部义注》3-330。）= 诸比丘，若有人说：“我未以正见智亲自现前、如实无误地洞彻知见苦圣谛；未如此洞彻知见作为苦之因的集圣谛；未如此洞彻知见作为苦之灭的灭圣谛；未如此洞彻知见作为通往苦灭涅槃之修行道路的道圣谛，却要彻底终结轮回之苦。”

倘若他这样说，此人所说之事绝无可能如其所言而发生。（《相应部》3-394；《相应部》3-383。）世尊为了说明其所以不可能，又以如下譬喻作比较而继续开示。其旨趣如下。

诸比丘，假如有人说：“我不建房屋的下层结构，却要架起上层结构。”倘若他这样说，此事绝无可能如其所言而实现。同此譬喻，假如有人说：“我不先以正见智亲自现前、如实无误地洞彻知见四圣谛，却要把轮回之苦彻底终结给你们看。”倘若他这样说，此事绝无可能如其所言而实现。（《相应部》3-394。）此外，《相应部 · 谛相应》的《佉提罗叶经》（《相应部》3-383—384）也有如下开示。

诸比丘，假如有人说：“我要用儿茶树叶、松叶和余甘子叶做成叶杯，用它盛水运来；又要做成耳饰佩戴给人看。”倘若他这样说，那么此人所说之事——

——绝无可能如其所言而实现。同此譬喻，假如有人说："我不先以正见智亲自现前、如实无误地洞彻知见四圣谛，却要把轮回之苦彻底终结给你们看。"倘若他这样说，此事绝无可能如其所言而实现。（《相应部》3-383—384。诸比丘，若有人这样说："我已如实通达苦圣谛，已如实通达苦集圣谛，已如实通达苦灭圣谛，已如实通达趣向苦灭之道圣谛，并要彻底终结苦。"这是可能的。

（《相应部》3-384；《相应部》3-394。）

= 诸比丘，假如有人说："我已经以正见智亲自现前、如实无误地洞彻知见苦圣谛；已经如此洞彻知见作为苦之因的集圣谛；已经如此洞彻知见作为苦之灭的灭圣谛；已经如此洞彻知见作为通往苦灭涅槃之修行道路的道圣谛，并要彻底终结轮回之苦。"倘若他这样说，此人所说之事——

——确实可能如其所言而实现。（《相应部》3-384；《相应部》3-394。）世尊又举譬喻作如下开示：诸比丘，假如有人说："我要先建好房屋的下层结构，再架起上层结构。"倘若他这样说，此事可能如其所言而实现。（《相应部》3-394。）诸比丘，假如有人说："我要用红莲叶、紫矿（波罗奢，Butea monosperma）叶和苦叶（gwe-tauk）做成叶杯，用它盛水运来；又要做成耳饰佩戴给人看。"倘若他这样说，此事可能如其所言而实现。（《相应部》3-384。）同此譬喻，诸比丘，假如有人说："我已经以正见智亲自现前、如实无误地洞彻知见四圣谛——

——并要彻底终结轮回之苦。"倘若他这样说，此人所说之事确实可能如其所言而实现。

（《相应部》3-383；《相应部》3-394。）

原书 49

所以，诸比丘，应当努力修习以知"这是苦"；应当努力修习以知"这是苦集"；应当努力修习以知"这是苦灭"；应当努力修习以知"这是趣向苦灭之道"。（《相应部》3-384；《相应部》3-394。）诸比丘，因此在此教法中，你们应当努力修习以知：1."这是苦圣谛。"

2."这是作为苦之因的集圣谛。"你们应当努力修习以知。

3."这是作为苦之灭的灭圣谛。"你们应当努力修习以知。

4."这是通往苦灭涅槃之修行道路的道圣谛。"你们应当努力修习以知。（《相应部》3-384；《相应部》3-394。）在这些经中，世尊为了令轮回之苦彻底终结，劝诫弟子努力修习以知四圣谛。因此，凡是想从轮回的深重苦难中解脱出来的贤善之人，都必定应当竭尽全力、勤奋努力，以求知见四圣谛；对此应作确定不移的领受，铭记奉行。

那么，究竟应当如何努力，才能以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见四圣谛呢？答案如下。

轮转谛（vaṭṭa-sacca）与还灭谛（vivaṭṭa-sacca）

在此，前二谛属于轮转，后二谛属于还灭。于此二类谛中，比丘只在轮转谛上建立业处；对于还灭谛，则不建立观修。四圣谛中，居前的苦圣谛与集圣谛是轮转谛；居后的灭圣谛与道

> 圣谛则是还灭谛。在这两类谛中，对于禅修比丘，唯于轮转谛才有对业处（观业处）的作意＝观修；对于还灭谛，则没有对（观）业处的作意＝观修。（《阿毗达磨义注》2-109；《长部义注》2-391；《相应部义注》3-160。）依照上述各部义注的规定与指示，禅修者在诸谛——

——这四者之中，对于作为观智所观所缘的苦谛法与集谛法，必须努力先以学习通达（uggaha-paṭivedha）、问义通达（paripucchā-paṭivedha）、听闻通达（savana-paṭivedha）、受持通达（dhāraṇa-paṭivedha）这四种“学知”而洞彻了知；又须以思惟通达（sammasana-paṭivedha）——即观智——洞彻了知＝由实践而知。以学知获得成就之后，为了由实践而知，便须开始摄取、作意这些苦谛法与集谛法。这里继续说明苦谛法与集谛法。

苦圣谛法

> 诸比丘，什么是苦圣谛？应答为“五取蕴”。即：色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴。诸比丘，这就称为苦圣谛。＝诸比丘，什么是苦圣谛法？应当说：五取蕴。

那么，这些取蕴是什么呢？即：色取蕴（rūpupādānakkhandha）、受取蕴（vedanupādānakkhandha）、想取蕴（saññupādānakkhandha）、行取蕴（saṅkhārupādānakkhandha）、识取蕴（viññāṇupādānakkhandha）。诸比丘，这五取蕴称为苦圣谛法。（《相应部》3-373。）应当依照这篇《蕴经》的教说，把称为色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴的五取蕴，称作苦圣谛法。

此外，世尊又在《相应部·蕴品》的《蕴经》中，说明哪些法称为色取蕴等取蕴；其教说如下。

何谓取蕴

> 诸比丘，任何色，无论过去、未来或现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近，只要是有漏、有取的，就称为色取蕴。＝诸比丘，成为诸漏所缘、并被（存在于31界中的）爱（taṇhā）与见（diṭṭhi）执取为“我、我所有”的色法，包括：1．一切过去色法；2．一切未来色法；3．一切现在色法；4．一切内色法；5．一切外色法；6．一切粗显色法；7．一切细微色法；8．一切低劣色法；9．一切殊胜色法；10．一切远色法（即离正在观照的禅修者之智较远的色法）；11．一切近色法（即与正在观照的禅修者之智较为接近的色法）——

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.

——以这11种行相而存在的一切色法，都称为色取蕴。（《相应部》2-39。）经中又以同一方式继续宣说受取蕴等。因此，成为诸漏所缘、并被爱与见执取为“我、我所有”、以这11种——

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.

原书 51

——行相而存在的五取蕴，就是苦圣谛法。对于世尊确曾如此宣说，应当恭敬顶戴、铭记奉持。

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.

> 这五取蕴也包括过去五取蕴与未来五取蕴。那么，这些过去、未来五取蕴，是以现见智观照，还是以类智观照呢？请看下确实，凭借照见的威力，具智者看见由智所显明的诸又一种解释是：说了“知者”以后，此处所指的知，并不是仅凭随闻或依相推理而知；而是如眼识见色一般，把色等以及它们的集起等直接置于现前而见。为了显明这种见，才说“见者”。正如具眼者以眼识看见各种色所缘，具足观智之见的高尚禅修者面对究竟法自性的所缘，也能如其本然——

——而正确照见。凭借这种能如实正见之智的力量与威力，又由于正在观照的观智所生智光照触，苦谛法与集谛法清楚显露；他便以观正见——即现见智——使它们直接现前而知见。

为了显明上述义理，世尊说过“知者”（jānato）之后，又进一步说“见者”（passato）。（《如是语义注》310；《相应部复注》2-63。）〔按：作为结生五蕴等现在苦谛法之因的集谛法，不过是过去诸蕴的若干组成部分；它们曾依止过去五取蕴而生起。这一点到集谛部分便会明了。〕那么，如果是这样，难道不再需要以类智观照过去、未来诸法了吗？这个问题仍须作答。

> 或者，这是就显示理路而如此说。因为先见到现在诸法的生灭，随后才把这一理路运用于过去与未来。= 换一种说法：这是从显示观法的方式而说。先以现见完成对现在诸法生灭的观照，随后再把这一方法运用于过去与未来，观作“同样如此”。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

> （卑谬尊者《清净道论依词释》第五册，165。）

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

应当注意——此处所谓现在诸法的生灭（udayabbaya），包括：1．依因缘的生灭（paccayato udayabbaya）：由于无明、爱、取、行、业等因法显明生起，以结生五蕴为始的果五取蕴便显明生起；由于无明、爱、取、行、业等因法以“不再生起之灭”（anuppāda-nirodha）而止息，果五取蕴也以不再生起之灭而止息。这就是依因缘所观的生灭；

原书 52

2．依刹那的生灭（khaṇato udayabbaya）= 果五蕴刹那生起就具缘的名色而言，安立三相。（《中部义注》1-281。）也就是因与果二者的生起、坏灭，称为生灭。上述两种生灭都包括在内。其中，果五取蕴是苦谛法；无明、爱、取、行、业这些因法是集谛法。对于苦谛法与集谛法这两种生灭——依因缘的生灭和依

刹那的生灭——以观正见即现见智洞彻知见以后，便把同一方法运用于过去与未来，以类智观照。这就是问题的答案。

神通智（abhiññā）与观智（vipassanā）

1．“以宿住随念神通智（pubbenivāsānussati-abhiññā）可以观照过去”；2．“以未来分智（anāgataṃsa-ñāṇa）——天眼神通（dibbacakkhu-abhiññā）的一个部分——也可以观照未来”。人们对于这两种说法的内容与依据，尚能轻易接受；然而，对于“以观智也可以观照过去与未来的五取蕴”这一主张，却不大愿意充分接受。关于以观智也能观照过去、未来五取蕴的主张，正自圆满觉者本人所说的巴诸比丘，凡有沙门或婆罗门忆念种种宿住，他们全都忆念五取蕴，或其中某一蕴。（《相应部》2-71；《被嚼食经》〔Khajjanīya Sutta，工作译名〕。）

“宿住”：这里并不是针对以神通方式作忆念而说，而是针对以观的方式忆念宿住的沙门、婆罗门而说。正因如此，才说：“他们全都忆念五取蕴，或其中某一蕴。”因为对于以神通方式忆念者，诸蕴、诸取蕴、与蕴相联属之事以及概念，都可以成为所缘。“只忆念色”：如此忆念时，并不是忆念任何其他有情或个人，而只是忆念过去已经灭去的色蕴。对于受等也依同一理路。

（《相应部义注》2-266。）

“以观的方式”：忆念当下的色、受等以后，作意“过去我也曾有这样的受”；照见过去的色、受等与现在并无差别，就是观；这里是就这种观而说。= 诸比丘，若有一些沙门或婆罗门，以智循序忆念不止一世、为数极多的过去所住蕴相续，他们便能够以智循序忆念。所有这些以智——

循序忆念的沙门、婆罗门，都是以智循序忆念五取蕴，或其中任何一蕴。（《相应部》2-71；Khajjanīya Sutta。）在这段巴利圣典中，“ပုဗ္ဗေနိဝါသ”（pubbenivāsa，宿住）一词，并不是世尊就宿住随念神通（pubbenivāsānussati-abhiññā）之力、以智循序忆念过去曾有的诸蕴相续而说；而是就沙门、婆罗门以观智之力，循序忆念过去曾有的诸蕴相续而说。

正因如此——

他们全都随念五取蕴，或其中任何一蕴。

世尊如此宣说：“所有这些能够以智循序忆念的沙门、婆罗门，都是以智循序忆念五取蕴，或其中任何一蕴。”

理由如下。

对于以宿住随念神通之力，以智循序忆念过去曾有的诸蕴相续的沙门、婆罗门，下列4类都可成为该神通的所缘：1．包含出世间法的五蕴；2．不包含出世间法的五取蕴；3．与蕴相关的种姓、形貌、饮食、苦乐等；4．各种名称施设（nāma-paññatti）。

然而，世尊并未说能够以智循序忆念上述4类，只说能够以智循序忆念过去曾有的五取蕴，或其中任何一蕴。因此可以知道：这里所指的不是以宿住随念神通循序忆念过去曾有的诸蕴相续，而只是以观智循序忆念。当这样以观智循序忆念过去曾有的诸蕴相续时，所忆念的并非任何个人、有情或自我；世尊所说的，只是以观智循序忆念究竟法的自性——

——因为教说的正是这一点，所以其意为：观智能够循序忆念过去已经灭去的色、受、想、行、识。（《相应部》2-71；《相应部义注》2-266。）“ဝိပဿနာဝေသေန”（vipassanāvasena）即“依观之力”：在现在，以观智循序忆念色、受、想、行、识，也就是加以观照、审察之后——

——观见：“在过去世，我也曾有这样的色、受、想、行、识。”有一种观智，能观见过去的色、受、想、行、识与现在的色、受、想、行、识在性质上没有差别。这里所说的，正是依这种观智之力，以智循序忆念过去曾有的诸蕴相续。

> （《相应部复注》2-235。）

以上是说明宿住随念神通与观智能力有何差别，以及过去、未来也应如何以观智观照、如何能够观照，并且能够经由这样的观照而有所证得的教典依据。

现在再继续举示古德以观审察过去、未来诸法的旧例。

《随眠经》（Anusaya Sutta）节录

当时，尊者罗睺罗来到世尊处，恭敬礼拜世尊后，在一旁适当之处坐下，并向世尊这样请问。

“世尊，应当怎样知、怎样见，才会在这有识之身以及外在一切有情、无情的行相（saṅkhāra-nimitta）中，不生起执取为‘我’的见（diṭṭhi）、贪著为‘我所’的爱（taṇhā），以及潜伏的慢（māna）？”如此请问。于是，世尊作如下开示。

> 罗睺罗，凡任何色，无论过去、未来、现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近；对于一切色，都如此以正慧如实观见：“这不是我的；这不是我；这不是我的自我。”凡任何受……（省略同文）；凡任何想……；凡任何行……；凡任何识，无论过去、未来、现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近；对于一切识，也如此以正慧如实观见：“这不是我的；这不是我；这不是我的自我。”罗睺罗，如此知、如此见者，在这有识之身以及外在一切相中，不会有我作、我所作与慢随眠。（《相应部》1-444。）缅文释义第1项起：罗睺罗，对于一切过去、未来、现在，属于内相续或外相续，粗（oḷārika）或细（sukhuma），劣（hīna）或——

——胜（paṇīta），远（dūra）或近（santika）的一切色，皆作如下观见——

> “这不是我的；这不是我；这不是我的自我。”

——也就是：“这色不是我的，这色不是我，这色不是我的自我。”他如此以如实、正确的观慧与道慧而见。

2．一切感受，即一切受（vedanā），也同样观见……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

3．一切记认，即一切想（saññā），也同样观见……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

4．一切造作，即一切心所诸行（cetasika-saṅkhāra），也同样观见……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

5．一切识知之心，即一切识（viññāṇa），也同样观见……（原文“။ ပ ။”，省略同上。）

现见智与类智（之三）

原书第 55 – 83 页

原书 55

罗睺罗……佛陀教导说：对于如是知、如是见者，在这具伴有识的身体中，以及在外部一切有情、无情的诸行之相中，执取为“我”的邪见、贪著为“我所有”的爱，以及潜伏的高慢，都不会生起。

> （《相应部》1-444；《随眠经》（Anusaya Sutta）。）

> 所谓“我如此随观：这不是我的，我不是这，这不是我的自我”，就是“我如此随观为无常、苦、无我”。（《中部义注》4-232，《教诫阐陀经义注》。）依这段义注的解释，应当知道：把过去、未来、现在等11类五取蕴观作“နေတံ မမ၊ နေသောဟမသ္မိ၊ န မေသော အတ္တာ”，与把它们置于三相之下、观为无常、苦、无我，二者是相同的。如此修观时，所观五取蕴不仅包括现在五蕴，也包括过去五蕴和未来五蕴。观照这11类五取蕴时，所用的是现见智，还是类智？要知道答案，请看下面的义注、复注解释。

> 所谓“以正慧见”，就是以与观慧相伴的道慧善见。

> （《相应部义注》2-197；《随眠经义注》。）

> 所谓“正……见”，是在前行阶段以观智依思惟的方式而见，在道刹那则依现观的方式，以亲证现见智善见。（《相应部复注》2-181。）“သမ္မပ္ပညာယ ပဿတိ”意为“以正慧见”，也就是以与观慧相伴的圣道慧善见。（《相应部义注》2-197。）在圣道之前的观修阶段，以观智将按11类而存在的五取蕴置于三相之下，修观、审察；凭借这种观照，以称为“观正见”的亲证现见智，亲自现前、透彻而如实地看见这些取蕴的无常、苦、无我。

在圣道刹那，则以遍知现观（pariññābhisamaya）的作用，依作用成就（kicca-siddhi）而通达地了知这11类五取蕴，即苦谛诸法；并以称为“圣道正见”的亲证现见智，亲自现前、透彻而如实地看见它们。

（这是无痴通达，asammoha-paṭivedha；也就是舍除遮蔽对苦谛之知的痴，由此而知、而见。）（《相应部复注》2-181。）应当注意：这里把能将过去、未来等取蕴置于三相之下而修观、审察的观智，解释为亲证现见智。不过，先以观智对当下亲见的已见法，亲自现前、透彻地看见其中的无常、苦、无我之后，对于未见的过去、未来诸法，也可以依“同理”而用类智观照。

原书 56

《教诫罗睺罗大经》（Mahārāhulovāda Sutta）节录

一次，罗睺罗尊者跟随在佛陀身后，入舍卫城托钵。罗睺罗尊者生起了想成为转轮王长子宝的念头，佛陀便如此教诫他：

> 罗睺罗，凡任何色，无论过去、未来、现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近，一切色都应以正慧如实见为：“这不是我的，我不是这，这不是我的自我。”（《中部》2-84。）罗睺罗……对于一切过去、未来、现在之色，无论它生于自身相续还是外部相续，是粗或细、劣或胜、远或近，都应如此观：巴利句（缅文转写）：“ဒနေတံ မမ၊ ဒနေသောဟမသ္မိ၊ နဒေသော အတ္တာ”——“此色不是我的；此色不是我；此色不是我的自我”，也就是观为无常、苦、无我；应以正确的观慧（道慧）这样观照。（《中部》2-84。）对于受、想、行、识这4种名蕴，也同样应作观修——

佛陀即作了这样的教导。（《中部》2-84。）这里，巴利语“သမ္မပ္ပညာယ”（sammappaññāya，“以正慧”）所指的，仍应理解为称作“观正见”的亲证现见智，以及称作“圣道正见”的亲证现见智。宣说《教诫罗睺罗大经》时，罗睺罗尊者年仅18岁，仍处于凡夫位。因此应当知道：佛陀教导他，首先要以称为“观正见”的亲证现见智，对按过去、未来、现在等11类而存在的五取蕴修观，直至达到称为“道正见”的亲证现见智。

《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta）节录

巴利三藏中，有许多教说都指示应当对过去、未来的五取蕴作观。这里从这些教说中，选取对贤者可能最为切近的《无我相经》，摘录若干段落。

佛陀先向已经证得预流果、被称为“五比丘”（Pañcavaggī）的诸比丘，说明五蕴不能随自己的意愿而转的“不随意支配义”（avasavattanaṭṭha），即无我之性。随后，佛陀围绕五蕴，依无常、苦、无我各作一轮问答。五比丘禀答五蕴只是无常、苦、无我之法后，佛陀如下开示观修的所缘：——

原书 57

因此，比丘们……凡任何色，无论过去、未来、现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近，一切色都应以正慧如实见为：“这不是我的，我不是这，这不是我的自我。”（《相应部》2-56。）比丘们……正因为五蕴只是无常、苦、无我之法，所以在此佛陀教法中，你们这些爱子应当以观慧和道慧，如实观见：一切过去、未

来、现在的色法；一切生于自身相续的内色法与生于外部的外色法；一切粗色法与细色法；一切劣色法与胜色法；一切远色法与近色法——

——对按这11类而存在的一切色法，都应依巴利句（缅文转写）：“နေတံ မမ၊ နေသောဟမသ္မိ၊ နမေသော အတ္ဍတာ”作如下观照：1．此色不是我的（即观为苦）；2．此色不是我（即观为无常）；3．此色不是我的自我（即观为无我）。应当以观慧、道慧，不颠倒地如实观之。（《相应部》2-56。）佛陀也教导，对以受蕴为首的其余4种名蕴，同样修观。

如此，在《无我相经》的教说中，佛陀指示观修时也应包括过去五蕴与未来五蕴。五比丘恭敬顶戴这些教导，循着佛陀教说智所示的次第，以称为“观正见”的亲证现见智，对按11类而存在的五取蕴修习观禅业处，直至达到称为“道正见”的亲证现见智（对五比丘而言，这里指上三道）。因此，这些被称为“五比丘”的尊者，在《无我相经》教说结束时，安住于阿罗汉果。

> 宣说这篇记说时，五比丘的心因不取著而从诸漏中解脱。（《相应部》2-56。）这篇纯散文、不与偈颂相杂的《无我相经》教说被宣说时，五比丘不再以爱和见执取五取蕴为“我、我所有”，他们的心便从诸漏中解脱。（《相应部》2-56。）这种先依无常一轮、苦一轮、无我一轮问答，然后指示观修所缘的教说，称为“三轮法教”（teparivaṭṭa-dhammadesanā）。三藏中有数百处同型法教，尤其在《蕴品相应》——

原书 58

——巴利原典全书中最为多见。大悲的一切知正等觉佛陀如此一再反复教导；渴求殊胜涅槃法的禅修贤者，理应恭敬顶戴奉行。

至此，《漏尽经》所说四圣谛中的苦圣谛已经说明完毕。现在继续撰述、说明集圣谛。

集圣谛法

世尊在《阿毗达磨》（2-112—115）《分别论》巴利原典的《谛分别》中，依如下5种方式分别宣说集谛：1．把爱（taṇhā）说为集谛；2．把爱连同一切烦恼说为集谛；3．把爱、烦恼连同一切不善法说为集谛；4．把一切不善法，以及可成为诸漏所缘、能令轮回流转的无贪、无瞋、无痴这3种善根法，说为集谛；5．把一切不善业，以及可成为诸漏所缘、能令轮回流转的一切善业，说为集谛。世尊如此把集谛分为5种而宣说。针对这篇教说，《迷惑冰消》大义注与《清净道论》作了如下解释。

> 其中，因为《谛分别》中说，善业与不善业不加区别，皆为集谛。

> （《迷惑冰消》2-185；《清净道论》2-216。）

＝世尊在《谛分别》巴利原典中说：一切善业与不善业，不再特别区分为“思”（cetanā）或“与思相应之法”（cetanā-sampayutta-dhamma），而概括地称为集谛。

> （《迷惑冰消》2-185；《清净道论》2-216。）

上述《分别论》巴利原典及《转法轮经》等各处教说之所以把爱说为集谛，是依主导门（padhāna-naya），择取一个居于主导地位的因而着重宣说。一颗已经成熟、湿润与黏性尚未干涸的种子，若被播种在水、土、气候、光线等诸缘具足的土地上，便有能力长成与种子同类的植物。同样，得到爱这一湿润、黏着之力帮助的一切善业与不善业，也具有产生与各自业相应之某种有的能力。正如遭火焚烧、湿润与黏性已经干涸的种子不再有长成植物的能力，同样，在爱这一湿润、黏着之力已经干——

——涸的诸阿罗汉之名色相续中，凡曾潜存的一切善业与不善业——

——也因为得不到名为"爱"的烦恼伴侣，不再具有产生某一种有的能力。因此，在产生名为苦谛的某一种有时，爱对种种有、种种所缘加以黏着与贪求的这种湿润、黏着之力，便是一个居于主导地位的因。正因为如此，世尊依主导门把爱说为集谛。第2、3、4种也应同样理解。

至于把一切善业与不善业说为集谛的第5种，则属于无余门（nippadesa-naya）：这是把集谛毫无剩余、完整无遗地宣说出来。

又，世尊在《增支部》巴利原典三集的《外道所依经》（Titthāyatana Sutta，工作译名）中作了如下教说。

《外道所依经》（Titthāyatana Sutta）节录

> 诸比丘，什么是苦集圣谛？以无明为缘而有诸行；以诸行为缘而有识；以识为缘而有名色；以名色为缘而有六处；以六处为缘而有触；以触为缘而有受；以受为缘而有爱；以爱为缘而有取；以取为缘而有有；以有为缘而有生；以生为缘，老、死、愁、悲、苦、忧、恼生起。如此，这整个苦蕴生起。诸比丘，这称为苦集圣谛。（《增支部》1-178。）＝比丘们……作为苦之生起因的集圣谛是什么呢？——由于无明生起，行生起；由于行生起，识生起；由于识生起，名色生起；由于名色生起，六处生起；由于六处生起，触生起；由于触生起，受生起；由于受生起，爱生起；由于爱生起，取生起；由于取生起而有"有"（bhava）——

——生起；由于有生起，生生起；由于生生起，老死、愁、悲、苦、忧、恼诸法生起。如此，纯然不杂有乐的这整团苦聚，其集起——即成为苦的生起之因、令苦生起——便发生了。比丘们……这种因果相联的关系，也就是缘起法，称为作为苦之生起因的集圣谛法。

> （《增支部》1-178。）

想要穷尽轮回之苦的禅修贤者，必须努力以正见智亲自现前、透彻知见全部四圣谛；而集谛——也就是因果相联的缘起法——也包括在这四谛之中，这一点切勿忘记。又因为应当了解缘起诸支如何归摄于诸谛，所以下面继续说明。

缘起诸支如何归摄于诸谛

其中，因为《谛分别》中说，善业与不善业不加区别，皆为集谛，所以，对于“无明缘行”：由无明而有诸行，乃由第二谛所生的第二谛；由诸行而有识，乃由第二谛所生的第一谛。由识等而有名色等，直至异熟受，乃由第一谛所生的第一谛；由受——

原书 60

“——而生的爱，是以第一谛为生起根源的第二谛；由爱而生的取，是以第二谛为生起根源的第二谛；由取而生的有，是以第二谛为生起根源的第一、第二二谛。由有而生的生，是以第二谛为生起根源的第一谛；由生而生的老死，是以第一谛为生起根源的第一谛。应当如此，随其所应，从由何谛生起这一方面了知此理。”

（《迷惑冰消》2-185；《清净道论》2-216—217。）

在《分别论》的《谛分别》中，世尊把一切有漏的善业与不善业，笼统地宣说为集谛，并不再特别区分为思以及与思相应之法。因此，若依谛来划分缘起十二支，无明、行、爱、取、业有属于集谛法这一类，也就是第二谛。

识、名色、六处、触、受、称为“生有”的生以及老死——这些果报轮诸法属于苦谛法这一类，也就是第一谛。应当如此简要记住。

在“အဝိဇ္ဇာပစ္စယာ သင်္ခါရာ（无明缘行）”中，无明是集谛，行也是集谛。因此，由无明而生的诸行，是以无明这一集谛为根源而生的、作为行的诸集谛法。也就是说，这是以第二谛为生起根源的第二谛。

在“သင်္ခါရပစ္စယာ ဝိညာဏံ（行缘识）”中，行是集谛，识是苦谛。

因此，由诸行而生的识，是以第二谛（集谛）为生起根源的第一谛（苦谛）。

在识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘异熟受的这些关系中，因与果两方全都是属于果报轮的苦谛法。因此，由识等生起的名色等，是以第一谛（苦谛）为生起根源的第一谛（苦谛）。

在“ဝေဒနာပစ္စယာ တဏှာ（受缘爱）”中，受是苦谛，爱是集谛。

因此，由受而生的爱，是以第一谛（苦谛）为生起根源的第二谛（集谛）。

在“တဏှာပစ္စယာ ဥပါဒါနံ（爱缘取）”中，爱是集谛，取也是集谛。因此，由爱而生的取，是以第二谛（集谛）为生起根源的第二谛（集谛）。

在“ဥပါဒါနပစ္စယာ ဘဝေါ（取缘有）”中，取是集谛，业有也是集谛。

生有则是苦谛。因此，由取而生的有，是以第二谛（集谛）为生起根源的第一谛与第二谛二者。

原书 61

在“ဘဝပစ္စယာ ဇာတိ（有缘生）”中，有，即业有，是集谛；生是苦谛。

因此，由业有而生的生，是以第二谛（集谛）为生起根源的第一谛（苦谛）。

在“ဇာတိပစ္စယာ ဇရာမရဏံ（生缘老死）”中，生是苦谛，老死也是苦谛。因此，由生而生的老死，是以第一谛（苦谛）为生起根源的第一谛（苦谛）。（《迷惑冰消》2-185；《清净道论》2-216—217。）依照这些解释，无明、爱、取、行与业都是集谛法。

识、名色、六处、触与受，都是苦谛法。应当如此理解。

> “过去有五因，现在有五果。”

“现在有五因，未来有五果。”（《殊胜义注》2-182；《清净道论》2-214。）

依照上述引用《无碍解道》所作的义注解释：1．在建立业有时，于过去世所培育的无明、爱、取、行、业这五种过去因法——集谛法——成为缘，今生便明显生起识、名色、六处、触、受这五种现在果法——苦谛法。

2．以今生所培育的无明、爱、取、行、业这五种现在因法——集谛法——为缘，未来也将明显生起识、名色、六处、触、受这五种未来果法——苦谛法。还应当如此记住。

正如具眼者以眼识看见种种色所缘，具足观正见之智见的高尚禅修者，也能够以观正见——即现见智——使下列缘起的因果关联直接现前而知见：由于过去因法，现在果法生起；由于现在因法，未来果法生起。前文引述的《近因经》义注、复注以及《漏尽经义注》，已经说明了这一点。

世尊也在《漏尽经》中教示：如果不能以正见之智了知、照见集谛如何为缘令苦谛生起，就不可能证得能令诸漏灭尽的圣道。因此，希望以道智、果智现前了知、照见殊胜涅槃法的诸位贤者，必须努力以现见智亲自现前，洞彻了知、照见集谛如何为缘令苦谛生起；换言之，应把作为苦因的集圣谛，如其本然地了知、照见为“作为苦因的集圣谛”。如此——

——先以现见智亲自现前、洞彻知见之后，再以类智观照那些尚未现见的过去、未来诸法。

异刹那业的力量

在作为今生结生五蕴等果报轮诸法之因的过去五因中，业有 = 业也包括在内。此业正是一种业因法，能够以异刹那业缘之力资助诸异熟蕴。

由于作为果的异熟法与作为因的业法生起于不同时间，所以称为“异刹那业缘”：也就是在不同于现在果法生起刹那的另一刹那中生起、作为因缘法的业。这里可以问：这种作为因的业是在什么时候生起的呢？

> “‘以业为缘’，意思是以异刹那业缘为缘；这种业缘即使隔了许多俱胝劫，仍有能力令自己的果生起。善业与不善业不会在自身现起的刹那给果。假如会给果，那么，一个人造作能令其投生天界的善业时，凭该业之力，他应当就在同一刹那成为天人。可是，在造作该业的刹那以外的另一刹那，虽然该业已经不复现存，但单凭它已被造作这一事实，当其余诸缘会合时，便能在现法、下一生或以后某一时位生果；犹如先前学习技艺的活动虽已灭去，却能在

后时资助后续的技艺活动。因此，称为异刹那业缘。”（《阿毗达磨义注》3-374；《发趣论义注》。） = 所谓业缘，是指一种作为因缘的法：即使经过不止一劫、乃至许多俱胝劫，仍有能力令自己的果生起，能以异刹那业缘——

——之力给予资助。理由如下：善业与不善业在自身正处于生起、住立、坏灭三个阶段（刹那）时，尚无力给予异熟果。假如善业与不善业能在自身正处于生起、住立、坏灭三个阶段（刹那）时给果，那么，一个人造作能令其投生天界的善业时，凭该善业的威力，他应当就在造业的同一刹那成为天人；然而事实并非如此。正确的解释是：业在某一刹那已经造作完成；到了不同于造业刹那的另一刹那，虽然该业已经不再以生起、住立、坏灭三个阶段现前存在，却唯因业已经造作——

——这一事实：1．若该业是现法受业，便可在现前可见的今生给果；2．若该业是次生受业，便可在紧接今生的第二生给果；3．若该业是后后受业，便可从今生与第二生以外的第三生开始，在以后相续所至的某一生中给果。此时——

——若为善业，当趣成就、所依成就、时成就、加行成就等其余诸缘会合具足时；若为不善业，当趣失坏、所依失坏、时失坏、加行失坏等其余诸缘会合具足时，该业便能令异熟果生起。（参见《阿毗达磨义注》2-421。）这是怎样的呢？正如早先的技艺学习，必须到另一个不同的时期，才会作为根本因与助缘而资助后来的技艺学习；同样，称为“业”的思不会在造业的刹那资助果法生起，只有到了后来的刹那才给予资助。因此，所谓“异刹那”，就是在不同于果报刹那的各别刹那中生起的——

——思，因而得名。（《阿毗达磨义注》3-374；《发趣论义注》。）

苦谛与集谛

上文已经说明，以过去、未来、现在等11种行相而存在的五取蕴，名为苦圣谛。现在再进一步解释集谛。

对于今生五取蕴这一苦谛的真正原因——集谛，如果依主导门把爱摄为集谛，那么还须审察：这种爱究竟是在什么时候生起的？

色法与非色法（名法）合为五蕴；五蕴就是苦谛；使五蕴生起的先前之爱，就是集谛。

（《阿毗达磨义注》2-68—69。）

= 色法与名法二者就是五蕴；这五蕴就是苦谛；过去诸生所培育、能使这苦谛生起的爱，就是集谛。（《阿毗达磨义注》2-68—69。）如果像上文所说明的那样，依集谛摄取无明、爱、取、行、业；换一种说法，摄取在无明、爱、取围绕下所培育的行与业，那么，依诸义注援引《无碍解道》巴利原典所作的“အတိတေ တေတတေါ ပဥ္စ”——“过去有五因”——等解释，这些集谛法也正是在过去世所培育的法。

下面继续从自然义理一面作比较说明。由于作为因的集谛显然存在，作为果的苦谛才明显生起；在这因法与果法二者之中，首先应当思考：究竟因法先发生，还是果法先发生？如果贤善禅修者能够接受：在作为

因的集谛与作为果的苦谛二者之中，作为因的集谛发生于各别刹那，不同于作为果的苦谛显现、给果的刹那，并因而是异刹那业力；所以，作为因的集谛能够使作为果的苦谛——

原书 64

——生起。作为因的集谛以这种能够令作为果的苦谛生起的异刹那业力而显然存在，故作为果的苦谛才明显生起。如果能够接受，唯有作为因的集谛先发生，作为果的苦谛后发生，那么贤者请记住：涅槃道路上一扇原本闭塞的大门已经打开。

作这样的思考时，在过去五因之中，应当着重思考能够以异刹那业缘之力给予资助的业。由于这种业属于异刹那业，如果能够接受作为因的集谛先发生、作为果的苦谛后发生，那么请再次思考：在今生，苦谛与集谛二者之中，究竟哪一法最先开始生起?

就今生的一个人来说，在母胎内结生的羯罗蓝清液（kalala）初成之际，有身十法聚、性根十法聚、心所依处十法聚3类色聚，共30种色法；如果此人属于三因悦俱结生，便有34种心与心所名法。这34种名法如下：1．能知之心＝识＝1个悦俱智相应大果报心；2．13个名为“通一切心所”（aññasamāna）、可通善与不善两方面的心所；3．19个遍一切美心心所（sobhaṇasādhāraṇa）；4．1个慧根心所（paññindriya）。合计34种，即1心与33心所。

在这34种名法中：1．受属于受蕴。

2．想属于想蕴。

3．其余31个心所属于行蕴。

4．能知之心＝识，属于识蕴。

> 30种色法属于色蕴，34种名法属于4种名蕴，两类合为五蕴，也就“简而言之，五取蕴是苦。”（《相应部》3-369。）依照《转法轮经》的这项殊胜教说，它们全都是一组组苦谛法。因此，对一个人来说，今生首先生起的是苦谛。

如果能够接受两项教说：一是苦谛由集谛而生；二是在苦谛与集谛这对因果法中，依异刹那业的性质，作为因的集谛必先发生、作为果的苦谛随后发生——那么，今生苦谛的因集谛，并不是在今生正在生起的——

原书 65

——集谛；今生苦谛只是由于某一过去世所培育的集谛才生起。这两点，贤者应当很容易接受。

如果在无明、爱、取围绕下所培育的集谛发生于过去世，那么就要问：它发生在哪一过去世？答案是：可能属于以下两类业之一：1．次生受业；2．后后受业。

如果该业是次生受业，就是在紧邻今生的第一过去世所培育的业；如果属于后后受业，就是在第二过去世、第三过去世或更早的某一过去世所培育的业。无论属于次生受业还是后后受业，禅修者都必须以正见智

——即现见智——观照，直到知见这名为集谛的业；换言之，要知见由于这名为集谛的业，今生结生五取蕴等苦谛如何明显生起。只有如此知、如此见，那令诸漏灭尽的圣道——

——才有可能证得；佛陀在《近因经》和《漏尽经》中正是如此教示的。

如果这种名为集谛的业属于后后受业，为了以现见智亲自现前、洞彻知见该业，就必须以正见智——即现见智——一直回观到建立该业的第二过去世或更早的那一世，直至能够见到它。观照范围的详说，参见《趣向涅槃之道》第三册缘起部分解释《食经》的章节，第45页以下。

如果贤者由于不肯放下、舍弃自己的"坚执之见"（ādānaggāhī），仍牢牢执持，而不能接受：今生结生五蕴等苦谛法之所以明显生起，是由于某一过去世所修习、积集、培育的名为集谛之业；那么，对于以下四类行者——1．正等觉菩萨须历4阿僧祇与10万劫；2．独觉菩萨须历2阿僧祇与10万劫；3．上首声闻菩萨须历1阿僧祇与10万劫；4．大声闻菩萨须历10万劫——在各自如此漫长的时期中，那些朝向各自所希求的菩提智——

——而引领、承载他们的、名为"胜愿"（abhinīhāra）的诸波罗蜜善法，究竟还有没有必要圆满修习——

原书 66

——与积集，也就必须重新考虑了。为什么呢？因为之所以不能接受上述说法，正是不能接受：由于过去培育的、名为集谛之业，现在生起了名为苦谛的五取蕴。不能接受这一点，就是不能接受业与业果；若否定、抛弃业与业果，便是坠入无因见（ahetukadiṭṭhi）、无作见（akiriyadiṭṭhi）、虚无见（natthikadiṭṭhi）这三种邪见的巨大险坑。

这也就是昂然坠入名为"决定邪见"（niyata-micchādiṭṭhi）的万丈深渊。

爱是集谛，这固然正确；然而，现在的爱这一集谛，并不是现在"现在有五因，未来有五果。"依此，它只是未来苦谛的因。同样，现在正在培育的业也不是现在结生五蕴等现在苦谛的因，只是未来五蕴的因。

如果接受现在苦谛由现在集谛而生，那么，依照上文所举《发趣论义注》的解释，贤者不妨造作一项能令投生天界的善业，并发愿投生天界。如果现在集谛确能生起现在苦谛，就应当立刻成为天人；然而，事实上并不会如此。同样，不妨造作一项善业，发愿不老、不病、不死。

如果现在集谛确能生起现在苦谛，就应当立即获得不老、不病、不死的生命；然而，事实上并不能。再如，一位已经60岁的贤者，不妨发愿立即成为最俊俏、最美丽的16岁者。如果现在集谛确能生起现在苦谛，就应当立即成为最俊俏、最美丽的16岁者。可是，无论怎样造作善业、发愿祈求，也不会立刻变得最俊俏，不会变得最美丽，也不会变成16岁；原来丑陋的仍旧丑陋，原来难看的仍旧难看，不会倒退着返老还童，只会继续衰老。

如果现在苦谛确实由现在集谛而生，也就是说，只要造作善业、如愿祈求，所愿便在现在立即实现，那么世间就不可能再有难看丑陋的人、老人、病人和短寿者。

这里所要表达的意思如下：禅修者若仅仅知道现在集谛，或仅仅知道现在苦谛，便无法知道集谛如何使苦谛生起。为什么呢？一方面，只有由于过去所培育的集谛，现在结生五蕴等苦谛法才明显生起；另一方

面，由于现在所培育的集谛，未来结生五蕴等苦谛法才会明显生起。若不能以现见智亲自现前、如实洞彻知见集谛如何使苦谛生起，也不能证得圣道智；正如上文所述，在《近因经》和《漏尽——

——经》中，佛陀正是如此教示的。

原书 67

若行者不以现见智追观过去，就绝不可能以现见智知见在某一过去世、由无明、爱、取围绕而造作培育的行与业——即集谛。为什么？因为他没有观照。若不能以现见智亲自现前、洞彻知见某一过去世所培育的集谛，也就不能以现见智知见：由于那一过去集谛，现在苦谛如何生起。若不能以现见智亲自现前、洞彻知见：由于过去集谛，以结生五蕴为始的现在苦谛如何显现——

——世尊并未教说：即使不能如此知见，也能证得令诸漏灭尽的圣道。

同样，若行者不观照未来，也就不能以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见：由于现在集谛，未来苦谛如何生起。为什么？因为他没有观照未来。若不能以现见智亲自现前、洞彻知见由于现在集谛而有未来苦谛，世尊也并未教说这样仍能证得令诸漏灭尽的圣道。

因此，为了以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见由于过去集谛而有现在苦谛，以及由于现在集谛而有未来苦谛，行者首先必须以现见智摄取、观照过去诸蕴和未来诸蕴，直到能够亲自现前、洞彻知见。

过去世所培育的集谛，只是过去诸蕴的组成部分；由过去集谛所生的现在苦谛，也只是现在诸蕴的组成部分；现在所培育的现在集谛，同样只是现在诸蕴的组成部分；由现在集谛所生的未来苦谛，则只是未来诸蕴的组成部分。

为了使这些话更清楚，再作如下说明：在过去诸因，也就是过去所培育的集谛法中，无明、爱、取属于烦恼轮；行与业属于业轮。能令人的结生五蕴等善果报轮诸法以及业生色生起的行与业，只是善行与善业。

其中，无明、爱、取并不是能够各自孤立生起的法；它们只能与相应的心、心所共同生起。对凡夫而言，一般会以贪与邪见为首导的贪根心生起。假如所生的是悦俱、邪见相应、无行的贪根心，那么每一个不善速行中都有20个心与心所名法。它们如下。

原书 68

悦俱、邪见相应、无行的贪根心1个；通一切心所13个；痴、无惭、无愧、掉举这4个遍一切不善心心所；贪与邪见2个；合计20个。每一速行心刹那各有20个心、心所。由于这些法具有支持、产生结生果的力量，它们只会出现于意门速行心路中。在这些心加心所、也就是名法中：1．受是受蕴；2．想是想蕴；3．其余17个心所是行蕴；4．贪根识知心是识蕴；合计为四名蕴。

5．包括作为这些名法所依的心所依处在内，称为“具构件之心脏”的54种色法，属于色蕴；合计为五蕴。（54种色法的计算方法，见色业处篇。）称为烦恼轮的上述过去四名蕴，只能依止过去世称为意门的有分五蕴等、即称为果报轮的五取蕴，才能生起，因此它们也只是过去诸蕴的组成部分。

再说行与业。若专就一个人而言，一个以三因悦俱心结生的善士，其三因悦俱结生五蕴的真正原因，只能是过去某一世所培育的三因、悦俱、欲界大善行与业。这些业可能是次生受业，也可能是后后受业。

> “诸比丘，我说思即是业；思已，便以身、语、意造作业。”
>
> 出处：“(အံ-၂-၃၆၃။ အဘိ-၄-၂၉၀။)”（《增支部》2-363；《阿毗达磨》4-290。）

在这一类教说中，世尊以思为主导而说“业”。因此，就“行与业”而言，应依主导门，主要摄取思。

> “至于与思相应诸法的业性，已经由四种业加以阐明。”（《殊胜义注》1-131。）依这段解释，与思相应的心、心所等相应法，世尊也在《增支部·四集》的《觉支经》（《增支部》1-559）中称为“业”。该经以“ကမ္မံ ကဏှ် ကဏှဝိပါကံ（黑业黑报）”等语宣说四种业。（详见该经。）

原书 69

因此，就行与业而言，既应摄取思，也应摄取与思相应的诸法。对于以三因悦俱心结生的善士而言，作为其三因悦俱结生五蕴真正原因的行与业，就是悦俱、智相应的大善思以及与思相应的诸法。包括善思在内，共有34个心与心所。它们如下。

悦俱、智相应的大善心1个；通一切心所13个；遍一切美心心所19个；慧根心所1个；合计34个。在这34个名法中：1．受是受蕴；2．想是想蕴；3．其余31个心所是行蕴；4．悦俱、智相应的大善心是识蕴；5．这些名法所依的所依色是色蕴；合计为五蕴。

由于这些行与业具有能令现在结生五蕴等果报轮诸法生起的力量，它们只会是意门速行心路；每一速行心刹那各有34个名法。

> “由于欲界善业已经造作、已经积集。”（《阿毗达磨》1-104。）依这一类教说，意门速行心路并非只生起一次，而是曾经生起过许许多多的速行心路；它们就是业轮诸法。业轮诸法也只有依止过去世称为果报轮的有分五蕴等五取蕴，才会生起，因此也只是过去诸蕴的组成部分。

行者首先必须已经以现见智摄取上述属于烦恼轮、业轮与果报轮的过去五蕴，并已用现见智加以辨别。又必须以现见智辨别、摄取由这些烦恼轮与业轮所生、以结生五蕴为始的果报轮诸法。

只有在如此以智辨别、摄取之后，才能更进一步以现见智辨别、摄取：由于过去烦恼轮，过去业轮如何生起；由于过去业轮，以现在结生五蕴为始的果报轮又如何生起。

原书 70

然而，若完全没有摄取、完全没有观照作为现在果报轮真正原因的过去烦恼轮诸蕴、过去业轮诸蕴，以及它们所依的过去果报轮诸蕴，未曾以现见智亲自现前、洞彻知见，那么，这位背负着重重无知的行者，就绝不可能以现见智亲自现前、洞彻知见：由于过去烦恼轮，过去业轮如何生起；由于过去业轮，现在果报轮

又如何生起。若不能以现见智亲自现前、洞彻知见：由于过去所培育的集谛，以现在结生五蕴为始、属于果报轮的苦谛如何显现，也就不能证得令诸漏灭尽的圣道——

——世尊正是这样教示的。

再者，现在正在培育的无明、爱、取、行与业——即烦恼轮和业轮——确实存在；这些烦恼轮与业轮，只是未来果报轮诸法的因。假如善士希求来世出家为比丘，并为此培育欲界大善行与业，那么——

1．对于"比丘生命"的错误认知，是无明；2．贪爱那一比丘生命，是爱；3．心攀附、执取那一比丘生命，是取。这就是三种烦恼轮。假如这位善士仍处于三因凡夫的层次，这些烦恼轮一般属于贪与邪见一组。若他欢喜地发愿，由于与悦受相应，便会有20个心与心所，即四名蕴；这些名蕴所依的所依色，是色蕴——

——合计为五蕴。

再者，称为业轮的行与业，若属于悦俱、智相应的三因欲界善业，就有34个心与心所，即四名蕴；它们所依的所依色是色蕴；合计也正是五蕴。

> "诸根于此已经成熟。"（《无碍解道》50。）依这段教说，这些烦恼轮与业轮，是从诸根成熟之时起便可能生起的法。具有能在未来给出结生果之力的这些烦恼轮、业轮速行心，只是存在于意门速行心路中的速行名法。

假设善士现在六十岁，并且一生之中曾反复行善、发愿来世获得比丘生命。那么，这些烦恼轮与业轮在六十岁以前已经生起过；若六十岁以后仍继续发愿，六十岁以后也还能生起。并且，这些法也只有依止称为意门的有分五蕴等果报轮，才可能生起。

原书 71

这些烦恼轮与业轮，是未来果报轮的因；其中的业可能是惯行业（āciṇṇa-kamma），也可能是临死业（āsanna-kamma）。如果贤者是一位得禅者，不再希求未来的出家生活，而只向往梵天生活，或者为梵天生活发愿；并且贤者所得的禅那直到死亡都未退失，那么，作为未来梵天生活、梵天诸蕴之因的业，也可能是重业（garuka-kamma）。

若是惯行业，这一惯行业可能是在60岁以前反复修习的，也可能是在60岁以后、死亡以前这段时间中继续培育的。能以智分别、摄取名色的智，称为名色分别智（nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa）；能摄取过去因如何产生现在果、现在因如何产生未来果等因果关联的智，称为缘摄受智（paccaya-pariggaha-ñāṇa）；能把具有因法的五取蕴置于三相之下而观照、修习、审察的智，称为观智。与这些智相应的思，称为观之思（vipassanā-cetanā）。以这一观之思为体的观业，也可能成为惯行业。

> 这里，在世尊以第二种方法所说的"诸比丘，若不思、不筹划，然而仍有随眠……"这一段中，即使此前没有积集能引生有的善与不善，也没有筹划，对于已经看见诸有过患的禅修者，观之思仍可能以随眠为缘而引生结生。（《相应部复注》2-83。）依照这段引用《思经》而作解释的《相应部复注》，观之思＝观业也具有引生结生的力量。

“成为未来结生之缘”：由于与行舍智相应的业力量强盛，当正由该业给予善趣结生时，称为“欣乐”的贪烦恼，成为未来欲界善趣结生之缘。因为由烦恼伴随的业能产生异熟，所以业是能生缘，烦恼是扶助缘。（《无碍解道义注》1-250。）“အာယတိ ပဋိသန္ဓိယာ ပစ္စယော ဟောတိ”＝“凡夫喜爱行舍智的心，在未来成为结生的因法”，这是《无碍解道》所说的话（《无碍解道》60）。其含义如下：由于与行舍智相应的观之思所成之业力量强盛，当这一观业本身给予善趣结生之果时，喜爱行舍智、称为“欣乐”（abhinandana）的贪烦恼——

——将在未来成为欲界善趣结生的因法。观业有喜爱行舍智的贪烦恼为伴，便直接产生异熟；因此，观业是直接生果的能生缘。

烦恼则是给予支持的扶助缘。（《无碍解道义注》1-250。）因此，这一即将结果的惯行业，是自诸根成熟之时起直至死亡以前、在一生中反复成为习惯的业；所以，在三种现在中，它属于称为“一期现在”（addhā-paccuppanna）——

原书 72

——之法。若这一惯行业将在未来结果，禅修者就必须首先以正见智——即现见智——摄取该业，直至能够知见。应当注意：这种业可能在诸根成熟以后的一生中，于任何时候生起。

再者，若在临死时才就近培育的临死业，获得适当机会结果，并且确定会引生未来结生等果报轮，那么，也必须努力以正见智——即现见智——亲自现前、洞彻知见这一业。

不过，应当注意：临死业是在临死时才就近培育的业，所以，在当前正在摄取因法、果法的这一时刻，它并不是眼前当下正在生起的现在业。

再者，若禅修者是一位得禅者，而作为广大善业的重业将要结果，也必须以正见智——即现见智——摄取这一业，直至能够亲自现前、洞彻知见。

如此摄取即将结果的业以后，还必须以正见智——即现见智——摄取未来结生五蕴等果报轮诸法，直至能够亲自现前、洞彻知见。完成这种摄取之后，才进一步以正见智——即现见智——摄取而亲自现前、洞彻知见：由现在所培育、称为集谛的无明、爱、取所围绕而培育的行与业，如何使称为苦谛的未来结生五蕴等果报轮诸法显明生起。（摄取方法详见缘起部分。）这样，便能够以现见智摄取现在集谛如何使未来苦谛生起——

——对于这一说法，贤者若仍心存疑虑，不能信服，请阅读以具足智者犹如有眼者以眼见诸色，以智见由智揭明的诸法。

（《相应部义注》2-49，《近因经》。）

确实，凭借照见的威力，具足智者看见由智所揭明的诸法，犹如具眼者以眼见诸色。（《如是语义注》3又一种解释是：说了“知者”以后，此处所指的知，并不是仅凭随闻或依相推理而知；而是如同眼识见色，把色等诸法以及它们的集起等直接置于现前而见。为了显明这种

见，才说“见者”。这里也可作此解释。（《相应部复注》2-63。）缅文释义：正如有眼者以眼识看见各种色所缘，具足观智之见的高尚禅修者，对于究竟法自性所缘，也能如其本然——

原书 73

——而正确地照见。凭借这种能如实正见之智的力量与威力，又由于正在观照的观智所生智光照触，以下诸法清楚显露：1．色、受、想、行、识五取蕴；2．无明、爱、取、行、业等因法显明生起 = 显然存在，从而果五蕴显明生起的集起之性，以及五取蕴以生起的方式显明出现、即生起相（nibbatti-lakkhaṇa）的集起之性；3．在阿罗汉道刹那，无明、爱、取、行、业等因法以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）而灭，也就是因为它们以往后不再生起的方式灭尽，果——

——五取蕴也在般涅槃死没之后，以往后不再生起的方式灭尽，即不再生起之灭；以及这五取蕴本身的坏灭——“坏”所指的变异相这种灭没之性（这里意指生起后之灭［uppāda-nirodha］）。对于这一切，他都以观正见——即现见智——直接置于现前而知见。这不是仅仅随着老师所说而盲目揣测、徒然向往的随闻之知。

也不是思量“事情大概会这样”这种行相而得的思考之知 = 依相推理之知。以上就是原文的意思。（《相应部义注》2-49；《如是语义注》310；《相应部复注》2-63。）再者，被规定为过去五因的烦恼轮五蕴、业轮五蕴；作为这些烦恼轮、业轮之所依而生的有分五蕴等过去五蕴；由这些过去五因显明生起的现在结生五蕴、有分五蕴等现在五取蕴；依止这些五取蕴而生、被规定为现在五因的烦恼轮五蕴与业轮五蕴；以及由这些现在烦恼轮、业轮之因，而将在未来显明——

——生起的未来结生五蕴等未来五取蕴；这些处于过去、未来、现在三时之内、被规定为果蕴与因蕴的五取蕴，也全都是必须以观正见——即现见智——置于三相之下修习、审察的观智所缘。〔这里并不是指过去轮回过程中的一切过去法，也不是指未来轮回过程中的一切未来法。〕贤者若对这一说法仍心存疑虑、不能信服，请继续阅读下面的圣典教说。

原书 74

罗睺罗，凡所有色，过去、未来、现在……一切色，都如实以正慧见为：“这不是我的，这不是我，这不是我的自我。”（罗睺罗，凡所有色，过去、未来、现在……一切色，都应当如实以正慧见为：“这不是我的，这不是我，这不是我的自我。因此，诸比丘……凡所有色，过去、未来、现在……一切色，都应当如实以正慧见为：“这不是我的，这不是我，这不是我的自我。”（《所谓“以正慧见”，就是以观慧与道慧善见。（《相应部所谓“正……见”，是在前行阶段以观智依思惟的方式而见，在道刹那则依现观的方式，以亲证现见智善见。（《相应部复注》2-181。）世尊教导尊者罗睺罗、五比丘等贤者，应当把过去——

——未来、现在等依11种行相而存在的五取蕴，如实、不颠倒地观为无常、苦、无我；应以称为“正慧”的观慧与道慧修习、审察这些五取蕴。这里将只就以观智观照的部分加以说明。

上述义注、复注的旨趣如下：“သမ္မပ္ပညာယ ပဿတိ”——“以正慧见”：在圣道之前的观修阶段，以观智把过去、未来、现在等五取蕴置于三相之下而修习、审察；凭借这种观修之力，以称为观正见的亲证现见智，

善巧、正确地知见这些五取蕴的无常、苦、无我三个方面——这就是其义。（《相应部义注》2-197；《相应部复注》2-181。）集谛部分至此说明完毕。贤者若对以上说明仍未满足，请继续阅读以下教说节录。

《大因缘经》节录

“阿难，此缘起甚深，显现亦深。阿难，正因未随觉、未通达此法，此诸众生遂如乱丝、如线团纠结，又如文阇草与钵跋阇草般缠结，不能超越恶趣、苦趣、堕处与轮回。”（《长部》2-47；《相应部》1-318。）“所谓未随觉，是指未依知遍知而随觉。”

“所谓未通达，是指未依审察遍知与断遍知而通达。”

（《长部义注》2-85；《相应部义注》2-88。）= 阿难，这一因果相联的缘起法甚深；正因其甚深，看起来也仿佛极为深奥。阿难，由于未能以称为随觉智的知遍知，如理深入地了知这一因果相联的缘起法；又由于未能以审察——

——遍知与断遍知这一通达智，亲自通达直至证得道、果，因此，此诸众生才会像织工纠缠成团的经纬丝线一样错综杂乱，像雌织巢鸟的巢一样盘结，又像以文阇草、钵跋阇草制成而久经磨损、首尾难辨的擦脚绳圈一样，在轮回之中纠结纷乱。他们既不能超越那毫无可乐、崩坏坠落的恶趣轮回，也不能超越恶趣以外的善趣轮回。（《长部》2-47；《相应部》1-318。）诸大义注援引上述《大因缘经》的教说，也作出如下

——断定：

“此法因甚深而无底；因须领会种种理路而难以穿越；须以智剑，在殊胜的定石上——”

“——磨得极其锋利；若不劈破那如雷轮般不断摧磨众生的有轮——”

“——便无人能够越过轮回的怖畏，即使在梦中也绝无此事。”

（《阿毗达磨义注》2-189；《清净道论》2-221。）= 这一因果相联的缘起法，因为甚深而无从探到底部；又因种种理路如密集的丛莽，难以穿越。若不以在殊胜的定石上磨得极为锋利的智剑，劈破那如雷轮一般恒常摧磨众生、名为“缘起”的轮回有轮，则从来没有任何人能够越过轮回苦难的巨大怖畏，即使在梦中也不曾有过。

（《阿毗达磨义注》2-189；《清净道论》2-221。）

依照上述佛说巴利教法及诸大义注的裁定，凡以清净正直的正欲，希求无为界、不死甘露——殊胜涅槃的禅修者，都必须努力以称为随觉智的知遍知，以及称为通达智的审察遍知、断遍知这三种遍知之智，对因果相联的缘起法作清楚明确的分别，直至自己现前、深入地知见。原文“အနုဗောဓ အပ္ပဋိဝေဓ”意为：由于

未能以随觉智反复随觉，未能以通达智亲自通达直至道、果，便不能脱离恶趣的巨大怖畏与轮回苦难的巨大怖畏——

——佛陀亲自以大悲为先导的说法智，为深切希求众生利益而作了如此教诫。因此，一切想要脱离轮回苦的人，都必须努力以称为随觉与通达的这三种遍知之慧，分别而知。这并不是要凭推断作盲目的——

原书 76

——猜测来求知，也不是只凭老师口说、自己张口空想便能完成的修行事业。对此应当明白。

只有以三种遍知分别了知缘起法，才能从轮回苦中解脱，因此下文继续说明这三种遍知。与缘起教说相关的遍知分为世间遍知与出世间遍知两类。世间遍知又有知遍知、审察遍知、断遍知三种；出世间遍知也同样有知遍知、审察遍知、断遍知三种。下面依次说明这些遍知。

世间三遍知

知遍知——对于无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等缘起支，若能以智依其特相、作用、现起、近因逐一分解并观照，该智即是名色分别智。（其摄取方法参见“特相等四法”部分。）此外，若能以自己的智亲自现前、深入地知见无明如何缘行、行如何缘识、识如何缘名色等因果相联之理，该智即是缘摄受智。

名色分别智与缘摄受智这两种智，能够善加分别而知那些作为观智所缘、应知当知的行法，因此名为知遍知。

审察遍知——对于无明、行、识、名色等缘起支：甲．以智看见它们生起后即坏灭的无常行相，而判定为无常；乙．以智看见它们不断遭受生灭逼迫的苦行相，而判定为苦；丙．以智看见它们并非不坏、坚固而有实体的自我，其行相为无我，而判定为无我。能够如此审察、思量，判定无常为无常、苦为苦、无我为无我的智，即思惟智与生灭智。丁．由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起、明显存在，识、名色、六处、触、受等果报轮诸蕴便如何明显生起——能观见这一点的——

——智，是依因缘观生智；由于阿罗汉道令无明、爱、取、行、业等因法以不再生起之灭而灭尽，识、名色、六处、触、受等果报轮诸蕴也以不再生起之灭而完全灭尽——能观见这一点的智，是依因缘观灭智；以及——

原书 77

——能观见诸缘起支的生起相（即发生）的依刹那观生智，以及能观见诸缘起支的变异相（即坏灭性）的依刹那观坏灭智。〔注：依因缘观生智与依因缘观灭智，合称依因缘观生灭智；依刹那观生智与依刹那观坏灭智，合称依刹那观生灭智。〕上述思惟智与生灭智二者，名为审察遍知；它们是审察、思量并分别了知诸缘起支无常、苦、无我行相的慧。

《无碍解道》巴利原典的指示

关于如何以生灭随观智观修、审察这些缘起支，《无碍解道》巴利原典作了如下指示。

“已生的无明是现在；它的生起相是生起，变异相是坏灭；对〔生起与坏灭〕二者的随观即是智。……（省略同文）……已生的有是现在；它的生起相是生起，变异相是坏灭；对〔生起与坏灭〕二者的随观即是智。”（《无碍解道》52。）1．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的无明，是现在法。该现在无明最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

2．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的行，是现在法。该现在行最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

〔注：如果这里的无明与行，是现今结生五蕴等果报轮的因，那么依巴利语“အဝိဇ္ဇာ သင်္ခါရာ အတီတော အဒ္ධာ”——“无明与行属于过去时段”——这两法只是过去时段的一组法。能观见它们正在生起的生起刹那与正在坏灭的坏灭刹那之观智，被说为生灭随观智。

这些法在过去时段中，曾以生—住—灭的方式明显发生；当它们处在生—住—灭三刹那之中时，也正称为“现在法”。

对于下文其余缘起支，也应当同样理解这一道理。〕

原书 78

3．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的识，是现在法。该现在识最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

〔注：“凡大寺住派诸阿阇梨，在把识，以及同样把名色、六处、触、受说明为摄属于自身相续的缘与缘所生法时，只意取果报法。”

（《大复注》2-323。）

依经教之法，在判定识、名色、六处、触、受各项所指之法时，无论它们处于因的一边还是果的一边，大寺住派诸大阿阇梨都主张只取果报轮诸法。（《大复注》2-323。）依照这一解释，在“识”下应摄取果报识，在下文“名色”下应摄取果报轮名色。这些识与名色，摄尽从结生直至死亡可能生起的一切果报轮识与名色；在三种现在中，它们属于一期现在法。这里有一点要提醒贤者：假定贤者能活100岁，现在已60岁；贤者的结生识与名色约在60年前已经生起，而死亡时的识与名色，则要到未来——

——约40年后才可能生起。从结生直至死亡期间可能生起的这一切果报轮法，也都被说为“现在法”。依时分而论，它们虽是一期现在法；但从刹那现在来看，这些法则可随其实际而分别属于过去、未来、现在三者。无论某法在何时生起，也无论它已经生起、正在生起或将要生起，它都只是以生—住—灭的方式已经生起、正在生起或将要生起的法。以生灭随观智观这些法时，应当看见所观之法正在生起的生起刹那与正在坏灭的坏灭刹那，而修毗婆舍那。〕

4．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的名色，是现在法。该现在名色最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

5．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的六处——眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处——是现在法。该现在六处最初发生的生起相，即“生起”；其发生变异——

原书 79

——而坏灭的变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。（对于人类而言，这六处也是从母胎中开始、在一生中随其所应而可能生起的法。）6．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的触——眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触——是现在法。该现在触最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的这种——

——随观，名为生灭随观智。

〔应当注意：这种触也是一生之中，每当门、所缘与识相遇时，依止该门、所缘与识而可能生起的一类法。在这些触中，假如贤者取眼触为所缘，以智看见眼触的生起与坏灭，将其置于三相之下，以生灭随观智作毗婆舍那观修、审察，那么该眼触只是与眼识相应生起的一种法，摄在眼门心路中。

它是无因果报名法。观照该触的生灭随观智，则是大善意门观速行心路的心相续。（这里所说的，只限于生灭智尚在初步培育阶段的三因凡夫禅修者。）眼门心路与意门心路并非可以同时发生的心路；只有一个心路结束后，另一个才可能发生。同样，眼触与生灭随观智，也不是能够在同一心刹那内彼此相应而同时生起的法。不仅不能在同一心刹那内生起，即使在同一心路中，它们也不是能够彼此相应而同时生起的法。

> “并不存在两个触、两个受、两个想、两个思或两个心一同生起的情形；每次每一类只生起一个。”在一个心刹那内，两个触、两个受、两个想、两个思或两个心，依法不会同时生起；只会各有一个生起。（《中部义注》4-60。）因此，当眼触正以生—住—灭的方式明显生起时，摄在大善意门观速行心路中的生灭随观智，尚未以生—住—灭的方式明显生起；当观照眼触的生灭随观智正以生—住—灭的方式明显存在时，眼触也不是仍以生—住—灭的方式明显存在的法。

这是因为两个心不能在同一心刹那内同时生起。不过，该生灭随观智仍能观见眼触正在生起的生起刹那与正在坏灭的坏灭刹那。因此，《无碍解道》巴利原典有如下教说。

> “已生的触是现在；它的生起相是生起，变异相是坏灭；对〔生起与坏灭〕二者的随观即是智。”（《无碍解道》52。）

原书 80

（译文同上第6项。）由于生灭随观智与作为所观对象的眼触不能在同一心刹那内彼此相应而同时生起，所以当生灭随观智正以生—住—灭的方式明显存在时，眼触并不是仍以生—住—灭的方式明显存在的法。应当注意：这里所说的，并不是当今流行的那一种“现在”。〕7．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的受——眼触所生受、耳触所生受、鼻触所生受、舌触所生受、身触所生受、意触所生受——是现在法。该现在受的最初发生——

——即生起相，名为“生起”；其变异相，名为“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

8．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的爱——色爱、声爱、香爱、味爱、触爱、法爱——是现在法。该现在爱最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

〔注：这里，生灭随观智所观的所缘是爱，爱属于不善法；凡夫禅修者相续中生起的生灭随观智，则属于善法。

善法与不善法，无论在同一心刹那内还是在同一心路中，都不是能够彼此相应而同时生起的法。应当注意：当生灭随观智正以生—住—灭的方式明显生起时，该爱不能同时以生—住—灭的方式明显存在。不过，这种爱在称为一期现在的一生之中，依诸因法和合而可能生起；生灭随观智仍能看见该爱正在生起的生起刹那与正在坏灭的坏灭刹那，而作毗婆舍那观。〕9．正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的（欲取、见取——

——戒禁取、我论取这四种取中随其所应的）取，是现在法。

该现在取最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

原书 81

> “作为生有之因的业，是业有；由业所生的诸蕴，是生有。”
>
> （《清净道论》2-208；《阿毗达磨义注》2-177。）
>
> “生有的生起本身，就是生。”（《大复注》2-334。）依照上述义注与复注的解释，“有”分为业有与生有两种。作为生有之因的业，称为业有；由该业而明显生起的诸蕴，称为生有；该生有本身的明显生起，就是“生”。若以今生这一现在时段为中心，业有属于一期现在之法，称为“生”的生有则属于未来时段之法。下面也把“已生之有是现在；它的生起相是生起，变异相是坏灭；对〔生起与坏灭〕二者的随观即是智。”（《无碍解道》52。）10．（甲）正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的业有，是现在法。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

该现在业有最初发生的生起相，即“生起”；其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

（乙）正在获得究竟法自性这一究竟个别体性、摄在生—住—灭三刹那中的生有，是现在法。该现在生有最初发生的生起相，即“生起”。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

其变异相，即“坏灭”。反复随观其生起与坏灭的智，名为生灭随观智。（《无碍解道》52。）应当注意：上述《无碍解道》巴利圣典把从无明直到称为“生”的生有这一切缘起支，一律称为“现在法”。然而，若依时段加以划分，并以今生为中心：1．无明与行，是第一个过去时段的一组法。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

2．识、名色、六处、触、受、爱、取与业有，是现在时段的一组法。

3．称为“生”的生有，是未来时段的一组法。

巴利圣典却把上述一切法一律说为“现在法”。因此，应当留意生灭随观智部分所说的“现在法”究竟何指。

其义如下：以生灭随观智对这些缘起支作毗婆舍那观修、审察时，必须以生灭随观智观见这些法正在生起的生起刹那和正在坏灭的坏灭刹那。当这些法正处在生起刹那或坏灭刹那时——

——这些法正是现在法。请读下列《大复注》的解释。

> “所谓‘已生’，即已经生起、已经获得个别体性。这里的‘已生’一词，是就具足三刹那者而说，如‘诸法已经生起、已经现起’等句；不是就过去法而说，如：‘彼诸已生者已不存在；诸未生者也仍未存在；——”

> “——已经获得个别体性而尚未坏灭者，唯有它们依自性存在。’等句；——”

> “——也不是仅指已经生起，如‘凡是已生、已现起、由缘造作之法’等句。所以说：‘已生之色是现在。’其义是：所谓现在色，就是已生而摄在三刹那中的色。”（《大复注》2-419。）所谓“已生”，就是已经生起、获得个别体性。（色名究竟法依生—住—灭而具体现起，呈现其究竟个别体性，便称为获得个别体性。）巴利语“ဃေ ဓမ္မာ ဇာတာ ဘူတာ”（诸法已经生起、已经现起；《阿毗达磨》1-213）等，是以具足生—住—灭三刹那为所指。正是针对这一点，《无碍解道》才说“已生之色是现在”“已生之无明是现在”等。

> “彼诸已经生起之法，即已经过去的法，不再存在；诸尚未生起的未来法，也同样尚不存在；已经依生—住—灭呈现其究竟个别体性、获得个别体性而尚未坏灭的法，唯有这些法依有为究竟自性而仍明显存在。”在这种语境中，“已生”一词是就过去法而说；但在“已生之色是现在”等巴利语中，并非“凡是已经生起、已经现起、由诸缘共同造作之法——

——不可能如愿令它不坏灭。”（《长部》2-119；《相应部》3-141。）在这类巴利语中，“已生”一词只表示已经生起；然而在“ဇာတံ ရူပံ ပဓုပ္ပန္နံ။ပ။ ဇာတာ အဝိဇ္ဇာ ပဓုပ္ပန္နာ”（已生之色是现在……已生之无明是现在）等句中，“已生”并非只说已经生起，而是只说具足生—住—灭三刹那。因此，“已生之色是现在”“已生之无明是现在”的意思是：现在色、现在无明，都是已经明显生起而摄在生—住—灭三刹那中的法。（《大复注》2-419。）

至此，生灭随观智部分所说的“现在法”之义，应当已经可以明白。

不仅如此，《相应部 · 因缘品》的《食经》教说面向过去而宣说，因此，禅修者也能够依自己的能力，向一连串过去世观修因果相联的缘起法。若列成模式，则如下所示。

1．无明、行——第二个过去时段的一组法。2．识、名色、六处、触、受、爱、取、业有——第一个过去时段的一组法。3．生、老死——现在时段的一组法。应当如此类推理解。（观照范围的详细说明，参见“缘起”部分及“生灭随观智”部分。）上述生灭随观智也属于审察遍知。关于缘起支，前文已经说明：1．名色分别智与缘摄受智属于知遍知；2．思惟智与生灭智属于审察遍知。贤者若要审察这些遍知之智究竟属于现见智还是类智，请读下列《相应部》巴利、义注与复注节录。

> “诸比丘，我说离贪有其近因，并非无近因。诸比丘，什么是离贪的近因？——”

> “——应答：‘厌离。’诸比丘，我说厌离有其近因，并非无近因。诸比丘，什么是厌离的近因？应答：‘如实智见。’”（《相应部》1-2“‘厌离’，即厌离智；以此显示强力观。所谓强力观，是怖畏现起智、过患随观智、欲解脱智、行舍智这四种智的名称。‘如实智见’，即称为如实了知自性的见；以此显示初步观。初步观是强力观之缘。所谓初步观，是行分别智、度疑智、思惟智、道非道智这四种智的名称。”（《相应“就使之成为亲自现见这一意义而言，其中摄取知遍知与审察遍知。”（《相应部复注》2-65。）

诸比丘，我说断尽贪欲的阿罗汉道也由因而生起，不是无因而生起。诸比丘，断尽贪欲的阿罗汉道以什么为因？就是对诸行厌离的厌离智。诸比丘，我说对诸行厌离的厌离智也由因而生起，不是无因而生起。诸比丘，对诸行厌离的厌离智以什么为因？

就是能够如实知见诸行自性的如实智见。

> （《相应部》1-268；《近因经》。）

现见智与类智（之四）

厌离智——怖畏现起智、过患随观智、欲解脱智、行舍智这四种智，称为“强力观”；这一强力观本身也称为厌离智。厌离智正是证得阿罗汉道的因。

如实智见——能够如实知见诸行自性的智，称为如实智见；它就是“初步观”，即尚处于初步阶段的观智。

（1）行分别智，即名色分别智；（2）度疑智，即缘摄受智；（3）思惟智；（4）道非道智，即生灭随观智——这四种智称为初步观。初步观正是强力观的因。（《相应部义注》2-50。）义注在解释“如实智见”时，把名色分别智、缘摄受智这两种知遍知，以及思惟智、生灭随观智这两种审察遍知摄入其中。

因为知遍知与审察遍知能够以现见而亲自现前了知称为苦谛、集谛的诸行自性，所以复注在“如实智见”之下摄取这两种遍知。（《相应部复注》2-65。）依照上述巴利、义注与复注，应当知道：1．能分别把握缘起诸支真实自性特相的名色分别智；2．能分别把握缘起诸支的因与果彼此相联而反复生起这一因果关系的缘摄受智；3．能够依（1）因缘层面的生灭、（2）刹那层面的生灭这两种方式，观见缘起诸支的生灭，并观见其真实的无常自性、苦自性与无我自性的思惟智及生灭——

——随观智——这些智都是现见智。

那么，是否就不应再以类智观照这些缘起支呢？答复如下。

> “另一种解释是：这是为了显示理路而说。首先，见到现在诸法的生灭之后，才把这一理路引向过去与未来。”（《大复注》2-423。）另一种说法是：这是依显示理路而说。先以现见智完成对现在诸法生灭的观见，随后才把这一方法运用于过去与未来，观作“同样如此”。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

> （卑谬尊者《清净道论依词释》第五册，165。）

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

应当注意：一方面，要明白生灭智部分所说的“现在法”究竟何指；另一方面，必须先以现见智见到这些现在法的生灭，才把同一方法运用于过去与未来，观作“同样如此”——

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

——这两点都应留意。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

说明了与缘起支相关的知遍知和审察遍知之后，现在继续说明断遍知。

断遍知——从坏灭智开始的更高阶观智，只以智看见缘起诸支的坏灭，轮流标举三相而反复观照；这些观智以彼分断的方式舍断应断的烦恼，同时分别了知应知的缘起诸支具有无常、苦、无我的行相，因此称为断遍知。以上就是世间三遍知。

《无碍解道》（55）列举坏灭随观智所观的所缘时，也列入从无明直到老死的缘起诸支。因此，禅修者也必须以坏灭随观智对这些缘起支作毗婆舍那观。如此修观时，已经由坏灭随观智观见的无明乃至老死等缘起支，是“当前已见行法”。

未能由坏灭随观智观见的无明乃至老死，则是“当前未见行法”。《大复注》以“အဒိဋ္ဌမိ အတီတာနာဂတံ”（连未见的过去与未来；《大复注》2-442）等语解释这些当前未见行法。关于如何以类智对这些属于过去、未来的当前未见行法作毗婆舍那观，圣典作如下指示。

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

> “换一种说法，这位如此离贪者，对于如实已见的诸行如何作意其灭，也同样以类智对未见的诸行作意其灭，而不作意其生起。他只从灭这一面作意；其义是，他只观见这些行之灭，不观见其生起。”

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

> （《清净“‘如此离贪’，即依随坏灭随观而如此离贪。对于已见、当前现前的诸行，他作意其灭；对于未见的过去与未来，也以类智推知：‘正如现在这样，其他诸行也是如此’，从而作意其灭，也将所作意者置于灭这一面。‘不使之生起’在这里也依同一理路，意即不作意其生起。”（“所知与能知，二者都应作毗婆舍那观。”（《清净道论》2-278。）在缘起部分，从无明直到老死的诸法，因为是应由坏灭随观智作毗婆舍那观的法，所以称为“所知”；正在观照这些所知法的坏灭随观智，则称为“能知”。在坏灭随观智阶段，禅修者也要以这些所知法的坏灭为所缘，标举三相而作毗婆舍那观。

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

对于称为观智的能知法之坏灭，也要再以它为所缘，反过来作毗婆舍那观。

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

这就是“返观”（paṭivipassanā）：一种把所知与能知二者都作为所缘而作毗婆舍那观的智。这所知法与能知法二者，都称为行法。

Ñātañca ñāṇañca ubhopi vipassati.

原书 86

那位禅修者由于一直随顺坏灭随观智，能够在一段较长时间内远离对诸行的贪著，因而对诸行离贪。他怎样对当前现前于现见智中的诸行——1．从无明直到老死的所知法；2．正在观照所知法坏灭、称为观智的能知法——即这两类称为所知与能知的行法作意其灭，也同样以善于类推的类智，对尚未由观智见到、尚未观照、尚未在观智中现前，称为“当前未见 = 当前未现前”的从无明直到老死的一切行法，加以类推：“这些尚未由当下现见智观见、尚未观照的过去与未来行法，也唯有这样的坏灭性质——”

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

——而已。”他这样比较，作意坏灭，不作意生起；只从坏灭这一面，也就是只作意坏灭，只观见这一切行法之灭，不观见其生起。（《清净道论》2-279；《大复注》2-442。）

Atha vā so evaṃ viratto yathādiṭṭhaṃ saṅkhāragataṃ, tathā adiṭṭhampi anvayañāṇavasena nirodheti, no samudeti. Nirodhatova manasikaroti. Nirodhamevassa passati, no samudayanti attho.

Evaṃ virattoti evaṃ bhaṅgānupassanānusārena viratto. Yathā diṭṭhaṃ sampati upaṭṭhitaṃ saṅkhāragataṃ nirodheti nirodhaṃ manasikaroti. Adiṭṭhampi atītānāgataṃ anvayañāṇavasena yathā idaṃ etarahi, evaṃ itarepīti anuminanto nirodheti manasikatassāpi nirodhaṃ karoti, no samudetīti etthāpi eseva nayo, no samudayaṃ manasikarotīti attho.

出世间三遍知

在称为世间遍知之慧的诸观智终点，圣道法取无为界、寂静界——殊胜涅槃——为所缘而明显生起。圣道法以正断把各自应断的烦恼灭除无余，并透彻知见应知的无为界、寂静界——殊胜涅槃。因此，就直接、主要的意义而言，圣道法称为断遍知。

圣道法依亲自现前透彻知见所缘的“所缘通达”，把无为界、寂静界——殊胜涅槃——置于现前而知。如此了知时，圣道法得到作为所缘缘的殊胜涅槃之助力，也把遮蔽四圣谛、令其不能被知见的痴灭除无余。由于能够灭除遮蔽四圣谛的痴，对四谛的了知作用也同时完成；这种依作用成就而知四谛，称为“无痴通达”。其中，圣道法依所缘通达而知灭谛，依无痴通达而知苦谛、集谛与道谛。

由于如此了知，圣道法对于称为苦谛与集谛的缘起诸支，以及这些支分彼此间的因果关系，也依作用成就而同时完成了知。因此，从这一意义来说，圣道法也称为知遍知。

此外，圣道法也把遮蔽苦谛与集谛之无常、苦、无我三项行相，令其不能被知见的痴灭除无余。

原书 87

由于这样灭除了痴，对称为苦谛与集谛的缘起诸支——也就是色、名、因、果等行法——之无常行相、苦行相与无我行相作探究、思惟和判定的作用，也依作用成就而同时完成。

因此，从这一意义来说，圣道法也称为审察遍知。以上就是出世间三遍知。

如此，只有以世间三遍知与出世间三遍知这种亲证现见智，亲自现前、透彻地知见因法与果法的因果关联——即缘起之理，才可称为“随觉而知、通达而知”。也只有以称为随觉知与通达知的亲证现见智，亲自现前、透彻地知见缘起之理，才能超越恶趣轮回之苦，以及恶趣以外诸趣的轮回之苦。若不以这种亲证现见智亲自现前、透彻知见缘起之理，却仍能超越轮回之苦，则这样的任何人、任何有情——

——即使在梦中也从未存在过。以上就是上述《大因缘经》节录的要旨。

禅修者以正见智观照缘起之理，直到知见时，不仅要观照行世间的生起次第——例如由无明而有行、由行而有识；也必须观照行世间的止息次第——例如由无明灭而行灭、由行灭而识灭。佛陀亲自在《迦旃延氏经》等诸经中教导应当如此观照。（参见《相应部》1-257等。）诸行的生起，称为“世间集”；诸行的坏灭，称为“世间灭”。换一种说法，由无明而有行、由行而有识等行世间的生起次第，也称为世间集，又称为顺缘行相——

——即顺缘起。由于阿罗汉道，无明等因法以灭尽无余、亦即不再生起之灭而止息；由于这些因法止息，行等果法也以灭尽无余、亦即不再生起之灭而止息。行世间的这一止息次第，也称为“世间灭”，又称为逆缘行相，即逆缘起。

观照这些称为世间集、世间灭的诸行生灭，以及顺缘行相 = 顺缘起、逆缘行相 = 逆缘起，究竟有什么利益？如此观照时，难道只须凭老师所说而遥想吗？只须以类智盲目揣测而观吗？若想知道答案，请读下列《迦旃延氏经》节录。

《迦旃延氏经》节录

一时，世尊住在舍卫城。当时，迦旃延氏尊者来到世尊处，礼敬世尊后坐在一旁，向世尊禀白：“世尊，人们说‘正见、正见’。世尊，要到什么程度才是正见呢？”

于是，世尊为他宣说了名为《迦旃延氏经》的法。这里摘录该经的一部分。

> “迦旃延，此世间大多依止二者，即有与无。迦旃延，以正慧如实观见世间集者，世间所谓‘无’之见便不会生起；以正慧如实观见世间灭者，世间所谓‘有’之见便不会生起。迦旃延，此世间大多被趋附、取著和固执所系缚；然而，此人对于那种趋附与取著、心的立足处及固执随眠，不趋入、不执取，也不把它执定为‘我的自我’。他不疑惑、不犹豫：‘生起时，唯有苦生起；止息时，唯有苦止息。’在这里，他的智不依他缘。迦旃延，到此即有正见。”（《相应部》1“‘以正慧如实观见者’：所谓正慧，就是与观慧相伴的道慧；其义是，以此慧观见的人。”
>
> （《相应部义注》2-31。）
>
> “此外，‘世间集’即顺缘行相；‘世间灭’即逆缘行相。”

“对于观见世间所依者——也就是看见诸缘不断，缘生法也不断的人——原本可能生起的‘无’之断灭见便不会生起。对于观见缘灭者，因为他看见缘灭则缘生法也灭，原本可能生起的‘有’之常见便不会生起；这里也有这样的意思。”（《相应“‘不依他缘’，即不以他人为缘；不是由于信从别人，在这里，他所有的只是亲证现见智。‘迦旃延，到此即有正见’，意谓如此舍断有情想，达到这一程度便称为正见；这里说的是世间与出世间相混合的正见。”（《相应“‘这一点也是’，意谓不只有从刹那层面引申生灭的理路，也有从因缘层面引申生灭的理路。”（《相应“‘不依他缘’，意谓不是由于信从别人。‘说混合正见’，意谓因为正见是从名色分别开始宣说的，所以说的是世间与出世间相混合的正见。”（《相应部复注》2-38。）

迦旃延……这一切有情大多依止二者而住：一是“有”——执取自我恒常存在；二是“无”——执取自我断灭；也就是常见和断灭见。

迦旃延……对于以如实、正确的观慧与道慧，见到行世间的生起之因与生起本身的人，执著“自我死后断灭”的“无”见便不会生起。

原书 89

迦旃延……对于以如实、正确的观慧与道慧，见到行世间的止息之因与止息本身的人，行世间中执著“自我不死不灭、恒常存在”的“有”见便不会生起。

迦旃延……对于诸行，以爱黏附“我的、我的”，即爱趋附（taṇhūpaya）；以见黏附“我的自我”，即见趋附（diṭṭhūpaya）；强烈执著即取（upādāna）；沉入固执即固执（abhinivesa）。这些法大多把这一切有情系缚起来。

然而，我这位已经成为圣者的弟子，对于那作为心之立足处、沉入处与潜伏处的趋附（upaya）及强烈执著的取（upādāna），不趋附、不执取，也不把它们建立为“我的自我”。

“生起时，唯有苦生起；止息时，唯有苦止息。”对此，他不疑惑，也不犹豫。

“在这里，他的智不依他缘。”也就是说，在这件事上，那位弟子并非依靠、信从他人；唯有以亲证现见智亲自现前了知。

迦旃延……到此，正见便得以成立。（《相应部》1-257—258。）

世间集与世间灭

由于无明生起而有行，由行生起而有识；行世间这样的生起次第 = 顺缘行相 = 顺缘起之理，也称为“世间集”。无明、行等缘起支的生起相，即生起（uppāda），也称为“世间集”。

由于阿罗汉道，无明以灭尽无余、亦即不再生起之灭而彻底止息，往后不再生起；由于无明如此止息，行等果法也以灭尽无余、亦即不再生起之灭而彻底止息，往后不再生起。行世间这一止息次第 = 逆缘行相 = 逆缘起之理，也称为“世间灭”。无明、行等缘起支的变异相，即坏灭（bhaṅga），也称为“世间灭”。

若依《无碍解道》巴利圣典的方法来说，由于无明、爱、取、行、业等作为因的集谛法明显生起 = 明显存在，识、名色、六处、触、受等作为果的五取蕴、苦谛法便明显生起；这种明显生起的性质，也称为“世

间集”。上述诸取蕴——换一种说法，即因法与果法两者——的生起相，也就是生起（uppāda），也称为“世间集”。

无明、爱、取、行、业等作为因的集谛法，由于阿罗汉道，以灭尽无余、亦即往后不再——

原书 90

——生起之灭而彻底止息；由于这些因法如此止息，作为果的识、名色、六处、触、受等五取蕴苦谛诸法，也以灭尽无余、亦即不再生起之灭而止息。这种止息之性也称为“世间灭”。这些五取蕴——换言之，即因法与果法二者——的变异相，也就是坏灭，同样称为“世间灭”。

身为圣者的佛弟子，以观正见智与道正见智观照上述称为“世间集”的行世间之生起次第与生起，以及称为“世间灭”的止息次第与止息时，便知：“ဒုက္ခမေဝ ဥပ္ပဇ္ဇမာနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဒုက္ခံ နိရုဇ္ဈမာနံ နိရုဇ္ဈတိ”——“若有生起，生起的只是苦；若有止息，止息的只是苦。”对此既无疑惑，也不作思量揣度。

如上所释，无明、爱、取这些烦恼轮之法，也无非是五取蕴；行与业这些业轮之法，也无非是五取蕴。

识、名色、六处、触、受等果报轮之法，也都只是五取蕴。这些五取蕴，正如教说所说：“သံခိတ္တေန ပဉ္စ ပါဒါနက္ခန္ဓာ ဒုက္ခာ”——“简而言之，五取蕴是苦”（《长部》2-243；《中部》1-82；《中部》3-292；《阿毗达磨》2-105）。依照这些教说，它们恒常不断地遭受生起与坏灭的打击、压迫与折磨，故皆只是苦法。

因此，禅修者以观正见智与道正见智观照行世间的生起次第与生起方式、止息次第与止息方式时，世尊所谓“若有生起，生起的只是苦；若有止息，止息的只是苦”，正是说他如此了知。至于了知这称为世间集、世间灭的苦之生起次第与生起、止息次第与止息，究竟是以现见智而知，还是以类智而知？答曰：“在这里，他的智不依他缘。”（《相“所谓‘不依他缘’，即不依他缘，也不是由于信从他人；在这里，他所有的只是自己的亲证现见智。”（《相应部义注》2-32。）依照这些巴利与义注，这绝不是那种随着老师的话一味悬想、一味伤怀、一味思量、一味空望，最后只停留在口头上的知识。

实际情形是：“在这里，那位弟子不是依赖他人而相信；唯有以亲证现见智亲自现前而知。”这正是世尊所说的亲证现见智之知。

在本《迦旃延氏经》中，世尊同时指向作为观正见的世间正见与作为道正见的出世间正见，将世间与出世间两种正见合而宣说。

原书 91

> “由于正见是从名色分别开始宣说的，所以〔世尊〕所说的是世间与出世间相杂的正见。”
>
> （《相应部复注》2-38。）

由于世尊从名色分别智开始宣说正见智，所以本经宣说的是世间、出世间相杂的正见。（《相应部复注》2-38。）此处的正见正是四谛正见：知苦谛的正见、知集谛的正见、知灭谛的正见，以及知道谛的正

见。世尊在本《迦旃延氏经》中把这一正见智称为“亲证现见智”，义注也如此解释。复注师又进一步解释：从名色分别智开始，世尊所宣说的是称为四谛正见的亲证现见智。

如此顶戴奉持这些佛说巴利圣典及义注、复注的解释，这部名为《趣向涅槃之道》的著作也作如下编排——1．称为色蕴的诸色法，如何观修至究竟法层次，并以亲证现见智亲自现前、洞彻知见，这一部分已以“色业处”为名写成并呈现。（第一册）2．称为名蕴的诸名法，如何观修至究竟法层次，并以亲证现见智亲自现前、洞彻知见，这一部分已以“名业处”为名写成并呈现。（第二册）3．称为世间集的行世间生起次第，即顺缘行相 = 顺缘起之法，如何观修至究竟法层次，并以亲证现见智亲自现前——

——洞彻知见，这一部分已以“缘起”为名写成并呈现。（第三册）4．这些行法，如何依特相、作用、现起、近因四法，以亲证现见智加以摄取、观修，已在“特相等四法”部分写成并呈现。（第四册）5．称为世间集、世间灭的行世间之生起次第与生起、止息次第与止息，如何以亲证现见智亲自现前、洞彻知见而作毗婆舍那观，已在“毗婆舍那”部分写成并呈现。尤其在“生灭随观智”部分，又分别以“随观集法”（samudayadhammānupassī）、“随观灭法”（vayadhammānupassī）、“随观集灭法”（samudayavayadhammānupassī）为名写成并呈现。（第五册）

6．对于未亲见的过去、未来诸行法，如何以类智作毗婆舍那观修，已在“生灭随观”与“坏灭随观”两部分写成并呈现。（第五册）

何谓类智

在四谛正见智所摄的诸智中，有：洞彻知见称为苦谛的五取蕴，直达究竟法层次的正见；洞彻知见集谛，也就是洞彻知见苦谛如何由于集谛而生起的正见；对这些苦谛法、集谛法的无常、苦、无我三相，洞彻知见直至其刹那灭的观正见；洞彻知见集谛诸法以“不再生起之灭”而止息，因而苦谛诸法也以“不再生起之灭”而止息之理的观正见；作为正在观照之观智的世间道谛法；洞彻知见这些世间道谛法之无常、苦、无我三相的观正见；以及对灭谛——无为界、涅槃界——

——以所缘通达而洞彻知见的道正见；以及依无痴通达而洞彻知见苦谛、集谛、道谛诸法的道正见。世尊在本《迦旃延氏经》中把所有这些正见智称为“不依他缘智”；义注、复注则将它解释为“亲证现见智”。既然如此，类智究竟摄不摄于这些四谛正见智之中？对此须“所谓‘法智’，是依一次通达而对四谛法之智，也是对四谛之中的灭谛法之智。故说：‘其中，何为法智？即四道与四果中的智。’”

（《阿毗达磨》2-341；《长部义注》3-202。）

“所谓‘类智’：亲自现见四谛之后，正如现在这样，在过去和未来也同样——唯有这五蕴是苦谛，唯有此爱是集谛，唯有此灭是灭谛，唯有此道是道谛。像这样，随在那一法智之后而行的智，就是类智。”（《长部“所谓‘类智’，是随之而行的智，是随在法智之后而知的智；这是省察智的名称。”

（《相应部义注》2-62。）

法智——圣道智以灭谛这一殊胜的涅槃法为所缘，依“所缘通达”而知；对于苦谛、集谛、道谛，则通过无余断除遮蔽对这些谛之知的痴，依“无痴通达”而洞彻知见。圣果智以灭谛这一殊胜的涅槃法为所缘，依“所缘通达”而知。如此知见的四圣道智与四圣果智，称为法智。

类智——所谓类智，是以现见智亲自现前、洞彻知见四谛之后，进一步了知：正如现今此刻由现见智所见所知的那样——“同样，在过去与未来，也唯有这五蕴是苦谛，唯有此爱是集谛，唯有这殊胜的止息涅槃法是——

——灭谛，唯有这八道支是道谛。”如是，这就是随在那法智之后次第而行的智。（《长部义注》3-202。）所谓类智，是依照法智而知时生起的智。

它是在法智之后次第而知时生起的智。“类智”这一名称，正是“省察智”的名称。（《相应部义注》2-62。）因此应当明白：随在称为法智的圣道智、果智之后次第生起的省察智，也就是能作省察的智，称为“类智”。还须注意，这种名为省察智的类智，并不摄于出世间四谛正见智之中。

这是随在出世间圣道智、果智之后次第而行的类智。

随在观智之后而行的类智

> “由于正见是从名色分别开始宣说的，所以〔世尊〕所说的是世间与出世间相杂的正见。”
>
> （《相应部复注》2-38。）

依照上述复注师的解释，世尊从名色分别智开始宣说正见智，因此，也有随在称为世间四谛正见的观正见智之后次第而行的类智。随在圣道智、果智之后次第而行的类智，只是能作省察的省察智，并不摄于出世间四谛正见智；同样，随在称为世间四谛正见的观正见智之后次第而行的类智，也只是一种省察智，并不摄于世间四谛正见智。原因在于：世尊在上述《迦旃延氏经》中把世间四谛正见智称为“不依他缘智”，而义注——

——又把这种不依他缘智解释为“亲证现见智”。

在世间观修阶段，四谛如何显现，请参见本《趣向涅槃之道》第五册“毗婆舍那部分”的“生灭随观部分”。同样，如何以随在观正见智之后次第而行的类智，观照过去、未来诸行，请参见同在第五册“毗婆舍那部分”的“生灭随观部分”与“坏灭随观部分”。

世间四谛正见

> 世尊在《大念处经》法随观部分的“谛章——道谛部分”中，对构成道的八支法分别解析而宣说。在这八支道法中，世尊“诸比丘，什么是正见？诸比丘，对苦之智、对苦集之智、对苦灭之智、对通往苦灭之行道之智——诸比丘，这称为正见。”（《中部》1-88。）

Katamā ca, bhikkhave, sammādiṭṭhi? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

诸比丘……什么是正见？诸比丘……有：1．于苦谛能知之智；2．于作为苦因的集谛能知之智；3．于作为苦灭的灭谛能知之智；4．于作为通往苦灭之处——涅槃——的修行之道谛能知之智。诸比丘……这四种智称为正见。

Katamā ca, bhikkhave, sammādiṭṭhi? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

（《中部》1-88。）

Katamā ca, bhikkhave, sammādiṭṭhi? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

古代诸大长老的讨论

在这部念处教说中，世尊在道谛部分把八道支逐一分别、解析宣说。关于这一点，古代诸大长老之间曾有一场称为“法谈”（dhammasākacchā）的讨论。他们讨论：《大念处经》中所说的、具八道支的念处修行法，究竟是：1．前分念处道——也就是在尚未抵达圣道以前，于圣道前分应当培育圆满的世间念处道；还是2．把世间与出世间两类混合宣说的混合道？三藏小龙长老（Tipiṭaka Cūḷanāga Thera）说，它是前分念处道，即在尚未抵达圣道以前，于圣道前分应当培育圆满的世间念处道。而作为三藏小龙长老老师的三藏小须摩大长老（Tipiṭaka Cūḷasuma Mahāthera）则主张，它是把称为前分念处道的世间念处道与出世间念处道两者相杂而宣说的“混合道”——

——他如此主张。弟子仍禀陈它是前分念处道；老师也一再宣称它是混合道。老师反复如此说后，弟子便不再反驳，只默然以对。

后来，身为老师的小须摩大长老为了查明正确答案，诵读《大念处经》的巴利圣典。诵至《大念处经》结尾、世尊作出保证性宣告之处时，他终于找到了正确答案。

“诸比丘，无论何人，若如此修习这四念处七年……”

（《中部》1-90。）

也就是说：“诸比丘……任何一位瑜伽行比丘，若依我所教的方式修习、勤修这四念处，持续七年……（即可证得阿罗汉道；若尚有余烦恼，则可证得不还道。）”小须摩大长老诵到这一段时，便清楚地领会了答案。

“出世间道生起之后，绝无所谓持续安住七年者。”（《中部义注》1-235。）

换言之，出世间道生起之后，不可能持续安住七年。

（《中部义注》1-235。）

由此，小须摩大长老能够作出裁断："我所说的混合道在这部《大念处经》中并不成立；小龙长老所见的前分念处道才成立。"（《中部义注》1-235。）这一前分念处道中，也包括上述四种正见智；它们正是瑜伽行者在尚未抵达圣道以前必须努力证得的四种正见智。

1．以过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近这十一种情形而存在的五取蕴，就是苦谛法。以亲证现见智亲自现前、洞彻知见这一苦谛，依巴利"ဒုက္ခေ ဉာဏံ"——"于苦之智"而言，就是能知见苦谛的正见。瑜伽行者在尚未抵达圣道以前，必须已在圣道前分努力证得这一正见智。如此努力，以称为亲证现见智的正见智亲自现前、洞彻知见诸苦谛法时，便开始踏上通往涅槃的道支大路。应当注意：在这些须如此洞彻了知的苦谛法中，也包括过去的五取蕴和未来的五取蕴。

2．以当下的结生五蕴等为首的果报轮五取蕴，其真正的因是：以无明、爱、取为首的烦恼轮取蕴，以及称为行、业的业轮取蕴。依"အတီတေ ဟေတဝေါ ပဉ္စ"——"过去有五因"等教说，这些都只是过去时段的取蕴。又由于当下所培育的烦恼轮取蕴和业轮取蕴，未来将生起名为"生（老死）"的五取蕴；依"ဣဒါနိ ဟေတဝေါ ပဉ္စ၊ အာယတိ ဖလပဉ္စကံ"——"现在有五因，未来有五果"的教说，这些都只是未来时段的取蕴。

由于称为过去烦恼轮、业轮的取蕴，作为因而令现今果报轮的五取蕴如何明显生起；又由于当下所培育的烦恼轮、业轮取蕴，作为因而令未来果报轮的五取蕴如何明显生起——以亲证现见智亲自现前、洞彻知见这两种情形，依巴利"ဒုက္ခသမုဒယေ ဉာဏံ"——"于苦集之智"而言，就是能知见作为苦因之集谛的正见。瑜伽行者在尚未抵达圣道以前，必须已在圣道前分努力证得这一正见智；因为这一智属于前分念处道。

如此努力时，是应当以类智作推论揣量而知见，还是应当以亲证现见智亲自现前、"在这里，他的智不依他缘。"（《相"所谓'不依他缘'，即不以他人为缘；不是由于信从别人，在这里，他所有的只是亲证现见智。"（《相应部义注》2-32。）

依照上述巴利圣典及义注，不应凭类智作推度猜测，力求知见；也不应凭那种只随着老师所说而悬想的知识，或依靠、相信他人的知识，力求知见。唯应努力以亲证现见智，亲自现前、洞彻知见。

因此，应当明确无误地领受并牢记：对于作为现在结生五蕴等、现在果报轮诸取蕴之因，属于过去时段的烦恼轮取蕴与业轮取蕴；以及由于现在的烦恼轮与业轮而将在未来时段生起、名为生〔乃至老死〕的果报轮取蕴，都必须以亲证现见智亲自现前、洞彻知见而修观。

不仅如此，依《食经》（《相应部》1-253）的教说方法，也可以把智导向过去，摄取并修观缘起诸法的因果相联之性。（详尽观法见"缘起"部分；这并不是说必须观遍整个过去轮回。）3．因无明、爱、取、行、业等因法明显生起，而观见作为果的果报轮诸取蕴如何明显生起的亲证现见智，称为依因缘观生智（paccayato udayadassana-ñāṇa）。以此依因缘观生智洞彻了知能直接产生诸取蕴的能生因，集谛便得以显明。（《清净道论》2-267。）4．由于阿罗汉道，无明、爱、取、行、业等因法以无余离贪（asesavirāga）

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

——以及不再生起之灭（anuppāda-nirodha）而毫无剩余、彻底止息，往后不再生起；因此，在蕴般涅槃以后，未来诸蕴也以不再生起之灭而止息。能够以亲证现见智观见这种止息的智，称为依因缘观灭智（paccayato vayadassana-ñāṇa）。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

把依因缘观生智与依因缘观灭智合起来，便是依因缘观生灭智（paccayato udayabbaya-dassana-ñāṇa）。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

这里，对于生灭智尚在初步培育阶段、仍只处于凡夫位的禅修者来说，证得阿罗汉道的时刻，以及证入蕴般涅槃的时刻，都还只在未来。那个未来可能是今生的未来，也可能是后世某一生的未来。在那个未来，由于因法以不再生起之灭而止息，果蕴也以不再生起之灭而止息；禅修者必须努力以亲证现见智亲自现前、洞彻知见这一点。这里所说的不再生起之灭，是世间灭谛之法。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

由于因法以不再生起之灭而止息，有因的果法也以不再生起之灭而止息；依因缘观灭智正因洞彻知见这种止息，灭谛便得以显明。（《清净道论》2-267。）

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

能观见因取蕴与果取蕴的生起（uppāda）的智，称为依刹那观生智（khaṇato udayadassana-ñāṇa）。由于以此智洞彻知见诸取蕴生起这一生苦，苦谛便得以显明。能观见这些取蕴坏灭（bhaṅga）的智，称为依刹那观坏灭智（khaṇato vayadassana-ñāṇa）。由于以此智洞彻知见诸取蕴一刹那也不停、接连不断地死亡、破灭这一死苦，显明的仍是苦谛。（《清净道论》2-267。）这些智正是了知名为苦谛的诸取蕴如何成为苦的智。把依刹那观生智与依刹那观坏灭智合起来，便是依刹那观生灭智（khaṇato udayabbaya-dassana-ñāṇa）。

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

上述依因缘观生灭与依刹那观生灭这两种生灭观智的见，就是观正见。这一观正见能够以彼分断的方式，舍断遮蔽诸行的两种生灭——依因缘生灭与依刹那生灭——使人不能看见它们的痴法，因此是世间道谛。由于这两种生灭观智之见，世间道谛便在该禅修者的相续中显明。（《清净道论》2-268。）又依非色七法观法（arūpa-sattaka-vipassanā）：或当以后心——后起的观意门速行心路名法聚——再次观照所谓前心、即先前的观意门速行心路名法聚时；或当以坏灭随观智返观名为“能知”的观智——即观意门速行心路名法聚——时——

Evaṃ ekekassa khandhassa udayabbayadassane dasa dasa katvā paññāsa lakkhaṇāni vuttāni. Tesaṃ vasena evampi rūpassa udayo evampi rūpassa vayo, evampi rūpaṃ udeti, evampi rūpaṃ vetīti paccayato ceva khaṇato ca vitthārena manasikāraṃ karoti. Tassevaṃ manasikaroto ‘iti kirime dhammā ahutvā sambhonti, hutvā paṭiventī’ti ñāṇaṃ visadataraṃ hoti. Tassevaṃ paccayato ceva khaṇato ca dvedhā udayabbayaṃ passato saccapaṭiccasamuppādanayalakkhaṇabhedā pākaṭā honti.

——凡在这一类能够再次返观观速行心路名法聚的场合，世间道谛也同样显明。（观修方法见“毗婆舍那”部分。）以上就是在世间毗婆舍那阶段，观正见如何了知世间四谛。此一称为亲证现见智的观正见，是称为前分念处道的世间八道支之一。世尊在《大念处经》中教诫：必须在尚未到达圣道的前分阶段，把这前分念处道修习圆满。

Katamā ca, bhikkhave, sammādiṭṭhi? Yaṃ kho, bhikkhave, dukkhe ñāṇaṃ, dukkhasamudaye ñāṇaṃ, dukkhanirodhe ñāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya ñāṇaṃ. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sammādiṭṭhi.

贤者也许会想：是否真有弟子、声闻恭敬奉持这些教诫，依教修行，以称为亲证现见智的正见智，洞彻知见世间集与世间灭之法？

若是如此，请阅读下面从《大爱尽经》中摘录并加以阐述的经文节录。

《大爱尽经》节录

> “诸比丘，你们是否如是观见：‘此已生起’？”“是的，尊者。”“诸比丘，你们是否如是观见：‘此由彼食而生’？”“是的，尊者。”

> “诸比丘，你们是否如是观见：‘由于彼食止息，凡已生起者皆是灭法’？”“是的，尊者。”（《中部》1-326。）

原书 98

> “所谓‘以正慧观见’，是指以观慧，依如实的自性与自相而正观：‘这五蕴已经生起、已经形成、已经产生。’所谓‘以慧善见’，就是依上述方式，以观慧善加观见。”

> （《中部义注》2-207。）

诸比丘……世尊问道：“你们是否以观正见智观见：‘这五蕴已经明显生起’？”

“世尊，我们观见。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊问道：“你们是否以观正见智观见：‘此蕴由于因法明显生起、明显存在而生起’？”

“世尊，我们观见。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊问道：“你们是否观见：‘这已经明显生起的蕴，随着其因法以不再生起之灭而止息，自身也具有以不再生起之灭而止息的性质’？”

“世尊，我们观见。”比丘们如此回答。（《中部》1-326。）这些比丘已经以观正见智亲自现前、洞彻知见：由于无明生起而有行，由于行生起而有识，等等，即行世间的生起次第——顺缘行相 = 顺缘起——这一世间集；又由于阿罗汉道，无明以无余离贪 = 不再生起之灭，毫无剩余、彻底而往后不再生起地止息，行等果法聚也因而以无余离贪 = 不再生起之灭，毫无剩余、彻底而往后不再生起地止息，这一世间灭。（详见《中部》1-327以下。）

关于获得这种观正见智之见，世尊向这些比丘提出了许多问题；比丘们逐一回答，直到世尊满意而称叹“善哉”。现从这些问答中摘录本处所需的若干项。

问与答

诸比丘……世尊问道：“当你们如此知、如此见时，是否因为想：‘导师世尊是我们所应尊重者；出于对导师世尊的敬重，我们才这样说’，而如此说呢？”

“世尊，并不是这样。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊问道：“当你们如此知、如此见时，是否因为想：‘身为沙门的世尊如是宣说；我们也名为沙门，所以也应这样说’，而如此说呢？”

“世尊，并不是这样。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊问道：“当你们如此知、如此见时，你们会另指一位导师吗？”

“世尊，我们不会另指一位导师。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊问道：“当你们如此知、如此见时，你们还会把众多沙门、婆罗门的戒禁行与‘奇异吉祥’（kotūhala-maṅgala）重新执取为实质吗？”

“世尊，我们不会重新执取。”比丘们如此回答。

> “诸比丘，难道你们所说的，不正只是你们自己所知、自己所见、自己所明了的吗？”“是的，尊者。”（《“‘自己所知’，即由自己的智所知；‘自己所见’，即由自己的慧眼所见；‘自己所明了’，即由自己辨明、使之显明。”（《中部“所谓‘由自己的智所知’，是指摆脱由他人引导，以自己的智如实而知。如此便称为自己亲自现见，所以说‘由自己的慧眼所见’。所谓‘由自己

> 辨明’，是指那些比丘各自使那一义达到显明状态。”（《中部复注》2-227。）诸比丘……世尊问道：“你们所说的，难道不正只是以称为亲证现见智的正见慧眼，自己所知、自己所见、自己清楚明了的吗？”

“世尊，正是如此。”比丘们如此回答。

诸比丘……世尊说道：“善哉！诸比丘，爱子们，我已经以这现见的、不待时即予果的、请来见的、应导入内心的、智者可各自证知的法，引导你们趋向涅槃〔使你们抵达〕。诸比丘，此法是现见的、不待时即予果的、请来见的、应导入内心的、智者可各自证知的。”——世尊如此宣说；正是基于这种自己知见、亲自明了的性质，世尊——

——宣说了这些话。（《中部》1-332。）

当前已见行、当前未见行

读过上述各方面的解释后，贤者若已理解并认可，那么对于下面这项说明大概也能认可、接受：过去、未来诸行应分为两类。——从无明直到老死的缘起诸支，包括过去时段的法聚、未来时段的法聚和现在时段的法聚。声闻必须随其声闻波罗蜜智所能及的程度，以称为亲证现见智的观正见智，努力知见这些缘起支及其相互之间的因果关联，至少达到某一部分。

再依谛教法来说，苦谛诸法聚也包含称为过去果法、未来果法、现在果法的过去时段法、未来时段法与现在时段法。同样，集谛诸法聚也包含作为过去因法的过去时段法、作为现在因法的现在时段法；对于未来轮回尚未结束者，还包含作为未来因法的未来时段法。

在世间灭谛的项目中，对将在今生入般涅槃者，包含今生未来的诸法聚；对要到后世某一生才入般涅槃者，也包含后世未来的诸法聚。

世间道谛之法，是以正在观照的观正见智为主导的观意门速行心路，因此只是现在时段的法聚。声闻也必须随其声闻波罗蜜智所能及的程度，在尚未抵达圣道的圣道前分，以称为亲证现见智的观正见智，努力亲自现前、洞彻知见这世间四谛的某一部分。

上述过去、未来〔及现在〕诸行中，以称为亲证现见智的观正见当下观见者，就是“当前已见行”。轮回之旅极其漫长，声闻不可能将它们尽数观见。那些未能由称为亲证现见智的观正见当下观见的过去、未来诸行，就是“当前未见行”。

禅修者以观修完“当前已见行”后，也可以对属于“当前未见行”的过去、未来诸行，以类智按“彼亦如此”导引其理而观。应当记住：这种类智并不摄于称为亲证现见智的观正见智，而只是随在观智之后生起的一种现见智。

如此，只有把过去、未来诸行分成“当前已见行”与“当前未见行”两类，事情才说得通。如果一概认定一切过去、未来诸行都只能以类智作推度、盲目揣量而观——

——那么，有关以称为亲证现见智的观正见智洞彻知见缘起之理、洞彻知见世间四谛的巴利圣典，以及义注、复注的解释，便都成了没有意义的典籍。即使是智者，也难免一时失念。

如果不能接受把过去、未来诸行分为“当前已见”的过去未来诸行与“当前未见”的过去未来诸行两类，那么至少应当接受《无碍解道》巴利如下教说。

> “已经生起的无明是现在法；它的生起相是生，它的变异相是坏灭，对它作随观的是智。……已经生起的有是现在法；它的生起相是生，它的变异相是坏灭，对它作随观的是智。”（《无碍解道》52。）〔所谓获得个别体性（paṭiladdhattabhāva）＝取得自体（attabhāva），是指究竟法的自性相这一实体，以生、住、灭的方式清楚呈现。〕处在正在生起、仍在取得究竟法自性相这一自体状态的无明，称为现在法。无明最初生起这一有为相，称为生；变异坏灭这一有为相，称为坏灭；反复随观其生与坏灭的随观慧，称为生灭随观智。等等。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

处在正在生起、仍在取得究竟法自性相这一自体状态的〔业有＋生有之〕有，称为现在法。此有最初生起这一有为相，称为生；变异坏灭这一有为相，称为坏灭；反复随观其生与坏灭的随观慧，称为生灭随观智。（《无碍解道》52。）若以今生为中心划分这些缘起支，无明与行属于过去时段的法聚；名为“生”的生有属于未来时段的法聚；识、名色、六处、触、受、爱、取与业有，属于现在时段的法聚。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

然而，一切这些缘起支，都只是在生、住、灭的意义上已经生起、正在生起、将要生起的诸法。当这些法摄属于生、住、灭三刹那、存在于这三刹那之内时，它们在那一瞬间仍取得作为究竟法自性相的究竟实体与自体，因此得名“现在法”。

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

意思如下：无明诚然属于过去时段之法；然而，那一无明在过去时段，也确实曾以生—住—灭的方式明显生起。那一无明——

> ——以生—住—灭的方式明显生起时，也就称为“现在法”。禅修者以生灭随观智追溯观照那一无明时，必须观见无明正在生起的生起刹那，以及正在坏灭的坏灭刹那。若能如此观见无明正在生起与正在坏灭，便说这一生灭随观智所观的是现在法无明。对于其余摄于过去、未来、现在三个时段的缘起支，也应以同样的方式理解。正是针对这一“现在法”之义，《大复注》的论师作了如下解释，卑谬尊者也作了如下翻译。巴利复注引文（缅文转写）：“နယ ဒဿနဝသေန ဝါ ဇဝံ ဝုတ္တံ။ ပဋ္ဌမဋ္ဌိ ပစ္ဆိဇ္ဇန္နဓမ္မာနံ ဥဒယဗ္ဗယံ ဒိသွာ အထ အတီတာနာဂတေ နယံ”

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

> “或者，这是就显示理路而如此说。因为先见到现在诸法的生灭，随后才把这一理路运用于过去与未来。”（《大复注》2-423。）换一种说法：这是从显示观法的方式而说。先以现见完成对现在诸法生灭的观照，随后再把这一方法运用于过去与未来，观作“同样如此”。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

> （卑谬尊者《清净道论依词释》第五册，165。）

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

何谓缘起法

这种因果关联＝缘起法，并不是乔达摩世尊亲自建立、造作的。无论名为如来的诸佛出现于世，还是不出现于世，这种因果关联＝缘起之理，都本来存在于世间。

不过，只有当名为如来的正等正觉诸佛出现于世时，众生才能因诸佛揭示、宣说而有机会了知这种因果关联＝缘起法。（《相应部》1-264，见《缘经》。）如果世间没有佛陀出现；或者佛陀虽已出现，众生却没有机会听闻佛法；又或者虽有机会听闻佛法，众生却执取落入常见与断灭见两端的恶劣邪说，那么，众生便不能了知、理解这种缘起之理。

> 这种因果关联＝缘起法，似深而实深，似难而实难。阿难尊者曾禀白说这种缘起之理“容易、浅显”，世尊便制止他说：“မာဟေဝံ အာနန္ဒ မာဟေဝံ အာနန္ဒ…… ＝阿难，不要这样说；阿难，不要这样说。”（《长部》2-47；《相应部》1-318。）无论多么深奥难知，若不以称为亲证现见智、正见智的三种遍知之慧，清楚分别、亲自现前而洞彻——

——了知这种缘起之理，就不可能超越、脱离轮回之苦的大险，乃至衰老、疾病、死亡的大险，以及一再反复结生的大险。不了知这种因果关联＝缘起之理，便不配称为沙门或婆罗门。

> （参见《相应部》1-255—256。）

过去已经出现、现在正在出现、未来将要出现的诸佛，都是因为分别了知这种缘起法，才已经成佛、正在成佛或将要成佛。只要一切众生还未分别了知这种缘起法，就仍会坠入常见或断灭见这两大深渊之一，继续承受一切苦。因此，凡是希望从轮回诸苦中彻底解脱的贤善之人，都必须努力以称为亲证现见智的正见智，亲自现前而洞彻知见这种缘起法。世尊在《相应部 · 因缘相应》的教说中，曾多次如此开示、警策。（参见《相应部》1-257——

——《迦旃延氏经》等。）

《无碍解道》巴利所载的随彼法

> “对于把诸行作意为无常、胜解强盛的人，信根居于主导；修习中其余四根随彼而行，彼此为俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘，具有同一作用；以作用同一之义而称为修习。行于正道者修习诸根；行于邪道者没有根修习。对于作意为苦、轻安强盛的人，定根居于主导……对于作意为无我、智解强盛的人，慧根居于主导……”（《无碍解道“‘随彼而行’，是说跟随它、顺从它而行。”（《无碍解道义注》2-161。）也就是说，对于把诸行作意为无常、胜解〔信胜解〕强盛的人，信根居于主导；在毗婆舍那修习中，精进、念、定、慧其余四根随彼信根而行……

对于把诸行作意为苦、轻安强盛的人，定根居于主导；在毗婆舍那修习中，信、精进、念、慧其余四根随彼定根而行……

对于把诸行作意为无我、智解强盛的人，慧根居于主导；在毗婆舍那修习中，信、精进、念、定其余四根随彼慧根而行。它们彼此为俱生缘、相互缘与依止缘。

它们又彼此为相应缘，具有同一作用；以作用同一之义而称为修习。任何禅修者实行名为正行的善妙、正确修行，他就是在修习——

——使诸根成熟的根修习。某人若实行错误、颠倒、不正确的邪行，那么，他便不可能有使诸根成熟的根修习。

> （《无碍解道》245—246。）

根共有五种：信、精进、念、定、慧。其中，对于多作意、观修诸行为无常的人，信根居于主导；精进、念、定、慧其余四根随彼信根而行。不过，信与这四根是在一个心刹那内共同生起的；信以俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘之力资助这四根。因此，这四根被宣说为随彼信根而行的“随彼法”。

对于多作意、观修诸行为苦的人，定根居于主导。

信、精进、念、慧其余四根随彼定根而行。

定以俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘之力资助这四根。因此，这四根被宣说为随彼定根而行的“随彼法”。

对于多作意、观修诸行为无我的人，慧根居于主导。

信、精进、念、定其余四根随彼慧根而行；慧以俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘之力资助这四根。

因此，这四根被宣说为随彼慧根而行的“随彼法”。

这些随彼法，是在一个观速行心刹那内共同生起，并以俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘之力彼此资助的诸法。它们并不是上文所说那种依次随在称为亲证现见智的观正见智之后而生、且不摄于该观正见智中

的、具有省察作用而名为省察智的类智；也不是依次随在出世间道智、果智之后而生、且不摄于圣道智、果智中的省察智——类智。

随在圣道智、果智之后而行的类智

在《相应部 · 因缘相应》巴利的《智事经》中，世尊宣说了四十四种作为成就之所依、名为“智事”（ñāṇavatthu）的智。从老死直到行这十一种缘起支，每一支各宣说四种智，总计十一乘四，即四十四种智事。这里摘录其中一些范式如下——

原书 105

1．ဇရာမရဏေ ဉာဏံ = 于老死能知之智；2．ဇရာမရဏသမုဒယေ ဉာဏံ = 于老死之集能知之智；3．ဇရာမရဏနိရောဓေ ဉာဏံ = 于老死止息之灭谛能知之智；4．ဇရာမရဏနိရောဓဂါမိနိယာ ပဋိပဒါယ ဉာဏံ = 于通往老死止息之灭 = 涅槃的行道能知之智……

1．သင်္ခါရေသု ဉာဏံ = 于诸行能知之智；2．သင်္ခါရသမုဒယေ ဉာဏံ = 于诸行之集能知之智；3．သင်္ခါရနိရောဓေ ဉာဏံ = 于诸行止息之灭谛能知之智；4．သင်္ခါရနိရောဓဂါမိနိယာ ပဋိပဒါယ ဉာဏံ = 于通往诸行止息之灭 = 涅槃的行道能知之智。如此，每一缘起支各有四谛，十一支合计便有四十四种智事。

1．所谓“老死”，就是具有老死之性的诸蕴；所谓“于老死能知之智”，就是对于具有老死之性的取蕴——苦谛法——能知之智。

2．老死之集，也就是老死生起之因，是生（jāti）。所谓“生”，就是具有生之性的诸蕴在一有之中最初生起，或称生起（uppāda）的性质。能知这一生的智，就是能知老死之集、即老死生起之因的智。

3．老死止息之法就是涅槃。能知这一涅槃 = 灭谛的智，就是于老死之灭能知之智。

4．所谓“通往老死止息之行道”，就是与圣道相应的八支圣道。能知这八道支的智，就是于通往老死止息之涅槃的行道能知之智。

生之集是业有，有之集是取，取之集是爱，爱之集是受，受之集是触，触之集是六处，六处之集是名色，名色之集是识，识之集是行，行之集是无明；只有各支之集这一项有所不同。如此，每一种缘起支各有四项，所以十一种缘起支共有四十四种智事。

（详见《相应部》1-288—290。）

接着，世尊又在该经“诸比丘，当圣弟子如此了知老死、如此了知老死之集、如此了知老死之灭、如此了知通往老死之灭的行道时，这就是他的法智——”

原书 106

“——他凭借这一已见、已知、不待时、已证得、已深入之法，把同一方法运用于过去和未来。”（《相“这里，不能凭四谛法本身，也不能凭道智法本身，把同一方法运用于过去和未

来；而当四谛已由道智通达之后，后来生起名为省察智的智，才以该智作此类推。应当如此理解。”

（《相应部义注》2-62。）

诸比丘……一位圣弟子如此了知：1．老死；2．老死之集，即令老死生起的原因；3．老死止息之灭谛，即殊胜的涅槃法；4．通往老死止息之灭、涅槃的修行之道谛。

这就是该圣弟子的法智，即了知四谛法的圣道智。

这四谛法，是该圣弟子以名为“法眼”的圣道智之眼，依无痴通达而亲自现见的，是以圣道慧了知的，是不待时即予果的（即在自己的圣道之后无间，立即产生名为圣果的果），是因抵达并安住于四谛而证得的，也是以圣道智深入并安住于四谛的。他即凭借这样的四谛法，换言之，凭借通达四谛的道智法，把同一方法运用于过去和未来；也就是引生能知过去、未来四谛法的省察智。（“过去任何沙门或婆罗门，凡已证知老死、老死之集、老死之灭以及通往老死之灭的行道，他们全都如此——”

“——证知，正如我今日。”

“未来任何沙门或婆罗门，凡将证知老死、老死之集、老死之灭以及通往老死之灭的行道，他们全都将如此证知，正如我今日。这就是他的类智。”

“诸比丘，当圣弟子的这两种智——法智与类智——清净、皎洁时，这位圣弟子也称为‘具足正见者’，也称为‘具足见者’，也称为‘已来到此正法者’，也称为‘见此正法者’，也称为‘具足有学智者’，也称为‘具足有学明者’，也称为‘已入法流者’，也称为‘具洞察力之圣者’，也称为‘触及不死之门而住者’。”（《相应部》1-289。）在已经过去的时代，凡沙门、婆罗门曾了知老死、老死之集、老死之灭以及通往老死之灭的行道，他们全都如我今日所知的这样而知。

在未来时代，凡沙门、婆罗门将会了知老死、老死之集、老死之灭以及通往老死之灭的行道，他们全都会如我今日所知的这样而知。他便如此把同一方法运用于过去和未来。这就是该圣弟子依次跟随在圣道智之后而生的类智。

诸比丘……当圣弟子的这两种智——依无痴通达而知四谛法、称为圣道智的法智，以及依次跟随在圣道智之后而知、称为省察智的类智——清净、皎洁时，诸比丘……这位圣弟子便称为“具足正见者”，也称为“具足正确智见者”，也称为“已来到此正法者”，也称为“见此正法者”，也称为“具足有学智见者”，也称为“具足有学明者”，也称为“已入法流者”，也称为“具有洞穿烦恼坚厚之慧的圣者”，也称为“已抵达不死涅槃之门而住者”。

（《相应部》1-289。）

这种类智，就是依次跟随在圣道智之后，或依次跟随在圣道智、果智之后而生的省察智型类智。贤者，你在洞彻知见四谛之后，也可以这样观照。

《分别论》巴利节录

“其中，什么是法智？四道、四果中的慧，就是法智。他凭借这一已知、已见、已证得、已明了、已深入之法，把同一方法运用于过去和未来。”

“过去任何沙门或婆罗门，凡曾证知苦、苦集、苦灭以及通往苦灭的行道，他们所证知的苦唯是此苦，所证知的苦集唯是此苦集，所证知的苦灭唯是此苦灭，所证知的通往苦灭之行道唯是此行道。”

“未来任何沙门或婆罗门，凡将证知苦、苦集、苦灭以及通往苦灭的行道，他们所将证知的苦唯是此苦，所将证知的苦集唯是此苦集，所将证知的苦灭唯是此苦灭，所将证知的通往苦灭之行道唯是此行道。其中的慧、了知……（省略同文）……无痴、择法、正见，称为类智。”（《阿毗达磨》2-341—342。）在这些智中，什么是法智？四圣道、四圣果中的慧，就是法智。这四谛法，是这位圣弟子以名为“法眼”的圣道智之眼，依无痴通达而亲自现见、了知的，是不待时即予果的；又因这位圣弟子已抵达四谛——

——并安住于其中，而成为他已经达到、已经证得的四谛法；这四谛法又是圣弟子以圣道智深入并安住于其中的法。他凭借这一四谛法，也就是凭借通达四谛的道智法，把同一方法运用于过去和未来；也就是引生能知过去、未来四谛法的省察智。

在已经过去的时代，凡沙门、婆罗门曾洞彻了知苦、苦集、苦灭以及通往苦灭的行道；所有这些沙门、婆罗门所洞彻了知为苦的，唯是爱以外的这一切三地法（tebhūmaka-dhamma）；所洞彻了知为苦集的，唯是此爱；所洞彻了知为苦灭的，唯是此无为界、寂静界、殊胜的涅槃法；所洞彻了知为通往苦灭之行道的，唯是此八支圣道。在未来时代，凡沙门、婆罗门将洞彻了知苦、苦——

——集、苦灭以及通往苦灭的行道；所有这些沙门、婆罗门所将洞彻了知为苦的，唯是爱以外的这一切三地法；所将洞彻了知为苦集的，唯是此爱；所将洞彻了知为苦灭的，唯是此无为界、寂静界、殊胜的涅槃法；所将洞彻了知为通往苦灭之行道的，唯是此八支圣道。如是，于此生起称为“慧、了知……（省略同文）……无痴、择法、正见”的智；此智称为类智。（《阿毗达磨》2-341—342。）

“凭借他所获得的、以四谛为行境的这道智，并以该智为因，他把名为省察智的同一方法运用于过去和未来。”（《迷惑冰消》2-398。）圣道法把灭谛这一殊胜的涅槃法作为直接现前的所缘，依所缘通达而洞彻了知；对于其余三谛，则因断除遮蔽对四谛之知的痴，依无痴通达而洞彻了知。

因此，圣道智以所缘直接现前的方式了知灭谛，并依作用成就了知其余三谛，故四谛全都由道智了知。圣果智则只把灭谛作为直接现前的所缘，依所缘通达而了知。世尊正是针对这样的了知，才说安住于四圣道智与四圣果智中的智为法智。（《迷惑冰消》2-398。）这位瑜伽行者获得了以四谛为行境的圣道智。以该圣道智为因，一种名为省察智、能把同一方法运用于过去和未来而观照的类智便生起；他以该类智，把同一方法运用于过去和未来而观照。（《迷惑冰消》2-398。）

这种类智，只是依次跟随在圣道智、果智之后而生的一种省察智。它不摄于称为“圣道正见”的四谛正见——即亲证现见智；而只是依次跟随在圣道智、果智之后而生的省察智。

如此，类智共有两种：1．依次跟随在观智之后的类智；2．依次跟随在出世间圣道智、果智之后的类智。

这种类智，无论与观智，还是与圣道智、果智，都不是在同一心刹那或同一速行心路中相应生起的法。它只是一种省察智：在观速行、道速行、果速行生起之后，隔着许多速行心路才生起。

上文所引《无碍解道》巴利中的随彼法（tadanvaya-dhamma），并不摄于这两种类智。世尊没有把它们称为类智，只把它们称为随彼法。这些随彼法，是在同一个观速行心刹那中俱生，并借俱生缘、相互缘、依止缘、相应缘的缘力彼此相互资助、堪称为根的诸根修习法。

现在，再继续列出《不遍知经》等各部经的节录。

《不遍知经》节录

> “诸比丘，若对一切不证知、不遍知、不离贪、不舍断，便不可能尽苦。……”

> “然而，诸比丘，若对一切证知、遍知、离贪、舍断，便能够尽苦。”（《相应部》2“如此，本经宣说了全部三种遍知：以‘证知’一词宣说知遍知，以‘遍知’一词宣说审察遍知，以‘离贪’与‘舍断’二词宣说断遍知。”（《相应部义注》3-6。）诸比丘……对于一切（五取蕴 = 十二处 =）名色诸法，若未以知遍知洞彻知，未以审察遍知分别知，未能以断遍知修习到令执著、贪恋这一切名色诸法的爱断绝、撤除、止息，未能将它舍断，便不堪尽苦。……

> 诸比丘……然而，事实上，对于一切（五取蕴 = 十二处 =）名色诸法，若已以知遍知洞彻知，以审察遍知分别知；若能以断遍知修习到令执著、贪恋这一切名色诸法的爱断绝、撤除、止息，并能将它舍断，便堪于尽苦。（《相应部》2“就使之成为亲自现见这一意义而言，其中摄取知遍知与审察遍知。”（《相应部复注》2-65。）

现见智与类智（之五）

原书 110

依照上述这类开释性的注疏解说，诸遍知慧都只是亲证现见智。

下面继续阐明这些遍知。——在这一部分，遍知也分为世间遍知与出世间遍知两类。世间遍知又有知遍知、审察遍知、断遍知三种；出世间遍知也同样有知遍知、审察遍知、断遍知三种。其中，先说明三种世间遍知。

世间知遍知

“其中，像‘色以变坏为相，受以感受为相’这样，依辨识各各法自身之相而生起的慧，名为知遍知。……其中，从分别诸行开始，直至摄受诸缘，是知遍知的领域。”（《清净道论》2-241。）＝三种遍知之中，“具有变坏之自性相的法就是色；具有感受之自性相的法就是受。”如此，对五蕴中各各究竟界法各自固有的自性相善加分别、标记，由此生起而能分别、摄受名色的名色分别智，以及能在过去、未来、现在三时中分别、摄受因法与果法的缘摄受智，称为知遍知。（《清净道论》2-241。）

“于是，他考察：‘这名色并非无因、无缘而生，而是有因、有缘而生。那么，它的因是什么？缘是什么？’他把它的缘确定为‘以无明为缘、以爱为缘、以业为缘、以食为缘’，又如此思惟：‘过去也只有诸缘与缘生法；未来与现在也只有诸缘与缘生法；除此之外，并无有情或个人，唯是纯粹的诸行之聚。’于是越渡对过去、未来、现在三时的疑惑。这种以观辨识诸行的慧，名为知遍知。”

（《迷惑冰消》2-241—242。）

＝那位瑜伽行者，已以智分别、摄受五取蕴＝十二处＝名色诸法，直至究竟法的自性相层次。他以智考察：“这名色并非在没有显明的、能直接使果生起的因（hetu）＝能生因（janaka-kāraṇa），也没有显明的、能扶助支持的缘（paccaya）＝助成因（upatthambhaka-kāraṇa）时生起。实际是，只有在显明存在能直接生果的因＝能生因，并且显明存在扶助支持的缘＝助成因时，它才生起。那名色的直接能生之因＝能生因是什么？扶助支持之缘＝助成因是什么？”——

1．以称为无明的因为缘；2．以称为爱的因为缘；3．以称为业的因为缘；

原书 111

4．以称为食的因为缘——〔名色〕必须生起。当以现见智亲自现前、洞彻知见时——因为有无明，故有业生色；无明是因法，业生色是果法……如此分别、标记因法与果法后，便见：1．过去也只有因法与果法。

2．未来也只有因法与果法。

3．现在也只有因法与果法。

除这些因法与果法以外，并没有能造作、能创造的个人或有情，也没有被造作、被创造的个人或有情；所有的只是名—色—因—果这些行法的纯粹聚集。——由于能以现见智如此确定，他便越渡、超越了对于过去、未来、现在三时“是否如此”的思量疑惑之疑。这种能善加分别、标记作为观智所观所缘的行法——1．色法，2．名法，3．因法，4．果法——的慧，称为知遍知。

（《迷惑冰消》2-241—242。）

依照上述诸义注的开释，应当恭敬谦下地顶戴奉持、听受牢记这一要点：只有能够在过去、未来、现在三时中，以现见智分别、摄受因法与果法，才能到达知遍知的阶段。

世间审察遍知

“以‘色无常，受无常’等方法，把共相安立于正是那些法上而生起、以相为所缘的观慧，名为审察遍知。……从聚思惟开始，直至生灭随观，是审察遍知的领域。”（《清净道论》2-241。）=“以智观见色法生起、坏灭的行相与自性，故说无常；以智观见受生起、坏灭的行相与自性，故说无常。”以此等方法，把五取蕴名色诸法依无常相、苦相、无我相这三相提起而修观、审察；由此生起的、以无常相、苦相、无我相为所依所缘的观慧，名为审察遍知。……至于色法与名法——

1．或把色法归作一组、名法归作一组，即归作2组；2．或依五蕴法归作5组；3．或依十二处法归作12组；4．或依十八界法归作18组。——如此等等，按聚、按组、按集合总括起来，提到三相之下而修观、审察的方法，称为“聚思惟法”。从聚思惟智开始，直到能把名—色—因—果这些行法的生灭观至刹那现在、提到三相之下而修观审察的生灭随观智为止，这一观智所行的范围，就是审察遍知的所依领域。（《清净道论》2-241。）

世间断遍知

“就在这些法上，依舍断常想等而生起、以相为所缘的观慧，名为断遍知。……从坏灭随观开始以上，是断遍知的领域。”（《清净道论》2-241—242。）= 正是对这些名色法、行法，借着舍断把它们误认为恒常的常想等而生起的、以这些名色诸行的无常相、苦相、无我相为所依所缘之观慧，名为断遍知。……

从只观见这些行法纯粹坏灭的坏灭随观智开始，以上一切较高阶的观智，都是断遍知的所依领域。以上就是三种世间遍知。（《清净道论》2-241—242。）

出世间三遍知

“又因为知遍知与审察遍知也正是为了断遍知；又因为凡道智所舍断的诸法，必定已经被知、已经被审察，所以应知：从这个意义来说，三种遍知也都是道智的作用。”

（《清净道论》2-335。）

“它的领域从坏灭随观开始，直至道智。”（《清净道论》2-335。）从坏灭随观智开始，直至圣道智为止的范围，就是该断遍知的所依领域。

“就严格意义而言，所谓断遍知就是道智，所以说‘其领域直至道智’。”（《大复注》2-508。）就正义而言，断遍知唯是圣道智。因此，义注论师才说：直至圣道智为止的观智范围，是断遍知的所依领域。

因此，换一种说法——知遍知与审察遍知都只是为了成就断遍知；知遍知与审察遍知，都是只为成就圣道智而生起的遍知。凡生起于五蕴名色诸法之上的烦恼，圣道法都以正断将其灭除无余。该圣道法对于这些法，必定已经——

——已经分别了知，也已经探究、思惟并判定为无常、苦、无我。因此，应当知道：从这一层意义来说，三种遍知全都是圣道智的作用。（《清净道论》2-335。）上述义注解释的含义如下：圣道法具有能把诸烦恼灭除无余的力量，因此，就直接、主要的意义而言，它获得“断遍知”之名。

至于诸观智，因为它们只有以彼分断的方式舍断烦恼的力量，所以也只从这一转义上获得“断遍知”之名。另一方面，圣道法就直接、主要的意义而言称为断遍知，而从转义上也获得知遍知与审察遍知之名。理由如下。

圣道法能把应断的烦恼舍断无余、灭除无余，因此获得“断”之名；又因为它以所缘直接现前的方式，洞彻知见并清楚分别那应知当知的无为界、寂静界——殊胜的涅槃法，所以也获得“遍知”之名。因此，就直接、主要的意义而言，圣道法获得“断遍知”之名。

圣道法以称为“所缘通达”和“无痴通达”的两种通达，洞彻知见四圣谛。在这两种通达中，所谓所缘通达，就是以所缘直接现前的方式洞彻知见。圣道法把称为无为界、寂静界之涅槃的灭谛法作为直接现前的所缘而洞彻知见；当它如此把殊胜的无为界、涅槃法作为直接现前的所缘而洞彻知见时，也把遮蔽四谛、令四谛不能被知见的痴——无明黑暗——灭除无余、摧毁无余。

因此，对四谛全都加以了知的作用，也依作用成就而同时完成。这种借由把遮蔽四谛、令四谛不能被知见的痴——无明黑暗——灭除无余，而依作用成就了知四谛，称为“无痴通达”。所以，从无痴通达这一层意义来说，对于作为观智所观所缘的以下诸法，圣道法也能依作用成就加以分别了知：1．以过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近十一种情形而存在的五取蕴，即苦谛法；2．因法与果法之间的因果相联关系，即作为集谛法的缘起自性法。对于这些苦谛法与集谛法，依作用成就而分别了知的作用也一并——

——完成。因此，从这一转义上，圣道法也获得“知遍知”之名。

再者，圣道法也把遮蔽苦谛法与集谛法之无常、苦、无我行相，令这些行相不能被知见的痴——无明——灭除无余。因此，对苦谛法与集谛法的无常、苦、无我行相作探究——

原书 114

——思惟、判定并分别了知的作用，也依作用成就而同时完成。因此，从这一转义上，圣道法也获得“审察遍知”之名。

再者，在尚未获得圣道法以前，于圣道之前应修的前分行道阶段，瑜伽行者必须努力证得这两种遍知：一是分别了知苦谛法与集谛法的知遍知；二是对苦谛法与集谛法的无常、苦、无我行相加以探究、思惟、判定并分别了知的审察遍知。

由于这两种遍知完全是为了证得那称为“断遍知”的圣道法，所以，从这一层转义而言，圣道法也获得“知遍知”和“审察遍知”之名。

如果不能以以上三种世间遍知和三种出世间遍知，清楚分别一切五取蕴、色名诸法，轮回流转的苦便不可能终结；只有清楚分别了知，轮回流转的苦才能终结——世尊在上述《不遍知经》中正作了这样的教导。对于必须以这三种遍知清楚分别了知的诸法，应当以清净正直之心和不忘失之念，恭敬牢记：过去五取蕴与未来五取蕴也都包括在内。

现在继续从《大佛史》（Mahābuddhavaṃsa）第二册摘录，说明菩萨殊胜的大金刚观智（Mahāvajira-vipassanā-ñāṇa）。

菩萨修习三百六十万俱胝

大金刚观法

如前所述，菩萨借由布施等波罗蜜善业功德资粮，已经舍除、净化贪、瞋等种种烦恼支分；连同能够障蔽涅槃之路的烦恼统帅——痴——及其眷属，也已经清除净尽。这样成办一切之后，菩萨便在那一迦宋月圆日的黎明时分（后夜），修习大金刚观法。其修习方式略说如下：威令刹土（āṇākhetta）包含十万俱胝个世界系。菩萨审察每一世界系中人、天、梵天等有情于过去、现在、未来三时真正生起的法之核心时，清楚知见：无论每一世界系中的人、天、梵天有多少，就真正的究竟自性法而言，都不外是无明、行（过去时段的因法），以及识——

——名色、六处、触、受（现在时段的果法），爱、取、业有（现在时段的因法），以及生（即生有）、老死（未来的果法）。菩萨如此清楚知见了这十二缘起支所成的究竟自性法之法体。

原书 115

菩萨审察这个世界系中人、天、梵天等有情于三时真正存在的究竟自性法之法体时，清楚知见无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死这十二缘起支的法体——即应当作为观照所缘的一组法。与此相同，他又审察其余世界系中人、天、梵天等有情于三时真正存在的究竟自性法之法体；如此审察时，也清楚知见每一世界系中都有与这个世界系相同的十二缘起支，即应当作为观照所缘的一组法。

如是，当菩萨思惟、审察威令刹土——十万俱胝个世界系——内人、天、梵天等有情的诸蕴相续中，于三时真正存在的究竟自性法之法体时，由菩萨智所知见、应当作为观照所缘的诸法组，就是：无明有十万俱

胝组，行有十万俱胝组；识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死也各有十万俱胝组。因此，十二支合计，菩萨所谓的“观行所缘”（vipassanācāra，即应当作为观照所缘的诸法体）共有一百二十万俱胝组。

譬如一个人要砍伐、清除一片盘结稠密、极难开辟的大森林，便把手中之刀放在磨石上反复磨利，再以锋利的刀清除那盘结稠密的森林、灌丛和荆棘；同样，菩萨为了清除一千五百种烦恼所成的森林、灌丛和荆棘，也把自己手中的大金刚观智之慧剑磨得锐利，在称为磨刀石的入出息念第四禅等至中反复磨砺（即反复进入入出息念第四禅等至）。随后，对于上述一百二十万俱胝组缘起支诸法，他逐组分别置于无常相之下、置于苦相之下、置于无我相——

——之下，加以审察。

所以，在这一百二十万俱胝组缘起支诸法中，每一组都各有无常观智、苦观智、无我观智三种观智。以一百二十万俱胝乘以三，大金刚观智总数便是三百六十万俱胝。

（这段大金刚观智的概要，见《中部 · 后五十经复注》〈逐一经〉释第275页，也见《律藏〈要义阐明〉复注》（Vinaya-sāratthadīpanī-ṭīkā）第三册《大犍度》〈舍利弗、目犍连出家论〉释第229页。）一切菩萨将要成佛时，照顺序与逆序审察缘起法，乃是自然常法。我们的菩萨也如过去诸菩萨一样，依前述方式顺逆审察缘起法——

原书 116

——就在这次审察之时，诞生刹土（jātikhetta）内的一万个世界系，直至环海边际，全都震动起来。

如前所述，菩萨依一切佛陀——也就是一切菩萨——的自然常法，在十二缘起支诸法组中修成三百六十万俱胝大金刚观思惟智之后，又进入入出息念第四禅。（这样入定，是为了在称为入出息念第四禅等至的上好磨刀石上，再次磨砺以生灭智为首的更高阶观智之慧剑，使其锋刃锐利。）再次进入入出息念第四禅之后（即磨利更高阶观智的慧剑之后），菩萨从该禅出定，在五蕴诸法组中轻易地生起以生灭智为首、更高又更高的诸观智。

（这里应当确信并牢记：菩萨过去曾在诸佛座下出家，学习通达三藏；修习观禅时，也曾经培育、修习直至生灭智、坏灭智、怖畏智、过患智、厌离智、欲解脱智、审察智、行舍智。又因上述三百六十万俱胝大金刚观思惟智的培育，其智慧力量极其广大。由于这两项原因，他才能轻易获得更高又更高的诸观智。此说参考《胜者庄严复注》（Jinālaṅkāra-ṭīkā）以及《经大品复注》（Sutta-mahāvagga-ṭīkā）第55页。）以上就是《大佛史》第二册第334—338页所载的大金刚观智——

——这一殊胜智的说明。

《菩提说》节录

菩萨于大纪元（Mahāsakkarāja）一〇三年迦宋月满月日、日落以前战胜天子魔。随后，他在当夜初夜获得宿住随念通，中夜获得天眼通，后夜获得漏尽智，由此成佛。

其时，世尊仍在菩提树下的不可胜座上，以同一跏趺坐姿安住整整七日，享受阿罗汉果解脱的殊胜安乐。

> 迦宋月满月次日的初夜、中夜和‘以无明为缘而有诸行，以诸行为缘而有识……如此，这整个苦蕴生起。唯由无明无余离贪灭，故诸行灭；由诸行灭，故识灭——’

‘……如此，这整个苦蕴止息。’（《律藏》3-1。）

原书 117

由于无明生起，诸行便生起；由于诸行生起，识便生起……如此，这一纯然不杂安乐的苦聚、苦蕴，其生起之因及生起本身便显现出来。唯因无明由阿罗汉道而无余止息，诸行才止息；由于诸行止息，识便止息……如此，这一纯然不杂安乐的苦聚、苦蕴，其止息之因及止息本身便显现出来。（《律藏》3-1。）世尊即这样从轮回之苦的生起次第这一顺观，以及轮回之苦的止息次第这一逆观，对缘起法作意。

> 初夜如上顺逆作意缘起法之后，世尊吟诵第一首自说偈；中夜作意之后，吟诵第二首；后夜作意之后，吟诵第三首。关于这一点，《律藏‘世尊在毗舍佉月圆夜的初夜忆念宿住，中夜清净天眼，后夜顺逆作意缘起；当黎明将升起时，证得一切知智。就在证得一切知智之后，黎明随即升起。此后，他以同一跏趺坐度过那一天；到了次夜，三个夜分都如此作意，并吟诵这些自说偈。’

> （《律藏义注》3-237。）

也就是说，世尊（当时还是菩萨）在大纪元（Mahāsakkarāja）一〇三年迦宋月满月夜的初夜，以宿住随念通依次忆念过去曾住的诸蕴相续；中夜令天眼通清净；后夜顺逆作意、修观缘起之时，正当可以说‘现在黎明即将升起’之际，证得了一切知智。证得一切知智之后无间，黎明也随即升起。此后，他仍以同一跏趺坐度过整日；到了次日，即迦宋月满月次日之夜，又在三个夜分中如此对缘起法作顺——

> 逆作意之后‘诚然，当诸法向那位精勤禅修的婆罗门显现时——’

‘于是他的一切疑惑尽皆消退，因为他如实了知有因之法。’（《律藏》3-2。）

‘精勤者（ātāpino）’，意为具有正勤之勇猛精进，能强力压伏、烧灼一千五百种烦恼。‘禅修者（jhāyato）’，意为对入出息等种种止业处，以及形形色色名色诸行的无常、苦、无我相，专注、深入而坚定地修观，直至到达安止禅之道；也可解作‘由于精勤修观’。‘婆罗门（brāhmaṇassa）’，意为在那位因已摒除一切恶而名为‘清净婆罗门’的阿罗汉圣者相续中。‘当……时（yadā）’，即某一时刻。‘诸法（dhammā）’，即三十七菩提分法。‘诚然（have）’，即确实。

原书 118

‘显现（pātubhavanti）’，即明显生起、出现。‘由于（yato）’，即由于这三十七菩提分法如此明显生起。‘有因之法（sahetudhammaṃ）’，即以无明等为因、连同诸行等果法在内的苦聚。‘了知（pajānāti）’，即以观慧和道慧分别而清楚、透彻地知见。‘于是（atha）’，即如此清楚无误地知见缘起之时。‘他的（assa）’，即在那位阿罗汉圣者的相续中。‘一切（sabbā）’，即无一遗漏、全部。‘疑惑（kaṅkhā）’，即对缘起法的疑

惑，以及由于不知见缘起法而对三时所生名色法产生的十六种疑惑。‘消退（vapayanti）’，即 vi-apayanti，如霜雪遇见烈日般消失、止息。

> ‘诚然，当诸法向那位精勤禅修的婆罗门显现时——’

‘于是他的一切疑惑尽皆消退，因为他证知诸缘的灭尽。’（《律藏》3-2。）

‘精勤者（ātāpino）’，意为具有正勤之勇猛精进，能强力压伏、烧灼一千五百种烦恼。‘禅修者（jhāyato）’，意为对入出息等种种止业处，以及形形色色名色诸行的无常、苦、无我相，专注、深入而坚定地修观，直至到达安止禅之道；也可解作‘由于精勤修观’。‘婆罗门（brāhmaṇassa）’，意为在那位因已摒除一切恶而名为‘清净婆罗门’的阿罗汉圣者相续中。‘当……时（yadā）’，即某一时刻。‘诸法（dhammā）’，即三十七菩提分法。‘诚然（have）’，即确实。

‘显现（pātubhavanti）’，即明显生起、出现。‘由于（yato）’，即由于这三十七菩提分法如此明显生起。‘诸缘的（paccayānaṃ）’，即无明等诸因法的。‘灭尽（khayaṃ）’，即诸因灭尽之处——殊胜的无为涅槃法。‘证知（avedi）’，即已经清楚、透彻地知见。‘于是（atha）’，即如此清楚无误地知见诸因灭尽之处、名为‘缘尽’的无为界涅槃胜义之时。‘他的（assa）’，即在那位阿罗汉圣者的相续中。‘一切（sabbā）’，即无一遗漏、全部。‘疑惑（kaṅkhā）’，即因未能透彻、清楚地知见无为界、寂静界这一殊胜涅槃法，而可能在内心生起的种种疑惑。‘消退（vapayanti）’，即 vi-apayanti，如霜雪遇见烈日般——

消失、止息。

> ‘诚然，当诸法向那位精勤禅修的婆罗门显现时——’

‘他驱散魔军而安住，犹如太阳照耀虚空。’（《律藏》3-2。）

‘精勤者（ātāpino）’，意为具有正勤之勇猛精进，能强力压伏、烧灼一千五百种烦恼。‘禅修者（jhāyato）’，意为对入出息等种种止业处，以及形形色色名色诸行的无常、苦、无我相，专注、深入而坚定地修观，直至到达安止禅之道；也可解作‘由于精勤修观’。‘婆罗门（brāhmaṇassa）’，意为在那位因已摒除一切恶而名为‘清净婆罗门’的阿罗汉圣者相续中。‘当……时（yadā）’，即某一时刻。‘诸法（dhammā）’，即三十七菩提分法。‘诚然（have）’，即确实。

‘显现（pātubhavanti）’，即明显生起、出现。‘（其时，tadā）’，即在那个时候。‘太阳（sūriyo）’，即从持双山顶端——

升起、显现的日轮。‘虚空（antalikkhaṃ）’，即无障碍的天空。‘照耀（obhāsayaṃ）’，即 obhāsayanto，以自身千道光芒驱散黑暗，照明辉耀。‘犹如安住（tiṭṭhati iva）’，即如同安住一般。（‘那位婆罗门（so brāhmaṇo）’，即那位阿罗汉圣者；‘以那些法（tehi dhammehi）’，即以那三十七菩提分法。）‘魔军（mārasenaṃ）’，即以欲贪为首的十重魔军。‘驱散（vidhūpayaṃ）’，即 vidhūpayanto，彻底摧毁、遣除。‘安住（tiṭṭhati）’，即以慧灯与智光灿然照耀，犹如日轮一般安住。

（《律藏》3-2；《大佛史》第二册，357—361。）这里应当记住这一点：‘世尊尚未成佛、仍为菩萨而修习观禅业处时，便曾对缘起法作顺逆往返的观修与审察；成佛之后，也同样反复顺逆观修、审察这一缘起法。’

《乔达摩支提经》节录

五百位比丘原为精通三吠陀的婆罗门，后来进入佛教、出家为僧。由于他们不费力便轻易学会世尊的教理教法，慢心在他们的相续中明显生起。世尊知道这种慢会成为他们证得阿罗汉果的障碍，于是向这五百位比丘宣说《根本法门经》（《中部》1-1）和《根本法门本生》（《本生义注》2-237），以折伏他们的慢。慢被折伏之后，他们修习止与观；待诸根因修习而成熟时，世尊在毗舍离城的乔达摩支提向他们宣说这部《乔达摩支——

提经》。

‘诸比丘，我是证知后才说法，并非未证知而说；我说有因缘之法，并非无因缘；我说有对治力之法，并非无对治力。诸比丘，既然我如此证知后说法而非未证知，有因缘而非无因缘，有对治力而非无对治力，我的教诫理应奉行，我的训诲理应遵行。诸比丘，你们尽可为此知足、欢喜、心生悦乐：世尊是正自觉者，法为善说，僧伽善行。’（《增支部》1-280。）作者释曰：‘诸比丘……我只有亲自以现见智当面透彻知见法之后才宣说，绝非未曾亲自以现见智当面透彻知见便宣说。诸比丘……我只宣说具足因缘的法——

不宣说没有因缘的法。诸比丘……我只宣说具有力量和威势、能够遣除对立法的法，不宣说不具备这种力量和威势、不能遣除对立法的法。’

也就是说：‘诸比丘，我证知法之后才说法，并非未证知而说；只说有因缘之法，不说无因缘之法；只说有力量和威势、能够遣除对立法之法，不说不具备这种力量和威势、不能遣除对立法之法。这样的我，已经作了一次性的教诫，也已经作了反复再三的训诲。’

诸比丘，你们应当如此思惟：一、世尊具足正自觉者之德；对于应知、当知的五类所知法——行法、变易、相、涅槃与概念——无需老师教导，便以自生智自行亲证、洞彻知见。

二、由四道、四果、涅槃与法蕴组成的这十类殊胜法，从初善、中善到后善，均已圆满宣说，故法具足善说之德。

三、由八类圣者组成的殊胜僧团，恭敬而善巧地修习导向出离轮回的能出离善法，故具足善行之德。世尊教导说：‘你们确实理应如此欣然接受，理应内心欢喜，也理应生起悦乐。’（‘当这篇散文教说宣说之时，千世界震动。’（《增‘听闻此经后，五百位比丘就在原座（当座未起），连同诸无碍解一起证得阿罗汉果。’

（《中部义注》1-61。）

听闻这部《乔达摩支提经》以后，五百位比丘就在当地连同四无碍解智一起证得阿罗汉果。（《中部义注》1-61。）这部经的教说，甚至令千世界中无生命的广大地界前来安住、屹立，为其真实性作证。如果有生命、有识知，并具聪慧与智慧的善人——你——也能像大地一样站出来为其真实性作证，那么你也已经开始踏上通往涅槃的道支大路。

原书 121

这里要特别着重说明的是：所谓世间集，即行世间的生起次第，也就是顺缘行相（顺缘起法）；所谓世间灭，即行世间的止息次第，也就是逆缘行相（逆缘起法）。在即将成佛的那一夜，世尊仍为菩萨时，便以名为现见智的观智，顺逆修观、审察这一缘起法。

（《律藏义注》3-237。）成佛以后，世尊又反复顺逆修观、审察同一缘起法。关于这一点，《大佛史》作如下说明：〔这里应当特别注意：虽然一切法及其一切行相早已在世尊的殊胜智中明晰显现，但世尊亲自（在即将成佛的那一夜、仍为菩萨时）修习观禅作意之际，是以缘起法为首而作观禅作意；又由于缘起法极为微妙、深奥、难见，所以应当特别理解为：世尊唯独对缘起作顺逆思惟，将其视为轮回之苦的生起次第与止息次第。〕（《大佛史》第二册，356。）

世尊先亲自透彻知见，而后才向弟子宣说、开示、教诫顺逆缘起法——即轮回之苦、行世间的生起次第与止息次第——使他们得以了知。世尊亲自宣说的诸经也表明，弟子能够依照教诫以现见智知见这一切。现在继续引录其中的《第二圣弟子经》。

《第二圣弟子经》

‘诸比丘，多闻圣弟子不会这样想：“究竟如何？何法存在时，何法便存在？何法生起，何法便生起？何法存在时，诸行便存在？何法存在时，识便存在？何法存在时，名色便存在？何法存在时，六处便存在？何法存在时，触便存在？何法存在时，受便存在？何法存在时，爱便存在？何法存在时，取便存在？何法存在时，有便存在？何法存在时，生便存在？何法存在时，老死便存在？”’

‘然而，诸比丘，在这里，多闻圣弟子只有不依他缘智：“此有故彼有；此生故彼生。无明存在时，诸行存在；诸行存在时，识存在；识存在时，名色存在；名色存在时，六处存在；六处存在时，触存在；触存在时，受存在；受存在时，爱存在；爱存在时，取存在；取存在时，有存在；有存在时，生存在；生存在时，老死存在。”他如此了知：“这世间就是这样生起的。”’

巴利经文（缅文转写，跨页未完）：‘နာ တိက္ခဝေ သုတဝတော အရိယသာဝကဿ ဧဝံ ဟောတိ "ကိ နု ခေါ --- ကိသ္မိ အသတိ ကိ နာ ဟောတိ၊ ကိဿ နိရောဓာ ကိ နိရုဇ္ဈတိ၊ ကိသ္မိ အသတိ သင်္ခါရာ နာ ဟောန္တိ၊ ကိသ္မိ အသတိ ဝိညာဏံ နာ’译：‘诸比丘，多闻圣弟子不会这样想：“究竟如何？何法不存在时，何法便不存在？何法止息，何法便止息？何法不存在时，诸行便不存在？何法不存在时，识便不____’

原书 122

‘——存在？何法不存在时，名色便不存在？何法不存在时，六处便不存在？何法不存在时，触便不存在？何法不存在时，受便不存在？何法不存在时，爱便不存在？……〔同式省略，以下列举取——〕’

‘〔——有、生。〕何法不存在时，老死便不存在？”’

> ‘然而，诸比丘，在这里，多闻圣弟子只有不依他缘智：“此无故彼无；此灭故彼灭。无明不存在时，诸行不存在；诸行不存在时，识不存在；识不存在时，名色不存在；名色不存在时，六处不存在；……生不存在时，老死不存在。”他如此了知：“这世间就是这样止息的。”’

> ‘诸比丘，当圣弟子如此如实了知世间的生起与灭没时，这位圣弟子也称为“具足正见者”，也称为“具足见者”，也称为“已来到此正法者”，也称为“见此正法者”，也称为“具足有学智者”，也称为“具足有学明者”，也称为“已入法流者”，也称为“具洞察力之圣者”，也称为“已抵达不死之门而住者”。’（《相应部‘所谓“不依他缘”，即不以他人为缘；不是由于信从别人，在这里，他所有的只是亲证现见智。’（《“不依他缘”，意谓不是由于信从他人。’（《相应部复注》2-38。）作者释曰：诸比丘……对于具足两种多闻——称为 āgama-suta 的“由学而知”，以及称为 adhigama-suta 的“由修而知”——的圣弟子，即我佛世尊的弟子，其相续中不会生起这样的念头：‘究竟如何？何法明显存在时，何法便——’

——生起？由于何法明显生起，何法便生起？’

‘何法明显存在时，诸行便明显生起？何法明显存在时，识便明显生起？何法明显存在时，名色便明显生起？何法明显存在时，六处便明显生起？何法明显存在时，触便明显生起？何法明显存在时，受便明显生起？何法明显存在时，爱便明显生起？何法明显存在时，取便明显生起？何法明显存在时，有便明显生起？何法明显存在时，生便明显生起？何法明显存在时，老死便明显生起？’——

这样的念头不会生起。诸比丘……事实上，对于具足上述两种多闻的圣弟子，即我佛世尊的弟子，在其相续中，他于此无须依赖、信从自己以外的任何人；对于因果关联——顺缘起法——能够由自己——

原书 123

——亲自现前、洞彻知见的不依他缘智，即亲证现见智，唯有此智生起。

此因法明显存在时，此果法便明显生起；由于此因法明显生起，此果法便明显生起。——无明明显存在时，诸行明显生起；诸行明显存在时，识明显生起；识明显存在时，名色明显生起；名色明显存在时，六处明显生起；六处明显存在时，触明显生起；触明显存在时，受明显生起；受明显存在时，爱明显生起；爱明显存在时，取明显生起；取明显存在时，有明显生起；有明显存在时，生明显生起；生明显存在时，老死——

——便明显生起。唯有这样的知识生起。那位圣弟子，即我佛世尊的弟子，以不依他缘智——也就是亲证现见智——清楚分别了知：‘这行世间就是这样生起的。’

诸比丘……对于具足两种多闻——称为 āgama-suta 的“由学而知”，以及称为 adhigama-suta 的“由修而知”——的圣弟子，即我佛世尊的弟子，其相续中不会生起这样的念头：‘究竟如何？何法不明显存在时，何法便不明显生起？由于何法以不再生起之灭而止息，何法便止息？——何法不明显存在时，诸行便不明显生起？何法不明显存在时，识便不明显生起？何法不明显存在时，名色便不明显生起？何法不明显存在时，六处便不明显生起？何法不明显存在时，触便不明显生起？何法不明显存在时，受便不明显生起？——

——何法不明显存在时，爱便不明显生起？何法不明显存在时，取便不明显生起？何法不明显存在时，有便不明显生起？何法不明显存在时，生便不明显生起？何法不明显存在时，老死便不明显生起？’这样的念头不会生起。诸比丘……事实上，对于具足上述两种多闻的圣弟子，即我佛世尊的弟子，在其相续中，他于此无须依赖、信从自己以外的任何人；对于因果关联的断绝止息——逆缘起法——

原书 124

——能够由自己亲自现前、洞彻知见的不依他缘智，即亲证现见智，唯有此智生起。

当此因法不明显存在时，此果法便不明显生起；由于此因法以不再生起之灭而止息，此果法也以不再生起之灭而止息。——无明不明显存在时，诸行不明显生起；诸行不明显存在时，识不明显生起；识不明显存在时，名色不明显生起；名色不明显存在时，六处不明显生起；六处不明显存在时，触不明显生起；触不明显存在时，受不明显生起；受不明显存在时，爱不明显生起；爱不明显存在时，取不明显生起；取不明显存在时——

——有不明显生起；有不明显存在时，生不明显生起；生不明显存在时，老死不明显生起。唯有这样的知识生起。那位圣弟子，即我佛世尊的弟子，以不依他缘智——也就是亲证现见智——清楚分别了知：‘这行世间就是这样以不再生起之灭而止息的。’

诸比丘……当圣弟子，即我佛世尊的弟子，如此以不依他缘智——亲证现见智——无误、如实而清楚分别了知行世间的生起次第与止息次第时，诸比丘……这位圣弟子便称为“具足正见者”，也称为“具足正确智见者”，也称为“已来到此正法者”，也称为“见此正法者”，也称为“具足有学智见者”，也称为“具足有学明者”，也称为“已入法流者”，也称为“具足能够洞穿、摧毁烦恼坚厚之聚的清净高贵——

——洞察力者”（即具足观慧与道慧者）；也称为“已抵达不死涅槃之门而住者”。（《相应部》1-306—308。）由于世尊从名色分别智开始宣说正见，所以世尊兼摄世间观正见与出世间道正见两类，统称为正见。（《相应部义注》2-32；《相应部复注》2-38。）因此，‘所谓“有学”，是说善凡夫以及七种圣者仍在修学三学，所以称为有学。’（阿毗达磨义注，2-315；具体书名待考。）依照这段义注解释，善凡夫与下位七种圣者，由于仍在修习戒、定、慧三学的殊胜行道——

原书 125

——所以称为有学者。应当注意：在有学者这一范围中，也包括具足观正见之智见的善凡夫。

在本经中，世尊亲自开示并确认：善凡夫以及诸有学圣者，以称为观正见、道正见的不依他缘智——即亲证现见智，亲自现前、洞彻知见所谓世间集的行世间生起次第，也亲自现前、洞彻知见所谓世间灭的行世间止息次第。同样，诸弟子彼此讨论世间集与世间灭时，彼此陈述、相互确认的言说，在三藏中也清楚可见。这里继续引录《憍赏弥经》的若干段落。

《憍赏弥经》节录

一时，穆尸罗尊者、巴维达尊者、那罗陀尊者与阿难尊者住在憍赏弥的瞿师罗园。当时，巴维达尊者开始向穆尸罗尊者提问，穆尸罗尊者“穆尸罗贤友，不依信，不依喜好，不依随闻，不依行相思惟，不依见审谛忍，穆尸罗尊者是否亲自具有这样的智：‘以生为缘，故有老死’？”

“巴维达贤友，不依信，不依喜好，不依随闻，不依行相思惟，不依见审谛忍，我知道这一点，我看见这一点：‘以生为缘，故有老死。’”

“（《相应部》1-336。）”

“长老排除这五种理由，为了询问是否已以现见智通达，便说‘穆尸罗贤友，不依信……’等语。”（《相应部义注》2-113。）问——穆尸罗贤友……一、信＝依靠并相信他人；二、喜好＝仅由思考所得的个人意欲与偏好；三、随闻＝辗转从他人处听闻；四、行相思惟＝思量事物的行相；五、见审谛忍＝以仅由思考所得的见解为先导，专注审察并认可它。撇开这五项，穆尸罗尊者是否具有了知“以生为缘，故有老死”的现见智？他如此问道。

答——巴维达贤友……一、信＝依靠并相信他人；二、喜好＝仅由思考所得的个人意欲与偏好；三、随闻＝辗转从他人处听闻；四、行相思惟＝思量事物的行相；五、见审谛忍＝以仅由思考所得的见解为先导，专注审察并认可它。撇开这五项，凭现见智，我知道、我看见“以生为缘，故有老死”这一事实。穆尸罗尊者如此回答。

（《相应部》1-336—337。）

如此逐支问至“以无明为缘，故有诸行”，也都作了同样的回答。

随后，他又继续询问行世间的止息次第。

“穆尸罗贤友，不依信，不依喜好，不依随闻，不依行相思惟，不依见审谛忍，穆尸罗尊者是否亲自具有这样的智：‘由于生止息，老死便止息’？巴维达贤友，不依信，不依喜好，不依随闻，不依行相思惟，不依见审谛忍，我知道这一点，我看见这一点：‘由于生止息，老死便止息。’”（《相应部》1-337。）问——穆尸罗贤友……一、信＝依靠并相信他人；二、喜好＝仅由思考所得的个人意欲与偏好；三、随闻＝辗转从他人处听闻；四、行相思惟＝思量事物的行相；五、见审谛忍＝以仅由思考所得的见解为先导，专注审察并认可它。撇开这五项，穆尸罗尊者是否具有这样的现见智，能够了知“由于生以不再生起之灭而止息——

——老死以不再生起之灭而止息这一事实显现”吗？他这样问道。

答——巴维达贤友……一、信 = 依靠并相信他人；二、喜好 = 仅由思考所得的个人意欲与偏好；三、随闻 = 辗转从他人处听闻；四、行相思惟 = 思量事物的行相；五、见审谛忍 = 以仅由思考所得的见解为先导，专注审察并认可它。撇开这五项——

原书 127

——凭现见智，我知道、我看见这一事实：“由于生以不再生起之灭而止息，老死以不再生起之灭而止息这一事实显现。”穆尸罗尊者如此回答。（“由于无明止息，诸行便止息。”如此逐支问至这一项，也都作了同样的回答。这里继续说明义注、复注的解释。

一、信（သဒ္ဓါ）——有些人相信他人的话，认定：“此人既然这样说，这话必定真实。”这种人只依靠他人，只以他人之知为知，其所知止步于他人之口；正是不会辨别、审查真伪的人。

二、喜好（ရုစိ）——另有一种人，坐着独自思考某件事。他依自己的意欲与偏好想道：“这件事必定就是这样，不可能是另一种情形。”他如此思考，便喜欢上这个说法；不依靠、相信他人，而只因它合乎自己所想、所好，便喜欢它并认定它是真实的。

三、随闻（အနုဿဝ）——又有一种人辗转听说：“这件事怎样生起？为什么会显现、生起？这件事以这种方式生起，因为这一原因而显现、生起……”他认为：“自久远以来，这番话便如此辗转听闻；这话必定真实，这件事必定真实。”于是，他凭从他人处辗转听闻而来的话，认定某件事是真实的。这也是一种所知道路只止步于他人之口的人。

四、行相思惟（အာကာရပရိဝိတက္ကာ）——另有一种人在思考“这件事大概会是这样”时，自己构想、思量的某一事项，便依照所想的对象在心中显现出来。此人于是凭自己构想出来的行相，认定这件事确实存在，且是真实的。

这种人并未实际修行，他的道路只停留在思考上。

五、见审谛忍（ဒိဋ္ဌိနိဇ္ဈာနက္ခန္တိ）——另有一种人在思考某件事时，牢牢地倾入并认定：“依我这样构想、思考，某种结果必定存在；不可能另有别样的结果。”对于这样牢牢倾入的人，便会生起一种称为固执（အဘိနိဝေသ）的见解，即牢固倾入并作出决定的观点。凭这种见解，此人专心思考那件事，仿佛正把它置于眼前；于是，对自己的这一思想生起喜爱、满意与认可。此人以“这件事确实存在”——

原书 128

——这一仅由思考所得的见解为先导，专注地思量那件事，并喜爱、满意、接受它。这就是见审谛忍。

（参见《相应部义注》2-113；《相应部复注》2-122。）

提问者所问的是：对于所谓世间集的行世间生起次第——即顺缘起法，以及所谓世间灭的行世间止息次第——即逆缘起法，是否能够排除上述信、喜好、随闻、行相思惟、见审谛忍这五项，而以现见智知、以现见智见？

回答者则陈述：正是以有别于这五项的现见智，知道并看见行世间的生起次第与止息次第。

穆尸罗长老亲自回答“我以现见智知道、我以现见智看见”时所说的十二缘起支，依《无碍解道》巴利第“前一业有中的痴，即无明。”——可分为：一、无明与行，是过去时段的一组法；二、从识直到（业）有，是现在时段的一组法；三、生与老死，是未来时段的一组法。由于其中含有过去、现在、未来这三类时段之法，贤者若要把这些缘起支分别称为过去时段之法、现在时段之法、未来时段之法，便如此称呼；若依《无碍解道》巴利第52页“已生的无明是现在法。”——而把它们一概称为现在法，也可如此称呼。

Purimakammabhavasmiṃ moho avijjā, āyūhanā saṅkhārā, nikanti taṇhā, upagamanaṃ upādānaṃ, cetanā bhavoti ime pañca dhammā purimakammabhavasmiṃ idha paṭisandhiyā paccayā.

Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jātā avijjā paccuppannā, tassā nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ. Pe. Jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā ñāṇaṃ.

无论采用哪一种称法：一、在称为前分念处道的圣道前分观修阶段；二、在圣道刹那，都必须努力以现见智亲自现前、洞彻知见这十二缘起支。教法为这种现见智安立了多种名称；原文列作：“အနုဗောဓဉာဏ်၊ ပဋိဝေဓဉာဏ်၊ ဉာတပရိညာ၊ တီရဏပရိညာ၊ ပဟာနပရိညာ၊ ဝိပဿနာသမ္မာဒိဋ္ဌိ၊ မဂ္ဂသမ္မာဒိဋ္ဌိ၊ အပရပစ္စယဉာဏ်၊ အတ္တပစ္စက္ခဉာဏ်”，即随觉智、通达智、知遍知、审察遍知、断遍知、观正见、道正见、不依他缘智、亲证现见智等。正如有眼之人以眼识看见种种色所缘，禅修者也必须努力亲自现前、洞彻知见这十二缘起支。世尊还教导：只有如此知、如此见，才能证得导向诸漏灭尽的圣道。（《相应部》1-267。）只有在先以现见智亲自现前、洞彻知见以后，才应当把同一理路导向未亲见的过去与未来，以类智加以观照。

敬请审慎思量

> “罗睺罗，凡任何色，无论过去、未来、现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近；对于这一切色，他都如此观为：‘这不是我的，我不是这个，这不是我的自我’——”

“——以正慧如实观见。”（《相应部》1-4“所谓‘以正慧观见’，就是以观慧连同道慧善加观见。”（《相应部义注》2-197。）本经中，世尊教导罗睺罗：对于处在过去、未来、现在三时以及内、外两种相续中，依十一种情形而存在的五取蕴，应依巴利原文（缅文转写）：“"နေတံ မမ၊ နေသောဟမသ္မိ၊ နဒေသော အတ္တာ"”——“这不是我的，我不是这个，这不是我的自我”——观为无常、苦、无我，不颠倒、如实地以正慧观见。义注又解释，所谓“以正慧观见”，意为以观慧连同圣道慧善加观见。

依照这一解释，应当知道：所谓正慧，即善妙、正确之慧，所指是观慧与道慧。也就是说，应以观慧观过去、未来、现在等五取蕴为无常、苦、无我，也应以圣道慧观见。如此观见时，这观慧与道慧究竟是类智，还是现见智呢？复注师作了如下说明。

> “所谓‘正……见’，是在前行阶段以观智依思惟的方式而见，在道刹那则依现观的方式，以亲证现见智善见。”（《相应部复注》2-181。）这就是说：在圣道之前的观修阶段，以过去五取蕴、未来五取蕴等取蕴为所缘，将它们置于三相之下修观、审察，并以由此生起、称为观正见智的亲证现见智善加观见。在圣道刹那，则舍断遮蔽对过去、未来等取蕴之知的痴，依

无痴通达而洞彻知见这些取蕴，并以由此生起、称为道正见的亲证现见智善加观见。复注如此作了解释。

复注把能将过去、未来等五取蕴置于三相之下而修观、审察的观正见智，解释为亲证现见智。

同样，复注也把道正见智解释为亲证现见智。作此解释的复注师，正是“而是正如以眼识见诸色一般，将色等及其集起等置于现前而见……”（《相应“‘由无明集’，意为由于无明生起，即由于无明存在。存在与灭相违，所以在灭不存在时便有存在。因此，前生所成的无明存在时，今生之色便有集起，即有生起；‘由爱集’与‘由业集’也同此理。”（《相应部复注》2-58。）

原书 130

“所谓‘由无明灭而色灭’，是说最上道智使无明以不再生起之灭而灭，由于缘不存在时果也不存在，未来色也就以不再生起之灭而灭。”（《相应部复注》2-59；《大复注》2-421。）正如有眼之人以眼识看见诸色一般，同样地——1．依过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近十一种情形而存在的五取蕴。2．（甲）在建立业有时，由于前生所培育的无明、爱、取、行、业等因法明显生起、存在，当前以结生五蕴为始的果五取蕴便明显集起；（乙）由于今生所培育的无明、爱、取、行、业等因法明显生起、存在，未来果五取蕴便明显——

——生起，这就是集起之性；（丙）这些取蕴最初发生的生起相，也是集起之性。3．（甲）无明、爱、取、行、业等因法因阿罗汉道而以此后不再有生起机会的“不再生起之灭”彻底止息；由于诸因如此止息，未来果五取蕴在蕴般涅槃时，也以此后不再有生起机会的“不再生起之灭”彻底止息。这就是灭，即衰没之性。（乙）这些取蕴以变异相而坏灭、崩解，也是灭，即衰没之性。

——瑜伽行者以现见智知、见这些集起之性以及灭、衰没之性。作此解释的《相应部复注》师，同样是阿“或者，这是依显示理路而如此说。因为首先见了现在诸法的生灭，然后才把这一理路导向过去与未来。”（《大复注》2-423。）换言之，所谓“依显示理路而说”，含义如下：先观现在诸法——1．（甲）在建立业有时，由于前生所培育的无明、爱、取、行、业等因法明显生起、存在，当前以结生五蕴为始的果五取蕴便明显生起；（乙）由于今生所培育——

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

——的无明、爱、取、行、业等因法明显生起、存在，未来果五取蕴便明显生起；（丙）由于无明、爱、取、行、业等因法经阿罗汉道而以不再生起之灭彻底止息，未来果五取蕴在蕴般涅槃时也以不再生起之灭止息。如此观见前述两种依缘生起，以及因法止息时未来果取蕴以不再生起之灭而止息的灭性（vaya），称为“依因缘观生灭”——

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

2．依刹那观见因、果诸取蕴各自的刹那生起与坏灭，称为“依刹那观生灭”。只有先以现见智观见这两种生灭，随后才把同一理路导向未曾现见的过去与未来，观作“也是如此”。作出这番解释的大复注师，同样正是阿阇梨护法长老。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

因此，复注师并未解释说：对于一切过去、未来法，完全不用现见智，只凭类智，以推论粗略估量、猜测着观。渴求涅槃的善人，你应具足念与正知，以智审慎比较思量这一点。

Evaṃ manasi karoto na yāva udayabbayañāṇaṃ uppajjati, tāva udayabbayā suṭṭhu pākaṭā na hontīti katvā vuttaṃ ‘iti kirime dhammā … pe … paṭiventī’ti, nayadassanavasena vā evaṃ vuttaṃ. Paṭhamañhi paccuppannadhammānaṃ udayabbayaṃ disvā atha atītānāgate nayaṃ neti.

最胜之言

> “佛陀所说的安稳之语，是为抵达涅槃——”

“——是为终结苦；那确是众语之中最胜。”（《相应部》1-191。）

“ဗုဒ္ဓေါ（buddho，佛陀）”：世尊不依老师，凭自生智自行洞彻四圣谛；又能使堪受调伏的天、人、梵天等一切有情也以现见智洞彻四圣谛，因而得名“佛陀”。“နိဗ္ဗာနပတ္တိယာ（nibbānapattiyā，为抵达涅槃）”：为以现见智将能止息一切烦恼热恼、名为大无为界与寂静界的殊胜涅槃法现前取作所缘而抵达它。“ဒုက္ခဿ（dukkhassa，苦的）”：指欲有、色有、无色有这三有——也就是三地——所摄的轮回苦。“အန္တကိရိယာယ（antakiriyāya，为令达到终尽）”：为以蕴般涅槃而止息，令苦彻底终结、达到尽头。“ခေမံ（khemaṃ，安稳）”：即一切灾患与众苦的穷尽处、令其穷尽之因、寂静处——

——与令其寂静之因。“ယံ ဝါစံ（yaṃ vācaṃ，所说之语）”：指那被称为导向出离轮回的能出离善法之法语。“ဘာသတေ（bhāsate，说）”：即以悲为先、心怀慈爱而宣说、开示、教诫。“သာ ဝါစာ（sā vācā，那一语）”：就是那被称为导向出离轮回的能出离善法之法语。“ဝါစာနံ（vācānaṃ，众语之中）”：在一切言语之中。“ဥတ္တမာ（uttamā，最胜）”：它确是最上、最胜之语。（《相应部》1-191；《相应部义注》1-252。）至此，关于现见智与类智的说明就告一段落、完整收束。善人，如果你能够由衷接受上述解释，想必也能接受以下围绕《一夜贤者经》所作的阐释。

《一夜贤者经》解释

《一夜贤者经》解释

原书第 132 页

原书 132

《一夜贤者经》解释

在五部尼柯耶中，属于《中部》的《后五十篇 · 分别品》收有四部名为 Bhaddekaratta（字面为“善妙的一夜”）的经。其中第一部《一夜贤者经》，是具一切知智的正等正觉佛陀亲自宣说的“正等正觉者亲说经”。

第二部是阿难尊者亲自宣说的经。

第三部是摩诃迦旃延尊者亲自宣说的经。

第四部则是因罗摩萨刚吉亚尊者（Lomasakaṅgiya）而缘起、由正等正觉佛陀亲自宣说的经。

第一、第二和第四部依五蕴之法，第三部依十二处之法，解释了 Bhaddekaratta（“善妙的一夜”）的含义。

这些经说：比丘对于存在于过去、未来、现在三时以及内、外二相续之中、连同各自因缘的五蕴或十二处，一直观至刹那现在，以无常随观等七种随观，日夜修习观禅业处；这样的比丘称为“一夜贤者”，他如此修习的那一夜则称为“善妙的一夜”。

贤者，作为禅修者，若想成为一位卓越的“一夜贤者”，也必须对于处在三时、二相续中、连同各自因缘的五蕴、十二处，日夜以无常随观等七种随观修习观禅业处。本书为了成就“一夜贤者”，将以三种遍知之慧洞彻五蕴 = 十二处 = 名色法为宗旨，依次阐明从入出息念之道直到证入阿罗汉果的止、观修习实践。

《一夜贤者经》

原书第 133 – 134 页

原书 133

《一夜贤者经》

在各部《一夜贤者经》中，先宣说作为略说纲要的四首偈颂，随后继续解释这些偈颂的旨义。四偈如下。

> “一、不应追随过去，也不应期待未来；”

“凡属过去，皆已逝去；未来者尚未到来。”

> “二、对于当下现起之法，就在每一处以观照见；”

“智者应不断培育那不被牵引、不可动摇之法。”

> “三、就在今日应当热诚精勤；谁能知道明日会不会死亡？”

“我们同那统率大军的死王，确实没有任何约期。”

> “四、如此而住、热诚精勤，日夜毫不懈怠者——”

“——寂静的牟尼称他确为‘一夜贤者’。”

上述偈颂的旨义如下。

一、（甲）过去的五蕴（即十二处）既已灭尽，所以对于过去——

——的五蕴（即十二处），不应因爱、见而执为“"ငါ-ဥ့ဟာ"”（即“我、我所”），一再——

——追随。

（乙）未来的五蕴（即十二处）尚未到来，也尚未生起，所以对于尚未——

——生起的未来五蕴（即十二处），也不应以爱——

——与见加以期待、希求。

二、智者对于作为现在法的五蕴（即十二处），在（甲）每一正在发生的刹那，（乙）每一法聚，（丙）森林等每一所在，以无常随观等七种随观——

——修观、审察而住。那位智者，对于不被爱、见以“"ငါ-ဥ့ဟာ"”（即“我、我所”）——

——牵引、也不可能被它们牵引，并且不因爱、见而毁坏的那一观智——

——应当一再反复培育、用功。另一种解释是，对于不被爱、见以“"ငါ-ဥ့ဟာ"”（即“我、我所”）——

——牵引、也不可能被它们牵引，并且不因爱、见而毁坏的那一无为界、寂静——

——界，也就是涅槃，则应通过入果定而一再反复加以培育——

——用功。

三、为了再次反复修观、培育上述观智；换一种解释，为了反复培育上述果定，就应当在今天立即努力激发那称为热忱（ātappa）、与止观诸智相应、能逼恼并烧灼烦恼的正勤精进。至于明天或后天究竟是死是活，又有谁能够知道？确实，我们同统率众多军兵的死王之间，并不存在这样的约定：无论通过结交为友、馈赠贿赂，还是以军队抵御，都不能同它商定“我将在今天、这一日、这一月或这一年死去”。

四、如此，有一位比丘毫不懈怠，日夜精进而住，为令那称为热忱（ātappa）、与止观修习诸智相应、能逼恼并烧灼烦恼的正勤精进生起而努力。对这位比丘，已从烦恼的一切热恼中彻底寂静、清凉，名为佛牟尼、居诸牟尼之首的具一切知智之正等正觉佛陀，确实而确定地称他为“一夜贤者”。（出处原记：“(မ-၃-၂၂၆။)”；即《中部》3-226。）

追随过去的方式

原书第 135 – 136 页

原书 135

追随过去的方式

对于上述第（1）偈中的巴利句‘အတီတံ နာနွာဂမေယျ’——‘不应追随过去’——这一教诫，佛陀亲自就如何追随过去、如何不追随过去，作了如下释义与开示。

> ‘诸比丘，怎样才是追随过去呢？他想着：“过去时，我曾有这样的色”，而使喜爱（nandī）随转于彼。’

> ‘他想着：“过去时，我曾有这样的受……这样的想……这样的行……这样的识”，而使喜爱随转于彼。诸比丘，这就是追随过去。’（《‘所谓“使喜爱随转于彼”，意即使爱在色等诸法上相随、继续流转。’（《中部义注》4-171。）作者译问：‘诸比丘……怎样才是不断追随过去呢？’

1．他想着：‘过去时，曾有这样的色法’，从而对那过去的色法生起喜爱（nandī）。

2．他想着：‘过去时，曾有这样的感受——受法；3．曾有这样的记认——想；4．曾有这样的能造作的心所诸行之聚；5．曾有这样的了知——识法’，从而对那些过去的受、想、心所诸行与识生起喜爱（nandī）。诸比丘……这就是不断追随过去。（《中部》3-226。）对于佛陀上述开示，应牢牢记住其中的要义：若对过去曾有的色、受、想、行、识生起喜爱（nandī），就是在追随过去。摩诃迦旃延长老也再次如下解释了追随过去的方式。

> ‘诸贤友，怎样才是追随过去呢？他想着：“过去时，我的眼曾是这样的，我的诸色曾是这样的。”于彼，识与欲贪相系；由于识与欲贪相系，他便深深喜爱那眼与诸色；深深喜爱它们时，他便追随过去。’（《中部》3-236。）作者译问：‘诸同住的贤友……怎样才是不断追随过去呢？’

当他想着‘过去时，我的眼净色曾是这样的，我的诸色所缘曾是这样的’时，便生起与对那些过去眼净色及诸色所缘的欲贪（chandarāga）相系的贪著识（nikanti-viññāṇa）。由于这一能知的贪著识与欲贪相系，他便深深喜爱那些过去的眼净色及诸色所缘。

若喜爱那些过去的眼净色与色所缘，便是在追随过去。（其余诸处也以同样方式宣说。）

原书 136

对于上述开示，还应再次把这句话像钉牢一般铭记得更加牢固：若深深喜爱过去曾有的十二处，就是在追随过去。

不追随过去的方式

原书第 136 – 137 页

原书 136

不追随过去的方式

> ‘诸比丘，怎样才是不追随过去呢？他想着：“过去时，我曾有这样的色”，却不使喜爱随转于彼；他想着：“过去时，我曾有这样的受……这样的想……这样的行……这样的识”，却不使喜爱随转于彼。诸比丘，这就是不追随过去。’（《中部》3-226—227。）作者译问：‘诸比丘……怎样才是不追随过去呢？’

1．他想着：‘过去时，曾有这样的色法’，却不对那过去的色法生起喜爱（nandī）。

2．他想着：‘过去时，曾有这样的感受——受法；3．曾有这样的记认——想；4．曾有这样的能造作的心所诸行之聚；5．曾有这样的了知——识法’，却不对那些过去的受、想、心所诸行与识生起喜爱（nandī）。诸比丘……这就是不追随过去。

> （《中部》3-226—227。）

摩诃迦旃延长老又如下解释了不追随过去的方式。

> ‘诸贤友，怎样才是不追随过去呢？他想着：“过去时，我的眼曾是这样的，我的诸色曾是这样的。”于彼，识不与欲贪相系；由于识不与欲贪相系，他便不喜爱那眼与诸色；不喜爱它们时，他便不追随过去。’（《中部》3-236。）作者译问：‘诸同住的贤友……怎样才是不追随过去呢？’

当他想着‘过去时，我曾有这样的眼净色，我曾有这样的诸色所缘’时，与对那些过去眼净色及诸色所缘的欲贪（chandarāga）相系的能知之贪著识（nikanti-viññāṇa）并不生起。由于这一识不与欲贪相系，他不喜爱那些过去的眼净色与诸色所缘；既不喜爱它们，便不追随过去。（《中部》3-236。）（其余诸处也以

同样方式宣说。）在这段开示中也应再次记住这一教说：若喜爱过去的十二处，就称为追随过去；若不喜爱过去的十二处，就称为不追随过去。

原书 137

上述世尊与大迦旃延尊者的解释，只说明了以下一点：若对过去的五蕴、十二处，也就是色法与名法，生起喜爱（nandī），便称为追随过去；若不生起这种喜爱，便称为不追随过去。这些教说只是指示人们修习，使自己不对过去诸蕴、诸处生起喜爱。正因为这些教说所指示的，只是修习使自己不对过去诸蕴、诸处生起喜爱，或者不生起爱与见，所以尤其应当留意并记住：它们并不是指示人们不要对过去的蕴、处、色法与名法修观。

希求未来的方式

原书第 137 – 138 页

原书 137

如何希求未来

> “诸比丘，怎样才是希求未来呢？他想着：‘愿我在未来具有这样的色。’于是对那未来之色生起喜爱。”

> “‘愿我具有这样的受……愿我具有这样的想，愿我具有这样的行；愿我在未来具有这样的识。’于是，他对彼等未来诸蕴——受、想、行、识——生起喜爱。诸比丘，这样便是希求未来。”（《中部》3-227。）经文的解释从这句话开始：“诸比丘……怎样才是希求、企盼未来呢？”

1．他想着：“愿我在未来拥有这样的色法。”于是，对那未来的色法生起喜爱（nandī）。

2．“愿我在未来拥有这样的感受，也就是这样的受法……”

3．“愿我具有这样的记认作用，也就是具有这样的想……”

4．“愿我拥有这样具有造作作用的心所诸行法之聚……”

5．他想着：“愿我拥有这样的了知，也就是这样的识法。”于是，对未来的受、想、行、识诸法生起喜爱（nandī）。

> 诸比丘……这样便是希求、企盼未来。（《中部》3-227。）这是世尊对于如何希求未来所作的解释与开示。大迦旃延尊者也“贤友们，怎样才是希求未来呢？他想：‘愿我的眼在未来如此，愿诸色如此。’为了得到尚未得到的眼与诸色，他令心趋向于此；以心如此趋向为缘，他

> 欣喜于彼；当他欣喜于彼时，便希求未来。”（《中部》3-237。）经文的解释从这句话开始：“同住的贤友们……怎样才是希求、企盼未来呢？”

他想着：“愿我的眼净色在未来成为这样，愿我的诸色所缘成为这样。”为了获得尚未得到的眼净色与色所缘，他便如此令心趋向并安立于其上；以心如此安立为缘，他对那眼净色与色所缘——

——生起喜爱；当他喜爱那眼净色与色所缘时，便是希求、企盼未来。

（其余五对处也以同样的方式宣说。）（《中部》3-237。）依这一教说，应当这样理解：在未来世中，如果心里希望自己生而为人时成为善良优秀的人，生而为天神时成为良善殊胜的天神；如果心里如此立愿，并且造作善业而发愿祈求，那么，这就称为喜爱未来在人界、天界等种种生命中将获得的五蕴、十二处，也就是色法与名法。生起了这种喜爱，便称为希求、企盼未来。

不希求未来的方式

如何不希求未来

> “诸比丘，怎样才是不希求未来呢？他虽然想到：‘愿我在未来具有这样的色’，却不对那未来之色生起喜爱。”

> “‘愿我具有这样的受……愿我具有这样的想，愿我具有这样的行；愿我在未来具有这样的识。’然而，他不对彼等未来诸蕴——受、想、行、识——生起喜爱。诸比丘，这样便是不希求未来。”（《中部》3-227。）经文的解释从这句话开始：“诸比丘……怎样才是不希求、不企盼未来呢？”

缅文释语：“"နောင်အနာဂတ်ကာလ၌ ဤသို့နှစ်သက်ဖွယ်ကောင်းသော ရုပ်တရားရှိသူ ဖြစ်ရလို၏"”译：“愿我在未来成为具有这样可意色法的人。”然而，他不令对那未来色法的喜爱（nandi）一再生起。

“愿我成为具有这样可意感受，也就是具有这样受的人。”

“愿我成为具有这样可意的记认作用，也就是具有这样想的人。”

“愿我成为具有这样可意、具有造作作用的心所诸行法之聚的人。”

缅文释语：“"နောင်အနာဂတ်ကာလ၌ ဤသို့ နှစ်သက်ဖွယ်ကောင်းသော သိမှု = ဝိညာဏ်ရှိသူ ဖြစ်ရလို၏"”译：“愿我在未来成为具有这样可意的了知，也就是具有这样识的人。”然而，他不令对未来受、想、行、识诸法的喜爱（nandi）一再生起。

诸比丘……这样便是不希求、不企盼未来。（《中部》3-227。）这是关于如何不希求未来、直接出自世尊金口的解释性教说。大迦旃延尊者也如下解释了如何不希求未来。

> “贤友们，怎样才是不希求未来呢？他虽想到：‘愿我的眼在未来如此，愿诸色如此’，却不为了得到尚未得到的眼与诸色而令心趋向于此。以心不如此趋向为缘，他不欣喜于彼；当他不欣喜于彼时，便不希求未来。”（《中部》3-237。）经文的解释从这句话开始：“同住的贤友们……怎样才是不希求、不企盼未来呢？”

他虽然想到：“愿我的眼净色在未来成为这样，愿诸色所缘成为这样”，却不为了获得尚未得到的眼净色与色所缘而令心趋向并安立于其上。以心不如此安立为缘，他不喜爱那未来的眼净色与色所缘；对于那未来的——

——眼净色与色所缘不生喜爱时，便不希求、不企盼未来。（其余五对处也以同样的方式宣说。）（《中部》3-237。）根据上面一切知正等觉世尊所作的开示，以及大迦旃延尊者的解释，应当再次记住以下要义：若对未来的五蕴、十二处，也就是色法与名法，没有如下愿求——缅文释语：“"ဤသို့ ဤပုံ ဖြစ်ရလိုဏ်"”译：“愿我成为这样、成为这般。”——也不生喜爱，这便称为不希求未来。

义注师审视并参照了上述巴利经文的解释与指示，也对“不应追随过去、不应希求未来”这两句话作了如下阐释。

> “所谓‘过去’，是指过去的五蕴。所谓‘不应追随’，是说不应以爱、见随逐它们。所谓‘不应希求’，是说不应以爱、见愿求它们。”（《中部义注》4-170。）“过去”是指过去曾经生起的五蕴（即十二处）；“不应追随过去”的意思是，不应以爱、见不断追随过去的五蕴（即十二处），作缅文释语：“"ငါ - ငါ့ဟာ = ငါ ဒီလို ဖြစ်ခဲ့ဖူး၊ ငါ့ဟာ ဒီလို ဖြစ်ခဲ့ဖူး"”译：“我——我所；我过去曾是这样，我所拥有的〔诸法〕过去曾是这样。”

“不应希求未来”的意思是，不应以爱、见希求未来的五蕴（即十二处），作缅文释语：“"ငါ ဒီလို ဖြစ်ရလိုဏ်၊ ငါ့ဟာ ဒီလို ဖြစ်ရလိုဏ်"”译：“愿我成为这样，愿我所拥有的〔诸法〕成为这样。”

说法本意

说法本意

这段巴利经文与义注的本意如下：1．若对过去的五蕴生起爱、见，便称为追随过去。

2．若对过去的五蕴不生起爱、见，便称为不追随过去。

3．若对未来的五蕴生起爱、见，便称为希求未来。

4．若对未来的五蕴不生起爱、见，便称为不希求未来。

这就是其本意。

根据这些解释：1．所谓“不应追随过去”，意思是不可对过去的五蕴生起爱、见；应当修习，使它们不生起。

2．所谓“不应希求未来”，意思是不可对未来的五蕴生起爱、见；应当修习，使它们不生起。——应当毫无疑惑地记住：这才是这段教说的本意。

现在被贪爱与见所牵引的方式

原书第 140 – 141 页

于现在被爱、见所牵引的方式

若对现在的五蕴或其中任何一蕴，生起称为我见（attadiṭṭhi）的有身见（sakkāyadiṭṭhi）——执取它是生命体、灵魂体、识体、自我体，或执取为我、他人、男人、女人、个人、有情、人、天、梵天——世尊、具一切知智的正等正觉者亲自开示说，这就称为正在承受爱、见对现在五蕴的牵引。（《中部》3-227。）

诸比丘……爱、见如何在现在诸法中牵引呢？

诸比丘……在此世间，未曾惯于谒见诸圣者、不熟习圣者之法、未受圣者之法调御，未曾惯于谒见诸善士、不熟习善士之法、未受善士之法调御的无闻凡夫：1．把色视为我；2．把（其余诸蕴）视为具有色的我；3．视为我中有色；4．视为色中有我。

对于感受——受，也是如此。……（省略同文）

对于记认——想，也是如此。……（省略同文）

对于能造作的心所诸行之聚，也是如此。……（省略同文）

1．把了知——识视为我。

2．把（其余诸蕴）视为具有识的我。

3．视为我中有识；4．视为识中有我。

> 诸比丘……这就是在现在诸法中被爱、见牵引。（《中部》3-227。）摩诃迦旃延‘诸贤友，怎样才是在现在诸法中受牵引呢？’

> ‘诸贤友，眼与诸色，此二皆属现在。若识与对这现在二者的欲贪相系；由于识与欲贪相系，他便喜爱它们；喜爱它们时，便在现在诸法中受牵引。’

> （《中部》3-237。）

诸同住的贤友……爱、见如何以‘我、我所’牵引人于当下现在诸法呢?

诸同住的贤友……眼净色（= cakkhupasāda）与色所缘，这一对都只是当下现在。对于这对当下现在的眼净色与色所缘，若生起与欲贪（chandarāga）相系的了知——识；由于这一了知——识——

——与欲贪（chandarāga）相系，他便喜爱那眼净色与色所缘；喜爱它们时，即称为在当下现在诸法中被爱、见牵引。（其余五对处也继续依同一方式宣说。）

现在不被贪爱与见所牵引的方式

于现在不被爱、见所牵引的方式

诸比丘……怎样才不被爱、见在现在诸法中牵引呢?

诸比丘……在此世间，惯于谒见诸圣者、熟习圣者之法、受圣者之法调御，惯于谒见诸善士、熟习善士之法、受善士之法调御、多闻的世尊弟子：1．不把色视为我。

2．不把（其余诸蕴）视为具有色的我。

3．不视为我中有色。

4．不视为色中有我。

对于感受——受，也是如此。……（省略同文）

对于记认——想，也是如此。……（省略同文）

对于能造作的心所诸行之聚，也是如此。……（省略同文）

1．不把了知——识视为我。

2．不把（其余诸蕴）视为具有识的我。

3．不视为我中有识。

4．不视为识中有我。

> 诸比丘……这就是在现在诸法中不被爱、见牵引。‘诸贤友，怎样才是在现在诸法中不受牵引呢？’

> ‘诸贤友，眼与诸色，此二皆属现在。若识不与对这现在二者的欲贪相系；由于识不与欲贪相系，他便不喜爱它们；不喜爱它们时，便不会在现在诸法中受牵引。’（《中部》3-238。）作者译问：‘诸同住的贤友……怎样才不被爱、见在当下现在诸法中牵引呢？’

诸同住的贤友……眼净色与色所缘，这一对都只是当下现在。若对于这对当下现在的眼净色与色所缘，与欲贪（chandarāga）相系的了知——识并不生起；由于这一了知——识不与欲贪相系，他便不喜爱那眼净色与色所缘；既不喜爱那眼净色——

——与色所缘，便称为在当下现在诸法中不被爱、见牵引。

（其余五对处也继续依同一方式宣说。）（《中部》3-238。）

本段教说的意旨

这段教说的本意

义注师对这段教说的旨义作了如下解释。

> ‘这里，所谓“被牵引”，是说因为观不存在，而被爱与见牵引；所谓“不被牵引”，是说因为观存在，而不被爱与见牵引。’（《中部义注》4-171—172。）也就是说，由于对现在诸法未生观智——即观智未现前——便被爱、见牵引；由于对现在诸法生起观智——即观智现前——便不被爱、见牵引，爱、见不能牵引。

> （《中部义注》4-171—172。）

> 依上述巴利经文与义注的解释，若对现在诸法生起观智，便不会、也不能被爱与见牵引，也就是爱、见不能生起；若对现在诸法未曾生起观智，便会承受爱、见的牵引，也就是爱、见必然生起。因此，为使爱、见不在现在五蕴、名色法上生起，必须用无常随观智、苦随观智、无我随观智、厌离随观智、离贪随观智、灭随观智、舍遣随观智这七种随观智，像反复

> 研磨一样，一再、层层地观照现在诸法，也就是作毗婆舍那观。佛陀亲‘对于当下现起之法，就在每一处以观照见；’

> ‘智者应不断培育那不被牵引、不可动摇之法。’

> （此偈的意义，见第133页。）

义注与复注也作了如下解释。

> ‘所谓“在每一处”，是说即使对于现在法，无论它在何处生起，他就在该处以无常随观等七随观观照它；或者在森林等每一处观照。’（《中部‘所谓“在每一处”，是指在每一个刹那，或在每一组法中生起的一切法，全都无余〔地观照〕。’

> （《中部复注》3-366。）

上述义注与复注的本意如下。

对于现在的五蕴、名色法，也应当——1．在每一个正在发生的刹那；2．在森林等每一处；

3．在每一法聚中，依其各自的法聚，以无常随观等七种随观智，一再反复修观、审察全部诸法，令无一遗漏。爱、见等烦恼不能牵引正在如此修观审察的观智，也不能令它毁坏。应当再以观照返观这一观智，也就是令这一观智增长。这样的观照，一方面是观照五蕴，另一方面也是再次观照由观智主导的意门大善速行心路之心流；因此，所观的所缘与能观之智两者，是成对、成组地被再次观照的。

如此观照时，随着观智由此逐渐增长，贪等相对立的烦恼便再也无法摧毁这一观智。智者善人应当一再反复培育、精勤于这不为爱、见等对立烦恼所毁坏的观智，使之增长。

这只是间接的说法。因为观智只具有以彼分的方式舍断对立烦恼的力量，所以它也只在彼分断的意义上不被对立烦恼摧毁。

就直接、主要的意义而言，唯有称为无为界的殊胜涅槃法，不会被贪等对立烦恼摧毁。因此，智者善人应培育观禅，以证得在诸观智终点生起的道智与果智；证得后，为了能以自己已证得的果智一再反复缘取无为界、寂静界——涅槃而住，应当屡次进入果定。这就是第（二）偈的本意。

由此所得的教诫

总观上述两偈，可以清楚看出，世尊所教导的是：1．对过去五蕴不生爱、见；2．对未来五蕴不生爱、见；3．对现在五蕴也不生爱、见。

其中，为了不对现在五蕴生起爱、见，世尊还同时教导：应以无常随观等七种随观智，一再反复观照现在五蕴。

既然如此，若问：为了不对过去五蕴生起爱、见，也不对未来五蕴生起爱、见，应当怎样修行？答案如下。

《无碍解道》巴利节录

> 怎样把过去、未来、现在诸法概括起来而加以判定的慧，称为思惟智呢？任何色，无论过去、未来或现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近；把一切色判定为无常，是一种思惟；判定为苦，是一种思惟；判定为无我，是一种思惟。

> 任何受……任何想、任何诸行、任何识，无论过去、未来或现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近；把一切识判定为无常，是一种思惟；判定为苦，是一种思惟；判定为无我，是一种思惟。（《无碍解道》51。）也就是说：怎样把过去、未来、现在诸法概括起来并分别判定的慧，称为思惟智呢？

把属于过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近的一切色，分别判定为无常，是一种审察思惟，称为“思惟”（sammasana）；判定为苦，是一种审察思惟，称为“思惟”；判定为无我，也是一种审察思惟，称为“思惟”。

同样，对于属于过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近的一切受……想、行、识，把它们分别判定为无常，是一种审察思惟，称为“思惟”；判定为苦，是一种审察思惟，称为“思惟”。

> 判定为无我，也是一种审察思惟，称为“思惟”。（《无因此，过去色因已在过去灭尽，并未到达今生，所以以灭尽义故为无常。

> 凡未来色，将在下一有生起；它也将在那里灭尽，不会从那里前往更后一有，所以以灭尽义故为无常。凡现在色，也在这里灭尽，不会从这里前往别处，所以以灭尽义故为无常。

> （《清净道论》2-245；《无碍解道义注》1-229。）

因此，这位禅修比丘如此观照：1．凡过去色法，已只在过去灭尽、坏灭，并未到达现在这一生；由于它具有如此穷尽、坏灭的义理，所以观为无常。

2．凡未来色法，将在未来一生中生起；它也将只在那一未来生中灭尽、坏灭，不会从那一未来生前往其后另一未来生；由于它具有如此穷尽、坏灭的义理，所以观为无常。

3．凡现在色法，也只在现在这一生中灭尽、坏灭，并不从现在这一生前往其他任何一生；由于它具有如此穷尽、坏灭的义理，所以观为无常。（《清净道论》2-245；《无碍解道义注》1-229。）

〔注：如同色蕴，受、想、行、识这四种名蕴，以及十二处、十八界、缘起十二支等，也都依同一格式继续宣说。见《无碍解道如此，对于把诸行见为无我的人，会有称为“破除见”的作用；对于把诸行见为无常的人，会有称为“破除慢”的作用；对于把诸行见为苦的人，会有称为“穷尽贪著”的作用。这样，每一种观只安住在各自的作用范围内。（《清净道论》2-264。）也就是说，把诸行法见为无我的人，其相续中会生起“破除见”（diṭṭhi-samugghāṭana），也就是舍离邪见；在把诸行法见为无常者的相续中，所谓“破除慢”（māna-samugghāṭana），也就是舍离慢——

——便会生起。在把诸行法见为苦者的相续中，则会生起“穷尽贪著”（nikanti-pariyādāna），也就是使爱与贪著耗尽。应当记住：如此，每一种观都只安住在自己各自的作用范围内。

（《清净道论》2-264。）

大复注释义

原书第 145 – 148 页

原书 145

这里摘录《大复注》论师解释的要义。（详见《大复注》第二册415—416页，也见本《趣向涅槃之道》第五册“思惟智”章152—153页。）虽说无我随观智能舍离见执，却不是只凭无我随观智就能舍离；只有当无常随观智与苦随观智以强大的亲依止缘力提供助力时，获得充足力量、变得清净、锐利、洞彻的无我随观智，才能舍离见执。

同样，虽说无常随观智能舍离慢执，也不是只凭无常随观智就能舍离；只有当无我随观智与苦随观智以强大的亲依止缘力提供助力时，获得充足力量、变得清净、锐利、洞彻的无常随观智，才能舍离慢执。

为了破除“我是”慢（asmimāna），应当培育无常想。世尊曾如此开示。（《大复注》2-416。）再者，虽说苦随观智能使爱与贪著耗尽，也不是只凭苦随观智就能做到；只有当无常随观智与无我随观智以强大的亲依止缘力提供助力时，获得充足力量、变得清净、锐利、洞彻的苦随观智，才能舍离爱执。

因此，既不能只凭无常随观、只凭苦随观或只凭无我随观，来击破爱执、慢执与见执，就必须轮流标举三相，观照诸行法。这样修观时，有时可以无常相为主而观，有时可以苦相为主而观，有时也可以无我相为主而观。

原书 146

如此反复多次修观时，到了某一阶段，无我随观智由于无常随观智与苦随观智的支持而变得敏锐、清净、锐利、勇健；它的力量日益增长、充足，达到足以破除我执的程度。那时，这一无我随观智便能破除我见之执。

到了另一阶段，无常随观智由于苦随观智与无我随观智的支持而变得敏锐、清净、锐利、勇健；它的力量日益增长、充足，达到足以破除慢执的程度。那时，这一无常随观智便能破除慢执。

又到了另一阶段，苦随观智由于无常随观智与无我随观智的支持而变得敏锐、清净、锐利、勇健；它的力量日益增长、充足，达到足以破除爱执的程度。那时，这一苦随观智便能破除爱执。

（参见《大复注》2-415—416。）

世间修习的力量

“以世间修习来说，对身所断者，并不因此也在受等处被断。即使贪忧没有在那里现起，这种不现起也不是由于对治修习所致，所以仍须再次说明对它的断除。”

“所谓‘在一处已断，在其余各处也已断’，是就道念处修习而言；或者，就世间修习而言，只是指它在一切处暂不现起。”（《中部复注》1-347。）出世间道念处修习的力量与世间念处修习的力量并不相同。禅修者摄取身、受、心、法这些作为观智所观的究竟界及其因缘，依观修次第标举三相而修观、审察；当他已接近圣道时，无论正在观身、受、心、法中的哪一种法，都可能就此到达圣道。假如他正在观称为“身”的色法时到达圣道，这一圣道智对于执著于身色法的爱执、慢执与见执，以及执著于受、心、法的爱执——

——慢执与见执，都能一并破除、断除。观受、心或法而到达圣道时，也应以同样方式理解。不过，出世间圣道法只有在诸观智依次以强有力的亲依止缘力给予资助之后，才能生起。

然而，世间念处修习没有那样强的力量。若对称为“身”的色法标举三相而修观，只能以彼分断的方式，暂时破除执著于身色法的爱执、慢执与见执。这种身随观念处修习不能破除执著于受、心、法的爱执、慢执与见执。观受、心与法时，也应以同样方式理解。

因此，就世间念处修习而言——为了破除执著于身的爱执、慢执与见执，必须对身修观；为了破除执著于受的爱执、慢执与见执，必须对受修观；为了破除执著于心的爱执、慢执与见执，必须对心修观。

为了破除执著于法的爱执、慢执与见执，必须对法修观。

身、受、心、法就是五取蕴。因此，为了破除执著于现在五蕴的爱执、慢执与见执，必须对现在五蕴修观；为了破除执著于过去五蕴的爱执、慢执与见执，必须对过去五蕴修观。

为了破除执著于未来五蕴的爱执、慢执与见执，必须对未来五蕴修观。——这就是令爱、见不在过去、未来、现在诸蕴上生起的修行方法。

因此，从上文得到的教诫如下。

1．为了不对现在五蕴生起爱、见，应对现在五蕴修观。

2．为了不对过去五蕴生起爱、见，也应对过去五蕴修观。

3．为了不对未来五蕴生起爱、见，也应对未来五蕴修观。

这就是由上文得到的教诫。

> 那么，对过去与未来修观时，究竟是以现见智观，还是以类智观？如前文“现见智与类智”部分所作的说明，由于世尊从名色分别智开始，所宣说的是称为正见“在圣道前的观修阶段，以观智依思惟的方式……以亲自现见之智善加观见。”

> （《相应部复注》2-181。）

也就是说，在圣道之前的观修阶段，对于依过去、未来、现在等十一种情形而存在的五取蕴，标举三相而修观、审察；藉由这种思惟（sammasana）的力量，他以称为观正见的亲证现见智善加观照、善加了知、善加照见。（关于以类智修观的方法，参见“毗婆舍那”部分第236—297页等处。）既然为了不对过去、未来诸蕴生起爱、见，确实必须对过去、未来诸蕴修观，那么也可以问：在这部《一夜贤者经》中，究竟哪些文句指示人们对过去与未来修观？答复如下。

> “一、“二、不应以爱、见希求未来。”——应当记住：正是这些经句指示人们，为了不对过去、未来诸蕴生起爱、见，必须对过去、未来诸蕴修观。

只有凭能够击破、摧毁烦恼厚重结块、称为洞察慧（nibbedhika-paññā）的观慧乃至道慧——

——实际加以击破、摧毁，烦恼的厚重结块才会崩解消散。必须特别留意：仅仅不观过去与未来，并不能使这烦恼结块崩解。

仅仅不观过去与未来，不能穷尽执著于过去、未来的爱与见。正如为了不对现在诸蕴生起爱、见，必须对现在诸蕴修观；为了不对过去、未来诸蕴生起爱、见，也同样必须对过去、未来诸蕴修观。请继续阅读下面诸经。

《三时无常（苦、无我）经》

《三时无常（苦、无我）经》

> “诸比丘，过去与未来的色是无常；至于现在的色，更何须说。诸比丘，如此观见时，多闻圣弟子不顾恋过去的色，不喜爱未来的色，并为对现在色的厌离、离贪与灭尽而行道。……

（其余诸蕴同此）”

“诸比丘，过去与未来的色是苦；至于现在的色，更何须说。诸比丘，如此观见时，多闻圣弟子不顾恋过去的色，不喜爱未来的色，并为对现在色的厌离、离贪与灭尽而行道。……（其余诸蕴同此）”

“诸比丘，过去与未来的色是无我；至于现在的色，更何须说。诸比丘，如此观见时，多闻圣弟子不顾恋过去的色，不喜爱未来的色，并为对现在色的厌离、离贪与灭尽而行道。”

“受是无常……是苦……是无我……”

“想是无常……是苦……是无我……”

“行是无常……是苦……是无我……”

“识是无常……是苦……是无我……”

（《相应部》2-17—18。）

“在第九经中，‘至于现在，更何须说’意谓：对于现在还有什么可说？它正是无常。那些比丘已辨明过去与未来为无常，却在〔辨知〕现在时感到困难。导师知道他们的性向：若对他们说‘从这里来看，在过去与未来中，所谓现在也都是无常’，他们便会领悟；于是随顺个人的性向而宣说了这一开示。”

（《相应部义注》2-242。）

“第十与第十一经分别以‘苦’与‘无我’二词作区别，也同样随顺这类个人性向而说。”（《相应部“若过去与未来因为现在不存在而是无常，那么现在在彼时也不存在，其无常性又何须多说？对于现在还有什么可说？因为它受生灭所界定。正如所说：‘凡已生而住者，如同锥尖上的芥子。’”（《相应部复注》2-213。）作者释曰：诸比丘……过去与未来的色是无常（苦、无我）；至于现在的色，更何须说。诸比丘……如此观见色的无常性（苦性、

无我性），这位具足“由学而知”（āgama-suta）与“由修而知”（adhigama-suta）两种多闻的圣弟子——也就是我佛世尊的弟子——不顾恋过去的色，不喜爱、不企盼未来的色，并为对现在色的厌离、离贪与灭尽而行道。（对受等也应同样理解。）（《相应部》2-17—18。）那些比丘已经善加辨明过去与未来的色（受、想、行、识）是无常（苦、无我），却在〔辨知〕现在的色（受、想、行、识）时感到困难。于是，为了使

他们随后能够洞彻了知，世尊先对他们开示：从现在来看，在过去与未来中它们也都是无常（苦、无我）——

——继而又开示现在的色（受、想、行、识）是无常（苦、无我）；世尊知道那些比丘具有藉此便能洞彻了知的内在性向，因而随顺闻法者的意向与根性，宣说了这一开示。（《相应部义注》2-242。）假使过去与未来诸蕴因为在当前现在并不显现存在而是无常（苦、无我），那么现在诸蕴在过去、未来的时段也同样不存在；其为无常（苦、无我），又哪里还有什么可说？为什么呢？因为现在诸蕴之所以称为现在，是由生起与坏灭加以界定的——

> “凡已显现生起而正住的诸蕴，如同锥尖上的芥子。”（《小部》7-32。）这句话已经如此宣说，应当这样记住。（《相应部复注》2-213。）因此，为了不顾恋、不喜爱过去与未来诸蕴，也同样必须对过去与未来诸蕴修观。

《一夜贤者经》所说的现在

原书第 149 – 151 页

原书 149

《一夜贤者经》所说的“现在”

这里将继续说明《一夜贤者经》所说的“现在”，以及诸教典如何把五蕴界定为过去、未来与现在。先引《殊胜义注》的开释。

> “所谓现在有三种：刹那现在、相续现在与一期现在。其中，已到达生起、住立、坏灭〔三刹那〕者，是刹那现在；摄于一或两个相续轮次者，是相续现在。……以一生为界者，称为一期现在。关于这一点，《一夜贤者经》说：‘贤友，意与诸法，二者都是现在。若在这现在之中，识与欲贪相系；由于识与欲贪相系，他便喜爱它们；喜爱它们时，就被现在诸法牵引。’这里，相续现在见于诸义注，一期现在见于经。”

> （《殊胜义注》1-445。）

原书 150

也就是说，所谓“现在所缘”分为三种：1．刹那现在；2．相续现在；3．一期现在。

1．在这三种之中，依各自因缘而正处于生起过程、正达到生起—住立—坏灭三个刹那的心、心所与色法之聚，称为刹那现在。

2．色的连续过程与名的连续过程，称为“相续”。在由一次时节与一次食、或两次时节与两次食所生的色相续中，摄于一或两个色相续轮次者；以及摄于一或两个心路过程轮次的心与心所名法之聚，都称为相续现在。

3．以一生为界的色与名，称为一期现在。摩诃迦旃延尊者正是针对这种一期现在，在《摩诃迦旃延一夜贤者经》中作了如下开示。

“诸位同住的尊者……有一种称为‘有分意净界’的心，也有诸法所缘之法聚；意与诸法二者同属一期现在。对于这一生所摄的一期现在——即意与诸法这两者——如果生起了与欲贪相系、具有贪著作用的识，那么，由于这一能知之识与欲贪相系，那个人便强烈喜爱意与诸法二者。强烈喜爱这二者的人，就被爱、见牵引于现在诸法之中。”（《中部》3-237。）在这三种现在中，相续现在见于诸义注；一期现在见于《一夜贤者——

——经》等经文开示中。（《殊胜义注》1-445。）依照上述巴利与义注，应当知道：《一夜贤者经》所说的“现在”，是指从结生五蕴直到死时五蕴、贯穿一生而生起的一切五蕴（十二处）。因此，这些一期现在法不仅包括今天已经生起的五蕴，也包括昨天、前天等从一生之初的结生五蕴以来已经生起的一切诸蕴。同样，它不仅包括今天稍后将生起的五蕴，也包括明天、后天、下个月、明年等直到死亡为止将生起的五蕴——

——也都包括其中。应当留意：这里所谓的“现在”，与当今流行观念中的“现在”并不相同。

至于与欲贪相系、会执著贪恋六所缘或五蕴的能知之识（识＝意），要在已经由智辨知至生起—住立—坏灭三个刹那、并照见至究竟法层面的刹那现在法上——

——生起，可以说极为困难。爱、见却较常在以一生为界、称为一期现在的五蕴色名法上生起。因此，义注师才把《一夜贤者经》所说的“现在”，解释为以一生为界、摄于一生之内的五蕴色名法。不过，这样的解释只属经教门（suttanta-pariyāya）的方法，并非阿毗达磨解释门（abhidhamma-niddesa）的方法。

所以下文还将继续依经教门与阿毗达磨解释门，说明对“现在”的取法。

过去、未来、现在的界定

原书 151

过去、未来、现在的界定

‘任何色，无论过去、未来或现在、内或外、粗或细、劣或胜、远或近，把它们汇集为一、总摄为一，称为色蕴。任何受……任何想、任何诸行、任何识，无论过去、未来或现在……总摄为一，称为识蕴。（《阿毗达磨》2-1-10。）所谓过去、未来、现在，又依经教门与阿毗达磨解释门分为两种。依经教门，以一生为界：从结生起，在过去诸生中生起的色，无论生于紧邻的前一生，还是远至十万俱胝劫以前，都只称为过去；从死后起，在未来诸生中将生的

色，无论生于紧邻的下一生，还是远至未来十万俱胝劫，都只称为未来；在结生与死之间流转的色，称为现在。’（《阿毗达磨义注》2-7。）

巴利原文译文

过去、未来、现在的一切色法；属于内相续或外相续、粗或细、劣或胜的一切色法；以及与（认知）相距远的远色、与（认知）相距近的近色，皆存在。把在这十一种情形中所示的一切色法，依会变坏这一色变坏相汇集为一、聚拢并总摄为一；这一切色法虽按十一种方式有别，却在会变坏的色变坏相上汇聚为一聚，因此称为色之聚——色蕴。

（诸名蕴也应以同样方式理解。）（《阿毗达磨》2-1-10。）依这段巴利原文，应当记住：依十一种情形而存在的一切色法，称为色蕴。

原书 152

经教门的方法

相对于胜义自性法而作变通说明，称为 pariyāya（转说）。由于经的开示属于依转说而作的开示，所以释为“经教门”的方法。在阿毗达磨中，以“触、受”等作确定的判说，称为“阿毗达磨解释门”。

所谓过去、未来、现在之色，有如下两种分法：1．相对于胜义自性法而作变通说明的经教门，即经教开示的方法；2．在阿毗达磨中作确定判说的阿毗达磨解释门，即阿毗达磨开示的方法。

在相对于胜义自性法而作变通说明的经教开示中，过去、未来、现在之色以一生为界。界定方式如下：1．从结生起，凡已在过去诸生中生起的色——无论生于紧邻的前一生，还是远至过去十万俱胝劫——这一切色都只称为过去色。

2．从这一生死亡以后，凡将在未来诸生中生起的色——无论生于紧邻的下一生，还是远至未来十万俱胝劫——这一切色都只称为未来色。

3．在这一生的结生与死亡之间生起的色，称为现在色。

（《阿毗达磨义注》2-7。）

阿毗达磨解释门的方法

‘而在阿毗达磨解释门中，则以刹那为界。色有三个刹那，即生起、住立、坏灭。色到达这三个刹那后已经灭去，无论是刚刚无间灭去，还是早在过去十万俱胝劫以前灭去，一切都只称为过去。尚未到达这三个刹那的色，无论只差一个心刹那尚未到达，还是要到未来十万俱胝劫才到达，一切都只称为未来。已经进入并正处于这三个刹那范围内的色，则称为现在。虽说这里属于经分别法，但即使如此，也应当知道：过去、未来、现在色正是依阿毗达磨解释门分别说明的。’（《阿毗达磨义注》2-7。）也就是说，在阿毗达磨解释门——阿毗达磨开示中，过去、未来、现在是以刹那来划分的。

划分方式如下：色法的刹那有三种：1．生起的生起刹那；2．住立的住立刹那；3．坏灭的坏灭刹那。

原书 153

1．色到达这三个刹那之后已经灭去；无论是刚刚无间灭去——即中间没有其他色法间隔——还是早在过去十万俱胝劫以前灭去，凡已灭去的一切色都只称为过去色。

2．尚未到达这三个刹那的色，无论只差一个心刹那尚未到达，还是要到未来十万俱胝劫才会生起，凡尚未到达三个刹那的一切色都只称为未来色。

3．凡已经到达并仍处于这三个刹那中的色，都称为现在色。应当如此了知。（《阿毗达磨义注》2-7。）

一项应当了解的要点

‘虽说这里属于经分别法，但即使如此，也应当知道：过去、未来、现在色正是依阿毗达磨解释门而分别说明的。’（《阿毗达磨‘在“虽说”等句中，其意如下：由于这里属于经分别法，本来应当如“不应追随过去”等处（《中部》3-226，《一夜贤者经》）那样，依时分说明过去等；这里也应当如此分别。然而，即使属于经分别法，它仍是阿毗达磨开示，是通过择取经中所说诸法并加以分别而展开的；所以，过去等正是依阿毗达磨解释门说明的。’（《根‘连读为：如《一夜贤者经》等，以时分说明过去等——即过去、未来、现在——这里的《蕴分别》既属于经分别法，本来也应当这样说明。’（《随复注》2-12。）上述义注与复注的主旨如下。

在经教门与阿毗达磨解释门这两种方法中，这里正在解释的《蕴分别》之分别法属于经分别法。正如《一夜贤者经》等经中，依时分之力、按一生来划分并开示过去、未来、现在；这里的《蕴分别》经分别法既然也属于经分别法，本来也应当只依时分之力、按一生划分并开示过去、未来、现在。虽本应如此开示，但经分别法本身仍是一种阿毗达磨开示：它把《一夜贤者经》等经中所说、作为观智所观对象的胜义界法逐一择取、审察，并作详细分别。因此——

——应当知道，世尊在这里仅依阿毗达磨解释门开示过去、未来、现在。（《阿毗达磨义注》2-7；《根本复注》2-6；《随复注》2-12。）〔注：依上述义注、复注的解释，应当记住：《一夜贤者经》中，过去五蕴、未来五蕴与现在五蕴，是依时分之力、按一生划分而开示的；这就是经分别法。不过，虽然它属于经——

原书 154

——分别法，但所谓经分别法，也仍是阿毗达磨开示的一种：它对阿毗达磨中所说诸法加以审察、区分和详释。因此，应当知道，世尊是依阿毗达磨解释门开示过去、未来、现在五蕴的。〕

另一种解释方法

‘另一种方法：此色依时分、相续、时与刹那，分四种而称为过去。’

‘未来与现在也同样分为四种。先依时分而言，对一个有情的一生来说：结生以前是过去，死亡以后是未来，二者之间是现在。’

‘依相续而言，由同分的单一时节所生及由单一食所生的色，即使依前后次序流转，也属于现在；在它以前，由异分时节所生或由异分食所生的色属于过去，在它以后则属于未来。心生色中，由一个心路、一个速行或一个等至所生的色属于现在；在它以前属于过去，在它以后属于未来。就业生色本身而言，并无另依其自身相续而立过去等的差别；应当依它对时节生色、食生色和心生色所起的资助作用，了知其过去等的差别。’

‘依时而言，在一须臾、上午、傍晚、夜间、白昼等各个时段中，依相续而流转者，就该时段称为现在；在它以前属于过去，在它以后属于未来。’

‘依刹那而言，摄于生起等三个刹那范围内的色称为现在；在它以前属于过去，在它以后属于未来。’

‘此外，因作用与缘作用都已过去者，是过去；因作用已经完成、缘作用尚未完成者，是现在；这两种作用都尚未到达者，是未来。或者，在执行自身作用的刹那是现在；在它以前是过去，在它以后是未来。’

‘在这些解释中，唯有从刹那等所作的说明是直接义，其余都是转说义。这里所意指的是其中的直接义说明。’（《阿毗达磨义注》2-7—8；《清净道论》2-103。）上述义注的主旨如下：所谓色法，依下列四者而分四种称为过去：1．时分，即称为一生的延续期；2．相续，即连续次第；3．时，即某一时候或时段；4．刹那，即生起、住立、坏灭三个刹那。

未来色与现在色也同样各依这四种方式成立。

称为时分（即一生）的延续期

在时分、相续、时、刹那这四种之中，addhā 一词是指由死亡与结生划分、截定的一生延续期。

原书 155

‘我在过去的生命时分中曾经存在过吗？’（《中部》1-10；《相应部》1-256。）从《相应部 · 因缘品 · 食品 · 缘经》等经教开示可知：addhā 一词是指由死亡与结生划分、截定的一生延续期。

‘诸比丘，有这三种时分。哪三种？过去时分、未来时分与现在时分。’

（《小部》1-232；《长部》3-181。）

“诸比丘，有这三种延续时分。哪三种？过去的延续时分、未来的延续时分与现在的延续时分——就是这三种。”就这段巴利而言，依《蕴相应 · 趋入品 · 语词途径经》（Niruttipatha Sutta），addhā 一词的含义也可以指依胜义法划定、由胜义法的生起—住立—坏灭刹那所界定的延续时分。

理由如‘诸比丘，凡色已经生起、已经显现，就以“存在”称说它。’（《相应部》2-60。）这部《语词途径经》开示：依生起、住立、坏灭而仍显现存在的色，成立为现在色；在这一仍显现存在的色以前已经生起的色，成立为过去色；在它以后将要生起的色，成立为未来色。

因此，在经教开示中有两种 addhā：1．由死亡与结生划分的一生延续时分，即以一生为延续期；2．由胜义法仍显现存在的生起—住立—坏灭刹那划分的（刹那）延续时分，即以刹那为延续期。

虽然经教开示中有这两种 addhā，但多数经文中，世尊所开示的过去、未来、现在，是由死亡与结生截定并划分、以一生为延续期的 addhā。因此，随顺这种通常的——

——开示，义注师又以下列方式界定过去、未来、现在，并作另一番解释。

1．时分——对一个有情的一生而言，在当前这一生的结生以前，于过去所生的一切色，都称为过去色；在这一生死亡以后，于未来将生的一切色，都称为未来色；处在过去色与未来色二者之间的一切色，都称为现在色。

2．相续——若依相续次第来说，情形如下：由同分的单一时节为因所生的色，以及由同分的单一食为因所生的色，即使依前后次第生起，也都称为现在色。（意思是：同分单一时节所生色与同分单一食所生色，称为现在色。）在这些同分单一时节所生色、同分单一食所生色以前，由异分时节为因所生的色——即以不同类时节为因所生的色——以及由异分食为因所生的色——即以不同类食为因所生的色——称为过去色。

在这些同分单一时节所生色、同分单一食所生色以后，由异分时节为因所生的色——即以不同类时节为因所生的色——以及由异分食为因所生的色——即以不同类食为因所生的色——称为未来色。

同分时节、同分食；单一时节、单一食

‘冷与冷同分，热与热也同样同分。那落在身体上的冷或热，依相续而流转，不少不多、呈同一行相，称为一个时节。由于同分时节并非必然只是一种，所以特取“一个”的限定；食也同样。’（《根‘所谓依相续，即依前后次第。由于后者与前者等量，所以不少不多，也正因此呈同一行相。这表明中间没有异分时节隔断。’（《随复注》2-12。）同分时节——冷性的时节与冷性的时节属于同分法。

同样，热性的时节与热性的时节也属于同分法。

单一时节——落在身体上的某种冷性时节或热性时节，若由于前后色相续彼此衔接，依相续次第而连续生起，既不比其本性减少，也不比其本性增加，因为保持等量而呈同一行相；这种时节称为单一时节，也就是一种时节。（落在身体上的时节，由于前后色相续彼此衔接，连续不断地依次——

原书 157

——而成；若在该处用水银温度计测量，它不低也不高，始终保持一致，这种时节称为“单一时节”（eka-utu），即某一个、某一种时节。例如，若寒冷的色法相续持续约一小时，在这段期间，寒色的相续既不减弱，也不增强，始终保持同一状态；同样，若炎热的色法相续持续约一小时，在这段期间，热色的相续也既不减弱，也不增强，始终保持同一状态。这样的自然法，因为性质相同，便说它“具有单一状态”。这里“ဧကာကာရံ = 具有单一状态”——

——这一表述，显示其间没有性质不同的异分时节插入。

不过，在一个同分时节之内，作为胜义法自性的时节法仍有许多生灭，时节生色也有许多生灭。正因为在一个同分时节之内，显然存在不止一个、而是众多胜义法自性，为免人误把同分时节当作“多时节”（aneka-utu），义注师便加入 eka 一词，解释为“သဘာဝ- ဧကဥတုသမုဋ္ဌာနံ”，使人知道：依相续次第而言，它只是单一时节。

> “‘食也同样’：这里，虽经多次、乃至多日食用，只要其间未被异分食间断，就称为同分的单一食。因为已经说过：‘在它之前，由异分时节或异分食所生的是过去；在它之后的是未来。’然而，另一些论师说：既然说的是‘单一食所生’，那么只联系于同一个食法才是合宜的。”

> （《次复注》2-12。）

对于食生色，根本复注论师也说明，应以同样方式理解“单一食”。一种食物即使被食用许多次、许多天，只要其间没有异分食插入，就称为同分的单一食。

因此应当知道，义注所解释的是：“在这种同分单一时节所生色、同分单一食所生色之前，由异分食所生的色，称为过去；在它们之后生起的色，称为未来。”

然而，另一些论师说：义注既解释为“ဧကာဟာရသမုဋ္ဌာနံ——由单一食所生的色”，那么，把一个色聚中所含的那一个食法所产生的色，配释为“单一食所生色”，才是合宜、恰当的解释。

> （《次复注》2-12。）

〔按：名为阿阇梨法护的《次复注》论师，把另一些论师的这一说放在解释的最后；从这一安排可以看出，他有意让人领会其要旨：自己较为属意这一说。本书在说明色法密集与名法密集时，也依照《次复注》论师所载的这一异说，在“相续密集”一节——

原书 158

——说明由单一时节、单一食所生的诸色。以眼十法聚等色聚为例，其中的火界逐级产生时节生色；这些色法称为“由单一时节所生”。同样，在眼十法聚等色聚之内，其中的食素得到食生食素的助力后，逐级产生食生色；这些色法各称为“由单一食所生”。无论摄取色法还是修毗婆舍那，都必须摄取并修观至刹那现在，智见才能抵达胜义；只有智见抵达胜义，无我光明的日轮才会灿然升起。〕

以上是依相续之力，判定时节生色与食生色为过去、未来、现在的方法。再者，依相续之力判定心生色为过去、未来、现在的方法如下。

心所生色的相续

由心产生的心生色中：1．由一个五门心路所生的色；2．由一个意门速行心路所生的色；3．以一次等至——即一条等至心路——为生因的色，都称为现在色。

在由这一个五门心路、一个意门速行心路或一条等至心路所生的色之前生起的心生色，称为过去色。

在它们之后生起的心生色，称为未来色。

业所生色的相续

由业产生的业生色，不能按其各自相续次第本身分别为过去、未来与现在。〔这是因为业生色由过去业产生，其相续没有这种转换。〕恰当地说，应当根据业生色对下列诸色所起的支持作用，来了解它的过去、未来、现在之分：1．时节所生色（即时节生色）；2．食所生色（即食生色）；3．心所生色（即心生色）。

依相续之力说明过去、未来、现在诸色之后，义注又依时段之力继续作如下说明。

依时段划分过去、未来、现在诸色

在以下时段中：1．一个牟呼栗多（muhutta）；2．早晨；3．傍晚；4．夜间；5．白昼，等等——依相续次第，在相应时段内生起的色相续称为现在。依相应相续次第，在该时段色之前已经生起的色称为过去，在它之后将要生起的色称为未来。

古代诸义注为了给修习毗婆舍那业处的禅修者带来适切的助益，解释了与相续有关以及与时段有关的各种说法。这里应当如此理解过去色、未来色与现在色的分别：1．不把时段纳入考察，只依相续之力而分；2．不把相续纳入考察，只依时段之力而分。（《根本复注》2-7；《“所谓现在色，意即已生而摄于三刹那之色。然而，它起初难以摄取，因此应从相续现在的角度入手修观。”（《大复注》2-419。）依照这段复注的解释，在生灭智阶段，那种正处于生起、具足称为生起、住立、坏灭的三个小刹那的——

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito dupparigganhanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

——色，称为现在色。可是，刚开始用功的初业者很难以智分别摄取这种现在色。因此，应当先从相续现在的角度入手作毗婆舍那观。

Paccuppannarūpaṃ nāma jātaṃ khaṇattayapariyāpannanti attho. Taṃ pana ādito duppariggahanti santatipaccuppannavasena vipassanābhiniveso kātabbo.

> “当他的智变得锐利、明净而转起时，色法与非色法便逐刹那以生起、坏灭的方式显现。”（《大复注》2-422。）也就是说，当这位禅修者的智变得锐利、清净时，色法与名法就会在其智中显现为逐刹那生起、逐刹那坏灭。因此，为使智见抵达色名胜义法的刹那现在，相续现在与时段现在极有助益；古代义注师正因如此，才解释相续论与时段论。至于巴利圣典，则只直接说到时分与刹那两种。

依刹那划分过去、未来与现在

凡摄属于生起、住立、坏灭三个小刹那总和之中的色，称为现在；凡在该色之前生起的色，称为过去；凡在该现在色之后生起的色，称为未来。（《阿毗达磨义注》2-7—8；《清净道论》2-103。）

另一种解释

另一种说法是：因的作用与缘的作用都已经过去的色，称为过去；因的作用已经完成而缘的作用尚未完成的色，称为现在；因的作用与缘的作用二者都尚未到达的色，称为未来。

又一种说法是：正在执行自身作用之际仍在生起的色，称为现在色；在它之前生起的色，称为过去色；在它之后生起的色，称为未来色。

能直接产生色法的能生因（janaka），称为“因”（hetu）。

能给予助力、提供支持的扶助因（upatthambhaka），称为“缘”（paccaya）。

作为能生因（即因）的法直接产生色，便是因的作用；作为扶助因（即缘）的法给予助力、提供支持，便是缘的作用。

例如，种子使芽生起，是种子的作用；水、土、时节——即地味、水味、阳光——等，在芽生起时给予助力、提供支持，是水、土、时节等的作用。〔这是世间的譬喻。〕业产生所作色（katattā-rūpa，即业生色）与果报名法，是该业的作用；食等对这些所作色与果报名法给予助力、提供支持，则是食等的作用。〔这是佛教中的譬喻。〕如同这些譬喻，业以能生力直接产生一个个色聚，以及称为“心生起”的心与心所——即果报名法；这些法又由异刹那业力、亲依止力、食力等缘力给予助益。在这些果报色名——

——诸法中，四种名蕴的胜义法也以俱生等缘力彼此给予助力、相互支持；大种色的四界也彼此支持，大种色又以俱生等缘力助益所造色。

因此，色在执行自身作用——即因的作用（能生作用）与扶助作用（缘的作用）——之际仍正生起，便称为现在色；在该色之前已经生起的色，称为过去色；在它之后将要生起的色，称为未来色。这就是本段的意思。（《根本复注》2-7；《次复注》2-12—13。）

直接义与转说义

“这里，只有刹那等论说才是直接义的；其余论说则带有转说义。”（《阿毗达磨义注》2-8；《清净道论》2-103。）在上述过去、未来、现在的划分中，只有刹那论与作用论属于直接、主要的说法；其余三种——1．时分论，即关于一生这一延续时段的说法；2．相续论，即关于连续次第的说法；3．时段论，即关于某一时间段的说法——都是带有转说义的说法。在这些不同论说中，《分别论》巴利圣典所要表达的，唯是直接义的说法。（《阿毗达磨义注》2-8。）

名法中过去、未来、现在的划分

“这里，在分别过去等时，应当从相续以及刹那等方面，了知受的过去、未来、现在状态。其中，从相续方面说，摄于一个心路、一次速行或一次等至，以及持续与同一心路所缘相连而转起的受，是现在；在此之前的是过去，在此之后的是未来。从刹那等方面说，摄于三个刹那、位于前端与后端之间并正执行自身作用的受，是现在；在此之前的是过去，在此之后的是未来。”（《清净道论》2-104；《阿毗达磨义注》2-13。）在这里分别过去、未来、现在时，应当从相续之力以及刹那—作用之力，了知受——乃至四种名蕴——的过去、未来、现在状态。

其中，从相续方面说是这样的：1．摄于一个五门心路中的受；2．摄于一个意门心路中的受；3．摄于一次等至中的受；4．五门心路取了同一个所缘——例如佛陀的色身这一色所缘、法音这一声所缘等——之后，在继续缘取该所缘的随转意门心路（tadanuvattika-manodvāravīthi）等意门心路中所含的受；以上都属于现在受。在这些受之前已经生起的受，是过去受；在这些受之后将要生起的受，是未来受。

从刹那与作用方面说，则是这样的：凡摄属于生起、住立、坏灭三个刹那总和之中的受，都是现在受；在这三刹那之前已经生起的受，是过去——

——受；在这三刹那之后将要生起的受，是未来受。

位于作为前端的生起与作为后端的坏灭之间；换一种说法，处于过去与未来之间——也就是处于相对于摄在三刹那中的诸受而言的前分与后分之间——并且正在执行自身作用的受，称为现在受。在这些受之前已经生起的受，称为过去受。

在这些受之后将要生起的受，称为未来受。

（《阿毗达磨义注》2-13；《清净道论》2-104。）

其余三种名蕴，也应依受蕴的方法理解。以上就是五蕴中过去、未来、现在的划分方法。

“如其所是而观见”

如其所是而观见（bhūtaṃ bhūtato passati）

有人援引“ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ = 如其所是而观见”这段教说，主张毗婆舍那只应观眼前当下的现在法。因此，下面继续说明这段教说的本意。

> “诸比丘，具眼者如何观见？在此，一位比丘如其所是而观见已生法；如其所是而观见已生法后，他为对已生法生厌、离贪与灭尽而行道。诸比丘，具眼者就是这样观见。”

> （《小部》1-224，《如是语》。）

> “‘已生法’，即五蕴。五蕴因为由缘而生，并且在胜义上存在，所以称为‘已生法’。因此说：‘诸比丘，应当随观此已生法。’所谓‘如实’，是指依不颠倒的自性，依自相与共相而观见。五蕴不过是名色。其中，应当如此观见具有诸缘的名色：‘地界等法是色，触等法是名；这些是它们的特相等；无明等是它们的缘。’又应依无常随观等如此观见：‘所有这些法从无而生，生后又消逝；所以是无常的，因为无常所以是苦的，因为是苦所以是无我的。’这就是本句的意思。至此，已显示直至初步观终点的观修领域。‘为了厌离’，即为了厌离称为已生法的三界诸法；以此显示强力观。‘为了离贪’，即为了离贪、褪除贪染；以此显示道。‘为了灭尽’，即为了止灭；以此也仍显示道。或者，‘为了灭尽’是显示安息——”

> “——灭以及无余依涅槃。‘诸比丘，具眼者就是这样观见’，意即具足慧眼者，以包括前行在内的道慧眼观见四谛法。”（《如是语义注“‘已生法’，即五蕴。五蕴各自由其相应诸缘所生，并且在胜义上存在，所以称为‘已生法’。‘如实’，是指依如实自性、依自相与共相。”

> （《大复注》2-364。）

= 诸比丘……具足称为“如实知见”（yathābhūta-ñāṇadassana）、能够依真实原样了知的慧眼者，究竟如何毫不颠倒地如实观见呢？——

诸比丘……在此教法中，禅修比丘以智眼（即观正见与道正见）知见依各自相应之因而明显生起、依究竟义确实存在的五蕴：既依其各自的自性特相如实知见，也依一切究竟界共有的无常相、苦相、无我相如实知见。如此以智眼依自性特相与共同特相知见依究竟义确实存在的——

——五蕴之后，他为了厌离这五蕴、为了离于执著贪求、为了使执著贪求之贪止息而修行。诸比丘……因此，具足称为如实智见之智眼的人，不颠倒地如实知见。

（《小部》1-224；《如是语 · 见趣经》。）

这五蕴只不过是名色。对于这五蕴，他如此知见：‘地等诸法是色，触等诸法是名；这些是名色的特相、作用、现起、近因；这些是名色的因法，即无明、爱、取、行、业等。’如此，既以知见连同因缘的名色这一方式而知见，又以如下方式而知见：‘连同因缘的这些色名法、行法，在生起以前本不存在，如今忽然生起；生起之后又迅速灭坏。因此它们是无常；因为无常，所以是苦；因为苦，所以是无我。’也就是依无常随观等而知见。这就是‘ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ’——

——‘如其所是而观见’这句话的本意。至此，已经显示以初步观为终点的观地，即观智所依之境。（《如是语义注》170—171。）〔注：初步观，即尚处初步阶段的观，是以下四智的名称：行分别智（即名色分别智）、度疑智（即缘摄受智）、思惟智、道非道智（即生灭随观智）。（《相应部义注》2-50。）〕‘为了厌离’（nibbidāya），意为厌离称为‘已生法’、处在三界内的一切三地法。‘为了厌离’一语显示强力观。（《如是语义注》171。）〔注：强力观是怖畏现起智、过患随观智、欲——

——解脱智、行舍智这四种智的名称。（《相应部义注》2-50。）〕‘为了离贪’（virāgāya），意为为了离于执著贪求而修行；以‘离贪’一语显示圣道。‘为了止息’（nirodhāya），意为为了使执著贪求之贪止息——

——而修行；以‘为了止息’一语，同样显示的还是圣道。

另一种解释是：‘为了止息’一语显示名为安息灭（paṭipassaddhi-nirodha）的圣果——它继圣道之后令烦恼热火彻底寂灭、清凉——以及名为无余依涅槃的蕴般涅槃。（《如是语义注》171。）‘ဧဝံ ဧဓါ တိက္ခဝေ စက္ခုမန္တော ပဿန္တိ’——‘诸比丘，具足如实智见之智眼者，如是不颠倒地如实知见。’其意是：如此具有慧眼的善士，在圣道前分以称为前分念处道的观慧眼，并在圣道刹那以道慧眼，知见名为四圣谛法的四谛圣法。

（《如是语义注》171。）

依照这段义注的解释，应当记住：‘ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ’——‘如其所是而观见’，意指以观慧眼与圣道慧眼知见名为四圣谛法的四谛圣法。为阐明这一意义，义注师引用了《中部 · 根本五十篇》《大爱尽经》中‘ဘူတမိဒံ တိက္ခဝေ သမနုပဿထ’等文句。因此，下面摘录这些文句。

《大爱尽经》节录

‘诸比丘，你们是否观见：“此已生起”？’‘是的，尊者。’‘诸比丘，你们是否观见：“此由彼食而生”？’‘是的，尊者。’

‘诸比丘，你们是否观见：“由于彼食止息，凡已生起者皆是灭法”？’‘是的，尊者。’（《中“‘此已生起”，即这五蕴已经生起、已经现起、已经产生。〔世尊〕问：“诸比丘，你们也是否观见‘此已生起’？”’

“此由彼食而生”，意谓这五蕴以食为生起因，即以缘为生起因；在有缘时便生起。〔世尊〕问：“你们是否如此观见？”“由于彼食止息”，意谓由于其缘止息。’（《中部义‘这里所谓“已生起”，指由因缘所生、所产生者；从意义上说就是五蕴，因为五蕴之外不存在别的有缘法。世尊对自身以及那些比丘的五蕴说“此已生起”，所以〔义注〕说“这五蕴”。能带来自己的果，故称为食，即缘；由它而生，故称为生起因；以食为其生起因，故称“由食而生”。所以说“以缘为生起因”。“由于其缘止息”，意谓：这五蕴由无明等缘而生起，而该缘以不再生起之灭止息。’

‘至于刹那灭，则不观待因的止息。’（《中部复注》2-225。）作者释曰：诸比丘……世尊问道：‘你们是否知见这五蕴已经明显生起？’

‘尊者，我们知见。’他们如此回答。

诸比丘……世尊又问：‘你们是否知见：这五蕴由于无明、爱、取、行、业等因法明显存在而生起？’

原书 165

‘尊者，我们知见。’他们如此回答。

诸比丘……世尊又问：‘无明、爱、取、行、业等因法，由于阿罗汉道，以往后不再生起的止息——即不再生起之灭——而灭尽；由此，已经明显生起的五蕴在蕴般涅槃时，也具有以往后不再生起的止息——即不再生起之灭——而止息的性质。你们是否如此知见？’

‘尊者，我们知见。’他们如此回答。（《中部》1-326。）在这部经中，世尊随后还继续开示了称为轮回生起次第的顺缘行相——即顺缘起教说，以及称为轮回止息次第的逆缘行相——即逆缘起教说。

依照这些教说，‘ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ’——‘如其所是而观见’——应作如下解释。1．以过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近十一种情形而存在，作为诸漏所缘，又被爱与见执为‘我、我的’的五取蕴苦谛，以称为亲证现见智的观慧加以知见；也以具无痴通达之性、能洞彻知见的圣道慧加以知见。

2．在过去世建立业有时所培育、名为集谛的无明、爱、取、行、业；由这些因法而明显生起的现在结生五蕴等果五取蕴苦谛之生起性；现在所培育、名为集谛的无明、爱、取、行、业；以及由这些因法而明显生起的未来结生五蕴等果五取蕴苦谛之生起性——这些都以称为亲证现见智的观慧加以知见，也以具无痴通达之性、能洞彻知见的圣道慧加以知见。

（这就是依因缘观生。参见《清净道论》2-267。）

3．把因集谛与果苦谛诸法标举三相而修观、审察时，禅修者以称为亲证现见智的观慧，知见这些苦谛、集谛行法的生起与坏灭，也知见这些行法的无常性、苦性与无我性；又以具无痴通达之性、能洞彻知见的圣道慧加以知见。（由于洞彻知见诸行生起这一生苦与坏灭这一死苦，所知见的正是苦谛。参见《清净道论》2-267。）

原书 166

4．当因集谛诸法由于阿罗汉道，以往后不再生起的止息——即不再生起之灭——而止息时，果五取蕴在蕴般涅槃时也以往后不再生起的止息——即不再生起之灭——而止息。对此，也以称为亲证现见智的观慧加以知见。

也以具无痴通达之性、能洞彻知见的圣道慧加以知见。

（这就是依因缘观灭智，即了知世间灭谛的智。《清净道论》2-267。）5．当能够以返观再去观照那正在观照的观智时，在该观速行中，以观智为主导的正见（即观智）、正思惟（即寻）、正精进（即精进）、正念、正定（即一境性）这些世间道谛法，也以称为亲证现见智的观智加以知见，并以具无痴通达之性、能洞彻知见的圣道慧加以知见。〔这些世间道支能够以彼分断除遮蔽诸行生灭之性、使之不被知见的痴，因此获得‘道谛’之名；这是世间道谛。参见《清净道论》2-267—268。〕6．在诸观智的终点，圣道智明显生起时，以称为亲证现见智——

——的圣道慧，也知见无为界、寂静界——涅槃这一殊胜灭谛法。（这是出世间灭谛，也是所缘通达。）7．与该圣道相应的八道支本身，就是道谛；圣道慧也依无痴通达而知见这一道谛法。（这是出世间道谛，也是无痴通达。）如此，具有称为亲证现见智的观慧与圣道慧这双重慧眼的人，在圣道前分以观慧眼，在圣道刹那以圣道慧眼，知见世间与出世间的四圣谛法。这样的知见，正称为‘ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ’——‘如其所是而观见’。

依照这些解释，‘有（bhūta）’所摄还包括：在建立作为现在取蕴之因的业有时，过去世中以无明、爱、取为首的烦恼轮取蕴；称为行与业的业轮取蕴；作为这些烦恼轮、业轮所依的果报轮取蕴；由这些过去因法而明显生起的现在果报轮果取蕴；为了未来而在现在培育、以无明、爱、取为首的烦恼轮取蕴，以及称为行与业的业轮取蕴；还有由这些现在烦恼轮、业轮而将在未来明显生起的未来结生五蕴等果报轮的诸取蕴——

——也都包括在内。

原书 167

因此，以观慧眼与圣道慧眼，知见处在过去、未来、现在三时之中的因取蕴与果取蕴，直到通达其自性特相；并知见摄于这五蕴中的每一究竟界各自的自性特相，以及作用、现起、近因——这样的知见，也称为‘如其所是而观见’。

此外，由于作为烦恼轮、业轮的因取蕴明显存在，果取蕴便明显生起；又由于这些因取蕴在阿罗汉道的作用下，以不再生起之灭而止息，果取蕴在蕴般涅槃时也以不再生起之灭而止息。以观慧眼与圣道慧眼知见这两层，也称为‘如其所是而观见’。

此外，以观慧眼与圣道慧眼知见这些因取蕴与果取蕴的无常行相、苦行相与无我行相，也称为‘如其所是而观见’。

此外，以观慧眼与圣道慧眼知见称为能观照之观智的观意门速行心路心相续名法聚，以及这一观意门速行心路心相续名法聚的无常行相、苦行相与无我行相，也称为‘如其所是而观见’。

此外，以圣道慧眼依所缘通达而知见作为出世间灭谛的殊胜涅槃法，也称为‘如其所是而观见’。

同样，以圣道慧眼依无痴通达而知见出世间圣道谛，也称为‘如其所是而观见’。

因此，应当理解：‘ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ’——‘如其所是而观见’——这项教说，并不是教人不分概念与究竟、不辨概念与究竟，智见未曾到达因取蕴、果取蕴这些究竟法，只随意观照现在法而已。它所教导的是：以观慧眼与圣道慧眼，观见处在三时中的一切因取蕴与果取蕴，直达其自性特相与共同特相，乃至能够现证灭谛——殊胜涅槃法。

教法的大支柱

经（Sutta）

原书第 168 – 172 页

原书 168

教法的大支柱

禅修者，如果你想见到、到达、了知这殊胜的涅槃法——它是以诸佛为首的一切圣者安住、悦乐之处，是究竟寂灭、究竟清凉的大无为界；如果你想以自己的智慧当下洞彻并现证它，那么，为了见到、到达、了知、亲自以智慧当下洞彻并现证这殊胜的涅槃法，你就必须沿着具有充分力量、能够引至涅槃的八支圣道修行之路，不偏不倚地笔直前行。如此前行时，为了使禅修者所走的道路不致偏斜，便有教法的支柱昂然——

——挺立，为你指示道路；这就是称为“四种律则”的教法四大支柱。禅修贤友本人应恭敬谦顺地顶戴奉持，像石伞一样坚定、郑重地尊奉。四者是：1．经（sutta）；2．随顺经（suttānuloma）；3．师说（ācariyavāda）；4．自意（attanomati）。

一、经（Sutta）

“所谓经（sutta），就是经三次结集而载入的三藏。”（《长部义注》2-158。）经（Sutta）——以摩诃迦叶长老为首，由五百位阿罗汉第一次结集的“五百结集”；由摩诃耶舍长老出面促成、七百位阿罗汉第二次结集的“七百结集”；以摩诃目犍连子帝须长老为首，由一千位阿罗汉第三次结集的“千人结集”：经这三次正式结集所结集的经、律、阿毗达磨三藏，称为经（Sutta）。它之所以获得“经”这一名称，理由如下。

佛陀在包括经藏在内的这三藏中，善为自己与他人双方制定、宣说了种种修行法与实践次第，使人能够获得、到达人间、天界与涅槃三类安乐利益；又随顺那些堪受度脱的天、人、梵天等所化有情各自的性向、意乐与性行，以种种方法加以宣说。因此，三藏能够显明有情的种种利益，故名为经（Sutta）。

正如稻株能够结出稻谷之果，同样，称为三藏的佛语能够产生人间之乐、天界之乐、梵天之乐与涅槃之乐等种种果，故也名为经（Sutta）。

原书 169

正如母牛流出乳汁，称为三藏的佛语也流出人间之乐、天界之乐、梵天之乐与涅槃之乐等种种利益，故也名为经（Sutta）。

称为三藏的佛语，能够善加守护人间、天界与涅槃三类安乐利益，也能够善加保存、守护使人获得这些种种利益的正善修行法，因此又获得经（Sutta）这一名称。

木匠砍削、锯切木材时，用来量定各块木材的墨线（即量线）称为 sutta。把一块木材加工成所需形状时，墨线或以墨线量定的线迹，就是所要求的尺度；沿着这条线劈开、锯断木材，就能得到所需形状的木料。同样，称为三藏的佛语指示着通往涅槃的路线，告诉人们“应从这条路前往涅槃”；因为它与木匠所用的墨线相似，所以也获得经（Sutta）之名。关于通往涅槃的道路，若就何为法、——

——何为非法等问题发生争论，有智善士裁决时应当看重、据以衡量正误的准绳，正是这称为经（Sutta）的三藏。

正如以线串起的花朵不会被风吹得四散到别处，同样，以称为三藏的殊胜教法贯串起来的种种修行法与实践事项，具足使人获得、到达人间、天界与涅槃三类安乐利益的力量；邪说如狂风暴雨，不能把它们吹散，也不能加以破坏。因为三藏具有如串花之线的性质，所以又获得经（Sutta）这一名称。（《长部义注》1-18。）

拒斥佛陀者

> “其中，经（sutta）不可拒斥；拒斥它的人，正是拒斥佛陀。”（《长部义注》2-158。）这段义注的意旨如下：在以经为首的四种律则中，如果对方提出援引的话，确是经三次正式结集而载入的三藏、即称为经（Sutta）的佛语，就不应拒绝这段话；若拒绝、排斥这经语，即三藏，也就称为拒绝、排斥正自觉佛陀本人。这就是它的意旨。

上述解释《大般涅槃经》的《经大品义注》之语，对于正在寻找通往涅槃的正道，或已经行走在通往涅槃的八支道大道上的禅修者而言，正是应当郑重看待、恭敬领受，并像在头顶钉入铁钉一般牢牢记住的话。无论寻找通往涅槃的正道，还是登上通往涅槃的八支道大道而行，都必须特别留意：不要拒斥佛陀——这位称为示道者（maggakkhāyī）的最佳向导。

所谓诸佛之语

> “诸比丘，从如来现证无上正等菩提的那一夜，直到以无余依涅槃界而般涅槃的那一夜；在这两夜之间，他所说、所语、所示的一切，皆如是而非他样。因此称为‘如来’。”（《增支部》1-332，《世间经》。）诸比丘，某夜，称为如来、作为你们导师的我，洞彻了无上的正等菩提智——即所谓阿罗汉道智与一切知智；某夜，又以无余依涅槃界，即五蕴灭尽而不再生起，入般涅槃。在这两夜之间，无论说出、宣说、指示什么法语，所有这些法语，都一如所说、所宣、所示而真实，绝不会以所谓“不真实”——

——这种另一行相而成立。因此，你们的导师——我——被称为如来。（《增支部》1-332。）依上述巴利，从佛陀获得一切知智的那一夜起，直到入般涅槃的那一夜为止，在四十五个雨安居年中，佛陀所宣说、开示、教诫的一切法语，都完全如其所说、所示、所教而真实，绝不会以另一种不真实的方式成立。因此，

禅修者若不愿接受，反而想拒斥佛陀那些称为经（Sutta）的教法——这些教法，是佛陀在四阿僧祇与十万大劫中圆满十种波罗蜜的三十种行相，而后以所得的一切知智分析辨别并宣说的——

——那么，在这位想要拒斥这些教法的禅修者自身相续中，就必须已经获得一种与一切知智相等，或比一切知智更殊胜的智慧。只有这样，才可能与一切知智相抗衡，另行建立一套与之并立的教法。

然而，在这教法中，不可能存在比一切知智更殊胜、或与一切知智相等的智慧；佛陀本人早已对著名的Upaka（优波迦）这样宣说。

原书 171

> “我没有老师，也找不到与我相等的人。”
>
> “在包括诸天的世间，没有人能与我匹敌。”
>
> “我确是世间的阿罗汉；我是无上的导师。”
>
> “唯我一人是正自觉者；我已清凉、寂灭。”（《中部》1-227。）

优波迦……并没有一位老师曾教导、指示我，使我获得一切知智；也没有人与我相等。在包括诸天的整个世间，也没有人能够与我匹敌。

我在世间是阿罗汉；我是无与伦比者，是天人与人类的导师。唯我一人亲自正确了知一切法，是独一无二的佛陀。烦恼之火已经熄灭，我安住于清凉。（《中部》1-227。）再请读一读下面《佛种姓》的巴利原文。

> “诸佛之言没有二义；胜者之言绝不落空。”
>
> “诸佛绝无虚妄；我必定将成为佛陀。”
>
> “如抛向空中的土块，必定落到地上。”
>
> “同样，最胜诸佛之言必定真实、永不落空。”
>
> “正如一切有情的死亡确定不免。”
>
> “同样，最胜诸佛之言必定真实、永不落空。”
>
> “正如夜尽之时，太阳必定升起。”
>
> “同样，最胜诸佛之言必定真实、永不落空。”

> “正如狮子离开卧处之后，必定发出吼声。”

> “同样，最胜诸佛之言必定真实、永不落空。”

> “正如已经怀胎的有情必定卸下重担，即分娩。”

> “同样，最胜诸佛之言必定真实、永不落空。”（《佛种姓》306等。）

诸佛从不说两可之言；战胜五魔的诸佛，不会说无义、落空的话。诸佛绝不可能有错误之言。因此，我必定会成为佛陀。

正如抛向天空的石块必定落到地上，同样，诸佛之语必定真实、永不落空。

另一个譬喻是：正如一切有情必定死亡这一事实从不落空，同样，诸佛之语必定真实、永不落空。

正如夜晚终结时太阳必定升起，同样，诸佛之语必定真实、永不落空。

原书 172

正如鬃毛狮子在夜间离开睡卧的金窟后，必定发声吼啸，同样，诸佛之语必定真实、永不落空。

正如腹中已经怀有胎儿的孕妇必定卸下胎重，也就是分娩，同样，诸佛之语必定真实、永不落空。

这些话，是《佛种姓》中须弥陀仙人获得决定授记一章所载的佛陀宣说。

随顺经（Suttānuloma）

原书第 172 – 177 页

原书 172

二、随顺经（Suttānuloma）

> “所谓随顺经（suttānuloma），就是随顺而可许者（anulomakappiya）。”（《长部义注》2-158。）随顺经，指律教说中所载的四项律大教法，以及经教说中所载的四项经大教法。四项律大教法见于《律藏 · 大品 · 药犍度》（348—349）；四项经大教法见于《长部 · 大品 · 大般涅槃经》（《长部》2-102、103、104）。

四项律大教法

1．诸比丘，凡我未曾以“此事不可许”而加以禁止的事物，若与不可许者随顺、与可许者相违，那么，对你们而言，此事不可许。

2．诸比丘，凡我未曾以“此事不可许”而加以禁止的事物，若与可许者随顺、与不可许者相违，那么，对你们而言，此事可许。

3．诸比丘，凡我未曾以“此事可许”而加以允许的事物，若与不可许者随顺、与可许者相违，那么，对你们而言，此事不可许。

4．诸比丘，凡我未曾以“此事可许”而加以允许的事物，若与可许者随顺、与不可许者相违，那么，对你们而言，此事可许。

（《律藏》3-348—349。）

这就是律教说中所宣说、称为“大教法”的四项重大教示。若遇到须就“此事对比丘可许”或“此事对比丘不可许”作出判决的情形，就应当拿它与上述律教说中的四项律大教法——四项律的重大教示——加以比勘，然后判决。

原书 173

以这四项律大教法比勘、审察之后，只有随顺可许方面的事，才判定为“此事可许”；如果以四项律大教法比勘、审察后，某事随顺不可许方面，就判定为“此事不可许”。

在此，为使读者理解，现从那些称为“法的结集者”的结集大长老，依四项律大教法取则并作出的判例中，摘录少数如下。

“诸比丘，除谷物汁外，我允许一切果汁。”（《律藏》3-344。）也就是说：除谷物所得之汁（即以谷物调制的饮料）外，我允许一切果实所得之汁（即以各种水果调制的饮料）。

在上述巴利律文中，佛陀禁止比丘在午后饮用以七种谷物调制的饮料，判为不可许。

糖棕果、椰子、栽培菠萝蜜、山菠萝蜜、葫芦、南瓜，以及三种瓜（သခွားငပြုတ်、သခွားငကြောင်、သခွားငဆစ်），合称九种大果；它们和各种豆类都与谷物同类。律藏巴利虽然没有直接禁止比丘把这九种大果与各种豆类制成饮料而在午后饮用，但它们随顺于已被直接禁止、判为不可许的七种谷物。因此，比丘也不可把这九种大果与各种豆类调制成饮料而在午后饮用。

（《律藏义注》3-384—385。）

“诸比丘，我允许八种饮料：芒果饮、阎浮果饮、野香蕉饮、栽培香蕉饮、蜜树果饮、葡萄饮、莲藕饮、颇楼沙迦果饮。”（《律藏》3-344。）也就是说：午后若明显有饥渴（pipāsa）之因，我允许比丘饮用这八种饮料。上述八种，是佛陀直接允许的饮料。

除九种大果、七种谷物及各种豆类之外，以藤果、香橼（柚子）、木苹果（သီးသီး）、ကြိုသီး等各种大小水果调制、以冷水和合的各类饮料，也与上述八种饮料同类。佛陀虽未直接允许这些饮料，但实际上，它们随顺于佛陀直接允许、判为可许的八种饮料。因此，比丘若在午后明显有饥渴（pipāsa）之因，便可饮用。（《律藏义注》3-385。）

原书 174

以上是在律的范围内，以四项大教法比勘：随顺可许者，判为可许；随顺不可许者，判为不可许。这些是结集大长老们裁定、称为“随顺经”的若干判定方式。

四项经大教法

正等正觉佛陀宣示自己为一切知者；对于一切应知之法，他不依师助，而以自生智亲自无余地彻知。在将入般涅槃的那一年，德波端月（Tabodwe）满月日，世尊住在毗舍离的遮波罗塔庙，具足念与正知，作出期限决定：从该日起，只以阿罗汉果定护持寿命至格绒月（Kason）满月日为止。这种护持寿命的入果定行持有“寿行、护寿、命行”三个名称；如此限定其终期，正是舍弃寿行。此后，世尊依次继续游行，来到婆伽城——

——之后，世尊住在婆伽城的阿难陀塔庙；其间，为比丘们宣说四项经大教法。四者如下。

第一大教法

1．诸比丘，在此教法中，若有某位比丘这样说：“诸贤，我亲从世尊座前听受此法：这是法，这是律，这是导师的教法。”

诸比丘，对于那位比丘的话，既不应贸然接受，也不应贸然排斥。应当善加记取他所说话语中的词句，置于经中查验，并在律中核对。

这样置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既不能纳入经中，也不能与律相合，便应当作出这样的判定：“这位比丘所说并非世尊之语，只是这位比丘错误学受的话。”诸比丘，作出这样的判定后，应当舍弃那番话。

反之，置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既能纳入经中，也能与律相合，便应当判定：“这位比丘所说确是世尊之语，也是这位比丘善学所得之语”——

原书 175

——应当在此作出这样的判定。诸比丘，应当记住这第一大教法。

第二大教法

诸比丘，又若在此教法中，有某位比丘这样说：“在某某寺院里，住着以上座为首的僧团。我亲从那个僧团座前听受此法：这是法，这是律，这是导师的教法。”

诸比丘，对于那位比丘的话，既不应贸然接受，也不应贸然排斥。应当把他所说话语中的词句置于经中查验，并在律中核对。

这样置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既不能纳入经中，也不能与律相合，便应当作出这样的判定：“这位比丘所说并非世尊之语，只是那个僧团错误学受的话。”诸比丘，作出这样的判定后，应当舍弃那番话。

反之，置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既能纳入经中，也能与律相合，便应当判定：“这位比丘所说确是世尊之语，也是那个僧团善学所得之语。”诸比丘，应当记住这第二大教法。

第三大教法

诸比丘，又若在此教法中，有某位比丘这样说：“在某某寺院里，住着许多上座；他们在教典所闻（āgama-suta，即学而知）和修证所知（adhigama-suta，即修而知）两方面多闻广识，讽诵受持巴利、经与阿毗达磨、律以及论母。我亲从那些上座座前听受此法：这是法，这是律，这是导师的教法。”

原书 176

诸比丘，对于那位比丘的话，既不应贸然接受，也不应贸然排斥。应当善加记取他所说话语中的词句，置于经中查验，并在律中核对。

这样置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既不能纳入经中，也不能与律相合，便应当作出这样的判定：“这位比丘所说并非世尊之语，只是那些上座错误学受的话。”诸比丘，作出这样的判定后，应当舍弃那番话。

反之，置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既能纳入经中，也能与律相合，便应当判定：“这番话确是世尊之语，也是那些上座善学所得之语。”诸比丘，应当记住这第三大教法。

第四大教法

诸比丘，又若在此教法中，有某位比丘这样说：“在某某寺院里，住着一位上座；他在教典所闻（āgama-suta，即学而知）和修证所知（adhigama-suta，即修而知）两方面多闻广识，讽诵受持巴利、经与阿毗达磨、律以及论母。我亲从那位上座座前听受此法：这是法，这是律，这是导师的教法。”

诸比丘，对于那位比丘的话，既不应贸然接受，也不应贸然排斥。应当善加记取他所说话语中的词句，置于经中查验，并在律中核对。

这样置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既不能纳入经中，也不能与律相合，便应当作出这样的判定：“这位比丘所说并非世尊之语，只是那位上座错误学受的话。”诸比丘，作出这样的判定后，应当舍弃那番话。

原书 177

反之，置于经中查验、在律中核对以后，若那位比丘所说话语中的词句既能纳入经中，也能与律相合，便应当判定：“这位比丘所说确是世尊之语，也是那位上座善学所得之语。”诸比丘，应当记住这第四大教法。诸比丘，应当记住这四大教法——世尊如此教诫。

以上就是《长部》2-102—104《大般涅槃经》中所载、称为“四项经大教法”的四项重大准则。

随顺而可许者（anulomakappiya）即随顺经（suttānuloma）

> “至于随顺而可许者，唯有与经相合的才应采取，其余不应采取。”若某位比丘援引：1．世尊，2．僧团，3．多位上座，或4．一位上座，而说：“这是法，这是律，这是世尊的教法”，因而需要判断它是否为法与律时，就必须以经教说中的四项经大教法加以衡量，作出裁决。只有与这四项经大教法相合的话，才应认定为真实；若不相合，无论说话的比丘如何高声强辩，也不应认定为真实。

如果对方提出的话，是依四大教法核对后所说的“随顺经”之语，那么只有在它与称为“经”的三藏巴利相合时，才应接受；若不相合，就不应接受。

此外，即使对方宣称所援引的巴利“是结集所诵的巴利”，也只有它确实曾被纳入并确认于前述三次正式结集，才应把它当作权威而郑重采用。若某种经未被纳入这三次结集，就只是应受呵责之经，不应认定为真实。（《长部义注》2-157。）

师说

原书第 177 – 178 页

原书 177

三、师说

> “所谓师说，就是义注。”（《长部义注》2-158。）

> 巴利复注引文（缅文转写，跨页）：“ယဒိပိ တတ္ထ တတ္ထ ဘဂဝတာ ပဝတ္တိတပကိဏ္ဏကဒေသနာဝ အဋ္ဌကထာ၊ သာ ပန ဓမ္မသင်္ဂါဟကေဟိ ပဌမံ တီဏိ ပိဋကာနိ သင်္ဂါယိတ္ဝာ တဿ အတ္ထဝဏ္ဏနာနုရူပေနေဝ ဝါစနာမဂ္ဂံ အာရောပိတတ္တာ "အာစရိယ-”译：“虽然世尊在各处所作的杂说本身就是义注，但结集诸法者先结集三藏，再依与三藏义释相应的方式，将它编入传诵轨范，因此称为‘师——’”

原书 178

> “——说’；诸师凭借它宣说、解释巴利。因此说：‘所谓师说，就是义注。’经过三次结集、成为佛语义释的论说传承，由摩哂陀长老带到铜叶洲；后来，铜叶洲的大长老们为避免它与其他部派所得之见混杂，而以僧伽罗语保存。”（《长部复注》2-168—169。）作者释：所谓师说，是世尊在世时于各处亲自宣说、作为各处开示之巴利义理的杂说；诸师用这些杂说开解巴利三藏，所以它们称为义注。结集大长老们先结集三藏，再依三藏的义释，将这些义注编入师徒传授的诵习传统——

——也就是编入传诵轨范。正因为结集长老等历代诸师都用这一义注、杂说来开解巴利三藏，所以它又称为“师说”。这套同有“师说、义注、杂说”三个名称的言教传承，由摩哂陀大长老带到锡兰岛；后来，锡兰岛的

大长老们为了避免它与其他部派的学说混杂，而把它用僧伽罗语书写保存。

大觉音长老（Mahābuddhaghosa）以僧伽罗语保存的《大义注》——也就是原始杂说——为底本，删并其中重复出现的解释；又在各藏适当的位置，把所释巴利与解释性的义注相互配合、厘清；有些地方，加入当时流传于锡兰岛的《库伦迪义注》《大筏义注》等义注中应当收入的内容；另一些地方，则记载大莲华长老、大湿婆长老等阿罗汉大长老的裁决，即称为长老说的"自意"。他把僧伽罗义注译成摩揭陀语，也就是巴利语，编成名为《摄义注》（Saṅgaha-aṭṭhakathā）——

——的新义注。因此，在现今所说的四种律则中，第三种"师说"若要以今日仍可见的实物来指明，所指的就是现存的各部义注。

> "师说也只有与经相合者才应采取，其余不应采取。（《长部义注》2-158。）由于疏忽诵读，师说有时也可能与巴利不相应；为了说明那种师说不应采取，所以说：'师说也只有与经相合者才应采取。'（《长部复注》2-169。）"也就是说，师说——即杂说、义注——由于疏忽诵读（历代传承义注的长老因失念而误诵）或疏忽书写（因失念而误写、误抄），有时也可能出现与三藏巴利无法相互核对之处。

因此，师说也只有在与称为"经"的三藏巴利相合时，才应认定为真实；若它因疏忽诵读或疏忽书写而与三藏巴利不相合，就不应认定为真实。

自意

原书第 179 页

四、自意

> "所谓自意，是由掌握方法、依随而知所生起的个人理解。（《长部义注》2-158。）所谓自意，就是长老说。'由掌握方法'，是指掌握从经等所得的方法；'依随而知'，是指以追随经等的理解而知；'个人理解'，是指该义依前述方法而自行呈现，诸义如何呈现，便如是说出。（《长部复注》2-169。）"作者释：所谓自意，就是采取从经、随顺经、师说这前三者所得的方法，再依随前三者，以由此生起的个人智慧作分析审察，而得知其义理；由这种义理构成的长老说，都称为自意。尤其是现存义注所记载的大莲华长老说、大须摩长老说、大湿婆长老说等著名大长老、杰出人物的论断，都归入称为"自意"的第四种律则——

——之中。

> "然而，自意是其中最弱的；即使是自意，也只有与经相合者才应采取，其余不应采取。"

> （《长部义注》2-158。）

> “之所以最弱，是因为它只是个人自行生起的理解。然则，自意也应采取；应采取怎样的自意？连读为：只有与经相合者。”（《长部复注》2-169。）也就是说，由诸位上座各自的见解和学说构成的“自意”，在四种律则中力量最弱；即使是自意，也只有在与称为“经”的三藏巴利相合时，才应认定为真实。

若不相合，就不应认定为真实。

自意之所以称为最弱，是因为它采取从经、随顺经、师说这前三者所得的方法，再依随前三者，以由此生起的个人智慧分析审察而得知其义理；称为“自意”的各项长老说正是由这种义理构成。它虽最弱，只要与称为“经”的三藏巴利相合，仍然必须接受。

以上就是一切渴望涅槃的善男子、善女人，对于称为“四种律则”的教法四大支柱，应当像石伞一样坚定、郑重地尊奉并了解的要点。

破坏教法者

原书第 179 – 185 页

原书 179

破坏教法者

> “行道不正者破坏教法，即名为打击导师的法身。”（《自说义注》87。）凡所修行的行道不符合上述教法四大支柱——四种律则——就是“行道不正者”（duppaṭipanna）。换言之，称为“经”的三藏巴利是真正能使人脱离轮回苦的因；与它相合的佛陀教诫，称为“佛陀教法”（sāsana-dhamma）。

原书 180

凡不能善加恭敬奉行这一教诫的人，称为“行道不正者”（duppaṭipanna-puggala）。这样的行道不正者，就是破坏佛陀教法的人；他在破坏佛陀教法的同时，也就等于打击、侵害佛陀的法身。以上即是前述义注的意旨。

正等觉者所说之法（Sammāsambuddha-bhāsita Dhamma）

前引《自说义注》说：把 adhamma（非法）当作 Dhamma（法）、把 Dhamma 当作 adhamma 而修行的人，是行道已经偏离的 duppaṭipanna-puggala，也是毁坏教法的人。如果禅修贤友对此仍不以为然，就请继续读一读下面由一切知正等觉者本人宣说的话。

> ‘诸比丘，那些宣说 adhamma 为 Dhamma 的比丘，正为众人之不利、众人之不安乐、众人之无益，以及诸天与人类之不利和痛苦而行。诸比丘，那些比丘还造作许多 apuñña（非福），并使此正法隐没。（《增支部》1-18。）诸比丘，那些宣说 Dhamma 为 adhamma 的比丘，

> 也正为众人之不利、众人之不安乐、众人之无益，以及诸天与人类之不利和痛苦而行。他们还造作许多 apuñña，并使此正法隐没。（《增支部》1-18—19。）’随后缅文释义说：‘诸比丘，凡有比丘宣说 adhamma 为 Dhamma，那些比丘便是为了使众人失去利益、失去安乐、失去福祉，并使诸天与人类遭受不利与痛苦而修行。诸比丘，那些比丘还使众多——’

——不善法生起，并使这一教法隐没。（《增支部》1-18。）诸比丘，凡有比丘宣说 Dhamma 为 adhamma，那些比丘便是为了使众人失去利益、失去安乐、失去福祉，并使诸天与人类遭受不利与痛苦而修行。诸比丘，那些比丘还使众多不善法生起，并使这一教法隐没。（《增支部》1-18—19。）

法（Dhamma）与非法（adhamma）

依 suttanta-pariyāya（经教门），十种善业道法称为 Dhamma，十种不善业道法称为 adhamma。同样，1．四 satipaṭṭhāna（念处），2．四 sammappadhāna（正勤），3．四 iddhipāda（神足）——

——4．五 indriya（根），5．五 bala（力），6．七 bojjhaṅga（觉支），7．八 ariya-maggaṅga（圣道支）：这三十七 bodhipakkhiya-dhamma（菩提分法）都称为 Dhamma。

1．三 satipaṭṭhāna，2．三 sammappadhāna，3．三 iddhipāda，4．六 indriya，5．六 bala，6．八 bojjhaṅga，7．九 maggaṅga——这些则都称为 adhamma。

四 upādāna（取）、五 nīvaraṇa（盖）、七 anusaya-dhātu（随眠界）以及八 micchatta-dhamma（邪性法），也都称为 adhamma。（《增支部义注》1-65—66。）

请审察

渴望证得 Nibbāna（涅槃）的禅修贤友，请再次审察上面的巴利原文与义注解释。这里再摘取少许内容，加以说明。

关于四 satipaṭṭhāna，佛陀指示：应当逐步建立 ānāpānassati-samādhi（入出息念定）等定，并以称为身、受、心、法的色法与名法为所缘，逐步修习 vipassanā-bhāvanā-kammaṭṭhāna（毗婆舍那禅修业处），精勤用功，直至证得 arahattaphala（阿罗汉果）。

（详细内容将在后文逐步说明。）这项指示本身就是 Dhamma。

反过来，如果禅修贤友声称：佛陀所宣说的二十八种色，以及由心与心所构成的名法，声闻弟子不可能观见；那么这句话本身，就是把佛陀的 Dhamma 宣说成 adhamma。

诸色依法自然只以称为 kalāpa 的 rūpa-kalāpa（色聚）微粒形态生起。只有能够分析这些 rūpa-kalāpa 微粒，智才能抵达究竟色。可是，他们却主张声闻弟子不可能观见这些色法。

名法也依法自然，只依 citta-niyāma（心之定则），以 vīthimutta（离路心）和 vīthi（心路）两类轨道生起。循这条 citta-niyāma 自然轨道生起的名法，在每一个 citta-khaṇa（心刹那）中，心与相应心所都依法自然、适当地共同生起。在眨一下眼——

原书 182

——闪一次电、弹一下指这么短的时间里，心刹那便能生灭超过十万俱胝次。他们又主张：依这一定则轨道极其迅速生灭的诸 vīthi-citta（路心），连同 bhavaṅga-citta（有分心），声闻弟子也不可能观见。

持这种主张的老师们，即使没有明说“佛陀宣说了声闻弟子不可能观见的色、名”，他们的话实际上也已经包含这个意思。他们虽未这样直说，却等于这样说了。这也是一种把 Dhamma 说成 adhamma 的做法。

另一方面，他们既承认声闻弟子不可能观见佛陀所说的色、名，却又把佛陀没有宣说过的另一套色、名替换进来，指示人们说：“这种色、这种名，应当这样观。”

这种指示，就是把 adhamma 造成 Dhamma 而加以宣说的另一种做法。

再者，佛陀在上述三十七 bodhipakkhiya-dhamma 中列入了八 maggaṅga（道支）；又把它们判定为趣向 Nibbāna 的修行之道，教导人们修习八道支。在这八道支中，也包括 sammā-samādhi-maggaṅga（正定道支）。这些开示与指示本身就是 Dhamma。

如果禅修贤友声称“不需要建立定”，这项说法就是把 Dhamma 说成 adhamma。

佛陀在《Mahāsatipaṭṭhāna Sutta》（《大念处经》，《长部》2-250—251）中宣说：初禅定、第二禅定、第三禅定与第四禅定，称为 sammā-samādhi（正定）。

> （详见修定篇。）《Visuddhimagga》（《清净道论》）义注也说：‘စိတ္တဝိသုဒ္ဓိ နာမ သဥ္ဇပစာရ အဒ္ဓ သမာပတ္တိယော။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂- ၂၂၂။)’译：‘upacāra-samādhi（近行定）连同八 samāpatti（等至），称为 citta-visuddhi（心清净）。’

这些开示与宣说本身就是 Dhamma。如果禅修贤友却说“不需要建立定”，这项说法便是在把 Dhamma 宣说成 adhamma。

再者，佛陀在《Mahāsatipaṭṭhāna Sutta》（《大念处经》，《长部》2-239）的 dhammānupassanā-satipaṭṭhāna（法随观念处）部分，以 khandha-pabba（蕴品）之名，宣说了以五蕴之法观修色、名、因、果这些 saṅkhāra-dhamma（行法）之聚，直至证得阿罗汉果。这也正是摄在四 satipaṭṭhāna 中的 Dhamma。佛陀圆满四 asaṅkheyya（阿僧祇）又十万劫的十 pāramī（三十种波罗蜜）之后，获得 sabbaññuta-ñāṇa（一切知智），再以此智分别解析而宣说这五蕴——也就是色、名诸法。如果禅修贤友仍声称声闻弟子不可能观见这些法，或者说“这些不过是书本上的法”，这项说法同样是在把 Dhamma 宣说成 adhamma。

原书 183

如果禅修贤友说：“以五蕴为观照对象，只是书本上的法；真正实修时，应当这样观。”这种说法也不过是把 adhamma 宣说成 Dhamma。为什么呢？因为一切五 upādānakkhandha（取蕴）——即色法与名法——如果不能以三种 pariññā-paññā（遍知之慧）分别了知，巨大的轮回苦便不能终尽；这正是具一切知的正等觉者本人在《Aparijānana Sutta》（《不遍知经》，《相应部》2-249—250）中所宣说的。

又如《Anattalakkhaṇa Sutta》（《无我相经》）等各种 teparivaṭṭa-dhamma-desanā 中，佛陀也指示人们应当对过去五蕴、未来五蕴修习 vipassanā、加以观照。在《Khandhavagga Saṃyutta》（《蕴品相应》）

全篇以及各部 Nikāya 中，佛陀都曾随适宜处作过数以百计的这类开示；这同样是 Dhamma。如果禅修贤友声称“不应、不可对过去与未来作 vipassanā 观”，这项说法也是把 Dhamma 宣说成 adhamma 的一种。

> 所谓 vipassanā，是对存在于过去、未来、现在三时，以及内、外两种相续中的五蕴——色法与名法——进行如下观修的实践。义注指示：‘ဪော ကာလေန အဇ္ဈတ္တံ သမ္မသတိ၊ ကာလေန ဗဟိဒ္ဓာ၊ (အတိ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၀။) ဪော ကာလေန ရူပံ သမ္မသတိ၊ ကာလေန အရူပံ။ (အတိ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၁။)’译：‘他有时思惟内，有时思惟外；有时思惟色，有时思惟无色〔名〕。’（《阿毗达磨义注》1-270、271。）也就是说：1．有时观内五蕴，2．有时观外五蕴，3．有时观色法，4．有时观名法；并在三时中轮流标举三相而作观修审察。vipassanā 并不是不分、不辨 paññatti（概念）与 paramattha（究竟），任意观照一团团概念的实践。

再者，佛陀本人在《Mahānidāna Sutta》（《大因缘经》，《长部》2-47—60）中宣说：正是由于未能以 anubodha-ñāṇa（随觉智）与 paṭivedha-ñāṇa（通达智），亲自现前、透彻地了知因果相联的 paṭiccasamuppāda（缘起）诸法，众生才不能超越、脱离轮回之苦。

诸大义注也明确解释（《清净道论》2-221；《阿毗达磨义注》2-189）：那因果相联的 paṭiccasamuppāda，正是如雷轮一般恒常搅动、摧磨众生的轮回有轮；若不用在殊胜的 samādhi（定）石上磨得极为锋利的智剑将它劈破，那么从来没有任何人能够彻底越过轮回苦难的巨大怖畏，即使在梦中也不曾有过。这样的开示与解释，本身就是 Dhamma。

再者，过去某一生中所培育的 avijjā（无明）、taṇhā（爱）、upādāna（取）、saṅkhāra（行）、kamma（业）这五种过去因，如何使现在的 viññāṇa（识）、nāmarūpa（名色）、saḷāyatana（六处）、phassa（触）、vedanā（受）这五种现在果明显生起；以及现在所培育的无明、爱、取、行、业这五种现在因，如何使未来的识、名色、六处、触、受这五种未来果明显生起——只有以 anubodha-ñāṇa（随觉智）与 paṭivedha-ñāṇa（通达智）如实地亲自现前、透彻知见这一切，才可称为亲自了知因果相联的 paṭiccasamuppāda 诸法。

在这里，五种过去因只是过去五蕴的一部分；五种现在果与五种现在因，也只是现在五蕴的一部分；五种未来果也只是未来五蕴的一部分。因此，因果相联的 paṭiccasamuppāda 绝不是一种可以脱离过去、未来诸蕴而存在的法，也不是一种能够脱离过去、未来五蕴而观见的对象。

所以，如果禅修贤友接受“不应观照过去与未来”的说法，那么要亲自现前、透彻知见因果相联的 paṭiccasamuppāda 诸法，对你而言就只会成为一种毫无意义的实践。你所接受的这种主张，也正是在把 Dhamma 宣说成 adhamma。

如果禅修贤友又声称：“过去、未来五蕴不能由 paccakkha-ñāṇa（现见智）亲自现前、透彻了知，只能以 anumāna-ñāṇa（推断智）推测而知。”那么这种说法也是把 adhamma 宣说成 Dhamma。因为诸圣者正是以 anubodha-ñāṇa（随觉智）与 paṭivedha-ñāṇa（通达智），亲自现前、透彻知见因果相联的 paṭiccasamuppāda 诸法。

‘对于 sotāpanna（入流者）而言，诸缘的行相会明明白白地显现。’（《长部义注》2-83。）正如前引《增支部》巴利原文（《增支部》1-18—19）中佛陀所说，把 Dhamma 宣说成 adhamma，既会使一切有情遭受痛苦、失去利益与安乐，也会使佛陀的教诫——教法隐没。因此，如果禅修贤友不愿成为毁坏教法的人，就尤其必须把正确的 Dhamma 如实宣说为 Dhamma，并只依正确的 Dhamma 修行。

应当把 Kassapa Buddha（迦叶佛）教法中 Kapila 比丘的旧例牢记于心：他曾把 Dhamma 当作 adhamma、把 adhamma 当作 Dhamma 来宣说和修行。禅修贤友也必须格外审慎地查验：自己正在修习、正在向人宣说的行道方法，究竟是否与四种律则（vinaya）相符；尤其必须郑重查验，它究竟是否与称为 Sutta 的 Piṭaka-Pāḷi 相符。

原书 185

如果已经确知它并不相符，那么尤其需要具备一种力量：能够毫不迟疑地舍弃那套与佛说 Piṭaka 不相符的错误修行方法。

如果明知那套修行方法错误、与 Piṭaka 不相符，却仍不能舍弃，反而顽固地死死执住，那么禅修贤友也必将名列毁坏佛陀教诫——也就是正确修行之教法——的人当中。

《比丘经》 (Bhikkhu Sutta)

‘因此，比丘，你应当首先净化善法的开端。什么是善法的开端？戒极为清净，见正直。比丘，当你的戒极为清净、见正直时——’

巴利引文续：‘တတော တုံ ဘိက္ခု သီလံ နိဿာယ သီလေ ပတိဋ္ဌာယ စတ္တာရော သတိပဋ္ဌာနေ ဘာဝေယျာသိ။’译：‘——然后，比丘，你应依止戒、住立于戒，以三种方式修习四 satipaṭṭhāna（念处）。’

（《相应部》3-124。）

‘这里所说的“见”，是 kammassakatā-diṭṭhi（业为己有之见）。’（《相应部义注》3-234。）亲爱的比丘，因此，你在这一殊胜教法中，应当首先净化善法的开端。什么是善法的开端呢？善妙清净的 sīla（戒），以及能够理解业与业果、名为 kammassakatā-sammādiṭṭhi（业为己有正见）的正直之见，就是善法的开端。

亲爱的比丘，当善妙清净的 sīla 与称为 kammassakatā-sammādiṭṭhi 的正直之见在你的相续中生起时，你便应依止戒、住立于戒，以 1．ajjhatta（内）、2．bahiddhā（外）、3．ajjhatta-bahiddhā（内外）这三种方式修习四 satipaṭṭhāna。（《相应部》3-124。）依照这些开示，要成为一位“一夜贤者”，第一项需要是 sīla，第二项需要是 samādhi（定），第三项需要则是 paññā（慧）：依佛陀所教，以 ānāpānassati-samādhi 等某一种定为基础，修习四 satipaṭṭhāna，由此获得的慧。因此——

——对于已经具足 sīla 的禅修贤友，在呈示“如何建立 samādhi、令定圆满”这一部分之前，我将先撰写说明“为何应当建立 samādhi”这一部分。

修定篇

建立定

修定篇

建立定

唯有以正见之智亲自现前、洞彻知见四圣谛，才能终结轮回之苦。因此，凡想终结轮回之苦的善男子、善女人，都必须努力以正见之智亲自现前、洞彻知见四圣谛。若问：为了如实无误地以正见之智亲自现前、洞彻知见四圣谛，首先应当怎样修行？禅修贤友，你必须接受七清净的修行次第；只有接受这一点，才能接受以下答案。

1．首先净治戒，使戒清净、圆满。

2．建立定。

3．此后努力了知四圣谛。

这就是答案。

> “这是戒，这是定，这是慧。由戒熏修的定有大果、大利益；由定熏修的慧有大果、大利益；由慧熏修的心，从诸漏中正善解脱。所谓诸漏，即欲漏、有漏、无明漏。”

> （《长部》2-77，《大般涅槃经》。）

＝这是戒，这是定，这是慧。由戒熏修的定有广大丰厚的果，有广大丰厚的利益；由定熏修的慧有广大丰厚的果，有广大丰厚的利益；由慧熏修的心，从诸漏中善得解脱。

这些漏是什么？就是欲漏、有漏、无明漏。（《长部》2-77。）从诸漏解脱，也就会从轮回之苦解脱。因此，为使轮回之苦灭尽：1．必须建立起由戒熏修的定。

2．必须修习成就由定熏修的慧。

唯有如此，由慧熏修的心才能从诸漏中善得解脱。为了获得一颗威力强大而锐利的心，必须以戒、定、慧来熏修它。若戒、定、慧达到应有的标准，由它们熏修的心，其力量便会比帝释天的雷霆武器——金刚杵强盛许多倍，变得——

原书 187

——更加锐利，并会生起能够灭尽烦恼的力量。若想要这种威力最大、力量最为锐利的心，就必须恭敬圆满戒、定、慧三学的胜行。净治戒使之清净以后，第二项要圆满的学，就是定学。

诸《定经》

原书第 187 – 189 页

原书 187

诸《定经》

> “诸比丘，应修习定。诸比丘，有定的比丘如实了知。什么是他如实了知的？他如实了知‘这是苦’，如实了知‘这是苦之集’。”

> “他如实了知‘这是苦之灭’，如实了知‘这是通往苦灭的行道’。”

> “诸比丘，应修习定；诸比丘，有定的比丘如实了知。”

> “因此，诸比丘，应当努力修习以知‘这是苦’，应当努力修习以知‘这是苦之集’，应当努力修习以知‘这是苦之灭’，应当努力修习以知‘这是通往苦灭的行道’。”（《相应部》3-363。）缅文释义：诸比丘，应当修习定；有定的比丘如实无误、明辨地了知。什么法是他如实无误、明辨地了知的？他如实无误、明辨地了知“这是苦圣谛”；如实无误、明辨地了知“这是作为苦之因的集圣谛”；如实无误、明辨地了知“这是作为苦之止息的灭圣谛”；如实无误、明辨地——

——了知“这是通往苦止息之处涅槃的修行次第——道圣谛”。

诸比丘，应当修习定；有定的比丘如实无误、明辨地了知。

因此，诸比丘，在此教法中，你们应努力了知“这是苦圣谛”；应努力了知“这是苦之因——集圣谛”；应努力了知“这是苦止息之处——灭圣谛”；应努力了知“这是通往苦止息之处涅槃的修行次第——道圣谛”。（《相应部》3-363。）再请继续阅读佛陀在《相应部 · 蕴品》巴利圣典的下列《定经》中所作的教示。

> “诸比丘，应修习定；诸比丘，有定的比丘如实了知。什么是他如实了知的？他如实了知色的集起与灭没、受的集起与灭没、想的集起与灭没、诸行的集起与灭没、识的集起与灭没。”（《相应部》2-12，《定经》。）

原书 188

= 诸比丘，应当修习定。

诸比丘，有定的比丘如实无误、明辨地了知。什么法是他如实无误、明辨地了知的呢?

1．对于色法的生起之因与生起，以及止息之因与止息；2．对于受的生起之因与生起，以及止息之因与止息；3．对于想的生起之因与生起，以及止息之因与止息；4．对于心所诸行的生起之因与生起，以及止息之因与止息；5．对于识的生起之因与生起，以及止息之因与止息——他都如实无误、明辨地了知。（《相应部》2-12。）在上述两部《定经》中，为了如实了知四谛，佛陀亲自劝导人们建立——

——定。再者，为了亲自现前、如实洞彻知见四谛所摄的下列诸法，佛陀也教示应当建立定：1．五取蕴；2．由于无明、爱、取、行、业等因法，五取蕴如何显明生起；3．无明、爱、取、行、业等因法被阿罗汉道以不再生起之灭灭尽，因此作为果的五蕴如何也以不再生起之灭而止息；4．因与果两方面的生起与坏灭。

这些正是渴求涅槃的禅修贤友为了确实获得自己至为珍爱的殊胜涅槃之乐，必须恭敬顶戴奉持的教示。因为佛陀所教说的色法、名法、因法、果法，以及这些色＋名＋因＋果——也就是诸行法——的无常相、苦相、无我相，唯有具备定才能了知。

色法——佛陀所教说的诸色，以称为 kalāpa 的微粒、也就是色聚的形态生起。诸色不能单独生起；色聚是色法世界中最小的一组法。这些色聚是大小约如极微尘的微粒。这里仅仅说“约——”

——如极微尘”，并不是断言它恰好就是极微尘。每一个这样的色聚微粒中，至少含有地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素八种色法。

有些色聚含有九种色法，有些色聚含有十种色法，等等。

这些色法正是真实的究竟色。禅修者必须观见这些真正的究竟色。为了能够如此观见：1．首先必须观见色聚。

2．必须能分解这些色聚，以智逐一分析、观照，使智见抵达其中八种、九种、十种等究竟色。

唯有这样分解色聚，使智见抵达究竟层次而观照，才能无余了知二十八种色。

《大牧牛者经》的一项教说

《大牧牛者经》的一项教说

在《中部 · 根本五十篇》的《大牧牛者经》（《中部》1-281—286）中，佛陀教说：“若不能分别了知大种色——四大种——以及依止这四大种而生的所造色这一切色法，就称为不了知色法。譬如一个牧牛人照管牛群，却不能如实了知自己所照管的牛共有多少头，也不能按颜色如实了知白牛有多少、红牛有多少等等；这个牧牛人便不适合照管牛群，即使照管，也不能使牛群增长兴盛。同样，在此教法中，禅修比丘对于具有大种色与所造色之差别的一切色法，若不能——

——1．从数量上，2．从生起因上，分别了知，就不能使修行增长兴盛，直至证得道智、果智。”佛陀作了这样的教说。该《大牧“他若不从数量〔以及生起因〕了知色，就不能先摄取色、再分别非色，摄取色与非色，审察缘，标举三相，并把业处修至顶峰。”

（《中部义注》2-163。）

=如果这位禅修比丘不能从（1）数量上和（2）生起因上了知色法，那么他便不能：1．摄取色法；2．分别名法；

原书 190

3．摄取色与名；4．善加分别诸因法；5．把连同因法的这些色与名——也就是诸行法——置于三相之下，修习观禅业处，使观智达到道智、果智的顶峰。义注说明，他不能做到这一点。

禅修贤友，如果你渴求道智、果智与涅槃，就必须顶戴奉持佛陀的这些教说。

为了如实了知色法，必须做到：1．从二十八种色这一数量上了知；2．从生起因上了知，即（甲）哪些色法由业而生，（乙）哪些由心而生，（丙）哪些由时节而生，（丁）哪些由食而生，（戊）哪些不由任何因而生。要做到这一点，唯有以智逐一分解、分析、观照每一个色聚中所含的八种、九种、十种等色法。若看不见色聚，或者虽能看见，却还不能把色聚分析到究竟层次——也就是还不能对一个色聚——

——中所含的究竟色法，以智逐一分别、分析、观照——那么，就绝不可能分辨了知：（甲）哪些色法由业而生，（乙）哪些由心而生，（丙）哪些由时节而生，（丁）哪些由食而生，（戊）哪些不由任何因而生。

只要还不能分解色聚——也就是还不能以智逐一分别、分析、观照每一个色聚中所含的究竟色法——就绝不可能抵达究竟色的领域。因此，为了观见色聚、分解色聚，并使观照抵达究竟色的领域，最重要的必要条件正是定。

再者，《清净道论》（2-223）与《迷惑冰消》（2-241）都教示，应当依处门（āyatana-dvāra）摄取名法。依门——

原书 191

——摄取名法，是 anākula（不杂乱、无混淆）的；《大复注》（2-352）说明，诸义注师正是这样认定并宣说的。

在佛陀的阿毗达磨中，“门”有两种用法。身门、语门、意门这三门称为业门；眼门、耳门、鼻门、舌门、身门、意门这六门称为处门。（《大复注》2-410。）摄取名法时，必须依照称为处门的眼门心路、耳门心路、鼻门心路、舌门心路、身门心路、意门心路这些心路次第来摄取。

因为，诸心固定的生起法则与规律，正是这些称为 vīthi 的心之相续，也就是心路。

路心只依着称为心之定则（citta-niyāma）的心路而生；绝不会偏离这条自然法则，另换一种形态生起。因此，必须循着它们惯常生起的法则轨道来摄取、观修名法。再者，在沿这条法则轨道生起的诸心中，

每一个心刹那，心与心所都相应而成组生起，绝不能单独生起。

至少必须由心、触、受、想、思、一境性、命根、作意这八法结合，才能生起。唯有对依上述心之定则轨道、按心路次第生起的名法，在每一心刹那逐一分别、分析、观照，智见才能抵达究竟名法的领域。为了能够如此观修名法而抵达究竟层次，最重要的必要条件正是定。

〔注：这里并不是说离开心路的离路心，而只是特指路心来说明心之定则。〕再者，要如实了知这些名色法的诸因，也必须具备定。至于把连同因法在内的这些名色置于三相之下，修习观禅业处，直至道智、果智的顶峰，也只有具备定的善人才能做到。

从心清净到见清净

> “其中，如实见名色，名为见清净。”又说：‘လက္ခဏ-ရသ-ပစ္စုပဋ္ဌာန-ပဒဋ္ဌာနဝသေန နာမရူပပရိဂ္ဂဟော ဒိဋ္ဌိသုဒ္ဓိ နာမ။ (အဘိဓမ္မတ္ထသင်္ဂဟ။)’译：“依特相、作用、现起、近因摄取名色，名为见清净。”= 如实知见名色直达究竟层次，以及依特相、作用、现起、近因摄取名色、以智分别名色，正是所谓见清净。想要圆满这一见清净的禅修者，为了使自己具足心清净，必须——

原书 192

——努力修习。

> “近行定连同八等至，名为心清净。”既然如此解释，为了具足心清净，就应努力证得近行定，或者证得称为安止定的八种世间禅等至中的一种，或者证得全部八种。

以上这些，就是说明“应当建立定（也就是必须建立定）”的佛陀教说与义注裁定。

刹那定

原书第 192 – 194 页

原书 192

刹那定

有些堪称卓越、贤善禅修者的尊师认为，纯观乘者不必建立定，只凭刹那定也能进入毗钵舍那。他们是引用《清净道论大复注》作者的话来作此主张的。

因此，下面继续说明三种刹那定：1．《清净道论大复注》作者所意指的刹那定；2．纯观乘者的刹那定；3．毗钵舍那现行之时的刹那定。

大复注师之说

> “对于止乘者，定有近行与安止之别；对于另一者，则是刹那定。两者若离开三解脱门，任何时候都不可能证得出世间法。”这段《大复注》的意思如下。

1．对于止乘者，若离开近行定与安止定这两种定，绝不可能在任何时候证得出世间殊胜法。

2．对于纯观乘者，若离开刹那定，绝不可能在任何时候证得出世间殊胜法。

3．对于止乘者与纯观乘者这两类人，若离开能使人脱离轮回之苦、合称为“三解脱门”的无常随观智、苦随观智、无我随观智，绝不可能在任何时候证得出世间殊胜法。这就是该段的意思。

原书 193

> 《大复注》的作者是在解释《清净道论》义注所据的‘- သီလေ ပတိဋ္ဌာယ နရော သပညော -’等偈颂之义时，作出以上这番说明。该巴利片语意为：“具慧之人立足于戒。”

把这段话与该偈颂的旨趣和意义联系起来，才会理解得更清楚。该偈颂的旨趣如下。

1．一个由于三因结生而具有智慧种子的人，或者一位禅修者；2．立足于戒这一片土地；3．修习称为“心”的定；4．修习称为“慧”的观智。

5．具有能使烦恼热恼、燃烧的正勤精进；6．具有成熟的敏锐慧（nipaka-paññā），也就是能摄取诸行法的念，以及能明辨诸法的正知之智——具足这些条件的人，便能解开爱之丛结。

这就是该偈颂的旨趣。

具足上述六项条件的人，能在圣道刹那以正断（samuccheda-pahāna）无余斩断爱。为了无余断除爱，为了把爱的一切纠结无余解开、斩断，就必须立足于戒这片土地，修习、令其生起称为“心”的定与称为“慧”的观智。

于是可以问：这里的心与慧，是世间的，还是出世间的？《大复注》的作者对此问题作如下解答。

> “依最胜显示，应知这是出世间的。因为修习它的人，被说成能在圣道刹那以彻底断除的方式解开爱结；世间的心慧则不能如此。不过，由于不可间隔的关系，这里也包括世间心慧，因为若没有世间止观，出世间心慧便不会生起。事实上，对于止乘者，定有近行与安止之别；对于另一者，则是刹那定。两者若离开三解脱门，任何时候都不可能证得出世间法。”

> “因此说：‘修习定与观。’”（《大复注》1-15。）以上复注文字的意思如下。

应当知道：依指示最胜者的“最胜显示法”，这里所说应当修习、令其生起的，是出世间的心（即定）与慧。确实，若令这出世间的心（即定）与慧生起，就称为在圣道智刹那以无余断除之力解开爱结。世间的心（即定）与慧不能以无余断除之力解开爱结，所以这里并不是指世间的心（即定）与慧。

不过，在这里，由于离开世间的止与观，出世间的心（即定）与慧就不应生起、也不可能生起，所以依不可间隔之理，这里也包括世间的——

原书 194

——心（即定）与慧。确实，对于止乘者，若除去近行定与安止定这两种定；对于纯观乘者，若除去刹那定；对于止乘者与纯观乘者这两类人，若除去合称为“三解脱门”的无常随观智、苦随观智、无我随观智——那么，绝不可能在任何时候证得出世间的心（即定）与慧。

因此，注释师才解释说：“修习定，也修习观智（亦即应当修习）。”（《大复注》1-15。）仔细审察、分析《清净道论大复注》作者上述指示，就应理解：他所说纯观乘者的刹那定，是以止的阶段为指向。因此，下面继续分别说明止阶段的刹那定与观阶段的刹那定。不过，先说明止乘者之道，才更容易理解纯观乘者之道；所以首先说明止乘者如何以近行定和安止定为基础，从心清净进至见清净。

止乘者之道

原书第 194 – 195 页

原书 194

止乘者之道

> “想成就它的止乘者，首先应撇开非想非非想处，从其余色界禅或无色界禅中的一种出定；然后依特相、作用等摄取寻等禅支及与该禅相应的诸法。摄取后，应把这一切依其面向所缘、趋向所缘之义，确定为名。”

> “此后，譬如一人看见屋内有蛇，跟踪那条蛇便看到它的栖处；同样，这位禅修者审察该名法，探求‘此名法依什么而转起？’时，便看见该名法所依的心所依处色。然后，他把握色：即作为心所依处色之所依的大种，以及依大种而有的其余所造色。他依这一切会变坏之义，将其确定为色。”

> “此后，简略地分别名色：有趋向之特相者为名，有变坏之特相者为色。”（《清净道论》2-222。）= 想要圆满见清净的止乘者，首先撇开非想非非想处禅，进入其余色界禅或无色界禅中的一种；从该禅出定后，应依特相、作用、现起、近因，以智分别、摄取寻等禅支，以及与该禅相应的心、心所诸相应法。以智分别、摄取以后，应把所有这些名法，依其面向遍的似相等止禅似相所缘、趋向该所缘之义，分别确定为名。此后，以世间譬喻来说，有一个男子——

——在屋内看见一条蛇，跟踪那条蛇便看到它的栖处。同样，这位禅修者以智慧审察该名法，探求“此名法依什么而转起？”时，便看见该名法——

原书 195

——所依的心所依处色。此后，他以智分别、把握作为心所依处色之所依的大种色（即四大种），以及依大种色而生、除心所依处色之外的其余所造色；如是以智分别、把握大种色与所造色这些色法。他依这一切色法会变坏的特相，将其分别确定为色；随后又简略地分别名色：有趋向所缘之特相的法是名，有变坏之特相的法是色。（《清净道论》2-222。）〔在这里，位于心脏内的大种色与所造色共有五十四种。在六门与四十二身分中——

——所含的大种色、所造色，将在色业处篇说明。再者，初禅名法通常由心与心所共三十四法组成；在悲禅与随喜禅中，若为悲初禅或随喜初禅，则心与心所名法组共有三十五法。这些初禅名法组以及其余诸禅名法组，将在名业处篇说明。〕如此把握诸禅名法组，并把握作为这些禅那名法所依的大种色与所造色之后，对于称为"杂项诸行"（pakiṇṇaka-saṅkhāra）的其余色法与名法，也应继续依特相、作用、现起、近因加以把握，即以智分别。

因为世尊亲自教导：若不能以三种遍知之慧，清楚分别而知一切色法与名法，苦便不可能穷尽。（参见《相应部》2-249—250。）关于这一点，将在"入出息念定"部分再作详细说明。

止乘者若在转入见清净阶段时，不想从名业处开始摄取，而想从色业处开始摄取，也可以像纯观乘者一样，从色法开始摄取。下面继续说明这种摄取方法。

纯观乘者之道

原书第 195 – 198 页

原书 195

纯观乘者之道

> "纯观乘者，或这位止乘者，从《四界分别观》中所说的种种把握诸界的方法中，随取任何一种，依简略法或详细法把握四界。"（《清净道论》2-222。）也就是说：不以止为助伴、唯以观为乘的纯观乘者；以及不想从名业处开始用功（即不想先把握名法）、而想从色业处开始用功（即想先把握色法）的具禅那止乘者；这两类人若想圆满见清净之智见，就应从四界分别观业处中已经阐述的种种把握四界的方法里任选一种，依简略法或详细法，对四界——

——加以摄取。（《清净道论》2-222。）

原书 196

依上述《清净道论》义注的判定与指示，不以止为基础、想直接进入观而转入见清净阶段的纯观乘者，以及想从色业处开始用功、由色业处转入见清净阶段的止乘者，都必须开始摄取四界：一、依简略法；二、依详细法；三、兼依简略法与详细法。

须知这是一般情形

> “以名法为门而开始进入观，一般应当用于止乘者。”（《中部复注》1-369。）依照复注论师这项开示，在开始作意作为观智所缘、称为苦谛与集谛的诸行法时，以名法为先（即从名法开始）加以摄取，一般是止乘者所行的方式。少数例外情形下，纯观乘者也可能从名业处开始摄取。同样，以色法为先而开始摄取作为观智所缘的诸行法，一般是纯观乘者——

——所应遵循的方式。不过，止乘者若想从色业处开始把握，也同样可以这样做。纯观乘者，以及想从色业处开始把握诸行法的止乘者，在把握色法时，都应从界业处、也就是从四界开始把握与观修。《清净道论》义注也作了这样的指示。理由如下。

理由

在说明建立定的方法时，止的领域有四十种止业处。

然而，诸义注说明，在观的领域只有色业处与名业处两种业处。

> “业处确有两种：色业处与名业处。这两种也正称为色摄受（rūpa-pariggaha）与非色摄受（arūpa-pariggaha）。”

> “其中，世尊宣说色业处时，依简略作意法或详细作意法宣说四界分别观。”（《中部义注》1-280；《阿毗达磨义注》2-252。）也就是说：在观的领域，业处有色业处与名业处两种。把握色，即以智分别色，称为“色摄受”（rūpa-pariggaha）；把握名，即以智分别名，称为——

——“非色摄受”（arūpa-pariggaha）。在这两种业处中，世尊宣说色业处、也就是宣说如何摄取色法时，照例会依简略作意法或详细作意法，宣说称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）的界业处。（《中部义注》1-280；《阿毗达磨义注》2-252。）依照上述诸义注的判定，因为对于摄取色法、修习色业处的方法，世尊只宣说了界业处简略法与界业处详细法这两种，所以，想从色法开始摄取诸行法的止乘者，以及不以止为基础的纯观乘者——

——都必须只从摄取、观修四界开始。完全依照那位无需老师帮助、以自生智自行洞彻一切法的一切知正等觉佛陀所宣说、指示与教诫而修行，才是对禅修贤友更有利益、也是最好的修行之道。若虽观照色法，却不从界业处开始观修，那么，要抵达佛陀所说的究竟色法领域，仍会像天空与大地一样相距遥远。

称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）的这一界业处，在四十种业处中，判定属于能导向近行定的近行业处一类。（《清净道论》1-107。）所谓近行业处，是指必须修习至抵达近行定的业处。因此，这一界业处具有导向近行定的力量；以四界为所缘建立定直至近行定时，它属于止的领域。再者，无论是不依止而想从色业处转入见清净阶段的纯观乘者，还是止乘者，也都必须从摄取、观修四界开始。

所以，它是一种兼属止与观两方面的业处。纯观乘者若想直接进入见清净阶段，必须从界业处开始用功；因此，下面继续说明：循界业处之道建立至最高程度的定，应称作哪一种定。说明时，先从界业处简略

法如何建立定开始，略作叙述。世尊在《大念处经》中如此宣说界业处简略法的修习。

> “再者，诸比丘，比丘无论这个身体如何安住、如何置放，都依界省察它：‘此身中有地界、水界、火界、风界。’”（《中部》1-73。）也就是说：诸比丘，再者，禅修比丘对于这个如其所住、如其所置的色身，作意‘此色身中有地界、水界、火界、风界’，并以智慧之眼逐一仔细观察，不作个人、有情、生命或自我的理解，只依界的自性，审察、思惟而观修。

> （《中部》1-73。）

> 《清净道论》义注又进一步指示：应以智慧之手深入身体的骨间、筋间、肉间与皮间，逐一分别解析、把握四界，反复思惟、观修为地界、水界、火界、风界，达数百次、数千次乃至数十万次之多。（参见《“如此精进者，不久便生起仅属近行、未达到安止的定，因为它以由照见诸界差别之慧所摄取的自性法为所缘。”（《清净道论》1-347。）也就是说，对于如此精进的禅修者，不久之后，由那具有以自身光明照见四界各自自性特相差别之作用的慧所把握、所分别的四界各自的——

——自性力、自性特相，也就是究竟法的自性，成为定的所缘；由于这种所缘甚深，不能达到安止禅，便生起仅属近行的定〔它与住在安止禅近处的真正近行定具有相同的性质，故依“同类借称”（sadisūpacāra）而称为近行定〕。

> （《清净道论》1-347。）

首先应当记住：上述《清净道论》义注把循界业处修行一路建立至最高程度的欲界定，称为“近行定”。

再者，《清净道论大复注》作如下解释。

一、对止乘者而言，若离近行定与安止定这两种定；二、对纯观乘者而言，若离刹那定；三、对止乘者与纯观乘者两类人而言，若离作为脱离烦恼之道、合称“三解脱门”的无常随观智、苦随观智、无我随观智三者——那么，无论何时都不可能证得出世间的道、果与涅槃法。（《大复注》1-15。）上述《大复注》把纯观乘者以四界为所缘、循界业处之道建立起来的定称为“刹那定”；上述《清净道论》义注则称之为“近行定”。

特别应注意并记住

特别应注意并记住

纯观乘者若想圆满见清净，必须从摄取四界开始。请清楚记住：以这四界为所缘建立而达到最高程度的欲界定，义注称为“近行定”，《大复注》称为“刹那定”。关于这种称名方式，《大复注》作如下解释。

原书 199

> 巴利引文（缅文转写）：“ဥပစာရသမာဓိတိ ဓ ရုဇ္ဈဝသေန ဝေဒိတဗ္ဗံ၊ အပ္ပနံ ဟိ ဥပေစ္စ စာရီ သမာဓိ ဥပစာရသမာဓိ၊ အပ္ပနာ ဧဝတ္ထ နတ္ထိ။ တာဒိသဿ ပန သမာဓိဿ သမာနလက္ခဏတာယ ဧဝံ ဝုတ္တံ။”（《大复注》1-436。）此复注的意思如下：义注师把以四界为所缘而生起、达到顶点的欲界定称为“近行定”，并非依本义而说，只应理解为依约定俗成的用法而说。真正的近行定，是紧邻安止禅定而生、已达到顶点的欲界定。在称为四界分别观的界业处中，因为所缘是深奥的究竟法的自性，所以不能生起安止禅定。然而，这种定同在安止禅定附近——

——通常生起的真正近行定，在定的程度上具有相同特征，所以义注师依“同类借称”，也把以四界为所缘而生起、达到顶点的欲界定称为近行定。（《大复注》1-436。）〔所谓“同类借称”（sadisūpacāra）：sadisa 意为“相同”，upacāra 意为“借称之语”；因相同而借用的称谓，称为“同类借称”。〕依上述复注师的解释，只有紧邻某一安止禅定，以作为该禅所缘的止禅禅相或似相本身为所缘、已达到顶点的欲界定，才依本义称为近行定。纯观乘者以四界为所缘所建立、达到顶点的欲界定，

只是由于其定力层级与真正的近行定相同，才依同类借称而得到“近行定”之名，应当如此理解。复注师依本义把这种定称为“刹那定”。为何作此称呼，说明如下。

止禅部分：刹那定

> 这5种喜以轻安为胎，渐至成熟时，便圆满身轻安与心轻安这2种轻安；轻安又以乐为胎，渐至成熟时，便圆满身乐与心乐这2种乐；乐以定为胎，渐至成熟时，便圆满刹那定、近行定与安止定这3种定。

> （《清净道论》1-140；《殊胜义注》1-160。）

上述义注的意思如下。

禅支中的喜共有5种。

1．小喜（khuddikā-pīti）：力量微小，只能使身体汗毛竖起的喜。

原书 200

2．刹那喜（khaṇikā-pīti）：一刹那一刹那如闪电般生起的喜。

3．继起喜（okkantikā-pīti）：如海潮一般，在胸中一浪接一浪地涌起，又一浪接一浪地消退的喜。

4．踊跃喜（ubbegā-pīti）：力量极强，足以令身体向上升起，甚至如悬在空中一般停住的喜。

5．遍满喜（pharaṇā-pīti）：如充满空气的皮囊，又如大水奔流的——

——山谷一般，遍满、渗透全身而安住的喜。（这是说，由与喜相应的心所产生的殊胜——

——胜妙心生色遍布全身——

——而安住、生起的状态。）

这5种属于禅支的喜，以心与心所的寂静，即轻安，为胎；渐至成熟时，能圆满身轻安与心轻安这2种心、心所的轻安。轻安以乐为胎；渐至成熟时，能圆满身乐与心乐这2种乐。乐又以定为胎；渐至成熟时，能圆满刹那定、近行定与安止定这3种定。（《清净道论》1-140；《殊胜义注》1-160。）在止禅范围内有遍作定、近行定、安止定3种；上述义注把紧邻近行定之前生起的遍作定称为刹那定。

这就是"刹那定"在止禅范围内的用法。

依循义注的这种用法，复注师也依本义，把纯观乘者以四界为所缘而建立、达到顶点的欲界定称为刹那定。界业处所建立的这种顶点欲界定，与真正的近行定具有相同的性质与层级，因此义注依同类借称而称它为近行定。义注之说属于借称，复注之说属于本义；两者只是本义与借称的差别，并不相互矛盾。以上是说明：纯观乘者由界业处建立、达到顶点的欲界定，可以"近行定"和"刹那定"两个名称来称说。

同样，对于佛随念等其余能够导向近行定的业处，以其中任何一种业处建立而达到顶点的欲界定，也可从本义与借称两方面，分别称为刹那定与近行定，应当这样理解。下面继续说明观禅部分所使用的"刹那定"。

观禅部分：刹那定

1．色摄受（rūpa-pariggaha）：把握色法，即以智辨别、把握色法；2．非色摄受（arūpa-pariggaha）：把握名法，即以智辨别、把握名法；3．色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）：把握色与名，即以智辨别、把握色与名；4．缘摄受（paccaya-pariggaha）：把握现在的因法与果法，即以智辨别、把握现在因果；5．时分摄受（addhāna-pariggaha）：也把握过去、未来的因法与果法，

——即以智辨别、摄取过去、未来因果。

以上就是5种把握。所谓 pariggaha，就是以智辨别并把握。只有透彻通达并圆满这5种把握的禅修者，才应努力圆满思惟智等观智；《清净道论》2-244 等处如此教导。其理由如下。

> 依无常等，以种种行相观见诸法，故名为"观"。（《殊胜义注》1-175。）存在于过去、未来、现在3时以及内、外2相续中的色法、名法、因法、果法，都是观智所观的究竟法。这些法必须由各自的因法协同造作才得以生起，所以也称为诸行法。依四圣谛的教说方式，这些行法不外是苦谛与集谛所摄之法。

对于这些行法：1．以智观见其生灭之性，而观为无常；2．以智观见其不断受到生灭逼迫之性，而观为苦；3．以智观见其中没有一个不坏、坚实、常住的核心或自体，而观为无我。只有这样依无常等，以种种

行相观诸行法的智慧，才堪称为“观”。

因此，想要进入道非道智见清净等观禅清净阶段的禅修者，必须已经圆满：1．名色分别智，也就是见清净；2．缘摄受智，也就是度疑清净。他的智见必须已经清净。因为在观禅阶段，正是要把包括在这2种清净中的色、名、因、果等行法，置于3相之下而观照。

原书 202

如此修观时，应交替进行：1．有时对内五蕴；2．有时对外五蕴；在这两者中又应——3．有时对色法；4．有时对名法——轮流置于3相之下而观照。

（《殊胜义注》1-270、271；《清净道论》2-300。）

对过去法应如此观，对未来法也应如此观。关于还须观照缘起诸支，在思惟智部分（《清净道论》2-244）、生灭智部分（《清净道论》2-265）等处也有教导。

所以，所谓观，就是这样一种修习：对于存在于过去、现在、未来3时以及内、外2相续中的色法、名法、因法、果法，轮流观内、观外，轮流观色、观名，轮流观因、观果；在3相方面，又轮流观无常、观苦、观无我。与这种观智相应的定（因为它不像止禅阶段的定那样，专注并安住于单一止禅禅相这一所缘）也称为“刹那定”。

然而，能够如此有系统地修观，只属于这样的禅修者：他已把依本义或借称而名为近行定的欲界定，或名为安止定的色界定、无色界定中的一种，作为观的基础；又已能依特相、作用、现起与近因，恰当地摄取过去、现在、未来3时及内、外2相续中的色、名、因、果，已经用智辨别摄取这些法，并且随时都能轻易再作摄取。尚不能摄取这些法的禅修者，并不属于此列。

因此，应当记住：以近行定或安止定中的一种为观的基础，对3时、内外2相续中的色、名、因、果等行法，轮流置于3相之下而持续不断地修观；在这样的禅修者相续中，与观智相应而生起的定，才在观禅阶段称为“刹那定”。

若尚未见到色聚、名聚，尚不能逐一以智分析色聚、名聚直到究竟层次，尚不能分别诸界；又尚不能摄取、观照3时中相续的因法与相续的果法，因而尚不能把究竟的色、名、因、果置于3相之下修观，那么，在这种禅修者相续中生起的定，还不应在观禅教法中称为“刹那定”。这一点应当牢牢记住。

如果对于上述刹那定的解释仍不能释然，请继续阅读以下巴利原典、义注与复注的说法。

原书 203

刹那心一境性定

“他训练：‘我将令心等持而入息。’他训练：‘我将令心等持而出息。’”

（《相应部》3-279；《律藏》1-88；《中部》3-125。）

"'令心等持':即由初禅等,将心平等地置于、安住于所缘;或者,进入这些禅再出定后,依灭尽—坏灭之性观见与禅相应之心;在观的刹那,由于通达无常等相,刹那心一境性便生起。又凭借这样生起的刹那心一境性,将心平等地置于、安住于所缘,也称为:'他训练:我将令心等持而入息、出息。'"(《清净"'刹那心一境性',即仅住一刹那的定。此定在所缘上不间断地以同一行相转起,不为敌对法所压伏,能使心宛如已入安止一般寂然不动。"(《大复注》1-342。)上述巴利经文、义注与复注的意思如下。

佛陀在《中部·后五十篇》巴利的《入出息念经》等各经中,把入出息念业处的修习分为4个四法组,以16种方式开示用功修习的次第,直至阿罗汉果。其中——1.第一四法组依身随观而说。

再者,对于已经证得入出息禅的禅修者,佛陀又分别开示:2.第二四法组依受随观,3.第三四法组依心随观,4.第四四法组依法随观。(《清净道论》1-269。)(详释将在本书后文出现。)其中,在依心随观而说的第三四法组中,第三项教导如下。

"他训练:'我将令心等持而入息。'"

"他训练:'我将令心等持而出息。'"(《中部》3-125。)

=他训练:"我将使心平等、善安置于所缘而入息。"

(应如此训练。)

他训练:"我将使心平等、善安置于所缘而出息。"

(应如此训练。)(《中部》3-125。)

关于世尊上述教导中如何使心平等、善安置于所缘,义注师作了如下解释——

1.依定力使心平等、善安置于所缘;2.依观力使心平等、善安置于所缘——义注分为这两种加以解释。(参见《清净道论》1-281。)1.其中,依定力使心平等、善安置于所缘的方法如下:取格外清澈、纯净、明亮的入出息念似相为所缘,依次逐阶生起初禅定、第二禅定、第三禅定、第四禅定,又依次逐阶进入初禅等至、第二禅等至、第三禅等至、第四禅等至;如此入息、出息,就称为把止禅修习心平等、善安置在入出息念似相这一所缘上。这就是依定力——

使心平等、善安置于所缘的方法。

2.依观力使心平等、善安置于所缘的方法如下。

(甲)取入出息念似相为所缘,进入初禅;从该初禅出定后,对于与初禅相应的心——〔即以禅心为首、由34个禅相应名法——

组成的法组〕,以智观见它们会灭尽、会坏灭的灭尽—坏灭之性,再轮流——

置于无常、苦、无我三相之下而修观。

（乙）同样，取入出息念似相为所缘，进入第二禅；从该第二禅出定后，对于与第二禅相应的心——〔即以禅心为首、由32个禅相应名法——

组成的法组〕，以智清楚观见它们会灭尽、会坏灭的灭尽—坏灭之性，

再轮流置于无常、苦、无我三相之下而修观。

（丙）取入出息念似相为所缘，进入第三禅；从该第三禅出定后，对于与该禅——

相应的心——〔即以禅心为首、由31个禅相应名法——

组成的法组〕，以智清楚观见它们会灭尽、会坏灭的灭尽—坏灭之性，

再轮流置于无常、苦、无我三相之下而修观。

（丁）取入出息念似相为所缘，进入第四禅；从该第四禅出定后，对于与第四禅相应的心——〔即以禅心为首、由31个禅相应名法——

组成的法组〕，以智清楚观见它们会灭尽、会坏灭的灭尽—坏灭之性，

再轮流置于无常、苦、无我三相之下而修观。

〔注：上述34、32、31、31个禅相应的心与心所，将在“名业处”部分详细说明，请参见该部分。〕在如此修观的禅修者相续中，于观禅刹那，由于在这些禅那名法的每一个心刹那，反复一再洞彻知见无常相、苦相、无我相，便会生起称为“刹那心一境性”、仅住一刹那的欲界刹那定。这样生起的、称为“刹那心一境性”的——

——欲界刹那定之力，也能使观修之心在行相所缘上（即在作为行相所缘的入出息禅心上）平等、善加导向。这样的禅修比丘，被称为“在所缘上使心平等、善加导向而修习入息与出息”。

所谓“刹那心一境性”，就是与观智相应、具有只住一刹那之性的欲界定。

> “然而，这一切差别，只见于意门速行。”（《迷惑冰消》2-308。）依上述《迷惑冰消》义注的教说，对于凡夫与有学，所谓观智只是一系列欲界大善意门速行心路的心相续，因此，与该观智相应的定也只是欲界定。当前后诸定之间没有其他法间隔、彼此衔接，并以无常、苦或无我三种行相中的一种，在诸行所缘上无间、连续地转起时，逆品诸盖便不能胜伏、压制这种定；这种定也不被诸盖胜伏、压制。观修之心也仿佛已被导向、安置在诸行法的无常行相、苦行相或无我行相这一所缘上，毫不动摇而牢固安住。

因此，这种定称为“刹那心一境性定”，或称为“刹那定”。以上就是上述巴利原典、义注与复注的旨趣。

务必注意并记住：上述义注与复注只把这样的定称为“刹那心一境性定”（即刹那定）——禅修者先进入作为观之基础的禅，从该禅出定后，把该禅中的诸行法轮流置于三相之下而修观、审察；这时存在于观禅阶

段的定，才如此称名。只有安止禅心正在生起时，才可称为安止定；只有紧邻安止禅的定，才可依本义称为近行定。从禅出定而对禅那名法修观时，所缘并不是原先的入出息念似相，而只是入出息禅名法的无常行相、苦行相或无我行相中的一种，所以这时的定不能称为安止定或近行定，只能称为刹那定。此外，佛陀又在——

> ——入出息“‘我将随观无常而入息’，他如此修习；‘我将随观无常而出息’，他如此修习。”
>
> （《相应部》3-279；《律藏》1-88；《中部》3-125。）
>
> 佛陀教导，应反复观为无常而修习入息与出息。其中，应观为无常“‘无常’即五蕴。”（《清净道论》1-281；《迷“其中，随观无常之法，或随观‘无常’，名为无常随观；对于三界法，取其无常性而转起的观，得此名称。”（《大复注》1-343。）这里把所谓“无常”解释为存在于欲界、色界、无色界三界内的五取蕴。因此，对于三界内称为“杂项诸行”的诸行——

——修观时，善住于这些行法的无常行相、苦行相或无我行相的定，也可称为刹那定。由于此时并非正在进入安止禅，所以不能称为近行定或安止定。

> “所谓‘杂项诸行’，是指基础禅以外的其他诸行。由此显示：对于基础禅诸行已经作思惟的情形，更无须说。”（《根本复注》1-116。）

所谓“杂项诸行”（即散杂的诸行），是指除作为观之基础的禅（例如入出息——

——禅）以外的其他行法。这里显示，对于作为观之基础的禅（例如入出息禅）的禅诸行修观、审察时，更无须说。（《根本复注》1-116。）〕同样，由于《清净道论》2-222解释：已达到顶点的欲界定，无论依本义还是依同类借称而得到“近行定”之名，都可称为心清净，所以可把这一近行定建立为观的基础，从该定出定后，摄取色、名、因、果——即诸行法；在把这些行法轮流置于三相之下而修观、审察时，与该观智相应的定，也可称为刹那心一境性定，即刹那定。参见上文所引——

——《大复注》1-15的教说。以上就是关于在观禅阶段，何种定称为刹那定的说明。

应记住的要点总结

1．在止禅部分，纯观乘者以四界为所缘而建立、已达到顶点的欲界定，依同类借称称为近行定，依本义则称为刹那定。应当如此记住。（参见《清净道论》1-140的教说。）同样，以佛随念等任何一种只能导向近行定的业处为基础而建立、已达到顶点的欲界定，也依同类借称称为近行定，依本义称为刹那定。应当如此记住。

2．在观禅部分，纯观乘者把依同类借称而名为近行定的定作为观的基础；入于该定或该近行禅，再从该定或该近行禅出定后，对诸行法修观。此时，与正以这些行法为所缘的观智相应之定，也称为刹那定。应当如此记住。

3．又在止禅部分，止乘者那已经成熟、临近近行定的遍作定，也称为刹那定。应当如此记住。

4．又在观禅部分，止乘者把近行定或安止定中的一种作为观的基础，进入该近行禅或安止禅，从该禅出定后——

原书 207

——对诸行法修观时，与那正以诸行法为所缘、善住于其无常行相、苦行相或无我行相的观智相应之定，也称为刹那定。应当如此记住。

依上述种种界定，一个禅修者如果——1．尚未建立、尚未获得任何一种可作为观之基础的定：无论是依同类借称或依本义而名为近行定的定，还是名为安止定的某种禅定；2．尚未见到色聚与名聚，即使见到，也还不能分析色聚、名聚，因而尚不知道究竟色法与究竟名法；3．尚不能摄取过去、未来、现在三时中的因法与果法，也就是对于究竟色名法在三时中因果相联而转起的因果链——缘起法，还不会、也不能修观到亲自现前、洞彻知见——

——仍背负着一大堆无知，走进禅修中心坐下来，那么应当明白：在这种禅修者的相续中，尚不可能一坐下便立即生起刹那定。真正希求涅槃的贤善禅修者，应当理解并接受这一点。理由是：在止禅部分，只有依正确方法、不偏离教说的轨道，对某一种足以令刹那定生起的止禅之相作意、修习；在观禅部分，也只有对各类密集均已破除、作为真正究竟法并称为“行相（saṅkhāra-nimitta）”的色、名、因、果诸行法，轮流标举三相，持续有力地作意、修观审察，刹那定才可能生起。贤善的禅修者，如果你——

——仍然厌弃建立定，请继续阅读下面关于三相的说明。

三相

原书第 207 – 222 页

原书 207

三相

一位禅修者最初即以无常思惟诸行。然而，仅仅以无常思惟，并不能因此发生出起；还必须以苦、以无我思惟。因此，他也以苦、以无我思惟诸行。

当他如此修行时，如果在以无常思惟之际发生出起，这就称为“从无常入手，而由无常出起”。

如果他在以苦或以无我思惟之际发生出起，这就称为“从无常入手，而由苦或由无我出起”。从苦或无我入手时，其余各种出起情形也应依此理了知。（《清净道论》2-301。）

原书 208

意思是：一位禅修者刚开始修习观时，以智观见名为苦谛、集谛的色、名、因、果诸行法的生起与坏灭之性（udaya-vaya），或观见它们不断穷尽、不断坏灭之性（khaya-vaya），而以“无常”修观、审察。然而，仅仅以无常修观、审察，趣向出起观（vuṭṭhānagāminī-vipassanā），或名为“出起”的圣道智，并不能生起。他还以智观见：诸行法受生灭冲击而不断遭受逼迫之性，以及诸行法不断崩解、因而可怖之义，而以“苦”修观；又以智观见：诸行法并不是一个不坏的、凝成一团而——

——坚固不变、作为坚实核心而存在的我，而以“无我”修观、审察。如此修行的禅修者，如果在以无常修观、审察之际，趣向出起观或名为“出起”的圣道智于其相续中生起，这位禅修者就称为“先以无常对诸行法入手修观，而由无常从诸行法出起”。

另一种情形是：如果在以苦或以无我修观、审察之际，趣向出起观或名为“出起”的圣道智于这位禅修者的相续中生起，他就称为“先以无常对诸行法入手修观，而由苦或由无我从诸行法出起”。从苦或无我对诸行法入手时，其余各种出起情形也应依此理了知。（《清净道论》2-301。）〔按：所谓“趣向出起观”，是指一往直前奔向脱离诸行之涅槃的道心路心流，以及紧接在该道心路之前的一两个意门观速行心路。〕依上述《清净道论义注》，只是观无常、只是观苦——

——或只是观无我，都不能到达圣道。应当记住：只有轮番修观、审察齐全的三相，才能到达圣道。《无我相经》等各种三轮法教中，佛陀的指示与这一裁定完全一致，犹如恒河水与阎牟那河水混合后融为一体。佛陀指示人们把三相标举于诸行法而修观。（参见《无我相经》等。）诸义注也裁定：必须修观、审察齐全的三相，才能到达圣道；只标举一种相而修观、审察，不能到达圣道。正如俗语所说“牢处再加箍，紧处再打楔”，这些裁定把佛陀所说的教法更加牢固地——

——系紧、加固。理由如下。

> 如此，对于把诸行见为无我的人，会有称为“破除见”的作用；对于把诸行见为无常的人，会有称为“破除慢”的作用；对于把诸行见为苦的人，会有称为“穷尽贪著”的作用。（《清净道论》2-264。）

原书 209

意思是：1．无常随观智能舍断慢执。

2．苦随观智能舍断称为“贪著”（nikanti）的爱执。

3．无我随观智能舍断我执。

在如此舍断时，一种随观智必须得到其余两种随观智以强大的亲依止缘力所给予的助益；也就是说，只有获得其余两种随观智以这种强大的亲依止缘力给予的支持，这一种随观智才会变得锐利、勇健、清净、增长广大，修习力也会增强。只有如此变得锐利、勇健、清净、增长广大而修习力强劲的随观智，才能摧破、毁除各自相应的烦恼执著。

> （参见《大复注》2-415—416。）

然而，各种随观智摧破、毁除各自相应的烦恼执著时，只能以彼分断的方式加以摧毁；只有圣道智能以正断的方式，把各自相应的烦恼无余摧毁。不过，诸圣道法（即圣道智）只有在名为随观智的诸观智依次以亲依止缘力给予助益后，才能生起。因此，佛陀在《苏尸摩经》中作如下开示。

> “苏尸摩，先有法住智，后有涅槃智。”（《相应部》1-344。）这里说：善住于诸行法无常、苦、无我行相之中的、名为法住智的观智先生起；以殊胜涅槃为所缘而知的圣道智后生起。（《相应部》1-344。）苏尸摩从外道游行者出家为比丘以后，认为圣道智是神通智的结果，因而向佛陀请问。佛陀回答：圣道智不是神通智的结果，只是善住于诸行法无常、苦、无我行相之中的、名为法住智的观智之结果；它是只在诸观智终了之后才生起的智。这就是佛陀的答语。

（参见《苏尸摩经义注》。）因此，希求圣道智的贤善禅修者，应当努力使无常随观智、苦随观智、无我随观智这些随观智变得锐利、勇健而清净。

无我之光

三相之中，无我相只有在诸佛出世的教法时期，众生才有机会了知。正等觉佛陀若要彰显无我相，便会——

——1．也以无常相使它显明；

2．也以苦相使它显明；

3．也以无常相与苦相两者使它显明。

这三种方式之中，以无常相彰显无我相的开示如下。

> 如果有人说“眼净色（即眼门）是我”，这种说法便不成立。眼净色（即眼门）的生起与坏灭都是显明的。对于生起与坏灭都显明的法，如果把它说成我，就等于说：“我的我既生起，也坏灭。”因此，若有人说“眼净色（即眼门）是我”，这种说法并不合理。所以，眼净色（即眼门）是无我的。（《中部》3-329，《六六经》。）

> （《中部》3-329。）

在上述《六六经》中，佛陀以无常彰显无我相。

> 诸比丘，色不是我，即是无我。诸比丘，如果这个色是我，这个色就不会导致苦恼，人们也应当能够支配色：“愿我的色如此；愿我的色不要如此。”然而，诸比丘，因为色不是我，只是无我，所以色会导致苦恼；人们也不能支配色：“愿我的色如此；愿我的色不要如此。”（《相应部》2-55；《律藏》3-18。）在上述《无我相经》中，佛陀以苦彰显无我相——

——如此加以教示。

> 诸比丘，色是无常的；凡是无常的，就是苦的；凡是苦的，就是无我的。对于无我的色，应当以正慧如实观见：“这不是我的，这不是我，这不是我的我。”（《相应部》2-19。）也就是说，应以能够破除色法密集与名法密集的观智光明，如实、不颠倒地观见。

> （《相应部》2-19。）

在上述《凡无常经》等经中，佛陀以无常、苦两相使无我相显明。为什么必须如此教示呢？因为无常——

——与苦二相在世间显而易见。

手里的碗、盘等某件物品失手落地而破碎时，世人会说：“အဟော အနိစ္စံ（啊，无常！）”由此可见，无常相在世间是显明的。又如自己的身体生起疮疖、脓肿等病痛，或被树桩、荆棘等刺伤、撞伤时，世人会说：“အဟော ဒုက္ခံ（啊，苦！）”由此可见，苦相在世间也是显明的。

无我相却并不显明。对于没有慧眼的人，它全然被巨大黑暗所笼罩；这种相不容易在智中显现，难以洞彻了知，难以清楚显示，也极难施设、宣说、开示而使人知晓。

> 无论诸如来出世还是不出世，无常相与苦相都会显明；无我相离开佛陀出世便不会显明，只有佛陀出世时才会显明。（《阿毗达磨义注》2-46。）即使在教法之外的时代，具有大威力的仙人、游行者，如菩萨萨罗般伽导师等贤者，也只能以“无常”“苦”这样的施设来宣说，却不能以“无我”的施设来宣说。如果这些贤者也能对来到他们面前的众人——

——以“无我”的施设宣说，那么来到他们面前的众人便应当能够洞彻证悟道果。（《阿毗达磨义注》2-46。）巴利义注引文（缅文转写）：“အနတ္တလက္ခဏပညာပနဋ္ဌိ အညဿ ကဿစိ အဝိသယော၊ သဗ္ဗညုဗုဒ္ဓါနမေဝ ဝိသယော။”

> （《阿毗达磨义注》2-46。）

译：然而，为声闻施设并宣说、显示无我相，不是任何其他人的境界，只是遍尽无余、究竟洞彻一切所应知之所知法的全知正等觉佛陀之境界。（《阿毗达磨义注》2-46。）由此可知，无我相是一种不显明的相，是一种难以洞彻了知的相，也是一种难以显示、难以施设宣说的相。因此，当佛陀宣说、显示无我相时——1．也必须以无常相使它显明而宣说；

2．也必须以苦相使它显明而宣说；

3．也必须以无常相与苦相两者使它显明而宣说。（《阿毗达磨义注》2-46—47。）

关于如此难以显明的无我相为何不显明、又如何显明，义注还作如下解释。

> 由于不作意、不通达种种界的分解，无我相被密集所遮蔽，所以不能现起。
>
> ……将种种界分别开来、完成密集的分解时，无我相便依其如实自性而现起。
>
> （《阿毗达磨义注》2-47；《清净道论》2-276。）

意思是：由于没有作意以智把色、名诸界法一法一法地分别、分析，又由于没有以智洞彻究竟色法、究竟名法，直至它们各自的自性力——即自性特相，还由于被称为色法密集、名法密集的色法团块、名法团块所遮蔽，所以无我相不能在禅修者的智中显明。

如果能够以智把色、名诸界法一法一法地分别、分析，即完成这样的工作：依特相、作用、现起、近因，摄取每一种究竟色法、究竟名法，从而把色法团块与名法团块——色法密集与名法密集——逐一分别、分析，那么无我相、无我智见与无我之光，就会依其如实自性，在禅修者的智中清楚地显现出来。这就是上述诸义注的旨趣。

理由

> 色法与名法依其法则，只能成组地生起，成为色聚、名聚；它们没有逐一单独生起的能力。〔依《大复注》所用的巴利语“ရူပါရူပတ်လာပုဂ္ဂါဒနံ”（色聚与非色〔名法〕聚的生起；《大复注》2-235），本书把一个心刹那内同时相应而生的名法群称为“名聚”。〕就胜义分析而言，这些色聚、名聚是最小的组合单位，也是最小的团块。只有依特相、作用、现起、近因，摄取每一色聚、名聚之中的每一种究竟界法，色法密集与名法密集这些色法团块、名法团块才会破除；只有密集破除，智见才能抵达胜义；只有智见抵达胜义，无我相才会依其如实——

——自性，在禅修者的智中清楚地显现、生起。

如果能够把一个色聚、一个名聚之中的色法、名法观至胜义，便也将以智见到这些色聚、名聚之内每一种究竟界法的生起、住立、坏灭，即“生—住—灭”三个刹那的全体。

禅修者也将看见：这些究竟色法、究竟名法在尚未生起的先前并不存在，生起以后也不会像尸体堆积那样积存在某一处；它们只在“生前不存在”与“灭后不存在”这两种不存在之间，以生起、住立、坏灭，即“生—住—灭”的状态，于一瞬间鲜明地出现、发生。其中，名法——

“在一弹指顷，生起后灭去者，数达十万俱胝。”（《相应部义注》2-295。）在所谓弹指一次、眨眼一次、闪电一瞬或一秒的时段内，生灭的次数，也就是心刹那或名聚的次数，约达十万俱胝。此说只是着眼于名法生起极其迅速而作的表述。依此说，一个心刹那中所含的一组名法，称为一个名聚；其寿命仅约相当于把一秒划分为十万俱胝份后的一份。

再者，每一个色聚中所含的色法，其寿命也只有约17个心刹那，也就是约17个名聚的寿命。换言之，若把一秒划分为五千余俱胝份，它们的寿命仅约其中一份。

在这些寿命如此短促的色聚、名聚中，各组色法与名法生起以后，并不存在一个不会毁坏、作为坚实核心与不变实质而住立的我；禅修者即使用慧眼寻找，也遍寻不见。在31界之内，除了色法与名法，也找不到任何其他法。到那时，无我之光才会庄严灿烂地显现出来。

应当确信并记住：为了使智见抵达无我，必须以智慧分别、分析色聚与名聚，逐一破除其中的各种密集。为了能够如此分别、分析色聚与名聚，破除各种密集而作观修，所不可缺少的正是称为心清净的近行定或安止定。因为这些法只有在具备定时才能知见，佛陀本人已经在诸《定经》中作了教导。

下面继续说明密集这一问题。

色法的3种密集

观照色法、使智见抵达究竟色法领域时，必须破除称为色法密集的3种密集。诸复注开示了色法方面有3种密集。

> “所谓分解密集，就是把相续密集、组合密集与作用密集分别开来、加以辨析。”
>
> （《中部复注》1-365；《长部复注》2-308；《大复注》1-428。）

所谓以智慧逐一分别、分析而破除称为色法密集的色法团块，就是以智慧分别、分析称为相续密集、组合密集与作用密集的色法密集。（《中部复注》1-365。）

依诸复注师的这一判定，色法只有3种密集：1．相续密集；2．组合密集；3．作用密集。色法没有所缘密集。理由如下。

佛陀在《法集论》巴利圣典中，把究竟法分为有所缘法与无所缘法两类、两组，作如下教导。

> “哪些法是有所缘法？”
>
> “受蕴、想蕴、行蕴、识蕴；这些法是有所缘法。”
>
> “哪些法是无所缘法？”
>
> “一切色法与无为界；这些法是无所缘法。”（《阿毗达磨》1-238。）在上引《法集论》巴利中，佛陀把受蕴、想蕴、行蕴、识蕴这四名蕴，也就是一切名法，教为能取所缘的有所缘法；又把一切色法与无为界——涅槃，教为不能取所缘的无所缘法。关于只有能取所缘的有所缘法才有“所缘密集”，《清净道论大复注》作如下解释。

“同样，诸有所缘法取所缘的方式虽有差别，但若把它们作为一个整体而执取，便成为所缘密集。”（《大复注》2-437。）因此，只有能取所缘的名法才有所缘密集；色法是不能取所缘的无所缘法，所以没有所缘密集。正因如此，上述《根本五十篇复注》等复注只在色法方面“sārammaṇa 一词正表明：心与心所不能离开所缘而转起。”（《根本复注》1-181。）依这段复注开示，sārammaṇa 一词也只指名法。因此，尽管通常也有色法具4种密集的说法——

——仍应记住：色法并非有所缘法，所以色法没有所缘密集。

一、相续密集即色法相续的密集团块

由业、心、时节、食这4种因各自生起的每一个色聚中，都含有火界；这火界也称为时节。

这个火界——时节，能逐代产生新的、以食素为第8法的时节生八法聚。举例来说，设有一个眼十法聚，即以眼净色为第10法的色聚微粒。分析这个眼十法聚，可以见到10种色法：地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根与眼净色。（观法将在“色业处”部分的表格中再次说明。）在这10种色法之中——

——含有火界。这火界能产生以食素为第8法的时节生色聚〔它是眼十法聚中火界——时节的“子代”〕。这些时节生食素八法聚中，也同样含有火界；这个火界又会产生新的时节生食素八法聚〔它是原来眼十法聚中火界——时节的“孙代”〕。依此方式，每当色法到达住时，眼十法聚中所含的火界——时节，便能相续产生4代、5代色聚。〔其中最后一代、最后一次生起的色聚内所含的火界——时节，已经不能再产生新的色聚。〕依此方法——

——也应理解其余色聚。它们生起的详细过程与观法，将在“色业处”的观法部分再次说明；到那里就会清楚。

有些色聚中所含的火界，能逐代资助而产生3代、4代，或4代、5代新的色聚。若是止修心、观修心等心所生色聚中所含的火界，则不仅在内在相续中，还能直至外在处，逐代资助而产生许多代新的色聚。

这些时节生食素八法聚，称为“由同分的单一时节所生的色法”。

再者，所吃的食物，无论尚未吃下，还是吞下以后、在胃中作为尚未遍布全身的“胃中物（未消化食物）”而住时，都不过是由称为时节的火界所生之时节生食素八法聚的集合。它正是三十二身分中的“胃中物”。禅修者若在这一胃中物身分上专注四大种而观照，就只会见到色聚微粒。

这些色聚，就是由称为时节的火界所生的时节生食素八法聚。

禅修者必须观见：一个色聚中的火界如何接连产生新的色聚。每一个时节生食素八法聚中都含有食素。这一时节生食素在作为胃中物而住、尚未遍布全身时，仍只处于时节生色与时节生食素的阶段。当它获得消化火的资助——这种消化火，是位于胃——即“新食之所”——周围的命根九法聚中所含的火界，也就是能使食物消化的业生腹火——而遍布全身时，便只以食素为第8法的食素八法聚形态扩散。这些食素八法聚称为食生食素八法聚。

由于这些色法是由先前称为胃中物的时节生食素八法聚中所含的食素产生，所以称为食生食素八法聚〔即时节生食素的“子代”〕。食生食素八法聚中所含的食素，称为食生食素。

原书 216

每一个业生色聚、心生色聚与时节生色聚中，也都含有食素，分别称为业生食素、心生食素与时节生食素。业生食素、心生食素、时节生食素各自若得到上述食生食素的资助，便能再产生以食素为第8法的其他食素八法聚：有时4代、5代，有时许多代。再者，较早各代食生食素八法聚中所含的食素，若得到较后新生各代食生食素八法聚中食素的支持，则随所吃食物滋养力的强弱，甚至能接连产生10代、12代等新的食素八法聚。〔这些都是先前——

——称为胃中物的时节生食素之后续孙代、曾孙代等。〕依这种方式，一次吃下的食物，据说甚至能在身体内遍布并转起长达7天。

> （参见《清净道论》2-249—252。）

这种生起过程，称为“由同分的单一食、单一食素所生的色法”。

对于由同一时节、同一食所生的诸色法，也就是同一时节、同一食之内所含的诸色法，若不把它们看成同一系列、一个连续整体，而能分别、分析为一个又一个色聚来观见，相续密集便已破除。反之，若把它们看成像一列焰火或一股线那样的同一系列、同一连续整体，而不能清楚分别为一个个色聚，相续密集便仍在遮蔽。当相续密集遮蔽真实色法时，由于尚不能见到色聚，也就远远不能以智慧逐一分别、分析每一个色聚中所含的色法，使观照抵达究竟色法的领域——

——而仍会相距甚远。智见尚未抵达究竟法，要抵达无我智见，就会更加遥远。

二、组合密集即色法组合的密集团块

如果能够以智慧逐一分别、分析每一个色聚中所含的8种、9种、10种等究竟色法，直达各自作为究竟法之自性力的自性特相，而加以观见，组合密集便已破除。本书把这种以智慧逐一分别、分析色聚、使智见抵达究竟色法的观照，称为“分析色聚”。如果尚不能把色聚中所含的8种、9种、10种等色法分析至究竟层次，组合密集就未破除；密集不破，智见便不能抵达究竟法；智见若尚未抵达究竟法，无我之光——

——也就不能庄严灿烂地显现出来。应当如此记住。

原书 217

三、作用密集即色法作用的密集团块

每一个色聚中所含的8种、9种、10种等究竟色法，各有自己相应的特定作用。

地界具有作为同一色聚中其余色法所依处的作用（住立作用，patiṭṭhāna-rasa）；水界具有使色法增长的作用（增长作用，brūhana-rasa）；火界具有使色法成熟、衰坏的作用（成熟作用，paripācana-rasa）；风界具有推动的作用（推动作用，samudīraṇa-rasa）。像这样，每一色法各有自己的特定作用。若能以智慧

分别、分析而观见每一个究竟色法各自的特殊作用，作用密集便已破除。由于能够以智慧分别、分析每一个究竟色法各自的作用，不再把它们看成同一作用，作用这一密集团块便告破除。如果对于每一个色聚中所含的每一种究竟色法——

——不能以智慧分别、分析而观见其各自作用，却把它们看成同一作用，作用密集便不能破除。只要作用密集未破、仍在遮蔽，无我之光就不可能显现出来。

应当履行的责任

为了破除称为色法密集的3种密集，禅修者必须依特相、作用、现起、近因，系统地把握每一个色聚中所含的8种、9种、10种等究竟色法，也就是把握每一种究竟色法。在观照、把握色法而以智慧分别时，为使智见抵达究竟色法的领域，能够依特相、作用、现起、近因观照、把握并以智慧分别每一个色聚中的所有色法，禅修者必须在近行定与安止定这2种定中建立任何一种。

因为这些法只有具备定才能知见。

名法的4种密集

再者，名法有4种密集：1．相续密集；2．组合密集；3．作用密集；4．所缘密集。《根本复注》作如下解释。

> “相续密集等的区别如下：前法与后法由于无间相续，仿佛合成一体而转起，这就是相续密集。同样，触等诸法由于作为同一组合而转起、由于各自作用的差别难以辨知、又由于同取一个所缘，仿佛合成一体而转起；这三者分别构成组合密集、作用密集与所缘密集。”（《根本复注》1-60。）

上述《根本复注》所解释的这四种名法密集，其含义如下。

一、相续密集（santati-ghana）：名法相续形成的密集

名法有路心与离路心两类。离路心又有三种：一生中最初生起的结生心、最后生起的死亡心，以及在一生期间没有路心生起时，为使心相续不断、作为维持生命之因而生起的有分心。结生心与死亡心在一生中各只生起一次；有分心则在路心不生起时，于各个心路之间随其所宜反复生起，贯穿一生。若不能逐一分辨结生心、有分心、死亡心的各个心刹那，而把它们看成连续、单一、同一个心，便称为相续密集——名法相续形成的密集——正在遮蔽；若能逐一分辨每个心刹那，则相续密集——

——即名法相续形成的密集团块，便已破除。

路心也只会依心定律这一固定不变的法则次第生起，绝不会越出这条法则而生起。例如，取认知色所缘的眼门心路诸心与心所来说：当色所缘极为清晰、心刹那数目具足时，它们只会依如下定律次第生起：五门转向、眼识、领受、推度、确定、7次速行、2次彼所缘。用缅语说，就是：转向、见知、接受、审察、确

定、7次速行、2次彼所缘。它们只会依这一固定次第生起，这称为“心定律”。依心定律这样转起的一系列心，称为一个“心路”。存在于这一个心路之内的名法——

——若不能按心刹那逐一分辨、看见每一个心，而只把它们看成同一个心，便称为相续密集正在遮蔽。若能逐一分辨而看见：“这是五门转向，这是眼识，这是领受，这是推度，这是确定，这是第一次速行，这是第二次速行……”如此看见每一个心刹那，便已破除相续密集，即已能以智分解、破除名法相续形成的密集。

二、组合密集（samūha-ghana）：名法组合形成的密集

名法不能单独生起；在每一个心刹那，心与心所总是相伴而生。无论是称为离路心的结生心、有分心、死亡心，还是诸路心，心与心所都只会组合成组而生。举例来说，假设一位三因结生的禅修者，其结生名法与悦受相应，则——

——1．能知之心，即识，1个；2．名为“通一切心所”、可通善与不善两方面的心所13个；3．与一切美心相应的遍一切美心心所19个；4．慧根心所1个。合计34种名法，即1心与33心所。若结生时有34种名法，此人的有分心与死亡心也同样各有34种名法。

再者，在上述眼门心路的心相续中：1．五门转向有11种心与心所名法；2．眼识有8种；3．领受有11种；4．推度若为悦俱，则有12种；5．确定有12种；6．速行若是智、喜相应的大善速行，则每一次各有34种心与心所名法——

7．彼所缘也同样可能每一次各有34种心与心所名法。

（详见“名业处”部分。）由此可见，名法在每一个心刹那都只会依其相应情形相伴而生。若不能逐一分辨、看见同一心刹那内共同生起的名法——“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识”等——而把它们看成单一、同一个整体，便称为组合密集，即名法组合形成的密集，正在遮蔽。

若能把这一名法组合形成的密集团块逐一分辨：“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识……”并能依其实际数目——有8种时即8种，有34种时即34种——逐一以智观照、看见、摄取、分别每一种名法，组合密集便已破除，即已能以智分解、破除名法组合形成的密集。

三、作用密集（kicca-ghana）：名法作用形成的密集

同一心刹那内共同生起的一组名法，称为“名聚”。

每一个名聚中的各个究竟名界，都各有自身特定的作用。能知之心，即识，在取所缘时具有作为首要先导者的作用（pubbaṅgama-rasa）；触具有连接所缘与能知之心、触击所缘的作用（saṅghaṭṭana-rasa）；受具有不断体验所缘之味的作用（anubhavana-rasa）；想的作用，则是为了后来再次认知所缘而作出标记——

——即作出供后来再次认知的标记（punasañjānana-nimitta-karaṇa-rasa）；思具有筹作、发动的作用（āyūhana-rasa）。如此，同一心刹那内共同生起的每一种名法，都各有自身特定的作用。若不能以智逐一分辨、看见这些不同作用，便称为作用密集，即名法作用形成的密集，正在遮蔽。

若能以智逐一分辨、观照、摄取触的作用、受的作用等各项作用，作用密集便已破除，即已能以智分解、破除名法作用形成的密集。

四、所缘密集（ārammaṇa-ghana）：取所缘形成的密集

一切名法都是能取所缘的“有所缘法”。然而，在毗婆舍那领域中，又分为被观照的名法与进行观照、能取所缘的名法两类。（《清净道论》2-262。）在非色七法观法（arūpa-sattaka）中，论中教导以后心再去修观前一观心；换言之，以后起的观意门速行心路，再去修观先前的观意门速行心路“所知与能知，二者都应作毗婆舍那观。”（《清净道论》2-278。）这里，“所知”是由观智洞彻了知、名为苦谛法与集谛法的诸行法；“能知”是正在观照、以智为主导的观意门速行心路。论中教导，这所知与能知二者都应修毗婆舍那——

——论中正是如此教示的。

其中，在被观照的名法一侧，有相续密集、组合密集、作用密集三种；同样，在进行观照的观智一侧，换言之，在进行观照的观意门速行心路一侧，也有相续密集、组合密集、作用密集三种。对进行观照的观意门速行心路这一侧的三种名法密集，也必须以智分解、破除，修观到智见抵达究竟；也必须再以毗婆舍那返观。因为这一进行观照的观智，换言之，这一观意门速行心路，在毗婆舍那领域中特别是能取所缘的法，即“有所缘法”。对于这一以观智为主导的观意门速行心路，应依如下方式：1．把其中每一个——

——心刹那逐一以智分辨：“这是意门转向，这是第一次速行，这是第二次速行……”若不能这样看见，而只把它看成一个观智或一个观心，便称为相续密集，即名法相续形成的密集，正在遮蔽。若能逐一以智分辨、看见：“这是意门转向，这是第一次速行，这是第二次速行……”便称为已能以智分解、破除相续密集，即相续密集已经破除。

2．再者，若把每一心刹那内的一组名法〔意门转向有12种名法，每一次速行各有34种名法等〕只看成一个观智或一个观心，便称为组合密集，即名法组合形成的密集，正在遮蔽。若能逐一以智分辨、观照、了知同一心刹那内的一组名法——“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识”等——并能再以毗婆舍那返观，便称为已能以智分解、破除组合密集，即组合密集已经破除。

3．再者，若不能以智分别了知、观照每一心刹那内那一组名法各自不同的作用，便称为作用密集，即名法作用形成的密集，正在遮蔽。

若能以智逐一分辨、观照、了知：“这是触的作用，这是受的作用，这是想的作用，这是思的作用，这是识的作用……”便称为已能以智分解、破除名法作用形成的作用密集，即作用密集已经破除。

应当知道：存在于进行观照的观智一侧，或存在于进行观照的观意门速行心路一侧的相续密集、组合密集、作用密集这三种密集，合以“所缘密集”一个名称来称说。这是因为，在毗婆舍那领域中，特别能取所缘

的“有所缘法”，正是观智，或以观智为主导的观意门速行心路。在作为观智之所观的名法一侧，有相续密集、组合密集、作用密集三种；在能观照、以观智为主导的观意门速行心路一侧，则只有所缘密集一种。只有作这样的区分，名法四种密集的含义才会清楚。

由此可见，观智的所观所缘，是名为苦谛、集谛的色、名、因、果诸行法，即“所知法”；正在观照的观智，则是“能知法”。只有对这两类法中的色法密集、名法密集，逐一以智分辨而修观审察，才能以智看见：这些诸行法中没有创造者的最高我，也没有被创造的生命我；这些诸行法具有无我之性，不会依任何一个我的意愿而转起；它们不是不坏不灭、作为坚实本质而常住的我；它们刹那不停、接连不断地坏灭。以智这样看见时——

1．“愿这已生起的行法不要进入住时。”

2．“愿这已进入住时的行法不要衰坏、老化，也就是不要衰老。”

3．“愿这已衰坏、老化的行法，不要在坏时坏灭。”在这三种情形中，都不存在能依任何一个人、有情——

——或我的意愿而令它们如此转起的性质；这些行法中，全然没有依任何一个人、有情或我的意愿而转起的情形。因此，这些行法：1．由于具有空性，即空无我的性质，所以称为“无我”。

2．由于其中没有作为主宰、占有者的“我”，所以这些行法也称为“无我”。

3．由于这些行法中没有任何一个“我”可以按自己的意愿把它们造作成所欲的样子，所以这些行法也称为“无我”。

4．由于这些行法同外道所构想、主张“有作为创造者的最高我（parama-atta），也有作为被创造者的生命我（jīva-atta）”的我论正相反，所以也称为“无我”。（《阿毗达磨义注》2-45。）为了使这样的无我智见生起，必须以智逐一分辨色、名诸界法，分解、破除种种密集，修观审察到智见抵达究竟。只有能这样修观，才会看见：这些行法未生之前不存在，生起之后也不存在，只在前后两种“不存在”之间极其短暂地暂时生起，并以无常、苦、无我的状态显现；这时才能凭自己的智作出——

——这样的判定。无我之光也将在禅修者的智门中庄严地显现。

然而，有些尊长论师不能接受上述经论中的说法，便援引《根本五十篇义注》而另作如下主张：1．即使只以一个色法为所缘修观，也能够到达涅槃、证得涅槃。

2．即使只以一个名法为所缘修观，也能够到达涅槃、证得涅槃。

3．即使只以色法、名法各一个为所缘修观，也能够到达涅槃、证得涅槃。他们又持有这样的见解。

假如接受“只观一个法便能到达涅槃”这一主张，那么，上文有关称为“色法密集、名法密集”的这些聚块的一切说明，就都会变得毫无意义。

为了让禅修贤者自己比较、衡量并判断上述见解是否正确，下面继续说明三种思惟行境（sammasanacāra-khetta），以及 ඒකදෙස （ekadesa）＝“一部分”的含义。

三种思惟行境

三种思惟行境

这里，正等觉菩萨、独觉菩萨和声闻菩萨修观时，作为观智游行范围的色法、名法等诸行法之聚，称为“思惟行境”（sammasanacāra-khetta）。它的意思是：这是能够思惟、审察无常、苦、无我的观智所游行的法聚。它也称为“观禅所依地”（vipassanā-bhūmi），意思是观智生起、安住之处的法聚。《逐一经复注》对这三类菩萨的三种思惟行境作了如下解释。

> “有人说，诸佛的思惟行境，是十千世界中进入有情相续的诸行，以及不与诸根相系属的诸行；另一些人则说，是十万俱胝个世界系中的这些诸行。确实，依过去、未来、现在三时进入缘起之理时，诸佛的大金刚智以三百六十万俱胝种方式转起。有人说，诸独觉的思惟行境，是连同自身相续中的诸行、中土居民之有情相续中的诸行，以及不与诸根相系属的诸行；另有人说，是瞻部洲居民之有情相续中的诸行。就法将而言，上述诸声闻的观禅所依地，也正是他的思惟行境。”（《中部复注》3-275。）以上复注的旨义如下。

1．正等觉菩萨把十千世界中一切有情相续内生起、存在的色法、名法等诸行，以及不与诸根相系属、没有生命的外在诸行，分别置于无常、苦、无我三相之下，加以思惟、审察和观照——诸尊长论师如此教说。

另一些尊长论师则说：正等觉菩萨把十万俱胝个世界系中一切有情相续内生起、存在的色法、名法等诸行，以及不与诸根相系属、没有生命的外在诸行，分别置于无常、苦、无我三相之下，加以思惟、审察和观照。

正因为如此，诸佛或正等觉菩萨依过去、未来、现在三时，以智进入缘起之理时，其相续中会生起三百六十万俱胝类大金刚观智。无论每个世界系中有情多至何等程度，都把该世界系内一切有情相续中的无明合为一组，把行合为一组，余支也依此类推；每个世界系的十二缘起支成为十二组，再把这十二支各自置于三相之下而分别观照、思惟。依此计算，在十万俱胝个世界系中，正等觉菩萨的相续自然会生起三百六十万俱胝类大金刚观智。

2．独觉菩萨把自身相续中生起、存在的一切色法、名法等诸行，以及中土或瞻部洲各有情相续内的诸行，还有不与诸根相系属、没有生命的外在诸行，分别置于无常、苦、无我三相之下，加以思惟、审察和观照。

3．属于声闻菩萨的上首声闻菩萨、大声闻菩萨和普通声闻菩萨，则观照自身相续中生起、存在的一切诸行；对于外在他人相续中生起、存在的诸行，不按男人、女人、个人、有情等分别各别相续，而因其同属外在，便合为一组、作整体观照；此外还观照不与诸根相系属、没有生命的外在诸行。他们把这三类诸行分

别置于无常、苦、无我三相之下，加以思惟、审察和观照。这就是三种思惟行境。（参见《中部复注》3-275。）

一部分（ekadesa）

原书第 224 – 226 页

原书 224

一部分（ekadesa）

上述三种思惟行境已经准确界定：声闻的思惟行境，也就是声闻观智必须观照、思惟的诸法，究竟包括哪些诸行法；虽然声闻分为上首声闻、大声闻和普通声闻三类，但三类声闻的观智所游行的范围——思惟行境——完全相同。

尽管声闻思惟行境已有如此准确、明确的界定，有些论师却误解了《根本五十篇义注》中 ဧကဒေသ（ekadesa）一词的含义，因而认为：只要把（1）一个色法、（2）一个名法，或（3）一个色法与一个名法置于三相之下修观、思惟，也能到达涅槃。为了妥善解决这个问题，下面简要说明 ekadesa 的含义。

> “为了破除慢，世尊开始宣说名为‘一切法之根本法门’的教说。”（《中部义注》1-18。）五百位婆罗门青年已经彻底精通三吠陀，却未能在吠陀典籍中找到精髓；为了到世尊的教法中寻求精髓，他们进入佛教而出家为比丘。由于他们是最后有者（pacchimabhavika），智慧极其锐利；开始学习世尊的三藏教法以后，很容易便全部学会。

正因他们轻易学通教理、获得成就，教理慢便竖起了尖角；他们不再像从前那样恭敬、尊重、礼拜世尊，反而想：“乔达摩沙门所说的法，只要学一学就能轻易掌握，并没有什么了不起。”于是，那种自高自大的骄慢心便——

原书 225

——在他们心中生了起来。世尊知见：这些比丘的教理慢，足以破坏他们作为证得阿罗汉果之因的亲依止缘。为了折伏、摧破这五百位比丘竖起的教理慢之角，世尊便宣说《根本法门经》。〔应注意：此处并不是在开示观智所观的所缘。〕宣说此经时，在依法安立的部分，世尊分别开示对四大种的四种认知方式：1．凡夫以爱执、慢执、见执三种执著而知；2．有学圣者已经脱落见执，而仍以尚存的一部分爱执与慢执而知；3．无学圣者，即阿罗汉，已经脱落爱执、慢执、见执三种执著而知；4．如来佛陀也已经脱落爱执、慢执、见执全部三种执著而知——

——世尊把这四类分作四个部分，对四大种逐一分别、解析而说。随后，又把说法次第从依法安立的部分转到依人安立的部分。

（详见《根本法门经》。）世尊这样宣说以后，便产生了一个问题：上述四类人在四大种方面的认知方式有差别，难道他们对于其余作为究竟界法的诸行，认知方式就不再有差别了吗？为了解答这个问题，义注

师在《中部义注》1-32中，引出《导论》（Netti）巴利原典所载的特相导释法（lakkhaṇahāra-netti-naya），说明世尊依此法把特相相同的诸法合摄而说。

（《中部义注》1-32。）

依照这项解释，既然四大种已被摄取，就也必须摄取与四大种同具变坏相（ruppana-lakkhaṇa）——即会变坏这一自性特相——的二十四种所造色。

这是因为，二十四种所造色与四大种同具会变坏的变坏相，所以世尊把它们合摄在四大种中宣说。再者，既然色蕴已被摄取，就也必须摄取与色蕴同具杀手相（vadhaka-lakkhaṇa）的其余四名蕴。

“如此，以色为门，说明以诸行为所依的妄计之后……”（《中部义注》1-33。）

因此，应当知道：上述四类人对一切诸行的认知方式都有差别，正如前述他们对四大种的认知方式有差别一样。意思如下。

1．凡夫以爱执、慢执、见执三种执著而认知一切诸行。

2．有学圣者已经脱落见执，而仍以尚存的一部分爱执与慢执认知诸行。

3．无学阿罗汉已经脱落爱执、慢执、见执三种执著，而认知一切诸行。

4．如来佛陀也已经脱落爱执、慢执、见执全部三种执著，而认知一切诸行。所谓认知方式有差别，就是这个意思。

原书 226

应当先注意并牢记：尽管世尊直接宣说的只是四大种，依特相导释法却必须摄取一切诸行。

遍知范围的差别

原书第 226 – 227 页

原书 226

遍知范围的差别

再者，无学阿罗汉圣者认知诸行时，已经脱落三种执著；如来佛陀认知诸行时，也同样已经脱落三种执著。

然而，他们如此认知时，遍知范围有所差别；义注作了如下解释。

“所谓‘遍知至尽’，就是遍知至彼岸、遍知至终点、无余遍知。”

“诸佛以各各圣道舍断烦恼时，虽说与诸声闻相比并无差别；但在遍知方面却有差别。诸声闻只思惟四界的一部分而到达涅槃；诸佛则连微尘般大小的行法也没有一项未经智见、未经衡量、未经审察、未经现证。”（《中部义注》1-54。）所谓“如来对诸应遍知法遍知至尽”，意思是：他对一切应遍知法，遍知至彼岸、遍知至终点，无余而彻底遍知。确实，诸佛以各各圣道舍断烦恼时，与诸声闻相同，并没有差别。

然而，在清楚分别、遍知一切应遍知法时，诸佛与声闻的遍知范围确有差别。具体说来，声闻只把四大种的一部分置于三相之下，加以观照、思惟，便到达涅槃。诸佛则对于十万俱胝个世界系中一切诸行，连一项微尘大小的法也无不以殊胜观智亲见、衡量，无不置于三相之下而探究、思惟、决断并亲自现证。〔这就是上述义注的旨义。〕上述义注文句：“သာဝကာ ဟိ စတုန္နံ ဓာတူနံ ဧကဒေသမေဝ သမ္မသိတွာ နိဗ္ဗာနံ ပါပုဏန္တိ” = “诸声闻只把四大种的一部分置于三相之下——”

——加以观照、思惟而到达涅槃。”有些人正是误解了这句话中 ဧကဒေသ（ekadesa）=“一部分”的含义。

他们把 ekadesa 译成“一个法”，因而误解了文义。在巴利语中，eka 的确表示“一”；但是，当 eka 后面又加上 desa，组成 ekadesa 时，它就不再表示“一个”，也绝不是“只有一个”，而只表示“一部分”、只意指“一部分”。“一个”与“一部分”的意义相差极大，务请留意。“一部分”与“若干、一些”意义相同。

譬如，假定有一百颗椰子堆在一起。现在从这堆椰子中——

——1．“拿一颗椰子来。”2．“拿一些椰子来。”应当知道，这两句话的意义并不相同。

关于如何理解 ဧကဒေသ（ekadesa）=“一部分”，请不要忘记上文已说明的特相导释法，务必留意。《根本法门经》的巴利经文在依法安立的部分，世尊只明确、直接宣说四大种；依特相导释法，因为特相相同，世尊在四大种中合摄一切诸行而说。解释这段巴利经文的义注，也顺着经文的行文脉络而解释：“诸声闻只把四大种的一部分 = 若干、一些置于三相之下，加以观照、思惟而到达涅槃。”对这段解释，也必须结合特相导释法而作如下理解——

——1．四大种的一部分；2．与四大种同具会变坏之变坏相（ruppana-lakkhaṇa）的所造色的一部分；3．与色蕴同具杀手相（vadhaka-lakkhaṇa）的其余四名蕴的一部分。应当如此理解：诸声闻只把这三类诸行的一部分置于三相之下，加以观照、思惟而到达涅槃。也就是说，诸声闻只把色法、名法、因法、果法这些诸行的一部分 = 若干、一些置于三相之下，加以观照、思惟，便到达涅槃；这才是原意。

〔注：为了避免读者对“诸佛以各各圣道舍断烦恼时，与诸声闻相同，并无差别”这句话产生困惑，这里再作说明。佛陀的圣道智能连同烦恼的残余习气一起舍断；诸声闻的圣道智则不能舍断残余习气——在这方面确有差别，义注并未否定这种差别。义注的意思是：佛陀的预流道智舍断有身见与疑，诸声闻的预流道智也同样舍断有身见与疑；其余各道也依此类推。因此，各各圣道舍断相应烦恼时，就所断烦恼的种类与数量而言并无差别——

——应当知道，义注正是基于这一点作出解释。〕

复注释文

复注释文

如上所述，只有依 ekadesa（ekadesa）＝“一部分”之义，并结合特相导释法，把它理解为一切诸行中的一部分＝若干、一些，才能与下面的复注释文完全一致。

> “所谓‘唯是一部分’，意指只〔取〕进入自己相续中的法。因为，即使仅仅遍知摄属于自身相续的法，四谛业处的修习也能成就。因此，世尊说：‘就在这具一寻长、有想、有心的身体中，我施设世间，也施设世间之集……’”（《中部复注》1-111。）这里，ekadesameva（ekadesameva＝唯是一部分）的意思是：只取自己相续中生起、存在的诸法类别。确实，只要以三种遍知之慧，清楚分别属于自身色名相续的诸行类别，以知见四圣谛为业处的四谛修习便能圆满。因此，世尊说：“就在这具一寻长、有想、有心的身体中，名为‘世间’的苦谛法，我予以施设；名为‘世间之集’的苦——

——之因——集谛法，我也予以施设……”世尊在《罗希多萨经》中作了这样的开示。（《相应部》1-61；《增支部》1-357；《中部复注》1-111。）按照上述复注的解释，ekadesa 应摄取自己相续中生起、存在的诸法类别；自己色名相续中生起、存在的一切法类，都属于这里所说的 ekadesa。自身色名相续中不仅有四大种，还有全部五蕴；因此，依 ekadesa 必须摄取全部五蕴，或连同因法在内的全部五蕴。所谓 ekadesa＝一部分、若干、一些，是指连同因法在内的五蕴中的一部分、若干、一些。

不过，不应因为上述复注说“自己色名相续中生起、存在的法”，就误以为其中不包括外在诸法。它的意思是：外在也只能观照与自身相续中所生法类相同的法，所以复注以内部色名相续中的法类为主而解释。如果一位瑜伽行者未曾证得禅那，他的内部色名相续中便没有禅那法生起；内部未生的禅那法，他不能在内部观照。再者，外在虽有证得禅那的人、天、梵天等有情，但由于自己未得禅那，当他观照外在时，即使不把禅那法或一组禅那名法纳入观照，也仍能知见四圣谛。这里绝不是说，对外在——

——完全不作观照，也能知见四圣谛。为了证明并非此义，请阅读前述《根本五十篇复注》的作者——阿阇梨法护大长老本人——在下面《逐一经复注》中对 ekadesa 所作的完整解释。

> “所谓‘唯是一部分’，是说〔声闻〕不能把自身个体中的诸行无余摄取、思惟，便依自己由胜愿所成就的智力，摄取并思惟其中一部分。难道不是因为经中说‘诸比丘，若对一切不证知、不遍知、不离贪、不舍断，便不可能尽苦’，想要脱离轮回苦的人，凡应遍知者都必须遍知吗？诚然如此；但这句话是就适合思惟观照的法而说。因此，他思惟自身相续内的一切法；对于他人相续内的诸法，则不按各别相续分别，而只依同属外在这一共通性质加以思惟——这就是诸声闻的思惟行境。”（《中部复注》3-275。）

原书 229

＝所谓“仅一部分（ekadesa）”，是指：由于不能以智把存在于自己这副蕴身（自身个体）中的诸行法毫无遗漏地全部分别、摄受，也不能把三相安立其上而修习、审察毗婆舍那，故只依自己波罗蜜（即“胜愿”，abhinīhāra）所成之观智的力量，摄受诸行法中的一部分（某些部分），安立三相而修习、审察毗婆舍那。

（正文尚未完。）

〔所谓“胜愿”（abhinīhāra），是指过去生中所圆满积集、能把自己的色名相续引向并承载至道智、果智的波罗蜜资粮——即明种（vijjā-bīja）与行种（caraṇa-bīja）——以及今生正在培育、与观智相应的信、精进、念、定、慧等善法。当前后相续的这些胜愿法聚，以亲依止缘力、重复缘力等缘力给予助益时，对于凡夫与有学，与观智一同善加组合生起的诸名法聚，也就是欲界大善观意门速行心路的心相续，便会生起。

在这样生起的每一个速行心刹那中，如果智与喜二者都相应，便各有34种心与心所名法。在这些协调组合而生起的名法聚中，观智的威力有多大或多小，就能相应地摄受、观照诸行法到多大或多小的范围。观智威力之所以强大，以胜愿法为根基；胜愿法强大，观智的威力也强大。

胜愿法的力量微弱，观智的威力也随之微弱。因此，摄受诸行法而修毗婆舍那时，观智威力强大者能观照诸行法中较多的一部分；观智威力微弱者，则只能观照诸行法中较少的一部分。以上就是前文的意思。〕（请接着读。）问难——世尊说：“若未以知遍知之慧彻知作为一切五取蕴的色法与名法，未以审察遍知之慧审察、分别它们，未以断遍知之慧令对这一切五取蕴色名的爱断离、舍弃，就不堪尽苦。”因为世尊在——

——《不遍知经》（《相应部》2-249—250）中如此教导，所以，凡想从轮回之苦中解脱的善男子、善女子，不是都必须以三种遍知之慧，清楚分别一切应由三种遍知之慧了知的色法与名法吗？答如下。

“一切色法、名法都必须以三种遍知之慧清楚分别了知”这句话确实正确。然而，世尊是从“适合思惟之法”（sammasanūpaga-dhamma）这一层面说的；所谓适合思惟之法，就是一切种类适合安立三相而修观、审察的究竟界法。

原书 230

1．把自己内在相续中生起、存在的一切色法与名法安立无常、苦、无我三相，以观智修习、审察；2．对于在外、存在于他人相续中的一切色法与名法，不把那些有情分别为男人、女人等不同的个人相续，而因同属外在，便总合为一、整体安立三相，以观智修习、审察。这两种修观审察，就是诸弟子的思惟行境（sammasana-cāra）。（这是上述《逐一经复注》的意思。）依上述复注的说明，自己内在相续中的一切色法、名法，以及外在的一切法——既有存在于他相续中的一切色法——

——与名法，也包括无生命的外在诸行法；以上全部都称为“一部分”（ekadesa）。应当如此记住。

“一部分”即“若干部分”：应如何理解

原书第 230 – 234 页

原书 230

“一部分”即“若干部分”：应如何理解

既然如此，本可直接说弟子观智所观的所缘是内在五蕴与外在五蕴，为什么却要说“部分（ekadesa）= 一部分 = 某些部分”呢？对此可以提出疑问。答如下。

这两种说法在诸义注中都已有解释。《殊胜义注》与《清净道论》中阐释了多种趣向出起观。这里从那些阐释中摘录直接相关的部分，主要依据《殊胜义注》的说法加以说明。

> “在此，一位禅修者最初从内在五蕴入手；入手之后，以无常等观见它们。仅仅只观内在，不能发生圣道出起；外在也必须观见。因此，他也把他人的诸蕴及无执受诸行观为‘无常、苦、无我’；他有时思惟内，有时思惟外。（《殊胜义注》1-270。）另一位禅修者最初从色入手；入手之后，分别大种色与所造色，以无常等观见它们。仅仅只观色，不能发生出起；非色〔名法〕也必须观见。因此，他分别以该色为所缘而生的受、想、诸行与识为‘这是非色〔名法〕’，再以无常等观见；他有时思惟色，有时思惟非色〔名法〕。（《殊胜义注》1-271。）”= 在此教法中，有些瑜伽行者在内心作意作为观智所观所缘的——

——诸行法时，最初先从内在五蕴开始作意观修 = 摄受 = 以智分别。作意、摄受并以智分别以后，就把这内在五蕴轮流安立无常、苦、无我三相而修毗婆舍那。仅仅只观内在五蕴，趣向出起观或名为“出起”的圣道智不能生起，因此外在诸法也必须修观。所以，他也观照存在于他人相续中的五蕴，以及无生命的无执受——

原书 231

——诸行法，把它们轮流安立无常、苦、无我三相而修毗婆舍那。这位瑜伽行者有时把内在五蕴轮流安立三相而修习、审察毗婆舍那，有时把外在五蕴轮流安立三相而修习、审察毗婆舍那。（《殊胜义注》1-270。）另一位瑜伽行者，在内、外两者都各有色与名的情况下，先从色法入手作意观修 = 摄受 = 以智分别。作意、摄受并以智分别以后，他分别解析大种色四界，以及依止四大种而生的所造色，再把它们作为无常、苦、无我——

——轮流安立三相而修毗婆舍那。然而，仅仅只观色法，趣向出起观或名为“出起”的圣道智无论如何都不能生起，因此名法也必须修观。所以，他把以该色法为所缘而生的受、想、行、识，一法一法以智分别为“这是名法”，再轮流安立无常、苦、无我三相而修毗婆舍那。这位瑜伽行者有时把色法轮流安立三相而修习、审察毗婆舍那，有时把名法轮流安立三相而修习、审察毗婆舍那。（《殊胜义注》1-271。）《清净道论》第二册第300—301页也作了意义相同的解说——

——依这些义注的判定，仅仅只观内在五蕴，圣道智不能生起；仅仅只观外在五蕴——其中也包括称为无执受诸行的无生命色法——圣道智同样不能生起。因此，必须有时把内在五蕴安立三相而修习、审察毗婆舍那，有时把外在五蕴安立三相而修习、审察毗婆舍那。

作这种观照时，无论在内在还是外在，仅仅只观色法，圣道智不能生起；仅仅只观名法，圣道智也不能生起。因此，必须有时把色法安立三相而修习、审察，有时把名法安立三相而修习、审察。观色法时，应以智分别大种色与所造色而修毗婆舍那；观名法时，应以智分别以色法为所缘而生的四名蕴而修毗婆舍那。义

注正作了这样的教示。（详见《殊胜义注》1-270—271；《清净道论》2-300—301。）上述诸义注的教示，与下面念处修行的教说完全一致。

> “如此，或于内身随观身而住，或于外身随观身而住，或于内外身随观身而住。（《长部》2-232。）如此，或于内受随观受而住，或于外受随观受而住，或于内外受随观受而住。（《长部》2-237。）”

原书 232

> “如此，或于内心随观心而住，或于外心随观心而住，或于内外心随观心而住。（《长部》2-237。）如此，或于内诸法随观法而住，或于外诸法随观法而住，或于内外诸法随观法而住。（《长部》2-239。）”在上述殊胜的念处教说中，佛陀亲自指示：对于称为身、受、心、法的五蕴，应在内、外两方面修习、审察毗婆舍那。

佛陀亲自指示，应在内、外两方面修习、审察五蕴；诸义注也判定，仅仅只观内在五蕴，不能到达圣道；仅仅只观外在五蕴，也不能到达圣道。所谓“牢处再加铁箍，紧处再打入楔子”，诸义注的判定正是把佛说巴利进一步牢牢束紧的话语。

如此观照内在与外在五蕴时，弟子只能观到其中一部分，所以又解释为“部分（ekadesa）”。意思是：教人观照内在五蕴与外在五蕴，只是从究竟界法的一切种类而言。每一种究竟法都有极多数量的实例；弟子无法把这些数量全部观尽，因此义注才解释说，只能修习、审察其中一部分 = 某些部分。

约一多那

为了使上述界定更易理解，现再加说明：在这五蕴之身中，一个色法三刹那期（rūpa-khaṇattaya）内同时生灭、大小近于极微尘的诸色聚微粒，如果以智估量，其总量约有一多那（doṇa-mattā；原书换算为约四分之一重量单位）。（《清净道论》1-361。）每一个色聚微粒中都有四大种。若问：弟子能否把每一个色聚中的每一种四大种全都观尽？这里的意思是，只能观照其中一部分。至于这一部分的多少，观智的威力强大，便能观照较多的一部分；观智的威力微弱，便只能观照较少的一部分。

对于依止四大种而生的所造色，也应当知道：同样只能观照其中一部分。

名法世界

> “在一弹指顷，生起后灭去者，数达十万俱胝。”（《相应部义注》2-295。）所谓一次弹指、一次眨眼、闪电一瞬或一秒这样极短的时间内，名法约生灭十万俱胝次；而每一个心刹那中，都有以触、受、想、思、识这“触等五法”（phassa-pañcamaka）——

原书 233

——为首的诸名法。能够观到的、以触等五法为首的名法只是一部分；没有观到的、以触等五法为首的名法聚也有一部分。对于外在的色法与名法，也应依内在的情形同样理解。

所以，从法的种类而言，内在的一切五蕴与外在的一切五蕴都必须观照。只有这样观照，才能到达道、果与涅槃；正因如此，世尊才指示，应以三种遍知之慧观至清楚分别一切色名。

作这种观照时，每一种究竟界法都有极多数量的实例。因此，弟子既不能把每一个色聚中的每一种四大种、每一种所造色全都观尽，也不能把每一个名聚中生起、以触等五法为首的每一种名法全都观尽。换句话说，弟子无法把存在于每一个色聚、每一个名聚中的每一个究竟界法实例全部修习、审察毗婆舍那；只有佛陀能在以十万俱胝世界系划定的领域内，把一切诸行法观尽。因此才说：弟子只要能修习、审察诸行法的一部分（ekadesa），也能到达涅槃——

——之所以这样说，正是由于上述缘故。

说到这里，弟子究竟必须观照哪些法、观照多少、以何种方式修习审察毗婆舍那，才能到达涅槃，应当已经足以理解。不过，现再提出一点请作思考。

还有一点需要思考

上文解释“部分（ekadesa）”的义注，是《根本法门经义注》。

《根本法门经》是《中部 · 根本五十篇》50部经中的第1经；同一《根本五十篇》中的第33经，就是《大牧牛者经》。

在该《大牧牛者经义注》中，正如上文第189—190页所引，义注师明确判定：如果不能从以下两方面如实了知色法——1．从色法有28种这一数量而言；2．从能令色法生起的生起因而言——那么，就无论如何都不能：1．摄受色法；2．分别、标记名法；3．摄受色名；4．分别、标记色名之因；5．把色、名、因、果这些诸行法安立三相，从而令观智达到称为道智——

原书 234

——果智的顶峰。（《中部义注》2-163。）既然同一位义注师在同一部《根本五十篇义注》中写下如此精确的判定，那么，他是否还会写出“弟子只观一个界法，也能到达涅槃”这句话，请禅修贤友自己审察、判断。

八支圣道是否具足?

原书第 234 – 237 页

原书 234

八支圣道是否具足?

想证得涅槃的禅修贤友，还应再思考这一点：通往苦灭之行道（dukkhanirodhagāminī-paṭipadā）——即道圣谛——由从正见至正定的八支圣道所成；世尊已在《转法轮经》的教说（《相应部》3-369）、《大念处经》的教说（《中部》1-88）等诸经中如此宣说。只有八支圣道具足，才能到达苦灭涅槃。八支圣道所摄的“正定”，究竟是怎样的定？世尊在《大念处经》中作如下开示。

“诸比丘，什么是正定？”

“1．诸比丘，在此，比丘远离诸欲，远离诸不善法，进入并住于有寻、有伺、由远离而生、具喜与乐的初禅。”

“2．随着寻与伺止息，他进入并住于内在净信、心成一境、无寻无伺、由定而生、具喜与乐的第二禅。”

“3．又因离喜而住于舍，有念、有正知，并以身感受乐；诸圣者称他为‘舍而有念、住于乐者’。他进入并住于第三禅。”

“4．随着乐的舍断与苦的舍断，并由于先前的悦与忧已经灭没，他进入并住于不苦不乐、由舍而念清净的第四禅。诸比丘，这称为正定。”

（《长部》2-250—251。）

=诸比丘……什么是正定?

1．诸比丘，在此教法中，比丘远离诸欲，也远离不善法；他进入并住于初禅，其中与思惟=寻（vitakka）俱生，与审察=伺（vicāra）俱生，并具足由远离诸盖而生的喜（pīti）与乐（sukha）。

2．由于思惟=寻（vitakka）与审察=伺（vicāra）止息，他进入并住于第二禅：在自身内在相续中，内心得以明净，心成一境；其中无寻、无伺，并具足由心之安定——即定——而生的喜（pīti）与乐（sukha）。

3．由于也离了喜（pīti），他以舍对所缘〔入出息念似相、遍处似相等禅那所缘〕平等而观，具备能摄持所缘的念，也具备能审察所缘的正知智而住；又以身〔此处指名身〕感受乐（sukha）。由于成就这第三禅，佛陀等诸圣善士赞叹具足第三禅者为“平等观所缘者、具备能摄持所缘之念者、常常乐住者”；他到达并住于第三禅。

4．由于已经舍离身乐与身苦，又由于悦（somanassa）与忧（domanassa）早已灭尽，他到达并住于第四禅；此禅不苦不乐，具备由舍（upekkhā）而使念周遍清净的状态。

“诸比丘……这种定称为正定（sammā-samādhi）。”（《长部》2-250—251。）在上述《大念处经》的殊胜教说中，佛陀本人已经说明：初禅定、第二禅定、第三禅定与第四禅定都称为正定。在作为观智之基础与根本原因的各种定中，这样宣说是以举示其中最胜者的“最胜举示法”（ukkaṭṭha-niddesa）作说明。换一种说法，定有3种：达到欲界定顶点的近行定、色界定、无色界定。经中直接举出居中的色界定，由此也把居首、达到欲界定顶点的近行定，以及居末的无色界定一并摄入；这是以“举中含摄法”（majjhe-dīpaka）——

——作这样的宣说。因此，“近行定（upacāra-samādhi）连同8种等至（samāpatti），称为心清净（citta-visuddhi）。”（《清净道论》2-222。）

在7清净的修习次第中，近行定连同8种等至称为“心清净”；在八道支的修习次第中，近行定连同8种等至则称为“正定道支”。

称谓虽有差别，所指法体却相同。

这里可以问：禅修者应当从什么时候开始修习，才能具足称为心清净的正定道支？《大念处经》结尾依中等可引导者（majjhima-neyya-puggala）而说：若按照佛陀所教修习念处，最快可在7日以内、最迟可在7年以内证得不来果或阿罗汉果。义注以佛陀这一宣示为依据，判定《大念处经》所说的，正是在圣道之前应当修习的前分念处道（pubbabhāga-satipaṭṭhāna-magga）。（《中部义注》1-235—236。）

还请再读一读下面《迷惑冰消》的解释。

原书 236

> “所谓‘这称为正定’，意谓这4种禅中的一境性：在前分，它称为世间正定；在后分，它称为出世间正定。世尊如此依世间与出世间两方面宣说道谛。”（《迷惑冰消》2-113。）其意如下：“这称为正定”，是说初禅、第二禅、第三禅与第四禅这4种禅中，都有作为相应法而共同生起的一境性心所。在圣道之前的世间念处阶段，这一境性心所称为世间正定；在后来圣道智生起的刹那，则称为出世间正定。

佛陀正是这样在《阿毗达磨·分别论》的《谛分别》中宣说了道谛。

> （《迷惑冰消》2-113。）

在《大念处经》中，佛陀着眼于世间正定道支而宣说；在《谛分别》中，则着眼于世间正定与出世间正定这两种正定道支而宣说。

因此，在圣道之前的止与观阶段，也必须具足称为正定的道支。若执意认定“不需要建立定”，八道支就不能齐全，只剩7支。若在观照第二禅等较高层禅那的名法时证入圣道，由于该圣道中少了正思惟道支，有时会只有7道支。教法中有明确的先例：不具正思惟道支的7道支也能证入圣道、现证并到达涅槃；然而，从来没有明确的旧例显示，单凭不具正定道支的7道支便能走向并到达涅槃。因此，至于单凭不具正定道支的7道支究竟能否到达涅槃——

——禅修贤友应当亲自思考、审辨并作出判断。虽然在出世间圣道的刹那可能只有7道支，但在圣道之前的念处修习，即前分念处阶段，佛陀在《大念处经》中所教的却正是8道支。（《中部》1-88。）

定是精髓吗?

关于“应当建立定”这一点，有些人又问：定是不是教法的精髓？提出这一问题的人引用《阿说示经》（《相应部》2-101—103）为据。

阿说示尊者住在迦叶长者建造并布施的迦叶园寺时，因病而无法进入自己先前已经证得的入出息念第四禅等至。以往生病时，他能够令入息与出息止息，屡次进入入出息念第四禅；但这最后一次却无法入定，于是心中不安，生起悔恼（vippaṭisāra），并把这一情形禀告佛陀。当时，佛陀作了如下开示。

原书 237

> “阿说示，那些把定当作精髓、把定当作沙门性的沙门婆罗门，得不到那种定时便会想：‘但愿我们不要退失！’（《相应部》2-102。）所谓‘把定当作精髓、把定当作沙门性’，是说他们认为唯有定才是精髓、唯有定才是沙门性。然而在我的教法中，定不是精髓；观、道、果才是精髓。你只是从定退失，为何却想‘我正从教法中退失’？佛陀这样安慰长老后，接着为他开始三轮法教，说了‘你以为如何？’等。”（《相应部义注》2-289。）作者释：亲爱的阿说示，有些称为沙门、婆罗门的出家人认为，唯有定才是精髓、唯有定才成其为沙门；当他们未能得到那种定时，心中便会生起这样的念头：“我们可不要从教法中退失啊！”——

——佛陀如此说道。（《相应部》2-102。）然而，在佛陀的教法中，定并不是精髓；观、道与果才是教法的精髓。阿说示，你不过是从入出息念第四禅的定退失，为什么仅仅因此便想：“我从教法中退失了”呢？佛陀如此安慰阿说示尊者后，为了使尊者安住于阿罗汉果，接着以“你以为如何”（taṃ kiṃ maññasi）等句开始三轮法教，继续给予教导。（《相应部义注》2-289。）

三轮法教

原书第 237 – 238 页

原书 237

三轮法教（tiparivaṭṭa-dhammadesanā）

对于5取蕴中的每一蕴，先作如下三轮问答：1．是常，还是无常？2．是苦，还是乐？3．是我，还是无我？如此以无常一轮、苦一轮、无我一轮，三轮往复问答之后，再对以下11种情形中的5取蕴作观：1．过去的5取蕴；2．未来的5取蕴；3．现在的5取蕴；4．内（ajjhatta，即自身相续）所生的5取蕴；5．外（bahiddhā，即外部）有生命、无生命诸法中的5取蕴；6．粗（oḷārika，即粗重）的5取蕴；7．细（sukhuma，即细微）的5取蕴；8．劣（hīna，即下劣）的5取蕴；——

原书 238

——9．胜（paṇīta，即殊胜）的5取蕴；10．远（dūra）的5取蕴；11．近（santika）的5取蕴。对于这样依11种情形而存在的5取蕴，教人轮番标举无常、苦、无我三相而修毗婆舍那观的教说，称为“三轮法教”。佛陀继续为阿说示尊者宣说这一三轮法教。阿说示尊者也令智随顺佛陀所说的三轮法教，对依过去、未来、现在等11种情形而存在的5取蕴轮番标举无常、苦、无我三相，修习、增长并审“于是，在这一三轮教说结束时，他证得了阿罗汉果……”（《相应部义注》2-289。）

在这三轮法教结束时，阿说示尊者便证得了阿罗汉果。

有些人以阿说示尊者这一因缘故事为据，声称：“定不是教法的精髓，因此不需要建立定。”

本书也不说定是教法的精髓；本书所说的，正是只有观、道与果才是教法的精髓。

然而，为了获得观智、道智与果智，凡是希求道、果与涅槃的人，都必须修习八道支这一殊胜行道；正定也包括在这八道支之中。只有对名为苦谛与集谛的究竟界法——诸行法，轮番标举三相而反复深入地观照，诸观智才会相续生起；只有当诸观智以强大的亲依止缘力给予助益时，圣道智与果智才会生起。为了如实了知作为真实究竟谛法的苦谛与集谛，也为了能够对这些法修毗婆舍那，所必需的法正是正定。因此，佛陀本人——

——从《转法轮》教说开始，在许多教说中反复把八道支这一殊胜行道宣说为：1．中道行道（majjhimā-paṭipadā），即远离两个极端的中道修行之路——一端是为使自身受煎熬、受痛苦而苦行的自我折磨之行（attakilamathānuyoga），另一端是黏著欲乐、追逐欲乐的沉溺欲乐之行（kāmasukhallikānuyoga）；2．通往苦灭之行道（dukkhanirodhagāminī-paṭipadā），即通往苦灭之涅槃的修行之道。既然佛陀屡次作了这样的宣说，凡是希求观、道与果的人，就都必须修习八道支这一殊胜行道。

“定并非教内之法”

原书第 239 页

“定并非教内之法”

另有一些导师声称：定〔即止〕不是佛陀教法以内的法，只是教外之法；在佛陀教法中，不需要建立定。

在佛陀教法以外，的确曾有证得禅那与神通智（abhiññā）的仙人贤士；然而，不能仅仅因为教外也有禅那与神通智，就指责定〔即止〕不是教内之法。

在佛陀教法之外，也同样有修持五戒、守护五戒的善士。难道因为教外曾有戒的修习次第，就也要把这一戒行说成教外之法吗？当然不应如此说。

> “因此，比丘，你应当首先净化善法的开端。什么是善法的开端？戒极为清净，见正直。”（《相应部》3-124。）在上述《比丘经》中，佛陀教导人们应在教法中首先圆满一切善法的两项开端：1．戒；2．业为己有正见（kammassakatā-sammādiṭṭhi），即信受并理解业与业果的正见。

禅修贤友，如果你能够接受八道支这一殊胜行道是真正的教内之法，那么，正定既然为八道支所摄，又是八道支的一个构成部分，为什么不能接受正定也是教内之法呢？

凡是善士，都尤其应当谨慎，切勿对佛陀及佛陀的教法作不实、不当的指责。

禅修贤友，如果你仍然极其厌恶建立定，仍顽固地死死执住“不需要建立定”这一见解不放，就请问问自己：“我已经能够像阿说示尊者那样，对依过去（atīta）、未来（anāgata）、现在（paccuppanna）、内（ajjhatta）、外（bahiddhā）、粗（oḷārika）、细（sukhuma）、劣（hīna）、胜（paṇīta）、远（dūra）、近（santika）这11种情形而存在的5取蕴修毗婆舍那观了吗？”如果你能诚实地回答自己，而答案是“还不能观”，那么，为了获得出世间道智、现证涅槃，在圣道之前所修、称为前分念处道的世间念处阶段，就应当依佛陀所教，修习包括正定在内的八道支殊胜行道——

——精勤地培育、努力实践。对于佛陀这项教诫，实在应当恭敬地顶戴奉行。

入出息念定篇

身随观・入出息品巴利经文

入出息念定篇

身随观・入出息品巴利经文

“1．诸比丘，比丘如何于身随观身而住？”

“诸比丘，于此，比丘前往林野、树下或空闲处，结跏趺坐，正直其身，置念于前。彼具念而入息，具念而出息。”

“2．入息长时，他了知：‘我入息长。’”

“出息长时，他了知：‘我出息长。’”

“入息短时，他了知：‘我入息短。’”

“出息短时，他了知：‘我出息短。’”

“他如此训练：‘我将觉知整个息身而入息。’”

“他如此训练：‘我将觉知整个息身而出息。’”

“他如此训练：‘我将平息身行而入息。’”

“他如此训练：‘我将平息身行而出息。’”

“3．诸比丘，譬如熟练的旋工或旋工学徒，长拉时了知：‘我长拉。’短拉时了知：‘我短拉。’同样，诸比丘，比丘入息长时，了知：‘我入息长。’出息长时，了知：‘我出息长。’入息短时，了知：‘我入息短。’出息短时，了知：‘我出息短。’他如此训练：‘我将觉知整个息身而入

息。’他如此训练：‘我将觉知整个息身而出息。’他如此训练：‘我将平息身行而入息。’他如此训练：‘我将平息身行而出息。’”

“4．如此，或于内身随观身而住，或于外身随观身而住，或于内外身随观身而住。”

“5．或于身随观生法而住，或于身随观灭法而住，或于身随观生灭法而住。”

“6．又复，他现起‘有身’之念，只是为了智与忆念的程度。”

“他无所依而住，于世间无所取著。诸比丘，比丘也如是于身随观身而住。（《中部》1-70—71。）”

身随观・入出息品巴利经文释义

原书第 241 – 243 页

身随观・入出息品巴利经文释义

1．တိက္ခဝေ = 诸比丘；ကထဉ္စ = 以何种方式；တိက္ခု = 禅修比丘。

ကာယေ = 于身；ကာယာနုပဿီ = 反复、再三地随观为“身”；ဝိဟရတိ = 而住?

တိက္ခဝေ = 诸比丘；ဣဓ = 于此教法中；တိက္ခု = 禅修比丘；အရညဂတော ဝါ = 或已前往林野；ရုက္ခမူလဂတော ဝါ = 或已前往树下；သုညာဂါရဂတော ဝါ = 或已前往僻静空闲处；ပလဒၵံ = 跏趺；အာဘုဇိတ္စာ = 盘起；ဥဇုံ = 正直地；ကာယံ = 上半身；ပဏိဓာယ = 安置。

ပရိမုခံ = 面向业处；သတိ = 念；ဥပဋ္ဌပေတ္စာ = 使之面向并建立；နိသီဒတိ = 坐下；သော = 该禅修比丘；သတော = 具念；အဿသတိ = 使入息生起；သတော = 具念；ပဿသတိ = 使出息生起。

2．ဒီဃံ ဝါ = 或为长的；အဿသန္တော = 当使入息生起时；ဒီဃံ = 长的；အဿသာမီတိ = “我使入息生起”；ပဇာနာတိ = 清楚地了知。ဒီဃံ ဝါ = 或为长的；ပဿသန္တော = 当使出息生起时；ဒီဃံ = 长的——

——ပဿသာမီတိ = “我使出息生起”；ပဇာနာတိ = 清楚地了知。

ရဿံ ဝါ = 或为短的；အဿသန္တော = 当使入息生起时；ရဿံ = 短的；အဿသာမီတိ = “我使入息生起”；ပဇာနာတိ = 清楚地了知。ရဿံ ဝါ = 或为短的；ပဿသန္တော = 当使出息生起时；ရဿံ = 短的——

——ပဿသာမီတိ = “我使出息生起”；ပဇာနာတိ = 清楚地了知。

သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ = 清楚地觉知入息从初、中至后的全体。

အဿသိဿာမိ = 我将使入息生起；ဣတိ = 如此；သိက္ခတိ = 训练。သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ = 清楚地觉知出息从初、中至后的全体；ပဿသိဿာမိ = 我将使出息生起；ဣတိ = 如此；သိက္ခတိ = 训练。ကာယသင်္ခါရံ = 粗显的入息、出息身行；ပဿမ္ဘယံ = 使之平息；အဿသိဿာမိ = 我将使入息生起；ဣတိ = 如此；သိက္ခတိ = 训练。ကာယသင်္ခါရံ = 粗显的入息、出息身行；ပဿမ္ဘယံ = 使之平息；ပဿသိဿာမိ = 我将使出息生起；ဣတိ = 如此；သိက္ခတိ = 训练。

3．တိက္ခဝေ = 诸比丘；သေယျထာပိ = 世间恰当的譬喻是；ဒက္ခော = 熟练的；တမကာရော ဝါ = 或旋工；တမကာရန္တေဝါသီ ဝါ = 或旋工的学徒；ဒီဃံ ဝါ = 或长长地；အဉ္ဆန္တော = 拉动时。

ဒီဃံ = 长长地；အဉ္ဆာမီတိ = “我拉动”；ပဇာနာတိ = 了知。ရဿံ ဝါ = 或短短地；အဉ္ဆန္တော = 拉动时；ရဿံ = 短短地；အဉ္ဆာမီတိ = “我拉动”；ပဇာနာတိ = 了知。တိက္ခဝေ = 诸比丘。

ဧဝမေဝ ခေါ = 正如这个譬喻；တိက္ခု = 禅修比丘；ဒီဃံ ဝါ = 或为长的。

အဿသန္တော = 当使入息生起时；ပ ။ = （中略）；သိက္ခတိ = 训练。

原书 242

> “所谓身，有两种身：名身与色身。何为名身？受、想、思、触与作意；上述名法与名身，以及被称为心行的诸法，这就是名身。何为色身？四大种、四大种所造色、入息、出息，以及作为系念标志的入出息触处；还有被称为身行的诸法，这就是色身。”

> （《“所谓随观智：从止的方面，是随观禅相；从观的方面，则将入息、出息及其所依的身判定为‘色’，将心及其相应法判定为‘非色’，而随观名色之智，即于其中如实觉悟。”依照这段《无碍解道》巴利经文和《大复注》，从此处开始，把 ကာယ 译作入出息身、色身或名身。〕4．ဣတိ = 如此；အဇ္ဈတ္တံ ဝါ ကာယေ = 或于内身，或于内在的入出息身、色身、名身；ကာယာနုပဿီ = 反复、再三地随观为“身”；ဝိဟရတိ = 如此而住。ဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ကာယေ = 或于外身，或于外在的入出息身、色身、名身；ကာယာနုပဿီ = 反复、再三地随观为“身”；ဝိဟရတိ = 如此而住。အဇ္ဈတ္တဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ကာယေ = 或于内——

——外之身，或于内外的入出息身、色身、名身；ကာယာနုပဿီ = 反复、再三地随观为“身”；ဝိဟရတိ = 如此而住。

5．ကာယသ္မိံ = 于身，或于入出息身、色身、名身；သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ = 或反复、再三地随观生起之因的性质与生起本身的性质；ဝိဟရတိ = 如此而住。ကာယသ္မိံ = 于身，或于入出息身、色身、名身；ဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ = 或反复、再三地随观止息之因的性质与止息本身的性质；ဝိဟရတိ = 如此而住。ကာယသ္မိံ = 于身，或于入出息身、色身、名身；သမုဒယဝယ- ဓမ္မာနုပဿီ ဝါ = 或反复、再三地随观生起之因的性质与生起本身的性质、止息之因的性质与止息本身的性质；ဝိဟရတိ = 如此而住。

6．ပန = 再者；ကာယောဝ = 只有身，或只有入出息身、色身、名身；အတ္ထိ = 存在；ဣတိ = 如此；အဿ = 在该禅修比丘的相续中；သတိ = 念；ပစ္စုပဋ္ဌိတာ = 朝向而立，即显现；ဟောတိ = 生起。သာ သတိ = 该念；ယာဝဒေဝ ဉာဏမတ္တာယ = 只为使观智逐级增长。

ယာဝဒေဝ ပဋိုဿတိမတ္တာယ = 只为使观照之念逐级增长；ဟောတိ = 生起。အနိဿိတော စ = 不以爱与见为依而；ဝိဟရတိ = 住。လောကေ = 在称为五取蕴的世间；ကိဉ္စိ = 任何一物；နဥပါဒိယတိ = 不再以爱与见执取为“我、我所有”。ဘိက္ခဝေ = 诸比丘；ဧဝမ္ပိ ခေါ = 也如此；ဘိက္ခု = 禅修比丘；ကာယေ = 于身；ကာယာနုပဿီ = 反复、再三地随观为“身”而——

——ဝိဟရတိ = 住。（《中部》1-70—71。）

原书 243

依照以上佛陀所说的教法，在这部名为 နိဗ္ဗာနဂါမိနိပဋိပဒါ（Nibbānagāminipaṭipadā，趣向涅槃之道）的书中，将把入出息念修法分成下列六篇，一步接一步地依次叙述：1．入出息念定篇；2．色业处篇；3．名业处篇；4．缘起篇；5．特相等四法组篇；6．观篇。

入出息念业处

原书第 244 – 246 页

原书 244

入出息念业处

为了具足八圣道支之一的正定，必须从四十种止业处中选取一种来建立定。本书先说明以入出息念业处建立定的方法。

> “这入出息念业处是艰深的，是艰深的修习；它只是佛陀、独觉佛与佛子这些大士用心的领域。这不是浅易的业处，也不是根器浅薄者所能修习的。愈以种种方式用心，它便愈加寂静、微细。因此，在此需要强有力的念与慧。”

> （《清净道论》1-276。）

= 这入出息念业处是艰深的，也是一项艰深的修习工作。

（1）ဗုဒ္ဓ（佛陀）；（2）ပစ္စေကဗုဒ္ဓ（独觉佛）；（3）ဗုဒ္ဓပုတ္တ（佛子），即佛陀的弟子。此业处只是上述被称为“大士”者用心的领域；它不是浅易的业处，也不是根器浅薄者所能修习的。无论以何种方式用心修习，它都会以相应方式变得安静而微细。因此，在这入出息念业处中，需要极为强有力的念与慧。（《清净道论》1-276。）上引《清净道论》段落中的 မဟာပုရိသာနံယေဝ 表明：此业处只是被称为“大士”的非凡贤善者用心的领域；因此，本书也承认它并不适合每一位禅修——

——者。不过，尽管有些地方只把正等正觉菩萨称为“大士”，在这一入出息念业处部分中，“大士”却列为三种：1．ဗုဒ္ဓ，即正等正觉佛；2．ပစ္စေကဗုဒ္ဓ，即独觉佛；3．ဗုဒ္ဓပုတ္တ，即正等正觉佛之子——佛陀的弟子。因此，善良的禅修者，您也可能列入第3类，即正等正觉佛的弟子之中。为此，很值得实际修习这项入出息念业处。〔假如善良的禅修者您并不列在称为 ဗုဒ္ဓပုတ္တ、作为正等正觉佛弟子的声闻之中——

——那就是善良的禅修者您自己的业了。〕不过，若以入出息念业处建立定而未能成功，则应在四十种业处中改用另一种适合自己的业处来建立定。关于以其他业处建立定的方法，请参看第五册“止业处部分”。

原书 245

赞叹入出息念章

> “诸比丘，这入出息念定若已修习、已多修，便既寂静又殊胜，是不杂的，并且是安乐住；凡每每生起的恶不善法，都能当即令其消失、止息。”

诸比丘，譬如夏季最后一个月，非时骤降的倾盆大雨，能在顷刻之间使向上飞扬的尘雾消失、止息；同样，诸比丘，这入出息念定若已修习、已反复练习，便既寂静又殊胜、不杂，并且是安乐住；凡一次次生起的恶不善法，也都能在顷刻之间止息、消失。（《相应部》3-279—280。）这些话是佛陀亲自赞叹入出息念业处如何寂静殊胜、利益广大，藉此使比丘们愿意修习入出息念业处。

သန္တ - ပဏီတ（寂静、殊胜）——以不净尸体为所缘的不净业处禅那，称为“通达（禅）”（paṭivedha）。由殊胜的不净修习而圆满成就的不净禅那，唯有彻知自身所缘之不净尸体那可厌、可恶的所缘才会生起；由于它唯有如实彻知该尸体可厌、可恶的不净性质才会生起，故称这种不净禅那为“通达（禅）”。这称为“通达（禅）”的不净禅那，只凭禅那本身强力、稳固而专一地专注尸体所缘的力量，才是寂静、殊胜的。然而，由于该不净禅那以不净尸体这种粗糙的所缘为所缘，又以可恶、可厌的不净尸体为所缘，所以——

——从所缘的力量来说，它并不寂静、殊胜。

这入出息念定却不像那种不净禅那。无论从任何因由来说，入出息念定都不会成为不寂静、不殊胜的。事实上，由于作为入出息念定所住之所缘的明亮入出息似相是寂静的，也由于称为“通达（禅）”的诸禅支是寂静的，所以这入出息念定是寂静的、格外寂静的、止息清凉的。由于明亮的入出息似相这一所缘是殊胜的——

原书 246

——也由于以入出息似相为所缘的诸禅支是殊胜的，所以这入出息念定是殊胜的，并且令人久修不厌。因此，佛陀赞叹这入出息念定为 သန္တ - ပဏီတ，即“寂静、殊胜”。（《清净道论》1-259。）

不杂—安乐住

原书第 246 – 247 页

原书 246

不杂—安乐住（asecanaka-sukhavihāra）

想修习而证得遍禅那的禅修者，必须制作地遍盘等各类遍盘。制作遍盘称为一种遍作。入出息念定之所以称为 အသေစနက（不杂），是因为它并无任何另一项必须灌注、添加的因素——例如制作遍盘之类的遍作——来成就寂静、殊胜。在这入出息念业处中，并无作为寂静之因而须另行灌注、添加的因素。由于入出息念定不与遍作等其他因素混合，它是一项独立的业处，不与其他因素相关。在这入出息念定中，作为寂静之因的遍作也——

——不存在。入出息念定也不是凭借近行定才寂静。其他业处在近行禅、近行定阶段，因两项理由而变得寂静：诸盖已被清除，诸禅支明显生起。入出息念业处却不是如此。从开始对入息、出息用心的那一刻起，入出息念定便依其自身性质而成为一项既寂静又殊胜的业处。

被称为“北寺住者”的无畏山寺住派诸长老说：这入出息念定不需为了使它好上加好而再添加、灌注滋养精华；它本来就是滋养充足、圆满具足的业处，是本性即甘美优妙的业处。

如上所释，这入出息念定没有须另行灌注、添加的遍作等其他因素；每次证入安止的刹那，都能获得身乐与心乐两种乐，因此也应知它是安乐之处、安乐之住。（《清净道论》1-259—260。）此处，以明亮的入出息似相为所缘而生起的初禅、第二禅、第三禅、第四禅诸禅心，会产生心生色；这些心生色是殊胜心生色。它们遍布禅修者的整个色身而生起。这些色法是以食素为第八法的八法聚。

禅修者的蕴身受到这些殊胜心生色触及，因而——

原书 247

——在那时获得身体的快乐，即身乐。因此，应当这样理解：由于其蕴身受到这些入出息禅那心所生的殊胜心生色触及，这些入出息禅那心便能使其获得身体的快乐，即身乐。禅修者得以知道禅那心这样生起身乐，或者亲自获得这种身乐，唯发生在从入出息禅那出定之时。因为在进入禅那期间，禅修者所感受的只是称为心乐的内心快乐。第一禅、第二禅、第三禅与乐受相应，所以那时确有称为心乐的内心快乐；至于第四禅——

——由于与舍受相应，便会有人问：“在进入第四禅期间，第四禅又如何能产生“又因为舍受具有寂静性，归入与乐受相近的一类。”因此应当知道，即使正在进入第四禅，也仍有称为心乐的内心快乐。（《大复注》1-313。）此外，入出息念定能够在自身名色相续中，就在禅那心本身生起的刹那，以镇伏断排除并善加平息那些以愚痴无明为因、尚未被禅那排除而随生即起的不善恶法。换一种说法，对于贪、瞋、痴——

——等烦恼的厚重结块，入出息念第四禅定具有破开它们、彻见四圣谛的能力。以入出息念第四禅定作为毗婆舍那的基础，依次精勤修习以获得诸观智，进而达到称为圣道智的增上时，便能以圣道智将烦恼结块断尽无余，并以圣果智熄灭、平息一切烦恼热火。这就是上述巴利经文的要义。（《清净道论》1-259—260。）

入出息念奠基章

原书第 247 – 248 页

原书 247

入出息念奠基章

> “诸比丘，在此教法中，比丘前往林野、树下或空闲处，结跏趺坐，端正上身，将念朝向入出息念业处而建立。他具念而入息，具念而出息。”（《相应部》3-280；《中部》1-70；《律藏》1-88。）

> （《相应部》3-280；《中部》1-70；《律藏》1-88。）

“前往林野、树下或空闲处”这句话，是教导想要修习入出息念业处的比丘，应当选择并依止适合培育入出息念定的住处。在漫长轮回的日日夜夜中，这位禅修比丘的心一直不断奔逐、钻入色、声等种种所缘，不愿登上入出息念定所安住的入出息所缘；正如一辆套着狡黠而难以驱使之牛的车，只往并非道路之处奔去，同样，这位禅修比丘的心也偏离了以入出息所缘为正道的修习道路——

——只会奔向偏离正当修习道路、长满五欲所缘丛薮的地方。因此，可用这样的世间譬喻来说明：牧牛人若想调伏一头性情狡黠、饮母牛乳长大的小牛，就会把小牛牵离母牛，在适当之处栽下一根坚固的柱子，再用结实的绳索把它系在柱上。这样系住以后，那头狡黠的小牛便不能再从这里到那里冲撞奔逃，最后只能倚着那根系柱，或坐下，或躺下。同样，在漫长轮回的日日夜夜中——

——自己的心因不断饮取依色所缘等种种所缘而生、称为悦意乐受的所缘滋味，已经逐渐长大，又被贪、瞋、痴等恶法败坏。这位想要调伏自己心的禅修比丘，也应使心离开色所缘等种种所缘，进入林野、树下或空闲处，在那里以念这根绳索，将自己的心系在入息与出息这根系柱上。这样系住以后，他的心因得不到过去惯常游走的所缘，虽然仍从这里冲到那里、动荡不安，却无法割断念之绳而逃走，于是只能依靠入出息所缘，以近行定与安止定——

——这两种定的力量，倚着它而坐，倚着它而卧。因此，古代诸义注师宣说了下面这首偈：

> “正如人在这里想调伏牛犊，便会把它系在柱上；”

> “同样，应以念将自己的心，牢牢系在业处所缘之上。”

> （《清净道论》1-261；《律藏义注》2-12；《长部义注》2-353；《中部义注》1-252。）

意即：正如一个想要调伏狡黠小牛的人，会把它系在坚固的柱上；同样，在此教法中，想要调伏自己极易滑脱之心的比丘，也应以念为绳，把心牢牢捆系在业处所缘上。

换一种说法

原书 249

换一种说法

换一种说法，在种种业处中，如同冠首一般的业处，就是这入出息念业处。入出息念业处也是一项近因：多于恒河沙数、已经出现的一切正自觉佛，某些独觉佛，以及某些正自觉佛的弟子声闻，都依此获得了道智、果智这些殊胜之法。至于那些圣者，他们以入出息念业处以外的其他业处建立定作为毗婆舍那的基础，摄取诸行并修习观禅业处，由此已经获得道智、果智这些殊胜之法；对他们而言，入出息念业处也是在这一现前之身的今生中——

——安住禅那之乐、现法乐住的一项近因。要修习具备这些功德的入出息念业处，如果不离开邻近村落、夹杂着女人声、男人声、象声、马声等种种声响的寺院，便很不容易。原因是：သဒ္ဒကဏ္ဍကတ္တာ ဈာနဿ（saddakaṇṭakattā jhānassa）＝“声音是禅那的刺”。

事实上，在远离村落的林野中，禅修比丘可以用智辨取入出息念业处，生起以入息、出息为所缘的第四禅；继而把存在于31界中的三地诸行置于三相之下，修习毗婆舍那，便较容易到达称为最上之果的阿罗汉果。因此，世尊为了向想修习入出息念业处的比丘指示适宜的住处，才宣说“前往林野”等语。

> （《清净道论》1-261。）

确实如此。世尊如同一位精通相地之术的师匠。相地师见到适合建城的土地，便以智慧仔细勘察，而后指示：“在这里建造城邑。”城邑安稳、顺利地建成以后，他便从王族那里获得丰厚的敬奉。与此譬喻相同，世尊以殊胜之智审察适合禅修比丘的住处，而后指示：“就在这林野等处精勤修习业处。”其后，这位禅修比丘顶戴世尊的指示——

——在林野等处精勤修习业处，依次修习戒、定、慧三学，终于到达阿罗汉果。于是他对世尊生起这样的信敬：“这位世尊确实不依老师，唯以自生智，亲自如实、无误且无余地遍知一切应知的真实圣谛法。”他便向世尊——

原书 250

——极其恭敬地顶礼伏拜。如此，世尊便获得了最胜供养。（《清净道论》1-261。）

最胜供养

原书第 250 – 252 页

原书 250

最胜供养

在世尊即将般涅槃的迦宋月圆之夜，他在末罗王族的娑罗园中、两株娑罗树之间铺设的床榻上右胁而卧，左足稍微越过右足而置于其上，具足念与正知，采取贤圣的卧姿。

那时，两株娑罗树从根部直到梢端，满树开遍了非时之花。不只这对娑罗树，所有树木也都满树开花；不只末罗王族的娑罗园，在整整一万个世界系中，凡是开花的树都开了花，凡是结果的树都结了果。所有树木的树干上开出干生莲花，枝条上开出枝生莲花，藤蔓上开出藤生莲花，空中开出空生莲花；地面上则有莲花破土而出，茎秆如木棍般坚实。所有大海都被五色——

——莲花覆盖。广达3,000由旬的喜马拉雅山林，也变得极其赏心悦目：如同紧密捆扎成束的孔雀尾羽，如同花朵彼此相连、不留间隙的花丛，如同扎得严实的花环，又如同盛得满满的花盘。

地居天神摇动那两株娑罗树的树干枝桠，使非时之花散落在世尊身上，作为对世尊的供养；花朵反复不断地飘散，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的整个色身。曼陀罗华（mandārava）等种种天花也从空中降下；为了供养世尊，这些天花反复不断地散落在世尊身上，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的整个色身。天界种种栴檀香粉也从空中降下；为了供养世尊——

——种种栴檀香粉反复不断地散落在世尊身上，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的整个色身。为了供养世尊，天界的种种乐器也在空中奏响；为了供养世尊，以世尊的殊胜智慧为所缘而生的天界歌声，也在空中响起。

这时，世尊如此告诉阿难尊者：——

原书 251

“阿难，两株娑罗树从根部直到梢端，满树开遍了非时之花。地居天神摇动那两株娑罗树的树干枝桠，使非时之花散落在世尊身上，作为对世尊的供养；花朵反复不断地飘散，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的整个色身。曼陀罗华等种种天花也从空中降下；为了供养世尊，这些天花反复不断地散落在世尊身上，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的——

——整个色身。天界种种栴檀香粉也从空中降下；为了供养世尊，香粉反复不断地散落在世尊身上，仿佛覆盖了世尊作为诸蕴所居之宅的整个色身。为了供养世尊，天界的种种乐器也在空中奏响；为了供养世尊，以世尊的殊胜智慧为所缘而生的天界歌声，也在空中响起。”随后，世尊继续说道：——

> “阿难，仅凭这些，如来还不算受到恭敬、尊重、尊崇、供养与礼敬。阿难，若有比丘、比丘尼、优婆塞或优婆夷，依法随法而行，依正当行而行，随法而行，他才是恭敬、尊重、尊崇、供养如来，并以最胜供养礼敬如来者。因此，阿难，你们应当如此修学：‘我们将依法随法而行，依正当行而行，随法而行。’”（《长部》2-114。）作者随文解释第一句说：“阿难，仅凭这种程度的供养，还不能说如来——你们的导师我——受到恭敬、尊重、崇敬、供养与礼敬。”

“阿难，无论是比丘、比丘尼、男居士或女居士，若有人修习并安住于随顺9种出世间法、应在圣道之前圆满、称为前分行道的行持；若他恭敬地修习并安住于这种与9种出世间法相称、因而称为正当行的行持；若他圆满修习并安住于这种随顺9种出世间法的行持，那么，这样的人才称得上恭敬、尊重、崇敬、供养如来——你们的导师我，并以最胜供养礼敬我。阿难，因此，在此教法中，我们要修习并安住于随顺9种出世间法、应在圣道之前圆满、称为——

——前分行道的行持；我们要恭敬地——

原书 252

——修习并安住于与9种出世间法相称、因而称为正当行的行持；我们要圆满修习并安住于这种随顺9种出世间法的行持。阿难，你们应当这样精勤修学。”世尊如此教诫。（《长部》2-113—114；《长部义注》2-165—168。）

要旨与理由

原书第 252 – 254 页

原书 252

要旨与理由

世尊右胁卧在整齐成行栽植的两株娑罗树之间，看见从地面直到世界边缘、又从世界边缘直到梵天界聚集而来的天神、梵天众，以种种鲜花、种种香料、种种乐器和种种赞颂，作出如此盛大的供养，于是对阿难尊者说了上面那些话。

世尊先说明如此盛大的供养，继而又说，即便以这样盛大的供养，也还不能称为真正供养了他。

其要旨是：“阿难，当我卧在燃灯佛足下时，集聚了真实人身、真实男性等获得决定授记所需的8项条件，发起令心趋向一切知智、愿成佛陀的殊胜大愿。我并不是为了鲜花、香料、乐器和赞颂歌声而发起这项趋向一切知智、愿成佛陀的殊胜大愿；也不是为了这些鲜花、香料、乐器和赞颂歌声而圆满、积集种种波罗蜜。因此，以这样的供养来供养我，还不能称为以最胜供养供养我。”世尊所要表达的就是这个意思。

然而，在其他巴利原典中，世尊曾赞叹：哪怕只取一朵称为“နှမ်းတစ်”的花，忆念佛陀功德而作供养，也会产生连佛智都不能计量、不能穷尽的果报利益。既然如此，便可问道：为什么在这部《大般涅槃经》中，世尊却制止如此盛大的供养呢？答复如下。

> “这既是为了摄受会众，也是因为希望教法久住。若世尊不如此制止，将来在应当圆满戒之处，人们将不再圆满戒；在应当圆满定之处，将不再圆满定；在应当修观之处，也不会使vipassanāgabbha（‘观胎’，即观禅的孕育）成形。他们只会劝勉护持者作供养而住。所谓财物供养，连一天，甚至只是一顿粥的时间，也不能维持教法。即使有1,000座如大寺（Mahāvihāra）般的寺院、1,000座如大塔（Mahācetiya）般的塔，也不能维持教法；谁造作了那项业，其果只属于那个人。正行才是与如来相称的供养；正行既是如来所愿求的，也能够维持教法。因此，为显示此义，世尊说了以‘阿难，若有……’为始的话。”（《长部义注》2-169。）作者接着归纳：1．因为希望摄受会众；2．因为希望教法长久住世——

原书 253

由于这两项理由，佛陀在《大般涅槃经》中制止了如此盛大的供养。

假使佛陀没有如此制止，那么在未来，到了应当圆满戒的地方，人们将不再圆满戒；到了应当圆满定的地方，将不再圆满定；到了应当修观的地方，也将不再怀育名为观禅的胎儿。他们只会劝导以四资具护持自己的施主投身供养之事，令其专作供养。不仅如此，所谓以四资具作供养的财物供养（āmisa-pūjā），连一天、甚至喝一口粥的片刻，也不能善加维持那由戒、定、慧三学所摄、作为佛陀教诫的教法。

说得更明白些：即使建造一千座如大寺（Mahāvihāra）般的寺院，或一千座如“大塔”（Mahācetiya）般的佛塔，也不能使教法长久住世。无论谁造寺、建塔供养，所作善业都只归造作者自己。唯有正确修行（sammāpaṭipatti），也就是如实修习戒、定、慧三学，才是与佛陀相称的供养。确实，这种正确修行既是佛陀所期望的，也能使教法坚固、长久住世——

——因此，为了显示这种正确修行，佛陀教示：住于修习随顺9种出世间法之行道的人，才称为以最胜供养供养佛陀。（《长部义注》2-169。）在一切以法供养佛陀的法供养（dhamma-pūjā）中，以阿罗汉果作供养最为殊胜。因此，弟子依佛陀的指导与教诫，在林野等任一处精勤修行，依次到达阿罗汉果，再以该阿罗汉果供养佛陀，佛陀便称为从弟子处获得了最胜供养；这一点在上文——

——上文《清净道论》的解释中已经说明。

如林中豹王者

换言之，也可以说这位禅修比丘如同林中豹王。禅修比丘独自住在林野中，精勤修行比丘之法，能够镇伏、摧毁与修行相违的烦恼，成办所期望的阿罗汉果，因此如同林中豹王。林中豹王在森林里——

原书 254

——依靠杂草丛、密林和重重山岭藏身，捕获野水牛、爪哇野牛、野猪等猎物；正如这一譬喻，在林野等处反复修习止、观两种禅修业处的禅修比丘，也能依次精勤修行而获得预流道、一来道、不来道、阿罗汉道以及殊胜的圣果。于是，佛陀为了指示适合禅修比丘奋进之力的阿兰若住处，即林野寺、山林寺，而说：“诸比丘，在此教法中，比丘或前往林野，或前往树下——

——或前往空闲处，盘腿而坐，端正上身，使念面向入出息业处而现起。他只在具念时入息，只在具念时出息。”佛陀宣说了如上教言。（《清净道论》1-261—262。）

林野—树下—空闲处

原书第 254 – 256 页

原书 254

林野—树下—空闲处

依阿毗达磨的说法，村门界柱以外的一切地方，都称为林野（araññā）。

（阿毗达磨2-260。）依经教的说法，从最近村落最外围住宅的院门起，至少相距500弓距的地方，称为阿兰若住处（āraññaka-senāsana）。（《律藏》1-377。）在具有这些经教所说标相的林野中，凡能带来完

全独处、寂静与安乐之处，都称为林野。佛陀首先教导：可前往这种名为林野的地方，修习以阿罗汉果为顶点的入出息念业处。

正午时，树荫向树木周围十方伸展；无风时，树叶落下所及的范围，都称为树下（rukkhamūla）。佛陀第二步教导：可前往这样的树下，修习入出息念业处。

除林野与树下以外，山、山隙、山洞、墓地、林薮、露地、草堆这7种寂静住处，称为空闲处（suññāgāra）。佛陀第三步教导：可前往这种能带来寂静安乐的空闲处，修习入出息念。

在热季，名为林野的住处适合修习入出息念；在寒季，名为树下的住处适合；在雨季，名为空闲处的寂静住处适合。

原书 255

此外，对于本性痰质偏盛的禅修者，林野适合修习入出息念；对于胆汁质偏盛者，树下适合；对于风质偏盛者，空闲处适合。

此外，对于痴行偏盛者，林野适合修习入出息念；对于瞋行偏盛者，树下适合；对于贪行偏盛者，空闲处适合。（《大复注》1-315—316。）

威仪的选择

佛陀已如上指出，与三季、三体液、三种性行相适应、且适合修习入出息念的住处；接着，为了指示一种宁静、能使心不从入出息所缘退缩也不散乱的威仪，佛陀又教他坐着修习。卧姿容易助长懈怠（kosajja），使心从入出息念修习中退缩；站立与经行容易助长掉举（uddhacca），使心从入出息所缘散乱。坐姿则不容易引生懈怠、心从修习中低沉与退缩，以及心散乱等情形。因此，佛陀教导应当坐着——

——修习。（《大复注》1-316。）又在坐着修习时，佛陀为了显示：盘腿而坐能令坐姿稳固；端正上身能使入息、出息舒适顺畅；使念面向入息、出息这一业处所缘而现起，则是摄取该所缘的因缘，所以教诫道：“盘腿而坐，端正上身，使念面向入出息业处而现起。”

端正上身而坐，就是让18节脊椎骨首尾端正相接而坐。

当禅修比丘这样使脊椎骨首尾端正相接而坐时，他相续中的皮肤、肌肉和筋腱便不会弯曲、蜷缩；若这些部位弯曲、蜷缩，便会由于这一缘故，在每一刹那生起某些——

原书 256

——疼痛等苦受。然而，端正上身而坐的禅修比丘相续中不会生起这些受。由于这些苦受不生起，他的心便能安住于入息、出息这一个入出息所缘；入出息念业处不会退失，并能逐渐增长、广大，直至证得道智、果智与涅槃。因此，佛陀教导以盘腿、端正上身的坐姿修习入出息念业处。（《清净道论》1-262。）如此修习时，对入息、出息这一入出息所缘以外的——

——种种所缘，应制止心向其散乱，只让念面向入出息业处所缘而现起，并如此修习。

“သော သတော၀ အဿသတိ၊ သတော၀ ပဿသတိ”：彼具念而入息，具念而出息

这位禅修比丘如此盘腿而坐、端正上身以后，便如上所说，使念面向入息、出息这一入出息念业处所缘而现起，不舍离那念，只在具念时入息，只在具念时出息，也只在具念时从事入息与出息。其意是说：在这位禅修比丘的相续中，不存在离开念而发生的入息与出息。

现在，为了指示他依哪些方式在具念状态下从事入息与出息，佛陀把入出息念定的修习分为4组四法，以16种方式加以教导。（《清净道论》1-263。）因此，先列出这4组四法。

第一组四法

原书第 256 – 257 页

原书 256

第一组四法

“1．长入息时，他了知：‘我长入息。’”

“长出息时，他了知：‘我长出息。’”

“2．短入息时，他了知：‘我短入息。’”

“短出息时，他了知：‘我短出息。’”

“3．他训练：‘我将完整地觉知息身而入息。’”

“他训练：‘我将完整地觉知息身而出息。’”

“4．他训练：‘我将令身行平息而入息。’”

“他训练：‘我将令身行平息而出息。’”（《中部》2-88。）

原书 257

1．长入息时，他了知：“我长入息。”

长出息时，他了知：“我长出息。”

2．短入息时，他了知：“我短入息。”

短出息时，他了知：“我短出息。”

3．他训练：“我将清楚觉知入息从开始、中间到末端的全部过程而入息。”

他训练：“我将清楚觉知出息从开始、中间到末端的全部过程而出息。”

4．他训练：“我将令称为入息的身行平息而入息。”

他训练：“我将令称为出息的身行平息而出息。”

第二组四法

原书第 257 – 258 页

第二组四法

> “1．他训练：‘我将体验喜而入息。’他训练：‘我将体验喜而出息。’”

> “2．他训练：‘我将体验乐而入息。’他训练：‘我将体验乐而出息。’”

> “3．他训练：‘我将体验心行而入息。’他训练：‘我将体验心行而出息。’”

> “4．他训练：‘我将令心行平息而入息。’他训练：‘我将令心行平息而出息。’”（《中部》2-88。）1．他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅相应的喜而入息。”

他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅相应的喜而出息。”

2．他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅、第三禅相应的乐而入息。”

他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅、第三禅相应的乐而出息。”

3．他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应、称为受与想的心行而入息。”

他训练：“我将清楚体验与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应、称为受与想的心行而出息。”

4．他训练：“我将令与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应而较粗显的、称为受与想的心行平息，并如此入息。”

他训练：“我将令与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应而较粗显的、称为受与想的心行平息，并如此出息。”

第三组四法

原书第 258 页

第三组四法

“1．他训练：‘我将觉知心而入息。’他训练：‘我将觉知心而出息。’”

“2．他训练：‘我将令心欢悦而入息。’他训练：‘我将令心欢悦而出息。’”

“3．他训练：‘我将令心安定而入息。’他训练：‘我将令心安定而出息。’”

“4．他训练：‘我将令心解脱而入息。’他训练：‘我将令心解脱而出息。’”（《中部》2-88。）
1．他训练：“我将清楚觉知与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应的禅那心而入息。”

他训练：“我将清楚觉知与初禅、第二禅、第三禅、第四禅相应的禅那心而出息。”

2．他训练：“我将令与喜相应的初禅心、第二禅心极为欢悦而入息。”

他训练：“我将令与喜相应的初禅心、第二禅心极为欢悦而出息。”

3．他训练：“我将令初禅心、第二禅心、第三禅心、第四禅心善安住于所缘而入息。”

他训练：“我将令初禅心、第二禅心、第三禅心、第四禅心善安住于所缘而出息。”

4．他训练：“我将令初禅心、第二禅心、第三禅心、第四禅心从五盖、烦恼等相违法中解脱而入息。”

他训练：“我将令初禅心、第二禅心、第三禅心、第四禅心从五盖、烦恼等相违法中解脱而出息。”

第四组四法

原书第 259 页

第四组四法

“1．他训练：‘我将随观无常而入息。’他训练：‘我将随观无常而出息。’”

“2．他训练：‘我将随观离贪而入息。’他训练：‘我将随观离贪而出息。’”

“3．他训练：‘我将随观灭而入息。’他训练：‘我将随观灭而出息。’”

“4．他训练：‘我将随观舍遣而入息。’他训练：‘我将随观舍遣而出息。’”（《中部》2-89。）
1．他训练：“我将反复随观无常而入息。”

他训练：“我将反复随观无常而出息。”

2．他训练：“我将反复随观诸行法的坏灭，以及离贪的涅槃而入息。”

他训练：“我将反复随观诸行法的坏灭，以及离贪的涅槃而出息。”

3．他训练：“我将反复随观诸行法的刹那灭，即刹那坏灭，以及作为贪灭的涅槃，而入息。”

他训练：“我将反复随观诸行法的刹那灭，即刹那坏灭，以及作为贪灭的涅槃，而出息。”

4．他训练：“我将反复随观三者：以彼分断烦恼的观智；烦恼以正断而被无余舍断之处——涅槃；以及能作此舍断的圣道智，而入息。”

他训练：“我将反复随观三者：以彼分断烦恼的观智；烦恼以正断而被无余舍断之处——涅槃；以及能作此舍断的圣道智，而出息。”

（《相应部》3-279；《律藏》1-88；《中部》2-89。）在上述4组四法中，佛陀对入息教说了16种方式，对出息也教说了16种方式；二者合计为32种方式。以这32种方式令念稳固于入息、出息所缘的人，称为有念而行者（satokārī）；也称为“သတော အဿသတိ”，即具念而入息者，以及“သတော ပဿသတိ”，即具念而出息者。（《无碍解道》174；《清净道论》1-263。）

特别应注意的事项

特别应注意的事项

想要修习这项著名入出息念业处的贤善禅修者，应当预先记住下面将继续说明的各项要点。

（甲）四念处的划分方式

“在此，唯有这一组四法，是依初业者的业处而说；其余三组四法，则是依已在此证得禅那者的受随观、心随观与法随观而说。”（《清净道论》1-269。）依上述《清净道论》的解释，在上述4组四法中，佛陀把第一组四法宣说为想要开始修习入出息念业处的瑜伽行者首先应当用功的业处。至于其余3组四法，则是为已经由第一组四法的入出息念业处证得4种色界禅那

的瑜伽行者而说：1．依受随观而说第二组四法；2．依心随观而说第三组四法；3．依法随观而说第四组四法。应当如此记住。第一组四法被纳入身随观念处——

——部分而由佛陀宣说，所以应知，第一组四法是依身随观而说。

（乙）唯是禅那之道

“其中，入出息念、三十二身分与九墓地〔观〕，合为11种安止业处。”

（《中部义注》1-305。）

依上述义注的判定，应知佛陀在《大念处经》中宣说入出息品时，是把它作为安止业处而宣说的。所谓安止业处，是说：首先取明亮的入出息念似相为所缘，努力证得近行定（又称近行禅）或安止定（又称安止禅）；只有证得以后，才以该近行定或安止禅定作为毗婆舍那的基础而转入毗婆舍那。依这一判定，想要修习入出息念业处的贤善禅修者，在尚未转入毗婆舍那或尚未转入见清净阶段以前，应当预先记住：首先必须努力证得近行定（近行禅）或安止定（安止禅）——

——中的一种。

（丙）观修入息与出息（assāsa-passāsa）的两种方法

关于如何观修称为 ānāpāna 的 assāsa-passāsa（即入息与出息），佛陀分别宣说了两种方法：循界业处之道观修的方法，以及循安止禅那之道观修的方法。

《大象迹喻经》（《中部》1-242—249）、《教诫罗睺罗大经》（《中部》2-83—89）、《界分别经》（《中部》3-281—290）、《阿毗达磨 · 界分别》巴利本（《阿毗达磨》2-84—86）等处，载有界业处详细观修法。在这42身分的界业处详细观修法中，有6种风界身分；assāsa-passāsa 这一入出息风界身分，也包括在这6种风界身分之中。

《清净道论》作如下解释：assāsa-passāsa 风界身分，也就是入息与出息这一风界身分，只是心生色法的集合，或心生色聚的集合。

“在心生〔色〕中，入出息身分也是食素为第八的八法与声，合为9法。”（《清净道论》2-223。）依该论典，assāsa-passāsa，即入息与出息，只是心生色聚的集合。在这些称为入息与出息的色聚中，以慧眼从胜义谛层面分别、解析每一色聚，可见其中各有9种色法自性：地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素与声音。必须以慧眼分别、解析这些究竟色法自性而作观照，直至看见它们。若专注观照存在于 assāsa-passāsa 这一入息与出息中的四大种，（对于能借助洞察智，把存在于六门的色法一直摄取至胜义层面的瑜伽行者而言，）就很容易只看见色聚微粒。

若能对每一个色聚中的9种色法作界析，智见就会抵达胜义。〔观修方法请参看“界业处部分”的详细观修法。〕如此，以智分别、解析而观照：色聚；每一色聚中四大种各自的自性力；以及依止四大种而生的每一种所造色。因此，这一观修法属于循界业处之道的观法。因为只有以四大种为起点观照，才能如此一直观见至智见抵达胜义。

再者，对于 assāsa-passāsa，即入息与出息，必须观至清楚了知：1．其持续时间长；2．其持续时间短；3．其始、中、末全部。

4．应训练使入息与出息寂静——以上这些——

——都是指导如何观修以证得禅那的指示。这一修行，是依次取3种相为所缘而观修：在入息、出息触感明显的鼻端或上唇端这一触处，以入息、出息本身为遍作相；由此进一步依止该入息、出息而生起的取相与似相。

由于这种修行是为了证得禅那而用功的修行，所以它是禅那之道。应当预先分别记住：对于 assāsa-passāsa，即入息与出息，有界业处之道与禅那之道这两种道路。

（丁）不可作意颜色与相

> “此后，他不可从颜色方面作意该相，也不可从相方面省察它。”
>
> （《清净道论》1-278。）
>
> “所谓‘从颜色’，是指从如棉团、星形等所显现的颜色；所谓‘从相’，是指从坚硬性等自性相，或从无常等共相。”（《大复注》1-337。）依上述义注与复注的教诫，想循禅那之道修习入出息念业处的贤善禅修者，在尚未转入毗婆舍那、刚开始建立定的阶段，如果出现如棉团、星辰等形态的入出息念禅相，不应把该相作意为如棉团、星辰等所显现的白色等颜色。

如果从颜色方面作意，就会转入色遍，不再是入出息念业处。

再者，也不可作意存在于入息、出息中的四大种各自的自性相：1．地界的坚硬、粗糙之性（硬性、粗性）；2．水界的流动与黏结之性；3．火界的热与冷之性；4．风界的支持之性。若作意、观修四大种各自的自性相，就会成为界业处，不再是入出息念业处。

因此，贤善禅修者若想修习色遍，就必须毫不偏离地遵循色遍的规则与方法而用功。

贤善禅修者若想修习界业处，就必须只遵循界业处的规则与方法，恭敬地用功。

若想修习禅那道的入出息念业处，就必须只遵循入出息念业处的规则与方法而修习。只有这样，您这位贤善禅修者所期望、所需要的利益才会——

——成就圆满。

如果把入出息念业处做成界业处而修习，就会既不成乌鸦、也不是鸡，落得“钵破身碎”，用功所得不偿所费。对此务必留意。

理由如下

在入出息念第一组四法中，佛陀指示观照入息、出息持续时间的长短。关于这种长与短，义注和复注解释如下。

> “至于它们的长与短，应依延续来理解。……因此，就时间而言，经过较长延续而出、而入者，应知为‘长’；经过短暂延续而出、而入者，应知为‘短’。”

> （《清净道论》1-263—264。）

> “所谓‘依延续’，是指依时间的延续。”（《大复注》1-318。）依上述《清净道论》与《大复注》的释义可知，所谓入息、出息的长短，是说：持续时间较长、较久的入息与出息，佛陀称为 dīgha（长）；持续时间较短、较快结束的入息与出息，佛陀称为 rassa（短）。

如果把这一入出息品依界业处的道路来修习，就必须承认：究竟风界，或四大种，也有长与短。

延续（addhāna）有两种：kāladdhāna，即时间的长短；okāsaddhāna，即处所（事物）的长短。在这一入出息品中，所指的只是 kāladdhāna，即时间的长短；这样一来，就必须承认究竟风界有两种：1．持续时间较长、较久的一种究竟风界；2．持续时间较短、较快结束的一种究竟风界。

同样，若总括四大种来说，也必须承认四大种有两种：持续时间较长、较久的一种四大种，以及持续时间较短、较快结束的一种四大种。然而，在胜义谛的领域中，并没有长与短。

胜义谛的领域没有长短

> “而那17个心刹那，是色法的寿命。”（《摄阿毗达磨义论》“心路部分”。）根据上述《摄阿毗达磨义论》的这一说法，以及《迷惑冰消》第26页、《五论义注》第316页、《清净道论》第二册第249页所作的这些阐释——

——除2种表色与4种相色以外，22种色法的寿命，也就是真实色法的寿命时间，都被固定衡量为17个心刹那。没有任何色法的寿命比这17个心刹那更长，也没有任何色法的寿命少于17个心刹那而更短。因此，在胜义谛的领域中，并没有长与短。

若努力观照本来没有长短的究竟风界，或四大种，想要知道这些究竟法的长短，那么，贤善禅修者的禅修工作便会成为“砍处在一边，伤处在另一边”，完全偏离所应下功夫之处。

再者，依第一组四法中的第4项指示“ပဿမ္ဘယံ ကာယ သင်္ခါရံ”（令身行寂静），应当训练使入息与出息极其微细、柔和。

> “到第四禅时，它极其微细，乃至达到不转起。”（《清净道论》1-267。）到达第四禅时，入息与出息极其微细，乃至达到入息、出息不再存在的状态。《清净道论》第一册第275页列举不呼吸、入息出息已经止息的人，其中记载“စတုတ္ထဇ္ဈာနသမာပန္နာနံ”，即也包括正安住于第四禅等至的人。

因此，如果贤善禅修者把入出息念第一组四法依界业处的道路来修，当入出息完全不再存在、已经止息时，又要把哪一种法置于三相之下而修毗婆舍那呢？当入出息完全止息时，又要如何摄取存在于入息、出息中的色法呢？

这些正是贤善禅修者必须认真思考的要点。

上文所引《清净道论》与《大复注》教诫：修习入出息念业处的瑜伽行者，在入出息念禅相出现时，不应依坚硬等自性相，也不应依共相作意该相。不过，即使在禅相尚未出现、刚开始修习入出息念时，也必须遵循这一规则。禅相尚未出现以前，如果转而作意入息、出息中四大种的自性相，就会如上所说，只成为界业处之道。

因此，唯有依禅那之道的规则，修习佛陀作为安止业处、从禅那之道宣说的入出息念业处，贤善禅修者才有可能成为符合佛陀意旨的弟子。下文将继续说明循禅那之道修习的方法；在此之前，先继续说明为何也不应作意共相。

不应作意共相

上文所引义注与复注教诫：入出息念禅相出现时，也不可依共相作意该相。这里所谓共相，是指与色、名、因、果等一切行法共同相关的无常相、苦相、无我相。所谓“不应作意共相”，意思是：不可把入出息念禅相置于三相之下而修毗婆舍那。在入出息念禅相尚未出现以前，普通的入息与出息虽是心生声九法聚的集合，但只要还不能以智破除称为“色法团块”的三种色法密集，并观至智见抵达究竟色法，它们就仍然只处于概念领域。再者，入出息念禅相也是——

> “这确是想所生，以想为因，由想而生。”（《清净道论》1-277。）入出息念禅相是只因入出息念修习之想而生的想生法，因此也仍然只在概念领域。概念不是观智的所观所缘，所以不可对它修毗婆舍那。再者，刚开始修习入出息念第一组四法、正在入出息念修习中奋发用功的瑜伽行者，也不应以密集尚未破除的普通入息、出息为所缘，作如下观想：1.“入息、出息生灭——无常”；2.“入息生、出息灭——无常”。如此，不应把仍未破除密集、作为概念团块的普通入息与出息，依无常、苦、无我这些共相作意。理由如下。

应当知道的理由

巴利论典引文（缅文转写，上段）：“တတ္ထ အနိစ္စ န္တိ ပဥ္စက္ခန္ဓာ။ ကသ္မာ ဥပ္ပါဒဝယညထတ္တာဝါ။ အနိစ္စတာတိ တေသံယေဝ ဥပ္ပါဒဝယည- ထတ္တံ၊ ဟုတ္ဝာ အဘာဝေါ ဝါ။ နိဗ္ဗတ္တာနံ တေနေဝါကာရေန အဋ္ဌတ္ဝာ ခဏဘင်္ဂေန ဘေဒေါတိ အတ္ထော။”译：“这里，‘无常’是五蕴。为什么？因为它们具有生、灭、变异之性。所谓‘无常性’，就是这些五蕴自身的生、灭与变异；或是存在以后归于不存在。其义是：已生起者不保持原来的状态，而由刹那坏灭破坏。”

“所谓无常随观，是依该无常性，随观色等为‘无常’；所谓无常随观者，是具足该随观的人。因此，应知这样的人入息、出息时，在此训练：‘我将随观无常而入息，我将随观无常而出息。’”（《清净道论》1-281—282。）上述论典的旨义如下。

1．所谓 anicca（无常），就是五蕴。为什么？

因为五蕴中明显存在3种性质：（甲）生起之性；（乙）坏灭之性；（丙）从开始生起起即转为不同状态（即老化）、名为住（ṭhiti）之性。因此，五蕴称为无常。

原书 266

〔按——甲．uppāda：生起之性；乙．vaya：坏灭之性；

丙．aññathatta：名为老化的住（ṭhiti）之性——

贤善瑜伽行者务必谨慎记住：这3种性质只在五蕴中明显存在。〕2．所谓 aniccatā（无常性），就是这五蕴自身的（甲）生起、（乙）坏灭、（丙）住立，也就是生—住—灭（uppāda-ṭhiti-bhaṅga）。换一种说法：先前不存在，如今突然生起，又突然坏灭（即归于不存在），称为无常性。已经生起的五蕴，不会保持其刚生起时那种状态，而会以刹那坏灭而破坏；这称为无常性。这就是 aniccatā 的旨义。

3．所谓 aniccānupassanā（无常随观），是依称为刹那坏灭的无常性——五蕴刹那不停、接连不断地坏灭——反复随观五蕴为“无常”。

〔意思是：以观智之眼看见五蕴的生起与坏灭，也看见纯粹的坏灭，而反复随观“无常、无常”，称为无常随观。〕4．所谓 aniccānupassī（无常随观者），就是具足上述无常随观智见的贤善瑜伽行者。

因此，在第四组四法中，应当把这样的人认定为瑜伽行者：他反复随观五蕴为无常而令入息生起，也反复随观五蕴为无常而令出息生起；他训练：“我将反复随观无常而入息，我将反复随观无常而出息。”这就是上述《清净道论》的旨义。

（《清净道论》1-281—282。）

由上述论典的说明可知：只有能够在入息、出息之际，以智系统地分别、摄取、观修、知见色、受、想、行、识这五蕴，直至智见抵达胜义的贤善瑜伽行者，才应当、也才能依无常、苦、无我这些共相作意而观修。

然而，五蕴是这样的法：只有那些先看见色聚、名聚，又能以智对这些色聚、名聚逐一分别、解析，直至摄取、观修、界析至智见抵达胜义的殊胜瑜伽行者，才能知见它们。尚未见过色聚、名聚的人，或虽已见到却仍不能界析至胜义的人，都不能知见这样的法。因此，一个人：1．不知道什么是色；2．不知道什么是名；3．不知道什么是五蕴——背负着一大堆这样的无知，刚刚踏入禅堂，便——

——在各类密集尚未破除、仍只处于概念领域的团块状入息、出息上观生灭，观作无常、苦、无我；应当记住，这样观修的瑜伽行者，只是背对佛陀所说教法而坐的人。这一点，也是所有希求涅槃的善人、未来圣者们必须格外重视、听闻并牢记的要点。

五蕴是什么？

> “当他依照这些所说的‘入息长时，他了知“我入息长”……我将平息身行而出息，如此训练’而修习时，缘入出息相生起四禅。他从禅那出定后：1．或把握入息、出息；2．或把握诸禅支。”

> “1．其中，以入出息为业处者如此思察：‘这些入息、出息依止什么？依止所依。所谓所依，就是所生身（karajakāya）；所谓所生身，就是四大种与所造色。’他如此把握色法。”

> “此后，他把以该色法为所缘的触等五法把握为名法。如是把握名色后，在寻求其缘时，见到以无明等为始的缘起，便如此越度疑惑：‘这只是缘与缘生法，并没有除此以外的有情或个人。’他把三相安立于连同因缘的名色之上，增长观修，渐次到达阿罗汉果。”

> “这是某一比丘直至阿罗汉果的出离门。”

> “2．以禅那为业处者也思察：‘这些禅支依止什么？依止所依。所谓所依，就是所生身。’他如此分别名色：‘诸禅支是名法，所生身是色法。’在寻求其缘时，他见到以无明等为始的缘行相，便如此越度疑惑：‘这只是缘与缘生法，并没有除此以外的有情或个人。’他把三相安立于连同因缘的名色之上，增长观修，渐次到达阿罗汉果。这是某一比丘直至阿罗汉果的出离门。”（《中部义注》1-254。）上引义注简略说明了从入出息禅那之道转入观修时的两种方法：1．从色业处开始摄取；2．从名业处开始摄取；并将两种方法一直概述到阿罗汉果。这两种方法的要义如下。在这两种方法中——

——以色法为先、以色法为主，摄取色、名、因、果诸行法而作意观修者，称为“以入出息为业处者”；以称为禅支的名法为先、以名法为主，摄取色、名、因、果诸行法而作意观修者，称为“以禅那为业处者”。应当如此记住。这两种方法的要义如下：依入出息念的方法，次第而有系统地精勤修习的禅修者，为了：1．了知入息、出息持续时间较长；2．了知入息、出息持续时间较短——

——3．完整了知入息、出息的始、中、末；4．使入息、出息变得极其微细、平息——如此依次而修。由于以称为“入出息相”的自然入息、出息为因，极其清明光亮的入出息似相得以生起；以此似相为所缘，初禅、第二禅、第三禅、第四禅这四禅便在该禅修者的相续中依次生起。该禅修者摄取、以智分别：1．入息、出息；或者，2．诸禅支。

入息与出息

> “入息与出息也是粉碎、极粉碎的。（《清净道论》1-263。）‘也是粉碎、极粉碎的’，是因为它们由许多色聚组成。（《大复注》1-318。）”所谓入息、出息，只是以声音为第9法的心生声九法聚之集合。禅修者若专注于入息、出息中存在的四大种而观照，就只会见到色聚微粒；若再以智分别、分析每一个色聚，就会见到每个色聚中都有以声音为第9法的9种色法。

这些正是心所生的心生声九法聚。在世俗谛的范围内，许许多多粉碎、极粉碎的这些色聚之集合，被称为“入息、出息”。应当知道：若从入息、出息中存在的色聚开始，把每个色聚分析至智见抵达究竟法，并摄取其中的色法，此人便称为摄取入息、出息者，也称为“以入出息为业处者”。这位以入出息为业处者若想一直到达阿罗汉果，接下来应当如何修行呢？简要答案如下。

以入出息为业处者

在“以入出息为业处者”与“以禅那为业处者”这两类人中，以入出息为业处的禅修者如此思察：“这些入息、出息依止什么而生呢？”他清楚辨知：“依止所依色而生。”所谓“所依”，就是所生身。〔所生身是心与心所依止而生之处，所以称为所依。（《中部复注》1-349。）〕所谓所生身，就是大种，即四大种，以及依止四大种而生的24种所造色。他如此把握色法，以智分别；随后，又把缘取该色法而生、由触等五法为首的心与心所，把握——

——为名法，以智分别。如此把握并以智分别名色以后，他寻求该名色的因法，见到无明等因果相联的缘起自性，于是清楚知道：“这名色只是因法与果法而已；除因法与果法以外，并没有另一个有情或个人。〔这名色只是究竟法的自性；它并非在因法全然不显明时生起，也并非由创造者等不真实、不相应的因法而生起。事实上，它只是由于无明等因法而明显生起、具有无明等显明之因的法之自性。〕”因此，他能够破除在过去——

——未来、现在三时中的疑，从而越过对三时“是这样吗、是那样吗”的疑惑。在连同因缘的名色之中，〔即在依过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近这11种方式存在的五取蕴——色法与名法——之中，〕他按聚、按组加以总括，依聚思惟法等方法，轮流安立三相而修习、审察，使观智依智次第增长，便能经由诸道的次第到达阿罗汉果。

这是这位贤善禅修者直至阿罗汉果、从轮回之苦出离的因与修行之道。（《中部义注》1-254。）〔注——把依过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近这11种方式存在的五取蕴——究竟色法与名法——或依色、名二法分作2组，或依五蕴分作5组，或依十二处分作12组，或依十八界分作18组；如此等等，按聚、按组加以总括，轮流安立三相而修习观照的工作，称为——

——“聚思惟法”。至于对地界等每一种究竟色法、触等每一种究竟名法，也就是对每一种究竟界法逐一轮流安立三相而修习观照的工作，称为“逐法观”（anupadadhamma-vipassanā）。《清净道论》“思惟智”部分教导，初转入观修者应从聚思惟法开始修习。因此应当知道，上引义注才从聚思惟法开始开示。〕（另见《根本复注》1-109。）

以禅那为业处者

以禅那为业处者也如此思察：“这些禅支依止什么而生呢？”他清楚辨知：“依止所依色而生；所谓所依，就是所生身。”他如此分别：“诸禅支是名法，所生身是色法。”随后，他寻求该名色的因法，见到以无明等为缘、因果相联的缘起自性，了知：“这名色只是因法与果法而已；除因果之外，并没有另一个个人或有情——”

原书 270

——存在。”他如此越过对三时的疑惑，轮流把三相安立于连同因缘的名色之上，以聚思惟等次第使观智依次增长，便能经由诸道的次第到达阿罗汉果。（《中部义注》1-254。）从上引义注可知，修习入出息念的禅修者若以近行定或安止禅定这两种入出息定中的任何一种作为观修的基础而转入观修，那么，观智所观的对象就只能是色法、名法、因法、果法这些纯粹的究竟诸行法，是不与概念法——

——混杂的。因此，他首先必须努力了知：1．称为“入出息身”的色法群；2．作为该入出息身所依、称为“所生身”的大种色与所造色；3．缘取那些色法而生的名法群。他必须以智分别、摄取这些法。色法没有逐一、单独生起的能力，依其法则只能按称为“色聚”的群组生起；因此，禅修者首先必须借助入出息定，观见色聚。此后，还须以智逐一分别、分析每一个色聚中存在的地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素等究竟色法——

——使智见抵达究竟色法的领域。本书把这种观法称为“分析色聚”。只有能够如此观照、分析色聚，才会开始知见每一个色聚中真实的大种色与所造色。〔每个色聚中的四大种，在禅修者的智中容易显现、容易看见而且明显，所以称为“大种色”；同一色聚中的颜色、香、味、食素等色法，依止作为大种色的四大种而生起，所以称为“所造色”。〕这些大种色与所造色——

——才是观智真正的所观对象，是应当由观智安立三相而反复修习、审察的真实色法。

再者，对于缘取色法而生的名法，义注论师以触等五法为主而作解释。在触等五法之中，义注又直接举出触与思；由此，摄属行蕴的一切心所行法也都已经包括在内。其解释如下。

> “之所以摄取触等五法，是因为它们为一切心生起所共有；其中，由摄取触与思，便摄尽一切行蕴法，因为在那些法中，思是主要的。诚然，在经分别法中解释行蕴时——”

原书 271

“——便以‘眼触所生之思’等，仅分别说明思；其余诸蕴则依其自身形态摄取。”

> （《中部复注》1-370。）

= 义注论师之所以只举触、受、想、思、识——这组以触为第五的触等五法——作解释，是因为这组触等五法为一切心生起所共有。

在这些触等五法中，由于直接举出触与思加以解释，摄集、计入行蕴的一切心所法的工作也就完成了；因为在行蕴所摄的诸心所法中（行蕴所摄心所共有50个），思是首要的主要法。因此，在《分别论》行蕴分别的经分别法中，以“စက္ခုသမ္ဖဿဇာ ဇောတနာ”（“眼触所生之思”）等分别开示行蕴时，世尊本人也唯以思为主而作分别开示；这一古来成规显而易见。其余色蕴、受蕴、想蕴、识蕴，则各显其自体，计数分别而开示。

（《中部复注》1-370。）

《大复注》之说

“所谓随观智：从止的方面，是随观禅相；从观的方面，则将入息、出息及其所依的身判定为‘色’，将心及其相应法判定为‘非色’，而随观名色之智，即于其中如实觉悟。”（《大复注》1-320。）这段《大复注》的意思如下。世尊把入出息业处列入身随观念处而开示。在身随观中，所谓随观智，从止的方面说，是反复观照入出息相之智；从观的方面说，则是观照：1．存在于名为“入出息身”的每一个色聚——即以声音为第九法的心生声九法聚——中的究竟色法；2．存在于作为这些名为入出息身的究竟色法之所依、名为所生身的全身中，由业、心、时节、食四种因所显现——

——的大种色与所造色；把这两类色法判定为“色”。3．把认知之心以及与该心相应的心所法判定为“名”。如此反复随观名色，就是身随观智；这就是对于名色如其所是地亲自现见、贯通。（《大复注》1-320。）以上这些解释说明：修习入出息业处的禅修者，在止与观两个方面分别观修、审察哪些法，才称为修习身随观念处。

因此，修习入出息业处者，应以近行定与安止定这两种入出息定中的任一种作为观修的基础——

——1．名为入出息身的究竟色法；2．存在于作为这些入出息色法之所依、名为所生身的全身中的大种色与所造色；3．缘取这些色法而生起的名法。唯有先以智善加观照这些色法、名法，亲自现见、贯通以后，才可以继续寻求该名色的因法，并只对连同因缘的名色安立三相而修观。对于巴利圣典、义注与复注的这一教导，应当怀着信敬、珍重与依止之心，恭敬听受并牢记。（这些色法、名法以及观修方法，将在色业处篇与名业处篇详细说明。）

以上说明的是：修习入出息业处的禅修者见到入出息相时，1．不应依颜色而作意入出息相；2．不应依坚硬等自性相而作意；3．也不应依无常、苦、无我这些共相而作意。

不过，才开始修习入出息的禅修者，在入出息相尚未出现以前，以名为入出息的自然入息、出息为所缘而开始建立定力时，同样不应作意自性相与共相。若作意坚硬等自性相，就不能再称为修习入出息业处，而只称为修习界业处。

再者，贤善禅修者若尚未在入息、出息中见到色聚；或者虽见到色聚，却尚不能以智分别、分析色聚而辨析诸界，因而尚未以智见到名为入出息身的真实究竟色法；此时若观入息、出息的生灭，或以无常、苦、无我这些共相作意，就只是在观概念法的生灭，只是在概念法上标立无常、苦、无我之相而作观修。

> “十遍、十不净、入出息念和身至念，这二十二种都以相为所缘。”（《清净道论》1-109。）依照上述《清净道论》的解释，入出息念业处是以相为所缘的业处。

> “其余一切广大心，也都以概念法为所缘。”

> （《摄阿毗达磨义论》“杂项”部分，“所缘摄”。）

依照上述《摄阿毗达磨义论》的解释，入出息业处也属于缘取概念法的广大心这一类。在这里，因为尚不能以智破除相续密集、组合密集、作用密集这些色法密集块，尚不能观修到使智见抵达真实的究竟色法，所以作为整体的入息、出息也仍称为概念法。

以这些自然的入息、出息为因而生起的入出息取相，洁白如一团棉絮；入出息似相，清澈明亮如星辰等。由于其中的色法密集尚未破除，所以这两者也都称为概念法。

因此应当记住：入出息念定的所缘是概念法。概念法不应被观作生灭，也不应作为观修的对象；只有究竟法才应被观作生灭，才可作为观修的对象。

概念法与究竟法

关于入出息中的概念法与究竟法，为了消除疑惑，下面继续列举义注与复注的说法。

> “在粉碎、极粉碎而散开的入息身或出息身中……”（《清净道论》“‘粉碎、极粉碎而散开’，意为由于由许多色聚组成，故以粉碎、极粉碎的状态散开。”（《大复注》1-321。）依照以上义注与复注的说法，所谓入息、出息，只是由许多细碎、极细碎而散开的色聚所组成的色聚集合。若尚未见到入息、出息中的色聚，也尚不能以智逐一分别、分析这些色聚，见到每一色聚中存在的地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、声音这9种真实究竟色法，使智见抵达究竟法，抵达这9种色法各自的自性与自性相，亦即尚未能够辨析诸界，那么，相续概念与组合——

——概念就尚未离开，仍然停留在概念领域。尚未离开相续概念与组合概念、仍在概念领域、密集块尚未破除的入息、出息，并不是观智的所观对象。只有入息、出息中每一个色聚所含的9种究竟色法，才是观智的所观对象。因此上文才说：概念法不应作为观修对象，只有究竟法才可作为观修对象。

不过，若想从入出息之道获得称为近行定的近行禅、称为安止定的安止禅，那么，以入息、出息中每一个色聚所含的9种究竟色法为所缘来建立定力，是不能获得近行禅与安止禅的。

因为入出息禅那之道，是以名为“相”的入出息概念法为所缘来建立定力的。因此，要点可简记如下：1．若想获得入出息禅那，就应以名为“相”的入出息概念法为所缘而观。

原书 274

2．若想获得观智，就应以究竟法为所缘而观。这些究竟法就是：（a）入出息身；（b）所生身（即色身）；（c）名身。

（戊）三种禅相（nimitta）

这里继续说明称为 nimitta 的入出息禅相。在这入出息业处中，共有三种禅相。

三种禅相是：1．遍作相（parikamma-nimitta）；2．取相（uggaha-nimitta）；3．似相（paṭibhāga-nimitta）。

这三种禅相中，取相与似相将在后文得到清楚说明。

这里先略作说明遍作相。

遍作相

> “这些入出息，对鼻子长的人，触及鼻孔；对鼻子短的人，触及上唇。因此，他应当确立标志：‘它们触及这个地方。’”（《清净道论》1-275。）也就是说，入息与出息对鼻子长的人会触及鼻孔隆起处〔即鼻端〕；对鼻子短的人，则会触及上唇。

因此，这位瑜伽行比丘应当确立标志：“这些入息、出息触及这个地方。”（《清净道论》1-275。）为了使这里“标志”（nimitta）的含义更加清楚，下面继续列出《无碍解道义注》的解释。

> “1．所谓‘标志’（nimitta），是入息与出息的接触处。入息、出息对鼻子长的人触及鼻孔而转起；对鼻子短的人，则触及上唇。”

> “2．如果这位瑜伽者只转向该标志处，那么，当他只转向标志处时，心便在入息上动摇；意思是，心不能安住。由于他的心不能安住于入息，定便不存在；这种动摇就是定的障碍。如果他只转向入息，心便因向内进入而招致散乱，不能安住于标志处，因此在标志处动摇。其余各项也应依此方法配释。”（《无碍解道义注》2-73。）上列义注文中，第（1）段是解释 nimitta 的话，第（2）段则是说明染污入出息念定的随烦恼（upakkilesa）。

1．第（1）段的意思如下：所谓“标志”（nimitta），就是 assāsa、passāsa——入息、出息——的接触处。确实，入息与出息对鼻子长的人——

原书 275

——会触及鼻孔隆起处〔即鼻端〕；对鼻子短的人，则会触及上唇端。（《无碍解道义注》2-73。）依照上述诸义注之说，对鼻子长的人，鼻孔隆起处〔即鼻端〕就是“标志”（nimitta）；对鼻子短的人，上唇端就是“标志”（nimitta）。要义是：应当记住，入息与出息的接触处称为“标志”（nimitta）。

既然如此，便可能有人问：刚开始用功修习入出息业处的瑜伽行者，若鼻子长，是否应当观鼻端；若鼻子短，是否应当观上唇端？第（2）段义注文在一定程度上回答了这个问题。

2．第（2）段的意思如下：如果这位瑜伽行者只单方面地作意鼻端或上唇端这一标志处，那么，对只单方面作意标志处的瑜伽者而言，心会在入息上动摇，不能好好安住。由于心不能安稳地住于入息所缘，便不能有以入息为所缘的定；所以这种心的动摇会阻碍定，成为定的危险与障碍。

反之，如果瑜伽者只单方面地作意入息，他的心便会因向内进入〔意即心持续追随入息运行的路线〕而导致散乱，不能安住在鼻端或上唇端这一标志处，因此会在标志处动摇。其余各句也应按这一方法配合理解。（《无碍解道义注》2-73。）对于出息，也应同样理解。

（己）染污入出息念定的十八种随烦恼（upakkilesa）

上列义注文指示，应以同样方式配释其余各句；因此，这里继续列出《无碍解道》巴利圣典所载、染污入出息念定的十八种随烦恼。

第一组六法：六种过失

染污入出息念定的十八种随烦恼是什么？——1．以念持续追随入息的初、中、后者，其心向自身内部散乱；这就是定的障碍。

2．以念持续追随出息的初、中、后者，其心向外散乱；这就是定的障碍。

3．对入息生起渴求、执著之爱，是定的障碍。

4．对于以入息为先、随之而来的出息，生起渴求、执著之爱，是定的障碍。

5．对受到入息逼迫的人而言，贪求得到出息，是定的障碍。

6．对受到出息逼迫的人而言，贪求得到入息，是定的障碍。

这六项就是染污入出息念定的随烦恼。

（《无碍解道》163—164。）

入息与出息（assāsa、passāsa）的解释约定

“《律义注》中说：‘assāsa，是向外出去的风；passāsa，是向内进入的风。’然而在诸经义注中，则以相反的次序传来。”（《清净道论》1-263。）依此《清净道论》义注的说法，按照

《律义注》：assāsa = 出风 = 出息，passāsa = 入风 = 入息。婴儿刚从母胎出生时，先有风从内向外出去，随后外面的风才向内进入；《律义注》是依这一过程作出解释。诸经义注则着眼于禅修实践及其次第，解释为：assāsa = 入息，passāsa = 出息。请看下面《无碍解道义注》的说明。

“所谓入息的初、中、后：向内进入之风，以鼻端或口部标志处为初，心脏为中，脐为后。瑜伽者若以念追随它的初、中、后，由于随逐不同处所，心便向内散乱；这颗向内散乱的心由于不能安住于一境，成为定的障碍。所谓出息的初、中、后：向外出去之风，以脐为初，心脏为中，以鼻端、口部标志处或外部虚空为后。此处其余配释，应依上述方法理解。”

（《无碍解道义注》2-72。）

= 所谓入息的初、中、后：向内进入之风，以鼻端或上唇标志处为初，心脏为中，脐为后。瑜伽行者若以念持续追随入息，从称为初、中、后的鼻端或上唇标志处一直到脐，心便由于沿着各个不同处所追随而向内散乱。这颗向内散乱的心因为不能安住于一境〔即单一所缘〕，所以是定的障碍。

原书 277

所谓出息的初、中、后：向外出去之风，以脐为初，心脏为中，以鼻端、上唇标志处或外部虚空为后。瑜伽行者若以念持续追随出息，从称为初、中、后的脐一直到鼻端、上唇或外部虚空，心便由于沿着各个不同处所追随而向外散乱。这颗向外散乱的心因为不能安住于一境〔即单一所缘〕，所以是定的障碍。（《无碍解道义注》2-72。）依照上述《无碍解道义注》的解释——

——应当记住：1．assāsa 是入息；2．passāsa 是出息。

再者，依照《无碍解道》巴利圣典及其义注的教诫，正在精勤修习入出息业处的瑜伽行者，不应以念持续追随入息，从鼻端或上唇至心脏，再从心脏至脐；也不应以念持续追随出息，从脐至心脏，再从心脏至鼻端、上唇或外部虚空。

若如此沿着入息、出息经过的整条路线持续追随而观，心便不能安稳地黏住、安住于同一个所缘、同一个地方，反而散乱于内外两边；应当知道，这样不能成就定，也不能获得禅那。

因此，修习入出息业处、以入出息为所缘建立定的瑜伽行者，在建立定时尤其应当谨慎，不要以念从鼻端、唇端一路追随至脐腹；也尤其应当谨慎，不要以念追随到鼻端或唇端以外的虚空。

第二组六法：六种过失

1．作意标志处者，其心在入息上动摇，从而阻碍定。

2．作意入息者，其心在标志处动摇，从而阻碍定。

3．作意标志处者，其心在出息上动摇，从而阻碍定。

4．作意出息者，其心在标志处动摇，从而阻碍定。

5．作意入息者，其心在出息上动摇，从而阻碍定。

6．作意出息者，其心在入息上动摇，从而阻碍定。因此——

原书 278

——1．作意标志处者，其心在入息上散乱；2．作意入息者，其心在标志处动摇；3．作意标志处者，其心在出息上散乱；4．作意出息者，其心在标志处动摇；5．作意入息者，其心在出息上散乱；6．作意出息者，其心在入息上动摇。这六项就是染污入出息念定的随烦恼。

（《无碍解道》164。）

〔注——这里所谓"标志"（nimitta），是指入息、出息的接触处，也就是鼻孔隆起处〔鼻端〕或上唇端这一处所。〕

第三组六法：六种过失

1．越过入息、出息的接触处而持续追随入出息的心，随逐散乱〔即落入散乱〕，因而成为定的障碍。

2．渴望尚未到达入出息接触处的入息、出息之心，因动摇而成为定的障碍。

3．由于精进过弱而在禅修中退缩的心，随逐懈怠，因而成为定的障碍。

4．被过度策励、用力的心〔即过度活跃的心〕随逐散乱，因而成为定的障碍。

5．过度倾向可意对象的心随逐贪，因而成为定的障碍。

〔这里是说：所谓随逐贪，是指：或者对于瑜伽行者在作意入出息相（nimitta）时于其相续中生起的喜与乐而随逐贪，或者对于过去曾经欢喜嬉乐、说笑玩耍过的对象而随逐贪。（《无碍解道义注》2-73。）〕6．背离可意对象的心随逐瞋恚，因而成为定的障碍。

〔这里是说：所谓随逐瞋恚，是指：在作意入出息相（nimitta）时，或者由于瑜伽行者的心失去悦意而在其相续中生起心不愉快——忧（domanassa），或者对于过去反复串习的结怨、怀恨及诸瞋恨事，而随逐瞋恚〔即瞋〕而转起。（《无碍解道义注》2-73。）〕以上就是染污入出息念定的十八种随烦恼。

原书 279

（庚）必须努力弄清的要点

请反复阅读上述规则，并思量到理解其本意。上列各段话的要义如下。

1．不可只是单方面地持续追随、试图了知入息与出息本身，从鼻端或上唇一直到脐，再从脐一直到鼻端或上唇。

2．也不可只是一直看着入息、出息的接触处——也就是所谓的"标志"（nimitta）。

请记住这两项要义。那么，应当怎样修习呢？对此回答如下。

> “只有把念安住在入出息每次所触之处而修习的人，修习才能成就。”（《清净道论》1-271。）也就是说，只有把念安住在入息、出息所触之处而精勤修习的瑜伽行者，入出息念定的修习才能圆满。

依照这段义注的教诫，禅修之心应当只安置在入息、出息每次所触的地方。

如此只把禅修之心安置在每次所触之处而精勤用功时，应当了知什么呢？是只了知接触处本身，还是只了知接触这一动作？这里还可能有这样的疑问。

> “入息长时，他了知：‘我入息长。’”（《中部》1-70。）正如佛陀以这句话等所教导的那样，应当观照、清楚辨知的，只是在接触处接触着的入息与出息，并不是接触处或接触动作本身。但也不可离开接触处，持续追随入息与出息的路线。这就是本段的意思。

至此，从（甲）到（庚），已为想要修习入出息业处的善妙瑜伽行者汇集、说明了与入出息业处有关、应当预先了知并记住的各项要点。现在继续说明用功修习入出息的方法。

进入入出息修习作业处的两种方式

原书第 280 – 295 页

原书 280

进入入出息修习作业处的两种方式

修习入出息念业处的人，一般分为两类。有些贤善禅修者先以界业处、遍等某一种业处建立定，并以该定作为毗婆舍那的基础而转修毗婆舍那；待在观禅阶段获得相当程度的满意后，又继续修习十遍、八等至、入出息念、四梵住等各类业处。这些人是在观禅阶段获得满意后，才转而修习入出息念，属于第一类。

像这样，能够以其他某种业处稳固地建立足以作为毗婆舍那基础之定的瑜伽行者，若借助该定转修入出息念，便可在短时间内成功修习入出息念业处。

同样，从界业处转修三十二身分，从三十二身分转修骨骼业处，再从骨骼业处转修白遍，建立定直至第四禅；此后若在尚未转入毗婆舍那以前转修入出息念业处，这些贤善禅修者也能轻易地修习入出息念业处。这就是从其他业处转入入出息念的第一类人。

第二类瑜伽行者，则是从入出息念开始建立定，直接从入出息念入手修习的人。在这两类人中，现先略说第一类人修习入出息念业处的方法。

瑜伽行者无论以界业处略法还是广法建立定，并以该定作为毗婆舍那的基础转入毗婆舍那以后，若已在观禅阶段获得相当程度的满意，想再转修入出息念定的修习，就应重新建立先前以四大种为所缘、作为毗婆舍那基础的那一定。应当建立定，直至光明的力量闪耀、灿然明亮。

〔注：关于称为“增上心”的一切止禅修习心与观禅修习心都有光明的说明，可参看本书“入出息念定篇”末尾第528页等处。〕像这样循界业处之道建立定，使光明的力量变得强盛以后，若想转修入出息念业处，

即可转修。又在循界业处之道成功建立定以后、尚未转入毗婆舍那以前，也可以同样方式转修入出息念。

原书 281

如果此时还不想转修入出息念业处，而想转修遍，也可以转修。

转修方法略说如下。如此以四大种为所缘建立定，待光明的力量闪耀、灿然明亮时，借助该光明向身体内部照察，三十二身分便会逐渐显现。对这三十二身分在内、外两处作了熟练自如的修习以后，从内、外二者中较容易观、自己较喜欢的一方开始，选取骨骼这一身分，以一举两得的方式，既训练到能够观修骨骼可厌、可恶的不净作意，也把骨骼相训练得稳固。以内、外两处骨骼可厌、可恶的不净性为所缘建立定，并训练到望向十方时所见尽是骨骼——

——如此加以训练。成功以后，专注一具外在骨骼最白的部位，作意“白、白”。骨骼消失、只剩下白遍圆相时，就以该白遍圆相为所缘，继续建立定。该白遍圆相变得极为清澈明亮时，便已达到似相。应以这似相为所缘，继续把定建立得稳固。定稳固以后，把该白遍圆相从一寸、二寸等大小开始分段扩展，逐渐扩展至十方。这个已经扩展开来的遍圆相，能帮助禅定长久稳固。以该遍圆相为所缘，继续逐级建立定——

——便能证得全部八等至。可以依自己的喜好作出选择，把定建立得长久稳固，直至第四禅定，或者直至证得全部八等至。

佛陀在《大般涅槃经》等处，以“胜处禅”之名，宣说了以这三十二身分为所缘修习四种色遍的方法。

> “一位瑜伽行者在自身相续中观三十二身分的色，又在外在相续中观颜色美或不美、范围较小的〔遍〕色；胜伏这些色以后，他具有‘我知，我见’这样的想。这是第一胜处禅。”（《增支部》3-125。）〔详细观修法见《长部·大品义注》（《长部义注》2-151—153）与《迷惑冰消》（《阿毗达磨义注》2-212—248）。关于以四大种为所缘建立定，直至光明力量强盛的方法，见本书“色业处篇”。至于转修遍的方法——

——将在“止业处部分”中详细见到。〕

原书 282

如此以白遍似相为所缘建立定，达到近行定，或达到八等至中的任一种，或证得全部八等至以后，若以该定作为毗婆舍那的基础而转入毗婆舍那，并在观禅阶段获得相当程度的满意，此时想转修入出息念业处，也可以转修。又或者，修成白遍等某种遍并建立定以后，尚未转入毗婆舍那便想转修入出息念业处，也同样可以转修。

贤善禅修者，您若想转修入出息念定，就应重新建立自己已经证得的定。待定的力量极为强盛，由该定生起的光明闪耀、灿然明亮时，在入息、出息触感明显的两处之一——1．鼻端，或者2．上唇——让念朝向正在该明显触处接触的入息、出息这一业处所缘而安住，使禅修之心安稳地贴住入息、出息所缘。只守候在触感明显的地方，专注地观入息与出息。

如此观时，贤善禅修者只能选择自己入息、出息触感明显的一个地方。务必注意，不可一时把心放在鼻端，一时又放在上唇端，来回移动、更换地方而观入息与出息。

可提出的疑问

这里可能有人问：想修习入出息念业处的瑜伽行者，为什么要从四大种开始，再以白遍等逐级建立定？是否只有这样建立定以后，才适合观修入出息念业处？

不应这样理解。若想依入出息念的规则与方法，直接从入息、出息开始观修，当然可以如此修习。之所以教导重新建立自己已经证得的定，只因后起禅定承接了自己先前所修禅定善法的势力，力量会非常强盛，能够极快达到自己所向往、所期求的定力层次。重新建立自己已经证得的定，是走自己走惯了的大路，自然非常容易；再以该定为基础，转而逐级建立下一种定，也比全然生疏地从头开始更容易。在相当多的禅修者身上都可以——

——观察到这种情形。

如果瑜伽行者尚未以白遍、光明遍等遍建立过定，就应依照入出息念本身的规则与方法，按次第一步一步地用功。

如果是已经以某一种遍建立过定的人，再次建立该定并从定中出来以后，若转而作意入出息念业处，智慧锐利的瑜伽行者有时仅在一座、两座之内便会出现取相与似相，并一路证至第四禅定；智慧中等的瑜伽行者，有时也仅在两三天内便会出现取相与似相，再依次一路证至第四禅定。因此，在重新修习入出息念以前先建立已经证得的定，只是为了让后起禅定承接先前诸禅定的势力，并获得先前禅定以亲依止力资助后起禅定的殊胜效能——

——正因为想获得这种效能，才在开始修习入出息念以前，先重新建立自己已经证得的定。

可以这样修习吗？

这里又可能有人问：各种业处可以这样修习吗？答案是：可以这样修习。

在《中部 · 中五十篇 · 比丘品》（《中部》2-83）的《教诫罗睺罗大经》中，佛陀为了使罗睺罗尊者去除对色法的欲贪，向他教说、训诲了界业处广法；又依罗睺罗尊者最初提出的问题，继续教导了入出息念业处的修习方法，直至阿罗汉果。（详法见《教诫罗睺罗大经》。）因此，修过界业处以后若想继续修习入出息念业处，当然可以修习。既然修过界业处的人有机会转修入出息念业处，那么修过其他业处的——

——瑜伽行者若想转修入出息念业处，当然也可以。不过必须注意，不要把不同业处混杂在一起。

可以限定时间，修完一项以后再修另一项。

佛陀在世的黄金时代，以舍利弗尊者、大目犍连尊者为首，那些以神通智见长的著名大长老，正是对十遍等各种业处极其善巧、精熟的大长老。

因为神通智必须以遍为基础。这些大长老也修习入出息念。在同一部《教诫罗睺罗大经》中记载：舍利弗大长老看见罗睺罗尊者禅坐时的威仪，知道这种坐姿适合入出息念业处，所以教他修习入出息念——

——业处。又在《无碍解道》巴利圣典中，舍利弗大长老也把入出息念业处的修行次第宣说得最为完整、最为详尽。这些教说，正是舍利弗大长老精通一切业处修行次第的确凿证据。

因此应当确信并牢记：瑜伽行者借助自己先前已经证得的诸禅定来建立后起禅定，并无过失。

另一个可提出的疑问

上文说：从四大种开始，依白遍或光明遍等建立定直至第四禅定以后，从该定中出来，只守候在入息、出息触感明显之处，以念贴住并只观入息、出息。然而，大义注（《清净道论》1-270）指示，应从计数法（gaṇanā）开始用功；那么，在这里是否不必再修计数法了呢？这又是一个可能提出的疑问。

> “这些入息、出息应当计数多久？应当数到即使不计数，念也能稳固地安住于入息、出息所缘为止。”

> “计数，正只是为了截断散逸到外境的寻思，使念安立于入息、出息所缘。”

> （《清净道论》1-271；《无碍解道义注》2-95。）

释义：问“这些入息、出息应当计数多久”，答：应当计数到即使离开计数法、不再计数，念也能稳固地安住于入息、出息所缘为止。理由是：采用计数法，只是为了截断、排除从入息、出息所缘散逸到外境的寻思妄念，使念稳固地安住于入息、出息所缘。因此，只应数到念能稳固地安住于入息、出息所缘为止。（《清净道论》1-271；《无碍解道义注》2-95。）依照上述诸义注的教说，应知念若已稳固地安住于入息、出息所缘，就不再需要采用计数法。

以白遍、光明遍等建立定直至第四禅定的瑜伽行者，从该定中出来以后，只守候在入息、出息触感明显的鼻端或上唇，以念贴住并观入息、出息，念通常很容易安稳地贴住入息、出息所缘。若是智慧锐利的瑜伽行者，甚至在一座之内就可能出现取相与似相。

关于这些禅相，将在下文继续说明。这里想说的，只是念已稳固地安住于入息、——

——出息所缘。现在再提出一个值得注意的要点，以说明念为何能这样稳固。

等至与观

> “对于定与观都还幼嫩的人，他发动观修后久坐，身体便疲惫，体内如火燃起，腋下流汗，热气仿佛从头顶盘旋升起；其心受到逼恼、扰乱而躁动。他再次进入等至，将这种状态调伏、使之柔软、令其安息，然后再发动观修。他再次久坐时，又出现同样情形；他便再度进入等至，照样处理。因为等至对观修有很大助益。……”

> “诚然，他依止等至而发动观修；然而，当观变得强健有力时，也会守护等至。”

“并使它变得强健有力。”（《中部义注》1-387-388。）某位瑜伽行者的相续中，定尚幼嫩，观智也尚幼嫩。他使观智生起而坐得过久时，身体便疲劳，体内热气如火升腾，腋下汗水流出，热气像烟缕般从头顶升起；心也劳顿、疲乏而动摇。

这位瑜伽行者再次进入等至，调伏身心的疲惫，使之平息、柔软而得到舒缓，然后又使观智生起。他下次再久坐时，身心仍像先前一样疲惫；于是，他又进入等至，照先前的方法平息身心疲惫，再使观智生起。如此，等至对观修极有助益。……（《中部义注》1-387。）世间譬喻——所谓木制堡垒，对战士大有助益。战士依靠木制堡垒进入战场，在战场上与象军——

——马军和步兵一同作战时，有时弹药耗尽，有时饥饿难耐。遇到这类情形，他便从战场后撤，进入木制堡垒，补充武器、休息、进食、饮水、重新穿上铠甲；办完各项应办之事以后，再次进入战场。重新作战时，若又受到大小便等事情逼迫，他便再度返回木制堡垒，在堡垒中补给并巩固自己以后，再次进入战场。如此，木——

——制堡垒对战士大有助益；同样，禅那等至对观修也极——

——有助益。（《中部义注》1-387-388。）此外，观对禅那等至的助益，甚至胜过木制堡垒对跨越战场、冲出战场的战士所能给予的助益。诚然，观智是依止等至而生起的；然而，力量已经充足的观智，不但守护等至，也使等至变得力量充足。（《中部义注》1-387-388。）世间譬喻——船及船上所载财物到了陆地以后，若要从一处运到另一处，便须装上车运送；车及车上的财物到了水中，若要从一处运到另一处，便须装上船运送。船——

——渡过水流，把它们顺利送至良港。

此譬喻也是如此：观智固然依止禅那等至而生起，但当观智的力量完全充足时，也会守护等至，使之稳固且力量充足。到了陆地，应把禅那等至看作车；到了水中，则把观看作船。

（《中部义注》1-388。）

依上述义注的解释，观智与禅那等至，是彼此互相守护、令对方稳固且力量充足的法。因此，若以白遍等任一遍禅等至作为观修的基础而转入观修，观智依止该禅那等至，力量便逐渐充足，最终可达到足以洞彻知见道智、果智与涅槃的程度。反过来，力量充足的观智也会守护白遍等遍禅等至，使它们稳固。这些禅那等至得到诸观智以强大的亲依止缘力给予助益，因而稳固——

——也就不会轻易退失。

此外，借助任何一种随时都可轻易重新建立并获得的白遍等遍禅等至，若想转而建立入出息念等另一种定，那么，后起的入出息念修习定承接前一禅那定以亲依止缘力给予助益的特殊势力，也能在短时间内成为力量充足的定。

与该入出息念定相应的入出息念，也能安静地贴住所缘，面向并安住于入息、出息。若念如此贴住并安住于入息、出息所缘——

原书 287

“彼具念而入息，具念而出息。”（《中部》1-70。）也就是说，该比丘只在具念时使入息生起，只在具念时使出息生起。如此，入出息业处的基础建立阶段便已完成。按照诸大义注的判定，计数法这一作业阶段也已经完成；因为念既已贴住并安住于入息、出息所缘，计数这一作业也就完成了。（参见《清净道论》1-272。）这里所说的，只是入出息业处的基础建立阶段已经完成，并不是说他已成为有念而行者（satokārī）。要完整成为有念而行者，就必须在前述4组入出息四法中，把入息的4×4＝16种行相与出息的4×4＝16种——

——行相，合计32种行相，全都完整地修习、观照，才是完整的有念而行者。（参见《无碍解道》174。）如此，念已稳固于入息、出息的人，可以开始用功第一组四法的修习作业。具体修法将在后文说明。在说明以前，先为从未以其他业处建立稳固定力、只想直接开始修习入出息念业处的瑜伽行者，继续说明如何修习而使念稳固。

请先试着修习

尚未以其他业处切实建立定、也尚未获得力量圆满具足之观智的瑜伽行者，若想修习入出息念业处，首先应在入息、出息触感明显的鼻端或上唇处，使修习之念面向并安住于正在该处接触的入息、出息所缘，只专注地观入息、出息。先努力尝试，令念稳固于入息、出息所缘。若这位贤善者在过去诸生曾修习入出息念业处，具有波罗蜜的势力，那么只须一座或两座，修习心便能安静地贴住并安住于入息、出息所缘。如果修习心能够半小时、一小时等安静地贴住并安住于入息、出息所缘，换言之，念能够面向、贴住入出息——

——业处所缘并安住，就应依照第一组四法所说的方法与修行次第，继续逐阶用功，例如努力了知长、短等。

因为从计数法开始用功，只是为了那些尚不能令念稳固于入息、出息所缘的人。前文已经说明，念已稳固的人不必使用计数法。若如此尝试修习两三天以后，修习心仍不能安静地贴住并安住于入息、出息所缘，就应从计数法开始用功。

原书 288

五个环节（pañcasandhika）

佛陀以身随观念处的方式宣说这第一组入出息四法，又以止业处的方式，为刚开始修习的瑜伽行者宣说同一组第一四法。至于其余3组四法，则是为已经由第一组四法证得禅那的瑜伽行者，分别以受随观、心随观与法随观的方式宣说。

因此，若有善男子、善女人，想凭以入出息念第四禅为近因的观智，与四无碍解一同到达阿罗汉果，就应完成清净戒等一切应办之事，并从老师处学习具有五个环节的入出息念业处。（《清净道论》1-269。）

1．学习（uggaha）——只以巴利文学习业处典籍，称为学习；另一种说法是，连同巴利文与义理一起学习业处，也称为学习。

2．问究（paripucchā）——学习业处典籍的义理，并加以讨论、询问和辨析澄清，称为问究；另一种说法是，对业处中尚未消除疑惑的事项加以辨析澄清与询问，称为问究。

3．现起（upaṭṭhāna）——记住这样的情形：“以这种方式修习入出息念业处的瑜伽行者，其相续中会在这里显现这样的禅相”等；如此辨认并记住禅相显现的方式，称为现起。

4．安止（appanā）——记住这样的情形：“以这种方式修习入出息念业处的瑜伽行者，其相续中会生起这样的禅那，会如此到达安止禅”等；如此辨认入出息禅如何到达安止、如何生起，称为安止。

5．特征（lakkhaṇa）——以计数（gaṇanā）、随逐（anubandhanā）与触（phusanā，即在入息、出息触感明显处观入息、出息）三法之力精勤修习入出息念时，能够使与入出息念相应的修习心安静地贴住并长久安住于入息、出息所缘；换言之，安住于以入息、出息为缘而生、清明光亮的入出息念似相所缘。由此具足称为“安置”（ṭhapanā）的安止禅——这是这一成就的特征；又若以该入出息禅作为观修的基础而转入观修，则对连同因法的入出息身、色身、名身等诸行法之无常、苦、无我行相，善加辨别、记认并观修——

——由于能够如此，便凭名为辨察（sallakkhaṇā）的观智等，到达名为阿罗汉果的最高处；对入出息念业处这些成就方式等修习特征善加辨别、记认，称为辨察（sallakkhaṇā）。

以上就是想要修习入出息念业处的瑜伽行者应当预先学习、名为 pañcasandhika 的五个主要环节。

（《清净道论》1-270；《大复注》1-327。）

瑜伽行者学习上述具有五个环节的入出息念业处，自己不会疲劳，也不会成为烦扰老师的人。因此，应在老师处每次少量学习这项入出息念业处，却多加熟练地诵读、背诵，依上述方法学会具有五个环节的入出息念业处；然后，无论住在老师身边或别处，都应住在适合修习业处的某一种住处——1．林野；2．树下；3．空闲处——斩断种种大小障碍。用餐完毕后，右胁而卧，稍睡片刻，以消除饮食所致的疲倦与食后昏沉；随后——

——舒适地坐下，反复忆念三宝的功德与恩德，修习功德随念业处，使心充分喜悦振奋；对于从老师处学得的整套业处次第，不迷惑、也不忘失哪怕一字一句，如此作意入出息念业处。（《清净道论》1-270。）

作意的次第

“计数、随逐；触、安置与辨察。”

“出离、遍净，以及对彼等的返观。”（《清净道论》1-270。）

1．计数（gaṇanā）——数入息与出息，称为计数。

2．随逐（anubandhanā）——守候于触感明显处，随着每一入息、出息而持续持念，使念无有间断、前后相续，称为随逐。

3．触（phusanā）——入息与出息接触鼻端或上唇端这一处所，称为触。

4．安置（ṭhapanā）——进入并安住于安止禅，称为安置。安止禅能使修习心善加安住于入出息念似相所缘，所以称为安置。

5．辨察（sallakkhaṇā）——观智能够善加辨别、记认连同因法的入出息身、所生身与名身等诸行法之无常、苦、无我行相，所以观智称为辨察。

6．出离（vivaṭṭanā）——圣道法从有执受流转（upādinnaka-pavatta）——即因法明显生起，故果法明显生起的流转——以及诸行法中出起，一举奔向无为界、寂静界涅槃。如此趣入时，圣道智逐阶断除无明、爱、取等各自相应的因法；到达阿罗汉道时，因法便以不再生起之灭而止息，往后不再生起。由于因法止息，那些必须有因法显现才有力量生起的果法聚，在般涅槃死没之后也不再有生起机会，因而同样以不再生起之灭而——

——止息。因此，圣道法令名色相续从有执受流转与诸行相中退没，又能停止轮回之轮的转动，所以称为出离（vivaṭṭanā）。

7．遍净（pārisuddhi）——圣果具有令所有烦恼垢完全寂灭、清凉的作用与能力，因而在一切方面清净，所以称为遍净。

8．返观（paṭipassanā）——能够分别省察道智、果智、涅槃、已经断除的烦恼与尚未断除的烦恼之省察智，称为返观。以上就是修习入出息念业处的瑜伽行者所应依循的作意次第。

计数法

在上述8项入出息念业处的修习次第中，想要开始修习这一入出息念业处的初业善男子、善女人，应当先以数息法（gaṇanā）作意此业处。

> “计数时，不应停在5以下，不应数到10以上，也不应让中间的序列出现断缺。”
>
> （《清净道论》1-270。）

数入息、出息的瑜伽行者，不应把一轮计数停在5以下，不应少于5；也不应把一轮计数带到10以上，不应多于10；还不可像1、3、5这样在中间跳数，使计数出现断缺。换句话说，可以先用两三天时间，不采用数息法，试着让念稳固于入息、出息这一所缘。若两三天内念已稳固，就不必采用数息法，而应依入出息念第一组四法的次第，继续修习了知长息、短息等。若过了两三天，念仍不能黏住、安住于入息、出息所缘，就应再采用数息法。

采用数息法作意时，中途不可间断。

理由如下：若把一轮计数停在5以下、少于5，心便会在狭窄的计数范围中动摇，如同被关在狭窄牛栏中的牛群一般。若把数息法延伸到10以上、数过10，心也会只依计数的数字而转，不再于入息、出息所缘生起

禅修之心，只是一味随着数目运转。若在中间跳断、缺漏计数，这位瑜伽行者——

——心中就会动摇："我的业处究竟能不能达到圆满、抵达顶点呢？"因此，应避开上述3种过失而计数：少于5、超过10，以及中间断数。（《清净道论》1-270。）

量谷者的计数法

数入息、出息的瑜伽行者，起初应当采用量谷者的慢数法。量谷者先把量斗装满谷物，说"一"，便倒出。倒完后，为准备再倒一斗而重新把量斗装满；若他在第二斗中看见杂物，即使停下来挑出并丢掉，也不让计数中断，而是心里仍记着第一斗，在第二斗尚未倒出以前，口中不断念着"一、一"。随后，他把第二斗计入前一斗，说"二"而倒出；这里也同样，在第三斗尚未倒出以前，他一直口中念着"二、二"，使计数不断。诸如此类的计数法，称为 dhaññamāpakagaṇanā，即量谷者计数法。

同样，这位瑜伽行比丘在入息、出息两者中：1．若入息明显，就取入息；2．若出息明显，就取出息；3．若入息与出息两者都明显，就取两者。如此从"一、一"等数起，直至"十、十"；每次生起的是入息、出息，还是一对入出息，就逐一标记并计数。对于依上述方法计数的瑜伽行者，入息与出息无论正入正出，都会清楚显现。

（《清净道论》1-270。）

上述义注文字的意思如下。在入息与出息两者中，入息明显的瑜伽行者取明显的入息，出息明显的瑜伽行者取出息；对于入息与出息两者都清楚——

——显现的瑜伽行者，则取入息与出息两者。在第二个入息、或第二个出息、或第二对入出息尚未来到以前，应当对第一个入息、或第一个出息、或第一对入出息反复数"一、一"；数"二、二"等时，也应同样理解。这里以入息、出息两者都明显的瑜伽行者为例，列出一种数到8的方式。

1．入息—出息——一、一、一……；2．入息—出息——二、二、二……；3．入息—出息——三、三、三……；4．入息—出息——四、四、四……；5．入息—出息——五、五、五……；6．入息—出息——六、六、六……；7．入息—出息——七、七、七……；8．入息—出息——八、八、八……。依此方法数到8时，再从1重新数起；若愿意数到10，也可以数到10。对于每次生起的入息、出息，都必须连续计数，不得跳漏中断。

这种方法，并不像心疼孩子的父母在小儿跌倒时迅速念着"ஜ—∞"一类咒语；而像善于拉风箱的银匠，为使长风吹出，舒缓而久久地拉动风箱。善于达成修习目的的瑜伽行比丘，不从初生婴儿最先发生的出息过程算起，而把随后经造作而生起的入息过程认作起点；他像量谷者一样，让息缓缓出入，细致地慢慢计数。因此，这叫 dandhagaṇanā、dhaññamāpakagaṇanā，即慢数法、量谷者计数法。

"'在入息与出息中，取清楚显现者'，这句话是针对入息与出息中起初只有一种显现的人而说；若两者都显现，他就应当取两者而数。"义注所谓"在入息、出息中取显现的息而数"，是针对起初仅有一种息显现的瑜伽行者而说。若两者都显现，就应取两者而数。又因说 yo

upaṭṭhāti = 显现的息，应知这句话也说明：从两个鼻孔呼出的两股气息中，若从某一鼻孔呼出的气息显得格外清楚，就应取那一股息、数那一股息——

——并取那一股息修习入出息念业处。应知上述语句也表达了这一含义。（参见卑谬尊者《清净道论依词释》第二册，239。）

原书 293

即使起初在入息与出息两者中只有一种明显，对于依上述方法标记并计数的瑜伽行者，两者最终也都会清楚显现。这是因为，借数息法之力，心不再从入息、出息这一所缘散逸到其他种种外在所缘。（《大复注》1-328。）

牧牛者的计数法

瑜伽行者刚开始作意、着手修习入出息念业处时，以数息法缓慢计数；由于用功之初心尚未清净，微细、柔和的入息与出息仍不清楚。后来，当心渐渐从诸盖（nīvaraṇa）的垢染中清净时，入息与出息便会清楚显现。等它们在瑜伽行者的智中清楚显现时，他就应舍弃量谷者的慢数法，改用牧牛者的快数法。

熟练的牧牛者把小石子等装在腰袋里，手持赶牛鞭，一早便来到牛栏；他拍打牛背，坐在牛栏门的横闩上，每当一头牛到达门口，便说“一、二”等，并为每头牛投下一颗石子来计数。

牛群整整夜间三时都在狭窄之处难受地待着，一出牛栏，便彼此推挤，迅速成群涌出。

牧牛者便迅速地数：“1、2、3、4、5……10。”

同样，瑜伽行者也应迅速数入息、出息。无论这位瑜伽行比丘先前采用量谷者的慢数法，还是随后采用牧牛者的快数法，数着入息、出息时，入息与出息都会变得清楚，并迅速反复生起。此后，他了知入息与出息正迅速反复生起，就不取为所缘那些处在鼻端或上唇端之内、之外的入息与出息，而只取每次到达鼻孔处的入息、出息，迅速地数：“1、2、3、4、5、6”；或——

——“1、2、3、4、5、6、7”；或“1、2、3、4、5、6、7、8”；或“1、2、3、4、5、6、7、8、9、10”。应当如此迅速计数。

原书 294

诚然，在与计数相连的入出息念业处中，心正是借计数之力才得以安定。应知，这好比凭借撑篙的支撑力，可以让船停在水势极为湍急、猛烈的水流中。（《清净道论》1-271。）

令修习圆满的方法

如此迅速计数时，对这位瑜伽行者而言，以入息与出息为所缘的入出息念业处，便显得仿佛连续不断。

〔注——这里不说“连续不断”，而说“显得仿佛连续不断”，是因为真正无间断的转起，只能发生在称为ṭhapanā（安住）的安止禅心路之中。在采用数息法用功时，对于凡夫与有学，观照入息、出息的禅修之

心，只是欲界大善意门速行心路的心相续。在这里，因为所取的所缘是称为入息、出息的概念，所以每一心路由1次意门转向与7次速行组成。

这些意门心路彼此之间，隔着有分心。意门速行心路的心相续虽取入息、出息为所缘，但夹在各心路之间生起的有分心并不取入息、出息为所缘，而只会取过去世临终时所显现、曾作为临死速行所缘的业、业相、趣相三者之一。因此，由于有分心不取入息、出息为所缘，才不说“连续不断”，而说“显得仿佛连续不断”；这只是指有分心生起较少、心路心生起较多。〕此后，瑜伽行者了知业处显得仿佛连续，便不摄取、不取为所缘鼻孔内外的气息，只依前述快数法迅速——

——数下去。诚然，若瑜伽行者使心越过接触处，随着向内进入的息一起进入内在，就会仿佛在体内受风吹袭，或仿佛体内充满脂肪。

若瑜伽行者使心越过接触处，随着向外出去的息一起移向外界，心就会由于一味追随气息的路线，而散逸于种种外在所缘。只有把念安住在入息、出息每次所触之处而修习的瑜伽行者，入出息念的修习才能圆满。因此，论中才解释：不要摄取、不要取为所缘接触处以内或以外的气息，只应依前述方法迅速计数。（《清净道论》1-271。）

应计数多久?

若问：“这一连串入息、出息应当数多久？”答：应当一直数到即使不再采用数息法，念也能稳固地安住于入息、出息所缘为止。

这是因为，采用数息法，唯一的目的就是截断散逸于入息、出息以外种种外在所缘的寻思（vitakka），使念稳固地安住于入息、出息所缘。

> （《清净道论》1-271。）

当借数息法使念稳固于入息、出息所缘以后，就应继续修习巴利圣典所说、摄于入出息念第一组四法中的长息、短息行法。

一、长　二、短

一、长　二、短

关于长、短这两项观修，《无碍解道》巴利圣典第175页第166段有所说明。现将该段巴利及其译释录于此处。

《无碍解道》巴利圣典

“长入息时，如何了知‘我长入息’？长出息时，如何了知‘我长出息’？”

“1．他在称为长时段的时间中作长入息。”

“2．他在称为长时段的时间中作长出息。”

“3．他在称为长时段的时间中，既作长入息，也作长出息。”

“4．当他在称为长时段的时间中作长入息、长出息时，修习欲生起。”

“依修习欲之力，他在称为长时段的时间中，作比先前更微细的长入息。”

“5．依修习欲之力，他在称为长时段的时间中，作比先前更微细的长出息。”

“6．依修习欲之力，他在称为长时段的时间中，既作比先前更微细的长入息，也作更微细的长出息。”

“7．依修习欲之力，当他在称为长时段的时间中作比先前更微细的长入息、长出息时，欢悦生起。”

“依欢悦之力，他在称为长时段的时间中，作比先前更微细的长入息。”

“8．依欢悦之力，他在称为长时段的时间中，作比先前更微细的长出息。”

“9．依欢悦之力，他在称为长时段的时间中，既作比先前更微细的长入息，也作更微细的长出息。”

“依欢悦之力，当他在称为长时段的时间中作比先前更微细的长入息、长出息时，心从长入息、长出息转离，舍安住。”

原书 296

“由这九种行相而成的长入息、长出息名为身。念是安住，反复随观是智。身是念的安住处，并不是念；念既是安住，也就是念。依此念、此智而反复随观该身。因此称为‘于身随观身之念处修习’。”（《无碍解道》175。）那么，当作长入息时，如何清楚了知自己正在作长入息呢？

当作长出息时，又如何清楚了知自己正在作长出息呢?

1．在一段持续较长的时间中作长入息。

2．在一段持续较长的时间中作长出息。

3．在一段持续较长的时间中，既作长入息，也作长出息。

4．当他在一段持续较长的时间中作长入息、长出息时，修习欲——即希望入出息念定的修习增长进步之善欲——生起。依此修习欲之力，他在一段持续较长的时间中，作比先前更微细的长入息。

5．依修习欲之力，他在一段持续较长的时间中，作比先前更微细的长出息。

6．依修习欲之力，他在一段持续较长的时间中，既作比先前更微细的长入息，也作更微细的长出息。

7．依修习欲之力，当他在一段持续较长的时间中作比先前更微细的长入息、长出息时，由于入出息念定的修习渐趋圆满，喜（pīti，即欣喜欢悦）生起。依此喜的力量，他在一段持续较长的时间中，作比先前更微细的长入息。

8．依喜的力量，他在一段持续较长的时间中，作比先前更微细的长出息。

9．依喜的力量，他在一段持续较长的时间中，既作比先前更微细的长入息，也作更微细的长出息。

依喜的力量，当他在一段持续较长的时间中作比先前更微细的长入息、长出息时，依止长入息、长出息而生起极为清澈明亮的入出息似相；这时，修习心便从自然的入息、出息转离，舍——即中舍性之舍——稳固安住。

原书 297

由这九种行相而成的长入息、长出息名为身；念因趋近并安住于入息、出息所缘，故名为安住；反复随观的慧名为智。

身因为是念趋近并安住之处，所以名为念的安住处，却不是念。念因为趋近并安住于所缘，所以既名为安住；又因为能够忆持所缘，所以也名为念。依此念、此智，反复随观三种身：1．入出息身；2．作为入出息身所依、称为所生身的色身，即一切色法；3．缘取该色身而生起的名身，即一切名法。因此称为“于身随观身之念处修习”。（《无碍解道》175；《大复注》1-320。）

此外，《无碍解道》第169段关于短息又作如下——

——开示:

当作短入息时，如何了知自己正在作短入息？当作短出息时，如何了知自己正在作短出息?

1．在一段较短的时间中作短入息；2．在一段较短的时间中作短出息；3．在一段较短的时间中，既作短入息，也作短出息。

4．当他在一段较短的时间中作短入息、短出息时，修习欲——即希望入出息念定的修习增长进步之善欲——生起。依此修习欲之力，他在一段较短的时间中，作比先前更微细的短入息。5．依修习欲之力，他

在一段较短的时间中，作比先前更微细的短出息。

6．依修习欲之力，他在一段较短的时间中，既作比先前更微细的短入息，也作更微细的短出息。

7．依修习欲之力，当他在一段较短的时间中作比先前更微细的短入息、短出息时，由于入出息念定的修习渐趋圆满，喜（pīti）生起。

依喜的力量，他在一段较短的时间中，作比先前更微细的短入息。

原书 298

8．依喜的力量，他在一段较短的时间中，作比先前更微细的短出息。

9．依喜的力量，他在一段较短的时间中，既作比先前更微细的短入息，也作更微细的短出息。

依喜的力量，当他在一段较短的时间中作比先前更微细的短入息、短出息时，依止短入息、短出息而生起极为清澈明亮的入出息似相；这时，与入出息念定相应的修习心便从自然的入息、出息转离，舍——即中舍性之舍——稳固安住。

由这九种行相而成的短入息、短出息名为身。念因趋近并安住于入息、出息所缘，故名为安住；反复随观的慧名为智。

身因为是念趋近并安住之处，所以名为念的安住处，却不是念。念因为趋近并安住于所缘，所以既名为安住；又因为能够忆持所缘，所以也名为念。依此念、此智，反复随观三种身：1．入出息身；2．作为入出息身所依、称为所生身的色身，即一切色法；3．缘取该色身而生起的名身，即一切名法。因此称为“于身随观身之念处修习”。（《无碍解道》第169段、180页。）

修习心如何从自然的入息、出息转离

“所谓心从入出息转离，是说依止入出息而生起似相时，心便从自然的入息“由于修习之力，入息、出息达到更微细的状态；当似相于彼处生起时，心便从自然的入息、出息转离。”= 由于入出息念定修习的力量，入息、出息达到极其柔和微细的状态；这时，依止自然的入息、出息而生起极为清澈明亮的入出息似相，修习心便从自然入出息所缘转离，转而取那极为清澈明亮的入出息似相为所缘。

（《无碍解道义注》2-107；《大复注》1-319。）

原书 299

舍如何生起并安住

“所谓‘舍安住’，是说对于该似相，由于已经获得近行定与安止定，不再需要为重新令心等持而造作，中舍性之舍因“所谓‘舍安住’，是说以该似相为所缘、区分为近行与安止的定生起以

后，由于不必再为使禅那生起而操劳，便能从容中立地观待。应知这里的舍是中舍性之舍。”

（《大复注》1-319。）

=所谓“舍善安住”，是说以极为清澈明亮的入出息似相为所缘，近行定、安止定这两种定生起以后，已不需要为了使入出息禅定再次生起，而重新善加等持——即把修习心善置于该入出息似相所缘。由于没有这番操劳，称为中舍性心所的舍便善加安住：它使修习心对于入出息似相所缘保持均衡，不落入退缩或过度奋发的任何一边，而能居中、从容中立地观待。（《无碍解道义注》2-107；《大复注》1-319。）依以上巴利圣典、义注与复注的教说，在摄于入出息念第一组四法——

——的长息、短息观修中，入出息取相与似相都可能生起；以该入出息似相为所缘，也可能生起称为近行定与安止定的近行禅、安止禅。应当如此理解。

长（短）入出息名为身（Dīghaṃ [rassaṃ] assāsapassāsā kāyo）

在“长入息、长出息名为身；短入息、短出息名为身”这句话中，“身”究竟是何种身呢？这个问题的答案如下。

“所谓身：入息、出息虽是分散的细小成分，但以聚集之义而名为身。依止自然入息、自然出息而生起的相，也获得‘入息、出息“所谓‘长入息、长出息名为身’：具有长时行相的入息、出息虽是分散的细小成分，但以聚集之义而名为身。这里，依止入息、出息而生起的相，也以‘入息、出息’这一通称来称说。”

（《大复注》1-319。）

所谓长（短）入息、出息名为身，这里的“身”有如下两层意思。1．依长（短）行相而生起的入息、出息，虽然只是由细碎分散的色聚微粒构成，但因众多色聚微粒聚合为一体，具有“聚集”之义，所以长（短）入息、出息名为身。

原书 300

2．在这里，依止入息、出息，并由于入出息念定修习的力量，取相与似相生起。这些依止自然入息、出息而生起的取相与似相，也同样获得“assāsa-passāsa（入息、出息）”这一名称。（《无碍解道义注》2-107；《大复注》1-319。）依以上义注与复注的解释，修习入出息业处的禅修者，由于入出息修习的力量而在相续中生起取相与似相时，修习心便从自然的入息、出息转离，不再取自然入出息为所缘。即使此后转而取已生起的取相或似相为所缘，也仍称为正在修习——

——入出息业处。这是因为，依止自然入息、出息而生起的取相与似相，也获得“assāsa-passāsa（入息、出息）”这一名称。

贤善的禅修者，对于这一要点也请以不忘失之念牢牢记住。

现起即是念（Upaṭṭhānaṃ sati，即念之现起）

> “所谓‘现起即是念’，是说念趋近该所缘而住，故“所谓‘现起即是念’，是说念趋近所缘而住，故念名为现起。”=“念名为现起”，意思是：念趋近并安住于取相、似相这一所缘，所以称为现起，即念已经现前安住。

〔注：关于取相与似相的说明，将在后文清楚阐明。〕

反复随观是智（Anupassanā ñāṇaṃ）

> “所谓身，有两种身：名身与色身。”（《无碍解道》1“所谓随观智，意思是：从止的方面，是随观相身；从观的方面，是随观名身“所谓随观智：从止的方面，是随观禅相；从观的方面，则将入息、出息及其所依的身判定为‘色’，将心及其相应法判定为‘非色’，而随观名色之智，即于其中如实觉悟。”= 所谓随观智，从止的方面说，反复观照遍作相、取相与似相，是随观智；从观的方面说，则反复观照：1．存在于入出息中每一个色聚内、以心生声为第九法的心生声九法聚所含的一切色法，即——

——入出息身；2．作为该入出息身所依，存在于全身之中的大种色与所造色，即称为所生身的一切色法；3．缘取入出息身与所生身这两种色身而生起的心及相应心所法群，即名身，也就是一切名法。以智如此分别色法与名法，反复随观名色的慧，名为随观智；这正是对于名色如其所是地亲自现见、贯通之智。

> （《无碍解道义注》2-107；《大复注》1-320。）

依以上巴利圣典、义注与复注的解释可以看出：在“奠基章”中虽然只安立入出息身，但当止与观两方面的修习俱已完整时，入出息身、色身、名身三种身都会纳入修习。因此，对于身随观念处中的“身”，应当摄取色身与名身二者。还请继续阅读以下解释。

身是念的安住处，不是念

> “所谓‘身是安住处’，是说念以该身为所缘，趋近而住于其中，所以该身名为安住处。这里，‘身是安住处’一语也摄取另一种身，因为此处也需要上述作为思惟行境的法。所谓‘不是念’，是说该身不名为念。”

> （《大复注》1-320。）

= 入出息身，以及作为入出息身所依、称为所生身的诸大种色与所造色，都属于色身；缘取该色身而生起的名法群，则属于名身。念以色身、名身为所缘，黏着并安住于其中；色身、名身由此成为念的安住处，故名为 upaṭṭhāna（安住处）。这里，不应把“ကာယော ဥပဋ္ဌာနံ”（身是安住处）一语只理解为入出息身、所生身这两类色身，也应把名身摄取在内。因为，此处也需要把上文所说的色身与名身置于无常、苦、无我三相

之下而观修、审察；它们正是思惟行境之法。不过，这两类身只是念的安住处，并不名为念：它们只供念黏着安住，本身却不能像念那样黏着、安住于所缘——

——所以不名为念。这就是原文的意思。（《大复注》1-320。）

（另参见《无碍解道》181；本书第304—305页。）

“念既名为‘安住’，也名为‘念’：因其安住义而名为安住，因其忆持义而名为念。”（《大复注》1-320。）= 从止的方面说，念黏着、安住于遍作相、取相与似相这一所缘；从观的方面说，念黏着、安住于色身、名身这一所缘——

——又因为前一念成为后一念黏着安住之处，所以念也名为“安住”；另一方面，它能忆念、记持止的禅相所缘以及色身、名身所缘，故又名为“念”。（《大复注》1-320。）

反复随观该身（Taṃ kāyaṃ anupassati）

在“依此念、此智而随观该身”这句话中，可以追问：所谓“该身”是什么？又应当如何随观该身？《无碍解道义注》解释如下。

“所谓‘随观该身’，是说依止与观两方面，随循上述之身，以禅相应智或观智而观见。”（《无碍解道义注》2-108。）= 从止的方面说，在建立定的阶段，瑜伽行者以禅相应智反复观照入出息相身，也就是极其明净光亮的入出息似相。

〔依四分法，入出息初禅心中有心与心所共34法，第二禅心中有32法，第三禅心与第四禅心中各有31法。这些法在一个心刹那内同时相应而生。在这些心与心所中，也包括慧根心所；该慧根心所就是与禅相应、称为“禅正见”的禅相应智。应当知道：在止的阶段，以此智反复观照入出息似相，称为身随观念处修习。〕（参见名业处篇诸表。）从观的方面说，瑜伽行者把无常、苦、无我三相轮流安立于连同各自因法的色身——即称为入出息身、所生身的一切色法——以及名身——即一切名法——之上，以观——

——智反复观照。应当知道：在观的阶段，以观智反复观照连同因法的色身与名身，称为身随观念处修习。

一种极为重要的观点

有些尊贵的导师又持这样的见解：只有观照色法，才称为身随观念处。他们也把“身随观念处”理解成只须观照色法。

《中部义注》1-245等处有这样的用语——“၁။ ကာယာနုပဿနာမုခေန၊ ၂။ ဝေဒနာနုပဿနာမုခေန၊ ၃။ စိတ္တာနုပဿနာမုခေန၊ ၄။ ဓမ္မာနုပဿနာမုခေန (ဓ-ဋ္ဌ-၁-၂၄၅။)”——即“1．以身随观为先导；2．以受随观为先导；3．以心随观为先导；4．以法随观为先导”。其中 mukhena 的意思是“以……为首、为先”。对于义注大德们使用的 mukhena 一词，这些导师似乎也不大——

原书 303

——愿意接受。关于这一点，现继续介绍《无碍解道义注》的说明。为了理解这段义注，先再略举其所注释的原文，也就是《无碍解道》巴利原典。

> “依彼念与彼智，反复随观彼身；因此称为‘于身随观身之念处修习’。”（《无碍解道》175。）这段巴利的缅译已在上文列出；不过，为使前后义理衔接，现再列一次。

〔译文〕= 依彼念与彼智，反复再三地随观彼身；因此称为“于身随观身之念处修习”。

在这段巴利中，关于“တံ ကာယံ”（彼身）：从止的方面说，所摄取的是入出息身，即极其明净光亮的入出息似相；从观的方面说，所摄取的是作为一切色法的色身，以及作为一切名法的名身。这些已在上文说明。至于观修阶段为何应把色身与名身二者都摄为这里的“身”，《无碍解道义注》又作如下解释。

> “所谓‘彼身’：虽然名色身没有被明确指出，但由于‘身’一词也摄取名色身，所以如同已经明指一般而说。因为无常随观等只能在名色身上成立，不能在相身上成立。”（《无碍解道义注》2-108。）〔其意如下〕《无碍解道》巴利原典只说——“အနုပဿတိတိ ကထံ တံ ကာယံ အနုပဿတိ၊ အနိစ္စတော အနုပဿတိ၊ နော နိစ္စတော …”译：“所谓‘随观’，是说：如何随观彼身？随观其为无常，不随观其为常……”
>
> （《无碍解道》175—176。）

=“反复随观”是说：如何反复随观彼身呢？反复随观其为无常，不反复随观其为常……巴利原典只作了这类教说，并没有明确指出究竟以无常、苦、无我三相观哪一种身。虽然其中没有明指色身与名身，但由于“身”一词也把色身、名身摄在内，所以世尊如同已经明指一般而作了教说。确实，无常随观智等，只能在色身与名身上成立；在遍作相、取相、似相这些入出息相身上，则不能成立。

以上就是《无碍解道义注》这段话的旨趣。这段义注也完全依照将在“sabbakāya-paṭisaṃvedī（清楚觉知一整息从始、中至终的全体）”一节继续引述的《无碍解道》巴利原典而作解释。

原书 304

依这段义注，修习入出息业处的瑜伽行者，在止的阶段应观遍作相、取相、似相这三种入出息相身；在观的阶段，则应轮流以无常、苦、无我三相观照色身与名身。应当知道：能如此观照，就称为修习身随观念处。

因此应当知道：所谓身随观念处，并不是只观修色法的念处；它是以色法为先导，进而观修一切行法的念处。贤善者，倘若至此仍未满意、尚不能接受，也请继续品味以下《无碍解道》巴利原典的教说；相信您会尝到甘美非凡之味。

《无碍解道》巴利原典的教说

> “所谓身，有两种身：名身与色身。何为名身？受、想、思、触与作意；上述名法与名身，以及被称为心行的诸法，这就是名身。”

> “何为色身？四大种、四大种所造色、入息、出息，以及作为系念标志的入出息触处；还有被称为身行的诸法，这就是色身。”（《无碍解道》1“以思等已说明行蕴；如此，三蕴既已说明，作为其所依的识蕴也就已经说明。”（《无碍解道义注》2“所谓无常，何者无常？五蕴无常。”（《无碍解道》191。）以上《无碍解道》巴利原典与义注，是在入出息念第一四法组的第三项“sabbakāyapaṭisaṃvedī（清楚觉知一整息从始、中至终的全体）”中，说明“身”一词究竟摄取哪些法体的教说；也是说明在身随观念处中，“身”究竟指哪一类身的教说。其旨趣如下。

在身随观念处这一部分，所谓“身”，正是以下两种：1．名身＝一切名法；2．色身＝一切色法。

什么是名身（＝一切名法）？

触、受、想、思、作意等诸法；一切称为“名”的名法；以及称为“心行”的受、想诸法——都名为名身。〔这句话的意思是：受、想、行、识四名蕴的全体，名为名身。参见上引义注的解释。〕

原书 305

什么是色身？——1．称为身行的四大种；2．依止四大种而生的24种所造色（参见《无碍解道义注》2-112）；3．自然的 assāsa-passāsa，即入息与出息；4．依入息、出息而安立的似相（连同遍作相、取相）——这一切行法名为色身。（《无碍解道》181。）此外，就同一部《无碍解道》巴利原典入出息念第四四法组中的“အနိစ္စာနုပဿီ”（随观无常）一词而言，应以观把哪些法观为无常，经中也教说：“ပဉ္စက္ခန္ဓာ အနိစ္စာ”（五蕴无常）。

因此，上文义注与复注所解释的——1．入出息身，2．色身，3．名身——在身随观念处中都名为“身”；这些教说与《无碍解道》巴利原典的教说，犹如恒河水与阎牟那河水交融一般，完全一致。诸位希求涅槃的贤善者，应当满怀信心地听受、铭记……

继续实修

下面继续说明具体的修习方法。当念已经稳固地安住于入息、出息这一所缘时，应继续努力，清楚知道入息与出息持续时间的长短。

> “至于它们的长与短，应依持续时间而知。”（《清净道论》“所谓‘依持续时间’，就是依时间的延续。”（《大复注》1-318。）依以上义注、复注以及前引《无碍解道》巴利原典的教说，应当知道：入息、出息之“长”，是指持续时间较长；其“短”，是指持续时间较短。

当念已经稳固地安住于入息、出息这一所缘时，若入息、出息持续时间较长，就如其较长而知；若持续时间较短，就如其较短而知。应继续这样用功。但为了知其长短，瑜伽行者不可刻意把入息、出息拉长，也

不可刻意把它们缩短，只须照常自然呼吸。同时，应不离开息的触点，并努力不让修习心向内或向外游走。

原书 306

如果只守候在息触明显之处，入息、出息长时如其长而知，短时如其短而知，那么，正如上引《无碍解道》巴利原典所说，入出息相便可能开始出现。相出现后，若修习心能够宁静地黏着于相，就让心继续稳稳黏着，不要移开。此时，应继续依巴利原典所说的“သဗ္ဗကာယ ပဋိသံဝေဒီ”（清楚觉知一整息从始、中至终的全体）而用功，清楚知道入息与出息各自从始、中至终的全体。

如果入出息相尚不稳固，或修习心无法黏着于入出息相，也仍应继续努力，清楚知道自然入息、出息各自从始、中至终的全体。又如修习心虽能宁静地安住于入息、出息长短这一所缘，入出息相却尚未出现，此时也应继续努力，把入息、出息各自从始、中至终的全体清楚知道。巴利原典所教这种清楚了知每一入息、出息始、中、终全体的方法，归入诸义注所判定的 anubandhanā（随逐法）。

清楚觉知全息（sabbakāyapaṭisaṃvedī）

原书第 306 – 312 页

原书 306

清楚觉知全息（sabbakāyapaṭisaṃvedī）

> “他如此训练：‘我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息。’”

> “他如此训练：‘我将清楚觉知一整次出息从始、中至终的全体而出息。’”

= 他努力训练：“我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息。”

他努力训练：“我将清楚觉知一整次出息从始、中至终的全体而出息。”

如此，他一面使每一入息、出息从始、中至终的全体被清楚觉知，一面只以和这种清楚觉知之智相应的心——即智相应心——入息、出息。正因为只以智相应心呼吸，所以，这位努力修习、务求在呼吸时清楚觉知每一入息与出息从始、中至终全体的瑜伽行比丘，名为 sabbakāyapaṭisaṃvedī；以佛陀为首的贤圣们称赞他为“能够在清楚觉知每一入息、出息始中终全体的同时呼吸而勤修的比丘”。

这里，为使读者对 sabbakāyapaṭisaṃvedī（清楚觉知一整息从始、中至终的全体）获得更清晰的智见，下面继续引述《无碍解道》巴利原典的教说。

原书 307

《无碍解道》巴利圣典的开示

> “如何训练：‘我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息’；如何训练：‘我将清楚觉知一整次出息从始、中至终的全体而出息’？所谓身，有两种身：名身与色身。何为名身？受、想、思、触与作意；上述名法与名身，以及被称为心行的诸法，这就是名身。”

> “何为色身？四大种、四大种所造色、入息、出息，以及作为系念标志的入出息触处；还有被称为身行的诸法，这就是色身。”

> “那些身如何被透彻地了知？对于因长入息而了知心一境性与不散乱者，念便现起；依此念与此智，那些身便被透彻地了知。”

> “对于因长出息而了知心一境性与不散乱者，念便现起；依此念与此智，那些身便被透彻地了知。”（《无碍解道》181；短入息、短出息也采用相同的形式。）那么，如何训练：“我将清楚觉知称为入息身、出息身的一整息之始、中、终全体而入息”？又如何训练：“我将清楚觉知一整息之始、中、终全体而出息”？所谓身，有名身、色身两种。何为名身？称为心行的受、想、思、触、作意，以及一切名法，名为名身。

何为色身？称为身行的四大种、依四大种而生的所造色、入息与出息，以及作为念之系结处的标志——入出息的触处〔原书括注于“相”：遍作相、取相、似相〕；以上这一切行法，名为色身。

那些身如何显现呢？对于因长入息而了知心的专一与不散乱者，念便现起；依此念与此智，那些身便显现，并由此念与此智而被清楚、透彻地了知。

对于因长出息而了知心的专一与不散乱者，念便现起；依此念与此智，那些身便显现，并由此念与此智而被清楚、透彻地了知。短入息与短出息也应同样理解。

原书 308

在这段巴利中，对于“စတုန္နဉ္စ မဟာဘူတာနံ ဥပါဒါယရူပံ”所说依四大种而生的诸所造色，《无碍解道义注》列举如下。

> “它有24种：眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味，女根、男根、命根，心所依处、食素，身表、语表，空界，色轻快性、色柔软性、色适应性，色积聚、色相续、色老性、色无常性。”（《无碍解道义注》2-112。）＝换言之，所造色有24种：眼净色、耳净色、鼻净色、舌净色、身净色，色所缘、声所缘、香所缘、味所缘，女根、男根、命根，心所依处、食素，身表、语表，空界，轻快性、柔软性、适应性，积聚、相续、老性、无常性。（《无碍解道义注》2-112；这些色法的含义可参看色业处篇。）四大种4种与这24种所造色合计为28色。这28种色——

——属于色身所摄诸法；依“sabbakāyapaṭisaṃvedī”，禅修者必须努力观修以了知它们。就名身而言，既然圣典说一切名法都名为名身，那么一切心与心所都是名身；禅修者对于这个名身，也必须努力修习以求了

知。对此也应牢记。

这些色法与名法，都没有逐一、单独生起的能力。

它们依其法则，只能按称为色聚、名聚的群组生起。

因此，禅修者以智见到诸色聚、名聚时，必须能够以智逐一分别、分析每一色聚、名聚内部的究竟法，能够观见并分析诸界，才会了知真实的究竟色法与究竟名法。只有把智见修至抵达究竟法，才能无余而如实地了知名色。

因此，贤者应当明确牢记：以入出息业处建立定而转入毗婆舍那时，必须继续努力了知这里所说的一切名色。在称为名身、色身的一切名法与色法上轮流安立无常、苦、无我三相，再以观智观修、审察；这样的修习也称为“于身随观身之念处修习”。对此也应确信并牢记。

“清楚觉知全息”（sabbakāyapaṭisaṃvedī）一词的构词分析

“所谓他训练：‘我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息……我将清楚觉知一整次出息从始、中至终的全体而出息’，是说他一面使一整次入息身的始、中、终全体为所知、令其显明，一面训练：‘我将入息。’”

“他一面使一整次出息身的始、中、终全体为所知、令其显明，一面训练：‘我将出息。’如此使之成为所知、令其显明时，他以与智相应之心入息，也以与智相应之心出息。因此说，他训练：‘我将入息，我将出息。’”（《清净道论》1-265。）

原书 309

“Sabbakāyapaṭisaṃvedī”由5个词项构成：1．sabba；2．kāya；3．paṭi；4．saṃ；5．vedī。

1．sabba 一词表达 sakala（全部）之义。

2．kāya 一词指 assāsa-kāya（入息身）与 passāsa-kāya（出息身）。

3．sabba 与 kāya 两词合起来，指向入息身、出息身各自从始、中至终的全体，也就是完整的入息身与出息身。

4．paṭi 一词用于分布义（vicchā）。“paṭi paṭi paccekaṃ”意为“逐一、各别”。称为入息身、出息身的一切入息与出息，只是许多色聚聚合而成的集合；为了教示修行者应当训练到能够了知完整入息身、出息身的每一部分，佛陀才加入 paṭi 一词而作开示。

5．saṃ 一词表达 sammā（正当、如法）之义。为了指示应当如 sakkacca-kārī 所表，以认真、恭敬的态度修习入出息业处，佛陀加入 saṃ 一词而作开示。

6．在 vedī 中，词根 vid 表达 ñāṇa（知）之义；vedī 中的 ṇī 后缀具有 tassīla（习性义）、atthi-attha（具有义）与 suddha-kattā（纯施事义）三种意义。（参见《大复注》1-321。）因

此，‘သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ အဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ။ ပ ။ ပဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ’这一整句的含义如下。

1．他训练：“我将入息。”也就是说，他惯常以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知入息身一整息的始、中、终全体。他训练：“我将出息。”也就是说，他惯常以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知出息身一整息的始、中、终全体。（tassīla，习性义。）2．他训练：“我将入息。”也就是说，他具有以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知入息身一整息的始、中、终全体之知。他训练：“我将出息。”也就是说，他具有以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知出息身一整息的始、中、终全体之知。（atthi-attha，即“assa atthi”，具有义。）

3．他训练：“我将入息。”也就是说，他作为能以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知入息身一整息的始、中、终全体者而入息。他训练：“我将出息。”也就是说，他作为能以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知出息身一整息的始、中、终全体者而出息。（suddha-kattā，纯施事义。）以上就是上述义注的旨趣。

确实，修习入出息业处时，人与人之间往往有所不同。

有一类禅修比丘，对于 assāsa-kāya（入息身）与 passāsa-kāya（出息身）——它们由众多色聚微粒聚合而成，呈细碎粉末般散布——只有每一息的开端明显，中段与末端却不明显。这类禅修比丘只能以智分别、摄取开端；要辨识中段与末端时，便会感到费力。

另一类禅修比丘只有每一入息、出息的中段明显，开端与末端却不明显。这类人只能以智分别、摄取中段；要辨识开端与末端时，便会感到费力。

又有一类禅修比丘只有每一入息、出息的末端明显，开端与中段却不明显。这类人只能以智分别、摄取末端；要辨识开端与中段时，便会感到费力。

还有一类禅修比丘，每一入息、出息的开端、中段、末端全都明显。这类人能够以智分别、摄取每一入息、出息从始、中至终的全体，在任何一段都不感到费力。

佛陀为了指示：应像这第4类人一样，使念与智面向并安住于称为 assāsa-kāya、passāsa-kāya 的每一入息、出息这一业处所缘，并让每一入息、出息从始、中至终全体都生起与智相应之心，所以开示：‘သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ အဿသိဿာမီတိ။ ပ ။ ပဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ’。译：“他训练：‘我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息……我将清楚觉知一整次出息从始、中至终的全体而出息。’”

（《清净道论》1-265。）

为何加入“训练”（sikkhati）一词而作开示

“他训练（即：应当如此训练）：‘我将清楚觉知入息从始、中至终的全体而入息——”

——我将清楚觉知出息从始、中至终的全体而出息。’”关于这段巴利经文为何加入 sikkhati（训练；即：应当训练）一词，《清净道论》作如下解释。

如上所说，sikkhati（训练；即：应当训练）的意思是：为了以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地了知每一入息、出息从始、中至终的全体，他付出努力、发起精进（即：应当努力、应当精进）。

原书 311

换言之，对于这样培育入出息念定的禅修者——也就是正以与智相应之心，逐一、认真而恭敬地清楚觉知每一入息、出息从始、中至终全体，并努力使之清楚显明的禅修者——在他的相续中：以念防护入出息所缘的念防护（sati-saṃvara），以及以精进防护该所缘的精进防护（viriya-saṃvara），名为增上戒学（adhisīla-sikkhā）；令心安稳、安住于入出息所缘的定，名为增上心学（adhicitta-sikkhā）；逐一、认真而恭敬地辨明入出息所缘从始、中至终全体的慧，名为增上慧学（adhipaññā-sikkhā）。

他依以入出息为所缘的念，以及以该念为先导、对入出息所缘所作的修习作意（bhāvanā-manasikāra），修习、亲近、培育并数数修习这三学（即：应当修习、亲近、培育并数数修习）。应当这样理解 sikkhati 一词的旨趣。（《清净道论》1-266。）为什么以未来时“assasissāmi、passasissāmi”作开示？在入出息念的四组四法中，第一组四法的第一法是了知入出息的长，第二法是了知入出息的短；在这两法中，只是入息时了知入息、出息时了知出息，没有其他特别要做之事。从必须了知每一息始、中、终全体的第三法开始，则须在入出息——

——入出息所缘上令智生起，使入出息身行平息，并以与智相应之心逐一、善加地使对喜的了知清楚显明等；这些方面都必须特别努力。因此，在先前为知入出息长短而修的两法中，圣典只以现在时开示：‘အဿသာမီတိ ပဇာနာတိ၊ ပဿသာမီတိ ပဇာနာတိ’——例如，作长入息时，了知“我正作长入息”；作短入息时，了知“我正作短入息”。如此开示以后，从必须清楚觉知每一入息、出息始、中、终全体的第三法开始，为了指示应当令智生起、使入出息身行平息，并以与智相应之心逐一、善加地使对喜的——

——了知清楚显明等事项，应知圣典从这里起以未来时安立文句，如：‘သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ အဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ’——“他训练：‘我将清楚觉知一整次入息从始、中至终的全体而入息。’”（《清净道论》1-266。）在先前为了知入息、出息的长短而努力的两种修法中，由于也有如实洞察入息、出息长短的性质，当然同样有智生起；但这种了知只是把每一自然生起的入息、出息如其本然地取为所缘，并不十分困难。因此，那先前两种修法——

原书 312

——采用现在时开示：“作长（短）入息（出息）时，他了知：‘我正作长（短）入息（出息）。’”

从第三法开始，为了清楚觉知每一入息、出息从始、中至终的全体而努力等修法，极难成办，犹如一个人行走在剃刀刃上，或走在铺满剃刀刃的道路上。因此，对于第三法等修法，事前准备必须格外充分。为了彰显这一点，圣典开示：‘သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ အဿသိဿာမိ ပဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ’。译：“他训练：‘我将清楚觉知入息（出息）从始、中至终的全体而入息（出息）。’”像这样，assasissāmi、passasissāmi——“我将入息、我将出息”——采用了未来时。义注师正是为了阐明这一含义，才作出上述解释。

（《大复注》1-322。）

使念持续系念于入出息所缘，不间断地连续觉知每一入息、出息从始、中至终全体的修法，在诸大义注中称为随逐法（anubandhanā）。

随逐法

原书第 312 – 316 页

原书 312

随逐法

“所谓随逐，是撤去计数以后，以念不间断地随行入息与出息。但这绝不是沿着它们的始、中、末一路追随。向外出去之风，以脐为始、心脏为中、鼻端为末；向内进入之风，以鼻端为始、心脏为中、脐为末。若沿着这一路线追随，心便散乱，并导致紧张与摇动。正如所说：‘以念追随入息始、中、末的人，由于心向内散乱，身与心都紧张、摇动、震颤；以念追随出息始、中、末的人，由于心向外散乱，身与心都紧张、摇动、震颤。’”

（《无碍解道》165；《清净道论》1-272。）

以上义注与《无碍解道》巴利圣典的意旨如下。禅修者以计数法等在入出息所缘上建立稳固之念后，应以随逐法作意入出息所缘。念在入出息所缘上稳固以后，还应继续努力了知入息、出息的长短。如上文所说，在努力了知入出息长短的阶段，入出息禅相也可能出现。无论禅相出现与否，只要念已稳固于入出息的长短所缘，就应继续努力，清楚了知每一入息、出息从始、中至终的全体。这样努力，就是以随逐法作意入出息——

——所缘。

原书 313

当念在入出息所缘上稳固时，便放下、撤去计数法；以每次生起的入息、出息为所缘，使念无有间断地接续而起，逐息了知。这称为随逐法。

就在入息、出息接触明显之处（phuṭṭhaṭṭhāna），作意入息与出息，这本身便称为不断随逐入出息。换言之，以每次生起的入息、出息为所缘，使念一次又一次、相续不断地生起，这就称为随逐入出息，即随逐法，也称随行（anugamana）。（《大复注》1-329；卑谬尊者《清净道论依词释》第二册242页。）然而，以念不断随逐入息、出息，并不是沿着气息经过的每一个地方，逐一追随它们的始、中、末。向外出去之风，以脐为始、心脏为中、鼻端为末。

向内进入之风，以鼻端为始、心脏为中、脐为末。

若禅修者沿着脐—心脏—鼻端、鼻端—心脏—脐这些所谓始、中、末的位置一路追随，心便会散乱；身心因此紧张，作意入出息业处也会动摇。《无碍解道》巴利圣典对此开示如下。

若禅修者以念沿着入息的始、中、末，即鼻端—心脏—脐的各个位置一路追随，他的心便向自身内部散乱；由于这向内散乱的心，身与心都会紧张，作意入出息业处也会动摇。

若禅修者以念沿着出息的始、中、末，即脐—心脏—鼻端的各个位置一路追随，他的心便向外散乱；由于这向外散乱的心，身与心都会紧张，作意入出息业处也会动摇。（《无碍解道》165。）因此，以随逐法修习入出息业处的禅修者，不应以念沿着鼻端—心脏—脐、脐—心脏—鼻端这些入息、出息始、中、末的位置一路追随而作意。

实际应当以触法，或以安住法来作意。

以计数法作意入出息业处，以及以随逐法作意入出息业处，各有清楚可辨的修习方式；但以触法作意和以安住法作意，并没有脱离前两者而各自独立的修习方式。也就是说，并不存在脱离计数——

原书 314

——法或随逐法，而单独只以触法或只以安住法作意入出息业处的修习次第。

既然如此，或许会问：正如离开在接触明显处观察入息、出息的触法，就不存在以称为安止禅的安住法作意入出息业处；同样，离开触法，也不存在以计数法作意入出息业处，不是吗？确实如此。然而，计数法是作意、修习入出息业处最根本的基础之一，所以从主要方面，把计数单独安立为一种修习作意的方法。同样，随逐法也是称为安止禅之安住法最根本的基础之一，所以从主要方面，也把随逐法安立为一项独立的——

——方法。这正是因为，离开这种连续了知的随逐法，称为安止禅的安住便不可能生起。

诚然，入出息念的修习始终离不开触法，即在接触明显之处作意入息、出息；不过，计数法与随逐法才是根本之因，所以被立为主要方法。为了显示：除计数法与随逐法以外，触法和安住法并不另具独立的主要地位，义注师才说：“以计数法作意入出息业处，以及以随逐法作意入出息业处，各有清楚可辨的修习方式；但以触法作意和以安住法作意，并没有各自独立的修习方式。”义注师——

——作了这样的说明。（《清净道论》1-272；《大复注》1-329、330。）义注师又以“以触法作意入出息业处和以安住法作意入出息业处，并没有各自独立的修习方式”这句话说明：如同在入息、出息接触明显之处计数的“计数—触”确实有其修习方式一样，离开随逐入息、出息的随逐法以后，并没有只以安住法或只以触法作意入出息业处的独立次第。也就是说，撤去计数法以后，只要安止禅尚未生起，在这整个期间，就应以随逐法连续了知入息、出息，并且——

——在这样连续了知入息、出息时，只在它们接触明显之处作意正在接触的入息、出息，即同时以触法修习入出息业处。当安止禅清楚生起以后，则称为以随逐法与安住法作意入出息业处。这就是该段话所显示的含义。

原书 315

既然并没有脱离其他方法、只以触法或安住法修习入出息业处的独立方式，那么在简要列举入出息修习次第时，为何还要把触与安住分别列出呢？对此又可提出这样的疑问。义注师作了如下回答。

一、计数—触（gaṇanā – phusanā）

二、随逐—触—安住（anubandhanā – phusanā – ṭhapanā）

> “只在气息一次次触及的那个地方计数者，称为以计数与触作意。就在该处撤去计数以后，以念随逐那些入出息，并依安止令心安住者，称为以随逐、触与安住作意。”1．确实，只在入息、出息一次次接触的同一处计数，或作此计数的禅修者，称为兼具计数法和触法而作意入出息业处。

2．就在入息、出息一次次接触的同一处撤去计数后，以念逐息相续、不间断地修习观察；当足以引生安止禅、极其清澈明亮的入出息似相显现时，再令修习心平稳安住于该似相所缘。这样的修习称为兼具随逐法、触法与安住法而作意、修习入出息业处。

> （《清净道论》1-272；《大复注》1-330。）

依照以上规定，应当牢记这一要点：只守在入息、出息接触明显之处，以念连续了知每一息从始、中至终的全体，如此修习、作意。

不过，当念已稳固于入息、出息接触明显之处，还应继续努力，使念稳固于入息、出息的长短。念在长短上稳固以后，如果入出息禅相出现，固然如此；即使长久努力而禅相仍未出现，也应依随逐法，只守在入息、出息接触明显之处，连续了知每一入息、出息从始、中至终的全体。诸义注以如下譬喻，进一步阐明这种修法的意旨。

跛者喻（paṅgulopamā）

跛者为正在摇篮上嬉戏的一对母子摇动摇篮，自己坐在摇篮柱根；他看见来去不息的摇篮板两——

——端以及中部，却不必为了看见摇篮板的两端和中部而特别操心用力。同样，禅修比丘以念立于鼻端或上唇这个入出息的系念标志处；它如同系缚一头常想偷吸母牛乳汁的小牛之柱。比丘摇动入息、出息这座摇篮，并把观察入出息的修习心系在鼻端或上唇这一系念标志之柱上；他只坐守于此，以观察入出息之念——即以念的力量——修习入息与出息，并且——

——就在来去不息的入息、出息接触明显之处，以念连续了知每一息从始、中至终的全体；同时把能观察、作意入息与出息的修习心安置在它们的接触处。这样观察入息、出息，却不必为了看见它们的始、中、末全体而另作焦虑、用力。这就是跛者喻。

> （《清净道论》1-272。）

门卫喻（dovārikūpamā）

门卫不会在城内或城外逐一盘问：“你叫什么名字？从哪里来？手里拿的是什么？”确实，在城内外来往之人手中所带的武器、财物，并不是守门人的职责所在。

门卫真正查验的，只是每一个来到城门口的人。同样，禅修比丘的职责并不是观察已经向内进入——即从鼻端深入至脐部——的气息，也不是观察已经越过鼻端、向外离去的气息；他应当观察的，只是每次来到鼻端或上唇这一门口的入息与出息。应当如此牢记。这就是门卫喻。

（《清净道论》1-273；《无碍解道义注》2-96。）

锯喻

此外，《无碍解道》巴利圣典还开示了如下锯喻。

锯喻（kakacūpamā）

“系念标志、入息与出息，并不同时作为一个心的所缘。”

“若不了知这三法，便不能成就修习。”

“系念标志、入息与出息，并不同时作为一个心的所缘。”

“若了知这三法，便能成就修习。”（《无碍解道》169；《清净道论》1-273。）

“所谓‘标志’，是系念标志，即鼻端或口相〔上唇〕。所谓‘不是一个心的所缘’，意思是：由于入息与出息不在同一刹那发生，三者不会都成为同一个心的所缘；在一个刹那，只有标志与入息，或标志与出息这两者成为所缘。所谓‘若不了知三法’，是指不能分别把标志、入息、出息作为所缘而了知的人。”

（《疑惑度脱》1-216、217。）

=（1）鼻端或上唇这一标志，是系缚观察入出息之修习心的处所；（2）入息；（3）出息。这三法并非同时成为同一个心的所缘。即使如此，若不能在各别心刹那分别取这三法为所缘而了知，便不能成就入出息念定的修习。

〔注：入息与出息不在同一个心刹那内同时生起，因此标志、入息、出息这三法不可能同时成为一个心的所缘；一个心不能同时了知这三法。标志与入息，或标志与出息，则可以在同一个心刹那内成为一个心所知的所缘。因此，三法虽不能成为同一个心刹那中一个心的所缘，却可以成为各别心刹那（nānācittakkhaṇa）的所缘。这一说法是针对尚未到达似相以前的阶段。参见本书第346—347页。〕

（1）鼻端或上唇这一标志，是系缚观察入出息之修习心的处所；（2）入息；（3）出息。这三法并非同一个心所知的所缘。即使如此，只有了知这三法的人，才能成就入出息念定的修习。（《无碍解道》169。）此外，《无碍解道》巴利圣典继续以如下问答说明入出息修习的实修作业。

1．这三法为何不是同一个心所知的所缘?

2．这三法又如何仍能显现于瑜伽行者的智中?

3．心如何不至于散乱?

4．修习入出息念定所发起的精进如何显明?

5．如何成就能镇伏诸盖的禅那?

6．如何获得能断除诸结的道?

原书 318

譬如把一根木材放在平整的地面上，一名男子用锯锯这根木材。〔应知，这里指一个人用单人锯独自锯木。〕凭借锯齿在木材上的接触，该男子的念得以显明；他既不作意拉向自己这一边的锯齿，也不作意推向另一边的锯齿。虽不作意，拉向自己与推向另一边的锯齿却并非不显明〔意思是：并非不知道锯齿，而是知道〕。

锯木的精进也显明，锯木这一用功也得以完成。

1．应把系念于入出息接触处的鼻端或上唇这一标志，看作放在平整地面上的木材〔即木材与标志相似〕。2．应把入息、出息看作锯齿〔即锯齿与入息、出息相似〕。3．（甲）如同凭借锯齿在木材上的接触，该男子的念得以显明〔意思是，只把心安置在锯齿接触的木材处〕；（乙）如同他不作意拉向自己这一边或推向另一边的锯齿；（丙）如同拉向自己这一边或推向另一边的锯齿并非不显明；——

——（丁）如同锯木的精进显明；（戊）如同锯木的勤勇得以完成；正如这一譬喻——（甲）瑜伽行比丘把念朝向鼻端或上唇端而坐。

（乙）对于向内而来的入息、向外而去的出息——

——不作意。〔这就是说，不把心沿着所谓入息、出息所经的内——

——外路线一路追随。〕

（丙）向内而来的入息、向外而去的出息，并非不显现于智中；它们确实显现。

（丁）精进显明；（戊）成就禅那；（己）也获得能断除诸结的道；（庚）也生起名为精勤（padhāna）的精进。

何谓精勤（padhāna）？具备已发起之精进的人，其身与心都适合从事入出息念定的修习；这就称为精勤。

原书 319

何为 payoga（加行）？具足已发起之精进者，舍离令心染污、障碍禅那与道果的诸杂染、诸盖；诸寻也止息。这称为 payoga。

何为 visesa（殊胜成就）？对于具足已发起之精进者，诸结消失，诸随眠断除。这称为 visesa。

如此，相（nimitta）、入息（assāsa）、出息（passāsa）这三法，并不同时成为同一心的所缘。虽然不同时成为同一心的所缘，这三法却不是不显现于禅修者的智门；它们确实都会显现。

如果它们不显现，心便会从入出息业处所缘散乱到其他所缘；能够成办入出息念定修习的精进也不会显现；禅修者也无法完成称为 payoga 的修习用功，即无法致力于能引生具有舍离诸盖垢染之力之定的修习。然而事实并非如此。正因为相、入息、出息这三法都显现于禅修者的智门，心才能不散乱而安定，能够成办入出息念定修习的精进也得以显现；禅修者因而能够完成这种 payoga，使具有舍离诸盖垢染之力的定得以生起，并能依次获得世间乃至出——

> ——世间的种种殊胜功德，直至断除诸结。（《无碍解道》169—170；另参见卑谬尊者《清净道论依词释》‘若人入出息念，圆满且善修；’
>
> ‘依次而熟习，如佛所开示；’
>
> ‘彼照耀此世，如月出云翳。’（《无碍解道》170。）

= 应当依正等觉佛陀所开示、教诫的次第，以长、短等16种行相，周遍而渐次熟习入出息念定，并善加培育。由于这样修习，圆满成就这16种修习事项、在一切方面修行圆满的瑜伽行比丘，便能以慧光、智炬照亮并庄严由五蕴等名色法构成的行世间，犹如月轮脱离霜雪、雾云、尘烟等种种垢染后，清净明耀、灿然放光。（《无碍解道》170。）

令之平息（passambhayaṃ）

原书第 319 – 320 页

原书 319

令之平息（passambhayaṃ）

下面继续说明入出息念第一组四法中的第4项修法：如何使入息、出息这一身行平息。

> ‘他训练：我将使身行平息而入息。’

> ‘他训练：我将使身行平息而出息。’

原书 320

= 他努力训练：‘我将使称为入息的身行平息而入息。’

= 他努力训练：‘我将使称为出息的身行平息而出息。’

> ‘所谓身行，是入息与出息。它们虽由心生起，但由于其转起系属于所生身，并由该身所造作，所以称为身行。至于经文以“身行、语行”等方式所说的身行，它以思为特相；虽也会生起于其他门，但因通常且多数转起于身门，故以身门标示；此处并非指这种身行。’这里所谓身行，是指 assāsa-passāsa，即入息与出息。诚然，入息与出息虽是由心生起的心生色，却只能依系于称为所生身的诸大种色、所造色而发生；由于由该所生身所造作，入息、出息遂称为身行。

> 这里所不取的身行，是巴利圣典中以“'ကာယသင်္ခါရော ဝစီသင်္ခါရော”’（身行、语行；《中部》1-67）等方式所说、以思为标志的身行——也就是以思为主的一组心与心所。它虽也会生起于语门、意门等其他门，但因主要且多数在身门中转起，故依通例以身门标示；此处并不是指这种思所成的身行。（《大复注》1-322。）关于 assāsa-passāsa，即入息、出息如何逐层平息，《清净道论》说明如下：他训练：‘我将使称为粗重入息的身行平息而入息。’

他训练：‘我将使称为粗重出息的身行平息而出息。’这段话的意思是：他训练自己，在入息、出息之时，使称为粗重身行的入息与出息逐次平息、再平息，令其渐趋止静。

粗重、微细、平静（oḷārika、sukhuma、passaddhi）

原书第 320 – 323 页

原书 320

粗重、微细、平静（oḷārika、sukhuma、passaddhi）

在上述语句中，入息、出息的 oḷārika，即如何呈现粗重；sukhuma，即如何呈现微细柔和；passaddhi，即如何平静，应当如下理解。

在这位瑜伽行比丘的相续中，早先尚未修习入出息业处时，称为所生身的一切色法与心都处于疲劳状态。

= 也就是处于焦劳不安之中，显得粗重。若身与心二者的粗重状态尤其未能——

原书 321

——平静，入息、出息也会变得粗重，以强劲、粗显的状态生起，仿佛鼻腔容纳不下；于是只得经口入息、经口出息。

另一方面，当这位瑜伽行比丘称为所生身的一切色法（即身体）与心都已被摄取——即以智辨别——时，如此被智摄取、辨别的身与心便会平静，尤其平静。当身心尤其平静时，入息、出息便以柔和、微细的状态生起，乃至微细到仿佛必须察看'它们还在吗，还是已经没有了？'

（《清净道论》1-266。）

〔上引义注语句的旨趣如下：在尚未修习入出息业处时，称为禅修者尚未摄持身与心。

'盘腿而坐，端正上身。'佛陀以这段巴利经文，开示修习入出息业处的禅修者应如何摄持身体。

'令念面向入出息业处所缘而现起、安住。'佛陀以这段巴利经文，开示应如何摄持心。

修习入出息业处的禅修者端正上身、盘腿而坐，以此摄持身体；又令念面向入出息业处所缘而现起、安住，以此摄持心。当他如此培育入出息念定时，身与心便渐渐平静，尤其平静。

所谓'平静'，首先是说：由于心不再散乱到外在种种所缘，每一心刹那只取当下的入息或出息为所缘，并已以智摄取入出息业处，修习心遂渐渐平静，尤其平静。正因为修习心如此平静，由这颗平静、尤其平静的修习心所生起的众多心生色法，也变得轻快、柔软而适于入出息念定的修习。其余的业生色、时节生色、食生色，也因与这些由修习心所生的心生色相协调，而变得轻快、柔软，并达到——

——适于入出息念定修习的状态。如此，当心，以及由业、心、时节、食四因所生、统称色身（身体）的一切色法，都已平静、尤其平静时——

——依止该心与称为所生身的一切色法而生起的入息、出息，也具有平静的性质，逐层变得柔细、更加柔细、格外柔细而又更为柔细。（《大复注》1-323。）〕譬如一个人刚跑完步而站着，或刚从山上下来而站着，或刚从头上卸下沉重负担而站着，他会生起粗重的入息与出息，仿佛鼻腔容纳不下（即只用鼻呼吸也不够），只得经口入息、经口出息。

另一方面，当这个人以沐浴或饮水消除疲劳，把湿布敷在胸前，躺在清凉树荫下休息时，他的入息、出息便渐渐柔细，乃至微细到仿佛必须察看'它们还在吗，还是没有了？'

正如这个譬喻，在这位瑜伽行比丘尚未修习入出息业处时，身与心都处于疲劳状态，也就是焦劳不安、粗重。若身心二者的粗重状态尤其未能平静，入息、出息也会粗重，以强劲、粗显的状态生起，仿佛鼻腔容纳不下，只得经口入息、经口出息。

另一方面，当这位瑜伽行比丘的身与心都已被摄取，即以智辨别时，如此被智摄取、辨别的身与心便会平静，尤其平静。身心尤其平静时，入息、出息便以柔细的状态生起，乃至微细到仿佛必须察看'它们还在吗，还是已经没有了？'（《清净道论》1-266—267。）

理由

之所以如此，理由如下。在各位瑜伽行比丘的相续中，早先尚未摄取入息、出息时，对于‘我要使称为粗重入出息的身行平息’这件事——1．最初的预先思量，即 ābhoga；2．为了使称为入息、出息的身行平息，而善加、反复、层层导向其平息（即令平息生起），即 samannāhāra；

3．把称为入息、出息的身行之平息性质置于心中，即 manasikāra（作意）；4．为了使称为入息、出息的身行平息而审察，即 paccavekkhaṇā（省察）。这四种作用尚未清楚显现。

然而，在以摄取入息、出息之智加以辨别时，这四种作用便清楚显现于该瑜伽行比丘的相续中。

因此，在这位瑜伽行比丘的相续中，与尚未以智摄取、辨别称为入息、出息的身行之时相比，正在以智摄取、辨别这些身行时，入息、出息身行会更加微细柔和。（《清净道论》1-267。）当入息、出息如此变得微细柔和时，应使二者保持均衡。若入息过多而出息过少，身体往往向后仰；若出息过多而入息过少，身体往往向前俯。

务必留意。

粗重与微细（oḷārika、sukhuma）

粗重与微细（oḷārika、sukhuma）

此外，《清净道论》又继续如下说明：在止与观两个阶段中，oḷārika 如何呈现为粗重，sukhuma 如何呈现为微细柔和。

长部诵者与相应部诵者之说

1．在以智辨别、摄取入息与出息的长短，以及各自从始、中至终的全体时，入出息仍属 oḷārika，即粗重。

到初禅近行定时，则属 sukhuma，即微细柔和。

2．在初禅近行定时，入出息相较于下一层仍属粗重；到初禅时，则更加柔细。

3．在初禅时以及第二禅近行定时，入出息相较于下一层仍属粗重；到第二禅时，则更加柔细。

4．在第二禅时以及第三禅近行定时，入出息相较于下一层仍属粗重；到第三禅时，则更加柔细。

5．在第三禅时以及第四禅近行定时，入出息相较于下一层仍属粗重；到第四禅时，自然入出息则微细到完全不再生起，即于此止息。应当如此理解。

‘在第四禅中，自然入出息极其微细，直至完全不再生起。’（《清净道论》1-267。）这是持诵《长部》的长部诵者诸长老与持诵《相应部》的相应部诵者诸长老之说。

原书 324

中部诵者之说

持诵《中部》的中部诵者诸长老则主张：‘在初禅时，入息、出息仍属粗重；到第二禅近行定时，则微细柔和。’依此方式，他们认为上一级禅那的近行定，比下一级禅那本身更为柔细。（《清净道论》1-267。）

诸长老共同一致之说

不过，依长部诵者、相应部诵者与中部诵者全体共同之说：在尚未以智摄取、辨别 assāsa-passāsa（入息、出息）时所生起的入出息身行，到已经以智摄取、辨别入出息时便平息；而在以智摄取、辨别入出息时所生起的入出息身行，到初禅近行定时便平息。

在初禅近行定时所生起的身行，到初禅时便平息。

在初禅时所生起的身行，到第二禅近行定时便平息。

在第二禅近行定时所生起的身行，到第二禅时便平息。

在第二禅时所生起的身行，到第三禅近行定时便平息。

在第三禅近行定时所生起的身行，到第三禅时便平息。

在第三禅时所生起的身行，到第四禅近行定时便平息。

在第四禅近行定时所生起的身行，到第四禅时便平息。以上先说明止修阶段中 assāsa-passāsa（入息、出息）这一身行如何逐层平息。（《清净道论》1-267。）

观修阶段中的逐层平息

此外，《清净道论》还继续说明：在观修阶段，入息、出息如何由逐层粗重而一层一层转为微细柔和。

这一说明，也是在展示如何以入出息业处为基础，从止转入观——

原书 325

——也说明了（在观禅阶段，身行）逐渐变得微细的情形。

1．在观禅阶段，所谓“以入出息为业者”，就是想从存在于入息、出息中的色法开始摄取的瑜伽行者。当他想以色法为先加以摄取时，在尚未摄取、尚未以智辨别四大种之际，彼时生起的入出息身行是粗重的；在以智摄取、辨别四大种时，彼时生起的“这是针对以四界为门而进

入毗婆舍那所说。”也就是说，以四大种为先，作意并修观作为观智所观所缘的名色、因果——诸行法；因此，义注论师所说“在以智摄取并辨别四大种时生起的入出息身行——

——是柔和微细的”，正是这个意思。（《大复注》1-324。）〕2．这一身行仍然粗重；摄取所造色时所生起的身行则更加柔和微细。

3．这一身行仍然粗重；总括一切色法加以摄取时所生起的“因为修习逐级向上、层层趋于殊胜。”（《大复注》1-324。）〕4．这一身行仍然粗重；摄取名法时所生起的身行，则更加柔和微细。

5．这一身行仍然粗重；摄取名色时所生起的身行，则更加柔和微细。

6．这一身行仍然粗重；摄取名色诸因时所生起的身行，则更加柔和微细。

7．这一身行仍然粗重；以智摄取、辨别连同诸因的名色时所生起的身行，则更加柔和微细。

8．这一身行仍然粗重；在观智阶段，以连同诸因的名色为所缘，观修、审察其无常、苦、无我三共相，轮流安立无常、苦、无我三相时，身行则更加柔和微细。〔这里是指：把依过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近十一种行相存在的五蕴（即色法、名法）按聚总括起来，轮流安立三相而观修、审察的聚思惟阶段。〕9．这一身行仍然粗重；在称为力量较弱之观的生灭智、坏灭智、怖畏智、过患智阶段，则更加柔和微细。

10．这一身行仍然粗重；在称为强力观的厌离随观智等更高阶观智阶段，则更加柔和微细。

在这一观禅阶段，也应依照前述止禅阶段的方法理解：后后身行生起时，前前身行即逐级平息。

应当依照以上说明，理解止禅与观禅阶段中身行的粗重（oḷārika）、柔和微细（sukhuma），以及它如何平息（passaddhi）。

（《清净道论》1-266—268；《大复注》1-323—324。）

《无碍解道》巴利教说的说明

《无碍解道》巴利教说的说明

《无碍解道》的巴利教说也以问答方式，说明身行如何平息如下。（《无碍解道》183。）怎样训练“令粗重身行平息，我将入息”？怎样训练“令粗重身行平息，我将出息”？

哪些是身行?

“所谓‘身体所生’，是指在色身中生起。”（《无碍解道义注》2-113；《大复注》1-324。）意思是：入息（出息）依止称为所生身、由大种色与所造色构成的色身——一切色法——而生起。〕这些法（即这些入息）与身体（即称为所生身的一切色法）相连、相关，又因由所生身所造作，所以称为身行。他训练令这些身行平息、止息而趋于寂静。（这里说的是使粗重身行逐级变得柔和微细、逐级平息。）2．长出息依身体（即依止称为所生身的一切色法）而生；这些法（即这些出息）与身体（即称为所生身的一切色法）相连——

——而相关，又因由所生身所造作，所以称为身行。他训练令这些身行平息、止息而趋于寂静。

3．短入息……（余如第1项。）

4．短出息……（余如第2项。）

5．经过训练，能清楚了知入息始、中、末全体的入息……（余如第1项。）

6．经过训练，能清楚了知出息始、中、末全体的出息，依身体（即依止称为所生身的一切色法）而生。这些——

原书 327

——法（即经过训练而能清楚了知始、中、末全体的出息）与身体（即称为所生身的一切色法）相连、相关，又因由所生身所造作，所以称为身行。他训练令这些身行平息、止息而趋于寂静。

当粗重身行使身体（色身）出现下列动作时：1．အာနုမနာ——由后向前弯曲；2．ဝိနမနာ——向左右两侧弯曲；3．သန္ဓမနာ——向四周充分弯曲，另一说是过度弯曲；4．ပဏမနာ——由前向后弯曲；5．ဥဉ္ဇနာ——稍微向前移动；6．ဖန္ဒနာ——稍微向侧面移动、颤动；7．စလနာ——稍微向四周移动；8．ပကမ္ပနာ——稍微向后移动、颤动。对于具有这些特征的粗重身行，他训练：“令其平息，我将入息。”对于具有这些特征的粗重身行，他又训练：“令其平息，我将——

——出息。”

当身行使身体不再出现下列动作时：1．不由后向前弯曲；2．不向左右两侧弯曲；3．不向四周充分弯曲；4．不由前向后弯曲；5．不稍微向前移动；6．不稍微向侧面移动；7．不稍微向四周移动；8．不稍微向后移动。对于这样宁静、微细的身行，他训练：“令其进一步平息，我将入息。”对于这样宁静、微细的身行，他又训练：“令其进一步平息，我将出息。”

若把刚才所说的“平息”理解成连极其柔和微细的身行也要彻底止息，并作这样的努力与训练：“令极其柔和微细的身行彻底止息，我将入息；令极其柔和微细的身行彻底止息，我将出息”，那么——

原书 328

1．便不可能生起、培育以入息和出息为所缘而贴近了知的修习心。

2．由于修习之力使柔和微细的入息、出息止息，也就不可能再使柔和微细的入息、出息生起并增长。

3．正因为没有入息、出息，也就不可能培育与以入息、出息为所缘的修习心相应的入出息念。

4．正因为以入出息为所缘的入出息念不能生起，也就不可能培育与该入出息念相应的入出息念定。

5．智者、善人也就不可能进入以入出息为所缘的禅那等至。

6．因为不能如此入定，也就不可能从以入出息为所缘的禅那等至出定。——以上是诘问。

若依上述方式努力、训练："令身行平息，我将入息；令身行平息，我将出息"，如此令一个又一个粗重身行渐次平息、止息，那么：1．便能够生起、培育以入息和出息为所缘而贴近了知的修习心。

2．即使柔和微细的自然入息、出息因修习之力而止息，仍有名为"入息、出息"者得以生起并继续开展。

3．也能够培育与以入出息为所缘的修习心相应的入出息念。

4．也能够培育与以入出息为所缘的入出息念相应的入出息念定。

5．因此，智者、善人也能够进入以入出息为所缘的禅那等至。

6．因为能够如此入定，也就能够从以入出息为所缘的禅那等至出定。

原书 329

怎样理解这种修习次第：令先前一个又一个粗重身行止息，同时培育比柔和微细更为柔和微细的身行？可用世间的铜锣譬喻来说明：敲击铜锣时，起初生起粗重的声音。由于已经善取粗重声音的所缘之相，已经善加作意并牢牢记在心中，所以即使粗重声音止息，随后仍会生起逐级变得轻细的余响。

由于已经善取轻细余响的所缘之相，已经善加作意并牢牢记在心中，所以即使轻细余响止息，随后仍会生起以微细声音之相为所缘的心。同样，起初生起的是粗重的入息、出息；由于已经善取粗重入息、出息的所缘之相，已经善加作意并牢牢记在心中，所以即使粗重入息、出息止息，随后仍会生起微细的入息、出息。

由于已经善取轻细入息、出息的所缘之相，已经善加作意并牢牢记在心中，所以即使微细的入息、出息止息，随后仍会生起以微细入出息之相为所缘的修习心，心不会散乱。这样：1．便能生起、培育以入息和出息为所缘而贴近了知的修习心。

2．即使柔和微细的自然入息、出息因修习之力而止息，仍有名为"入息、出息"者得以生起并继续开展。

3．也能够培育以入出息为所缘的入出息念。

4．也能够培育与以入出息为所缘的入出息念相应的入出息念定。

5．因此，智者、善人也能够进入以入出息为所缘的禅那等至。

6．因为能够如此入定，也就能够从以入出息为所缘的禅那等至出定。

原书 330

> 在巴利教说“ပဿမ္ဘယံ ကာယသင်္ခါရံ”——“令身行平息”——等经句中，入息、出息（即入出息身）、色身与名身都称为“身”。念因为能趋近并安住于入出息身（色身、名身）这一所缘，所以称为“安住”（upaṭṭhāna）；反复随观该身的慧，称为“智”。

身因为是念趋近并安住之处，所以名为念的安住处，却不是念。念因为趋近并安住于三种身这一所缘，所以既名为“安住”；又因为能够忆持所缘，所以也名为“念”。依此念、此智，反复随观这三种身，因此称为“于身随观身之念处修习”。（《无碍解道》183—184。）

进一步的说明

> “即使身行因修习清净而逐渐平息，若瑜伽行者仍作意‘我要令粗重身行平息’，由于如此恭敬审慎地修习，身行便极其宁静；即使不再显现，微细身行仍能把修习良好地维持下去。”

> （《无碍解道义注》2-115。）

依照佛陀对入出息念修习所作的指示与教诫，依次训练：1．了知长；2．了知短；3．了知始、中、末全体；4．令入出息逐渐平息。这样修习时，入息、出息这一身行便因修习清净而逐渐平息。若瑜伽行者仍保持“我要令粗重身行平息”的作意，由于如此恭敬审慎地修习，身行便极其宁静；即使粗重身行不再显现于智门，柔和微细的身行仍能把修习良好地维持下去。（《无碍解道义注》2-115。）

修习如何成就，即如何得到良好维持

原书第 330 – 333 页

原书 330

修习如何成就，即如何得到良好维持

> “所谓‘修习得以成就’，意思是：虽然粗重身行逐渐平息，微细身行却仍然存在；随着入出息依次达到极微细的状态，相（nimitta）也随之生起，入出息念与入出息念定的修习因而确能成就。”又说：“အဿာသပဿာသေ နိဿာယ ဥပ္ပန္နနိမိတ္တမ္မေတ္ထ အဿာသပဿာသသမညမေဝ ဝုတ္တံ။”译：“这里，就连依止入息、出息而生起的相，也仍以‘入息、出息’这一名称来称说。”

> （《大复注》1-319。）

= 如果入息、出息已经平息，入出息念的修习又如何能够继续？答案是：称为粗重入息、出息的那些身行确已平息；然而，柔和——

原书 331

——微细的身行仍然存在。正因为入息、出息这一身行依次达到越来越微细、乃至极微细的状态，才先出现如棉团般洁白的取相，继而出现如启明星般极其清澈明亮的似相。修习心于是从自然入息、出息所缘转离，转而取入出息相——取相或似相——为所缘；以入出息为所缘的入出息念，以及与该入出息念相应的入出息念定，其修习因而得以圆满。（《大复注》1-326。）依复注论师这段说明可知：入出息所缘极其——

——柔和微细，最终虽会止息，入出息念的修习却仍继续存在。因为当入息、出息变得极其柔和微细时，取相、似相便会出现；此时修习心不再取自然的入息、出息为所缘，而转取取相、似相为所缘。若继续以似相为所缘建立修习定，初禅定、第二禅定、第三禅定与第四禅定便会依次生起；到达第四禅定时，自然的入息、出息完全止息，入出息似相却不消失，仍然清楚存在。由于修习心继续取该入出息似相为所缘，入出息念与入出息念——

——定的修习仍然圆满进行，应当如此理解。

因此，在修习入出息念时，即使自然的入息、出息不再显现于瑜伽行者的智门，依止自然入息、出息而生起的似相也仍称为“入息、出息”。由于作为似相的这一“入息、出息”极其柔和微细，《无碍解道义注》才说：“သုခုမံ သုဿာနယံ ဟောတိ”——“极其柔和微细的入息、出息，能够使入出息念的修习不中断，并把它良好地维持下去。”

（《无碍解道义注》2-115。）

必须恭敬遵循

贤善瑜伽行者，您若想以入出息念第四禅定作为毗婆舍那的基础而转入毗婆舍那，就必须先建立入出息念第四禅定。建立这一定时，上述巴利、义注与复注的教说，正是应当奉为圭臬、恭敬遵循的修行准则。依这些准则，瑜伽行者修习入出息业处时，应当特别留意，让入息、出息随着正确修习自然趋于柔和微细；不可刻意调控，使它们变得粗重。务必牢牢记住这一点。

修习工作次第

依照佛陀对这一入出息业处所作的开示、指示与教诫，应当修习：1．了知入息、出息的长；2．了知入息、出息的短；3．清楚了知入息、出息从始、中至末的全体，也就是无论长息、短息，都令念稳固于始、中、末全体；4．让入息、出息随着正确修习自然逐层趋于柔和微细。如此作意、观修的一些瑜伽行比丘，不久便会出现入出息取相、似相；以寻、伺、喜、乐、一境性这些禅支为庄严、称为安止禅的定，也会圆满成就。

有些瑜伽行者从以 gaṇanā（计数法）作意入息、出息时起，便持续依次修习；随着粗重的入息、出息渐次平息，身体的热恼也止静下来，身与心于是变得轻快，身体甚至会产生仿佛即将跃起、飞向空中的感觉。

以世间的譬喻来说：身体疲惫的人坐在床榻或木椅上时，床榻、木椅会因绳带或木板座面受压而向下弯曲；藤格、藤编、莲花纹等彼此接合之处会发出吱嘎声；褥单在身体、臀部、肘部等接触之处也会皱缩卷

起。

身体不疲惫的人坐在床榻或木椅上时，床榻、木椅却不会下弯，也不会发出吱嘎声；褥单在身体、臀部、肘部等接触之处也不会皱缩，床榻或木椅仿佛填满了木棉絮。原因是，不疲惫的身体处于轻快状态，所以才会显得仿佛填满了木棉絮。

正如这一譬喻，从以 gaṇanā（计数法）作意入息、出息时起，瑜伽行者持续修习、精勤培育入出息业处；随着粗重的入息、出息渐次平息，身体的热恼止静下来，身与心便变得轻快，身体会产生仿佛即将跃起、飞向空中的感觉。

> （《清净道论》1-274。）

一项须注意的要点

到达这一阶段的一些瑜伽行者，因为禅坐中的身体感觉仿佛要飞向空中，心会变得格外激动。这种心的激动，是心从正在观修的入息、出息所缘散乱出去的一种 uddhacca（掉举），因而正是定的一项危险；已经获得的定也可能由此退失。

有些人则像坐在摇篮或秋千上一样，胸中涌起阵阵喜浪，身体微微震荡。此时喜觉支过强，便应培育轻安觉支、定觉支与舍觉支；应当努力，只把修习心平静地安住于自己原来观修的入息、出息所缘。像这样的时刻，尤其需要增强轻安、定与舍这三觉支。

1．若以安宁平和的心只观入息、出息所缘，轻安觉支便会增强。

2．若修习心只贴住入息、出息所缘而安定住立，如同把一块大石板沉放在水中，定觉支便会增强。

3．此时，喜的强度也会相应降低，不再需要为了把心安置在入息、出息所缘上而格外操心用力；能使心保持中正平衡的中舍性之舍觉支，也会增强。

在这一阶段，身体会有向上升起、仿佛荡秋千般摇摆的感觉；因此，对瑜伽行者来说，更重要的是不要生起恐惧。恐惧是一种退缩性的嗔，也是定的一项危险。务必以念牢牢守住所惯常观修的入息、出息所缘，不令它脱失。

敲击铜钵喻

原书第 333 – 334 页

敲击铜钵喻

当瑜伽行者的修习心已平静地贴住入息、出息所缘而安住时，应当依次继续努力：1．入息、出息若长，便了知其长；2．入息、出息若短，便了知其短；3．清楚了知入息、出息从始、中至末的全体。

应当注意：为了了知入息、出息的长、短及始、中、末全体而观修时——1．不要追随概念，把长息反复标记为“这是长”；2．也不要把短息反复标记为“这是短”；

3．对于始、中、末全体，也不要追随概念，逐一标记为“这是始、这是中、这是末”。

若如此追逐标记，修习定便可能迟缓，甚至退失。要点只在于：长息如其长、短息如其短，并清楚了知始、中、末全体。不过，如果完全不作标记便无法修习，那么在长、短与全息三个阶段，都只标记“入息、出息”即可。

如此努力时，贤善瑜伽行者只须持续不断地观修，使自己清楚、相续地了知入息、出息的（1）长、（2）短、（3）始、中、末全体。不可刻意把入息、出息拉长，也不可刻意把它们缩短；只须依一向自然的方式舒适呼吸，如实了知自然生起的入息、出息若长便是长、若短便是短。若息长，就只守在接触处，以念连续、清楚地了知这一入息或出息从始、中至末的全体；若息短，也只守在接触处，以念连续、清楚地了知这一入息或出息从始、中至末的全体。如此修习时，入息、出——

——息，应当只任其随着修习逐层趋于柔和微细；只以“让它们逐层趋于微细”这一 ābhoga（预先意向）作为修习的心行倾向。这样修习，粗重入息、出息的粗重状态才会逐层平息，身与心也会变得轻快。〔当念已稳固于长、短以后，应继续努力了知长息、短息的始、中、末全体。〕当这位瑜伽行者相续中的粗重入息、出息已经平息时，以微细入出息之相为所缘的修习心便会生起；当这一修习心也灭去后，依次又会生起以更加微细、越发微细的入出息之相为所缘的修习心。它是如何生起的呢？——

譬如一名男子以粗铁棒敲击铜钵，只敲一下，便发出洪亮的声音；该男子相续中先会生起以粗显声音为所缘的心。粗显声音消逝以后，才生起以微细声音之相为所缘的心；这一微细声音也消逝以后，以更加微细、越发微细的声音之相为所缘的心，又会依次生起。正如这个譬喻，以更加微细、越发微细的入出息之相为所缘的修习心，也会持续依次生起。应当如此理解。（《清净道论》1-275。）

不同于其他业处的特殊之处

不同于其他业处的特殊之处

它与其他种种业处不同的特殊之处如下。

除入出息业处以外，其他种种业处的所缘，会随着修习力增强、修习逐层成熟，而变得越来越明显；入出息业处却不是这样。事实上，严格依照佛陀的指示逐层培育入出息业处时，入息、出息在瑜伽行者的相续中只会逐层趋于微细，乃至不再显现于智门。即使它们不再显现，行者也不应放弃入出息业处，从禅坐处起身，抖动皮革坐具便离去；也不应想着："我该怎么办？是否应当去请问老师？"

也不应想着："现在我的业处是不是已经消失了？"而从禅坐处起身。这样做的过患如下。

"对于破坏原有威仪而起身离去者，业处只会一次次成为新的；因此，应保持原来的坐姿，从原处把它引回。"也就是说，对于破坏禅坐威仪、从座位起身离去的比丘，入出息业处只会一次次重新开始。因此，应当保持原来的坐姿，仍然坐着，从先前自己所记取的自然入息、出息接触处把业处重新引回。

（《清净道论》1-275。）

关于上段义注所说"破坏威仪、从禅坐处起身离去的比丘，其入出息业处只会一次次成为新的"，有些尊贵的导师据此主张，禅坐时不应调整威仪。然而，这句话只是针对修习入出息业处的人：当自然的入息、出息因修习力而逐层微细，乃至变得不明显时，不要破坏威仪而起身离去；它并不是笼统宣称修习任何业处时都不得改变禅坐威仪。对此必须特别留意。为了不再疑惑威仪是否应当调整、是否可以调整，请继续——

——阅读以下诸义注的提醒。

威仪是否应当调整

"所谓'弯曲时、伸展时'，是说诸关节的弯曲与伸展。这里不应只随心意弯伸，而应辨别因手足弯伸所带来的利益与无益；对利益的辨别，称为有益正知。若手足弯曲过久，或伸展过久而保持不动，诸受便会刹那刹那生起；心得不到一境性，业处退落，不能证得殊胜法。反之，适时弯曲、适时伸展者，那些——"

"——诸受便不会生起，心成为一境，业处增长，证得殊胜法。应当如此理解对利益与无益的辨别。"所谓"弯曲时、伸展时"，是说弯曲、伸展手足关节之时。此时，不应只随心意弯曲、伸展；而应以智辨别由手足屈伸所带来的利益与无益，避开无益的屈伸，选择有益的屈伸。能够如此以智辨别有益的屈伸，称为 sātthaka-sampajañña（有益正知）。

在屈伸手足时，无论瑜伽行比丘把手足一直弯曲过久，还是一直伸展过久，他的相续中都会刹那刹那生起痛苦的苦受；心无法获得定，业处会退落，也不能依次获得世间、出世间的殊胜妙法。反之，适合弯曲时便弯曲、适合伸展时便伸展的瑜伽行者，不会生起那些痛苦的苦受；心会安定，业处会增长，亦能依次获得世间、出世间的殊胜妙法。应当如此理解以智能够辨别有益与无益。

（《中部义注》1-268；《长部义注》1-176；《相应部义注》3-228；《阿毗达磨义注》2-342。）

依照上述诸义注的教说，适合弯曲时便弯曲、适合伸展时便伸展，正是令业处增长进步的一项真实原因，也是依次获得世间、出世间殊胜妙法的一项真实原因。渴求涅槃的贤善瑜伽行者，不应忘记这一古来传承的教诫。

业处为何屡屡重新开始

修习入出息业处时，由于修习定的力量与威力，入息、出息从逐层微细直至不再显现于瑜伽行者的智门；如果行者因此从座位起身，业处便会屡屡重新开始，理由如下：下一次再修入出息业处时，入息、出息仍会像先前一样，逐渐变得不明显。若每逢所缘不明显便一再起身离去，那么每次重新禅坐，它仍会再次变得不明显。因此，义注才说业处只会一次次成为新的。

理由与办法

当入息与出息在禅修者的智中变得不明显时，应从自己先前曾辨认过的、自然入息与出息的触处，把入息……

……与出息带回智中，使其显现。使它们显现的办法如下。

当这位禅修比丘知道入出息业处在智中不明显时，应当如此反复审察：这些入息与出息存在于何处、不存在于何处？存在于哪一类人的相续中，又不存在于哪一类人的相续中？应当如此反复审察。

无入息与出息者

无入息与出息者

1. 住在母胎中的有情；2. 沉没在水中的有情。〔这两类人没有入息与出息，是因为其所处之处并非入息与出息能够生起之处。〕3. 昏迷（失去知觉）的有情；另一说，是生于无想有情界的有情；4. 已死的有情（指尸体）；5. 正入灭尽定的不还者与阿罗汉。〔第 3、4、5 类人的相续中，没有能使入息与出息生起的心，所以没有入息与出息。〕6. 正入第四禅等至者。〔此人的相续中，入息与出息依法尔自然不生。〕7. 具有色有或无色有的梵天有情（亦是法尔如此）。以上是没有入息与出息的人。见到自己并不在这些人的名单中之后……

应当反过来责问自己：‘善人啊，除了上述七种没有入息与出息的情形外，再没有其他不生入息与出息之处；所以你的相续中必定有入息与出息。虽然它们确实存在，但因为你的慧迟钝、力量薄弱，才不能以智辨别、摄取入息与出息。’应当如此再次责问自己。

此后，这位禅修比丘应只在自然入息与出息之触感原先明显的地方，令修习心安静地贴住所缘，并作意入息与出息。鼻子较长的人，入息与出息触及鼻端隆起处而生起；鼻子较短的人，则触及上唇而生起。因此，入息与出息不明显的禅修比丘，不应为了让息明显而刻意改变呼吸或粗重地呼吸；他应认定：入息……

……与出息触及此处；并只在鼻端或上唇这个系缚、维系观照入息与出息之修习心的标志处，建立稳固的辨认。正是基于这个理由，世尊作了如下开示。

“诸比丘，我不说失念、无正知者能修习入出息念。”

（《中部》3-127；《相应部》3-294）

意为：诸比丘，我不对失去正念（即失念、放逸）、又没有能够清楚辨知入息与出息之正知智的人，开示入出息念的修习。（《中部》3-127；《相应部》3-294；《清净道论》1-275）一切业处确实都只有具足念、具足正知智的人才能成就。不过，修习入出息业处以外的其他业处时，禅修者所修习的业处所缘会在其相续中越来越明显；入出息业处却十分困难，必须艰苦修习。它是正等正觉者、独觉佛，以及称为佛子的佛弟子……

……这些称为大人的高贵者所作意的境域。入出息业处绝非微不足道的业处，也不是浅薄之人能够亲近修习的业处。以何种方式作意入出息业处，它就会相应地越来越寂静、越来越微细。因此，在入出息业处中，必须具备强而有力、充分圆满的念与慧。

缝制细软布料时，需要纤细的针；制造那根针，又需要比针更细的穿针眼之锥。同样，修习如细软布料般的入出息业处时，需要如针般强而有力、充分圆满的念，也需要与此念相应、如穿针眼之锥般强而有力、充分圆满的慧。具足这种念与慧的比丘，不应离开入息与出息自然触及之处，到别处寻找它们。

譬如农夫耕完田，把壮牛从犁与轭上卸下，赶往牧场，自己便在树荫下躺着休息。那时，牛群迅速进入林中。熟练聪明的农夫若想再把牛牵回、套上牛轭耕田，不会循着牛蹄印进入森林，到处寻找；事实上他会……

……带着绳索与赶牛杖，径直走到牛群惯常下水的水边，坐着或躺着等候。牛群整日在林中游荡吃草后，会来到惯常的水边洗浴、饮水，随后重新上岸站住。他看到牛群，便用绳索系住，以赶牛杖驱赶，带回套上牛轭，再次耕田。同样，禅修比丘不应舍开入息与出息自然触及之处，到其他地方寻找它们。

譬喻所说明的是：手持名为“念”的绳索与名为“慧”的赶牛杖，把修习心安静地贴住鼻端或上唇——自然入息与出息的触感明显之处——并作意入息与出息。如此作意的禅修比丘，不久便会见到入息与出息，犹如在牛群惯常下水的水边见到牛群。随后，他以念之绳，把名为入息与出息的牛群，牢牢系在名为鼻端或上唇的系缚处之柱上；使心与只作意入息和出息的作意相应，又以慧之赶牛杖加以策励，反复修习入出息……

……业处。（《清净道论》1-276）

取相—似相

取相与似相

如此一再精勤努力的禅修者，不久便会在相续中明显生起取相或似相。不同禅修者的禅相不可能全都一模一样。事实上，有些禅修者会伴随着舒适的触感，见到禅相呈现为：1. 木棉絮团；2. 经梳理的棉絮团；3. 一股气流。

一些著名的大长老如此说。（《清净道论》1-276）以下关于种种禅相形态的说法，是诸义注中的判定。

有些禅修者见到禅相呈现为：4. 明亮的星光；5. 红宝石珠；6. 珍珠。

有些禅修者因触感较粗，见到禅相呈现为：7. 棉花茎；8. 一根心材制成的木针。

有些禅修者见到禅相呈现为：9. 一根长长的编绳；10. 花环；11. 一缕烟气（如烟缕或云气）。

有些禅修者见到禅相呈现为：12. 展开的蛛网；13. 层云；14. 红莲花；15. 车轮；16. 月轮；17. 日轮。（“所谓‘禅相’，是取相或似相；因为这里把两者合在一起说。木棉絮等前三种譬喻适用于取相，其余譬喻适用于两者……宝珠等譬喻则适用于似相。”（《大复注》1-335）依复注师上述解释，呈现为木棉絮团、经梳理的棉絮团或气流的三种禅相，是取相；呈现为红宝石珠或珍珠的两种入出息禅相，是似相。其余入出息……

……禅相既可能是取相，也可能是似相。取相尚不清明，似相则极其清明光亮。应当如此辨识两种禅相的差别。

> （《大复注》1-335）

修习想的差异

修习想的差异

有一次，许多比丘坐在一起诵读一篇经文。其中一位比丘问道：“诸尊者，这篇经文在你们心中呈现为何种样貌？”

一位比丘回答：“在我心中，它呈现得像从山中奔流而下的大河。”

另一位比丘回答：“在我心中，它呈现得像一片树林（林带）。”

还有一位比丘回答：“在我心中，它呈现得像一棵有清凉树荫、枝叶繁茂、满载果实的大树……

原书 341

……”

之所以呈现出这些不同形态，是因为同一篇经在这些比丘的相续中，被各“同一个业处，因为想有差异，便以不同形态呈现。它由想而生，以想为因，从想而起；所以应当知道，它由于想的差异而以不同形态呈现。”（“‘由于想有差异’，是指在禅相呈现之前已经生起的想具有种种差别。”（《大复注》1-335）这就是说，同一个入出息业处，由于取相、似相呈现以前，禅修者相续中预先生起的想各有差异，所以会呈现出种种禅相。确实，入出息……

……业处所缘的取相与似相，由修习想而生——也就是说，它们只是依修习想所标记、构想的方式而生起；以修习想为因，并以修习想为起点。因此应当知道，由于修习想种种不同，入出息禅相也以种种不同形态呈现。（《清净道论》1-277；《大复注》1-335）当与修习想相应的定力变得格外锐利，入出息所缘上的修习定极为稳固时，无论在入出息禅相尚未出现之前，还是在已有禅相、而所希望的另一种禅相尚未出现之前，若生起“愿它成为白色、黄色、红色、珍珠珠、宝石珠”等修习想，禅相便可能依此修习想而呈现为白色、黄色、红色、珍珠珠、宝石珠……

……等形态。不过应当知道，这类禅相只有在修习定已经成熟时才可能出现。

由入出息念定的修习想所生的取相与似相，脱离了作为原始实体基础的自然入息与出息而生起。因此，依《摄阿毗达磨义论》中“ဝတ္ထုဝိမုတ္တိတံ”（脱离实体法）之说，应当知道它们只是概念法。还应继续阅读下列义注与复注的论说。

不可说法所缘

原书第 341 – 344 页

原书 341

不可说法所缘（navattabba-dhammārammaṇa）

“在这些第四禅中，十种遍禅以遍概念为所缘而生起；梵住第四禅以有情概念为所缘而生起；入出息第四禅以禅相为所缘而生起。由于它们取不能依小法等分类称说之法为所缘，故名不可说所缘。”（《阿毗达磨义注》1-440）在这些第四禅中，缘十种遍而生起的遍禅，以遍概念为所缘；梵住第四禅以有情概念为所缘；入出息第四禅则以明亮如晨……

原书 342

……星的入出息似相为所缘而生起。由于它们的所缘是不能称作下列三类的概念法：1. 小法，即欲界法；2. 广大法，即色界与无色界法；3. 无量法，即出世间法，所以称为“不可说所缘”（navattabbārammaṇa）。（《阿毗达磨义注》1-440）凡不能称为欲界法、色界或无色界的广大法、或出世间法的所缘，都只是概念所缘。

“‘不可说所缘’这一说法，是针对想之境域以所取行相不能被如此分类称说而言。义注把它分析为多财释复合词：‘这些心生起以不可分类称说者为所缘，故为不可说所缘。’”

（《根本复注》1-191）

其意如下：色以地界等自性而言显然存在；但以触及所缘等作用而言，则并不存在，因为色法是不取所缘的无所缘法。由此，同一个究竟法也可从两个方面称为“အဝိဇ္ဇမာန-ဝိဇ္ဇမာန”（不存在—存在；不显现—显现）。同样，上述遍概念、入出息似相等概念法，就究竟意义并不存在，因而是“无有”。

但依世俗谛的世间言说，它们显然存在，因而也是“有”。所以把这种概念法称为“不可说所缘”，并把缘取这种概念法的禅那心生起——即包括近行定之禅在内的禅心与心所法聚——依多财释分析为“နဝတ္တဗ္ဗံ အာရမ္မဏံ ဧတေသန္တိ နဝတ္တဗ္ဗာရမ္မဏာ”（以不可称说者为其所缘，故为不可说所缘），称作“具有不可说所缘的法”。

这些称为“不可说”的所缘，虽然没有究竟实体，却是世俗谛范围内“遍相”等言说之意义所依的基础，所以只依世间语言与惯用法称为概念法。确实，在令世俗谛得以被认识的“有概念”与“无概念”两类概念法中，义注把这一类解释为究竟意义中并不存在的“无概念”。

它虽是究竟意义中并不存在的无概念，禅修者的修习想却如同取究竟意义中确实存在的眼净色等“有概念”那样取它；然而，不能在欲界法等类别中说：“某一法是这个修习想的所缘。”自然的入息与出息，是称为心生声九法聚的心生色聚；这些色法正是称为“小”的欲界法。初始阶段，禅修者的修习想确实是以小法即欲界法等为所取而生；但是到了似相阶段，这个修习想只以似……

原书 343

……相为所缘，不再安住于小法等。虽然它最初缘取小法等而生，到了似相阶段，想便不再安住于那些小法等，而只安住于似相所缘。因此，不能说这种修习想及其相应法聚以小法等为所缘，或缘取小法等。正是针对这一点，义注师把这种修习想，或入出息第四禅等，解释为缘取“不可说法概念”的法。

（详见《根本复注》1-191。）

应具足的三法

“在这里，以入息为所缘的心是一种，以出息为所缘的心是另一种，以禅相为所缘的心又是另一种。谁没有这三法，他的业处既不能达到安止，也不能达到近行；谁具备这三法，只有他的业处能够达到近行与安止。”（《清净道论》1-277）在入息、出息、禅相这三者中：1. 以入息为所缘的修习心，是单独的一种心。

2. 以出息为所缘的修习心，是单独的另一种心。

3. 以（取相或）似相为所缘的修习心，又是单独的另一种心。

若一位禅修者的相续中没有入息、出息、禅相这三法，他的入出息业处既不能达到安止禅，也不能达到近行禅（近行定）。反过来说，若一位禅修者的相续中具备这三法，只有他的入出息业处能够达到安止禅（安止定），也能够达到近行禅、近行定。应当如此理解。（《清净道论》1-277）

长部诵者与中部诵者的教诫

持诵《长部》的长部诵者诸大长老如此教导：依上述次第，当极其清澈明亮的似相在禅修者的智中显现时，比丘应到老师面前报告：“尊者，我出现了这样的禅相。”老师不应说这个显现的所缘是入出息禅相，也不应说它不是入出息禅相；应说：“贤友，修习入出息的人可能以这种方式出现禅相。”然后劝他反复作意。因为若说“这是入出息禅相”，禅修者可能把入出息修习工作当作已经完成而停下来，修习心也可能从入出息修习中……

……退缩；若又说“这不是入出息禅相”，……

原书 344

……他对入出息修习的希求与意欲便可能消失，因而疲惫灰心。因此，不要说禅相是或不是，只应劝他继续作意入出息——长部诵者如此教导。

然而，持诵《中部》的中部诵者诸大长老则教导说，老师应当告诉他：“贤友，这样的显现就叫入出息禅相。善人啊，应当反复作意入出息业处。”（“对于怀着‘我将以此行道解脱老死’而修行的人，即使告诉他‘这是禅相’，又怎会退缩？他只会更加精进。因此，中部诵者说，应当告诉他‘这是禅相……’。”（《大复注》1-336）也就是说，禅修者心想：“我依此以入出息念定修习为目标的殊胜行道，必定能从老、病、死的苦患中解脱。”当他如此勤修入出息念定时，老师仅仅说“这是入出息禅相”，他的修习心怎么会从入出息修习中……

……退缩呢？他只会更加努力，付出越来越多的精进。因此，中部诵者诸大长老才教导说，应当告诉他：“贤友，这样的显现就叫入出息禅相。善人啊，应当反复作意入出息业处。”

> （《大复注》1-336）

已到安住阶段

原书第 344 – 346 页

原书 344

已到安住阶段

“然后，他应把心安置在禅相上。从此以后，他的修习便以安住的方式进行。古师曾说：‘将心安置于禅相，令种种行相隐没……’”

> “……贤者于入息与出息中，系缚自己的心。’”（《清净道论》1-277—278）

此后，这位禅修比丘应当只把修习心安静、稳固地安置在已生起的入出息禅相所缘上。若能如此把修习心妥善安置于入出息禅相并继续观修，那么从极其清澈明亮的入出息似相生起之时起，入出息念定的修习便在他的相续中以安住的方式进行。确实，古代义注师曾如此说。

“具足正精进道支——即四正勤之精进——的高贵禅修者，在以入息与出息为所缘时……

原书 345

……以 1. 长入息；2. 长出息；3. 短入息；4. 短出息这四种行相所说的种种差别行相隐没之后，〔依自然入息与出息，由修习力而生起极其清澈明亮的入出息似相时，因为不再作意这四种行相，它们就仿佛隐没了；这就是令它们隐没〕，若他能把修习心安静而稳固地安置在从自然入息与出息生起的入出息似相所缘上，那么，正因为能如此只把修习心稳固安置于入出息似相，他便把自己的修习心牢牢系缚于所缘，直至达到安止禅……

……这就叫作安住。”〔应当知道：如此将修习心牢牢系缚于入出息似相所缘，直至达到安止禅，称为“安住”（ṭhapanā）。〕（《清净道“先前所说‘以随逐、触与安住而作意’，其意是：舍离随逐与触以后，修习以安住的方式进行；所以只应以安住的方式修习。”

（《大复注》1-336）

《清净道论》论师早先在《清净道论》1-272中说：“就在自然入息、出息接触明显的鼻端或上唇这一处，放下计数法；以念逐次随逐入息、出息〔清楚了知其长、短及始、中、末全体〕，或者把修习心安稳地安住在以足以生起安止禅的方式显现、极其清澈明亮的入出息似相所缘上；这便称为依随逐法、触法与安住法作意。”在这段话中，当入出息似相已经出现，并且稳定坚固时，便放下随逐法与触法——

——只以已显现的入出息似相为所缘，依足以使安止禅生起的方式，把修习心安稳、牢固地安住在该似相所缘上而继续修习；这就是其意。

（《大复注》1-336。）

如此，若能依安住法修习，把修习心以足以达到安止禅的方式安稳、牢固地安住在已显现的入出息似相所缘上；由于不再取自然入息、出息为所缘，转离自然入出息，而只面向依自然入息、出息所生的似相——

原书 346

——于是，1．အဿာသ（assāsa，入息）；2．ပဿာသ（passāsa，出息）；3．နိမိတ် （nimitta，相），这三者便可说是同一个修习心的所缘。也就是说，并非它们不显现于同一个修习心；它们确实显现。（参见卑谬尊者《清净道论依词释》第二册，248—249。）

如何成为同一个修习心的所缘

原书第 346 – 347 页

原书 346

如何成为同一个修习心的所缘

> “系念标志、入息与出息，并不同时作为一个心的所缘。”

> “若不了知这三法，便不能成就修习。”

> “系念标志、入息与出息，并不同时作为一个心的所缘。”

> “唯有了知这三法者，才能成就修习。”（《清净道论》1-277。）

（1）系念标志；（2）入息；（3）出息。这三法并非同时成为一个修习心的所缘。虽然如此，若有人不能以取这三法为所缘的方式了知它们，便不能成就入出息念定的修习。

系念标志、入息、出息这三法，并非同时成为一个修习心的所缘。虽然如此，唯有能以取这三法为所缘的方式了知它们的人，才能成就入出息念定的修习。（《清净道论》1“由于入息与出息不在同一刹那发生，三者不会都成为同一个心的所缘；在一个刹那，只有系念标志与入息，或系念标志与出息这两者成为所缘。”

> （《疑惑度脱》1-216—217。）

由于自然入息与自然出息不可能在同一个心刹那内同时生起，系念标志、入息、出息三者也就不可能同时成为同一个心的所缘。

只有系念标志与入息，或系念标志与出息这两者，能够在同一个心刹那内成为同一个心的所缘；这就是其意。（《疑惑度脱》1-216—217。）这段说明所指的，是鼻端或上唇这一系念标志，以及自然入息与自然出息；也就是入出息取相、似相等禅相尚未出现以前的阶段。

然而，当修习定力成熟，入出息禅相由取相进展到似相并相继出现时：1．所谓နိမိတ် （nimitta，相），就是入出息似相。

2．所谓အဿာသ （assāsa，入息），也指入出息似相。

3．所谓ပဿာသ （passāsa，出息），也指入出息似相。

原书 347

“这里，就连依止入息、出息而生起的相，也仍以‘入息、出息’这一名称来称说。”

> （《大复注》1-319。）

理由是：依止自然入息、出息——即assāsa与passāsa——而生起的入出息禅相，无论取相还是似相，也都可以称为“入息、出息”。

因此，当修习心能够安稳、持续而牢固地安住在极其清澈明亮的入出息似相所缘上时，相、入息、出息这三种称名所指的，便是同一个修习心所取的同一似相所缘。应知：由于同一个修习心能这样取三者所共同指称的同一所缘，入出息修习便能圆满进展，直至达到安止禅。

如何面对困难

原书第 347 – 348 页

如何面对困难

在这一阶段，可以看到有些瑜伽行者会面对许多困难。有些人并非先出现入出息禅相，而是在定力增强时先出现光明；有些人则先出现入出息禅相。若先出现的是光明，不要作意那道光，只应继续作意原来的入息、出息。如果离开接触处，令心追随光明，业处的修习路线便已偏离。应把心只安住在入出息接触处，只观察入息、出息；不久，禅相便会逐渐出现。禅相初现时，通常先呈现如烟灰般浑浊暗淡的颜色。只有当修习定的力量与效能逐步成熟、越来越强时——

——禅相才会逐渐转白，如同棉团，也可能变得如极白的云团。多数瑜伽行者会出现如荧光灯般洁白明亮的白色条状禅相。

不过，这些禅相刚出现时，多数瑜伽行者会发现它们还不稳定；初期往往时现时隐。在这种情形下，瑜伽行者必须把修习心安稳地置于原先持续观察的自然入息、出息所缘上。

当以自然入息、出息为所缘的修习定越来越坚固、越来越稳定时，入出息禅相也会随之更加坚固。

此时，入息、出息与禅相往往会仿佛融为一体；当息即是相、相即是息时，修习方式便已走上正轨。

当入息、出息与禅相如此融为一体，而且入出息禅相也已变得坚固时，修习心往往不再取自然入息、出息为所缘，而转向已经生起的入出息禅相，安稳地住于其上。若已如此安住，就不要使修习心离开这一——

——入出息禅相所缘。只应继续努力，使修习心在入出息禅相所缘上越来越坚固、越来越稳定；始终安住于该所缘。

如果入出息禅相本身已经坚固，修习心却没有转而安住在该禅相所缘上，瑜伽行者便应尝试把修习心安稳地置于入出息禅相所缘上。若能成功，当然很好；此后只须继续用功，使修习定力越来越强。

然而，有些瑜伽行者放下自然入息、出息，把修习心转向已经出现的入出息禅相所缘时，那入出息禅相却会在不久之后消失。

遇到这种情形，应重新把修习心安住在自然入息、出息所缘上。待入出息禅相再次出现并变得坚固，且息与禅相融为一体以后，再尝试把修习心转而安住在入出息禅相上。如此反复多次继续用功，入出息禅相会逐渐坚固，修习心也会逐渐安稳地住于该禅相所缘；仍应继续努力使它稳定。

当修习心已经安稳地住于所生起的入出息禅相——取相或似相——并且只观察该禅相时，尤其要注意，不要又回头观察自然入息、出息。若一会儿观察自然入出息，一会儿又观察禅相，便无法获得坚固的定，心反而会在两种所缘之间散乱。

若禅相出现在远处

原书第 348 – 349 页

原书 348

若禅相出现在远处

有些瑜伽行者的入出息禅相，起初并不出现在鼻端或上唇这一处，而只在较远的某个地方显现为月轮等形状；也有些人的禅相会显得仿佛白光覆盖整个面部。禅相这样出现在远处时，修习心有时能够安稳地住于远处的禅相，有时却不能。

如果修习心能够安稳地住于远处的入出息禅相所缘，就继续建立并巩固这一定，持续用功，直至定力充足圆满。不过，禅相若一直位于远处，定通常较难持久。

如果修习心不能安稳地住于远处的入出息禅相所缘，即使尝试也无法安住；或者一尝试安住，那远处的禅相便因不够坚固而消失，在这种情形下，应重新把修习心安稳地置于自然入息、出息所缘上，对入息、出息的长、短以及始、中、末全体清清——

原书 349

——楚楚地加以了知，并继续如法用功，让入息、出息随着修习自然愈来愈微细。

当修习定的力量与效能越来越强时，入出息禅相往往会以鼻端或上唇为基础、源头与立足处，在接触处附近重新出现。待禅相变得坚固稳定，且息与禅相融为一体时，就继续努力，使修习心安稳、持续地住于该禅相。

新出现的入出息禅相大多尚不坚固。若修习心过早转向这一尚未坚固的禅相，禅相既不坚固，修习心通常也会不稳。若是如此，便应等到禅相已经坚固以后，才继续努力把修习心安稳、牢固地置于坚固的禅相所缘上。

当入出息禅相变得坚固，修习心也安稳地住于该禅相所缘时，禅相往往会逐渐由如烟灰般浑浊的灰白，转为如棉团般纯白。纯白如棉团的禅相是取相。若能使修习心安稳地住于该取相，待修习定力充足圆满时，禅相便会从纯白转为极其清澈明亮。

如启明星般极其清澈、明亮而纯净的禅相，正是入出息似相。不过，有时也会出现其他颜色。

颜色与特征不应作意

原书第 349 – 350 页

原书 349

颜色与特征不应作意

“从他的禅相如此显现时起，诸盖便已受到镇伏，诸烦恼也已沉静下来。”

“念已经现起，心已由近行定而等持。此时，他不应从颜色方面作意该相，也不应从特征方面审察它。相反，应避开住处等七种不适宜条件，亲近同样的七种适宜条件，善加守护该相；如刹帝利王后守护转轮王胎，又如农夫守护稻麦的胚芽。如此守护之后，应以反复作意令其增长、成熟，成就十种安止善巧，并使精进与定保持平衡。这样精勤用功的人，依照地遍中所说的次第，便能以该相为所缘生起四分法与五分法禅那。”（《清净道论》“所谓‘从颜色方面’，是指像棉团、星形等显现出来的颜色。所谓‘从特征方面’，是指粗硬性等自性，或无常等特征。句法应连作‘应当守护该相’。所谓守护禅相，就是守护在该相上已经获得的近行禅；所以才说‘以反复作意令其增长、成熟’。”

（《大复注》1-337。）

如此，从似相显现之时起，这位瑜伽行者的诸盖便已受到镇伏，诸烦恼也已沉静下来；念也已经朝向入出息似相所缘，贴近并安住于其上。

修习心也已凭近行定，良好地等持于入出息似相所缘。

原书 350

似相如此生起时，瑜伽行者不应把它作为棉团、星辰等而从其显现的颜色方面作意；也不应从粗糙、坚硬等究竟法各自的自相方面作意，更不应从无常、苦、无我等共同的共相方面作意。

相反，应避开七种不适宜条件，亲近七种适宜条件，恭敬而善巧地守护似相所缘；如同刹帝利王后守护腹中看似安置于水晶匣内的转轮王胎儿，也如同农夫守护稻麦的胚芽。

〔称为近行定的近行禅，因为邻近于以该似相为所缘所证的安止禅而生起；只要守护这一近行禅不令退失，就能守护似相所缘。因此，瑜伽行者应反复作意、修习入出息似相所缘，守护称为近行定的近行禅不令退失；并应借由这种反复作意与修习，努力使修习定增长、广大。如此持续用功，本身就称为守护入出息似相所缘，使它不致消失。〕如此守护禅相以后，再以反复作意之力，使修习——

——定得到增长与扩展，圆满成就十种安止善巧，并使精进与定达到平衡。

依照上述方法精勤用功的贤善瑜伽行者，能够按照地遍中已经说明的次第，以入出息似相为所缘，生起四分法与五分法禅那。（《清净道论》1-278。）依照以上义注的教诫，这一阶段极其重要。为了使入出息似相不消失，并使以该似相为所缘的修习定不退失，瑜伽行者必须熟练掌握以下四项：1．应避开的七种不适宜条件；2．应亲近的七种适宜条件；3．十种安止善巧；4．使精进与定达到平衡的方法。

因此，下面继续分别说明这四项。

七种适宜与不适宜条件

七种适宜与不适宜条件

> “住处、托钵村、言谈、人员、饮食与气候；”

> “再加威仪，共为这七种；应当避开不适宜者。”

> “应当亲近七种适宜者；如此行持的人，”

> “有些人不久便能成就安止。”（《清净道论》1-123。）

一、住处（āvāsa）

某位瑜伽行者住在一处寺院住所时，尚未生起的禅相不会生起，已经生起的禅相也会消失；尚未建立的念无法建立，尚未得定的心仍然不得定。这样的寺院住所，是不相宜的不适宜住处。（意思是：在那里，信、精进、念、定、慧五根不能生起；已经生起的诸根也不能成熟、增长和进步。）另一处寺院住所则不同：如同住在 Nāgapabbata 山寺的 Padhāniyatissa 长老相续中那样，禅相能够生起，而且具有稳固、持久之性；念也朝向该禅相所缘，贴近——

——并牢固安住，心也得到良好等持。这样的寺院住所，确实是与修习工作相宜、良善而适宜的住处。

因此，如果一座大寺院内有许多僧舍，就应在每一座僧舍各住3天试验；该比丘在哪座僧舍、哪个住处能够获得定，就应只住在那里。其利益如下：由于获得与自己相宜的住所，具足住处适宜，在锡兰岛 Cūḷanāga 窟居住的比丘们便在那里接受直至阿罗汉果的业处教导并精勤修习，曾有500位比丘证得阿罗汉果；证得入流、一来或不来等果位的贤善者则——

——多得不可计数。还有许多比丘先在其他寺院证得入流、一来或不来等圣者境位，继而在 Cūḷanāga 窟证得阿罗汉果，他们的数目同样没有限量。又如 Cittalapabbata 山寺等适宜寺院，证得从入流直至阿罗汉果诸圣者境位的比丘，数目也不可计量。

> （《清净道论》1-123—124。）

二、托钵村（gocaragāma）

适宜的托钵村，应位于所住寺院的南方或北方，使人往返时不必迎着太阳；距离不远，在一拘舍半（原注：一千弓）以内；村中又有容易取得、充足而适量的钵食。这样的托钵村才是良好、真正适宜的托钵村。反过来，应知就是不适宜的托钵村。（《清净道论》1-124。）

三、言谈（bhassa）

凡属 tiracchānakathā（俗论）种种话题、直接妨碍天界、道、果与涅槃的言谈，都是瑜伽行者不应说的不相宜、不适宜之谈。这32种直接妨碍天界、道、果与涅槃的俗论，会使瑜伽行者已经获得的禅相消失。

这些是修行人尤其必须谨慎远离的言谈。为了使人更深刻地理解佛陀要人远离它们的本意，下面继续引录《相应部 · 大品》所载《俗论经》的缅文译文。

《俗论经》（Tiracchānakathā Sutta）

“诸比丘，不应谈论直接妨碍诸禅那、道、果与涅槃的种种俗论。哪些是俗论呢？——1．ရာဇကထာ（rājakathā）：关于国王的谈论；2．စောရကထာ（corakathā）：关于盗贼、劫匪的谈论；3．မဟာမတ္တကထာ（mahāmattakathā）：关于大臣（宰相）的谈论；4．သေနာကထာ（senākathā）：关于军人（军队）的谈论；5．ဘယကထာ（bhayakathā）：关于可怖之事的谈论；6．ယုဒ္ဓကထာ（yuddhakathā）：关于战争（战斗）的谈论；7．အန္နကထာ（annakathā）：关于食物的谈论；8．ပါနကထာ（pānakathā）：关于饮料的谈论；9．ဝတ္ထကထာ（vatthakathā）：关于衣服的谈论；10．သယနကထာ（sayanakathā）：关于卧具、住处的谈论；11．မာလာကထာ（mālākathā）：关于花鬘的谈论；12．ဂန္ဓကထာ（gandhakathā）：关于香料的谈论；13．ညာတိကထာ（ñātikathā）：关于亲属的谈论；14．ယာနကထာ（yānakathā）：关于车乘的谈论；”

“15．ဂါမကထာ（gāmakathā）：关于村落的谈论；”

“16．နိဂမကထာ（nigamakathā）：关于市镇的谈论；17．နဂရကထာ（nagarakathā）：关于城市的谈论；18．ဇနပဒကထာ（janapadakathā）：关于地方（行政区、邦）的谈论；19．ဣတ္ထိကထာ（itthikathā）：关于女性的谈论；20．သူရကထာ（sūrakathā）：关于英雄的谈论；21．ဝိသိခါကထာ（visikhākathā）：关于道路的谈论；22．ကုမ္ဘဋ္ဌာနကထာ（kumbhaṭṭhānakathā）：关于汲水埠头的谈论；23．ပုဗ္ဗပေတကထာ（pubbapetakathā）：关于亡者的谈论；24．နာနတ္တကထာ（nānattakathā）：关于种种杂事的谈论；25．လောကက္ခာယိကကထာ（lokakkhāyikakathā）：关于世间的谈论；26．သမုဒ္ဒက္ခာယိကကထာ（samuddakkhāyikakathā）：关于海洋的谈论；27．ဣတိဘဝါဘဝကထာ（itibhavābhavakathā）：关于兴盛与衰败的谈论；28．ပုရိသကထာ（purisakathā）：关于男子的谈论；29．အရညကထာ（araññakathā）：关于林野的谈论；30．ပဗ္ဗတကထာ（pabbatakathā）：关于山岳的谈论；31．နဒီကထာ（nadīkathā）：关于河流的谈论；”

“32．ဒီပကထာ（dīpakathā）：关于岛屿的谈论。——就是这类言谈。为什么不应当谈论这些呢？”

“诸比丘，这类言谈与利益无关，不是以圣道为体的梵行之始，不能导向厌离轮回之苦、离贪、贪的止息、平息一切烦恼之热、以殊胜智通达四圣谛、亲自现前彻见圣道智，也不能导向从爱中解脱。”

“诸比丘，你们若要谈论，就应当说：1．‘这是苦圣谛。’2．‘这是苦之集——集圣谛。’3．‘这是苦的止息、涅槃（即灭圣谛）。’4．‘这是通往苦灭涅槃的修行之道（即道圣谛）。’为什么应当谈论这些呢？——诸比丘，这类言谈与利益有关，是以圣道为体的梵行之始，能导向厌离轮回之苦、离贪、贪的止息、平息一切烦恼之热、以殊胜智通达四圣谛、亲自现前彻见圣道智，并导向从爱中解脱。因此，诸比丘，你们应当努力——”

“——了知：1．这是苦圣谛；”

“2．这是苦之集——集圣谛；”

“3．这是苦的止息、涅槃（即灭圣谛）；”

“4．这是通往苦灭涅槃的修行之道（即道圣谛）。”佛陀如此教导。（《相应部》3-368。）〔原注：以上32种称为俗论的言谈中，第28项ပုရိသကထာ（purisakathā），即关于男子的谈论，只见于一部分版本，另一些版本没有。第29、30、31、32项关于林野、山岳、河流、岛屿的4种谈论，虽然没有直接列在巴利原典中，却由原典直接列出的最后一种俗论——ဣတိဘဝါဘဝကထာ，即关于兴盛与衰败的谈论——后面的巴利短语“ဣတိဘဝါဘဝကထံ ဣတိ ဝါ”（“或者关于兴盛与衰败的谈论”）中，位于“ဣတိ ဝါ”里的 iti 一词统摄计入。巴利《大复注》引文（缅文转写，续下单元）：“တာ ဟိ ပါဠိယံ သရူပတော အနာဂတာပိ အရညျ-ပဗ္ဗတ-”译：“那些关于林野、山岳——”

“——河流、岛屿的谈论，虽未在巴利原典中直接按原貌出现，仍由 iti 一词统摄；由于它们妨碍生天与解脱，故说为‘32种“依止10种论题的言谈是适宜的；即使这些，也只应适量而说。”也就是说，依止10种论题的言谈，是瑜伽行者应当说的适宜言谈；但这种适宜言谈也只能适量而说。10种论题如下。

1．အပ္ပိစ္ဆကထာ（appicchakathā）：关于少欲的谈论；2．သန္တုဋ္ဌိကထာ（santuṭṭhikathā）：关于知足的谈论；3．ပဝိဝေကကထာ（pavivekakathā）：关于3种远离——身远离、心远离、依著远离——的谈论。〔1．ကာယဝိဝေက（kāyaviveka，身远离）：独自一人，远离他人而住；2．စိတ္တဝိဝေက（cittaviveka，心远离）：建立近行定或安止定中的任何一种，使心远离诸盖垢染而住；3．ဥပဓိဝိဝေက（upadhiviveka，依著远离）：取远离4种依著的涅槃为所缘而住。〕4．အသံသဂ္ဂကထာ（asaṃsaggakathā）：关于不杂处的谈论；5．ဝီရိယာရမ္ဘကထာ（vīriyārambhakathā）：关于激发精进的谈论；6．သီလကထာ（sīlakathā）：关于戒的谈论；7．သမာဓိကထာ（samādhikathā）：关于定的谈论；8．ပညာကထာ（paññākathā）：关于慧的谈论；9．ဝိမုတ္တိကထာ（vimuttikathā）：关于从烦恼解脱的解脱、即阿罗汉果的谈论；

10．ဝိမုတ္တိဉာဏဒဿနကထာ（vimuttiñāṇadassanakathā）：关于省察阿罗汉果解脱的省察智之——

——谈论。

以上就是10种论题。依止这10种论题的言谈，称为适宜、应当说的言谈。不过，也应当只在适当的限度内说——

——这才是应当的。渴望亲自现证以阿罗汉果为顶点的道智、果智与涅槃的贤者，在修习止与观的过程中，应当远远避开不应说的俗论，只说10种适宜言谈，并以智慧衡量分寸，仅说应说的部分；如此精勤，恭敬奉行佛陀的教诫。

四、适宜之人和不适宜之人

有一种人，从不谈说32种俗论，远远避开它们，只说与法相应、与业处有关的法谈；他具足戒德、定德与慧德。依止这样的人，尚未得定的心得以定住（即尚未生起的定得以生起）；已经得定的心则变得格外稳固（即已经生起的定变得格外稳固、持久）。这样的人，是应当亲近、相宜而良善的适宜之人。

另有一种人，是专修定业处者（samādhi-kammaṭṭhānika），并且在止（即定）业处上已经到达彼岸。对瑜伽行者而言，这样的人确实是应当亲近的适宜之人。

有一种人，惯于经营身体，使肢体强健、身躯肥壮；他常谈直接妨碍道、果的32种俗论，又随意进食直到腹满，一味追求仰卧之乐、侧卧之乐与昏昏欲睡之乐。这样的人，是不应亲近的不适宜之人。

正如泥水会使清水混浊，这样的人只会使瑜伽行者的心相续染污。依止这类人，自己的等至会消失；正如住在 Koṭapabbata 山寺的一位年轻比丘，因为依止这类人，已经获得的禅那等至也消失了。既然如此，似相就更不必说，同样会消失。（《清净道论》1-124；《大复注》1-149。）

五、饮食（bhojana）

六、气候（utu）

对某些瑜伽行者，甜味饮食相宜而良好，是适宜的；对另一些瑜伽行者，酸味饮食相宜而良好，是适宜的。（之所以只说甜、酸两味，是因为这两种味道最常见于对有情有益的情形——

——所以义注师只提这两种味道。苦、辣等味，只是能够调和甜、酸诸味的食物成分，因而没有另作解释。换一种说法，应把这理解为 upalakkhaṇa（举一兼摄）或 nidassana（举例说明）的方法。）对某些瑜伽行者，寒冷的气候适宜；对另一些瑜伽行者，炎热的气候适宜。

因此，瑜伽行者采用某种饮食或处于某种气候时，若身心安适，尚未得定的心得以定住（即尚未生起的定得以生起），已经得定的心则变得格外稳固（即已经生起的定变得格外稳固、持久），这种饮食与气候就是适宜、相宜的。与此相反的其他饮食、其他气候，则称为不相宜的不适宜饮食与气候。（《清净道论》1-124；《大复注》1-149。）

七、威仪（iriyāpatha）

在各种威仪中，对某些瑜伽行者，经行威仪适宜而相称；对另一些瑜伽行者，卧、立、坐三种威仪中的某一种适宜而相称。因此，如同试验住处一样，应把一种威仪试行3天。瑜伽行者以某种威仪修习业处时，若尚未得定的心得以定住（即尚未生起的定得以生起），已经得定的心则变得格外稳固（即已经生起的定变得格外稳固、持久），这种威仪就是相宜、良好、应当采用的适宜威仪；其他威仪则是——

——不相宜、不应采用的威仪。（《清净道论》1“因此，应舍离这七种不适宜，亲近适宜；如此行持而常常修习禅相的人，有些不久便能成就安止。”依照以上所说的方法，瑜伽行者应当避开7种不适宜条件，亲近7种适宜条件。如此避开不相宜者、只亲近相宜者而精勤修习入出息业处的人，若常常亲近入出息似相所缘，频繁对入出息似相所缘作修习作意，并且惯于把入出息似相所缘作为修习心的行处来亲近（即依gocarāsevana 的方式亲近），有些瑜伽行者便——

——会在不久之内生起安止禅。（《清净道论》1-125。）

十种安止善巧（上）

原书第 357 – 383 页

十种安止善巧

即便如此修习，倘若安止禅仍未生起，这位瑜伽行者也应圆满成就所谓“善巧于十种安止”的安止善巧智。

1．ဝတ္ထုဝိသဒကိရိယ：使内外事物清净；2．ဣန္ဒြိယသမတ္တပဋိပါဒန：成就诸根平衡；3．နိမိတ္တကုသလ：善巧于禅相；4．应提升心时提升心；5．应抑制心时抑制心；6．应使心欢悦时使心欢悦；7．应对心保持舍时对心保持舍；8．远离无定之人；9．亲近有定之人；10．具有倾向、趋向并归向安止禅定的心。通过努力圆满这十项，应当圆满成就安止善巧智。

一、使事物清净

清洁内外事物，称为“使事物清净”（ဝတ္ထုဝိသဒကိရိယ）。当瑜伽行者的头发、脚趾甲、手指甲、胡须、髭须等过长，身体又沾满汗垢时，便称内在事物不清净。当他的衣服、袈裟破旧污秽并有恶臭，寺院、卧具与住处又垃圾遍布时，便称外在事物不清净。内外事物若不清净，以这些不清净事物为所缘而生起的心与心所中所含摄的慧，也往往变得不清净。应当这样理解：犹如依止不清净的灯盏、

灯芯和灯油所生的灯焰，其光色也不清净。

瑜伽行者以不清净的慧审察行法时，行法也往往不能显明。对于修习入出息等止业处的瑜伽行者，其止业处也无法达到：1．由于禅支显明而获得增长；2．由于能够熟练修习而获得成熟；3．由于在各方面成就五自在而获得广大、扩展。

反之，内外事物若清净，以清净事物为所缘而生起的心与心所，也会使慧变得清净。应当这样理解：犹如依止清净的——

——灯盏、灯芯和灯油而生的灯焰，其光色也是清净的。以清净的慧把行法标举三相而观修、审察的比丘，行法也会显明。修习入出息等止业处的瑜伽行者，其止业处也能达到：1．由于禅支显明而获得增长；2．由

于能够熟练修习而获得成熟；3．由于在各方面成就五自在而获得广大、扩展。（《清净道论》1-125。）

二、使诸根平衡

使信、精进、念、定、慧五根各自在其相应职能上不弱不强、保持均衡，称为“ဣန္ဒြိယသမတ္တပဋိပါဒန”（成就诸根的平衡状态）。

信，是对于下列八处所具有的相信、净信与信任的能力和自然力量：1．佛陀的功德；2．法的功德；3．僧团的功德；4．戒、定、慧三学这一殊胜的修行法；5．显示因果关联的缘起法性；6．称为轮回前际的过去五蕴；7．称为轮回后际的未来五蕴；8．称为轮回前际与后际的过去、未来五蕴。对于这八处所具有的相信、净信与信任的能力和自然力量，称为信。

精进，是为了令未生不善法不生、令已生不善法得以舍断、令未生善法生起、令已生善法增长而努力的四正勤精进。为了具足这一四正勤精进，瑜伽行者在修习具足使人洞彻四圣谛之能力的戒、定、慧三学这一殊胜行道时，必须以具有四支的精进奋力而行：1．任骨头留下；2．任皮肤留下；3．任筋腱留下；4．任血肉干涸——在尚未到达、尚未获得以男子汉的坚毅精进所能到达、所能获得的境地以前，决不后退——必须以这具足四支的精进奋力修习——

——这里所指的，正是这种精进。

念，在止的阶段，是心稳固于止所缘禅相的性质；在观的阶段，是心稳固于作为观智所观所缘的色、名、因、果——即行所缘——以及这些行法的无常相、苦相、无我相所缘的性质；也是对所缘不忘——

——不失的性质。犹如大石板在水中沉稳安住，念就是心稳固地安住并沉浸于止所缘和观所缘的性质。

“此人以念摄持所缘，再以慧随观；没有念的人，所谓随观并不存在。因此，世尊说：‘诸比丘，我说念在一切处都是必需的。’”（《中部义注》1-248。）应以念摄持止所缘与观所缘，再以慧对这些所缘反复随观。在缺乏念者的相续中，所谓随观智不可能存在。因此，佛陀教说：“念在一切时都不可缺少（即在提升心、抑制心等一切职能中都需要念）。”

对于初修入出息业处的瑜伽行者，念也同样不可缺少。念趋向并摄持入出息似相这一所缘；慧则洞彻了知由念摄持的这一入出息似相所缘。

定，是不让与之相应的心与心所等相应法从正在观修、审察的止所缘或观所缘上散开、离散的性质；也是心落在并稳定于该所缘的性质；又是一种把相应的心与心所法群牵引、集中到单一所缘上的力量。当定把相应的心与心所法群集中并使之寂静地安住于入出息似相等单一所缘时，与该定相应的修习心便充满力量，变得锐利，具有强大的威力；与该心相应的慧也变得极其锐利。因此，那把名为“慧”的剑，在名为“定”的——

——殊胜磨刀石上磨得锋利之后，便具有击破色法与名法密集整体的力量，也具有击破缘起轮回之轮的力量；它还蕴含着这样的力量：能够洞彻了知色、名、因、果这些行法的无常相、苦相、无我相，直达名为涅槃的彼岸。

慧根，在止的阶段，是洞彻了知相应止禅相所缘的性质；在观的阶段，是洞彻了知作为观智所观所缘的色、名、因、果——即行法——直至究竟法层次，并洞彻知见这些行法的无常相、苦相、无我相，直至抵达名为涅槃的彼岸的性质。在道智刹那，它以无为界、寂静界、涅槃这一殊胜灭圣谛为直接现前的所缘而洞彻知见，此即所缘通达（အာရုံဖောက်ပြန်ဝေဓ）；又通过舍断遮蔽其余三谛、使人不能了知它们的痴而加以洞彻了知，此即无痴通达（အသမ္မောဟပြန်ဝေဓ）。（另一说，是通过舍断遮蔽全部四谛、使人不能了知它们的痴——

——而依无痴通达洞彻了知全部四谛。）在果智刹那，则是洞彻知见无为界、寂静界这一殊胜涅槃法的性质。这样，洞彻知见止所缘——

原书 360

——禅相以及一切究竟法自性的这种性质，称为慧根。

信、精进、念、定、慧这五法，是五种强大的控制力量：瑜伽行者行于止道时，它们能控制其心相续，使之不偏离止道、坠向一侧；行于观道时，也能控制其心相续，使之不偏离观道、坠向一侧。换言之，贤善瑜伽行者沿着通往涅槃的八支圣道这一殊胜行道直行时，这五种强大力量能控制其心相续，使之不偏离这条道路、坠向一侧，而能一直通达涅槃。正在精勤修习止观的——

——瑜伽行者，只有善于使这五根——五种强大力量——保持平衡，所需的成果才会圆满成就。

信过强时

在这位瑜伽行者的相续中，信胜解的作用，是对佛陀功德等八种依理应信、值得信的所信事投入信受并作出决断。若这一信胜解作用过强，又因精进减弱、念不稳固、定不能长久维持等原因，致使信根极强而其余四根衰弱，那么，由于信根过强而其余诸根衰弱，精进根便无力履行策励（ဝိုဂ်ဟ）的作用：它不能把相应法托举、再次赋能并补充力量，使其不从正在修习的止观所缘上滑落，也不能阻止这些相应法坠入懈怠一边——

——因而无法执行这一职能。

念根也不能履行贴住所缘、不放开所缘、不从所缘移开的安住（ဥပဂ္ဂာန）作用；定根不能履行不从所缘散乱、使相应法不从所缘散乱的不散乱（အဝိက္ခေပ）作用；慧根也不能履行观见止观修习所缘真实自性的见（ဒဿန）作用。这是因为过强的信根已经压倒、抑制了它们。

在同一心刹那内共同相应、同时生起，因而称为“俱生法”的心与心所法群中，同时生起的信、精进、念、定、慧这些法性，都具有支配、统御相应法的根性。唯有这五法的职能彼此均衡，所求成果才可能圆满成就；若职能不平衡，所求成果便不能圆满成就。因此，应当通过省察究竟法的自相与共相这些如实自性，以及通过不以足以使信根过强的——

原书 361

——方式作意修习，使信根减弱。

跋迦梨长老的事例，是此处所举的一项证据。

（《清净道论》1-125—126。）

法性省察（ဓမ္မသဘာဝပစ္စဝေက္ခဏာ）——所谓省察究竟法如其所是的自性，是说：瑜伽行者作意佛陀功德等所信事的伟大、崇高等功德时，其相续中的信根会过度生起，变得极其强盛；这位瑜伽行者应通过分析因法、果法等，并依如实自性考察、审察究竟法，来使信根减弱。

尤其应当以慧考察、审察能使信生起的因法，以及与信一同生起、作为果法的心与心所等相应法群。如此，依照能洞彻知见与因法相应的果法群如何显现的“如是法性”方法，以慧将究竟法分别、摄取至其各自的自性与自相时，那种威力强盛、锐利而扩张，能全然投入信受并作出决断的信胜解法，便不再生起。因为他清楚分别地知道：“这种信，只是由这些因法群而明显生起的究竟法自性而已。”凭借这种清楚、分明的了知——

——慧的作用力量会格外强盛，因而如此。信与慧，是在止观修习中必须同心协力、共同承担责任的两种重任之法。在这两者中，信强盛时，慧便衰弱；同样，慧强盛时，信也会衰弱。

因此，义注说，应当通过省察究竟法的自性，使过强的信减弱。（《大复注》1-151。）（“如是法性”方法的详细说明，见第三册“缘起部分”第222页以下。）

不应以令信根增强的方式作意

使信根减弱的第二点，是不以足以令信根增强的方式作意修习。此处，信根会因两种原因而变得强盛：其一，由于各自助成信根生起的因法群给予格外强的资助，信根对于可信的所信事投入信受、作出决断的胜解作用便变得过强；其二，由于精进、念、定、慧四者的职能衰弱。关于这两种原因，其中以省察究竟法自性来减弱信根的方法，已经在上文说明。

关于第二点：由于精进、念、定、慧的职能衰弱，信根便会强盛。因此，不应以会在这四根职能衰弱时令信根更加强盛的方式作意修习；应当改以能够使精进、念、定、慧各自的职能变得敏锐有力、充分发挥出来的方式作意修习，使信根在职能上与精进根、念根、定根、慧根这其余四根达到均衡，从而令信根减弱。（《大复注》1-151。）

精进过强时

如果精进根过强，信根便无法对可信的所信事履行投入信受、作出决断的胜解作用；念根无法在止所缘、观所缘或自己正在修习的所缘上履行贴住所缘而安住的安住作用；定根无法履行不散乱作用，即摄持相应的心与心所诸法，使它们不从修习所缘散开；慧根也无法履行见作用，即透彻知见所缘的真实自性。因此，应培育轻安觉支、定觉支和舍觉支，使它们明显生起，并努力使已经生起的这3种觉支进一步增长，以减弱过强的精进根。

对此，也应当举须那长老的事例作为证明。

（《清净道论》1-126。）

正如作意省察究竟法各自固有的性质——自相，以及无常、苦、无我这些共相，能使强盛的信根减弱；同样，培育轻安觉支、定觉支和舍觉支，也能使过强的精进根减弱。这是因为培育这3种觉支的修习属于定的一方，它们是定的同伴与助力。（意思是：若努力使这3种觉支生起，定就会生起；该定会减弱过强的精进，于是精进与定达到平衡。）诚然，培育精进觉支、择法觉支和喜觉支的修习——

——能够守护心流，使其在修习过程中不落入懈怠的一边，并减弱过强的定根；同样，培育轻安、定、舍3种觉支的修习，能够守护精进根，使它不落入心从修习所缘散乱（即掉举）的一边，并确实使过强的精进减弱。因此，义注师才说，应当通过培育轻安等3种觉支，努力减弱过强的精进。

> （《大复注》1-152。）

跋迦梨长老

跋迦梨长老曾发愿在极为敬信世尊的信解者中获授第一称号。从莲华上佛的教法时代直至乔达摩佛的教法时代，他不断圆满殊胜善业，积聚被称为“行的善种子、明的善种子”的波罗蜜资粮，因此是一位具足殊胜资粮的善士。由于他已在信解方面圆满这些殊胜资粮，便一味专注于瞻仰世“跋迦梨，见此腐朽之身，对你能有什么利益？跋迦梨，凡见法者，即见我。”

> （《相应部》2-98。）

意思是：“爱子跋迦梨，瞻仰这腐朽的蕴身，对你能有什么利益？爱子跋迦梨，凡以智慧之眼真正知见9种出世间法者，就是以智慧之眼见到我。”世尊以这番教说等开示教诫，敦促他努力修习业处；但他仍未在该业处上用功，世尊便令他离去。被世尊遣离以后，他登上山崖，准备从悬崖跃下。那时，世尊仍安坐原处，从座处放出光明，使自身显现——

——让跋“于佛陀教法具信、喜悦充盈的比丘——”

> “——能够证得寂静安乐之境：诸行的止息。”（《小部》1-68。）

意思是：“在正等觉佛的教法中具足净信、常有喜悦的比丘，能够证得极其寂静清凉、作为色与名、因与果等诸行彻底止息之处，并由道智、果智所证得的殊胜涅槃之乐。”宣说此偈后，世尊又说：“ဧဟိ ဝစ္ဆလိ”——“来吧，爱子跋迦梨。”听到这句话，他仿佛受到甘露清泉的灌注，心生喜悦欢欣，于是使观智生起（即修习观禅）。然而，由于信过强，他仍无法进入观修的正轨。世尊知道这一情形——

——便使诸根达到平衡，调整他的观禅业处，使信、精进、念、定、慧这5根彼此均衡。

跋迦梨长老依照世尊指示、教诫的方法精勤修习观禅，便依道的次第与果的次第证得阿罗汉果。（《大复注》1-151—152。）

须那长老

须那长老身体极为娇嫩，足底还生有细软的毫毛。他从世尊处领受业处以后，住在王舍城附近一座名为寒林的林野寺院中，精勤修习观禅。用功时，他这样思惟：

“我的身体十分娇嫩；但不能只凭安乐便证得安乐，即使令身体疲惫，也应修习沙门法。”如此作意后，他立誓只采用站立与经行两种威仪修习沙门法，猛烈精进于主修业处，以致足底生出水疱。尽管如此，他仍不顾苦受，持续稳固地激发精进，勤修主修业处；正因为用功过猛、精进过度——

——他反而无法生起道智、果智这些殊胜法。于是世尊来到须那长老那里，以“琴弦不松不紧方能和鸣”的琴喻教诫他，指示如何配合修习，使精进与定达到平衡，并为他调整、厘清业处。随后世尊返回灵鹫山。须那长老依照世尊慈悲教授的方法，使精进与定保持平衡，精勤修习观禅，最终安住于阿罗汉果。（《大复注》1-152。）

诸善士的赞叹

同样，在信根与精进根以外的念根、定根、慧根中，如果某一根过强，也应知道：较弱的诸根将无法履行各自相应的作用。

尤其对于这5根，诸大德导师赞叹信与慧、定与精进分别彼此不过强而保持均衡。（《清净道论》1-126。）在勤修止、观时，信与慧各自充分履行本身职责，是称为“信之重任”与“慧之重任”的两种重任之法；因此，尤其要求信与慧在职能上彼此不过强——

——这一点正是尤其应当具备的。由于有这一要求，当信与慧平等地承担重任时，安止禅便能圆满；同样，定有倾向懈怠的一面，精进有倾向从修习所缘散乱而落入掉举的一面，如果二者职能均衡，便会彼此扶持而不使对方偏斜；相应的心与心所因此不再落入对修习所缘懈怠、从修习所缘散乱这两个极端，安止禅也就能够顺利圆满。

> （《大复注》1-153。）

信强慧弱时、慧强信弱时

“信强慧弱者，会成为盲信之人，对不应信之事生信；慧强信弱者，则趋向奸黠的一边，如同由药所致的疾病，难以医治。二者均衡，才只对正当的所信事生信。”（《清净道论》1-126；《中部义注》1-295。）理由如下：有一种人，信与信受之力极强，智慧却迟钝薄弱，知见不清净。他像外道弟子一样，常对缺乏善法精髓的空虚之人、空洞之事生起信敬，盲目崇信；反而不信敬三宝、业与业果等真正值得以智慧信解之事，却信敬那些不像能够播种善业种子的——

——良田那样的对象。慧过强而信弱者，则会倾向奸黠诡诈的一边。由于信不足而慧超出所需，他便凭借智慧越过合理限度，被似是而非的理由欺骗，进而推想：“不必实际施舍供物、无需行舍施，只要心里起一个念头（只在心中作布施），也能生起布施所成的善业。”此类人的心被枯燥的思辨劫夺、破坏，不肯听从智者善士的话；即使智者善士为了使他明白而加以开导——

——他也达不到真正知晓、理解的程度。因此，正如由药物引起的疾病难以医治，慧过强而信弱的这类人也极难调治。只有信与慧二者保持均衡，才会只对真正值得信敬之事生起信敬，也就是如同能够播种善业种子的良田一般的真佛、真法、真僧等。

在这5根中，如果信与慧的任何一项过强，以致二者彼此失衡（即出现差距），便不会在止、观修习中带来利益，反而只会带来无益；同样，定与精进——

原书 366

——如果其中任何一项过强，以致二者彼此失衡（即出现差距），便不再带来称为不散乱的“心不从修习所缘散开”（即定），反而只会带来“心从修习所缘散乱”（即散乱）。（《清净道论》1-126；《大复注》1-153。）

定与精进

“定强而精进弱者，因为定偏向懈怠，便为懈怠所胜；精进强而定弱者，因为精进偏向掉举，便为掉举所胜。定若与精进相结合，便不能落入懈怠；精进若与定相结合，便不能落入掉举。因此，应使二者均衡；二者均衡，安止便得成就。”（《清净道论》1-126；《中部义注》1-295—296。）缅文续释：定强而精进弱的禅修者，由于定具有偏向懈怠的一面，便会受到懈怠压制；精进强而定弱的禅修者，由于精进具有偏向掉举的一面，便会受到掉举压制。

换言之，与精进良好配合而达到均衡的定，不会有机会在修习所缘上偏落到懈怠一边。

与定良好配合而达到均衡的精进，也不会有机会偏落到心从修习所缘散开的掉举一边。因此，禅修者应当使信与慧这一对、精进与定这一对都具有均衡的作用。

其利益是：由于信与慧这一对、精进与定这一对都具有均衡的作用，安止禅便会生起；这就是其利益。（《清净道论》1-126；《中部义注》1-295—296。）根据以上各处经论依据，古代诸位祖师教诫说：“精进过强则掉举，定过强则懈怠。”

这正是渴望涅槃的贤善禅修者应当恭敬遵行的一项准则与教诫。

修定者与修观者

“此外，对于定业者，即使信较强也是适宜的；如此信受、确立信心，他将证得安止。”

“至于定与慧，对于定业者，心一境性较强是适宜的；这样他便能证得安止。对于观业者，慧较强是适宜的；这样他便能通达诸相。然而，二者均衡时，安止也确实能够生起。”（《清净道论》1-126；《中部义注》1-296；《相应部义注》3-19“所谓‘信受’，是指不去思量‘仅仅作意“地、地”，禅那怎会生起？’，而相信‘正等觉者所说的方法必定能够成就’，从而生起信。”（《大复注》1-153。）

原书 367

这里略有一点例外。对于正在修习某一种止业处、建立定的定业瑜伽行者，即使信稍微偏强，也仍然适宜。若他不再如此思量：“仅仅缘取地遍圆相，作意‘地、地’，禅那怎会生起？仅仅缘取自然的入息与出息，

或缘取依自然入出息、由修习之力所生的取相与似相，作意‘入息、出息’，禅那又怎会生起？”而是深信佛陀所教示的——

——修习方法必定能够圆满成就，并且如同深深投入自己正在观修、作意的止所缘一般，具有深切而坚定的信心，他便能够达到安止禅。

另一种情形是：在定与慧二者之中，对于正在修习某一种止业处、建立定的定业瑜伽行者，若使心落在并稳定于自己所观修的单一止所缘——如地遍或入出息——之上的定较强，便是适宜的。由于安止禅以定为主，这位正在建立定的定业者在定如此强而有力时，必定能够达到安止禅；这就“因为禅那以定为主。”（《大复注》1-153。）至于正在修习观业处，把色、名、因、果这些行法依次置于三相之下观修、审察的观业瑜伽行者，若慧——

——强而有力，便是适宜的。其利益是：慧如此强而有力时，这位修习观业处的瑜伽行者便能达到洞彻知见诸行之无常、苦、无我这三种共相的境地。（《清净道论》1-126；《中部义注》1-296；《相应部义注“然而，二者均衡时，安止也确实能够生起。”（《清净道论》1-126；《中部义注》“‘二者’，即定与慧。因为对定业者而言，定较强也是所希望的，所以说‘即使均衡’，意思是‘即使处于平衡状态’。‘安止’，是指这里所说的安止。因此才以带有保留意味的‘确实能够生起’来表述；但出世间安止则唯有在定与慧均衡时才是所希望的。正如所说：‘修习止观双运。’”（《大复注》1-153。）上述引文意为：即使定与慧二者均衡，对于正在建立定的定业瑜伽——

——行者而言，入出息禅那等世间安止禅仍然能够生起。意思是：对于正在建立定的定业瑜伽行者，正如定稍微偏强时世间安止禅能够生起，定与慧二者均衡时，世间安止禅也同样能够生起。因此，义注用带有保留意味的话“ဟောတိယေဝ = ဖြစ်ကို ဖြစ်လာနိုင်သည်သာတည်း”，说明定与慧均衡时世间安止禅“确实也能够生起”。然而，称为出世间安止的道智与果智，则唯有依定、慧二者均衡才是所希望的。

“修习止观双运。”（《增支部》1-475；《无碍解道》283—288。）这是因为佛陀教导：应当修习止与观这两法，或定与慧这两法，使其如同两头牛在同一轭上不偏不倚、等量齐驱般均衡地结合、配合起来。（《大复注》1-153；《相应部复注》2-435。）〔按：关于双运法（yuganaddha-naya），到观的部分第367页以下将会详明。〕念呢？

“然而，念在一切处都应当强而有力。因为念能保护心：不使它由于偏向掉举的信、精进、慧而落入掉举，也不使它由于偏向懈怠的定而落入懈怠。因此，犹如一切菜肴都需要盐与香料，又如一切王事都需要能办理各种事务的大臣，念在一切处都是必需的。所以说：‘世尊说念在一切处都是必需的。为什么？因为心以念为依止；念以守护为现起。不依念，便不能策励或抑制心。’”（《清净道论》1-126；《相应部义注》3-195。）五根中既然要求信与慧均衡、定与精进均衡，那么同属五根的念又如何呢？因为会有这样的疑问，义注师才说出以上这段话。其意如下。

尤其在一切止业处与观业处中，处于从止业处所缘、观业处所缘退缩沉滞这一沉滞边，以及从所缘散乱这一掉举边之间时，念即使非常强盛、甚至有所偏强，也仍是良好而适宜的。理由如下：五根之中的信、精进、慧若偏强，便属于掉举一边的法。极其强盛的念，能守护止修之心，使它不因属于掉举一边、与掉举为

伍的信、精进、慧过强之力，而从入出息等自己正在观修的止禅相所缘散乱出去；也能守护观修之心，使它不从作为观智所观所缘的诸行之无常、苦、无我三相这一行相所缘散乱出去，从而不致——

——由于信、精进、慧这三种属于掉举一边之法过度强盛，而落到心从修习所缘散乱出去的掉举一边。

另一方面，定若过强，便与使修习之心从修习所缘退缩沉滞的沉滞法、使心懈怠的懈怠法同属懈怠一边。〔应注意：轻安与舍不列在五根之中，所以这里只取定一项，解释为'由于定过强'。〕念能守护修习之心，使它不落入在修习所缘上懈怠的懈怠一边。因此，在一切止业处、观业处中，于从一切修习所缘退缩沉滞的沉滞边——即懈怠边——以及从一切修习所缘散乱的掉举边——

原书 369

——之间，念都是必需的。正如一切菜肴都需要加盐，或加入盐、月桂叶、孜然、香料等调味品；又如办理一切王事，都需要一位适任、能使各种王事协调完成的大臣；同样，在一切业处中，于从修习所缘退缩沉滞的沉滞边和从所缘散乱的掉举边之间，念都是必需的。因此，五根之中唯有念被称为သဗ္ဗတ္ထိကာ，即与一切止、观修习活动相应：无论修习属于心退缩、低沉这一沉滞边的轻安觉支、定觉支、舍觉支——

——的一切活动，还是修习属于心从修习所缘散乱出去这一掉举边的择法觉支、精进觉支、喜觉支的一切活动，世尊都教导说：在这一切修习活动中，念是必需的。为何如此教导呢？因为一切善心，尤其一切修习善心，皆以念为依止；若不依靠念，就无力抵达尚未抵达的殊胜法、证知尚未获得和尚未了知的殊胜法，也就不能成为修习善心。念对于善心，尤其对于修习之心与心所——即相应法群——

——具有守护心与所缘二者的性质，使其不偏不倚、不从修习所缘与修习正道错失偏离；瑜伽行者观察念时，念便以这样的性质显现于其慧中。没有念，就无法对止修之心、观修之心执行策励（ပဂ္ဂဟ）和抑制（နိဂ္ဂဟ）的作用。因此，佛陀说念是သဗ္ဗတ္ထိကာ，即一切止、观修习活动都需要它。（《清净道论》1-126；《中部义注》1-296；《相应部义注》3-195。）到这里为止，以上围绕五根所作的一切说明，都是十种安止善巧之中与ဣန္ဒြိယသမတ္တပဋိပါဒနာ——使诸根平衡——有关的——

——第二种安止善巧。

现在，正在以入出息业处建立定的瑜伽行者，也必须努力使信与慧、精进与定达到平衡。因为此时正处于建立定的阶段，即使定稍微偏强，也仍然适宜。

洞彻知见极其清澈明亮的入出息似相等止禅相的性质，就是慧。由于这种慧具有控制修习心相续、不使它从入出息似相等止禅相所缘错失偏离而坠向一旁的力量，所以也称为慧根。

修习之心寂静地贴住并稳定于入出息似相等止禅相所缘的性质，就是定。由于这种定也具有控制修习心相续、不使它从入出息似相——

原书 370

——等止禅相所缘错失偏离而坠落的力量，所以也称为定根。在这一止的阶段，也必须依双运法（ယုဂနဒ္ဒ ဓ），把定与慧成对修习而使之平衡；修习时尤其需要以信支持慧、以精进支持定。

对于三宝的功德、业与业果这一因果相续的缘起法性，以及尤其对于戒、定、慧三学之中的定学——建立定的修行实践——深信不疑的信，也具有控制修习心相续、不使它偏离修习正道而坠向一旁的力量，所以也称为信根。对于已经投入以极其清澈明亮的入出息似相为所缘之修习实践的瑜伽行者，对于佛陀所教的入出息念定修法这一殊胜定学，必会生起极为坚定的信与信力。受到这种强大信力支持的慧根，尤其在这里——

——即洞彻了知入出息似相的慧根，会变得强而有力。

另一方面，定根就是修习之心寂静地落在并稳定于入出息似相所缘的性质。如果它获得精进根的支持——努力使修习之心寂静地贴住并稳定于入出息似相所缘，努力使心不断洞彻了知这一所缘——便会变得强而有力，稳定之力也会增大。因此，在这种情形下，精进也具有控制修习心相续、不使它从入出息似相等修习所缘偏离滑落的力量，所以也称为精进根。修习之心寂静地贴住——

——并稳定于入出息似相等止所缘的性质就是定；当它获得具有策励作用、能托住这种定而不使其从修习所缘滑落的精进根支持与帮助时，就会力量强大、能量充足，从而能使修习心相续在一小时、两小时等时段内不从修习所缘滑落，寂静地贴住所缘、安住于所缘而不向外散乱。

必须以念来调控，使信与慧、定与精进达到平衡。此时应当特别注意：瑜伽行者正在修习、由念摄持而作为念之所依所缘的，正是入出息似相。摄持、忆持那极其清澈明亮的入出息似相而不忘失的性质，就是念根；它是一种控制修习心相续、不使其从入出息似相所缘滑落偏离的力量。

同样以入出息似相为所缘、并摄持这一所缘的念，必须守护和调控也以入出息似相为所缘的信与慧、定与精进，使它们达到平衡——

——正应如此。因此，佛陀才说念在一切业处中、于一切时都是必需的。到这里，使诸根平衡的修习方法暂告一段落；若结合下文使七觉支平衡的修习方法阅读，便能获得更为深入的理解。

三、善巧于相

“所谓善巧于相，是指：对于地遍等心一境性相，尚未作成者，善巧于制作；已经作成者，善巧于修习；经修习而获得者，善巧于守护。这里所指的是后一种善巧。”

> （《清净道论》1-126。）

“‘心一境性相’一语，是指能令心得一境性的相，以及称为心一境性的相。”

“因为，观察到心的得定之相状而守护止相的人，正是在守护遍相。因此，‘地遍等’一语中的‘等’字，应当理解为不只摄取似相，也摄取止相。‘彼’是指善巧于守护；在这里关于安止善巧的论述中，所指的‘善巧于相’正是这一善巧。”

“意思是：善巧于制作与善巧于修习，早在此前便已成就。”（《大复注》1-154。）以上义注、复注文字的含义如下：在善巧于相这一部分，有三种善巧，即善巧于制作（karaṇa-kosalla）、善巧于修习（bhāvanā-kosalla）、善巧于守护（rakkhaṇa-kosalla）；而心一境性相又有两种，即似相与止相。

两种“心一境性之相”

1．地遍似相、入出息似相等极其明净光亮的似相，是相应止修习心所观的所缘。它以所缘缘之力资助修习心，使修习心落在这一似相所缘上，安静地贴住并安住。因此，似相是心一境性——即修习心落在唯一的似相所缘上而稳定安住——所依止的因相，故称为“心一境性之相”。

2．先前已落在地遍似相、入出息似相等唯一似相所缘上而稳定安住的定，即所谓心一境性，是后后之定（即后后之止）的因相，所以称为“止相”。诚然，修习者善加辨识止修习心在似相所缘上安静贴住、安住不动的等持状态，并守护这种称为定的止相，才算守护了遍相（或入出息似相）。这种作为止相的定，也只是取遍相、入出息相等似相为所缘，因而在该似相所缘上安静地贴住并保持——

——稳定。想要守护这种定，使它不退失、不坏灭而长久保持的瑜伽行者，

——必须反复作意同一个似相，反复实行如理作意。由此，守护作为先前修习定的止相，也就同时完成了对遍似相、入出息似相等似相所缘的守护。因此，此处所谓“心一境性之相”，应当兼取似相与止相这两种含义。

三种善巧

1．作成善巧——尚未作成的地遍圆相等遍相，是令修习心落在唯一所缘上而稳定安住（即心一境性）的真正成因；善于作成这种遍相，称为“作成善巧”。

2．修习善巧——善于使已经作成的心一境性之相（即似相与止相）生起、增长，称为“修习善巧”。能够把已经作成的地遍等遍相扩展至十方，乃至扩展至无边轮围世界，就是令作为心一境性之相的遍似相增长，属于修习善巧。对于诸遍相，若令其不断扩展，正如巴利语（缅文转写）“စိတ္တဘာဝနာ ဝေပုလ္လဒတ္ထ (ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၁၄၉)”所说，意为“为了使心的修习广大”，修习心便会广大、增盛，直至安止禅。（但入出息似相不可扩展，后文将会说明。）对于称为先前心一境性的定——即止相——也使它增长——

——善于如此修习，也称为“修习善巧”。

3．守护善巧——依取遍相为所缘而修的遍修习、取入出息似相为所缘而修的入出息念定修习等，凭借修习之力获得了称为“心一境性之相”的似相与止相；善于守护这两种相，称为“守护善巧”。在此安止善巧部分，所谓“善巧于相”正是指这种守护善巧，因为作成善巧和修习善巧早已完成。

按照上述义注与复注的界定，以入出息似相为所缘建立定的贤善瑜伽行者，必须善巧地守护入出息似相，也守护以入出息似相为所缘的入出息念定这一止相，使二者不致消失，并能长久、坚固地保持。于是有人会问：应当怎样修行，才能善巧地守护它们?

使五根达到平衡，以及使七觉支达到平衡，正是令入出息似相与止相不消失并长久、坚固保持的最重要条件。使五根达到平衡的方法，上文已经说明。

现在继续说明使七觉支达到平衡的方法。

原书 373

四、应当提振心

“应当提振心时，怎样提振心呢？当他的精进过于松弛等，心变得沉滞时，他不培育以轻安觉支为首的3种觉支，而培育以择法觉支为首的3种觉支。”（《清净道论》1-127。）缅文续释：所谓在应当提振心的时候提振心，意思是：七觉支可分为两组——择法觉支、精进觉支、喜觉支这3种为一组；轻安觉支、定觉支、舍觉支这3种为另一组。当瑜伽行者的修习心由于以下原因——1．精进过于薄弱；

2．在修习过程中，喜与悦等乐于修习之法过于薄弱；3．悚惧智的力量过于薄弱——由于这些原因，修习心从修习所缘（如入出息似相）退缩，倾向并落入懈怠一边，心势极度低落时，不应培育轻安觉支、定觉支、舍觉支这3种觉支，而应培育择法觉支、精进觉支、喜觉支这3种觉支。（《清净道论》1-127。）

《火经》摘录

诸比丘，有一个相应的世间譬喻：假如一个人想使一小堆火燃烧起来，却把湿草放进火里，也把湿牛粪放进去，也把湿柴放进去；又靠近火堆吹入夹带水气的风，并向火上撒土。

诸比丘，那个人能够使这一小堆火燃烧起来吗？世尊如此问道。

“世尊，用这种方法不能使这一小堆火燃烧起来。”诸比丘如此回答。

诸比丘，同样，当这位瑜伽行比丘的修习心从修习所缘（如入出息似相）退缩，即倾向并落入懈怠一边时：1．这不是培育轻安觉支的适当时机；

2．这不是培育定觉支的适当时机；

3．这不是培育舍觉支的适当时机。

原书 374

为什么这不是培育它们的适当时机呢？诸比丘，修习心正从修习所缘（如入出息似相）退缩，倾向并落入懈怠一边；轻安觉支、定觉支、舍觉支无法使这种退缩、低落的心振作起来。

诸比丘，反之，当修习心从修习所缘退缩，倾向并落入懈怠一边（即心势低落）时：1．正是培育择法觉支的适当良机；

2．正是培育精进觉支的适当良机；

3．正是培育喜觉支的适当良机。

为什么这是培育它们的适当时机呢？诸比丘，修习心正从修习所缘退缩，倾向并落入懈怠一边（即心势低落）；择法觉支、精进觉支、喜觉支能够轻易使这种退缩、低落的心振作起来。

诸比丘，有一个相应的世间譬喻：假如一个人想使一小堆火燃烧起来，便把干草放进火里，也把干牛粪放进去，也把干柴放进去；又用嘴向火吹入不带水气的风，并且不向火上撒土。诸比丘，那个人能够使这一小堆火燃烧起来吗？世尊如此问道。

“世尊，按照您所说的方法，能够使这一小堆火燃烧起来。”诸比丘如此回答。（《相应部》3-99，《火经》。）

《食经》摘录

修习过程中，当心势低落时，应培育择法觉支、精进觉支、喜觉支这3种觉支；为了使它们生起，必须培育各觉支所依的所缘，以及与之相应的因法。因此，下面继续引述《食经》。

“诸比丘，有能够作为念觉支所依的诸法；对于这些法反复如理作意，就是使未生的念觉支生起、使已生的念觉支由修习而圆满的食。”（《相“诸比丘，有善法与不善法、有过失法与无过失法、劣法与胜法，以及互为相对的黑法与白法；对于这些法反复如理作意，就是使未生的择法觉支生起、使已生的择法觉支由修习而圆满的食。”（《相应部》3-60、91。）

“诸比丘，有发起界、出离界、勇猛界；对于这3种界反复如理作意，就是使未生的精进觉支生起、使已生的精进觉支由修习而圆满的食。”（《相“诸比丘，有能够作为喜觉支所依的诸法；对于这些法反复如理作意，就是使未生的喜觉支生起、使已生的喜觉支由修习而圆满的食。”（《相“所谓能够作为念觉支所依的诸法，是指作为念之所缘的37种菩提分法和9种出世间法。所谓于彼反复如理作意，是指对这些法一再实行善巧的作意。”

> （《相应部义注》3-178。）

“在善法等诸法中，依通达自相与共相而进行的作意，称为如理作意；对于发起界等诸界，以令其生起的方式进行的作意，称为对发起界等的如理作意。……所谓能够作为喜觉支所依的诸法，这只是喜本身的名称；能使喜生起的作意，也称为如理作意。”（《“所谓‘进行的作意’，是指因如实觉知善法等各自的自相等而生起的速行心。由于这种作意不颠倒，所以称为‘如理作意’；转向心也因趋向同一对象而属于同一范畴。应知，此处色法的‘变坏相’等，也摄在‘共相’这一名称之中。”

> （《大复注》1-155—156。）

以上巴利原典、义注与复注各段的意思如下。

诸比丘，什么是使未生的念觉支生起、使已生的念觉支之修习达到圆满的因呢？诸比丘，有作为念觉支所依之所缘的37种菩提分法和9种出世间法；对于这些法，以适当而符合真实因由的方式反复作意，即反复实行如理作意。这就是使未生的念觉支生起、使已生的念觉支之修习达到圆满的因。

诸比丘，有善法与不善法、有过失法与无过失法、劣法与胜法，以及彼此相对的黑法与白法；对于这些法，以适当而符合真实因由的方式反复作意，即反复实行如理作意。

这就是使未生的择法觉支生起、使已生的择法觉支之修习达到圆满的因。

诸比丘，有以下3种精进：最初发起努力的发起界，摆脱懈怠而努力的出离界，以及为了逐级提高而一层比一层更加努力的勇猛界。对于这3种界，以适当而符合真实因由的方式反复作意，即反复实行如理作意。这就是使未生的精进觉支生起、使已生的精进觉支之修习达到圆满的因。

诸比丘，有能够作为喜觉支所依之所缘的诸法。

对于这些法，以适当而符合真实因由的方式反复作意，即反复实行如理作意。这就是使未生的喜觉支生起、使已生的喜觉支之修习达到圆满的因。

念觉支

依照世尊上述教导，在修习过程中，心势低落时，应培育择法、精进、喜这3种觉支；而培育这3种觉支时，必然需要念觉支的帮助。《相应部义注》3-178解释说，念觉支所依的所缘是37种菩提分法和9种出世间法。

目前所写的这一部分，是结合以入出息似相为所缘建立定的止修习，说明安止善巧。因此，暂且把出世间法从念的所缘清单中搁置一旁。关于37种菩提分法，《中部》3-127《入出息念经》等教示：若能完整培育四念处，37种菩提分法便会圆满。因此，下面将以四念处为中心继续说明。

在四念处中，念所依的所缘分为身、受、心、法4类。在身随观念处的修行部分，世尊也把这里正在说明的入出息修习，开示为念所依的一种业处所缘。

目前这一部分尚未进入观，仍属于止，所以这里只抽取建立定的方法加以说明。

在入出息修习中：1．自然的入息与出息，也是念觉支所依的所缘。

2．依自然入息与出息，凭借修习势力而生起、洁白如棉团的入出息相，称为取相；它也是念觉支所依的所缘。

3．同样依自然入息与出息，凭借修习势力从取相转化而来、极其明净光亮的入出息似相，也是念觉支所依的所缘。

〔注——色、受、心、法这些究竟法，也是念觉支所依的所缘法；但这些究竟法属于观的部分。〕在本部分，忆念入出息似相所缘、不忘失该所缘并能摄持它的性质，称为念觉支。反复忆念、反复摄持入出息似相所缘，就是在培育念觉支；这也就是对于念觉支所依的所缘，反复实行适当而符合真实因由的如理作意。

择法觉支

一、对于善、不善等一切究竟法：善法具有无过失、能招感乐果（= အနဝဇ္ဇသုခဝိပါက）的自相；不善法具有过失、能招感苦果（= သာဝဇ္ဇဒုက္ခဝိပါက）的自相；触具有接触所缘的触相（ဖုသနလက္ခဏာ）；地界具有坚硬的硬相（ကက္ခဠတ္တလက္ခဏာ）——诸如此类，凡以通达各个究竟界自身固有的本性作用、自性相而生起的心流：对于有学与凡夫，是与意门转向相伴的大善意门速行心路；对于阿罗汉，则是与意门转向相伴的大唯作速行心路；这些心流称为如理作意。

二、一切色法中，后后色相续异于前前色相续而生起，这种变异即色变坏的自性相；一切名法各自倾向其相应所缘，这种倾向即名倾向的自性相。这两种自性相分别与一切色法、一切名法相关，因此也是各自类别所共有的共相。

再者，由于无明、爱、取、行、业等作为因的究竟法都是无常、苦、无我，作为果的色、名究竟法也同样只是无常、苦、无我。

这些究竟法的无常行相、苦行相、无我行相，即无常相、苦相、无我相三种，因为与因、果、色、名等一切行法相关，所以是共同的共相。凡以通达这些共相而生起、与意门转向相伴的大善（或大唯作）速行心路，也称为如理作意。

上述对究竟法的自性相与共相所作的作意，即如理作意，尤其属于观的部分。之所以说"尤其"，是因为四界差别等某些止业处，也同样以究竟法——

原书 378

——为所缘而建立定，所以它们也是以究竟法为所缘的止业处。

而在目前所说的入出息部分中：一、自然的入息、出息，即入出息相；二、依于自然入息、出息而生起的（预作相）取相；三、从取相进一步提升而成的似相——依次逐级对这三种相作意，就是如理作意。尤其，以通达入出息似相的方式生起、对该入出息似相进行作意与观修的、与意门转向相伴的大善（或大唯作）速行心生起之相续，在这一入出息止的部分中就是如理作意。反复作这种如理作意，是为了使未生的择法觉支生起，并使已生的择法觉支——

——增长，直至修习智圆满。换言之，反复作这种如理作意，本身就是在培育择法觉支。〔真正的如理作意，是通达究竟法自性相与共相的速行心生起；然而，紧接在该速行之前的意门转向也对速行所取的同一所缘作意，因此与速行趋向相同。故该意门转向也称为如理作意。

（《大复注》1-156。）〕

精进觉支

为了通达名为身、受、心、法的究竟法——即念觉支与择法觉支所依的所缘——之自性相与共相，最初发起的努力精进称为发起界（ārambhadhātu）。这种精进因能从修习中的懈怠脱离出来，比发起界更为强盛，称为出离界（nikkamadhātu）。能够排除一切强盛乃至格外强盛的相违障碍法，精进便变得越来越锐利；这种精进逐层越过各种相违障碍法，直趋自己的目标，所以比出离界——

——更为强劲迅疾。比出离界更强劲迅疾的精进，称为勇猛界（parakkamadhātu）。凡以令发起界、出离界、勇猛界这三种精进界生起的方式而生起的作意，就是对这三界的如理作意。

上述说明尤其是针对观的部分。至于贤善禅修者目前正在努力修习的止的部分，则对于：一、自然入息、出息这一入出息相；二、（预作相）取相；三、似相——

原书 379

一、最初努力加以了知的精进，是发起界。

二、越过懈怠的努力精进，是出离界。

三、为了依次通达自然的入出息相、取相、似相而逐级努力的精进，是勇猛界。为了使这三种精进界生起，反复对自然入出息相、取相与似相作意，就是如理作意。若反复作这种如理作意，未生的精进觉支便会生起；已生的精进觉支则会增长，直至修习智圆满。（参见《清净道论》1-128；《大复注》1-156。）

喜觉支

禅修者缘取作为念所依之境的身、受、心、法，努力使念觉支、择法觉支、精进觉支明显生起时，其相续中会明显生起一种远离烦恼诱饵、称为“离染”的喜悦之法。此喜在同一心刹那中，与作为念觉支的念、作为择法觉支的慧、作为精进觉支的精进等相应的心与心所法群俱生。

一、前前生起的喜；二、与该喜相应的念、慧、精进等心与心所相应法众——这两者都称为“喜觉支所依之法”，即令后后喜觉支生起的因法。其中，前前喜觉支是后后喜觉支的一项殊胜因。为了令该喜，或令与喜相应的法众生起而作意，就是如理作意。所谓“令其生起而作意”，是指禅修者以某种方式对名为身、受、心、法的修习所缘——即念觉支、择法觉支、精进觉支所依的所缘——作意时，未生的喜觉支得以生起——

——已生的喜觉支则得以增长。以这种方式作意，称为“生起作意”，即为了令喜觉支或与喜觉支相应的法众生起而作意；这一生起作意也就是如理作意。（《清净道论》1-128；《大复注》1-156；卑谬尊者《清净道论依词释》第一册，344—345。）尤其，这里所说明的是：以入出息似相为所缘时，喜觉支如何生起。因此，禅修者正以入出息似相为所缘，努力令念觉支、择法觉支、精进觉支明显生起——

——在如此努力时，应当留意：怎样努力，喜觉支才会生起。

应继续以足以令喜觉支生起的方式，对入出息似相这一所缘作意。如此作意，就是为了使未生的喜觉支生起、使已生的喜觉支增长而作的如理作意。

应反复作这种如理作意，反复加以培育。如此反复培育的如理作意，是使未生的喜觉支生起、使已生的喜觉支增长逾常，并使修习智圆满的因。

以上所说，是当精进松弛、喜力薄弱、悚惧智不足等原因令修习中的心低沉时，为了提振心而培育择法、精进、喜三种觉支的指示。然而，离开念便不可能培育这三种觉支，所以也把念觉支包括在内加以说明。这种培育觉支的方法，纯依巴利圣典之法。

诸义注还以另一种方式解释令觉支生起的诸法。现在继续说明这些义注之法。

令念觉支生起的四种法

“此外，有四种法能导向念觉支的生起：念正知、远离失念之人、亲近具念之人，以及心倾向于它。”（《中部义注》1-294；《长部义注》2-376；《相应部义注》3-193。）即：一、具足念与正知智；二、远离

失念之人；三、亲近念已现起、安住的善士；四、具有为了令念觉支生起而向往、倾向的心。这四项就是令念觉支生起的因法。

一、具足念与正知智——依世尊在《大念处经》正知部分（《中部》1-72）中的教导：甲、前进与返回；乙、向前直视与向旁侧视；丙、屈与伸；丁、持僧伽梨、钵与衣；戊、食、饮、嚼、尝；己、大便与小便；

庚、至于较细微的活动：行走、站立、坐下、入睡、醒来、说话，以及不说话而——

——默然时。

在这七类处所中，都应与念及正知智相应而修习；也就是说，应当能够依次、有条理地观修正知部分的各个观修项目。

四种正知

正知有四种：有益正知（sātthaka-sampajañña）、适宜正知（sappāya-sampajañña）、行处正知（gocara-sampajañña）、不痴正知（asammoha-sampajañña）。

> （《中部义注》1-258。）

一、有益正知——在前进等各个正知观修项目中，进行前进等动作之前，不立即随心意而行，先以智审察有无利益，再以智只选择有利益者，这种智慧称为有益正知。（《中部义注》1-258。）二、适宜正知——进行有利益的前进等动作时，若有机会令贪、瞋、痴等烦恼生起，或存在生命危险，或危及戒、定、慧三学的修行，便是不适宜；若没有这些情况，便是适宜。审察适宜与不适宜，并只选择适宜者的智慧，称为适宜正知。

“如此摄取有益与适宜之后，在三十八种业处中学得称为自己心所喜业处的行处，前往托钵行处时仍摄持该业处而行，称为行处正知。”（《中部义注》1-259。）也就是说，已经以智摄取、选择有益与适宜的禅修者，在三十八种止业处中学习自己心所喜爱的业处——即修习心的行处——前往托钵村时仍摄持、作意该业处而行，这就是行处正知。（《中部义注》1-259。）这里之所以说三十八种业处，是因为把光明遍摄入白遍，又把虚空遍摄入空无边处禅的虚空所缘。依此解释，在上述前进、返回等各类正知处所中——

——若从四十种业处中选择自己心所喜的一种持续观修、作意，应知此时就是行处正知。在这一安止善巧的部分，若以入出息似相为所缘而进行前进、返回等动作，便可说已具足行处正知。若贤善禅修者已进入观的阶段，就必须努力具足不痴正知。

“依究竟义，唯有诸界在行，唯有诸界在住，唯有诸界在坐，唯有诸界在卧；在上述各个动作阶段中，与色一同——一个心生起，另一个心灭去。”

> “前后无间地相续，犹如河流流转。”

“如此，于前进等动作中不迷惑，称为不痴正知。”（《中部义注》1-265。）也就是说，从究竟谛而言，唯有色法、名法在行，唯有色法、名法在住，唯有色法、名法在坐，唯有色法、名法在卧。在行、住、卧、坐的各个动作阶段中，与色法一同，一个心灭去，另一个心又生起；如此前后无有间断，相续而生，犹如河水不断流淌。对前进等动作如此不迷惑地了知，就是不痴正知。

> （《中部义注》1-265。）

依诸义注的判定，在前进等各个动作阶段中，若能如实了知五蕴、色名诸法，如实了知这五蕴各自的因法，又能如实了知连同因法在内的五蕴之无常、苦、无我之相，应知此时已具足不痴正知。（参见《中部》1-72。）这就是第一项令念觉支生起之法。

二、远离失念者——乌鸦会用一侧眼睛兼看食物与敌害；可是，当它那只朝向米饭等食物的眼睛黏着于饭团时，便可能没有留意身后的敌害。这是一种明显的失念举止。想要具足念觉支的善士，应当远离那些心不安定、失去正念，如同把眼睛只放在饭团上的乌鸦一般的人。

三、亲近具念善士——亲近如 Tissadatta 长老、Abhaya 长老那样，在一切举止中都具有明显现起、稳固安住之念的善士，也是令念觉支明显生起的一项原因。

四、倾向于念觉支——在行、住、坐、卧等各种威仪中，应当始终具有为了令念觉支明显生起而向往、倾向的心。

也就是说，应以倾向于令念觉支生起之心，反复对念所依的所缘作意、观修。在这一安止善巧的部分，贤善禅修者应当以入出息似相为所缘，在卧、坐、立、行四种威仪中——

——以使一、未生的念觉支生起，二、已生的念觉支增长逾常，三、修习智达到圆满为目标，持续作意、观修。

以上就是令念觉支生起的四种法。

令择法觉支生起的7种法

“还有7种法能令择法觉支生起：深入询问、使内外事物清净、成就诸根平衡、远离无慧之人、亲近有慧之人、省察深奥智之行境，以及倾心于此。”（《清净道论》1-128；《中部义注》1-294；《长部义注》2-376；《相应部义注》3-193。）这7项是：1．深入询问——对于蕴等法，能够深入其中而询问；2．使内外事物清净；3．成就五根平衡；4．远离无慧之人；5．亲近有慧的贤善之士；6．省察在蕴等深奥法中生起之智的种种差别；7．为了令择法觉支生起，具有坚定投入而——

——倾向于它的心。

以上7项，就是令择法觉支生起的因法。

一、深入询问（ပရိပုစ္ဆကတာ）——对于蕴、处、界、根、力、觉支、道支、禅支、止与观诸法之义理所涉及的事项，深入其中而询问的状态，称为“深入询问”。所谓择法觉支，就是能审察蕴等究竟法的慧。此择法正是名为“无痴”的慧根心所。这种择法慧能够：甲、审察蕴等究竟法各自固有的自性之力，即自相；

乙、审察这些究竟法之间因果相联的关系；

丙、审察这些究竟法连同其因法的无常、苦、无我诸相；

丁、审察道智、果智与涅槃。

因此，对于蕴、处、界等法之义理所涉及的事项，深入其中而询问，正是令择法觉支增长的原因。在这一安止善巧部分，目前仍只处于止的阶段；所以，如果不熟悉与止有关的事项，尤其是不熟悉入出息似相的种种情形、建立定的方法、修习使诸根平衡的方法等，就应前往善巧熟练的贤善之士那里询问。

十种安止善巧（中）

原书第 384 – 413 页

2．使内外事物清净（ဝတ္ထုပိသဒၶိရိယာ）；3．成就五根平衡（ဣန္ဒြိယသမတ္တပဋိပါဒနာ）——这两项正是安止善巧的第1项与第2项，请回看前文。

定与慧

“使事物清净与成就诸根平衡，已经依略说与广说两种方式阐明。前处是把它们作为有助于定的法而说，此处则作为有助于慧的法而说。因为，它们在多大程度上有助于定，也就在同等程度上有助于慧；这是由于定以智为现起。故说：‘有定者如实了知。’”（《大复注》1-156。）使内外事物清净与成就五根平衡，前文已经依略说与广说两种方式作了阐明。

区别在于：在前文所说之处，这两法是作为能令定生起的法而出现；在此择法觉支部分，则是作为能令慧生起的法而出现。的确，使事物清净与诸根平衡这两法，在多大程度上能令定生起，也就在同等程度上能令慧生起。理由是：定以随后生起的智为果现起（即结果现起）。世尊曾教导：“具有稳固定力的人，能不颠倒地如实分别了知。”（《相应部》2-302；3-363。《大复注》1-156。）“所谓远离无慧之人，是远远避开那些智慧不能深入蕴等类别的愚人。”

> （《中部义注》1-296；《长部义注》2-378；《相应部义注》3-195。）

“所谓远离无慧之人，是从远处舍离那些无慧、钝慧而极其愚痴的人；他们如同眼睛只盯着饭食的乌鸦，又如眼睛只盯着肉块的狗。”（《大复注》1-156。）眼睛只盯着饭团的乌鸦和眼睛只盯着肉块的狗，只看得见食物，往往注意不到另一边的敌害；它们只是一味贪著食物。由于如此看不见真实，便可说是愚痴。同样，想令择法觉支生起的瑜伽行者，应远远避开那些无慧、慧力迟钝、知识浅少而极其愚痴的人；他们如同眼睛只盯着饭团的乌鸦和眼睛只盯着肉块的狗，对于蕴、处、界、谛、缘起诸法，没有能够深入而安住的慧。

“所谓亲近有慧之人，是亲近具足生灭慧的人；这种慧能够把握总计50种相。”（《中部义注》1-296；《长部义注》2-378；《相应部义注》3-195。）

原书 385

“即使是具足初步观的人，由于安住于修所成智，也决定可以称为有慧者；所以文中说：‘50……亲近此人。’”（《中部复注》1-38“所谓亲近有慧之人，是时时前往亲近那些已经在慧方面积累胜行、善巧于诸谛与缘起等法的圣者，或具有大慧的观业行者。”（《大复注》1-156。）《无碍解道》巴利第54页以及《清净道论》2-266—267，记载了详细修习生灭智的方法。生智有25项，灭智有25项，两类合计为50项生灭智。（详见观禅部分。）具足这50项生灭智知见的瑜伽行者，称为具足初步观智（即尚处初步阶段的观智）的人。具足这种初步观智知见的贤善之士，也因修习之力——

——而安住于由修习成就的修所成智，所以无疑正是有慧者，也列入有慧的观业行者之中。因此，应当在适宜的时候亲近以下两类贤善之士：一类是圣者，他们为了观慧、道慧与果慧而积累修习，具有称为明种子与行种子的殊胜功德资粮（adhikāra），并且善巧于四圣谛、因果相续的缘起法等；另一类是有慧的观业行者，他们具足上述生灭智等观智知见。这一解释，是特别针对后面的观禅部分而说的。

至于这一安止善巧部分，则应当在适宜前往亲近的时候，亲近以下贤善之士：一是善巧于以入出息似相为所缘、建立入出息禅那定这一修习领域的圣者；二是对于入出息修习领域，具足称为 āgama-suta 的“由学而知”与称为 adhigama-suta 的“由修而知”这两种多闻的有慧之人，包括正在修止的止业行者与正在修观的观业行者。这也是圆满择法觉支的一项特别必要条件。

《善友经》节录（《相应部》1-88—89）

一时，世尊住在释迦族境内一处名为 Nagaraka 的村镇。当时，阿难尊者禀告世尊：“世尊，有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士，能够成就称为梵行的殊胜道行的一半。”

世尊说道——

原书 386

“阿难，不要这样说！阿难，不要这样说！有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士，能够成就称为梵行的殊胜道行的全部。阿难，对于有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士的人，可以确信他将修习清净高尚的八支道，并将反复实践清净高尚的八支道。”

“阿难，有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士的比丘，如何修习清净高尚的八支道，又如何反复实践清净高尚的八支道呢？”

“阿难，在此教法中，比丘修习依止"ဝိဝေက"（远离）、依止离贪、依止贪的止息，并趋向舍断烦恼之涅槃的——1．正见，即正确的智见；……”

“2．他修习正思惟，即正确的思惟；3．修习正语，即正确的言语；4．修习正业，即正确的行为；5．修习正命，即正确的谋生方式；6．修习正精进，即正确的努力；7．修习正念，即正确的忆念；8．修习依止远离、依止离贪、依止贪的止息，并趋向舍断烦恼之涅槃的正定，即正确的稳定专注。”

“阿难，如此，有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士的比丘，修习清净高尚的八支道，并反复实践清净高尚的八支道。阿难，正因如此，应当知道：有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士，能够成就称为梵行的殊胜道行的全部。”

“阿难，确实如此。由于依止作为善友的我，那些有结生、投生这一生法的众生，从生法中解脱；那些有衰老这一老法的众生，从老法中解脱；那些有疾病这一病法的众生，从病法中解脱；那些具有死亡这一死法——

原书 387

——的众生，从死法中解脱；那些具有忧愁（愁）、哀号（悲）、身体痛苦（苦）、内心痛苦（忧）与强烈心焦（恼）诸法的众生，从愁、悲、苦、忧、恼诸法中解脱。”

“阿难，正因如此，应当知道：有善友、有善伴，并且倾心于智者贤善之士，能够成就称为梵行的殊胜道行的全部。”（《相应部》1-“诸比丘，我未见有其他任何一法，能像善友性这样，使未生的善法生起，使已生的不善法衰退。诸比丘，对于有善友的人，未生的善法生起，已生的不善法衰退。”（《增支部》1-12。）缅文释义：“诸比丘，正如‘有善友’这一因法，由于某一因法，未生的善法生起，已生的——

——不善法衰退；除了称为‘有善友’的这一因法之外，我不见有任何其他一法。诸比丘，对于有善友的人，未生的善法生起，已生的不善法衰退。”（《增支部》1-12。）因此，渴求称为择法觉支这一善妙觉支的禅修贤者，应当亲近作为智者贤善之士的善友、善知识。

六、反省甚深智行——即省察在蕴等深奥法中“所谓省察深奥智之行境，是省察在蕴等深奥法中生起的深奥慧之种种差别。”

（《中部义注》1-296；《长部义注》2-378；《相应部义注》3-195。）

“由于所知法深奥，界定它的智也被理解为深奥，所以说‘在蕴等深奥法中生起的深奥慧’。因为那所知法须由这样的慧行于其中，故称为‘深奥智之行境’；或者，这种慧在该所知法中依种种差别而生起，称为‘深奥智之行’。省察这种行，故说‘省察深奥慧的种种差别’。”（《中部复注》“所谓省察深奥智之行境，是省察须由深奥诸智行于其中的蕴、处、界等法，或省察与空性相应、阐明诸谛及因缘行相等内容的诸经。”（《大复注》1-156。）

原书 388

蕴、处、界、谛、缘起等法，都是极其深奥的所知法。所谓“所知法”，就是禅修者应当穿透知见的这些深奥法。由于这组所知法深奥，能分别了知、划定它们的智也必然是深奥智。如此深奥的法，唯有以同样深奥的智慧才能到达、证得并了知。如此深奥的智慧，在这组深奥所知法中，以穿透知见各法自相、穿透知见共相等方式呈现种种差别，这称为“深奥智之行”（ဂမ္ဘီရညာဏစရိယ）。对于蕴、处、界、谛、缘起等深奥法的自相与共——

——相作穿透知见，由此生起深奥智；省察这种深奥智之种种差别的瑜伽行者，其心相续中也会生起择法觉支。

（《中部义注》1-296；《中部复注》1-386。）

应当省察两类内容：一是蕴、处、界、谛、缘起等法，它们是深奥智慧所行之境，或是具有深奥智慧的贤善之士所行之境；二是与空性相应的诸经，它们能显明四圣谛、因果相续的缘起法等，并显示其中空无补特伽罗、众生、命者与自我。如果如此省察具有深奥智慧的贤善之士所行的诸法，未生的择法觉支将会生起，已生的择法觉支也将增长逾常。（《大复注》1-156。）以上解释，也都是特别针对观禅部分而作的——

——解释。至于这一安止善巧部分，所要的则特别是省察入出息似相，或省察那正在洞彻知见入出息似相的智慧。

七、倾向于择法觉支——为了令择法觉支生起，具有坚定"所谓倾心于此，是在站立、坐下等各种威仪中，为了令择法觉支生起，使心趋向、倾向并归向它。"

（《中部义注》1-296；《长部义注》2-378；《相应部义注》3-195。）

"'倾心于此'，即倾心于慧；意思是使心趋向、倾向并归向慧。"（《大复注》1-156。）在卧、坐、立、行4种威仪中，为了令称为慧的择法觉支明显生起，都必须具有坚定投入而倾向于它的心。

在这一安止善巧部分，为了使洞彻知见入出息似相的择法觉支明显生起并持续生起，必须具有坚定投入而倾向于它的心。正在洞彻知见入出息似相、名为择法的这种慧，也正是一种名为"禅正见"的慧。

令精进觉支生起的11种法

1．省察恶趣怖畏等；2．常观精进的利益；3．省察应当行走的道路；4．报答并尊重所受钵食供养；5．省察所应继承的善士财之崇高；6．省察作为导师的世尊之崇高；7．省察自身族姓之崇高；8．省察同住梵行者之崇高；9．远离懒惰之人；10．亲近奋发精勤之人；11．具有坚定投入而倾向于令精进觉支生起的心。

以上11项，就是令精进觉支生起的因法。

（《中部义注》1-297；《长部义注》2-378；《相应部义注》3-195。）

〔原注：《清净道论》的解释不含"省察自身族姓之崇高"与"省察同住梵行者之崇高"这2项，而另取"去除昏沉与睡眠"及"省察正勤的威力"这2项。简便地把这2项也加入计算，应记为令精进觉支生起的13种法。〕1．省察恶趣怖畏等——"在诸地狱中，从遭受名为五种捆缚的刑罚开始，在承受巨大痛苦之时；投生畜生种类后，被其他众生以撒网、设陷阱等行动捕捉之时；在那畜生生命中，被鞭子、铁刺等抽打、刺戳，拖曳车载——

——等重担之时；在饿鬼界中成为饿鬼，于成千上万年间，乃至长达两尊佛之间的佛间无数劫，因饥饿、干渴而遭受痛苦之时；投生为 Kālakañcika 阿修罗，只有皮骨之躯，身量高达60肘或80肘，因热风、烈

日等遭受种种痛苦之时——在这些时候，都无法努力令精进觉支生起。比丘啊，唯有今在人间得以出家为比丘的这段时间，才是使你自己的精进觉支——

——生起的大好时机。”如此省察恶趣怖畏的人，其心相续中也会生起精进觉支。

（《中部义注》1-297；《长部义注》2-379；《相应部义注》3-195。）

原书 390

若观照以下种种苦：因过去轮回而有的结生、衰老、疾病、死亡之苦与恶趣轮回之苦；因未来轮回而有的结生、衰老、疾病、死亡之苦与恶趣轮回之苦；以及现世因寻觅食物而有的苦——精进觉支也会在此人的相续中生起。

（《大复注》1-157。）

二、观察精进的利益——怀着可厌的、遇事退缩低沉之心的懒惰者，不能证得世间的诸禅那等至，也不能证得九种出世间殊胜法；唯有猛烈奋发、具足勤勇精进者，才能证得世间的诸禅那等至与九种出世间殊胜法。若常作是观：“证得这些世间禅那等至与九种出世间殊胜法，正是精进的利益”，也就是常观由精进所能获得的世间与出世间利益，那么精进觉支也会在这位禅修者的相续中生起。

（《清净道论》1-128；《中部义注》1-297；《大复注》1-157。）

三、反省应行之道——从五戒开始，直到种姓智为止的各种止观修行，名为在圣道之前所修的前分行道（pubbabhāga-paṭipadā）。此一前分行道连同能令行者到达涅槃、作为通往涅槃之路的清净高尚八支圣道，都是想从轮回苦中解脱、出离的比丘必定应走、必定应修的修行正路，故名行路（gamanavīthi）。这条行路，正是一切正等觉佛、一切辟支佛与一切大弟子前往涅槃时所行的修行大道。

“比丘啊，你应当行走一切正等觉佛、一切辟支佛，以及一切如兄长般的大弟子已经走过的道路；怀着可厌的、遇事畏缩退沉之心的懒惰者，不能走这条路。”如此思惟应走、应行的修行正路这一出世间道时，精进觉支也会在此人的相续中生起。（《清净道论》1-128；《中部义注》1-297；《中部复注》1-386。）

4．能回报所受钵食者——“凡以钵食等资具供养你的男女施主，他们既不是你的亲属，也不是你的奴仆——

——也不是你的雇工；他们也不是想着‘让我们依靠你谋生吧’才——

原书 391

——布施袈裟等上妙施物。事实上，他们之所以布施，只是希望自己所作善业获得广大、增长、丰厚的果报。佛陀也不是因为预见‘我这位比丘弟子受用这些资具后，可以锻炼身体、强健筋骨，安乐度日’，才准许你使用四资具。实情是，佛陀因为清楚预见‘我这位比丘弟子受用这些资具后，将修习所谓教理与行持，即止观禅修的比丘之法，努力培育——

——从而必定脱离轮回苦的大深坑’，所以才准许你使用四资具。如今若你怀着可厌的、遇事退缩低沉之心而懒惰度日，就不能反过来回报这份钵食，或回报以这份钵食为中心而供养的四资具。确实，只有猛烈

奋发、具足勤勇精进者，才可能回报所受钵食。”如此思惟回报钵食时，精进觉支也会如在阿耶弥多长老的相续中那样，于禅修者的相续中明显生起。（《中部义注》1-297。）

比丘是受用名为国食（raṭṭhapiṇḍa）的国民所施钵食之人。对于那些称为资具施主的人在自己身上所作的善业，比丘只有凭借自己所谓教理与行持，即止观禅修的良善、正确修行，才能使这份善业结出广大、增长、丰厚的果报。以这种方式回报所受钵食，名为钵食敬报（piṇḍapātāpacāyana）。（《中部复注》1-386。）依照这些解释，如果你确实怀有正善欲，希望以钵食等各种施物供养自己的众施主，其善业能生起广大、增长、丰厚的果报，那么禅修者啊，你应以戒、定——

——慧三学所摄的殊胜行持，恭敬圆满那名为正行（sammāpaṭipatti）的良善、正确修行。

阿耶弥多长老

阿耶弥多长老住在一处名为迦萨迦的石窟中。

在阿耶弥多长老托钵的村庄里，有一位年长的优婆夷把长老视如亲生儿子，怀着“这是我的儿子、我的亲生儿子”的想法，以钵食等施物供养、照料他。一天，这位优婆夷准备到林中去，便嘱咐女儿：“亲爱的女儿，陈米放在某处，酥油放在某处，牛奶放在某处，糖蜜放在某处。你哥哥阿耶弥多长老来时，就煮好钵食，连同牛奶、酥油和糖蜜一起供养；你也吃一些。至于我，已经把昨晚煮剩的冷饭——

——拌着帕翁汁（蓬汁）吃过了。”她就这样嘱咐女儿。

女儿问：“母亲，那您白天吃什么呢？”她嘱咐道：“亲爱的女儿，放些蔬菜，用碎米熬一锅酸味杂粥吧。”

当时，阿耶弥多长老正站在一座名为叶庵的小叶顶住处门口，为了入村托钵而披覆袈裟，并从钵袋里取出钵。那时长老已经获得五种世间神通，正安住于天耳通；他以天耳通听见那位年长优婆夷嘱咐女儿的话，便如此训诫自己……〔话尚未说完。〕（《中部义注》1-298；《中部复注》1-386。）

〔按：《随复注》中另有一种解释：

“虽被山地、树林与密林隔开，村庄却并不遥远；由于须绕山而行，这一住处具足林野处的特征。因此，据说他只以肉耳便听见了。”上述《随复注》的意思是：“虽然住处位于山林之中，有树木、灌木和密林遮隔，但托钵村并不很远。村庄虽不很远，却须绕山而行，所以阿耶弥多长老所住的迦萨迦石窟具足林野处的特征，足以受持林野住头陀行。（意思是住处与村庄相距五百弓量。）因此，他只以普通肉耳便听见母女交谈的声音。”这里还以这种方式提出了一种“据说”之说。

摩诃甘达勇寺禅师（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）的看法

Taungmyo 摩诃甘达勇寺禅师在《除痴缅文复注》第二卷第806页中，对自己的看法作如下说明。

他想道：“这座寺院本来就是通常的林寺；之所以听得见那母女的谈话声，是因为他已经走到村庄附近。”为什么呢？因为林寺比丘通常要到村庄附近才披覆袈裟、从钵袋中取出钵。因此，义注为了明确表示

他已经来到村庄附近，说道：“长老披覆袈裟，正取出钵时，便听见了那声音。”（《除痴缅文复注》2-806。）〕（下接正文。）

自我训诫的方式

“那位年长优婆夷吃的是昨晚剩下、拌着帕翁汁的冷饭；白天也只吃用碎米和蔬菜煮成的酸味杂粥。为了你，她却吩咐女儿用陈米等食材备办供养。以你为依止的这位——

——年长优婆夷，并不希求水田，也不希求旱田，不希求食物，也不希求衣服；事实上，她是为了希求人、天、涅槃三种安乐福祉而布施。你能不能把这三种安乐福祉带给她？”长老如此反问自己。（意思是：她在你身上所作的布施所成善业、服务所成善业，以及亲近像你这样的僧宝——这位僧宝名为无上福田，犹如播种善业种子的良田——所成的善业；凭借这些种种善业，她在轮回旅途中——

——是否能在人间获得人间福祉、在天界获得天界福祉，并最终获得涅槃这一最胜安乐？长老正是这样反问自己。）他又告诫自己：“仍受贪、嗔、痴缠缚的你，已经不配接受这份钵食了。”

如此训诫自己之后，他把钵放回钵袋，解开已经扣好的袈裟边扣，从叶庵门口转身退回，只回到迦萨迦石窟。他把钵放在卧榻下面，把袈裟搭在挂衣竹竿上，“若未证得阿罗汉果，我绝不走出迦萨迦石窟。”于是他坐下修行。这位比丘长久以来始终以不放逸为依止，作意观禅业处；当他令观智增长成熟后，就在所谓食前的上午时分，趋向阿罗汉果——

> ——并证得此果；他成为如盛放红莲般庄严、烦恼与诸漏全都流尽、名为“大漏尽者”的阿罗汉圣者。随后他省察：“我竟不觉艰辛疲惫，就这样安稳自在地越过了轮回苦。”在省察速行结束时生起的喜悦、欢喜推动下，他含笑坐在那里。住在迦萨迦石窟门口附近“礼敬您，人中良驹；礼敬您，人中最胜者。”

> “尊者，您的诸漏已尽，您是堪受供养者。”

也就是说：“远离诸苦、内心安乐的阿罗汉圣者啊！尊者相续中的一切漏，已经连根灭尽；尊者是真正的应供者，堪能接受一切以业果为期望而作的善妙、如法供养。”

“尊者啊，您是真正的人中良驹；我礼敬尊者。”

“尊者啊，您是真正的人中最胜者；我礼敬尊者。”

树神说完这番欢喜的感兴语，又禀告道：“尊者啊！年长的妇女们若能向如您这样为了钵食入村的阿罗汉圣者供养钵食，必定能够脱离轮回苦的深渊。”

阿耶弥多长老从座位起身，打开石窟门察看时间，见时候尚早，便带上钵与袈裟，入村托钵去了。

少女也已把钵食备办妥当，心想：“现在哥哥该来了，现在哥哥该来了。”她就这样坐着望向门口。

长老来到家门口时，少女接过钵，用掺有酥油与糖蜜的牛奶饭把钵盛满，再奉到长老手中“愿你安乐。”说完便离去了。少女仍站在那里瞻仰阿耶弥多长老。她之所以这样久久瞻仰长老，原因如下。

当时，阿耶弥多长老的肤色极其清净明亮；眼等诸根也格外澄澈；长老的面容犹如从果柄脱落的熟棕榈果，格外端严光彩。

年长的优婆夷从林中回来后，问道：“亲爱的女儿，你哥哥来过了吗？”少女便把事情的全部经过一一告诉她。

年长的优婆夷知道：“今天，我儿子的比丘之事已经彻底完成了。”于是她说：“亲爱的女儿，你哥哥已经在佛陀的圣教中获得大喜；他对圣教已不再懈怠厌倦了。”

以上就是阿耶弥多长老回报所受钵食的事迹。

（《中部义注》1-298—299；《中部复注》1-386—387；《长部义注》2-379—381；《相应部义注》3-196—197；《阿毗达磨义注》2-266—268。）由于能回报所受钵食，精进觉支便强盛起来；在精进觉支的推动下，长老奋力修习观禅业处，终于到达比丘之事的顶峰。这正是古来的一则典范。因此，禅修善人啊，如果你希望精进觉支明显生起，就应当成为能回报所受钵食的人。

原书 395

五、反省应继承的七圣财——1．信（saddhā）：对三宝、业与业果等生起净信；2．戒（sīla）：身行戒德坚固；3．惭（hiri）：以造作恶、不善与恶行为羞耻；4．愧（ottappa）：畏惧造作恶、不善与恶行；5．多闻（bāhusacca），即闻（suta）：对于四圣谛兼具由学习而知与由修行而知的多闻见识；6．舍（cāga）：布施、施舍；7．慧（paññā）：以生灭智洞见诸行法的生起与坏灭，或——

——以正见之慧洞见四圣谛。

这就是七种善人之财。

这七种圣财，是那位在戒、定、慧等功德上广大崇高、身为最尊最胜导师的佛陀，交付给弟子声闻继承的遗产。懒惰者不能取得这七种圣财。世间父母会对品行败坏的儿子说：“此人不是我们的儿子”，从而把他从儿子的身份中舍弃；正如这个儿子在父母去世时不能得到遗产，同样，懒惰者若因懒惰而不修习八支圣道这一良善正确、名为正行的殊胜行持，就连本应从父亲般的佛陀那里继承的七种圣财这一遗产——

——也无法取得。只有猛烈奋发、具足正勤精进的人，才能获得七种圣财这一遗产。如此思惟自己应继承的遗产何等崇高者，其相续中也能明显生起精进觉支。（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-197；《中部复注》1-387。）六、思惟导师佛陀之崇高——你的导师佛陀，以戒德、定德、慧德等功德而无与伦比、广大崇高。当你的导师佛陀在母胎中结生、安住之时，作大出离之时，以及在菩提树下的殊胜座位上，不依导师，以自生智——

——亲自现前、洞彻知见四圣谛这一殊胜法之时；转动法轮、宣说名为《转法轮》的法轮教说之时；示现水火成双等神变之时；宣说阿毗达磨后从三十三天降下之时；在毗舍离的遮波罗塔，具足念、正知与智而舍弃寿行之时；以及入大般涅槃之时，一万个世界都曾剧烈震动。你虽已在如此广大崇高的佛陀教法中出家为比丘，难道还适合在禅修实践中——

原书 396

——怀着极其可厌的畏缩退却之心，做一个懒惰不振的人吗？如此思惟导师佛陀之崇高者，其相续中也能明显生起精进觉支。（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198。）七、思惟种姓之崇高——无论原属王族、婆罗门族、富商巨贾之族，还是贫困之族这四种种姓中的哪一种，凡在佛陀教法中出家为沙弥或比丘者，一经出家，便如同重新出生为释迦族王子、佛子。你——就种姓而言，出家后的现在已经不再属于卑下的——

——种姓；你是罗睺罗尊者的弟弟。罗睺罗尊者属于不与其他种姓混杂的 asambhinna-khattiya 种姓，出自 Mahāsammata 王系的 Okkāka 王族，是净饭大王与摩诃摩耶夫人的孙子。你既是这样的佛子，若远远离开禅修实践，怀着退缩低沉之心，以一个懒惰者的身份住于教法中，实在很不合适。如此思惟种姓之崇高的人，其相续中也能明显生起精进觉支。（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198；《中部复注》1-387。）八、思惟同梵行者之崇高——舍利弗尊者、摩诃目犍连尊者等八十大弟子——

——都唯以如大石山般坚固、与定相应的心，以及奋发努力的精进，才穿透而证知殊胜的出世间法。你是否愿意行走这些同梵行尊者前往涅槃所走的道路？如此反省同梵行尊者之尊贵的人，其相续中也能明显生起精进觉支。

（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198。）

九、远离懒惰者——有些人像吃饱后盘卧的大蟒蛇，已经舍弃身体方面与心所方面的精进；对于止、观禅修实践，连名称都不知道；只惯于为了身体强健而保养色身，反复忙于随意饮食、安逸睡眠等事；又总是谈论食物、衣服、村落、住处等三十二种低俗论，这些话题背离道、果、涅槃以及通往道、果、涅槃的道路，仿佛要一直谈到骨头朽烂；他们远离禅修实践，极其懒惰，贪睡不醒。对于这样的人，应当远远——

——避开。能够如此远离懒惰之人的人，其相续中也能明显生起精进觉支。

（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198；《相应部复注》2-436。）

原书 397

十、亲近勤奋者——有些善士白天以经行和坐禅度日，初夜也以经行和坐禅度过，中夜具足念与正知，只作少许睡眠，后夜仍以经行和坐禅度过，始终只以禅修实践运用时间；清晨又履行塔院义务与菩提树院义务，进村托钵以及从村中返回寺院时，也始终作意止、观业处，恭敬履行在往返两程中修持业处的 gatapaccāgata-vatta。这样的善士，才是教法中真正奋发——

——精进之人。瑜伽行者应在适当的时候亲近这样的善士：他们在禅修实践中纵使只剩皮骨也决不退转，具有猛烈而坚固的精进界；又具有 parakkama，即一层高过一层、渐次向上努力，直至获得道、果、涅槃的精进界；其心被遣向涅槃，修习心被遣向通往涅槃的业处所缘。亲近他们的瑜伽行者，其相续中也能明显生起精进觉支。（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198；《相应部复注》2-436—437。）十一、怀有坚定投入、倾向于令精进觉支生起之心——

在行、住、坐、卧四种威仪中，为了使止、观禅修前后相续、毫不间断地生起精进，心始终倾向、趋向于此；这样的人，其相续中也能明显生起精进觉支。

依照上述方法修行、精勤、修习而生起的精进觉支，达到阿罗汉道时，便由阿罗汉道而成为令修习圆满之法。（《中部义注》1-299；《相应部义注》3-198。）

具有断除昏沉睡眠者（thīnamiddhavinodanatā）

以作意光明想、改变和调整威仪、亲近空旷处等方法，断除睡意、困倦以及心与心所的迟钝；这样的人，其相续中也能明显生起精进觉支。

（《清净道论》1-129。）

能省察四正勤之威力者（sammappadhānapaccavekkhaṇatā）

一、努力断除已经生起的不善法；二、努力令尚未生起的不善法不生——

三、努力令尚未生起的善法生起；四、努力令已经生起的善法增长逾常。如此反省这四种正勤精进之威力的人，其相续中也能明显生起精进觉支。（《清净道论》1-129；《大复注》1-157。）

《相应部复注》的提示

关于上述令精进觉支生起的诸法，《中部 · 根本五十篇义注》与《相应部义注》的说法相同；《清净道论》中则有两项不同。《相应部复注》对这一差异作如下解释。

《中部 · 根本五十篇义注》与《相应部义注》所列令精进觉支生起的十一种法中，第二项 ānisaṃsadassāvitā——惯常观见精进觉支的利益——本身已经把 sammappadhānapaccavekkhaṇatā，即反省四正勤精进之威力，计算在内。因为可以看出，获得世间与出世间的殊胜法，唯与努力精进相连。

此外，thīnamiddhavinodanatā（断除昏沉睡眠）被摄入 tadadhimuttatā——坚定投入并倾向于令精进觉支明显生起——这一项。因为对于真正持续努力、与精进相应的瑜伽行者来说，断除昏沉睡眠这一实践，从义理上已经包含在这一项中。（《相应部复注》2-418。）

《大复注》的一项提示

在上述令精进觉支生起的诸法中，应当知道以下四种：一、断除昏沉睡眠；二、远离懒惰之人；三、亲近奋发精进之人；四、怀有坚定投入、倾向于令精进觉支生起之心。它们以促成消除精进觉支之正对治法这一作用的方式，成为令精进觉支生起的因。至于反省恶趣与轮回诸苦等其余因法，则应当知道，它们以使心锐利、振奋的方式，成为令精进觉支生起的因——

——应当如此记取。（《大复注》1-157。）

令喜觉支生起的十一种法

一、反复忆念、修习佛陀功德的佛随念；二、反复忆念、修习法之功德的法随念；三、反复忆念、修习圣僧团功德的僧随念；四、反复忆念、修习自己之戒不破、不穿等功德的戒随念；五、反复忆念、修习自己施舍功德的舍随念；六、以诸天的信等为见证，反复忆念、修习自己之信等功德的天随念；七、反复忆念、修习涅槃寂止功德的寂止随念；八、远离心地粗涩之人；九、亲近心地柔润之人；十、反省能够引生净信的诸经——

十一、怀有坚定投入、倾向于令喜觉支生起之心。以上十一种法，都是令喜觉支明显生起的因。（《清净道论》1-129；《长部义注》2-382；《中部义注》1-300；《相应部义注》3-198。）一、佛随念——反复忆念佛陀功德：瑜伽行者修习佛随念业处，反复不断地忆念佛陀功德；若一直修至近行修习、达到近行定，其相续中便能生起遍满全身的喜觉支。（《长部义注》2-382；《中部义注》1-300；《相应部义注》3-198。）其含义如下：以佛陀功德为所缘，修习——

——直至达到近行定，由这一连串修习善速行心所生的殊胜微细心生色，便遍及全身，接连不断地生起。称为意门大善速行心路心相续的每一颗修习善心，都含有喜、与喜相应；这喜也正以佛陀功德为所缘。佛陀功德以所缘缘之力资助喜觉支明显生起，因此，反复忆念佛陀功德的佛随念修习，便成为令喜觉支明显生起的一项原因。那一颗以佛陀功德为所缘、与喜相应的修习善——

——心所生的殊胜微细心生色遍及全身、持续不断地生起；应当知道，诸义注正是把这种情形说成“喜觉支遍满全身”。因为佛随念修习心以及与该修习心相应的喜，都只能依止心所依处色而生起。〔佛随念等不能导向、不能获得安止禅，所以应当知道，上述诸义注才说“ယာဝ ဥပစာရာ”，意思是——

——“乃至“所谓‘遍满全身’，是以由喜所生的殊胜色遍满全身。”二、法随念——修习法随念业处的禅修者，反复忆念、思惟四道、四果、涅槃与教理这十种殊胜法的功德；在他的相续中也能生起喜觉支。三、僧随念——修习僧随念业处的禅修者，反复忆念、思惟圣僧团不走弯路、正直修行通往道、果、涅槃的善行，即 suppaṭipanna 等功德；在他的相续中也能生起喜觉支。四、戒随念——在长久的日日夜夜中，使自己所守之戒不破、不穿，并反省——

——（甲）守护佛制戒学处的别解脱律仪戒；（乙）守护眼、耳、鼻、舌、身、意六门，不让贪、嗔——

——痴等烦恼由六门进入，始终把自己的心投入某一业处所缘之中——

——加以防护守持的根律仪戒；（丙）省察四资具而受用的资具依止戒；（丁）恭敬——

——遵守佛陀就谋生所制定的诸学处，使生活资具的取得清净无染的活命遍净——

——戒。

修习戒随念业处、反省这四种遍净戒的瑜伽行比丘，其相续中也能生起喜觉支。若是居家瑜伽行者，则修习戒随念业处，反省在家生活中使之不破、不穿而守护的十戒或五戒；其相续中也能生起喜觉支。五、舍随念

——在食物匮乏、饥馑灾难等时期，把殊胜饮食布施给同梵行者以后，如此反省："我曾布施这样的殊胜饮食。"修习舍随念业处、如此反省自己施舍之行的瑜伽行比丘，其相续中也——

——能生起喜觉支。若是居家瑜伽行者，则在遭遇这样的食物短缺、饥馑灾难等时期，反省自己对持戒善士所作的布施，修习舍随念业处；其相续中也能生起喜觉支。六、天随念——具足信、戒、闻、舍、慧等圣财功德的诸天，已经投生为天、到达天界；瑜伽行者反省：能够使人到达——

——天界、成为天人的信、戒、闻、舍、慧等圣财功德，我自己也明显具足。修习天随念业处、如此反省的瑜伽行者，其相续中也能生起喜觉支。七、寂止随念——瑜伽行者如此反省：被禅那等至暂时隔离的烦恼，即使经过六十至七十年，也不会再三生起；如此反省烦恼的寂止，即有余依涅槃的功德，并修习寂止随念业处，其相续中也能明显生起喜觉支。

巴利语"သမုဒ္ဒါ ဓယာ ဒိဋ္ဌော"意为："我看见了海洋。"在这句话中，一个人虽只看见海洋的一部分，却把对一部分的看见假借到整片海洋上，而说"我看见了海洋"；这种说法在世间通行。同样，也可以把诸行一部分的寂止看作诸行全部的寂止：以禅那等至之力，作为诸行一部分的烦恼由于镇伏断而被长久隔离、压伏；以上述情形为所缘而修习寂止随念，正是前述义注的教导。如此，以慧穿透而知烦恼凭禅那等至之力、以镇伏断的方式长久寂止；再以这种慧所成就的烦恼寂止——

——功德为所缘而修习的寂止随念作意，也具有以镇伏断令烦恼长久隔离的力量，能够导向近行定；当它如此导向近行定时，又具足喜与悦，因而成为令喜觉支明显生起的一项原因。（《中部复注》1-388。）八、lūkhapuggalaparivajjanatā：远离心地粗涩之人——有些人对于瞻礼佛塔、瞻礼菩提树，以及礼敬如僧团之父、作为僧团领袖的诸大长老，表现得不恭敬、不尊重；他们的心地粗涩，犹如粗糠——

——一般；又因为对佛陀等三宝没有称为信的湿润与黏着之力，其信干涸贫乏，犹如涂附在驴背上的尘土。远离这些人的禅修者，其相续中也能明显生起喜觉支。（《中部义注》1-300。）九、siniddhapuggalasevanatā：亲近心地柔润之人——有些人对于佛陀等堪受净信的所信事具有深厚净信，心地柔软、和顺，因信而润泽、具有黏着之力；亲近这些人的人，其相续中也能明显生起喜觉支。

十、反省净信经（pasādanīyasuttantapaccavekkhaṇatā）：反省能够明显开示三宝功德、令人净信的诸经；具有这种反省的人，其相续中也——

——能生起喜觉支。十一、tadadhimuttatā：坚定投入、倾向于令喜觉支明显生起；具有这种心的人，其相续中也能明显生起喜觉支。（《中部义注》1-300；《相应部义注》3-198—199。）如此，在禅修实践中，当心低沉、下陷时，应当使择法觉支、精进觉支、喜觉支这三种殊胜觉支生起并加以修习，从而把低沉的心提振起来。这就是第四项安止善巧。（《清净道论》1-129。）

五、应当抑制心

当瑜伽行者的修习心由于精进过度、悚惧智过强、喜与悦过盛等原因，而变得高昂、躁动不安时，不培育择法觉支、精进觉支、喜觉支这3种觉支，转而培育轻安觉支、定觉支、舍觉支这3种觉支，就称为在这种

时候抑制高昂之心。（《清净道论》1-129。）

《火经》节录

“诸比丘，譬如一个人想要扑灭一大堆熊熊燃烧的火。他把干草、干牛粪和干柴添进火中，又用口向火吹风，却不向火上撒土。那个人能够把这大火扑灭吗？”

“世尊，不能。”

“诸比丘，同样，当心高昂、躁动不安而散乱时，不是培育择法觉支的时候，不是培育精进觉支的时候，也不是培育喜觉支的时候。为什么呢？诸比丘，因为心正高昂、躁动不安而散乱，这3种觉支很难使这样的心平静下来。”

“诸比丘，当心高昂、躁动不安而散乱时，正是培育轻安觉支的时候，正是培育定觉支的时候，也是培育舍觉支的时候。为什么呢？诸比丘，因为心正高昂、躁动不安而散乱，这3种觉支能够使这样的心平静下来。”

原书 403

“诸比丘，再举一个相应的世间譬喻：一个人想要扑灭一大堆熊熊燃烧的火。他把湿草、湿牛粪和湿柴添进火中，又吹入带有水气的风，并向火上撒土。那个人岂不能把这大火扑灭吗？”

“世尊，能够扑灭。”

“诸比丘，同样，当心高昂、躁动不安而散乱时，正是培育轻安觉支的时候，正是培育定觉支的时候，也是培育舍觉支的时候。为什么呢？诸比丘，因为心正高昂、躁动不安而散乱，这3种法能够使这样的心平静下来。”

“诸比丘，我说念在一切处都是必需的。”

＝世尊说：“诸比丘，我说，无论心沉滞退缩，还是心高昂、躁动不安而散乱，念在一切时候都是必需的。”（《相应部》3-100。）在这里，轻安觉支等各有能令自己生起的相应因法；应当努力使这些因法具足，从而了解如何令轻安等觉支生起并得到培育。下面先依巴利圣典的方法说明。

令轻安觉支生起的法

“诸比丘，有身轻安与心轻安；对于这两种轻安反复如理作意，就是使未生的轻安觉支生起，并使已生的轻安觉支进一步增长、广大、由修习而圆满的食。”（《相应部》3-92；《清净道论》1-130。）缅文释义：诸比丘，有心所身寂静的身轻安与心寂静的心轻安；对于这两种轻安反复作如理作意，正是令未生的轻安觉支生起，并使已生的轻安觉支增长广大、令修习圆满的因法。

令定觉支生起的法

“诸比丘，有止相与不散乱相；对于这两种相反复如理作意，就是使未生的定觉支生起，并使已生的定觉支进一步增长、广大、由修习而圆满的食。”（《相应部》3-92；《清净道论》1-130。）

原书 404

= 诸比丘，有作为止息烦恼之止的所缘，也有作为不散乱之定的所缘；对于这些所缘反复作如理作意，正是令未生的定觉支生起，并使已生的定觉支增长广大、令修习圆满的因法。（《相应部》3-92。）

令舍觉支生起的法

“诸比丘，有能够作为舍觉支所依的诸法；对于这些法反复如理作意，就是使未生的舍觉支生起，并使已生的舍觉支进一步增长、广大、由修习而圆满的食。”（《相应部》3-92；《清净道论》1-130。）缅文释义：诸比丘，有作为舍觉支所依之所缘的诸法；对于这些法反复作如理作意，正是令未生的舍觉支生起，并使已生的舍觉支增长广大、令修习圆满的因法。（《相应部》3-92。）

义注的开释

“在这里，观察此人先前生起轻安等法时的行相之后，为使这些法生起而进行的作意，在上述3处都称为如理作意。所谓‘止相’，是止本身的异名；由于不散乱，同一止又称为‘不散乱相’。（《清净道论》1-130。）‘观察该行相’是说：这位瑜伽行者的轻安、定、舍等法，先前曾在各自适当的时刻以某种行相生起；于是观察并审察心及其相应法的轻安行相、得定行相与中舍观待的行相。（《大复注》1-158。）同样，依得定行相加以观察时，止本身就是止相；作为止之所缘的似相也称为止相。由于在种种所缘上回旋，它具有种种不同的端点——即所缘——所以称为 byagga，即散乱。”

“因此，那散乱被说成以不能安住为作用、以迷乱为现起。由于处于一境——即具有一境性——定与散乱相反，所以称为 abyagga，即不散乱。应当如前所说，正是这一定本身又称为相。因此才说：‘它只是同一定的异名。’”

（《相应部复注》2-418；另见《大复注》1-158。）

“所谓‘能够作为舍觉支所依的诸法’，是指舍的所缘法；但从义理上说，应知中舍行相才是舍所依之法。这里，念觉支、择法觉支、舍觉支是依所缘而说，其余4种觉支则兼依所缘与亲依止而说。（《相应部义注》3-179。）一种是在所缘上不取可意或不可意的行相，而应取其中舍行相；另一种是先前由于培育舍觉支而生起的中舍行相。此处意指，这两种中舍行相都是舍的所缘法。因此才说：‘但从义理上说，应知中舍行相才是舍所依之法。’”

原书 405

“之所以依所缘而说，是因为所缘本身是这3种觉支的特殊缘。所谓‘其余’，是指精进觉支等其余4法；对于这4法，尤其需要的是亲依止缘。”（《相应部复注》2-419。）下面进一步解释上述义注与复注的说明。

如理作意

在上述巴利圣典的语句中，先前轻安觉支、定觉支、舍觉支曾以某种行相在这位瑜伽行者的相续中明显生起。清楚辨别并记住这种行相，再以能令轻安、定、舍这3种觉支生起的方式，对入出息似相等所缘作意；这种作意，在上述与轻安、定、舍3种觉支分别相关的3段经文中，都称为如理作意。

所谓“记住这种行相”，意思是：先前这位瑜伽行者以某种行相努力修习时，轻安、定、舍这3种觉支曾在各自适当的时刻生起。他应当清楚辨别并记住3种行相：心与相应心所曾经轻安的行相、心曾经得定的行相，以及能使心在修习所缘上保持中正平衡的行相；然后对入出息似相等同一所缘反复作意，使轻安、定、舍诸觉支明显生起。（这里只是在入出息部分，故针对入出息而说；其余止——

——观修习也应同样理解。）

所谓止相

以入出息似相等似相为所缘而建立定时，行者曾善加记取：心以何种行相在该似相所缘上安定下来。如此被记取的先前之定，即名为止；由于它能成为后后之定、即后后之止的原因，所以称为“止相”。此外，作为该止——即定——之所缘的入出息似相等似相，也称为“止相”。

以种种不同所缘为对象的散乱（vikkhepa），即掉举（uddhacca），称为 byagga。义注说，掉举有不能安住于同一所缘的作用；在瑜伽行者的智中，它又以心不能停驻于同一所缘、旋转动荡而迷乱的状态现起。

名为止的近行定与安止定，只安稳地落在入出息似相等单一似相所缘上；因为不向种种不同所缘散乱，所以这种不散乱的定称为 abyagga。此一名为 abyagga 的定——

——本身正是后后之定的直接原因，所以称为“不散乱相”（abyagganimitta）。

“止相、不散乱相。”这两个名称在此都只指“定”；应知，这是异名而说（pariyāya）。

> （《相应部义注》3-199；《相应部复注》2-418；《大复注》1-158。）

舍觉支所依之法

所谓舍觉支所依之法，就是成为中舍性之舍（tatramajjhattupekkhā）所缘的诸法；这种舍即名为中舍性（tatramajjhattatā）的心所，能在种种所缘中保持平等、中立而观待。就究竟法义来说，在入出息似相等止所缘，或名为行相（saṅkhāra-nimitta）的观所缘上，能使修习心安住中间、保持中正平衡的中舍行相，即中舍性心所；应知它就是这里所谓舍觉支所依之法。

> （《相应部义注》3-179。）

中舍行相即中正平衡的状态

中舍行相有两种：1．对于入出息似相等止所缘，或名为行相的观所缘，不取可意的行相，也不取不可意的行相，而取其中正平衡的中舍行相；2．由于先前培育舍觉支之力而生起，使后后修习心在入出息似相等止所缘，或名为行相的观所缘上保持中正平衡的中舍行相。这两种中舍行相，都正是这里所说的舍觉支所依之所缘法。

> （《相应部复注》2-419。）

特别提示

1．令念觉支生起的诸法，也称为念所依的所缘法；2．令择法觉支生起的诸法，也称为择法——即慧——所依的所缘法；3．令舍觉支生起的诸法，也称为舍所依的所缘法。世尊以所缘为准，分别开示念觉支、择法觉支、舍觉支这3种觉支。因为上述各自相应的所缘法，能以所缘缘力对念、择法、舍觉支提供特别助益，所以才这样以所缘为准而说。

至于其余的精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支，上文所说的相应因法，能以所缘缘力与亲依止缘力两种方式给予助益；其中尤其需要亲依止缘力提供格外强的助益。因此，世尊开示令精进、喜、轻安、定觉支生起的诸因法时，既依所缘缘——

——也依亲依止缘而说。这就是应当特别注意之处。

应当记住的要旨

在这一安止善巧部分，瑜伽行者以极为清澈明亮的入出息似相为所缘，正在建立入出息念定。因此，他应以该入出息似相为所缘，清楚辨别并记住3种行相：1．心与心所曾经寂静、轻安的行相；2．心曾在入出息似相所缘上安定的行相；3．不让修习心落入退缩或散乱这两个极端，而能使它在入出息似相所缘上善住于中正平衡的行相。辨明这3种行相之后，应当依照这些行相，对入出息似相这一所缘——

——作意，使轻安觉支、定觉支、舍觉支这3种觉支明显生起。应知，这样作意正称为如理作意。这是依巴利圣典的方法，说明如何抑制高昂、躁动不安而散乱的心。下面继续依义注的方法，说明如何抑制高昂躁动之心。

令轻安觉支生起的7种法

此外，有7种法能令轻安觉支生起：受用上妙食物、受用安乐气候、采用安乐威仪、具中正用功、远离身心躁扰者、亲近身心寂静者，以及倾心于此。（《清净道论》1-130；《长部义注》2-382；《中部义注》1-300—301；《相应部义注》3-199。）缅文续释：1．受用上妙食物；2．受用适合自己而能带来安乐的气候；3．采用适合自己而能带来安乐的威仪；4．具有安住中正之性质的用功；5．远离身心躁扰者；6．亲近身心寂静者；7．为了使轻安觉支明显生起，怀有坚定投入并倾向于此的——

——心志。以上7法，都是使轻安觉支明显生起的原因。

1．paṇītabhojanasevanatā：受用上妙食物——禅修者了解自己身体在当下用功时的状况，适量受用营养充足、富有滋养而又适合自己的上妙食物；这种食物能使身体轻快、柔软，使色身与禅修工作协调适宜等，因此成为使心与心所寂静、令轻安觉支明显生起的原因。（《大复注》1-158。）2．utusukhasevanatā：受用适合自己而能带来安乐的气候——在寒冷与炎热两种气候中，禅修者处于适合自己的气候，其相续中的身体会轻快，身心会柔软，并使身心与禅修——

——工作协调适宜等。该气候以强有力的亲依止力（upanissaya-satti）给予资助。因此，受用适合自己而能带来安乐之气候的禅修者，其相续中也会明显生起轻安觉支。

（《中部义注》1-301；《大复注》1-158。）

3．iriyāpathasukhasevanatā：采用适合自己而能带来安乐的威仪——在卧、坐、立、行四种威仪中，禅修者得以采用适宜的威仪；这种威仪能使其相续中的身体轻快、身心柔软，使身心与禅修工作协调适宜等，因此成为使心与心所寂静、令轻安觉支明显生起的原因。（《大复注》1-158。）至于称为“大人”（mahāpurisa）、禀赋卓越者，则能耐受一切气候和一切威仪。这里所说的“受用适宜而能带来安乐的气候、采用——

——适宜而能带来安乐的威仪”，并不是针对这种称为“大人”、禀赋卓越者而说。某位禅修者若分别有适宜而相顺（sabhāga）的气候与威仪，以及不适宜而不相顺（visabhāga）的气候与威仪，那么，只有当他远离不适宜、不相顺的气候与威仪，采用适宜、相顺的气候与威仪时，其相续中才能明显生起轻安觉支。（《长部义注》2-383；《中部义注》1-301；《相应部义注》3-199。）上述三种适宜，即：（1）饮食适宜（bhojana-sappāya），（2）气候适宜（utu-sappāya），（3）威仪适宜（iriyāpatha-sappāya）。采用这三种适宜，能使身体在止、观修习中稳健、协调而适宜；并凭借这种作用——

——也使心在修习中稳健、协调而适宜，所以成为身轻安（kāya-passaddhi，即诸心所的寂静）与心轻安（citta-passaddhi，即心的寂静）这两种轻安的原因。（《相应部复注》2-437—438。）

4．majjhattapayogatā：具有安住中正之性质的用功——反省自己与他人都以各自所造之业为自己的所有，这称为“中正用功”（majjhattapayoga）。

认为众生所感受的一切乐与苦都是无因而生，这是一边；认为它们由主宰者（issara）、大梵天等创造，执著这种不正确的原因，这也是另一边，又称为低劣之法。不趋近这两个极端、这两种低劣之法，而正确见到众生所感受的一切乐与苦，都是依各自所有的业、由业而生，这一正见便是中道的修行。由于这个缘故，努力接受、信受业与业果的人，称为具有中正用功的人。

【说明：payoga 意为努力；这里指努力使接受、信受业与业果的正见在自己心中确立。】确实，这种信受业与业果的中正用功，使称为“躁扰身”（sāraddha-kāya）的状态得以舍离，成为生起寂静身（passaddha-kāya）的原因，并能带来身轻安与心轻安，即心所与心这两方面的寂静。

（《长部义注》2-383；《相应部义注》3-199；《相应部复注》2-438。）

看见某一众生正感受乐受时，若能作意：“他是由于自己的善业而获得这种乐受”；看见某一众生正感受苦受时，若能作意：“他是由于自己的不善业而获得这种苦受”，这样的作意既称为如理作意（yoniso-manasikāra），也称为中正用功（majjhattapayoga）。具有这种如理作意、中正用功的人，当时其相续中的心与心所处于安宁状态；只要在实践中留意观察、加以验证，便能知道这一点。因此，具有中正用功者的相续中能够明显生起轻安觉支。

由此可知，中正用功能带来身轻安与心轻安这两种心、心所的寂静；正因如此，义注才解释说，远离身心躁扰者、亲近身心寂静者，也能够令轻安觉支明显生起。（《相应部复注》2-438。）5．sāraddhakāyapuggalaparivajjanatā：成为远离身心躁扰者之人——有一类人手持石块、棍棒等四处行走，伤害他人；对于这种身心躁扰者，远——

——离这种人的禅修者，其相续中；

原书 410

6．passaddhakāyapuggalasevanatā：成为亲近身心寂静者之人——亲近手足收摄、身心安静者的禅修者，其相续中；7．tadadhimuttatā：具有坚定投入并倾向于令轻安觉支明显生起的心志——在卧、坐、立、行四种威仪中，始终投入于使心与心所寂静、令轻安生起，并如此作意、倾向于此者，其相续中——都能明显生起轻安觉支。

令定觉支生起的11种法

有11种法能令定觉支生起：使内外基础清净、善巧于相、使诸根平衡、应时抑制心、应时提振心、以信与悚惧令无欣悦之心欢喜、对如正运行之心保持中舍、远离无定者、亲近有定者、反省诸禅与解脱，以及倾心于此。（《清净道论》1-131。）缅文续释：1．清洁内、外两处基础；2．使五根达到平衡；3．善巧于相；4．应当抑制心时能够抑制心；5．应当提振心时能够提振心；6．对于禅修中缺乏寂止之乐、没有可欣悦滋味的心，以信与悚惧智之力——

——令它欢喜；7．对在禅修所缘上协调而如正运行的修习心保持中舍；8．远离没有定的人；9．亲近有定的人；10．逐一深入反省禅那与解脱；11．怀有坚定投入并倾向于令定觉支明显生起的心志——以上11法，都是使定觉支明显生起的原因。（《清净道论》1-131。）【说明：1．vatthuvisadatā，即清洁内、外两处基础；2．indriyasamattapaṭipādanatā，即使五根达到平衡——

原书 411

——关于这两项，只需依照前面“择法觉支”部分已经解释的方法来理解。这两法既能促使称为择法的慧生起，同样也能促由于有“具定者如实知、如实见”这一说法，定是慧的近因。（《殊胜义注》1-162。）缅文续释：佛陀说，具定者如其所是地正确知见；由于定是慧的最近因，只有能够促使定生起，才能促使慧生起。（《相应部复注》2-438。）】3．nimittakusalatā：善巧于相——所谓善巧于相，是指——

——善巧学习遍相（kasiṇa-nimitta）。

> （《长部义注》2-383；《相应部义注》3-199。）

善巧制作遍相与善巧从事遍禅修习，二者彼此不能分离；而善巧守护遍相，也以善巧从事遍禅修习为根本。因此，义注师才只说：“所谓善巧于相，是指善巧学习遍相。”（《相应部复注》2-438。）

应知这是举例说明（nidassana）

关于“遍相”的说法，应知这只是举例；事实上，善巧掌握不净相，或任何能使禅那生起的相，也正是相善巧。（《长部复注》2-332。）缅文续释：这里“善巧于遍相”这句话，是以举出一个例子的方式所作的解释。因为，对于已经获得不净相等任何能使近行禅或安止禅生起之相的禅修者，学习、培育并守护该相，使自己善巧于它，也同样就是具足相善巧（nimittakusalatā）。

（《长部复注》2-332；另见《大复注》1-154。）

特别提示

本书当前正在撰写的部分，是以入出息似相（ānāpāna-paṭibhāga-nimitta）为所缘而建立定。因此，这一极其清澈明亮的入出息似相，也是众多止禅之相中的一种。禅修者若善巧学习、培育并守护这一入出息止禅之相，便正是具足相善巧（nimittakusalatā）。所以，尊贵的禅修者，你应努力使自己善巧学习、培育并守护这一入出息之相。

4．samaye cittassa niggaṇhanatā：在应当抑制心时能够抑制心——由于（甲）精进用得过度，（乙）智慧方面的努力用功过强，（丙）欢喜过分显著等原因，修习心活跃、震荡、不得安静而散乱，犹如石头落在灰堆上时扬起的灰尘。心如此散乱时，应当使（甲）轻安觉支、（乙）定觉支、（丙）舍觉支建立、生起，从而抑制这颗活跃震荡、不得安静而散乱的心。（《长部义注》2-383；《相应部义注》3-200；《相应部复注》2-439。）5．samaye cittassa paggaṇhanatā：成为能在应当提振心时提振心的——

——人。其原因有：（甲）精进过于薄弱；（乙）智慧方面的努力用功乏力；（丙）对自己正在培育的止禅所缘或观禅所缘不忘失的——

——念，即所谓“不放逸”（appamāda），有所欠缺——

——由于这些原因，修习心会从止禅所缘或观禅所缘退缩。心如此退缩、低落时，应使（甲）择法觉支、（乙）精进觉支、（丙）喜觉支这3法明显生起，从而提振、振作这颗从禅修所缘退缩的心。（《长部义注》2-383；《相应部义注》3-200；《相应部复注》2-438。）6．samaye sampahaṃsanatā：在应当令心欢喜时，以各种善巧方法使修习心充分欢喜——修习心之所以如此，或由于穿透、清楚知见自己正在观修的止禅所缘或观禅所缘之真实性质的智慧努力过于迟钝、乏力，或由于不能获得烦恼热恼止息的寂止之乐（upasama-sukha）——

——便会对禅修工作没有欣悦，禅修工作也失去可欣悦的滋味。

在这种时候，应通过反省8种悚惧事（saṃvega-vatthu），使心生起悚惧。

（《长部义注》2-383—384；《相应部义注》3-200；《清净道论》1-131。）

确实，布施以无贪为主导；持戒以无嗔，即慈为主导；禅修则如上所说，以称为无痴的智慧为主导——这种智慧能够穿透、清楚知见自己正在观修的止禅所缘（如入出息似相）或观禅所缘（即所谓诸行之相，saṅkhāra-nimitta）的真实性质。在这三者当中，当智慧无力时，若所修的是止禅，那么前后各阶段的止禅修习便不能一路导向近行禅、安止禅这些殊胜法；若所修的是观禅，那么前后各阶段的观禅修习便不能一路导向道果这些殊胜而崇高的法。

未经特别调制、不能令人想吃的食物，无法使一个人心生喜爱；同样，智慧成分微弱、力量不足的禅修，也不能使禅修者的心深深喜爱禅修工作。因此，不能使心生起这种喜爱之禅修，对这位禅修者而言便缺乏可欣悦的滋味。同样，缺乏可欣悦滋味的禅修，因为没有正确良好的传统禅修道路与实践方法，也就不能获得以暂时的彼分方式（tadaṅga）、较长时间隔离的镇伏方式（vikkhambhana），或无余断除的正断方式（samuccheda）令烦恼止息的寂止之乐——

——是无法获得的。由于实践方法偏离而不能获得令烦恼止息的寂止之乐，心也就会对禅修工作没有欣悦、失去可欣悦的滋味。在这种时候，应通过反省悚惧事使心生起悚惧。如此反省悚惧事，使心警醒并生起清明，就是在医治这颗心。（《相应部复注》2-439。）确实，依止禅的传统道路、观禅的传统道路而行的禅修，当先前的定与后来的定、先前的观慧与后来的观慧相互衔接而生起时，先前的修习定便以数数修习力（āsevana）、亲依止力（upanissaya）等缘力资助后来的修习定；先前的观慧也以这些缘力资助后来的观慧——

——因此，后来的修习定与后来的观慧承接了先前修习定与观慧所给予的助力和势能，便能以足够的力量生起，进而导向近行禅、安止禅等殊胜禅法，以及观智、道智、果智等殊胜慧法。如此生起时，修习心既能对禅修工作产生欣悦，也能带来以彼分（tadaṅga）、镇伏（vikkhambhana）或正断（samuccheda）令烦恼止息的寂止之乐。若不能带来这些，心便会对禅修工作失去可欣悦的滋味。

心对禅修工作失去可欣悦的滋味时，应当（1）凭借信的力量，以及（2）凭借悚惧的力量，使修习心欢喜、振奋起来。

> （《清净道论》1-131；另见《大复注》1-158。）

十种安止善巧（下）

信的力量

“又以忆念三宝功德令净信生起；这称为‘在适当的时候使心欢悦’。”

> （《相应部义注》3-200；《长部义注》2-384。）

又应借由忆念三宝功德，使心澄净。

依这一教说，也应不时努力修习一、佛随念业处；二、法随念业处；三、僧随念业处，以使心中生起澄净的信，并令这种信增长。

如此，依令悚惧智生起之力，也依令净信生起之力，使以悚惧智为先导的净信生起，从而令修习心喜悦振奋；这便称为“在应当使修习心欢悦时，能以种种方式善加使其欢悦的人”。（《相应部义注》3-200；《相应部复注》2-440。）注——当前所写的是说明如何以入出息似相为所缘建立定。如果透彻、清楚而鲜明地知见这一极其清澈明亮的入出息似相的慧力不强，这种修习定就不能导向近行禅定与安止禅定这些殊胜之法。即使面对极其清澈明亮的入出息似相所缘，却没有能以正确方式透彻、清楚而鲜明地——

——了知它的智慧，只是一味努力修习入出息业处，禅修贤友也只会感到索然无味。若没有透彻、清楚而鲜明地知见极其清澈明亮的入出息似相，或者不能这样知见以下三种相：一、自然的入息、出息，即入出息相；二、依止自然入息、出息，由修习定之力生起的入出息取相；三、入出息似相——在这种情况下努力修习入出息业处，入出息修习的实践就已经偏离正路。因为在这一入出息念定篇，唯有知见并观修自然入息、出息这一入出息相、取相与似相这三种入出息相时，才称得上是在修入出息业处——

——正因为如此。若偏离这条道路，禅修贤友便不能获得烦恼逐层平息的寂止之乐。此时应以信之力与悚惧智之力，使心欢悦振奋。

八种悚惧事

一、生苦，即结生之苦；二、老苦，即衰老之苦；

三、病苦，即患病之苦；四、死苦，即死亡、坏灭之苦。〔前四种可随其所应发生于善趣与恶趣两类生命中。〕五、恶趣苦，即恶趣轮回之苦：甲、五种系缚等地狱苦；乙、饥饿困乏等饿鬼苦；丙、彼此杀害、折磨等畜生苦。〔前五种是对各类众生依当前生命而有之苦的总摄。〕六、过去以轮回为根本之苦：过去曾经承受的异熟轮回之苦，其根本原因是过去的烦恼轮回与业轮回。七、未来以轮回为根本之苦：未来将要承受的异熟轮回之苦，其根本原因是现在的烦恼轮回与业轮回。

八、现在以寻觅食物为根本之苦：现在为了寻觅食物而有的苦。（《清净道论》1-131；《长部义注》2-384。）〔在依赖食物而生活、维持生命的众生中，这一教说是针对像人类这样称为 uṭṭhānaphalūpajīvino、依靠奋发精进之成果谋生者而说。他们寻觅食物的苦，是一种独立的苦，与称为 kammaphalūpajīvī、依业果而生活的地狱众生及六欲天诸天无关。因此，应知它被列为第八种悚惧事。〕

> （《相应部复注》2-440；《大复注》1-159。）

巴利圣典与义注

《“可引生悚惧之处，是生、老、病、死。”（《法集论》1-264。）其中列有生、老、病、死四种悚惧事。

“诸比丘，有这四种怖畏。哪四种？生怖畏、老怖畏、病怖畏、死怖畏。诸比丘，这就是四种怖畏。”（《增支部》1-436。）《增支部 · 四集》中如此列有生怖畏、老怖畏、病怖畏、死怖畏这四大怖畏。

如此，生、老、病、死四种悚惧事原载于巴利圣典；义注诸大论师又把恶趣苦列为第五种。这五种都依当前生命而有，所以正是“现在以轮回为根本之苦”（paccuppanne vaṭṭamūlaka-dukkha）。

所谓“过去以轮回为根本之苦”（atīte vaṭṭamūlaka-dukkha），也就是依过去生命而有的生、老、病、死与恶趣苦。

所谓“未来以轮回为根本之苦”（anāgate vaṭṭamūlaka-dukkha），也就是依未来生命而有的生、老、病、死与恶趣苦。

原书 416

无论以宿命智（jātissara-ñāṇa）知见，还是从他人听闻，反省过去与未来生命中的生、老、病、死与恶趣苦，这个人的相续中都能生起悚惧智。Temiya 王子以宿命智知见过去以轮回为根本之苦，也就是自己过去曾受的恶趣苦；他省思：那是由于过去滥用王权而招致的，若现在再次同样滥用王权，未来也会再次承受未来以轮回为根本之苦。由此，他生起了悚惧智。这一悚惧智给予 Temiya 王子最强大的推动力，使他出家入林，努力修习仙人、出家者之法。又在 Kassapa Buddha（迦叶佛）的教法中，Kapila 比丘争辩说法是非法、律是非律等，从而毁坏教法；听闻 Kapila 比丘——

——事迹的听法大众，也省思 Kapila 比丘过去、现在与未来的恶趣苦，因而生“大众生起悚惧，身毛竖立。”（《法句义注》2-330。）如此，当瑜伽行者的修习心由于透彻、清楚而鲜明地知见自己正在观修之止所缘或观所缘真实性质的慧用功迟钝、薄弱，或者由于尚未获得平息烦恼热恼的寂止之乐，而在修习实践中感到索然无味时，应省思这八种悚惧事，使心生起悚惧。心受到如此警策，便会在修习实践中欢悦振奋。随后还应忆念三宝功德——

——使心澄净。如此修行，便称为在应当使修习心欢悦振奋时，能以种种方式使其欢悦的人。

七、中舍地看待平衡之心（sammāpavattassa ajjhupekkhanatā）：对于协调而正确运行的修习心，能适时以舍观待——当修习实践中的心已经没有退缩低沉，也没有散乱，以入出息似相为所缘而修的止行道便是不颠倒、正确而名为正行道的修行。依止这种正行道，修习心便具有以下状态：甲、轻安觉支、定觉支与舍觉支这三种属于懈怠一方的法并不过强，所以心不从修习所缘退缩；

乙、择法觉支、精进觉支与喜觉支这三种属于掉举一方的法并不过强，所以心也不散乱；

丙、由于透彻、清楚而鲜明地知见入出息似相所缘的慧用功已经圆满，并且已经获得烦恼平息的寂止之乐，所以在入出息修习实践中并非没有喜乐；它确有喜乐，并不缺少喜乐；

原书 417

丁、由于入出息修习实践中的心没有退缩低沉，便不再需要为提振修习心（paggaha）这项工作操劳；由于心不从入出息似相这一修习所缘散乱出去，便不再需要为抑制修习心（niggaha）这项工作操劳；由于在入出息修习实践中已有喜乐，便也不再需要为使修习心欢悦振奋（sampahaṃsana）这项工作操劳。修习心既不退缩低沉，也不从入出息似相所缘散乱，因而在这一修习所缘上保持均衡；又由于——

——在入出息修习实践中已有喜乐，它便沿着止的道路而行：心稳定于能平息烦恼热恼的入出息似相所缘，这正是定。

换言之，由于修习心在入出息似相这一修习所缘上保持均衡，它便成为一颗既不从修习所缘退缩、也不从所缘散乱的心。

心安静地贴住并稳定于入出息似相所缘，正确地沿止的道路而行；由于这种善好、正确而名为正行道的修行实践，心在修习中具有喜乐。此时，好比一辆套着良种骏马的车：诸马均衡并进，御者不必拉住跑得过快之马的缰绳，也不必用鞭催赶落后之马。同样，瑜伽行者也不必为了提振修习心，即提升心势的paggaha工作；不必为了抑制心势的niggaha工作；也不必为了以种种方式使心欢悦振奋的sampahaṃsana——

——工作而操劳。不再为paggaha、niggaha、sampahaṃsana这三项工作操劳，便是克服与舍相反的操劳而从容观待；在应当以舍观待的时候，把修习心平等而善好地安置于入出息似相所缘，这就称为能适时以舍观待修习心的人。

（《清净道论》1-131；《长部义注》2-384；《相应部义注》3-200；《大复注》1-159；《相应部复注》2-440。）

〔注——这里正在撰写入出息念定篇，所以只是以入出息为中心而说；其余止、观修习实践也应同样理解。〕八、asamāhitapuggala-parivajjanatā：远离无定之人——有些人从未踏上、从未走过名为出离行道、能够导向禅那的修行道路；既没有近行定或安止定中的任何一种，也未曾到达其中任何一种；反而为不只一项、极其繁多的事务奔忙用力，心被抛向各式各样的——

——所缘而散乱。远远避开这样的人，就称为远离没有稳定心力、也就是无定之人。

（《清净道论》1-131；《长部义注》2-384；《相应部义注》3-200；《大复注》1-159。）

九、samāhitapuggala-sevanatā：亲近有定之人——有些人已经踏上、走过并修习过名为出离行道、能够导向禅那的修行道路；依近行禅定或安止禅定，把心善加安置、稳固等持于如入出息似相这类近行修习或安止修习的所缘。亲近、承事并前往接近这样有定的人，就称为亲近有定之人。（《清净道论》1-131；《长部义注》2-384；《相应部义注》3-200。）十、jhānavimokkha-paccavekkhaṇatā：逐一深入省察初禅等诸解脱——初禅等禅法由于善从各自的对治法中解脱等原因——

——初禅等本身也称为解脱。逐一深入省察这些禅解脱：一、如何修习；二、如何入定；三、如何作决意；四、如何出定；五、如何染污；六、如何净化——这就称为逐一深入省察诸禅解脱。（《大复注》1-158。）十一、tadadhimuttatā：坚定投入定觉支，具有倾向、趋向并归向于它的心——在卧、坐、立、行四种威仪中，只为了使定生起而尊重定，令心倾向于定、趋向于定、归向于定；具有这样倾向的心，便是在令定觉支生起这件事上——

——坚定投入的人，也就是持续不断地努力使禅定生起的人。依照上述十一项令定觉支生起的条件而修行，定觉支就能在瑜伽行者的相续中明显生起。

如此生起的定觉支，到证得阿罗汉道时，便由阿罗汉道而在主要意义上完全达到定的广大与圆满；因此，阿罗汉道成为令修习实践圆满之法。（《清净道论》1-132；《长部义注》2-384；《相应部义注》3-200。）

原书 419

一项应特别注意的要点

巴利圣典（《相应部》3-92）中有这样的开示：对于如入出息似相一般的止相、不散乱相，若依正确方法反复实行如理作意，定觉支就能明显生起。

如上文所释，诸义注也列出了令定觉支生起的诸法，并解释了依这些因法修行，定觉支便能明显生起。

依这些巴利圣典与义注的教说，贤善的瑜伽行者若希求涅槃，就必须努力使定觉支明显生起。只有包含定觉支在内的七觉支全部具足，包含正定道支在内的八道支全部具足，禅修贤友才能亲自现证涅槃。若禅修贤友厌恶建立定，顽固执著“不必建立定”，那么由于相续中缺少定，或许尚有其余六觉支与七道支，却不可能圆满七觉支与八道支。

只凭缺少定的六觉支与七道支，究竟能不能走到涅槃，禅修贤友必须认真慎重地思考。若确实希求涅槃，就应特别谨慎，不可舍弃佛陀及佛陀的正法。

令舍觉支生起的5种法

有5种法能令舍觉支生起，即：对众生保持中舍、对诸行保持中舍、远离贪爱众生与诸行之人、亲近对众生与诸行保持中舍之人，以及倾心于此。

（《清净道论》1-131；《长部义注》2-384；《中部义注》1-302；《相应部义注》3-200。）

1．对众生保持中舍，即能中舍地看待众生；2．对诸行保持中舍，即能中舍地看待诸行；3．远离贪爱众生与诸行之人；4．亲近对众生与诸行保持中舍之人；5．坚定投入舍觉支。以上5种法，就是令舍觉支明显生起的因法。

一、对众生保持中舍（sattamajjhattatā）——对众生持中立态度，也就是能中舍地看待众生。

原书 420

（甲）省察业为己有（kammassakatā-paccavekkhaṇa）——省察唯有业才是自己的所有物：“你依自己的业而来到今生，也将依自己的业前往后世；此人同样依他自己的业来到今生，也将依他自己的业前往后世。你究竟在贪爱谁呢？”如此省察业为己有；（乙）省察非众生性（nissatta-paccavekkhaṇa）——省察并无所谓众生：“依究竟义而言，根本没有众生。（意思是：只有色、名、因与果所组成的一堆行法。）那么，你究竟在贪爱谁呢？”——

如此省察其非众生性，也就是空无自我，借由这两项因法，便能对众生保持中舍。（《长部义注》2-384；《中部义注》1-302—303。）2．对诸行保持中舍（saṅkhāramajjhattatā）——对诸行持中立态度，能中舍地看待诸行。（甲）省察无主性（asāmikabhāva-paccavekkhaṇa）——这件袈裟在使用中，将依次变色、陈旧，渐渐成为擦脚布，最后只能用杖尖挑起丢弃。假如这件袈裟真有一个主人，那么主人就不会容许它如此——

——毁坏。如此省察其无主性；（乙）省察暂时性（tāvakālikatā-paccavekkhaṇa）——省察："这件袈裟不能长久坚固，只在受用它的短暂期间存在。"借由这两项因法，便能对诸行保持中舍。〔钵等日用资具也应以同样方式理解。此处所谓"行"，是指各类日用资具。〕

（《长部义注》2-385；《中部义注》1-303；《相应部义注》3-200—201。）

尤其是，贪正是舍的对立法。因此，对于贪重之人而言，舍觉支被称为使其从贪中清净的清净之道。（《相应部复注》2-440。）3．远离贪爱众生与诸行之人（sattasaṅkhāra-kelāyana-puggala-parivajjanatā）——（甲）贪爱众生者（sattakelāyana）：一位禅修者若是在家人，便把儿女等执作"我的儿子""我的女儿"而加以贪爱；若是——

——出家人，也把近住弟子、同一戒师门下的共住者等执作"我的弟子""我的朋友"而加以贪爱。他亲手替这些近住弟子、同戒师共住者等剃发、洗衣染衣、烧钵；哪怕片刻不见，也会像受惊的鹿一般四处张望寻找："某某沙弥在哪里？某某比丘在哪里？"若有人请求："请派某位沙弥或某位年轻比丘来吧"，他却说："我们自己尚且不忍让他做事，你们还想把这位沙弥——

——或年轻比丘叫去受累吗？"因而不肯让他去，也不肯派遣。

这种人，就称为贪爱众生者。

（乙）贪爱诸行者（saṅkhārakelāyana）——有一种人，把袈裟、钵、杯子、手杖等物品执作"我的所有物"而珍爱，甚至不许别人用手触碰。别人只想暂借片刻，他也说："连我们自己都珍惜这件东西，舍不得使用，哪里还可能借给你们呢？"

这种人，就称为贪爱诸行者。在远离贪爱众生、贪爱诸行之人的禅修者相续中，舍觉支能够明显生起。

（《长部义注》2-385；《相应部义注》3-201。）

四、亲近对众生与诸行保持中舍之人（sattasaṅkhāramajjhatta-puggala-sevanatā）——有一种人，对众生与诸行这两类对象都持中立态度，能够中舍地看待它们。这种人称为对众生与诸行保持中舍者。在亲近这种人的禅修者相续中，舍觉支也能够明显生起。

（《长部义注》2-385；《相应部义注》3-201。）

五、倾心于舍觉支及第五项总结（tadadhimuttatā）——为了令舍觉支生起，在卧、坐、立、行四威仪中，心始终作意、倾向并趋向舍觉支；在这种人的相续中，舍觉支也能够明显生起。如此生起的舍觉支，由于阿罗汉道，换言之，在证得阿罗汉道时，便成为使修习圆满之法。（《长部义注》2-385；《相应部义注》3-201。）依上述诸因而令轻安觉支、定觉支、舍觉支明显生起的禅修者，就称为培育这3种觉支。禅修者应当依上述方式，使这3种觉支——

——生起、增长，在应当抑制心时抑制心。（《清净道论》1-131。）以上就是十种安止善巧法中的第5项“在应当抑制心时抑制心”的详细说明。现在继续说明其余的安止善巧法。

在应当使心欢悦时，便使心欢悦。关于这第6种安止善巧法，应依照前文“令定觉支生起的11种法”中第6项所作的说明来理解，即：在应当使修习心欢悦时，善加从各方面使它欢悦。

在应当中舍地看待心时，便中舍地看待心。关于这第7种安止善巧法，应依照前文“令定觉支生起的11种法”中第7项所作的说明来理解，即：对平衡而良好运作的修习心，适当地保持中舍。

8．远离无定之人（asamāhita-puggala-parivajjanatā）；9．亲近有定之人（samāhita-puggala-sevanatā）；10．倾心于此（tadadhimuttatā），即具有作意、倾向并趋向安止禅定的心。关于这3种安止善巧法，应依照前文“令定觉支生起的11种法”中第8、第9、第11项所作的说明来理解，即：远离无定之人、亲近有定之人，以及坚定投入定觉支而具有倾向它的心。依照以上——

——所作的详细说明，禅修者应当圆满这十种安止善巧法。

可获得的利益

禅修者啊，若你能依照上述方法，以自己已经获得的入出息似相为所缘，圆满这些安止善巧法，安止禅必定会在你的相续中良好生起。

即使如此修行之后，安止禅仍未能在这位禅修者的相续中生起，智者也不应放弃精勤用功，而应当——

——不减退精进，继续不断努力。

世间绝不会有任何众生在减弱名为正精进的正确努力之后，还能获得哪怕最微小的殊胜、崇高之法。

因此，智者应以智慧仔细审察修习心退离修习所缘、散乱等情形，不断使精进所执行的功能与定相平衡。

心只要稍稍从修习所缘退缩，就应将它提振起来，使诸根、诸觉支达到平衡；也就是提升心的力量。若精进过度、心中精进偏强，则应加以抑制，只令精进与定达到平衡。

古代诸义注以蜜蜂等在花蜜花粉间的情形、莲叶、蛛丝、船与细口油瓶为譬喻，作了详尽说明。禅修者也应同样令修习心完全摆脱从修习所缘退缩与散乱这两个极端，使精进与定平衡相应，并把修习心导向入出息似相，令修习成就。（《清净道论》1-132。）

令心趋向禅相（nimittābhimukha-paṭipādana）

把修习心导向入出息似相。

上述语句的含义，将由以下一连串譬喻与所譬来清楚说明。比如，一只不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的蜜蜂，知道某棵树已经开花，便以过猛、过快的速度飞驰而去；它飞过了开花的树，再折返时，花

蜜已经耗尽。（所谓“花汁”，就是花蜜。）另一只同样不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的蜜蜂，知道某棵树已经开花，却以过于迟缓、过慢的速度飞去；等它抵达时，花蜜也早已耗尽。

至于能够以智慧衡量判断、熟练灵巧的蜜蜂，知道某棵树已经开花，便以不疾不徐的速度飞去，安稳抵达花朵盛开的花丛，随意采足花蜜，酿成蜂蜜并享用其滋味。正如这只蜜蜂一样；又如——

原书 424

——学习外科切割的医师弟子，在盛水器中的莲叶上练习小刀切割技术时，一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的弟子，把小刀过快、过猛地落在莲叶上，结果把莲叶割成两半，刀也沉入水中。

另一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的弟子，因为害怕把莲叶割成两半、让小刀刺穿莲叶沉入水中，甚至不敢用刀接触莲叶。

至于能够以智慧衡量判断、熟练灵巧的弟子，则以不强不弱、恰好均衡的用力，在莲叶上清楚划出刀痕，学成完整的切割技术；此后他便能在需要外科处理的部位施行放血等治疗，并由此获得酬劳。正如这名弟子一样；又如国王宣布：“谁能带来具有一定重量的蛛丝，就赏赐四千钱。”一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的男子，过快、过猛地牵取蛛丝，蛛丝便处处断裂。

另一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的男子，因为害怕蛛丝断裂，甚至不敢用手触碰蛛丝。

至于能够以智慧衡量判断、熟练灵巧的男子，则从一开始就以均衡的用力，把蛛丝缠绕在一根细棒上带来，因而获得赏赐。正如这名男子一样；又如一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的船长，在暴风来临时仍让船帆吃满风，致使船只被吹往别处；另一名同样不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的船长，却在和缓宜人的风吹来时降下船帆，任船停留原处。

至于能够以智慧衡量判断、熟练灵巧的船长，在和缓宜人的风吹来时让船帆完全吃满风，在暴风来临时则只升起半帆，因而安稳抵达想去的地方。正如这名船长一样；又如——

原书 425

——老师对弟子们说：“谁能用小杯等容器里的油，在不使油外溢的情况下装满细口油瓶，谁就得到奖赏。”一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧而又贪图奖赏的弟子，急速地灌装，也就是很快倒油，结果使油溢到瓶外。

另一名不能以智慧衡量判断、不熟练也不灵巧的弟子，因为害怕把油洒出来，甚至不敢果断地把油倒进细口油瓶的瓶口。

至于能够以智慧衡量判断、熟练灵巧的弟子，则以恰好适合瓶口的均衡用力，把油倒进细口油瓶，装满后获得奖赏。正如以上这些譬喻，一位禅修比丘见到极其清澈明亮的入出息似相生起时，若抱着“我要尽快达到安止禅”的目标，过分猛烈地用功精进，他的修习心便会因为精进过度而落入散乱掉举这一边；这位比丘不能达到安止禅。

另一位禅修比丘看见过度猛烈精进的过患；入出息似相已经生起，他却心想：“现在我还要安止禅做什么？它对我有什么用？”于是减弱精进。由于精进过分退缩，他的修习心落入懒惰这一边；这位比丘同样不

能达到安止禅。

唯有这样的禅修比丘：在修习时，使稍有退缩的修习心摆脱退缩，又使躁动活跃、散乱不安的修习心摆脱散乱掉举；以精进与定相等的均衡用力，使既不退缩也不躁动的修习心趋向入出息似相。

这位比丘必定能够达到安止禅。禅修者都应当成为像他这样具有令安止禅生起之能力的人。（《清净道论》1-133—134。）

应当摆弄入出息禅相吗？应当扩大它吗？

“在这40种业处中，只有10种遍处应当扩大。”（《清净道论》1-108。）依上述《清净道论》义注之言，应知在40种业处中，只有10种遍处的禅相应当扩大，因为这样能获得神通等殊胜利益。至于入出息业处，论中作了如下教诫。

“在这些业处中，若扩大入出息禅相，所扩大的只是一团风；而且它受处所限定。因此，因为有过患，也因为受处所限定，所以不应扩大。”（《清净“即使禅相以棉团等形相显现，它仍依止风的聚合，因此说‘所扩大的只是一团风’。所谓‘受处所限定’，是说它由鼻端、唇口等禅相出现之处所限定。这里并不像扩大风遍那样能产生某种利益，只会扩大风，所以说‘因为有过患’。”（《大复注》1-131。）上述义注与复注的意思如下：在这些不应扩大禅相的业处中，禅修比丘若扩大入出息禅相，由于那以棉团、晨星等形相显现的入出息似相依止风聚，扩大时所扩大的只会是风聚。修习心只应良好地安住在鼻端或——

——上唇；不得随着禅相向鼻端或上唇这一处所的内侧或外侧观察。修习处已经由鼻端、上唇这一位置限定。像扩大风遍那样扩大入出息业处的禅相，不会带来任何利益，只会扩大风聚，因而有其过患；而且，修习入出息业处时，已经由处所限定：只能把念安置在入息、出息所触的鼻端或上唇。因此——

——不应扩大入出息似相，也就是不应摆弄入出息似相。（《清净道论》1-109；“唯有把念安置在每一接触之处而修习者，其修习才能成就。”（《清净道论》1-271。）换言之，唯有把念安置在入息、出息每次接触的鼻端或上唇，以入息、出息为所缘而修习的禅修者，其相续中的入出息念定修习才能成就圆满。（《清净道论》1-271。）

初禅论（上）

初禅论

这里继续依次阐述《清净道论》义注所说的“初禅论”等禅那部分。

依照上述方法使精进与定达到平衡以后，修习心便沿着正确的修习道路运行，并被导向入出息似相。对于这位瑜伽行者，在可以说“安止禅即将圆满、即将生起”的那一速行轮次中，有分心流被截断；由于他修

习、用功于 assāsa-passāsa（入息、出息），入出息似相便贴近修习心而显现、安住。此时，意门转向心以这一入出息似相为所缘而生起。在意门转向心——也就是审察、确定入出息似相所缘之心——以后，会有4个或5个速行——

——依次生起。在这4个或5个速行之中，最后一个速行是色界速行。（《清净道论》1-134。）

钝慧者最初所得的初得禅那心路模式

有分	“有分波动	有分断	意门转向	遍作	近行	随顺	种姓	禅那”	有分
○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○

“有”= 有分 = 有分意净界，即在一期生命中作为维持心相续不断之缘的心；“动”= 有分波动，即入出息似相所缘显现于有分意净界时发生波动的有分；“断”= 有分断，即入出息似相所缘显现于有分意净界时——

——在有分波动以后，因为初得禅那心路即将生起而停止的有分——

——也就是被截断的有分；“意”= 意门转向，即审察显现于有分意门意净界中的入出息似相之心；“遍”= 遍作，即能为安止禅速行的生起作准备的欲界速行；“近”= 近行，即生于安止禅速行附近、活动于其近处的欲界速行；“随”= 随顺，即在这一安止速行心路生起以前，以入出息似相为所缘而——

——反复修习入出息的那些速行心路，称为遍作；所谓随顺，是既顺应这些遍作——

——又顺应其后的安止禅的欲界速行；“种”= 种姓，即超越欲界种姓、令广大种姓增长的欲界速行；“禅”= 安止禅速行，也就是色界速行。

利慧者最初所得的初得禅那心路模式

有分	“有分波动	有分断	意门转向	近行	随顺	种姓	禅那”	有分
○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○

最初获得禅那时，禅那心路的生起方式如下：由于反复修习入出息似相，禅那即将生起；当入出息似相所缘显现于有分——即意门——时，有分波动、有分断、意门转向依次生起。对于钝慧者，遍作、近行、随顺、种姓4个近行定速行依次生起；对于利慧者，则是近行、随顺、种姓3个近行定速行依次生起。此后，安止定速行生起1次，心路随即结束，再依所应有分生起。〔这里依据通行的心路图式；有些典籍只写“有分”，不另写“有分波动、有分断”。〕

近行定速行

在这一禅那心路中，遍作、近行、随顺、种姓诸速行统称为近行定速行，意思是生在禅那、道、果附近的速行；也称为近行禅速行。第4个或第5个速行，则是安止禅速行。

依莱迪西亚多大长老“专注深入，格外稳固；观照力强，故称禅那”的教诫，这些近行禅与安止禅都紧密、稳固地专注审察入出息似相等似相所缘，因此称为“审察所缘之禅”。在这一最初的初禅心路中，意门转向心具有12个心与心所；每一个速行则各有34个心与心所。如何辨识这些心与心所名法，将在名业处篇详细说明。应当记住：这34种禅那速行名法中，也包括寻、伺、喜、乐、一境性这5个禅支；其中寻、伺等每一种法，各自称为禅支——

——而这5个禅支的集合，则称为禅那。贤善的瑜伽行者，如果明白这一基础说明，便容易理解上文已引及下文将继续引述的《清净道论》义注。

〔注——《清净道论》义注以地遍为所缘的诸禅作为标准加以说明；本书则以入出息似相为所缘的诸禅加以说明。〕请继续阅读下面的《清净道论》义注。

诸禅那速行的名称

在那4个或5个速行中，最后生起的1个速行是色界禅那速行；其余3个或4个速行，则是欲界近行禅速行。

原书 429

1．这些欲界近行禅速行，因为能为安止禅速行作准备，所以称为“遍作”；2．正如村落附近之处称为村落近郊、城市附近之处称为城市近郊，同样，因为它们接近安止禅并活动于安止禅附近，所以称为“近行”；3．在这初得安止禅心路以前，种种具有不同转向心的心路以入出息似相为所缘，其中的遍作，与后续安止禅速行相顺，所以称为“随顺”。

在这些称为遍作、近行、随顺的心中，最后生起的第3心或第4心，因为超越欲界种姓，并能使广大种姓生起、增长，所以又称为“种姓”。

除去具有上述性质的最后1个速行，其余3个或4个速行都是欲界心；它们具有寻、伺、喜、乐、心一境性，力量胜过普通欲界心。

在这3个或4个心中，依未取之名取用、已取之名不再取用的方法，对于钝慧者：1．最先的第1速行心称为遍作。

2．第2速行心称为近行。

3．第3速行心称为随顺。

4．第4速行心称为种姓。

5．第5速行心则作为安止禅速行而生起。

换一种说法，对于利慧者：1．最先的第1速行心称为近行。

2．第2速行心称为随顺。

3．第3速行心称为种姓。

4．第4速行心则作为安止禅速行而生起。

生在第4个或第5个，并非固定

安止禅速行究竟生在第4个还是第5个，应当依速通达者与迟通达者的差别来理解。

第5个速行以后，不会再有第6、第7速行，因为速行的势力已经耗尽，仿佛坠落、流泻一般。第5个或第4个速行以后，速行不再生起，有分——

——的轮次随即到来。（《清净道论》1-134。）

只有一个心刹那

那个安止禅速行也只有一个心刹那。〔意思是：在初得禅那的最初心路中，禅那速行只生起1次。〕事实上，以下7种情形没有统一的时量：1．初次获得的广大安止禅速行；2．世间神通速行；3．四种圣道；4．紧接圣道之后生起的圣果；5．色界、无色界诸有中的有分；6．能资助灭尽定的非想非非想处禅速行；7．从灭尽定出定的阿那含、阿罗汉之果定。

在这7种情形中，紧接圣道之后生起的圣果，依其法则不超过3次，也不少于2次。

能资助灭尽定的非想非非想处禅速行，依其法则不超过2次。

色界、无色界诸有中的有分，则没有数量限制。

除去上述3种情形，其余4种——最初安止速行、世间神通、四种圣道，以及从灭尽定出定的阿那含、阿罗汉之圣果——都只生起1个速行心。

〔1．初得禅那时最初的安止速行，只生起1次。

2．世间神通速行，只生起1次。

3．出世间圣道法，只生起1次。

4．从灭尽定出定的阿那含，其阿那含果只生起1次；阿罗汉的阿罗汉果也只生起1次。〕因此，最初的安止禅速行只有一个心刹那，也就是只生起1次。这个安止速行生起1次以后，心便落入有分；有分生起以后，为了省察禅那，有分流再次被截断，意门转向生起1次，随后省察禅那的省察速行依次生起。（《清净道论》1-135。）

初禅定

“至此，他远离诸欲，远离诸不善法，具寻、具伺，具有由离而生的喜与乐，成就并安住于初禅。”（《阿毗达磨》1-44；《长部》1-69。）

“如此，他便证得舍离五支、具足五支、具三种善、具足十相的初禅（以入出息似相为所缘）。”（《清净道论》1-135。）依照上述修习次第，这位贤善的瑜伽行者远离所欲与烦恼欲，远离诸不善法，具寻、具伺，具有由离盖而生的喜与乐，成就并安住于初禅。如此成就并安住于初禅的瑜伽行者，便已获得舍离五支、具足五支、具三种善、具足十相，并以入出息似相为所缘的初禅——

——已经获得。（《清净道论》1-135。）色、声、香、味、触这5种可爱可意的所缘欲，因为是烦恼欲所依的事物，所以称为“所欲”；贪求、渴爱这些所欲的欲贪与爱，则称为“烦恼欲”。在初禅定的刹那，这些所欲、烦恼欲及一切不善法，虽然并不以生起、住立、坏灭的方式明显出现于瑜伽行者的名相续中，世尊仍以“ဝိဝိတ္တေဝ ကာမေဟိ——唯由远离所欲与烦恼欲”这句话，清楚显示诸欲确是初禅的直接对立法，也显示只有舍离、避开诸欲，才能证得初禅。正如黑暗存在时——

——灯光便不能出现，同样，诸欲明显存在时，禅那便不能生起；因为诸欲确是禅那的直接对立法。

正如舍弃此岸才能到达彼岸，只有舍弃诸欲——也就是以彼分断与镇伏断加以舍离——禅那才可能生起。

> （《清净道论》1-135—136。）

“ဝိဝိတ္တေဝ ကာမေဟိ”一语，应当同时摄取所欲与烦恼欲两类。

“ဝိဝိစ္စ အကုသလေဟိ ဓမ္မေဟိ”一语，应当摄取包括烦恼欲中的欲贪盖在内的全部五盖。（参见《清净道论》1-135—136。）

五盖

所谓“盖”，是指遮蔽、阻碍禅那、道等善法的诸法。盖共有以下5种。

1．欲贪（kāmacchanda = kāma + chanda）：欲求、爱乐诸欲功德；其法体应取贪。

2．瞋恚（byāpāda = vi + āpāda）：能使心败坏、令心陷入忿怒的嗔。

在不善业道中，只摄取想杀害、毁坏他人的嗔；这里则摄取一切嗔法。

3．昏沉 + 睡眠（thīna + middha）：心与心所沉重、迟钝的性质；其法体分别摄取昏沉心所与睡眠心所。

4．掉举 + 恶作（uddhacca + kukkucca）：心散乱的性质，加上事后追悔、反复忧恼的性质；其法体分别摄取掉举心所与恶作心所。

5．疑（vicikicchā）：对于三宝、业与业果、戒定慧三学等殊胜行道，反复思量“是这样吗、不是这样吗”而犹疑不信的性质；其法体就是疑心所。

特别应当记住

昏沉、睡眠以及掉举、恶作这两组盖，各自虽有两种法体，却都只称为一盖，其理由如下。

昏沉与睡眠二法，在以下3方面相同：1．作用同为令心从所缘退缩；2．原因同为懒惰；3．同为精进的对立法。

掉举与恶作二法，也在以下3方面相同：1．作用同为使心对所缘不寂静；2．原因同为思量亲属衰败等事；3．同为止的对立法。

正因为它们在作用、原因与对立法这3方面相同，世尊才把每一组合在一起宣说。

> （《殊胜复注》）

五禅支

1．寻：把心导向、投向入出息似相所缘的性质；2．伺：对入出息似相所缘反复审察的性质；3．喜：喜爱入出息似相所缘的性质；4．乐：安乐地体验入出息似相所缘之滋味的性质；5．一境性：心落在入出息似相这一单一所缘上，也就是安定——

——安住的性质。

关于五盖如何与这五禅支直接相反，《清净道论》义注作了如下解释。

“虽然其他诸法也具有不善性，但《分别论》以‘这里哪些是不善法？欲贪……’等方式，只宣说诸盖，因为后文要显示它们是禅支直接对立的敌对法。诸盖确是禅支的敌对法，而禅支正是诸盖的对治法，能够破坏、摧毁诸盖。事实上，《Peṭaka》说：定是欲贪的对治，喜是瞋恚的对治，寻是昏沉睡眠的对治，乐是掉举恶作的对治，伺是疑的对治。”（《清净道论》1-137。）

“定是欲贪的对治，因为它与趋向贪染直接相反，又能使被种种所缘诱惑而四处回旋的心得定。喜是瞋恚的对治，因为它与悦同具安稳。”

“寻是昏沉睡眠的对治，因为它以如理思惟的方式活跃地转起。乐是本性不寂静而灼恼的掉举恶作之对治，因为乐的本性寂静而清凉。伺是疑的对治，因为伺以反复审察所缘的方式，具有类似慧的性质。”（《大复注》1-165。）这里的意思是：虽然欲贪盖以外的见、慢、无惭、无愧等法也明显属于不善，但《分别论》266页以“တတ္ထ ကတမေ အကုသလာ ဓမ္မာ၊ ကာမစ္ဆန္ဒော——这里哪些是不善法？欲贪……”等方式，为了显示下文诸禅支与其直接对立法的关系，只把与禅支直接对立的诸盖宣说为不善法。确实，诸盖会阻碍禅支明显生起，因此是禅支的直接对立法。

而禅支正是能舍离这些盖的直接对治法，能够破坏、摧毁诸盖。具体来说：1．定与贪欲的趋向正面相反；同时，心被种种所缘引诱，在各类所缘间不停回旋时，定能使它安定、协调。因此，定是欲贪的直接对治法；也就是说，因为定能舍离欲贪，所以定与欲贪彼此直接相反。

2．在喜与悦以生起、住立、坏灭的方式明显现起时，瞋恚与嗔便不再以生起、住立、坏灭的方式明显存在。

同样，当瞋恚与嗔以生起、住立、坏灭的方式明显现起时，喜与悦也不再以生起、住立、坏灭的方式明显存在。尤其是，以入出息似相为所缘的喜与悦明显生起时，瞋恚与嗔已经失去在同一个心刹那中与喜悦同时相应而生的能力；因为喜正是能够舍离瞋恚与嗔的直接对治法。因此，喜是瞋恚盖的能舍直接对治法。

3．寻以正确、如理的方式，把心以及相应诸法导向、投向入出息似相所缘；因为寻由此活跃而开展地转起，所以它是昏沉睡眠盖的能舍直接对治法。

4．乐具有寂静、清凉的性质，因此是具有不寂静、事后追悔忧恼性质的掉举恶作盖之能舍直接对治法。

原书 434

5．伺在入出息似相所缘上反复审察、摩触；由于这种作用与慧的性质相似，所以它是疑——即反复思量“究竟是这样，还是那样”而犹疑不决——的正面对治法，能将疑断除。（《清净道论》1-137；《大复注》1-165。）近行定与安止定这两种定，都以同一个入出息似相为所缘。诸盖在近行定的范围中已经脱落；不过，这两种定的差别，《清净道论》义注作了如下说明。

两种定的差别

“定确有两种：近行定与安止定。心以两种方式获得等持：或在近行地，或在证得地。其中，在近行地，心由于诸盖被断除而获得等持；”

“在证得地，心则由于诸禅支显现而获得等持。”

“这两种定的差别如下：在近行定中，诸禅支尚未强而有力，因为它们尚未获得力量。譬如年幼柔弱、刚学站立的孩子，即使被抱起扶立，仍会一次次跌倒在地；同样，当近行定生起时，心有时取禅相为所缘，有时又落入有分。至于安止定，诸禅支已经强而有力；由于它们获得了力量，譬如强健之人从座位起身后，可以整日站立；同样，当安止定生起时，心截断一次有分轮次以后，可以安住整夜或整日，唯依善速行的相续次第而运行。”（《清净道论》1-123。）从极其清澈明亮的似相生起之时起，诸盖便已被排除；与诸盖具有同一依处的烦恼也已安静地沉淀下来。近行定把修习——

——心妥善安置在入出息似相所缘上。

确实，定分为两种：近行定，即生在禅那近处的定；安止定，即禅那定。

1．由于远离与禅法正面相违的诸盖；2．由于诸禅法达到稳固有力的状态——基于这两项原因，在称为近行地的近行定阶段，以及称为证得地的获得禅那阶段，修习心分别被协调、妥善地安置在入出息似相所缘上。在这两者之中，于近行定阶段，也就是近行地，修习心由于相违的诸盖被断除，而被协调、妥善地安置在入出息似相所缘上，心得以稳定；于称为证得地的安止禅获得之时，修习心由于诸禅支明显生起，而被协调、妥善地安置在入出息似相所缘上，修习心得以稳定。

以下就是造成这两种定各自有别的差异：在近行定阶段，诸禅支尚未——

原书 435

——具有充足力量。正因为诸禅支的力量尚未充足，譬如年幼柔弱、刚学站立的孩子，即使有人扶起抱立，仍会一次次跌倒在地；同样，当近行定生起时，心有时以入出息似相为所缘，有时又落入有分。

但在安止禅定阶段，诸禅支以充足力量生起。正因为诸禅支的力量充足，譬如强壮有力的男子从座位起身以后，能够整日站立；同样，当安止禅定生起时，禅那心截断一次有分轮次以后，能够安住整夜，也能够安住整日，唯依禅那善速行前后相续的力量而持续生起。这就是造成两种定各自有别的差异。（《清净道论》1-123。）“能够整夜、整日安住”这句话，是针对禅那——

——等至入定的时段，由义注师如此宣说。

> （《大复注》1-148。）

应当注意之处

以上义注的解释，对于渴望涅槃的贤善瑜伽行者，是一项尤其需要郑重留意、仔细思考的要点；这里特别是指在近行定范围内容易落入有分这一情形。无论修习40种业处中的哪一种，抵达近行定范围时，有时都会落入有分。

以入出息似相为所缘建立定力时，在尚未抵达安止禅定、仍处于近行定范围内的阶段，也同样可能落入有分。

无论修习哪一种业处，定力达到一定程度时，都可能一次次落入有分。有些瑜伽行者把许多有分心前后无间地生起，说成“什么也不知道，只是静静地待着”；有些人则说“所缘与能知的心全都止息了”。这些瑜伽行者的言外之意，似乎是说自己正在现见涅槃。

这里应当略加说明有分心。

何谓有分心

在同一期生命中，结生心、有分心与死亡心恒常以同一个对象为所缘。它们继续缘取过去世临死之际由临死速行所取的对象，并不缘取现在的六种所缘。该临死速行的对象，随所应是业、业相、趣相三者之一。至于这有分心的对象——

原书 436

——究竟是哪一种，通常会在能够观照过去世临死速行所缘时，或在缘摄受智阶段，清楚显现。换言之，当能够摄取过去五蕴时，也就能够如实了知摄属于过去五蕴、构成过去五蕴一部分的无明、爱、取、行、业，以及这些法所执取的对象。只有这样了知以后，才能以三种遍知之慧观修因果前后相续的缘起法，直至清楚分别而知。

对于尚不能观照过去五蕴，不能观照作为过去五蕴组成部分的无明、爱、取、行、业，也不能观照这些法所执取之对象的瑜伽行者，要准确知道有分心真正的所缘，极其困难。

因此，瑜伽行者在有分心这样接连不断地生起时，才会说自己什么也不知道。有分心并不缘取、也不了知他当下正在观照的入出息似相等各个对象；对于现在六种所缘中的任何一种，也都不缘取、不了知。所以，瑜伽行者才会认为自己什么也不知道。

然而，从佛陀教法的立场，不能接受“什么也不知道”这种说法。

“在四地心中，不存在所谓不以识知为特相的心；一切心都以识知为特相。”也就是说，在欲界、色界、无色界、出世间这四地中，凡是心，就不可能有一种完全不知所缘；一切心都具有分别识知所缘的 vijānana（识知）这一自性特相。（《法集论义注》1-155。）依照以上《殊胜义注》的教说，有分心也是欲界、色界或无色界中的一种心，因此绝不是一种什么也不知道的“无知心”。

它虽然不知道任何现在所缘，却仍然知道过去世临死之际由临死速行所取的对象。

眼识虽然不知道声音、气味、味道、触觉对象与法所缘这5种所缘，却仍然知道颜色，也就是色所缘。不能因为眼识不知道声音等5种所缘，就把它称为“无知心”，因为它确实能够知道色所缘。

同样，因为有分心知道过去临死速行所取的对象，所以即使它不知道一切现在所缘，也不能说它是“无知心”。瑜伽行者的定力达到一定程度时，五禅支尚未能以充足力量生起，因而还不能把修习心流托举住，使它不落入有分；所以，虽然有时会一次次落入有分，并把这理解成“什么也不知道”，那些有分心本身仍然是能知的心。又有人把落入有分与果等至混为一谈，把许多有分心接连不断地生起，说成仿佛正在进入果等至。

因此，为了理解果等至与有分之间的差别，请参阅《趣向涅槃之道》第五册“观禅部分”的“果等至论”（第522—530页）。

原书 437

此外，关于有分心这样接连不断生起时，威仪为何仍能稳固，《大复注》作了如下说明。

威仪为何能够保持稳固?

“欲界有10种有分心，色界有5种，意界有3种，另有1种悦俱无因果报意识界；这19种心只产生色法，不产生威仪，也“它们只产生色法，不产生威仪；因为它们没有奋发造作而寂静，所以极其微弱。在有分心不与能成办动作之心混合而运行时，肩部等身体部分保持不动。确实，当不掺杂其他心的有分持续运行时，肢体会下沉，仿佛向内缩入；而当论中以‘三十二’等所说的清醒心运行时，肢体受到支持，便依原来保持的威仪而继续活动。”换言之：1．欲界心中的10种有分心；2．色界的5种有分心；3．五门转向与两种领受心这3种意界心；4．作为悦俱无因果报意识界的1种悦俱推度心——

——这19种心只能产生以食素为第8法的心生食素八法聚，不能产生威仪，也不能产生身表——即以身体使人知晓的身体动作——与语表——即以言语使人知晓的言语动作——这两种表色。（《清净道论》2-250。）这19种心包括有分心在内，都只能产生心生食素八法聚，不能产生威仪。原因是：它们没有为令威仪与表色生起而作的奋发造作，性质寂静，各方面的力量都很微弱。

1．欲界大善心8种；2．不善心12种；3．意门转向心与生笑心这两种无因唯作心；4．大唯作心8种；5．堪任神通的色界善、唯作第五禅心2种——这32种心能够产生：1．以食素为第8法的心生食素八法聚；

2．卧、坐、立、行4种威仪；3．作为身体动作与言语动作的身表色、语表色。（《清净道论》2-250。）

原书 438

上述32种心因为能够成办身体动作与言语动作，所以称为“能成办动作之心”。当纯粹的有分心不与这些能成办动作之心混合而前后无间地生起时，肩部等身体部分会在没有动作的状态下稳固不动。因此，当不与能成办身体、言语动作之心混合的纯有分心接连不断地生起时，身体各部分会下沉，仿佛向内缩入。至于有分心以外、又不包括两组五识即十识的上述32种心等清醒心生起时，身体各部分便会受到支撑而挺住——

——并以原来正在保持的威仪继续存在。

（《大复注》2-402。）

依照以上《大复注》的教说，应当记住：当有分心接连不断地生起时，身体各部分会毫无动作，寂静而稳固地保持着。

极难获得之法

在近行定与安止禅定这两种定中，入出息似相是与近行定一同生起的。令这似相生起，需要极其艰苦地用功，极难做到。因此，若能就在产生似相的这一座中，以入出息似相为所缘而获得安止禅，当然再好不过。若不能在这一座中获得安止禅，这位瑜伽行者就不应忘失入出息似相，而应以高度的念谨慎守护它，不令其毁坏；就像一位母亲守护未来转轮王的胎儿——那胎儿在她平常的肉眼中，看起来仿佛安置在水晶匣内——一样地守护——

——看守它。

这样做的利益如下：对于守护入出息似相的瑜伽行者，已经获得的近行定——即近行禅——不会衰退。

如果没有切实守护已经获得的入出息似相，每次获得的近行定——即近行禅——都可能消失。（《清净道论》1-123。）反之，只要已经获得的入出息似相没有消失，以该入出息似相为所缘的禅那就同样具有不下堕、不退失的性质。

如果因为没有守护入出息似相，致使入出息似相消失，那么每次获得的禅那也都会消失。原因是：所谓入出息禅，也是唯以入出息似相为所缘而生起的禅那，因此它具有与入出息似相所缘相联而生的性质。（《大复注》1-148。）

原书 439

守护入出息似相所缘的方法，就是依照上文所说：1．避开7种不适宜条件；2．亲近7种适宜条件；3．依十种安止善巧法精勤用功。

如此用功以后，在近行定范围内，作为初禅应断支的不善法——诸盖——已经脱落。若能仍以该入出息似相为所缘，坚固地建立定力，使修习心在入出息似相所缘上平静贴住，安住1小时、2小时等，为了显示初禅的相应支——寻、伺、喜、乐、一境性这些禅支——如何“具寻、具伺，具有由远离诸盖而生的喜与乐；成就初禅而住。”

世尊接着如此宣说。

寻与伺

“其中，寻求思惟是寻；其义为把心抬向所缘。它以把心投向、置于所缘为特相，以敲击、周遍敲击所缘为作用。因此，才说瑜伽行者凭借寻，使所缘受到寻的敲击与周遍敲击。寻以把心带到所缘为现起。”

“持续审察是伺；其义为相续地巡行。它以反复摩触所缘为特相，以使俱生诸法结合于该所缘为作用，以使心相续不断地系于该所缘为现起。”（《清净道论》1-138。）依各自相应之因而生起的究竟法自性，并不会顺从任何个人或众生的意愿。为了否定它们会顺从任何个人或众生意愿的想法，义注才说“ဝိတက္ကန် ဝိတက္ကာ”，也就是“思量的自性是寻”。所谓思量，是指思察所缘：“这个所缘具有这样的性质。”

1．寻具有把心投向、置于所缘的特相。〔借助寻的力量，心仿佛朝向所缘、登上所缘；义注因此说，寻具有把心投向、置于所缘的特相。究竟法的自性本无造作活动。以譬喻说明：一个想进入王宫的人，必须依靠与国王熟识的王族亲属或朋友，跟随他才能进入王宫；同样，心依靠寻，才能登上所缘。既然如此，若问没有寻、离寻之心又如何能够登上所缘——

——应当回答：“它仍然是凭借寻的力量登上所缘。”上述男子由于已经熟习，即使不再依靠那位熟悉国王的亲友，也能毫不畏缩、毫无疑虑地进入王宫；同样，由于已经熟习，没有寻的心即使离开了寻，也能登上所缘。所谓 paricaya（熟习），是指凭借那种称为“寻的修习”的训练，使寻在心相续中持续不断地生起。的确，在名相续、也就是心相续中，凭借不断生起之寻的力量，心趣向并登上所缘的这种作用，早已经过长久的——

——训练与反复练习。因此，那颗心有时即使离开寻，也仍能在该所缘上生起。例如，一颗心曾长久地与观智在同一心刹那中相应，并以把诸行法置于三相之下的方式观照、审察；由于这种训练与熟习，它有时即使不与智相应，也能以三相观照、审察诸行法。又如，一颗曾与烦恼俱生的心，即使后来完全离开烦恼，仍可凭借过去熟习的力量、凭借烦恼习气的力量而生起。应当依这些譬喻理解。（《大复注》1-166。）〕

2．寻具有这样的作用（အာဟနနပရိယာဟနနရသော，āhanana-pariyāhanana-rasa）：最初敲击所缘、朝向所缘敲击、从周围敲击、旋绕敲击，并反复回转而敲击所缘。

对于自己正在观修的所缘，以“入息、出息”或“色、色”等方式作意时，心仿佛在敲打、叩击该所缘；这应知为 āhanana-pariyāhanana（敲击与周遍敲击）。（《大复注》1-166。）正因为寻具有这种作用，禅修者才以那能朝向并从周围敲击所缘的寻，朝向入出息似相等所缘加以叩击，又从周围加以叩击。

3．寻在禅修者的智中显现为一种能把心朝向所缘、牵引到所缘之上的法。

伺——在入出息似相等所缘上往来、周旋、思察与审察，就是伺。也就是说，它在所缘上持续往来，从周围行走、回旋，随后又反复盘桓其上。

1．伺以反复思察、审察入出息似相等所缘为特相。

2．伺具有使同一心刹那中俱生的心与心所诸法结合于该所缘的作用。〔也就是说，凭借那被称为“在所缘上反复周旋”的反复审察——

原书 441

——才能使同一心刹那中俱生的心与心所诸法持续不断地结合于该所缘。（《大复注》1-167。）〕3．伺在禅修者的智中显现为一种使心前后相续、持续不断地联结于所缘的法。

寻与伺的区别

寻与伺在初禅以及某些欲界心中显然总是相伴而生，但寻是心最初落在入出息似相等所缘上的作用；因为它比伺粗，又是伺的先行者，所以如同敲钟后最初发出的声音。伺则使心前后相续、持续不断地联结于所缘，也就是使心仿佛不断留在所缘上；因为它比寻细，又具有反复思察、审察所缘的性质，所以如同钟随后连续发出的声音，也就是反复回响、洪亮而绵延的余音。

此外，在寻与伺二者中，寻带有扰动，是心在最初发动时因其动转而生起的法；它如同大鸟为了飞上天空而振翅，也如同被香气吸引、心随香气而去的蜂，朝莲花林飞落。

伺则较为平静，是心仿佛不再剧烈动转时生起的法；它如同鸟飞上天空后舒展双翼，也如同蜂已飞到莲花林后，为探查上方是否安全而在莲林上空盘旋。

《二集》义注之说

《二集》义注解释说：如同在空中飞行的大鸟以双翼取得风力，随后压低双翼、使之静止而飞行，应当把寻理解为以令心朝向所缘的方式，把心导向并置于所缘；又如同为了取得风力而令双翼动转、轻轻拍动着前行，应当把伺理解为以思察、审察所缘的方式生起。此说适用于近行定与安止定中，寻与伺前后相续、持续生起的情形。二者的区别在初禅与第二禅中最为明显。（《清净道论》1-138。）寻把心朝向并置于所缘的这种独特作用较为粗显——

——所以在初禅中十分明显；而由于寻已不存在——

原书 442

——在五分法的第二禅中，伺反复审察所缘的独特作用便十分明显。（《大复注》1-167。）

换一种说法

譬如一人用一只手牢牢握住无垢的铜碗，另一只手则用由皂粉、油处理过的山羊毛等制成的擦具擦拭它：应当把寻理解为那只牢牢握持的手，握持之手与寻相似；伺则与擦拭之手相似。

又如陶工以木棍击动陶轮，使它旋转而制陶：按住将要制成陶器的泥团之手与寻相似；随后来回转动、揉治泥团之手则与伺相似。

又如一人用工具画圆：钉在待画圆之物中央而固定不动的尖杆（铁针），与把心朝向并置于所缘的寻相似；绕外围转动、使圆形形成的尖杆（铁针），则与审察、揉研所缘的伺相似。

如同一棵树与花、果俱在，某一禅那也与上述寻、上述伺俱生；因此，佛陀把它开示为“သဝိတက္ကော သဝိစာရော”——“有寻、有伺”，也就是既与寻俱生，也与伺俱生。（《清净道论》1-138—139。）寻、伺、喜、乐、一境性这五种胜义法，每一法各称为禅支；这些禅支的集合，则称为禅那。

尽管并没有一种树可以脱离花、果、枝叶等而独立存在，人们仍会说“有花的树”“有果的树”。同样，尽管没有一种禅那可以脱离寻等禅支而独立存在，人们仍会说“与寻俱生的禅”“与伺俱生的禅”。义注师提出上述有花、有果之树的譬喻，正是为了显明这种说法。（意思是：这是一种虽不可分，却仿佛分别而说的 abhedabhedūpacāra 表述。）

（《大复注》1-167。）

喜与乐

“此处所谓‘喜与乐’：能令饱满，故称为喜。它以喜爱为特相，以使身心饱满、或使之遍满为作用，以踊跃振奋为现起。”因为它能使身心喜爱所缘并令身心增盛，所以称为喜。此喜——1．以喜爱、珍重所缘为特相。（也就是说，它以对所缘满意、知足为特相。）

2．喜具有使身心愉悦、充盈、增盛的作用。换一种说法，它具有以殊胜心生色遍满全身的作用。〔与喜相应的心，在自身每一生起刹那都会产生心生色；这些心生色由殊胜的禅心而生，所以是殊胜、胜妙的心生色，并且遍满全身。使它们如此遍满，正是喜的作用。〕3．喜在禅修者的智中显现为一种能使身心振奋、欢悦的法。

五种喜

喜有五种：小喜（khuddikā-pīti）、刹那喜（khaṇikā-pīti）、继起喜（okkantikā-pīti）、踊跃喜（ubbegā-pīti）与遍满喜（pharaṇā-pīti）。

1．小喜（khuddikā-pīti）——其力量只能使身体汗毛竖起。它生起、坏灭以后，不会像刹那喜那样一再生起。

2．刹那喜（khaṇikā-pīti）——如同闪电一般，一刹那一刹那地多次生起。

3．继起喜（okkantikā-pīti）——如同海浪一次又一次冲到海岸而消散，它一次又一次进入身体而消失；又如潮浪一般，在胸中一浪接一浪地涌起。

4．踊跃喜（ubbegā-pīti）——这是一种力量强盛的喜。它能使身体向上腾起，甚至达到如同空中被风吹起的棉絮一般跳跃、飞升的程度。

5．遍满喜（pharaṇā-pīti）——遍满喜生起时，整个身体仿佛充满空气的皮囊，又仿佛被湍急山洪灌满的山谷，从周身各处持续受到渗透、遍满。〔这是说，由遍满喜所引领之心产生的殊胜心生色，渗入并遍满全身。〕这五种喜以轻安为胎，渐至成熟时，便圆满身轻安（心所的寂静）与心轻安（心的寂静）这两种轻安。（意思是：喜生下名为“轻安”的孩子。）轻安又以乐为胎，渐至成熟时，便圆满身乐＝生于身的——

——乐，以及心乐 = 生于心的乐这两种乐。（意思是：名为“轻安”的母亲又生下名为“乐”的孩子。）乐又以定为胎，渐至成熟时，便圆满刹那定、近行定与安止定这三种定。（喜之子是轻安——

原书 444

——轻安之子是乐，乐之子是定；这样一来，喜便有了曾孙，也就是这个意思。）在这五种喜中，遍满喜是安止禅定的根源；它先在安止禅定尚未生起时与近行定相应，继而逐渐增长，最终达到与安止禅定相应而生。此遍满喜，也就是渗透、遍满全身的喜，正是五禅支之“喜与乐”一语中所指的喜。

（《清净道论》1-139—140。）

乐

“所谓乐，就是安乐；或者，因为它能彻底吞食、掘除身心之恼，故称为乐。它以愉悦为特相，以增长相应诸法为作用，以资助为现起。”安乐的性质称为乐。换一种说法，某种法能彻底吞食身体的痛楚、心的痛楚，也就是身苦与心苦，因此称为乐。再换一种说法，某种法能挖掘、摧毁身体的痛楚、心的痛楚，也就是身苦与心苦，因此称为乐。

1．乐具有使具乐之人，以及在同一心刹那中与乐相应的心与心所法群愉悦的特相。〔也就是说，它能令在同一心刹那中与自己相应的心与心所诸法，获得可喜、可乐的状态。由于乐本身具有可意的性质，所以它既使具乐之人愉悦，也使同一心刹那中与自己相应的心与心所诸法安乐于自身。〕2．乐具有使相应的心与心所诸法增长、增盛的作用。

3．乐在禅修者的智中显现为一种反复取所缘的法。〔苦受会舍弃作为苦受所依的所缘；舍受会漠视其所缘；乐受则既不像苦受那样舍弃所缘，也不像舍受那样漠视所缘，而会一再、反复地取作为乐受所依的所缘。这里是说，当禅修者依特相、作用、现起、近因的方法审察、修习乐受时，乐受便如此显现于他的智中。〕换一种说法，乐受在禅修者的智中显现为一种能资助、扶持与自己相应的心与心所诸法的法。

尽管喜与乐在初禅等法中显然常常不相分离、相应而生，但因获得所欲、所爱的可意所缘而生的喜爱，称为喜；体验已经获得之所缘的滋味，也就是舒适安乐地体验它，称为乐。

原书 445

所谓心生起，是指同一心刹那中相应的心与心所法群。在任何一个有喜的心生起中，必定总有乐；但在有乐的心生起中，却未必一定有喜。（意思是：有时有喜，有时没有；这里特别指四分法的第三禅、五分法的第四禅等只有乐相应而没有喜相应的情形。）五蕴之中，喜归入行蕴，乐归入受蕴。夏季里，一个人因跋涉无水的艰难荒漠而疲惫；当他远远望见一片青翠浓密的大森林，或者听到迎面而来的旅人说：“走过这段荒路，那片青翠浓密的森林里有一处天然湖泊”——

——当时生起的欢喜、振奋就是喜。同样，获得入出息似相等自己所欲、所爱的可意所缘时，那种极为欢喜振奋的性质，应当认作喜。进入森林、走进林中荫凉处、饮用湖水时所体验的安乐，则是乐；同样，舒适安乐地体验自己已获得的入出息似相等所缘之滋味时，那种安乐应当认作乐。因为喜与乐分别在这些不同时间

阶段显著，所以才按时间阶段加以区分，并作上述解释，应当如此理解。像这样，因为喜与乐都存在于此禅中——

——所以此禅称为“具有喜与乐的禅”。（《清净道论》1-140—141。）

这一以极其澄澈、明亮的入出息似相为所缘而生起的——

——具有上述寻、伺、喜、乐、一境性五禅支的禅，就是初禅。

因此，初禅是 ပဉ္စင်္ဃသမန္နာဂတ（pañcaṅgasamannāgata），也就是具足五支之禅。

舍离五支

应当知道：由于舍弃上文已经说明的欲贪、瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑——这五种会障碍、阻止禅那证得的盖，初禅便具有五个已经舍离的支。若不舍弃这些盖，禅那便不能生起，因此它们称为该禅的应舍支。诚然，在禅那生起的刹那，五盖以外的其他不善法也都已经舍弃、消失；然而，特别会危害禅那的正是这五盖。因此，所谓 ပဉ္စင်္ဂဝိပ္ပဟီန（pañcaṅgavippahīna，“舍离五支”），只就舍离五盖而作解释。

对种种有生命、无生命的欲事所成之种种所缘产生欲求、贪着，就是欲贪。欲贪会以种种所缘引诱、诱惑心；心被欲贪以种种所缘诱惑、蒙蔽以后，就不能再稳固地安住于入出息似相这样的单一所缘。受欲贪压迫、又被种种所缘引诱的这种心，便不能再修成那作为跨越、超越欲界——

——之行道的禅那。

想要损害、毁坏的瞋恚 = 瞋法，又会在种种不可意所缘上逼恼、折磨心，也就是使心不悦。瞋恚在种种所缘上使心受到不悦的逼恼；受其逼恼的心接连不断地奔向种种不可意所缘，因而不能在入出息似相这样的单一所缘上无间、持续地生起。

受到昏沉睡眠——即心与心所的迟钝、沉重——所逼恼的心，也不适合从事以入出息似相等修习所缘为对象而持续培育的修习。

受到掉举——心从修习所缘散逸——以及恶作——事后追悔、忧恼——所逼恼的心，同样不得安定：它不能恒常安住于入出息似相等修习所缘，而会旋转不定，游荡、飘散于此彼所缘。

对于三宝、业与业果心存疑惑，以及对于戒学、定学、慧学这三学圣行心存疑惑的法，就是疑。尤其在本部分，对以入出息似相等止相为所缘、为获得禅定而建立定力的定学怀有疑惑，也正是疑。被疑深深逼恼、饱受其折磨的心，不愿登上那条能够成就入出息禅等禅那的修行正道。（例如当今“现在不可能证得禅那”这一类见解。）像这样，五盖有别于其他不善法，特别与禅法正面直接——

——相违，并能构成证禅的障碍，因此在“应断支”中，只解释欲贪等五盖。

（《清净道论》1-141—142。）

具足五支

寻能把心导向所缘、置于所缘之上；伺能使心前后相续不断地结合于所缘。进一步说明如下。

寻把心导向入出息似相所缘、置于其上；伺使心前后相续不断地结合于入出息似相所缘。寻与伺是证得入出息禅之因；由它们成就心的修习加行，使心不从入出息似相散逸到种种外在所缘。〔这里应知：寻把修习心导向入出息似相所缘、置于其上，伺则反复审察入出息似相所缘；这就是修习加行。〕当此修习加行——

原书 447

——圆满时，由此生起的喜使心满意、喜爱入出息似相所缘，乐则使相应的心与心所增盛。这样，寻、伺、喜、乐便以各自的作用——把心导向并置于入出息似相所缘，使心前后不断地结合于该所缘，满意、喜爱该所缘，以及令相应诸法增盛——扶助那与触等其余相应法俱生的心。与这颗受到扶助的心相应、同样受到扶助的一境性，则在入出息似相这一性质单一的所缘上，凭借信、精进、念、定、慧五根——

——平衡之力，使修习心协调一致。由于远离作为相违法的诸盖，修习心既不从入出息似相所缘退缩，也不向外散乱，因而稳固地安住于该所缘。所以，应知正因寻、伺、喜、乐、心一境性这五法明显生起，初禅才称为具足五支。

的确，当这五法明显生起时，便称为禅那生起，因此初禅的寻等五法称为“具足支”。不应以为在具足寻等五禅支的禅那之外，另有一个独立的“禅那”。譬如仅依组成部分，便称为“四支军队”“五支乐奏”与“八支道”；同样，仅依禅那的组成支分，也把此禅称为“具有五禅支的禅”或“具足五禅支的禅”。（《清净道论》1-142。）〔意思是：各别一法称为禅支，五法的集合——

——则称为禅那。〕这五禅支在近行定时也明显存在，而且已比寻常欲界心中的禅支强而有力；尤其在安止定 = 安止禅心时，它们又远比近行定时强盛，达到色界禅的特相。

的确，在安止禅定时，寻以极为清净、显明的方式生起，把修习心导向入出息似相所缘并置于其上；伺则近似于慧，极其鲜明地审察入出息似相所缘；喜与乐遍满整个具有一切部分的色身。“对那位获得禅那者而言，在整个具有一切部分的色身中，没有任何一处未被由远离诸盖而生的喜与乐所触及——”

原书 448

——世尊就是这样开示的。

如同上面的盖面与下面的匣身严密吻合、处处贴合，心一境性也周遍、紧密地贴住所缘，而在入出息似相所缘上生起。这正是已经达到色界禅特相的五禅支，与近行定阶段的五禅支之间的区别。

诚然，在上述巴利圣典以“有寻、有伺”等语宣说时，并没有把心一境性直接标举、明确说成禅支。然而，《阿毗达磨“所谓禅那，就是寻、伺、喜、乐与心一境性〔这五法的集合〕。”因此，心一境性同样称为禅支。的确，为了显示与寻等法俱生的禅法，世尊以“有寻、有伺”等作了纲要式略说；应知，世尊在《分别论》——

——巴利圣典中，正是要显示与这些寻等法俱生的禅法。（《清净道论》1-142。）

三种善与十种特相

1．行道清净（paṭipadā-visuddhi）：能令行者到达初禅之行道的清净，称为初禅的“始”；这一“始”有三种特相。

2．舍增长（upekkhā-byūhanā）：中舍（tatramajjhattupekkhā）的增长，称为初禅的“中”；这一“中”有三种特相。

3．令心欢悦明净（sampahaṃsanā）：令心欢悦、明净，称为初禅的“终”；这一“终”有四种特相。

因此，初禅具有三种善与十种特相。其具体情形如下。

行道清净——禅修者以极其清澈明亮的入出息似相为所缘，使修习心寂静地贴住所缘，继续建立入出息念定；在某一速行心路中，安止禅速行便会生起。在该安止速行心路中，称为诸盖的烦恼法是初禅的危害；初禅心从这些称为诸盖的禅那危害中清净出来。（1）由于已经从诸盖这一禅那危害中清净，远离、舍断了能遮蔽阻碍禅那的诸盖，它便趋入作为中道的止相。

原书 449

“所谓中正止相，就是平衡转起的安止定。”（《清净道论》1-144。）安止禅定既不从入出息似相所缘退缩，也不向外散乱，因而平衡转起；它远离退缩与散乱这两个偏离修习所缘的极端，所以称为居于中正道的“中正止相”。又因为初禅安止定是更高诸禅等殊胜法的因，所以得名“止相”。

先前生起的种姓心，以无间缘力、即中间没有其他心间隔的方式资助安止禅；它依一性之理，使同一名相续转向、转变至该状态，并以安止禅定之力达到稳固定住的状态，也就是达到安止禅定的行相。因此称为趋入中正止相、到达中正止相。（2）由于这样趋入并到达中正止相，它已趋近安止禅定的行相，所以称为进入那一止相。〔在到达中正止相的当下，它即趋近具有该稳固行相的安止禅定；心因安止禅定而达到稳固定住，所以称为——

——进入中正止相。〕（3）如上所说，这三相首先在先行的种姓心中显明：1．从诸盖危害中清净；2．到达中正止相；3．进入该中正止相。而在使这三相圆满的初禅生起刹那，应依它来时所循的修行行道而知“行道清净”。

（《清净道论》1-144；《大复注》1-173。）

舍增长——（1）初禅心已经从诸盖等垢染中清净，无须再次加以净化；瑜伽行者不再为净化而造作，等舍地安住于这颗已从诸盖等垢染中清净的初禅心。（2）初禅心已经到达止，正沿着止的正道运行；瑜伽行者不再为重新使它平衡协调而造作，等舍地安住于这颗沿止之正道运行的初禅心。（3）又因为它正沿止的正道运行，已经舍离与烦恼相结合，独一而住、没有烦恼作伴；对于这颗安止禅心——

——瑜伽行者不再为使它重新独一而住、远离烦恼伴侣而造作；换句话说，不再为使它稳固安住于性质单一的——

原书 450

——入出息似相所缘而造作，而是等舍地安住于这颗远离烦恼伴侣、独一而住的安止禅心。应当如此依中舍心所的作用，理解舍增长 = 中舍的增长。（3）令心欢悦明净——（1）在这样由中舍增长的初禅心中，俱生的定与慧如同同系一轭的双牛，各自履行本身作用而彼此不过越，和谐地生起。

（2）信、精进、念、定、慧五根从各类烦恼中解脱，因而都执行“从烦恼解脱”这一相同作用，和谐地生起。（3）瑜伽行者又发起与上述状态相应的精进——也就是令定与慧彼此不过越，并使诸根同样执行从烦恼解脱的作用；在这颗初禅心的坏灭刹那，也具有数数修习。〔越过生起刹那之后，从住刹那开始便称为数数修习（āsevanā）。（《大复注》1-174。）〕在初禅心中俱生的定、慧等一切法，其彼此不过越等一切生起——

——行相，早已由通达事务的智（pārihāriya-ñāṇa）= 于一切方面善巧之智所知：它预先了知杂染及由杂染所得的各种过患，也了知净白及由净白所得的各种利益；并知道依怎样的行相，定与慧才会彼此不过越等。入出息念定的修习心依这些相应行相而得到欢悦；也正由这通达事务的智加以净化、周遍澄清，诸项作用才得以完成。

“应知所谓令心欢悦明净，是由于能净化之智的作用已经完成；此智令定、慧等诸法彼此不过越等状态得以成就。”（《清净道论》1-144—145。）（3）在这颗入出息念定的修习心中，智的作用依中舍之力而显明。

《无碍解道》巴利圣典第221页作如下开示。

初禅论（下）

原书第 451 – 460 页

原书 451

“由精进以某种方式扶助的入出息念定修习心，不会落入修习中的懒惰——懈怠一边。修习者反复修习能使精进觉支生起的诸因，修习心便由精进依这种方式扶助；然而无论精进如何扶助，由于定这一扶助因素令它与精进平衡，修习心仍能很好地等舍而观入出息似相所缘。依这种能等舍观察该所缘的中舍之力，也依先前通达事务之慧的力量，与安止禅相应、能洞见——

——入出息似相所缘的慧根居于优势。正由于慧根居于优势，对入出息似相所缘平等而舍的禅修者，其修习心便以中舍之力，从以诸盖为首、性质各异的烦恼中解脱。依从烦恼解脱之力，也依洞见入出息似相所缘之慧的力量，慧根善能居于优势。因为已从烦恼中解脱，信、慧、定、精进诸法便具有同一、平衡的作用；诸根如此作用平衡，初禅入出息念定的修习便得以生起。”

> （《无碍解道》221。）

由于智的作用这样依舍之力而显明，属于安止慧作用的“令修习心欢悦明净”，便被解释为初禅定的“终”。（4）

> （《清净道论》1-145。）

因此，能令行者到达初禅的行道，以三种方式清净；依这三种行道清净，便证得初禅这一殊胜之法。中舍以三种方式增长；依这种能平等观察入出息似相所缘的中舍，慧根达到卓越。作为智之作用的令心欢悦明净又有四种，修习心由此得到欢悦、澄明。因此应知，唯在初禅中可得如下三种善与十种特相：1．作为到达初禅之行道的行道清净，具有三种特相；2．作为中舍增长的舍增长，具有三种特相；3．作为智之作用、令修习心欢悦明净的令心欢悦明净，具有四种特相。

（《大复注》1-175。）

所谓禅那

“由于深入审察所缘，或烧除相违法，故称为禅那。”（《清净道论》1-145。）修习心能够紧密专注、稳固贴住入出息似相等自身止相所缘而观；又能够烧除以诸盖为首的相违烦恼法聚，也就是以镇伏断之力将其舍离一段较长的——

原书 452

——时间，所以称为禅那。（《清净道论》1-145。）依此说法，不要把遁地、飞行等本领误认为禅那；遁地、飞行等只是神变等神通智的力量。

使禅那长久、稳定、坚固

证得初禅以后，这位瑜伽行者应当像能够射中兽尾毛尖的 vālavedhī 弓箭手，又像国王的御厨一样，以智辨明、摄取并牢记各种条件与行相。

一位极其善巧的弓箭手为了射中兽尾毛尖而作好准备，某一次果真命中、射穿了毛尖。就在准确命中的那一次、那一刻，他应以智牢记放箭时双脚如何踏地，弓、弦、箭各自如何安置：“我这样站立，这样持弓、持弦、持箭，便射中了毛尖。”此后，他便依照先前记住的方式，圆满而毫不失误地持取弓、弦与箭，一再射中毛尖。正如这个譬喻——

——瑜伽行者也应以智辨明、审察并牢记：“我曾经食用某种食物，亲近某种性情的人，在具有世尊某种教诫与修行次第的教法中，以某种威仪，在某个时段证得这初禅。”也就是说，他应当记住适宜食物等条件与行相。如此审察、牢记而作意，即使那尚幼嫩的初禅定消失，他也能像先前一样成就适宜食物等条件，再次令初禅定生起；还能使尚未熟练的定达到熟练，得以一再反复入定。

又如一位善巧熟练的御厨，为供养以衣食等资养自己的君主而烹调食物；君主欢喜地享用哪一种美味可口的食物，御厨便仔细记住，从那天起只奉上君主喜爱的食物，因而获得赏赐。同样，这位瑜伽行者在先前证得禅那时，应以智牢记食物等条件中能够成办证禅之事的各种行相；成就这些条件以后，每当初禅定消失，他仍能一再获得该安止禅定。因此，这位瑜伽行者——

——应当像能射中兽尾毛尖的弓箭手和御厨一样，对于能够获得初——

原书 453

——禅的各种条件与行相，以智加以辨明、摄取并牢记。

（《清净道论》1-145—146。）

由于记住了能证初禅的条件与标志，并再次使这些条件、行相圆满，这位瑜伽行者只能确保安止禅得以成就，尚不能确保它长久稳定。恰当地说，只有把欲贪等诸盖——这些定的危害——彻底清除干净，禅那才能长久稳定。

确实如此。假如一位修行比丘入禅时：（1）没有借由省察诸欲的过患、作意不净行相、省察从诸欲出离之出离界的利益等方法，善加远离欲贪；（2）没有借由身轻安——即心与心所这一"身"的寂静——平息身的热恼，也就是没有远离作为身心热恼之因的瞋恚盖；（3）没有借由作意能够令精进觉支生起的诸法，例如最初猛烈发起努力的发起界，又没有作意、修习光明想等，善加遣除心与心所迟钝的昏沉睡眠盖；（4）没有借由作意能够令定觉支生起的诸法，例如作意入出息似相一类的止相——

——等，善加拔除掉举——心散乱——与恶作——事后追悔、再次忧恼——这些盖垢；（5）没有善加清除疑的因，以及欲贪等以外同样危害定的醉逸、骄慢等法；却进入禅那，那么他便会像蜂群进入自己未经清理的竹穴住处，又像国王进入尚未排除危险的御苑一样，突然从禅那出定。

反过来说，假如一位比丘把危害定的诸盖彻底清除干净以后才入禅，他就像蜂群进入已经清理妥当的竹穴住处，又像国王进入洁净而没有可畏危险的御苑一样，甚至能够整日都安住在等至之中。因此，只有把作为定之危害的诸盖善加清除，禅那定才能长久安住；希望禅那定长久安住的瑜伽行者，应当清除危害禅那的诸盖以后再入禅。

（《清净道论》1-147。）

原书 454

可以质疑：这位已经证得初禅的得禅比丘，不是早已省察诸欲的过患，并已修习能够导向禅那定的止行道吗？不仅如此，他不是早在近行定阶段，就已经凭近行禅定远离诸盖了吗？既然如此，为什么还要再次省察诸欲的过患等呢？回答如下：确实，在近行定的刹那，诸盖已经被远离；不过，那时只是暂且远离诸盖而已。因此，为使安止禅长久稳定，也为了更彻底地远离诸盖，还应再次省察诸欲——

——的过患等。（《大复注》1-177。）入禅时，诸盖确实处于远离状态；但是出定时，诸盖又会以不如理作意为缘重新侵入。因此，希望长时间入禅、希望禅那等至长久稳定的瑜伽行者，应在诸盖每次生起时，以省察诸欲的过患等方法将它们彻底清除干净，然后再度入禅。这就是本段的意思。

初修者应当遵守的规则

"对于在该禅相上已证初禅的初修者，应当多入定，不应多省察。因为多省察者的诸禅支会显得粗重而羸弱；这些禅支如此显现，便不能成为向上奋进的缘。他在尚未熟练的禅那上勉强向上努力，既会从已得的初禅退失，也不能证得第二禅。"（《清净道论》1-148。）意思是：对于以入出息似相为所缘、刚刚证得初禅的初修禅者，应当多入禅定，不应多省察禅支。其过患如下：多省察禅支的人，诸禅支会显得粗重——

——而羸弱。〔因为过多省察禅支，诸禅支在智中变得显明，所以显得粗重；又因为尚未借由熟练、纯熟地入禅使它们达到强有力的状态，禅支虽然在智中显明，却显得力量薄弱。

（《大复注》1-178。）〕诸禅支这样显现于智时，对于这位瑜伽行者，正因它们以粗重而力量薄弱的状态显现，便不能成为借助入出息念定的修习升向更高层次诸——

原书 455

——禅的助缘。若没有培育、熟练已经获得的禅那，使之达到五自在，即使努力求证第二禅等上位禅，也会从已经获得的初禅退失，而且不能证得第二禅。因此，世尊宣说了下面的《母牛譬喻经》（《增支部》3-216）。

《母牛譬喻经》节录

诸比丘……譬如有一头在山上吃草的母牛，它愚笨、不熟练，不了解牧场的情形，也不善于在崎岖不平的山地行走。〔一天，它从一处山顶远望，看见一个清澈的大水池，周围长满青翠茂盛的新草与树叶。〕它心想："如果我能去到未曾去过的地方，吃到未曾吃过的草，喝到未曾喝过的水，那就好了。"可是，它下山时，还没有把前脚稳稳踏在可靠的立足处，就抬起了后脚。这头愚牛（从山——

——上滚落下来），既到不了未曾去过的地方，也吃不到未曾吃过的草、喝不到未曾喝过的水；就连它生起上述想法时所在的原来那处山顶，也不能安稳返回。

为什么会这样呢？诸比丘……因为那头母牛愚笨、不熟练，不了解牧场的情形，也不善于在地势不平的山地行走，却偏偏在山上吃草。

诸比丘……同样，在此教法中，有一位比丘：由于不知道如何彻底清除危害定的诸法，所以愚笨；由于不懂得如何练成禅那自在，所以不熟练；由于不知道熟练掌握下一级禅那是上一级禅那最切近的近因，所以不了解自己的牧场；由于完全没有熟练进入禅那等至的能力，所以不善巧。他远离所欲、烦恼欲，远离诸不善法，具寻、具伺，并具有因远离诸盖而生的欣喜——

——即喜，以及安乐——即乐，成就并安住于初禅。

可是，他不反复亲近、培育和数数修习那个禅相〔即初禅定以及作为证得初禅定之因的入出息似相〕，也不使它稳固建立。

原书 456

于是，他心中生起这样的念头："若我能因寻、伺止息，令内在相续中的心澄净，使殊胜的心定增长，无寻、无伺，具有由定而生的喜与乐，成就并安住于第二禅，那就好了。"

然而，他不能因寻、伺止息而令内在相续中的心澄净、使殊胜的心定增长，也不能成就并安住于那无寻、无伺而具有定生喜乐的第二禅。

随后，他心中又生起这样的念头："若我远离所欲、烦恼欲——

——也远离诸不善法，具寻、具伺，具有因远离诸盖而生的喜与乐，成就并安住于初禅，那就好了。"

可是，他不能成就并安住于那种远离所欲、烦恼欲……的初禅。

诸比丘……正如那头在山上吃草、愚笨、不熟练、不了解牧场情形、也不善于在崎岖山地行走的母牛，这位比丘也被称为从两者——初禅与第二禅——跌落的人，从两者退失的人。（《增支部》3-216。）由此可知，在尚未把已经获得的禅那练习到熟练自在以前，即使努力升向上位禅，也会从已有的禅那退失，又不能升达上位禅。因此，这位瑜伽行者首先应当就在当前已经获得的初禅上，从五个方面反复练习、亲近，达到熟练掌握，也就是练成五自在。

五自在

“自在”（vasī）意为熟练、如愿转起、能够掌握，以及令其如愿转起的能力。五种自在是：转向自在（āvajjanavasī）、入定自在（samāpajjanavasī）、住定自在（adhiṭṭhānavasī）、出定自在（vuṭṭhānavasī）和省察自在（paccavekkhaṇavasī）。

一、转向自在

对于初禅，无论在什么地方、什么时候，他都能对自己想要的任何禅支，随意省察任意长的时间；转向与省察的生起没有迟缓。具有这种能力，就称为转向自在。

能够熟练、自在地省察禅支的意门转向之能力，称为转向自在。

瑜伽行者进入初禅、再从初禅出定以后，先省察初禅所含的寻禅支。他的名相续中先后生起有分波动——波动的有分——和有分断——截断有分流的有分；在有分断之后，取寻为所缘、对寻作省察的意门转向生起。紧接该意门转向，仍以寻为所缘并省察寻的省察速行迅速生起：诸根锐利的瑜伽行者生起4次，诸根不很锐利的瑜伽行者生起5次。

（意思是：不再生起7次。）那4次或5次速行之后，又生起有分波动、有分断这两次有分；有分断之后，取伺为所缘、对伺作省察的意门转向生起。此后，继续取伺为所缘并省察伺的省察速行生起4次或5次。再以后，分别省察喜、乐、一境性的各条心路相继生起。

以这种方式，对五禅支不取任何其他所缘，而只是前后相续、接连不断地取诸禅支为所缘，便能使心不被异类所缘插入间隔而连续运行。在这样省察时，两条分别省察各个禅支的心路之间，不再生起许多额外的有分，只生起不可缺少的有分波动与有分断。省察禅支的能力达到这样迅捷锐利时，这位瑜伽行者的转向自在就称为已经圆满成就。

上述达到顶点、每两次有分之后即有4次省察速行的转向自在，在世尊示现水火双神变等神变时可以达到。除世尊以外，舍利弗尊者等圣者在格外奋发、极其用功地成就转向自在时，也能达到这种自在；然而，世尊以外的声闻弟子所达到的这种转向自在只能维持极短、极少的时间，不像世尊示现水火双神变等神变时那样具有极长的连续过程。因此，水火双神变等被说为“不共声闻弟子”。比上述由两次有分相隔、具有4次速行的转向自在更加迅速的转向自在——

——在世间已不可能有。即使没有这么快，只要能在中间多生起少数有分的情况下接连省察，也仍可称为转向自在。其本意是：意门转向能够以最快速度省察禅支的能力，称为转向自在。

（《清净道论》1-149—150；《大复注》1-178—179；《摄阿毗达磨义论》缅文复注565—566。）

原书 458

二、入定自在

对于初禅，无论在什么地方、什么时候，他都能随意进入，并随意安住任意长的时间；入定的生起没有迟缓。具有这种能力，就称为入定自在。

入禅的意愿一生起，此后不再落入额外的有分；有分波动、有分断、意门转向、遍作、近行、随顺、种姓依次生起，然后能使任意多个禅那速行心随愿生起，这种能力称为入定自在。

善巧进入与先前已经证得的禅那完全相同、且与诸相应法俱起的禅那，称为 samāpajjana——入禅；意思是处于具足禅那的状态。

如同大目犍连尊者调伏难陀邬波难陀龙王（Nandopananda）时那样：入禅的意愿一生起，紧接着只有称为有分波动与有分断的两次有分生起；有分流被截断以后，意门转向生起，紧接该意门转向便能迅速入禅。这种能力称为入定自在。这是智慧极其锐利者在紧急示现神变等时候，能够立即入定的殊胜大能力。即使没有这样迅速，在中间多生起少数有分，也仍可称为入定自在。（《清净道论》1-149—150；《大复注》1-179；《摄阿毗达磨义论》缅文复注566。）

迅速入定的能力

所谓迅速入定的能力，是指：入禅的意愿一生起，称为有分波动、有分断的两次有分随即生起；在截断有分以后生起意门转向，紧接该意门转向便使一连串禅那速行生起——也就是入禅。这就称为能够迅速入禅。达到顶点的这种入定自在，在世尊说法时也能达到。世尊正是针对这种自在而开示：“阿耆毗舍那族的萨遮游方者啊……我这样说法时，就在每次说法结束之际，把心稳固地安置在涅槃上；这个涅槃，正是我恒常安住之处，也是先前阿罗汉果定的所缘。我使心善住——

——于此，令它只有一个所缘，使它善加等持；我几乎总是以这样的安住而住。”（《中部》1-316。）没有任何入定自在能比世尊的这种入定自在更加迅速。曾有一次，在一个月光明亮的夜晚，舍利弗大长老住在迦波多峡谷（Kapota），正在进入等至。当时，他刚刚剃过头，头顶光秃——

原书 459

——南达夜叉向舍利弗尊者的头顶猛击一下，那一击甚至足以摧毁山峰。持经诸长老说：“就在尊者出等至的同一刹那，南达夜叉施下了那一击。”

舍利弗尊者的这种入定自在，也正是这里值得举出的一个例证。（《大复注》1-179。）

三、住定自在

无论预定只住一弹指的短暂时间、十弹指的时间，还是1小时、1个上午、1天等自己所希望的任何时长，都能不多不少，恰好住满预定入定的时间；如堤坝拦水一般截住有分流，使禅那速行心相续稳定维持。这种能力称为住定自在。（《清净道论》1-150；《大复注》1-180。）

四、出定自在

同样，无论预定入定一弹指、十弹指，还是1小时、1个上午、1天等自己所希望的任何时长；想短暂入定便短暂入定，想长久入定便长久入定；都能不早不迟，在预定时刻迅速从禅那速行心相续中出来。这种能力称为出定自在。

只有禅心接连不断地生起，称为“进入禅那等至”；禅那速行心相续中断而有分心生起，则称为“从禅那出定”。在这两种自在中，入定以前先作遍作：“我要使禅那——即禅那速行心相续——只维持这么长的时间。”凭借这项遍作，能够依所作的决意使禅那维持、安住，称为住定自在。同样，入定以前先作遍作：“我要具足禅那这么长的时间，然后出定。”凭借这项遍作，能够从禅那出来，称为出定自在；应当如此理解。为了清楚显示住定自在与出定自在这两种自在，很适合讲述佛护长老的事迹。

佛护尊者受具足戒满八雨安居时，住在三万位具有神通的尊者之中。这些尊者来到那座长着芒果树、摩诃摩哂陀长老昔日从空中降落之处的山丘，是为了照料患病的摩诃罗哈那笈多大长老。当时，一位侍者龙王正为罗哈那笈多大长老送来米粥；一只金翅鸟王为了攫取龙王，从空中迅猛俯冲而下。佛护尊者看见后，当下便化出一座山，挽住龙王的臂膀，一同进入自己所化山中的洞穴。那只从空中俯冲而来的金翅鸟王，胸膛撞上化现的山后，只得逃走。这时，摩诃——

——罗哈那笈多大长老说：“诸贤友……假使没有佛护，我们大家都要受到责备。”（《清净道论》1-150。）用来化出那座山的神通心，诚然只生起一次；然而，这一事迹之所以在此作为例证，是为了显示：对于作为神通基础的禅那，佛护尊者能够极其迅速地使它安住，也能够极其迅速地从中出定。佛护尊者尤其精通这两种自在：住定自在，能使禅心迅速安住；出定自在，能迅速从禅那出来。若不是他，在场多达三万位的神通者竟不能保护一位为长老服务的龙王免遭金翅鸟危害，就理应——

——受到责备。（《大复注》1-180。）

五、省察自在

“至于省察自在，已经在转向自在中说过；因为在那种情形中，省察速行正是紧“所谓‘紧随转向’，意为：为了成就转向自在，先依次转向寻等诸禅支，随后转起的诸速行，便是对那些禅支的省察。因此，转向自在成就到什么程度，也应知省察自在便成就到什么程度。”在能够省察诸禅支的意门转向之后，省察速行接连生起。

这些省察速行也继续省察同样的诸禅支。能以这些省察速行省察诸禅支的能力，称为省察自在。

也就是说，在一条条省察诸禅支的省察心路之间，不夹杂许多有分，便能接连不断地省察。因此，应当知道：转向自在一旦成就，省察自在也就随之成就。能够以最快速度省察诸禅支的意门转向之能力，称为转

向自在；能够以最快速度省察诸禅支的省察速行之能力，称为省察自在；二者依此分开。（《清净道论》1-150；《大复注》1-180。）大恩德的雷迪大长老在《大业处书》中开示：“省察诸禅支以后，为了再次迅速入定，不让省察诸禅支的省察速行多到通常的7次，而只让它生起4次或5次——

——能够做到这一点，就称为省察自在。”

> （《大业处书》45页。）

第二禅论

第二禅论

这位瑜伽行者已经训练、修习并精通五自在；他从自己已经熟练修习的初禅出定后，“这一等至邻近诸盖这一敌人，又因寻、伺粗重而禅支薄弱。”

> （《清净道论》1-150。）

1．初禅等至邻近名为诸盖的敌人。

2．由于寻与伺粗重，初禅的禅支薄弱。如此观见初禅的过患；3．把第二禅作意为比初禅更寂静的法；4．耗尽对初禅的希求与顾恋——为了获得第二禅，应当努力修习入出息念定。

> （《清净道论》1-150。）

诸盖这一敌人——诸盖在初禅的近行定阶段，已经以镇伏、隔离的方式脱落。禅修者以入出息似相为所缘，逐步建立入出息念定；只有到达即将进入初禅的近行定范围时，诸盖才止息下来。初禅与它的近行定极其接近，所以初禅仍然邻近那一类只有到达近行定才被隔开的敌人——诸盖。

寻与伺——寻的性质，是把修习心朝向并投置在入出息似相所缘上；伺的性质，是反复审察入出息似相所缘。因此，对于希求寂静、希求定力的瑜伽行者来说，必须把修习心朝向并投置在入出息似相所缘上，又必须审察该所缘，这仍是一种粗重的心理活动。他应当想：“如果不必这样投置修习心，也不必这样审察修习所缘，而修习心能寂然贴住、安住于修习所缘，那就更好了。”于是，他不希求由于寻、伺粗重而禅支薄弱的初禅，而希求更寂静的第二禅，仍以入出息似——

——相为所缘，继续培育入出息念定。原文所说的就是这个意思。

趋向第二禅——他如此用功。到了某个时候，他从初禅出定，具足念与正知，以智转向并省察诸禅支；这时，寻与伺显得粗重，喜、乐、心一境性则显得寂静。于是，为了舍离粗重的禅支、获得寂静的禅支，他

对同一个入出息似相所缘反复作意。在他的相续中，到了可以说“现在第二禅即将生起”的那个速行轮次，有分流被截断；随后，取同一个入出息似——

原书 462

——相为所缘、能够审察该似相的意门转向生起。此后，仍以该入出息似相为所缘，根器敏锐者有4个速行生起，根器不甚敏锐者有5个速行生起。在这4个或5个速行中，最后一个——第4或第5速行——是具有第二禅的色界禅那速行。除最后一个以外，其余3个或4个都是欲界速行；正如初禅部分所说，它们分别具有遍作、近行、随顺、种姓这4个专名，或近行、随顺、种姓这3个专名。

依照这样的修习次第，这位瑜伽行者由于寻与伺止息，成就并安住于第二禅：它能使自己内在相续中的心清净，能增长心的殊胜专一；无寻、无伺；由初禅定而生〔或由与第二禅同一心刹那俱生的相应定而生〕，具有喜与乐。如此，这位瑜伽行者便已经证得了以入出息似相为所缘、舍离寻与伺两种禅支、具足喜、乐、心一境性三种禅支、具有三种善并具足十相的——

——第二禅。（《清净道论》1-150—151。）

寻与伺的止息

究竟法的自性是生起以后必然坏灭。因此，初禅中的究竟法就在初禅中坏灭，并不会延续到第二禅，继续生起或稳固存在。故在第二禅生起时，先前以入出息似相为所缘而生的初禅34种名法，全部都已不存在。确实，初禅中的触等34种名法是一组独立的法；第二禅中的触等32种法又是另一组独立的法。它们属于不同的心刹那，所以各自独立。

第二禅生起时，初禅名法早已依生、住、灭的法则寿尽坏灭，当然不再存在；然而，正是由于超越了较粗重的禅支，才可能获得异于初禅的第二禅等。为了清“由于寻与伺止息。”

应当知道，世尊并没有说：“由于与寻、伺俱生的诸法也止息。”（《清净道论》1-151。）

原书 463

信与定

“内在净信，使心成为专一。”如此特别标举：在自己内在的相续中，具有能使心清明的信，以及心的殊胜稳定——定。

这里可以提出如下问题：这种能使心清明的信，以及称为 ekodi 的殊胜心定，初禅中不是也有吗？为什么世尊只说第二禅具有 သမ္ပသာဒန——能使心清明的信；又只说第二禅能增长 ဧကောဒိဘာဝ——殊胜的心定呢？

答案如下。

初禅因寻与伺的摇动、扰动，就像混有小浪、大浪的水，还不能十分澄澈。因此，初禅虽有信，世尊却没有说它具有 သမ္ပသာဒန——能使心清明。又因为心尚未充分澄澈，也因为寻与伺仍在摇动、扰动，即使信

与慧达到平衡、精进与定达到平衡，初禅中的定仍不能充分显明，就像鱼处在黏稠的水中一样。因此，世尊也没有把初禅说成能够增长 ဧကဂ္ဂတာ——殊胜的心定；并未如此——

——宣说。

第二禅则不同：因为不再受到寻与伺从四周干扰，能使心清明的信便有了发挥的机会，变得强而有力；又因为得到强而有力的信作为助伴，定也显明起来。因“净信，使心成为专一。”也就是特别标举：在自己内在的相续中，具有能使心清明的信，以及称为 ekodi 的殊胜心定；应当如此理解。（《清净道论》1-152。）无寻、无伺——由于舍弃了对寻、伺的爱著，以此使寻、伺止息，第二禅便能使心清明；它并不是像近行定——

——阶段那样，因为止息名为诸盖烦恼的浑浊而使心清明。不仅如此，恰恰由于寻与伺止息，第二禅才能增长殊胜的心定。它并不是像近行禅那样，因为排除诸盖烦恼的垢染而增长殊胜的心定，也不是像初禅那样，因为禅支显明而“由于寻与伺止息。”这句话——

原书 464

——正是清楚说明心何以清明、殊胜心定何以增长的原因之语。

此外，由于寻与伺止息，第二禅才无寻、无伺；它并不是像第三禅、第四禅或眼识等法那样，由于本来自性中就没有寻、伺而无寻、无伺。由此，这句话也显示第二禅为何没有寻、伺，并不只是显示寻、伺不存在。

“无寻、无伺。”这句话只能显示第二禅“由于寻与伺止息。”以后，仍然适合接着说“အဝိတက္ကံ အဝိစာရံ——无寻、无伺”。

所以，虽然已经说过“由于寻与伺止息”，为了显示第二禅的功德，仍须再次说“无寻、无伺”。

> （《清净道论》1-152—153。）

သမာဓိဇံ，即“由定而生”——之所以开示第二禅“由定而生”，是因为它一方面得到初禅定以亲依止缘等缘力给予助益；另一方面，又得到第二禅自身在同一心刹那中俱生的相应定，以俱生缘、相互缘、依止缘等缘力给予助益，因而生起。在初禅与第二禅二者之中，初禅固然也由同一心刹那中与它俱生的相应定而生；但只有第二禅的定，才堪当“定”这一名称。

为什么呢？寻与伺把心相续朝向并投置在一个个所缘上，又在所缘上反复揉摩，因而会使心摇动。第二禅没有这种能使心摇动的寻与伺，所以极其不动，又十分清明；正因如此，只有第二禅的定才堪当“定”这一名称。为了赞叹第二禅的功德，世尊便只对第二禅开示 သမာဓိဇံ——“由定而生”，因为只有第二禅的定特别堪当“定”之名。

> （《清净道论》1-153。）

贤善的瑜伽行者，当你读过以上解释以后，再读下面这段佛陀的开示，便会很容易理解，并能体会其中法味。

“由于寻与伺止息，内在净信，使心成为专一；无寻、无伺，具有由定而生的喜与乐；成就并安住于第二禅。”（《中部》1-89。）

原书 465

= 由于寻与伺止息，内在相续中具有能使心澄净、令殊胜的心定增长的性质；无寻、无伺；具有由初禅定而生（或由与自身相应的俱生定而生）的喜与乐——他成就第二禅，并安住于第二禅。（《中部》1-89。）

寻与伺脱落之时

“如同诸盖在初禅的近行刹那被舍离，寻与伺却并非同样在这一第二禅的近行刹那被舍离。”

“然而，唯在安止刹那，这一第二禅才离开寻与伺而生。因此，寻与伺称为它的‘应断支’；由于喜、乐、心一境性这三法生起，应知它具足三支。”（《清净道论》1-153。）如同初禅在近行定刹那舍离诸盖，第二禅并不在近行定刹那舍离寻与伺。为什么呢？一方面，寻与伺并不具有令心相续染污、热恼的染污性质；另一方面，近行修习也没有能力舍离寻与伺。由于这两个原因，它们尚未被舍离。事实上，唯在安止禅速行生起时，第二禅才离开寻与伺而生起。

因此，寻与伺称为第二禅的应断支。

另一方面，由于喜、乐、心一境性这三法明显生起，应知第二禅具足三支。（《清净道论》1-153。）依义注的这一判定，应当记住：在属于第二禅心路、第二禅入定心路等，并被称为达到顶点的近行定的遍作、近行、随顺、种姓诸近行速行中，寻与伺尚未脱落，仍然相应。也应继续训练第二禅，直至成就五自在；应反复检验寻、伺是否已经脱落。初得第二禅时，也应多入定、少省察禅支。

第三禅论

原书第 466 – 471 页

原书 466

第三禅论

“如此证得第二禅以后，又应依上述方法，以五种方式在其中练成自在。从已经熟练的第二禅出定，观察：‘此定邻近寻、伺这两种敌对法；又如所说：“其中凡有喜，都是心的踊跃；因此说此禅粗显。”由于喜粗显，此禅的禅支力量薄弱。’见到第二禅的这些过患以后，把第三禅作意为寂静，断尽对第二禅的贪著，为证得第三禅而修习。”（《清净道论》1-153—154。）依这样的修习证得第二禅以后，瑜伽行者应当依前述方法，以五种方式训练纯熟、成就自在；然后从已经熟练的第二禅出定，观察：1．第二禅定邻近寻与伺这两种敌对法。

2．在第二禅定中，有一种喜，即对入出息似相所缘的喜爱；它使心呈现踊跃浮动的行相。正因为这喜，第二禅才被说为粗显（《长部》1-34）；喜本身粗显，也使第二禅的禅支力量薄弱。瑜伽行者应以智看

清第二禅定的这些过患。3．把第三禅作意为比第二禅更寂静。4．断尽对第二禅的眷恋与贪著。然后，为证得第三禅而精进修习。（《清净道论》1-153—154。）如此用功时，瑜伽行者从第二禅出定——

——具足念与正知智，省察诸禅支时，喜显现为粗显，乐与一境性则显现为寂静。为了舍离粗显的喜这一禅支，并获得具足乐与一境性这两个寂静禅支的第三禅，他仍以同一个入出息似相为所缘，持续作意、修习。在这位瑜伽行者的相续中，到达可以说"第三禅即将生起"的速行轮次时，有分流被截断——也就是有分断心生起；随后，意门转向心仍以入出息似相为所缘而生起，即审察入出息似相所缘的心生起。在此之后，以该入出息似相——

——为所缘，诸速行依次生起：诸根锐利的禅修者有4个速行，诸根不那么锐利的禅修者有5个速行。

在这4个或5个速行中，最后一个——第4个或第5个速行——是具有第三禅的色界速行；除去最后一个速行，其余3个或4个速行，仍如初禅中所说，只是欲界速行。（《清净道论》1-154。）

证得第三禅者

"（至此，他）又因离喜而住于舍，有念、有正知，并以身感受乐；诸圣者称他为'舍而有念、乐住者'；他成就第三禅，并安住于第三禅。"（《长部》1-71；《阿毗达磨》1-45；《清净道论》1-154。）依这样的修习次第，这位瑜伽行者厌离并超越喜，又令寻、伺止息；他对第三禅的乐也保持中舍而住，具足能忆念、摄持入出息似相所缘的念，也具足能通达入出息似相所缘的正知智；他以名身感受身乐与心乐。

由于具足第三禅这项功德，佛陀等诸圣善士称赞这位具足第三禅者是"即使对第三禅之乐也能住于舍者、具念者、乐住者"；他成就第三禅，并安住于第三禅。

> （《长部》1-71；《阿毗达磨》1-45；《清净道论》1-154。）

"ဥပေက္ခကော စ ဝိဟရတိ"（upekkhako ca viharati）："住于舍"

这里的"舍"是指禅舍；依胜义法体而言，它就是中舍性心所，具有即使对极其殊胜的第三禅之乐也不偏向、居于中间的性质。这种舍：1．以即使对第三禅之乐也保持中舍、居于中间为特相。

2．以即使对极其殊胜的第三禅之乐也不作意为作用。（意思是：虽然第三禅之乐极其殊胜，它却具有与因喜爱该乐而倾向、偏向相反的作用。）3．在禅那的一切乐中，第三禅之乐已经达到顶点；即使面对这种乐，它也在禅修者的智中显现为一种不为领受该乐而操劳的法。

换一种说法，它能使与自己相应的诸法，对第三禅之乐免于操劳与干预。

4．以厌离喜为最近因。

这里可以问：这种禅舍，依胜义法体来说，不正是中舍性之舍吗？中舍性之舍不是也存在于初禅与第二禅之中吗？既然如此，在初禅与第二禅中也应当说"ဥပေက္ခော စ ဝိဟရတိ——住于舍"，宣说这种中舍性之舍；为什么没有这样宣说呢？这就是所问。〔以入出息似相——

原书 468

——为所缘而生起的34种初禅名法与32种第二禅名法中，都含有中舍性心所，所以上述问题才会生起。（参见名业处篇。）〕因为它的作用不显明，所以没有宣说。初禅中的中舍性心所受寻、伺、喜压制，第二禅中的中舍性心所则受喜压制，因此其作用都不显明；到了第三禅，寻、伺、喜不再压制它，它的作用便如昂首而立一般明显地呈现。因此，世尊只在第三禅中宣说“ဥပေက္ခကော စ ဝိဟရတိ——即使对第三禅之乐也住于舍”。这就是答案。

（《清净道论》1-157；《大复注》1-187。）

“သတော စ သမ္ပဇာနော”（sato ca sampajāno）：“有念、有正知”

能忆念、思念入出息似相所缘，并能紧贴、安住于该所缘的性质，称为念。能清楚了知入出息似相所缘的性质，称为正知智。这里依以人为主的施设说法，才说“具足念者”“具足正知智者”。

在二者之中，念：1．以忆念、记得入出息似相所缘为特相。

2．以对治忘失入出息似相所缘为作用。

换一种说法，它具有不忘失入出息似相所缘的作用。

3．它在智中显现为一种能守护心、不受烦恼侵入的法。换一种说法，它能令心免受烦恼侵入。（再换一种说法，它能守护入出息似相所缘与能知之心，使二者都不失落。）正知智：1．以不迷惑而清楚了知入出息似相所缘为特相。

换一种说法，正知智以与迷惑相反为特相。

2．它具有渡达彼岸——也就是入出息修行道路终点——的作用。

换一种说法，它具有到达所面对、所趋向之目标终点彼岸的作用。

3．它在禅修者的智中显现为一种能够审察、探究入出息似相所缘的法。（《清净道论》1-157。）在这些禅那中，念与正知当然也存在于先前的初禅与第二禅；也就是说，34种初禅名法与32种第二禅名法中，也都含有念心所与称为正知的慧心所。的确，对于失念而——

原书 469

——没有正知的人，就连近行禅也不能成就，安止禅更不必说，当然无法成就。可是，相对于更高的诸禅，初禅与第二禅较为粗显；如同人在平地行走容易一样，心在初禅与第二禅中运行也舒适容易，所以念与正知的作用并不显明。第三禅则由于舍离了粗显的禅支而极为微细；如同人在剃刀刃上行走，必须以念与正知摄护其步态，第三禅中心的运行也必须以念与正知的作用加以摄护。

因此，世尊唯在第三禅中宣说“သတော သမ္ပဇာနော”，即“具足能摄持入出息似相所缘的念，又具足能清楚通达入出息似相所缘的慧”这两个词。除此以外，还有如下特别的理由。

尚未断奶的小牛若被牵离母牛而无人看守，便会再次回到母牛身边；同样，第三禅之乐虽然已经从喜中分离，若没有念与正知守护，也会再次回到喜，重新与喜相应——也就是退回第二禅。再者，众生对乐极易贪著；第三禅之乐又极其甜美殊胜，因为在世间诸乐之中，没有比第三禅之乐更胜的乐。（这是因为第四禅等更高诸禅不与乐受相应，只与舍受相应。）

事实上，这位瑜伽行者唯因念与正知的力量，才不贪著第三禅之乐，并非由于其他原因而不贪著。为了彰显这一特殊义理，世尊只在第三禅中宣说“သတော သမ္ပဇာနော”这两个词。（《清净道论》1-158。）

“သုခဉ္စ ကာယေန ပဋိသံဝေဒေတိ”（sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti）：“并以身感受乐”

具足第三禅的瑜伽行者，在第三禅刹那并没有“我要感受第三禅之乐”这样的作意。即使没有这种作意，仍有与他的名身——即名法之聚——以及第三禅同一心刹那相应的乐受；具足第三禅的瑜伽行者便感受这乐受。换一种解释，与第三禅名身相应的乐受，由它——也就是由这乐受连同第三禅心——所生的极其殊胜的心生色，遍满具足第三禅者的——

——色身，即色法之聚；也就是说，心生色遍满全身。由于色身被这些殊胜的心生色遍满，即使从第三禅出定以后，具足第三禅的瑜伽行者也会感受到身乐；这种身乐由极其殊胜的心生色遍满全身并与身体接触而生起。因此，为了彰显心乐与身乐这两层意义，世尊宣说“သုခဉ္စ ကာယေန ပဋိသံဝေဒေတိ”，也就是“以名身感受第三禅之乐这一心乐，以及身乐”。（《清净道论》1-158。）

“ဥပေက္ခကော သတိမာ သုခဝိဟာရီ”（upekkhako satimā sukhavihārī）：“舍而有念、乐住者”

为什么佛陀等诸圣善士，因为此人具足第三禅，便赞叹他为“即使对第三禅之乐也住于舍者、具念者、乐住者”呢？因为他确实值得这样的赞叹。

具足第三禅者即使面对极其甜美殊胜、已经达到乐之顶点的第三禅之乐，也能保持中舍；与第三禅之乐黏着的爱不能牵引他。他又具足念：以一种令喜无法生起的方式，使念显明地安住于入出息似相所缘。并且，他以名身——名法之聚——感受清净无染的心乐；这种乐是佛陀等诸圣善士所珍重、唯有诸圣善士堪能受用的。因此，他值得赞叹。如此——

——由于极其值得赞叹，佛陀等诸圣善士为了彰显这些构成赞叹理由的功德，才称赞具足第三禅者为“ဥပေက္ခကော သတိမာ သုခဝိဟာရီ——即使对第三禅之乐也住于舍者、具念者、乐住者”。应当如此理解。

（《清净道论》1-158—159。）

第三禅有1个应断支，即舍离喜；又具足2个相应支，即乐与一境性。应知，喜只在安止禅刹那才被舍离；在遍作、近行、随顺、种姓这些近行禅刹那中尚未被舍离，因此这些近行速行仍与喜相应。同样应当记住：寻与伺在这些速行中也仍然相应。（《清净道论》1-159。）这些重要说明，是为了在辨识名业处时，能够准确知道在什么心刹那中，有哪些——

——心所相应、共有多少名法。应当继续训练第三禅，直至成就五自在。不过，有些瑜伽行者仍然眷恋、贪著喜，因而会屡次退回第二禅。因此，应当更多地省察喜的过患，彻底断除对喜的眷顾，努力达到第三禅；证得以后，还应继续训练至成就自在，使自己不再从第三禅退失。

第四禅论

原书第 472 – 483 页

第四禅论

“如此证得第三禅以后，又应依上述方法，以五种方式在其中练成自在。从已经熟练的第三禅出定，观察：‘此定邻近喜这一敌对法；又如所说：“在其中，心对所谓乐的作意仍然存在；正因为这乐，才说此禅粗显。”由于乐粗显，此禅的禅支力量薄弱。’见到第三禅的这些过患以后，把第四禅作意为寂静，断尽对第三禅的贪著，为证得第四禅而修习。”（《清净道论》1-159。）依这样的修习次第证得第三禅以后，瑜伽行者应当依前述方法，以五种方式训练纯熟、成就自在；然后从已经熟练的第三禅出定，观察：1．第三禅定邻近喜这一敌对法。

2．如世尊所说：“在第三禅中，心对所谓乐这一禅支的作意仍然存在；正因为有这乐，才说第三禅粗显。”（《长部》1-34。）由于乐粗显，第三禅的禅支力量薄弱。

瑜伽行者应当如是观见第三禅上述两种过患；3．把第四禅作意为比第三禅更寂静；4．断尽对第三禅的眷恋与贪著。然后，为证得第四禅而精进修习。（《清净道论》1-159。）如此竭力用功时，瑜伽行者从第三禅出定，具足念与正知智而省察诸禅支；这时，心中生起的悦——即称为心所悦受的乐——显现为粗显，舍受与心一境性则显现为寂静。于是，为了舍离粗显的乐这一禅支——

——并获得舍与一境性这两个寂静禅支，他仍以同一个入出息似相为所缘，持续反复作意。在这位瑜伽行者的相续中，到达可以说“第四禅即将生起”的速行轮次时，有分流被截断；随后，意门转向心仍以入出息似相为所缘而生起，即审察入出息似相所缘的心生起。在此之后，以该入出息似相为所缘，诸速行依次生起：诸根锐利者有4个速行，诸根不甚锐利者有5个速行。在这些速行中，最后一个——即诸根锐利者的第4个速行、诸根不甚锐利者的第5个速行——是——

——与第四禅相应的色界禅那速行。除去最后一个速行，其余3个或4个速行，仍如初禅中所说，只是欲界速行。

> （《清净道论》1-159—160。）

下面是一个特别之处：乐受不能以数数修习缘力资助称为“不苦不乐”的中性感受——舍受；而第四禅中只能是不苦不乐的舍受。正因为只能是舍受，该安止禅心路中的4个速行也全都必须与舍受相应。又因为这4

个或5个速行与舍受相应，而且喜早已在第三禅刹那被舍离，所以第四禅中也没有喜。这就是特别之处。（《清净道论》1-160。）当善法以数数修习——即一再反复串习——缘力——

——资助另一善法时，只有前后两法的受相同，才能给予资助：若前一速行是舍受，后一速行也必须是舍受；若前一速行是乐——即悦受，后一速行也必须只是乐——即悦受。假如前一速行是乐受，后一速行却是舍受，前一速行便不能以数数修习缘力——即反复串习所形成的助缘力量——资助与舍受相应的后一速行。因为在这种不应发生的情形中，被"乐受"一词总摄的前一速行法，没有能力以数数修习缘力资助与舍受相应的后一速行。因此，在安止禅心路中，并非只有称为第四禅速行的安止速行与舍受相应；紧接在该安止禅速行之前——

——同一心路中的遍作、近行、随顺、种姓这些欲界近行禅速行，也都必须只与舍受相应。这就是本段的意思。（参见《大复注》1-189等。）

第四禅

"（至此，他）由于舍离乐、舍离苦，又由于悦与忧早已灭没，成就并安住于不苦不乐、由舍而念清净的第四禅。"

（《长部》1-71；《阿毗达磨》1-45；《清净道论》1-160。）

依这样的修习次第，这位瑜伽行者舍离乐根、舍离苦根，又由于悦根与忧根早已在近行禅刹那灭没，而成就并安住于第四禅；此禅以不苦不乐之舍令念清净。这样，这位瑜伽行者便证得了以入出息似相为所缘的第四禅：它有1个应断支，即乐；具足2个相应禅支，即舍与一境性；具足三种善与十相。（《清净道论》1-160。）1．苦根（苦受）在初禅近行定刹那；2．忧根（忧受）在第二禅近行定刹那；

3．乐根（身乐受）在第三禅近行定刹那；

4．悦根（悦受，即心乐）在第四禅近行定刹那——如此分别灭没。（《清净道论》1-160。）世尊在《Uppaṭipāṭika Sutta》（《相应部》3-188—190）中宣说上述四种受依次在四禅中灭没，其理由如下。

"因为是彻底灭尽。这些受在初禅等中是彻底灭尽，并非只是灭。"

"然而，在近行刹那只是灭，并非彻底灭尽。"（《清净道论》1-160。）正因为是彻底灭尽，世尊才宣说上述四种受依次在四禅中灭没。苦、忧、乐、悦——即身苦、心忧、身乐、心乐这四种受——分别在初禅、第二禅、第三禅、第四禅中彻底灭尽，而不只是暂时止息；但在趋向各禅的近行刹那，它们只是暂时止息，并未彻底灭尽。

1．确实，在趋向初禅的近行定阶段，许多以入出息似相为所缘、具有不同意门转向的意门速行心路生起；这些心路含有称为近行定的定。在这些心路中，称为苦根的身苦受虽然已经止息，却仍可能由于蚊虻等叮咬触伤，或住处不适宜、坐姿不均衡所引生的疲劳剧烈发热，而再次生起。然而，在安止禅速行生起、处于安止禅之中时，苦受绝不可能生起。身苦受——即苦根——虽然已在近行定刹那止息——

——但因为尚未被与它相反的乐受排除，所以苦根还没有彻底灭尽。

当诸安止禅速行连续生起、处于安止定中时，由喜所生——即由与喜相应之心所生——的殊胜心生色遍满全身，使整个色身犹如沉浸在乐的大池之中。对于这样全身沉浸于乐中的人，称为苦根的身苦受已经被与它相反的乐受排除，所以彻底灭尽。

2．再者，在第二安止禅心路生起以前，已经有许多以入出息似相为所缘、具有不同意门转向的意门速行心路生起；这些心路称为近行定。在这些心路中，称为忧根的心苦受——忧受——虽然已经被舍离，但如果存在以寻、伺为支持因的身体疲劳，或心的——

——疲劳，忧根仍可能再次生起；若没有寻与伺，便不再生起。

凡忧根相应而生的心，也必定与寻、伺相应。

正因为有寻与伺，忧根才会生起。趋向第二禅的近行定阶段尚未舍离寻与伺，所以忧根仍可能在那里生起；到了第二禅安止定刹那，作为忧根支持因的寻与伺已经被舍离，因此忧根绝不可能生起。

3．再者，在趋向第三禅的近行定阶段，乐根——即在身体生起的身乐受——虽然已经被舍离，但对于身体被喜所生的殊胜心生色遍满、触及的人，这乐根仍可能再次生起；这里所说的心生色，是由与喜相应的近行禅心所生。到了第三禅刹那，乐根无论如何都不可能生起。确实，在第三禅中，作为身乐支持因的喜已经完全灭尽，所以乐根绝不可能再次生起。〔所谓乐根，是指与无因善果报、乐俱身识心相应的乐受，也称为身——

——乐。〕4．再者，在趋向第四禅的近行定阶段，称为悦根的悦受虽然已经被舍离，但因为悦根仍像喜一样离得不远、近在旁边；又因为尚处于近行定阶段、还未到达第四安止禅，安止禅中的舍受尚未生起，所以还没有完全超越悦根。基于这两个原因，悦根仍有可能再次生起。然而，到了第四安止禅刹那，悦根无论如何都绝不可能生起。

正因为上述这些理由，世尊分别宣说苦根在初禅中灭尽、忧根在第二禅中灭尽、乐根——即身乐——在第三禅中灭尽、悦根在第四禅中灭尽时，使用“အပရိသေသံ နိဂ္ဂဟတိ”等语，并以表示毫无剩余、彻底灭尽的“အပရိသေသ”一词来开示。

这就是答案。（《清净道论》1-161。）

一个值得追问的问题

这里又有一个问题：既然这些受已经分别在趋向各禅的近行定阶段被舍离，为什么世尊却把它们汇集在一起，只在第四禅这里宣说呢？应当回答：这样宣说，是为了使人容易理解。

巴利圣典所说“不苦不乐”，是指既非苦也非乐的中性感受——舍受。这种受极其微细、难以了知，不能轻易为智所辨知。譬如世间有一头行为乖戾、难以调教，无法直接靠近捉住的牛；为了轻易捉住它，牧牛人先把所有牛都赶进一座牛栏，然后再把牛一头一头放出来。等到那头难驯的牛依次走到牛栏门口时，他便让人捉住它，说：“眼前走来的就是那头想捉的难驯之牛，把它捉住！”正如这个譬喻——

——世尊为了使人能够轻易以智摄取、辨别舍受，便把所有这些受汇集在一起，在第四禅这里合并宣说。

这种宣说的利益如下：先把合并宣说的这些受清楚显示出来，便能由智辨认出来——有一种受既不是乐，也不是苦；既不是悦，也不是忧；这种受就是称为“不苦不乐”的舍受。

另一种解释是：为了显示获得“不苦不乐心解脱”——即使心从对立法中解脱的第四禅等至——的方法与诸因，世尊也把这些受汇集在第四禅这里宣说。能够舍离苦根的初禅等，正是不苦不乐心解脱的诸因。

经中说：“拘絺罗贤友……不苦不乐心解脱等至确实有4种因。拘絺罗贤友……在此教法中，瑜伽行者由于舍离乐根、舍离苦根，并由于悦根与忧根早已在近行禅刹那灭没，而成就并安住于不苦不乐、由舍而念清净的第四禅。拘絺罗贤友……不苦不乐心解脱等至确实有这4种因。”

（《中部》1-370；《大毗陀罗经》。）

依这段开示，趋向初禅、第二禅、第三禅、第四禅的近行阶段，分别能舍离苦根、忧根、乐根、悦根；这些近行阶段就是获得不苦不乐心解脱——第四禅等至——的诸因。应当知道，为了显示这些因，世尊才把上述4种受汇集在第四禅这里宣说。（《清净道论》1-161—162。）另一种解释是：有身见等法虽然已经由入流道等其他较低圣道舍离，但为了赞叹第三道——即不还道——的功德，仍在第三道中说——巴利引文（缅文转写）：“ပဉ္စန္နံ ဩရမ္ဘာဂိယာနံ သံယောဇနာနံ ပရိက္ခယာ”，意为“由于五下分结灭尽”；这里所说的，是由于五种下分结的——

——灭尽——如此等等。正如世尊以此等语宣说这些法为不还道所断一样，同样应知，在此第四禅中，世尊也是把这些受汇总起来宣说的。

（《清净道论》1-162。）

换一个角度说，应当知道：世尊在第四禅中宣说乐等诸受，也是为了表明，随着它们的因被舍断，贪、嗔、痴便极其远离。的确，在这些受中，身乐受是心乐——即悦受——的因；悦受又是贪的一个因。

身苦受是心苦——即忧受——的因；忧受又是嗔的因。第四禅由于舍断乐等诸受，也就连同其因一起舍断了贪与嗔。因此，第四禅极其远离贪与嗔。这就是答案。

“维萨卡居士，贪随眠潜伏于乐受之后；维萨卡居士，瞋随眠潜伏于苦受之后。”

由于世尊作了这样的宣说，所以悦受是贪的助缘，忧受是嗔的助缘。（《大复注》1-191。）

“အဒုက္ခမသုခံ”（adukkhamasukhaṃ）：“不苦不乐”

所谓“不苦不乐”：由于没有苦的性质，故称“不苦”；由于没有乐的性质，故称“不乐”。通过否定苦与乐的这一说法，世尊显示第四禅中与苦、乐相反的第三种受，而不只是显示苦、乐二者不存在。所谓第三种受，就是不苦不乐受，也称为舍受。

“它以感受与可意、不可意二者相反之境为特相，以中舍为作用，以不显明为现起，以乐与苦的止息为近因。”

（《清净道论》1-162。）

1．这种舍受，以感受一种中性的、中舍的所缘为特相；这种所缘与可意所缘、不可意所缘相反。换一种说法，它以感受一种中性的、中舍的所缘为特相；这种所缘与极可意所缘、极不可意所缘相反。

换一种说法，它以中性、中舍的方式，感受与可意行相、不可意行相二者相反的行相——也就是感受入出息似相所缘的滋味——为特相。

原书 478

2．它具有中舍地对待所缘的作用；换一种说法，它具有居中、中立的性质。

3．它以不显明为现起，不像乐受与苦受那样显明。〔乐受与苦受是感受明显的受，舍受则以感受不明显为其行相。譬如在一块石板的这一边见到兽迹，在石板的另一边也见到兽迹；即使石板上看不见兽迹，仍可推知野兽从这一处踏上石板，又从另一处走下。舍受同样以不显明为现起。（《大复注》1-191—192。）意思是：乐与苦止息以后，心相续中只剩一种相应的中性感受；若把舍受贴近明显的乐受与苦受加以对照观察，舍受也能变得明显。〕

4．应知，它以乐（悦）受止息之处——第四禅的近行定领域——为近因。〔《清净道论》中虽写作“以乐与苦的止息为近因”（သုခဒုက္ခနိရောဓပဒဋ္ဌာနာ），《大复注》1-192却写作“以乐的止息为近因”（သုခနိရောဓပဒဋ္ဌာနာ）。〕

“ဥပေက္ခာ သတိ ပါရိသုဒ္ဓိ”（upekkhā sati pārisuddhi）：“由舍而念清净”

所谓“由舍而念清净”，是指由舍所成办的念之周遍清净的性质。这里的舍，是中舍性心所：它不让心落入退缩或过度昂扬这两个极端，而使心平等、中正地安住于入出息似相所缘。在第四禅中，念是周遍清净的；这念的周遍清净，是由这种中舍性之舍成办的，并非由任何其他法成办。因此，世尊称第四禅为“由舍而念清净”。《分别论》巴利（《阿毗达“此念因这种舍而清澈、清净、皎洁；因此称为由舍而念清净。”

也就是说：“此念因这种舍而纯净、周遍清净、明净光耀；因此说它是‘由舍而念清净’——由舍所成办的念之周遍清净之法。”世尊如此宣说。因为有这种舍，第四禅中的念才得以周遍清净；从胜义法体来说，应知这种舍就是中舍性心所。

在第四禅中，因这种舍而周遍清净的，并不只是念；事实上，与第四禅相应的一切心与心所法也都周遍清净。即使如此，因为以念为首、以念为主，世尊才作如上开——

原书 479

——示。（《清净道论》1-162。）当周遍清净的舍——也就是中舍性心所——远离一切对立法而完全清净，对于令这些对立法寂静也已无须操劳时，它便生起。在第四禅中，念于是如清明敏锐的慧一般，达到高

度的周遍清净，且澄净敏锐。因此，义注师才说：“该念的周遍清净唯由这种舍成办，并非由其他任何法成办。”（《大复注》1-192。）

受到赞叹的理由

在这4种禅那中，中舍性之舍也确实存在于下3禅。虽然如此，正如月光在白昼虽确实存在，却因为：1．受到日光压制；2．没有得到与自身同类、能以清凉性帮助自己的伴侣——夜晚，所以不能周遍清净，也不能明亮闪耀。同样，中舍性之舍这轮月在下3禅中，也受到寻等对立法的威力压制，又得不到与自己性质相同的伴侣——舍受之夜——

——因此，虽然确实存在于初禅等下3禅，却仍不清净。如同白昼不清净的月光，与这种不清净的中舍性之舍在同一心刹那中相应而生的念等诸法，也都不清净。因此，对于初禅等下3禅中的任何一禅，世尊都没有宣说“ဥပေက္ခာသတိပါရိသုဒ္ဓိ”，即“由舍而念清净”。

而在第四禅中，由于不再受寻等对立法的威力压制，又由于得到与自己性质相同的伴侣——舍受之夜，中舍性之舍这轮月便极其周遍清净。由于中舍性之舍周遍清净，如同清净月光的光辉一样，与它在同一心刹那中相应而生的念等诸法也都周遍清净、明亮闪耀。因此，唯独第四禅被宣说为“ဥပေက္ခာသတိပါရိသုဒ္ဓိ”，即“由舍所成办的念之周遍清净之法”。应当如此理解。

（《清净道论》1-162—163。）

原书 480

“然而，那种悦只在同一心路先前的诸速行“所谓‘同一心路’，是因为悦在那第四禅中必定不存在而说，并不是说在它之前的诸速行中悦必定存在。”依以上义注与复注的说法，应知在第四禅定的近行定领域，尤其在第四禅心路——即禅那等至心路——的诸近行禅速行生起时，不再有悦受相应，只有舍受相应。因此也应知，在这个近行定领域中，喜同样不相应。

五分法

以上所说的方法是四分法。在四分法中，寻与伺这2个禅支同时被舍离；这是佛陀为利慧瑜伽行者所作的开示。在五分法中，原来的4种禅那分为5种；寻与伺不是同时舍离，而是逐一舍离。这是钝慧瑜伽行者的修习次第。

1．个人意乐（puggalajjhāsaya）——按照听法、修法的各类弟子各自的意乐与性向，为了契合他们的意乐根性，世尊把禅那分为四分法与五分法两种方式来宣说。

2．开示庄严（desanāvilāsa）——世尊也出于使开示优美、庄严而加以装饰的意旨，把禅那分为四分法与五分法两种方式来宣说。

（详见《大复注》1-193—194。）

在四分法中：1．初禅有寻、伺、喜、乐、一境性5个禅支；2．第二禅有喜、乐、一境性3个禅支；3．第三禅有乐、一境性2个禅支；4．第四禅有舍、一境性2个禅支。色界禅就这样分为4种。

在五分法中：1．初禅有寻、伺、喜、乐、一境性5个禅支；2．第二禅有伺、喜、乐、一境性4个禅支；3．第三禅有喜、乐、一境性3个禅支；4．第四禅有乐、一境性2个禅支；5．第五禅有舍、一境性2个禅支。色界禅就这样分为5种。

原书 481

转入观修概要

“在这里，这位比丘如此生起四分法与五分法禅那以后，若想依辨察与出离而增长业处、达到遍净，就应以5种方式令该禅达到自在、熟练，然后分别名色，开始修观。如何开始？他从等至出定以后，观察到所生身与心是入息、出息的生起之因。譬如铁匠的风箱鼓动时，风依止风箱以及人相应的用力而流动；同样，入息、出息也依止身与心而生起。此后，他把入息、出息与身判定为色，把心及其相应诸法判定为非色——也就是名。这是这里的简说；至于详细的名色分别，将在后文阐明。”

“如此分别名色以后，他寻求名色之缘；在寻求中见到这些缘，便对过去、未来、现在三时中名色的转起度越疑惑。已经度越疑惑者，以聚思惟把三相安立于名色；舍断在生灭随观前分生起的光明等10种观随烦恼，判定‘远离随烦恼的行道智是正道’；继而舍离对生起的观察，到达坏随观。通过不间断的坏随观，一切诸行都以坏灭之相显现；他对它们厌离、离贪、解脱，依次到达4圣道，安住于阿罗汉果，达到19种省察智的终点，成为人天世间最上的应供者。”如此，在此身随观念处中，具足四分法／五分法禅那的瑜伽行比丘，若想凭名为“辨察”的观智以及名为“出离”的——

——圣道智，证得名为“遍净”的圣果（也就是说，依观智与道智证得圣果；又依观智进入圣果，即进入果等至），就应对该禅修习至五自在，使五自在娴熟、掌握；然后分别名色，令观智生起。

如何令观智生起呢？具足禅那的比丘先进入禅那等至，然后从等至出定；他观察：称为所生身的整个蕴身中，由业、心、时节、食这4种因所生的四大种，以及依四大种而生的24种所造色；再加上心——即心与心所法之聚——这些都是称为入息、出息的色法之生起因。

“虽然入息、出息由心生起，但是离开所生身，它们便不能转起，所以说：‘依止身与心而有入息、出息。’”（《大复注》1-337。）所谓入息、出息，只是以声音为第9法的心生声九法聚这一色法聚。入息、出息诸色法确实是心所生色；然而，若离开称为所生身的大种色与所造色，入息、出息诸色法便不能生起，所以才说：“依止所生身，——

原书 482

——而依止心，入息、出息诸色法得以生起。”义注师正是如此说。（《大复注》1-337。）〕为使此义明显：拉动风箱时，依止风箱以及人所付出的相应努力，风便生起；同样，依止所生身与心，入息、出息便生起。此后应当分别辨识：一、把（甲）入息、出息色法之聚，以及（乙）称为所生身的诸大种色与所造色，辨为“色”；二、把（甲）心以及（乙）与该心相应的诸心所法，辨为“名”——

——加以分别辨识。这只是本入出息念论中的略说；若广说，则——

名与色的分别辨识，将在后文详细说明。

如此分别辨识名色以后，还须寻求该名色以无明、爱、业等为首的诸因法。（也就是说，应探究、审察并以智辨明：由于无明等因法，名色果法如何生起。）寻求无明等因法的瑜伽行者，若已亲自以现见智通达这些因法，便能越过对于过去、未来、现在三时名色之生起所怀的十六种疑，例如“过去世我曾经存在吗？”等等。

越过这些疑惑以后，瑜伽行者把依过去、未来、现在、内、外等十一种行相而存在的色、受、想、行、识五蕴整体总括起来，依聚思惟法观修、审察为无常等，将之置于三相之下；继而排除十种观随染——光明等，它们生起于行道智见清净所摄的生灭随观智前段——并辨明：脱离随染的行道智才是正道。他随后舍开生灭智所辨识的诸行之“生”，只观诸行的坏灭——

——而到达坏灭随观智。他以坏灭随观智见到一切行法持续不断地坏灭，因而对它们厌离、离贪，并正在从诸烦恼中解脱；他依次到达四圣道，安住于阿罗汉果，又到达十九种省察智的终点，成为在包括诸天的一切世间中堪受最胜供养的阿罗汉。

依上述论述次第，修习这一入出息业处的比丘，从计数法开始直至毗婆舍那为止的入出息念定修习，至此圆满。

原书 483

以上所说，是从一切方面对（四种入出息四法中的）第一组四法所作的解说。（《清净道论》1-278—279。）

特别嘱咐

依照上述义注的教导，本书也将分别继续说明：摄取、以智辨明入出息身与所生身这些色法的方法，名为“色业处篇”；摄取、以智辨明心与心所这些名法的方法，名为“名业处篇”；在过去、未来、现在三时中，由于无明、爱、取、行、业等因法显现，五蕴果法如何显现生起，以及如何以智辨明、摄取这一因果行相，名为“缘起篇”；依特相、作用、现起、近因摄取并以智辨明这些色、名、因、果诸行法的方法，名为“特相等四法篇”；——

观修这些行法的方法，名为“毗婆舍那部分”。本书将这样划分为各个部分，逐一继续说明。

现在，继续说明尚余的三组入出息四法。

对于这三组四法，并没有各自独立的业处修习方法。因为瑜伽行者依第一组四法的修习而证得禅那以后，世尊只是分别从三种随观的角度作了开示：一、依受随观开示第二组四法；二、依心随观开示第三组四法；三、依法随观开示第四组四法。

第二组四法

原书第 483 – 486 页

原书 483

第二组四法

“一、他训练：‘我将清楚觉知喜而入息。’他训练：‘我将清楚觉知喜而出息。’”

“၂။ သုခပဋိသံဝေဒီ။ ပ ။”——“二、清楚觉知乐……”。

“၃။ စိတ္တသင်္ခါရပဋိသံဝေဒီ။ ပ ။”——“三、清楚觉知心行……”。

“၄။ ပဿမ္ဘယံ စိတ္တသင်္ခါရံ။ ပ ။”——“四、令心行平息……”。

一、“ပီတိပဋိသံဝေဒီ”（pītipaṭisaṃvedī）：“清楚觉知喜”

一、他训练：清楚、明显地了知喜而入息；清楚、明显地了知喜而出息。

原书 484

“所谓‘清楚觉知喜’：他一面使喜被清楚了知、使之显明，一面训练：‘我将入息，我将出息。’在这里，以两种方式清楚觉知喜：一是依所缘，二是依不迷惑。”

“如何依所缘而清楚觉知喜？他进入与喜俱行的两种禅。于等至刹那，因为获得禅，并且所缘已被清楚了知，所以依所缘而清楚觉知喜。如何依不迷惑而清楚觉知喜？他进入与喜俱行的两种禅，出定后，以尽、坏观照与禅相应的喜。在他修观的刹那，由于通达诸相，便依不迷惑而清楚觉知喜。”（《清净道论》1-279。）所谓“清楚觉知喜”，就是一面使喜被逐一善加了知、使之如掌上宝石般显现在智前，一面训练：“我将入息，我将出息。”

在“清楚觉知喜”这句话中，喜以两种方式被逐一善加、清楚明显地了知：一、依所缘；二、依不迷惑。

一、喜如何依 ārammaṇa（所缘）而被逐一善加、清楚明显地了知？

依四分法，他依次进入与喜相应的初禅、第二禅。瑜伽行者正在进入禅那等至时，由于获得并具足禅那，也就是由于取入出息似相为所缘，所以能够逐一善加、清楚明显地了知属于以该入出息似相为所缘的初禅或第二禅中的喜禅支。因为入出息似相这一所缘已被逐一善加、清楚明显地了知。

> （《清净道论》1-279。）

其意如下。譬如世间寻找蛇的人，若已清楚知道蛇的栖身处，也就清楚知道了那条蛇，等于已经捕获它；因为凭借念咒的力量，捕蛇便很容易。同样，若已善加、清楚、分明地知道作为喜之栖身处的入出息似相所缘，也就已经逐一善加、清楚明显地知道了喜。无论依喜的自相（= 喜爱入出息似相所缘的自相），还是依喜的无常、苦、无我三种共相，以智辨明喜都会——

——变得容易。（《大复注》1-338。）这里的意思是：所谓喜，是喜爱、喜欢入出息似相所缘的性质；因此，如果清楚知道入出息似相所缘，辨识有分意净——

原书 485

——界以后，再取同一入出息似相为所缘而观修，那么，依止有分意净界并依托心所依色而生的喜，自然会清楚显现。若把所依与所缘结合起来辨识并观修名法，名法自然会显现在瑜伽行者的智中；《逐一经》的巴利圣典、义注与复注正这样给予方法指引。（详见名业处篇。）二、喜如何依 asammoha（不迷惑）而被逐一善加、清楚明显地了知?

依四分法，他依次进入与喜相应的初禅、第二禅，从该禅出定以后，把与禅相应的喜（即以喜为首、连同喜在内的名法群）置于诸相之下，观修、审察为灭尽之法、坏灭之法。瑜伽行者观喜（即以喜为首的名法群）的刹那，也就是以观智照见的刹那，正通达喜的自相与共相。如此通达自相与共相，就称为依不迷惑而通达。

喜就是这样依不迷惑而被逐一善加、清楚明显地了知。（《清净道论》“正如喜经由所缘之门而被清楚了知，与喜相应的诸法也同样经由所缘之门而被清楚了知。”因此应知：正如以入出息似相所缘为首、以它为因，喜被逐一善加、清楚明显地了知；同样，在一个禅心刹那中与该喜俱生相应的心与心所诸相应法，也以入出息似相所缘为首、以它为因，而被逐一善加、清楚明显地了知。

（《大复注》1-339。）

其余“清楚觉知乐”“清楚觉知心行”等词，也应依“清楚觉知喜”一词所示的方法理解其义。（这是指依所缘与依不迷惑分为两种。）差别仅在于：依四分法，应知“清楚觉知乐”是依初禅、第二禅、第三禅而成；“清楚觉知心行”则依全部四禅而成。受与想这两法称为“心行”。

为了说明观智的所行领域，《无碍解道》在“清楚觉知乐”一词下，把存在于三十一界、依过去未来现在三时及内外两相续而生的五蕴名色杂项诸行，置于三相之下观修审察，并说：“သုခန္တိ”——“所谓乐——”

“有两种乐：身乐与心乐。”应当记住，这两种都被宣说为“乐”。因为在止禅部分，身乐受不可能生起。（禅那等至中与禅那速行俱生的受，只可能是称为心乐的悦受；身乐受只能与乐俱无因善果报身识心相应，不能在同一个心刹那中与禅心俱生。）（《清净道论》1-280；《大复注》1-340。）

四、“ပဿမ္ဘယံ စိတ္တသင်္ခါရံ”（passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ）：“令心行平息”

巴利语“ပဿမ္ဘယံ စိတ္တသင်္ခါရံ”（令心行平息）的意思是：训练一面使称为心行的受、想二法之粗重状态渐次平息、止息，一面令入息、出息生起。

“平息”这一同义语所表达的止息，应当依前文详细解释身行时所用的方法理解。

受随观

还有一点需要说明。在第二组四法中，“清楚觉知喜”等部分以喜为主要、居先的法来指示，因此世尊实际开示的是与喜相应的受。

在“清楚觉知乐”等部分，世尊则直接揭示、开示乐受本身。

至于“清楚觉知心行”“令心行平息”等与心行有关的两部分，巴利教说（缅文转写）：“သညာ စ ဝေဒနာ စ ဧတသိကာ ဓမ္မာ စိတ္တပဋိဗဒ္ဓါ စိတ္တသင်္ခါရာ”——“想与受是心所法；这两法依止于心、与心相连，又能造作心，所以称为心行。”（《无碍解道》187；《中部》1-376。）因为有这一教说，世尊所开示的仍是与想相应的受。

〔在缘起教说中，世尊说“ဝိညာဏပစ္စယာ နာမရူပံ——缘识而有名色”；由于诸心所法依识而生，所以受、想二法依止于心、与心相连，又能造作心。其意如此。〕应当知道：世尊就是这样依受随观的方法开示第二组四法。（《清净道论》1-280；《大复注》1-341。）

第三组四法

原书第 487 – 490 页

第三组四法

“1．他训练：‘我将清楚觉知心而入息。’他训练：‘我将清楚觉知心而出息。’”

“၂။ အဘိပ္ပမောဒယံ စိတ္တံ။ ပ ။”——“2．令心欢悦……”。

“၃။ သမာဒဟံ စိတ္တံ။ ပ ။”——“3．令心安定……”。

“၄။ ဝိမောစယံ စိတ္တံ။ ပ ။”——“4．令心解脱……”。

一、“စိတ္တပဋိသံဝေဒီ”（cittapaṭisaṃvedī）：“清楚觉知心”

1．他训练：“我将逐一善加、清楚明显地觉知心而入息。”

他训练：“我将逐一善加、清楚明显地觉知心而出息。”

在这第三组四法中，也应知道：须依四禅之力，逐一善加、清楚明显地觉知心。其义如下。这里所指的是依所缘与依不迷惑两种方式而知。瑜伽行者以入出息似相为所缘，依次进入四禅。在他的相续中，正在进入禅那等至时，由于已经获得禅那、具足禅那，并缘取入出息似相为所缘，所以他能逐一善加、清楚明显地觉知以该似相为所缘、与禅那相应的心。这是因为入出息似相这一所缘已被清楚明显地觉知。这就是依所缘清楚觉知禅心的——

——方式。

瑜伽行者依次进入四禅，入定后从禅中出定，把与禅相应的禅心（即连同禅心在内的一组相应法），从尽与坏——会穷尽、会坏灭的性质——标举三相而修观、审察。在他对禅心修毗婆舍那观时，洞彻知见禅心的自相与共相（即无常、苦、无我行相）。这种知，正是依不迷惑而清楚觉知禅心。（《清净道论》1-280；《大复注》1-341。）因此，第三组四法的第一项，是世尊教导一面依所缘与依不迷惑清楚觉知禅心，一面呼吸。

二、“အဘိပ္ပမောဒယံ စိတ္တံ”（abhippamodayaṃ cittaṃ）：“令心欢悦”

“အဘိပ္ပမောဒယံ စိတ္တံ”——“令心欢悦”——的意思是：（甲）以与禅相应的喜，令与禅相应的禅心欢悦；（乙）以禅喜——即以入出息似相为所缘而生起的诸禅支中所含之喜——的尽与坏为所缘而生起观心，并以作为该观智所观所缘的禅喜，令这观心欢悦、振奋；一面如此，一面令入息、出息生起。

原书 488

这种令心极为欢悦、振奋，有两种方式：1．依定之力；2．依观之力。

1．依定之力令心极为欢悦、振奋的方法是：进入与喜相应的初禅、第二禅。在进入禅那等至的当下，瑜伽行者以和禅心相应的禅喜，令该禅心本身极为欢悦、振奋。

2．依观之力令心极为欢悦、振奋的方法如下：他进入与喜相应的初禅、第二禅，出定后，以与禅相应之喜的尽与坏——会穷尽、会坏灭的性质——为所缘，标举三相，以观智修观、审察。如此修观、审察时，在观智生起之际，那与禅相应的喜，令以该喜为所缘而生起的观心极为欢悦、振奋。以这种方式修习的瑜伽行者，称为“令心极为欢悦、振奋而入息、出息者”。（《清净道论》1-280—281。）这就是世尊教导一面令心极为欢悦、振奋，一面呼吸。譬如见到一位自己极为亲爱、正心怀欢喜的——

——朋友时，见者自己也会生起欢喜。应当如此理解。

三、“သမာဒဟံ စိတ္တံ”（samādahaṃ cittaṃ）：“令心安定”

所谓“令心安定而入息、出息”，是说：借由生起并进入初禅等四禅，使心协调一致地趋向、善安置于入出息似相所缘，一面如此，一面训练：“我将入息，我将出息。”（《清净道论》1-281。）以入出息似相为所缘而培育入出息念定时，不让修习心哪怕稍微从似相这一修习所缘退缩而落入沉滞边，也不让它从所缘散乱而落入掉举边；既不让心退缩而不倾向修习所缘，也不让心过度昂扬；调平五根，消除诸根不均衡；使定达到顶点而——

——到达不动摇；然后以安止禅之力，把修习心稳固地安置于入出息似相所缘，一面如此，一面训练：“我将入息，我将出息。”这就是本段的意思。

（《大复注》1-342。）

当一面使禅那生起、进入禅那，一面呼吸时，就止的部分而言，便称为善安置心而呼吸。至于观的部分，则如下——

瑜伽行者依次进入四禅，出定后，把与禅相应的心（即以心为首的一组名法），以尽与坏——会穷尽、会坏灭的性质——为所缘，用观智善加——

原书 489

——修观、审察。在观智生起之际，由于他在每一个心刹那都反复洞彻知见该禅心的无常、苦、无我三相，名为“刹那心一境性”（khaṇika-cittekaggatā）的定便生起。凭借这种定，他把观心协调、善置于这些禅那名

法的无常、苦、无我行相所缘，所以称为训练："我将令心协调、善安住而入息；我将令心协调、善安住而出息。"（《清净道论》1-281。）所谓"刹那心一境性"之定，就是只能安住片刻的定。

这种名为刹那心一境性的刹那定，在以禅心为首的一组禅那诸行为所缘，前后相接不断地依无常、苦、无我中的某一种行相生起时，这一行所缘具有：1．生起后即坏灭的无常行相；2．不断遭受生灭逼迫、压迫的苦行相；3．不存在一种不坏、结实、坚固而以实质常住之自我的无我行相。由于作为相反面的痴等恶法不能压倒、逼迫观心，观心便如同钉住在该行所缘上，毫不动摇、寂静地贴住安住。

因此，义注师才作了上述解说。（《大复注》1-342。）应当注意，这一种刹那定，只能生起在已经得禅、能够对禅那诸行修毗婆舍那观的善士相续中。（其余种类的刹那定，前文已经说明。）这就是世尊教导把心善安置于所缘而呼吸。

四、"ဝိမောစယံ စိတ္တံ"（vimocayaṃ cittaṃ）："令心解脱"

1．以初禅令心从诸盖中解脱；2．以第二禅令心从寻、伺中解脱；3．以第三禅令心从喜中解脱；4．以第四禅令心从乐、苦中解脱——他以暂伏解脱（vikkhambhana-vimutti），即令这些相违法较长时间远离而获得的解脱，令心解脱，使它格外远离这些相违法；一面如此，一面训练："我将入息，我将出息。"（《清净道论》1-281。）这是依定之力令心从相违法中解脱而呼吸的修法。依观之力则如下——

瑜伽行者同样依次进入四禅，出定后，把与禅相应的心（即以禅心为首的一组行法），从尽与坏的性质标举三相而修观、审察。他如此以禅心为首的禅那诸行之坏灭为所缘而修毗婆舍那观；在观智生起之际：1．以反复观无常的无常随观，使心从常想中解脱；2．以苦随观，使心从乐想中解脱；3．以无我随观，使心从我想中解脱；4．以由厌离诸行而生的厌离随观，使心从对诸行的喜爱中解脱——这种喜爱称为nandī，即与喜俱行的爱（sappītika-taṇhā）；5．以远离对诸行的贪著这一方式，把诸行坏灭——

——作为所观对象的离贪随观，使心从贪中解脱；6．以观诸行止息、坏灭的灭随观，使心从集——即贪——中解脱；7．以舍遣随观——它观诸行的坏灭，以彼分舍断烦恼，并倾向、趋入涅槃——使心从把诸行执为常等的执取中解脱。如此使心解脱，一面如此，一面令入息、出息生起。

因此，世尊宣说："他训练：'我将令心从相违法中解脱而入息；我将令心从相违法中解脱而出息。'"由此应知，这第三组四法，是依心随观（cittānupassanā）而说：反复随观依第一组四法所证得的禅心。（《清净道论》1-281。）

特别嘱咐

虽然说第二组四法依受随观而说，第三组四法依心随观而说，却不是只观一个受或只观一个心；还必须继续观照与这些受、心俱生相应的诸法、作为这些名法之所依的色法（所依色），以及以这些色法为所缘而生起的名法。

> 详细说明请参见名业处篇。

第四组四法

第四组四法

“၁။ အနိစ္စာနုပဿီ အဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ။”——“1．他训练：‘我将随观无常而入息。’”

“အနိစ္စာနုပဿီ ပဿသိဿာမီတိ သိက္ခတိ။”——“他训练：‘我将随观无常而出息。’”

“၂။ ဝိရာဂါနုပဿီ။ ပ ။”——“2．随观离贪……”

“၃။ နိရောဓာနုပဿီ။ ပ ။”——“3．随观灭……”

“၄။ ပဋိနိဿဂ္ဂါနုပဿီ။ ပ ။”——“4．随观舍遣……”

一、“အနိစ္စာနုပဿီ”（aniccānupassī）：“随观无常”

应当如此训练：“我将一再反复随观为无常而令入息生起，我将一再反复随观为无常而令出息生起。”

这里，义注指示应当清楚分别并理解以下四项：1．အနိစ္စ（无常）；2．အနိစ္စတာ（无常性）；3．အနိစ္စာနုပဿနာ（无常随观）；4．အနိစ္စာနုပဿီ（无常随观者）。

巴利《清净道论》引文（缅文转写，上段）：“တတ္ထ အနိစ္စ န္တိ ပဥ္စက္ခန္ဓာ။ ကသ္မာ? ဥပ္ပါဒဝယညထတ္တာဘာဝါ။ အနိစ္စတာတိ တေသံယေဝ ဥပ္ပါဒဝယ- ညထတ္တံ၊ ဟုတ္ဝာ အဘာဝေါ ဝါ။ နိဗ္ဗတ္တာနံ တေနေဝါကာရေန အဋ္ဌတ္ဝာ ခဏဘင်္ဂေန ဘေဒေါတိ အတ္ထော။”译：“这里，所谓‘无常’，就是五蕴。为什么？因为它们具有生、灭与变异之性。所谓‘无常性’，就是这些五蕴自身的生、灭与变异；或者，是生起以后归于不存在。其义是：已经生起者不保持原来那种状态，而由刹那坏灭所破坏。”

“所谓无常随观，是依该无常性，随观色等为‘无常’；所谓无常随观者，是具足该随观的人。因此，应知这样的人入息、出息时，在此训练：‘我将随观无常而入息，我将随观无常而出息。’”（《清净道论》1-28“这里，有为法由因缘而生起；先前没有而后生起、取得自体，称为生。那些已经生起之法的刹那灭、毁坏，称为灭。因老而成为异样，称为变异。正如生起阶段破坏以后，在坏灭阶段中，法的自体并无差别；同样，在称为住、正面向坏灭的阶段中，法的自体也无差别，于此才有‘老’的称说。因此，老也适用于同一个法；这种老称为‘刹那老’。而且，在生起与坏灭两个阶段中，必须承认法的自体并无差别；否则便会陷入‘一个法生起，另一个法坏灭’的过失。正是针对这种刹那老，复注才说‘变异’。”（《大复注》1-343—344。）

一、“无常”（anicca）

1．所谓အနိစ္စ（无常），就是五蕴。为什么称为无常？因为它们具有：（甲）生起之性；（乙）坏灭之性；（丙）从最初生起以后即异于初生、倾向坏灭阶段，称为住时的一种特殊行相。因此称为无常。〔意思

是，因为ဥပ္ပါဒ（生）、ဝယ（灭）、အညထတ္တ（住）这三种有为相清楚存在，所以称为无常。〕2．所谓အနိစ္စတာ（无常性），是这五蕴自身生起、坏灭，以及从初生以后即转为异样、倾向坏灭阶段而存在的住时这一特殊行相。换一种说法，它们先前不存在，现在才生起，又在一刹那间突然坏灭；也就是已经生起的这些究竟五蕴，以其刚生起时的那种行相——

——并不保持，而依刹那坏灭之性破坏；这便称为无常性。

3．အနိစ္စာနုပဿနာ（无常随观）——所谓无常随观，是依“生起以后立即坏灭”这一称为刹那坏灭的无常行相、无常性，于色等五蕴中作“无常”的——

——反复随观；这称为无常随观。换一种说法，反复、一再随观“无常”的观智，称为无常随观。

4．အနိစ္စာနုပဿီ（无常随观者）——所谓无常随观者，就是具足上述无常随观智的瑜伽行者。因此，应当知道：具足如此生起的无常随观智、在五蕴中一再随观“无常”而令入息生起或令出息生起的人，在这第四组四法中，正训练：“我将一再随观无常而令入息生起，我将一再随观无常而令出息生起。”

（《清净道论》1-281—282。）

生、灭与变异（uppāda-vaya-aññathattā）

ဥပ္ပါဒ（生起）——色法、名法这些诸行法，必须由各自相应的诸因缘和合造作，才得以生起；它们称为သင်္ခတဓမ္မ（有为法）。在这些有为法的诸缘中：（甲）能直接令色名生起的ဟေတု（因）、ဇနက（能生因）；（乙）能扶助色名的ဥပတ္ထမ္ဘက（扶助因）、ပစ္စယ（缘）。由于这些因缘，色名明显生起；先前未生时尚不存在、过去尚不存在而现在突然新生，并取得究竟法的自体，这称为ဥပ္ပါဒ（生起）。

ဝယ（坏灭）——已经生起的这些有为法，依刹那坏灭之性而破坏，到达坏灭阶段时灭坏；这称为ဝယ（坏灭）。

အညထတ္တ（变异）——究竟法处于一种名为ဇရာ（老）的特殊状态：它已不同于最初生起，正以称为ဌီတိက္ခဏ（住时）的状态倾向坏灭阶段；这称为အညထတ္တ（变异）。

သင်္ခတ（有为）——世尊在《增支部 · 三集》的《有为相经》（《增支部》1-150）中开示：每一种究竟界法各有生、住、灭三种有为相。正是生起的那个法住立，正是生起的那个法坏灭；并非生起的是一个法，住立、坏灭的又是另一个法。为使此义明显：在异于ဥပ္ပါဒ（生起）阶段的ဘင်（坏灭）阶段中，究竟法的自体并无差别〔也就是说，不可能是地界生起而水界坏灭，或触生起而受坏灭〕；同样，在称为ဌီတိက္ခဏ（住时）、正面向坏灭阶段的时期，究竟法的自体也无差别。就在这面向坏灭阶段的时期，才有ဇရာ（老）的称说——

——因此，老也适用于同一个究竟法；这种老称为ခဏိကဇရာ（刹那老）。确实，在ဥပ္ပါဒ（生起）与ဘင်（坏灭）两个阶段中，必须承认究竟法的自体并无差别。如果不承认无差别而主张有差别，主张者便会陷入这样的过失：“一个究竟法生起，另一个究竟法坏灭。”

原书 493

因此，应当记住：这里不取世俗谛范围内所说、称为ပဗန္ဓဋ္ဌိတိ ပညတ္တိဇရာ（相续住假立老）的衰老，而只意指究竟法称为住时的ခဏိကဇရာ（刹那老）；正是针对这种刹那老，复注才说အညထတ္တံ（变异）。（《大复注》1-343—344。）由于ဥပါဒ်-ဋ္ဌိ-ဘင်（生、住、灭）=ဇာတိ-ဇရာ-မရဏာ（生、老、死）这三相的集合清楚存在，五蕴才有“无常”这一称名安立。因为“无常”之名安立在这三相的集合上，义注先说：“အနိစ္စတာ တိ တေသံယေဝ ဥပ္ပါဒဝယညထတ္တံ”——“所谓无常性，就是这五蕴自身的生、灭与变异”，也就是五蕴自身的生起、坏灭，以及作为住的老；又为了特别表明，အနိစ္စတာ（无常性）这一称说尤其安立于究竟法的ခဏိကနိရောဓ（刹那灭）——即刹那坏灭、灭尽、ဘင်（坏灭）——之上，义注才接着说：“ဟုတ္ဝာ အဘာဝေါ——”

巴利引文片段续（缅文转写）：“ဝါ”；与上文合为“ဟုတ္ဝာ အဘာဝေါ ဝါ”，译为“或是生起以后归于不存在”。这就是说，生起以后归于不存在的性质也称为无常性；义注师因而说了这段话。在这一表述中，因为အဘာဝ（不存在）之性以ဥပ္ပါဒ（生起）之性为先行，所以须加说ဟုတ္ဝာ（生起以后）。ဟုတ္ဝာ这句话指明：称为坏灭的“不存在”，以尚未生起以前的“先前不存在”为其先行状态。（《大复注》1-344。）意思是，不存在有两种：（1）色名究竟法尚未到达生起、尚未生起以前的不存在，称为ပါဂဘာဝ（先前之无）；（2）已生色名究竟法到达坏灭、毁灭消失以后的不存在，称为ဝိဒ္ဓံသာဘာဝ（坏灭后之无）。在这段原文中，အဘာဝေါ一词所显示的是后者，即称为ဝိဒ္ဓံသာဘာဝ、已经生起的色名究竟法到达坏灭——

——以后归于不存在的ဝိနာသအဘာဝ（毁坏后之无）。ဟုတ္ဝာ意为“已经生起”，由此可知，色名的自体是从尚未生起以前的“不存在”中生起的。因此，这个词显示：色名究竟法生起以后坏灭的ဝိနာသအဘာဝ，以色名尚未生起以前的“不存在”为先行；也就是说，“先前之无”在先，“坏灭后之无”在后。

色名在尚未生起的先前阶段不存在，生起以后也因坏灭而不存在。它们只在这两种“不存在”之间，暂时以ဥပါဒ်-ဋ္ဌိ-ဘင်（生、住、灭）的方式生起，是具有这种法性的诸法。关于这些义理，将在色业处、名业处与观业处各部分随宜继续说明。这里，五蕴皆为无常法。因此，想在呼吸时一再反复随观五蕴为无常的贤善瑜伽行者，应当：1．了知过去、未来、现在三时及内、外两种相续之内，作为真实究竟界法的五蕴。

2．如实了知这五蕴在全部三时中的诸因法。

3．如实了知五蕴连同其因法的无常行相：（甲）生起以后即在坏灭的行相；（乙）不断崩坏、不断坏灭的行相。

4．以智观见这种无常行相，一再反复地随观、修习、审察“无常”，同时训练令入息生起、令出息生起。若如此修习——

原书 494

——便称为具足အနိစ္စာနုပဿနာဉာဏ်（无常随观智）之见。具足这种无常随观智的贤善瑜伽行者，便已成为အနိစ္စာနုပဿီ（无常随观者）。

二、“ဝိရာဂါနုပဿီ”（virāgānupassī）：“随观离贪”

“所谓‘随观离贪者’：此处有两种离贪，即灭尽离贪与究竟离贪。其中，灭尽离贪是诸行的刹那坏灭；究竟离贪是涅槃。依观见这两者而转起的观与道，称为离贪随观。应当知道：具足这两种随观而入息、出息的

人，训练：‘我将随观离贪而入息、出息。’对于‘随观灭者’这一句，也依同一理路。”（《清净道论》1-282。）在“随观离贪者”这一巴利语句中，有两种离贪：1．诸行灭尽、坏灭，称为灭尽离贪；2．诸行或贪的究竟止息——涅槃，称为究竟离贪。

在这两种离贪中，诸行的刹那灭，也就是刹那不停、接连止息坏灭的刹那坏灭，称为灭尽离贪。作为一切诸行究竟寂静、究竟止息之处的无为界——殊胜涅槃法——称为究竟离贪。

仅仅依观见诸行坏灭本身而生起的观智，也称为离贪随观；依观见称为究竟离贪的无为界、寂静界——涅槃——而生起的圣道智，也称为离贪随观。

应当知道：具足这两种离贪随观智之见而使入息、出息生起的人，乃是训练：“我将反复随观这两种离贪而入息，我将反复随观这两种离贪而出息。”

换一种说法：观智以诸行的坏灭为所缘，标举三相而修观、审察，所以依灭尽离贪随观而转起；又因为它倾向、趋向无为界、寂静界——涅槃，所以也依究竟离贪随观而转起。

圣道智以作为贪的究竟寂静、究竟止息之处，也是诸行究竟寂静、究竟止息之处的无为界、寂静界——涅槃——为所缘，依无痴而洞彻知见。

这一以无为界、寂静界——涅槃——为所缘的圣道智，也把遮蔽诸行的坏灭、使之不能被知见的痴灭除无余。

因为灭除了对诸行坏灭的无知，能知的明智也就依作用成就而完成。依作用成就而知诸行坏灭，称为依无痴而知。既已灭除无知之痴，日后任何时候再观诸行的坏灭，都必定能够了知。这样依无痴而随观诸行坏灭，称为灭尽离贪随观。

因此，应当知道：圣道法由灭尽离贪随观之力而生起；这一灭尽离贪随观依无痴而随观诸行的坏灭。圣道法又以所缘直接现前的方式，观见作为贪的究竟止息、诸行的究竟止息与寂静之处的无为界、寂静界——涅槃，故也由究竟离贪随观之力而生起。

（《大复注》1-344。）

三、“နိရောဓာနုပဿီ”（nirodhānupassī）：“随观灭”

同样，对于“နိရောဓာနုပဿီ”（随观灭者）这一巴利语句，也应理解有两种灭：“ခယနိရောဓ”（灭尽之灭）与“အစ္စန္တနိရောဓ”（究竟之灭）。诸行的坏灭称为灭尽之灭；无为界、寂静界——涅槃——称为究竟之灭。等等，应当如是了知。其意是说：一面反复对诸行的坏灭作毗婆舍那观，一面呼吸；也一面以诸行止息、贪止息之处——涅槃——为所缘，一面呼吸。

四、“ပဋိနိဿဂ္ဂါနုပဿီ”（paṭinissaggānupassī）：“随观舍遣”

在巴利语“ပဋိနိဿဂ္ဂါနုပဿီ”（随观舍遣者）这一句中，“遣离 = 舍弃”有两种：（甲）“ပရိစ္စာဂပဋိနိဿဂ္ဂ”——舍断式舍遣；（乙）“ပက္ခန္ဒနပဋိနိဿဂ္ဂ”——趣入式舍遣。

能够舍断烦恼的观智与圣道智，正称为舍遣随观。

“ဝိပဿနာ”（观）——无常随观智以诸行的坏灭为所缘，反复随观为无常；它依彼分断，暂时舍断把这些诸行错认为常的常想。当这种舍断持续发生时，观智不断以这些诸行的坏灭为所缘而随观无常。这里所舍弃的是：那些由执取“常”而生、以无明、爱、取为首的烦恼轮，以及以该烦恼轮为因、能造作新有而称为“行”的善业与不善业，还有以该烦恼轮与称为“造作行”的业轮为因的果报蕴——

——这些法本来都可能在未来生起。观智以令它们未来不再生起的方式，把所有这些烦恼轮、业轮与作为果报轮的诸蕴一并舍弃。

苦随观智以智观见诸行不断灭尽、崩坏的性质，并以诸行因不断灭尽、崩坏而令人怖畏的苦性为所缘，反复随观为苦，从而舍断乐想；无我随观智则以智观见：在这些不断崩坏的诸行中，并不存在一个不会毁坏、作为坚固凝块与核心——

原书 496

——本质而存在的“我”，因而反复随观为无我，从而舍断把它们错认为“我”的我想。以乐想、我想为基础而生起的烦恼轮、业轮与作为果报轮的诸蕴，也都由这两种观智依彼分断，并以令其未来不再生起的方式加以舍弃。

再者，观智以慧见到欲界、色界、无色界三界之中，一切称为有为的诸行所有重大过患——无常的过患、苦的过患、无我的过患、不净的过患等等——便会倾向、趋向与诸行相反的无为界、寂静界——涅槃，仿佛奔入其中。

因此，观智能依彼分断，舍弃烦恼及与其相连的果报蕴和诸造作行，故也称为舍断式舍遣；它又因倾向涅槃、仿佛奔入这一殊胜涅槃法，故也称为趣入式舍遣。

当圣道智以正断把烦恼灭除无余时，也使能造作新有、称为“造作行”的善业与不善业成为不能再给予果报之法；又以令未来不再生起的方式，舍弃以这些烦恼与造作行为因的果报蕴；同时还以所缘直接现前的方式，奔入无为界、寂静界——涅槃。因此，这一圣道智既称为“ပရိစ္စာဂပဋိနိဿဂ္ဂ”（舍断式舍遣）= 能把烦恼连同诸蕴、诸造作行灭尽无余地舍断之法；也称为“ပက္ခန္ဒနပဋိနိဿဂ္ဂ”（趣入式舍遣）= 由于以无为界、寂静界——涅槃为所缘——

——而奔入其中之法。这观智与圣道智二者，又因为持续跟随先前生起的诸智，反复随观先前诸智所观的所缘以及先前诸智本身，所以称为随观。

其意是：观智持续跟随先前诸观智所观的所缘——诸行的无常行相、苦行相、无我行相——而反复随观为无常、苦、无我；又以先前诸观智本身的无常行相、苦行相、无我行相为所缘，反复随观为无常、苦、无我。因此称为随观。圣道智则随在种姓智之后，于种姓智之后观见涅槃，所以称为随观。具足观智与圣道智这两种舍遣随观智而使入息、出息生起的人，以观智反复随观诸行的坏灭——

——又以圣道智随观诸行止息之处——涅槃；他以这种方式——

原书 497

——训练：“我将入息，我将出息。”应当如是了知。（《清净道论》1-282；参见《大复注》1-345。）这正是佛陀所作的指示：应使观智与道智生起而呼吸。

四种随观

“以上是此处依身随观而说的第一组四法之逐词次第解释。”

“因为在这里，只有这一组四法是依初学者的业处而说；其余三组四法，则是对已经在此证得禅那者，依受随观、心随观与法随观而说。（《清净道论》1-269。）第四组四法依纯观而说；前三组则依止观而说。应当如此了知：入出息念修习依四组四法而有16种修习事项。入出息念依这16种修习事项修习，便有大果、大利益。”（《清净道论》1-282。）依照以上义注所作的判定，佛陀分别开示：1．第一组四法依身随观；2．第二组四法依受随观；3．第三组四法依心随观；4．第四组四法依法随观。在其中，对于依第一组四法获得禅那的得禅者，世尊指示他们依受随观法、心随观法、法随观法，分别修习第二、第三、第四组四法——

——而作观修。

在作此指示时，第四组四法只依“သုဒ္ဓဝိပဿနာ”（纯观，＝唯观）而开示；第一、第二、第三这三组四法，则把止与观结合起来，依“သမထဝိပဿနာ”（止观）而开示。应当如此了知：入出息念修习依四组四法而有16种修习事项。

如此依16种修习事项而培育的入出息念，具有直至阿罗汉果的大果、大利益。

定的五种功德

原书第 498 – 501 页

定的五种功德

一、“现法乐住之功德”（diṭṭhadhamma sukhavihārānisaṃsā）

已经远离诸漏的阿罗汉大德们作意：“愿我们入禅、心得安定，在一整天中安乐而住。”因而使安止禅定生起并加以培育。对这些阿罗汉大德而言，培育安止禅定，也就是安止定修习，具有“ဒိဋ္ဌဓမ္မ သုခဝိဟာရာနိသံသာ”（现法乐住之功德）——在当前这一身中安乐而住的功德。因此，佛陀开示：“纯陀……确实，由教外仙人修行者所培育、只能令心专注于一个止相所缘而成就心安定之定的这些禅法，在我的教法中，不称为能削减烦恼、使烦恼稀薄的修行；在作为圣者的我的教法中，这些禅法只称为现法——

——乐住，即在当前这一身中安乐而住之法。”（《中部》1-49。）佛陀如此开示。（《清净道论》1-368。）阿罗汉大德们在教法中应当完成的道与果之事，皆已完成；他们不再有为了道而须作的事务。因此，阿罗汉大德努力获得禅那、进入诸禅等至，是为了就在当前这一身中受用禅乐、安乐而住；这就是其功德。

二、“观之功德”（vipassanānisaṃsā）

有学与凡夫作意：“愿我们从禅那等至出定，以安稳地善置于入出息似相等止相所缘的定心修毗婆舍那观。”他们为此所培育的安止禅定，因为是观智最为切近的近因，也具有名为“观”的功德。

心相续会被贪爱等烦恼垢染污；众生因这些能污染心的垢染而陷于极为逼迫的轮回苦中。如今他们获得了佛陀出世这一殊胜机会，即所谓“ဗုဒ္ဓုပ္ပါဒ နဝမခဏ”（佛出世的第九良机）；这一机会适宜于获得道、果与涅槃。在此机会中，依循正确方法精勤修习而生起的近行定，同样具有名为“观”的功德。

佛出世的第九良机极其难得。正因这一良机难得，修行者不愿为了仅仅取得安止禅定而一直等待；“သံဝေဂဉာဏ်”（悚惧智，即出离的紧迫感之智）屡屡生起，于是立足于近行定，想要迅速超越轮回——

——之苦，便从事观的修习；这里所说的，正是这种修行者的“诸比丘，应当培育定；诸比丘，心得定的比丘如实了知。”

> （《相应部》2-12；《相应部》3-363。）

佛陀开示：“诸比丘，应使定生起，应培育定。诸比丘，心与安稳地善置于〔入出息似相等〕所缘的定相应之比丘，毫不颠倒地如实分别了知〔四圣谛〕。”等等。（《清净道论》1-368；《大复注》1-459—460。）

三、“神通之功德”（abhiññānisaṃsā）

有些善士在十遍之中，对每一种遍都成就八等至；为了获得种种神通智，他们进入作为神通基础、足处的第四禅，出定以后，依“虽为一身，却化作多身”等所宣说的种种方式现神变（=ဣဒ္ဓိဝိဓ）。为求这些神通，他们使诸禅那等至生起。如果他们过去世已经培育过作为获得神通之因的အဓိကာရ（殊胜善业资粮），而且这一资粮明显具足，那么所入的第四禅或八等至，便是神通智最为切近的近因。因此，安止定修习具有名为“神通”的功德。故佛陀说——

“他为了以神通亲证任何应当以神通亲证之法，令心倾向该法；只要相应的基础存在，他就在各该法上达到能够亲证的状态。”（《中部》3-138。）也就是说，这位修行者为了以殊胜神通慧亲证应被修习、显现的神变等任何法，令决意心朝向、倾向该法。若过去世已经培育完成、作为获得神通之因的殊胜善业资粮明显具足，他便在相应的、应由殊胜神通智亲证之法上，达到能够亲证的状态。佛陀如此开示。（《清净道论》1-368。）

四、“殊胜有之功德”（bhavavisesānisaṃsā）

有些人具足不衰退、不退失的禅那；他们或希求生于梵界，作意“愿我生于梵界”，或并不希求——

——无论哪一种，只要这些凡夫没有从禅定退失，安止禅定修习便能把希求梵界者，以及虽不希求却未从禅那退失者，导向称为梵界的殊胜有。因此，它具有“ဘဝဝိသေသာနိသံသ”（殊胜有之功德），即到达梵界这一殊“修习势力较弱的初禅以后，他们投生何处？他们投生为梵众天诸天的同伴。”

（《阿毗达磨》2-439。）

因为培育了势力较弱的初禅，他们结生于何处？他们结生为梵众天诸天的同伴。佛陀如此开示。（《清净道论》1-369。）“အဝတ္ထုယမာနာ ဝါ”——“即使并不希求”。即使并未缘于能导向各个界生的业（= ဘဝဂါမိ，导向有的业）而对某一生存作希求、发愿，只要这种能导向各界生的业已经造作、积集，就显示：希求后有（ဘဝပတ္ထနာ）的作用已经由此完成。为表明这一点，义注师才使用“即使并不希求”这一措辞。（《大复注》1-460。）意思是：在培育这种能导向各界生的业时，即使并未希求或发愿投生于与该业——

——相应的某一界生，潜伏在自身色名相续中的随眠烦恼若尚未被圣道法断除无余，那么这些随眠之性仍然存在，本身就是使业识得以住立的一个原因。

凡仍有随眠之性者，在其相续中培育过的任何业，只要时机成熟，都有给予果报的能力。因此，在随眠之性仍潜伏存在的人的相续中，无论他希求还是不希求某种生存，关键只在于已经培育、积集了能导向相应界生的业。即使培育、积集该业时并未希求某一生存，对仍有随眠之性的人而言，在临终近死之际（မရဏာသန္နေ），由于即将成熟之业的势力，诸相会显现；那时，倾向与该业相应之某一界生的心相续，自然会生起。这种倾向某一界生的——

——心相续之生起，正是由于培育、积集该将要结果之业时已经潜伏存在的随眠之性所具有的力量。

（参见《相应部 · 因缘品》的《思经》。）不仅安止禅定才具有造成这种后有的能力；近行定修习同样能够导向欲界善趣这一殊胜有。（《清净道论》1-369。）

五、“灭尽定之功德”（nirodhānisaṃsā）

阿那含与阿罗汉这些圣者大德们，成就八等至，进入灭尽定，七日之中全无心识。他们作意：“愿我们就在当前这一身中，反复抵达作为三种苦止息的寂静界——涅槃，并安乐而住。”所谓三种苦是：1．苦苦（身苦受）；2．坏苦（乐受）；3．行苦（舍受，以及三界之内的一切行法）。他们因此培育禅定，使禅定生起。这些圣者大德的安止定修习，具有“နိရောဓနိသံသာ”（灭尽之功德），即成就灭尽定这一功德。（《清净道论》1-369。）所谓灭尽定，是心、心所与心生色止息的一种等至。

业生色、时节生色与食生色并不止息，仍然存续。这些色法也不断遭受生灭的打击与逼迫，因此仍属于行苦。灭尽定时，虽仍明显存在摄属于色法的这种行苦性，但因为没有心，仿佛完全没有苦；因此，义注才说：“သုခံ ဝိဟရိဿာမ”——“愿我们安乐而住。”（《大复注》1-460。）以上就是由定能够获得的五种功德；此外还有许多其他功德。本书所阐述的，是为了获得于四圣谛如实了知的“ယထာဘူတဉာဏ”（如实智见），也就是第二项“ဝိပဿနာနိသံသာ”（观之功德），而说明定的——

——修习阶段。然而，如果贤善瑜伽行者在转入观之前，还想修习称为“စတုရာရက္ခ”（四护卫）的四种守护业处，即“၁။ မေတ္တာ၊ ၂။ ဗုဒ္ဓါနုဿတိ၊ ၃။ မရဏာနုဿတိ၊ ၄။ အသုဘ”——“1．慈；2．佛随念；3．死随念；4．不

净”，那么现在经由入出息念之道已经到达第四禅定，正是最合适的时机。（如有需要，请参见止业处部分。）如果贤善瑜伽行者想转入观，首先应努力使第四禅定具足八种功德支。

第四禅的八种德相

原书第 502 – 509 页

第四禅的八种德相

巴利《大马邑经》（Mahāa“当他的心如此等持、遍净、明净光耀、无垢、离随烦恼、柔软、堪任、安住、至不动时，他令心倾向漏尽智。他如实了知：‘这是苦。’如实了知：‘这是苦之集。’如实了知：‘这是苦之灭。’如实了知：‘这是通往苦灭的行道。’”（《中部》1-347。）以上巴利经文摘自《大马邑经》，开示从第四禅定转入观修的方法。像这样的教说，在三藏中还有许多。为了如实了知四圣谛，首先应努力使第四禅定圆满具足这八种德相；这正是佛陀的教导。

下面先逐一说明这些德相；其义依《清净道论》2-5、《律藏义注》1-127等处的解释。

一、遍净（parisuddha）

在瑜伽行者的相续中，由第四禅定善加等持的色界心，因为由舍所成办的念之清净，而周遍清净。这里所谓舍，就是中舍性心所。对于入出息似相等似相所缘，这一中舍性心所有力量使修习心不落入退缩、懈怠、过度昂扬、散乱等任何一端，而安置于平等中正的中舍状态。正因它能在似相所缘上使修习心保持平等中正，才称为“中舍性之舍”。由于这种中舍性之舍，摄取该似相所缘的念也格外清净。由于这种舍成办了念的清净，第四禅心也周遍清净——

——而住。事实上，不只是念清净，一切相应法也都清净；教说只是以念为首而宣说。（《清净道论》1-163。）

二、明净光耀（pariyodāta）

“正因为遍净，所以说它明净而光耀。”（《清净道论》2-5；《律藏义注》1-127。）也就是说，因为如此周遍清净，它便如刚刚炼净并打磨过的纯金一样，周遍洁净，具有灿然闪耀的光辉。

（依这些解释，应当记住：第四禅定具有灿然闪耀的光明。）

三、无垢（anaṅgaṇa），远离贪、瞋之垢

由于已经以镇伏断的方式，舍离能成为贪之因的乐受、悦受，也舍离能成为瞋之因的苦受、忧受，所以第四禅心也远离贪、瞋这些心之垢。

四、离随烦恼（vigatūpakkilesa）

贪、瞋既已由镇伏断而舍离，与贪、瞋相伴的烦恼法聚也就已经舍离。贪、瞋等是不清净、能成为心之污垢的法，因此称为“垢”；同样，因为它们黏附于心、令心染污，所以也称为“随烦恼”。

正因为如此远离心的污垢、尘垢，它也远离能染污、逼迫心的随烦恼。确实，贪、瞋等烦恼之垢会使心灼热并受逼迫。（《清净道论》2-5；《大复注》2-6—7。）

五、柔软（mudubhūta）

由于已经使第四禅等至达到五自在、熟练掌握，并由此善加修习，心相续便柔软得能随顺所欲，如同经过充分揉炼、能随意使用的皮革，又如妥善调制过的封蜡块。这里所谓“善加修习”，就是反复进入第四禅定。皮革反复揉炼便逐渐柔软；同样，第四禅心也由于反复入禅这一善修而变得柔软。这样的柔软，正表示“已达自在”——已经达到自在。确实，能够依自己的意愿随顺牵引、如愿而转的心，被称为——

——“柔软”。（参见《清净道论》2-5；《大复注》2-7。）

六、于修习堪任（kammaniya）

经过炼净、加工而柔软的上等纯金，很容易依所欲拉伸、塑造成项链、耳环、手镯等各种饰物；同样，远离烦恼垢染而清净的心，正因为柔软，所以堪任而易于圆满完成神通智、观修等各种修习事务。

“而这两者，也正是由于善加修习才得以成就。”（《清净道论》2-5；《律藏义注》1-127。）应当记住：mudubhūta——柔软，与kammaniya——于各种修习事务中堪任，这两者都只是因为第四禅定心已经经由五自在而得到熟练掌握、善加修习，才得以生起。

“诸比丘，我未见任何其他一法，像这颗如此修习、反复多作的心一样，既柔软，又堪任。”（《增支部》1-4。）也就是说，这颗已经修习至自在、反复练习的心既柔软，又适合承担修习事务；佛陀未见任何其他一法能像它一样柔软而堪任。

七、安住（ṭhita）

因为已经善加修习，使上述遍净等德相不会离去、不会坏失，所以心相续在遍净等德相中并不松弛，而是坚固、稳定地安住。

正是这颗稳定安住的第四禅定心，称为ṭhita——安住。

八、至不动（āneñjappatta）

正因为如此坚固、稳定地安住，心就全无动摇。也就是说，它既已如此安住，便不只是不会坏失，甚至连轻微摇动也没有，寂静不动。

这段教说正是把同一颗坚固安住的第四禅心，既称为ṭhita——安住，也称为āneñjappatta——至不动。

另一方面，《清净道论》义注（2-5—6）又如下解释ṭhita与āneñjappatta二词的意思。

七、安住（ṭhita）

由于mudu——柔软，以及kammaniya——能如愿而易于圆满完成神通智、观修等各种修习事务，心相续便能依自己的意愿安住。（《清净道论》2-5。）所谓依自己的意愿安住，也就是已经达到自在；这就称为ṭhita—"能够依自己的意愿随顺而转的心，称为柔软。"由这句话可知，达到自在的同一颗第四禅心被说明为mudu——柔软；又由于柔软，它便在各种修习事务上kammaniya——堪任。因此，正如由达到自在而标示其柔软与堪任，也以柔软、堪任来——

——标示并说明：由于达到自在，心便处于ṭhita——安住的状态。也就是说，应当如此相互推知。犹如由因法显示果法，同样也由果法显示因法。因此，以远离动摇而坚固安住，称为āneñjappatta——至不动。（《大复注》2-7。）

原书 505

八、至不动（āneñjappatta）

与这般坚固安住、名为āneñjappatta——至不动的第四禅定相应的心相续，由于在诸相应法中坚固，又不为相违法所动摇、不能被相违法动摇，便依信、精进、念、定、慧、具光明〔即光明之力〕这六种大力——六力——的威势而生起。这六力的威势极其强大，所以不信、懈怠、忘失、散乱、不知真实〔即认假为真、错误地知〕以及烦恼黑暗等相违法，丝毫不能令它动摇。不信等相违法，在心相续中——

——连一丝气息都无法渗入。具体说明如下：（甲）这颗已经善加修习至五自在的第四禅心，确实能够以殊胜智现证应由殊胜智现证的神通法、四圣谛等法。由此生起的确信之信摄持着它，上述强大的信与信力支助着它，所以这颗心不会因与信相反的不信而动摇。事实上，它只会安住于能够成办更上、更殊胜之法的状态。

（乙）由精进摄持——也就是由能令第四禅达到五自在、又能完成调御其心这两项工作的强大精进所支助——的心，不会因作为懒惰者之因、属于不善心生起的懈怠而动摇。

（丙）由念摄持——也就是由这样一种强大的念所支助：它能令人在反复修习上述第四禅定时不忘失，又能反复善加寻察诸善法生起的趋向，并能观照审察——的心，不会因在修习等善法上忘失、放逸而动摇。

（丁）由定摄持——也就是由这样一种稳定的定所支助：它能令心在反复培育入出息念定时不散乱，并把心善置于修习所缘——的心，不会因掉举散乱而动摇。

（戊）由慧摄持——也就是由这样一种慧所支助：它以清楚辨别哪些法有益于入出息念定修习、哪些法无益为特相——的心，不会因与智相反的无明〔即痴〕而动摇。

"具足光明的心，不因烦恼之暗而动摇。"（《清净道论》2-6。）

原书 506

“所谓‘具光明’，是与智光相俱。确实，他以由上述等持所培育、成为光明的智，如实观见杂染一方；于是对它惊惧、心怀惭愧，战胜它，而不被它战胜。因此说：‘不因烦恼的黑暗而动摇。’由此显示由智摄持的惭愧力。”（己）与智光相俱而生的第四禅定，不因名为烦恼的黑暗而动摇。确实，以由上述定善加培育、又与具有照明四谛真相之作用的光明相俱的智，如实知见能使心相续染污的杂染法一方；因而对一切杂染法惊惧、畏惧，并战胜它们。一切杂染法——

——不能压倒这一与光明相俱、与智相应的第四禅定。因此，义注说：“与智光相俱而生的第四禅定，不因名为烦恼的黑暗而动摇。”这段话显示由智摄持并支持的惭愧之力。（《清净道论》2-6；《大复注》2-8。）由（1）信、（2）精进、（3）念、（4）定、（5）慧、（6）ဩဇာသဂတ（具光明）= 光明之力 = ဟိရီ ဩတ္တပ္ပဗလ（惭愧力）这六法周遍摄持、守护并支持的心，便称为达到အာနေဉ္ဇပ္ပတ္တ（至不动）的状态。

在这一解释中，不把သမာဟိတ（等持，即第四禅定的安定）算作一个德相，而把ဌိတ（安住）与အာနေဉ္ဇပ္ပတ္တ（至不动）各自分开，因而数为八种德相。另有一种解释，则把သမာဟိတ算作一个德相，并把ဌိတ与အာနေဉ္ဇပ္ပတ္တ合为一个德相，同样解释为八种德相。

另一说的八种德相

1．သမာဟိတ（等持）——心相续由第四禅定而善安定。

2．ပရိသုဒ္ဓ（遍净）——由于远远离开诸盖垢染，心相续前后周遍清净。

3．ပရိယောဒါတ（明净光耀）——由于已经善加超越寻、伺、喜、乐这些能使心动摇震荡的粗重禅支，心相续光辉闪耀、清净明澈。

〔注——在这一解释中，远离能染污心的诸盖，称为ပရိသုဒ္ဓ（遍净）；远离能使心动摇的寻、伺，能使心显扬的喜，以及能对安乐所缘作意并加以感受的乐，称为ပရိယောဒါတ（明净光耀）。初禅确实只有远离诸盖才能证得，但初禅远离诸盖的程度不如第四禅。同样，第二——

——禅虽已远离寻、伺，第三禅虽已远离喜，但远离这些法的程度仍不如第四禅。因此，唯有第四禅被解释为ပရိသုဒ္ဓ（遍净）、ပရိယောဒါတ（明净光耀）。

（《大复注》2-8。）〕

4．အနင်္ဏ（无垢）——由于不存在那些以证得禅那为缘而生、受卑劣欲支配的慢、诳、虚伪等不善垢染，因此远离不善垢染。（《清净道论》2-6。）即使因证得禅那，也还可能生起一种自高自大的慢。

还可能生起一种夹带慢心的欲望：“世尊在大众中说法时，若总是只问我：‘比丘……贤子，你对此法有何看法？’等等，并只以问我来开示佛法，那该多好！”还可能生起想要遮掩明显过失的ဓာ（诳），也可能生起把没有的功德装作有的သာဒ္ဒေယျ（虚伪）。所有这些慢、诳、虚伪之法，都称为ပါပက ဣစ္ဆာဝစရ（受卑劣欲支配），即卑劣的恶欲。这些法虽不像诸盖那样粗重，却能染污心相续，故是称为အင်္ဏ（垢）的微细不善法。

（参见《大复注》2-8—9。）

5．ဝိဝတ္ကုပက္ကိလေသ（离随烦恼）——也远离贪求等能使心染污的随烦恼法。〔အတိဇ္ဈာ（贪求）就是贪，是一种欲求贪著。这种贪尚未达到欲贪盖的程度，只是喜爱自己所证禅那的微细贪；它是初禅不能舍离的一类微细贪。“贪求等”中的“等”，还包括微细的慢、诳、虚伪等。（《大复注》2-8—9。）〕6．မုဒုတ္တ（柔软）——由于五自在已经练习纯熟，故而柔软。

7．ကမ္မနိယ（堪任）——由于已经成为各种神通的基础，故适于且容易执行任何所欲的、与法有关的修习事务。

8．ဌိတ-အာနေဉ္ဇပ္ပတ္တ（安住而至不动）——第四禅定的修习已经充分圆满，能作为把修习心导向所欲所缘——例如神通智所缘或观所缘——的基础；第四禅定再没有更进一步需要完成的定修事务；并且，这一定修已经圆满，足以配合အတိိန်ဟာရ（胜愿）——即能引向正等觉智、独觉智、声闻觉智中任何一种觉智的诸波罗蜜。因此，它在此后修习的领域中被确立为ပဓာန（主导）。此定具有胜妙而令人不自满之义，趋入殊胜，又因不动摇而坚固安住。〔它为了把心导向各种神通智，例如神变智等——

——已经处于适宜状态；为了把心导向观智、道智、果智，也已处于适宜状态。以这种方式堪任引导的第四禅定修习，称为အတိိန်ဟာရက္ခမ ဘာဝနာ（堪任引导的修习）。由于这种堪任引导的修习已经圆满，该第四禅——

——定的修习在种种止、观修习事务中处于主导地位。此定既殊胜，也能使人不自满；无论入定多久，都不会觉得满足、已足。因此，它趋入胜妙。总之，第四禅定是已经周遍圆满的堪任引导之修习；它趋入胜妙，至不动，因而坚固安住。〕

（《清净道论》2-6；《大复注》2-9。）

具足这八种德相的第四禅定，堪任而准备充分，能够把修习心导向神变等神通修习、观修等各种修习事务。若贤善瑜伽行者为了以观智现前知见那些应由观智现前知见的法，而把自己的修习心导向观智所观的所缘，那么作为观智所缘、称为苦谛与集谛的色＋名＋因＋果诸行法，便能轻易知见。这是因为第四禅定堪任于这些种种引导。

在通向他们所发愿希求的正等觉智、独觉智或声闻觉智的诸波罗蜜中，也同样包含这些神通修习与观修。

以上就是关于第四禅八种德相的说明。依照这些说明，前面第5“他在心如此等持、遍净时……如实了知：‘这是通往苦灭的行道。’”——若作简译，便如下。

已经证得第四禅的瑜伽行者，其如此等持的第四禅心若具备如下情形：1．由于舍——即称为中舍性心所、能使心平等善安置于入出息似相等各种似相所缘——所成办的念之清净，而遍净之后；2．又因遍净而明净光耀、灿然闪耀之后；3．以能使这些法长期远离的镇伏断，舍断作为贪之因的乐受、悦受，以及作为嗔之因的苦受、忧受，因而贪、嗔垢染已被去除、远离之后；4．〔贪、嗔等烦恼会使心热恼、受逼迫并染污。〕贪——

——嗔这些烦恼垢染不存在、已经清净，因而远离能使心热恼、受逼迫的烦恼之后；

原书 509

5．又因已善加培育、充分修习而变得柔软之后〔意即五自在已经纯熟〕；6．又因柔软而对努力知见四谛的四谛业处修习等各种修习事务堪任、适宜之后〔如同已经炼净、锤薄、磨亮的金子适于制成念珠、耳饰等物，柔软的心也适于各种修习事务。မုဒု（柔软）与ကမ္မနိယံ（修习中堪任）这两项，也唯有因为第四禅定已善加修习至五自在纯熟，才得以生起〕；

7．由于第四禅定柔软、在修习中堪任，能依自己的意愿安住〔想住一两分钟，便住一两分钟；想住一两小时，便住一两小时，等等〕，因而随欲安住之后；8．由于信、精进、念、定、慧这五根支持，至不动之后——那位比丘便为了အရဟတ္တမဂ် ဉာဏ် （阿罗汉道智）——它名为အာသဝက္ခယ（漏尽），是诸漏之穷尽——而使心趋向、导向；他如实了知：1．“这是苦圣谛。”

2．他如实了知：“这是作为苦之因的集圣谛。”

3．他如实了知：“这是作为苦止息之处的灭圣谛。”

4．他如实了知：“这是通往苦灭涅槃的修行——道圣谛。”（《中部》1-347。）（依《清净道论》2-5的解释翻译。）想要以第四禅定为基础转入观修的贤善瑜伽行者，必须熏习自己已经证得的第四禅定，使之具足上述八种德相；必须训练至五自在、熟练掌握五自在；必须训练成由五根坚固支持的第四禅定；还必须训练到光辉闪耀、明亮灿然为止。只有这样，才能对称为苦谛的五蕴，以及称为集谛的因—果相续缘起法性，作摄取——

——并以智辨别，而在这些修习事务中达到堪任；以这些作为观智所观的所缘——即苦谛与集谛诸行法——作意的观修入手（vipassanābhinivesa）这一重要事务，才会成功。只有这样，才能继续以这些诸行法为所缘，修习毗婆舍那业处。

在上述第四禅诸德相中，关于编号（2）的“ပရိယောဒါတ = 明净光耀，即光辉闪耀、明亮灿然”这一点，下面将在此继续讨论。

关于智光

原书第 510 – 534 页

原书 510

关于智光

《光明经》

“比丘们，有这四种光明。哪四种？月光、日光、火光、慧光。比丘们，这就是四种光明。比丘们，在这四种光明中，慧光最为殊胜。”（《增支部》1-457。）世尊也以不同的同义名称作过同类开示：ābhā 是光色，pabhā 是光辉，āloka 是光明，pajjota 是光焰。关于这种慧光、智光，《殊胜义注》作了如下解释。

慧光即智光

“能了知，故称为慧。它了知什么？它依‘这是苦’等方式了知诸圣谛。不过，义注中说：‘能使人明了，故称为慧。’它使人明了什么？它使人明了‘无常、苦、无我’。正是这种慧，因为能够胜伏无明，依主导之义而称为根；或者，因为它在见的特相上行使主宰作用，故称为根。慧本身就是根，因而称为慧根。”

“这种慧既以照明为特相，也以了知为特相。譬如夜间在四壁围合的屋中点亮灯火，黑暗便止息，光明随即显现；同样，慧以照明为特相。没有任何光明能与慧光相比。具慧者只须结跏趺坐，十千世界便能成为一片光明。因此，长老说：‘大王，譬如有人把灯带进暗室；灯一带入，便破除黑暗、生起光辉、显现光明，并使诸色清楚显现。同样，大王，慧生起时，破除无明之暗，生起名为“明”的光辉，显现智之光明，并使诸圣谛清楚显现。大王，慧正是这样以照明为特相。’”（《弥兰王问经》38；《阿毗达磨义注》1-165—166。）作者解释：能清楚分别了知的法，称为慧。它清楚分别了知什么呢？依阿毗达磨之法，它了知三十一界中除爱以外的——

——三界法，也就是五取蕴，为苦谛；依经教之法，它了知生等法为苦谛。它就是这样以相应方式清楚分别了知四圣谛。换一个角度说，古代《大义注》中解释：“能使人清楚分别了知的法，称为慧。”它怎样使人清楚分别了知呢？就是使人清楚分别了知“无常、苦、无我”。

原书 511

正是这种慧，因为能够胜伏对四圣谛真实法的不知与错知——无明，所以依在通达知见四圣谛真实法时居于主导地位这一义，称为根。换一个角度说，因为它能在知见四圣谛时发挥主宰作用，所以称为根。这种慧既有如灯照明、使所缘的真实本性清楚分明的特相，也有清楚分别了知的特相。

譬如夜间在四壁围合的屋中点亮油灯，使肉眼仿佛失明的黑暗便会消失，光明随即清楚显现；同样，慧具有如灯照明、使所缘的真实本性清楚分明的特相。没有任何光明能与慧光相比。确实，具观慧者只须结跏趺坐，十千世界便能成为一片光明。〔这是指十种观随烦恼中所摄的光明（obhāsa）；《根本复注》1-89。〕因此，具寿那先长老在《弥兰王问经》巴利第38页中如此说道：

“大王，譬如有人把灯带进暗室；带入的灯能破除黑暗、生起光辉、显现光明，并使诸色清楚显现。同样，大王，慧生起时——1．能破除无明之暗；

2．能生起名为“明”的光辉；

3．能显现名为智的光明；

4．能使诸圣谛清楚显现。

大王，慧就是这样具有如灯照明、使所缘的真实本性清楚分明的特相。”（《阿毗达磨义注》1-165—166。）此外，《增支部·七集·除睡意经》的复注解释说，智的光明有四种。具寿摩诃目犍连长老进入教法、出家为比丘以后，以摩揭陀国的迦罗婆罗子村为托钵处，在一处林中奋力修习沙门法。他连续七日以经行精勤用功，身体被过度的精进逼迫而疲惫，于是在经行道的一端昏昏欲睡地坐着。这时，世尊来到他面前，为他开示消除困倦睡意的——

——七种方法。这里摘录其中与光明有关的第6种除睡意法。

原书 512

《除睡意经》节录

“目犍连，如果你如此而住，睡意仍未消除，那么你应当作意光明想，确立昼想：如昼亦夜，如夜亦昼。如此，以开敞、无覆蔽之心，修习具光明之心。你如此而住，睡意很可能便会消除。”（《增支部》2-463。）作者解释：目犍连，如果你这样观看方位与星辰，睡意仍不能消除，那么因为这样仍未能消除，你就应当建立光明想，也就是以光明为标记的想——

——应当像在白昼一样，于夜间也建立光明想；也应当像在夜间一样，于白昼建立光明想。如此，以远离睡意、周遍不受覆蔽之心，修习具光明之心。你这样修习，睡意确实便有可能消除。（《增支部》2-463。）

光明想

义注与复注对光明想等语作了如下解释。

“‘光明想’，是消除睡意的光明想；‘昼想’，是作‘白昼’之想。‘如昼亦夜’，是说你怎样在白昼建立光明想，也应同样在夜间建立它；‘如夜亦昼’，是说你怎样在夜间建立光明想，也应同样在白昼建立它。‘具光明’，是为了天眼智而具有光明。”（《增支部义注》3-174。）“所谓‘应作意光明想’，是说无论白昼或夜间，都应把日光、火焰、月光、宝珠等光作意为‘光明’，安置于心。应当使这道光如善加修习光明遍者的遍光一般，在夜间随其所欲、随其所欲之久而现起；借此在夜间安置昼想，像白昼一样远离昏沉睡眠……‘具有光明’，即具有智光。”

“无论是消除昏沉睡眠之光、遍光，还是遍作光；正如观染光，这一切光都只由智生起。”（《增支部复注》3-177—178。）上述义注与复注的意思如下：希望成就天眼通智等神通的瑜伽行者，应先努力在地遍至白遍的八遍中，每一遍各自成就八等至；还应以十四种方式反复磨练这些八遍的八等至。〔参见《清净道论》2-2等。〕磨练完成后，希望成就天眼通智者，应把以遍为所缘、作为神通基础禅的第四禅，从一切方面——

——训练得完全合宜，使它足以导向天眼通智。这样训练以后，再从火遍、白遍、光明遍——

原书 513

——应从这三遍中选择任一遍，扩展遍轮，并将其修至近行定阶段。对此，巴利《清净道论》说：“ဣမေသု စ ပန တီသု အာလောကကသိဏံယေဝ သေဋ္ဌတရံ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၅၈။)”译：“在这三遍之中，为了成就天眼通智，光明遍最为容易、最为殊胜。”（《清净道论》2-58。）想修习光明想的瑜伽行者，应以日光、月光、火光、宝珠光等为所缘，作意、修习“光明，光明”。以日光等任何一种光为所缘而作意“光明”时，若原先作为天然取相对象的光转变形态，成为圆形的遍轮之光，就应当把这一光明遍轮向所欲的十方扩展——

——至所欲的范围而修习；如此，光明的力量就会逐渐增长、增强。当光明的力量这样增强时，巴利《清净道论》说：“ဇတ္ထ အာလောကော ဟောတူတိ ယတ္ထကံ ဌာနံ ပရိစ္ဆိန္ဒတိ၊ တတ္ထ အာလောကော တိဋ္ဌတိယေဝ။”译：“他划定某一范围而决意：‘愿光明在这里生起。’光明就会持续存在于该范围内。”

（《清净道论》2-58。）

也就是说，他先划定某一范围，并作决意：“愿光明在这一范围内生起。”如此划定范围，也就是划界以后作决意；光明就会持续存在于所划定的范围内。

“即使整日安坐观察，成就神通者也能看见色所缘。”

（《清净道论》2-58。）

在上述《除睡意经》中，佛陀教导具寿摩诃目犍连长老：应当入光明遍定，也就是修习光明想并作决意，使白昼与黑夜连续不断地明亮。佛陀也开示，若这样作意光明想，在修习所缘时，心与心所的重滞、迟钝，即昏沉睡眠，就会消散。这就是“ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒန အာလောက”（除昏沉睡眠之光）。联系这项教导，《增支部复注》师解释说，慧光，也就是智光，有四种。

“‘具有光明’，就是具有智光。无论是除昏沉睡眠之光、遍光，还是遍作光；正如观染光，这一切光都只由智生起。”（《增支部复注》3-178。）由此说明智光有四种：1．除昏沉睡眠之光；2．遍光；3．遍作光；4．观染光。

“正如观染光，这一切光也都只由智生起。”也就是说，生灭智章所说、名为观染而成为观智染污因的光明，是由观智所生；同样，上述一切光明，也都是只由智生起的光。

（《增支部复注》3-178。）

一、“除昏沉睡眠之光”（thinamiddhavinodana āloka）

“如此，你应以远离睡意、周遍不受覆蔽之心，修习具光明之心。”

（《增支部》2-463。）

佛陀这样教导具寿摩诃目犍连时，指示他修习“သပ္ပဘာသံ စိတ္တံ”——“具光明之心”。义注对此语作了如下解释。

“‘具光明’，是为了天眼智而具有光明。”（《增支部义注》3-174。）这说明，应为了天眼通智而修习具光明之心。因此，在《除睡意经》的语境中，“ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒနအာလောက”（除昏沉睡眠之光），应知是为了天眼通智而修习的光，或是由天眼通智心所生、从天眼通智发出的光。不过，《分别论》圣典及其义注还有如下说明。

“舍断昏沉睡眠以后，他远离昏沉睡眠而住，具光明想，具念、正知。”（《分别论》2-253。）“所谓‘具光明想’：这里什么是想？凡想、认知、认知的状态，这称为想。此想有光、开显、遍净、明净光耀，所以称为‘具光明想’。”（《分别论》2-263—264。）“‘具光明想’，是说具足一种遍净的想；这种想远离诸盖，能

够在夜间和白昼辨认曾见过的光。”（《分别论义注》2-353。）“‘有光’，即具光明；以无遮蔽之义为开显，以无随烦恼之义为遍净——

“——以明亮光耀之义为明净光耀。”（《分别论义注》2-354。）以上是圣典与义注中关于四种智光第一种——除昏沉睡眠之光——的文句。

白昼看见日光，夜间看见月光，以及宝珠光、火光等时，应作意“အာလောက အာလောက”——“光明，光明”；得到哪一种光，就如实作意那种光。应使自己正在修习的光明遍之光，像善加修习的光明遍之光一样，在夜间于所欲之久、所欲范围内持续存在。这时，瑜伽行者应把这道光——

原书 515

——记作如同白昼时的光；也应在夜间修习光明想，如在白昼一样远离昏沉睡眠。“အာလောကသညီ”——“具光明想”，是说具足一种遍净之想：即使在夜间，也能辨认白昼曾见的日光等光明，并且远离昏沉睡眠盖。

这种想有光；又因为没有盖的遮蔽、障碍，能够作意“အာလောက”——“光明”这一所缘，所以是开显的。

此时，定已经达到近行定之地，诸盖的垢染已经消退，与诸盖有同类依处的烦恼垢染也已远离。这些烦恼垢染，是能侵扰并染污瑜伽行者之心的恶法。由于没有这些黏附、侵扰的烦恼垢染，修习心周遍清净，亦即遍净；又由于具有闪耀、灿烂、辉映的光，修习心周遍明净，亦即明净光耀。

> （《分别论》2-253、263—264；《分别论义注》2-354。）

关于“ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒန အာလောက”（除昏沉睡眠之光）的这段开示，说明修习光明遍的瑜伽行者比丘尚未达到初禅定、仍处在近行定之地时，诸盖垢染消退，光由修习心发出。因此，以光明遍为所缘的初禅，在其近行定阶段发出的光，也称为“ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒနအာလောက”——“除昏沉睡眠之光”。还应这样理解。

二、“遍光”（kasiṇāloka）

作为天眼通智一项最近因的光明遍，本来就有光，因为它正是取光明为相而修习的遍。此外，除光明遍以外，其余诸遍作为天眼通智等一切神通以及观智的基础因，也同样都有光。所有遍轮达到似相时，自然都会变得清澈明亮；火遍、白遍、光明遍尤其具有更强的光明力量。不过，本处既说“သဗ္ဗောယံ အာလောကော ညာဏသမုဋ္ဌာနော”——“这一切光都只由智生起”，就应当知道，这种光是由与诸遍禅相应的智所生。

既然如此，难道遍的光不是由智生起的吗？这里会产生这样的疑问。

“对已得定者而言，这只是一种显现方式，是由想所生的。”（《清净道论》1-122。）也就是说，这一遍的似相，对已经获得近行定的瑜伽行者而言，只是显现于智中的一种方式，是仅由修习想所生的相。

原书 516

依照上文的解释，所谓遍的似相，也只因修习想而生。然而，修习想并非只有想这一法，与该想相应的智也同在其中。似相只可能在已获得近行定、安止定的瑜伽善士相续中生起，所以智与该近行定或安止定在

同一心刹那相应而生。应知，前文只是以想为主、从想这一方面作解释。因此，以遍的似相为所缘而生起的遍之近行禅与安止禅，其相应智所生的光，称为“ကသိဏာလောက”（遍光）。

三、“遍作光”（parikammāloka）

遍作光有两种：一是作为神通智基础的遍作，二是作为禅那基础的遍作。

“在该譬喻中，于遍作之时，遍光如草束火炬之光。”（《清净道论》2-58。）也就是说，在进行作为神通智基础的遍作之时，应知遍光如草束火炬之光。

上面这段解释出自天眼神通智章。这里，把作为天眼神通智基础的诸遍，依十四种行相反复熟练，也是一种遍作。又把光明遍或任何一种遍作为天眼神通智的基础，扩展遍轮而加以修习，直至达到近行定的范围。在神通速行尚未生起以前的阶段，也称为遍作；在这一遍作阶段，同样有光。

另一种，则是作为禅那基础的遍作。以地遍、光明遍等任何一种遍轮为所缘而修习；以天然的地轮、天然的光轮为所缘所作的修习，称为遍作修习。天然的地轮、天然的光轮等遍轮之相，就是遍作相。

对于任何一种遍轮，禅修者反复睁眼、闭眼而取其相；当该相已被心善加取得，像肉眼睁开观看时那样在意门中显现，闭眼取相时也如同正由眼睛直接看见一般，在心中清楚显现，这一所缘就称为取相。它是把先前的遍作相以心善加取得而成，正因是“善加取得之相”，所以称为取相。以该取相为所缘而作的修习，仍是遍作修习；其定也还只是遍作定。然而，以这个取相为所缘的遍作定，比先前以遍作相为所缘的遍作定——

——越来越寂静，定力也越来越强。

以这种遍作修习定缘取取相、心得安定的瑜伽行者——

——若仍以该取相为所缘，继续凭遍作修习定精勤努力，到了某个时候，便有另一种与取相形状、大小相同的所缘相，寂静地安住于心中，仿佛已被善加置入心内，不再消失，鲜明清楚地显现。这一与遍作相、取相相仿的遍相所缘，称为似相。似相比取相清明数百乃至数千倍以上。以似相为所缘而作的修习，称为近行修习；其定也称为近行定。

在尚未达到近行定范围以前，与近行定极为接近、层次已经很高的遍作定，其相应智也会生起光明。这些光同样称为遍作光。

应知，正如遍业处的遍作定会发出光明，其余止业处的遍作定也同样会发出光明；至于层次高于遍作定的近行定与安止定，更不待言。可参看后文将继续说明的《相经》；义注与复注也把它称为《增上心经》。

入出息业处同样有三种相：遍作相、取相、似相。以取相为所缘的遍作定，以及以似相为所缘的定，也能发出光明；换言之，这些定的相应智也能生起光明。

以遍的概念似相为所缘的安止禅、以入出息似相为所缘的安止禅等诸禅之前，处于遍作定与近行定范围的那些阶段，也都称为遍作。《大复注》对此作了如下解释。

《大复注》的解释

“所谓‘此前的诸遍作’，是指存在于具有不同转向的心路中的诸遍作。”（《大复注》1-161。）所谓遍作，是一种欲界近行定速行心；它能预备、安排称为广大心的安止禅速行生起。这里所作的说明，是指摄在安止速行心路内部、名为遍作的欲界近行定速行。

然而，上述《大复注》的真正意旨如下。

“又因为随顺此前的诸遍作及其后的安止，所以也称为‘随顺’。”

> （《清净道论》1-134。）

名为“随顺”、摄在安止禅心路中的欲界近行定速行，既继续完成此前诸遍作的作用，也能令其后的安止禅生起。因此，这些欲界速行既随顺此前诸遍作，也随顺其后的安止，故称为“随顺”。（《清净道论》1-134。）

原书 518

上述义注语句中有“ဤတော ပုဗ္ဗ ပရိကမ္မာနံ”——“此安止禅心路以前的诸遍作”。针对这句话，《大复注》师说明：所谓“此前诸遍作”，不是指安止速行心路内部的遍作；在尚未到达、尚未进入安止心路以前，那些各具不同转向的先前心路中已经生起的一切速行，也都能预备安止禅速行的生起，因此同样称为遍作。

依《大复注》师这一解释，应知，在到达安止心路以前，先前诸心路中已经生起的一切速行，也都称为遍作。

所谓尚未到达、尚未进入安止心路以前的先前诸心路，就是处在遍作定与近行定范围内的心路。正因为得到这些心路强有力的依止与支持，安止禅心路才能生起。

这里，“具有不同转向的心路”是指在安止心路尚未生起以前已经生起的许多条心路。观照入出息似相等止相的心路，都只是意门心路；每一条意门心路必定各有一颗意门转向心。“转向”就是指这颗意门转向心，即审察入出息似相等止相所缘的心。既说“具有不同转向的心路”，就不是只有一条意门心路，而是许多条意门心路；这许多条心路也都称为遍作。由这些名为遍作的速行之相应智所生的光，同样称为遍作光。

四、“观染光”（upakkilesāloka）

在生灭智章中将要说明一种名为“光明”的光。

这种光称为观染光。〔后文将在生灭智章中再作详“正如观染光，这一切光也都只由智生起。”（《增支部复注》3-178。）因此，如果你这位瑜伽善士承认作为观智染污因的观染光确实存在，也就必须承认其余三种智光确实存在，因为它们全都只由智生起。

什么是智光?

什么是慧光、智光？名法中也有光吗？这是一个应当提出的问题。答案见《清净道论大复注》第二册生灭智章的观染部分；那里的解释，是针对生灭智所发之光——

原书 519

——所作的说明；其余诸智光也应当依同样的方式理解。

“所谓观之光，是由观心所生的明亮色，以及由落在自身相续中的时节所生的明亮色。其中，由观心所生者，明亮而只住在瑜伽行者身体内；另一种则离开身体，依智的威力向四周扩散。它只向该瑜伽行者本人显现；在它照触的地方，他也能看见那里的色。”

“诸师说，应当审察：当他看见时，究竟是以眼识看见，还是以意识看见？看来合理的是：如同已得天眼者一样，这些色只由意识识知。”（《大复注》2-428—429。）上述《大复注》的意思如下：“观之光”，就是由观心所生的心生八不离色聚中所含的极明亮颜色之光，以及由落在自身相续中的火界（即时节）所生的时节生八不离色聚中所含的颜色之光。为说明清楚：每一颗依止位于心脏内的心所依处色而生的心，都能生起以食素为第八的心生八不离色聚；一颗心能生起许多这样的心生色聚。大体而言，每一个依止心所依处色而生的心刹那——

——每逢到达生起阶段，都能生起心生色。色法没有逐一单独生起的能力，只能依称为色聚的群组、组合而生。“色聚”是佛教阿毗达磨中最小色法组合的名称，是大小约如极微、或比极微小许多倍的微粒。若从胜义谛层面以智分别、解析每一个色聚微粒，其中至少各有八种色法自性：地、水、火、风、颜色、香、味、食素。这些色法因为以食素为第八，称为八不离色；又因为由心所生，称为心生色。〔有时若还包括声音，则色法——

——有九种，构成心生声九法聚。本部分以止修习心、观修习心所生的色为主，所以不把声音纳入说明。〕在上述八种色法中，称为颜色、作为色所缘的色法，如果存在于由止修习心或观修习心所生的色聚内，就是“明亮色”，即极其明亮的颜色。

〔注：关于结生心不能生起心生色，各家说法一致；在诸死心中，关于阿罗汉的死心不能生起心生色，各家说法也同样一致。至于——

——其余死心能否生起心生色，诸典籍中仍有许多相反的说法。〕这种“明亮色”，即明亮的颜色，存在于每一个心生色聚中；所以，心生色聚数量越多，明亮颜色的数量也越多。

这些颜色的明亮程度，也与智的威力相应；智的威力——

原书 520

——越大，颜色就越发明亮；智的威力越小，颜色的明亮程度就越低。止修习心、观修习心分别以止所缘、观所缘为所缘而生；在同一心刹那与这些止修习心、观修习心相应而生的名法聚，一般约有三十四法。

〔初禅各有34法，第二禅32法，第三禅31法，第四禅31法；悲禅另加悲心所，随喜禅另加随喜心所。参见名业处篇。〕这些名法聚中包含称为慧根心所的智，即慧。其意是：智的威力越大，颜色就越明亮；智的威力越小，颜色的明亮程度也越低。

〔这种威力的强大，又以当下诸因与过去所积累的良好波罗蜜资粮为基础。当下诸因包括：1.“သပ္ပုရိသူပနိဿယ”（亲近善士），即亲近、依止佛陀等圣贤善士；2.“သဒ္ဓမ္မဿဝန”（听闻正法）；3.“ယောနိသောမနသိကာရ”（如理作意），即以正确方法作意；4.“ဓမ္မာနုဓမ္မပဋိပတ္တိ”（法随法行），即恭敬圆满

与九种出世间法相应的行持等。〕此外，每一个心生八不离色聚中都有火界；这火界也称为时节。该火界、时节又会生起新的时节生八不离色聚，即由时节所生、以食素为第八的色聚。

止修习心、观修习心的威力越大，每一个心生色聚内的火界，即时节，就越能生起许多时节生八不离色聚。

每一个时节生八不离色聚中所含、称为颜色的色所缘，也都是“明亮色”，即极其明亮的颜色。这种颜色的明亮程度，同样随着智的威力大小而增减。这些时节生色称为“သသန္ဆတိပတိတ ဥတုသမုဋ္ဌာန”——“落在自身色相续中的时节所生色”，也就是时节生色、由时节所生之色。

〔注：既然说“သသန္ဆတိပတိတ ဥတုသမုဋ္ဌာန”——“落在自身色相续中的时节所生色”，就不可认为这里也包括：由业生色聚中的业生火界，以及由食生色聚中的食生火界，这两种时节所生的时节生色。本段只说明以止修习心、观修习心之相应智的威力为基础而生的时节生色，所以应知，这里仅指由心生色聚内的火界、即时节所生的时节生色。然而，正如一所房屋着火时，极为邻近的房屋也通常会延烧；在这五蕴之家内，诸色法极其紧密地相触而生，它们由业、心、时节、食这四种因——

——而生。在这由四因所生的一切色法中，若心生色聚，以及由心生色聚内火界、即时节所生的时节生色聚中的颜色变得极其明亮，至于其余业生、时节生与食生色聚中的颜色，则——

——也会混合在一起而明亮起来。一个色聚中的光与另一个色聚中的光，由于诸色聚彼此极其紧密地接触而生，往往显得如同一束连续不断的光。因此，应当知道，说“သသန္ဆတိ ပတိတ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（落在自身色相续中的时节所生色），是为了表明：这并不是由外在色相续所生的时节生色之光。〕在心生色与时节生色这两类色法中，由止修习心、观修习心所生的心生八不离色聚内，作为色所缘的颜色之光，只在瑜伽行者的身体内部扩散而住；至于称为时节所生的时节生——

——八不离色聚，其内作为色所缘的颜色之光，则不仅遍布瑜伽行者的五蕴身内，也依智威力的大小，相应地向身体外的周围乃至十方扩散而住：智威力大，就向远处扩散；智威力小，就只在较近的周围扩散。这种光只向该瑜伽行者自己的智显现，对周围其他人并不显现。凡与这道向周围扩散之光相触处的种种色所缘，瑜伽行者也能看见。诸位大德说，对此应当仔细审察：究竟是以眼识看见，还是以意识看见——

——诸位大德如此说。依《大复注》导师本人的见解，正如成就天眼通智的善士以称为天眼通智的意识看见那些色所缘，本处也应当说，只以止修习心、观修习心这种意识看见所有那些色所缘；这样的说法看来才合理。〔以上就是前引《大复注》文的本意。〕

一个最近因

“有定者如实知、如实见。”（《增支部》3-259。）佛陀既如此开示，本处决定智威力强弱的一个最近因，就是定。因此，若想让智光更为明亮，就必须更多地建立定。作意入出息似相等止相，也是一种如理作意。

应知是借喻用法

依上述《大复注》导师的解释，应知“智光”一语只是借喻用法：由与智相应的止修习心——

原书 522

——、观修习心所生的心生色，以及由此相续生起的时节生色，其中色所缘、颜色界的光本是“果”；却把这一光的名称转而安立在作为“因”的智上，称为止智之光、观智之光，这就是以果说因的“ဖလူပစာရ”（果喻）用法。总之，应当记住：智本身没有光，只有由智所生的色法才有光。

能够看见各种色所缘

前引《大复注》中说：“တေန ဖုဋ္ဌောကာသေ ရူပဂတမ္ပိ ပဿတိ”——“在那光所照触的地方，瑜伽行者也能看见其中的各种色所缘。”关于这道光的力量，《清净道论》义注又作如下说明。

“这种光在有些比丘处生起时，只照亮其结跏趺坐之处。”

“对有些比丘，它照亮房内；对有些比丘，也照到房外；对有些比丘，则照亮整座寺院、一牛呼、半由旬、一由旬、二由旬、三由旬……对有些比丘，它从大地表面直至色究竟梵天造成一片光明。”

“至于世尊，其光生起时照亮十千世界。”（《清净道论》2-270。）此段意为：这种光在有些比丘处，只照亮结跏趺坐之处；在有些比丘处，照亮一间房内；在有些比丘处，也照到房外；在有些比丘处，则照亮整座寺院、一牛呼、半由旬、一由旬、二由旬、三由旬……；在有些比丘处，从大地表面直至色究竟梵天，造成浓密而连续的一片光明。正等正觉佛陀的光，则照亮十千世界而明显生起。（《清净道论》2-270。）

这样，称为“ဩဘာသ”的生灭智所生之光，随瑜伽行者而有多少、大小的差别。关于这种差异，《清净道论》义注记载了以下两个事例。

在著名的锡兰支多罗山，一座有双尖顶的僧舍内，住着两位修行的大长老。两位大长老谈论光的力量那一夜，正值黑月分的布萨日；八方又全被雨云覆盖。

1．黑月日的午夜；2．身在支多罗山森林寺院的密林中；3．雨云遍满八方而覆盖；4．完全没有闪电等任何光明——

原书 523

——这四项条件具足时，浓重的黑暗正笼罩四周。这时，一位年轻长老禀告：“ဘန္တေ မယှံ ဣဒါနိ စေတိယဂ်ဏမှိ သီဟာသနေ ပဉ္စဝဏ္ဏာနိ ကုသုမာနိ ပညာယန္တိ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၇၀။)”译：“尊者，现在我清楚看见：塔院中称为‘狮子座’的殊胜位置上，陈列着五色花。”（《清净道论》2-270。）

“傍晚铺陈在那里的五色花，以及清净智之光所遍照处的诸色所缘，都像在天眼中一样清楚显现。”（《大复注》2-429。）大长老们所住的僧舍，内室四周设有经行道；环绕的经行道与内室又都有墙围护，所以僧舍共有内外两重围墙。年轻长老的观智所生之光穿透这两重围墙，一直扩散到塔院。傍晚，人们已在塔院称为“狮子座”的殊胜供花台上铺陈五色花供养佛塔。对于具有清净观智的瑜伽行者——

——凡在智光所遍照、触及之处的种种色所缘，都像在成就天眼通智的善士之智中一样清楚显现。

因此，年轻长老才禀告："尊者，现在我清楚看见：塔院中称为'狮子座'的殊胜位置上，陈列着五色花。"

（参见《大复注》2-429。）

年长的大长老答复那位年轻长老说：

"贤友，你所说的并不足为奇；至于我，现在连大海中一由旬范围内的鱼和龟都清楚显现。"

（《清净道论》2-270。）

年长的大长老说："贤友，你所说的并不足为奇；至于我，现在连大海中一由旬范围内的鱼和龟都清楚显现。"（《清净道论》2-270。）贤善的瑜伽行者不应忘记：光所照触处的五色花、鱼和龟，瑜伽行者都能看见。再者，天眼通智所生之光、观智所生之光照触某处时，行者分别以天眼通智、观智看见那里的各种色所缘；同样，若有人说，凭遍光、遍作光等其余止修习心所生的光，瑜伽行者也能看见光所照触处的种种颜色与色所缘，贤善的瑜伽行者也应当——

——能够接受。因为各种智光的力量虽有差别，它们毕竟全是由智所生的光，所以我认为贤善的瑜伽行者能够接受，并期——

——望他会接受。若还不能接受，请继续阅读下述作为天眼通智基础的遍光、遍作光。

遍光、遍作光

"在这三遍之中，光明遍最为殊胜。因此，应当依遍的解说中所说的方法，生起光明遍或其余两遍中的任一遍，只住于近行地而扩展它……只能看见扩展范围以内的色。若转而看色，他的遍作过程便会越过；随后光消失，光消失时色也不再显现。于是，他应当一再进入基础禅，出定后再遍满光明。如此循序修习，光便达到强固。"

（《清净道论》2-58。）

上述义注文的意思如下：初学而正精进、想以天眼通智观察世间的瑜伽行者，应当先就以地遍至白遍这八遍为所缘、作为神通基础的各个第四禅，以十四种方式调御心，并令第四禅具足八种德相；完成这一切预备步骤，使心堪任导向天眼通智。然后，应当在火遍、白遍、光明遍这三遍中选择任一遍，使之成为天眼通智生起的近因。应当只把遍轮扩展到近行禅、近行定之地，不应使该遍轮生起——

——安止禅。也就是说，若未把遍轮预备到抵达近行定之地，天眼通智的神通安止速行便不能在该瑜伽行者相续中生起。反之，若已把遍轮培育到安止禅，所得就只是仍属基础禅的遍轮所缘，而不是遍作所依的遍轮所缘；在这种情况下，依基础禅而生的神通也同样不能现起。只有把遍轮扩展、预备到刚好抵达近行定之地的遍作，才有力量生起神通速行。

因此，若把遍轮一直培育到安止禅，它就只是依于基础禅的遍轮所缘，不会成为遍作所依的遍轮所缘。〔切勿忘记：这些话只针对这样一类善士而说——他们已经在十遍的每一遍上各自成就八等至，并能以十四种方式彻底磨练这些等至。〕在火遍、白遍、光明遍这三遍中，为了成就天眼通智，光明遍最为容易、最为殊胜。因此，应当选择光明遍，或在火遍与白遍二者中任选一遍，把遍轮只扩展到近行定之地。

瑜伽行者只应观察扩展之光、即光明所遍及范围以内的种种色所缘。

原书 525

若比丘观察光能所遍及范围以外的各种色所缘，遍作的过程就会越过。〔这里所谓“遍作”，就是以前述经扩展的光明遍轮为所缘而生的近行禅、近行定。由于这种近行禅以光明遍为所缘，一旦不再观察光明遍，却转而追随光所遍及处的各种色所缘，定就会退失；此时——

——近行定不再现起，所以说遍作的过程已经越过。〕因为近行定不再现起、遍作过程已经越过，光明也会消失；光明消失以后，各种色所缘也就无法再被看见。

〔只有凭遍光的力量，才能看见各种色所缘；而遍光本身，也只有凭把遍轮扩展、培育至近行定之地这一名为修习的遍作力量，才能生起。因此，若不曾作遍作，遍光与看见各种色所缘这两件事，都不可能生起。〕这时，瑜伽行者应当一再进入作为天眼通智基础因的近行基础禅，出定以后再遍满光明；应当一次又一次交替进行“进入近行禅、遍满光明”——

——的练习。依此方法持续修习，光所遍及的范围会逐渐扩大，光也会趋于稳定、坚固，并能长久维持。

应当这样理解。此时，瑜伽行者先划定某一范围，并作决意：“愿光明在这一范围内生起。”光明就会持续存在于所划定的范围内；即使整日安坐观照，瑜伽行者也确实能够看见各种色所缘。（《清净道论》2-58；参见《大复注》2-61—62。）以上正是可靠的典籍依据，证明凭称为遍光、遍作光的光明，也能够看见各种色所缘。

不愿接受光明的诸位大德所持的理由

关于与层次极高的遍作定、近行定、安止定相应的止修习心与观修习心具有光明，以及与这些止、观修习心相应的慧具有光明，有些大德不愿接受。那些不能接受有光明的大德，引用下列义注作为根据。

“那么，心有所谓颜色吗？没有。”（《增支部义注》1-45。）

原书 526

他们引用这段义注，不愿接受止修习心与观修习心有光明。不过，上述《增支部义注》的文句所回答的只是：心是名法；称为颜色的色是色法；因此，心既是名法，就没有称为颜色的那种色法。本书也像上文已经说明的那样，并没有说光明存在于心中；本书所说的是：具有敏锐而强大之智的止修习心、观修习心所生的每一个心生八不离色聚中，都有颜色界 = 色所缘的光辉；而这些心生八不离色聚中所含的火界 = 时节，又会生起时节生八不离色聚，其中颜色界、色所缘的光辉，才称为止光、观光与智光。这一点——

——上文已经说明过。如果贤善的瑜伽行者连这些心生、时节生色聚中所含的颜色界、色所缘之光辉也仍不愿接受，就请继续阅读下面这段由遍知一切法的一切知正等正觉佛陀亲自宣说的法义。

《增上心经》，又名《相经》

“比丘们，勤修增上心的比丘，应当不时作意三种相：有时应作意定相，有时应作意策励相，有时应作意舍相。比丘们，若勤修增上心的比丘一味只作意定相，他的心可能会趋向懈怠；若一味只作意策励相，他的心可能会趋向掉举；若一味只作意舍相，他的心可能不会为了诸漏的穷尽而正确地得定。比丘们，然而，当勤修增上心的比丘有时作意定相、有时作意策励相、有时作意舍相时——”

“——他的心便既柔软、又堪任、又明亮光耀，并且不易毁坏；为了诸漏的穷尽而正确地得定。”

（《增支部》1-258。）

比丘们……反复努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，应当不时作意三种因相；这些相作为止的成因而称为止相，作为观智的成因而称为观相。

1．应当不时作意称为定的因相（= 成就定之因）。

2．应当不时作意称为精进的因相（= 成就精进之因）。

3．应当不时作意称为舍的因相（= 成就舍之因）。

比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为定的因相（= 只作意成就定之因），他的止修习心、观修习心便有趋向懒惰的可能。（1）

原书 527

比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为努力 = 精进的因相（只作意成就精进之因），他的止修习心、观修习心便有趋向散乱、掉举的可能。（2）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为舍的因相（= 只作意成就舍之因），他的止修习心、观修习心便有不能为了诸漏的穷尽而善得定的可能。（3）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘——

——1．有时作意称为定的因相（= 成就定之因）；2．有时作意称为精进的因相（= 成就精进之因）；3．有时作意称为舍的因相（= 成就舍之因）。当他如此作意时，修习心便：1．柔软（mudu）；2．在止修习与观修习的事务中，堪任而适合从事相应的修习（kammaniya）；3．明亮光耀，发出闪耀的光明（pabhassara）。

4．也没有容易毁坏的性质。

5．为了诸漏的穷尽而善得定。

这正是佛陀亲口宣说的教法：若将七觉支修习至平衡，止修习心与观修习心所生的色法（= 心生色，以及由此继续生起的时节生色）便会发出闪烁、明亮的光。

“增上心”的含义

“‘增上心’，就是止心与观心。”（《增支部义注》2-227。）“在第十一〔经〕中，‘增上心’同样就是止心与观心。”（《增支部义注》2-228。）“由十善业道而生的心，只称为心；作为观之基础的八等至心与观心，都比那颗心更为殊胜，因而称为增上心。所以说：‘增上心，就是止心与观心。’‘勤修者’，是指以令未生者生起、令已生者增长的方式一再致力，意思是投入其中而努力修习者。这里，在饭前托钵、饭后从托钵处返回，拿起坐具，想着‘我要到某一树下、林中或山坡修行沙门法’而出发者，以及抵达那里以后，用手或脚清除座处草叶者，也正是勤修增上心者。坐下以后，又把手脚——”

“——洗净，取本业处而努力修习者，即使修习尚未达到安止，也正是勤修增上心者；因为依这个意义，也可以用这个名称称呼他。”（《增支部复注》2-198—199。）上述引文的意思如下：普通凡夫修习布施、持戒等一般善业，由此生起的、并非止修习心或观修习心的善心，只称为citta，即心。作为观的基础因、称为八等至的诸禅心，以及观心，都比普通凡夫行布施、持戒等十善业道时相应的那些心更为殊胜，所以称为增上心。

anuyutta——为了使尚未生起的止修习心、观修习心生起，也为了使已经生起的止修习心、观修习心进一步增长，而一再、反复、多次、接连不断地努力修习，称为anuyutta。

在止修习心、观修习心上奋力用功的比丘，意思就是anuyutta比丘。早晨外出托钵、用斋以后从托钵村返回时，拿起坐具，想着：“我要到某一树下、某片林中或某处山坡努力修行沙门法”，而从住处出发的比丘；以及到了那里以后，清除座处草叶的比丘——这些比丘也都称为修习那名为“增上心”的止修习心、观修习心者。坐下以后，洗净手脚，取本业处而精勤修习的比丘，即使修习尚未达到安止禅，也仍然是反复培育——

——名为“增上心”的止修习心、观修习心的比丘。因为只要成就到这种程度，就已经可以称这位比丘为“勤修增上心的比丘”。（《增支部复注》2-198—199。）

明亮光耀（pabhassara）与明净光耀（pariyodāta）

“明净光耀”（pariyodāte）一词，是第四禅八种德相之一；《清净道论》义注对此作如下解释。

“正因为遍净，所以明净光耀；意思是明亮光耀。”（《清净道论》2-5。）逐词释义：parisuddhattāyeva——正因为周遍清净；pariyodāte——周遍洁白、清净以后；pabhassare——明亮闪耀而有光以后；iti——如此；vuttaṃ——意谓——

——hoti——就是“是”。（卑谬尊者《清净道论依词释》第三册，12。）以上译解出自卑谬尊者。依这些解释，应知pariyodāta与pabhassara只是意义相同的词。因此，在这部名为《增上心经》的《相经》中，一切知见一切法的正等正觉佛陀，开示了名为“增上心”的止修习心、观修习心具有pabhassara——闪烁、明亮、辉耀的光明。这一开示——

——追求涅槃的贤善瑜伽行者，理应恭敬地顶戴奉行。这里还应知道：结果——心生色以及由此相续生起的时节生色——中所含颜色界、色所缘的光明之名，被转而安立在作为原因的止修习心、观修习心上；因此把作为原因的止修习心、观修习心说成具有闪烁、明亮、辉耀的光明，正是phalūpacāra（依果名转称其因）的用法。

本书之所以如此长篇地说明止修习心、观修习心有光明，是有其理由的。

“那道光明消失时，种种色所缘也不可见。”（《清净道论》2-58。）＝当那道光明消失时，种种色所缘也不再显现于瑜伽行者的智中。请特别重视这段义注文。这一文句对于证得名色分别智、缘摄受智与观智极为重要。为使此义清楚，说明如下：色法依其法则，只能以称为色聚的微细粒子形态存在。色聚，是胜义谛领域中由色法构成的最小组合。每一个色聚中至少含有八种色法自性：地、水、火、风、颜色、香、味、食素。有些色聚若含命根，便有九种自性；若还含某一种净色或性根色，便各有十种色法自性。如此等等，色法只能依称为色聚的——

——群组而生起。

瑜伽行者之所以能够看见这些色聚的颜色界、色所缘，或看见含有颜色界、色所缘的这些色聚，是因为止修习心、观修习心所生的āloka——光芒能量。那道光芒若消失，瑜伽行者便无论如何都不能再看见那些色所缘，也不能再看见含有那些色所缘的色聚。若连这些色聚也看不见，就更不可能继续观照、证知每一个色聚中存在的八种、九种、十种等究竟色法自性；也没有机会知见作为真实胜义、法之精髓的诸色法。智见若不能抵达胜义层面，就不能破除密集。

若不能破除那称为“一团一块色法”的色法密集，智见就不能抵达胜义层面；智见若不能抵达胜义层面，无我智见便不能生起；无我智见若不能生起，也就不能抵达圣道，不能现证涅槃。

再者，若不能如实知见称为大种色与所造色的诸色法，直至智见抵达胜义层面，就无论如何都不可能知见那些依止这些色法、缘取这些色法而生起的名法。因为，只有能够同时摄取作为所依的依处色与所缘，或者相应的门与相应的所缘，瑜伽行者才有机会——

“因为已经摄取依处与所缘。”（《中部义注》3-60；详见名业处篇。）在摄取欲界名法时，cakkhu、sota、ghāna、jivhā、kāya，即眼净色、耳净色、鼻净色、舌净色、身净色这五种色净界，以及有分意净界，都是在极其重要的环节中发挥作用的法。如果不能如实知见这六种净界，也就是六门，就绝不可能观照依止这六门而生起的名法，也不能如实了知它们。这六种净界，只有借助止修习心、观修习心所生的光明之力，才是能够被看见、被知见的法。

如果连色与名都还未由智见抵达究竟，就还不能获得名色分别智。在尚未生起名色分别智的瑜伽行者相续中，缘摄受智仍然极其遥远。在连名色分别智与缘摄受智都还未获得的瑜伽行者相续中，要生起观智，就仍如天地之隔，极其遥远。因为只有把作为真实究竟界法的色、名诸行法安立于三相之下而观修、审察，观智才可能生起。

“以无常等种种行相观诸法，故称毗婆舍那。”（《阿毗达磨义注》1-175。）“苏尸摩，先有法住智，后有涅槃智。”（《相应部》1-344。）＝苏尸摩……善住于诸行法无常、苦、无我行相之中的、名为法住智的

观智先生起；以殊胜涅槃为所缘而知的圣道智后生起。

由于世尊作了这样的开示，圣道智也只有在诸观智依次以亲依止缘力等种种缘力给予助益以后，才可能生起。在尚未生起任何一种以真实究竟界法为所缘的观智之瑜伽行者相续中，殊胜的涅槃法是绝不应当企望、也不宜企望的法。

因此，正如夜间在黑暗中行路的人，为了能够走完自己想走的路、到达想去的地方，需要火炬、灯火等光明；同样，对于被无明黑暗笼罩的众生，为了到达名为涅槃的彼岸，也需要一种能够照明、显示四圣谛而令人如实了知的光明。这种光明，就是上文一再说明的慧光、智光。

夜间在黑暗中行路的人，为了到达自己想去的地方——

原书 531

——只需要火炬、灯火等光明的帮助；同样，瑜伽行者前往自己所希求的涅槃时，也只是为了获得能够如实了知四圣谛的正见智，才需要这种光明。应当明白：这并不是因为他对这种光明极度爱慕、渴求而念念不忘。

在上文所引《大马邑经》等各部经中，佛陀劝勉想要努力如实知见四圣谛的比丘，应当努力使自己已获得的第四禅具足八种功德。正是尊奉这一劝勉，才在这里说明光明。在这八支中，pariyodāte（明净光耀），即“光芒闪耀、灿然发亮”，也属于其中一支。贤善的瑜伽行者，如果你能够接受：一切知正等觉佛陀不依靠老师，而以自生智亲自现前、洞彻知见一切诸法；正因为佛陀自己知见，才把pariyodāte这一功德支列入并作了这样的指示——

——如果你能够把这一点奉戴于顶、恭敬遵行，那么，对你这位贤善的瑜伽行者而言，通往涅槃的大道，也就是八支圣道这一殊胜行道，必将平坦、顺直而安乐。

贤善的瑜伽行者，如果想从依同类借称或依本义而称为近行定的某一种定转入观修；或者想把第四禅定以外的某一种安止禅定作为观的基础，从那里转入观修，那么，也必须尽力使该近行定或安止定具足八种功德中所能具足的部分。因为这些止修习心也确实能发出闪耀、灿然的光明。

诸种光明彼此混淆的情形

关于止修习心、观修习心都能发出光明这一教说，想来贤善的瑜伽行者已经能够接受了。

这里继续说明诸种光明会怎样彼此混淆。

有些瑜伽行者作意、修习某一种法时，不再考察自己正在修的业处究竟是止业处还是观业处，只是认定它就是观业处，便依自己喜欢的任何方法作意、观修。等到定力相当强时，光明往往会出现；这时，他们便容易自以为：“我已经到达生灭智了。”

所谓生灭智，正如上文一再说明，唯有以智分解、破除作为色法团块的三种色法密集和作为名法团块的四种名法密集，并且——

原书 532

——能够观照至智见抵达究竟，从而获得名色分别智；又能够摄取过去、未来、现在三时中相续的一系列因法与果法，从而获得缘摄受智；此后，把连同诸因在内的这些色、名、诸行法安立于三相之下，持续有力地修毗婆舍那，并能把存在于过去、未来、现在三时以及内、外两种相续中的色法、名法，观照至智见抵达刹那现在——生灭智就是只能在这种瑜伽行者的相续中生起的智。

有的瑜伽行者从未见过色聚，或者即使见过，也还不懂得分析诸界以破除密集，故智见尚未抵达究竟；又因为从未看见、还不会观照六种净界，也就还不能以智破除依止这六种净界而生的诸名法之密集，故智见尚未抵达名法的究竟；又因为固执地认定"毗婆舍那不应观过去、未来"，所以还不能观照过去、未来、现在三时中因法与果法之间的因果相联法性，因而尚未获得缘摄受智；又因为还不能以智分别、摄取色、名、因、果这些行法，所以连知遍知阶段也尚未到达——在这种瑜伽行者的相续中——

——想要获得称为思惟智与生灭智的审察遍知之慧，仍是不可期望、也不应期望的事。

一个尚未获得知遍知之慧的人，若在作意某一种法时出现光明，便错误地认为自己已经获得、已经到达生灭智，他就已经严重背离了一切知佛陀的教法。因为佛陀在《不遍知经》（《相应部》2-249—250）中开示：只有以三种遍知，清楚分别了知全部五取蕴（即色法与名法），苦才可能灭尽。

因此，不能每当作意某一种法而出现光明，就认为那是由生灭智发出的光。必须注意：诸止修习心也具有光明。

一个值得提出的问题

如果一切止修习心、观修习心都具有发出光明的力量，那么，为什么还要在生灭智部分隆重地说明obhāsa（光明）呢？这个问题自然会再次出现。答案是：由止修习心以及生灭智以外其他观修习心所生的光明，与到达生灭智阶段、特别是到达成熟的生灭智时，由生灭随观心所生的光明，并不相同，而有其独特之处；所以才另作说明。请继续阅读下面的义注文句。

原书 533

"其中，所谓光明，是观的光明。当它生起时，瑜伽行者想：'此前我从未生起过这样的光明；我必定已经证得道、证得果。'于是，他把并非道的执作'道'，把并非果的执作'果'。当他把非道执作道、非果执作果时，称为偏离了观行正轨。他舍弃自己的根本业处，只品味光明而坐。"

（《清净道论》2-270。）

在这十种令观染污的随烦恼法中，所谓obhāsa（光明），就是由观心所生、落在自身色名相续中的心生色之颜色界所发出的闪烁灿然之光，以及由这些心生色中所含的火界——即时节——继而产生、以时节为生源的时节生色之颜色界所发出的闪烁灿然之光。

当这种观之光明生起时，瑜伽行者便想："在此以前，我从未生起过这种性质的光明；我确实已经到达圣道，我已经到达圣果。"他就这样把并非道的光明执作道，把并非果的光明执作果。

把非道执作道、非果执作果的瑜伽行者，他的毗婆舍那进程，也就是观行之路，已经偏斜、失误。他舍弃自己原本的根本业处，也就是毗婆舍那，只顾品味obhāsa（光明）而坐。

（《清净道论》2-270。）

在以上义注文句中，“在此以前，我从未生起过这种性质的光明”这句话，正是这里要表达的重点。它只说：“我从未生起过这种性质的光明。”并不是说，以前从来完全没有生起过任何光明。要说明的，只是这种光明尚未生起过。可作为依据的例证，见于结合其余随烦恼所作的下列解释。

“在此以前，我从未生起过这样的智；也从未生起过这样的喜、轻安、乐、胜解、策励、现起、舍与欲求。”（《清净道论》2-273。）＝“在此以前，我从未生起过这样的观智；从未生起过这样的观喜、轻安、观乐、胜解即信、策励即精进、现起即念、舍即观舍与转向舍，也从未生起过这样的欲求。”（《清净道论》2-273。）在以上文句中，应当注意：它只说这种观智从前未曾生起，并没有说从前完全不曾生起过任何观智。

如果把它理解成以前从来完全没有生起过任何观智，那么就会等于说：连思惟智和生灭——

——智的初步阶段也从未生起过。

同样，过去只是从未生起过这样的喜、轻安、乐、信、精进、念与舍，并不是说一生之中连一次喜、轻安、信、精进等法都未曾生起过。

同样，在obhāsa（光明）这一项中，也只是这种光明过去未曾生起过。应当注意：原意并不是从来完全没有生起过任何光明。

既然如此，为什么还要在这一部分单独解释obhāsa（光明）呢？因为这种光明与过去曾生起的光明全然不同，是一种别具特性、极为殊异而生起的光明，所以才把它特别标举、加以赞叹，并另作解释。

又因为人们容易误把这种obhāsa（光明）执为圣道、圣果本身，或者执为由圣道智、圣果智所生的光明，所以才单独加以解释。

“这里，光明等因为会成为随烦恼的所依事，所以被称为随烦恼；并不是因为它们是不善法。”

（《清净道论》2-273。）

＝这里的光明、智、喜、轻安、乐、信、精进、念、舍，因为会成为爱、慢、见……这些随烦恼法的所依事，所以被称为随烦恼法。应当记住：并不是因为它们是不善法，才称之为随烦恼法。

如果对光明等生起这样的执取：“就是我，就是我的光，就是我的自我，就是道，就是果……”那么，光明等便会成为爱、慢、见这些随烦恼法的所依与因；又如果品味光明等，舍弃根本的观业处而坐，观的道路便已经偏斜。为了令人明白这两点，才把光明等特别标举，单独揭示、宣说。应当如此记住。

贤善的瑜伽行者，如果已经建立定直至第四禅等至，并且想以这第四禅定作为观的基础与原因，进至见清净阶段，就应当训练自己已经获得的第四禅定，使之圆满具足八种功德。

色业处篇

慧的所依地、根与本体之确定

原书第 535 – 536 页

色业处篇

慧的所依地、根与本体之确定

“关于‘应当如何修习’，此处由于蕴、处、界、根、谛、缘起等各种法是此慧的所依地；戒清净与心清净这两种清净是根；见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净、智见清净这五种清净是本体。因此，应先通过学习和询问，在作为所依地的那些法上熟习其智；成就作为根的两种清净，再成就作为本体的五种清净，以此修习。这是此处的略说。”

> （《清净道论》2-73。）

以上《清净道论义注》的话，是对“应当如何培育、修习观慧”这一问题所作的简要回答。该义注文句的含义如下。

一、所依地——蕴、处、界、根、谛、因果相续的缘起法等各种法，乃是观智生起和安住的所依法聚，称为“观禅所依地”。

二、根——戒的清净，即戒清净；心从诸盖的染污中清净，即心清净。这两种清净是观智的根本基础，称为“根”，亦即真正的原因。

三、本体——（一）见清净（即名色分别智）；（二）度疑清净（即缘摄受智）；（三）道非道智见清净（即思惟智与初阶段的生灭智）；（四）行道智见清净（即摆脱诸观随烦恼之后，自成熟阶段的生灭智起，以及一切更高层的观智）；（五）智见清净（即圣道智）。这五种清净就是观智的实体、本体，称为“本体”。

因此，对于作为观禅所依地的蕴等诸法，应通过背诵学习和询问其义理，使智获得训练；成就作为观智根本基础的戒清净与心清净这两种清净之后，还应成就作为观智本体的见清净等五项清净行道，从而加以修习。这是此处的略说。（《清净道论》2-73。）根据以上义注的规定与解释，希求涅槃的贤善禅修者，对于七清净的修行次第，必须以具足的信心——

——必定信受。

首先，必须在老师们那里，以有系统的方式学习作为观禅所依地的蕴、处、界、根、谛、缘起诸法，直至能够熟练背诵，并连同其义理、含义及观照方式一并掌握；还须以智加以训练。

首先必须努力圆满作为观修根本基础的戒清净与心清净这两种清净。

戒清净

原书第 536 – 537 页

戒清净

有四种根本戒：一、别解脱律仪戒；二、根律仪戒；三、活命遍净戒；四、资具依止戒。禅修者首先必须修行，令这四种根本戒圆满。

一、别解脱律仪戒——在律藏教说中，有佛陀所制定的各种大小学处。对于规定“此事应当实行、应当履行”的学处，依照履行而守护；对于禁止“此事不得实行”的事项，依照不作、不行、远离而守护学处，这就是别解脱律仪戒。对于在家男女施主，最低限度的五戒即是别解脱律仪戒；若力所能及，也应守护八戒、九戒或十戒。

二、根律仪戒——为使贪欲、忧恼，即喜欢、不喜欢等不善劣法，不能从眼、耳、鼻、舌、身、意这六扇大门进入，应把自己的心恒常投入止、观修习的某一业处所缘之中，以此防护守持，这就是根律仪戒。

这种根律仪戒的防护，若离开某一种修习所缘，就不可能完成。

因此，贤善禅修者在建立定力、尚处于止修范围时，必须把自己的修习心投入正在观修的止所缘中，以此圆满守护此戒。若正在修习入出息念定，就应把修习心恒常投入自己当时已达到的入出息止禅相——遍作相、取相或似相——之中，只修习入出息念定。若贤善禅修者已经进入观修阶段，则应取诸行法的无常行相、苦行相、无我行相为所缘，把无常、苦、无我三相——

——轮流提起，持续不断地修观。这种根律仪戒，只有达到阿罗汉时才会完全清净。

三、活命遍净戒——对于比丘，佛陀制定了与谋生有关的学处。不违犯这些学处，也不使用种种令在家男女施主惊奇的神异手段，不谈说种种奇异可怖之事，不以暗示使人供养资具，不以一种所得去谋求另一种所得；如此不受用由卑劣、不法手段所得的四种资具而予以远离，就是活命遍净戒。

对于在家人，应不受用因违犯七种恶行而获得的资具：三种身恶行，即杀生（杀害生命）、偷盗（不法取得他人财物）、邪淫（破坏他人婚姻）；四种语恶行，即妄语、两舌、恶口、绮语。还应不受用由五种贸易所获得的资具：贩卖武器、贩卖人口、经营畜牧买卖、贩卖毒物、贩卖致醉品。如此远离受用由身恶行、语恶行以及五种贸易所得的资具，并——

——依靠经商、耕作等清净的谋生事业维持生活，这就是活命遍净戒。

四、资具依止戒——受用四种资具时，以省察智省察而受用；这种“省察遍净”，即因省察资具而清净地受用四种资具时所生、无过失的善思（对于阿罗汉圣者则是唯作思），就是资具依止戒。

贤善禅修者若能修行这四种根本戒，使之清净，便已经到达戒清净的阶段。

“此中，所谓戒清净，是完全清净的别解脱律仪戒等四种戒。”（《清净道论》2-222。）

心清净

心清净

“八种等至连同近行定，称为心清净。”（《清净道论》2-222。）也就是说，八种等至连同近行禅（即近行定），称为心清净。

> （《清净道论》2-222。）

“近行定也如安止定一样，由于是观的依处，故正是心清净；所以说‘连同近行定’。所谓‘应当了知’，应只依令其在自己的相续中生起而了知。如此，这些等至才称为由现前而知；所以‘应当了知’是说应当成就。或者，‘应当了知’意为应依获得等至之乐而亲自体验。因为，仅仅知道，并不称为已住立于心清净；未住立于此，也不可能成就更高的清净。”（《大复注》2-350。）

近行定也和安止禅定一样，是观智的依处，所以正是心清净。因此，义注师才说：“八种等至连同近行定，称为心清净。”

> （《大复注》2-350。）

关于八种等至连同近行定，在前面以心为首、阐释定的“定释”部分中，已经从各个方面作了详尽说明。因此，对于八种等至连同近行定，应依“定释”部分详说定的方法去了解，也就是努力使之圆满。（《清净道论》2-222。）这里所谓“应当了知”，是指只依令八种等至连同近行定在自己的相续中生起而了知。

若以这种令它们在自身相续中生起的方式而知，才称为亲自现前地了知八种等至连同近行定。因此，所谓应当了知八种等至连同近行定，就是应当成就它们。

> （《大复注》2-350。）

换一种说法，“应当了知”是指：应当以获得等至之乐的方式亲自体验。

确实如此——仅仅知道等至，并不能称为已住立于心清净；若尚未住立于心清净，就绝不可能达到更高的清净。应当如此理解。（《大复注》2-350。）根据以上义注与复注的解释，想要上达见清净等更高清净阶段的贤善禅修者，在圆满戒清净后，必须继续努力圆满心清净。应特别注意这一论断：心清净尚未成就，便不能上达更高的清净阶段。本书已经说明了从入出息念的修行道路，连同近行定，逐步修习四种色界禅，直至第四禅的——

——方法。想要从入出息念道路上达见清净等更高清净阶段的贤善禅修者，应以近行定或直至第四禅的安止定，建立作为观修基础的定。

见清净

见清净

“此中，如实见名色，称为见清净。”（《清净道论》2-222。）也就是说，以智逐一分别、辨析名与色，直达究竟而如实无误地知见其自性，这就是见清净。（《清净“依特相、作用、现起、近因而摄取名色，称为见清净。”

> （《摄阿毗达磨义论 · 业处品》。）

也就是说，依特相、作用、现起、近因摄取名色，即以智分别名色，称为见清净。（《摄阿毗达磨义论》。）

一般规则

“正如从色开始投入观修，通常属于纯观乘者；同样，从非色即名开始投入观修，通常属于止乘者。所谓‘投入’，应知是指在观修之前应当进行的名色分别。因此，首先把握色，就是从色开始投入；其余也依此理。”（《大复注》2-470。）也就是说，从色法开始投入观修，通常适用于纯观乘者；同样，从名法开始投入观修，通常适用于止乘者。所谓“投入”，应知就是在观修之前应作的名色分别智。因此，首先把握色法，即以智分别把握色法，称为“从色法开始投入观修”；首先把握名法，即以智分别把握名法，称为“从名法开始——”

——投入观修”。（《大复注》2-470。）这是一般性的规则。

摄取名色时，止乘者——即以止禅为乘的人——有两种选择：一、若想从名法开始摄取，也可以做到。

二、若想从色法开始摄取，也可以做到。

如果止乘者想从名法开始摄取，《清净道论义注》对摄取方法作了如下指导。

“欲成就见清净的止乘者，首先应除去非想非非想处，从其余色界或无色界禅的任一禅出定，然后依特相、作用等摄取寻等禅支以及与该禅相应的诸法。摄取之后，应确定这一切因面向所缘、具有趋向之义，故为‘名’。”

“此后，正如一人在屋内看见蛇，追随它便看见它的栖穴；同样，这位禅修者审察该名法，探求‘这名法依什么而转起？’——”

原书 540

“——如此探求，便看见作为该名法所依的心所依处色。然后他把握色：作为心所依处色之所依的是诸大种，其他所造色也依于大种。他确定这一切由于变坏，故为‘色’。”

“此后，他简要地确定：以趋向为特相的是名，以变坏为特相的是色，如此确定名色。”（《清净道论》2-222。）也就是说，想要圆满见清净的止乘禅修者，或由于住于禅那，或住于常在禅那近处生起的近行定，并由此致力于观修，故称止乘禅修者。他首先除去非想非非想处禅，于除该禅之外的色界禅、无色界禅中进入任一禅；从该禅出定后，应依特相、作用、现起、近因，以智分别摄取寻等禅支，以及与该禅相应的触等诸法。

以智分别并摄取这些禅支之后，对于与禅那相应的触等一切法，也应以智分别而作如下判定：由于它们不能离开所缘而生，并且趋向所缘，所以依其具有趋向所缘这一含义而称为“名”；应当这样以智分别、确认，并使名与色不相混杂地铭记于心。

把名法如此以智分别清楚、不相混杂地铭记于心之后，譬如世间有一男子看见屋内有蛇，持续追踪那条蛇，便会发现蛇的藏身处；同样，这位禅修者以智贴近而周遍审察该名法，也就是以智贴近而探究、思惟：“此名法依什么而转起？”当他这样从各方面以智探寻时，就会看见名法所依的心所依处色。以智看见心所依处色之后，他也会看见作为心所依处色之所依、与它同在一聚的四大种，以及依四大种而生——

——而又不同于心所依处色的其余所造色。如是，他以智分别、摄取色法。

这位禅修者又以智分别而作如下判定：大种色、所造色这一切法，都因具有会变坏的性质而称为“色”；应使其与名不相混杂地铭记于心。

如是分别以智摄取名与色之后，他又简略地判定：一、具有趋向所缘之特相的法，称为“名”。

二、具有变坏之特相的法，称为“色”。如是，他简略地以智分别、确认名与色，并使二者不相混杂地铭记于心。（《清净道论》2-222。）

原书 541

止乘者

“藉此而行、而进，故为乘；止本身就是乘，故为止乘；具有这种止乘，故为止乘者。这是安住于禅那或禅那近行而修习观者的名称。”（《大复注》2-352。）世间人乘坐汽车、火车等前往各自想去之处，故汽车、火车等称为“乘”。近行定与安止定这两种定，也就是止，乃善人前往称为“观禅所依地”的观修境域所由之道，故称为“乘”，也称“止乘”。具有这种止乘的人，称为“止乘者”。

这正是安住于安止禅，或安住于通常在安止禅附近生起的近行禅、亦即近行定，而精进修习观的禅修者之名称。（《大复注》2-352。）

非想非非想处禅

“‘撇开非想非非想处’这句话，是因为对于初修者而言，有顶诸法难以摄取而说的。”

> （《大复注》2-352。）

也就是说，义注师说“撇开非想非非想处禅”，是因为对于刚开始修习名业处、尚属初修者的人而言，以智分别、摄取称为有顶法、与非想非非想处禅相应的名法组十分困难。

从入出息念的修行进至见清净

从入出息念定的修习之道转入见清净时，也应遵照上述义注与复注所规定的准则。在色业处和名业处两者中，若想从名业处开始而进至见清净的阶段，那么每次禅坐、每次作意于观之前，都必须先以自己已经证得的近行禅或安止禅作为观的基础，建立定力。若能把定力建立至第四禅，便是最好。

当光明的能量灿烂闪耀、光辉明亮时，应从该禅出定，从摄取诸禅支开始；继而摄取与该禅相应的名法组；再继续摄取所依的心所依处色，以及大种色和所造色。若不想从名业处开始进至见清净，而想从色业处开始进至见清净，就必须依照下面《清净道论》义注的指示精进修行。

“纯观乘者，或这位止乘者，从《四界分别观》中所说的种种把握诸界的方法中，随取任何一种，依简略法或详细法把握四界。”（《清净道论》2-222。）

也就是说，不以止为助伴、唯以观为乘的纯观乘者，以及不愿从名业处开始用功、而想从色业处开始用功和摄取的具禅那止乘者，若想圆满见清净之智见，都必须从四界分别观业处中已经阐明的种种摄取四界的方法里任选一种，依简略法或详细法，从摄取四界开始。（《清净道论》2-222。）继而应从四界逐步进修，对于五蕴、十二处、十八界、二十二根、四谛，以及因果相续、亦即缘起法，以自己的智慧现前洞彻而知见——

——并须继续为此精进。因为这些法正是观智生起、安住的观禅所依地诸法。唯有禅修者努力以三种遍知之慧清楚分别而知这些法，才能穷尽轮回之苦；佛陀本人已在《不遍知经》（《相应部》2-249—250）中如此教导。

所化者的意乐倾向

这里又有一个问题：为什么蕴、处、界、谛、缘起、食等众多法，都必须取作观智生起和安住之境域？难道只用蕴等其中一种，就不能成就所求的道、果、涅槃吗？应当回答：“不能。”因为为了摄受三类不同的有情，佛陀宣说了以五蕴观修、以十二处观修和以十八界观修的方法。

堪受教化的所化有情分为三类：一、rūpasammūḷha——对色法迷惑的有情；二、arūpasammūḷha——对名法迷惑的有情；三、ubhayasammūḷha——对色、名两者都迷惑的有情。由于有情有这三类，若只采用五蕴等一种观法来宣说、指示观修的方法，就不能对所有有情都给予相应的摄受与帮助。

一、arūpasammūḷha——在这三类有情中，有些堪受教化的天、人、梵天，对色法的认识清楚，没有迷惑；但对名法的认识不清楚，仍感迷惑。对于这些有情，应以五蕴法指示、教诫他们把心、心所和色法分为五组而修观。在五蕴法中，将他们已经认识清楚的色法——

——归作色这一组；又将他们认识不清、仍感迷惑的名法分作受、想、行、识四组。佛陀如此指示他们修观。

二、rūpasammūḷha——有些所化有情对色法认识不清而感迷惑，在总摄、摄取和观修色法时有很多困难；但对名法认识清楚，没有迷惑，能够轻松、不费力、不厌倦地加以摄取和观修。对于这些对名法认识清楚、却对色法认识不清而感迷惑的有情，佛陀以处教法把心、心所和色法分为十二组，指示他们修观。

在这种处教法中，佛陀指示把色法分为十组，把名法分为一组而修观。

三、ubhayasammūḷha——有些堪受教化的所化有情，对色与名两者都认识不清而感迷惑。对于这些有情，佛陀以十八界法，把心、心所和色法分为十八组，指示他们修观。在这十八界法中，佛陀指示把色法分为十组，把名法分为七组而修观。（参见《大复注》2-85。）

根性差别（indriyabheda）

依根性差别，有情又分三类：一、tikkhindriya——诸根锐利者；二、majjhimindriya——诸根不钝不利、属于中等者；三、mudindriya——诸根迟钝者。其中，对于信、精进、念、定、慧五根成熟锐利的所化者，佛陀指示以五蕴法修观；对于诸根不钝不利、属于中等的所化者，指示以十二处法修观；对于诸根迟钝的所化者，指示以十八界法修观。

> （参见《大复注》2-85。）

意乐倾向（ajjhāsayadhātu）：喜好各不相同的人

他们又分为三类：一、saṅkhittaruci——喜好简略的人；二、majjhimaruci——喜好不略不广、中等详略的人；三、vitthāraruci——喜好详细的人。

其中，对于喜好简略的所化者，佛陀指示以五蕴法观修；对于喜好不略不广、中等详略的所化者，指示以十二处法观修；对于喜好详细的所化者，指示以十八界法观修、审察。（《大复注》2-85。）

应当注意的一点

尽管佛陀随顺所化者各自的意乐倾向，指示了五蕴法、十二处法、十八界法等观修对象，但切勿忘记：所谓五蕴、十二处、十八界，都只是作为观智所观所缘的世间心、心所和色法；这一点尤其必须留意。虽然有分成五组、十二组、十八组的差别，作为根本究竟法的心、心所和色法却始终相同，——

——并无差异。

二十二根

若把心、心所和色法分为二十二组，便成为二十二根。除去属于出世间根的诸法之后，佛陀也以根教法，指示对其余世间诸根修观。

这些堪称为根的法，犹如统治的君王，确实能够在与其俱生的诸法中发挥支配、主导的作用。然而，这种支配、主导作用，是这些根依其法的自性、也就是诸法本来固有的自然性质而成就的。诸根之中，并不存在任何人或有情能够令它们依自己的愿望而生起；这些法空无一个作为主宰的我，也不会顺从所谓“我”的意愿。为了使人容易获得无我相的智见，佛陀才指示以诸根之法修观。（参见《大复注》2-85。）

四谛与缘起

一、pavatti——转起、发生的性质（= 苦谛法）；二、pavattihetu——转起之因（= 集谛法）；三、nivatti——止息、息灭的性质（= 灭谛法）；四、nivattihetu——止息之因、息灭之因（= 道谛法）。蕴、处、界、根这四类法，也只有在禅修者以智亲自现前洞彻它们的转起、转起之因、止息、止息之因这四方面时，才能带来利益；若不能看见这四方面，就不能带来利益。因此，佛陀也把依四谛与缘起法修观、审察的方式纳入教说之中。（《大复注》2-85。）

因此，虽然采用五蕴法等任何一种方法修观，都能够成就所求的结果，但为了悲悯、护念并摄受三类不同而堪受教化的天、人、梵天等——

——一切有情，佛陀才宣说、指示了蕴、处、界等各种观修方法。

无论观修的方式如何不同，都不应忘记：作为观修、审察之根本基础的究竟法，只是心、心所与色法。（参见《大复注》2-85。）

色法二十八种（之一）

原书第 545 – 569 页

原书 545

色法二十八种

从心清净阶段进入见清净阶段时，对于止乘者，有从名业处入手用功和从色业处入手用功两种方法。现在继续说明从色业处入手的修习方法；在此之前，先列出禅修者应当观修、摄取的二十八种色法。

四大种（即四大界）

一、地界

重地界组	轻地界组

一、硬性；二、软性；三、粗性；四、滑性；五、重“何者是作为触处的色法？地界、火界、风界；硬、软、滑、粗、重、轻……”（《阿毗达磨》1-1“这里，以‘硬、软、滑、粗、重、轻’这些词，只是分别说明地界。”

> （《阿毗达磨义注》1-368，第647段。）

“所谓坚硬，即僵硬”，指硬性；“မုဒုကန္တိ အထဒ္ဓိ”译：“所谓柔软，即不僵硬”，指软性；“ဖရုသန္တိ ခရိ”译：“所谓粗，即粗糙”，指粗性；“သဏှန္တိ မဒ္ဒဝံ”译：“所谓滑，即光滑”，指滑性；“ဂရုကန္တိ ဘာရိယံ”译：“所谓重，即沉重”，指重性；“လဟုကန္တိ အဘာရိယံ၊ သလဒဟုကန္တိ အတ္ထော”译：“所谓轻，即不沉重；其义为轻盈”，指轻性。（《阿毗达磨义注》1-368。）

二、水界

一、流动性（dravabhāva），即流动特相（paggharaṇa-lakkhaṇa）：流动之性；二、黏结性（ābandhana-bhāva），即黏结特相（ābandhana-lakkhaṇa）：结合之性。

三、火界

一、（甲）热性（uṇhabhāva），即热火界（uṇhatejo）：热之性；（乙）冷性（sītabhāva），即冷火界（sītatejo）：冷之性。二、成熟性（paripācanabhāva）：令色法成熟之性。

四、风界

一、支持性（vitthambhanabhāva）：支撑之性；二、推动性（samudīraṇabhāva）：推动之性。

五种净色（即澄明色、澄明界）

一、眼净色；二、耳净色；三、鼻净色；四、舌净色；五、身净色（遍布全身而住）。

七种行境色（即所缘色）

一、色所缘 = 颜色 = 可见色（vaṇṇa）；二、声所缘 = 声音；三、香所缘 = 气味；四、味所缘 = 滋味；五、触所缘 = 所触（即地界、火界、风界）。〔注：地界、火界、风界这三大种本身可以被触，所以称为触界；加上前四项，合计便有七种行境色。计算二十八种色法时，地、火、风三界已经计入四大种，不再重复计算，因此所缘色只另计四种。并不存在一种独立的"触色"；所谓触色，就是地、火、风三界。〕

两种性色

一、女根色：成为女性之因的色法；二、男根色：成为男性之因的色法。〔注：一般而言，女性只有一种使其成为女性的性色，男性只有一种使其成为男性的性色；一个人通常只具有其中一种。

这种性色也遍布全身而住。偶尔也会有两性者（ubhatobyañjana），即具有两种性征的人，所以前文才说"一般而言"。不过，即使是两性者，在同一段时间内也只能具有一种性色。（参见《阿毗达磨义注》1-359。）〕

一种心所依处色

一、心所依处色：作为称为意界与意识界的诸认知心之所依的色法。〔在心脏内部约一粒 punnāga 种子大小的小腔中存有血液；心所依处十法聚遍布这些血液而不断生起，其中所含的心所依处色是意界、意识界诸认知心依止而生的色法，所以称为"心所依处色"。这里的 pañcavokāra，是指具足五蕴的生存界。〕

一种命根色

一、命根（jīvitindriya）= 维持生命的色法、生命界。〔这种色法保护业生色，是业生色的生命，遍布全身而住。〕

一种食生色

一、段食（kabaḷīkāra-āhāra）：存在于可吞咽食物中的油脂性精华食素。〔每一个业生色聚、心生色聚与时节生色聚中，也都含有食素色，分别称为业生食素、心生食素与时节生食素。（见色业处诸表。）本书为免禅修者的认识混乱，略作说明：凡可吞咽的食物，在未食而作为食物存在时、食后位于胃内而成为未消化食物部分时，以及成为已消化废物部分时，都只是由每一色聚中的时节——即火界——逐代产生的时节生食素八法聚。

"在胃中物、粪便、脓与尿这四种时节所生的身分中，各有八种色法，皆依时节所生、以食素为第八法的色聚而显现。"（《清净道论》2-223。）这些时节生食素八法聚中所含的食素，在《阿毗达磨义注》1-366 中称为"段食"。称为段食、存在于已吞咽食物中的油脂精华食素，若得到胃周围等处命九法聚中所含的火界——名为 gahaṇī 的业生消化火——的资助，便能不断产生新的、以食素为第八法的食素八法聚。

由于这些色法由称为段食的食素所生，所以其总聚称为“食生色”，也称为“食所生色”。（《清净道论》2-251。）食所生色中所含的食素，就是食生食素。业生食素、心生食素与时节生食素得到这种食生食素的资助后，也能逐代产生新的食素八法聚。

“一日所食用的食物，能够资助长达七日。”（《清净道论》2-251。）因此，一次食用的段食食素若得到业生消化火的资助，便能在七日之中持续不断地产生食所生色。

因此，先前诸食生食素八法聚中所含的食素，若又得到后来诸食生食素八法聚中所含食素的资助，便能逐代产生新的色聚，直至十代、十二代。

依上述说明，四因所生食素要执行食的作用，换言之，要产生新的食生色聚，就必须依靠段食食生食素——即食所生食素——的资“又因为它以应做成一口之团而吞咽的食物为所依，所以它获得‘段食’这个名称。”

> （《阿毗达磨义注》3-377。）

= 由于它以米饭团等做成一口之团、应当吞咽的食物为所依，所以“段食”这个名称就是那称为食的四因所生食素之名。义注以第二种方式作了这样的解释；上文的说明，正与义注的第二种解释相合。

“段食以食缘作为缘，资助此身。”（“所谓‘段食’，是说在由四种相续所生的色法中，食素名为食。”

> （《阿毗达磨义注》3-377。）

依上述巴利原典与义注的教说，应当知道：业生食素、心生食素、时节生食素与食生食素这四种食素，全都称为“段食”。

称为可吞咽的新食之时节生食素八法聚，其总聚依直接义称为“段食”。在业生消化火的资助下，由这些时节生食素八法聚中所含的食素，又会产生食素八法聚，即食生食素八法聚；其中所含的食素便是食生食素。得到这种食生食素的资助，业生食素、心生食素、时节生食素，以及先前食生色聚中所含的食生食素，都能执行食的作用。由于这四因所生食素以可吞咽的段食为所依，便依“处所借称”（ṭhānūpacāra）而获得“段食”之名。详见食生色的生起方式一节。〕

十八种真实色法

上述十八种色法，各自具有如硬性等属于自己的自性相，即各自具有究竟法的自性力，所以又称为（一）“自性色”（sabhāva-rūpa）。它们又都具有如下与一切色法、名法等究竟界共同相关的共相：一、无常性——生起以后便坏灭的情形；二、苦性——受生起与坏灭逼迫的情形；三、无我性——没有一个作为不坏团块、坚固实体与核心而恒存的我。由于具有这些共同共相，所以又称为（二）“具相色”（salakkhaṇa-rūpa）。它们由业、心、时节、食这些因所产生，所以又称为（三）“因所成色”（nipphanna-rūpa）。又如“色”这一名称所说，后起的色法不同于先前已生的色相续，会改变成另一种形态而一再成为新的——

——色法，也就是会变坏，所以又称为（四）“真色”（rūpa-rūpa）；意思是，一说“色”，便指真正的色法。由于可以把无常、苦、无我三相安立于其上而审察，也就是可以作为毗婆舍那修习的业处而观修，所以又称为（五）“可思惟色”（sammasana-rūpa）。下面将继续说明的其余十种非实色并非如此，因此分别称为：一、无自性色；二、无相色；三、非因所成色；四、非真色；五、不可思惟色。

十种非因所成色（即非实色）

一种分界色

一、空界——存在于诸色聚之间的空隙，使一个色聚不与另一个色聚混杂，也是划分诸色聚的界限。由于空界成为划分色聚的界限，所以又称为“分界色”。

两种表色

一、身表：以身体使人知晓的身体动作；二、语表：以口——即语言声——使人知晓的言语动作。所谓“表”，就是能够让别人知晓自己内心意愿的特别动作表现。身表，是以身体使别人知晓自己内心意愿的身体动作，例如挥手招唤等；语表——

——是以口——即语言声——使别人知晓自己内心意愿的言语动作，例如用声音说“来吧”而招唤。

挥手示意时，别人能够知晓自己希望他过来的内心意愿，是招手动作中所含身表色的力量；发出“来吧”的声音时，别人能够知晓自己希望他过来的内心意愿，是该声音中所含语表色的力量。应当如此理解。另有一种说法认为：无生命物体的运动不能这样传达意愿，是因为无生命物体的运动中没有这些表色。身表色与语表色由心所生；无生命物体没有心，所以这些表色不能存在于无生命物体中。

五种变异色

一、色轻快性（lahutā）：（甲）心生色的轻快性；（乙）时节生色的轻快性；（丙）食生色的轻快性。二、色柔软性（mudutā）：（甲）心生色的柔软性；（乙）时节生色的柔软性；（丙）食生色的柔软性。三、色适应性（kammaññatā）：（甲）心生色在作用上的良好、堪能之性；（乙）时节生色在作用上的良好、堪能之性；（丙）食生色在作用上的良好、堪能之性。这三种色法与两种表色合为五种，称为“变异色”，意思是具有特殊、不同寻常形态的色法。

四种相色

一、色积聚（upacaya）：（甲）真实色法在一生中最初生起之性；

（乙）直至诸根圆满，也就是一生中应当获得的一切色法——

——全部具足为止，真实色法在前前色法之上逐步增盛而生之性。二、色相续（santati）：一生中诸根圆满以后，真实色法前后无间相接、反复生起之性。〔注：本来都只是真实色法的生起；不过，为了顺应可教化者各自的意乐与性向，特别是顺应在三十三天听闻阿毗达磨法教的诸天、梵天之意乐与性向，必须把它分成

两种宣说，他们才能领会，所以佛陀分别作了两种教说。色积聚与色相续这两种色法，其实同属真实色法的同一个生起——即生起之性。〕

三、色老性（jaratā）：真实色法成熟、衰老、朽坏之性（所谓真实色法之住立，就是——

——住立阶段。）

四、色无常性（aniccatā）：真实色法坏灭之性（所谓真实色法之坏灭，就是坏灭阶段）。

大种色与所造色

以上十八种真实色法与十种非实色合计为二十八种色法。其中，地、水、火、风这四种色法各自承载着属于自己的自性——例如硬、坚固、僵直等究竟法的自性力——所以称为“界”（dhātu），也称为四大界。它们在自性特相和实体两方面，都比其他色法更为广大，并且在禅修者的认识中明显，所以又称为“四大种”（mahābhūta）。同样，因为它们在自性特相和实体两方面都比其他色法更明显，在禅修者的认识中清楚显现，所以又称为“大种色”（bhūta-rūpa）。在世俗谛范围内，通常把它们称为：一、地界；二、水界；三、火界（热气界）；四、风界。

二十八种色法中除这四种大种色以外的其余二十四种色法，因为依止大种色——即四大种——而生，所以称为“所造色”。

色法的生起方式

这二十八种色法没有逐一、单独生起的能力，只能依称为“色聚”的群组而生。色聚在胜义谛范围内，是尚未破除“密集”（ghana）的最小色法组合；它是约如极微尘（paramāṇu），或比极微尘小许多倍的微细粒子，是最小的色法团块。一个色聚中所含的诸色法具有：一、同生（ekuppāda）——生起相同，即同时生起。

二、同灭（ekanirodha）——灭尽相同，即同时灭尽。

三、同一所依（ekanissaya）——所依相同，即依止同一所依。

一个色聚中所含的诸所造色，只依止同一色聚内的四大种而生，不依止其他不同色聚中所含的大种色——四大种而生。再者，同一色聚内所含的四大种也彼此依止：一界依止其余三界，二界依止其余二界而生。同一色聚内共同生起、共同坏灭的大种色与所造色，不依止其他不同色聚内的四大种而生；它们只在同一个共同生灭的色聚之内，依照上面——

——所说的方式，由所造色依止四大种，诸大种又彼此依止而生。

为了如其所是、以正确方式了知这些色法，使智见抵达究竟层面；也为了如其所是、以正确方式了知其中所造色如何依止大种色、大种色又如何彼此依止而生，禅修者首先必须能够以智观见色聚，并熟练这种观

法。能够以智观见色聚以后，还须把每一个色聚内所含的8种、9种、10种等究竟色法，以智慧逐一分别、分析，再以智观见，直至智见抵达每一种究竟法各自的自性力与自性特相。只有能如此观照，才会了知真实的究竟色法。这种观法，本——

——书称为“分析色聚”。

只有把每一个色聚内的究竟色法逐一分别、分析而观见，直至智见抵达各自的自性力与自性特相，才能分别了知：一、哪些色法由业而生；二、哪些色法由心而生；三、哪些色法由时节而生；四、哪些色法由食而生；五、哪些色法不由任何因而生。

只有能够分析色聚，色密集——即看似整块、坚实的色法团块——才会瓦解。只有密集破除，智见才会抵达究竟；只有智见抵达究竟，无我之光才会庄严灿烂地显现出来。

开始摄取四大种的方法

在止禅部分，关于建立定的各种方法，佛陀宣说了40种业处；到了观禅部分，则只有色业处与名业处两种。色业处又称 rūpa-pariggaha（色摄受），即把握色法、以智分别摄取色法；名业处又称 arūpa-pariggaha（非色摄受），即把握名法、以智分别摄取名法。

“其中，世尊宣说色业处时，依简略作意法或详细作意法宣说四界分别观。”（《阿毗达磨义注》2-252；《中部义注》1-280。）在色业处与名业处这两种业处中，当世尊宣说色业处时——

原书 553

——一、依 saṅkhepa-manasikāra（简略作意法）；二、依 vitthāra-manasikāra（详细作意法），照例宣说、开示并教导称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）的界业处。（《阿毗达磨义注》2-252；《中部义注》1-280。）依上述诸义注的解释，关于如何修习色业处、如何摄取色法，佛陀只宣说界业处简略法与界业处详细法这两种方法。因此，想从色法开始摄取、从色业处转入见清净阶段的止乘者，以及不以止为基础的纯观乘者，都必须从摄取——

——、观修四大种开始。依照佛陀所宣说、开示、教导的方式修行，对贤善禅修者才是更有利益、最为殊胜的行道。因此，《清净道论》义注也指示：纯观乘者，以及想从色业处开始摄取、观修并转入见清净阶段的止乘者，都应从如实摄取四大种各自的自性力与自性特相开始。（《清净道论》2-222。）称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）的这一界业处，在40种业处中，判定属于能导向近行定的近行业处一类。（《清净道论》1-107。）所谓近行业处，是指必须修习直至抵达——

——近行定的业处。这里所谓近行定，只是依 sadisūpacāra（同类借称）而得名的定；由于没有可供它趋近的禅那，并不是真正在安止禅附近生起的近行定。这一点前文已经说明。

界业处有简略法与详细法两种；本书在这里先确立并说明简略法的修习，把详细法的修习留待后文。关于界业处简略法如何修习，佛陀在《大念处经》中如此宣说。

巴利小标题：“界作意品”（dhātumanasikāra pabba）。

“再者，诸比丘，比丘对此身，无论其如何安住、如何置放，皆依界省察：‘此身中有地界、水界、火界、风界。’”（《中部》1-73。）= 诸比丘，再者，瑜伽行比丘对于这个如其所住、如其所置的色身，作意：“此色身中有地界、水界、火界、风界。”他以智慧之眼逐一仔细观察，不作个人、有情、生命或自我的理解，只依界的自性，审察、思惟而观修。（《中部》1-73。）

原书 554

“诸比丘，譬如熟练的屠牛者或屠牛者的弟子，杀牛以后，在四衢大道把牛分割成块而坐；同样，诸比丘，比丘对此身，无论其如何安住、如何置放，皆依界省察：‘此身中有地界、水界、火界、风界。’”（《中部》1-73。）= 诸比丘，譬如熟练的屠牛者或其弟子，杀牛以后，在四条大道交会处把牛分解，肉归肉、骨归骨等，分别堆成一堆一堆而坐；同样，瑜伽行比丘对于这个如其所住、如其所置的色身，作意：“此色身中有地界、水界、火界、风界。”他不作个人、有情、生命或自我的理解，只依界的自性，以智慧之眼——

——仔细观察，审察、思惟而观修，并如此作意。（《中部》1-73。）

上述教说的含义

在屠牛者的相续中，无论是饲养那头牛时，把牛牵往屠宰场时，牵到以后把牛系在屠宰场时，击打、宰杀牛时，还是杀后刚见到牛尸时，只要尚未把牛切开，分成肉、骨、肠、肝等，一类一类堆成一堆一堆，“牛”想就还没有消失。待他把骨、肉等分别解开，各自堆成一堆一堆，坐在四衢交会处售卖时，其相续中的“牛”想便消失，“肉”想随之生起。在这位屠牛者的相续中，“我在卖牛；这些买主正把牛买走”这样的——

——心念并不会生起；实际生起的只是：“我在卖肉；这些买主也正把肉买走。”

同样，这位瑜伽行比丘在成为圣者以前，由于智见尚未抵达究竟，仍是慧眼昏盲的愚痴凡夫；无论仍是在家人，还是仍为尚未摄取任何业处的庸劣比丘，只要他对这个如其所住、如其所置、由业、心、时节、食四因所生的色法聚合——整个色身——尚未以智分别、分析相续密集、组合密集、作用密集这三种看似整块坚实的色法团块，尚未把它分为地界、水界、火界、风界这些界的集合而逐一观修，在此期间——

——“有情”想、“posa（有情）”想与“个人”想都还不会消失。（satta、posa、puggala这些词——

原书 555

——都是用来指称“我”的词。）反之，若能以智分别、分析相续密集、组合密集、作用密集这三种色法团块，再把它分为地界、水界、火界、风界这些界的集合而逐一观修，那么 sattasaññā——“有情”想——便会消失。这里的“有情”想有两种：一、随我见而行，执认确有生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体的“有情”想；二、依世俗称谓而生，执认人们所说的个人、有情真实存在的“有情”想。这两种“有情”想都会消失，修习心便只依界而善加安住。因此，佛陀才宣说——

“诸比丘，譬如熟练的……风界。”佛陀正是宣说了这段话。（该巴利经文上文已译。）（《中部义注》1-276；《清净道论》1-343。）

巴利小标题：“分解密集”（ghanavinibbhoga）。

“只要还没有把这个如其所住、如其所置的身体分解密集而依界省察〔有情想就不会消失〕。”

“然而，依界省察时，有情想便消失，心只依界而安住。”

（《清净道论》1-343；《中部义注》1-276。）

“所谓分解密集，就是把相续密集、组合密集与作用密集分别开来、加以辨析。”（《大复注》1-428；《中部复注》1-365。）依上述义注、复注的解释，瑜伽行者修习、审察界业处时，必须首先努力：以智打破、摧毁相续密集、组合密集、作用密集这三种色法团块，直至修习心宁静地黏着、安住于每一个色聚内所含的地界、水界、火界、风界这四大种所缘。对此必须郑重留意。（色法三种密集前文已经说明。）

义注的实修指导（一）

“因此，想修习此业处的利慧者，首先应到寂静处独居，转向自己整个色身：此身中所有坚硬性或粗糙性，就是地界。”

“所有黏结性或流动性，就是水界；所有令成熟性或热性，就是火界；所有支持性或推动性，就是风界。如此简略地摄取诸界以后，应反复转向、作意、省察为地界、水界等，只是界、不是有情、没有生命。”（《清净道论》1-346至347。）= 对于利慧者，界业处简略作意法是适合的；对于智慧不太锐利者，界业处详细作意法是适合的。因此，想修习这一界业处简略法的——

——利慧者，应先到寂静处，制止心向种种所缘散乱奔逸，使心黏着于四大种这一业处所缘；然后转向自己整个名为“所生身”的色身，作意“此色身中有地界、水界、火界、风界”，如此依四大种审察：一、坚硬的自性特相是地界，粗糙的自性特相是地界；二、流动的自性特相是水界，黏结的自性特相是水界；三、热的自性特相是火界，显现于智、能令成熟的性质是火界；四、支持的自性特相是风界，能令移动、推动的性质是风界——

——以这种方法，简略地依自性特相与所行作用，以智分别、摄取四大种；再反复数百次、数千次乃至数十万次，作意地界、水界、火界、风界，只看作界，不看作有情，不看作生命，逐一审察、作意、专注观照。（《清净道论》1-346至347。）

义注的实修指导（二）

“或者，为了显示四大种并非有情，法将说了四种身分：‘依骨、依筋、依肉、依皮，被其围绕的空间只被称为色。’应以能在各身分之间随行的智慧之手，在其中反复拆解、分别；其中所有坚硬性或粗糙性，就是地界。如此依前述方法摄取诸界以后，应反复转向、作意、省察为地界、水界等，只是界、不是有情、没有生命。”（《清净道论》1-347。）另一种方法是：为了显示四大种不是有情、不是生命自我，在乔达摩佛陀教法中居法将首席、因而名为“法将”的舍利弗尊者宣说——

——一、依止从脚跟骨开始、依次向上竖立的三百余块骨；二、依止如网般交织、连接这些骨的900条筋；三、依止覆盖这些骨的900块肌肉；四、依止包裹全身、又被薄皮覆盖的厚皮；——

原书 557

——只有被这些骨、筋、肉、皮围绕的空界；换一种说法，只有在内外围绕这些骨、筋、肉、皮而住的空间，才是“ရူပန္တွေဝ သင်္ခ ဂစ္ဆတိ”，即“只被称为色〔身体〕”。（《中部》1-248。）如此宣说了骨、筋、肉、皮这四种身分。

对于骨、筋、肉、皮这四种身分，应以能在各身分之间随行的智慧之手，反复拆解，逐一分别、分析，再依前述方法审察：一、坚硬性、粗糙性是地界；二、流动性、黏结性是水界；三、热性、令成熟性是火界；四、支持性、推动性是风界。如此，依四大种各自究竟法自性力的自性特相以及所行作用，以智分别、摄取；再反复数百次、数千次乃至数十万次，作意地界、水界、火界、风界，只看作界，不看作有情——

——，不看作生命，逐一审察、作意、专注观照。（《清净道论》1-347。）

巴利小标题：“只被称为色〔身体〕”（rūpantveva saṅkhaṃ gacchati）。

“‘只被称为色’，即得到‘身体’这一通称。如世间依木材等构造而得名为房屋的事物，被称为‘刹帝利之家、婆罗门之家’；同样，此物也被通称为‘刹帝利身体、婆罗门身体’。其意是：这里没有任何有情或生命。”（《大复注》1-437。）= 在“ရူပန္တွေဝ”中，rūpa一词被解释为sarīra（身体）；“被称为色”就是“被称为身体”的意思。世间依木材等建造、称作房屋的事物，被称为 khattiya-geha（国王之家，即王宫）、brāhmaṇa-geha（婆罗门之家）；同样，只有在内外被骨、筋、肉、皮围绕的空界，也被称为 khattiya-sarīra（国王的身体）、brāhmaṇa-sarīra（婆罗门的身体）等。在这个名为“色我（rūpa-attā）”的身体中——

——并没有任何有情，也没有生命我（jīva-attā）。这就是该段的含义。

> （《大复注》1-437。）

两项指导的差别

上述《清净道论》义注对于界业处简略法的修习，给出了两种 bhāvanā-naya（修习方法）。第一种方法指示：“သကလမ္မိ အတ္တနော ရူပကာယံ အာဝဇ္ဇေတ္တာ”，译：“转向自己整个色身。”因此，应总摄自己的整个色身，以四大种的——

原书 558

——自性特相与所行作用为所缘而观照。

第二种方法则指示：“တံ တံ အန္တရာနုသာရိနာ ဉာဏဟတ္ထေန ဝိနိဗ္ဘုဇိတ္တာ ဝိနိဗ္ဘုဇိတ္တာ”，译：“以能在骨、筋、肉、皮各身分之间随行的智慧之手，反复拆解，逐一分别、分析而观。”因此，应以智在骨、筋、肉、皮各处之间随行，以四大种为所缘而观照。

巴利小标题：“四界分别观修习”（catudhātuvavatthānabhāvanā）。

“其中，所谓‘分别’，就是依照对自性特相的辨察而作确定；分别四界，故名‘四界分别观’。”

“界作意、界业处与四界分别观，含义相同。”（《清净道“此业处不像地遍等业处那样，依善加辨察纯粹概念而转起；不像青遍等业处那样，依善加辨察青色等颜色而转起；也不像观业处那样，依善加辨察诸行的无常性等共相而转起；它确实只依地界等各自的自性特相而转起。”

“所以说‘依照对自性特相的辨察’；其意是，贴近辨察坚硬性等自相。”（《大复注》1-425。）= 在 catudhātuvavatthāna（四界分别观）一词中，vavatthāna（分别、确定）是指：一、地界的 kakkhaḷatta-lakkhaṇa——坚硬的自性特相；二、水界的 paggharaṇa-lakkhaṇa——流动的自性特相；三、火界的 uṇhatta-lakkhaṇa——热的自性特相；四、风界的 vitthambhana-lakkhaṇa——支持的自性特相。依四大种各自相应的自性特相善加分别、标记，由智作出确定；以智确定四大种各自的自性特相，就称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）。

一、ဓာတုမနသိကာရ（dhātumanasikāra）——对界作意；二、ဓာတုကမ္မဋ္ဌာန（dhātukammaṭṭhāna）——界业处；三、စတုဓာတုဝဝတ္ထာန（catudhātuvavatthāna）——分别、标记四大种各自的自性特——

——相。

这三个名称，依其所指法体与含义来说完全相同。（《清净道论》1-342。）这一四界分别观业处：一、不像地遍等业处那样，依善加标记地、土等纯粹概念而生起。

二、不像青遍等业处那样，依善加标记褐色等颜色、色彩而生起。

三、不像观业处那样，依善加标记色、名、因、果这些行法的无常情形——无常相、苦的情形——苦相、无我的情形——无我相等一切行法共有的共相而生起。

事实上，这一四界分别观业处，只依善加标记地界、水界、火界、风界各自的自性特相而生起。因此，义注师才说：“သဘာဝုပလက္ခဏဝသေန”，即“依分别、标记四大种各自的自性特相，以智作出确定”，并把它称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）。这句话的意思是：必须贴近四大种坚硬性等各自的自性特相，加以探究、持取、标记，以此方式修习、审察界业处。

（《大复注》1-345。）

依照上述各处巴利圣典、义注与复注的宣说、解释及教导，想修习称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）的界业处之贤善瑜伽行者，应观照、审察四大种的自性特相；若自性特相不易显现，则应观照、审察四大种称为所行作用的作用。只有如此观照、审察，才可称为修习界业处。必须特别注意：若离开四大种的自性特相与作用，对其他种种所缘不分概念与究竟，任意想怎么观就怎么观，不能称为 catudhātuvavatthāna（四界分别观）、也不能称为界业处。

因此，现在必须依照上述《清净道论》义注关于界业处简略法修习的两项指导，开始奋力修习界业处。不过，对于尚不会观照四大种各自自性特相或所行作用的瑜伽行者，开始修习仍会有困难。为了帮助克服这

些困难，下面从基础开始略作说明。

修习四界业处者的两类

在四十种业处中，从未修习过任何一种业处，或虽曾修习，却尚未达到合乎标准的近行定或任何一种安止定者，应以四大种各自的自性特相为所缘，开始建立定；若自性特相不显现，则以作用为所缘；或以自性特相与作用二者为所缘。若尚不懂得如何作意、观照自性特相与作用，下面将继续说明观法。《清净道论》义注（2-222）把这一类人界定为纯观乘者。

另一类人是止乘者。止乘者若想作意色业处，应从界业处开始作意。在简略法与详细法中，可任选自己喜欢的一法开始；应作意、观修四大种的自性特相；若自性特相不显现，则观修作用；或兼观自性特相与作用。本书将以入出息念修定进程所得的第四禅定为基础，说明界业处的观修方法。不过，纯观乘者也可以仿照这一方法修习。

简略法与详细法

在修习界业处的方法中，智慧敏锐的 tikkhapaññavā 比丘会认为：以“头发是地界、身毛是地界”等方式，通过四十二身分摄取四大种并以智分别，既缓慢又费时。然而，他若在头发等身分中作意、观修为：一、坚硬性的自性特相是地界；二、黏结性的自性特相是水界；三、令成熟性的自性特相是火界；四、支持性的自性特相是风界——那么，对于这位智慧敏锐的 tikkhapaññavā 瑜伽行比丘而言（因为他不审察身分，只审察、观修并作意自性特相），业处——

——便会显现。

但是，对于智慧不甚敏锐的 nātitikkhapaññavā 瑜伽行比丘，若同样不审察头发等身分，只作意、观修并审察四大种各自的自性特相，也就是只依简略法作意、观修并审察，由于业处不能显现、不能被看见，它便如处在昏暗之中，不再清楚显现。

若依详细法，以“头发是地界、身毛是地界”等方式作意、观修并审察四大种，业处便会显现。（《清净道论》1-346。）〔注：《界分别经》中有依不简不详法所作的开示。

应知，这种不简不详法也摄于详细法中。（《大复注》1-426。）〕

业处显现与不显现

在上述“业处显现、业处不显现”这一说法中，所谓业处，是指所缘，还是指修习智？为什么称为业处？又是如何显现的？回答如下。

“所谓‘业处显现’，即作为修习作业（yogakamma）发生之处的那一特相本身清楚显现。”

（《大复注》1-432。）

原书 561

使瑜伽行者的心、心所与某一业处所缘相结合的作业——此处是与四大种的自性特相所缘相结合——称为“修习作业”（yogakamma）。

作为该修习作业发生之处的四大种究竟法自性力，也就是自性特相本身，便会清楚显现。（《大复注》1-432。）这段话表明：四大种各自称为“究竟法自性力”的自性特相所缘，因为是修习作业发生之处，所以称为业处。复注师又以另一种方式解释。

“另一说，由于那一特相善加现起，以它为所缘而进行、称为作意的业处，便清楚而明净；因为智慧敏锐者的诸根锐利，所以喜好简略法。”（《大复注》1-432。）换言之，由于四大种各自的自性特相清楚地显现在瑜伽行者的智中，以四大种各自的自性特相为所缘而生起、称为作意（manasikāra）的业处，便会清楚显现、洁净明晰。这是因为智慧敏锐者的信、精进、念、定、慧五根锐利，所以只喜好简略法。（《大复注》1-432。）这段话表明，称为作意、以四大种各自的自性特相为对象——

——加以观修、知见的修习，换言之，由修习智为首的心与心所法聚，称为业处。

应当记住的要点是：第一种解释把所观照的所缘称为“业处”；第二种解释则把能观照、取所缘的心与心所法聚称为“业处”。

智慧敏锐者与智慧不甚敏锐者

智慧敏锐的 tikkhapaññavā 者，因为五根锐利、敏捷而有力，只喜好简略法，所以界业处极为清楚显现。智慧不甚敏锐的 nātitikkhapaññavā 者，则因为不能迅速思惟、知晓而喜好详细法；只有把四大种所依的身分也结合起来，以“头发是地界、身毛是地界”等方式审察、观修时，业处才会清楚显现。

“智慧不甚敏锐者，因为不能迅速审察，所以喜好详细法。”（《大复注》1-432。）什么是界?

“在‘地界’等词中，所谓界义就是自性义，所谓自性义就是空义，所谓空义就是非有情义。如此，因为具有自性、空、非有情之义，地本身即是界，故称地界；水界等也同此理。”（《大复注》1-426至427。）

原书 562

也就是说，在地界等词中，dhātuttha 所谓“界义”就是 sabhāvattha“自性义”；所谓自性义就是 suññatattha“空义”；所谓空义就是 nissattattha“非有情义”。

为使尚未理解的人明白，下面再略作解释。所谓界的性质，就是下列究竟法自性的法体：一、坚硬性与粗糙性；二、流动性与黏结性；三、热性与令成熟性；四、支持性与推动性。所谓究竟法自性的法体，就是 suññatattha“空义”之性，其中全无主张自我的人称作“生命体、灵魂体、识体、自我体”的 atta-jīva（自我、生命）。所谓空义之性，就是 nissattattha“非有情义”之性：它不是补特伽罗，不是有情，也不是我。

依上述解释，瑜伽行者作意、观修诸界时，首先必须作意、观修 sabhāvattha“自性义”所指的究竟法自性，也就是本具的自性特相。

再由此继续观修，使智知抵达 suññatattha“空义”与 nissattattha“非有情义”之性。

当能够解析色聚，并以慧眼观见每一色聚中四大种各自的究竟法自性力时，就会抵达空义与非有情义之性。只有到那时，才会如实了知作为真实胜义、诸界精髓的地界、水界、火界与风界。

如此说来，善良的禅修者或许会认为：自性义与空义、非有情义彼此不同。但不应这样理解。瑜伽行者刚开始修习时，不可能立即看见色聚，也还不可能解析色聚。

起初，必须努力把修习心导向四大种各自自性特相的所缘。刚这样修习时，若尚未看见色聚、尚不能解析色聚，也尚不能观见色聚中四大种各自的自性特相，那么，由于还不能以智破除称为相续密集、组合密集、作用密集的色法密集团块，所以只能说还未契入空义与非有情义之性。这里所要表达的是：看见色聚以后，当以智穿透、知见每一色聚中四大种各自的自性特相时，便能以智把称为"密集"的各种色法密集团块逐一破除——

——摧毁；这时就如同双足一跃，直奔胜义谛的领域，因而说已经抵达自性义、空义与非有情义之性。

特相与作用

在上述《清净道论》义注关于界业处简略法修习的第一法与第二法中：一、地界：（甲）thaddhabhāva＝坚硬性；（乙）kharabhāva＝粗糙性；

二、水界：（甲）流动性（dravabhāva）——流动；（乙）黏结性（ābandhanabhāva）——黏结。三、火界：（甲）热性（uṇhabhāva）——热；（乙）成熟性（paripācanabhāva）——令成熟。四、风界：（甲）支持性（vitthambhanabhāva）——支持；

（乙）推动性（samudīraṇabhāva）——推动。

这样，每一界都列出了两个方面。《大复注》的论师对此作如下解释。

一、（甲）硬性（thaddhabhāva），是地界的自性特相；（乙）粗性（kharabhāva），是地界的作用（rasa-kicca）显现于智的方式，即现起之相（upaṭṭhānākāra）。二、（甲）流动性（dravabhāva），是水界的自性特相；（乙）黏结性（ābandhanabhāva），是水界的作用显现于智的方式，即现起之相。三、（甲）热性（uṇhabhāva），是火界的自性特相；（乙）成熟性（paripācanabhāva），是火界的作用显现于智的方式，即现起之相。四、（甲）支持性（vitthambhanabhāva），是风界的自性特相；（乙）推动性（samudīraṇabhāva），是风界的作用显现于智的方式，即现起之相。各界分别如此解释。（《大复注》1-433。）

所谓"现起之相"（upaṭṭhānākāra）

"所谓现起之相，是诸界执行各自作用时、其作用显现于智的方式。为什么这里要兼取两者？因为个人的意乐不同。对于有些人，当他作意诸界时，诸界依自性成为应把握的对象；对于另一些人，则因诸界执行各自作用而成为应把握的对象，这便称为作用。因此，这位瑜伽行者开始作意诸界时，应逐一依自性特相，也依自作用加以分别把握。"（《大复注》1-433。）所谓现起之相，是四大种各自执行其相应作用时、该作用显现于瑜伽行者之智的方式；也就是由智加以分别把握的方式。

这里可能会问：为什么要兼取自性特相和现起之相这两项？也就是说，为什么要把特相和作用二者都列为实际修习的下手处？答曰：这是为了顺应修习界业处的瑜伽行者各自的意乐倾向。

有些瑜伽行者作意、观修诸界时，诸界依自性特相而成为智所应辨别的对象；对于另一些瑜伽行者，诸界则因各自执行相应作用，而趋向成为——

——智所应辨别的对象。这种各自执行相应作用，就称为“作用”（rasa）。在自性特相与作用这两者之中，这位瑜伽行者开始作意、观修四大种时，在初始用功阶段，应逐一依每一界各自的自性特相，或依每一界相应的作用，以智辨别，并加以观修、审察。（《大复注》1-433。）如此以智辨别自性特相或作用之后，应当作意“地界、水界、火界、风界”，数百次、数千次乃至数十万次地一再反复思惟、作意；应一次又一次地把修习心引向四大种这一所缘。（《大复注》1-433—434。）

选择较为明显者

“当他如此作意时，在特相等各项中，哪一项极为明显地现起，就应只取那一项，放下另一项，并结合所取的一项，以‘地界、水界’等方式继续作意。”

> （《大复注》1-434。）

对于如此作意、观修的瑜伽行者，在特相等各项中，自性特相或作用会清楚地显现于智。此时，应以智只辨别清楚显现的自性特相，或只辨别清楚显现的作用；舍弃除此以外、在智中不甚显明的特相或作用，并结合这项清楚显现的特相或作用，作意“地界、水界、火界、风界”。

> （《大复注》1-434。）

这便是《清净道论》义注与《大复注》中所载、称为界作意（dhātumanasikāra）的界业处简略观修法之奠基说明。有些根器殊胜的瑜伽行者，读过上述各项用功指导后，或许便能修习界业处简略法；也可能有些瑜伽行者仍不会观修。现为尚不会观修的人，从基础开始继续说明用功次第。

十二种界性

本书依《法集论》巴利，在地界中列出硬、粗、重、软、滑、轻六种界性，全部作为观修对象。其余三界则依义注、复注的教导：水界观流动、黏结两种；火界观热、冷两种；风界观支持、推动两种。因此：一、地界有六性（硬、粗、重、软、滑、轻）；二、水界有两性（流动、黏结）；

三、火界有两性（热、冷）；四、风界有两性（支持、推动）。合计十二种界性。

本书正以所列四大种的十二种界性为基础，开始讲解实际修习。理由如下。

理由

在一些瑜伽行者的身心相续中，当定力增强到一定程度，会发现某些界性变得过强。某种界性可能遍及全身，也可能只在头部等一处特别过强。遇到这种情形，必须以一种界性调节另一种界性，使二者平衡；应当作意、观修，使诸界趋于平衡。

地界——有些瑜伽行者的硬性会变得过强，整个头部或全身会异常坚硬、僵直，令人难以忍受。一旦到了难以忍受的程度，定便可能散失，或定力的势头减弱。因此，硬性过强时，若改为专注观照软性，诸界就会趋于平衡；平衡后再继续培育定，定力便能很快重新建立。

有时粗性又会明显到难以忍受。可见有些瑜伽行者甚至肠、肝等内部身分都显得粗糙，已经获得的定也很容易退失。这时必须改为专注观照滑性，直至诸界彼此平衡。

有时，重性又会变得过盛。在定力尚未强盛以前，若保持静止的威仪而久坐，重性便可能过盛。此时应转而专注观照轻性，使诸界达到平衡。

有时，定力很强时，轻性反而会变得极其明显，感觉仿佛飘在空中。此时也可能难以顺利达到所需的定力层次。当轻性强盛、身体似在上浮时，若转而专注观照重性，便会渐趋安定，诸界得到平衡，定也会较快生起。

同样，有时软性会变得极其明显，全身软塌得像一堆棉絮、软泥或一块缅式软糕，甚至仿佛快要软陷进所坐的地面。此时应转而观照硬性，以维持诸界平衡。

有时，伴随软性，滑性也会变得极其明显。

由于这种滑润的触感，禅修中可能生起欣乐与贪著（nikanti）；这正是定的危险。此时应重新观照硬性与粗性，使诸界恢复平衡。

因此，义注与复注虽然只把地界的硬性、粗性两种列为观照项目，本书却依《法集论》圣典的理路，指导禅修者观照地界的全部六种界性。

一个值得追问的问题

在《教诫罗睺罗大经》等开示中，佛陀对地界大多只宣说kakkhaḷa与kharigata，即硬性与粗性这两种界性。

因此，义注与复注通常也只把地界的硬性与粗性列为观照项目。然而《法集论》圣典却如上所述，宣说地界有硬、粗、重、软、滑、轻六种界性。这是佛陀随顺那些只有如此开示才会喜爱、认同的天与梵天之意乐倾向，而分别宣说为六种。

这样一来，或许会问：这两种开示彼此不同、互相矛盾吗？回答是：两种开示并无差异，意义相同。试以世间的事物作比喻。假设有三块东西：一、一团十分柔软的泥；二、一块经火烧熟的砖；三、一块极其坚硬的大石。

在这三者中，砖比泥团硬，大石又比砖硬。把砖与泥团相比，泥团软而砖硬；再把砖与大石相比，砖软而大石硬。

砖与泥团相比时虽称为硬，与大石相比时却又称为软。因此，硬与软是把两件事物相互比较时才成立的一种尺度。相对于某物，可以说它硬；相对于另一物，又可以说它软。即使某物被说成很软，只要仔细触摸，也仍有与该物相称的一定硬性。就连被认定为极其柔软的泥团，实际触摸时，也一定能发现与它相称的硬性。

所以，只是把较少的硬性称为软，把较多的硬性称为硬。

原书 567

再来考察粗性与滑性。

假设有三样东西：一、一块十分光滑的衣料；二、一条平滑的笼基（缅式筒裙）；三、一个麻袋。

把笼基与衣料相比，衣料滑而笼基粗；再把笼基与麻袋相比，笼基滑而麻袋粗。因此，同一条笼基与麻袋相比时称为滑，与衣料相比时却称为粗。同一件事物与别的事物比较时，可以得到粗、滑两种名称。原因是：无论被说成多么光滑，该事物仍有与自身相称的一定粗性；就连被说成非常光滑的衣料，实际检验时，也仍有与该衣料相称的粗性。因此，粗性较少者——

——称为滑，粗性较多者则称为粗。

对于重性与轻性，也应同样理解：重量较多称为重，重量较少称为轻。每一种事物都有与自身相称的重量；重量总是伴随硬性与粗性而有。

因此，多数经教只宣说地界的硬性与粗性两种，义注与复注也依此解释。

水界——有时，流动性会变得过盛，身体内部仿佛大量的水猛烈奔流。此时，瑜伽行者的相续中容易生起心的躁动，内心出现不安的感受，已经获得的定也可能退失。此时若优先作意黏结性，流动性便会减弱。

同样，有时黏结性会变得过强，使呼吸紧迫，甚至吸不够气，定也会退失。此时若转而优先作意流动性，黏结性便会减弱。

当流动性与黏结性达到平衡时，定也会较快生起。

火界——有时热性会变得过强，令人难以忍受，汗珠不断冒出，定也可能随之减退。因此，热性过盛时，应优先作意冷性。

应如此调节，使诸界达到平衡。

原书 568

有时冷性又会变得过盛，全身冰冷、僵硬。此时若优先轮流观照热性与软性，诸界便会达到平衡。

诸界平衡时，乐受常会生起，喜与轻安也会出现，定力也会提升。

风界——有时推动性过盛，全身摇晃、动荡得很厉害，此时应转而优先专注观照支持性。有时支持性又会过盛，以致全身动弹不得，此时若转而优先作意、观修推动性，支持性与推动性便会达到平衡。

有时推动性过于强盛，即使用支持性调节也无法控制；此时若转而优先观照称为重地界（garu-pathavī-dhātu）的重性，推动所致的晃动便会平息。譬如桌上的纸被风吹得不停颤动，用重物压住便会静止，应当如此理解。

疼痛、麻痛、酸痛——有时臀部等身体某处会出现强烈疼痛，几乎每次坐下不久便开始疼痛。此时应专注该处，审察究竟是哪些界性过盛而造成疼痛。若发现是热性与硬性过盛，便应优先作意、观修冷性与软性，直至得力；疼痛往往会得到缓解。若发现热性、硬性、推动性强盛而造成疼痛，便应优先作意、观修冷性、软性、支持性，直至得力；疼痛往往会减轻。

有时身体极其坚硬、僵直、沉重，就应只把软性、滑性、轻性作为重点，观修至得力。诸界达到平衡以后，再重新观照全部十二种界性，定便会较快生起。

定力达到一定强度时，诸界会出现这样的不足与过盛。为了能够调节诸界强弱、使之平衡，是一个理由；为了使人完整观修《法集论》圣典所宣说的各项界性，又是一个理由。基于这两个理由，本书以十二种界性为基础，说明界业处简略法的观照项目。请不要以为这超越了义注与复注。即使依义注、复注的教导，每一界只取两种界性，只观照八种界性；定力强盛时，上述十二种界性也都会显现。

开始实际修习的方法

首先，以入出息念的似相为所缘，建立定直至第四禅等至，并使第四禅定发出闪耀、灿然的光明。从该禅定出定以后，先在地界的六种界性中——一、从硬性明显的某一处开始，观见遍及全身的硬性。

二、从粗性明显的某一处开始，观见遍及全身的粗性。

三、从重性明显的某一处开始，观见遍及全身的重性。

四、从软性明显的某一处开始，观见遍及全身的软性。

五、从滑性明显的某一处开始，观见遍及全身的滑性。

六、从轻性明显的某一处开始，观见遍及全身的轻性。

然后，在水界的两种界性中——七、从流动性明显的某一处开始，观见遍及全身的流动性。

八、从黏结性明显的某一处开始，观见遍及全身的黏结性。

然后，在火界的两种界性中——九、从热性明显的某一处开始，观见遍及全身的热性。

十、从冷性明显的某一处开始，观见遍及全身的冷性。

然后，在风界的两种界性中——十一、从支持性明显的某一处开始，观见遍及全身的支持性。

十二、从推动性明显的某一处开始，观见遍及全身的推动性。

如此观照时，应从头至脚、再从脚至头，把称为“智”的手伸入骨间、腱间、肉间、皮间，敏捷地逐一观见全部十二种界性，并加以训练。智慧敏锐的瑜伽行者，只需讲到这里便已能够善加观修。然而，智慧不甚敏锐者仅凭这些说明，可能还不会观修。因此，下面将为慧力较弱者继续详述观法。

从圆圈字母（wa-lone）一行开始

如果还不能依照上述指示观修，就必须从“o”字母行开始。有些瑜伽行者一经教导从硬性入手，便能轻易观见。

但是，另一些人仍会感到困难。缅文三十三个辅音固然以 က（ka-gyi）为首，但对于只有从 o（wa-lone）字母行开始教才会明白的孩子，就得从 o 字母行开始教；熟习了 o 字母行以后，还要再从 က（ka-gyi）、ခ（kha-khwe）起头重新教。同样，即使已教他从地界开始——

色法二十八种（之二）

原书第 570 – 595 页

原书 570

——若仍有困难，就还得教他从如同“o”字一般的风界推动性开始。说推动性如同“o”字，是因为它容易观见。最初应从容易观见的界性开始，逐一教会他观修各种界性；当他已能熟练观修全部十二种界性时，便应再依佛陀开示的次序观照。应知，这就像熟习“o”字母行以后，再回头从 က（ka-gyi）、ခ（kha-khwe）开始学习一样。

建立定力

从现在起，想要逐级进至见清净等更高层清净阶段的贤善禅修者，每次坐禅，或每次开始作意业处时，都必须先建立自己已经获得的定力。本书已经说明了如何依入出息念的修习次第建立定直至第四禅等至；因此，贤善的禅修者，如果有能力依入出息念的修习次第建立定直至第四禅，那么每次进入观修的作业场时，都应建立该入出息念定直至第四禅等至。当第四禅定具足八种功德，变得光芒闪耀、灿然发亮——

——之时，就从第四禅定出定，从地界或风界开始摄取诸界。这里将说明从风界的推动性开始摄取的方法。

推动作用（samudīraṇarasa）即推动性

先从呼吸道中观照推动性。须注意，不要把它与定业处部分所说的入出息念观法混淆。现在这种观法，并不是以“入息、出息”这一概念为所缘而修习的禅那之道，而是以界性为所缘而修习的界业处之道。这就是四十二身分中，摄于六种风界身分的入息与出息（assāsa-passāsa）身分。《清净道论》（2-223）解释说，这一入息与出息身分属于心生色。就人类而言，一般说来，只要还有心，呼吸通常就会持续存在；但先前入出息念定篇所说的不呼吸者，应当除外。呼吸几乎始终存在，所以这里是从总能见到推动性的地方开始观修、摄取，并以智——

——加以分别。犹如咀嚼饭食时，上下两排牙齿彼此向上、向下推动一般，应从呼吸道内开始，观见推动性。把心专注在头部大约中央的位置，观察吸气和呼气时，把入息推向内、把出息推向外的性质。吸气时只

专注观照其推动性，呼气时也只专注观照其推动性；不久便可能领会。

原书 571

如果仍未领会，可把两颗门牙轻轻合拢，再试着呼吸；沿着整个呼吸道专注观察推动性，往往就能发现。

发现推动性以后，使修习心平稳地贴住这一推动性，专一地持续观照。推动性会逐渐变得越来越明显。当它明显起来时，就从明显之处开始，从头部内部一直观至外面的皮肤，把注意力投向骨间、腱间、肉间、皮间，观见推动性。不要只看表面；应从内部向外逐步扩展观察。

当在整个头部各处都见到推动性以后，逐渐把心导向颈、手臂、胸、腹、大腿、小腿、足等部位，把称为“智”的手伸入骨间、腱间、肉间、皮间，探察、观照。缓慢地、一次只移动一点位置，专注观照推动性。

无论观察全身的哪一处、哪一个肢体，每次都能以智清楚而充分地见到推动性时，“o”字母行这一课便学成了。若能充分观见一种界性，其余界性便会逐渐容易起来。应训练到每次从头到脚遍观推动性都能见到它。

开始观照推动性时，请不要误以为只能从呼吸道开始、不能从别处开始。其实，可以从自己喜欢或觉得容易的任何地方开始。所谓“地方”，只在尚未能以智破除称为密集（ghana）的色法团块、智见尚未抵达胜义时才会被发现；当以智破除了这些色法团块、智见抵达胜义时，“地方”便会消失。因此，说“从这里开始观推动性”或“从那里开始观”，只是为了让人在密集尚未破除、智见尚未抵达胜义以前，学会最初如何作意于界，才借地点作出限定。

因此，若想从手开始观，就可以从手开始；若想从腹部开始观，就可以从腹部开始；若想从脚开始观，就可以从脚开始。

的确可以从任何地方开始观照；但是，在界业处的修习中，只观一个地方并不足够。

“以智转向、审察并观修自己的整个色身。”《清净道论》（1-346）如此指示，因此必须努力在整个色身中观见自己所观的界性。

“因为这种界作意，唯以根除有情想为目的。”（《大复注》1-446。）这一界业处——即界作意——最初的目标，正是远离并去除两种有情想：一是随我见而行，执认确有生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体的有情想；二是把男人、女人、补特伽罗、有情——

原书 572

——人、天、梵天等，依世人惯用的称谓执认其确实存在的有情想，也就是称为“世间通称之我执”的有情想。作意界业处，正是为了使这两种有情想远离、消退。只要还看见手、脚、头、身体，就仍会看见男人、女人、补特伽罗、有情等。观察手时，手并不存在，只有四大种；观察脚时，脚并不存在，只有四大种；观察头时，头并不存在，只有四大种。

观察身体时，身体并不存在，只有四大种。如此知见时，无论观察全身何处，所见都只是四大种的集合；这时，粗显的有情想已开始远离。等到看见色聚，并能以智分别、分析每一色聚中的四大种，或其中的

大种色与所造色时，两种有情想便已完全远离。

因此，应当记住：从现在这样逐一训练观见各种界性开始，进而必须把智投入全身的骨间、腱间、肉间、皮间，观见它们遍及各处。

硬性（kakkhaḷatta-lakkhaṇa）

能够清楚、满意地观见推动性以后，便转而观照硬性。

身体上任何硬性明显之处，都可以作为起点。试把两齿轻轻合压，并让身体稍微挺直、僵硬、绷紧。只取两齿相触处的硬性为所缘，不要取牙齿本身为所缘；只专注观照纯粹的硬性。硬性会逐渐显明。一旦显明，便把观照扩展至全身，深入骨、筋、肉、皮之间，继续渐次观照；务必努力到能够在全身清楚、满意地见到硬性为止。若成功，当然很好；若尚未成功，就把推动性与硬性配合起来交替观照。仍从两齿相触处开始，一时观推动性，一时观硬性，如此轮流观照。犹如用一头驯象诱捕一头野——

——象一样，把尚未观得的界与已经观得的界配合起来观照，往往就能成功。将推动性与硬性交替配合、渐次观照，随着推动性扩散，硬性也会随之扩散。继续努力，直至获得满意的观见。

这不是“咬牙之法”

有些人针对略微合拢牙齿、观照原本不明显的风界与地界使之显明的方法，想要指斥说：“他们的法是咬牙之法。”

“身体内部并没有任何一个名为‘我’的进食者；所谓接钵，只是依前述由心的活动所生风界的扩展之力发生。……把食团放入口中，也只是由心的活动所生风界的扩展而发生；——”

“——并使上齿完成杵的作用、下齿完成臼的作用、舌完成手的作用。”

（《中部义注》1-271。）

《大念处经》的正知部分（《中部》1-72）说：“အသိတေ ဝိတေ ခါယိတေ သာယိတေ သမ္မဇာနကာရီ ဟောတိ”，意为：“吃、喝、咀嚼、舐尝时，应以正知而行。”这是世尊的教导。进食时，不把上下牙齿合拢、碾磨，便无法吃东西；确实必须合拢、碾磨。世尊所教导的，正是在这样合拢、碾磨着进食时，以正知而行。

所以，把它指斥为“咬牙之法”是不恰当的。进食时应当如实觉知、观修的法如下。

这具身体内部，根本不存在任何一个会进食的“我”；只是想吃的心生起。

“该心生起风。所谓‘生起风’，是说它生起以风界为主的色聚；这里的‘为主’是就能力而言，不是就数量而言。”（《中部义注》1-256；《中部复注》1-352。）该心使风界自性之能力占优势的诸色聚生起。

唯因心生且风界自性能力占优势的诸色聚之力遍布全身，才有所谓持钵；唯因这些色聚遍布全身，才有所谓把手伸入钵中；唯因这些色聚遍布全身，才会捏成食团、从钵中取出食团并张开口腔。并非某人用铁钩或机器把双颚撬开。唯因心生且风界的自性能力——

——占优势的诸色聚遍布全身，才会把食团放入口中，才会使上齿完成杵的作用、下齿完成臼的作用、舌完成手的作用。（《中部义注》1-271。）这里所观修的，无非是进食时作为因的心、心所等诸名法，以及由该心所生、风界自性能力占优势的诸色聚，也就是诸色法。若能以智分别、摄取进食时生起的色法与名法，并把这些连同其因缘置于三相之下观修、审察，便已到达不痴正知部分的顶点，也就是不痴——

——正知本身。这样的观修，不能也不应称为"咬牙之法"。

同样，如今以界业处的简略法开始作意四大种时，也只是从性质明显、容易观见之处开始作意各项界性。因此，无论是这样的界作意与观修，还是由此进一步摄取色法与名法并寻找其因——

——缘；找到之后，再把带有因缘的这些色法与名法置于三相之下修习观禅。凡渴望涅槃的善男子、善女人，都应特别留心，不要轻率地把这样的界观修以及由此进展的观禅指斥为"咬牙之法"。对于诬蔑正确修行方法这种事，理应像躲避剧毒的蝰蛇、眼镜蛇一样远远避开。

粗性（thaddhabhāva）

当推动性与硬性这两项都已观得满意时，接着观照粗性。经教中也可见 thaddhabhāva（ထဒ္ဓဘာဝ）以 kharigata（ခရိဂတ；《中部》3-283）来表述。若想观修这项 thaddhabhāva = kharigata 所说的粗性，就要一再反复观照推动性与硬性。从头顶到脚尖、再从脚尖到头顶，反复多次观照以后，粗性常会以"刺刺麻麻、微微发痒"的感觉逐渐开始显现。一旦显现，便反复作意、观修，使粗性清楚明白。

它有时会像用沙子摩擦皮肉那样呈现为粗涩，也可能呈现为针刺或针刮的感觉。

如此观照后，若粗性仍不明显，就从粗糙触感明显的一处开始观。地界、火界、风界都是 phoṭṭhabba-dhātu（ဖောဋ္ဌဗ္ဗဓာတ်，触界），所以要从接触明显之处开始观照。若手与衣物相触处的粗糙感明显，就从那里开始；若不明显，便用手背稍微摩擦衣物。在该处把推动、硬、粗三性配合起来观。也可以从牙齿彼此相触处，或牙齿与舌相触处开始。若这样观时粗性仍不明显，就用舌摩擦上臼齿的尖端，粗性往往会显明。若仍未成功，就从那里开始，把推动、硬、粗三性配合起来观照，便可能成功。多数禅修者——

——只要一再反复观照推动性与硬性，粗性也会逐渐清楚显现。

重性（garuka）

在全身一再反复观照推动、硬、粗三性，重性也会渐渐显明。若反复观照后重性仍未显明，就从重量感明显之处开始。臀部周围往往清楚感觉到全身下压的重量；若还不明显，就用手按压大腿，重性常会显明。随后观照，使它遍及全身而显现。

支持性（vitthambhana-lakkhaṇa）

硬、粗、重三性属于重地界（garu-pathavī-dhātu）；推动则是风界的 samudīraṇa-rasa（推动作用）。到了这时，风界的 vitthambhana-lakkhaṇa（支持特相）已经比较容易观见。支——

——持性，是使这具身体持续保持在所想姿势的能力。手摆在什么位置，就维持在什么位置；头摆在什么位置，就维持在什么位置；身体摆成什么样，也使它安稳地保持原样。这种性质若不能维持身体，身体就会倒下。

与硬性配合观照，往往能更快领会。若仍不明显，可让身体略微摇晃，仿佛就要倾倒；这时，便常能领会那股把身体重新稳住、使之不倾倒的力量。继续观照，直到在全身都能见到。

推动与支持（samudīraṇa、vitthambhana）

“此处，遍行于大小肢体、具有推动与支持特相的风界，立足于地界，由水界摄持，受火界护持，而支持此身。此身为它支持，便不倒下而能直立。又受另一风界推动，便在行、立、坐、卧诸威仪中显示身表，使肢体屈伸，令手足摆动。如是，这部如幻色一般、以男女等形态欺骗愚人的界机器便运转起来。”（《清净道论》1-361。）再者，在这具身体中，遍行于大小肢体的风界有两种：一、samudīraṇa-lakkhaṇa（推动特相），即具有推动性质的风界；二、vitthambhana-lakkhaṇa（支持特相），即具有支撑性质的风界。它们得以立足于具有硬性的地界，由具有结合作用的水界聚合、构成，又由具有热与使成熟之特相的火界予以适当护持，使其不因具有流动特相——

——的水界而成为液体或黏液；于是，这两种风界支撑这色身，使它坚固。其特殊结果如下。

由于具有 vitthambhana-lakkhaṇa = 支持（即支撑）特相的风界支撑着，这色身便不倒不坠，端直而安稳地立住。另有一种具有 samudīraṇa-lakkhaṇa = 推动（即推送）特相的风界加以推动，所以身体在行、立、坐、卧诸威仪中显现身表；它使手足弯曲、伸展并来回活动，也就是从这里移到那里。

“所谓推动，是色聚在另一处生起的因。”（《大复注》1-448。）这里，samabbhāhana（သမဗ္ဘာဟန）即推动，是指色聚——也就是诸色法——不再于原来的地点一再新生，而在称为新地点的另一处一再新生之因。具有 samudīraṇa-lakkhaṇa = 推动特相的风界，也是使诸色聚——也就是诸色法——彼此极其贴近地摩擦、接触而生起的因。新的诸色在一个个紧邻的新地点相互摩擦、接触般连续生起，形成极其密接的位移相续；这一不断发生的过程，便依世俗说法称作“手足弯曲、伸展”等。

原书 576

智见尚未抵达胜义的愚痴凡夫，由于不能以智看见：在各种威仪中，由具有 သမုဒီရဏလက္ခဏ（推动特相）的风界之力所造成的手脚弯曲、伸展等，实即诸色聚、诸色法在一个个新位置相续生起，便会执取为“男人弯曲”“女人弯曲”等。如此，由四大种构成、名为身体的机器，犹如迷惑那些以女人、男人等概念执取、智见尚未抵达胜义之愚痴凡夫的幻术木偶，以种种威仪而存在。它又如由机关绳索牵引而来去活动的机械人偶；虽不存在一个能够移动、行走、充当造作者的 အတ္တ（自我），但由心的力量，四大种所成、名为身体的——

——这部机器，仍呈现行、住、坐、卧等威仪。（《清净道论》1-361；《大复注》1-448；卑谬尊者《清净道论依词释》第二册，518—519。）对于 သမုဒီရဏ-ဝိတ္ထမ္ဘန（推动—支持）这两个词，卑谬尊者在自己的《清净道论依词释》第二册第518页译作：“သမုဒီရဏဝိတ္ထမ္ဘနလက္ခဏာ（具有推动、支持的特相）。”本书也依照这一译法，分别把 သမုဒီရဏ（samudīraṇa）译为推动性、推送性，把 ဝိတ္ထမ္ဘန（vitthambhana）译为支

持性、支撑性。《清净道论》1-361把这两种性质都称为 သမုဒီရဏလက္ခဏ（推动特相）与 ဝိတ္ထမ္ဘနလက္ခဏ（支持特相）。观照风界时，这两种性质都是必要的，所以本书才指示、说明这两种性质都应观照——

—— 的 。〔 但 在 လက္ခဏာဒိစတုက္က （ lakkhaṇādi-catukka ， 以 特 相 为 首 的 四 法 ） 部 分 ， သမုဒီရဏ（samudīraṇa，推动性）被列为 ကိစ္စရသ（kicca-rasa，作用）。（《清净道论》1-362。）〕

软性（muduka）：柔软的性质

用舌尖触碰下唇内侧的唇肉，便容易发现柔软、细嫩的性质。观照这种软性时，不要绷紧心，应使心放松；身体也应放松，不要绷紧。从软性明显的地方开始，只专注软性，令知持续贴住所缘而观照。如此放松身心而观，不久软性往往就会明显起来。若仍不明显，应重新建立定，并把已经获得的五种界性一再反复观照许多次，然后再回头观察软性，便能获得成功。应当观到全身都柔软下来，仿佛一团棉花、一团泥，或一块缅式软糕。

滑性（saṇha）：平滑的性质

能够在全身充分观见软性以后，把舌头蘸满唾液，再摩擦同一处已柔软的下唇内侧，便会清楚发现平滑的性质。当软性已遍及全身而清楚显现时，继续观照滑性；应以智观见滑性遍及全身，仿佛全身涂了油以后受到摩擦一般。

轻性（lahuka）

当软性、滑性在身体中清楚显现时，轻性通常也会明显起来。若仍不明显，可将一只手掌心向上放在膝上，再轻轻抬起一根食指，轻性便会显现。这样一再轻轻抬起食指，只专注并一向作意轻性，不久轻性便会逐渐遍及全身而清楚显现。若仍不明显，可把软、滑、轻三种性质结合起来，轮流观照；随着软性与滑性扩散，轻性通常也会随之扩散。应继续观照，直至满意。若还不能成功，就重新观照重性；等到全身沉重起来时，对于轻性——

——也照同样方式观察。

热的性质（uṇhabhāva／uṇhatejo）

对于地界的六种性质——硬、粗、重、软、滑、轻，以及风界的两种性质——支持、推动，应反复多次观照，直至熟练掌握这八种性质。达到满意程度以后，从热性明显的某一处开始，继续观见热性遍及全身。若找不到一处足够明显、令人满意的热处，可把右手手背覆在左手掌上，热性就会明显起来。再从该处开始，观见热性遍及全身。获得成功以后，继续观照冷性。

冷的性质（sītabhāva／sītatejo）

风吹到脸颊时，可以发现冷的性质；入息之风触到鼻孔入口时，也可以发现冷性。从冷性明显的地方开始，观见冷性遍及全身。至此，地界六种性质、火界两种性质、风界两种性质，合计十种界性，都已修习成功。

流动性与黏结性（dravabhāva／paggharaṇa-lakkhaṇa）

“它也由于以俱生缘、相互缘、依止缘等为缘，于称为其余三大种的各个处所，以液态所成的流散性使之黏结、附着而不散乱，因此堪称‘到达、遍至’。”（《大复注》1-430。）也就是说，以 ပဿရဒ္ဓလက္ခဏာ（流动特相）为特相的水界，凭借俱生、相互、依止等缘力资助其余三界；因此，它以液态所成的流动性，把称为其余三种大种色之集合的色法黏结于各个相应处所——

——使之附着而不致散乱，因而堪称“到达”。（《大复注》1-430。）依照上述《大复注》的说明，如果其余三界尚未显现，或者三界中的任何一界尚未显现，要观修水界的流动性与黏结性，仍然会十分困难。因此，本书先让人观修地、火、风三界的十种性质，然后才说明水界的观法。

又因为水界并非可由触觉触知的触所缘，所以它比其余诸界稍难观修。

以入出息念建立定以后，应从脚底到头顶，一再反复观照其余十种界性。观照变得敏捷时，黏结性通常会显现。如果把十种界性反复观照许多次以后，黏结性仍未显现在智中，就只把推动性与硬性作为重点，交替反复观照许多次，黏结性便会显现在智中。当一种仿佛全身被绳索捆系、牢牢绑紧般紧密黏结的性质清楚显现时，转而观察流动性。先从牙根、舌根、舌尖等各处唾液渗出、流动的性质入手，观见流动性。先在口腔内——

——的面颊内侧领会流动性以后，再把智投入全身的骨间、腱间、肉间、皮间，继续观察流动性。胆汁、痰、脓、血、汗等，是水界自然力量占优势的十二种水界身分。

这些身分都具有流动的性质。不过，这一阶段只是在观修水界的流动性，还不以看见血、汗等水界身分为目的；此时的目的，只是看见流动性。

若依上述方法仍未成功，可把流动性同冷性、热性、推动性或其他任何一种界性结合起来，从流动性明显的某一处开始观照，这样通常便能成功。

“水界不能观”的见解

有些导师认为水界不能观；也认为水界不应观。下面略加说明这种见解究竟正确与否。

“诸比丘，一切皆应证知。”（《相应部》2-258；《小部》9-6。）又说：“သဗ္ဗဥ္ဉ ခေါ ဘိက္ခဝေ အဘိဇာနံ။ (သံ-၂-၂၅၀။)”译：“诸比丘，证知一切者……”（《相应部》2-250。）在这些世尊如此宣说、应由三种遍知慧彻知的应证知法中——也就是瑜伽行者必须努力求得彻知的诸法中——水界也包括在内。再者，正如本书色业处篇第553页已经说明的，佛陀本人在《大念处经》的“界作意品”中开示——

“复次，诸比丘，比丘如其住立、如其安置，依界观察此身：‘此身中有地界、水界、火界、风界。’”（《中部》1-73。）也就是说，世尊指示我们，应当以智看见并摄取、观修这副如其保持、如其安置之身体内的地界、水界、火界与风界；这项指示中也明确包括水界。义注与复注又以简略法、详细法广泛解释了摄取与观

修的方法。（参见《清净道论》1-342—367。）因此，佛教典籍只指示应摄取水界，并以毗婆舍那观修、审察；说水界不应观、不能观的指示并不存——

——在。那些教人说水界不应观、不能观的导师所提出的理由是：水界不是可以触知的触所缘。

《法集论》巴利第170页中，佛陀把地界、火界、风界这三界宣说为触所缘。二十八色中，除这三界以外的其余二十五种色法，都不是可以触知的触色；然而，即使它们不是触色，也仍是必须摄取、观修的色法。在名色分别智阶段，《清净道论》义注指示应当摄取、观修所有真实色法与非实色；在毗婆舍那阶段，则应舍去非实色，只对真实色法修观。（《清净道论》2-225。）《大牧牛者经》也开示：若不了知大种色与所造色，就不能到达道、果与涅槃。（《中部》1-281。）《中部 · 根本五十篇义注》还说明：若不能从数量与生起因两个方面如实了知色法，就——

——无法获得下列诸智：一、ရူပပရိဂ္ဂဟဉာဏ် （rūpapariggahañāṇa，色摄受智），即能把握色法之智；二、အရူပပရိဂ္ဂဟဉာဏ် （arūpapariggahañāṇa，非色摄受智），即能把握名法之智；三、ရူပါရူပပရိဂ္ဂဟဉာဏ် （rūpārūpapariggahañāṇa，色与非色摄受智），即能把握色、名之智；四、ပစ္စယပရိဂ္ဂဟဉာဏ် （paccayapariggahañāṇa，缘摄受智），即能把握诸因缘法之智；五、ဝိပဿနာဉာဏ် （vipassanāñāṇa，观智），即能把连同因缘在内的这些色、名安立于三相而观修、审察之智；六、作为这些观智之顶峰的 မဂ်ဉာဏ်-ဖိုလ်ဉာဏ် （maggañāṇa-phalañāṇa，道智、果智）。（《中部义注》2-163。）水界也包括在上述必须把握、观修的色法之中。因此，不能因为水界无法触知、不是触所缘，就说它不应观或不能观。

例如：一、色所缘并不是触所缘，却仍然可以观察。若因为色所缘不是触所缘，便说它不能观察，那么，认识颜色的眼门心路与意门心路也都不可能生起，结果——

——人人都会成为盲人。

二、假如有人说：“声所缘——声音——不是触所缘，所以不能观察”，那么，认识声音的耳门心路与意门心路也都不可能生起，结果人人都会成为聋人。其余那些不属触所缘的色法，也应依同样方式理解。

连不是瑜伽行者的普通人，都能认识并非触所缘的颜色、声音、气味、滋味等；那么，一位依次修习三学、逐步建立定以后，正精勤摄取、观修色业处的贤善修行人，又怎么可能无法观察那些不属触所缘的色法，尤其是同样不属触所缘的水界呢？只要遵循既定规则与方法来修，就必定能够观见，必定能够成就。

五种精勤支分

凡正在努力修习止禅与观禅这项精勤业处的禅修者，都必须具足五种精勤支分。在本节中，尤其必须具备不动摇的信：既信受佛陀的菩提智，也信受佛陀所教导、作为导向脱离轮回苦之能出离善法的修行方法。因此，下面从《菩提王子经》中节录，继续说明五种精勤支分。

“1．王子，在此，比丘具足信；他信受如来的菩提：‘那位世尊确实是阿罗汉、正自觉者、明行具足者、善逝、世间解、无上的可调御者之调御师、天人师、佛陀、世尊。’”

“2．他少病、少恼，消化机能调和，既不过冷，也不过热，而是适中，能够承受精勤修习。”

“3．他不虚伪、不欺诳，能向导师或有智的同梵行者如实表明自己。”

“4．他住于已发起精进，为断除不善法、具足善法而努力；他强健有力，奋进坚决，对于诸善法从不卸下重担。”

“5．他具慧，成就能通达生起与灭没的慧；此慧圣洁、具洞察力，并正确导向尽苦。王子，这就是五种精勤支分。”（《中部》2-298—299。）巴利义注引文（缅文转写，续下单元）：“သဒ္ဓါတိ သဒ္ဓါယ သမန္နာဂတော။ သာ ပနေသာ အာဂမနသဒ္ဓါ အဓိဂမသဒ္ဓါ ဩကပ္ပနသဒ္ဓါ ပသာဒ- သဒ္ဓါတိ စတုဗ္ဗိဓာ။ တတ္ထ သဗ္ဗညုဗောဓိသတ္တာနံ သဒ္ဓါ အဘိနီဟာရတော ပဋ္ဌာယ အာဂတတ္တာ အာဂမနသဒ္ဓါ နာမ။ အရိယသာဝကာနံ ပဋိဝေဓေန အဓိဂတတ္တာ အဓိဂမသဒ္ဓါ နာမ။ ဗုဒ္ဓေါ ဓမ္မော သံဃောတိ ဝုတ္တေ”译：“所谓‘具信’，就是成就信。此信有四种：相续而来之信（āgamana-saddhā）、证得信（adhigama-saddhā）、确信（okappana-saddhā）与净信（pasāda-saddhā）。其中，正等觉菩萨之信从发起胜愿起一路相续而来，故名相续而来之信；诸圣弟子之信由亲证通达而获得，故名证得信。当说到‘佛、法、僧’时——”

“——以不动摇的方式投入信受并安立，名为确信；净信生起，名为净信。这里意指确信。”

“所谓‘菩提’，指四道智。他信受：如来已经善加通达它。这只是以菩提为教说之首；而以这一支，意指对三宝都具信。因为，凡对佛等〔三宝〕净信强盛者，其名为精勤的精进便能成就。”（《中部义注》3-225。）“虽然独觉菩萨之信也从发起胜愿起一路相续而来，确属相续而来之信；然而大菩萨之信更为深重，所以只取后者。‘以不动摇的方式投入信受’，是指以‘世尊是正自觉者；法已由世尊善说；僧团是善行者’等确信，深入三宝功德而安立，任何人都不能使之动摇。‘净信生起’，就是对三宝生起净信。说‘菩提指四道智’，是因为它是〔获得〕一切知智的因；又可说，‘菩提’就是正等菩提。道智以一切知智为近因，而一切知智又以道智为近因，故称为‘正等菩提’。由于已经决断佛陀善觉，法之善法性与僧团之善行也就必然得到决断，所以——”

“——故说‘这只是以菩提为教说之首’等语。因为借由对三宝的信，他想到‘我将依此行道从老死中解脱’，投入精勤时不会退缩；因此，其名为精勤的精进能够成就。”（《中部复注》3“‘能够通达生起与灭没的慧’，意谓有能力到达并分别生起与灭没；以此宣说了能把握50种行相的生灭智。‘圣’，即清净。‘具洞察力’，即有能力洞察过去未曾洞察的贪蕴等。‘正确导向尽苦’，即由于烦恼以彼分方式被断，能趋向那随之减损之苦的灭尽。因此，上述各词所说的全都是观慧。对无慧者，名为精勤的修习不能成就。这5种精勤支分都应当知道只是世间法。”（《中部义注》“诳以遮掩已有过失为特相；虚伪以假装具备并不存在的德为特相。”（《大复注》1-84。）以上义注与复注所说的旨义如下。

一、具足信（第一精勤支分）

“施主菩提王子……修习业处者必须具足、名为精勤支分的条件，就是这5种。哪5种？1．施主菩提王子，在此教法中，禅修比丘具足信。他信受：‘那位世尊因为堪受人、天、梵天等有情殊胜的供养与礼敬，所以称为阿罗汉（arahaṃ）；因为对于应知、当知的五类所知法——行法、变易、相、涅槃与概念——不依老师，以自生智自行亲证，如实而正确地洞彻知见，所以称为正自觉者（sammāsambuddha）；因为具足3种明、8种明与15种行，即明与行，所以称为明行具足者（vijjācaraṇasampanna）；

因为善于说善语，所以称为善逝（sugata）；因为了知世间，所以称为世间解（lokavidū）；因为是善能教诫可调御者、无与伦比的人，所以称为无上的可调御者之调御师（anuttaro purisadammasārathi）；

原书 582

因为是天人与人类的导师，所以称为天人师（satthā devamanussānaṃ）；

因为能令堪受调教、如莲花般的有情知晓四圣谛，所以称为佛陀（buddha）；因为威德极大，所以称为世尊（bhagavā）。'如此，他信受佛陀名为菩提智的道智（果智）与一切知智。"（《中部》2-298。）

四种信与此处所需的信

信有4种：相续而来之信（āgamana-saddhā）、证得信（adhigama-saddhā）、确信（okappana-saddhā）与净信（pasāda-saddhā）。正等觉菩萨之信，从为获得一切知智而发起殊胜胜愿起，直至菩提道场，依次相续而来，故名相续而来之信。独觉菩萨之信，也从为获得独觉菩提智而发起胜愿起，直至证得独觉菩提智，一路相续而来，所以同样属于相续而来之信；然而，正等觉菩萨的信更为深重、更值得尊重，因此只取正等觉菩萨之信为相续而来之信。

诸圣者，即佛陀的声闻弟子，其信由于亲自现前、洞彻知见道智、果智与涅槃而获得，所以称为证得信（adhigama-saddhā）。

当谈到、听到佛、法、僧三宝时，他便信受："具足6种威德的世尊，确实是真正的正自觉佛陀；对于一切应知、当知的所知法，他不依老师，以自生智自行亲证，如实而正确地洞彻知见。佛陀善加宣说、由四道、四果、涅槃与法蕴组成的10类殊胜法，确实是导向脱离轮回苦的能出离善法。由8类圣者组成的圣僧团，确实是真正的僧团；他们恭敬而勤勉地修习、培育导向脱离轮回苦的能出离善法。"这种不动摇的信——

——任何人都无法令它动摇，能深入信受三宝功德——称为确信（okappana-saddhā）。

仅仅由于家传习俗而对三宝生起一般敬信，只是生起普通的净信，这称为净信（pasāda-saddhā）。

在这4种信中，五种精勤支分在此所需要的信，是确信（okappana-saddhā）。

这种把佛陀亲自教说的诸法信受为导向脱离轮回苦之能出离善法的确信，正是每一位——

原书 583

——向往涅槃的禅修者都应具足的一项精勤支分。本书已多次列举这种导向脱离轮回苦的能出离善法；这里再举一式。

"诸比丘，若对一切不证知、不遍知、不离贪、不舍断，便不可能尽苦。……"

"然而，诸比丘，若对一切证知、遍知、离贪、舍断，便能够尽苦。"（《相应部》2-249—250。）若未以3种遍知之慧清楚分别知一切五取蕴，也就是色名法，便不能尽除轮回之苦。……

若已以3种遍知之慧清楚分别知一切五取蕴，也就是色名法，便能够尽除轮回之苦。

这正是一项殊胜教说：佛陀把它作为导向脱离轮回苦的能出离善法而教导，它直接从佛陀金口宣出。

在这些五取蕴、色名法中，也包括当前争论的水界；同样也包括心与心所，也就是名法。现今观禅界中，有人一再拿着“这些名法在一眨眼、一闪念之间生灭超过十万俱胝次，怎么可能观呢？”这个说法来攻击它们；这些名法实在被弄得极其可怜，在当代观禅界备受冷落，只得悄悄栖身于偏僻角落。

如果贤善禅修者接受这样的主张：佛陀亲自教说的五取蕴——即色名法——声闻弟子无法观见，那么，在这位贤善禅修者的相续中，五种精勤支分之一的确信便必然有所欠缺。若不具足五种精勤支分，究竟能否证得道、果、涅槃？贤者必须认真思考这一点。

佛陀的殊胜菩提智

佛陀的4种道智，是获得殊胜一切知智的真正原因，所以称为菩提；换一种解释，殊胜的正等菩提智称为菩提。确实——佛陀的圣道智以殊胜一切知智为最近的近因；佛陀的殊胜一切知智，又以佛陀的圣道智为最近的近因。〔佛陀的阿罗汉道智生起时，一切知智也冠顶随之而来；声闻弟子的阿罗汉道智生起时，则没有一切知智冠顶随之而来。〕因此，佛陀的道智（果智）与殊胜一切知智，应当称为——

——正等菩提智。这一正等菩提智，就是佛陀的菩提。禅修者信受：“称为如来的正自觉佛陀，已经善加洞彻知见、证得并到达那一殊胜菩提智。”如此信受时，禅修者便具足了第一精勤支分。

只是以此为教说之首

禅修比丘以圆满的信，能够作出这样的决断：“称为如来的正自觉佛陀，确实已经善加洞彻知见、证得并到达殊胜的正等菩提智。”因此，他也能够决断：佛陀所教导、由道智、果智、涅槃与教理（pariyatti）组成的10类殊胜法，确实是导向脱离轮回苦的能出离善法；圣僧团确实具足善行之德，能恭敬而勤勉地修习、培育导向脱离轮回苦的能出离善法。所以，以“信受佛陀的殊胜菩提智”为内容的这一教说——

——只是把佛陀的殊胜菩提智作为所指、起首与教说之首而宣说。因此，巴利语（缅文转写）“သဒ္ဓဟတိ တထာဂတသ ဧဟိ”，意为“信受如来的殊胜菩提智”；以这句话，也就是以这一精勤支分，所要表达的是对三宝全部具足确信。确实，一位禅修者若对佛等三宝具有强盛的信，凭借这股信力，他便想到巴利语（缅文转写）“ဤမာယ ပဋိပဒါယ ဇရာမရဏာတော မုစ္စိဿာမိ”——“依这种随顺9种出世间法的修行，我必定能够从老、病、死等苦难中解脱”——从而能够圆满强力奋进的精进。

（《中部义注》3-225；《中部复注》3-153—154。）

二、身体健康（第二精勤支分）

没有疾病，也没有身体上的痛苦；具足能使食物均匀消化的消化火界（pācaka-tejo-dhātu）：它不过冷，也不过热，而是温度适中，适合用功修习业处。

三、远离诳与虚伪（第三精勤支分）

把自己实际上并不具备的功德说成有而加以夸示，其特相称为虚伪（sāṭheyya），也就是伪装；遮掩自己实际存在的过失，其特相称为诳（māyā），也就是欺骗。向禅修导师虚报禅修经验，也正是诳与虚伪的——

——表现。瑜伽行者比丘没有这种虚伪与诳；对于作为导师的世尊，或对于有智慧的同梵行者，他都如实坦白自己。〔也就是如实承认自己的过失，并依律加以补救。〕

四、具足正勤精进（第四种精勤支分）

他为了断除不善法、圆满善法，住于已发起的精进，热切勇猛地努力；他有奋发之力，能坚固不移地精进。

对于诸善法，他不卸下自己所负的重担。

五、具足毗婆舍那智之慧（第五种精勤支分）

他有慧，具足能知色、名生灭的慧；具足清净、能洞穿并摧毁烦恼厚重聚块、能正确导向苦尽涅槃的毗婆舍那智之慧。（《中部》3-298—299。）ဥဒယတ္ထဂါမိနိယာ ပညာယ（udayatthagāminiyā paññāya）意为"能够了知五蕴——即色、名法——生灭的慧"；这一语句是说，他能够以智分别五蕴中的二十五项生智与二十五项灭智。〔也就是必须以智观见：由于无明、爱、取、行、业等因缘法显现，果五蕴如何显现；以及由于无明、爱、取、行、业等因缘法在阿罗汉道刹那灭尽，果五蕴如何以 anuppāda-nirodha（不再生起之灭）——

——即以永不再生的止息——而止息。这是必须以智观见的部分，后文将在毗婆舍那部分说明。〕（《中部义注》3-225。）在上述第五种精勤支分中，佛陀借所开示的全部语句，所指的正是毗婆舍那慧。〔这是"中间显示法"（majjhedīpaka-naya）：取位于诸观智中段的生灭智来说，从而总摄最初至最终的一切观智。〕确实，对没有慧的人来说，名为精勤修习的止与观无法圆满。应知，这五种精勤支分全都是世间法。（《中部义注》3-225。）也就是说，这些是瑜伽行者在抵达圣道以前、于圣道之前必须修习圆满的诸法。这五种精勤支分中，也包括彻知水界。

也包括彻知以水界为其一部分的五取蕴——一切色、名法。

还包括具足这样的毗婆舍那智之慧：必须了知这些连同因缘在内的取蕴之无常、苦、无我，直至证道证果。这些正是你这位善士在抵达圣道以前必须努力修习圆满的诸法。下面继续说明四界的观法。

修习至熟练掌握

四界的十二种界性已经全部讲完。应当把这十二种界性练到娴熟自如、随观即得而且敏捷：在一分钟内，把十二种界性遍及全身、从头至脚地观上两三遍。修习时，每一种界性都必须从脚至头完整看见。这是在训练自己观得敏捷、随观即得。成功以后，再回到"ဘ（ka-gyi）、ခ（kha-khwe）"这一课重新开始。

缅文字母第一课（ka-gyi、kha-khwe）

在o（wa-lone）这一课修习成功以后，现在应当再次按照佛陀开示的次序观照四界。应重新训练自己依照世尊所开示的次序，敏捷而随观即得地观照地界、水界、火界、风界。

一、硬、粗、重，软、滑、轻（地界）；二、流动、黏结（水界）；三、热、冷（火界）；四、支持、推动（风界）——应依照这一开示次序，努力练到敏捷、随观即得。从头顶到脚尖，再从脚尖到头顶，反复多次练习。如此屡次修习时，有些瑜伽行者会出现烟灰色、白色或清澈透明的现象。然而，无论这些烟灰色、白色或清澈透明的现象出现与否，修习都还没有结束；仍须统摄遍及全身的四界，继续建立定。

统摄四界而建立定

“以智转向、审察并观修自己的整个色身。”（《清净道论》1-346。）既然这里指示应当统摄自己的整个色身而观修，那么，当十二种界性已经逐一从脚至头观得满意，修习也变得非常敏捷时，就应像站在山顶从上方俯瞰山下，又像站在自己坐姿的上方俯视一般，把十二种界性统摄于全身，逐一观照。

不过，有些瑜伽行者若从头部开始向下铺开、统摄全身而专注观察，头部会承受不住，变得非常紧绷、僵硬而沉重。因此，应从后颈附近开始，把上方头部与下方身体均衡地统摄起来，逐一观照十二种界性。让修习心安稳地贴住这十二种界性的所缘；这时便重新开始建立定。

这样建立定时，定力越强，各种界性通常就越明显。若某一界性过于明显而令人无法承受，应按前文所说，转观与它相反的性质，重新调节，使诸界平衡。例如，硬性过强就转观软性，软性过强就转观硬性；其余也应如此理解。还有一点必须注意：请记住前文所说，应从后颈附近开始，均衡地观照上方与下方。

如果只专注后颈，后颈也会变得僵硬。因此，也要注意不要只专注后颈；这里是要从后颈附近开始，把上方与下方的整个身体统摄起来观照诸界。

此时不要专注于心脏

在定力如此增强的阶段，不要把注意力投向心脏所在的区域，专注观察各种界性。尤其是专注硬性或推动性时，整个胸部通常会疼痛；专注热性时，则可能令人无法忍受。因此，在这个阶段，务必小心，不要长时间专注心脏周围来观界；患有或曾患心脏病的人尤其要更加谨慎。若把推动性专注在心脏周围，心跳通常会变得非常急促。不过，等到已经看见色聚，并能以智逐一分别、分析每一色聚内的色法胜义性质时，也能以四界分别分析心脏而观——

——察。到那时，心脏便已经能够承受专注。

转为四项观照。统摄整个身体观照十二种界性时，各种界性通常会迅速、鲜明而清楚地显现。若它们仍不鲜明、不清楚，就重新逐一从脚至头观照；修习变得敏捷以后，再次统摄全身而观。

如此反复训练，各种界性通常会几乎同时、清楚地显现在智中。这时：一、以智统摄观见硬、粗、重、软、滑、轻六种性质，作意为地界；二、以智观见流动、黏结两种性质，作意为水界；三、以智观见热、冷两种性质，作意为火界；四、以智观见支持、推动两种性质，作意为风界。这样，以地界、水界、火界、风

界为名，取各种界性为所缘，反复观照数百次、数千次乃至数十万次。让修习心安稳地贴住四界所缘，建立定。必须努力避免在没有以智看见各种界性的情况下——

原书 588

——只做口头念说的业处、只做诵念的业处。也不要时而观头、时而观手、时而观脚等，把修习心“移到这里、又移到那里”。只让修习心安稳地贴住四界各种性质的所缘，只观作地界、水界、火界、风界；反复多次练习，建立定。不要以身体这一整块为所缘，只应以界为所缘。

十种作意善巧

“如此作意者，应依次第、不太快、不太慢、防止散乱、超越概念施设、舍置未显明者、依特相，以及依三部经——以这十种方式成办作意善巧。”（《大复注》1-434。）

一、依次第（anupubbato）：依顺序观照

作意、观修四大种时，应当依照佛陀所宣说、开示、教诫的教法次序，也依照从导师处学得的次序，以地界、水界、火界、风界诸界性为所缘，只按这一顺序作意、观修。

意思是：不要把水界、风界、地界、火界等这样前后跳越，毫无次序地作意；也不要只追随不依次序而偶然显现的某一界性去观。只应依佛陀所教的次序，观照地界、水界、火界、风界。（《大复注》1-434。）

二、不太快（nātisīghato）：不可过快

如此依次作意四大种的各种性质时，也不要极其迅速地从一界转到下一界。过患在于：对观修者来说，若极快地作意诸界，那么从一界到下一界、一级接一级地作意这一业处，固然确实能够连续不断；

然而，因为过于迅速，作为业处的四大种的特相或作用便会变得不明显；这种业处便不能助成把色法分别至究竟的色分别智，也不能助成层层更高的观智、道智、果智等殊胜之法。因此，以智取一界又一界的自性力为所缘而作意时，不可过于迅速。（《大复注》1-434。）

三、不太慢（nātisaṇikato）：不可过慢

正如不应以过快的速度作意四大种，也不应极其迟缓地作意。其过患是：若极其缓慢地依次作意四大种，一界之后再作意一界，界业处就无法到达称为 pariyosāna 的最终界限——

原书 589

——也就是近行定。这样，也就不可能成为获得能分别色法的色分别智、层层更高的观智、道智、果智与涅槃等殊胜之法的助缘。这里可举走路过快与过慢的两种人为譬喻。（《大复注》1-434。）

四、防止散乱（vikkhepapaṭibāhanato）：不可观外在所缘

“所谓‘防止散乱’，是说应当制止心舍弃业处、散乱于外在的种种所缘。因为若向外散乱，便会从业处退失、败坏。这里应举一位走在仅容一足的狭道上的人为例。”（《大复注》1-434。）现在，贤善的瑜伽行者本人所修的，是以慧眼取四大种究竟法自性力为所缘，加以观修、作意的界业处。应当制止舍弃这一以四大种究竟法自性力为所缘的作意业处，而让修习心散向其外的各种概念所缘与究竟所缘。换言之，对于四大种究竟法自性力这一所缘以外的其他种种概念所缘、究竟所缘，必须制止把心伸向彼处——

——而加以观修。

为什么呢？因为若把正在作意、观修的修习心抛向四大种究竟法自性力这一所缘以外的其他概念所缘或究竟所缘，转而观修那些所缘，便会从界业处退失、滑落。

这里可举一个走在仅一脚掌宽的道路上的人为譬喻。（《大复注》1-434。）请特别用心记住上述规则。至于为什么不可观四大种以外的种种概念所缘与究竟所缘，文中也已经说明、回答：因为会从业处退失、滑落。

为什么会退失、滑落呢？只有以智观照、作意四大种的究竟法自性力，才能称为 dhātu-manasikāra“界作意”。若追随四大种以外的种种概念所缘与究竟所缘而观，在这一建立定的阶段，就不能再称为“界作意”。若这样追随四大种以外的概念所缘与究竟所缘而观，本来只有以四大种究竟法自性力为所缘、作意、观修才有可能从界业处生起的近行定，也就没有生起的机会。若连近行定都未能生起，那么，要作意并以智穿透色聚，要解析色聚并以智逐个破除名为 ghana“密集”的色法团块——

——进而对每一个色聚中所含、作为究竟界法的真实色法，以智——

——穿透知见，仍然相距极远。智见若尚未抵达究竟，便不应期望有关三相的智见得以清净，尤其不应期望无我之光辉庄严地显发、灿然照耀。

智见若未抵达无我之性、空之性，要获得道、果这些殊胜之法，仍如天地悬隔一般极其遥远。这就是虽在修习界业处，却在尚未抵达近行定期间，从作意四大种究竟法自性力转向其外的种种概念所缘与究竟所缘而观，致使业处退失、滑落的情形。

请勿误解本意

请不要误解为：修习界业处的瑜伽行者永远都绝不可观修、作意其他色法与名法。若已看见色聚，并能以智分别、分析、穿透知见每一个色聚中所含的四大种，就已经由界业处之道抵达近行定的领域。这里所指示的，只是在尚未抵达近行定、正以四大种为所缘而建立定时，不要转去观四大种以外的其他色法、名法与概念法。抵达近行定以后，则可以继续摄取其余色法、名法与因法，进而转入毗婆舍那——

——修习。

必须极其谨慎地行进

譬如横跨百寻深绝壁深谷，架着一条仅一脚掌宽的桥道；走在这条路上的人若不好好留意脚下所踏之处，却东张西望、环顾四方而行，脚步就可能踏偏、失足，继而坠入百寻深的断崖。同样，若心散向种种外在所缘，把心抛向四大种自性特相的所缘以外的种种概念所缘与究竟所缘，业处就可能退失、败坏。

五、超越概念施设（paññattisamatikkamanato）：应修至越过概念

“所谓‘超越概念施设’，是说应越过‘这是地界’等概念施设，把心只安住于诸相。如此舍离概念施设，只对坚硬相等作意者，诸相会极清楚、极鲜明地现起。由于他如此反复作意，心得到数数修习的熏习；一切色身只以界而现起，是空、非有情、非生命我的，如机器受机绳牵引而来回转动——”

原书 591

“——若又把作意引向外在，那么，对他而言，四处行走的人、畜生等会舍去有情的形相，只显现为界的聚合；他们所作的动作，显现为由界所成的机器所发动；他们所摄入的饮食等，则显现如同把一聚界投入另一聚界。”（《大复注》1-434—435。）修习界业处的瑜伽行者，应当越过“地界、水界、火界、风界”等名称概念，只把修习心安住在名为“究竟法自性力”的自性特相所缘上。

一、地界的坚硬性、粗糙性、沉重性，柔软性、平滑性、轻盈性；二、水界的流动性、黏结性；三、火界的热性、冷性；四、风界的支持性、推动性——修习心应当善住于这些究竟法性质的所缘上。

若观“地界”时，还不能以智在全身——整个色身——遍见坚硬、粗糙、沉重、柔软、平滑、轻盈诸性，却已经转去观下一界“水界”，那就称为搁浅在“地界”这一概念施设上。

这样搁浅于名称概念上的修习心，还不是正在培育界业处的修习心，仍只停留在口诵业处的阶段。其余三界也应同样理解。

若观“地界”时，能够在整个色身遍见地界的坚硬、粗糙、沉重、柔软、平滑、轻盈诸性；换句话说，先以慧眼观见这些性质，再观为“地界”，而且确实看见了——这时便可转观“水界”。意思是，已经越过名称概念了。同样，观“水界”时，若能以智在整个色身遍见流动性与黏结性；或者先以慧眼在全身观见流动性与黏结性之后，才观为“水界”——便可转观“火界”。

观“火界”时，若能以智在整个色身遍见热性、冷性（令成熟之性）；或者只有在全身遍见热性、冷性（令成熟之性）之后，才观为“火界”——便可转观“风界”。

观“风界”时也一样：若能以智在整个色身遍见支持性与推动性；或者先以慧眼细密审察，在整个色身遍见支持性与推动性之后，才观为“风界”——便可再次转观“地界”。

原书 592

如此，只把修习心安住在究竟法自性的所缘上，反复观照地界、水界、火界、风界，便称为越过地界等名称概念，而能把修习心善住于究竟法自性的所缘。

空、非有情、非生命我

如此舍弃地界等名称概念，只以坚硬性等究竟法性质为所缘而进行作意时，四大种的究竟自性特相便会在贤善瑜伽行者的智中清楚显现、明白呈现。

借由如此一再反复作意，瑜伽行者的心便能获得重复缘所成的熏习；前一前修习心的势力，能够资助后一后修习心，使其力量、威势愈加增强。整个色身于是只显现为界性。

它显现为：一、suñña“空”——空无补特伽罗与有情；二、nissatta“非有情”——不是有情；三、nijjīva“非生命我”——不是生命我。

一切色法只显现为界性，如同由机关绳索牵引，依次来回转动、活动、行进的机器一般。（《大复注》1-434。）

在外界如何显现

若又把以智作意四大种自性特相的修习引向外在世间，那么，在瑜伽行者的智中，四处活动、行走、生活的人、畜生等有情，会舍去“有情”的形相，只依四大种聚合的方式显现。

那些人、畜生等所作的一切行为，都显现为由四大种所成的机器所发动的行为；他们所摄入的饮料、食物等，则显现为投入四大种聚合之中的另一聚四大种。

> （《大复注》1-434—435。）

六、舍置未显明者（anupaṭṭhānamuñcanato）：可以暂时放下某些不明显的界性

一、地界的硬、软、粗、滑、重、轻诸性；二、水界的流动、黏结二性；三、火界的热、冷二性；四、风界的支持、推动二性——

——共十二种界性。像这样建立定时，当定已达到一定程度，有些界性有时会变得不明显。由于此时正以获得寂静之定为优先而建立定，若再追寻那些不明显的界性，定就可能散失，所以应暂且放下不明显的界性，只以清楚显现的究竟法性质为所缘而作意。地界取一种明显的性质，水界取一种明显的性质，火界取一种明显的性质，风界也取一种明显的性质，以它们为所缘，反复作意为“地界、水界、火界、风界”。四界中的每一界，至少必须有一种性质明显——

——才行。唯有如此，才能依照世尊在“界作意品”中的教导，反复观作“地界、水界、火界、风界”。应知，这只是特别针对修习心安静地安住于四界所缘、正在建立定的阶段所定的一条规则。不过，若所有界性都清楚显现，自然更好。

乐触与苦触（sukhasamphassa – dukkhasamphassa）

《法集论》巴利在名为触处的地界、火界、风界三界中，又各分列乐触与苦触两种而宣说。

“所谓乐触，是作为乐受之缘的可意触所缘。”

“所谓苦触，是作为苦受之缘的不可意触所缘。”（《阿毗达磨义注》1-368。）所谓乐触，就是作为乐受生起之因的可意触所缘，即地界、火界、风界。

所谓苦触，就是作为苦受生起之因的不可意触所缘，即地界、火界、风界。（《阿毗达磨义注》1-368。）依这段义注的解释，硬、粗、重、软、滑、轻、热、冷、支持、推动这十种界性，有时会成为可意触所缘。

当它们成为可意触所缘时，这些触界就是乐受生起的因缘。

有时，硬、粗、重、软、滑、轻、热、冷、支持、推动这些界性又会成为不可意的触所缘。当它们成为不可意触界时，这些不可意触所缘就是苦受生起的因缘。

因此，所谓可意或不可意的触界，也就是硬、粗、重、软、滑、轻、热、冷、支持、推动这些地界、火界、风界。本书不再在目前用以建立近行定的界业处——

原书 594

——即色业处篇中说明乐触与苦触，而把它们放在名业处观法的触所缘部分加以说明。

七、依特相（lakkhaṇato）：只应优先观照自性特相

一、地界的ဒက္ခဥတ္တလက္ခဏာ = 硬性这一自性特相；二、水界的ပဿရဏလက္ခဏာ = 流动性这一自性特相；三、火界的ဥဏှတ္တလက္ခဏာ = 热性这一自性特相；四、风界的ဝိတ္ထမ္ဘနလက္ခဏာ = 支持性这一自性特相。让修习心安稳地贴住这些自性特相的所缘，专一而格外坚定地观修这些自性特相；只把注意力专注地投向自性特相而作意。

上述十二种界性全都已经作为所缘，以“地界、水界、火界、风界”反复观修；虽已有一定程度的心之安静，却仍不能抵达近行定的范围时，这一指示便是：只取硬、流动、热、支持这四种自性特相为所缘，以智观见，并以“地界、水界、火界、风界”观修数百次、数千次乃至数十万次。只要优先观照自性特相，修习心通常就会安稳地贴住自性特相的所缘而住。当修习心能在四界所缘上安稳地贴住并持续半小时、四十分钟等时，应记住“如何观修会使心生起安定、成就定”的观修方式，并依那种方法继续——

——观修。

立愿：“愿修习心安稳地贴住四界所缘一小时；……愿它安稳地贴住两小时。”如此划定时段、作决意而坐禅，通常能够成功。一般而言，多数瑜伽行者若能连续约十次，每次让修习心在四界所缘上安静安住约一小时，通常就已进入近行定的范围。

尽管如此努力，这位贤善瑜伽行者的修习心虽已得到重复缘（= 一再反复修习这一助缘），却可能由于：一、用功过度，精进过强而生掉举，心从修习所缘散乱；或二、精进过于退缩，精进不足而生懈怠，心从修习所缘退缩——以致仍未踏上名为近行定的修习之路。此时——

原书 595

——应依八、《增上心经》（အဓိစိတ္တသုတ္တန်）；九、《无上清凉经》（အနုတ္တရသီတိဘာဝသုတ္တန်）；十、《觉支经》（ဗောဇ္ဈင်္ဂသုတ္တန်）这三部经所示的方法，使精进与定相互配合，达到均衡。（《大复注》1-435。）

八、《增上心经》（Adhicitta Sutta）

本经载于《增支部》第一册"三集 · 盐块品"，在那里题为《相经》（နိမိတ္တသုတ္တန်）。现将该经的缅译列于此处。

比丘们……反复努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，应当不时作意三种因相；这些相作为止的成因而称为止相，作为观智的成因而称为观相。

1．应当不时作意称为定的因相（= 成就定之因）。

2．应当不时作意称为精进的因相（= 成就精进之因）。

3．应当不时作意称为舍的因相（= 成就舍之因）。

比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为定的因相（= 只作意成就定之因），他的止修习心、观修习心便有趋向懒惰的可能。（1）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为努力 = 精进的因相（= 只作意成就精进之因），他的止修习心、观修习心便有趋向散乱（掉举）的可能。（2）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为舍的因相（= 只作意成就舍之因），他的止修习心、观修习心便——

——可能无法为了诸漏的穷尽而善得定。（3）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘：1．有时作意称为定的因相（= 成就定之因）；2．有时作意称为精进的因相（= 成就精进之因）；3．有时作意称为舍的因相（= 成就舍之因）。当他如此作意时，修习心便——

色法二十八种（之三）

原书第 596 – 621 页

原书 596

——1．柔软；2．在止修习与观修习的事务中，已准备妥当、堪任而适合从事相应的修习；3．明亮光耀，发出闪耀的光明。

4．并且不易毁坏。

5．为了诸漏的穷尽（即为了阿罗汉道智）而善得定。

比丘们，譬如金匠或金匠的学徒砌好炭炉，点燃炉口，用钳子夹取黄金，放入炉口的坩埚中；然后有时吹风，有时洒水，有时任其静置。

比丘们，若金匠或其学徒不断向那块金吹风，金便可能被烧得过热。（1）比丘们，若金匠或其学徒不断向那块金洒水，金便可能冷却。（2）比丘们，若金匠或其学徒一直任其静置，金便可能无法充分熟炼。

（3）比丘们，当金匠或其学徒有时吹风、有时洒水、有时任其静置时，金便会柔软、堪任而适合制作各种首饰，并且——

——闪烁发亮；也不易毁坏，充分适合加工。若想把它制成金片、耳环、项链、金花串，或任何一种特别饰物，都能实现他所期望的结果。

比丘们，正如这个譬喻，反复努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，应当不时作意三种因相；这些相作为止的成因而称为止相，作为观智的成因而称为观相。

1．应当不时作意称为定的因相。

2．应当不时作意称为精进的因相。

3．应当不时作意称为舍的因相。

比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为定的因相，他的止修习心、观修习心便有趋向懒惰的可能。（1）

原书 597

比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为努力＝精进的因相，他的止修习心、观修习心便有趋向散乱（掉举）的可能。（2）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘，若片面地只作意称为舍的因相，他的止修习心、观修习心便可能无法为了诸漏的穷尽而善得定。（3）比丘们……反复培育、努力修习殊胜的止修习心、观修习心的瑜伽行比丘：1．有时作意称为定的因相；2．有时作意称为精进的因相；

3．有时作意称为舍的因相。当他如此作意时，修习心便：1．柔软；2．在止修习与观修习的事务中，已准备妥当、堪任而适合从事相应的修习；3．明亮光耀，发出闪耀的光明。

4．并且不易毁坏。

5．为了诸漏的穷尽而善得定。

他把心导向、倾注于任何一种可由胜智现证的法，以便以胜智知之、现证之。若往昔所修的波罗蜜因缘，以及今生所成就、作为神通所依的基础禅等因缘已经现前，他便能在相应的所愿之处成为有能力亲证者（如神变通等诸神通、观智、道智等）。

“我希望体验种种神通变化。……”

〔六神通应逐一展开。〕“我愿由于诸漏灭尽，就在现法中，以自己的胜智了知、现证并具足安住于无漏、从烦恼解脱的心解脱与慧解脱——即阿罗汉果。”如果他有这样的愿望，只要（基础）因缘具足，他便能于相应的所愿之处成为有能力亲证者（如神变通等诸神通，以及观智、道智、果智等）。佛陀如此宣说。（《增支部》1-258—260。）以上就是《增上心经》。

原书 598

九、《无上清凉经》（Anuttarasītibhāva Sutta）

本经见于《增支部 · 六集 · 第二五十篇 · 清凉品》，在其中名为《清凉经》（Sītibhāva Sutta）。该经的缅文译文如下。

“诸比丘……具足6种法的比丘，不堪现证无上清凉境界——涅槃。是哪6种呢？诸比丘，在此教法中，比丘：1．应当抑制心时，不抑制心。

2．应当提振心时，不提振心。

3．应当使心欢悦振奋时，不使心欢悦振奋。

4．应当对心保持中舍时，不对心保持中舍。

5．志向低劣（hīnādhimuttika）。

6．乐著于有身（五蕴）（sakkāyābhirata）。

诸比丘……具足这6种法的比丘，不堪现证无上清凉境界——涅槃。

诸比丘……具足6种法的比丘，堪能现证无上清凉境界——涅槃。是哪6种呢？诸比丘，在此教法中，比丘：1．应当抑制心时，便抑制心。

2．应当提振心时，便提振心。

3．应当使心欢悦振奋时，便使心欢悦振奋。

4．应当对心保持中舍时，便对心保持中舍。

5．志向胜妙（paṇītādhimuttika）。

6．欣乐涅槃（nibbānābhirata）。

诸比丘……具足这6种法的比丘，堪能现证无上清凉境界——涅槃。”佛陀如是说。（《增支部》2-379。）

所说的含义

1．如果由于过度努力等原因，精进过强而使心生起掉举、向外散乱，就应当通过建立定来抑制心，使心平静下来。

2．如果由于精进过于薄弱等原因，心从业处所缘退缩，就应以精进保护它，使它不落入懈怠的危险；也就是以努力精进来提振、提升这颗心。

3．当心在修习之道上处于平衡时，应以慧令这颗平衡的心喜悦、振奋而敏锐。还有另一种情形：由于与修习心相应的慧力薄弱（本节修习的是四大种，所以这里所说的是：与辨识四大种的修习心相应、能够洞察四大种究竟法之自性力的慧，其力量薄弱），或者由于尚未获得称为寂止之乐（upasama-sukha）的烦恼止息

之乐，心对业处所缘失去欣悦，不愿投入修习；此时，应当对生苦、老苦、病苦、死苦、恶趣苦等能作为悚惧智所依的事——

——以智慧加以思惟，再通过重新建立定，使心欢悦振奋起来。

4．有时，心既不退缩，也不散乱，对业处所缘也并非没有欣悦，而是在业处所缘上保持平衡，善好地进入并安住于修习之道；此时，不再为提振心（＝提升心势）、抑制心（＝压低心势）或使心欢悦振奋中的任何一项操劳，而应当像御者对均衡并进的良种骏马保持中舍那样，通过培育舍觉支而对心保持中舍。（参见《增支部义注》3-140；《增支部复注》3-146。）

志向胜妙（paṇītādhimuttika）

“所谓‘志向胜妙者’，是指决意于胜妙、至上的道与果，心向它们倾斜、趋向、归向的人。”（《增支部复注》3-146。）由于“欣乐涅槃”（nibbānābhirata）一词已经宣说向涅槃这一殊胜法倾心归向，复注作者因而把“志向胜妙”（paṇītādhimuttika）解释为：心决意并倾向胜妙的道、果之法。因此，渴望涅槃的尊贵瑜伽行者，必须始终怀有决意并倾向道智、果智与殊胜涅槃之心。

十、《觉支经》（《火经》）（《相应部》3-98—100。）

本经见于《相应部·大品》的《觉支相应》，载于巴利圣典第98—100页，经号234，题名《火经》（Aggi Sutta）。《清净道论》义注第1册第127页等处，在善巧于相与修习善巧的部分，也正是引述这部《火经》来作解释。

这部《火经》所说的要点如下。

当精进过于松弛、修习中不生喜悦、悚惧智薄弱等原因，使修习心从修习所缘退缩、低沉时，不是培育轻安觉支、定觉支、舍觉支的时候，而是培育择法觉支、精进觉支、喜觉支的时候。

当精进过强、修习中的喜悦过盛、悚惧智过强等原因，使修习心散乱时，不是培育择法觉支、精进觉支、喜觉支的时候，而是培育轻安觉支、定觉支、舍觉支的时候。这就是其要义。

详细内容已在前面的入出息念定一节写过。该节着重说明：以极其清澈明亮的入出息似相（ānāpāna-paṭibhāga-nimitta）为所缘，修习使七觉支达到平衡。本节则应以四大种的究竟法自性力为所缘，修习使七觉支达到平衡。尤其应当依照《相经》（Nimitta Sutta）、《无上清凉经》（Anuttarasītibhāva Sutta）与《火经》（Aggi Sutta）这3部经中佛陀的教导，修习使精进与定达到平衡。

威仪与正知的观法

“任何业处，唯有具念与正知者方能成就。”（《清净道论》1-276。）凡是业处，唯有与念及正知智相应，方能圆满。因此，在本节中，威仪方面的观法与正知方面的观法也变得格外必要。

以入出息建立定时，为了具足行处正知，在行、住、坐、卧这些威仪，以及前进、返回等正知方面的观法中，仍须始终不离入出息业处而观修。因为尚未具足能如实穿透知见色、名直到究竟层次的不痴正知智，

尚未获得不痴正知智，所以必须努力具足行处正知。

既已成功地把入出息业处的定建立到第四禅定，行处正知也就已经具足；现在则必须继续努力，使不痴正知智得以具足。本节正是作意、观修四大种的“界作意品”。不过，此刻仍只是取四大种的究竟法自性力——自性特相——为所缘而建立定。

因此，坐着时若还只能观照一界，那么在行、住、坐、卧的威仪，以及前进、返回、向前直视、向旁侧视、屈、伸、持僧伽梨、钵与衣、食、饮、嚼、尝、大便、小便等正知方面的观法中，也都只观照这一界。

若随着逐步进展，坐着时已能观照全部四界，那么在威仪与正知方面的观法中，也应观照四大种。唯有这样，定力才会愈加锐利。后一后修习心承接前一前修习心以重复缘所给予的资助势力，便会愈加敏锐、勇健、清净，力量充盈。

原书 601

以自性特相为主建立定

本节正是只应优先取四大种的自性特相来建立定的部分。

一、地界：坚硬性少时称为柔软，坚硬性多时称为坚硬；粗糙性少时称为平滑，粗糙性多时称为粗糙。坚硬性与粗糙性明显时，沉重性通常也会明显。沉重性少时称为轻盈，沉重性多时称为沉重。因此，地界的要点只是坚硬性、粗糙性、沉重性；其中又以坚硬性为最主要。

坚硬性一旦明显，粗糙性与沉重性也必会一同明显。

二、水界：把水泥粉与少量的水调和时，水泥便会黏在一起并凝结。

黏结的力量会增强。若把少量水泥粉与大量的水调和，便会流淌，流动的力量会增强。因此，少量的流淌、渗入称为黏结，大量的流淌则称为流动。所以，水界以流动性为最主要。

三、火界：热性少时称为冷，热性多时称为热；其实只是热力减弱与热力过强而已。因此，火界也以热性为最主要。

四、风界：一座将要倒塌的房屋，若用称作斜撑的木杆或竹竿撑住，便会继续保持不倒、不倾，稳定下来。

所谓支持，不过是一种施力推动、使其不致倾倒的能量。使某件物体动起来、移换位置的那种能量，也同样称为推动。

维持某件物体原有状态、使它静止不动的能量称为支持；使某件物体发生运动、移换位置的能量称为推动。其中，支持性是风界本具的自性特相，推动则是风界所执行的作用。每一种究竟法自性，既有自身的自性特相，通常也有自身的作用。

因此，若优先观照支持性这一自性特相的能量，推动的能量也能随之一同被知见。

因此，在现今这个以四大种建立定的阶段：一、地界取坚硬性、粗糙性；二、水界取流动性；三、火界取热性；四、风界取支持性——

——应当唯独优先观照这些自性特相，只取这些自性特相为所缘而建立定。只取各个自性特相为所缘，以“地界、水界、火界、风界”反复多次地观照。让修习心寂静地贴住四界所缘。

训练使五根平衡、七觉支平衡，也使精进与定平衡。如此训练，修习心通常就会寂静地贴住四界所缘而安住。坐禅时应立愿：“愿修习心安静地贴住四界所缘一小时；愿它安静地贴住两小时”等等，如此作决意而坐禅。定力强盛时，整个身体的形相会从知见中消失，只以智见到四大种的大聚块。那时仍应取这四大种为所缘，继续把定建立得坚固。

近行禅

巴利《清净道论》及《大复注》引文（缅文转写，续下单元）：“တဿေဝံ ဝါယမမာနဿ နစိရေနေဝ ဓာတုပ္ပဘေဒါဝဘာသနပညာပရိဂ္ဂဟိတော သဘာဝမ္မာရမ္မဏ- တ္တာ အပ္ပနံ အပ္ပတ္တော ဥပစာရမတ္တော သမာဓိ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၃၄၇။) ဧဝံ ပန ဝိရိယသမတံ ယောဇေတွာ တသ္မိံ ယေဝ လက္ခဏေ မနသိကာရံ ပဝတ္တေန္တသ္သ ယဒါ သဒ္ဓါဒိနိ ဣန္ဒြိယာနိ လဒ္ဓသမတာနိ သုဝိသဒါနိ ပဝတ္တန္တိ၊ တဒါ အသဒ္ဓိယာဒီနံ ဒူရီဘာဝေန သာတိသယံ ထာမပ္ပတ္တောဟိ သတ္တဟိ ဗလေဟိ လဒ္ဓူပတ္ထမ္ဘာနိ ဝိတက္ကာဒိနိ စျာနင်္ဂါနိ ပဋုတရာနိ ဟုတွာ ပါတုဘဝန္တိ၊ တေသံ ဥဒုဝိပစ္စ- နိကတာယ နိဝရဏာနိ ဝိက္ခမ္ဘိတာနိယေဝ ဟောန္တိ သဒ္ဓိ တဒေကဋ္ဌေဟိ ပါပဓမ္မေဟိ။ ဇတ္တောဝတာ စာနေန ဥပစာရဇ္ဈာနံ သမဓိဂတံ ဟောတိ ဓာတုလက္ခဏာရမ္မဏံ။ တေန ဝုတ္တံ "ပုနပ္ပုနံ ပထဝီဓာတု အာပေါဓာတူတိ။”译：“如此精进者，不久便生起一种定：它由照明诸界差别的慧所摄持；又因为以自性法为所缘，所以未达到安止，只是近行。”（《清净道论》1-347。）又，如此调平精进之后，只在同一特相上持续作意者，当信等诸根获得平衡、极为清净地转起时，寻等禅支便受到七种力量的支助；这七种力量因远离不信等法而达到格外强盛，禅支也就变得更加敏锐而显现。由于诸盖与这些禅支直接相违，诸盖连同与诸盖同一立足处的恶法都只被镇伏。至此，他便已获得以诸界特相为所缘的近行禅。因此才说：“一再反复作意地界、水界……”——

“——……（中略）……仅属近行的定便生起。”（《大复注》1-435。）以上义注与复注的旨趣如下。

这里有：努力如实知见四大种自性特相的精进；努力使修习心寂静地贴住四大种自性特相所缘而安住的精进；以及修习心寂静地贴住四大种自性特相所缘而安住的定。应使这里的精进与定二者彼此均衡。瑜伽行比丘如此在同一四界自性特相所缘上，一再生起作意；在他的相续中，当下列诸根转起时——一、对于以四界为所缘建立定的定学（定修行），以及穿透知见四大种各自自性特相的慧学（慧修行），具有信心之信，即信根；

二、为了知见四大种的自性特相、为了使修习心寂静地贴住四大种自性特相所缘而安住所作的努力之精进，即精进根；三、只把四大种的自性特相所缘一再反复地摄持、忆念之念，即念根；

四、心安定于四大种自性特相所缘之定，即定根；五、分别、分析而穿透知见四大种各个自性特相之慧，即慧根。——这五根互不过胜，因而达到平衡，并且善为清净。那时，因为不信、懈怠、失念、心散乱，以及不能如实穿透知见四大种自性特相的迷惑等相违法已经远离，下列诸觉支便具足已达格外强盛的力量——一、忆念、记持并一再反复摄持四大种自性特相的念觉支；

二、探究、考察而穿透知见四大种自性特相的择法觉支；三、为了使四大种自性特相所缘上生起择法（以及诸相应法），尤其为了使寂静贴住而安住的定生起，持续努力的精进觉支；四、修习心对于四大种自性特相所缘明净欢喜的喜觉支；五、修习心与心所在四大种自性特相所缘上寂静清凉的轻安觉支；六、修习心寂静地贴住四大种自性特相所缘而安住的定觉支；七、使修习心对四大种自性特相所缘不过度奋起、也不退缩，而保持均衡的舍觉支——

念、择法、精进、喜、轻安、定、舍这七觉支的强大力量如此给予支持；由于得到这些强大力量的支持，下列五禅支便格外敏锐而明显生起：一、寻——把心导向四大种自性特相所缘；二、伺——一再反复审察四大种自性特相所缘；三、喜——喜爱四大种自性特相所缘；四、乐——安乐地体验四大种自性特相所缘之味；五、一境性——心只落在四大种自性特相这一所缘上，安定而住。

原书 604

一、于诸欲乐中希求、渴望的欲贪，即欲贪盖；二、对于有情与诸行怀有破坏、毁灭之意的刚强粗暴之瞋，即瞋恚盖；三、心与心所昏钝，即昏沉睡眠盖；四、（甲）心散乱的掉举，（乙）对已作的不善法、恶行，以及未作、未实行的善法、善行，再度追悔忧恼的恶作，即掉举恶作盖；五、对于界业处之道中取四大种自性特相为所缘而建立、依同类借称（sadisūpacāra）得名“近行定”的定学（定修行），以及穿透知见四大种自性特相的慧学（慧修行），犹疑不决之疑，即疑盖——

——这五盖能阻挡、遮断修习心相续，使它不能走上修习之道；它们与寻、伺、喜、乐、一境性五禅支直接相违。由于五盖与五禅支直接相违，当诸禅支变得极其敏锐、明显时，诸盖就只会被镇伏、远离。不仅诸盖如此，与这些盖同一立足处、同时相应而生的不善法也都被镇伏。至此，这位瑜伽行者便善得以四大种自性特相为所缘的近行禅。因此——

——《清净道论》义注这样解释（《清净道论》1-347）：“乃至数百次、数千次、数十万次，一再反复地以‘地界、水界、火界、风界’作意，只看作界，不看作有情，不看作生命我：一、应思惟，即应当善加、反复引入心中。

二、应作意，即借由一再反复修习，把界的自性特相安置在心中。

三、应逐一、逐项专注地观照，即以修习所成的慧眼，层层、一再反复审察界的自性特相而观照。

依上述方式用功、善巧投入修习的那位瑜伽行比丘，在其相续中，不久便会有一种定：此定受到一种慧从周遍各方的摄持；这种慧能使地界、水界、火界、风界各自自性特相的差别清楚显现、明亮呈现，具有如灯一般照明的作用。又由于这种定以深奥的究竟法自性力——自性法——为所缘，它未达到称为安止的广大禅那，即未达到安止定的层次，而只是近行，是一种已达顶峰的——

原书 605

——欲界定；这种定便会生起。”这里所作的正是这样的解释。

以上就是上述义注与复注诸句的旨趣。

进一步说明

仅凭上文这段说明，想必已有贤善的瑜伽行者能够理解如何循界业处的修习进路抵达近行定；也可能还有尚未理解的瑜伽行者。现为尚未理解者再稍加说明。

如上所述，当统摄整个色身，以四大种各自的自性特相为所缘，反复观修“地界、水界、火界、风界”时，应当以念加以调控，使信与慧、精进与定达到平衡而修习。

尤其在界业处的修习中，若信力不强，心里反复猜疑，摸索不定；或者正当真正应当建立定时，却一直作批评分析，那么信与慧必然都很薄弱。修习界业处，极需具备坚固、强而有力且能力充足的信；同样也极需极其强盛、能力完备的慧力，能够清楚鲜明、透彻深入地知见四大种各自的自性特相。若信过强而慧弱，或慧过强而信弱，那么，要抵达近行定的领域——

——仍然极其遥远。

再者，精进与定也必须达到平衡。为了知见四大种各自的自性特相，并使定生起——也就是使修习心安稳地贴住四大种各自自性特相的所缘而住——身体方面与心方面的两种精进都不可或缺。精进过于松弛，便会偏落到懈怠一边，心也会从修习工作退缩；精进若又过强，心便会散乱，驰向四大种自性特相这一修习所缘之外，因此可能无法获得称为心之安定的定。

有时，由于精进过于松弛，只把修习心较为放松地安置在四大种自性特相这一所缘上，心可能会安定下来。这样安定时，若修习心仍知见四大种各自的自性特相而安定，那当然是好的。

若虽安定，却并不知道四大种各自的自性特相，便是轻安觉支、定觉支与舍觉支已经过强。轻安、定、舍这些觉支如此过强时，应当培育择法觉支、精进觉支与喜觉支；借助念觉支，并由精进觉支给予支持，努力使择法觉支能够清楚鲜明地——

——知见四大种的自性特相；也应努力使修习中生起喜觉支。上文所述的《增上心经》《无上清凉经》与《觉支经》，正要在这样的时刻加以运用。请重新阅读那一部分，并努力使五根达到平衡、七觉支达到平衡。

有时，由于精进过强等原因，修习心不能善好地安住于四大种自性特相这一所缘，反而散乱；在这种时候，暂且不要培育择法觉支、精进觉支与喜觉支，而应当培育轻安觉支、定觉支与舍觉支，使它们生起并增强。

有时，或因能够穿透并清楚鲜明地知见四大种各自自性特相的慧用功之力薄弱，或因未获得称为寂止之乐（upasama-sukha）的心之宁静，心对界业处的修习便失去欣悦。在这种时候，应通过反省诸悚惧事使心生起悚惧，并通过忆念三宝功德使心清明。此时尤其应修习死随念业处与佛随念业处。因此，瑜伽行者应当预先成功修习慈、佛随念、死随念、不净这四种称为“四护卫”的守护业处；到了紧要关头，才会有足够的修习功力。

另有一种时候：如上所述，由于能够修习使五根与七觉支达到平衡，瑜伽行者相续中的修习心不再从四大种自性特相这一所缘退缩，也不再散乱；由于善加修习、用功并获得心之宁静——寂止之乐，心在修习工

作中具有欣悦；修习心在四大种自性特相的所缘上处于平衡，进入使心安定、寂静的止之道路。此时，应让修习心安稳地贴住四大种这一所缘而住；对于四大种所缘，不再忧虑或希求，只以平衡中舍之态观照。前面入出息念定篇已经详细说明了使诸根——

——与诸觉支达到平衡的方法；应当以那些方法为准，使五根与七觉支达到平衡。

有时会落入有分

在刚刚抵达近行定领域的这个阶段，有些瑜伽行者的相续中有时会一再落入有分。此时，他们不再观照四大种自性特相这一所缘，反而越过了它。多数瑜伽行者会说："什么也不知道，只是一片空白。"有分心并不以他当下正在观修的四大种自性特相为所缘，而是继续缘取过去世临死之际由临死速行所取的对象；正因为有分心正在缘取这样的对象，瑜伽行者才以为自己"什么也不知道，只是一片空白"。在这个阶段，有分心正缘取过去的临死——

——速行所取对象这一点，瑜伽行者还极难知道；只有到了缘摄受智阶段，才能准确明白。

若像这样频繁落入有分，首先应当借助念觉支，努力使择法觉支、精进觉支与喜觉支在四大种自性特相这一所缘上鲜明地生起；此后继续努力使诸根与诸觉支达到平衡。只把修习心安稳地贴住四大种自性特相这一所缘。若修习心已经安稳地贴住并持续安住于这一所缘，就只须继续建立并巩固这一定。

前驱征相

当修习心只安稳地贴住四大种自性特相这一所缘而持续安住，定也逐渐巩固，修习心能在四大种所缘上安稳地贴住并持续一小时、两小时等时，就不要再在心中念诵或标记"地界、水界、火界、风界"，而只让修习心安稳地安住于各个自性特相所缘。让修习心只注视、观照这些自性特相所缘。若四大种全都仿佛同时显现于智中，就把它们全部概括起来，只让修习心贴住四大种的这些性质。熟练而养成习惯以后，四大种自性特相这一所缘与修习心就会仿佛合为一体，紧密贴合。贴合之力愈强，定也会愈来愈强——

——盛。定力愈强，光明也会闪耀、灿然地出现。

某些瑜伽行者会出现的一些情形

有些贤善的瑜伽行者，在定力这样逐渐增强时，于光明尚未出现的阶段，会觉得整个身体正在逐渐变大。这是诸界变得极为鲜明的征相。在这种时候，若把心逐步导向外在，继续观照四大种，也是可以做到的。

外在显现的情形

"若又把作意引向外在，那么，对他而言，四处行走的人、畜生等会舍去有情的形相，只显现为界的聚合；他们所作的动作，显现为由界所成的机器所发动；他们所摄入的饮食等，则显现如同把一聚界投入另一聚界。"（《大复注》1-435。）

原书 608

= 如果也在外在世间，以智把修习作意导向四大种的自性特相，那么，在这位瑜伽行者的知见中，四处游走往来的人、畜生等便舍弃了有情的形相，只以四大种集合之力显现。人、畜生等所做的一切动作，都显现为由四大种构成的机器所发动；他们所吞咽的饮料、食物等，则显现如同一个四大种的集合被投入另一个四大种的集合之中。（《大复注》1-435。）不过，在这一阶段，内在观修的主要任务尚未完成，所以若暂不向外观，而只在内在——

——继续观修四大种，也是可以的。或者，等到已经在内在摄取名色、使智见达到究竟以后，再转向外在观照，也是可以的。

有些瑜伽行者在诸界如此越来越明显、广大时，可能会感到害怕；其实无须恐惧。不要让任何一种界性过强，只须继续平衡地观照各种界性，建立定力。大多数情况下，这种现象会发生在将要看见色聚微粒之时。

不过，在另一些瑜伽行者的知见中，身体不再被看见，只显现为四大种的聚集；随后，各种界性可能逐渐凝聚成团。

这个四大种的团块可能会越来越小。这是因为有些瑜伽行者没有统摄全身来专注诸界，反而特别着重某一个部位，尤其只专注身体内部，于是便会出现这种现象。此时不要取诸界团块的大小为所缘；只应继续取诸界的聚集为所缘，继续建立定力。

在这一阶段，以四大种为所缘而建立的定力已经相当强，所以心投向哪里，诸界就可能在那里明显显现。瑜伽行者必须避免让心四处游移。此时尚未看见色聚，也还不能以智逐一破除色密集，所以还没有完全进入究竟领域；又因为尚未彻底超越概念领域，一旦让心四处游移，知见中便可能出现混有概念法的种种所缘相。因此，此时必须持续不断地只取四大种的自性特相为所缘，继续把定力建立得稳固。

在两位瑜伽行者中，一位知见中显现诸界团块越来越广大，另一位则显现诸界团块越来越小；有时可以看到，显现为小团块的那位定力反而更为锐利。不过，也有一些显现为广大界团块的瑜伽行者，定力同样锐利。

原书 609

白色体与透明体

这时，如果是一位过去从未到达过这一阶段的瑜伽行者，通常最初会看见一大片近似灰色的白色体。不过，在这一阶段，各位瑜伽行者最初看见这些现象的方式会有一定差异：有些人先注意到光明，有些人先注意到白色。光明力量较弱的瑜伽行者没有注意到光明，只先注意到白色；光明力量较强的瑜伽行者，则先注意到光明，随后才注意到白色。

这白色体最初出现时，对某些瑜伽行者而言，可能略显灰暗、混浊。

瑜伽行者若暂不观看那白色体，只努力令修习心继续安静、稳固地安住于一向观照的四大种所缘，那白色体就可能变得如棉团般洁白。这种白色是透明体的前兆。若仍不作意这白色，只让修习心安静地黏着于一向观照的四大种所缘，便可能逐渐领会：所谓白色平面、白色块体，也不过是四大种的聚集。

如果仍不能领会白色平面中存在的四大种，而这白色又不容易消失，仍然稳固存在，就应反复练习：先统摄全身观硬性，再在白色平面中观硬性。如此多次训练以后，便可能以智清楚看见白色体中存在的硬性。

若已能满意地观得硬性，就应继续以同样方法观照其余十一种性质。当能以智清楚看见白色平面中的硬、粗、重，软、滑、轻，流动、黏结，热、冷，支持、推动这十二种性质时，就改以"地界、水界、火界、风界"四项来观，再次建立定力。

不过，对大多数瑜伽行者来说，这白色体初现时并不稳固，而是时而出现、时而消失。此时，为了使白色体稳固，只须更加努力令修习心安静、稳固地黏着于一向观照的四大种所缘。等到每次坐禅观四大种时，白色体都会出现，并能持续半小时、一小时等而不消失；如果此时仍不能领会白色体中存在的四大种，就应依照上面的方法，先观全身的硬性，再观白色体中的硬性；先观全身的粗性，再观白色体中的粗性；如此逐项交替观照。

应当训练到能以智看见四大种的全部十二种性质。成功以后，改以"地界、水界、火界、风界"四项来观，再次建立定力。

原书 610

若已能在白色平面中观见四大种，并成功建立定力，那白色体便会逐渐透明，变得如冰块、水晶块或玻璃块一般。对于这透明平面、透明块体，也应继续专注，直至观见其中的四大种；让修习心安静地黏着于透明平面、透明块体中四大种的所缘。定力越强，智慧的能力与威力也越增长。当穿透知见四大种自性特相的智慧变得强大、锐利而勇健时，光明的力量也会非常强，发出灿烂闪耀的光辉。这些光明对有些瑜伽行者来说极其明亮、锐利，眼净色受到这些光线——

——照射、撞击，因而眼睛会刺痛、炫目；并会像直视灿烂的太阳那样流泪。此时仍不要作意光明，只须继续观修一向所观的四大种。训练日久，便能逐渐承受因光线撞击眼净色而产生的流泪、眼睛刺痛等影响。正是针对这种光明力量，《清"（此定）由具有照明作用的智慧所摄持；这种智慧以自身的慧光照亮四大种各别的自性特相。"（《清净道论》1-347。）

这里还有一点需要注意：有些瑜伽行者起初并非在身体中看见这白色平面，而是在面前周围的外在区域看见。若白色先在外在出现，不要去看那白色，也不要在其中观四大种；只应继续在自己原先一向观照的身体中观四大种。等到自己的全身都变白以后，再专注观见白色体中的四大种；如此便会逐渐看见透明体。

有些瑜伽行者的透明体初现时，只是一块一块地出现：有的在胸部，有的在脸部，有的在头部等处。白色体初现时也一样，有些人只在零散部位看见。此时不要把那白色或透明现象作为所缘；只须让修习心安静地黏着于一向观照的四大种所缘，并把四大种的观照逐渐扩展到白色、透明现象尚未遍及的身体部位。这样，白色与透明现象也会逐渐遍布开来，最终会看见全身如一大团棉花般的白色块体，或如冰块、水晶块、玻璃块般的透明块体。身净色遍布全身而住，是一种——

——色法。能知触所缘的身识只依止身净色而生，所以，凡是能够了知触的部位，都必定有身净色存在。在尚未以智破除称为 ghana"密集"的色法团块、密集团块尚未瓦解之前，各种透明现象会被看成连续一体的整块、整团或大平面。应继续在这透明体、透明平面中观见四大种，继续建立定力。每次一观，这大片透明块体、透明团块或透明平面都会清楚显现在知见中。

如果仍不能领会透明平面中的四大种，就应像在白色平面中观四大种那样，先统摄全身观硬性，再在透明平面中观硬性；如此逐项增加，一种一种地观照各种界性。

成功以后，就在这透明平面中统摄观照四大种，再继续建立定力。

具足波罗蜜的善士

具足波罗蜜的善士，过去诸生中曾修习、培育名色，直至智见达到究竟；由称为“波罗蜜福德资粮”的波罗蜜善业与殊胜善业，早已奠成坚固基础。这样的人，只须在透明平面、透明块体中专注观照四大种，大片透明块体或透明平面便很容易瓦解，开始看见色聚微粒。

观空界

然而，如果这位善士瑜伽行者的波罗蜜福德资粮基础稍弱，那么，即使在那透明体、透明块体、透明平面或大片透明团块中专注观照四大种，想要把它们看清，那透明体等也不会瓦解，仍会保持整块、整团、整片的状态。遇到这种情形，就必须在那大片透明平面中专注观照空界，直到看见。

佛陀在《教诫罗睺罗大经》（《中部》2-86）中，曾教导尊者罗睺罗观修空界。义注师又如下解释了佛陀为何教导观空界。

巴利《中部义注》引文（缅文转写，上段）：“အထ အာကာသဓာတုံ ကသ္မာ ဝိတ္ထာရေသီတိ။ ဥပါဒါရူပဒဿနတ္ထံ။ ဟေဋ္ဌာ ဟိ စတ္တာရိ မဟာဘူတာ- နေဝ ကထိတာနိ၊ န ဥပါဒါရူပံ။ တသ္မာ ဣမိနာ မုခေန တံ ဒဿေတုံ အာကာသဓာတုံ ဝိတ္ထာရေသိ။ အပိစ အဇ္ဈတ္တိကေန အာကာသေန ပရိစ္ဆိန္နရူပမ္ပိ ပါကဋံ ဟောတိ။”译：“那么，为什么又详说空界呢？为了显示所造色。因为前文只说了四大种，并未说所造色。因此，为了借这一门径显示所造色，才详说空界。而且，由内在空界所区隔的色法也会变得显明。”

> “由空界所区隔的色法，便趋于清楚显现；”

> “为了使它如此显现，导师才开示了那〔空界〕。”（《中部义注》3-97。）

巴利《中部复注》引文（缅文转写，上段）：“မဟာဘူတာနိ တာဝ ဝိတ္ထာရေတု သမ္မသနူပဂတ္တာ၊ အသမ္မသနူပဂံ အာကာသဓာတုံ အထ ကသ္မာ ဝိတ္ထာရေသီတိ အာဟ "ဥပါဒါရူပဒဿနတ္ထ"န္တိ။ ပ ။ ဟေဋ္ဌာ စတ္တာရိ မဟာဘူတာနေဝ ကထိတာနိ၊ န ဥပါဒါရူပန္တိ တဿ ပနေတ္ထ လက္ခဏာဟာရနယေန အာကာသဒဿနေန ဒဿိတာ ဝေဒိတဗ္ဗာ။ တေနာဟ "ဣမိနာ မုခေန တံ ဒဿေတု"န္တိ။ န ကေဝလံ ဥပါဒါရူပဂ္ဂဟဏဒဿနတ္ထမေဝ အာကာသဓာတု ဝိတ္ထာရိတာ၊ အထ ခေါ ပရိဂ္ဂဟသုခတာယပိတိ ဒဿေန္တော "အပိစာ"တိအာဒိမာဟ။ တတ္ထ ပရိစ္ဆိန္နိတဗ္ဗဿ ရူပဿ နိရဝသေသ- ပရိယာဒါနတ္ထံ "အဇ္ဈတ္တိကေနာ"တိ ဝိသေသနမာဟ။ အာကာသေနာတိ အာကာသဓာတုယာ ဂတိတာယ။”译：“四大种固然应当详说，因为它们适合思惟；那么，为什么又详说不适合思惟的空界呢？〔义注〕答：‘为了显示所造色。’……‘前文只说了四大种，并未说所造色’：应知，在这里，依特相导释法，借观见空界也就显示了所造色。因此说：‘为了借这一门径显示它。’详说空界，不只是为了显示对所造色的把握，也是为了使把握容易；为表明此义，才说‘而且……’等。这里，为了把应被区隔的色法无余摄尽，特加‘内在的’这一限定。‘由空界’是说：当空界被把握时。”

“所谓‘被区隔的色法’，是说由该〔空界〕分隔开的诸色聚中所含的色法，也会变得显明，清楚地现起。”（《中部复注》2-63。）

原书 612

有人也许会问：四大种是适合安立无常、苦、无我三相而观修、思惟的法，因此佛陀详说这4种大种尚属合理；空界只是一种称为anipphanna（非因所成）的非实色，并不适合安立无常、苦、无我三相而观修、思惟，佛陀为什么还要详说它呢？应答：佛陀之所以详说空界，是因为想要教导观修、思惟诸所造色。

> 巴利偈颂（缅文转写，第1行）：“ဝုတ္တမ္ပိ ဇေဓမ္မေ၊ ယေ ဓမ္မာ ဇေလက္ခဏာ တေန။”译：“当一种法被宣说时，与它具有相同特相的诸法——”

> 巴利偈颂续（缅文转写，第2行）：“ဝုတ္တာ ဘဝန္တိ သဗ္ဗေ၊ ဣတိ ဝုတ္တော လက္ခဏော ဟာရော။”译：“——也就全都被宣说了；这称为‘特相导释’。”

= 佛陀若为令〔人〕安立三相而修毗婆舍那、观修思惟，宣说了一种究竟界法，那么，与这一究竟界法特相相同的一切究竟界法，也就已经被宣说为应当修毗婆舍那、观修思惟的法。

这种总摄一切具有相同特相之法的方法，就是特相导释法（lakkhaṇahāra-netti-naya）。

佛陀在这部《教诫罗睺罗大经》中教导观修空界，也是依特相导释法，把与空界具有相同特相的一切所造色总摄在空界中而说。因此，佛陀教导观空界，也就是教导观一切所造色。在《教诫罗睺罗大经》中，佛陀宣说空界以前，只宣说了四大种，并未宣说所造色。于是，为了借空界这一门径教导观修、思惟所有所造色，佛陀才详说空界。空界本身也正是依四大种而有的所造色——

——之一。除空界以外的其余23种所造色，同样都是依四大种而生的所造色。如此，空界与其余一切所造色都只依四大种而生，具有相同的特相，所以佛陀把所有所造色总摄于空界而宣说。这正是特相导释法。

还不止如此。佛陀详说空界，并不只是为了令〔人〕把一切所造色总摄于空界而观修、思惟；其实，也是为了指示如何容易地摄取诸色法。因此，如果瑜伽行者能够观见空界——即作为诸色聚的分界、使诸色聚彼此不相混杂，因而称为“分界色”（pariccheda-rūpa）的法——那么，在这位以智看见诸色聚之间空隙即空界的瑜伽行者之相续中，由该内在空界所分隔的诸色聚——

——的全体，也必然会在他的智中清楚显现。

原书 613

在看见由空界所区隔的诸色聚之瑜伽行者的相续中，他能够进一步清楚知见每一个色聚内部存在的大种色与所造色。为了鲜明地指示这种清楚显现的利益，人、天、梵三类众生的导师——正等正觉佛陀——才明确开示应当观修空界。（《中部义注》3-97；《中部复注》2-63。）

观见空界的方法

如果在透明平面、透明块体或透明团块中，虽已专注观照四大种各自的自性特相，那一大片透明平面、透明块体或透明团块仍未瓦解，还是原样成块、成团，就应借助光明之力，在那透明平面中专注观照空界，直到看见。譬如观看普通的手臂肌肉等时，似乎连成一片；但若仔细专注观察，就会看见毛孔。同样，应以光明照入那透明平面，专注寻找称为空界的间隙。当开始看见空界时，也就会同时开始看见色聚。

六种净界

1．စက္ခုပသာဒ（cakkhupasāda）= 眼净色；2．သောတပသာဒ（sotapasāda）= 耳净色；3．ဃာနပသာဒ（ghānapasāda）= 鼻净色；4．ဇိဝှါပသာဒ（jivhāpasāda）= 舌净色；5．ကာယပသာဒ（kāyapasāda）= 身净色。共有5种色净界。

6．မနောအကြည်ဓာတ်（意净界），这是1种名净界。

合计有6种净界。其中，身净色遍布全身；凡是能够觉知触所缘的部位，都有身净色存在。这是因为，了知触所缘的身识只有依止身净色才能生起。包括身净色在内的5种色净界，在尚未看见空界、因而尚未看见色聚以前，会被看成连续一体，所以呈现为整块、整团或整片的净色。

“以眼〔净色〕为首的5种〔净色〕，由于作为取得色等各自所缘的缘，像镜面一样极为澄净，所以称为净色。”

> 缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၁။)”（《清净道论》2-81。）

依照这段义注的解释，以眼净色等为首的这5种净色，是由于各自作为取得色所缘等相应所缘的所依缘，像镜面一般特别澄净，因而得名“净色”。（《清净道论》2-81。）

当能够借助由观修透明块体、透明平面中四大种的修习定相应之智所生的光明，在那透明平面中专注观照空界，直到看见时，一见到诸色聚之间的空隙——空界——也就会同时开始看见色聚。

在名法中，有分 = 意净界也被说为pabhassara，即带有闪烁、灿然发亮的色光而澄明清净。佛陀在《增支部 · 一集》的Paṇihita-accha-vagga与Accharāsaṅghā“诸比丘，此有分心明亮光耀，即是清净。”（《增支部》1-9。）不过，佛陀说这句话，是就有分心远离贪、嗔、痴等能染污心的随烦恼垢染，因而清净而言。真正的意思只是：有分心没有颜色，也没有光，只因离垢而澄净清净。然而，由有分心所生的诸心生食素八法聚中所含的颜色界——色所缘，以及存在于每一个这种心生色聚中的——

——火界（即时节）所生的诸时节生食素八法聚中所含的颜色界——色所缘，则都会发光：与有分心相应之智的威力大，它们发出的光就强；智的威力小，它们发出的光就弱。

《“或者，心的这种清净正是其本性。”又于1-95说：“အထ ဝါ သဗ္ဗမ္မိ စိတ္တံ သဘာဝတော ပဏ္ဍရမေဝ”译：“或者，一切心就其本性而言都是清净的。”如此解释了paṇḍara，即清净之义。

“在速行刹那，由具有染著、嗔害、迷惑之性的贪相应心等所生起的客尘随烦恼，使本来自然清净的有分心也被称为染污。”（《增支部义注》1-46。）当门与所缘相遇，有分流被截断，心路心相续生起；在速行刹那，由对所缘具有贪著、嗔害与迷惑之性的贪相应心、嗔相应心、痴相应心等所产生的客尘随烦恼垢染，使本来自然清净的有分心被称为染污。（《增支部义注》1-46。）

巴利标题：“如河流、如灯焰”（nadīsoto viya；dīpajālā viya）。

如河流、如灯焰

有些贤善的瑜伽行者，如今在以四大种的自性特相为所缘建立定时，若持续专注观照四大种的自性特相，那么，无论尚未看见诸净色，还是刚开始把诸净色看成块状、团状、平面状，都会看见四大种连续不断的状态，犹如河流滔滔流淌，又如灯焰持续发光。这只是在相续密集等——

——色法块体等密集尚未破除，也尚不能以智逐一破除各种密集而观照以前，所开始看见的只是尚未破密集之色法的性质。此时仍不可放开四大种，应只在四大种所缘上继续牢固地安置修习心而观。渐渐会开始看见四大种越来越明净的性质。若仍在这透明平面、净色中继续专注四大种，便会开始看见色聚。若尚未看见色聚，就如上所说，刺入观照直到看见空界，便会看见色聚。初见色聚时，也会看见它们犹如河流不断流淌、灯焰持续燃烧——

——那样连续显现。不过，此时仍未到达真正的胜义领域。

块体的大与小

不过，对于有些瑜伽行者，在刺入观照以看见空界时，虽多少见到空界，却尚未依色聚微粒本身的自性看见它们；最初反而看见豆粒、米粒、碎米粒等大小的较大块体。有些人的智中，则显现得像把细小钻石撒在黑天鹅绒上。此时，不论块体大小，都继续观见其中的四大种。块体会逐渐分解，乃至可以看到最小色聚的层次。若只在大块体中专注四大种，它仍不瓦解而照旧显为块体，那么就在这块体中观照空——

——界；借助光明之力刺入观照，直到看见空界。一看见空界，往往同时也会看见色聚微粒。

过去所积累的波罗蜜势力强盛的贤善瑜伽行者，在透明平面中刺入观照以看见空界时，短时间内便往往能看见许多极其微小、甚至可能比极微尘（paramāṇu）还要微小的色聚微粒。

初见色聚之时

初见色聚时，会依色聚本来的性质，看见它们极其迅速地“在一弹指顷，生起后灭去者，数达十万俱胝。”（《相应部义注》2-295。）因此，若把一弹指、约一秒的时间分成十万俱胝份，名法的寿命仅约其中一份。典籍说色法的寿命为17个心刹那；十万俱胝除以17，所得为五千余俱胝。因此，色法的寿命仅约相当于把一秒或一弹指分成五千余俱胝份后的一份。它们以如此难以比拟的速度生起后——

——灭去。

若只是看着色聚极其迅速地忽现忽灭而观生灭，或以“无常”作观禅，这种观仍只处于概念领域。对概念的生灭、概念的无常所作的修习，都不能导向涅槃。

只有能够以智分别、分析并观修每一个色聚中地界、水界、火界、风界等大种色与所造色，智见才会到达胜义。

涅槃是唯有从胜义谛领域出发才能到达的处所。只有真正胜义的色、名，才是应当置于无常、苦、无我三相之下加以观修、审察的诸法，是观智的所观所缘。只有把作为真正胜义法体的色、名置于三相之下观修、审察，才能生起真正的观智。

“苏尸摩，先有法住智，后来才有于涅槃之智。”（《相应部》1-344。）依此教说，以涅槃为所缘的圣道智，只能在诸观智终了时才有机会生起。若不是真正的观智，真正的圣道智也不能生起。只有把真正的胜义法体置于三相之下观修、审察，真正的观智才有生起的机会。正因如此，才说涅槃是只能从胜义谛领域出发而到达的处所。

一个色聚的大小

巴利“因此，所谓极微尘，约为微尘的三十六分之一，归入虚空之分；它不是肉眼的所缘，而唯是天眼的所缘。”（《大复注》1-447；《阿毗达磨义注》2-328。）车、牛车等经过时扬起、可由普通肉眼看见的尘粒，称为车尘（rathareṇu）。把车尘分成36份，其中一份称为日光尘（tajjāri）；阳光从墙孔等射入屋内或建筑物内时，在光束中看到的尘粒，就是日光尘。把日光尘分成36份，其中一份称为微尘（aṇu）；再把微尘分成36份，其中一份称为极微尘（paramāṇu）。

一个色聚大约有那样的极微尘大小。这里只说“约如极微尘”，并不是确切断言它就是极微尘。这些约如极微尘的色聚，被归入所谓“虚空之分”（ākāsa-koṭṭhāsika）。〔意思是：充满约如极微尘般细小色聚的地方，看起来只像虚空；这些色聚不能以普通肉眼看见。〕它们不是普通肉眼——即眼识——的行境所缘。

它们唯是天眼的行境所缘。〔意思是：必须凭天眼智所生光明的力量才能看见。不过，如前面所说明，正如天眼智会生起光明，止修心与观修心也能生起明亮的——

——光线。因此，也能凭止修心、观修心所生光明之力看见这些色聚。应当知道，义注师与复注师是依特相导释法（lakkhaṇahāra-netti）作此解释的；唯有这样，未获得神通智的纯观乘者与止乘者也才可能转入观禅。〕

一个难题

有时，一些定力尚弱的瑜伽行者，在透明块、透明平面中刺入观照以看见空界时，大片透明块、透明平面会一再消失，变得无法继续观照。此时应回到原先一向观照的四大种。不久，修习心若能寂静地贴住四大种自性特相这一所缘而安住，大片透明块、透明平面便会重新出现。它之所以一再消失，是因为定力稍弱的行者放开了对四大种自性特相的观修，转而把心投向空界；唯在定力势能尚弱时，才会发生这种消失。

定力的势能强盛以后，它就不会这样轻易消失；行者会以智看见它像河流、灯焰一样连续不断。

大种色（即四界）与净色

这里略加说明四大种与净色之间的关系。

“眼〔净色〕以能承受色所缘冲击的四大种之明净性为特相……。”（《清净道论》2-74。）《清净道论》解释，眼净色（＝眼之净色）的特相，是四大种具有能承受色所缘迎面冲击、撞击的明净性。同样，对于耳、鼻、舌、身，也分别解释为：相应净色的特相，是四大种具有能承受各自相应所缘冲击、撞击的明净性。因此，所谓净色，就是四大种在适于接受颜色、声音、气味、味道、触等各自相应所缘迎面冲击、撞击时所具的明净性；所谓色法的透明块体、透明平面，也只是四大种的明净状态。因此，如果把原先观照四大种的所缘——

——放开，瑜伽行者便连四大种也不再知见。若不能知见四大种，也就可能无法以智看见四大种的明净性。因此，放开对四大种的观修而转观空界时，便可能不再看见透明平面；大片透明平面也就会从瑜伽行者的智中消失。

因此，在这种时候，应当只取四大种的自性特相为所缘——

——坚定不移地建立定力，使透明平面、透明块体与净色稳固。等到定的力量强盛，大片透明块体不再轻易消失而能持续显现时，就再次专注观照空界；这样必能看见色聚微粒。

注意可能走偏的情形

所谓色聚，是究竟色法领域中的最小团块，是最小的色法组合体。每一个色聚中至少各有8种色法自性；巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-သြဇာ”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素。有些色聚含命根时，共有9种；有些色聚在这9种之外还含有一种净色或性根色时，共有10种；如此等等。只有能够观见每一个色聚中所含的8种、9种、10种等色法自性，才会到达究竟领域，获得能把色法分别至各自自性特相的色分别智（rūpa-pariccheda-ñāṇa）。这时还只是了知真实色法的阶段，前面仍有许多修行工作尚待继续。

然而，贤善的瑜伽行者，当你看见这些色聚以后，若取色聚的显现与消失为所缘而观生灭，或观为“无常”，由于名为“组合密集”（samūha-ghana）的集合、团块概念尚未离开，这就成为以概念法为所缘修毗婆舍那。

只有以智慧逐一分别、分析每一个色聚中所含的8种、9种、10种等色法，令智见抵达各自的自性特相而观修，组合密集这一团块才会破除，组合概念也才会离开。然而，若仍把尚未摆脱组合概念的最小组合体——色聚这一团块概念——作为毗婆舍那所缘，概念法是禁不起智慧长久碾磨的；只有究竟法才能承受观智的碾磨。因此，若不把色聚微粒分析至究竟，而仍按色聚整体修毗婆舍那，由于概念法禁不起智慧的碾磨，不久色聚便会渐渐淡薄，由淡薄而消失；透明块体、

大片透明平面便常会再次被看见。即使让修习心安静地贴住那透明平面，由于定力仍然强盛，心也会安静不动。这时，瑜伽行者常会认定、宣称："色已经灭尽了。"接着，若从让修习心安静贴住透明平面逐渐放松心，如前文所说，"ဝိတက် ဝိစာရ ပီတိ သုခ ဧကဂ္ဂတာ"——寻、伺、喜、乐、一境性这些禅支由于没有足够的力量托住心相续，心便会落入有分，停在有分。这时，他又可能认定、宣称："色与名二者都灭尽了。"其实，他仍只处在连名色分别智都尚未获得的阶段。

像这样作出上述说法的人，一般而言，在止业处方面也尚未以四十业处中自己喜爱、合意的任何一种业处坚固建立定力；而在摄取色法——

原书 619

——并加以观修时，也没有依系统、规则与方法观修四大种，而只是随自己的喜好修习；他们不过是依其波罗蜜，在定力达到一定强度时便开始看见色聚的人。从一开始修色业处时，他们就没有系统地修习界业处；所以即使后来见到色聚，要继续摄取每一个色聚中的四大种并以智慧分别，仍然极其遥远。对于一开始就未曾学会迅速观照四大种的人，在一个个生起后极快消失的色聚中，要在它们生起而尚未灭去的期间观见四大种，实在是一项困难的——

——工作。多数人甚至没有"还须观见每一个色聚中的四大种"这一认知。只有能够继续观见每一个色聚中的四大种，并以智慧分别，才开始抵达究竟色法领域。所谓色聚，还只是尚未摆脱组合概念、形状概念等概念法的最小团块概念；必须从这里进一步渡到究竟谛领域。应把它看成尚未完全去除杂质的黄金：确实是金，但杂质尚未完全净除。

走向究竟谛领域

若因色聚显现、消失极其迅速，无法专注观见每一个色聚内的四大种，就像遇到一个自己不想看见、不想相见的人时，装作没有看见、没有遇见一样；同样地，不要注意色聚的显现与消失，不要观看，也不要放在心上，只须一心专注、作意、注意并观照每一个色聚内的四大种。波罗蜜势力强盛的贤善瑜伽行者通常能够成功。

若色聚的显现与消失过于迅速，因而仍不能成功，就暂且不要取单个色聚为所缘，也不要作意色聚的生灭；可以统摄大多数色聚，或统摄全部色聚，或统摄全身，只专注四大种的自性特相而继续观修。让修习心安静地贴住四大种自性特相这一所缘而安住，继续建立定力。定力强盛时，便能以智慧穿透知见每一个色聚内四大种各自的自性特相。

粗略地把这些色聚分类，可得透明色聚与不透明色聚两类。含有五种"ပသာဒရုပ် = အကြည်ရုပ်"（pasāda-rūpa = 净色）中任何一种的色聚是透明的，其余大多数色聚则不透明。这些透明色聚与不透明色聚，如同米粉与姜黄粉均匀调和一般，混合在一起——

原书 620

——遍布全身而存在。应继续观见透明色聚中的四大种，也观见不透明色聚中的四大种；时而统摄全身所有色聚而观四大种，时而在一个色聚中观四大种。如此努力，通常能够成功。

训练使诸根与觉支平衡

如果仍未成功，就必须努力使五根或七觉支达到平衡。应以原先作为随身业处反复修习的入出息念业处，重新逐层建立定；努力使第四禅定圆满具足八种德相。此后再观四大种而建立定。透明平面、透明块体出现时，应观空界以看见色聚；随后统摄遍布全身的一切色聚，继续只观其中的四大种，并训练使七觉支达到平衡。

一、能忆念、摄持并观修四大种的念觉支；二、探究、考察而穿透知见四大种各自自性特相的择法觉支；三、为了穿透知见四大种各自的自性特相，努力使心寂静地贴住并安住于该自性特相所缘的精进觉支；四、对于穿透知见四大种各自自性特相感到欣悦、欢喜、爱乐的喜觉支；五、心与心所于四大种所缘上寂静清凉的轻安觉支；六、心安静地安住于四大种所缘的定觉支；七、能使心在四大种所缘上保持均衡的舍觉支——应训练使这七种殊胜觉支达到平衡。为了使择法、精进、喜三觉支——

——强盛起来，应提起心力，专注而深入地观照，直至清楚、鲜明地知见四大种各自的自性特相。为了使轻安、定、舍三觉支强盛起来，则应放松心，让修习心安静地贴住四大种所缘。

如此反复观修，当穿透、清楚而鲜明地知见四大种各自自性特相的智慧，与心安静地贴住并安住于四大种所缘的定达到平衡时——换言之，当五根、七觉支达到平衡时——应在每一个色聚中逐一观照十二种性质：硬、粗、重；软、滑、轻；流动、黏结；热、冷；支持、推动。

观法如下：先统摄全身所有色聚而观硬性，再在一个色聚中观硬性；如此反复多次地观照。色聚只是在极其迅速地——

——显现、消失。若刚在一个色聚中观硬性，该色聚便消失，就继续在下一个色聚中观硬性。如此一再反复，若能在所观的每一个色聚中以智见到硬性，就加上粗性，依同样方式继续观照。等到能在一个色聚中以智见到粗性，再继续训练，在每一个色聚中同时看见硬、粗两种性质。

依此方法，一次增加一种性质，逐步训练。当在每一个色聚中都能依所宜穿透、清楚、鲜明地看见十二种性质时，便继续观见每一色聚中的四大种。随着定力增强、智慧的威力锐利敏捷，每一色聚内所含的四大种，会几乎同时在瑜伽行者的智中显现。此时，应继续在眼、耳、鼻、舌、身、心六门中，观见透明色聚里的四大种和不透明色聚里的四大种。

若能成功摄取、观修存在于每一色聚中的四大种，那么，寂静地贴住并安住于每一色聚所含四大种这一所缘的定，正是已达顶峰、依同类借称而名为“近行定”的欲界定。

在上述依同类借称而名为近行定的欲界定中，切莫忘记：应优先观照四种自性特相——一、地界的硬性；二、水界的流动性；三、火界的热性；四、风界的支持性。

“依所宜”的含义

下面略作说明：所谓在每一个色聚中，以智依所宜看见四大种的十二种性质，是指在一个色聚中，若地界的硬、粗、重明显，软、滑、轻就不明显；若软、滑、轻明显，硬、粗、重也不明显。

水界的流动性与黏结性可以同时明显；不过，其中一种的自然力量通常较强。

再者，火界的热性明显时，冷性便不明显；冷性明显时，热性也不明显。

色法二十八种（之四）

再者，风界的支持性与推动性可以同时明显；其中支持性是自性特相，推动性是作用。应留意并加以摄取。

> （参见《大复注》2-108—109。）

有情想、我想已经远离

针对能够在每一色聚内部，以智破除三种色法密集而摄取、观修四大种，使智见抵达究竟法这一阶段，世尊在《大念处经》的“界作意品”中如此宣说：

“诸比丘，譬如熟练的屠牛者或屠牛者的弟子，杀牛以后，在四衢大道把牛分割成块而坐；同样，诸比丘，比丘对此身，无论其如何安住、如何置放，皆依界省察：‘此身中有地界、水界、火界、风界。’”（《中部》1-73。）＝诸比丘，譬如熟练的屠牛者或其弟子，杀牛以后，在四条大道交会处把牛分解，肉归肉、骨归骨等，分别堆成一堆一堆，坐在那里准备出售；同样，瑜伽行比丘对于这个如其所住、如其所置的色身，作意：“此色身中有地界、水界、火界、风界。”他不作个人、有情、生命或自我的理解，只依界的性质，将每一界逐一分别，以智慧之眼——

——仔细观察，审察、思惟而观修，并如此作意。

> （《中部》1-73。）

义注、复注也作如下解释：

“当他依界省察时，有情想便消失，心只依界而安住。”

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဓာ-ၦ-ၶဝ။ ဓ-ဓာ-ဝ-ၦဝ။)”（《长部义注》2-361；《中部义注》1-276。）

“所谓‘依界省察’，是指以分解密集之法，把地界等每一界逐一分开而省察。所谓‘有情想’，据说是随我见而生起的有情想；那时，依世俗言说而生起的有情想也理应消失，因为已经如实完成了密集的分解。如此，所喻义才完全与上述譬喻义相合一致。”

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဓီ-ၦ-ၷဝဧ။ ဓ-ဓီ-ဝ-ၷဖဂ-ၷဖဖ။)”（《长部复注》2-309；《中部复注》1-365—366。）

“相续密集”，即“组合密集”，即“作用密集”，即色法的作用看似一整块。——应以智分别、分析这三种看似整块坚实的色法团块，把它们拆解、破除；并将每一色聚内所含的地界、水界、火界——

原书 623

——与风界逐一分开，逐一以智摄取、审察。在如此修行的瑜伽行者相续中，或者说在他的智中，下列两种有情想便会消失：一、随我论与我见而行的有情想，即执认确有作为生命实体、灵魂实体、识实体与个体生命实体的“我”，也就是受造的 ဇီဝအတ္တ（jīva-ātman，个体我），并执认确有作为造物主的 ပရမအတ္တ（paramātman，最高我）；二、依世人惯用称谓而生的有情想，即执认人们所说的男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天确实存在。这两种有情想消失以后，修习心便只依界而——

——善加安住。修习心只安住于每一色聚所含四大种这一所缘。

（《长部义注》2-361；《中部义注》1-276；《长部复注》2-309；《中部复注》1-365—366。）

“因为这种界作意唯以根除有情想为目的，而法的分解尤其能促成根除有情想，所以应当如此了知诸身分中的法之分类。”

缅文出处原文：“(ဓာတ္မွိ-ဝ-၄၄၆။)”（《大复注》1-446。）

这种摄取、观修诸界并作意于界的界作意，有去除有情想之效。以智拆破、摧毁名为“色密集”“名密集”的色法与名法团块，分别、分析究竟色法与究竟名法，尤其能使有情想得到善加去除。因此，对于四十二身分，也应作“法的分类”，分别、分析究竟色法；亦即，应努力分别、分析而知存在于毛发等各身分中的究竟色法，分别有四十四种、十六种、八种等。（《大复注》1-446。）依上述巴利经文、义注与复注的教说，若能以智逐一分别、摄取每一色聚内部所含的四大种——

——便已开始双脚踏入究竟法领域，有情想也开始退离。在漫长轮回中凝结得无比坚固的执著——“确有生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体，确有男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天”——已经开始像沙遇水一般松散。此时，若把智投向整个外在世界而观四大种，便会在有生命、无生命的整个世界中只看见色聚微粒；再以究竟法智慧之眼分析那些色聚，就只会看见四大种的聚集。

然而，要把有情想、我想、有身见这三股地狱大火彻底熄灭，仍须逐步继续努力修习止与观，至少达到预流道智。因此，下文将继续说明此后应开展的修习。

原书 624

上文已经说明：若能在每一个色聚中成功地摄取、观修其中所含的四大种，那么，安稳地贴住并持续安住于该色聚内四大种所缘的定，就是已经达到顶峰的欲界定；依 sadisūpacāra（同类借称），它名为“近行定”。

在这种定中，有一点应当注意。

这时，光明的力量本来就会存在。然而，有时定力减弱，或修习心受到诸盖烦恼的扰动，光明的力量也会随之减弱。遇到这种情形，应从入出息念重新建立定，或从四大种重新建立定；光明的力量自然会再次出现。

如果循入出息念之道建立定，直至达到第四禅定，前文已经说明：由于与该定相应之智的力量，光明会生起。借助这种光明的力量，再以四大种继续重建定时，由于与那已经达到顶峰的定相应之智的力量，光明也同样会生起。关于这些光明能够照见种种色所缘，前面的定业处部分也已经说明。

转入四十二身分

当这种光明的力量变得锐利、强盛时，若继续观照头发、身毛、脚趾甲、手指甲、牙齿、皮肤等三十二身分，便很容易看见。对于这三十二身分，应把二十种地界身分分为四组、每组五种而观；把十二种水界身分分为两组、每组六种而观。有些瑜伽行者在初观时，所见会有些模糊。

这时应当重新建立定。待光明的力量增强以后，再观一次；若能如镜中影像一般清楚看见，便已足够。应当训练自己在一刹那间，把三十二身分从头发一直清楚看到尿，再从尿清楚看到头发。若从头发逐项贯穿而观，能一直看到尿；再从尿反向逐项贯穿而观，能一直看到头发，便已在内在修至善巧、熟练自如。

外在显现的情形

“四处行走的畜生与人，并不显现为有情，只显现为诸身分；所嚼、所食的食物，仿佛被放进诸身分之间。”（《阿毗达磨义注》2-242。）三十二种不同颜色的花，用一根线串成花环。一位视力正常的男子看那花环时，三十二种花都清楚显现在他面前。又用三十二根柱子围成一道院篱；一位视力正常的男子——

——从一处望向那些柱子时，所有柱子都清楚显现在他面前。

（这就是说：那些篱柱按次序密密排列竖立，他从一个足以同时看见所有柱子的位置望过去。）同样，三十二身分也会显现于瑜伽行者的智中。四处游走往来的畜生与人，在他的智中不再显现为“有情”，而只显现为三十二身分；他们吞下的嚼食、饭食，则仿佛被放进三十二身分之间。（参见《阿毗达磨义注》2-236—242；《清净道论》1-257。）

三条道路

“从熟练于诸身分之时起，他将从三门中的一门获得解脱；业处将依颜色、依不净或依空性而显现。……对于希望依颜色〔修习〕者，业处将依颜色显现；对于希望依不净〔修习〕者，将依不净显现；对于希望依空性〔修习〕者，将依空性显现。”（《阿毗达磨义注》2-243。）＝从在内在、外在两处都已把三十二身分修至熟练自如之时起，若由通往涅槃的三座大门之一进入，就必定会从烦恼中解脱。

业处会显现为：一、依颜色，即色遍；二、依令人厌恶、可憎的不净性；三、依空无个人、有情与生命我（jīva-ātman）的空性，也就是界的性质。

可作比拟的世间譬喻是：一位想煎制点心的女子，能从揉好的面团中煎出自己想要的那种点心；又如一个盛满水的罐子放在平地上，向所欲方向倾斜时，水就从所倾的一侧流出。同样，从在内在、外在两处都已

把三十二身分修至熟练自如之时起，若由通往涅槃的三座大门之一进入，就必定会从烦恼中解脱。

业处必将依其所愿而显现：一、对于希望依颜色〔修习〕者，显现为颜色，即色遍；二、对于希望依令人厌恶、可憎的不净性〔修习〕者，显现为不净性；三、对于希望依空性〔修习〕者，显现为空性，即界的性质。

（《阿毗达磨义注》2-242—243。）

色遍——以头发等褐色身分的褐色为所缘，修习青遍；以脂肪、尿等黄色身分的黄色为所缘，修习黄遍；以血等红色身分的红色为所缘，修习红——

原书 626

——遍；以骨骼等白色身分的白色为所缘，修习白遍。分别修习这些遍，便能达到八等至。若以这些禅那等至作为毗婆舍那的基础而转入毗婆舍那，就能达到阿罗汉果。这样，便可从三十二身分修习四种色遍。佛陀在《大般涅槃经》（《长部》2-92—94）等处，把这些禅那宣说为：一、胜处禅，即能够胜伏与之对立的诸盖、烦恼法以及遍概念所缘的禅；二、解脱禅，即能令〔人〕从与之对立的诸法中解脱的禅。

不净作意——佛陀在《大念处经》（《中部》1-72）等处，教导了如何以三十二身分令人厌恶、可憎的不净性作意，直至达到初禅；也教导了如何以该初禅作为毗婆舍那的基础，修毗婆舍那直至阿罗汉果。

空性 = 界业处——佛陀在《大象迹喻经》（《中部》1-242）、《教诫罗睺罗大经》（《中部》2-83—89）等处，教导了以三十二身分为所缘而详细观修界业处、直至阿罗汉果的方法。

关于空性业处，《迷惑冰消》作了如下解释。

“所谓‘依空性’，在三十二身分中有九十六种空性；瑜伽行者依这些空性，把三十二身分观为空。如何呢？头发空无我，空无我所，也空无常住性、坚固性、长存性与不变易之法。就头发而言，有我空、我所空、常性空三种空性；身毛等也依同一方法。”（《迷惑冰消》2-249。）= 若依空性观修三十二身分，便会显现九十六种空性。

头发是：一、空无我；二、空无我所，即空无可执为属于我的事物。

三、也空无常住性、坚固性、长存性以及不变易之法。这样，就头发而言，首先有三种空性：一、我空，即空无我；二、我所空，即空无可执为属于我的事物；三、常性空，即空无常住性。由于每一种身分各有三种，三十二身分合计便有三十二乘三、共九十六种空性。

原书 627

想要了知这些空性之法的瑜伽行者，首先必须在三十二身分中摄取、观修四大种，直至看见；其后看见诸色聚时，应当解析诸色聚，摄取其中的究竟色法。还应以这些色法为所缘，摄取依止这些色法而生起的名法；继而把色法与名法合在一起摄取，并分别辨识。此后，还应当在过去、未来、现在三时中继续摄取这些色法与名法的因。应依特相、作用、现起、近因的方法，摄取色、名、因、果，也就是诸行法。如此摄取以后，应当：一、取这些色、名、因、果诸行法的生起与坏灭为所缘，观为无常；

二、取它们遭受生灭逼迫为所缘，观为苦；三、取这些行法中没有任何不坏灭、结实、坚固并作为实质而住的自我，取这些行法并非自我的性质为所缘，观为无我。如此轮流标举三相，反复有力地修毗婆舍那观时，在这些观智生起的刹那；或者，一、只取这些行法的坏灭，取它们不断灭尽"因灭尽义而无常。"二、取这些行法不断崩解、坏灭而成为可怖之"因可怖义而苦。"三、取这些行法空无坚固实质之我、并非自我的性质——

"因无实质义而无我。"如此轮流标举三相，反复有力地修毗婆舍那观时，在这些观智生起的刹那，一、我空，二、我所空，三、常性空这三种空性便会显现。

以上是空性界业处道路的简要说明。（《迷惑冰消》2-241—242。）因此，所谓三条道路，只是在建立定的止修阶段有所不同。

若以那种定作为毗婆舍那的基础而转入毗婆舍那，那么，从称为名色分别智的见清净阶段开始，通往涅槃的道路只有一条，只有这一条。应当如此记住。

在这三条道路中，本书只以空性 = 界业处这条道路为主而继续说明。若想了解色遍之道与不净作意之道，请参见第五册"止业处部分"。

界业处的简略法与详细法

以界业处简略作意法修习直至证得阿罗汉果的方法，世尊已在《大念处经》（《中部》1-73）中宣说；以界业处详细作意法修习直至证得阿罗汉果的方法，世尊也已在《教诫罗睺罗大经》《界分别经》等经中宣说。《紧叔迦譬喻经》（Kiṃsukopama Sutta，《相应部》2-396）中，还记载了一位修四大种业处者（即修界业处者）的阿罗汉大长老。

'第三位修四大种业处者，以简略法与详细法把握四大种，证得了阿罗汉果。'（《相应部义注》3-98。）这第三位阿罗汉大长老，以简略法和详细法两种方式把握四大种，并修习、审察毗婆舍那，因而抵达阿罗汉果；他就是一位修四大种业处的大长老。

> 缅文出处原文："(သံ-ဋ္ဌ-၃-၉၈။)"（《相应部义注》3-98。）

在这三条道路之中，本书将继续说明依界业处的简略法和详细法这两种方法，观修直至证得阿罗汉果的方式。

贤善的瑜伽行者啊，如上所述，当你能够以智轻易地看见、摄取、分别并观修存在于六门的透明色聚中的四大种，以及不透明色聚中的四大种时，就可以转入三十二身分了。

首先观察头发这一身分，直至看见；然后专注观照头发中的四大种，直至看见。对于已经能够在六门中的透明色聚与不透明色聚内轻易观见四大种的贤善瑜伽行者，只要专注观照头发中存在的四大种，想要看见它们自然很容易。这样专注观照头发中的四大种时，也很容易看见色聚微粒。这时，应继续以智观见透明色聚中的四大种，也观见不透明色聚中的四大种。

依照这一方法，继续观修其余身分。有些身分同时有透明与不透明两类色聚，有些身分则只有各种不透明色聚。

若已在三十二身分的色聚中成功观修四大种，就应进一步在六种风界身分与四种火界身分的色聚中观见四大种。（详细观法已用色业处诸表说明。）

所造色如何显现

巴利《阿毗达磨义注》引文（缅文转写，上段）：‘ဣမေ စတ္တာရော မဟာဘူတေ ပရိဂ္ဂဏှန္တဿ ဥပါဒါရူပံ ပါကဋံ ဟောတိ။ မဟာဘူတာ နာမ ဥပါဒါရူပေန ပရိစ္ဆိန္နာ၊ ဥပါဒါရူပံ မဟာဘူတေန။ ယထာ အာတပေါ နာမ ဆာယာယ ပရိစ္ဆိန္နော၊ ဆာယာ အာတပေန။’译：‘对于正在摄取这四大种的人，所造色会变得显明。所谓大种，由所造色所界定；所造色则由大种所界定。譬如日光由影子所界定，影子由日光所界定。’

‘同样，大种由所造色所界定，所造色由大种所界定。’（《阿毗达磨义注》2-241。）

原书 629

‘大种由所造色所界定，是依“青色、黄色、芳香、恶臭”等而说。所造色由大种所界定，因为依止该大种的所造色并不存在于该大种之外。日光作为影子的缘并产生影子，这一关系就是影子与日光的相互界定。’（《根本复注》‘依“青色、黄色”等而在聚合体中判定青色等，是就青等所造色依止大种而说；因为青等所造色以大种为所依，所以〔义注〕说：“大种……依‘恶臭’等而〔由所造色界定〕。”应连读为：“所造色由大种所界定。”其中，“该”指所造色；“从彼”指从大种。所谓日光是影子的缘，是说日光为影子的缘；所谓日光产生影子，是说日光具有产生影子的性质。“日光作为影子的缘并产生影子”这一说法，由此显示所生与能生的关系就是相互界定。’（《随复注》2-156。）在每一个色聚内，瑜伽行者若以能够摄取这四大种之智对其加以分别，那么，在他的智中，依止同一色聚内这四大种而生起的——

——所造色必然会变得显明。

所谓四大种，应由所造色加以界定。一个色聚若与褐色结合，就把它分别、标识为褐色色聚；一个色聚若与黄色结合，就把它分别、标识为黄色色聚。同样，与芳香结合，便标识为香；与恶臭结合，便标识为臭；诸如此类。在一个色聚中，四大种是承载所造色的基础；因此，所谓褐、黄、香、臭等，都是依这些所造色来界定、标识该色聚中的四大种。

布匹与四大种相似；依止布匹而生起的褐色、黄色、芳香、恶臭等，与一个色聚内依止四大种而生起的颜色、香等所造色相似。因此，同一色聚内的所造色（即颜色、香等所造色），会以“褐、黄、香、臭”等方式，对该色聚内的四大种加以界定、标识。同样，所造色也由四大种加以界定、标识；因为依止该四大种而生起的同一色聚内所造色，并不存在于同一色聚内该四大种之外。

以日光为因，地面上才会出现房屋的影子、树木的影子等。影子因日光而生这一事实，本身就使影子与日光彼此相互界定。在阳光照耀（即天气炎热）时，观看地面某一处，便能知道“这是日光，这是影子”：日光由影子加以界定，影子也由日光加以界定。同样，四大种由所造色加以界定，所造色也由四大种加以界定。日光与四大种相似；由日光而生的树影、屋影等，则与所造色相似。

原书 630

所造色因四大种而生；依止一个色聚内的四大种，颜色、香、味等所造色便在该色聚内生起。若要如实知见一个色聚内的四大种，必须先以智看见那个色聚，才能继续观修、了知其中的四大种；若要以智看见那个色聚，又必须先看见该色聚的颜色等，才能看见色聚。再者，称为色聚的微粒不可能没有颜色、香等而存在。所谓色聚，不过是由8种、9种、10种等色法自性所组成的集合。这样的8种、9种、10种等——

——色法自性的集合，才称为色聚。因此，大种色不能离开所造色而生，所造色也不能离开大种色而生。正如俗话所说“沙洲依芦苇，芦苇依沙洲”，也就是彼此相依；它们是相互资助的诸法，也是彼此相互界定的胜义法。所生法与能生法的关系，就是彼此相互界定的关系。（《阿毗达磨义注》2-241；《根本复注》2-154；《随复注》2-156。）意思是：若没有所生法，能生法也不可能存在；若没有能生法，所生法也不可能存在。

观修摄取诸所造色的方法

“ဝဏ္ဏ”（vaṇṇa）= 颜色——在眼、耳、鼻、舌、身、心六门中，若已观见透明色聚和不透明色聚中的四大种，并充分熟练、取得成功，就应继续观修、摄取诸所造色。每一个色聚中都必定有称为“ဝဏ္ဏ”的颜色；在这一阶段，瑜伽行者看见色聚的同时，也会看见诸色聚的颜色。每一个色聚各有自己的颜色，因此在各种色聚中会看见各种颜色。应在六门的透明色聚与不透明色聚中轮流观照。

“ဂန္ဓ”（gandha）= 香——每一个色聚都有香，其中既有“သုဂန္ဓ”= 芳香，也有“ဒုဂ္ဂန္ဓ”= 恶臭。应继续观照这种香。观香时若仍不清楚，就在鼻中专注观照四大种。当定力的力量变得锐利、敏锐时，会在鼻内看见许多透明色聚。能够以智分别六门诸色聚中四大种的瑜伽行者，也必然已经看见作为“主人”的有分心，即有分意净界。应将“ဃာနပသာဒ”= 鼻净色与有分意净界一并摄取，观到二者同时显现在智中。“ဂန္ဓာရုံ”= 香所缘，既是“ဃာနဝိညေယျ”= 鼻识所识之法，又是“မနောဝိညေယျ”= ——

——意识所识之法。因此，应将鼻识所依而生的鼻净色，与意识以之为门的有分意净界一并摄取，使二者同时显现。一般而言，众生都以与鼻识相伴的——

——鼻门心路诸心、心所，以及继续取香所缘为所缘的意门心路诸心、心所，来领受香所缘。这些心路心也分别依托鼻净色与有分意净界而生。因此，应摄取这两种净界，并取香为所缘而观修；这些心路心便会如实了知那种香。

当这两种净界同时显现在智中时，应把心投向自己想要观修摄取的一群色聚或某一个色聚的香，试着取为所缘。比如，若想观眼中一群色聚或某一个色聚的香，就把心投向该色聚的香，取为所缘，如此便能清楚了知。若依此仍不能成功观到香，就只应反复观照自己想观的那个色聚中所含的四大种。

这里是依“ဧကတ္တနည်း”（ekatta-naya，同一理路）而说的。意思只是：若自己专注观照四大种的那个色聚已经坏灭，就应继续在同类的下一个色聚中观见四大种，如此一再反复观照。当四大种由此在智中变得极其鲜明时，再取依止这四大种而生、作为一种所造色的香为所缘，便能清楚看见。应以同样方式观照存在于六门中的透明色聚与不透明色聚。如此反复观照而取得成功以后，即使没有鼻识的帮助，也应纯以名为意识的毗婆舍那意门速行心路心流来观香。（例证请见名业处篇——

——中。）“ရသ”（rasa）= 味——观完诸色聚的香以后，应继续观味。每一个色聚必定具有甜、酸、咸、辛、涩、苦六味中的某一种。首先，只以意门速行心路心取一个色聚的味为所缘，试着加以摄取。若未成功，就在舌中专注观照四大种、建立定力，以便用智清楚看见“ဇိဝှါအကြည်ဓာတ်”（即舌净色）。当诸舌净色在智中变得极其鲜明时，应将舌净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现在智中。“ရသာရုံ”= 味所缘，既是“ဇိဝှါဝိညေယျ”= 舌识所识之法，也是“မနောဝိညေယျ”= 意识所识之法，因此——

——应把这些识所依之而生的诸净界一并摄取。这些识就是舌门心路，以及继续取味为所缘的意门心路诸心、心所。舌识依舌净色而生；其余诸意识则以有分意净界为门，并依心所依处色而生。因此，应将这两种净界一并摄取，使之同时显现在智中；再把心投向自己想观修的舌门（即舌）上所附着唾液的味，取为所缘，便能清楚了知那个味所缘。

这时，应在六门的透明色聚与不透明色聚中轮流观照。

当修习的势力增强时，“ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ”（颜色、香、味）这些法，也能够纯以称为毗婆舍那意门“然而，这一切差别，唯于意门速行中可得。”（《阿毗达磨义注》2-388。）因此应当记住：只是在修习势力尚未增强以前，为了能较快领会香所缘与味所缘，并清楚了知它们，才借助鼻识与舌识而如此观照。若仍未成功，就只应反复观照诸色聚中所含的四大种；属于所造色的味所缘也会渐渐变得鲜明。

“ဩဇာ”（ojā）= 油脂精华食素——这种食素是只能由意识了知的“မနောဝိညေယျ”= 意所识法，是瑜伽行者较难观到的一种色法。在色法观修中，食素、命根色、性根色这三种色法，对多数瑜伽行者而言都难以观见、难以领会。

若已在六门所有透明色聚中观到直至味为止的7种色法自性，并同样在不透明色聚中观到7种，且取得成功，就应继续观照存在于每一个色聚中的油脂精华食素。食素有4种，巴利名项（缅文转写）：“ကမ္မဇဩဇာ စိတ္တဇဩဇာ ဥတုဇဩဇာ အာဟာရဇဩဇာ”，即业生食素、心生食素、时节生食素、食生食素。不过，在目前这个观修阶段，只应先在六门中逐门分别观照两类：透明色聚中所含的食素，以及不透明色聚中所含的食素。到了后面的阶段，还要进一步分别、分析并观修业生、心生、时节生、食生这4种食素。

只应专注于一个色聚内部观照，就能看见油脂般的精华食素。有些瑜伽行者在智中领会到：它在色聚内部仿佛浮在水面上的一层油脂；另一些人则见它如鸡蛋中央的蛋黄，又如色聚中央的一枚精华蕊心，在智中显现。

看见这种油脂精华以后，用来判定它是否确为食素界的一个标志，就是有新的色聚微粒从这油脂精华中不断增生出来。

增生出来的微粒色聚本身并不是食素（它们只是含有食素的色聚），但使这些色聚微粒生起的油脂精华正是食素。（后文将会看到色聚如何从这种食素中层层增生。）巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素；这8种色法自性始终存在于六门中的每一个透明色聚与不透明色聚内。由于它们不能逐一分开，也不可能彼此分离，故称为“အဝိနိဗ္ဘောဂရူပ်”（avinibbhoga-rūpa，八不离色）。至少必须有这8种色法自性结合，才能形成一个色聚。

然而，这8种色法自性虽然不能各自分开生起，瑜伽行者的智却仍能分别了知这8种法各自的自性特相。它们虽依色法、名法的自然法则，成组、成聚地共同生起，各自的自性特相却——

原书 633

——在瑜伽行者的智中仍彼此有别；也必须观到它们彼此分明。

若在观修、摄取它们，力求满意而清楚分明地了知时仍感不足，就以入出息念重新建立定，直至达到第四禅定。当光明的力量灿然闪耀、明亮发光时，再于透明色聚与不透明色聚中观照那8种色法自性；必能获得成功。

缅写巴利词“ဇီဝိတ”：命根，即守护色法生命之界。若要观命根，先在一个透明色聚中观照从地界至食素的8种色法自性。瑜伽行者已经看见该透明色聚中那一种透明的自性；把前述8种色法自性与这一种透明自性相加，便已以智看见9种色法自性。余下的一种就是命根，因为透明色聚中恒常只有这10种色法自性。巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ-အာပေါ- တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ-ဇီဝိတ-ပသာဒ”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根、净色，共10种色法自性。

缅写巴利词“ဇီဝိတ”（jivita）也称为“生命”；命根是一种活着的自性。

专注深入一个透明的业生色聚而观时，瑜伽行者通常会辨认出一种有活动、富有生命力的自性。这种活着、富有生命力的自性，具有守护同一色聚中其余9种业生色的特相；它能使同聚业生色从“ဥပါဒ်”至“ဘင်”（即从初生直至坏灭）维持存在。

命根只存在于业生色聚中。业生色仅由过去之业而生，所以作为“母亲”的业与作为其“子女”的业生色分属前后世，彼此远隔。业生色犹如远离母亲或失去父母的幼儿；如同为了让孤儿活下去，必须由身旁某人出面照护，作为子女的业生色远离母亲业之后，也必须在已经生起、尚未坏灭的期间，由命根出面守护，使它们能够住满其寿期。因此，命根也是守护同聚业生色的守护界。观命根的——

——瑜伽行者，应以智观见这种活着的自性与守护的自性。

透明色聚确定属于业生色聚，故每一个透明色聚中都恒常具有命根色；所以，应先在透明色聚中寻找并观照命根。观命根时若仍不清楚、模糊不明，就以入出息念重新建立定，直至达到第四禅定。当光明的力量变得极其锐利、强盛时，再次观照命根；只须专注于色聚内部而观。不要在色聚之外寻——

原书 634

——找，也不要在色聚之外观照。若以智看见其富有生命力的自性，以及它守护同聚业生色的自性，便已观见命根色。

特别要注意：命根只守护同一色聚中的业生色，不能守护另一色聚中的业生色。再者，命根本身也是由业所生的业生色，于是便会有一个问题：又由什么法来守护这个命根呢？命根在守护与自己俱生、同在一聚的业生色时，也就完成了守护自身的工作。应当理解，这如同一名守护高级官员的贴身卫士：他在守护该官员时，也同时完成了守护自己的工作。命根虽然守护俱生的业生色，但当这些俱生的业生色坏灭时，守护工作也随之结束，命根自己也与它们一同坏灭。这又如守护高级官——

——员们所举行会议的警卫：会议结束时，警卫的守护职责也随之结束。若已在一个透明色聚内领会、以智看见命根，就在六门中的每一个透明色聚内依次观照。成功以后，再继续在不透明色聚内寻找命根。有些不透明色聚含有命根，而另一些不透明色聚，例如“စိတ္တဇ-ဥတုဇ- အာဟာရဇ”（心生、时节生、食生）色聚，则没有命根。含有命根的不透明色聚，就是遍布全身的“ဇီဝိတနဝက ကလာပ်များ”（以命根为第9法的命根九法聚）和“ဘာဝဒသကကလာပ်များ”（以性根色为第10法的性根十法聚），以及“ဟဒယဒသကကလာပ်များ”（心所依处十法聚）——

——这3类色聚。

缅写巴利词“ဘာဝရုပ်”：性根色——男瑜伽行者具有一种足以使人认出“这是男性”的标志，也就是表明其为男性的性根色；女瑜伽行者具有一种足以使人认出“这是女性”的标志，也就是表明其为女性的性根色。它们分别称为缅写巴利词“ပုရိသဘာဝရုပ်”（男根色）与“ဣတ္ထိဘာဝရုပ်”（女根色）。称为“ဥဘတောဗျဉ်း”的两性者，即兼具两种性征的有情，则应视作例外；不过，即便是这类两性者，在任一时段内也都只能具有一种性根色；只是在不同时段，可能随业而交替。

（《阿毗达磨义注》1-359。）

巴利色聚名项（缅文转写）：“ဟဒယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဇီဝိတနဝကကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌ ကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即心所依处十法聚、性根十法聚、命根九法聚、心生八法聚、时节生八法聚与食生八法聚，都是不透明色聚。称为“ပသာဒ”（pasāda，净色）的透明色法没有包含在这些色聚中，所以这些色聚是不透明的。

含有性根色的性根十法聚（= 诸色法自性），虽也由业而生，却属于不透明色聚的种类。因此，想要观修、摄取性根色的贤善瑜伽行者，应先在不透明色聚群中寻找命根色；因为若没有命根色，就不可能有性根色。不过，具有命根色，并不一定就有性根色，因为也有以命根为第9法的“ဇီဝိတနဝကကလာပ်”（命根九法聚）。反之，在没有命根的不透明色聚中，也一定没有性根色。这是因为，含有性根色的“ဘာဝဒသကကလာပ်”（性根十法聚）确定属于业生——

——色。因此，即使已经在不透明色聚中观见直至命根的9种色法自性，至于性根色，则有时能找到，有时也可能找不到。

含有性根色的色聚是“ဘာဝဒသကကလာပ်”（性根十法聚）；有命根色而无性根色的色聚，则可能是“ဇီဝိတနဝက ကလာပ်”（命根九法聚），也可能是“ဟဒယဒသက ကလာပ်”（心所依处十法聚）。

缅写巴利词“ပုရိသဘာဝရုပ်”（男根色）——是表明成为男性的标志，是让人知道“此人是男性”的标识。应观至明白：正因这种作为标识的自性，才成为男性。观男根色时，瑜伽行者通常会逐渐明白，阳刚的男性举止特征是如何由这种性根色所造成的；也往往会看见粗犷强硬的举止特征。许多瑜伽行者都能明白，这与地界的粗性并不相同。

缅写巴利词“ဣတ္ထိဘာဝရုပ်”（女根色）——是表明成为女性的标志，是让人知道“此人是女性”的标识。应观至明白：正因这种作为标识的自性，才成为女性。观女根色时，瑜伽行者通常会逐渐明白，柔和温婉的女性举止特征是如何由这种女根色所造成的；多数瑜伽行者也能明白，这与地界的柔软性并不相同。

男性瑜伽行者于“အဇ္ဈတ္တ”（ajjhatta，自身）只能观见表明男性的男根色；女性瑜伽行者于自身也只能观见表明女性的女根色。至于“ဗဟိဒ္ဓ”（bahiddhā，外在他相续），无论男性还是女性瑜伽行者，都能分别在相应的外在有情相续中观见男根色与女根色。

如果观这种性根色时仍不十分满意，就以入出息念重新建立定。当光明的力量灿然闪耀、明亮发光而变得极其强盛时，再次观照性根色；继续在含有命根的不透明色聚微粒中寻找性根色，不久便会明白。

若已能满意地观见性根色，就依次在眼、耳、鼻、舌、身、心六门中观照。依佛陀的阿毗达磨，六门中都明显存在以性根色为第10法的“ဘာဝဒသက ကလာပ”（性根十法聚）。阿毗达磨所说的性根色，并不是一般人通常所理解的那种性根色。男性与女性的眼睛不同，男性与女性的面容不同，男性与女性的手足形状等也不同，都是由于性根色不同；这种性根色加以区分、显示，使人知道“此人是男人”“此人是女人”。因此，应当知道，性根色是一种遍布六门的色法。凡含有这种性根色的色聚，必定恒常含有命根，——

——总合起来，每一个色聚内各有10种色法自性。巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ အာဝေါ တေဇော ဝါယော ဝဏ္ဏ ဂန္ဓ ရသ ဩဇာ ဇီဝိတ ဘာဝရုပ်”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根、性根色。瑜伽行者必须将这10种究竟色法自性逐一以智分别、分析并摄取，且必须——

——加以观修。

如是，在透明色聚中有10种色法自性，在不透明色聚中也有10种。遍于六门观察这透明、不透明两类色聚，以智破除称为“色密集”的、看似整块坚实的色法团块，充分而透彻地观修，直至智见抵达究竟；若由此修习成功，便能进一步分别、分析并摄取、观修透明色聚。这里所谓不透明色聚中的10种色法，是指以性根色为第10法的性根十法聚。以心所依处色为第10法的心所依处十法聚也不透明。观修其中的心所依处色，方法如下。

心“心所依处以作为意界与意识界的所依为特相。”（《清净道论》2-77。）也就是说，具有作为称为意界、意识界的诸认知心之所依这一特相的色法，就是心所依处色。

“这里所谓‘意’，是有分心。”（《相应部义注》3-5。）依经教的说法，所谓意界，就是有分意净界；这有分意净界也依心所依处色而生。再者，除眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五识之外，其余一切心路心都称为意识界；在具足五蕴的生存界中，这些意识界也依心所依处色而生。在五识之中，眼识依眼净色，耳识依耳净色，鼻识依鼻净色，舌识依舌净色，身识依身净色，各自生起。

因此，所谓心所依处，只是称为意界、意识界的诸认知心依止而生的色法。观修这心所依处色，方法如下。

在这一阶段，已经能在六门中观见透明色聚与不透明色聚各自所含10种色法自性的瑜伽行者，也必然会看见有分意净界。作为“主人”的有分心也澄明，光芒闪烁、灿然照耀。（《增支部》1-9。）一切止修习心与观修习心也都澄明，光芒闪烁、灿然照耀。（《增支部》1-258。）因此，此刻正在把握诸色法、令智见抵达究竟的 ရူပဝရိဋ္ဌတ（把握色法）修习心，也必然澄明，光芒闪烁、灿然照耀。又如依次修至第四禅定的入出息念定修习心等止修习心，也必然澄明，光芒闪烁而——

——灿然照耀。所谓“光明”，正如前面“光明”一节所解释的，是止修习心与观修习心所生的每一个心生色聚中所含颜色界——色所缘——的光耀，以及由每一个这类心生色聚中所含的火界递次产生的每一个时节生色聚中所含颜色界——色所缘——的光耀。

原书 637

对于遍观六门中诸色聚、加以分析并摄取、观修的瑜伽行者，那些澄净明亮的意界与意识界必然会被看见。如果未能看见——即未能理解——诸意识界，就先摄取心门 = 有分意净界，再试着弯曲、伸直一根手指。只专注观照心门，不要观手指；这样便能看见想弯曲、伸直手指的心，以及使屈伸动作发生的心——这些意识界。已经以智看见这些意界、意识界的瑜伽行者，应进一步以智探究、思惟：“这些认知心依止什么而生？”为理解它们依心所依处而生的情形，应当——

——以智观照。含有心所依处的色聚都不透明，位于一生中最常生起的、作为“主人”的有分意净界之下。应反复观照，直到看见这些意界、意识界如何依止该心所依处色而生。由修习心——换言之，由与修习定相应而生之智——所生的光明能量若特别强，便能理解称为意界、意识界的诸认知心如何依止心所依处而生。理解心所依处色以后，应对与它俱起而同在一聚的诸色——巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ-ဇီဝိတ-ဟဒယ”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根与心所依处色——这以心所依处色为第10法的10种究竟色法自性，以智逐一分别、分析而观照。

如果未能成功，就反复以智只观见位于该有分意净界之下的不透明色聚中的四大种，加以摄取，并以智分别。成功以后，再逐一增加，渐次观见依这四大种而生的所造色。若能看见巴利名项（缅文转写）：“ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော- ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ-ဇီဝိတ”，即地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根这9种色法，便继续寻找心所依处。心脏内也有命根九法聚 = 以命根为第9法的色聚，以及性根十法聚 = 以性根色为第10法的色聚；这两类色聚也不透明，但其中都有命根。因此，在不透明色聚中——

——若已能一直观见到命根在内的9种色法，就继续寻找心所依处色。这个含有命根的不透明色聚若不是命根九法聚，也不是性根十法聚，就只能是心所依处十法聚 = 以心所依处色为第10法的色聚；可在该聚中找到心所依处。所谓心所依处，在具足五蕴的生存界中，只是称为意界、意识界的诸认知心之所依性质，只是作为所依的色法。

存在于六门的色聚

“在眼门中，依眼十法聚、身十法聚、性根十法聚，共有30种业生色；而资助它们的时节生、心生、食生诸色有24种，所以合为54种。耳门、鼻门、舌门也同样。”

原书 638

“在身门中，依身十法聚、性根十法聚，以及时节生等诸色，共有44种色法；在心门中，依心所依处十法聚、身十法聚、性根十法聚，以及时节生等诸色，仍恰有54种色法。”

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၉။)”（《清净道论》2-259。）

正如上引的注释论书《清净道论》所开示的——一、在စက္ခုဒ္ဒါရ（眼门），即眼中，有巴利名项（缅文转写）：“စက္ခုဒသကကလာပ်၊ ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即眼十法聚、身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共6类色聚、54种色法。

二、在သောတဒ္ဒါရ（耳门），即耳中，有巴利名项（缅文转写）：“သောတဒသကကလာပ်၊ ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即耳十法聚、身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共6类色聚、54种色法。

三、在ဃာနဒ္ဒါရ（鼻门），即鼻中，有巴利名项（缅文转写）：“ဃာနဒသကကလာပ်၊ ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即鼻十法聚、身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共6类色聚、54种色法。

四、在ဇိဝှါဒ္ဒါရ（舌门），即舌中，有巴利名项（缅文转写）：“ဇိဝှါဒသကကလာပ်၊ ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即舌十法聚、身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共6类色聚、54种色法。

五、在ကာယဒ္ဒါရ（身门），即身体中，有巴利名项（缅文转写）：“ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共5类色聚、44种色法。

六、在မနောဒ္ဒါရ（心门），即心脏中，有巴利名项（缅文转写）：“ဟဒယဒသကကလာပ်၊ ကာယဒသကကလာပ်၊ ဘာဝဒသကကလာပ်၊ ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်၊ စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်၊ အာဟာရဇအဋ္ဌကလာပ်”，即心所依处十法聚、身十法聚、性根十法聚、时节生八法聚、心生八法聚、食生八法聚，共6类色聚、54种色法。由此可知，六门各自都有相应类别的色聚与色法。

这里所说的，只是色聚类别有6类、5类等，色法类别有54种、44种等；每一类的实际数量都很多。例如，眼中所说眼十法聚一类、身十法聚一类等等，是就类别而言各算一类；实际上眼中有许多眼十法聚，也有许多身十法聚。六门皆应依此理解。

阿毗达磨学识成熟的贤善瑜伽行者，听到这些说明，便能轻易知道、理解眼中有多少种色法、有多少类色聚等；观修方法也只须讲解一次左右，便能掌握。

原书 639

然而，有些瑜伽行者在阿毗达磨基础知识方面所受训练较弱，往往还不能仅凭上述说明理解，也不会观修、不会摄取。尤其是从未学过阿毗达磨基础知识，且也不熟悉缅文读写的瑜伽行者，要教他们用智逐一分别、分析每一个色聚并加以摄取、观修，实在困难得多。因此，为了阿毗达磨基础知识薄弱的瑜伽行者，下面再列出诸表。在眼门中教完6类色聚、54种色法的观修方法与摄取方法以后，若只告诉他们：“在耳中也照同样方式观修、摄取”等等，有些瑜伽行者竟连所谓照同样方式观修——

——、摄取都不能理解。这类瑜伽行者多是离书本知识非常遥远的乡村男女。只有指着色业处诸表来教，他们的认识才会更清楚，也才能清清楚楚地观照各个应观处。因此，列出六门诸表，是为了体谅慧力较钝的贤善瑜伽行者；对于智慧敏锐的善士，这些表恐怕并非必需。

存在于六门的色聚

原书第 640 – 645 页

原书 640

眼门（即眼睛）中存在的54种色法

1. 眼十法聚	2. 身十法聚	3. 性根十法聚	4. 心生八法聚	5. 时节生八法聚	6. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界
3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根	9. 命根			
10. 眼净色	10. 身净色	10. 性根色			
业生色——透明	业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1．眼十法聚 = 以适于承受色所缘迎面撞击的眼净色为第10法的透明色聚。

2．身十法聚 = 以适于承受触所缘（地界、火界、风界）迎面撞击的身净色为第10法的透明色聚。

3．性根十法聚 = 以性根色为第10法的不透明色聚。

4．心生八法聚 = 以依心所依处而生的心为生因，并以食素为第8法的不透明色聚。

5．时节生八法聚 = 由一个色聚内部的火界（即时节）所生，并以食素为第8法的不透明色聚。

6．食生八法聚 = 由食（即食素）所生，并以食素为第8法的不透明色聚。

注：这54种色法称为“具构件之眼”（sasambhāra-cakkhu）。其中，眼净色（cakkhu-pasāda）又名“净色眼”（pasāda-cakkhu）。

原书 641

耳门（即耳朵）中存在的54种色法

1. 耳十法聚	2. 身十法聚	3. 性根十法聚	4. 心生八法聚	5. 时节生八法聚	6. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界

3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根	9. 命根			
10. 耳净色	10. 身净色	10. 性根色			
业生色——透明	业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1．耳十法聚 = 以适于承受声所缘（即声音）迎面撞击的耳净色为第10法的透明色聚。

注：这54种色法称为“具构件之耳”（sasambhāra-sota）。其中，耳净色（sota-pasāda）又名“净色耳”（pasāda-sota）。

身十法聚等其余5类色聚的性质与含义，应依前述眼门中的说明理解。

鼻门（即鼻子）中存在的54种色法

1. 鼻十法聚	2. 身十法聚	3. 性根十法聚	4. 心生八法聚	5. 时节生八法聚	6. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界
3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根	9. 命根			
10. 鼻净色	10. 身净色	10. 性根色			
业生色——透明	业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1．鼻十法聚 = 以适于承受香所缘（即气味）迎面撞击的鼻净色为第10法的透明色聚。

注：这54种色法称为“具构件之鼻”（sasambhāra-ghāna）。其中，鼻净色（ghāna-pasāda）又名“净色鼻”（pasāda-ghāna）。

舌门（即舌头）中存在的54种色法

1. 舌十法聚	2. 身十法聚	3. 性根十法聚	4. 心生八法聚	5. 时节生八法聚	6. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界
3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根	9. 命根			
10. 舌净色	10. 身净色	10. 性根色			
业生色——透明	业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1．舌十法聚 = 以适于承受味所缘（即味道）迎面撞击的舌净色为第10法的透明色聚。

注：这54种色法称为“具构件之舌”（sasambhāra-jivhā）。其中，舌净色（jivhā-pasāda）又名“净色舌”（pasāda-jivhā）。

身门（即身体）中存在的44种色法

1. 身十法聚	2. 性根十法聚	3. 心生八法聚	4. 时节生八法聚	5. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界
3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根			
10. 身净色	10. 性根色			
业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1. 地界 1. 地界 1. 地界 1. 地界 1. 地界
2. 水界 2. 水界 2. 水界 2. 水界 2. 水界
3. 火界 3. 火界 3. 火界 3. 火界 3. 火界

4. 风界 4. 风界 4. 风界 4. 风界 4. 风界
5. 颜色 5. 颜色 5. 颜色 5. 颜色 5. 颜色
6. 香 6. 香 6. 香 6. 香 6. 香
7. 味 7. 味 7. 味 7. 味 7. 味
8. 食素 8. 食素 8. 食素 8. 食素 8. 食素
9. 命根 9. 命根
10. 身净色 10. 性根色
业生色——透明 业生色——不透明 心生色——不透明 时节生色——不透明 食生色——不透明

注：这44种色法称为“具构件之身”（sasambhāra-kāya）。其中，身净色（kāya-pasāda）又名“净色身”（pasāda-kāya）。

界业处详细观修法中所说的42身分，是把存在于此身门（= 身体处）中的这些色法再分成42组，逐一分别、分析而观照。因此，在界业处详细观修法中，若见某些身分所含的色法被计为44种，应知所指就是上述44种色法。

心门（hadaya，即心脏）中存在的54种色法

1. 心所依处十法聚	2. 身十法聚	3. 性根十法聚	4. 心生八法聚	5. 时节生八法聚	6. 食生八法聚
1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界	1. 地界
2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界	2. 水界
3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界	3. 火界
4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界	4. 风界
5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色	5. 颜色
6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香	6. 香
7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味	7. 味
8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素	8. 食素
9. 命根	9. 命根	9. 命根			
10. 心所依处色	10. 身净色	10. 性根色			
业生色——不透明	业生色——透明	业生色——不透明	心生色——不透明	时节生色——不透明	食生色——不透明

1．心所依处十法聚 = 以作为称为意界与意识界的诸认知心之所依的心所依处色为第10法的不透明色聚。

注：这54种色法称为“具构件之心脏”（sasambhāra-hadaya）。其中，心色（hadaya-rūpa）又名“心所依处”（hadaya-vatthu）。

观修色法生起相的方法（上）

巴利标题：“观修色法生起相的方法”（rūpanibbatti-passanākāra）。

观修诸色生起相的方法

这里依《清净道论》第二册第249页第700段等处所说，先说明观照诸色如何生起。

所谓这些色法，由业、心、时节与食这4种因法而明显生起。在这4种因法中，对一切众生而言，每一生最初出现的色法唯由业而生；时节生色、心生色与食生色，则都以这种业生色为根本因而生起。

对于在母胎中结生的胎生有情，最初以“ဟဒယဝတ္ထု ဒသက ကလာပ်”（心所依处十法聚）、“ကာယဒသက ကလာပ်”（身十法聚）和“ဘာဝဒသက ကလာပ်”（性根十法聚）这3类色相续之首为起点，30种业生色明显生起。确切地说，这30种业生色从结生心的生起时——即正在生起之时——开始生起；如同在生起时生起，它们也在住时——正在住立之时——生起，并在坏灭时——正在坏灭之时——生起。

在名与色二者中，色的寿命长达17个心刹那，因而灭得缓慢、经较久才灭，转变迟缓；心则灭得迅速，转变轻快。因为名法的寿命比色法短得多，佛陀开示：“诸比丘，我不见另有任何一法，像心这般转变迅速。”

> 缅文出处原文：“(အံ-၁-၉၊၊)”（《增支部》1-9。）

= 诸比丘，即使我以一切智所成的普眼观察，也不见心以外另有任何一法，像此心这般转变迅速。（《增支部》1-9。）世尊如是开示。诚然，与结生心同时生起的色法尚在存续期间，心已经生灭了16次。

（其余色法也应同样理解。）心的生起刹那、住刹那与坏灭刹那，其时长彼此相等；但是，色的生起刹那与坏灭刹那才是迅速的，它们与心的生起刹那、坏灭刹那时长相同。一切行法的生起刹那与坏灭刹那并无差别；所有行法都有等长的生起时与坏灭时。然而色的住刹那持续甚久，要一直住到16个心生起又坏灭为止。

在结生心的生起刹那，与结生心同时生起的心所依处色已到住时、住刹那；依止它，一生中的第二心——即结生心后的第一个有分心——便生起。作为该有分心所依的心所依处色，与结生心同时生起，所以先于这第二有分心而生；因此，它由于先于第二有分心生起，称为“前生”（purejāta）。在称为五蕴世间的五蕴界中，名法必须有作为所依的依处色，才具有生起的能力。这个有分心也必须能够依止已经先于它生起并到达住时的心所依处色，才具有生起的能力；若不能依止该心所依处色，就没有生起的能力。

因此，与结生心同时生起的心所依处色，以“ဝတ္ထုပုရေဇာတနိဿယပစ္စယသတ္တိ”（vatthu-purejāta-nissaya-paccaya-satti，依处前生依止缘之力）资助该第二有分心生起。

因此，依止那在结生心的生起刹那与结生心同时生起、已经到达色的住刹那与住时、并能作为依处前生依止缘而给予资助的心所依处色，第二心——有分心——便生起。又依止那与这第二有分心同时生起、已经到达色的住时、并能作为依处前生依止缘而给予资助的心所依处色，第三心——有分心——便生起。应当依此方法，了知在整个寿命期间诸心生起的性质。（在一生中，第二个生起的心称为“第二”，第三个生起的心称为“第三”。）

特别应说明的是

“然而，临近死亡时，依止唯一一项已经到达住位、先前生起的依处，16个心生起。”

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၄၉။)”（《清净道论》2-249。）

“除临近死亡时外，依处色作为一个心的依止后，并不再成为另一个心的依止；因此说‘与彼俱’等。”（《大复注》2-400。）特别应说明的是：对于极接近死亡的有情，依止唯一一项已经到达色的住时、能作为依处前生依止缘而给予资助的心所依处色，16个心便生起。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၄၉။)”（《清净道论》2-249。）

除临死的死近时期外，在整个一生中，一项所依的依处色只能作为一个心的所依，不能作为另一个心的所依。因此，义注师才说：“依止那与第二有分心同时生起、已经到达色的住时、并能作为依处前生依止缘而给予资助的心所依处色，第三有分心便生起。应当依此方法，了知整个寿命期间诸心生起的性质”等语。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၀။)”（《大复注》2-400。）

依处—前生—依止：这是说，作为所依的心所依处色先于将依它而生的心生起，并以其所依之力给予资助。作为所依的色，必须比将依它而生的心早一个心刹那生起。心所依处先已生起，并能作为所依给予资助；这种作用在这里称为“依处前生依止缘之力”。

〔而在临近死亡时，若从死亡心向前倒数，与第17个心的——

——生起刹那同时生起的业生色，是最后一批业生色。因此，从倒数第16个心起直到死亡心为止的所有心，都只依止与倒数第17个心的生起时同时生起的那一项心所依处色而生。〕

坏灭的方式

说明了生起的方式以后，现在继续说明坏灭的方式。在结生心的生起刹那与结生心同时生起的色，与结生心之后第16个心同时坏灭。

〔意思是：若把结生心也计入，它便与第17个心的坏灭刹那同时——

——坏灭。色的寿命为17个心刹那；每一个心刹那各有“ဥပါဒ်-ဌိ-ဘင်”（uppāda-ṭhiti-bhaṅga），即生、住、灭3个小刹那，所以按称为心刹那的大刹那计，色寿为17刹那；按小刹那计，则为17×3＝51小刹那。生起刹

那和坏灭刹那各只有1小刹那，色的住时则有49小刹那。明白这个原理，就会理解下面的说法。请记住要点：满51个心的小刹那，色的寿命才结束。〕在结生心的住刹那生起的色，与结生之后第17个心的生起刹那同时坏灭。〔若把结生心也计入，它是在第18个心的生起刹那坏灭——

——到这一生起刹那时，才满51小刹那。〕在结生心的坏灭刹那生起的色，到达结生之后第17个心的住刹那时（寿命满51小刹那）坏灭。

只要还有称为轮回的、连续不断生起的诸法，或者说只要还有心的生起，整个期间就都依此方式进行。（无想有情界没有心的生起，故应排除；同样，无色界没有色的生起，也应排除。）对于无需在母胎中结生、身体骤然显现而出生的化生有情（opapātika-satta），以“စက္ခုဒသက ကလာပ်、သောတဒသက ကလာပ်、ဃာနဒသက ကလာပ်、ဇိဝှါဒသက ကလာပ်、ကာယဒသက ကလာပ်、ဘာဝဒသက ကလာပ်、ဟဒယဒသက ကလာပ်”这7种作为色相续之首的色聚——即眼十法聚、耳十法聚、鼻十法聚、舌十法聚、身十法聚、性根十法聚与心所依处十法聚——为起点，70种色也同样持续生起。

“对于化生有情，70种色也依7种相续以同样方式生起。”（《清净道论》2-249。）对于湿生有情，也应作同样理解。（《大复注》2-400。）对于业生色的生起，应当了知以下6种分析：1．“ကမ္မ”（kamma）＝业；2．“ကမ္မသမုဋ္ဌာန”（kamma-samuṭṭhāna）＝业所生；3．“ကမ္မပစ္စယ”（kamma-paccaya）＝以业为缘；4．“ကမ္မပစ္စယ စိတ္တသမုဋ္ဌာန”（kamma-paccaya citta-samuṭṭhāna）＝以业为缘的心所生色；5．“ကမ္မပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（kamma-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）＝以业为缘的食所生色；6．“ကမ္မပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（kamma-paccaya utu-samuṭṭhāna）＝以业为缘的时节所生色。

一、业（kamma）

“其中，所谓业，即善思与不善思。”（《清净“这里所说的‘业’，专指成为异刹那业缘者；所以说：‘所谓业，即善思与不善思。’”（《大“‘以业为缘’，意思是以异刹那业缘为缘；这种业缘即使隔了许多俱胝劫，仍有能力令自己的果生起。善业与不善业不会在自身现起的刹那给果。假如会给果，那么，一个人造作能令其投生天界的善业时，凭该业之力，他应当就在同一刹那成为天人。可是，在造作该业的刹那以外的另一刹那，虽然该业已经不复现存，但单凭它已被造作这一事实，当其余诸缘会合时，便能在现法、下一生或以后某一时位生果；犹如先前学习技艺的活动虽已灭去，却能在后时资助后续的技艺活动。因此，称为异刹那业缘。”（《阿毗达磨义注》3-374。）1．业——凡是能够以异刹那业缘之力给予资助的善思与不善思——

——都称为业。在一个心刹那中与心共同相应生起，并能资助其相应的心、心所法的思，是“သဟဇာတကမ္မ”（sahajāta-kamma，俱生业）这一因法。与果报名法、唯作名法在同一心刹那中共同相应生起，并以俱生业因资助相应心与心所法的果报思和唯作思，在这里不称为业。

异刹那业——作为因的业法与作为果的果报色法、名法，在以生起、住立、坏灭三时现前的时间上相隔甚远；因业与果报生起的时间，甚至可能相隔许多俱胝劫。许多俱胝劫以前所积集的业，仍有能力在今天令自己的果法生起。由于因业与果报不在同一时位生起，而会在各个不同的时位生起，所以这种业称为“异刹那业”这一因法，意即它能以异刹那业缘之力资助果——

——法生起。这里谈论业生色的因时，只有作为因业的“异刹那业缘”才是所说的“业”；此处所谓业，不指俱生业思。

一项法则——一切善业、不善业，在自身正以生起、住立、坏灭三时现前的刹那，并没有给予果报之果的法则。假如真有这种法则，一个人造作能令其生于天界的善业时，就应在造业的同一刹那，由该善业的威力与势能而成为天人；然而事实并非如此。

牛奶刚挤出来时，不能立刻成为酸乳，也不能立刻成为酥油；必须等待一段时间使它成熟。同样，业不可能在正被造作的刹那立刻给果，必须等待成熟所需的时间；只有达到成熟时，才能给果。

在某一刹那，那一思——即业——被造作、积集；到了不同于该造业刹那的另一刹那，这一思（即业）已经不再以生起、住立、坏灭三时现前存在。虽然它不再现前，但能在未来令果生起的业之潜能（kamma-satti），仍潜藏在造作此业的色、名相续之中。那一思业在寿期满于生起、住立、坏灭三时，依胜义法本性坏灭时，乃是把未来能令果法生起的业之潜能埋存于色名相续之后才坏灭。这一潜能称为“异刹那业缘之力”。

因此，在某一刹那，那一思（即业）被造作、积集；在不同于该造业刹那的另一刹那，虽然这一思（即业）已不再以生起、住立、坏灭三时现前存在，但仅因它确已被造作，当“ဂတိ、ကာလ、ဥပဓိ、ပယောဂ”（gati、kāla、upadhi、payoga，即趣、时、所依、加行）这些其余因法会合时，仍能在现前这一生、紧接而来的第二生，或从第三生开始的以后某一生令果生起。应当把它理解为：从前对于技艺等的练习虽已坏灭，却仍会成为隔一段时间以后所作的后续技艺练习之因。

在一切世间技艺中，练习越多，熟练程度就越强。先前的练习虽已坏灭，却仍在资助后来的练习；由于这种资助，熟练程度便不断提高。以打字这门技艺为例来思考：练习多的人，可以变得更加熟练；不过，练习仍须有系统。依规矩、按方法练习，能够把人引向成功的顶点。

由于积集业的时位与业给果的时位，可能相隔许多心刹那、一生，乃至许多生，因此，这种业因法称为“异刹那业缘”：它与果法生起的刹那不同，具有另一个相异、特别的刹那。（《阿毗达磨义注》3-374。）

原书 651

二、以业为生起因的法（kamma-samuṭṭhāna）

“所谓业所生法，即诸果报蕴，以及眼十法聚等70种色。”（《清净道论》2-249。）在结生、有分、死亡心以及心路相续中的每一个果报心刹那，4个名蕴；以及从眼十法聚等直到命根九法聚在内的70种“ကဋတ္တာရုပ်”（katattā-rūpa，所作色，即业生色）：这些都称为“ကမ္မသမုဋ္ဌာန်”，即以业为生起因的法。

三、以业为缘而受资助的法（kamma-paccaya）

“所谓以业为缘之法，也就是前述那些法；因为业对于业所生法，也作为资助缘。”（《清净“因为业不仅是业生法的能生因，也是使其成熟之因；依命根与业生火而有守护作用，又因成为获得食等的原因而构成资助的基础。所以说：‘也作为资助缘。’应当知道，业的这种资助缘性，唯以亲依止缘的方式成立。”（《大复注》2-400。）前述4个果报名蕴与70种所作色（即业生色）本身，也称为“以业为缘而受资助的法”。诚然，业不仅是直接令业所生的果报名蕴与业生色生起的能生因，也是给予资助的资助因。

业不只以直接能生的能生力给予资助，也以扶助、支持的资助力给予资助。（《清净道论》2-249。）这就是说，它以强力依止——亲依止缘之力——给予资助。（《大复注》2-400。）诚然，业不仅是业生法的直接能生因，也是守护、保护之因。为什么呢？色命根作为维持之法，持续守护同一色聚中的业生色，使它们住立直到坏灭；果报名命根也同样守护诸果报名法。命根九法聚内还含有——

——业生火界，即能消化食物、称为“ဥဒရဂ္ဂိ”（udaraggi，腹火）的消化火；它也持续守护诸业生色，这就是称为“ဥသ္မာ”（usmā）的体温。由命根与“ကမ္မဇဂ္ဂိ”（kammajaggi，业生火）持续守护的作用；又因为某些福业深厚的善人凭借在过去各生所圆满的殊胜波罗蜜福业，能够轻易获得食等4种资具，所以业也作为使食等容易获得的因而给予扶助。由于具有这些资助作用，业既是业生法的能生因，也是其资助因。

因此，义注才解释说：“业对于业生法，不只是能生因，也是资助因，即给予扶助、支持的因。”至于这种业对于——

——业生法所起的扶助、支持作用，应当知道，唯以本性强力的所依因——亲依止缘——之力给予资助。

缅文出处原文：“(ဓဟာ၌-၂-၄၀၀။)”（《大复注》2-400。）

正等觉菩萨、独觉菩萨，以及上首声闻、大声闻、普通声闻等声闻菩萨——这3类菩萨的福业广大、智慧广大等，是由于他们历经不可数劫、不可数生而圆满的波罗蜜与福业之势。因此，这些业对于诸菩萨的业生法，不只作为直接使其生起的能生因给予资助，也作为扶助、支持的资助因给予资助。利得丰厚、威德势力广大、智慧广大等，正是由业的扶助、支持而获得的明显果法。

四、业缘心生色（kamma-paccaya citta-samuṭṭhāna），即由以业为资助缘的心所生之色

“所谓业缘心生色，即果报心所生的色。”（《清净道论》2-249。）在五蕴有情的相续中，依止心所依处色而生的每一个称为意界、意识界的心，（结生心除外；或者说，结生心与死亡心除外，）都具有产生心生色的能力。在这些能够产生心生色的心中，包括由过去业而生、称为结生心、有分心（死亡心）的离心路心，以及称为领受、推度、彼所缘的心路心；这些都是果报名法。这些果报心在自身的生起时，也能产生心生色。由这些果报心所生的心生色，就是“业——

——缘心生色”，也就是由以业为因缘、资助缘的心所生之色。

缅文出处原文：“(ဝိထု၌-၂-၂၄၉။)”（《清净道论》2-249。）

“对于果报心所，也应说它们是由以业为缘的心所生；或者不必如此说，因为提到业所生与以业为缘时，已经把它们摄入了。”与上述果报心在同一心刹那共同相应生起的果报心所，也应说具有“由以业为因缘、资助缘的心所生”这一性质。（心与心所以俱生、相互、依止等缘力彼此互相资助，复注师正因如此而作此说。）换一个角度说，前文既已列举“业所生法”和“以业为缘之法”，其中已经摄取了这些心所法，所以在业缘心生法这一组中，就不必再另说果报心所也包括在内。

缅文出处原文：“(ဓဟာ၌-၂-၄၀၀။)”（《大复注》2-400。）

原书 653

五、业缘食生色（kamma-paccaya āhāra-samuṭṭhāna；缅文“ကမ္မပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”），即由以业“所谓业缘食生色，是指业所生色中的食素到达住时后，产生另一个以食素为第8法的八法聚；其中的食素到达住时后，又产生另一个，如此连接成4代或5代相续。”（《清净道论》2“‘到达住时的食素产生另一个以食素为第8法的八法聚’，应理解为发生在已由食滋润、遍随的身体中。”（《大复注“‘连接成4代或5代相续’，是说依同类相续连接4代或5代色聚的转起；但诸师说，若有特殊的外缘，也能连接许多不同类的转起。”（《大复注》2-401。）眼十法聚等每一业生色聚中都含有食素，称为业生食素。依色法的法则，它们必须到达住时才有力量。

因此，业生食素结束自身的生起时而到达住时后，在食生食素已经持续遍随的身体中，产生一个新的“ဩဇဋ္ဌမက ရုပ်ကလာပ်”（ojaṭṭhamaka-rūpakalāpa，以食素为第8法的食素八法聚）。

意思如下。可吞咽的食物，无论尚未食用，还是吃下后在新食处作为“新食身分”（即胃中物、未消化食物）而住，或在旧食处作为“旧食身分”（即已消化废物部分）而住，都不过是由称为时节的火界所生之时节生食素八法聚的集合。在这些食物、新食与旧食中专注四大种而观照，只会见到四大种的集合；若能在这个四大种的团块中进一步专注于虚空界而观见它，就只会见到色聚微粒。这些色聚微粒，都是由一个色聚中所含的火界逐代产生的色聚。如此——

——一个色聚中所含的火界资助后续一个个新色聚逐代生起；智者惯常把这种生起说成“一环接一环地撞击而起”。

因此，无论食物在尚未食用、作为可吞咽食物而住时，还是作为新食身分或旧食身分而住时，这些食物都只是由时节所生的时节生色，即时节所生色。即使食物原本不成一口之团，由于须把它做成一口一口而吞咽，所以称为“ကဗဠိကာရအာဟာရ”（kabaḷīkāra-āhāra，段食）。

每一个称为段食的时节生色聚中都含有食素。这种食素在尚未遍布身体、仍位于口腔、咽喉、胃、肠、旧食处等各处时，只是时节生食素“得到已被执受的业生色作为缘。”（《清净道论》2-251。）当这种时节生食素得到位于胃等处周围的命根九法聚中所含火界——即能使食物均匀消化的业生消化火——的扶助、支持，到达住时后，便产生一个又一个新的、以食素为第8法的食素八法聚。这些新色聚中所含的食素，是原来时节生食素的子孙后代；这种食素称为食生食素。

原书 654

注意——这里说：新食身分的时节生色聚中所含时节生食素，得到胃周围命根九法聚中消化火界这一因缘的资助后，产生一个又一个新的食生食素八法聚；这只是依一般情形而说。吞下的食物并不是到达胃中以后才开始遍布；在口中咀嚼时，或到达咽喉、肠等各处时，若得到位于口、咽喉、肠等各处周围的命根九法聚中业生火界的资助，也能产生一个又一个新的食素八法聚，并能以食生食素八法聚的形态遍布身体。

食生食素——应当清楚记住：由新食身分中时节生食素八法聚所含的时节生食素，在业生消化火帮助下逐代产生的色聚，是食生色聚；这些食生色聚中所含的食素，就是食生食素。

业生食素与食生食素的会合——眼十法聚等每一种业生色聚中所含的食素，都是业生食素。若这种业生食素得到已经遍布至上述眼处的食生食素给予扶助、支持，就会再产生一个新的、以食素为第8法的食素八

法聚；这个新色聚中所含的食素到达住时后，又再产生另一个新的食素八法聚。如是，依“သဒိသသန္ဆတိ”（sadisa-santati，同类色相续）的次第，连接成4代、5代色聚的生起。意思是：一个业生色聚中所含的食素，得到食生食素资助后，能够产生4至5代色聚。

请记住要点

新食身分中每一个色聚所含的时节生食素，若得到业生消化火的资助，就会产生一个又一个新的食素八法聚。因为这些新色聚是由（时节生）食素所生，所以属于食生食素八法聚。

随后，若业生色聚各自所含的业生食素，又得到这些食生食素八法聚中食生食素的支持，它便再产生4代、5代——即4次、5次——的新色聚。应当记住这种彼此资助方式的要点；这样，在书写、说明观照对象时，或自己实际观修时，才会理解清楚。正因为业生食素只有得到食生食素资助，才能产生一个又一个新的食素八法聚，所以才说：“业生食素结束自身的生起时、到达住时后，在食生食素持续遍随的身体中，产生以食素为第8法的食素八法聚。”若有天界食素等——

——某种特殊外缘，诸师说，它也能够连接许多不同类色相续的生起过程。

原书 655

六、业缘时节生色（kamma-paccaya utu-samuṭṭhāna；缅文“ကမ္မပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”），即由以业“所谓业缘时节生色，是指业生火界到达住时后，产生时节所生、以食素为第8法的八法聚；该聚中的时节又产生另一个食素八法聚，如是连接成4代或5代相续。首先应当这样观见业生色的生起。”（《清净道论》2-250。）每一个业生色聚中都含有火界，这种火界也称为时节。业生火界——即时节——到达住时后，便产生一个以食素为第8法的食素八法聚。这个食素八法聚由业生火界这一时节所生，所以是时节所生色。在这个时节所生的食素八法聚中，也含有火界——即时节；其中到达住时的火界——即时节——又产生另一个食素八法聚——

——又产生另一个食素八法聚。如是，依同类色相续次第，连接成4代或5代色聚的生起。这一切色法由以业为根本因、为资助缘的火界——时节——所生，所以称为“业缘时节生色”。首先应当如此以智观见业生色的生起。（《清净道论》2-249—250。）希求涅槃的贤善者啊，这是你应当努力履行的一项责任：务必亲自以智现前、通达知见。

心生色的生起方式

对于心生色，也应了知如下5种分析：1．“စိတ္တ”（citta）＝心；2．“စိတ္တသမုဋ္ဌာန”（citta-samuṭṭhāna）＝以心为生起因；3．“စိတ္တပစ္စယ”（citta-paccaya）＝以心为缘；4．“စိတ္တပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（citta-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）＝心缘食生色；5．“စိတ္တပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（citta-paccaya utu-samuṭṭhāna）＝心缘时节生色。

一、心（citta）

缅文引文：“တစ်ခုယုတ် ကိုးဆယ်သော စိတ်တို့သည် စိတ် မည်၏။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)”译：“除4种无色界果报心与10种双五识以外，其余75种心，从结生心之后的第一个有分心开始，只在自身的生起时产生心生色。”在这89种心中，除去4种无色界果报心与10种双五识，其余75种心，都能从结生之后的第一个有分心开始，在每

一心自身正在生起的生起时产生由心所生的心生色。应当知道：如同一项业能产生许多色法，一个心也能产生许多色聚，也就是许多色法。

原书 656

心生色、威仪与表色

欲界速行（ကာမဇော）共29种：1．大善心（မဟာကုသိုလ်စိတ်）8种；2．不善心（အကုသိုလ်စိတ်）12种；3．生笑心与大唯作心（ဟသိတုပ္ပါဒ်စိတ်နှင့် မဟာကြိယာစိတ်）9种。再加确定心（ဝုဋ္ဌော）= 意门转向心（မနောဒ္ဝါရာဝဇ္ဇန်း）1种，以及善神通心 + 唯作神通心（ကုသိုလ်အဘိညာဏ် + ကြိယာအဘိညာဏ်）2种，总计32种。这32种心能够产生：1．心生色（此处指一般心生色）；2．威仪；3．表色。

威仪（iriyāpatha）

“由于是身体动作发生之处，亦即其所由之道，故称威仪；即行走等。从究竟义而言，就是处于那种状态的诸色之转起。”（《大复注》2-401。）由于是身体动作发生的处所、所依之道，所以行、住、坐、卧称为“ဣရိယာပထ”（iriyāpatha，威仪）。从究竟的实体、自性而言，威仪就是在行走等状态中诸色法的生起与转起。

意思是：诸色法以行走的形态、站立的形态、坐着的形态、躺卧的形态而转起，这本身就称为威仪。

“固然，此处并没有离开色法而另有的威仪和表；然而，并非一切能令色生起的心都能支持威仪并产生表这一变异。凡能产生表的心，由于二者不可分离，必定也能产生另一者；同样，能支持威仪的心也必定产生色。为了显示这一差别，才把‘色、威仪与表’作总摄并举。”（《大复注》2-401。）有人可能问：既然并不存在离开色法而另有的威仪和表，为什么还要把威仪与表从色法中分别提出？答复如下。

在这里，确实没有离开色法而另有的威仪，也没有离开色法而另有的表。即便如此，也不是每一种能产生心生色的心都能支持、稳固威仪，也不是每一种都能产生称为表的特殊动作形态。事实上，凡是能产生表的心，都能支持、稳固威仪，也能产生心生色。

由于表、威仪与心生色彼此不可分离，表色一旦生起，威仪与——

原书 657

——心生色也必然生起。因此，凡能产生表色的心，依不可分离的方法，必定也能产生威仪与一般心生色。（所谓“一般心生色”，是指不含表与威仪的心生食素八法聚。）同样，凡能支持、稳固威仪的心，也能产生一般心生色，因为没有心生食素八法聚，就不可能有威仪色。为显示这一差别，义注以原文：“"ဝုဋ္ဌော၊ ကာမဇော၊ အဘိညာဏ်ဇော ဟူသော (၃၂) မျိုးသော စိတ်သည် စိတ္တဇရုပ်ကို လည်းကောင်း၊ ဣရိယာပုထ်ကိုလည်းကောင်း၊ ဝိညတ်ရုပ်ကိုလည်းကောင်း ဖြစ်ဇေကုန်၏"”——“确定心、欲界速行与神通速行等32种心，能产生心生色、威仪和表色”，把三者总摄并举，并使用了具有总摄义的巴利“စ”（ca）字；义注师这样使用，正是——

——为了表明上述差别。

〔这里，巴利“စ”（ca）字与缅语“လည်းကောင်း”意义相同；它不是表示在3项中只任选一项的“或者——

——”，而是表示3项全部都取的“以及”。〕

心生色与威仪

大界善速行（မဟဂ္ဂုတ် ကုသိုလ်ဇော）9种；大界唯作速行（မဟဂ္ဂုတ် ကြိယာဇော）9种；出世间心（လောကုတ္တရာစိတ်）8种；合计26种安止速行心（အပ္ပနာဇောစိတ်）。这26种心能产生：1．心生色，即一般心生色；2．威仪。

但是，它们不能产生表色。（应当注意：这些安止速行中不包括神通速行。）

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)”（《清净道论》2-250。）

“它们不产生表，因为大界善等具有寂静性，不具扩展活动性。唯有具扩展活动性的欲界善等才产生表；然而，它们仍能支持威仪，因为虽有寂静性，却由于禅那之势而具努力；由此，它们具有速行作用。”（《大复注》2-401。）这26种安止速行为什么不能产生表色？因为大界速行、出世间速行具有寂静性，不具有向外扩展、活动的性质，所以不能产生表色。诚然，只有具有扩展、活动性质的欲界速行、神通速行等心才能产生表色。不过，这些安止速行心虽不能产生表色，却能支持、稳固威仪，使它保持原状。为什么呢？因为这些安止——

——禅速行虽然处于寂静状态，却因禅那之势而具有明显的发勤、精进与努力。由于这种发勤、精进与努力明显存在，这26种心便具有速行作用。正因为安止速行具有如此明显的努力，其中的大界速行——

——能够以强盛之势，连续体验入出息似相、遍似相等各种止禅似相所缘的滋味；出世间速行则能连续体验无为界、寂静界涅槃的寂静安乐之味，履行这种速行作用。

“‘也支持威仪’，是说支持如其已经转起的威仪。”（《根本复注》1-151。）依照上述《根本复注》的解释，在前述禅速行、道速行与果速行等26种安止速行中，应除去正在执行神通作用的色界第五禅速行，而包括不执行神通作用的色界第五禅速行。这26种心不能产生表色，因而不能从头产生一种离开表色便不能成立的新威仪；但是，它们能支持、稳固由确定心、欲界速行与神通速行所产生的既有威仪。

所谓“支持”，意思是：由确定心、欲界速行与神通速行已经产生的行、住、坐、卧诸威仪，仍照原来的行而行、照原来的住而住、照原来的坐而坐、照原来的卧而卧；这些心使它不致败坏，并使其继续存续、保持稳固。

“只能产生一般心生色”

以下19种心是：1．2种无因舍俱推度心（အဟိတ် ဥပေက္ခာသန္တီရဏစိတ်）＋8种大果报心（မဟာဝိပါက်စိတ်），即10种欲界有分心〔这里指它们正在执行有分作用〕；2．5种色界果报心，即色界有分心（ရူပါဝစရဝိပါက်）；3．五门转向心与2种领受心（ပဉ္စဒ္ဝါရာဝဇ္ဇန်း၊ သမ္ပဋိစ္ဆိုင်းဒွေး），即3种意界；4．1种无因善果悦俱推度心（အဟိတ် ကုသလဝိပါက် သောမနဿသန္တီရဏစိတ်）；总计19种。这19种心只能产生不含威仪与表的一般心生色，不能产生威仪，也不能产生表。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)”（《清净道论》“由于没有奋发努

力、性质寂静而且十分微弱，它们只产生色，不产生威仪。”（《大复注》2-402。）这19种心没有发勤、精进与努力，因其性质寂静而全面微弱，所以只能产生一般心生色，不能产生威仪——

——也不能产生表色。缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၂။)”（《大复注》2-402。）

心的力量

“当未被夹杂的有分流转时，诸肢体会下沉，仿佛陷入其中；而称为‘32与26’的警觉心流转时则不如此。当这些心流转时，诸肢体受到支持，正以原先已经转起的威仪状态继续转起。”（《根本复注》“所谓‘未被夹杂’，即未与间或生起的诸心混合。”（《随复注》“在有分流转而未与动作所成之心混合时，肩等身体部分以不动的状态安住。”

> 第三段引文的缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၂။)”（《大复注》2-402。）

原书 659

上文所列的32种心与26种心，也称为“ဇာဝရဏစိတ်”（jāgaraṇa-citta，警觉心、清醒之心），又称“ကိရိယာမယစိတ်”（kiriyāmaya-citta，能完成动作行为之心）。在不与这些警觉心、动作所成之心混合，而只有有分心毫无间断地连续生起时，肩等身体部分可以不活动而保持安住。缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၂။)”（《大复注》2-402。）诚然，当未与警觉心、动作所成之心混合的纯有分心毫无间断地连续生起时，身体肢节仿佛下沉、陷入、收缩；而当所谓32种心与26种心这些——

——警觉心生起时，身体肢节却不会像那样下沉、陷入或收缩。警觉心、动作所成之心生起时，身体肢节变得坚挺稳固；行时保持行的状态，住时保持住的状态，坐时保持坐的状态，卧时保持卧的状态，只依已经转起的威仪状态继续转起。应当如此理解。

唯是意门速行

“任何人都不是凭五门识，在行走等状态中作成某一种威仪。……这一切类别只能在意门速行中获得。”（《阿毗达磨义注》2-388。）前文所说能产生一般心生色、威仪与表色的确定心、欲界速行与神通速行之中，神通速行必定只是意门速行，这一点无须另说。至于确定心与欲界速行，则既可能属于五门心路，也可能属于意门心路。这里应当只取意门心路中的意门转向心——即确定心——以及欲界速行。五门心路非常微弱，所以五门心路中的确定心与速行不能产生表色，也不能产生威仪；任何一种威仪都不能由它们作成。应当如此理解。

不能产生心生色的诸心

以下共有16种心：1．以眼识等为首的双五识（ဒွေပဉ္စဝိညာဏ်）10种；2．一切有情的结生心（ပဋိသန္ဓေစိတ်）1种；3．阿罗汉的死亡心（စုတိစိတ်）1种；4．无色界果报心（အရူပဝိပါက်စိတ်）4种；总计16种。这16种心：1．不能产生一般心生色。

2．也不能产生威仪。

3．也不能产生表色。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)”（《清净道论》2-250。）

原书 660

结生心不能产生心生色的原因

由于以下原因，一切结生心都不能产生心生色：1．作为所依的心所依处色微弱；2．尚未获得稳定、坚固的立足处；3．缺少前生等因缘资助；4．只是刚到新生命中的新来客；5．业生色已经占据了心生色赖以安立的位置。

1．诸色在正在生起的生起时很弱，只有到达住时才有力量，这是色法的定律。无论结生时还是生命期间，色在正在生起的生起时尚未获得后生缘的资助，也尚未获得食等资助，所以任何色法在生起时都必然微弱。结生心依止与自己在新生命中最初同时生起、仍然微弱而尚无力量的心所依处色，因此不能产生心生色。缅文出处原文："(အတိ-၌-၂-၂၂။)"（《阿毗达磨义注》2-22。）2．不只是结生心的所依处色微弱；结生心本身也是由业势投送、才刚在新生命中生起，尚未获得稳定坚固的立足处。犹如一个正在坠下断崖的人无法承受另一个人依靠自己——

——同样，结生心也不能以"သဟဇာတ နိဿယသတ္တိ"（sahajāta-nissaya-satti，俱生依止缘之力）给予足以令心生色生起的资助，因而不能产生心生色。缅文出处原文："(အတိ-၌-၂-၂၂။)"（《阿毗达磨义注》2-22。）3．结生之后相继生起的第一个有分心等果报心，也都是由业势投送而生，所以本身同样并不稳固；但是，结生心等各自已经灭去的前一前心，以无间等缘力资助它们；又因为它们依止先于自己生起、与结生心等前一前心在生起时同时生起、如今已经到达色的住时而有力量的心所依处色，所以该心所依处色又以前生等缘力——

——给予资助。因此，第一个有分心等诸心力量充足，能够产生心生色。

结生心却是在新生命中与自己所依的心所依处色不前不后、同时生起。因此，心所依处色不能先于结生心生起，不能以"ပုရေဇာတ"（purejāta，前生）方式资助结生心而成为其依止缘。如果该所依处色能够先于结生心生起，并有能力成为前生缘，那么结生心也就能够产生心生色。

在某一心刹那，如果所依处色先于依止它的心而生，便能成为"ဝတ္ထုပုရေဇာတနိဿယ"（vatthu-purejāta-nissaya，依处前生依止）缘。以眼净色等为所依处色的色相续次第，在其中一个所依处色——

原书 661

——仍然明显存在时，另一依处色便灭去而又有新的依处色生起，色相续即以这种灭而复生之力前后连接；它不像过去生死亡心的依处色与现今新生结生心的依处色那样，色相续次第截然中断。

色相续次第始终如此前后相接。

〔一个例子——试以结生之后第17个心刹那为例。与结生心同时生起的业生色，在结生后第17个心的坏灭时，已经活满17个心刹那而坏灭。与此同时，在这第17个心的生时、住时和坏灭时，新的业生色仍不断生起；心生色和时节生色也各依其适当方式生起。再者，在结生后的第一个有分心、第二个有分心等各心的生时、住时与坏灭时，新的业生色同样不断生起。

而第一个有分心、第二个有分心等，也各自在自己正在生起的生时产生心生色。

这些色聚所含的火界——即时节——每当到达色的住时，又会产生新的时节生色。在第一个有分心等时刻已经生起的诸色法，到结生后第17个心刹那时尚未活满17个心刹那，所以仍继续住立。因此，在结生后第17个心刹那中，既有诸色的灭与坏，也有诸色的生，还有寿命未尽、正在住立的色。正因如此，色相续次第始终前后相接；其余心刹那也应同样理解。〕在心能够依止由依处前生依止之力资助的依处色时，它还必须具足能够进一步增强心力的寻、伺等禅支——

——正见、正思惟等道支，以及触、思等心的构成法；只有这些法不欠缺、确实具足时，心才能产生心生色。眼识等五识因为欠缺这些禅支与道支，不能产生心生色。缅文出处原文："အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂။"（《阿毗达磨义注》2-22）；"မူလဋီ-၂-၁၈။"（《根本复注》2-18。）这里又可提出一个质问：与结生心同时生起的心所依处，在结生心的住刹那与坏灭刹那，已经属于"前生"——即已经先起。

因此，若有人说："在结生心的住时与坏灭时，作为所依的心所依处色并不缺少已经前生这一条件，所以结生心在这两个时段应能生色"，义注为了排除此见，又接着说：缅文出处原文："(မူလဋီ-၂-၁၈။)"（《根本复注》2-18。）"如果心在住刹那或坏灭刹那也能生色，那么结生心也应当能生色；然而，一切心在住、坏二刹那都不能生色。"缅文出处原文："(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂။)"（《阿毗达磨义注》2-22。）这段话实际上容许：与结生心同时生起的心所依处，在其住、坏二刹那已经是结生心及其心所的前生依处；并不是说它在这时仍不属于前生——

——但这一容许本身也正显出反方主张的过失：假若心在住、坏二刹那也能生色，照质问者的说法，结生心自然也应能生色；然而住、坏二时根本没有心生色生起。一切心灭得极快：在坏灭刹那，心本身正在坏灭，不能生色；在住刹那，心也已倾向坏灭、朝坏灭而去，不能生色。只有在心因获得无间、前生等诸缘资助而具有力量时，心生色才生起，而那正是在心的生起刹那。因此，质问者的说法依然欠缺必要之因。

因为结生刹那没有前生依止这一条件，所以应知结生心不能生色。缅文出处原文："(မူလဋီ-၂-၁၈။)"（《根本复注》2-18。）蘑菇从土中冒出地面时，顶上带着泥土一同冒出；同样，心依止先于自己生起的依处色，在自身正在生起的生起刹那一出现，便带着8种"以食素为第8法的色"一同出现。缅文复注原文："(အနန္တရစသော အကြောင်းပစ္စည်းတို့၏ အထောက်အပံ့ အစွမ်းကြောင့် စိတ်သည် ဖြစ်ဆဲ ဥပါဒ်ခဏ၌ အဟုန်ရှိရှိနှင့် အင်အားပြည့်တင်းစွာ ဖြစ်ပေါ်လာသောကြောင့်ပင်တည်း။ ---- မူလဋီ-၂-၁၉။)"译："这是因为心受无间等缘法的资助，在正在生起的生起刹那势力迅猛、力量充足地生起。"结生刹那的心所依处色不能先于结生心生起，因而不能成为依处前生依止缘。因此，由于欠缺依处前生依止这一依止因——

缅文引文原文（涵盖本单元两处同源出处及其间正文）："(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂။) ၄။ မရောက်ဖူးသေးသော အရပ်တစ်ပါးသို့ ရောက်ရှိလာသော ရောက်သစ်ဧ အာဂန္တုက ဧည့်သည်ယောကျ်ား သည် ရောက်ရာအရပ်၌ မိမိ၏ အရာဌာန မဟုတ်သည့်အတွက် မစိုးပိုင်သည့်အတွက် သူတစ်ပါးတို့အား "အမောင်တို့ …လာကြပါ …၊ အမောင်တို့အား ရွာထဲ၌ ထမင်း အဖျော် ပန်းနံ့သာ စသည်တို့ကို ပေးလှူပါမယ်" စသည်ဖြင့် လောကွတ်ပျူကွာ ပြောဆိုလာခြင်းငှာ မစွမ်းနိုင်သကဲ့သို့ အလားတူပင် ပဋိသန္ဓေစိတ်သည်လည်း ထိုထို ဘဝသစ်၌ ရောက်သစ်ဧ ဧည့်သည် အာဂန္တုမျှသာ ဖြစ်၏။ ထိုသို့ မိမိ၏ ဘဝသစ်၌ ရောက်သစ်ဧ ဧည့်သည် အာဂန္တုမျှသာ ဖြစ်သည့်အတွက်ကြောင့်လည်း စိတ္တဇရုပ်များကို ဖြစ်ပေါ်လာဖို့ရန် လောကွတ်ပျူကွာ မပြုနိုင်ချေ၊ စိတ္တဇရုပ်ကို မဖြစ်စေနိုင်ပေ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂။)"译解如下：——结生心也不能产生心生色。（《阿毗达磨义注》2-22。）4．一个刚到陌生地方的旅客，由于那里不是自己的地盘，自己也无权作主，不能招呼别人说："诸位兄弟，请来吧，我会在村里供给你们饭食、饮料、花鬘、香料等。"同样，结生

心在每一新生命中只是初来乍到的客人；正因它在自己的新生命中只是新客，不能殷勤招待诸心生色使之生起，故不能产生心生色。（《阿毗达磨义注》2-22。）5．在生命期间，心与心所以俱生、依止等缘力——

——资助心生色生起。缅文出处原文：“(ပဋ္ဌာန-၁-၅။)”（《发趣论》1-5。）结生心则已经以这些缘力资助与自己同时生起的30项俱生业生色法；这30项俱生业生色法占据了原本会由心生色出现的位置。因此，结生心也不能产生心生色。

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂။)”（《阿毗达磨义注》2-22。）

原书 663

阿罗汉尊者的死亡心

“漏尽者的死亡心，因为轮回之根已经止息，所以不生色。确实，在他的一切生中，轮回之根已经止息，成为不再生起之法；未来生中不再有相续。”也就是说，阿罗汉尊者的死亡心，因为无明与爱这轮回根已经寂灭、断尽，不能产生心生色。确实，在阿罗汉尊者的相续中，一切生里的无明与爱这轮回根都已经寂灭，性质上不应再次生起；新生命中不再有色相续。

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၂-၂၃။)”（《阿毗达磨义注》2-22—23。）

请审察思惟

“所谓轮回之根，是爱与无明。死亡心所生的色，正如由死亡心之前诸心所生的色一样，也不会在另一生中生起；因此，以轮回根止息来解释死亡心不生色，值得审察。”根本复注的作者并不赞同义注所说：“阿罗汉尊者的死亡心，因为无明、爱这一轮回根已经寂灭，所以不能产生心生色。”

不赞同的理由是：复注作者从上述义注文句推断，义注作者似乎认为“如果阿罗汉尊者的死亡心能产生心生色，那种色便会延续到下一生”。为了说明它不会如此延续，复注作者提出：“死亡心所生的色，正如死亡心以前诸心所生的色一样，不会在另一生中重新生起。”因此，根本复注作者说：以无明、爱这一轮回根已经寂灭为由，解释阿罗汉尊者的死亡心不生心生色，值得审察。

然而，《蜜复注》说明：义注作者的本意并不像根本复注作者所理解的那样。

《蜜复注》解释说：“如果无明、爱这一轮回根仍在，死亡之后便会有新的结生；为了资助那一新的结生，阿罗汉尊者的死亡心如果还产生心生色，也就应当具有无间缘之力。事实上，阿罗汉尊者的死亡心没有无间缘之力；因为没有这种力量，所以不能产生心生色。”（由于轮回根已断，那一死亡心没有无间缘之力；正因为没有这种力量，才不能产生心生色。）然而，根本复注作者则主张一切有情的所有死亡心都不能产生心生色；这一点在下文将会清楚。

关于死亡心的见解

巴利引文（缅文转写，上半）：“"ကာမာဝစရာနံ ပစ္ဆိမစိတ္တဿ ဥပ္ပါဒက္ခဏေ ယဿ စိတ္တဿ အနန္တရာ ကာမာဝစရာနံ ပစ္ဆိမစိတ္တံ ဥပ္ပဇ္ဇိ- ဿတိ၊ ရူပါဝစရေ အရူပါဝစရေ ပစ္ဆိမဘဝိကာနံ၊ ယေ စ ရူပါဝစရံ အရူပါဝစရံ ဥပပဇ္ဇိတ္တာ ပရိနိဗ္ဗာ

ယိသဿန္တိ”译：“处于欲界有情最后一心生起刹那的人；其当前心之后将无间生起欲界最后一心的人；色界、无色界的最后有者；以及投生色界、无色界后将般涅槃者——”

原书 664

缅文引文原文（合并本单元两处同源引文及其中出处）：“တေသံ စဝန္တာနံ တေသံ ဝစီသင်္ခါရော နိရုဇ္ဈိဿတိ၊ နော စ တေသံ ကာယသင်္ခါရော နိရုဇ္ဈိဿတီ"တိ ပန ဝစနတော အညေသမ္ပိ စုတိစိတ္တံ ရူပံ န သမုဋ္ဌာပေတီတိ ဝိညာယတိ။ န ဟိ ရူပ သမုဋ္ဌာပကစိတ္တဿ ဂဗ္ဘဂမနာဒိ- ဝိနိဗန္ဓါဘာဝေန ကာယသင်္ခါရာ သမုဋ္ဌာပနံ အတ္ထိ၊ န စ ယုတ္တံ "စုတော စ စိတ္တသမုဋ္ဌာနဋ္ဌဿ ပဝတ္တတီ"တိ၊ နာပိ "စုတိစိတ္တံ ရူပံ သမုဋ္ဌာပေတီ"တိ ပါဠိ အတ္ထိတိ။ (မူလဋီ-၁-၁၅၁-၁၅၂။ မဟာဋီ-၂-၄၀၂။) ဤအထက်ပါ သင်္ခါရဃိုက်ပါဠိတော် (အဘိ-၆-၂၈-၂၉။)”译：“当他们死亡时，他们的语行将灭，而身行将不灭。由此言也可知，其他人的死亡心同样不生色。因为能生色之心在没有入胎等制约时，不可能不生起身行；而说‘他既正在死亡，由心所生者又仍在转起’并不合理，经典中也没有‘死亡心生色’这样的文句。”（《根本复注》1-151—152；《大复注》2-402。）上述《行双论》巴利文，（《阿毗达磨》第六册28—29页。），说明的是：只有寻、伺这一语行将灭，而入息、出息这一身行将不灭的人。所谓入息、出息将不灭的人，是指无论轮回旅程仍将继续或已经断尽，在未来任何时候都不会再有入息、出息生起的人。这样的人——

——可分为以下几类。

1．不入禅的欲界阿罗汉果住者——即阿罗汉——在4种欲界三因死亡心及其33心所的生起刹那中，称为“具足生起刹那者”。2．仍是不入禅的欲界阿罗汉果住者：从与最后一次入出息一同灭去的心起，倒数到最后死亡心的无间前一心为止，依死亡心发生的情况，可分别到：（α）第二彼所缘（彼所缘后死亡）；（b）临死第五速行（速行后死亡）；（c）有分（有分后死亡）。3．最后有的色界或无色界者，不论是否入禅：若将以有寻有伺的初禅果报心或第二禅果报心般涅槃，则从结生起直至最后心的生起刹那；若将以无寻无伺的果报心般涅槃，则从结生起直至临死第五速行的生起刹那——

——4．若将从欲界7善趣转生色界或无色界而后般涅槃，则从与最后一次入出息一同灭去的心起直至死亡心，为正在欲界死亡者。5．若只会在色界、无色界之间再生而后般涅槃，则从结生起直至死亡心，为除无想有情与色究竟天以外的色界、无色界者。这5类人，都是语行将灭而入息、出息——即身行——将不灭的人；意思是，他们以后已不再有入息、出息生起的机会。

“入息与出息唯是由心所生之色。”

依据上述《行双论》巴利文，根本复注作者的意思是：“一切人的所有死亡心，既不能产生入息与出息，也不能产生与入出息同属心生色的其他心生色。”确实——

原书 665

——若一个能产生心生色的心，并不处于胎内、沉在水中、昏迷、正在死亡、正在入第四禅、正在色界或无色界生存、正在入灭尽定等会阻止入息与出息的条件下，它就不可能不产生身行——入息与出息；而“1．既正在死亡；2．由心所生的心生色又正在生起”这两件事，不应同时成立。

三藏中也没有“死亡心产生心生色”的巴利文。义注特别说“漏尽阿罗汉尊者的死亡心”，是因为义注作者想到：阿罗汉不再与新生相接，以不再发生的灭尽而灭；因此，其死亡心不生色这一点最为明显。应当如此记住。这是根本复注与大复注作者的见解。

《蜜复注》的反驳

《蜜复注》反驳上述说法如下：“死亡心极其微弱，入息与出息却十分显著。《行双论》虽然说死亡心不产生入息与出息，但不应由此认为死亡心也不能产生其他心生色。

根本复注作者最后说，三藏中没有‘死亡心能产生心生色’的巴利文；然而，正如没有这种巴利文，三藏中同样也没有‘死亡心不能产生心生色’的巴利文。”

双五识不生色的方式

在双五识中，只相应从触到作意的7个遍一切心心所；没有寻、伺、喜、乐、一境性等堪称禅支的法，也没有正见、正思惟、正精进、正念、正定等堪称道支的法；贪、瞋、痴、无贪、无瞋、无痴这些因法——根本因——也不相应。由于不与禅支、道支和因相应，心的构成法极其微弱。

正因为心的构成法如此微弱，双五识不能产生色法。

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၃။)”（《阿毗达磨义注》2-23。）

关于禅缘、道缘与因缘，《发趣论》说：“诸因以因缘，缘于诸因“诸禅支以禅缘，缘于诸禅“诸道支以道缘，缘于诸道相应法及由其所生诸色。”

如上所说，世尊开示禅支、道支与因法，既能使禅相应法、道相应法与因相应法生起，也能使心生色生起。在这些法中，由于寻、伺等所具有的禅那之力，心取一个所缘时并非浮泛掠过，而是专注深入地取所缘；因此，与禅支相应的心力量强大。禅支在增强心力上占有重要地位，道支与因法也同样为心力的增强与发展提供强有力的资助。

借助信、精进与念，把心收摄到止所缘或观所缘这一善妙所缘上，使它寂静、安住时，称为“定”的一种道支便会生起。当定“有定者如实知、如实见。”于是，一种能够如实了知胜义法真实自性的慧力便进一步生起。具足信、精进、念、定与慧诸力的心具有极大威力，能够守住八支圣道的道路，不使其偏离坠落，并由此到达涅槃彼岸。因此，禅支、道支与因法对于心力的增强与成长——

——极其重要。不能与禅支、道支和因相应的心，其心的构成法便不完整；如同肢体不全者不能像四肢健全者那样完成各种事情，心的构成法不完整的心也不能产生色法。

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၃။)”（《阿毗达磨义注》2-23。）

“双五识中没有禅支、没有道支、没有因，故心的构成法微弱；由于这种“禅支确实与心共同生色；道支等则进一步增强它们，因为这些法存在时可见特殊色的转起。”

无色界果报心不能生色的方式

“4种无色界果报心，由于该生中没有色，故不生色。不只是它们；在该生中还会生起8种欲界善心、10种不善心、9种唯作心、4种无色界善心、4种无色界唯作心、3种道心与4种果心，共42种心；这些心也正因

为那里没有色而不生色。如是，结生心不生色。”

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၃။)”（《阿毗达磨义注》2-23。）

4种无色界果报心，只在无色界执行结生、有分与死亡作用而生起。由于无色界没有本应由这些无色界果报心产生的色，它们不能产生心生色。换言之，无色界从根本上就完全没有作为基础的色；在色界，因为有色存在，能生色的因法才有色可生，而在无色界——

原书 667

——因为没有这种根本、基础的色。正由于无色界不是色法有机会生起的界，即使假定心能够生色，也没有可由心接续产生其他色的基础色。因此，无色界果报心不能产生色法，也就是不能产生心生色。

不只是这4种无色界果报心不能生色；在无色界中生起的其他42种心也不能生色，即：1．欲界大善心8种；2．除2种嗔根心外的其余不善心10种——“(လောဘမူ-၈ + မောဟမူ-၂ = ၁၀)”，即8种贪根心加2种痴根心；3．意门转向心与大唯作心9种；4．无色界善心4种；5．无色界唯作心4种；6．一来道心、不还道心与阿罗汉道心3种；7．果心4种；合计42种。这42种心也完全因为无色界没有色而不能产生色法。缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၃။ မူလဋီ-၂-၁၉။)”（《阿毗达磨义注》2-23；《根本复注》2-19。）无色界是厌离色法的梵天众所居之处；因此，在那里无须令色生起，生于无色界的诸心也不生色。由厌离色法的——

——“色离欲修习”（rūpa-virāga-bhāvanā）所生的无色禅，不仅厌离色法，也厌离遍相之色，以及以遍相之色为所缘而生起的色界禅。因此，色界心也不能在无色界中生起。

以上是关于诸心能否产生心生色、威仪与表色，义注和复注所作的判定。

只能在生时产生色法

“这里，凡能产生色法的诸心，并不在住时或坏时产生色法；因为那时心力微弱。”

“但在生时，心力强盛；因此，那时它依止前生的依处而产生色法。”（《清净道论》“心在生时强盛，因为获得无间缘等诸缘。”（《大复注》2-402。）在这里所说的诸心中，凡能产生色法的心，既不能在住时产生，也不能在坏时产生。确实，在心的住时与坏时，心没有足够力量。相应地说，心在生时因为获得无间等缘的——

原书 668

——资助而迅疾有力。因此，那一心在其生时，依止先于自身生起、能作为所依而资助它的、具前生缘的心所依处色；心一生起，便同时产生心生色。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။ မဟာဋီ-၂-၄၀၂။)”（《清净道论》2-250；《大复注》2-402。）

心与心所

“一切心与心所确实共同产生色法；但在世间法的教说中，因为心居于主导，便把这类色称为‘心所生’。所以说：心与心所诸法，以俱生缘缘于心所生诸色。”（《阿毗达磨义注》3-355。）虽然称为“心生色”，却

并不是只由心单独产生。

一切心与心所共同合力，产生色法，也就是产生心生色。

缅文引文原文："စိတ္တဧေတသိကာ ဓမ္မာ စိတ္တသမုဋ္ဌာနာနံ ရူပါနံ သဟဇာတပစ္စယေန ပစ္စယော = စိတ်ဧေတသိက် တရား တို့သည် စိတ္တသမုဋ္ဌာန်ရုပ်တို့အား (= စိတ္တဇရုပ်တို့အား) အတူတကွ ပြိုင်တူဖြစ်လျက် ကျေးဇူးပြုပေးတတ်သော သဟဇာတပစ္စယသတ္တိဖြင့် ဖြစ်ပေါ်လာအောင် ကျေးဇူးပြုပေးတတ်၏ (ပဋ္ဌာန-၁-၅။)"译解如下：在世间教说中，因为心是主要、主导的因，所以把由具有这种性质的心与心所所生之色，称为心所生色，也就是心生色。正因为如此，世尊在"心与心所诸法，以同时共同生起而资助的俱生缘力，缘于心所生色，也就是使心生色生起。"缅文出处原文："(ပဋ္ဌာန-၁-၅။)"（《发趣论》1-5。）

一个心的力量

"以心为增上者，以增上缘缘于诸心相应法及由该心所生诸色。"

缅文出处原文："(ပဋ္ဌာန-၁-၂။)"（《发趣论》1-2。）

"心与心所诸法，以俱生缘缘于心所生诸色。"（《发趣论》1-5。）依这些《发趣论》教说，一个心，或一个心刹那内的一组心与心所，在产生心生色时，经文在果方以复数"တံသမုဋ္ဌာနာန္တု ရူပါနံ"（及由该心所生的诸色）开示，所以应知一个心能够产生许许多多的心生色聚。这个色身是极多色聚的集合；从世俗谛方面推想便能理解：把整个色身从一处带往另一处的力量，不可能由一个色聚单独具备。这里说"世俗谛方面"，是因为在胜义谛中，胜义色只在自己生起之处坏灭，绝无从一处——

——转移到另一处的法性。详说可见后文关于观照威仪与观照正知的部分。

至此结束第1项"စိတ္တ"（citta）= 心的说明；以下继续说明第2项"စိတ္တသမုဋ္ဌာန"（citta-samuṭṭhāna）= 以心为生起因。

二、以心为生起因的法（citta-samuṭṭhāna）

缅文引文原文："၁။ ဝေဒနာက္ခန္ဓာ သညာက္ခန္ဓာ သင်္ခါရက္ခန္ဓာဟူသော နာမ်ခန္ဓာ (၃)ပါး၊ ၂။ ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-သြဇာ-အသံဟူသော အသံ (= သဒ္ဒါလျှင် (၉)ခုမြောက် ရှိသော သဒ္ဒနဝက ကလာပ်ရုပ်နှင့် ၃။ ကာယဝိညတ်၊ ဝစီဝိညတ်၊ အာကာသဓာတ်၊ လဟုတာ၊ မုဒုတာ၊ ကမ္မညတာ၊ ဥပစယ၊ သန္တတိ-ဟူသော (၁၇)ပါးသောရုပ် ---- ဤဖော်ပြပါ နာမ်ခန္ဓာ (၃)ပါးနှင့် (၁၇)မျိုးသော ရုပ်တရားတို့သည် စိတ္တသမုဋ္ဌာန = စိတ္တသမုဋ္ဌာန် = စိတ်ကြောင့်ဖြစ်သော တရားမည်၏။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)"译解如下：1．受蕴、想蕴、行蕴这3个名蕴；2．地、水、火、风、颜色、香、味、食素与声——以声为第9法的声九法聚中9种色；3．身表、语表、虚空界、轻快性、柔软性、适业性、积集与相续这8种色。上述3个名蕴与合计17种色法，称为"စိတ္တသမုဋ္ဌာန"（citta-samuṭṭhāna），即以心为生起因的法。缅文出处原文："(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)"（《清净道论》2-250。）其中，从身表至相续的8种色之所以也得到"心所生色"之名，应知这只是依间接方式而作的教说；因为这些色不是由因直接完成的"အနိပ္ဖန္နရုပ်"（anipphanna-rūpa，非完成色）。〔非完成色只是依止真实色而生起的——

——真实色之间的空隙、形态或特殊表现，以及仅足以标志真实色为有为法的特相；它们不是真正的胜义实体。因此，应知它们只是心所生真实色之间的空隙、形态、特殊表现与特相，故依间接方式称为心生色。〕

三、以心为资助缘的法（citta-paccaya）

“后生的心与心所诸法，以后生缘缘于这个先已生起的色身。”依世尊这一开示，由业、心、时节、食4种因所生而先已生起的一切四因所生色，都称为“စိတ္တပစ္စယ”（citta-paccaya），即以心为资助缘的法。

这种后生缘，在因法与果法二者之中，是果法先已生起；当果色到达住时而寿命尚未终尽，作为因的心与心所才在该色之后生起。色法的住时长达49个小刹那，比心与心所名法寿命更长；在该色住时生起的心与心所，会资助该色继续维持到坏时以前。这种资助称为“后生缘力”（pacchājāta-paccaya-satti）。果色法包括由业、心、时节、食4种因所生的一切四因所生色，心生色也在其中。不过，果法群中的这种心生色，并不是由那一项将以后生缘力给予资助的因心与心所所产生；它是由该后生缘之心尚未生起以前的先前诸心所生、当下已到达住时而尚未坏灭的心生色。因而，所谓后生缘——

——就是以后生缘力资助由业、心、时节、食所生、已经先行生起的“一因所生身、二因所生身、三因所生身、四因所生身”的法。作为这种资助法的，是在五蕴界中、诸果色生起之后才生起的心与心所。

原书 670

凡在诸果色生起之后才生起的心与心所——即五蕴界中除去4种无色界果报心的85种心与52种心所这些名蕴——对于在作为自己缘法的心、心所生起之前便已生起的“ဧကဇ-ဒ္ဝိဇ-တိဇ”（一因、二因、三因所生身）及四因所生身，能以后生缘之力给予资助。应当如此简要记住。

“ဧကဇ ကာယ”（ekaja-kāya，一因所生身），是指：与结生心的生起时同时生起的业生色，受到第一个有分心的诸名蕴以后生缘之力给予资助。

“ဒ္ဝိဇ ကာယ”（dvija-kāya，二因所生身），是指：从结生心的住时开始生起的时节生色，以及已到达色之住时的业生色、时节生色这两类色，受到第一个有分心的诸名蕴以后生缘之力给予资助。

“တိဇ ကာယ”（tija-kāya，三因所生身），是指：结生之后的第一个有分心能够产生心生色；因此，到第二个有分心生起时，已到达色之住时的诸色包括业生色、时节生色与心生色，称为三因所生身。第二个有分心的诸名蕴正以后生缘之力资助这一三因所生身。

“စတုဇ ကာယ”（catuja-kāya，四因所生身），是指：从食生色开始生起时起，与先前心在生起时同时生起的诸色便有业生色、心生色、时节生色、食生色4类，这就是四因所生身。后起心、心所的诸名蕴，正以后生缘之力资助那些与先前诸心同时生起、如今已到达色之住时的四因所生身。

缅文引文原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၄၉။) က ကမ္မသမုဋ္ဌာနတရား၊ ကမ္မပစ္စယတရားတို့ကို ဖော်ပြရာဝယ် ကမ္မပစ္စယံ နာမ တဇေ”译解如下：上文《清净道论》在说明业所生法与以业为缘之法时指出，业所生法本身也称为以业为缘之法。（《清净道论》2-249。）

然而，在这里说明心所生法与以心为缘之法时，并没有说二者相同；而是依后生缘的方式说明以心为缘之法，并依四因所生色说明作为果、缘所生的诸色法。或许会问：这样说明是为了显示什么差别？答复如下。

作为后生缘法而给予资助的那一心，只会以“后起心”这一后生缘之力，扶助并支持并非由它自己所生、而是由先前诸心所生的心生色。换言之，后起心只会以后生缘之力扶助由先前诸心所生而尚未坏灭的心生色。为了清楚显示这一点，才作上述说明。

又有人可能说：若像业所生法与以业为缘之法那样，也把心所生法与以心为缘之法看作相同，那么，1．由该心所生的心所生色＝心生色，以及2．与该心同时生起的受、想、行，也都可以具有“以心为缘、以心为因缘资助”这一性质。即使可以这样说——

——为了把心所生法与以心为缘之法分别说明、不使二者混淆，应知这里仅依后生这一缘法的效力提出以心为缘之法。缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၂-၄၀၃။)”（《大复注》2-402—403。）4．“စိတ္တပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန” = 心缘食生色，即由以心为资助缘的“所谓心缘食生色，是指心所生色中的食素到达住时后，产生另一个以食素为第8法的八法聚；如此连接成两代、三代相续。”（《清净道论》2-251。）心所生色中已经到达色之住时的食素，若得到食生食素扶助、支持，便会产生另一个以食素为第8法的食素八法聚，也就是一组色法；如此连接成两次、三次，即两代、三代——

——色聚的生起。由这一食素所生的食素八法聚，称为“စိတ္တပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（心缘食生色），即由以心为资助缘的食所生之色。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀-၂၅၁။)”（《清净道论》2-250—251。）

五、心缘时节生色（缅文“စိတ္တပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”），即由以心为资助缘的时节所生之色。缅文引文原文（合并本单元引文、缅释及重复出处）：“စိတ္တပစ္စယဥတုသမုဋ္ဌာနံ နာမ စိတ္တသမုဋ္ဌာနော ဥတု ဌာနပ္ပတ္တော အညံ သြဇဋ္ဌမကံ သမုဋ္ဌာပေတိ။ ဧဝံ ဒေ့ တိဿော ပဝတ္တိယော ဃဋ္ဋေတိ။ ဧဝံ စိတ္တဇရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိ ပဿိတဗ္ဗာ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။) စိတ်ဟူသော ဖြစ်ကြောင်း သမုဋ္ဌာန်ရှိသော စိတ္တသမုဋ္ဌာန်ရုပ် = စိတ္တဇရုပ်ကလာပ်တို့၌ ပါဝင်သော ရုပ်၏ ဋ္ဌိကာလသို့ ရောက်ရှိနေသော တေဇောဓာတ် = ဥတုသည် အခြားတစ်ပါးသော သြဇာလျှင် (၈)ခုမြောက် ရှိသော သြဇဋ္ဌမကရုပ်ကို ဖြစ်စေ၏။ ဤသို့လျှင် နှစ်ကြိမ် သုံးကြိမ်ကုန်သော နှစ်ဆင့် သုံးဆင့်ကုန်သော ရုပ်ကလာပ်တို့၏ ဖြစ်ခြင်းကို ဆက်စပ်စေ၏။ ဤ ဥတုသည် ဖြစ်စေအပ်သော သြဇဋ္ဌမကရုပ်သည် စိတ္တပစ္စယဥတုသမုဋ္ဌာန = စိတ်လျှင် အထောက်အပံ့ ရှိသော ဥတုကြောင့် ဖြစ်သော ရုပ် မည်၏။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”译：“所谓心缘时节生色，是指心所生的时节到达住时后，产生另一个以食素为第8法的八法聚；如此连接成两代、三代相续。应当如此观见心生色的生起。”（《清净道论》2-251。）心所生色＝心生色聚中所含、已经到达色之住时的火界＝时节，会产生另一个以食素为第8法的食素八法聚；如此连接成两次、三次，即两代、三代色聚的生起。由这一时节所生的食素八法聚，称为“စိတ္တပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（心缘时节生色），即由以心为资助缘的时节所生之色。（《清净道论》2-251。）

时节与食的力量，以及心的力量

“由于业所生的时节与食比心所生的时节与食更有力，所以依它们说连接成四代、五代转起；至于依心所生者，则说连接成两代、三代转起。这是依通常心而言；依大界心与出世间心，则也应承认更多代的转起，因为它们所生的心生色广大而殊胜。”

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃။)”（《大复注》2-403。）

“心所生的时节与食”，是指心所生色（= 心生色）诸色聚中所含的火界（= 时节）与食素（= 食）；“业所生的时节与食”，则是指业所生色（= 业生色）诸色聚中所含的时节与食。后者比前者力量强大，所以义注师说：由业所生的时节、食之力，可以连接成四代、五代色相续的生起过程；由心所生的时节、食之力，则连接成两代、三代色相续的生起过程。这里的说法，是依通常的欲界心之力——

原书 672

——而作的说明。至于依大界心与出世间心之力，则应当承认：还会有远为众多的色聚生起，也就是有更多的转起过程；因为由这些大界心、出世间心所生的心生色广大而殊胜。缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃॥)”（《大复注》2-403。）在前面说明光明的部分，已经解释过止修习心与观修习心如何产生光芒能量。由于观修习心也能发出广大、强盛的光芒能量，所以这些光明在内，是每一个由止修习心、观修习心所生的心生色聚中颜色界 = 色所缘的光辉，以及每一个由这些心生色聚中所含的火界——

——即时节——逐代生起的时节生色聚中，颜色界 = 色所缘的光辉。在外，则是这些时节生色聚一环接一环地撞击，向外遍布开去，直至外部；其中每一色聚所含颜色界 = 色所缘的光辉。因此，既应当承认由止修习心、观修习心所生的心所生色有许多代转起，也应当承认：由每一个这类心所生色聚中所含的火界 = 时节所生之时节生色，不仅在内有许多代相续转起，也一直向外部有许多代相续转起。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၂၈-၄၂၉ - ကြည့်ပါ॥)”（参见《大复注》2-428—429。）

“应当如此观见心生色的生起。”（《清净道论》2-251。）依照义注这一劝示，希求涅槃的贤善瑜伽行者，应当以智清楚观见这类心生色聚 = 心生色的生起；务必如此作出确定结论并牢记。

食生色的生起方式

对于食生色，也应了知如下5种分析：1．“အာဟာရ”（āhāra）= 食；2．“အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（āhāra-samuṭṭhāna）= 食所生色；3．“အာဟာရပစ္စယ”（āhāra-paccaya）= 食缘色；4．“အာဟာရပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）= 食缘食生色；5．“အာဟာရပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（āhāra-paccaya utu-samuṭṭhāna）= 食缘时节生色。

一、食（āhāra）

“其中，所谓食，就是段食。”（《清净道论》2-251。）巴利义注引文前半（缅文转写，硬续下一单元）：“အာဟာရပစ္စယနိဒ္ဒေသေ ကဗဠီကာရော အာဟာရောတိ စတုသန္ဓတိသမုဋ္ဌာနေ ရူပေ သြဇာ အာဟာရော နာမ။ သော ပန ယသ္မာ ကဗဠံ ကရိတ္တာ အဇ္ဈောဟရိတောဝ အာဟာရကိစ္စံ ကရောတိ၊ န ဗဟိ ဌိတော၊ တသ္မာ”译：“在食缘的解释中，所谓‘段食’，是说由四种相续所生的色法中，食素名为食。由于它只有在做成一口之团而吞咽后才执行食的作用，并非放在外面时便能执行，因此——”

原书 673

巴利义注引文续（缅文转写；已省略粘连页眉）：“အာဟာရောတိ အဝတ္ဝာ "ကဗဠီကာရော အာဟာရော"တိ ဝုတ္တံ။ ကဗဠံ ကရိတ္တာ အဇ္ဈောဟရိတဗ္ဗဝတ္ထုကတ္တာ ဝါ ကဗဠီကာရောတိ နာမမေတံ တဿ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇॥)”译：“——所以没有只说‘食’，而说‘段食’。或者，由于它以应当做成一口之团而吞咽的食物为所依，‘段食’便成为它的名称。”

（《阿毗达磨义注》“所谓食，就是能在内部产生色法的食。”（《大复注》1-455。）这里所谓食，是指虽未实际做成一口之团，却依借称而如同已这样做的食。

这种虽未实际做成一口之团、却依借称而视同如此的段食，包括：1．以业相续为生起因的业生色聚中所含的业生食素；2．以心相续为生起因的心生色聚中所含的心生食素；3．以时节相续为生起因的时节生色聚中所含的时节生食素；4．以食相续为生起因的食生色聚中所含的食生食素。换言之，分别存在于以这4种相续为生起因的业生、心生、时节生、食生色聚中的业生食素、心生食素、时节生食素与食生食素，这4种食素都称为“食”。

上述存在于四种相续所生色中的4种食素虽然都称为食，但只有作为饭团等一口之团被吞食以后，才能执行食的作用，也就是产生食生色；如果还放在钵、器皿、盘子等外部处所，就不能执行食的作用，也就是不能产生食生色。

因此，正因为它只有在将饭团等做成一口之团而吞咽后，才能执行食的作用，也就是产生食生色，世尊没有略去“ကဗဠိကာရ”（kabaḷīkāra，段食）而只说“食”，而是把这个词与“食”合说为“ကဗဠိကာရ အာဟာရ”（kabaḷīkāra-āhāra，段食）。缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇॥)”（《阿毗达磨义注》3“‘做成一口之团而吞咽后才……’，意思是‘只有与所吃、所喝等事物一同吞咽以后才……’；因为应饮之物与应舐之物，依其自性也都属于一口之团。”（《根本复注》“由于不可能单独吞咽纯粹的食素，所以说‘只有与所吃、所喝等事物一同吞咽以后才……’。……或者，应知这只是依通常情形而说。”（《随复注》3-258。）“只有在做成一口之团而吞咽后才执行食的作用”这句话，含义如下：所谓被吞食的饮食，在仍放于钵——

——器皿、盘子等中时，只是由称为时节的火界所生的时节生食素八法聚，只是一团团时节生色聚的集合；这些色聚又由其中所含火界逐代生起。每一色聚中都含有食素，即时节生食素。众生吃喝时，不可能只把食素单独吃下或喝下，因为这类时节生食素八法聚是八不离色，不能被分别解析成各自在不同处所单独存在。因此，被吃的——

——食物、被喝的液体等事物，必须连同成团成块的时节生色聚集合，按其整个团块被吞食以后，才能执行食的作用。这里所说的就是这个意思。

诚然，应当饮用的液体、应当舐食的食物等，依其自身性质也都属于“一口之团”。换一种说法，应知“只有把饭团等做成一口之团而吞咽后，才能执行食的作用”这一解释，只是依一般情形而说。

缅文出处原文：“(မူလဋီ-၃-၁၉၀॥ အနုဋီ-၃-၂၅၈॥)”（《根本复注》3-190；《随复注》3-258。）

另一种解释是：由于它以饭团等做成一口之团、应当吞咽的食物为所依，所以“段食”这个名称就是那称为食的四因所生食素之名。缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇॥)”（《阿毗达磨义注》3-377。）上引《发趣论义注》第377页所说的“အဇ္ဈောဟရိတဗ္ဗဝတ္ထုက”（ajjhoharitabbavatthuka，以可吞咽食物为所依），指的是存在于由业、心、时节、食4种因所生的每一种色聚中，并以可吞咽食物为所依的四因所生食素。由于称为食的这种四因所生食素，住在做成一口之团的食物中，所以便把作为处所的食物之“段食”名称借用于住在其中的食素；依“ဌာနူပစာရ”（ṭhānūpacāra，处所借称），称为食的四因所生食素也可以叫作“段食”。

以可吞咽食物为所依（ajjhoharitabbavatthuka）

所谓“四因所生食素以可吞咽食物为所依”，含义如下。

“在胃中物、粪便、脓与尿这4种时节所生的身分中，各有8种色法，皆依时节所生、以食素为第8法的色聚而显现。”（《清净道论》2-223。）依这段义注的解释，众生吞食的新食，只是由称为时节的火界所生的时节生食素八法聚。无论尚放在钵、器皿、盘子等中，还是已经作为新食身分而处在胃等位置，只要尚未在身体内部扩散，就仍然只是时节生色。应当对这新食专注观照四大种；到了这一阶段，智慧已经锐利，很快就只会看见色聚微粒。一个色聚内的火界到达色的住时后，又逐代产生新的色聚；诸师把这种情形称为大种——

——相续撞击而生。

众生吞食称为段食的这一团时节生色聚集合后，它便到达口腔、咽喉、胃、肠等各处。在尚未扩散到身体内部、仍作为新食身分存在时，它仍然只是时节生色。每一个时节生食素八法聚中所含的食素，正如巴利《清净道论》引文前半（缅文转写，出处跨下一页）所说：“ဥပါဒိဏ္ဏော ကမ္မဇရူပံ ပစ္စယံ လဘိတ္ဘာ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-”译：“得到已被执受的业生色作为缘（《清净道论》2——”

观修色法生起相的方法（下）

原书第 675 – 694 页

原书 675

缅文出处续串（已省略粘连页眉）：“၂၅၁)”（即《清净道论》2-251。）依义注这句话，在胃周围等处，由过去所造业的势力而以色相续前后连贯、不断生起的命根九法聚中，含有四大种；其中火界——也就是业生消化火——的自然力量特别强。上述食素得到这种业生色的支持、协助后，便产生新的、以食素为第8法的食素八法聚。因为这些色由最初吞下的段食中所含食素所生，并受到业生消化火的支持，所以称为食生食素八法聚。这些食生食素八法聚通过色聚相续撞击而扩散到眼、耳、鼻、舌、身、心脏这6门——

——全部。得到这些食生食素八法聚中食素的支持以后，1．每一个业生色聚中所含的业生食素；2．每一个心生色聚中所含的心生食素；3．每一个时节生色聚中所含的时节生食素；4．每一个先前食生色聚中所含的食生食素——这4种四因所生食素，各自又能产生新的、以食素为第8法的食素八法聚。因此，四因所生食素要执行食的作用，也就是产生新的食生色聚，就必须依靠段食所生食素“又因为它以应做成一口之团而吞咽的食物为所依，所以它获得‘段食’这个名称。”

> 缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇။)”（《阿毗达磨义注》3-377。）

这段话的意思是：由于它以饭团等做成一口之团、应当吞咽的食物为所依，所以“段食”这个名称就是那称为食的四因所生食素之名。

“一日所食用的食物，能够资助长达7日。”（《清净道论》2-251。）因此，先前食生色聚中所含的食素，得到后来食生色聚中所含食素的支持、协助后，便能产生一代代新的食生食素八法聚。应当知道，食生食素既是直接产生食生色的“ဇနက”（janaka，能生因），也是支持新的食生色继续生起的“ဥပတ္ထမ္ဘက”

（upatthambhaka，资助因）。但这并不是说，同一个食生色聚内的同一食素既是能生因又是资助因；而是说，先前一个食生色聚中的食素若为能生因——

——那么后来另一个食生色聚中的食素就是资助因。因此，作为能生因的四因所生食素中包含食生食素；在资助因一方也同样包含食生食素。

原书 676

根据以上各处说明，只有已经进入内部的食素才能产生食生色；放在钵、器皿、盘子等处、仍属于外在的无执受食素，不能产生一代代新的食生色聚。因此，“所谓食，就是能在内部产生色法的食。”（《大复注》1-455。）也就是说，在内在色相续中，能够产生食生色的四因所生食素，称为“食”。

能够指示、教诲这样的方法，使人获得如此殊胜知见的世尊，其无上智慧实在太令人惊叹、太令人欢喜，太值得供养，也太值得感恩了。同样，对义注与复注也应怀有无比深厚的感恩。

在当今时代，佛教之外的世间，大概没有一位导师能够指导哪怕一名弟子获得这样的知见。

知识事项

“称为食素的食，在吞咽之时，只有到达住时后才产生食所生色。”

缅文出处原文：“(အတိဓမ္မတ္ထသင်္ဂဟ။)”（《摄阿毗达磨义论》。）

虽然凡是食物、饮料通常都称为“食”，但说到产生食生色时，必须只取被称为食物、饮料的每一个时节生食素八法聚中所含的油脂、黏润精华，也就是食素，作为这里的“食”。为了使人明白这一点，阿努律尊者才说：“ဩဇာသင်္ခါတော အာဟာရော”——“称为食素的食”。

《中部·根本五十篇义注》中也以相同方式作了如下解释。

“所谓‘段食’，因为它应当被做成一口之团而吞咽，所以称为段食；这是以米饭、粥糜等食物为所依的食素之称。”（《中部义注》1-211。）关于这一食——食素如何执行作用、产生食生色，诸义注又作如下解释。

“一日所食用的食物，能够资助长达7日；天界的食素则能资助1个月乃至2个月；母亲所食用的食物也会遍满胎儿之身而产生色法；涂在身体上的食物也能产生色法。”（《清净道论》2“首先，段食只要放入口中，便会产生8种色法；经牙齿嚼碎而正在吞咽时，每一粒饭也各自产生8种色法。段食就这样带来以食素为第8法的诸色。”

缅文出处原文：“(မ-ဋ္ဌ-ဝ-၂၀၃။)”（《中部义注》1-213。）

阿努律尊者说：“အဇ္ဈောဟရဏကာလေ သမုဋ္ဌာပေတိ”——“称为食素的食，到达住时后，于吞咽之时产生食所生色。”他这样说，是——

原书 677

——这是依随一般通行说法而作的解释。

其实，依照上述诸大义注的解释，有些食物甚至尚未吞下、尚未咀嚼，只要放到舌面，其味液——换言之，与味界俱存的诸食素八法聚——便会从舌面开始，随其所能遍布身体。食物的滋味越好，味在体内的扩散，即与味界俱存的食素八法聚之扩散，也越迅速。滋味较差的食物，则要等牙齿咬碎、咀嚼吞下以后，味液——即与味界俱存的食素八法聚——才会扩散。它们如此扩散时，也必然得到各处周围业生消化火的资助。

遍布全身的各类色法中，也包括命根九法聚；凡有体温之处，必定都有命根九法聚。因此应知，正由于业生火的资助，被称为味液的食素八法聚才能从舌面开始遍入体内。食物经咀嚼、吞咽而仍以时节生色的形态到达胃中后，受消化火界这一腹火烹熟：一部分留下成为渣滓，另一部分则沿着能输送味液的“ရသဟရဏီ”（rasaharaṇī，输味脉）流行，令味液上下遍布全身。凡这种被称为味液的食素八法聚所遍及之处，其中所含的食素，都能在业生消化火的资助下产生食素八法聚。

所以，要点不在吃或不吃、吞或不吞，而在于被称为味液的食素八法聚是否扩散。据说，贤善仙人Isisiṅga昏迷约三年期间，天界食素从毛孔输入，因而食生色仍能生起。

现今，对无法进食、食物不能入口的病人等，可以经血脉注入药物，也可以从鼻孔等门插管送食，由此也能生起食生食素八法聚。母胎中胎儿的身体，也因母亲所食的食物经脐带相连而遍布，得以产生食生食素八法聚。据说，涂敷在身体上的食物，也能产生食生食素八法聚。

人一天所吃食物中的味液，能在体内遍布约7天，所以能在约7天内持续资助身体，逐代产生食生色。天界食素甚至能资助一两个月之久。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။ မ-ဋ္ဌ-၁-၂၁၃။)”（《清净道论》2-251；《中部义注》1-213。）

“只有到达住时，才使之生起。”这是说，依色法的定律，色只有到达住时才有力量，所以“上述食素只有到达住时，才能产生食生色”。观察杯中之水，虽然看起来“原来的水始终不变地存在”，实际上却是旧水不断坏灭、新水不断生起；换从胜义谛来说，是水界的自性力占优势的一批批旧的时节生——

——食素八法聚不断坏灭，而一批批新的时节生食素八法聚又不断生起、住立。同样，上述味液遍布全身时，旧的味液不断坏灭，新的味液不断生起；换从胜义谛来说，就是被称为味液的旧食素八法聚不断坏灭，新的食素八法聚不断生起。在这一生起过程中，每一个新食素八法聚所含的食素，生起以后每当到达住时，便如《清净道论》义注所说的巴利语句（缅文转写）：“ဥပါဒိဏ္ဏကံ ကမ္မဇရူပံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ”——“得到已被执受的业生色作为缘”，亦即得到胃等各处周围命根九法聚中所含火界——能够消化食物的——

——业生消化火——的资助时，就会产生一批批新的食所生色聚。〔详见《趣向涅槃之道》第四册“特相等四法”部分第86—94页。〕贤善者们啊，这些话真是极其值得感恩、值得顶戴奉持的教言！

二、食所生色（āhāra-samuṭṭhāna），即由食所生之色。

“所谓食所生色，是食素得到已被执受的业生色作为缘、依止于彼并到达住时以后所产生的食素八法聚，以及虚空界、轻快性、柔软性、适业性、积集、相续，共14种色。”

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）

“‘得到已被执受的业生色作为缘’一句，显示外在的无执受食素不能履行生起色法的作用。它获得缘，是依于以业生大种为所依；所以说‘依止于彼’。在这里，由于以业为缘之心所生色等也以业为根本，或可间接称为业生；为排除这种意义，故特别加上‘已被执受’这一限定。”具体说，食素得到已被执受的业生色这一缘的资助，依止于业生大种并到达色的住时以后，便产生以食素为第8法的食素八法聚，即地、水、火、风、颜色、香、味、食素8色；再加虚空界、轻快性、柔软性、适业性、积集、相续，总计14种色，称为食所生色。

“ဥပါဒိန္နံ ကမ္မဇရူပံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ”=“得到已被执受的业生色作为缘”这句话，显示：存在于外在无生命世界的无执受食素——即没有得到已被执受业生色资助的无执受食素——不能履行带来、产生食生色的作用。再者，外在食物不过是时节生食素八法聚的集合；每一个时节生色聚所含的食素，都是外在无执受食素。这种外在无执受食素要获得产生食生色所需的缘与资助，是以业所生的业生四大种为依止——

——之故。因此，义注说“တတ္ထ ပတိဋ္ဌာယ”=“依止于彼”，也就是依止于那些业生大种而产生食生色。在这段义注文中，由以业为缘的果报心所生之心生色等色法，因为也以业为根本，或许也可依一种间接说法称为“业生色”。为了排除这种“业缘心所生色”等法，使人知道这里并不指它们，义注特以“ဥပါဒိန္နံ”（已被执受）加以限定；其意是：段食——即已经进入内在的时节生食素——得到已被执受的业生色作为缘的资助后，依止于业生大种而产生食素八法聚。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃။)”（《大复注》2-403。）

上述义注与复注的意思如下。众生制成食团而吞下的食物，不过是由火界增盛而成的一批批时节生食素八法聚。每一个这种时节生色聚中的火界虽能逐代产生新的食素八法聚，其中的食素若未得到称为消化火界的业生消化火资助，却不能产生食生色。只要它还在钵、盘等外处作为外在食素存在，就不能产生食生色。众生吞下被称为段食的这些时节生色聚以后，它们到达口腔、咽喉、胃、肠等各处；在众生相续中，当它们尚作为胃中物住在胃等处、还未遍布全身时，仍然只是时节生食素八法——

——聚，不过此时已经进入内在。其中所含的食素是时节生食素。胃等各处周围有命根为第9法的命根九法聚；它们由过去业力依色相续次第前后相接、持续不断地生起。每一个命根九法聚中也都含有四大种；因为由过去业所生，它们是被爱、见执取为“我、我的”之已被执受业生色。在这些已被执受的业生四大种中，火界在消化食物、产生食生色时居于主导；这就是称为“ဥဒရဂ္ဂိ”（udaraggi）的业生消化火。这一火界不可能离开其余三界而单独生起，所以——

——段食，即上述胃中物里已经进入内在的时节生食素，依止业生四大种并得到这种已被执受业生色的资助后，才会产生一批批新的食素八法聚。这里所说的正是这个意思。

三、食缘色（āhāra-paccaya），即以食为资助缘的色。

巴利《发趣“所谓食缘色，是经中如此所说的四因所生色：‘段食以食缘作为缘，资助此身。’（《发趣论》1-7；《清净道论》2-251。）为了显示作为食缘的食不仅是支持者，而且也是产生者，所以说‘四因所生色’。（《大复注》2-403。）”

原书 680

虽非逐一制成食团，却借食团而得名的“段食”，就是由业、心、时节、食4种因所生的四因所生食素。世尊开示：这种食素以食缘之力资助此色身——即一切色法所成的四因所生色。正因如此，由业、心、时节、食4种因所生的一切四因所生色法，都称为食缘色。

义注之所以说“由业、心、时节、食所生的色是食缘色”，是为了明确显示：对于以食为缘与资助的四因所生色，色食不仅仅给予支持，实际上也能使色生起。（《大复注》2-403。）

四、食缘食生色（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）

即食缘食生色，即由以食为资助缘的食所生之色。

“所谓食缘食生色，是食所生诸色中的食素到达住时后，产生另一个食素八法聚；该聚中的食素又产生另一个，如此连接成10代或12代相续。一天所食之食甚至能资助7天；天界食素则能资助一两个月。母亲所食之食遍布胎儿身体而产生色法；涂敷于身体的食物也能产生色法。”

“业生食称为已被执受食。它到达住时后也产生色；该色中的食素又产生另一个，如此连接成4代或5代相续。”众生通常吞下的段食，不过是时节生食素八法聚的集合。其中每一时节生食素得到称为消化火界的业生消化火资助后，便产生一批批新的食素八法聚。这些色法由食——食素——所生，因而是食所生色。这些食所生色中已经到达色之住时的食素，若得到后后食所生食素八法聚中食素的扶助、支持，便又产生另一个新的食素八法聚。这个——

——新食素八法聚中所含的食素，又在更后食所生食素八法聚中食素的扶助、支持下，再产生另一个新的食素八法聚。如此便把一批批新食素八法聚的生起连接到10代、12代。这种食素八法聚称为“ဆာဟာရ ပစ္စယ ဆာဟာရသမုဋ္ဌာန”（食缘食生色），即由以食为资助缘的食所生之色。

有人会问：为什么只有食缘食生色能把一批批新的食素八法聚连接到10代、12代？答案是：一天所吞食的食物，具有甚至在7天内扶助、支持四因所生食素继续产生一批批新食素八法聚的力量。

原书 681

天界食素甚至能在一两个月内，支持四因所生食素继续产生一批批新的食素八法聚。母亲所食的食物，也会通过从胎儿脐根延伸的“ရသဟရဏီ”（rasaharaṇī，输味脉）遍布胎儿身体，产生一批批新的食素八法聚。

母胎中的胎儿被胎盘包覆、系缚；由于胎儿身体被胎盘隔开，不应认为食物能以涂抹于胎儿身体的方式与其充分结合。因此，母亲所食的食物，是经胎儿脐根、沿输味脉遍布胎儿身体而产生食素八法聚。涂敷在

身体上的食物，也能产生食素八法聚。这是在已被执受食与无执受食两类之中，说明以无执受食为缘与资助的四因所生食素如何产生食素八法聚。

每一个业生色聚中所含的食素，都是业生食；这种业生食称为已被执受食。已被执受食得到食所生色中食素的资助后，到达色的住时，便产生食素八法聚。

这种食素八法聚，是由已被执受食所产生的食素八法聚。该聚中所含的食素，也得到食所生色中食素的扶助、支持，在到达色的住时之际，又产生另一个食素八法聚。如此连接成4代或5代色聚相续。

这与“业缘食生色”相同。

一个应当审察的问题

“段食以食缘作为缘，资助此身。（《发趣论》1-7。）四种相续所生的段食，虽然以‘此身’作无差别的总说；但在这里特别而言，它对于食所生色，以产生者与随护者两种身份成为食缘；对于其余三种相续所生色，则只以随护者身份成为食缘。（《阿毗达磨义注》3-378。）”在这里，根本复注师提出了一个应当审察的问题。

在上述《发趣论》义注中，世尊在《发趣论 · 缘分别》仅作总说：存在于由业、心、时节、食4种因所生之四相续所生色相续中的食素，名为段食，它以食缘之力资助此色身；但特别而言，义注解释说：它以能直接产生食所生色的“能生食力”和能扶助、支持食所生色的“支持食力”这两种食力资助食所生色，而对其余由业、心、时节所生的三种色相续，则只以扶助、支持的“支持食力”——

——其余由业、心、时节三种因所生的色相续，则仅以能够维护、扶助的资助性食力给予助缘。缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၈)”（《阿毗达磨义注》3-378。）在这里，根本复注师与随复注师又作如下解释。

“在‘对其余三种相续所生者仅作为维护者’这句话中，对于心所生色是否成立食缘，必须审察之后才可接受。因为经典并未说：心所生的段食、非心所生的段食以及二者兼具，对心所生色身成为食缘；反而说这三者都对非心所生色身成为食缘。”（《根本复注》“倘若确有这种缘性，经中便应说‘心所生的段食，以食缘缘于心所生色身’等；然而经中并未这样说，而是对非心所生者作了宣说。因此才说‘这三种……都被宣说〔为非心所生色身之缘〕’。”（《随复注》3-258。）其旨趣如下。

前文已经说明：在业生聚、心生聚、时节生聚与食生聚这四种相续所生的色聚中，所含的食素，在这一食缘论中都称为“段食”。关于这种住于四种相续所生色中的段食，以食缘力资助这个色身，义注说：它对于除食所生色以外、分别由业、心、时节三种因所生的三种色相续，仅以维护、扶助的资助性食力给予助缘。在这段话中，必须审察段食究竟是否以资助性食缘力资助心所生色身。理由如下。

应分别考察下列3类食素：1．心所生的食素八法聚中所含、称为段食的食素；2．非心所生，即分别由业、时节、食所生的业生聚、时节生聚、食生聚中所含、称为段食的食素；3．上述心所生与非心所生两类色聚中所含的食素。对于这3类食素，世尊在“စိတ္တသမုဋ္ဌာနဒုက”（citta-samuṭṭhāna-duka，心所生二法）、“ပဉ္ဉဝါရ”（pañhavāra，问分）、“ပစ္စယာနုလောမ ဝိဘင်ဝါရ”（paccayānuloma-vibhaṅgavāra，缘顺分别分）中，都未曾宣说它们以维护、资助的资助性食缘力缘于心所生色身。

倘若它们确实以资助性食缘力资助心所生色“心所生的段食，以食缘缘于心所生色身。”——

原书 683

——也就是：“心生色聚中所含、称为段食的食素，以食缘力资助心所生色身，即一切心所生色法。”经中理应如此等开示；然而世尊实际上并未这样开示。

合理的结论是：前述心所生、非心所生，以及二者兼具这3类称为段食的食素，世尊确曾宣说它们以资助性食缘力资助非心所生的色身，即业所生色身、时节所生色身与食所生色身。因此，根本复注与随复注的意思是：应当对上述义注之说审察辨明之后再予接受。

根据上述复注师的说明，应当知道：这一食缘论中，一个心生色聚内称为段食的食素，不能以资助性食缘力资助另一个心生色聚内的食素。同样，业生色聚、时节生色聚、食生色聚中各自所含的食素，也不能以资助性食缘力资助各个心生色聚中所含的食素。

反过来说，心生色聚中所含的食素，能够以资助性食缘力资助业所生、时节所生、食所生各类色聚中的食素以及与这些食素同聚的色身。业生色聚、时节生色聚、食生色聚中各自称为段食的食素，每一种也都能够以资助性食缘力，资助其他食素以及业所生、时节所生、食所生这三类非心生色身。应当如此记住。

五、食缘时节生色（āhāra-paccaya utu-samuṭṭhāna）

即以食为资助缘、由时节直接产生之色，即食缘时节生色

“所谓食缘时节生色，是食所生色中的火界到达住时后，产生由时节所生的食素八法聚。”（《清净道论》2-251。）巴利《大复注》引文起句（续U008，缅文转写）：“အာဟာရပစ္စယဥတုနောပိ ဥတုပစ္စယာဟာရဿပိယ ဒသ ဒွါဒသ ဝါရေ ပဝတ္တိယဌနာ ဝေဒိတဗ္ဗာ။”译：“对于以食为缘的时节，也应如以时节为缘的食那样，了知其转起连接成10次或12次。”

“诸师说，因为其方法已经说明，所以没有再次举出。”（《大复注》2-403。）众生所食的食物，是由时节所生的食素八法聚；其中的食素借助业生消化火的资助，产生食素八法的食所生色。每一个这样的食所生色聚都含有火界，即食所生火界。这个食所生火界到达色法的住时，便产生由时节所生的食素八法聚。

这一食素八法聚，是由以食为助缘的火界、时节所直接产生，故称“အာဟာရပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာနရုပ်”（āhāra-paccaya utu-samuṭṭhāna-rūpa），即食缘时节生色。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）

原书 684

以食为助缘的时节，也像以时节为助缘的食一样，应知能把诸色的相续连接至10次或12次。诸师说，因为这一方法前面已经说明，所以此处不再另行举出。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃။)”（《大复注》2-403。）

“在这里，这一食作为能生因，成为食所生诸色的缘；对于其余诸色，则以依止、食、存在、不离诸方式为缘。应当如是观见食生色的生起。”（《清净道论》“‘其余诸色’是指由业、心、时节所生的三种色相续。段食对于由另一食所生者以及这三种色相续，以扶助方式为缘；对于由自己所产生者，则作为能生因而为缘。它在以食缘为缘的同时，也以存在与不离的方式为缘；但依《发趣论》的方法，并不成立依止缘。经中说‘依食缘而转起的诸色，名为以食为所依’，应知这是依经藏方法而说。下文显示时节之依止时，也同样依此方法。”（《大复注》2-403—404。）在这一食生色的生起方式中，所食的段食，也就是所食时节生食素八法聚中所含的食素，若获得业生消化火的资助，便——

——产生新的食素八法聚。这些新生的食素八法聚，因为由段食即食素所产生，所以称为食所生色。因此，段食即食素，作为直接产生食所生色的能生因而给予助缘；对于其余由业、心、时节所生的三种色相续，则以依止缘力、食缘力、存在缘力、不离缘力，作为维护、扶助的资助因而给予助缘。应当如是观见食生色的生起。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）所食的段食，即所食时节生食素八法聚中所含的食素，借助业生消化火的资助，直接产生食素八法的——

——食所生色。因此，对于自己直接产生的食素八法食所生色，段食即食素以能生力给予助缘。

前文已经说明：食所生色中所含的食素，因为住于以段食为所依之物中，依处所借称也称为段食。食所生色中这一称为段食的食素，以维护、扶助的依止、存在、不离诸缘力，资助下列诸色：1．由另一段食所生的食所生色，换言之，即其中所含的另一食素〔因食素与果食素不在同一色聚，而属于不同色聚〕；2．业所生色，换言之，即业生食素；3．心所生色，换言之，即心生食素；4．时节所生色，换言之，即时节生食素。它以这些资助性缘力——

——给予助缘。

依止（nissaya），即作为所依的缘

下列诸法以依止缘力相互资助：1．4名蕴彼此之间，一蕴资助另一蕴；2．四大种彼此之间，一大种资助另一大种；3．结生时名与色彼此互相资助；4．心与心所资助心所生色，即心生色；5．诸大种资助所造色。缅文出处原文：“(ပဋ္ဌာန-၁-၅။)”（《发趣论》1-5。）在这些情形中，食素属于所造色；说它资助食素八法聚中的大种色与所造色，在依止缘论中并不成立“然而，依《发趣论》的方法，并不存在依止缘这一性质。”不过，义注师是着眼于“依食而生起的诸色，名为以食为所依之色”，依经藏方法作此说明。应当如此理解。

下文说明时节作为依止缘时，也应当依照同一方法理解。

“အတ္ထိ”（atthi，存在）——作为因、能给予扶助的食所生食素，与作为果的业生食素、心生食素、时节生食素、食生食素这四种食素同时仍然存在时，因法所具有的资助能力，称为“အတ္ထိပစ္စယသတ္တိ”（atthi-paccaya-satti，存在缘力）。

“အဝိဂတ”（avigata，不离）——因与果双方在尚未分离、尚未灭去以前彼此资助的能力，称为“အဝိဂတပစ္စယသတ္တိ”（avigata-paccaya-satti，不离缘力）。因此应当知道：食缘只有在作为因的缘法与作为果的缘生

法双方都仍然显现、仍然存在时，才以存在缘力与不离缘力给予助缘；依经藏方法，也可以说它以依止缘力给予助缘。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃-၄၀၄။)”（《大复注》2-403—404。）

渴望证得涅槃的禅修行者，应当以智慧之眼亲自现前、洞彻知见，如此观修食生色的生起。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）

时节生色的生起方式

对于时节生色，也应了知如下5种分析：1．“ဥတု”（utu）＝时节；2．“ဥတုသမုဋ္ဌာန”（utu-samuṭṭhāna）＝时节所生色；3．“ဥတုပစ္စယ”（utu-paccaya）＝时节缘色；4．“ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန”（utu-paccaya utu-samuṭṭhāna）＝时节缘时节生色；5．“ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”（utu-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）＝时节缘食生色。

原书 686

一、时节（utu）即火界

“在这五种之中，所谓时节，就是由四种生因所生的火界；又可如此分为热时节与冷时节两种。”

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）

在这5种分析中，由业、心、时节、食这4种因所显现生起的业生色聚、心生色聚、时节生色聚与食生色聚，每一色聚中所含的火界，都称为“时节”。这种时节有两类：“ဥဏှဥတု”（uṇha-utu）＝热时节，“သီတဥတု”（sīta-utu）＝冷时节。（《清净道论》2-251。）由于业所生时节等4类时节全都具有产生时节生色的能力，义注师才开示：一切由四种因所生的色聚中，其火界都称为时节。时节作为火界，虽没有本质上的差别，却依“တိက္ခ-မန္ဒ”（tikkha-manda）即强锐与微弱的品质差别而分为：1．强锐的“တိက္ခ”（tikkha）火界，称为热时节；2．微弱的“မန္ဒ”（manda）火界，称为冷时节。由这样的称名，时节便分成两类。（《大复注》2-404。）缅文引据原串：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”缅文引据原串：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၄။)”。

《大复注》第二册第108—109页也作了如下说明。缅文引据原串：“မဟာဋီကာ ဒုတိယတွဲ (၁၀၈-၁၀၉)”。

地界、火界、风界这3界合称为“所触”。在这一触所缘中，为什么不摄取水界呢？难道冷性不是可以由接触而得知的吗？那种冷性不也正是水界吗？若有人如此发问，答曰：冷性确实可以通过接触而取得、通过触试而得知；这一点诚然不假。然而，那种冷性并不是水界。若再问：“那么，冷性究竟是什么？”它唯是火界。

确实，当热性变得微弱，或者在微弱的热性中，认知为“冷”的心便会生起。实际上，并不存在另一种名为“冷”的独立性质。（意思是：冷性只是火界的性质，并不是火界以外某一种究竟法的性质。）确切地说，当热性本身的微弱、势力薄弱这一面变得明显时，便会被认作冷性。若问：“应当怎样理解这一层意思？”答曰：应当把“冷”的认知理解成如同对河流两岸使用“此岸”“彼岸”的称谓一样；因为这种判定并不恒定。

假设有一条河从北向南流，河的东西两侧各有一岸。对站在东岸的人而言，东岸是“此岸”，西岸是“彼岸”；反过来，对站在西岸的人而言，西岸是“此岸”，东岸则成了“彼——

原书 687

——岸”。因此，“此岸”“彼岸”并不是恒常固定的称谓。同样，热性与冷性的判定也不是恒常固定不变的。

例如，在酷热的夏季里，先站在烈日下、随后走进阴影的人，会在阴影中生起“冷”的认知；可是，从极其阴冷的地下室（或洞穴）中上来的人，在同一片阴影里反会生起“热”的认知。因此，“热”“冷”并不是始终能够固定判定的称谓。

还可指出如下过失：如果冷性就是水界，那么在同一个色聚中，冷性便应当与热性同时存在；然而实际并不可能如此。因此应知，冷性不是水界。

（意思是：四大种总是共同生起在同一色聚中，并不会各自分离而单独生起，所以是彼此不可分离的“အဝိနိဗ္ဘောဂရုပ်”（avinibbhoga-rūpa，不离色）。若把水界认作冷性，便会推出水界的冷性与火界的热性同时存在于一个色聚中；但热性与冷性从不同时存在于同一色聚，水界与火界却确实会同时存在于同一色聚。因此可知，冷性并非水界。）以上所说，也是对那些主张并接受四大种不能彼此分离之人——

——所作的答复。然而，对于不赞同、不接受这一点的人，只要让他看到四大种在同一色聚中各自执行其相应的特有作用，从而确立它们确实共同存在，这也同样足以成为答复。

有些论师主张：“冷性是风界的自性特相。”对于这些论师，以上所说也正是答复。具体说来，如果冷性就是风界，那么在同一个色聚中，冷性便应当与热性同时存在；然而实际并不可能如此。因此应知，冷性不是风界。（虽然热性与冷性不能同时存在于同一色聚，火界与风界却是同时存在于同一色聚的不可分离法。因此可以知道，冷性并非风界。）还有些论师持这样的见解：流动性就是水界，而这种液体也可以通过接触而——

——取得、触知。对于持这种理论见解的论师，应当这样说：

原书 688

“认为流动性也可以由触而得知，这种主张就像以为形状可以被触到一样，不过是诸位自以为确实如此的误认，即一种‘အဓိမာန’（adhimāna）而已。”理应这样对他们说。确实，古代诸位大德曾作如下开示：

> “当接触与流动性共同存在的三大种时——”
>
> “世人便误以为：‘我触到了流动性。’”
>
> “正如人在接触诸大种时，只以心取得其形状——”
>
> “却以为：‘我是直接触到〔形状〕的。’应当知道，流动性也是如此。”（《大复注》2-109。）

众生接触的是与流动性共同生起、称为地、火、风的三大种，却如此思量、误认：“我触到了流动性。”

正如接触诸大种的人只在心中执取“我现前触到了形状”，对于流动性也应当作同样的理解。（《大复注》2-108—109。） 缅文引据原串：“(မဟာဋီ-၂-၁၀၈-၁၀၉။)”。

二、时节所生色（utu-samuṭṭhāna），即由时节所生之色

“所谓时节所生色，是四因所生的时节得到已被执受的业生色作为缘，到达住时后，在身体内产生的色法。它共有15种：声九法聚、虚空界、色轻快性、色柔软性、色适业性、色积“虽然时节即使没有已被执受者也能产生色法，但在与诸根相系属的身体中，没有它便不能产生色法，所以说‘得到已被执受者作为缘’；因此又说‘四因所生的时节’。因为唯有时节所生的时节，才能离开已被执受者而产生色法。”被渴爱与邪见强烈黏著、执取为“我、我的”，并由过去某一生中在无明、渴爱、取的围绕下所积造之业产生的色法，称为“已被执受色”。

得到这种称为“已被执受”的业生色之资助以后，存在于业生色聚、心生色聚、时节生色聚与食生色聚中的各个火界——即时节——在到达色的住时之际，便会在身体内产生时节生色。这些时节所生色共有15种：地、水、火、风、颜色、香、味、食素与声所组成的声九法聚中9色，以及虚空界、色轻快性、色柔软性、色适业性、色积集与色相续。

火界——时节即使离开称为已被执受者的业生色，也确实能够产生时节生色。虽然如此，在与眼净色之眼根、耳净色之耳根等诸根相系属的色法世界中，若离开这种业生色，该时节便不能产生色法。因此，义注才说：“ဥပါဒိန္နကံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ” = “得到已被执受的业生色作为缘”，并说明四因所生——

——时节会在身体内产生时节生色。唯有纯由时节所生、属于时节所生色的火界——时节，才能离开称为已被执受者的业生色而产生时节生色。（《大复注》2-404。）另见本书第692—693页“时节缘时节生色”部分。缅文引据原串：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၄။)”。

三、时节缘色（utu-paccaya），即有时节资助之色

“所谓时节缘，是指时节既成为四因所生诸色转起之缘，也成为其毁坏之缘。”

（《清净道论》2-252。） 缅文引据原串：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။)”。

“所谓时节缘色，就是四因所生色。时节所生的15种色，以及不同于它的其余三种色相续，所有这些色都以同类时节为扶助缘。异类时节则如霜雪之于莲花等：它成为异类色法生起之因，看起来仿佛毁坏了先前的色法。因此，把同类时节与异类时节合在一起，才说：‘时节成为四因所生诸色转起与毁坏之缘。’”

（《大复注》2-404。） 缅文引据原串：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၄။)”。

由业、心、时节与食这4种因所生起的四因所生色，称为“时节缘色”，即有时节资助之色。同类时节与异类时节，分别成为四因所生诸色生起与毁坏的因。

（《清净道论》2-252。） 缅文引据原串：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။)”。

一方面，有上文所说由时节所生的15种色法；另一方面，也有业生色、心生色与食生色这三种不同于时节生色的色相续。对于所有这些四因所生色，与其性质相合的同类时节，都是给予力量、扶助支持的扶助缘。应当如此了知。

至于性质不相合的异类时节，例如霜雪等，会使莲花等先前的色相续变得不同。〔意思是：莲花等尚未接触霜雪时，其色相续是一种状态；接触霜雪以后，则转变为另一种色相续。〕因此，霜雪等成为莲花等不同于先前色相续的后续色相续之生起因，看起来仿佛毁坏了先前的色相续。〔意思是：异类后续色相续的生起，就如同毁坏了先前色相续。〕所以，把同类时节与异类时节合在一起，才说："时节是四因所生诸色生起与毁坏的——

——因。"义注师正是这样开示的。（《大复注》2-404。）其意是：同类时节是四因所生诸色生起的因，异类时节则是这些色毁坏的因。这里所谓"毁坏"，指的是不同于色相续先前过程的后续过程。 缅文引据原串："(ဓဟာဋ္ဌိ-၂-၄၀၄။)"。

原书 690

四、时节缘时节生色（utu-paccaya utu-samuṭṭhāna；缅文"ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန"），即由以时节为资助缘的时"所谓时节缘时节生色，是时节所生的火界到达住时后，产生另一个食素八法聚；其中的时节又产生另一个。如此，即使处在无执受的一边，时节所生色仍能长时转起。"

（《清净道论》2-252。） 缅文引据原串："(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။)"。

"'即使经过很长时间'，是指比另处所说'10代或12代'的界限更长的时间。时节依同类相续获得资助后，即使没有已被执受者作为所依，也能在更长时间内延续形态相同的色法转起；何况在另一种情形下〔即得到已被执受者资助时〕。因此才说'即使处在无执受的一边'。其意是：在活着的身体上，是指脱离肉体的头发、体毛、指甲、皮屑、硬茧、痣等；在其他无生命处，则是指尸体等。"

（《大复注》2-404。） 缅文引据原串："(ဓဟာဋ္ဌိ-၂-၄၀၄။)"。

所谓时节缘时节生色，即由以时节为资助缘的时节所生之色，其情形如下。

正如"ဥတု နာမ စတုသမုဋ္ဌာနော တေဇောဓာတု"——"所谓时节，是四因所生的火界"——所说，存在于业生色聚、心生色聚、时节生色聚与食生色聚中的四因所生火界，称为"时节"。由这种四因所生时节产生的色法，称为时节所生色。存在于这种时节所生色聚中的火界，称为时节所生火界。时节所生火界到达住时后，又产生另一个新的食素八法聚；这个由时节所生火界产生的新食素八法聚中所含的火界——时节——又产生另一个新的食素八法聚。如此，即使处在无执受的一边，时节所生——

——色仍能转起长于食生色部分所说10代或12代之界限的时间。〔四因所生色聚中所含火界产生的食素八法聚，是时节所生色；存在于这些时节所生色聚中的火界逐代产生的一代代色聚，则是时节缘时节生色。再者，四因所生色聚中的火界产生时节生色时，义注师已经说："ဥပါဒိဏ္ဏကံ ပစ္စယံ လဘိတ္ဝာ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)" ="得到已被执受的业生色作为缘"（《清净道论》2-251）。因此，只有得到称为已被执受者的业生色资助后，它才能产生时节所生的食素八法聚。不过，这些时节所生食素八法聚中所含的时节，又要一代一代继续产生新的时节所生食素八法聚时——

——只有得到前一代、作为其各自依止处的色聚中所含火界之资助，后一代时节所生色聚中所含的火界——时节——才能产生新的食素八法聚。因此，它们才获得“时节缘时节生色”之名，即由以时节为资助缘的时节所生之色。〕

进一步说明

若以一期生命中色法最初生起之时为准来说明，就更容易理解。在母胎内结生的羯罗蓝清液（kalala）初成之际，身十法聚、性根十法聚——

原书 691

——与心所依处十法聚这3类色聚、共30种色法最初生起。它们由过去所积造、能令投生为人的业产生，所以称为业生色，也称为业所生色。

1．这些业所生色中所含的火界——时节——到达住时后，又产生一个个新的食素八法聚。这些新食素八法聚称为“业缘时节生色”。（《清净道论》2-250。）业生火界产生这些新食素八法聚时，只有得到包括业生火界在内的业生色之资助，才能产生一个个新的时节生食素八法聚。 缅文引据原串：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”。

如果没有得到这种资助，或者包括业生火界在内的这些业生色没有生起，那么，由业生火界产生的新时节生食素八法聚也就没有生起的可能。因此，义注才说：“ဥပါဒိဏ္ဏကံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)” = “得到已被执受的业生色作为缘”（《清净道论》2-251）；其意是：只有得到已被执受的业生色作为资助、作为所依，业生火界等各个火界才能产生作为新色聚的时节生食素八法聚。

2．这些业生色中含有心所依处。只有能够依止这一心所依处，以第一个有分心等为始的意界、意识界诸心才有机会生起。在五蕴地中，如果不能依止心所依处色，意界与意识界便不能生起。因此，只有得到含有心所依处的业生色资助后，第一个有分心等诸心才能产生心生食素八法聚。这些心生色中含有火界。

这个火界到达住时后，又产生一个个新的时节生食素八法聚；这些称为“心缘时节生色”。心缘时节生色的生起，与心能否依止含有心所依处的业生色密切相关。因此，心所生火界——时节——产生新时节生食素八法聚时，仍然需要业生色的资助。

3．再回看上文所说的“食缘时节生色”。食所生色中所含的火界——时节——到达住时后，产生一个个新的食素八法聚，称为“食缘时节生色”，即由以食为资助缘的时节所生之色。食所生色的生起不可能离开业生色的资助。正如“ဥပါဒိဏ္ဏံ ကမ္မဇရူပံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)” = “得到已被执受的业生色作为缘”（《清净道论》2-251）所说，称为段食的已吞食食物之食素八法聚中所含的食素，只有得到称为业生消化火的消化火界之扶助、资助，才能产生食所生色。只有食所生色能够生起，其中所含的火界——时节——才可能产生一个个新的食素八法聚——

——。这些食所生色能否生起，始终与是否得到包括业生消化火在内的业生色资助相关。因此，为使食缘——

原书 692

——时节生色生起，仍然需要业生色的资助。

4．存在于上述3种时节所生色——即（业缘）时节生色、（心缘）时节生色与（食缘）时节生色——中的火界到达住时后，会产生一个个新的食素八法聚；这些也是时节所生色。这些时节所生色同样不能脱离业生色的资助。正如业生色、心生色与食生色都不能离开业生色的资助而成立，业生火界、心生火界与食生火界这些时节，也不能离开业生色的资助。

如果业生色、心生色与食生色不能生起，其中各自的火界也就不能生起；如果这些火界没有生起，它们继续产生一个个新食素八法聚的可能性也就随之消失。

因此，时节所生色的生起，依赖业生色的资助。

时节缘时节生色——由上文所列1．（业缘）时节生色、2．（心缘）时节生色、3．（食缘）时节生色这3种时节所生色中所含火界——时节——产生的食素八法聚，称为“时节所生色”。这些时节所生色中也含有火界。

这种火界就是时节所生火界。时节所生火界到达住时后，又产生另一个食素八法聚；该食素八法聚中所含的火界，又产生另一个新的食素八法聚。这些称为“时节缘时节生色”，即由以时节为资助缘的时节所生之色。如此，即使处在无执受的一边，时节所生色仍能转起长于另处所说食生色10代或12代之界限的时间。

（《清净道论》2-252。） 缅文引据原串：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။)”。

确实如此：时节依同类色相续获得因缘资助后，即使没有称为已被执受之业生色作为所依，也能在更长时间内延续形态相同的食素八法聚等色法之转起，使色相续广泛、持续地前后连接。

如果又得到已被执受的业生色资助，那就更不待言了；它必能使色相续在很长时间内连续不断地前后相接。因此，义注才说：“အနုပါဒိန္နပက္ခေ ဌတ္တာပိ”＝“即使处在没有业生色资助的无执受一边，时节所生色仍然生起。”〔在“ဌတ္တာပိ”＝“即使处在”一语中，“ပိ”（pi）＝“即使”一词，反显并兼摄“ဥပါဒိဏ္ဏကပက္ခ”（有执受的一边），即得到业生色资助之时。〕

原书 693

1．就仍然活着的身体而言，如脱离肉身的头发、体毛、脚趾甲、手指甲、角质硬皮与皮肤硬块〔指脚跟等处常见、触碰不痛、类似老茧的硬皮碎片〕、痣等；2．就其他无生命的身体而言，如尸体等——在这两类有生命与无生命的色法世界中，时节生色都能以前后相续的方式，长时间不断生起。所谓“အနုပါဒိန္နပက္ခ”（anupādinna-pakkha，无执受一方），就是指立于不受业生色资助的一方，而使时节生色相续长时间不断。缅文出处原文：“(ဓာတ္ဗိ-၂-၄၀၄။)”（《大复注》2-404。）〔同样，在尚未吞食以前，作为食物放在锅、器皿、盘子等处的时节生食素八法聚——

——也应当同样理解：它们以前后相续的方式，长时间一再不断生起；这也属于无执受一方。〕

观智光（vipassanobhāsa）

由以观智为先导的观心所生心生色中所含的火界——时节——产生的时节生色相续，立于不受业生色资助的无执受一方，也就是外在一方；依瑜伽行者观智的威力，它可以在身体之外，从一个房间的范围开始，乃至遍及一万个世界系，持续很长时间。所谓观智的光明，就是这些心生食素八法聚与时节生食素八法聚中

颜色界 = 色所缘极其明亮的光辉。由与观智相应的心、心所所生的心生食素八法聚，也都含有颜色界 = 色所缘；智的威力越强，它便越明亮。然而，这些由观心所生的心生——

——色聚只存在于瑜伽行者身体内部，不会扩散到外部。

只有由这些心生色聚中的火界——时节——逐代产生的时节生色，才不仅在内在生起，而且能扩散到外在十方周围。在外界，由一代代大种相续撞击而生的这些时节所生色，称为“ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာနရူပ်” (utu-paccaya utu-samuṭṭhāna-rūpa，时节缘时节生色）；它们立于无执受一方而生起。

五、时节缘食生色（utu-paccaya āhāra-samuṭṭhāna；缅文“ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန”），即以时节为资助缘、由食直“所谓时节缘食生色，是时节所生色中的食素到达住时后，产生另一个食素八法聚；其中的食素又产生另一个，如此把相续连接至10次或12次。”（《清净道论》2-252。）在由上述业生时节、心生时节、时节生时节、食生时节这4类时节所产生的每一个时节生色聚中——

——其中各自所含的食素，得到前文食生色部分所说食生食素的扶助、支持，并到达色法住时后，便产生另一个食素八法聚。该新聚中的食素也同样得到食生食素的扶助、支持，在到达住时后再产生另一个食素八法聚。

如此便把一批批色聚的生起连接到10次或12次。缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။)”（《清净道论》2-252。）

能生因与资助因

巴利《清净道论》引文及《大复注》释文（缅文转写；《大复注》出处续U005）：“တတြာယံ ဥတု ဥတုသမုဋ္ဌာနံ ဇနကော ဟုတ္ဝာ ပစ္စယော ဟောတိ၊ သေသာနံ နိဿယအတ္ထိအဝိ- ဂတဝသေနာတိ ဧဝံ ဥတုဇရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိ ပဿိတဗ္ဗာ။ ဧဝဥ္ဖိ ရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိ ပဿန္တော ကာလေန ရူပံ သမ္မသတိ နာမ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂။) ရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိယာ ဒိဋ္ဌာယ တဿ ဘင်္ဂဂါပိ ဒိဋ္ဌောယေဝ ဟောတိ ဣတ္တရကာလတ္တာ ဓမ္မပ္ပဝတ္တိယာတိ အာဟ "နိဗ္ဗတ္တိံ ပဿန္တော ကာလေန ရူပံ သမ္မသတိ နာမ"တိ။ န ဟိ နိဗ္ဗတ္တိမတ္တဒဿနံ သမ္မသနံ နာမ ဟောတိ၊ ဥဒယဗ္ဗယဒဿနဉ္စ အဓိကတန္တိ။ သေ နယော ဣတော ပရေသုပိ နိဗ္ဗတ္တိဂ္ဂဟဏေသု။”译：“在这里，这一时节作为能生因，成为时节所生诸色的缘；对于其余诸色，则以依止、存在、不离诸方式成为缘。应当如是观见时节生色的生起。如此观见色法生起的人，称为有时思惟色法。”（《清净道论》2-252。）“由于色法的生起已被见到，它的坏灭也就已被见到，因为诸法的转起仅有极短时间。因此才说：‘观见生起的人，称为有时思惟色法。’仅仅看见生起，并不能称为思惟；这里所讨论的，是看见生与灭。下文凡说取其生起者，也应依照这一方法理解。”

> 缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၄။)”（《大复注》2-404。）

在上述各类色聚中，这一火界——时节——作为直接产生时节所生色的能生因而给予助缘；对于除时节所生色以外的其余三种色相续，即业生色、心生色、食生色，则以依止缘力、存在缘力、不离缘力，作为维护、扶助的资助因而给予助缘。

应当以观智清楚观见上述时节生色的生起方式。

其利益是：依照以上方法，以观智亲自现前、洞彻知见色法生起的瑜伽行者，称为“有时思惟色法”。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂၊၊)”（《清净道论》2-252。）

一旦以观智亲自现前、洞彻知见色法生起的性质，由于究竟法的寿命极其短暂，色法的坏灭也必定已经被看见。因此义注才说：“以观智亲自现前、洞彻知见色法生起的瑜伽行者，称为有时思惟色法。”

诚然，只观生起这一性质，还不能称为标举三相而作观修审察；这里实际所说，是把对生起与坏灭的观察联系起来。下文凡说观察生起，也应同样理解。〔这是针对观修阶段所作的说明。〕缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၄၊၊)”（《大复注》2-404。）至此，“ရူပနိဗ္ဗတ္တိပဿနာကာရ”（rūpanibbatti-passanākāra，观修诸色生起方式）一节结束。

如何辨别眼中的透明色聚

原书第 695 – 701 页

如何辨别眼中的透明色聚

请反复阅读、仔细审察上文所说明的四生因色之生起方式，直到熟练通达。只有这样，才能理解并接受下文将继续说明的色法观照对象。

如前面的色业处诸表所示，眼中有两类透明色聚：眼十法聚与身十法聚。在这一阶段，瑜伽行者尚只会看见“透明的色聚微粒”与“不透明的色聚微粒”。眼十法聚是一类透明色聚，身十法聚也是一类透明色聚；二者如米粉与姜黄粉均匀混合一般，混杂存在于眼中。

了知色所缘之颜色的眼识，依止眼十法聚中所含的眼净色 = 眼净界而生；了知触所缘〔即所触之界：地界、火界、风界〕的身识，则依止身十法聚中所含的身净色 = 身净界而生。

若用一个细小物体触碰眼窝内的任何部位，便可理解：在每个部位都可能生起了知接触之触界的身识。

由于这种身识只能依止身净界而生，所以可以理解：眼窝内各处都存在许多含有身净界的身十法聚。

眼十法聚则大量聚集、生起在眼窝内透明圆区中仅如虱头大小的部位。就在这些眼十法聚聚集存在之处，也同样混杂存在着身十法聚；其中含有身净界，是了知接触的身识界所依止而生之处。

因此，必须学会把含有这两种净界的两类透明色聚分别辨别观照。

“眼〔净色〕以能承受色所缘冲击的四大种之明净性为特相。”也就是说，四大种具有能承受色所缘迎面冲击的明净性，这一色法就是眼净色 = 眼净界。含有这种眼净界、并以眼净界为第十法的色聚，就是眼十法聚。

“身〔净色〕以能承受触所缘冲击的四大种之明净性为特相。”也就是说，四大种具有能承受触所缘〔地、火、风〕冲击的明净性，这一色法就是身净色 = 身净界。

含有这种身净界、并以身净界为第十法的色聚，就是身十法聚。

原书 696

因此，应当连同正在撞击的对象之冲击性一起摄取该对象，进而分别、分析诸净界而观照。必须配合正在撞击的对象来判别：“哪一种净界是眼净界，哪一种净界是身净界？”

观修与摄取的方法

逐步建立定力，在眼中专注观照四大种。当清楚看见色聚微粒时，分析一个透明色聚，直至看见其中10种色法。以智辨别并摄取该透明色聚内的透明性质 = 净界。然后，取该色聚附近一个透明色聚的色所缘之颜色、一个不透明色聚的色所缘之颜色，或者许多透明与不透明色聚的综合色彩为对象，以智辨别、摄取。若该色所缘之颜色正在撞击你所同时摄取的那一净——

——界，它就是眼净界，含有这眼净界的色聚就是眼十法聚。若以智逐一分别、分析这眼十法聚，如诸色业处表所示，便会看见以眼净色 = 眼净界为第十法的诸色法。若该色所缘之颜色没有撞击你所摄取的净界，则该净界可能是身净界；不过仍须反复多次检验，才能确定。

再者，就在眼窝内，以智选取并分析一个透明色聚，继续把握、辨别其中的净界。然后，取与它最近的一个色聚或许多色聚中，称为触界的地界、火界、风界之一为对象，以智辨别、把握。举例来说，可以只取最近的一个色聚或许多色聚中的地界 = 坚硬性为对象。若这种作为触界的坚硬性正在撞击你所把握的净界，那么该净界就是身净界，而含有这身净界——

——并以身净界为第十法的色聚，就是身十法聚。请以智逐一分别、分析并观照其中10种色法。若该触界没有撞击你所摄取的净界，则该净界可能不是身净界，而是眼净界；不过仍必须反复多次检验，才能确定。这就是在眼窝内分别、分析眼十法聚与身十法聚的观法。

如此，贤善的瑜伽行者，你已经能够在眼窝内以智分别、分析并观照刚才说明的眼十法聚和身十法聚，以及前面已经说明的性根十法——

原书 697

——聚，共3类色聚。这3类色聚都是由过去业所生的色聚。应知：对于已经能够观修这3类业生色聚的贤善瑜伽行者而言，观修、摄取以命根为第九法的命根九法聚这一项工作，也已经包含在内。

因此，这里不再另行说明命根九法聚。〔至于能生起这些业生色的“能生业”究竟是哪一种业、应当如何观修摄取该业等内容，属于缘摄受智（ပစ္စယပရိဂ္ဂဟဉာဏ်）部分；到了该部分，将详细说明观修方法、摄取因法与果法的方法等。在本部分，只须先记住这些色聚是由业所生的色法。〕

观修时必须明了的要点

这样以智分别、分析、观修并摄取诸色聚时，最初应逐一分别、分析而观照如下10种究竟色法：“ပထဝီ အာဝေါ တေဇော ဝါယော ဝဏ္ဏ ဂန္ဓ ရသ ဩဇာ ဇီဝိတ စက္ခုပသာဒ”（地、水、火、风、颜色、香、味、食素、命根、眼净色）。首先，应当理解：这10种色法聚合组成时，才出现一个称为眼十法聚的透明色聚微粒。在如

此观照时，当智投入并安住于这10种法，色聚微粒便消失，不再看见色聚微粒，只以智看见这10种色法本身。对身十法聚与性根十法聚也应以同样方法观照。对于由自己的智所辨别、摄取并观修的——

——色聚，若以智只看见具有究竟法自性效力的色法本身，而不再看见色聚微粒，那么称为“သမူဟဃန”（samūha-ghana）的组合密集已经破除，“သမူဟပညတ်”（samūha-paññatti）这一组合概念也已脱落。不过，还必须进一步以智分解、观修，破除每一色聚内各个究竟界色法各自作用所形成的密集。为了破除这种“ကိစ္စဃန”（kicca-ghana）作用密集，还须依特相、作用、现起、近因（လက္ခဏ-ရသ-ပစ္စုပ္ဌာန်-ပဒဋ္ဌာန်）之法，再次摄取这些究竟色法。具体摄取方法将在“特相等四法”部分继续说明。

在这里目前所说的色分别智（ရူပဝရိဇ္ဈဒဉာဏ်）部分，暂且以摄取这些色法称为究竟法自性的自身特相为主。如此摄取时，由于自己的智力尚未非常强锐，虽然在所观修摄取的色聚中能够只看见究竟色法本身、智见已经达到究竟法，但在未能观到或漏未观到的色聚中，仍可能只看见色聚微粒。

后来，随着诸毗婆舍那智逐步成熟、锐利，达到只取诸行法的坏灭为对象、轮流安立三相而观修审察的坏灭智等较高毗婆舍那智时，从色聚微粒开始，一切称为“သဝိဂ္ဂဟ”（saviggaha）的有形体、形状实体都会完全消失，因而——

——不再看见任何色聚，只看见清楚存在的究竟法自性本身。〔这将在毗婆舍那部分变得明显。〕当能够以智逐一分别、分析而观见每一色聚内的10种究竟色法之后，继续观见每一色聚内这10种色法同时生起的状态。每次以智专注观照一个色聚时，都应训练到只看见其中10种究竟色法。观照每一色聚内的四大种时，在本部分也应以坚硬、流动、热、支持这4种自身特相为主——

——而观照。对于下文将说明的、含8种究竟色法的食素八法聚，以及含9种究竟色法的命根九法聚，也应同样理解。

若已能熟练观修眼窝内的眼十法聚、身十法聚与性根十法聚，便转而观照耳中存在的3类业生色聚。

如何观照耳中存在的业生色聚

身十法聚与性根十法聚存在于眼、耳、鼻、舌、身、心所依处全部六门，因此，也应按照眼处所说明的观法，同样观照耳、鼻、舌、身、心所依处中的身十法聚与性根十法聚。这里仅说明如何观修摄取特殊的耳十法聚。

“耳〔净色〕以能承受声所缘冲击的四大种之明净性为特相。”也就是说，四大种具有能承受声所缘之声音冲击的明净性，这一色法就是耳净界；含有这种耳净界、并以耳净界为第十法的色聚，就是耳十法聚。

观修方法如下：在耳内可能存在净界的部位专注观照四大种。看见色聚微粒后，分析一个透明色聚中的诸色法，以智辨别、摄取其中的净界。然后，取自己体内生起存在的呼吸声等某种声音，或者外在的鸟鸣等某种声音为对象。若该声音前来撞击你所摄取的净界，则受到该声音撞击的净界就是耳净界；与这耳净界俱有的色聚，就是耳十法聚。以智分别、分析并观——

——察、解析该色聚时，会看见10种究竟色法。应以智观见它们，逐一分别、分析每一种法各自的自身特相，并继续以智观见这10种究竟色法同时生起的状态。若——

原书 699

——在耳中，你所取的声音没有撞击你所摄取的净界，则该净界不可能是耳净界，而可能是身净界，因为耳中只有身净界与耳净界两种。应当反复多次检验。

由于用物体触碰耳中任何部位都能被了知，耳中也存在身十法聚，其中含有作为了知接触之身识所依的身净界。同样，也存在性根十法聚，其中含有能令人辨别为男耳或女耳的性根色。应按照眼处所说明的方法，观照这些身十法聚与性根十法聚。

如何观照鼻中存在的业生色聚

“鼻〔净色〕以能承受香所缘冲击的四大种之明净性为特相。”也就是说，四大种具有能承受香所缘之气味冲击的明净性，这一色法就是鼻净色 = 鼻净界；与鼻净界俱有、并以鼻净界为第十法的透明色聚，就是鼻十法聚。

观法如下：在鼻腔内、鼻中隔所在之处专注观照四大种。选取一个透明色聚，以智辨别并分析其中10种究竟色法，再以智辨别、把握净界。取邻近某一色聚中的气味为对象；若该气味前来撞击你所把握的净界，该净界就是鼻净界。含有鼻净界、并以鼻净界为第十法的色聚，就是鼻十法聚。加以分析，会看见10种究竟色法。

最初，应以智逐一分别、分析而观照这10种究竟色法；熟练后，再继续训练，以智观见一个色聚内10种究竟色法同时生起。每次专注观照含有透明鼻净界的色聚微粒时，都应训练到只以智看见10种究竟色法。若你所取的香所缘之气味没有撞击你所把握的净界，则该净界可能是身净界。

因此，还应取触所缘为对象加以观照，并反复多次检验。

由于用物体触碰鼻内任何部位时，都能生起了知接触之触界的身识，鼻中也存在含有身净界、作为身识所依的身十法聚。鼻中也存在性根十法聚，其中含有足以令人辨别为男鼻或女鼻的性根色。应仿照眼处的方法观照。如此，鼻中共有3类业生色聚。

原书 700

如何观照舌中存在的业生色聚

“舌〔净色〕以能承受味所缘冲击的四大种之明净性为特相。”也就是说，四大种具有能承受味所缘冲击的明净性，这一色法就是舌净色 = 舌净界；与舌净界俱有、并以舌净界为第十法的色聚，就是舌十法聚。

观法如下：在舌中专注观照四大种。看见色聚微粒后，以智辨别、选取并分析一个透明色聚。在其中10种究竟色法中，以智辨别、把握净界。然后，取邻近一个色聚或许多色聚中的味所缘为对象。若该味所缘正在撞击你所把握的净界，受到它撞击的净界就是舌净界；含有这舌净界的色聚，就是舌十法聚。以智分别、分析该色聚，会看见从地界直至舌净色 = 舌净界的10种究竟色法。

能够以智逐一分别、分析而观照这些真实究竟的界性之色法后，应再以智观见这10种究竟法同时清楚生起的状态。

若你所取的味所缘没有撞击在舌中所把握的净界，则该净界可能不是舌净界，而是身净界。为了确认它是否为身净界，还应再取触所缘为对象观照。

由于用物体触碰舌中任何部位时，都能生起了知接触之触界的身识，舌中也存在含有身净界、作为身识所依的身十法聚；也同样存在含有性根色的性根十法聚。观法应依前述方法理解。如此，〔原文作〕鼻中共有3类业生色聚。

如何观照身中存在的业生色聚

对于身体，无论用物体触碰哪一部位，都能生起了知接触的身识，因此身识所依的身净界遍布全身；含有这种身净界的色聚就是身十法聚。称为足以令人识别、标示为女性或男性之标志的性根色，也遍布全身。女性的面容与男性的面容不同；女性与男性的手不同，身体也不同。性根色作出区分，使人知道“这是女性”“这是男性”。全身各部位之所以呈现男女差异，正是由于这种性根色。含有这种性根色的色——

——聚，就是性根十法聚。在六门之中，这个被称为“身”的——

原书 701

——身处，应按照前面眼处所说明的方法，以智分别、分析而观照身十法聚与性根十法聚这两类业生色聚。

如何观照心脏中存在的业生色聚

原书第 701 – 704 页

原书 701

如何观照心脏中存在的业生色聚

“心所依处以作为意界与意识界的所依为特相。”1．依经法，称有分意净界为“意界”。

2．除了双五识以外，所有依心所依处色而生的心路心，都称为“意识界”。具有作为意界与意识界这些识心之依处这一特相的色法，就是心所依处；含有这种心所依处的色聚，就是心所依处十法聚。〔双五识只依各自相应的净界而生，不依心所依处色；因此，这里所谓意识界，是指除双五识以外的一切其余心。〕前文已说明心所依处色的观法〔见本书第636页〕。应准确摄取作为“主人”的有分意净界。由于有分意净界与诸意识界都依心所依处色而生，所谓心所依处，就存在于发出闪烁光色的——

——意界与意识界这些名净界正下方、紧贴着它们的不透明色聚微粒之中。

“〔或者，一切心就其自性而言都是洁白清净的。（《根本复注》1-95。）……心的洁白清净正是这样的自性。（《根本复注》1-125。）＝一切心就其自性而言都是清净、明澈的。〕”分析该色聚微粒时，会看见10种究竟色法。

其中含有心所依处色。首先，应以智逐一分别、分析而观照这10种色法；随后，再总摄观照，以智看见这10种究竟色法同时不断生起。

在心脏内，除了称为意界与意识界的名净界以外，也存在称为身十法聚的物质透明色聚微粒，其中含有物质净界＝身净界。物质净界与名净界彼此有别：物质净界以透明色聚微粒、即身十法聚的形态，遍布心脏而生起存在，是堪受触所缘撞击的净界。名净界则有意界与意识界两类。称为止修心与观修心的意识界，其定力越强，便越清净明亮；称为有分意净界的名净界，也会随着能生该有分异熟法之因业的力量越强而越显得明亮——

——清净。由称为止修心、观修心的名净界——意识界——所生之光色，其闪烁明亮的情形，正如前面“光明”部分——

原书 702

——所解释的那样，不仅能散布于内在，也能向外在散发，乃至遍及一万个世界系。

物质净界却并非如此。它只依过去业而以透明色聚微粒的形态生起；过去业的力量越强，它虽也可能越透明、明亮，却仍只是以色聚微粒的形态生起。名净界可以发出一道道闪烁光线，物质净界却不能发出如此闪烁明亮的光线。

所谓从名净界发出的闪烁光色，如前面“光明”部分所解释，是心生食素八法聚中颜色界＝色所缘的明亮，以及由每一心生食素八法聚所含的火界时节辗转产生的时节生食素八法聚中，颜色界＝色所缘的明亮。

然而，这些心生色聚与时节生色聚并不透明。由于这些色聚中不含净色＝净界，所以称为“不透明”。

称为意界与意识界的名净界，只具有清净明澈这一性质。由意界，以及称为止修心、观修心的意识界这两类名净界所生的心生食素八法聚，其中所含的颜色界＝色处；又由这些心生色聚所含的火界时节辗转产生的时节生食素八法聚，其中所含的颜色界＝色处——只有这些颜色界才会闪烁发光、光色灿然。含有身净界的身十法聚，则没有这种闪烁发光的现象。这就是物质净界与名净界的差别。

再者，心脏内也有许多性根十法聚，其中含有性根色，并以性根色为第十法。因此，心脏中共有3类业生色聚：心所依处十法聚、身十法聚、性根十法聚。首先，应在每一色聚中以智逐一分别、分析而观见其中10种究竟色法；随后，再总摄观照，以智看见每一个色聚内各自10种究竟色法同时生起。

如何克服困难

像这样以智分别、分析而观照诸色聚时，若贤善瑜伽行者的智仍不清楚、模糊不明，就需要重新建立入出息念之定。若已曾把定力建立到第四禅，则应重新进入并建立第四禅定。当与该定相应的智使光明闪烁、明亮起来时，借助这种智光，以智对诸色聚——

原书 703

——分别、分析而观照、解析诸色聚。定力越强，光明的力量就越强；光明的力量越强，便越能清楚看见色聚内的究竟色法。摄取其余色法与名法时，若智仍不清明，也应同样重新建立定力；待定力增强后，再重新观照名色。

想要钻穿细致的珍珠、珊瑚，必须使用极其细锐的锥子；同样，要摄取微细的名色及其因法，也必须具有锐利、敏捷的智慧。正如在磨刀石上细细磨砺，能使斧刃锋锐；同样，立于戒之地，以精进之手，在定这

一殊胜磨石上磨利智慧之剑，使“သဒ္ဓါ ဝီရိယ သတိ သမာဓိ ပညာ”〔信、精进、念、定、慧〕五根达到锐利敏捷，从而成就智慧的锐利。在这样的事情上，你这位——

——贤善的瑜伽行者，便能容易理解定力的价值，以及因定力而变得锐利敏捷之智慧的价值。

以上就是以智观见六门中业生色之生起方式的观修方法。

这些业生色中也已经包含以命根为第九法的命根九法聚；因此，也应继续把命根九法聚一并纳入观修，以智辨别并摄取。

即使定力已经很强，若摄取诸色时仍有某些所造色不明显，就应反复摄取所要观的色“对于摄取这四大种的人，所造色会变得明显。”依这部大义注的指示，能够以智辨别、摄取每一色聚内四大种的瑜伽行者，其智中所造色必会显明。

如何观修与摄取心生色

前文已经说明心生色的生起方式。依这些经、义注、复注的教说，应牢记其要义：在五蕴有有情的色相续中，除结生心以外——依某些大德之说，则除结生心与死心以外——一生之中凡依心所依处色而生的其余一切心，都能各随其宜产生心生色。换言之，为了更快理解由依心所依处色而生的心——也就是由心与心所——产生心生色的过程，最初的观修方法如下：

原书 704

心生色聚共有8组；这里首先只说明如何观修、摄取纯粹的心生食素八法聚，也就是纯八法聚。

逐步建立定力，先在六门中重新观修、把握已经熟习观照的业生色。随后，专注于依心所依处色而生的有分意净界，观察由称为有分意净的意界，以及称为心路心的意识界所产生的心生色。

若这样观照仍不能容易理解，就把心专注于有分意净界，轻微屈伸一根食指。这样做时，不要专注食指，只专注有分意净界；首先只观见想要屈、想要伸的心，以及造成屈伸动作的诸心。以智观见这些心之后，再继续观修，以智看见由这些心所生的大量心生食素八法聚连续不断地生起，并进一步以智看见这些心生色遍及六门。这些心生色聚并不透明。应以智逐一辨别、摄取每一色聚内从地界直至食素的8种究竟色法；再在六门——

——中轮流加以摄取、观修。若已理解由想屈、想伸之心产生大量色聚的过程，就应继续观修、摄取，直至理解：其余每一个依心所依处色而生的心，也都在每一生时连续不断地产生大量心生色聚。这些心所生色中，也包括由异熟心产生的“业缘心生色”。至于与非真实色法混合在一起的心所生色，后文将继续说明其观法；在本部分，应特别留意心与心生色之间的因果联系，以智观见、观修并摄取。

如何观修与摄取时节生色

原书第 704 – 708 页

原书 704

如何观修与摄取时节生色

请重新学习前文关于观修时节所生色的部分，这样才能理解得更清楚。前文已经解释：存在于六门中业生色聚、心生色聚、时节生色聚与食生色聚内的火界，都称为“时节”。

这种火界 = 时节，会产生一个个以食素为第八法的新时节生食素八法聚。这里以眼门中的观修方法作为范例。

1．分析眼门中许多眼十法聚里的一个眼十法聚。

以智分别、分析而观照其中10种究竟色法；这10种究竟色法中也含有火界。由于眼十法聚是业生色聚，这一火界就是业生时节。再以智专注观照该业生时节 = 火界，看见这火界 = 时节到达住时后，产生一个新的食素八法聚。该食素八法聚是业生时节的子代；分——

原书 705

——析该聚时，会看见8种究竟色法。它是由以业为资助缘的时节所生之色，称为“业缘时节生色”。（《清净道论》2-250。）业缘时节生色中也含有火界；该火界 = 时节到达住时后，又产生一个新的食素八法聚，这是业生时节的孙代，称为“时节缘时节生色”。该时节缘时节生色所含的火界 = 时节又产生一个新的时节生食素八法聚，这是业生时节的曾孙代，也仍称为“时节缘时节生色”。如此把4次或5次色聚的生起连接起来。（《清净道论》2-250。）这里所谓把4次或5次色聚的生起连接起来，是仅依“သဒိသသန္ဆတိ”（sadisa-santati）= ——

——同类色相续而说。若有“ဗာဟိရပစ္စယဝိသေသ”（bāhira-paccaya-visesa）= 外在特殊助缘〔如气候、食物、他人的努力造作等〕，也能连接许多不同色聚的生起——诸大德如此教说。〔以痣、胼胝等作为例子。〕（《大复注》2-40“如此，即使处在无执受的一边，时节所生色仍能长时转起；若处在有执受的一边，则更不待言。”这就是义注师的教说。

“ဗာဟိရပစ္စယဝိသေသ”（bāhira-paccaya-visesa）——这里所谓外在特殊助缘，是指：1．业的资助〔为生起痣、胼胝等而有的业之资助〕；2．止修心、观修心、道心、果心等殊胜心的资助；3．适宜、调和或不适宜、不调和之时节的资助；4．上等食物之食素的资助等。这些良好助缘，都是在原本正给予果报之业以外的特殊原因。

2．以智辨别并摄取眼门身十法聚内的10种究竟色法；这10种色法中所含的火界也是业生火界。该业生火界到达住时后，也产生一个新的食素八法聚。这个新色聚称为“业缘时节生色”= 由以业为资助缘的时节所生之色。

业缘时节生色所含的火界又产生一个新的食素八法聚，称为“时节缘时节生色”。如此，仅依“သဒိသသန္ဆတိ”（sadisa-santati）= 同类色相续而言，把4次或5次色聚的生起连接起来。若得到称为“ဗာဟိရပစ္စယဝိသေသ”（bāhira-paccaya-visesa）的外在特殊——

原书 706

——助缘，应知时节缘时节生色也能长时生起。

3．分析眼门中的性根十法聚，直至智见达到究竟法。其10种色法中所含的业生火界到达住时后，产生一个新的食素八法聚；这就是业缘时节生色。

业缘时节生食素八法聚中所含的火界到达住时后，又产生另一个新的食素八法聚；这就是时节缘时节生色。仅依“သဒိသသန္ဌတိ”（sadisa-santati）= 同类色相续而言，如此把4次或5次色聚的生起连接起来。若得到称为“ဗာဟိရပစ္စယဝိသေသ”（bāhira-paccaya-visesa）的外在特殊助缘，应知也能长时、多次连续生起。

4．以智分别、分析并摄取眼门一个心生八法聚内的8种究竟色法；再专注观照其中所含的火界，以智看见到达住时的该火界产生一个新的食素八法聚。这个新色聚就是“心缘时节生色”。（《清净道论》2-251。）〔它是心生时节的子代。〕心缘时节生色中所含的火界，此时已经归入时节所生色；该火界又产生另一个新的食素八法聚。如此把2次或3次色聚的生起连接起来〔即心生时节 = 火界的子孙相续〕，它们都是一代代的时节缘时节生色。

所谓把2次或3次色聚的生起连接起来，是依普通、通常的心而说。若依称为广大心与出世间心的禅那心、道心、果心，则也应认可有更多代色聚生起。〔止修心、观修心也应同样理解。〕这是因为这些广大心、出世间心所生的心生色广大、殊胜。（《大复注》2-403。）前面毗婆舍那部分“观的随烦恼论”也曾说明，由观修心所生的时节生色能遍及外在。（《大复注》2-428—429。）因此，若得到止修心〔禅那心〕、观修心、道心、果心等殊胜心强有力的资助、助益与特殊力量——

——应知时节缘时节生色也能长时、多次生起。

5．在眼门中遍布生起的许多食生食素八法聚里，取一个色聚为对象，以智分别、分析、观修并摄取其中8种以食素为第八法的究竟色法。

该色聚所含的火界 = 时节到达住时后，产生一个新的食素八法——

——聚。应以智观见这一过程。该食素八法聚称为“食缘时节生色”。（《清净道论》2-251。）（它是食生时节之“子代”。）这一食缘时节生食素八法聚中所含的火界，已经归入时节生色 = 时节所生色之列；该火界到达住时后，又产生另一个新的食素八法聚，称为“时节缘时节生色”。（它是食生时节之“孙代”。）依此方法，色聚的生起可以前后连接成10代或12代。

不过，若获得天界食素等殊胜食生食素的资助，便可在很长时间内产生食素八法色。（《清净道论》2-251—252。）（这些都是食生时节一代代的子孙。）上文已经分别说明：（甲）业缘时节生色，以及由它再生起时节缘时节生色；（乙）心缘时节生色，以及由它再生起时节缘时节生色；（丙）时节缘时节生色；（丁）食缘时节生色，以及由它再生起时节缘时节生色。

（戊）下面再继续说明另一种时节缘时节生色的生起方式。

“在胃中物、粪便、脓与尿这4种时节所生的身分中，各有8种色法，皆依时节所生、以食素为第8法的色聚而显现。”（《清净道论》2-223。）依上引义注的解释，胃中物、粪便、脓、尿这4种身分，都只是由时节所生的时节生食素八法色。这里以胃中物这一身分为例，说明观修摄取的方法。

贤善的瑜伽行者应逐步建立定力，重新摄取已经能够摄取的诸色法。随后，以智观见胃中存在的胃中物身分，并在该胃中物中专注观照地界偏胜的四大种各自的自身特相。届时只会看见食素八法色聚微粒。依上引《清净道论》义注的解释，这些色法只是由火界逐代衍生而成的色法相续。

每一食素八法色聚中都含有称为时节的火界；该火界时节到达住时后，又产生一个新的食素八法聚，这就是时节缘时节生色。新聚中所含的火界时节，又产生另一个新的食素八法聚，同样是时节缘时节生色。如此，大种相续辗转撞击，只要它仍作为胃中物身分而存在，就会不断生起。对于粪便、脓与尿，也应以同样方式理解。编号6的这种时节缘时节生色，应归入身处而观照。

原书 708

义注师解释说，前述四因所生时节产生时节生色时，须“ဥပါဒိဏ္ဏကံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”——“得到已被执受的业生色作为缘”（《清净道论》2-251）；因此，仍然需要业生色这一因缘的资助。前面“如何以智观修摄取时节生色的生起”部分〔本书第688页等〕已经说明过这一点。

若已经能够观修摄取眼门中时节生色 = 时节所生色的生起方式，对于耳门等其余诸门，也应仿照同一方法观修摄取。

如何观修摄取食生色

原书第 708 – 712 页

原书 708

如何观修摄取食生色

请重读前文与食生色生起情形相关的“食生色的生起方式”部分〔本书第672页〕。依这些教说，瑜伽行者必须以智观见：一方面，由所食的物质段食而生起食生色；另一方面，这些食生色又如何资助由另一食所生的食生色，以及由业、心、时节所生的另外3种色相续。

今日所食段食中所含的食素，在业生消化火资助下，能够直接产生食素八法色，以能生力给予助缘。一般而言，它也资助自过去7日以来直至现在、由各时所食段食之食素产生的食生色，以资助力给予助缘。受到这种资助力扶助的食生色，称为“由另一食所生的食生色”。因此，可实际观照的时机有2种：1．正在进食时；2．进食以后、正在坐禅观修时。这两种时机都可以观照。

巴利《中部义注》引文（缅文转写，起句）：“ကဗဠိင်္ကာရာဟာရော ဩဇဋ္ဌမကရူပါနိ အာဟရတိ။ ပ ။”译：“段食带来以食素为第8法的诸色。……”

“首先，段食才一放入口中，便生起8种色法；经牙齿磨碎而正被吞咽的每一个食团，也各自生起8种色法。段食如此带来以食素为第8法的诸色。”

> 缅文出处原文：“(မ-ဋ္ဌ-ဝ-၂၀၃။)”（《中部义注》1-213。）

“不过，〔下文〕所说‘段食带来以食素为第8法的诸色’，是就已经生成的食素而言。”

缅文出处原文：“(၈-၌-၁-၃၀။)”（《中部复注》1-308。）

众生所吃、所喝、所舔、所嚼的食物，不过是时节生食素八法色聚的集合。每一个时节生食素八法色聚中所含的油脂精华食素，得到业生消化火资助后，便能产生一个又一个新的食素八法色聚。在众生所食、称为食物的这些时节生食素八法色聚中——

原书 709

——所含的油脂精华食素，只有在被众生吞食后，才能得到能消化食物、称为业生腹火的消化火界资助；若未被吞食而只存在于外在，便不能得到业生腹火的资助，所以不能产生食生色。

这里虽说“只有在被吞食后”，却不可理解为：尚未吞下、仍在口中或正在咀嚼时，便不能产生食生色，不能执行食的作用。事实上，段食才放入口中时，由于这段食〔即将被吞食的时节生食素〕已经能够得到消化火界资助，便能产生一个又一个新的食素八法色聚。被牙齿细细磨碎、正在吞咽的每一个饭团〔即所食的每一时节生食素八法聚中各自所含的食素〕，同样都能产生一个又一个新的食素八法色聚。上述说法是针对已经成为食素、能够起食素作用的段食而言。

所食食物的时节生食素八法色中所含的食素，若得到具有充分力量、足以产生一个又一个食生食素八法色聚的业生消化火资助，就称为“已经成为〔能起作用之〕食素的段食”。

因此，贤善的瑜伽行者若想在正在进食时观照，应在口中已经咀嚼的新食以及已经到达胃中“新食处”的新食上，专注观见四大种。届时只会看见时节生食素八法色聚微粒。然后，应以智观见：在你所观新食周围的命根九法聚中，能消化食物的消化火界资助所食、所嚼、所吞之时节生食素八法色中所含的食素；得到这种资助后，该时节生食素到达住时，便产生一个又一个新的食素八法色聚。再以智观见这些食素八法色聚如何随大种相续辗转撞击，遍布全身、遍及全部六门——

——而生起。由于这些色法由食素所生，故称为食所生色。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၁။)”（《清净道论》2-251。）

贤善的瑜伽行者若想在进食后的某一时刻观修，应取胃、肠等处存在的新食身分为对象，以同样方式观照。若当时不容易在胃中看见新食身分，可以在观照前喝少量水，再加以观照。应以智观见食所生色随大种相续辗转撞击，遍布全身、遍及全部六门而生起。请注意《清净道论》2-251的教说：一天所食的食物，可以在7日内以资助力扶助色身。若已能观照这种食所生色，若能够以智观见食所生色一直扩散到眼处——

——便能更进一步观见：这种食生食素如何资助眼门中四因所生的食素。

原书 710

1．业缘食生色——分析眼门中的一个眼十法聚，以智分别、摄取其中10种究竟色法。该色聚中所含的食素是业生食素。当业生食素到达住时，并得到上述已扩散至眼处之食生色聚内食生食素的扶助、资助时，业生食素又直接产生一个新的食素八法色聚；这称为业缘食生色。

（《清净道论》2-249—250。）（这是眼十法聚中业生食素的“子代”。）这业缘食生色中所含的食素到达住时并得到食生食素资助后，又产生一个新的食素八法色聚。（这是先前业生食素的“孙代”。）如此连接成4代或5代色聚的生起。（它们都是业生食素一代代的子孙。）同样，对于眼中存在的2．身十法聚、3．性根十法聚，应继续以智观见：这些业生色聚中所含的业生食素，得到上述段食所生食素资助后，如何连接成4代或5代色聚的生起。这些也都是业缘食生色。

4．心缘食生色——当眼门中生起的心生食素八法聚所含食素，与上述食生食素在眼处会合时，由于食生食素以扶助性的食缘力给予资助，心所生食素到达住时，便直接产生一个新的色聚。

（这是心生食素的“子代”。）该色聚称为心缘食生色。这个新食素八法色聚中所含的食素到达住时后，又产生另一个新的食素八法色聚。如此连接成2代或3代色聚的生起。

（它们都是心生食素一代代的子孙。）（《清净道论》2-250—251。）这里所说连接成2代或3代色聚，只是依普通心的力量而解释；至于广大心与出世间心所生的心生食素，则应承认能够连接成更多代色聚。因为广大心、出世间心所生的心生色广大、殊胜。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၃)”（《大复注》2-403。）

在这里，心生食素是直接产生者，食生食素是资助者。另一方面，心生食素也能够以扶助性的食缘力，资助业生食素、时节生食素与食生食素。〔参见前文第682—683页。关于食生食素作为资助者扶助心生食素，也请重读这些页中根本复注师的审察。〕依该《根本复注》的审察，应知：心生色＝心所生色中所含的食素，在产生食素八法色聚时，并不获得食生食素＝食所生食素的资助，而只获得心——

——的资助或业的资助，便能产生一个个新的食素八法聚；应当如此理解。

5．“ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（utu-paccaya āhāra-samuṭṭhāna-rūpa）＝时节缘食生色。前述称为“ကဗဠီကာရ အာဟာရ”（kabaḷīkāra-āhāra，段食）的食生食素，与在眼门中生起、住立的时节所生食素，在眼门的眼中会合时，由于该食生食素以扶助、支持之“ဥပတ္ထမ္ဘက အာဟာရပစ္စယသတ္တိ”（upatthambhaka āhāra-paccaya-satti，资助性食缘力）给予资助，时节所生食素到达住时后，便又产生一个新的食素八法聚〔这是时节生食素的子代〕；它称为时节缘食生色。该新食素八法聚中所含的食素到达住时后，又产生另一个新的食素八法聚〔这是先前时节生食素的孙代〕。如此把色聚的生起连接到10次或12次；这些都称为时节缘食生色〔是先前时节生食素的——

——子孙后代〕。（《清净道论》2-252。）实际观照时，应观见：以新食身分中的时节生食素为基础而生起的食生色，如何遍及眼中；当这些食生食素与眼门内的时节生食素在眼门会合时，时节生食素＝时节所生食素如何成为直接产生食素八法聚的“ဇနက”（janaka，能生因），食生食素＝食所生食素又如何成为扶助、支持的“ဥပတ္ထမ္ဘက”（upatthambhaka，资助因），以食缘力给予资助。应当以智清楚观见这一过程。

6．“အာဟာရပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်”（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）＝食缘食生色。应当以智观见前文所说的过程：自己吞食、称为段食的时节生食素，得到业生消化火扶助、支持以后，由该时节生食素产生的食生食素八法聚，如何遍满全身。

一次所食、一日所食的食物，能够资助食生色 = 食所生色长达7日，因此应当以智观见食生色如何连续不断、一代接一代地撞击，直至眼中。又应观见：在眼门的眼中，后一食生色聚中所含的食素与前一食生色聚中所含的食素会合时，如何扶助前一食生食素。随后还应以智观见：得到后一食生食素的扶助、支持后，前一食生食素到达住时，如何产生一个新的食素八法聚。这就是食缘食生色〔是原来——

——食生食素的子代〕。这个新食素八法聚中所含的食素，得到再后一个食生食素的特殊资助后，到达住时又产生一个新的食素八法聚〔是原来食生食素的孙代〕。如此把色聚的生起连接到10次或12次；这些全都称为食缘食生色〔即原来食生食素一代代的子孙后代〕。

缅文出处原文："(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၀။)"（《清净道论》2-251。）

特别注意

以智辨别、观照这种食生色的生起时，不要观成、也不要认为是两个色聚微粒彼此结合，才产生一个个不同的新食素八法聚。在眼门中诸食素会合时，应只观见如下生起过程：1．眼十法聚、身十法聚与性根十法聚中所含的业生食素；2．心生食素八法聚中所含的心生食素；3．时节生食素八法聚中所含的时节生食素——这3类食素得到食生食素 = 食所生食素以食缘力给予的扶助、支持时；以及4．前一食生食素得到后一食生食素以食缘力给予的扶助、支持时——它们各自在到达自己的住时之际，如何产生一个个新的食素八法聚。应当只以智——

——观见、辨别并摄取这一过程。

一方面，对于各个分别含有业生食素、心生食素、时节生食素与食生食素的业所生、心所生、时节所生、食所生色聚，其中的食素以直接能生的"ဇနက အာဟာရပစ္စယသတ္တိ"（janaka āhāra-paccaya-satti，能生性食缘力）资助食素八法聚，直接令其生起；另一方面，各个食生色聚又以扶助、支持的"ဥပတ္ထမ္ဘက အာဟာရပစ္စယသတ္တိ"（upatthambhaka āhāra-paccaya-satti，资助性食缘力）给予资助。对于处在能生因与资助因两方的每一个色聚，都应以智分别、分析，破除各自的色块、色团与"ရုပ်ဃန"（rūpa-ghana，色密集），使智见达到究竟。先把眼门中会合的、处在两方的这些色聚逐一摄取到究竟，再观见其中食素会合后，食生食素如何以资助性——

——食缘力给予资助，四因所生的各类食素又如何以能生性食缘力给予资助，从而产生一个个新的食素八法聚。应当以智清楚观见这一过程。

对于每一个已经生起的新食素八法聚，也应以智分别、分析并观照到究竟，加以摄取、解析诸界。

两两分叉、交织生起的方式

原书第 712 – 717 页

两两分叉、交织生起的方式

上文已经把眼门中眼十法聚、身十法聚、性根十法聚、心生食素八法聚、时节生食素八法聚与食生食素八法聚这6类色聚的生起过程，各自分开而不混杂地清楚说明。应当仔细考察这些说明，训练自己能依其系统观修、摄取。眼十法聚等每一个色聚内部，都有：1．火界；2．食素——

原书 713

——这两种究竟色法，都具有产生一个个新的食素八法聚的能力。其中，依义注所说的巴利原句（缅文转写）：“ဥပါဒိဏ္ဏကံ ပစ္စယံ လဘိတ္ထာ”（《清净道论》2-251。）——“得到已被执受者作为缘”，火界得到已被执受的业生色扶助、支持时，便能产生时节所生的食素八法聚。

“得到已被执受的业生色作为缘。”（《清净道论》2-251。）食素得到已被执受的业生色资助时，便能产生新的食所生食素八法聚。眼门中其余5类色聚，也应当同样理解。由于每一个色聚必然都含有火界与食素，所以应牢记这一要点：一般而言，几乎每一个色聚中的每一火界、每一食素，到达住时后，都能产生一个个新的食素八法聚。

这里之所以说“一般而言”，理由如下：火界与食素产生一个个新的时节所生、食所生色聚时，能够把色聚的生起连接成4代、5代等相续；但处在最后一代色聚中的火界与食素，已不再具有继续产生新食素八法聚的力量。因此才说“一般”=“多数情形”。明白这一说明后，便能理解下列《大复注》论师的开示。

《大复注》的解释

巴利《大复注》引文（缅文转写，出处见下一单元）：“ဇတ္ထ ဧ ယထာ တတ္ထ တတ္ထ ကောဋ္ဌာသေ ပရိပ္ဖဝတ္တိံ ဒသေန္တေန အကမ္မဇာ ဒုတိယာဒိပဝတ္တိယော အသမ္ဖေဒေန ဒဿိတာ၊ ဧဝံ ကမ္မဇာဟာရသမုဋ္ဌာနဥတုဝသေန၊ ကမ္မဇဥတုသမုဋ္ဌာနာဟာရဝသေန၊ ကမ္မပစ္စယ စိတ္တဇာဟာရ-ဥတုသမုဋ္ဌာနဥတုအာဟာရဝသေန ဧ သမ္ဖေဒဝသေနာပိ ရူပပ္ပဝတ္တိ ဒသ္သေတဇ္ဇာတိ ဝဒန္တိ။”译：“在这里，正如为了显示各个身分中前后相续的转起，而把非业生的第二代等转起分别、不混杂地显示出来；同样，也应当依业生食所生时节、业生时节所生食、业缘心生食，以及时节所生时节与食等方式，以交织混合的方式显示色法的转起。诸师如此说。”

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၁။)”（《大复注》2-401。）

这里，义注师为了显示业生身分、心生身分、时节生身分与食生身分等各身分中，诸色聚如何前后不断连接、逐代生起，把业缘食生色、业缘时节生色等并非由业直接产生的第二代色聚等生起过程，清楚地逐项分开、不相混杂地说明。与此相同，诸师说还应当显示如下交织生起的色法相续：1．依“ကမ္မဇာဟာရသမုဋ္ဌာနဥတု”（kammajāhāra-samuṭṭhāna-utu，业生食所生时节）之力；2．依“ကမ္မဇဥတုသမုဋ္ဌာနာဟာရ”（kammaja-utu-samuṭṭhāna-āhāra，业生时节所生食）之力；3．依“ကမ္မပစ္စယ စိတ္တဇာဟာရ”（kamma-paccaya cittajāhāra，业缘心生食）之力；4．依“ဥတုသမုဋ္ဌာန ဥတုအာဟာရ”（utu-samuṭṭhāna utu-āhāra，时节所生时节与食）之力。（《大复注》2-401。）

为了依照上述《大复注》的开示实际观见这些观照对象，下面再略作——

原书 714

——进一步说明。这里以眼门中存在的6类色聚作为范例加以说明。

1．眼十法聚内的业生火界，得到已被执受的业生色资助后，到达住时便产生一个新的食素八法聚。这是由业生时节产生的“(ကမ္မဇပစ္စယ) ဥတုသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”＝（业缘）时节生色。该时节生色聚所含8种色法中，既有火界，也有食素；它们分别称为“ကမ္မပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန်တေဇောဓာတ်”（业缘时节所生火界）与“ကမ္မပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန်ဩဇာ”（业缘时节所生食素）。

1．这个（业缘）时节所生火界到达住时，又产生一个新的食素八法聚，称为“ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（utu-paccaya utu-samuṭṭhāna-rūpa，时节缘时节生色）。（《清净道论》2-252。）2．这个（业缘）时节所生食素到达住时〔若得到食生食素的资助〕，也产生一个新的食素八法聚，称为“ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（utu-paccaya āhāra-samuṭṭhāna-rūpa，时节缘食生色）。（《清净道论》2-252。）换一种说法，它就是“ကမ္မဇဥတုသမုဋ္ဌာနာဟာရဇရုပ်”（kammaja-utu-samuṭṭhānāhāraja-rūpa，业生时节所生食生色）。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၁॥)”（《大复注》2-401。）

这就是从业缘时节生色——换言之，从业生时节所生色——进一步分出1．时节所生色与2．食所生色这两类色法的过程。应当以智清楚观见。

再者，上述第1项“时节缘时节生食素八法聚”中，仍然含有火界与食素。该火界又产生一个新的食素八法聚，称为“(ဥတုပစ္စယ) ဥတုသမုဋ္ဌာန ဥတုဇရုပ်”＝（时节缘）时节所生时节生色。

其中的食素也产生一个新的食素八法聚，称为“(ဥတုပစ္စယ) ဥတုသမုဋ္ဌာန အာဟာရဇရုပ်”＝（时节缘）时节所生食生色。（《大复注》2-401。）如此便把色聚的生起连接成4代或5代，乃至超过这些代数。应当以智清楚观见：在每一代色聚内，火界与食素如何两两分叉，各自产生一个个新的食素八法聚。

再者，上述第2项食所生色——即称为“ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်”（时节缘食生色）或“ကမ္မဇဥတုသမုဋ္ဌာနာဟာရဇရုပ်”（业生时节所生食生色）的食所生色——其中仍然含有火界与食素。该火界产生一个新的食素八法聚，该食素也产生一个新的食素八法聚。如此便把色聚的生起连接成4代或5代，乃至超过这些代数。应当以智清楚观见。

以上是以一个眼十法聚内的火界为基础，时节所生食素八法聚与食所生食素八法聚如何两两分叉，并逐代生起一代代食素八法聚的过程。

接下来，还要继续说明：以该眼十法聚中所含的食素为因、为基础，食所生食素八法聚与时节所生食素八法聚如何两两分叉而生起。

该眼十法聚中所含的食素，到达住时并得到食所生食素的资助时，便产生一个新的食素八法聚，称为“အာဟာရပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna-rūpa，食缘食生色）。（《清净道论》2-251。）换一种说法，它也称为“ကမ္မပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（kamma-paccaya āhāra-samuṭṭhāna-rūpa，业缘食生色）。（《清净道论》2-249—250。）该食缘食生色聚中，又含有火界与食素。

1．该食缘食生色聚中的火界到达住时，也产生一个新的食素八法聚，称为“(ကမ္မဇာဟာရသမုဋ္ဌာန ဥတုသမုဋ္ဌာန်)”＝业生食所生时节所生色，也就是时节所生色。

缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၄၀၁॥)”（《大复注》2-401。）

2．该食缘食生色聚中的食素到达住时，也产生一个新的食素八法聚，称为“(ကမ္မဇာဟာရသမုဋ္ဌာန အာဟာရသမုဋ္ဌာန်)”= 业生食所生食所生色，也就是食所生色。

再者，上述第1项时节所生色中，也仍然含有火界与食素。该火界又产生食素八法聚，该食素也又产生食素八法聚〔依主本括注，分别称为“ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန်”（时节缘时节生色）与“အာဟာရပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（食缘食生色）〕。依此方式，把色聚的生起连接成4代或5代，乃至超过这些代数。应当以智清楚观见。

再者，上述第2项新生的食所生食素八法聚中，也仍然含有火界与食素。该火界与该食素，又各自产生一个新的食素八法聚。

如此便把色聚的生起过程连接成4代或5代，乃至超过这些代数。应当以智清楚观见。

以上就是以一个眼十法聚内所含的1．火界为基础，时节所生与食所生这两类食素八法聚如何两两分叉、逐代生起；以及以2．食素为基础，时节所生与食所生这两类食素八法聚如何两两分叉、逐代生起的过程。

正如眼十法聚内的火界与食素会各自产生时节所生、食所生两类食素八法聚，同样，对于眼门内的身十法聚、性根十法聚、心生食素八法聚、时节生食素八法聚与食生食素八法聚，也应以智清楚观见、摄取每一类色聚中各自所含的火界与食素，如何分别逐代产生新的时节所生、食所生两类食素八法聚。如此观修、摄取时，还应观见业生色的资助、心的资助、时节的资助与食的资助——

——等各类资助因，如何依其相应方式资助各自相应的色法，也应依前文所说观修、摄取，直至明白。各链条的层数与代数多寡，也只须依前文所说记住。（见第649—694页。）“ကမ္မပစ္စယ - စိတ္တဇ - အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（kamma-paccaya cittaja āhāra-samuṭṭhāna-rūpa，业缘心生食生色）——依止心脏内的心所依处色而生的领受、推度、彼所缘、有分等果报心，所产生的食素八法聚，称为“ကမ္မပစ္စယ စိတ္တသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（kamma-paccaya citta-samuṭṭhāna-rūpa，业缘心生色）。（《清净道论》2-249。）这种业缘心生食素八法聚中含有食素；该食素到达住时并得到食所生食素资助后，又产生一个新的食素八法聚，称为“ကမ္မပစ္စယ စိတ္တဇာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（kamma-paccaya cittajāhāra-samuṭṭhāna-rūpa，业缘心生食生色）。（《大复注》2-401。）

〔注意——正如业缘心生食素会产生新的食素八法聚，业缘心生色聚中的火界 = 时节，也同样能够产生食素八法聚。在《清净道论》2-250—251中，已有关于“စိတ္တပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（citta-paccaya āhāra-samuṭṭhāna-rūpa，心缘食生色）与“စိတ္တပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန်ရုပ်”（citta-paccaya utu-samuṭṭhāna-rūpa，心缘时节生色）如何生起的说明；应当参照。前文已经说明过了。〕

特别注意

以上所说明的，是每一个色聚内所含的火界与食素，使时节所生色与食所生色彼此交织、相互关联而转起，从而形成色法生起相续的过程。其中，对于“ကမ္မဇာဟာရ”（kammajāhāra，业生食）= 业生食素所具的特殊力量，《大复注》论师解释如下。

“在这里，当由业生〔色〕转起的食获得特殊缘时，不能说：超过前述数量的诸转起便不能再连接起来。因为下文将说：‘把转起连接至10次或12次’（《清净道论》2-251）；又将说：‘如此，即使长久地住于无执受一边，时节所生色也确实转起。’（《清净道论》2-252）”（《大复注》2-401。）在前文所说的各种时节所生色与食所生色中，由业生色产生的食——换言之，业生色聚中所含的业生食素——如果得到如天界食素等殊胜食所生食素扶助、支持这一特殊缘，那么，对于前述通常只有4代、5代之长的连续色相续，即使超过这些代数，也——

——不能说它无法继续把色法的生起相续连接起来。确实如此，复注还将分别解释：“把食缘食生色的生起相续连接至10次或12次。”（《清净道论》2-251。）以及：“如此，即使长久地住于无执受一边，时节缘时节所生食素八法聚的相续也确实生起。”（《清净道论》2-252。）（《大复注》2-401。）

原书 717

关于时节缘时节生色在无执受一边如何产生食素八法聚，请参见第692页等处。

六门与六处

原书第 717 – 718 页

原书 717

六门与六处

关于如何以智分别观修、摄取眼门中业生、心生、时节生与食生色聚内的诸色法，使智见达到究竟，以上已经作了清楚说明。说眼门中有6类色聚，只是依种类而言；每一类实际都有为数众多的色聚。不过，把同类归在一起计算，才说有6类色聚、54种色法。还应明白：如前文已经嘱咐，在业生色聚中也包括以命根为第9法的命根九法聚。其余5门，也应同样理解。

若已明白眼门的观修方法，也就能够明白如何观修、摄取耳、鼻、舌、身、心脏等其余5门，以及42身分。应依照这个方法观修、摄取。

建议

首先，只摄取存在于六门中的诸色法。摄取时依如下次第：1．先在全部六门中摄取业生色。

2．然后，在全部六门中摄取心生色。

3．然后，在全部六门中摄取时节生色。

4．然后，在全部六门中摄取食生色。

依照这种次第摄取，对于教授瑜伽行者的人会比较容易，瑜伽行者实际观修、摄取时也会比较顺利。初学阶段，尚不能一次就把时节生色与食生色观全；必须逐步增加而教，也必须逐步增加而观修、摄取。如上

文所说，时节生色与食生色会两两分叉而生；所以应先学会分别观修、摄取纯粹的时节生色与纯粹的食生色，此后才进一步观修、摄取两两分叉生起的方式。

这六门＝六处中：1．眼门——6类色聚、54种色法；2．耳门——6类色聚、54种色法；3．鼻门——6类色聚、54种色法；4．舌门——6类色聚、54种色法；5．身门——5类色聚、44种色法；6．作为意门所依处的心脏——6类色聚、54种色法。

原书 718

应依前文所说，把这些色法的观修、把握工作做得完整无缺。尤其是时节生色与食生色，会随着业生色与心生色数量的增多而更加成倍、成许多倍地增长生起，所以应当周全、细密、准确地观修、把握。成功在六门中完整、充分而透彻地把握诸色法以后，还应继续在42身分中观修、把握诸色法。这一方法，正是把身门＝身体处再分成42组而把握其中诸色法。

作为色法加以摄取

“然后，他把这一切依变异之相总合为一，观见：‘这是色。’”（《清净道论》2-223。）在这一阶段，于每一门中把54种或44种色法逐一以智分别、分析并把握以后，应把这54种或44种色法逐门总摄；取这些色法因热、冷等相反因缘而会变异的义为所缘，观照、把握为“这是色法”，或者把握为“色法、色法”。

当能够把六门中的全部色法总摄起来观照、摄取时，也应同样摄取为“色法、色法”。

四十二身分：界业处详法

原书第 719 – 734 页

原书 719

四十二身分：界业处详法

地界偏胜的二十种地界身分

皮五组（taca-pañcaka）

1．缅写巴利名项“ကေသာ”（kesā）＝头发＝44；2．“လောမာ”（lomā）＝身毛＝44；3．“နခါ”（nakhā）＝脚趾甲、手指甲＝44；4．“ဒန္တာ”（dantā）＝牙齿＝44；5．“တစော”（taco）＝皮肤〔厚皮＋薄皮〕＝44。

四十四种色法

上述头发等身分中所谓44种色法，是：1．身十法聚＝10；2．性根十法聚＝10；3．心生八法聚＝8；4．时节生八法聚＝8；5．食生八法聚＝8；合计44。下文凡在某一身分下注明“44种”，都应理解为这里所列的44种色法。

肾五组（vakka-pañcaka）

6．缅写巴利名项“မံသံ”（maṃsaṃ）＝肉＝44；7．“နှာရု”（nhāru）＝筋＝44；8．“အဋ္ဌိ”（aṭṭhi）＝骨＝44；9．“အဋ္ဌိမိဉ္ဇံ”（aṭṭhimiñjaṃ）＝骨髓＝44；10．“ဝက္ကံ”（vakkaṃ）＝肾＝44。

肺五组（papphāsa-pañcaka）

11．缅写巴利名项“ဟဒယံ”（hadayaṃ）＝心脏＝44；12．“ယကနံ”（yakanaṃ）＝肝＝44；13．“ကိလောမကံ”（kilomakaṃ）＝膜＝44；14．“ပိဟကံ”（pihakaṃ）＝脾＝44；15．“ပပ္ဖာသံ”（papphāsaṃ）＝肺＝44。

原书 720

kilomaka〔膜〕——这里所说的膜有两种：覆盖膜与不覆盖膜。覆盖膜生于身体上部；不覆盖膜则在身体上部与下部两处都有。覆盖膜覆盖着心脏和肾而住；不覆盖膜则从厚皮下方网绕、包裹着肉，是一种使厚皮与肉黏合相接的胶合物。（《清净道论》2-248—249。）这两种膜各有44种色法。

脑五组（matthaluṅga-pañcaka）

16．缅写巴利名项“အန္တံ”（antaṃ）＝肠＝44；17．“အန္တဂုဏံ”（antaguṇaṃ）＝肠系带〔肠结、肠缚带〕＝44；18．“ဥဒရိယံ”（udariyaṃ）＝新食＝8；19．“ကရီသံ”（karīsaṃ）＝旧食〔粪〕＝8；20．“မတ္ထလုင်္ဂံ”（matthaluṅgaṃ）＝脑＝44。上文已经说明，新食与旧食中只有由火界＝时节所生的一类时节生八法聚，所以只有8种究竟色法。这二十种身分，就是地界偏胜的地界身分。

“所谓肠系带，是在肠曲之处起系结作用者。”正如盘成一圈的擦脚绳垫之间，有细绳把各圈缝连起来，使其不致松散；同样，在21圈肠曲之间，也有一种把诸肠圈缝系起来、不让它们滑落的肠系带〔肠缚带〕，这就是 antaguṇa。〔它不是食物通过的管道。〕因为“anta＝肠”一词，已经总摄从咽喉起，直至排便道＝肛门为止的整个食物通道。

〔参见《清净道论》1-249—250。〕

水界偏胜的十二种水界身分

脂六组（meda-chakka）

1．缅写巴利名项“ပိတ္တံ”（pittaṃ）＝胆汁＝44；2．“သေမှံ”（semhaṃ）＝痰＝44；3．“ပုဗ္ဗော”（pubbo）＝脓＝8；4．“လောဟိတံ”（lohitaṃ）＝血＝44；5．“သေဒေါ”（sedo）＝汗＝16；6．“မေဒေါ”（medo）＝脂肪＝44。胆汁——胆汁有两种：缅写巴利“ဗဒ္ဓသည်းခြေ”（baddha-pitta）＝囊中胆汁，以及“အဗဒ္ဓသည်းခြေ”（abaddha-pitta）＝流动胆汁。囊中胆汁位于肝与心脏之间；流动胆汁则遍布全身。所谓流动胆汁，就是具有苦味的液体。

原书 721

它只是水界偏胜诸色聚的集合。这两类胆汁各有44种色法。（参见《清净道论》1-252；《清净道论》2-223。）脓——只存在于生有粉刺、疖疮等疮患之处。因为它只是由火界＝时节所生的时节生色，所以每一个色聚都只有8种究竟色法。

血——血共有两种：一种是缅写巴利“သန္နိစိတလောဟိတ”（sannicita-lohita），即淤积在肝、心脏、肠等周围的血；另一种是“သံသရဏလောဟိတ”（saṃsaraṇa-lohita），即存在于脉管内、周流遍布全身的血。两类血各自都有44种色法。

汗——汗既可由心而生，是心生食素八法色；也可由火界＝时节而生，是时节生食素八法色。因此共有16种色法。

尿六组（mutta-chakka）

7．缅写巴利名项“အဿု”（assu）＝泪＝16；8．“ဝသာ”（vasā）＝油脂＝44；9．“ခေဠော”（kheḷo）＝唾液＝16；10．“သိင်္ဃာနိကာ”（siṅghāṇikā）＝鼻涕＝16；11．“လသိကာ”（lasikā）＝关节液＝44；12．“မုတ္တံ”（muttaṃ）＝尿＝8。泪——泪既由心而生，也由火界＝时节而生，因而包含心生八法聚与时节生八法聚，共16种色法。

油脂——手上的油脂、脚上的油脂、脸上的油脂等，称为油脂；其中有44种色法。

唾液与鼻涕——唾液和鼻涕既由心而生，也由时节而生；各自都包含心生八法聚与时节生八法聚两类色聚，共16种色法。

关节液——这是一种处在肘关节、膝关节等屈伸关节之间，如机器润滑油一般黏稠的油液；其中有44种色法。

火界偏胜的四种火界身分

1．缅写巴利名项“သန္တပ္ပနတေဇော”（santappana-tejo）＝如隔日发热等猛烈灼热之火＝33；2．“ဇီရဏတေဇော”（jīraṇa-tejo）＝使身体衰老、成熟、朽坏的灼热之火＝33；3．“ဍာဟတေဇော”（ḍāha-tejo）＝使周遭灼热之火＝33；4．“ပါစကတေဇော”（pācaka-tejo）＝能使食物消化的灼热之火＝——

——命根九法聚＝9。

这四种火界身分不像地界身分与水界身分那样具有身分的形状；它们都只是火界自性作用力偏胜的不透明色聚微粒——

——而已。其中所含的33种色法如下。

1．命根九法聚＝9；2．心生八法聚＝8；3．时节生八法聚＝8；4．食生八法聚＝8；合计33。这里所谓命根九法聚，是以命根为第9法的不透明色聚微粒，只是由过去业所生的业生色。消化火界则是存在于胃部周围等处、能够消化食物、烹熟食物，称为“ဥဒရဂ္ဂိ”（udaraggi，腹火）的业生腹火；它正是命根九法聚中所含的火界。因此，在消化火这一身分中，只有命根九法聚一类色聚。

风界偏胜的六种风界身分

1．缅写巴利名项“ဥဒ္ဓင်္ဂမာ ဝါတာ”（uddhaṅgamā vātā）= 向上升行之风 = 33；2．“အဓောဂမာ ဝါတာ”（adhogamā vātā）= 向下降行之风 = 33；3．“ကုစ္ဆိသယာ ဝါတာ”（kucchisayā vātā）= 腹内而在肠外之风 = 33；4．“ကောဋ္ဌာသယာ ဝါတာ”（koṭṭhāsayā vātā）= 肠内之风 = 33；5．“အင်္ဂမင်္ဂါနုသာရိနော ဝါတာ”（aṅgamaṅgānusārino vātā）= 循行于身体大小各肢体、存在于脉——

——道之内的风 = 33。

6．缅写巴利名项“အဿာသော ပဿာသော”（assāso passāso）= 入息“在这里，前五种由四种生起因所生；入息与出息则唯由心所生。”依照上述义注解释，从上行风直至肢体随行风这五种风界身分，各自包含：1．命根九法聚 = 9；2．心生八法聚 = 8；3．时节生八法聚 = 8；4．食生八法聚 = 8；合计33种色法。

至于入息与出息，则只有一类“စိတ္တဇသဒ္ဒနဝက ကလာပ”（cittaja-sadda-navaka-kalāpa，心生声九法聚），即由心所生、以声为第9法的色聚。〔至于与非真实色混合的声轻快性等十二法聚，请见后文。〕

四十二身分的观修方法

头发——以界业处之法观修头发时，应优先取伸入肉内的部分，在那一部分头发中专注观照四大种；因为脱离肉身的部分，一般并不存在身十法聚。因此，应在扎入肉内的头发部分专注观照四大种。色聚微粒显现以后，应以智分别、分析而观见5类色聚、44种色法。若仅仅在头发中专注观照四大种，色聚微粒仍未显现，智中只看见四大种的一团块、一聚合体，就应借助智光之力，继续在该团块中观见虚空界；这样便会——

——看见色聚微粒。随后，再继续以智分别、分析而观修、摄取其中44种色法。身毛也应同样理解。

观脚趾甲、手指甲时，应优先取与肉相连、伸入肉内的部分。脱离肉身的部分没有身净界，因此若在那里寻找身十法聚，可能会遇到很大困难。

其余各身分也一样：先借助智光看见自己想要观修、摄取的身分；看见该身分以后，再于其中观见四大种。等到色聚微粒显现，才应依前述方法分析色聚，以智分别、摄取其中的究竟色法。

胆汁与血各有两类，所以两类胆汁与两类血都应分别以智观见、摄取其中各自的44种究竟色法。

火界身分——观修火界自性作用力偏胜的火界身分色法时，由于这些身分没有形状，只应寻找并观照火界自性作用力偏胜的色聚。若观“သန္တပ္ပနတေဇော”（santappana-tejo，猛烈灼热之火）与“ဍာဟတေဇော”（ḍāha-tejo，周遭灼热之火）仍不明显，就把智逐步转向过去，重新摄取、观修自己曾经发热时生起的诸色法；如此往往便会理解。

风界身分——观修风界自性作用力偏胜的风界身分时，首先借助智光之力，看见自己想要观修、把握的那一种风；随后开始把握其中的四大种，观见四大种呈团块聚合的状态。在这一部分，通常很容易看见色聚微粒；若仍未看见，就在四大种的团块聚合体中专注观见虚空界，如此便能开始看见色聚微粒。随后分析诸色聚，以智分别、把握其中的究竟色法。上行风、下行风等各种风中所含的究竟色法，各有——

原书 724

——33种。“每一种都含33种究竟色法”这样极其精确的教说与观修对象，正是佛陀阿毗达磨极为殊胜、深奥、精密、真实而令人赞叹之处；唯有一切知正等正觉佛陀，以及从佛陀处获得方法与指导的佛弟子大智者，才能以其殊胜之智自在通达这一境域。

上述存在于六门与四十二身分中的诸色法，都是能够安立无常、苦、无我三相而修毗婆舍那观的“သဘာဝရုပ်”（sabhāva-rūpa，自性色）、“သလက္ခဏရုပ်”（salakkhaṇa-rūpa，具相色）、“ရူပရုပ်”（rūpa-rūpa，真色）与“သမ္မသနရုပ်”（sammasana-rūpa，可思惟色），也就是真实色法。

色聚的种类

依色法的生起因，色聚分为业生色聚、心生色聚、时节生色聚与食生色聚四类。其中：1．业生色聚＝9组；2．心生色聚＝8组；3．时节生色聚＝4组；4．食生色聚＝2组；合计共有23组色聚。

九组业生色聚

1．眼十法聚；2．耳十法聚；3．鼻十法聚；4．舌十法聚；5．身十法聚；6．女根十法聚；7．男根十法聚；8．心所依处十法聚；9．命根九法聚。这9类色聚都是由过去业所生的业生色聚；它们都只含真实色法，都是适合作为毗婆舍那观修所缘的色法。

八组心生色聚

1．“စိတ္တဇ သုဒ္ဓဋ္ဌက ကလာပ်”（cittaja-suddhaṭṭhaka-kalāpa，心生纯八法聚）＝由心所生的纯八法聚，即以食素为第8法的色聚〔存在于六门及某些身分中的心生食素八法色〕。2．“ကာယဝိညတ္တိ နဝက ကလာပ်”（kāyaviññatti-navaka-kalāpa，身表九法聚）＝以身表色为第9法的色聚〔8＋身表＝9〕。

原书 725

3．轻快性等十一法聚：以轻快性等为第11法的色聚。（8＋轻快性＋柔软性＋适业性＝11。）4．身表、轻快性等十二法聚：以身表、轻快性等为第12法的色聚。（8＋身表＋轻快性＋柔软性＋适业性＝12。）5．语表十法聚：以语表为第10法的色聚。（8＋声＋语表＝10。）6．语表、声、轻快性等十三法聚：以语表、声、轻快性等为第13法的色聚。（8＋语表＋声＋轻快性＋柔软性＋适业性＝13。）7．〔入息—出息〕心生声九法聚：〔入息—出息中〕由心所生、以声为第9法的色聚。（8＋声＝9。）8．〔入息—出息〕声、轻快性等十二法聚：〔入息—出息中〕以声、轻快性等为第12法的色聚。（8＋声＋轻快性＋柔软性＋适业性＝12。）

名为《အဘိဓမ္မတ္ထသင်္ဂဟ》（《摄阿毗达磨义论》）的摄论，只列出从第1至第6共6组心生色聚。然“入息与出息唯是心所生色。”（《清净道论》1-346。）因此，入息与出息正是心所生色。

巴利《清净道论》引文（缅文转写，出处见下一单元）：“တထာ စိတ္တဇေ အဿာသပဿာသကောဋ္ဌာသေပိ သြဇဋ္ဌမကဇ္ဇေဝ သဒ္ဒါ စာတိ နဝ။”译：“同样，在心生〔色〕中，入出息身分也有以食素为第8法的八法聚与声，共9法。”

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၂၃။)”（《清净道论》2-223。）

依上引《清净道论》义注，入息—出息身分只是以声为第9法的声九法聚诸色之集合。诸师又认为，这一入息—出息身分应有两类：有时呼吸顺畅，轻快而灵活、柔软而平滑、协调而适宜；有时呼吸不顺畅，既不轻快灵活，也不柔软平滑，又不协调适宜。因此，入息与出息依轻快性、柔软性、适业性三色是否包含在内而分为两类；所以心生色聚共有8组。

想要观修这些色聚的瑜伽行者，最好已经摄取了前述存在于六门、四十二身分中的诸色法；至少必须已经摄取存在于六门中的真实色法。只有先把真实色法观修、摄取到智见抵达胜义，随后才容易摄取非真实色法，或与非真实色法混合的色聚。

1．心生纯八法聚——如同观修、摄取六门、四十二身分中的心生色那样，应以智观见并观修、摄取：由于依止心所依处色而生的心，心生食素八法色连续不断地生起。

2．身表九法聚——把心专注于有分意净界，试着弯曲一根食指——

原书 726

——再试着伸直。应以智观见：由于想屈、想伸等每一个心，一个心便产生许许多多色聚。

看见那些心生色聚遍及全身时，应再以智观见、观照它们一直遍及正在弯曲的食指。此时将不再看见食指，只会看见色聚微粒。在众多色聚中，应继续只观见那根正在屈伸的食指内，由想屈、想伸之心所产生的心生色。那些色聚正是食素八法聚。继而，应在这8种色法之外，继续以智观见并摄取与想屈、想伸之心同时存在的屈相色、伸相色，也就是身表色。8＋身表＝9，构成身表九法聚诸色。

3．轻快性等十一法聚——观见上述心生食素八法色。有时还应以智观见并摄取，其中混合含有称为轻快性、柔软性、适业性的非真实色：轻快性即轻快灵活，柔软性即柔软和顺，适业性即协调适宜。

4．身表、轻快性等十二法聚——重新观照上述身表九法聚。

有时屈伸时轻快灵活、柔软和顺，屈伸也协调适宜；这时便含有轻快性、柔软性、适业性。有时并非如此，就不含这3种色。不含这3种色时，是身表九法聚；含有这3种色时，则是身表、轻快性等十二法聚。其余屈、伸、行走等各种身体动作也应同样观照。在威仪观法与正知观法中，这两类色聚居于主导地位；后文还会再次说明威仪观法与正知观法。

5．语表十法聚〔语表、声十法聚〕——贤善的瑜伽行者把心专注于有分意净界，试着低声念诵“က—ခ”。应以智观见：由于想念“က—ခ”的心及正在念诵的心，许多心生食素八法色前后相续、不断生起。由于“က、ခ”是在喉部发出的字母，应观见食素八法色一直遍及这些字母的发声处——喉部。喉部有依相续次第生起的身十法聚等色聚。心生食素八法色中所含的地界，借助风界，在喉部撞击喉中身十法聚等所含的业生地界——

——撞击时，声音便发出；同时也有说出“က—ခ”的口语动作，即语表。因此，8＋声＋语表＝10，构成语表十法聚。其余字母也应追随至各自所念字母的发声部位，作同样的观照。

原书 727

6．语表、声、轻快性等十三法聚——有时，为了发出“က—ခ”等语声而念诵时，过程轻快灵活、柔软平滑、协调适宜，因而也含有轻快性、柔软性、适业性；这就是语表、声、轻快性等十三法聚。有时若不轻快灵活、不柔软平滑、不协调，便不含轻快性、柔软性、适业性；这时就是语表十法聚。

在每一个发声、形成字母的部位，依相续次第生起的业生色聚中所含的业生地界，好比木块；许多心生色聚沿相续次第遍及该发声、形成字母的部位，其中所含的地界，好比敲击木块的手；语表则好比用手敲击木块的动作。这一语表，由为了产生相应字母声音之心所生的风界而生起。

该风界又由心所生。因此，语声之所以生起，是因为由心所生、风界自性能力偏胜的诸色法——即诸色聚——遍及全身。应当以智观见这一过程。

7．入息—出息心生声九法聚——应以智观见：由于依止心所依处而生的诸心，入息与出息生起；换言之，称为入息与出息的声九法聚诸色生起。先观见存在于呼吸道内的气息；当借助智光的力量看见它时，再观见其中的四大种。若能在入息与出息中观见四大种，随着定力增强，就会开始看见色聚微粒。以智分别、分析这些色聚微粒，便能看见连同呼吸声在内的9种究竟色法。所谓呼吸声，是呼吸道中诸色聚的地界与这些——

——心生色聚中的地界彼此撞击而发出的声音。应观见：心使食素八法色在呼吸气息中生起；诸地界彼此撞击而产生声音；每一个色聚内都含有连同声音在内的9种色法。

若已专注观照呼吸道中入息与出息内依相续次第生起的四大种，却仍未看见色聚微粒，只看见块状整体，那么，只要转而专注观见虚空界，便容易看见色聚微粒。不过，此处仍会非常需要智光力量的帮助。

有时呼吸轻快灵活、柔软顺畅、协调适宜，呼吸良好，便含有轻快性、柔软性、适业性；有时呼吸困难、沉重粗涩而不协调，就不含轻快性、柔软性、适业性。这两类分别是入息—出息心生声、轻快性等十二法聚，以及入息—出息心生声九法聚。

原书 728

在这些色法中，身表、语表、轻快性、柔软性、适业性与虚空界都只是非真实色，不能作为毗婆舍那直接观照的色法。然而，《清净道论》义注第二册第225页指示：在名色分别智阶段，也应把这些非真实色混合在内加以摄取。

四组时节生色聚

1．纯八法聚：纯粹的时节生食素八法聚。

2．声九法聚：时节生、以声为第9法的声九法聚。

3．轻快性等十一法聚：时节生、以轻快性等为第11法的色聚。

4．声、轻快性等十二法聚：以声、轻快性等为第12法的色聚。

（8＋声＋轻快性＋柔软性＋适业性＝12。）这些色聚中，纯八法聚与声九法聚都只含真实色，是可以修毗婆舍那的色法。纯八法聚可在六门、四十二身分中适合产生时节生色之处取得；声九法聚则是含有腹鸣声等声音的色聚。

这些纯八法聚与声九法聚，既存在于内，也存在于外在的有情界与无情界。

第3、4组是与非真实色混合的色聚。轻快性、柔软性、适业性都只是不能作为毗婆舍那直接观照对象的非真实色；由于这3种色不能修观，把它们排除以后，便只剩下纯八法聚与声九法聚。应仿照前文六门、四十二身分中某些身分所含时节生色的观法来观照。第3、4组色聚，只应在摄取名色的名色分别智阶段混合在内观修、摄取。这两类色聚不能存在于“ဘနိဗ္ဗာန်ဖြစ်ဖို့”（不与诸根相系属）的外在无情物中，只能存在于内在及外在有情的相续中。

两组食生色聚

1．纯八法聚：纯粹的食生食素八法聚。

2．轻快性等十一法聚：以轻快性等为第11法的色聚。（8＋轻快性＋柔软性＋适业性＝11。）这两类色聚中，纯八法聚可在六门及四十二身分中的某些身分取得；它们是真实色，是可以修毗婆舍那的可思惟色。

第2类轻快性等十一法聚混合含有轻快性、柔软性、适业性这些非真实色；这些非真实色不能修毗婆舍那，只应在摄取名色的名色分别智阶段混合在内加以摄取。这两类食生色聚，只能存在于内在及外在有情的相续中。

三类声音

这里顺便再次说明三类声音，以便贤善的瑜伽行者留意。

1．呼吸声〔入息—出息〕：（甲）声九法聚；（乙）声、轻快性等十二法聚。2．说话声：（甲）语表〔声〕十法聚；（乙）语表、声、轻快性等十三法聚。3．腹鸣声等：时节生声九法聚。如此，内在有3类含声色聚；外在有情的相续中，也同样可得3类含声色聚。至于外在无情界的雷声、风声等，则只有时节生声九法聚诸色。

想要观修、摄取这些声音的瑜伽行者，应专注于声音所依之物，直至看见四大种。看见色聚微粒后，应分析这些色聚，观修、摄取到智见抵达胜义。例如，要观雷声，就借助智光力量，向发声方向专注观照四大种；看见色聚微粒后加以分析，便是时节生声九法色。要观鸟鸣，就借助智光力量，把智导向声音传来、声音生起之处，专注观见四大种。

看见色聚微粒后，应加以分析。到了毗婆舍那阶段，在修观时应舍去语表。〔呼吸声的观法已经说明。〕

观修、摄取诸特相色

1．色积集—色相续——如前面说明28色时所解释的那样，真实色法的生起本来只是一种；但为了随顺可教化者的意乐，才分为两种宣说。因此，当能够摄取结生时存在的诸色法，以及从结生起连续生起直至诸根圆满的诸色法时，应取这些色法的生起为所缘，摄取色积集。〔这里所谓色积集，就是这些真实色法的生起性质，即生起阶段。〕当下存在于六门、四十二身分中的真实色法，其生起性质则是色相续。

2．一切真实色法的住立性质，就是色老性。

3．一切真实色法的坏灭性质，就是色无常性。

因此，应取眼十法聚内10种胜义真实色同时生起、同时住立、同时坏灭为所缘，摄取为“生—住—灭”，也就是“色相续—色老性—色无常性”（သန္ဆတိ-ဇရတာ-အနိစ္စတာ）。其余六门、42身分中的每一种色聚，也应同样摄取。随后，再总摄六门、42身分中诸色法的生、住、灭，摄取为“生—住—灭”。若已能够摄取从结生刹那起直到诸根圆满为止的真实色法，也应取它们的生、住、灭为所缘，摄取为“生—住—灭”。

这正是依《清净道论》义注第二册第225页的指示，说明在把握名色的名色分别智（နာမရူပ ပရိစ္ဆေဒ ဉာဏ်）阶段，也就是见清净（ဒိဋ္ဌိဝိသုဒ္ဓိ）阶段，如何把握并以智分别一切真实色（完成色）与非实色（非完成色）。

贤善瑜伽行者在摄取真实色（完成色）时，势必也会遇到非实色（非完成色）。因此，摄取诸色法时，必须把非实色也合在其“〔它们〕只是行相、变异及彼此间的分界而已。”（《清净道论》2-225。）所以：1．（甲）身表色与语表色，只是心生真实色所呈现的身体动作、言语动作之行相而已。

（乙）色积聚、色相续、色老性、色无常性（ဥပစယ-သန္ဆတိ-ဇရတာ-အနိစ္စတာ），只是由业、心、时节、食四种等起所生的一切真实色（完成色）的生、住、灭之行相而已。

2．色轻快性、色柔软性、色适业性（လဟုတာ-မုဒုတာ-ကမ္မညတာ），只是心生、时节生、食生色（စိတ္တ တသမုဋ္ဌာန် ဥတုသမုဋ္ဌာန် အာဟာရသမုဋ္ဌာန် ရုပ်）各自殊异的特殊行相、变异而已。

3．所谓虚空界，只是使各个色聚彼此不相混杂、在色聚之间形成间隙而起分界作用的性质，也就是空隙而已；它并不是真实色（完成色）。

这些都只是不能安立无常、苦、无我三相而作观修、审察的色。

虽然不能如此审察，但因为它们只是完成色的行相、变异，以及各个色聚的分界，所以仍然得到“色”这一称名。

缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၅၂၊)”（《清净道论》2-252。）

在这28种色中，称为色积聚、色相续、色老性、色无常性（ဥပစယ-သန္ဆတိ-ဇရတာ-အနိစ္စတာ）的4种特相色（လက္ခဏရုပ်），名为“不从任何因等起之色”（နကုတောစိသမုဋ္ဌာန်ရုပ်），即不由任何一种因所生的色。

劝勉

如前文“应如何建立定”部分第189—190页所作的清楚说明，依《中部·根本五十篇》（《中部》1-280—286）《大牧牛者经》中世尊的教说及其义注的解释，贤善瑜伽行者必须能够依28种色的数目，并且依这些色中——

——1．哪些色法由业所生；2．哪些色法由心所生；3．哪些色法由时节所生；4．哪些色法由食所生；5．哪些色法不由任何一种因所生——这样依生起的等起因分别清楚地观修、摄取。因为只有做到这些，才能获得道智、果智与涅槃，所以前文已经说明了如何连同因等起摄取28种色，以及如何以智分别它们。现在，《清净道论》义注又作如下指示，教人总摄这一切色法而摄取。

总摄一切色法而摄取

“然后，他把这一切依变异之相总合为一，观见：‘这是色。’”（《清净道论》2-223。）也就是说，这位瑜伽行者把存在于六门、42身分中的诸色法，依会变异的自性特相总合为一体、一组，而观为“这是色法”。依义注这一指示，瑜伽行者应先在六门的每一门、42身分的每一身分中，分别总摄54种、44种等色法，摄取为“色法、色法”；随后，再总摄六门、42身分中的全部色法，摄取为“色法、色法”。

色业处观法提要

1．逐级重新建立定力。（无论修入出息念定（အာနာပါနဿတိသမာဓိ）或其他任何一种定，每次坐禅都应建立定力。）2．尚未看见色聚之前，应循界业处之路，以四大界为所缘建立定力，直至到达近行定（ဥပစာရသမာဓိ）；在此过程中，应以地界、水界、火界、风界（ပထဝီဓာတ် အာပေါဓာတ် တေဇောဓာတ် ဝါယောဓာတ်）各自相应的自性特相为所缘，优先加以观照。

3．循界业处之路到达近行定领域、看见色聚以后，在分析色聚时，应依各个色聚所含的色法，逐一观照为地、水、火、风、颜色、香、味、食素、命根、眼净色等；缅文巴利名项原串：“ပထဝီ-အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ-ဇီဝိတ- စက္ခုပ္ပသာဒ”。

4．对于存在于六门中每一门、42身分中每一身分内的：（甲）54种、44种等真实色（完成色）；以及——

——（乙）真实色（完成色）与其中一切能够获得的非实色（非完成色）；（丙）存在于称为六门、42身分的全身之中的全部真实色；（丁）存在于称为六门、42身分的全身之中的全部真实色与非实色——

——等各项——

——当能够以智总摄而观，并依会变异（ရုပ္ပန）的自性特相把它们合为一体、一组，混合总摄而观时，应以如下任一方式观照、摄取并以智分别：1．“这是色、这是色”；或2．“色、色”；或3．“色法、色法”。

色之变异义

“这里所谓变异，是在寒冷等相违缘会合时，异样地生起。”

“所谓‘寒冷等’，是指寒冷、炎热、饥饿、干渴等。”（《大复注》2-86。）巴利“诸比丘，为何称之为‘色’？诸比丘，因为它会变异，所以称为‘色’。它因何而变异？因冷而变异，因热而变异，因饥而变异，因渴而变异，也因虻、蚊、风、日晒与爬虫的接触而变异。诸比丘，因为它会变异，所以称为‘色’。”（《相应部》2-71，《Khajjanīya 经》。）所谓会变异之性，是指由于热、冷等相反因缘，色相续异样生起、以种种

形态变化而生。热过盛时，灼热发烧的色相续不断生起；冷过盛时，寒病发作的色相续不断生起，这就称为变异，也称为异样地生起。也就是说，后后的色相续不同于先前的色相续，并以种种形态发生变——

——化而生起，便称为变异。

同样，饥饿时诸色的生起是一种形态，饱食时又是一种形态；因虻、蚊、蝇、风、日晒、蛇、蝎、虱等的叮咬与接触，诸色的生起又是另一种形态。如此，由热、冷等原因而以种种形态变化生起，就称为变异。正因为会发生这样的变异，所以称为“色”。

由寒冷所致的色之变异，在世间隙地狱（လောကန္တရိကာဝစရဲ့）中尤其明显；在摩醯沙迦地区（မဟီသကတိုင်း）等遭受冰雪严寒的地方，有情的身体会因寒冷而冻裂、毁坏，乃至命终，所以寒冷所致的变异十分明显。

由炎热所致的变异，在阿鼻地狱（အဝီစိဝစရဲ့）中尤其明显。由饥饿所致的色之变异，在饿鬼界中，以及发生饥荒、缺粮等重大灾难时，尤其明显。由干渴所致的色之——

——变异，在 Kālakañcika 阿修罗（ကာလကဉ္စိကာအသုရာ）等恶趣生命中尤其明显。在虻、蚊、蝇很多的地方，诸色因它们叮咬而发生的变异尤其明显；疟疾等病，则是变异十分显著的实例。

身体内部的风元素 = 风界（လေဓာတ် = ဝါယောဓာတ်）发生变异、损坏时，手、脚等可能麻痹失用，出现手不能动、脚不能动、一只手瘫痪、一只脚瘫痪等情形；心脏血管、脑血管等也可能破裂。

眼睛可能失明，身体可能佝偻，也可能变成哑者。由日晒所致的变异，在沙漠中尤其明显。

如此，所谓变异，就是后后生起的色相续以种种形态发生变化，不同于先前生起的色相续。不过，在该色相续中转起的地、水、火、风（ပထဝီ အာပေါ တေဇော ဝါယော）等胜义色法，其硬、流动、热、支持等各自固有的自性特相并无改变，因此获得“胜义”（ပရမတ်）之名。（见《相应部义注》2-267—268等。）在名法方面，由于相反因缘，后后的名相续不同于先前的名相续而生起，这也明显存在；可是，名法因相反因缘而以种种形态变化生起的变异，并不像色法那样明显。色法的变异远比名法明显得多——

——因此，依其显著性与惯用法，只把色法称为具有会变异之性的法。

> 缅文出处原文：“(မဟာဋီ-၂-၈၆။)”（《大复注》2-86。）

佛教阿毗达磨的色法观

佛教阿毗达磨关于内在色法的观法，到这里已经结束。贤善瑜伽行者若已能观修、摄取胜义色法，直到智见抵达胜义，并已用智慧加以分别，就能够理解佛教阿毗达磨中深奥、微妙的色法观。

有情的身体，只是许多小如极微尘的色聚微粒集合而成。每一个色聚中，最少含有地、水、火、风、颜色、香、味、食素这8种胜义色法自性；缅文巴利名项原串：“ပထဝီ- အာပေါ-တေဇော-ဝါယော-ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ”。有些色聚含有9种、10种等胜义色法自性。

这些胜义色法自性本身并不是微粒，也不是块体，不是具有物质形状的实体；它们只是胜义自性，只是硬、流动、热、支持等自性。把8种、9种等这些纯粹的胜义色法自性组合起来，才构成一个称为“色聚”的小微粒。它以肉眼——

原书 734

——无法看见，只能由慧眼看见；这种最小的胜义色法组合称为“色聚”。只有许许多多色聚微粒集合起来，才形成头发、身毛、手足甲等32身分或42身分的聚集体；又只有依过去业的安排，把这32身分或42身分按比例装配起来，才会在世俗谛（သမ္မုတိသစ္စာ）领域中形成人们所说的男人、女人、补特伽罗、有情等。

因此，人类身体中最根本的构成，只是硬、流动、热、支持等自性而已。这些胜义色法自性，只是在“生起以前不存在”与“生起以后又不存在”这两种不存在之间，暂时、刹那生起的法性而已。那么，所谓“暂时”，究竟暂时多久呢？答案如下。

“在一弹指顷，生起后灭去者，数达十万俱胝。”（《相应部义注》2-295。）因此，若把一弹指、约一秒的时间分成十万俱胝份，称为心刹那（စိတ္တက္ခဏ）的一个心，其寿命仅约其中一份。典籍说色法的寿命为17个这样的心刹那；十万俱胝除以17，所得为五千余俱胝，所以色法的寿命仅约相当于把一秒分成五千余俱胝份后的一份。胜义色法的寿命就是如此短暂。对于这些寿命极其短暂的色法——

——只有当瑜伽行者到达如实穿透、知见它们的阶段，无常随观智、苦随观智、无我随观智才会如实生起。缅文巴利智名原串：“အနိစ္စ- နုပဿနာဉာဏ် ဒုက္ခာနုပဿနာဉာဏ် အနတ္တာနုပဿနာဉာဏ်”。那时，无我之光将庄严灿烂地照耀；这一无我之光，正是只有在佛陀教法之中才能获得的一大精髓。

然而，只把色法作为毗婆舍那（ဝိပဿနာ）的所缘而修观，名为“出起”（ဝုဋ္ဌာန）的圣道智（အရိယမဂ်ဉာဏ်）无论如何也不能生起，因此还必须继续观修、摄取名法。（参见《阿毗达磨义注》1-271。）在撰写名业处篇的观法以前，这里先继续说明色法方面的威仪路（ဣရိယာပထ）与正知（သမ္ပဇည）观法。

威仪章与正知章（上）

原书第 735 – 763 页

原书 735

威仪章与正知章

威仪与正知的观法

这些威仪观法与正知观法，只有在对五蕴、色名法作了系统的观修与摄取之后，才能得到完整的领会与理解。现在，对于已经能够观修、摄取色法的瑜伽行者，只说明足以使其理解并能够观修、摄取色法方面观法的内容。

威仪巴利经文

‘诸比丘，复次，比丘行走时，了知：“我正在行走”；站立时，了知：“我正站立”；坐时，了知：“我正坐着”；卧时，了知：“我正躺卧”。他的色身无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知该色身。’（《长部》2-232。）上述巴利经文的旨意，义注与复注作了完整而广泛的解释。关于义注的解释，复注师作了如下——

——引介。

“‘行走时’等语，是共通于仅仅知道行走等，以及了知行走等中所含差别的说法。其中，此处所指并非仅仅知道行走等，而是了知行走等中所含的差别。为了分别显示这一点，遂说‘其中，诚然……’等语。’（《中部复注》1-351。）“行走时，了知‘正在行走’”等经文，与下列两种了知都有关：1．只知道行、住、坐、卧这一普通表象的了知；

2．了知在行、住、坐、卧每一种威仪之际所生诸色法之差别的了知。

在这两种了知中，这一威仪部分〔正知部分〕所要求的，并不是只知道行、住、坐、卧；所要求的，唯是了知在行、住、坐、卧每一种威仪之际所生诸色法之差别。为了分别、辨明这种所要求的了知，义注师宣说了下文以“ཏཏྠ ཀཏམེ”（其中，诚然）开头的一段。（《中部复注》1-351。）

义注的解释

‘在这里，即使狗、豺等动物行走时，也知道“我们正在行走”；但经文并非针对这种了知而说。因为，这样的了知不能舍弃有众生之见，不能拔除我想，既不成为业处，也不成为念处修习。这位比丘的了知则能舍弃有众生之见、拔除我想，既是业处，也是念处修习。这段经文是针对这样的正知而说：“谁在行走？这是谁的行走？为何行走？”对于站立等也应采用同一方法。’（《长部义注》2-357；《中部义注》1-255—256。）在上述威仪教说中，即使家犬、豺等动物在行走之际，也确实会知道“我们正在行走”；然而，世尊所说并不是这种只知道行走表象的了知。诚然——

——这种只知道行走表象的了知：1．不能舍弃有众生之见；2．不能舍弃我想；3．既不是止业处，也不是观业处；4．也不是念处修习。

这位瑜伽行比丘对行走时所生诸色法之差别的了知：1．能够舍弃有众生之见；2．能够舍弃我想；3．也是业处；4．也是念处修习。

为使此义明显，世尊宣说“行走时，了知‘正在行走’”等经文，所针对的是这样的清楚辨知：1．谁在行走？2．这是谁的行走？3．为何行走？对于站立等也应以同样的方法理解。（《长部义注》2-357；《中部义注》1-255—256。）

“有众生”之见

‘所谓“有众生之见”，是指“众生存在”这一见解、这一对众生的执取。由于仍有“我在行走，这是我的行走”这样的执取，所以不能舍弃、不能放下这种执取。也正因此，不能拔除或排除“存在一个能作者、能受者

的我”这样转起的颠倒想；因为这种了知既不与该想相对治，也不增长无我之智。既然如此，它又怎能成为业处等呢？所以说：“它既不是业处，也不是念处修习。”’（《中部复注》1-351—352。）

原书 737

家犬、豺等动物在行走时，只知道“正在行走”这一表象的普通了知，因为其中显然存在“我在行走，这是我的行走”这样的执著与执取，所以不能舍弃“有众生存在”这一见解，不能舍弃对众生的执著与执取。

正因为不能舍弃这种见解，也就不能排除、不能舍弃那种以“存在一个能作者、能受者的我”而转起、名为我想的错误颠倒认知。只知道“行走时正在行走”这一普通表象的了知，既不与我想正面相对治，也不能增长无我随观智，所以不能舍弃我想。

对这样一位心相续中只有“行走时正在行走”这一普通了知、不能舍弃我想的瑜伽行者，业处等又从何而有呢？所以义注师解释说：“它既不是业处，也不是对念处加以培育用功的念处修习。”（《中部复注》1-351—352。）依上述义注与复注的解释，应当特别留意并牢记：仅仅知道行、住、坐、卧，仅仅知道“行走时正在行走、站立时正在站立、坐时正在坐、卧时正在卧”，这种普通了知既不是业处，也不是修习念处的念处修习。这些话正是在警示行者，不要落到“钵破身损”的地步。

相应地说，这位瑜伽行比丘清楚分别、了知在行走等各威仪之际所生诸色法的差别；他的这种了知能够舍弃有众生之见，也能舍弃我想；既是业处，也是修习念处的念处修习。义注师对此种了知作了如下解释。

‘在这里，所谓“谁在行走？”——并没有任何众生或人在行走。所谓“这是谁的行走？”——它不是任何众生或人的行走。所谓“为何行走？”——因心的作用所生风界之活动而行走。因此，他如此了知：“我要行走”之心生起；该心令风界生起，风界令身表色生起；因心的作用所生风界之活动，全身向前运送，这就称为行走。对于站立等也应采用同一方法。’

缅文出处原文：“(၌-၌-ၦ-၃၅။ ဖ-၌-ဝ-ၨ၅၆။)”（《长部义注》2-357；《中部义注》1-256。）

1．所谓“谁在行走？”——并不是任何众生或人在行走。

“谁在行走？”这一问，并不分别能够作成行走动作的施事者与行走动作本身，而是把两者合在一起，询问完成行走动作的施事者。这一问的含义，是排除被特指为行走动作施事者的——

原书 738

——“我”。为什么呢？因为以智看见：完成行走动作的，只是名为色法、名法的法之自性。（《中部复注》1-352。）持外道见者则执著相信：“我〔生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体〕能够作行走等种种动作，也能感受种种所缘。”然而在佛陀的阿毗达磨中，依胜义谛而言，每一个众生的相续中，只有前后不断相接而生的色法群与名法群。在三十一界中：1．无想有情界只有色法；2．无色界只有名法；3．在具有五蕴的二十六界（即五蕴有）中，只有色、名二法。

除这些色名之外，并没有所谓的我；没有一个从一生迁移到另一生、以坚固凝块与核心而存在、不会毁坏的我，也没有一个死后断灭的我。只有色名诸法之聚。因此，在行走之际，也只有以行走形态生起的色法、名法之聚；没有一个完成行走动作的人或众生，也没有我。正因如此，对于“谁在行走？”这个问题，义

注师回答：“并没有任何众生或人在行走。”能够完成行走动作的法，只是色法与名法之聚。由于只有色法、名法能够完成行走动作——

——又由于在这些色法、名法之外，任何人、众生或我都不显然存在，所以原意是：没有任何众生、人或我在行走。（《中部复注》1-352。）2．所谓“这是谁的行走？”——它不是任何众生或人的行走。

“这是谁的行走？”这一问，只是以另一种表述方式说明上文的同一义。它把能够作成行走动作的施事者与行走动作本身分别开来而说，以显示行走动作并不与某个行走的施事者相联系。确实，在1．‘ကော ဂစ္ဆတိ’ = 谁在行走？2．‘ကဿ ဂမနံ’ = 这是谁的行走？这两个问题中，表示“谁”的疑问词‘ကိ’，内含相反、否定之义。因此，‘ကော ဂစ္ဆတိ’ = 谁在行走？原意是没有任何人在行走；‘ကဿ ဂမနံ’ = 这是谁的行走？原意是——

原书 739

——它不是任何人的行走。（《中部复‘3．至于“为何行走？”这一问，是在行走动作的施事者已被否定之后，追问该动作不颠倒的真实原因；这是为了否定“所谓行走，是我与心相结合，心与诸根相结合，诸根与我相结合”等行走原因之说。’

‘因此，遂说“在这里……”等语。’（《中部复注》1-352。）3．为何行走？——在前两个问题中，已经排除了能够完成行走动作、名为人、众生、我的施事者。

因此，这个问题所询问的，是在施事者已被如此排除以后，令该动作生起的真实原因，也就是胜义谛领域中不颠倒、真实的因法。

一些持外道见者对于行走这样主张：“所谓行走，是心与我相结合、诸根与心相结合、我与诸根相结合。”这种主张只是错误、颠倒而不真实的邪见。“为何行走？”这一问所显示的是：远离这种错误见解等邪因，并有1．适当的缘因，即能给予支持的原因；2．适当的因，即能令其生起的能生因——具足这些原因的真实胜义法，以其特殊方式生起，便名为行走。因此，义注师才宣说了上文以‘တတ္ထ ကော ဂစ္ဆတိ’开头的一段。

既然没有任何人、众生或我在行走，也不是任何人、众生或我的行走，那么为何行走呢？答案如下：由于心作、由心所生的风界发生运动，也就是遍及全身而扩展，所以称为行走。

因此，瑜伽行比丘如此了知：

“我要行走”的心生起；由欲行之力而生起的这一心，令风界生起。关于这一点，复注师作了如下解释。

‘所谓“令风生起”，是指令风界偏胜的色聚生起。这里所谓偏胜，是就能力而言，并非就数量而言。行走心所生的风界，以一种特殊方式转起，成为支撑、维持和移动俱生色身的缘；正是指这样的风界，才说“风令身表生起”。’

‘身表，正是与意图同时存在的一种变异。这里取说风界，只是因为它以上述方式偏胜，并不是因为唯有风界才是能生因；否则，便难以成立身表是所造色。’

> 缅文出处原文：“(မ-ဋ္ဌီ-ဝ-၃၅၂။)”（《中部复注》1-352。）

原书 740

虽说欲行之心令风界生起，却不是只令风界单独生起，而是令一组风界自性力偏胜的色聚生起。这里所谓偏胜，只是风界这一胜义法的自性力偏胜，并不是在数量、比例或百分比上偏多。欲行之心所生的风界，以一种特殊方式转起：它对于与该风界俱生〔在同一时刻共同生起〕的色身——即一切色法——成为支撑、维持以及令其运动的缘，并具足支撑力与推动力。义注正是针对这种风界而解释说：‘ဝါယော ဝိညတ္တိ ဇနေတိ’= 风界令身表色生起。（《中部复注》1-352。）

依上述义注、复注的解释，应当知道：由于欲行之心，一组风界自性力偏胜的色聚生起；色聚中所含、支撑力与推动力这一自性力偏胜的风界，令身表色生起。在这里，复注师解释：‘ဝါယံ ဇနေတီတိ ဝါယောဓာတု အဓိကံ ရူပကလာပံ ဇနေတိ (ဓ-ဋီ-၁-၃၅၂)’——所谓欲行之心令风界生起，不是只令风界单独生起，而是令风界自性力偏胜的一组色聚生起。渴求涅槃的瑜伽善人，应当恭敬而特别牢记这句话。

与欲行者内在的意向、意愿同时生起的特殊身体姿态，名为身表。义注解释身表之因时，举出风界，是因为风界在两种作用上的自性力偏胜：一是具有充足的支撑力，能够坚固地支持、维持俱生的一切色法；二是具有充足的推动力，能够使俱生的一切色法运动。义注说“风界令身表色生起”，只是因为风界在这两种作用上偏胜，并不是说唯有风界才是直接令身表色生起的能生因。假使认为只有风界令身表色生起，那么，说身表色是依止四——

——大种而生的所造色，便会成为难以成立的说法。

〔《中部复注》1-352。〕

依照这些解释，上述义注的旨意如下。

“我要行走”的心生起；由于这一欲行之心，一切风界自性力偏胜的色法，也就是一切色聚，随之生起。风界自性力偏胜的这一切色法令身表色生起。由心所作、由心所生、风界自性力偏胜的这些色法，也就是这些色聚，发生运动并向外扩展；由于这种运动与扩展，整个色身，即一切色法，以向前运送的方式生起，这称为——

原书 741

这就称为“行走”。站立等威仪也依同一方法理解。

（《长部注》第二册，第357页；《中部注》第一册，第256页。）

修习与辨识的方法

贤善的瑜伽行者，应在自己准备修习的经行处站立，依次重新建立定力；然后再辨识存在于六门、四十二身分中的诸色法。由业、心、时节、食这四种原因各别产生，并存在于六门、四十二身分中的四因所生色相续，就是注疏称为 sakalakāya（全身）的、被向前运载的色法群。

由欲行之心所生、其中风界的自性能力较为显著的色聚有两类：一、以身表色为第九法的“身表九法聚”；二、以身表、轻快性等为十二法的“身表、轻快性等十二法聚”。这些含有身表色的两类色聚，就是能

把上述存在于六门、四十二身分中的四因所生色向前运载的色法群。

概括辨识六门、四十二身分中的色法以后，作出将要行走的动作，稍微走几步。辨识有分意净界；再辨识依该有分意——即意门——而生起的欲行之心。观察由这欲行之心所生、含有身表色的上述两类色聚，如何以每一类都有许多色聚的方式遍满全身而生起。

闭上眼睛，缓慢地行走。应优先辨识含有身表色的能运载之色。以智慧观察并辨识这些能运载之色，如何把存在于六门、四十二身分中的所运载之色向前运载；换言之，观察它们如何以向前运载的形态生起。

胜义法的真实性质

胜义法的寿命极其短暂，因此没有从一处迁移到另一处的能力；它们只是在生起之处即坏灭的法性。所以，所谓能向前运载的色法，并非真的在运载；所谓被运载的色法，也并非真的被运载。实际情形只是：由于风界与身表色的力量，色法在前后相续中一再新生，并在一个又一个新位置上变换着相续生起。它们不在原来的位置再次生起，而改在新的位置生起，这——

原书 742

——正是风界与身表色的力量所致。因此，注疏才把“以向前运载的形态生起”称为行走。

一、能运载之色；二、所运载之色。修习这一威仪路所缘的瑜伽行者，必须能够把能运载之色与所运载之色分别辨识，也必须清楚知道二者的差别。

စိတ္တကိရိယဝါယောဓာတုဝိပ္ဖါရေန သကလကာယဿ ပုရတော အဘိနီဟာရော ဝမနန္တိ ဝုစ္စတိ——如前所引，注疏说：“由于心的作用所生风界之活动，把全身向前引导，称为行走。”因此：一、由欲行之心产生、以风界的自性能力较为显著的色聚状态遍满全身而生起的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”两类色聚；每一类中数量众多的色聚总和，即是能运载之色。

二、存在于六门、四十二身分中的：（甲）业生色，（乙）心生色，（丙）时节生色，（丁）食生色，就是所运载之色。

心生色：兼属两边

“五门识并不能在行走等中造作任何一种威仪。……而这一切差别，只能在意门速行中得到。”依上述《除痴论注》的解释，五门速行心路中的五门识不能造成任何一种威仪。不过，除眼识等五识以外，其余五门识心都能产生普通心生色，即不含威仪路色的心生色。这些心生色属于所运载的色法群。此外，离开心路过程的有分心，也能产生普通心生色；由有分心产生的这些心生色，同样属于所运载的色法群。

能产生能运载之色、亦即威仪路色的心，只是意门速行心路中的心。然而，意门速行心路中的某些心，例如某些禅那入定心路，只具有支持由其他意门速行心路所生的既有威仪、使其继续稳固维持的能力，却没有产生新的——

原书 743

——威仪、亦即新的威仪路色的能力。

但在五蕴有中，这些禅那入定心路仍然能够产生普通心生色；这些心生色也属于所运载的色法群。因此，说明所运载的色法群时，注疏使用了“သကလကာယသ ပုရတော အဘိနီဟာရော”，即把业生色、心生色、时节生色、食生色这一切色法整体向前运载。

另一方面，在说明能运载之色时，则以“စိတ္တကိရိယဝါယောဓာတုဝိပ္ပါရေန”等语，只说明心生色。

所以应当知道：由能够产生威仪路色的意门速行心路所生的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”等心生色，是能运载之色；由不能产生威仪路色的心所生的心生色，则属于所运载之色。

贤善的瑜伽行者，应在能运载之色一边，以智慧逐一破除作为色块、色团的色密集，直至智慧抵达胜义法；在所运载之色一边，也同样逐一破除色密集，直至智慧抵达胜义法。当两边的智慧都已抵达胜义法时，再以智慧观察、辨识并分别取出：能运载的色法群如何以向前运载所运载色法群的形态生起。

在名色分别智这一阶段，以现在这种方式辨识色法时：一、取能运载之色为所缘，作意“色法、色法”，加以辨识并以智慧分别取出。

二、取所运载之色为所缘，也作意“色法、色法”，加以辨识并以智慧分别取出。

三、同时取能运载之色与所运载之色为所缘，概括作意“色法、色法”，加以辨识并以智慧分别取出。

站立时的修习与辨识方法

“在这里也是如此：‘我要站立’之心生起；该心令风界生起，风界令身表色生起；因心的作用所生风界之活动，全身从末端开始呈竖立状态，这称为站立。”

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဌ-၂-၃၅၇။ မ-ဌ-၁-၂၅၆။)”（《长部义注》2-357；《中部义注》1-256。）

“我要站立”之心生起；该欲立之心产生风界——即产生其中风界自性能力较为显著的色聚、色法总和。风界——亦即其中风界自性能力较为显著的诸大种色法——

原书 744

——产生作为站立特殊姿态的身表色；换言之，产生与身表色俱生的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”等色法总和。由于由心造作、由心所生而其中风界能力较为显著的色聚——即色法总和——发生运动并遍满全身，便使整个色身从最下端的足底起呈现竖立状态；这种以竖立形态生起的状态，称为站立。（《长部注》第二册，第357页；《中部注》第一册，第256页。）贤善的瑜伽行者若在经行时已经能够以智慧分别并辨识能运载之色与所运载之色——

——那么，当欲立之心生起时，应观察并看见该心。它是依心所依处色而生的意门心。因此，应先辨识有分意净界——即意门——再以智慧观察依该意门而生起的欲立之心。接着，把由欲立之心所生、含有站立姿态之身表色的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”，辨识到智慧抵达胜义法，并以智慧分别取出。随后，也辨识称为全身色身的一切四因所生色，以智慧分别取出。

“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”这些色法，是能把整个色身的一切色法带到站立形态、并予以支撑的色法。存在于六门、四十二身分中的一切四因所生色，则是被带到站立形态、被支撑成从足底外侧

直到头发顶端竖立状态的色法。在能运载、能支撑之色，以及所运载、所支撑之色这两边，都应破除色密集，辨识至智慧抵达胜义法。作意“色法、色法”，加以辨识并以智慧分别取出。

坐时辨识色法的方法

“‘我要坐下’之心生起；该心令风界生起，风界令身表色生起；因心的作用所生风界之活动，下半身弯曲、上半身竖立，这称为坐。”

缅文出处原文：“(ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၅၇။ မ-ဋ္ဌ-၁-၂၅၆။)”（《长部义注》2-357；《中部义注》1-256。）

“我要坐下”之心生起；该欲坐之心产生风界，即产生其中风界自性能力较为显著的色聚、色法总和。该风界——亦即其中风界能力较为显著的诸大种色法——产生作为坐姿的身表色；换言之，产生与身表色俱生的身表九法聚、身——

原书 745

——表轻快性等十二法聚等色法总和。在这些色法中，风界的自性能力较为显著。由于由欲坐之心造作、由欲坐之心所生而其中风界能力较为显著的色聚、色法总和发生运动并遍满全身：一、使身体下部弯曲，即使身体下部的色法总和以弯曲形态生起；二、使身体上部保持竖立，即使身体上部的色法总和以竖立形态生起——

——这就称为坐。（《长部注》第二册，第357页；《中部注》第一册，第256页。）依照上述注疏的指示与界定，贤善的瑜伽行者应有系统地分别、分析并修习辨识：使色法总和形成坐姿的能运载、能支撑之色，以及所运载、所支撑之色。

一、使色法总和形成坐姿的能运载、能支撑之色，是由欲坐之心所生、其中风界自性能力较为显著的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”等色法总和。

二、被带到坐姿、被支撑成坐姿的色法，是在身体下部和上部生起、存在于六门、四十二身分中的诸色法。

经行并站立以后，准备坐下时，应辨识有分意净界——即意门；以智慧观察并看见依该意门而生的欲坐之心如何产生能运载、能支撑之色，以及所运载、所支撑之色；再修习辨识，直至智慧抵达胜义法。若依次建立定力，并能从观察身中的四大种开始，那么在此阶段便会容易看见色聚微粒。已经能够在六门、四十二身分中把色法辨识到胜义层次的修行者，上述所缘便不再困难。

卧时辨识色法的方法

"သယာဓိ"တိ စိတ္တံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ တံ ဝါယံ ဇနေတိ၊ ဝါယော ဝိညတ္တိံ ဇနေတိ၊ စိတ္တကိရိယဝါယောဓာတု- ဝိပ္ဖါရေန သကလ သရီရဿ တိရိယတော ပသာရဏံ သယနန္တိ ဝုစ္စတိ။ (ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၅၇။ မ-ဋ္ဌ-၁-၂၅၆။)即：“我要卧下”之心生起。该心产生风界，即产生其中风界——

原书 746

——自性能力较为显著的色聚、色法总和。该风界——亦即其中风界能力较为显著的诸大种色法——产生作为卧姿的身表色；换言之，产生与身表色俱生的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”等色法总和。在这些色法中，风界的自性能力较为显著。由于由欲卧之心造作、由欲卧之心所生而其中风界能力较为显著的色聚、色法总和发生运动并遍满全身，使整个色身横向伸展，即使之以横向伸展的形态——

——生起，这就称为躺卧、卧下。

（《长部注》第二册，第357页；《中部注》第一册，第256页。）

对于已经能依照前述方法，在行、住、坐时修习威仪路色法所缘的瑜伽行者而言，睡眠、躺卧时的修习也不再困难。

坐后准备躺卧以及正在躺卧时，应先辨识有分意净界——即意门，再以智慧辨识依该意门而生的欲卧之心。随后继续以智慧分别取出并辨识由该心所生、其中风界自性能力较为显著、含有身表色（即卧姿身表色）的“身表九法聚”和“身表、轻快性等十二法聚”。这些色法就是能把存在于称为 sakalasarīra（全身）中的一切四因所生色带到卧姿，或能把它们支撑在卧姿中的色法。

存在于全身中的一切四因所生色，就是所运载、所支撑的色法群。对于两边——能运载与所运载之色，或能支撑与所支撑之色——都应以智慧破除称为色密集的色块、色团，修习辨识直至智慧抵达胜义法，并以智慧分别取出；也应概括作意“色法、色法”而加以辨识。

在行、住、坐、卧四种威仪中，能运载之色一边都有两类色聚。进行行、住、坐、卧等动作时，若身体轻盈、迅速、灵活，色聚中便含有轻快性、柔软性、适业性诸色；若不轻盈、不迅速、不灵活，则不含这些色。因此会有两类色聚：不含轻快性、柔软性、适业性时，是身表九法聚；含有这些色时，是身表、轻快性等十二法聚。这两类色聚，是威仪路所缘与正知所缘中的主要色法。行走时，风界的推动作用强；站立、坐与卧时，风界的支撑作用——

——较强。

补特伽罗不行走、我不行走：以智观见色法在行进

在行、住、坐、卧四种威仪中，那位瑜伽行比丘若能依这里所说明的方式，把能运载之色与所运载之色分别观知，直至智见抵达胜义，他的心相续中便会生起如下认识。

世间说：“有情行，有情住。”虽然这样称说，若问：真有某一个能行的有情吗？真有某一个能住的有情吗？应当回答：没有。下面用譬喻使这一点明白。

世间说：“车行，车停。”虽然这样称说，却并没有一个本身既能行又能停的所谓车。实际情况只是：一位熟练的御车者把四头牛套在车上加以驱赶，于是依世俗称为“车行，车停”。与这个譬喻相应：1．由业、心、时节、食四种生因所生、称为四因所生色身的一切所运载之色，因为同样没有知觉，犹如车。

2．自性力偏胜的心生风界，换言之，风界自性力偏胜的身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚诸色，犹如四头牛。

3．想行、想住、想坐、想卧的心，犹如御车者。

当“我要行”、“我要住”等心生起时，风界使身表色生起；换言之，“我要行”、“我要住”等心，使风界自性力偏胜的身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚诸色生起。由于这些由心所生、由心造作而风界自性力偏胜的色聚不断运动并遍及全身，行走等威仪便随之出现。正因如此，才有“有情行，有情住，我行，我住”等世俗称说。因此，古代义注大师们如下说：

> “如舟凭借风力，如箭凭借弦力；同样，此身受风推动，遂能行往。”

> “如机关木偶只随绳索而动，这一身之机关木偶也由心之绳牵引；一经牵动，它便能行、住、坐。”

原书 748

“此处究竟哪一个有情，能够离开因与缘——”

> “——而只凭自身威力，或住，或行呢？”

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဌ-၂-၃၅၇-၃၅၈။ မ-ဌ-၁-၂၅၆-၂၅၇။)”（《长部义注》2-357—358；《中部义注》1-256—257。）

“所谓‘舟凭风力’：正如无心识的舟凭风力抵达另一处，无心识的箭凭弓弦之力抵达另一处，同样，无心识的身体受风推动，由上述风界运载而抵达另一处。应当如此配合譬喻而知。”（《中部复注》1-353。）也就是说，无心识的舟能因风力抵达另一处，无心识的箭能因弓弦之力抵达另一处；同样，这个没有心识的色身，也因为受到心生风界的运载而到达另一处。

如木偶机关能依木偶绳索而行、住、坐，同样，这一称为色身——一切色法——的机关木偶，由想行之心所生的心生风界等行、住、坐、卧诸因所牵动，也能凭心之绳的力量而行、住、坐。

如果真有某个有情，不依名为“想行之心”的因——能生因（janaka）——也不依由该心所生的风界等助缘——扶助缘（upatthambhaka）——只凭自身的威力就能住或行，那么，世间哪一个有情是这样的呢？其实世间绝无这种有情。（《长部义注》2-357；《中部义注》1“因此，应知：这位比丘如此审察仅依因缘而转起的行等，在行时了知‘我行’，在住时、坐时，以及在卧时了知‘我卧’。”

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဌ-၂-၃၅၈။ မ-ဌ-၁-၂၅၇။)”（《长部义注》2-358；《中部义注》1-257。）

因此，正因为名为“想行之心”的因——能生因——以及由该心所生的风界等缘——扶助缘——行、住、坐、卧才得以发生；对于这些威仪，也就是对行时、住时、坐时、卧时生起的诸色法，善加观察的这位瑜伽行比丘，应当被理解为：1．行时知行；2．住时知住；3．坐时知坐；4．卧时知卧。

> 缅文出处原文：“(ဒီ-ဌ-၂-၃၅၈။ မ-ဌ-၁-၂၅၇။)”（《长部义注》2-358；《中部义注》1-257。）

原书 749

〔省略页首运行页眉〕这里，由于想行、想住、想坐、想卧的诸心，为使四因所生的一切色法呈现行、住、坐、卧的形态，能运载这些色法的身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚诸色便会生起。在这些色聚中，风界的自性力居于偏胜。身表色依止这一风界，换言之，依止风界自性力偏胜的四大种而生起。

因此，心、风界、身表这三类法彼此“心与心所诸法，以俱生缘缘于心所生诸色。”（《发趣论》1-5。）依此佛陀教说，作为因的心法与作为果的风界，以及作为因的风界与作为果的身表——这三类法是同时生起的法。

这些由作为因的心法所生、具有运载作用并含有身表的色法，也称为“威仪色”。只有当瑜伽行者能以智观见心如何生起威仪色，并观见称为威仪的这些能运载之色如何使所运载的四因所生色法呈现行、住、坐、卧的形态，他才称得上“行时知行、住时知住、坐时知坐、卧时知卧”。这就是上述巴利圣典、义注与复注的本意。

作为因的心法

虽然在因这一方面只说“心”，但所谓心并没有离开心所而单独生起的能力。因此，应知正如“စိတ္တဥေစတသိကာ ဓမ္မာ စိတ္တသမုဋ္ဌာနာနံ ရူပါနံ သဟဇာတပစ္စယေန ပစ္စယော”——“心与心所诸法，以俱生缘缘于心所生诸色”——等经文所说，正是心与心所诸法使心所生色生起。只是以心为主而称为“心生色”或“心所生色”，这属于主导门。对于这些作为因的心与心所，应如何观修，将在名业处篇说明。因此，完整的威仪观法还应在名业处篇再次参看；本色业处篇只着重说明色法方面的观法。

原书 750

“无论以何种形态安置”（yathā yathā vā panassa）

“他的色身无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知它。”

缅文出处原文：“(ဒီ-၂-၂၃၂)”（《长部》2-232。）

“‘他的身体无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知它’，这是总摄一切的语句。其意是：他的身体以何种形态安住，他就依该形态了知它；以行相安住，便了知‘行’；以住、坐、卧之相安住，便相应地了知。”（《长部义注》2-358；《中部义注》1-257。）〔校注：主本此处把住、坐、卧三相合写而只保留‘卧’的谓词，疑有压缩或省脱；初译依下文四项分释释义，巴利原串照录。〕“所谓‘总摄一切的语句’，是说总摄全部四种威仪的语句；前文已分别宣说各个威仪，这一句则把它们合为一处而说。”（《中部复注》1-353。）经文的意思是：“他的色身无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知它。”（《长部》2-232。）上述这句再次说明另一种威仪观法，是总摄四种威仪的语句。其意如下——

——色身，也就是一切色法，以何种形态安住，就依该形态清楚分别地了知这一色身（也就是说，应修习到能够如此了知）。1．对于以行走形态安住的色身——一切色法——清楚分别地了知为“行”。

2．对于以站立形态安住的色身——一切色法——清楚分别地了知为“住”。

3．对于以坐姿形态安住的色身——一切色法——清楚分别地了知为“坐”。

4．对于以躺卧形态安住的色身——一切色法——清楚分别地了知为“卧”。

意思就是如此。（《长部义注》2-358；《中部义注》1-257。）所谓“总摄一切之语”（sabbasaṅgāhikavacana），就是总摄全部四种威仪的语句。因为前文世尊已以“ဂစ္ဆန္တော ဝါ ဂစ္ဆာမီတိ ပဇာနာတိ”——“行时知行”——等方式，把四种威仪逐一分别宣说，所以这里以“ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ”等语，把四种威仪合在一起宣说。（《中部复注》1-353。）依上述义注与复注的解释：1．行时知行；2．住时知住；3．坐时知坐；

〔省略页首运行页眉〕4．卧时知卧。上述教说，是把四种威仪的观法逐一分别开示；这是第一种方法。

又，“ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ ကာယော ပဏိဟိတော ဟောတိ၊ တထာ တထာ နံ ပဇာနာတိ”——“他的色身无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知它”——这一教说，则把行、住、坐、卧四种威仪合在一起宣说；这是第二种方法。应当记住，这两种教说所指的都只是四种威仪，也就是威仪观法。

不过，复注论师又依另一种方式作如下解释。

“或者说，前一种方法是以威仪为主而说，其中身体为非主导，并随之完成；这里，为了显示以身体为主，而非主导的威仪随之完成，所以宣说第二种方法。如此，应知这里两种方法的差别。”（《中部复注》1-353。）前法，也就是第一法，是世尊以身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚这些威仪色为主而宣说；能运载的威仪色居于主导地位，遍及全身、所运载的四因所生色身——一切色法——则为非主导。由于世尊指示以主导的威仪色为主而观修，所以在这一前法中，对非主导的四因所生色身——一切色法——的观修也随之完成。

因此，在以“ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ”等语开示的第二法中，世尊又指示以所运载的四因所生色身为主而观修；若以四因所生色身为主加以观修，对非主导的威仪色的观修也会随之完成。为了显明这一义理，世尊宣说了以“ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ”等语开示的第二法。应当如此了知这两种方法的差别。（《中部复注》1-353。）其要义是：第一法中，世尊指示以能运载的威仪色为主而观修；若以能运载之色为主加以观修，那么对所运载的四因所生色身——一切色法——的观修也会——

——随之完成。

又，在第二法中，世尊指示以所运载的四因所生色身——一切色法——为主而观修。若以所运载的四因所生色身——一切色法——为主加以观修，那么对能运载的威仪色的观修也会随之完成。意思就是如此。

一则可资比照的世间譬喻

假设有一个男子搬运着一袋米而来。若以能运载的男子为主而观察，也必会以非主导的方式见到所运载的米袋；反过来，若以所运载的米袋为主而观察，也必会以非主导的方式见到能运载的男子。应当依这个譬喻来理解。

正知观法（即无痴正知）

“复次，诸比丘，比丘前进、退返时正知而行；正视、旁视时正知而行；屈曲、伸展时正知而行；持僧伽梨、钵与衣时正知而行；食、饮、嚼、尝时正知而行；大小便利时正知而行；行、住、坐、眠、觉、语、默时正知而行。”（“依胜义而言，唯有诸界行、诸界住、诸界坐、诸界卧；在每一部分中，与色法俱，一心生起，另一心灭去——”

“——无间相续，如河流一般转起。”

“如此，在前进等处不迷惑，名为无痴正知。”（《中部义注》1-265。）依上述巴利经文与义注的指示，在前进、退返等正知部分的观法中，应当摄取、观修色界与名界，也就是色法与名法。其中，色法是色蕴；每一个心刹那中的心、心所法组是四名蕴；合起来就是五蕴。因此，贤善的瑜伽行者应当辨识：1．行时有五蕴；2．住时有五蕴；3．坐时有五蕴；4．卧时有五蕴；5．前进、退返时有五蕴；6．正视、旁视时有五蕴；7．屈曲、伸展时有五蕴；8．持僧伽梨、钵与衣时有五蕴；

9．食、饮、尝、嚼时有五蕴；10．大便、小便时有五蕴；11．行、住、坐、眠、觉、语、默时有五——

——蕴——

——如此，在威仪部分与正知部分的各项观法中，都应分别摄取、观修五蕴。

关于威仪部分的行、住、坐、卧，佛陀是指持续时间较长的威仪观法而宣说。

对于前进、退返、正视、旁视、屈曲与伸展这（5）处，佛陀是指持续时间中等的威仪而宣说。

上文第11项所列的行、住、坐、眠（入睡）、觉这5处，佛陀是指称为“细小杂项威仪”（khuddakacuṇṇika-iriyāpatha）的细微、短暂威仪而宣说。（《中部义注》1-273。）在本色业处篇，贤善的瑜伽行者暂且只以色法为主而摄取、观修。名业处观法、五蕴观法，以及三藏大尸婆长老的名色观法，将在名业处篇再作说明。

《殊胜义注》的解释

为了使人对威仪观法与正知观法获得更深刻的理解，这里继续列出《殊胜义注》的解释。

“所谓身表的那种色是什么？对于具有善心、不善心或无记心、正在前进、退返、正视、旁视、屈曲或伸展的人，其身体的支撑、善加支撑、被善加支撑之状态，以及表示、令知、被令知之状态——这就是称为身表的那种色。”（《法集论》1-177，色品。）主本缅释：所谓身表的那种色是什么？对于具有善心、不善心或无记心的人，当他前进、退返、正视、旁视，或屈曲、伸展手足等时，其身体有支撑、善加支撑，以及一种能使善加支撑的色法生起的因；又有一种（使别人知道自己的内在——

——意愿的）令知性质、令知的形态，以及能够令知的状态；所谓身表的那种色，正是这一性质。（《法集论》1“当‘我要前进’或‘我要退返’之心生起时，该心令色生起。在那里，由地界、水界、火界、风界，以及依止它们的颜色、香、味、食素这8种色组成的色聚之内，心所生的风界支撑与自己俱生的色身——”

原书 754

“——维持并移动它，使它前进、退返。”（《殊胜义注》1-124。）说明——当“我要前进、我要退返”之心生起时，该心使心生色生起。心生色生起时，在地、水、火、风四大种，以及依止四大种而生的颜色、香、味、食素这8种色所成的八法聚之内，有一种由心所生的风界；该风界支撑、维持与自己俱生的色身，也就是色法总和，使它移动、前进、退返。（《殊胜义注》1“在这里，于一个转向心路的7个速行中，第一心所生的风界能够对与自己俱生的——”

“——色身加以支撑、维持，却不能使它后后移动。第二速行等也同样。至于第七心所生的风界，获得由下方6个心所生风界作为扶助缘以后，便能支撑、维持并移动与自己俱生的色身，使它前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展。由此产生所谓的去、来与往返，并使之达到可说‘已经走了一由旬、已经走了十由旬’的程度。”（《殊胜义注》1-124。）〔包含五门转向与意门转向（= 确定）两种转向的五门心路，不能产生表色；唯有仅含意门转向这一种转向的意门心路相续，才能产生表色。因此——〕

在依止心所依处色而生、由心所生的诸色聚中，有许多风界。在这些风界之中，于仅有一个意门转向的意门心路中，7个速行里的第一速行心所生诸心生色聚内的风界，能够支撑、维持与自己俱生的色身，也就是色法总和；但还不能使它从这里移动到那里。第二速行心等所生诸心生色聚内的风界等，也同样如此。

至于第七速行心所生诸心生色聚内的风界，由于获得下面6个速行心所生诸心生色聚内风界这一扶助缘，便能够支撑、维持与自己俱生的色身，也就是色法总和；又能使它移动、前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展。由于第七速行心所生风界具有这些能力，所谓行走便生起——

——所谓回返便生起，所谓往返便生起；并使之达到可以说“到达距此一由旬的——

原书 755

——地方、到达距此十由旬的地方”，也就是“已经走了一由旬、已经走了十由旬”的程度。（《殊胜义注》1“第一速行所生的风界，虽不能在该刹那以令诸色于另一处生起为因而使它们移动，但应知它仍与表的变异俱生。因为，在十方之中，当人想往某一方向去，或想把大小肢体投向某一方向时，该风界支撑、维持那些正对该方向的诸色，于是便具有面向该方的形态变异；而与意图俱存的变异就是表。如此一来，转向心由于产生符合意图的变异色，也能够作为表的生起因，这便合理成立。因此说，32种心能够产生色、威仪与表。至于使之达到可以说‘已经走了一由旬、已经走了十由旬’的程度，则是——”

“——由许多千次的生起才形成。”（《根本复注》1-72。）第一速行所生诸心生色聚内的风界，在该刹那还不能以令诸色法于另一处生起为因，使它们移动。即便还不能如此，也应当知道，该风界仍与称为“表”的变异色俱生。〔所谓移动，就是诸色聚在原来生起之处以后，又于另一处生起。它们如此移换位置而生起，是由于存在于前前色聚，也就是前前速行心所生诸心生色聚内风界的自性能力。人们正把这种不断换处生起看作“移动”。第一速行所生风界还不能引生这种移动——

——意思就是如此。〕尽管还不能如此，为什么仍可知它与称为“表”的变异色俱生呢？答案如下：在十方之中，想往某一方向去，或想把身体大小肢体投向某一方向时，该风界支撑、维持正对着该方向的诸色。于是，一种朝向该方向的特殊形态便生起；而经常与此人内在意图俱生的这种特殊形态，就称为“表”。因此可以知道，该风界与称为“表”的变异色俱生。（《根本复注》1-72。）正因为如此，意门转向也能够——

——依照意图使变异色生起，因而能够产生表色，这是合理的。正因为合理成立，所以应当记住：论中已经说，32种心能产生普通心生色、威仪与表色。虽说意门转向也能产生表色，但必须等到风界自性能力偏胜的心生色聚生起许多次以后，才可以说“到达一由旬、到达十由旬”；仅有少数几个风界自性能力偏胜的心生色聚生起，并不能使人到达那么远的地方。这就是文义。（《根本复注》1-72。）

原书 756

“譬如，一辆车必须由7副轭牵引时，套在第一副轭上的牛能够先支撑、维持车轭，却还不能使车轮滚动；第二副轭等也是同样。等到第7副轭也套上牛，善巧的御者坐在车前，拿起缰绳，从最前面的牛开始，用牛刺棒驱策它们时，所有的牛便力量一致，既能维持车轭，也能使车轮滚动，并使之达到可以说‘载着车走了10由旬、20由旬’的程度。应当如此完整对应地理解这个譬喻。”

> 缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၅။)”（《殊胜义注》1-125。）

以譬喻说明如下：有一辆载重的车，必须把7对牛套在7副车轭上合力牵引，才能拉动。最初套在第一副车轭上的牛，既能稳住车轭，也能稳住连着车轭的车；又能面向行进的道路牵引、维持它，却还不能使车轮滚动。套在第二副车轭等上面的牛，也同样如此。

依次到了第7副车轭也套上牛时，善巧熟练的御者坐在车前，手执缰绳，从最前面的牛开始，用牛刺棒逐一驱赶。于是，所有牛都具有相同的力量，既能共同承住车辕与车载，也能使车轮转动；因而可以说“车被拉走，已经走了10由旬、20由旬”。应当以这个完全相应的譬喻来理解。（《殊胜义注》1-125。）以7对牛牵引一辆车时，前6对牛——

——能够稳住车，并朝向所要走的道路牵引、维持它；同样，由前6个速行所生的风界，支撑与它们俱生的诸色法，使其力量不致减退，并把它们导向所要行走、移动的方向。

然而，正如前6对牛不能使车轮滚动，由前6个速行所生的风界也不能使这个色身，也就是色法总和，移动起来。可是，第七速行心所生诸心生色聚内的风界，获得前6个速行所生诸心生色聚内风界的扶助以后，便能够使这个色身，也就是色法总和移动，换言之，使诸色在一个又一个新位置接连生起。这就是文义。〔在这里，只要行走尚未中断，许多意门速行心路就会不断生起。〕

何谓“表”

“在这里，那一心所生身并不是表。可是，有一种特殊形态，能够成为心所生风界支撑、维持并移动与它俱生之色身的缘——”

原书 757

“——这种形态变异确实存在，称为‘表’。它不像那8种色一样直接由心所生。然而，正如因为无常等法有老死，遂说‘诸比丘，老死是无常、是有为’等；同样，因为心所生诸色具有表性，这一表也就称为‘心所生’。”（《殊胜义注》1-125。）第一速行所生诸心生色聚内的风界，虽还不能使色身，也就是色法总和移动，但在这些风界自性能力偏胜的色聚中，仍然含有称为“表”的变异色。确实如此——若想向前行，第一速行所生诸心生色聚内的风界也会把色身，也就是色法总和支撑、维持在面向前方的——

——状态。色身，也就是色法总和之所以能面向前方，正是由于称为“表”的变异色之力。第二速行等也应以同样的方法理解。

在这个色身，也就是色法总和之中，虽有由心所生的色身、色法总和，但这一由心所生的色身、色法总和本身并不是表。实际上，与心所生风界，也就是心生色中所含的风界俱生、能够成为支撑并稳固色身、使色身朝向所要行走的方向、使它移动之缘的一种特殊形态确实存在；这一特殊形态就称为“表”。

这种表色，并不像以食素为第8法的心生食素八法聚那样直接由心所生。〔意思是：表色并非真实色，所以不属于由心直接产生的心所生真实色。〕虽然它不是以这种方式直接由心所生的色，但无常、苦、无我的行法——即称为苦谛与集谛的色、名、因、果，也就是诸行法、有为法——有住立，即老；有坏灭，即死。因此，世尊曾宣说缅巴合引原文：“"ဇရာမရဏံ ဘိက္ခဝေ အနိစ္စံ သင်္ခတံ = ဇရာမရဏသည် အနိစ္စတရားတည်း သင်္ခတတရားတည်း" (သံ-၁-၂၆၄။)”译：“诸比丘，老死是无常法，是有为法。”（《相应部》1-264。）正如作了这样的宣说，同样，由于它是心所生诸色法的——

——表之变异色，这一表色也就称为心所生色。（《殊胜义注》1“〔从〕‘以风界……成为缘’〔一段〕：在支撑与移动二事中，心所生诸大种有一种特殊形态，能够作为风界的缘；这称为‘表’。因为诸大种具有那种形态，所以说风界支撑并移动。所谓‘非心所生’，以此显示它在胜义上并不存在。因为没有无缘而有的色，也没有除涅槃之外常恒的义。所谓‘由于表性’，即由于属于表的变异。应知：正如称它为心所生，也意在说它由于是诸大种的变异而属于所造色。”（《根本复注》1-72。）

原书 758

= 在支撑并推动 rūpakāya（色身，即一切色法）方面，心生四大种有一种特殊行相，能作为风界的缘；这种特殊行相称为身表。

〔前引《殊胜义注》中说：“ဝါယောဓာတုယာ။ ပ ။ ဧကော အာကာရဝိကာရော ----”——

缅文出处原文：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၅။)”（《殊胜义注》1-125。）这里把风界的 ākāravisesa（特殊行相）说为身表；《根本复注》则把全部四大种的特殊行相说为身表。应知，义注依主导门只解释主导的一方，复注则把主导与非主导两方合起来解释。〕= 诚然，正因为这些心生四大种具有这样的特殊行相，风界才能支撑 rūpakāya（色身，即一切色法），并使其运动。

“这种身表色并非由心所生”这句话，指出身表色在胜义上并不实有。因为，若是真实色，就不可能成为没有明显因而生起的色法；在胜义谛的范围内，不容许有这种色法。因此，“身表色并非由心所生”这句话，是为了显示身表色并非真实的胜义色。

除涅槃外，并不存在另一种常住、恒久不变的胜义法，所以也不能把身表色说成没有令其生起之因的 apaccaya-dhamma（无缘法）。因此，因为身表色是能使他人了知内在意图的 vikāra（特殊变异行相），它也称为 cittasamuṭṭhāna-rūpa（心所生色）。正如认可身表色为心所生色一样，也应认可：由于它是四大种的特殊变异行相，它还是 upādā-rūpa（所造色）。缅文出处原文：“(ဥပလဒ္ဓိ-၁-၀၂။)”（《根本复注》1-72。）

〔这种身表色依转义而言（依处所譬喻，ṭhānūpacāra），如同获得“心所生”之名一样；又因其——

——是四大种的特殊行相，也就是变异相，只有依止四大种才会显现，所以也能获得“所造色”之名。这就是其意。

把作为“处所”（ṭhāna）的心生色聚真正具有的“心所生”之名，转而安立在作为“居处者”（ṭhānī）的变异色——

——也就是身表色之上，因而也能依 ṭhānūpacāra 把身表色称为心所生色。为了说明这一点，《殊胜义注》解释时写作“စိတ္တသမုဋ္ဌာနာ နာမ”，加入“နာမ”（nāma）一词。缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၅။)”（《殊胜义注》1-125。）这与“အဓိဝစနံ - နာမံ”——有 nāma 一词处即有转称——这一语法通则相合。〕〕〕

唯由意门所识之法

“然而，因为它能使人了知，故称为‘表’。它使人了知什么？某一种身体动作。一个处在视线之内的人，举起手或脚，或摇动头或眉毛；手等的这种形态是眼识所识的，但表并非眼识所识，唯由意识所识。因为，以眼所见只是在手等发生特殊动作时运动的颜色所缘；至于表，则由意门心思量以后，了知：‘我想，此人是要人做这件事、那件事。’”（《殊胜义注》1-125。）依“ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ”（因能使人了知，故名为表）这一依使动者成立的词义，这种特殊动作因为能使人了知，所以称为“表”。它使人了知什么呢？它使人了知发生于身门的动作，即发生于身门的心之动作，也就是心的意图。这就是答案。

处于眼净色所及视线内的人，若举起手或脚，或摇动头或眉毛，手、脚、头、眉毛等的这种举起、摇动之动作，可以由眼识看见；然而，身表不能由眼识了知，只能由意识了知。

诚然，通过眼（即眼识），只能看见因手的特殊动作等而运动的颜色，也就是颜色界、色所缘；身表色则须由意门速行心路的心流思量，才会了知：“我想，这个人似乎想让人做这件事、那件事。”缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၅။)”（《殊胜义注》1“所谓‘身体动作’，意指在身门转起的心之动作，也就是意图。‘我想，他想让人做〔某事〕’，借这句话显示：随取颜色之后所认取的身表，能令某一动作被识知；通过了知该动作，也就显示表已被识知。因为，对于没有表的树木摇动等现象，不会生起‘此物要做这件事’这样的认识。”

“眼识的作用只是落在色所缘上，并不认取与意图俱生的运动变异。由于心转变极快，不能辨别差异的人误以为：紧接眼识心路之后由意识所知的运动，是眼所见。正如他们不能分辨以落在青色上而转起的眼识心路，与紧随其后以‘青色’而转起的意门心路；同样，当那与心一同随转、称为支撑色身并发动它的变异相，由紧接而来却未被辨别为另一心路的意门识认取以后，就会生起这样的认识：‘此人想让人做这件事；这是他的意图。’”（《根本复注》1-72—73。）“ကာရေတိ မညေ”即“我想，此人想让人做这件事、那件事”。借这句话说明：依次追随那些取颜色、色相、颜色界、色所缘的眼门心路与意门心路，并借由如此被认取、被了知的身表色，某一种——

——动作，也就是某一种内在意图，才能被了知。通过了知这种动作、这种内在意图，便显明身表色之所以为“表”的性质。为什么呢？因为，对于没有身表的树木摇动等现象，不可能生起“这棵树想做这件事”这样的认识。

诚然，眼识的作用只是朝向并落在色所缘上；取与内在意图俱生的运动变异为所缘并加以了知，并非眼识的作用。〔也就是说，眼识既不能了知挥动手脚等人的内在意图，也不能了知变异相——身表色。〕尽管眼识没有了知运动者内在意图及变异相——身表色——的作用，但由于心的转换极其迅速，紧接眼识心路、隔着有分而生起的意识（即意门心路心流）所了知的运动变异——身表色——却被不能辨别心路差异的凡夫误以为是由眼——

——净色，也就是眼识所见。没有胜义智慧之眼的凡夫，不能辨别两种心路的差别：一是由于朝向青色色所缘并落在其上而转起的眼识心路，二是以“青色”而了知、随后转起的意门心路。同样，那个始终随着心转起、能够支撑并推动色身——一切色法——而称为特殊动作的变异相，即身表色，其实只能由有别于眼识心路的意门心路了知；凡夫却不明白这一点，而把那条意门心路误认为眼识心路。当这种意识取身表色为所缘、了知称为变异相的身表色以后——

——“这个人想做这件事；这一意愿就是他的意图”，这样的了知便随之生起。

缅文出处原文：“(မူလဋီ-၁-၇၂-၇၃)”（《根本复注》1-72—73。）

了知身表色的心路

“色所缘由第一心〔路〕了知，已成过去的色所缘由第二心〔路〕了知；”

“身表则由第三心〔路〕了知，意图由第四心〔路〕了知。”

在说明了知身表色的心路时，共有四种依次相续的心路：1．只了知色所缘、颜色的眼识心路；2．了知该已过去色所缘的 tadanuvattika-manodvāravīthi（随转意门心路）；3．了知身表色的意门心路；4．了知意图（bhāva）的意门心路。这里，“ဝဏ္ဏဂ္ဂဟဏာနုသာရေန (မူလဋီ-၁-၇၂)”一语显示：眼识心路与随转意门心路，依次追随色所缘而转起。

“ဂတိတာယ ဝိညတ္တိယာ (မူလဋီ-၁-၇၂)”一语显示第3项意门心路，即以了知身表色为由的心路。

“ယံ ကရဏံ ဝိညာတဗ္ဗံ၊ တဿ ဝိဇ္ဇာနနေန (မူလဋီ-၁-၇၂)”一语显示第4项，即了知意图（bhāva）的心路。

“ကာရေတိ မညေ”（kāreti maññe，“我想，此人想让人做……”）（《殊胜义注》1-125。）

“我想，此人想让人做这件事、那件事”这句话，说明看见者如何了知挥动手脚等人的内在意图（bhāva）。既然通过这种动作而了知其内在意图，这句“ကာရေတိ မညေ”本身也显示：作为了知内在意图之基础的身表色已经被了知。诚然，第一眼识心路看见正在挥动之手的色相、颜色，即色所缘；第二随转意门心路了知该已过去的颜色、色所缘；随后，第三意门心路了知身表色；再由第四意门心路了知挥动者的内在意图（bhāva）。应当如此理解。

以譬喻使之明了

“譬如在森林中，夏季时，人们在有水之处把棕榈叶等绑在树梢，心想：‘人们将由这一标志知道这里有水。’他们在酒铺门口竖起旗帜；风吹动高树；水中的鱼游动时，水面升起气泡；大洪流经过的路径边缘，则堆积着草、叶与杂物。在这些情形中，人看见棕榈叶、旗帜、树枝摇动、水泡以及草叶杂物以后，对于眼所未见之事，也能由意识了知：‘这里应当有水；应当有酒；这棵树应是被风吹动；水中应当有鱼；洪流应当曾覆盖这么大的范围而流过。’同样，身表也不是眼识所识，而唯由意识所识。”

“因为，以眼所见只是在手等发生特殊动作时运动的颜色所缘；至于身表，则以意门心思量以后，了知：‘我想，此人想让人做这件事、那件事。’”（《殊胜义注》1-125—126。）下面以譬喻加以明白说明：森林中夏季时，在有水之处，人们想着“人们将由这一标志知道这里有水”，于是把棕榈叶等标志绑在树梢。

人们在酒铺门口竖起旗帜。

还不止这些：风吹动高树，使它摇动；水中的鱼游动时，水面升起小气泡；大洪流所经过的整条路径上方边缘，堆积着草、树叶与杂物。

在上述说明中，具有视觉的人可以由眼识看见棕榈叶、旗帜、树枝摇动、水泡以及草、树叶与杂物。看见这些以后，虽然相应的事实不能由眼识看见，却能作如下推知：1．绑着这片棕榈叶的地方应当有水；2．竖着这面旗帜的地方应当有酒；3．这棵树应是被风吹动；4．水中应当有鱼；

5．洪流应当曾覆盖这么大的范围而流过。正如这些事实能由意识推知，同样，身表色也不能由眼识了知，只能由意识了知。诚然，眼识只能看见因手的特殊动作等而运动的颜色，也就是颜色界、色所缘；身表色则由意门速行心路的心流思量，才会了知：“我想，这个人似乎想做这件事、那件事。”

缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၅-ဝ၂၆။)”（《殊胜义注》1-125—126。）

夏季森林里绑在树梢的棕榈叶，以及竖在酒铺门口的旗帜等，相当于运动之手的色所缘。看见这些棕榈叶等以后，了知有水等事实，则相当于看见色所缘的心路结束以后，再由意门心路了知身表色。这只是粗略说明二者的对应关系；《根本复注》还如下更详细地解释这一心路次第。

“看见棕榈叶等色相以后，紧随其后而转起、其紧接关系未被察觉的意门心路，取棕榈叶等具有与水等共存这一方式的标志相，继而认取水等；情形正是如此。这里，以‘这里应当有水’等说法，依水等与标志相联的方式，由追随对色相之认取而生的识，了知所应了知的水等；应知，通过了知水等，便说成已经了知作为其标志的行相。还应知，对于身体动作的认取以及对于水等的认取，以前已经成立的关联之认取，是它们的亲依止。再者，身表即使不被直接取为所缘，仍是认取身体动作的缘：凭借以前已经成立的关联之认取这一亲依止，在认取与意图相伴、已成变异相的颜色之后，随即转起对意图的认取；若没有与意图俱生的变异相，这种对意图的认取便不会存在。因此，正如在认取颜色以后，仅由认取水等，棕榈叶等的标志相便会显明；同样，在认取颜色以后，仅由认取意图，身表便会显明。所以说，仅通过了知‘我想，此人要人做这件事、那件事’这一意图，身表就已被了知。”（《根本复注》1-73。）

这段复注的意思如下。夏季，在森林中看见绑在树梢等处的棕榈叶等颜色、色所缘时，会依次生起：1．看见棕榈叶等颜色的眼门心路；2．取该眼门心路刚才所见、已成过去的色所缘为对象的随转意门心路。通过这两条心路看见棕榈叶等颜色、色所缘以后，紧接着会生起另一条意门心路；没有胜义智慧之眼的凡夫，不知道它是有别于眼识心路的意门心路，也不知道它所了知的内容——3．这条意门心路了知棕榈叶等与水等共同出现的关联方式。

这条第3意门心路认知：棕榈叶等通常与水等共同出现，并把棕榈叶等取为水等的标志；随后，它取有水等事实为所缘，正如了知水等确实存在一样——

——也就是缘取水等确实存在；应知，这就如同了知水等确实存在。

继续说明。以缅文引语“ဤနေရာ၌ ရေရှိသည် ဖြစ်လတ္တံ့”——“此处应当有水”——等语来说：由于水等与所见色之间具有相联关系，在了知色所缘的心路之后，以随之而起的意识，便应当了知水等。由对水等的了知，应知这里也已经说明：水等之标志这一方式已被了知。

再者，在所喻方面，缘取在身门中生起的身体举止——即身表——的意门心路；在能喻方面，缘取水等的意门心路：对于这两者，那条缘取先前已经成立之相联关系的心路，都是亲依止缘。应当这样理解。

在上述复注语句中，“တာလပဏ္ဏာဒိရုပါနိ ဒိသွာ” = “见到棕榈叶等色所缘之后”这一语句，显示眼门心路，以及继续取先前那个色所缘为所缘的随转意门心路（တဒနုဝတ္တိက မနောဒ္ဓါရဝီထိ）。

“တဒနန္တရပ္ပဝတ္တာယ မနောဒ္ဓါရဝီထိယာ” = “以紧接上述两种心路而生起的意门心路”这一语句，显示：了知棕榈叶与水共同相联之方式的意门心路，以及了知棕榈叶是能使人知道水等存在之标志的意门心路。

“ဥဒကာဒိဂ္ဂဟဏံ” = “缘取、了知水等存在”这一语句，显示了知水存在、也就是了知水的心路；这正是意门心路。在这里，了知水的意门心路，与了知挥动手等动作之人内在意向（bhāva）的意门心路属于同一类。

“ဥဒကာဒိသဟစာရိပ္ပကာရတံ သညာဏာကာရံ ဂဟေတွာ ဥဒကာဒိဂ္ဂဟဏံ ဝိယ” = “取棕榈叶等通常与水等共同出现这一方式，以及它是水等之标志这一方式，而缘取水等存在，亦即如同了知水等存在”——在这一语句中，缘取棕榈叶等通常与水等共同出现这一关系，以及它是水等之标志这一方式的心路，与了知身表的心路属于同一类。也就是说，这里可能有两种意门心路：一种了知棕榈叶等通常与水等共同出现这一关系，另一种缘取、了知它是水等之标志这一方式。同样，在了知身表时，还应有一条了知挥手与希望对方前来之间的相联关系（sambandha）的心路——

——应当这样理解。这条心路并不包括在上文以“ရူပံ ပထမစိတ္တေန”等语开头的偈中。

依这一解释，便又增加了一类心路。看见林中表示“有水”的棕榈叶时，是由于过去已经知道水与棕榈叶之间的相联关系。重新忆念这一先前已知关系的心路，就叫作“ပုရိမသိဒ္ဓသမ္ဗန္ဓဂ္ဂဟဏဝီထိ”——取知先前已成立关系的心路，也就是重新缘取先前已经成立之相联关系的心路。对于“挥手便表示希望对方前来”这一先前关系的重新忆念，也应同样理解。

威仪章与正知章（下）

另一种解释方式

“又以‘atha pana’等语，显示身表应当由推理而知。”（《随复注》1-79。）在上文所引的《根本复注》语句中，“မနောဒ္ဓါရဝိညာဏေန ဂဟိတေ တသ္မိံ စိတ္တေန သဟေဝ အနုပရိဝတ္တေ ကာယဝမ္ဘနဝိကာရစောပန- သဒ္ဒါတေ (မူလဋီ-၁-၀၃၊၊)”这一语句，显示称为身表的特殊变异可由意门识直接取为所缘而了知。下文接着说明的第二种方法，则显示意门识不直接缘取称为身表的特殊变异，而是通过推理加以推知。

换一种方式来说，就是这样：即使意门识不直接取身表色为所缘，身表仍能资助那条缘取、了知身门举止之意向的心路；它依取知先前已经成立之相联关系的力量，以自然亲依止缘力给予资助。理由是：一条缘取色所缘的心路，所缘是与意向俱生之变异同时存在的颜色界；紧接这条心路而生起的，是缘取、了知动作显示者之内在意向的心路。假使与动作显示者之意向俱生的变异——即身表——不存在，后面这条心路便不可能生起。

〔说身表虽不由意门识直接取为所缘，却能资助缘取身门举止之意向的心路，可能会问：它以什么方式给予资助？答案如下。以“လာဧလိုလျှင် လက်ယပ်ခေါ်၏”——“想让对方前来，便挥手招唤”——为例，重新了知“希望对方前来”与“挥手招唤”之间关系的意门心路，以自然亲依止缘力（pakatūpanissaya-satti）给予资助；由于这一资助，身表虽不由意门识直接取为所缘，仍能成为了知身门所表现之身体举止、也就是了知其意向的原因。挥手招唤时，手的颜色界与称为身表的变异同时存在；这个变异又与挥手者希望对方前来的内在意向同时存在。了知这个颜色界的眼识心路，以及随后而起的随转——

——意门心路这两条心路之后，继续生起了知挥手者希望对方前来的内在意向之心路；如果没有称为身表的变异，这条心路便不可能生起。因此，原文的意思是：称为身表的变异虽不由意门识直接取为所缘，却以自然亲依止缘力，资助了知身门身体举止之意向的心路。上述语句显示：“由于了知意向，便由推理而了知称为身表的变异。”

以上就是上述《根本复注》语句的旨意。不过，《清净道论》第2册第225页指示：在名色分别智阶段，应当总摄而辨识包括身表色在内的一切真实色与非真实色。因此，对于那些能辨识、观照色名直至究竟法，并能以智逐一分别的瑜伽行者来说，以名色分别智为主导的——

——意门识，确实能够直接取身表为所缘。缅文引语“လက်ယပ်ခေါ်သူ၏ လာဧလိုသော အလို (ဘာဝ)ကို သိခြင်းဖြင့် ဝိညတ်ဟူသော ဝိကာရကို မှန်းဆ၍ သိအပ်သည်”意为：“由于了知挥手者希望对方前来的意向（bhāva），便由推理而了知称为身表的变异。”应知，《根本复注》导师上面这句话，是针对智慧尚未洞达究竟法的普通人而说。请参照“အဝိညာယမာနန္တရာယ (မူလဋီ-၁-၀၃)”这句《根本复注》原文。

正如在了知棕榈叶等颜色、色所缘的心路之后，紧接着生起了知水的心路，因而即使没有特别取作所缘，“ထန်းရွက်သည် ရေရှိခြင်း၏ အထိမ်းအမှတ် ဖြစ်၏”——“棕榈叶是有水的标志”——这一方式也已显明；同

样，在挥手招唤时，了知手之颜色界、色所缘的心路之后，紧接着生起了知意向（bhāva）的心路，身表也就由推理而显明。因此，义注以“ဤမည် ဤမည်သော အမှုကို ပြုစေလိုသည် ထင်၏”——“看来他想让人做某某事情”——这句话解释：正由于意向（bhāva）已被了知，身表也就通过推理而显明并被了知。〕〕〕

所应知之法

“这种法不只是由于能使人了知而名为‘表’，也由于其自身应被了知而仍名为‘表’。它会在他人心中显明，最低限度甚至也会在畜生心中显明。聚集在各处的狗、豺、乌鸦、牛等，见到有人手持棍棒或土块而显示将要击打的姿态，便知道‘这个人想打我们’，于是向各处逃走。对于隔在墙、壁等后面的他人，也有不显明的时候；它在那一刻虽然不显明，但由于对面前之人显明，所以仍名为‘表’。”

缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၆။)”（《殊胜义注》1-126。）

继续说明。这种称为身表的变异，并不只是由于能使人了知意向才名为“表”；也由于其自身是所应了知之法而名为“表”。（以此应知，原文显示“ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ”——“由于被了知，故名为表”——这一受事义语法解释。）举例来说，称为身表的这种变异色，会在他人心中显明，最低限度甚至也会在畜生心中显明。确实，聚集在各处的家犬、野狗、乌鸦、牛等动物，见到有人手持棍棒或石块，显示将要击打或投掷的姿态，便知道：“这个人想要击打、投掷我们。”于是朝着各个方向逃走。

另一方面，称为身表的这种变异，有时并不在被墙、壁等隔开的他人心中显明。即使在墙、壁等阻隔的那一刻，身表确实不显明；然而，尽管当时有这种不显明的情况，由于它会在面前之人的心中显明，所以仍然名为“表”。

缅文出处原文：“(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၆။)”（《殊胜义注》1-126。）

“‘这个人想打我们’一语，以对意向的了知，显示身表的显明性；因为身表若不显明，就不会有对意向的了知。‘然而，由于它对面前之人显明，所以仍名为表’一语，正如色所缘等虽然因不在面前而未进入所缘范围，仍具有为眼识等所知之法的性质一样，确立这两方面本来就是身表自身的表义。即使没有想让他人知道的意愿，与心俱生的这一变异仍通过前进等活动使意向为人所知，而其自身也被了知；应知依这两方面都名为表。”（《根本复注》1-73。）“ဤသူသည် ငါတို့ကို ပုတ်ခတ်ခြင်းငှာ ပစ်ခတ်ခြင်းငှာ အလိုရှိ၏”——“这个人想要击打、投掷我们”——这句《殊胜义注》（1-126）的话，借由了知击打者、投掷者内在的意向（bhāva），指出身表具有显明性。确实，如果身表不显明，就不可能了知内在意向。

“မျက်မှောက်ဖြစ်ကုန်သော သူတို့၏ စိတ်၌ကား ထင်ရှားသည်၏ အဖြစ်ကြောင့် ဝိညတ်မည်သည်သာ ဖြစ်ပေသည်။ (အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၆။)”——“由于它在面前之人的心中显明，所以仍名为表”（《殊胜义注》1-126）——这一语句说明：正如色所缘等虽因不在面前而未进入眼净色等及有分意净界的所缘范围，却仍具有为眼识等所知之法的性质；同样，“身表”本身也由下列第一种语义得以成立：1．“ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ” = 由于能使人了知，故名为表。

2．“ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ” = 由于自身被了知，故名为表。——以上两种语义都得以成立。即使没有想让他人知道的意愿，与心俱生的这种变异色——身表——仍通过引发向前行走等活动而使意向为人所知；这种

变异色自身也可被了知、应被了知、值得了知。应知，依这两方面它都名为“表”。

运动如何生起

“当心所生的色身运动时，由其余三种因所生的色身是运动，还是不运动呢？它也同样运动；它与前者同其行势，只是随前者而行。正如水流动时，落在水中的枯枝、枯草、枯叶等也与水同其行势；水流动，它们便流动，水停住，它们便停住。应当如此理解这一譬喻。同样，在心所生诸色之中，应知这种身表名为身业门。”

这里有一个问题：当以心为生因的心所生诸色，也就是所有心生色聚运动时，以其余3种因所生、分别名为业所生、时节所生和食所生的业生色、时节生色、食生色，也就是这些色聚，究竟运动还是不运动？答案是：业生、时节生、食生的诸色，也像心生诸色一样运动；它们具有与心所生色身——心生诸色——相同的行势，只是随心生诸色而行。

原书 767

现以譬喻进一步说明。假设有一条山涧或一条河流；涧水或河水流动时，落在水中的枯枝、枯草、枯叶等物，也同样具有与水相同的行势：水流动时，它们随之流动；水停住时，它们随之停住。应当了知，所喻正是如此毫无不合地与譬喻相应。

因此，应知在心所生诸色中，这种身表色名为身业门。缅文出处原文：“(အတိ-ဌ္ဌ-ဝ-ဝ၂၆။)”（《殊胜义注》1-126。）以上这些内容，都是贤善的瑜伽行者在修习威仪观法与正知观法时应当预先了解的要点。最后说明的“运动如何生起”一节，尤其是观照能运载之色与所运载之色时必须充分掌握的要点。

运动的含义

“因为是令色法在另一处生起的原因。”（《根本复注》1-72。）色法的法性是：生起之后，就在其生起之处坏灭；它们没有足够时间从一处迁移到另一处。不过，只要能令色法生起的诸因尚未灭尽、仍然存在，即使旧的色法一再坏灭，这些因仍不断资助新的色法生起。所谓运动，是指色聚不再于原先生起之处重复生起，而在原处以外的新位置接连生起。之所以在不同位置一再有新的色聚生起，是因为由第7速行心所生的心生色聚中所含风界的力量；而这个风界又获得了先前诸心生色聚中风界的资助。当心生色聚在新的位置一再生起——

——业生色、时节生色和食生色，也会如上所述，与心生色同时在新的位置生起。一般人把这种色法在不同位置一再生起误认为“လှုပ်ရှားခြင်း”——“运动”。因此，正在修习威仪观法与正知观法的贤善瑜伽行者，如果你目前仍处在本书色业处篇的这一阶段，就应当预先辨识：1．能运载之色；2．所运载之色。换一种说法，即：1．能够使整个色身稳住，并予以支撑、维持的色法；2．受到支撑、维持的色法。

原书 768

再换一种说法，即：1．“ပဓာန”——居于主导的威仪色，也就是含有身表色的诸色；2．“အပဓာန”——不居主导的四因所生色，也就是除含有身表色的诸色之外，其余由业、心、时节、食所生的一切色法。应当把这两方色法分别辨识，以智慧破除两边那些看似色块、色团的色密集，使智见抵达胜义法。请先这样完成辨识。至于威仪与正知部分所涉及的五蕴观法，将在名业处篇继续说明。

帕奥禅师

Cittalapabbata 山寺

帕奥森林寺

原书索引

〔အ〕

原书第 769 – 772 页

〔 အ 〕

အကိရိယဒိဋ္ဌိ	无作见（akiriyadiṭṭhi）	66
အကျဉ်းနည်း - အကျယ်နည်း	简略法与详细法	560
အကြံပေးချက်	建议	717
အကြောင်း ဥပါယ်	理由与办法	336
အကြောင်းကား ဤသို့ ဖြစ်၏	理由如下	263
အကြောင်းပြချက်	理由	196、212、322、565
အကြောင်းဖြစ်သော စိတ်တရား	作为因的心法	749
အကြည်ဓာတ် (၆) ပါး	六种净界	613
အခက်အခဲကို ကျော်လွှားနိုင်ရေး	如何克服困难	702
အခက်အခဲ တစ်ရပ်	一个难题	617
အခက်အခဲများနှင့် ရင်ဆိုင်ရပုံ	如何面对困难	347
အချို့ယောဂီများ၌ ဖြစ်တတ်ပုံ အချို့	某些瑜伽行者会出现的一些情形	607
အခြားကမ္မဋ္ဌာန်းများနှင့် မတူသော ထူးခြားချက်	不同于其他业处的特殊之处	335
အဂ္ဂသာဝကအလောင်းတော်	上首声闻菩萨	224
အင်္ဂိသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《火经》摘录	373、402
အင်္ဂမင်္ဂါနုသာရိနော ဝါတာ	肢体随行风（aṅgamaṅgānusārino vātā）	722
အင်္ဂါ ငါးပါးကို ပယ်၏	舍离五支	445
အင်္ဂါငါးပါးနှင့် ပြည့်စုံ၏	具足五支	446
အင်္ဂုတ္တရနိကာယ်အဋ္ဌကထာ	《增支部义注》（Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā）	F
အဇ္ဈတ္တ	内（ajjhatta）	185
အဇ္ဈတ္တ ဗဟိဒ္ဓ	内外（ajjhatta-bahiddhā）	185
အဇ္ဈတ္တရုပ်တရား	内色法（ajjhatta-rūpa）	8
အဇ္ဈာသယဓာတ် - အကြိုက်ချင်း မတူညီသူများ	意乐倾向：喜好各不相同的人	543
အဇ္ဈောဟရိတဗ္ဗဝတ္ထုက	以可吞咽食物为所依（ajjhoharitabbavatthuka）	674
အညထတ္တ	变异（aññathatta）	492
အညသမာန်း	通一切心所（aññasamāna）	64
အဋ္ဌကထာအဆုံးအဖြတ်	义注的裁定	H
အဋ္ဌကထာအဖွင့်များ	义注的开释	43、404
အဋ္ဌကထာ၏ ရှင်းလင်းချက်	义注的解释	736
အဋ္ဌကထာ၏ လုပ်ငန်းခွင် ညွှန်ကြားချက် (၁)	义注的实修指导（一）	555
အဋ္ဌကထာ၏ လုပ်ငန်းခွင် ညွှန်ကြားချက် (၂)	义注的实修指导（二）	556
အဋ္ဌသာလိနီအဋ္ဌကထာ၏ ဖွင့်ဆိုချက်	《殊胜义注》的解释	753
အဋ္ဌိ = အရိုး	骨（aṭṭhi）	719
အဋ္ဌိမိဉ္ဇံ = ရိုးတွင်းခြင်ဆီ	骨髓（aṭṭhimiñjaṃ）	719
အဏုမြူ	微尘（aṇu）	616
အတက္ကာဝစရ	不属于思辨所能涉入的范围（atakkāvacara）	7
အတ္တကိလမထာနုယောဂ	自我折磨之行（attakilamathānuyoga）	C
အတ္တနိယ သုညတာ	我所空（attaniya-suññatā）	626
အတ္တနောမတိ	自意（attanomati）	179
အတ္တပစ္စက္ခဉာဏ်	亲证现见智（attapaccakkha-ñāṇa）	55
အတ္တဝါဒုပါဒါန်	我论取（attavādupādāna）	80
အတ္တ သုညတာ	我空（atta-suññatā）	626

အတ္ထင်္ဂမ	灭没（atthaṅgama）	3
အတ္ထင်္ဂမသဘော	灭没之性（atthaṅgama-sabhāva）	42
အတ္ထိ	存在（atthi）	685
အတိအနိဋ္ဌာရုံ	极不可意所缘（ati-aniṭṭhārammaṇa）	477
အတိဣဋ္ဌာရုံ	极可意所缘（ati-iṭṭhārammaṇa）	477
အတီတေ ဝဋ္ဋမူလကဒုက္ခ	过去以轮回为根本之苦（atīte vaṭṭamūlaka-dukkha）	415
အတီတံ နာန္ဝာဂမေယျ	不应追随过去（atītaṃ nānvāgameyya）	147
အတင် ရုဠ်၏ အစွမ်းဖြင့်	依约定俗成的用法	199
အတိတ်အကြောင်းတရား ငါးပါး	过去五因	14
အတိတ် အနာဂတ် ပစ္စုပ္ပန် သတ်မှတ်ပုံ	过去、未来、现在的界定	151
အတိတ်ကိုမလိုက်ပုံ	不追随过去的方式	136
အတိတ်ကို လိုက်ပုံ	追随过去的方式	135
အတိတ်မလိုက်ရ	不应追随过去	139
အတိတ်ရုပ်	过去色法（atīta-rūpa）	8、144
အတုံးအခဲ အကြီး-အသေး	块体的大与小	615
အထူးမှာကြားချက်	特别嘱咐	483
အထူးမှတ်သားရန်	特别应当记住	406、411、432
အထူးသတိပြုရမည့် အချက်	应特别注意的要点	260、419
အထူးသတိပြုရန်	特别注意	712、716
အထူးသတိပြု၍ မှတ်သားရန်	特别应注意并记住	198
အဒိဋ္ဌ	未见	26
အဒိဋ္ဌတရား	未见法	26
အဒ္ဓါ	时分	156
အဒ္ဓါကထာ	时分论	161
အဒ္ဓါန	延续	263
အဒ္ဓါနပရိဂ္ဂဟ	时分摄受	201
အဒ္ဓါနိဗ္ဗတ္တိ	一期生起	19
အဒ္ဓါပစ္စုပ္ပန်	一期现在	71、150
အဒ္ဓါ (= ဘဝ) ဟူသော အဝွန့်	称为时分（即一生）的延续期	154
အဒုက္ခမသုခံ	不苦不乐	476、477
အဓိဂမသဒ္ဓါ	证得信	582
အဓိဂမသုတ	由修而知	122
အဓိစိတ္တမနုယုတ္တ ရဟန်း	勤修增上心的比丘	528
အဓိစိတ္တသိက္ခာ	增上心学	311
အဓိစိတ္တသုတ္တန်	《增上心经》	595
အဓိစိတ္တသုတ္တန် ခေါ်နိမိတ္တ သုတ္တန်	《增上心经》，又名《相经》	526
အဓိစိတ္တ ဟူသည်	“增上心”的含义	527
အဓိဋ္ဌာနဝသီ	住定自在	459
အဓိပညာသိက္ခာ	增上慧学	324
အဓိသီလသိက္ခာ	增上戒学	337
အဓောဂမာ ဝါတာ	向下降行之风	722
အဝွန့်ကာလ သတ်မှတ်ပုံ	三世时段的划分	17
အနင်္ဃ = လောဘ-ဒေါသ အညစ်အကြေး ကင်းခြင်း	无垢即远离贪、瞋之垢	503
အန္တဂုဏ် = အူသိမ် (အူထုံး = အူချည်ကြိုး)	肠系带〔肠结、肠缚带〕	720
အနတ္တရောင်ခြည်တော်	无我之光	209
အနတ္တလက္ခဏသုတ္တန်	《无我相经》	183
အနတ္တလက္ခဏသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《无我相经》节录	56
အနတ္တာနုပဿနာဉာဏ်	无我随观智	142
အန္တဲ့ = အူမ	肠	720
အနဝဇ္ဇသုခဝိပါက	无过失、能招感乐果	377
အနာဂတေ ဝဋ္ဋမူလကဒုက္ခ	未来以轮回为根本之苦	415
အနာဂတံသဉာဏ်	未来分智	52
အနာဂတ်အကျိုးတရား ငါးပါး	未来五果	16
အနာဂတ် အဝွန့်ကာလ	未来时段	81
အနာဂတ်ကို မမျှော်ပုံ	如何不希求未来	138
အနာဂတ်ကို မျှော်ပုံ	如何希求未来	137
အနာဂတ်မမျှော်ရ	不应希求未来	139
အနာဂတ်ရုပ်	未来色	8、144
အနာရမ္မဏတရား	无所缘法	214
အနိစ္စ	无常	265、491
အနိစ္စတာ	无常性	266、308、551
အနိစ္စာနုပဿနာ	无常随观	266

အနိစ္စာနုပဿနာဉာဏ်	无常随观智	142
အနိစ္စာနုပဿီ	随观无常	491
အနိစ္စံ ခယဋ္ဌေန	以灭尽义故为无常	30
အနိဗ္ဗတ္တရုပ် = ရုပ်အတု (၁၀) မျိုး	非因所成色即十种非实色	549
အနီးစပ်ဆုံး အကြောင်းတစ်ရပ်	一个最近因	521
အနုဋ္ဌကာ၌ လာရှိသော အဖွင့်တစ်မျိုး	《随复注》中另有一种解释	392
အနုတ္တရသီတိဘာဝ သုတ္တန်	《无上清凉经》	598
အနုပဋ္ဌာနုပဋ္ဌနတော = မထင်ရှားသော ဓာတ်အချို့ကို လွှတ်ထားနိုင်သည်	舍置未显明者即可以暂时放下某些不明显的界性	592
အနုပ္ပါဒနိရောဓ	不再生起之灭	33、40、87
အနုပဿနာ ဉာဏံ = အဖန်ဖန်ရှုခြင်းသည် ဉာဏ်မည်၏	反复随观是智	300
အနုပဿနာလေးပါး	四种随观	497
အနုပါဒိန္နပက္ခ	无执受一方	693
အနုပါဒိန္နပက္ခေ ဌတွာပိ	即使处在无执受一边	692
အနုပုဗ္ဗတော = အစဉ်အတိုင်း ရှုပါ	依次第即依次观照	588
အနုဗန္ဓနာ	随逐	289
အနုဗန္ဓနာနည်း	随逐法	288、312
အနုဗန္ဓနာ-ဖုသနာ-ဌပနာ	随逐—触—安住	315
အနုဗောဓဉာဏ်	随觉智	44
အနုဗောဓသိ	随觉知	44、87
အနုဘဝနရသ	体验所缘之味的作用	219
အနုမာနဉာဏ်	推断智	20、22
အနုလောမ	顺观	117
အနုလောမကပ္ပိယ = သုတ္တာနုလောမ	随顺而可许者即随顺经	177
အနုလောမပစ္စယာကာရ	顺缘行相	88、121
အနုလုံ	随顺	427
အနုလုံပဋိလုံ	顺逆	119、121
အနုသယသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《随眠经》（Anusaya Sutta）节录	54
အနုဿဝ	随闻（anussava）	6
အနုဿဝ နှင့် အာကာရပရိဝိတက္က	随闻（anussava）与依相推理（ākāraparivitakka）	6
အနေကဥတု	多时节（aneka-utu）	157
အန္ဝယဉာဏ်	类智（anvaya-ñāṇa）	2、84、93
အန္ဝယဉာဏ်ဖြင့် အတိတ် အနာဂတ်၌ ရှုပုံ	以类智观照过去与未来的方法	25
အန္ဝယဉာဏ်ဟူသည်	何谓类智	92
အပတ္ထယမာနာ	即使并不希求（apatthayamāna）	500
အပဓာန	不居主导的色（appadhāna）	768
အပ္ပကနည်း	少数例外情形（appaka-naya）	196
အပ္ပနာ	安止（appanā）	288
အပ္ပနာ ကမ္မဋ္ဌာန်း	安止业处（appanā-kammaṭṭhāna）	260
အပ္ပနာကောသလဒ တရား (၁၀) ပါး	十种安止善巧	357
အပ္ပနာ ဈာန်	安止禅	198
အပ္ပနာဈာန်ဇော	安止禅速行	427
အပရပ္ပစ္စယဉာဏ်	不依他缘智（aparappaccaya-ñāṇa）	92、123
အပရာပရိယဝေဒနီယကံ	后后受业（aparāpariyavedanīya-kamma）	62、65
အပရိဇာနနသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《不遍知经》节录	109、183
အပရေဆရာ	另一些论师（apare ācariyā）	157
အပါယဒုက္ခ	恶趣苦（apāya-dukkha）	415
အဖြူ နှင့် အကြည်ပြင်	白色体与透明体	609
အဖွင့် သံဝဏ္ဏနာ	开释（saṃvaṇṇanā，即义注）	G
အဗျဂ္ဂ	不散乱（abyagga）	405
အဘယ မထေရ်	Abhaya 长老	382
အဘိညာနိသံသာ	神通之功德（abhiññānisaṃsa）	499
အဘိညာဏ်	神通智	285
အဘိညာဏ်နှင့် ဝိပဿနာ	神通智（abhiññā）与观智（vipassanā）	52
အဘိနိဝေသ	固执（abhinivesa）	89
အဘိနီဟာရ	胜愿（abhinīhāra）	65
အဘိဓမ္မနိဒ္ဒေသနည်း	阿毗达磨解释门的方法	152

အဘိဓမ္မပဋ္ဌာနအဋ္ဌကထာ	《发趣论义注》	E
အဘိဓမ္မာ ဓာတုဝိဘင်းပါဠိတော်	《阿毗达磨·界分别》巴利本	261
အဘိပ္ပမောဒယံ စိတ္တံ	令心欢悦（abhippamodayaṃ cittaṃ）	487
အဘေဒဘေဒူပစာ	不可分而假作分别的借称（abhedabhedūpacāra）	442
အဘယ်မျှကြာအောင် ရေတွက်ရမှာလဲ?	应计数多久?	295
အမေး နှင့် အဖြေများ	问与答	98
အမြတ်ဆုံးစကားတော်	最胜之言	131
အမြတ်ဆုံး ပူဇော်မှု	最胜供养	250
အမွေဆက်ခံရမည့် သူတော်ကောင်းဥစ္စာ	应继承的善人之财	395
အယျမိတ္တမထေရ်မြတ်ကြီး	阿耶弥多长老	391
အယူအဆ မမှားစေလိုပါ	请勿误解本意	590
အရည - ရုက္ခမူလ - သုညာဂါရ	林野—树下—空闲处	254
အရိယမဂ္ဂပညာစက္ခု	圣道慧眼（ariyamagga-paññācakkhu）	167
အရိယမဂ်ဉာဏ်ဖိုလ်ဉာဏ်၏ နောက်သို့ အစဉ်လိုက်သော အနွယဉာဏ်	随在圣道智、果智之后而行的类智	104
အရူပနိဗ္ဗတ္တိပဿနာကာရပိုင်း	观见名法生起的方式	34
အရူပဝရိဂ္ဂဟ	非色摄受（arūpa-pariggaha）	201
အရူပရုပ်	非真色（arūpa-rūpa）	549
အရူပဝိပါက်က ရုပ်ကို မဖြစ်စေနိုင်ပုံ	无色界果报心不能生色的方式	666
အရူပသမ္မူဠှာ	对名法迷惑者（arūpasammūḷha）	542
အရေးကြီးလှသော အယူအဆတစ်ရပ်	一种极为重要的观点	302
အရောင်အလင်းချင်း ရောထွေးတတ်ပုံ	诸种光明彼此混淆的情形	531
အရောင်နှင့် လက္ခဏာကို နှလုံးမသွင်းရ	不应作意颜色与特征	262、349
အရှင်အဿဃောသ	马鸣尊者（Assaghosa）	D
အရှင်အာနန္ဒာ	阿难尊者	125、132
အရှင်ဓမ္မပါလ	法护尊者（Dhammapāla）	I、129、131
အရှင်နာဂဇုန	龙树尊者（Nāgārjuna）	D
အရှင်နာရဒ	那罗陀尊者	125
အရှင်ပဝိဋ္ဌက	巴维达尊者	125
အရှင်ဗုဒ္ဓရက္ခိတ	佛护尊者（Buddharakkhita）	460
အရှင်ဗုဒ္ဓသိရိမထေရ်	佛吉祥长老	E
အရှင်မဟာဗုဒ္ဓဃောသ	大觉音长老（Mahābuddhaghosa）	178
အရှင်မဟာမဟိန္ဒ	摩哂陀大长老（Mahāmahinda）	F、178、460
အရှင်မုသိလ	穆尸罗尊者	125
အရှင်ဝက္ကလိမထေရ်	跋迦梨长老	363
အရှင်ဝသုဗန္ဓု	世亲尊者（Vasubandhu）	D
အရှင်သောဏမထေရ်	须那长老	364
အရှည် - အတို	长与短	295
အလက္ခဏရုပ်	无相色（alakkhaṇa-rūpa）	549
အလောင်းတော်သည် ကုဋေသုံးသန်းခြောက်သိန်းသော မဟာဝဇိရ ဝိပဿနာတရား ပွားတော်မူခြင်း	菩萨修习三百六十万俱胝大金刚观法	114
အလုပ်စခန်းကို စတင် အားထုတ်ပုံ	开始实际修习的方法	569
အလွန်ရနိုင်ခဲသောအရာ	极难获得之法	438
အဝိဂတ	不离（avigata）	685
အဝိဇ္ဇာ	无明（avijjā）	16、70
အဝိဇ္ဇာနိရောဓာ ရူပနိရောဓော	由无明灭，色灭	40
အဝိတက္က အဝိစာရ	无寻无伺（avitakka-avicāra）	463
အသင်္ခတဓာတ်	无为界（asaṅkhata-dhātu）	75
အသဘာဝရုပ်	无自性色（asabhāva-rūpa）	549
အသမ္မသနရုပ်	不可思惟色（asammasana-rūpa）	549
အသမ္မောဟသမ္ပဇဉ်	不痴正知（asammoha-sampajañña）	382
အသမာဟိတပုဂ္ဂလ ပရိဝဇ္ဇနတာ	远离无定之人（asamāhitapuggala-parivajjanatā）	417
အဿဇိသုတ္တန်	《阿说示经》（Assaji Sutta）	236

အဿသိဿာမိ ပဿသိဿာမိ-ဟု အနာဂတ် ဝိဘတ်ဖြင့် ဟောတော်မူရခြင်း၏ အကြောင်းရင်း	为何以未来时“我将入息、我将出息”（assasissāmi、passasissāmi）作开示	311
အဿာသ-ပဿာသ အယူအဆ	入息与出息（assāsa、passāsa）的解释约定	276
အဿာသ-ပဿာသ ကမ္မိကပုဂ္ဂိုလ်	以入出息为业处者	268
အဿာသ-ပဿာသ (၂) မျိုး	入息与出息的两种方法	261
အဿာသပဿာသာ စိတ္တသမုဋ္ဌာနာဝ	入息与出息唯由心所生	664
အဿာသပဿာသ မရှိသော ပုဂ္ဂိုလ်များ	无入息与出息者	337
အဿာသော ပဿာသော	入息与出息（assāso passāso）	722
အဿု = မျက်ရည်	泪（assu）	721
အသာမိကဘာဝပစ္စဝေက္ခဏာ	省察无主性（asāmikabhāva-paccavekkhaṇa）	420
အသီတိ မဟာသာဝက	八十大弟子	396
အသေက္ခ ရဟန္တာပုဂ္ဂိုလ်	无学阿罗汉	225
အသေစနက - သုခဝိဟာရ	不杂—安乐住（asecanaka-sukhavihāra）	246
အသေသဝိရာဂ	灭尽无余（asesa-virāga）	87
အသံ (၃) မျိုး	三类声音	729
အသစ်အသစ် ဖြစ်ရပုံ	业处为何屡屡重新开始	336
အသျှင်မဟာကစ္စည်း	摩诃迦旃延尊者	132
အသျှင်မဟာမောဂ္ဂလာန်	大目犍连尊者	285
အသျှင်ရာဟုလာ	罗睺罗尊者	285
အသျှင်လောမသက်ဂီယ	罗摩萨刚吉亚尊者（Lomasakaṅgiya）	132
အသျှင်သာရိပုတ္တရာ	舍利弗尊者	283
အဟေတုကဒိဋ္ဌိ	无因见（ahetuka-diṭṭhi）	66

〔အာ၊အား〕

原书第 772 – 773 页

〔 အာ၊ အား 〕

အာကာရပရိဝိတက္က	依相推理（ākāraparivitakka）	6、44
အာကာရဝိကာရ	行相与变异（ākāra-vikāra）	730
အာကာသ ကောဋ္ဌာသိက = ဟင်းလင်းပြင် အာကာသ ကောဋ္ဌာသ အဖို့အစု	虚空之分（ākāsa-koṭṭhāsika）	616
အာကာသဓာတု	空界（ākāsa-dhātu）	308
အာကာသဓာတ်	空界	549
အာကာသဓာတ်ကို မြင်အောင် ရှုပုံ	观见空界的方法	613
အာကာသဓာတ်ကို ရှုရန်	观空界	611
အာဂမနသဒ္ဓါ	相续而来之信（āgamana-saddhā）	582
အာဂမသုတ	由学而知（āgama-suta）	122
အာစရိယဝါဒ	师说（ācariyavāda）	177
အာစိဏ္ဏကံ	惯行业（āciṇṇa-kamma）	71
အာဇီဝပါရိသုဒ္ဓိသီလ	活命遍净戒（ājīvapārisuddhi-sīla）	536
အာတပ္ပ	热忱（ātappa）	134
အာဒါနဂ္ဂါဟီ	坚执之见（ādānaggāhī）	65
အာဒိကမ္မိကပုဂ္ဂိုလ် လိုက်နာရမည့်စည်းကမ်း	初修者应当遵守的规则	454
အာဒီနဝါနုပဿနာဉာဏ်	过患随观智（ādīnavānupassanā-ñāṇa）	84
အာနမနာ	向前弯曲（ānamana）	327
အာနာပါနကမ္မဋ္ဌာန်း	入出息念业处	244
အာနာပါနကျင့်စဉ်မှ ဒိဋ္ဌိဝိသုဒ္ဓိသို့	从入出息念的修行进至见清净	541
အာနာပါနချီးမွမ်းခန်း	赞叹入出息念章	245
အာနာပါနနိမိတ်ကို ကစားသင့်ပါသလား? တိုးပွားစေသင့်ပါသလား?	应当摆弄入出息禅相吗？应当扩大它吗？	426

အာနာပါန-ပြည်တည်ခန်း	入出息念奠基章	247
အာနာပါနလုပ်ငန်းခွင်သို့ ချဉ်းကပ်ပုံ နှစ်မျိုး	进入入出息修习作业处的两种方式	280
အာနာပါနဿတိသမာဓိ၏ ညစ်နွမ်းကြောင်း ဥပက္ကိလေသ (၁၈) ပါး	染污入出息念定的十八种随烦恼	275
အာနာပါနဿတိသမာဓိနိဒ္ဒေသ ပိုင်း	入出息念定解释部分	D
အာနာပါနဿတိသမာဓိပိုင်း	入出息念定篇	244
အာနေဉ္ဇပ္ပတ္တ = မတုန်လှုပ်ခြင်းသို့ ရောက်ရှိခြင်း	至不动（āneñjappatta）	504、505
အာပေါဓာတ်	水界（āpo-dhātu）	545、567、587
အာပေါဓာတ်ကို ရှုလို့မရနိုင်ဟူသော အယူအဆ	“水界不能观”的见解	578
အာပေါဓာတ်လွန်ကဲသော အာပေကောဋ္ဌာသ (၁၂) မျိုး	水界偏胜的十二种水界身分	720
အာယတနဒွါရ	处门（āyatana-dvāra）	190
အာယတနနိဒ္ဒေသပိုင်း	处解释部分	E
အာယုပါလက	护寿（āyupālaka）	174
အာယုသင်္ခါရ	寿行（āyusaṅkhāra）	174
အာယူဟနရသ	筹作作用（āyūhana-rasa）	220
အာရမ္ဘဓာတ်	发起界（ārambha-dhātu）	376
အာရမ္မဏာအနွယေန	依所缘而推知（ārammaṇanvayena）	36
အာရမ္မဏဃန = အာရုံယူမှုအတုံးအခဲ	所缘密集（ārammaṇa-ghana）即取所缘形成的密集	220
အာရမ္မဏပဋိဝေဓ	所缘通达（ārammaṇa-paṭivedha）	45
အာလောကသညာ	光明想（āloka-saññā）	512
အာဝဇ္ဇနဝသီ	转向自在（āvajjana-vasī）	456
အာဝါသ = နေရာ	住处（āvāsa）	351
အာသန္နကံ	临死业（āsanna-kamma）	71
အာသဝက္ခယသုတ္တန်	《漏尽经》（Āsavakkhaya Sutta）	65
အာသဝက္ခယသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《漏尽经》节录	42
အာသဝေါတရား	诸漏（āsava）	7
အာဟာရ	食（āhāra）	672
အာဟာရ အထောက်အပံ့ ရှိသော အာဟာရကြောင့် ဖြစ်သောရုပ်	食缘食生色	680
အာဟာရဇ-အဋ္ဌကလာပ်	食生八法聚	640
အာဟာရဇဩဇဋ္ဌမကရုပ်	食生食素八法聚	215
အာဟာရဇဩဇာ	食生食素	216
အာဟာရဇရုပ်ကလာပ် (၂) စည်း	两组食生色聚	728
အာဟာရဇရုပ် တစ်ပါး	一种食生色	547
အာဟာရဇရုပ် ဖြစ်ပုံ အပိုင်း	食生色的生起方式	672
အာဟာရဇရုပ်များကို ရှုပွားသိမ်းဆည်းပုံ	如何观修摄取食生色	708
အာဟာရပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန	食缘食生色（āhāra-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）	680
အာဟာရပစ္စယ = အာဟာရဟူသော အထောက်အပံ့ ရှိသောရုပ်	食缘色（āhāra-paccaya）	679
အာဟာရပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန	食缘时节生色（āhāra-paccaya utu-samuṭṭhāna）	683
အာဟာရသမုဋ္ဌာန်ရုပ်	食生色（āhāra-samuṭṭhāna-rūpa）	158、678
အာဟာရသုတ္တန်	《食经》（Āhāra Sutta）	83
အာဟာရသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《食经》摘录	374
အားထုတ်အပ်သော လုံ့လဝီရိယရှိသူ	奋发精进者	397

〔ဣ〕 - 〔ဥ〕

原书第 773 – 774 页

〔ဣ〕

ဣဉ္ဇနာ 稍微向前移动（iñjanā） 327
ဣတ္ထိန္ဒြေ 女根（itthindriya） 308
ဣတ္ထိဘာဝရူပ် 女根色（itthibhāva-rūpa） 546
ဣတိ ရူပဿ အတ္ထင်္ဂမော ။ ပ ။ ဣတိဝိညာဏဿ အတ္ထင်္ဂမော 如是为色之灭……如是为识之灭 39
ဣတိ ရူပဿ သမုဒယော ။ ပ ။ ဣတိဝိညာဏဿ သမုဒယော 如是为色之集……如是为识之集 12
ဣတိ ရူပံ - ဣတိ ဝေဒနာ 如是为色、如是为受 9
ဣတိဝုတ္တကပါဠိတော် 《如是语》巴利本（Itivuttaka Pāḷi） 42
ဣဒ္ဓိဝိဓ 神变（iddhividha） 499
ဣန္ဒြိယနိဒ္ဒေသဝိဝိုင်း 根解释部分 E
ဣန္ဒြိယဘာဝနာ 根修习（indriya-bhāvanā） 103
ဣန္ဒြိယဘေဒ = ဣန္ဒြေကွဲပြားမှု 根性差别（indriya-bheda） 543
ဣန္ဒြိယဝိဘင်းအဋ္ဌကထာ 《迷惑冰消 · 根分别》 E
ဣန္ဒြိယသမတ္တပဋိပါဒနာ 成就诸根平衡（indriyasamatta-paṭipādanā） 384
ဣန္ဒြိယသံဝရသီလ 根律仪戒（indriya-saṃvara-sīla） 536
ဣန္ဒြေ ညီမျှအောင်ပြုခြင်း 使诸根平衡 358
ဣန္ဒြေ-ဗောဇ္ဈင်များ ညီမျှအောင် ကျင့်ပါ 训练使诸根与觉支平衡 620
ဣန္ဒြေ (၂၂) ပါး 二十二根 544
ဣမာယ ပဋိပဒါယ ဇရာမရဏတော မုစ္စိဿာမိ 依此行道，我将从老死中解脱 584
ဣမေ စတ္တာရော မဟာဘူတေ 这四大种（ime cattāro mahābhūte） 703
ဣရိယာပထ အခန်း နှင့် သမ္မဇညေ အခန်း 威仪章与正知章 735
ဣရိယာပထ = ဣရိယာပုထ် 威仪（iriyāpatha） 656
ဣရိယာပထ နှင့် သမ္မဇညေ ရှုကွက် 威仪与正知的观法 600、735
ဣရိယာပထ ပါဠိတော် 威仪巴利经文 735
ဣရိယာပထသပ္ပါယ 威仪适宜（iriyāpatha-sappāya） 408
ဣရိယာပထသုခသေဝနတာ 采用适合自己而能带来安乐的威仪（iriyāpathasukhasevanatā） 408
ဣရိယာပုထ် ပြင်သင့်-မပြင်သင့် 威仪是否应当调整 335
ဣရိယာပုထ် ဘာကြောင့် ခိုင်နေရသလဲ ? 威仪为何能够保持稳固? 437
ဣရိယာပုထ် ရွေးချယ်မှု 威仪的选择 255
ဣသိသိင်္ဂရသ့ေ Isisiṅga 仙人 677

〔ဥ〕

ဥ၏အချိန်တွင် နှလုံးကို မစိုက်ပါနှင့် 此时不要专注于心脏 587
ဥဒေသနာတော်၏ ဆိုလိုရင်း 这段教说的本意 142

〔ဥ〕

ဥက္ကဋ္ဌနိဒ္ဒေသနည်း 最胜显示法（ukkaṭṭha-niddesa-naya） 193
ဥဂ္ဂဟ 学习（uggaha） 288
ဥဂ္ဂဟနိမိတ် - ပဋိဘာဂနိမိတ် 取相与似相 339
ဥဂ္ဂဟပဋိဝေဓ 学习通达（uggaha-paṭivedha） 45
ဥစ္ဆေဒဒိဋ္ဌိ 断灭见（uccheda-diṭṭhi） C
ဥဋ္ဌာနဖလူပ ဇီဝိနော 依靠奋发精进之成果谋生者（uṭṭhānaphalūpajīvino） 415
ဥဏှဥတု 热时节（uṇha-utu） 686
ဥဏှဘာဝ = ဥဏှတေဇော = ပူမှုသဘော 热性（uṇhabhāva）即热火界（uṇhatejo）：热的性质 577
ဥတု အာဟာရတို့၏ စွမ်းအင် နှင့် စိတ်စွမ်းအင် 时节与食的力量，以及心的力量 671
ဥတုဇ-အဋ္ဌကလာပ် 时节生八法聚 640
ဥတုဇဩဇဋ္ဌမကရူပ် 时节生食素八法聚 215
ဥတုဇဩဇာ 时节生食素 216
ဥတုဇရူပ်ကလာပ် (၄) စည်း 四组时节生色聚 728
ဥတုဇရူပ်တို့၏ ဖြစ်ပေါ်ပုံ 时节生色的生起方式 685

ဥတုဇရုပ်များကို ရှုပွားသိမ်းဆည်းပုံ	如何观修与摄取时节生色	704
ဥတု = တေဇောဓာတ်	时节（utu）即火界	686
ဥတုပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန	时节缘食生色（utu-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）	693
ဥတုပစ္စယ = ဥတုအထောက်အပံ့ ရှိသောရုပ်	时节缘色（utu-paccaya）	689
ဥတုပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန	时节缘时节生色（utu-paccaya utu-samuṭṭhāna）	690
ဥတု = ရာသီဥတု	气候（utu）	355
ဥတုသပ္ပါယ	气候适宜（utu-sappāya）	408
ဥတုသမုဋ္ဌာန်ရုပ်	时节生色（utu-samuṭṭhāna-rūpa）	158、688
ဥတုသုခသေဝနတာ	受用适合自己而能带来安乐的气候（utusukhasevanatā）	408
ဥဒကာဒိဂ္ဂဟဏံ	缘取、了知水等的存在（udakādiggahaṇa）	763
ဥဒ္ဓင်္မာ ဝါတာ	向上升行之风（uddhaṅgamā vātā）	722
ဥဒ္ဓစ္စ	掉举（uddhacca）	368、409
ဥဒ္ဓစ္စ+ကုက္ကုစ္စ	掉举与恶作（uddhacca-kukkucca）	432
ဥဒယတ္ထဂါမိနိယာ	能够通达生起与灭没的慧	581
ဥဒယသဘော	生起之性（udaya-sabhāva）	3
ဥဒယဗ္ဗယာနုပဿနာဉာဏ်	生灭随观智（udayabbayānupassanā-ñāṇa）	28、84
ဥဒရိယံ = အစာသစ်	新食（udariyaṃ）	720
ဥဒါန်းဂါထာ	自说偈（udāna-gāthā）	117
ဥပက	优波迦（Upaka）	170
ဥပက္ကိလေသာလောက	观染光（upakkilesāloka）	518
ဥပစယ	色积聚（upacaya）	308、550
ဥပစာ	近行（upacāra）	427
ဥပစာရ ကာမာဝစရ သမာဓိဇော	近行定阶段的欲界速行心	23
ဥပစာရ စကားဟု မှတ်ပါ	应知是借喻用法	521
ဥပစာရဈာန်	近行禅	602
ဥပစာရသမာဓိဇော	近行定速行	428
ဥပဋ္ဌာန	现起（upaṭṭhāna）	288、298
ဥပဋ္ဌာနာကာရ-ဟူသည်	所谓“现起之相”（upaṭṭhānākāra）	563
ဥပဋ္ဌာနံ သတိ = သတိထင်မှု	现起即是念（即念之现起）	300
ဥပထ္ထမ္ဘက	扶助缘	71
ဥပနိသသုတ္တန်	《近因经》（Upanisa Sutta）	65
ဥပနိသသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《近因经》（Upanisa Sutta）节录	2
ဥပပဇ္ဇဝေဒနီယကံ	次生受业（upapajjavedanīya-kamma）	62、65
ဥပပတ္တိဘဝ	生有（upapatti-bhava）	81
ဥပ္ပါဒ	生起（uppāda）	492
ဥပ္ပါဒနိရောဓ	生起后之灭（uppāda-nirodha）	40
ဥပ္ပါဒ-ဝယ-အညထတ္တာ	生、灭与变异	492
ဥပမာဆောင်၍ ထင်ရှားအောင်ပြုပုံ	以譬喻使之明了	761
ဥပရိပဏ္ဏာသပါဠိတော် ဝိဘင်ဝင်	《中部 · 后五十篇 · 分别品》	132
ဥပသမာနုဿတိ	寂止随念（upasamānussati）	401
ဥပါဒါနက္ခန္ဓာဟူသည်	何谓取蕴	8、50
ဥပါဒါရုပ်	所造色（upādā-rūpa）	195、551
ဥပါဒါရုပ်များကို ရှုပွားသိမ်းဆည်းပုံ	观修摄取诸所造色的方法	630
ဥပါဒါရုပ်များ ထင်ရှားလာပုံ	所造色如何显现	628
ဥပါဒါန်	取（upādāna）	16、89
ဥပါဒါန်လေးမျိုး	四种取	80
ဥပေက္ခကော စ ဝိဟရတိ	住于舍（upekkhako ca viharati）	467
ဥပေက္ခကော သတိမာ သုခ ဝိဟာရီ	舍而有念、乐住者	470
ဥပေက္ခာ ဖြစ်ပုံ-တည်ပုံ	舍如何生起并安住	299
ဥပေက္ခာဗြူဟနာ	舍增长（upekkhā-byūhanā）	448、449
ဥပေက္ခာ သတိ ပါရိသုဒ္ဓိ	由舍而念清净	478
ဥပေက္ခာသမ္ဗောဇ္ဈင်၏ တည်ရာတရား	舍觉支所依之法	406
ဥပေက္ခာသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား ငါးပါး	令舍觉支生起的五种法	419
ဥပါဒိခဏ	生起刹那	152
ဥပါဒိခဏဋ္ဌိသာ ရုပ်ကို ဖြစ်စေနိုင်သည်	只能在生时产生色法	667

ဥဗ္ဗေဂါပီတိ	踊跃喜（ubbegā-pīti）	200
ဥဘယသမ္မူဠှာ	对色、名两者都迷惑者（ubhayasammūḷha）	543

[ဧ] – [က]

原书第 775 – 776 页

[ဧ]

ဧကဥတု	单一时节（eka-utu）	156
ဧကဥတု-အာဟာရ	单一时节、单一食	156
ဧကစ္ဆရက္ခဏေ	一弹指顷（ekaccharakkhaṇa）	734
ဧကဇ ကာယ	一因所生身（ekaja-kāya）	670
ဧကတ္တနည်း	同一理路（ekatta-naya）	32
ဧကဒေသတော ဇာနိတဗ္ဗံ	应知其一部分（ekadesato jānitabbaṃ）	17
ဧကဒေသ = တစ်စိတ်တစ်ဒေသ	一部分（ekadesa）	224
ဧကဒေသမေဝ	唯是一部分（ekadesameva）	228
ဧကနိရောဓ	同灭（ekanirodha）	551
ဧကနိဿယ	同一所依（ekanissaya）	551
ဧကဝဝတ္ထနာ	作同一判定（ekavavatthāna）	35
ဧကောဟာရသမုဋ္ဌာန	单一食所生（ekāhāra-samuṭṭhāna）	157
ဧကုပ္ပါဒ	同生（ekuppāda）	551

[ဩ၊ အံ]

ဩကပ္ပနသဒ္ဓါ	确信（okappana-saddhā）	582
ဩက္ကန္တိကာပီတိ	继起喜（okkantikā-pīti）	200
ဩကာသဒ္ဓါန	处所（事物）的长短（okāsaddhāna）	263
ဩဇာ	食素（ojā）	308
ဩဇာ = အဆီအစေး-အနှစ် ဩဇာ	食素（ojā）即油脂精华食素	632
ဩတ္တပ္ပ	愧（ottappa）	395
ဩဘာသ	观的光明（obhāsa）	533
ဩဘာသ သုတ္တန်	《光明经》（Obhāsa Sutta）	510
ဩဋ္ဌာရိကရုပ်	粗显色（oḷārika-rūpa）	8
ဩဋ္ဌာရိက - သုခုမ	粗重与微细（oḷārika—sukhuma）	323
ဩဋ္ဌာရိက - သုခုမ - ပဿဒ္ဓိ	粗重、微细、平静（oḷārika—sukhuma—passaddhi）	320
အံကြိတ်တရား မဟုတ်ပါ	这不是“咬牙之法”	572

[က]

ကက္ခဋ္ဌတ္တလက္ခဏာ = မာမှု သဘော	硬性（kakkhaḷatta-lakkhaṇa）	377、572
ကကစူပမာ = လွှ ဥပမာ	锯喻（kakacūpamā）	316
က-ကြီး ခ-ခွေး တန်း	缅文字母第一课（ka-gyi、kha-khwe）	586
ကခ်ါဝိတရဏဉာဏ်	度疑智，即缘摄受智（kaṅkhāvitaraṇa-ñāṇa）	84
ကစ္စာနဂေါတ္တသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《迦旃延氏经》节录	88
ကဋ္ဌတ္တာရုပ် = ကမ္မဇရုပ်	所作色，即业生色（katattā-rūpa）	160
ကပိလရဟန်း	Kapila 比丘	184
ကမ္မ = ကံ ဟူသည်	业（kamma）	649
ကမ္မဇဩဇာ	业生食素	216
ကမ္မဇရုပ်ကလာပ် (၉) စည်း	九组业生色聚	724

ကမ္မညတာ	色适应性（kammaññatā）	308、550
ကမ္မဋ္ဌာန်း ထင်ရှားပုံ - မ ထင်ရှားပုံ	业处显现与不显现	560
ကမ္မတော နိဗ္ဗတ္တိ	由业而生起（kammato nibbatti）	19
ကမ္မနိယ = ဘာဝနာမှုဋ္ဌ ခံ့ညားမှု ရှိခြင်း	于修习堪任（kammaniya）	503
ကမ္မပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန	业缘食生色（kamma-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）	653
ကမ္မပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန	业缘时节生色（kamma-paccaya utu-samuṭṭhāna）	655
ကမ္မပစ္စယ = ကံဟူသော အထောက်အပံ့ရှိသောတရား	以业为缘而受资助的法（kamma-paccaya）	651
ကမ္မပစ္စယ စိတ္တသမုဋ္ဌာန	业缘心生色（kamma-paccaya citta-samuṭṭhāna）	652
ကမ္မဖလူပဇီဝိ	依业果而生活者（kammaphalūpajīvī）	415
ကမ္မဘဝ	业有（kamma-bhava）	16
ကမ္မသမုဋ္ဌာန = ကံလျှင် ဖြစ်ကြောင်း ရှိသောတရား	以业为生起因的法（kamma-samuṭṭhāna）	651
ကမ္မသမုဋ္ဌာန်ရုပ်၏ သန္တတိ	业所生色的相续	158
ကမ္မဿကတာ ပစ္စဝေက္ခဏ	省察业为己有（kammassakatā-paccavekkhaṇa）	420
ကမ္မသာဓန	受事义语法解释（kamma-sādhana）	765
ကရဇကာယ	所生身（karaja-kāya）	298
ကရဏကောသလဒ	作成善巧（karaṇa-kosalla）	372
ကရီသံ = အစာဟောင်း	旧食（karīsaṃ）	720
ကလာပ်အမှုန်	色聚微粒	189
ကလျာဏမိတ္တသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《善友经》节录	385
ကဿကလိုဏ်	迦萨迦石窟	391
ကဿပဘုရားရှင်	迦叶佛	184
ကသိဏာလောက	遍光（kasiṇāloka）	515、523
ကသိဏာလောက - ပရိကမ္မာ လောက	遍光、遍作光	524
ကာမစ္ဆန္ဒ	欲贪（kāmacchanda）	431
ကာမသုခလဒိကာနုယောဂ	沉溺欲乐之行（kāmasukhallikānuyoga）	C
ကာမုပါဒါန်	欲取（kāmupādāna）	80
ကာလတ္တယအနိစ္စ (ဒုက္ခ - အနတ္တ) သုတ္တန်	《三时无常（苦、无我）经》	148
ကာလဒ္ဓါန	时间的延续（kāladdhāna）	263
ကာယ	身（kāya）	298
ကာယအကြည်	身净色	308
ကာယဂတာသတိကမ္မဋ္ဌာန်း	身至念业处（kāyagatāsati-kammaṭṭhāna）	D
ကာယဒသကကလာပ်	身十法聚	640
ကာယဒ္ဝါရ	身门	191
ကာယဒ္ဝါရ (= ကိုယ်)၌ ရှိသော ရုပ်	身门（即身体）中存在的四十四种色法	644
ကာယဝိညတ္တိ	身表（kāya-viññatti）	308
ကာယဝိညတ်	身表	549
ကာယသည် ဥပဋ္ဌာန မည်၏၊ သတိ မမည်	身是念的安住处，不是念	301
ကာယာနုပဿနာ အာနာပါနပဗ္ဗ ပါဋ္ဌိတော်	身随观 · 入出息品巴利经文	240
ကာယာနုပဿနာ အာနာပါနပဗ္ဗ ပါဋ္ဌိတော်အနက်	身随观 · 入出息品巴利经文释义	241
ကာယာနုပဿနာမုခေန	以身随观为先导（kāyānupassanāmukhena）	302
ကာရေတိ မညေ	“我想，此人想让人做……”（kāreti maññe）	761
ကိစ္စဃန = နာမ်လုပ်ငန်းကိစ္စ အတုံးအခဲ	作用密集（kicca-ghana）即名法作用形成的密集	219
ကိစ္စဃန = ရုပ်လုပ်ငန်းကိစ္စ အတုံးအခဲ	作用密集（kicca-ghana）即色法作用形成的密集	217
ကိလောမကံ = အမြေး	膜（kilomakaṃ）	719
ကုစ္ဆိသယာ ဝါတာ	腹内而在肠外之风（kucchisayā vātā）	722
ကေစိဝါဒ	某些论师之说（kecivāda）	46
ကေသာ = ဆံပင်	头发（kesā）	719
ကောဋ္ဌာသယာ ဝါတာ	肠内之风（koṭṭhāsayā vātā）	722
ကောတုဟလမင်္ဂလာ	奇异吉祥（kotūhala-maṅgala）	99
ကောသဇ္ဇ	懈怠（kosajja）	368
ကောသမ္မိသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《憍赏弥经》节录	125
ကောသလဒတရား သုံးပါး	三种善巧	372

ကောင်းခြင်းသုံးဖြာ လက္ခဏာဆယ်ပါး	三种善与十种特相	448
ကောင်းသော ည တစ်ည	善妙的一夜（Bhaddekaratta）	132
ကောင်းသော ည တစ်ည ရှိသော ရဟန်း	一夜贤者	134
ကိုယ်၌ တည်ရှိသော ကမ္မဇ ကလာပ်များကို ရှုပုံ	如何观照身中存在的业生色聚	700
ကျန်းမာရေးကောင်းခြင်း	身体健康	584
ကြာမြင့်စွာ တည်တံ့ ခိုင်ခံ့ရေး	使禅那长久、稳定、坚固	452
ကြိယာမယစိတ်	能成办动作之心	438
ကြေးခွက်တီးနှက်သည့် ဥပမာ	敲击铜钵喻	333

〔ခ〕 – 〔စ〕

原书第 776 – 777 页

〔ခ〕

ခဇ္ဇနိယသုတ္တန်	《被嚼食经》（Khajjanīya Sutta）	52
ခဏအားဖြင့် အတိတ်-အနာဂတ်-ပစ္စုပ္ပန် ခွဲပုံ	依刹那划分过去、未来与现在	160
ခဏတ္တယသမ်ဂီ	具足生、住、灭三刹那	82
ခဏနိဗ္ဗတ္တိ	刹那生起（khaṇa-nibbatti）	19
ခဏနိရောဓ္ဓ ညွတ်ကိုင်းရှိင်းမှု	倾向于刹那灭	37
ခဏပစ္စုပ္ပန်	刹那现在	150
ခဏာဒိဝသေန	依刹那等（khaṇādivasena）	161
ခဏိကစိတ္တေကဂ္ဂတာ-သမာဓိ	刹那心一境性定	203
ခဏိကသမာဓိ	刹那定（khaṇika-samādhi）	192
ခဏိကာပီတိ	刹那喜（khaṇikā-pīti）	200
ခဒိရပတ္တသုတ္တန် နှင့် ကုဋ္ဌာဂါရသုတ္တန် တရားတော် ကောက်နုတ်ချက်	《佉提罗叶经》与《尖顶屋经》教说节录	47
ခန္ဓာငါးပါးဟူသည် ဘာလဲ?	五蕴是什么？	267
ခိပ္ပါဘိညပုဂ္ဂိုလ်	速通达者（khippābhiññā-puggala）	429
ခီဏာသဝ	漏尽者（khīṇāsava）	665
ခုဒ္ဒိကာပီတိ	小喜（khuddikā-pīti）	199
ခေတ္တရုပ်နား၍ စဉ်းစား ကြည့်ပါ	请暂且停下来想一想	24
ခေဠော = တံတွေး	唾液（kheḷo）	721
(၆) ဒွါရ၌ တည်ရှိသော ရုပ်ကလာပ်များ	存在于六门的色聚	637

〔ဂ〕

ဂဏနာ-ဖုသနာ	计数—触（gaṇanā – phusanā）	315
ဂဏနာ = ရေတွက်နည်း	计数法（gaṇanā）	290
ဂန္ဓ = အနံ့	香（gandha）	630
ဂန္ဓတဏှာ	香爱（gandha-taṇhā）	80
ဂန္ဓာဘိဃာတာရဟ	能承受香所缘冲击（gandhābhighātāraha）	699
ဂန္ဓာရုံ	香所缘	308
ဂမ္ဘီရညာဏစရိယပစ္စဝေက္ခဏာ	省察深奥智之行境（gambhīrañāṇacariya-paccavekkhaṇa）	387
ဂရုက = လေးမှုသဘော	重性（garuka）	574
ဂဟိတာယ ဝိညတ္တိယာ	意门识所认取的身表（gahitāya viññattiyā）	760
ဂဠုန်မင်း	金翅鸟王	459
ဂါဝီဥပမာသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《母牛譬喻经》节录	455
ဂေါစရဂါမ = ဆွမ်းခံရွာ	托钵村（gocaragāma）	352

ဂေါစရရုပ် = အာရုံရုပ် (၇) မျိုး	七种行境色（即所缘色）	546
ဂေါတမကဧတိယသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《乔达摩支提经》节录	119
ဂေါတြဘု	种姓（gotrabhū）	427

〔 ဃ 〕

ဃနဝိနိဗ္ဘောဂ	分解密集（ghana-vinibbhoga）	555
ဃာနအကြည်	鼻净色（ghāna-pasāda）	308
ဃာနအကြည်ဓာတ် = နာအကြည်ဓာတ်	鼻净界（ghāna-pasāda-dhātu）	699
ဃာနဒသကကလာပ်	鼻十法聚（ghāna-dasaka-kalāpa）	642
ဃာနဒ္ဝါရ (= နာခေါင်း)၌ ရှိသောရုပ်	鼻门（即鼻子）中存在的54种色法	642

〔 စ 〕

စက္ခုအကြည်	眼净色（cakkhu-pasāda）	308
စက္ခုဒသကကလာပ်	眼十法聚（cakkhu-dasaka-kalāpa）	640
စက္ခုဒ္ဝါရ (= မျက်စိ)၌ ရှိသောရုပ်	眼门（即眼睛）中存在的54种色法	640
စက္ခုမန္တော ပဿန္တိ	具足智眼者知见（cakkhumanto passanti）	164
စတုက္ကနည်း	四分法	480
စတုဇ ကာယ	四因所生身（catuja-kāya）	670
စတုတ္ထ စတုက္က	第四组四法	259、490
စတုတ္ထဈာနကထာ	第四禅论	472
စတုတ္ထဈာန်	第四禅	473
စတုတ္ထဈာန်၏ ဝုဏ်အင်္ဂါ ၅၂ပါး	第四禅的八种德相	502
စတုဗာတုဝဝတ္ထာနဘာဝနာ	具足正勤精进（第四精勤支分）	585
စတုတ္ထ မဟာပဒေသတရား	第四大教法	176
စတုဓာတုဝဝတ္ထာနဘာဝနာ	四界分别观修习（catudhātuvavatthāna-bhāvanā）	D、558
စတုဓာတုဝဝတ္ထာန်	四界分别观（catudhātuvavatthāna）	197
စပါးခြင်သမား ရေတွက်နည်း	量谷者计数法（dhaññamāpaka-gaṇanā）	291
စလနာ	稍微向四周移动（calanā）	327
စာဂ	施舍（cāga）	395
စာဂါနုဿတိ	舍随念（cāgānussati）	400
စိတ္တက္ခဏတစ်ချက်သာ	只有一个心刹那	430
စိတ္တကိရိယဝါယောဓာတုဝိပ္ဖါရေန	因心之作用所生风界的活动（citta-kiriyā-vāyodhātu-vipphārena）	742、743
စိတ္တ = စိတ်	心（citta）	655
စိတ္တဇ-အဋ္ဌကလာပ်	心生八法聚	640
စိတ္တဇဩဇာ	心生食素	216
စိတ္တဇရုပ် - ဣရိယာပုထ်-ဝိညတ်ရုပ်	心生色、威仪与表色	656
စိတ္တဇရုပ်၏ ဖြစ်ပေါ်လာပုံ	心生色的生起方式	655
စိတ္တဇရုပ်ကလာပ် (၈) စည်း	八组心生色聚	724
စိတ္တဇရုပ်ကို မဖြစ်စေနိုင်သော စိတ်များ	不能产生心生色的诸心	659
စိတ္တဇရုပ် နှင့် ဣရိယာပုထ်	心生色与威仪	657
စိတ္တဇရုပ် - နှစ်ဘက်ရ	心生色：兼属两边	742
စိတ္တဇရုပ်များကို ရှုပွားသိမ်းဆည်းပုံ	如何观修与摄取心生色	703
စိတ္တဇရုပ် သာမန်ကိုသာ ဖြစ်စေနိုင်၏	只能产生一般心生色	658
စိတ္တပစ္စယ အာဟာရသမုဋ္ဌာန	心缘食生色（citta-paccaya āhāra-samuṭṭhāna）	671
စိတ္တပစ္စယ ဥတုသမုဋ္ဌာန	心缘时节生色（citta-paccaya utu-samuṭṭhāna）	671
စိတ္တပစ္စယ = စိတ်အထောက်အပံ့ရှိသောတရား	以心为资助缘的法（citta-paccaya）	669
စိတ္တပဋိသံဝေဒီ	清楚觉知心（citta-paṭisaṃvedī）	487
စိတ္တဝိသုဒ္ဓိ	心清净（citta-visuddhi）	537
စိတ္တဝိသုဒ္ဓိမှ ဒိဋ္ဌဝိသုဒ္ဓိသို့	从心清净到见清净	191

စိတ္တသမုဋ္ဌာန်တရား	以心为生起因的法（citta-samuṭṭhāna）	669
စိတ္တသမုဋ္ဌာန်ရုပ်	心所生色（citta-samuṭṭhāna-rūpa）	158
စိတ္တာနုပဿနာမုခေန	以心随观为先导（cittānupassanā-mukhena）	302
စိတ္တေကဂ္ဂတာ နိမိတ် နှစ်မျိုး	两种心一境性之相	371
စုတိစိတ်	死亡心（cuti-citta）	665
စုတိစိတ် အယူအဆ	关于死亡心的见解	663
စူးစမ်းဆင်ခြင်ပါ	请审察思惟	663
စူးစမ်းရမည့် အချက်တစ်ရပ်	一个应当审察的问题	681
စဉ်းစားနှိုင်းချိန်တော်မူပါ	敬请审慎思量	128
စိတ် + ဧစေတသိက်	心与心所	668
စိတ်စွမ်းအင်များ	心的力量	658
စိတ်တစ်လုံး၏ စွမ်းအင်	一个心的力量	668
စိတ်ဓာတ်ကို နှိပ်ကွပ်ပေးပါ	应当抑制心	402
စိတ်ဓာတ်ကို မြှင့်တင်ပေးပါ	应当提振心	373
စမ်းသပ်ကြည့်ပါ	请先试着修习	287

〔ဆ〕 – 〔ဥ〕

原书第 777 – 778 页

〔 ဆ 〕

ဆရာဖြစ်တော်မူသော ဘုရားရှင်၏ မြင့်မြတ်မှုကို ဆင်ခြင်ခြင်းရှိသူ ဖြစ်ခြင်း	思惟导师佛陀之崇高	395
ဆိုဆုံးမပုံ	自我训诫的方式	392
ဆိုဖွယ် အထူးကား	特别应说明的是	647
ဆိုလိုရင်းနှင့် အကြောင်းပြချက်	要旨与理由	252
ဆိုလိုရင်း သဘောတရား	所说的含义	598
ဆိုလိုသော သဘောတရား	上述教说的含义	554
ဆင်ခြင်မှု နည်းပါစေ၊	应少作省察	454
ဆန်းစစ်ပါ	请审察	181

〔 ဇ 〕

ဇနက နှင့် ဥပတ္ထမ္ဘက	能生因与资助因	694
ဇရတာ	色老性（jaratā）	308、551、729
ဇရာဒုက္ခ	老苦（jarā-dukkha）	414
ဇာတမတ္တ	仅指已经生起（jātamatta）	82
ဇာတိဒုက္ခ	生苦（jāti-dukkha）	414
ဇာနတော	知者（jānato）	6
ဇိနာလင်္ကာရဋ္ဌီကာ	《胜者庄严复注》（Jinālaṅkāra-ṭīkā）	116
ဇိဝှါအကြည်	舌净色（jivhā-pasāda）	308
ဇိဝှါအကြည်ဓာတ် = လျှာအကြည်ဓာတ်	舌净界（jivhā-pasāda-dhātu）	700
ဇိဝှါဒသကကလာပ်	舌十法聚（jivhā-dasaka-kalāpa）	643
ဇိဝှါဒ္ဝါရ (= လျှာ)၌ ရှိသောရုပ်	舌门（即舌头）中存在的54种色法	643
ဇိဏ္ဏတေဇော	使身体衰老、成熟、朽坏的灼热之火（jīraṇa-tejo）	721
ဇီဝအတ္တ	生命我（jīva-atta）	221
ဇီဝိတနဝက ကလာပ်	命根九法聚（jīvita-navaka-kalāpa）	703
ဇီဝိတရုပ် တစ်ပါး	一种命根色	547
ဇီဝိတသင်္ခါရ	寿行（jīvita-saṅkhāra）	174
ဇီဝိတိန္ဒြေ	命根（jīvitindriya）	308

〔 ဈ 〕

ဈာနကမ္မိကပုဂ္ဂိုလ်	以禅那为业处者（jhānakammika-puggala）	269
ဈာနလာဘီ	得禅者（jhānalābhī）	71
ဈာနဝိမောက္ခပစ္စဝေက္ခဏာတာ	逐一深入省察诸禅解脱（jhānavimokkha-paccavekkhaṇatā）	418
ဈာနုပေက္ခာ	禅舍（jhānupekkhā）	467
ဈာန်အင်္ဂါ ငါးပါး	五禅支	432
ဈာန်ဇောတို့၏ အမည်များ	诸禅那速行的名称	428
ဈာန်လမ်းသာ ဖြစ်သည်	唯是禅那之道	260
ဈာန်ဟူသည်	所谓禅那	451

〔ဉ〕

ဉာဏစက္ခု	智眼（ñāṇa-cakkhu）	163
ဉာဏတရား	能知法	86
ဉာဏပ္ပဘာဝ	智的威力（ñāṇappabhāva）	5
ဉာဏလက္ခဏ	智的特相（ñāṇalakkhaṇa）	5
ဉာဏဝတ္ထုသုတ္တန်	《智事经》（Ñāṇavatthu Sutta）	104
ဉာတတရား	所知法	86
ဉာတ တရား နှင့် ဉာဏ တရား	所知法与能知法	38
ဉာတပရိညာ	知遍知（ñāta-pariññā）	76
ဉာဏ်ရောင် အကြောင်း	关于智光	510
ဉာဏ်ရောင်ဆိုတာ ဘာလဲ?	什么是智光?	518
ညွတ်ကိုင်းရှိင်းသော စိတ်ဓာတ်ရှိခြင်း	具有倾向之心	382
ညွှန်ကြားချက် နှစ်ရပ်တို့၏ ထူးခြားမှု	两项指导的差别	557

〔ဋ〕

ဋီကာ အဖွင့်များ	复注释文	227

〔ဌ〕

ဌပနာ	安置（ṭhapanā）	289
ဌပနာခေတ်သို့ ဆိုက်ပြီ	已到安住阶段	344
ဌာနပတ္တောဝ သမုဋ္ဌာပေတိ	只有到达住时才使之生起（ṭhānappattova samuṭṭhāpeti）	677
ဌိတ = တည်တံ့မှု ရှိခြင်း	安住（ṭhita）	504
ဌိတိ	安住（ṭhita）	506
ဌိခဏ	住立刹那（ṭhiti-khaṇa）	152

〔ဍ〕

ဍာဟတေဇော	使周遭灼热之火（ḍāha-tejo）	721

〔တ〕 – 〔ထ〕

原书第 778 – 779 页

〔တ〕

တစ ပဉ္စက	皮五组（taca-pañcaka）	719
တစော = အရေ (အရေထူ+အရေပါး)	皮肤〔厚皮 + 薄皮〕（taco）	719

တဇ္ဇာရီမြူ	日光尘（tajjārī）	616
တဏှာ	爱（taṇhā）	16
တဏှာအစိုဓာတ် အဓေးဓာတ်	爱的湿润、黏着之力	58
တဏှူပယ	爱趋附（taṇhūpaya）	89
တတိယ စတုက္က	第三组四法	258、487
တတိယ ဆက္က - အပြစ် (၆) ပါး	第三组六法：六种过失	278
တတိယဇ္ဈာနကထာ	第三禅论	466
တတိယဈာန်ရသူ	证得第三禅者	467
တတိယ ပဓာနိယင်္ဂတရား	远离诳与虚伪（第三精勤支分）	584
တတိယ မဟာပဒေသတရား	第三大教法	175
တတ္ထ ကာမံ	“其中，诚然”（tattha kāmaṃ）	735
တထာဂတ	如来（Tathāgata）	170、225
တဒဓိမုတ္တတာ	倾心于此（tadadhimuttatā）	388、402、418
တဒနန္တရပ္ပဝတ္တာယ မနောဒ္ဝါရ ဝီထိယာ	以紧接上述两种心路而生起的意门心路（tadanantarappavattāya manodvāravīthiyā）	763
တဒန္ဝယတရား	随彼法（tadanvaya-dhamma）	104
တရုဏဝိပဿနာ	初步观（taruṇa-vipassanā）	84、163
တာလပဏ္ဏာဒိရူပါနိ ဒိသွာ	见到棕榈叶等色所缘之后（tālapaṇṇādi-rūpāni disvā）	763
တိက္ခ - တေဇောဓာတ်	强锐火界（tikkha-tejodhātu）	686
တိက္ခပညဝါ	利慧者（tikkhapaññavā）	428、561
တိက္ခိန္ဒြိယာ	诸根锐利者（tikkhindriya）	543
တိဇ ကာယ	三因所生身（tija-kāya）	670
တိတ္ထာယတနသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《外道所依经》（Titthāyatana Sutta）节录	59
တိပရိဝဋ္ဋ ဓမ္မဒေသနာ	三轮法教（tiparivaṭṭa-dhammadesanā）	237
တိပိဋကစူဠနာဂမထေရ်	三藏小龙长老（Tipiṭaka Cūḷanāga Thera）	94
တိပိဋကစူဠသုမမထေရ်	三藏小须摩大长老（Tipiṭaka Cūḷasuma Mahāthera）	94
တိရစ္ဆာနကထာသုတ္တန်	《俗论经》（Tiracchānakathā Sutta）	352
တိဿဒတ္တမထေရ်	Tissadatta 长老	382
တိဟိတ်ပုဂ္ဂိုလ်	三因者（tihetuka-puggala）	64
တီရဏပရိညာ	审察遍知（tīraṇa-pariññā）	76、77
တေဇောဓာတ်	火界（tejo-dhātu）	546、570、587
တေဇောဓာတ်လွန်ကဲသော တေဇောကောဋ္ဌာသ (၄) မျိုး	火界偏胜的四种火界身分	721
တေပရိဝဋ္ဋဓမ္မဒေသနာတော်	三轮法教（teparivaṭṭa-dhammadesanā）	57
တောမင်းသစ်နှင့် တူသူ	如林中豹王者	253
တံ ကာယံ အနုပဿတိ	反复随观该身（taṃ kāyaṃ anupassati）	302
တံသမုဋ္ဌာနာနဉ္စ ရူပါနံ	及由该心所生诸色（taṃsamuṭṭhānānañca rūpānaṃ）	668
တိုက်တွန်းချက်	劝勉	27、730
တောင်ဖြူဆရာတော်၏ အယူအဆ	摩诃甘达勇寺禅师（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）的看法	392
တစ်ခုတည်းသော ဘာဝနာစိတ်၏ အာရုံ ဖြစ်နိုင်ပုံ	如何成为同一个修习心的所缘	346
တစ်စိတ်တစ်ဒေသ = တစ်ချို့တစ်ဝက် ယူဆပုံ	“一部分”即“若干部分”：应如何理解	230
တစ်စိတ်သားခန့်	约一多那（doṇa-mattā；原书释为约四分之一重量单位）	232
တစ်နည်း ဝုဏ်အင်္ဂါ ရှစ်ပါး	另一说的八种德相	506
တစ်နည်းဆိုရသော်	换一种说法	249、442
တစ်နည်းဖွင့်ဆိုပုံ	另一种解释	160、764

〔 ထ 〕

ထဒ္ဓဘာဝ = ကြမ်းမှုသဘော	粗性（thaddhabhāva）	574
ထိန+မိဒ္ဓ	昏沉 + 睡眠（thīna + middha）	432
ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒန အာလောက	除昏沉睡眠之光	514
ထိနမိဒ္ဓဝိနောဒနတာ = ထိနမိဒ္ဓကို ပယ်ဖျောက်ခြင်းရှိသူ ဖြစ်ခြင်း	断除昏沉睡眠（thīnamiddha-vinodanatā）	397
ထေရဝါဒ	长老说（theravāda）	178

ထိုသို့ အားထုတ်ကောင်းပါသလား	可以这样修习吗?	283
ထိုက်သလို ဟူသည်	“依所宜”的含义	621
ထင်ရှားရာကို ရွေးချယ်ပါ	选择较为明显者	564
ထိုင်ခိုက်၌ ရုပ်တရားတို့ကို သိမ်းဆည်းပုံ	坐时辨识色法的方法	744
ထပ်မံစဉ်းစားရန် အချက်တစ်ရပ်	还有一点需要思考	233
ထပ်မံ မေးမြန်းဖွယ် အချက်တစ်ရပ်	另一个可提出的疑问	284
ထပ်မံ ရှင်းလင်းချက်	进一步说明	330、690
ထပ်မံ ရှင်းလင်းတင်ပြချက်	进一步说明	605

〔ဒ〕 - 〔ဓ〕

原书第 779 – 780 页

〔 ဒ 〕

ဒန္တာ = သွား	牙齿（dantā）	719
ဒန္ဓဂဏန	慢数法（dandha-gaṇanā）	292
ဒန္ဓာဘိညပုဂ္ဂိုလ်	迟通达者（dandhābhiññā-puggala）	429
ဒိဋ္ဌတရား	已见法（diṭṭha-dhamma）	26
ဒိဋ္ဌဓမ္မဝေဒနီယကံ	现法受业（diṭṭhadhamma-vedanīya-kamma）	62
ဒိဋ္ဌဓမ္မ သုခဝိဟာရာနိသံသာ	现法乐住之功德	498
ဒိဋ္ဌိနိဗ္ဗာနက္ခန္တိ	见审谛忍（diṭṭhinijjhānakkhanti）	44
ဒိဋ္ဌိဝိသုဒ္ဓိ	见清净（diṭṭhi-visuddhi）	539
ဒိဋ္ဌိသမုဂ္ဃါဋန	破除见（diṭṭhi-samugghāṭana）	145
ဒိဋ္ဌုပယ	见趋附（diṭṭhūpaya）	89
ဒိဋ္ဌုပါဒါန်	见取（diṭṭhupādāna）	80
ဒိဗ္ဗစက္ခုအဘိညာဏ်	天眼通智（dibbacakkhu-abhiññā）	524
ဒီဃနိကာယ်အဋ္ဌကထာ	《长部义注》（Dīghanikāya-aṭṭhakathā）	F
ဒီဃဘာဏက မစ္ဈိမဘာဏကတို့၏ ဆိုဆုံးမချက်	长部诵者与中部诵者的教诫	343
ဒီဃဘာဏက-သံယုတ္တဘာဏကတို့၏ အဆို	长部诵者与相应部诵者之说	323
ဒီဃံ (ရဿံ) အဿာသ ပဿာသာ ကာယော	长（短）入出息名为身（dīghaṃ [rassaṃ] assāsapassāsā kāyo）	299
ဒုက္ခအရိယသစ္စာတရား	苦圣谛法	50
ဒုက္ခသစ္စာနှင့် သမုဒယသစ္စာ	苦谛与集谛	63
ဒုက္ခာနုပဿနာဉာဏ်	苦随观智（dukkhānupassanā-ñāṇa）	142
ဒုကနိပါတ် အဋ္ဌကထာ၏ အဆို	《二集》义注之说	441
ဒုဂ္ဂန္ဓ	恶臭（duggandha）	630
ဒုတိယအရိယသာဝကသုတ္တန်	《第二圣弟子经》	121
ဒုတိယ စတုက္က	第二组四法	257、483
ဒုတိယ ဆက္က - အပြစ် (၆) ပါး	第二组六法：六种过失	277
ဒုတိယဈာနကထာ	第二禅论	461
ဒုတိယ ပဓာနိယင်္ဂတရား	身体健康（第二精勤支分）	584
ဒုတိယ မဟာပဒေသတရား	第二大教法	175
ဒုပ္ပညပုဂ္ဂလပရိဝဇ္ဇနာ	远离无慧之人（duppaññā-puggala-parivajjana）	384
ဒုပ္ပဋိပန္နပုဂ္ဂိုလ်	行道不正者（duppaṭipanna-puggala）	179
ဒေဝတာနုဿတိ	天随念（devatānussati）	400
ဒေသန္တရုပ္ပတ္တိ ဟေတုဘာဝေန	因为是令色法在另一处生起的原因（desantaruppatti-hetubhāvena）	767
ဒေသနာဝိလာသ	开示庄严（desanāvilāsa）	480
ဒေသနာသီသ	教说之首（desanā-sīsa）	581
ဒေသနာ သီသမျှသာ ဖြစ်သည်	只是以此为教说之首	584
ဒေါဏမတ္တာ	约一多那（doṇa-mattā）	25

ဒေါဝါရိကူပမာ = တံခါးစောင့် ဥပမာ	门卫喻（dovārikūpamā）	316
ဒြဝဘာဝ = ပဌရဏ လက္ခဏာ = ယိုစီးမှုသဘော နှင့် ဖွဲ့စည်းမှုသဘော	流动性（dravabhāva）即流动特相（paggharaṇa-lakkhaṇa）：流动性与黏结性	577
ဒွါရ (၆) ပါး - (၆) ဌာန	六门与六处	717
ဒွိဇ ကာယ	二因所生身（dvija-kāya）	670

[ဓ]

ဓညမာပက ဂဏန = စပါး ခြင်သူ၏ ရေတွက်နည်း	量谷者计数法（dhaññamāpaka-gaṇanā）	291、292
ဓမ္မ - အဓမ္မ	法与非法（dhamma – adhamma）	180
ဓမ္မတဏှာ	法爱（dhamma-taṇhā）	80
ဓမ္မတာတစ်ခု	一项法则	650
ဓမ္မဝိစယ သမ္မောဇ္ဈင်	择法觉支（dhammavicaya-sambojjhaṅga）	377
ဓမ္မဝိစယသမ္မောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား (၇)ပါး	令择法觉支生起的7种法	383
ဓမ္မာဓိဌာနပိုင်း	依法安立部分（dhammādhiṭṭhāna）	225
ဓမ္မာနုပဿနာမုခေန	以法随观为先导（dhammānupassanā-mukhena）	302
ဓမ္မာနုဿတိ	法随念（dhammānussati）	400、414
ဓာတု = ဓာတ်	界（dhātu）	551
ဓာတုနိဒ္ဒေသပိုင်း	界解释部分（Dhātu-niddesa）	E
ဓာတုမနသိကာရပဗ္ဗ	界作意品	553
ဓာတုဝိဘင်္ဂသုတ္တန်	《界分别经》（Dhātuvibhaṅga Sutta）	261
ဓာတုဝိဘင်းအဌကထာ	《迷惑冰消 · 界分别》	E
ဓာရဏပဋိဝေဓ	受持通达（dhāraṇa-paṭivedha）	45
ဓာတ်ကမ္မဌာန်း အကျဉ်း - အကျယ်	界业处的简略法与详细法	628
ဓာတ်ကမ္မဌာန်းအကျဉ်းနည်း	界业处简略法	197
ဓာတ်ကမ္မဌာန်းအကျယ် နည်း	界业处详细法	197、719
ဓာတ်ကမ္မဌာန်း ရှုဟွားသူ ပုဂ္ဂိုလ် နှစ်မျိုး	修习四界业处者的两类	559
ဓာတ်ကြီးလေးပါး	四大种（mahābhūta）	551
ဓာတ်ကြီးလေးပါးကို ခြုံ၍သမာဓိထူထောင်ပါ	统摄四界而建立定	586
ဓာတ်ကြီးလေးပါးကို စတင် သိမ်းဆည်းပုံ	开始摄取四大种的方法	552
ဓာတ်ဆိုတာဘာလဲ?	什么是界?	561
ဓာတ်သဘော (၁၂) မျိုး	十二种界性	564

[န]

原书第 780 – 781 页

[န]

နကုတောစိသမုဌာန်ရုပ်	不从任何因等起之色（nakutoci-samuṭṭhāna-rūpa）	730
နခါ = ခြေသည်း လက်သည်း	脚趾甲、手指甲（nakhā）	719
နဂါးမင်း	龙王	459
နတ္ထိ	不存在（natthi）	685
နတ္ထိကဒိဋ္ဌိ	虚无见（natthika-diṭṭhi）	66
နဒီသောတော ဝိယ - ဒီပဇာလာ ဝိယ	如河流、如灯焰（nadīsoto viya；dīpajālā viya）	614
နန္ဒဘီလူး	南达夜叉	459
နမနသဘောလက္ခဏာ	倾向的自性相	377
နယဒဿန	显示观法的方式（naya-dassana）	33
နဝတ္တဗ္ဗမ္မောရုံ	不可说法所缘（navattabba-dhammārammaṇa）	341

နာ-ကျင်-ကိုက်ခဲမှု	疼痛、麻痛、酸痛	568
နာတိ တိက္ခပညဝါပုဂ္ဂိုလ်	智慧不甚敏锐者（nātitikkhapaññavā-puggala）	561
နာတိသဏိကတော = မနှေးလွန်းစေရ	不太慢即不可过慢（nātisaṇikato）	588
နာတိသီဃတော = မမြန်လွန်းစေရ	不太快即不可过快（nātisīghato）	588
နာနန္တရိကနည်း	不可间隔之理（nānantarika-naya）	193
နာနာက္ခဏိကကမ္မ၏ ခွမ်းအင်	异刹那业的力量	62
နာမရူပပရိစ္ဆေဒဉာဏ်	名色分别智（nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa）	84
နား၌ တည်ရှိသော ကမ္မဇကလာပ်များကို ရှုပုံ	如何观照耳中存在的业生色聚	698
နိက္ကမဓာတ်	出离界（nikkama-dhātu）	376
နိကန္တိပရိယာဒါန	穷尽贪著（nikanti-pariyādāna）	145
နိကာယ်ငါးရပ်	五部	H
နိဂ္ဂဟ	抑制（niggaha）	369
နိစ္စဘာဝ သုညတာ	常性空（niccabhāva-suññatā）	626
နိဒဿနနည်းဟု မှတ်ပါ	应知这是举例说明（nidassana）	411
နိပ္ပဒေသနည်း	无余门（nippadesa-naya）	59
နိပ္ဖန္နရုပ်	因所成色（nipphanna-rūpa）	549
နိဗ္ဗတ္တိ ပဿိတဗ္ဗာ	应当观见生起（nibbatti passitabbā）	19、672
နိဗ္ဗဒါဉာဏ် ိ	厌离智（nibbidā-ñāṇa）	84
နိဗ္ဗဒါယ ိ	为了厌离（nibbidāya）	163
နိမိတ္တကောသလဒ	善巧于相（nimitta-kosalla）	371
နိမိတ္တာဘိမုခဝဋ္ဋိပါဒန	令心趋向禅相（nimittābhimukha-paṭipādana）	423
နိမိတ်ဝေးကွာနေသော်	若禅相出现在远处	348
နိမိတ် (၃) မျိုး	三种禅相（nimitta）	274
နိယတမိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ	决定邪见（niyata-micchādiṭṭhi）	66
နိရုတ္တိပထသုတ္တန်	《语词途径经》（Niruttipatha Sutta）	155
နိရောဓနိသံသာ	灭尽定之功德（nirodhānisaṃsa）	501
နိရောဓနုပဿီ	随观灭（nirodhānupassī）	495
နိရောဓာယ	为了止息（nirodhāya）	163
နိရောဓေ အဓိမုတ္တတာ	倾向于灭即倾向于刹那灭	37
နိဿတ္တပစ္စဝေက္ခဏ	省察非众生性（nissatta-paccavekkhaṇa）	420
နိဿယဘာဝေါ ပန ပဋ္ဌာနနယေန နတ္ထိ	然而，依《发趣论》的方法，并不存在依止缘这一性质	685
နိဿယ - မှီရာ အကြောင်းတရား	依止即作为所依的缘（nissaya）	685
နိဝတ္တိ = ဆုတ်နစ်ခြင်း = ချုပ်ခြင်းသဘော	止息即息灭的性质（nivatti）	544
နိဝတ္တိဟေတု = ဆုတ်နစ်ကြောင်း = ချုပ်ကြောင်းသဘော	止息之因即息灭之因（nivatti-hetu）	544
နိဝရဏတရား ငါးပါး	五盖（pañca-nīvaraṇa）	431
နေတ္တိပါဠိတော်	《导论》巴利原典（Netti Pāḷi）	225
နေဝသညာနာသညာယတန ဈာန်	非想非非想处禅	541
နောက်တစ်နည်းဖွင့်ဆိုပုံ	另一种解释方法	154
နိုင်နင်းအောင်လေ့ကျင့်ပါ	修习至熟练掌握	586
နာမ်ကလာပ်	名聚（nāma-kalāpa）	219
နာမ်ဃန (၄) မျိုး	名法的四种密集	217
နာမ်ပိုင်း၌ အတိတ်-အနာဂတ်-ပစ္စုပ္ပန် ခွဲပုံ	名法中过去、未来、现在的划分	161
နာမ်ရုပ်	名色（nāma-rūpa）	16
နာမ်လောက	名法世界	232
နွားကျောင်းသား ရေတွက်နည်း	牧牛者计数法	293
နှလုံး၌တည်ရှိသော ကမ္မဇကလာပ်များကို ရှုပုံ	如何观照心脏中存在的业生色聚	701
နှလုံးသွင်းပုံ အစီအစဉ်	作意的次第	289
နှာခေါင်း၌ တည်ရှိသော ကမ္မဇကလာပ်များကို ရှုပုံ	如何观照鼻中存在的业生色聚	699
နှာရု = အကြော	筋（nhāru）	719
နှိုင်းခိုင်းဖွယ်ရာ လောကဥပမာ တစ်ရပ်	一则可资比照的世间譬喻	752
နှစ်ခွ - နှစ်ခွ - ရောယှက်ဖြစ်ပုံ	两两分叉、交织生起的方式	712

〔 ပ 〕

ပကတိသာဝက အလောင်းတော်	普通声闻菩萨（pakatisāvaka-bodhisatta）	224
ပကတိသော ဝင်သက်လေ-ထွက်သက်လေမှ ဘာဝနာစိတ် ဆုတ်နစ်သွားပုံ	修习心如何从自然的入息、出息转离	298
ပကမ္ပနာ	稍微向后移动、颤动（pakampanā）	327
ပကိဏ္ဏကဒေသနာ = အဋ္ဌကထာ	杂说即义注（pakiṇṇaka-desanā：aṭṭhakathā）	178
ပကိဏ္ဏကသင်္ခါရ (= ပြိုးပြမ်းသော သင်္ခါရ)	杂项诸行	206
ပဂ္ဂဟ	策励（paggaha）	369
ပင်္ဂုလောပမာ = သူဆွံ့ဥပမာ	跛者喻（paṅgulopamā）	315
ပစ္စက္ခ	现见（paccakkha）	84
ပစ္စက္ခဉာဏ်	现见智（paccakkha-ñāṇa）	2、7
ပစ္စယကိစ္စ	缘的作用（paccaya-kicca）	160
ပစ္စယပရိဂ္ဂဟ	缘摄受（paccaya-pariggaha）	201
ပစ္စယပရိဂ္ဂဟဉာဏ်	缘摄受智（paccayapariggahañāṇa）	84
ပစ္စယသန္နိဿိတသီလ	资具依止戒（paccayasannissita-sīla）	536
ပစ္စဝေက္ခဏာဉာဏ်	省察智（paccavekkhaṇa-ñāṇa）	44、93
ပစ္စဝေက္ခဏဝသီ	省察自在（paccavekkhaṇa-vasī）	460
ပစ္စုပ္ပန္နဓမ္မ	现在法（paccuppanna-dhamma）	42
ပစ္စုပ္ပန္နေ အာဟာရပရိယေဋ္ဌိမူလကဒုက္ခ	现在以寻觅食物为根本之苦	415
ပစ္စုပ္ပန်အကျိုးတရား ငါးပါး	现在五果	15
ပစ္စုပ္ပန်အကြောင်းတရား ငါးပါး	现在五因	16
ပစ္စုပ္ပန်အာရုံ	现在所缘	150
ပစ္စုပ္ပန်၌ တဏှာ-ဒိဋ္ဌိ တို့က ဆွဲငင်ပုံ	于现在被爱、见所牵引的方式	140
ပစ္စုပ္ပန်၌ တဏှာ-ဒိဋ္ဌိတို့က မဆွဲငင်ပုံ	于现在不被爱、见所牵引的方式	141
ပစ္စုပ္ပန်ရုပ်	现在色法（paccuppanna-rūpa）	8
ပစ္စေကဗုဒ္ဓ	独觉佛（Paccekabuddha）	244
ပစ္စေကဗောဓိ အလောင်းအလျာ	独觉菩萨	224
ပစလာယမာနသုတ္တန်	《除睡意经》（Pacalāyamāna Sutta）	511、512
ပဉ္စကနည်း	五分法	480
ပဉ္စပကရဏ	《五论义注》（Pañcapakaraṇa）	F
ပဉ္စပကရဏ အဋ္ဌကထာ	《五论义注》（Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā）	263
ပဉ္စမ ပဓာနိယင်္ဂတရား	具足毗婆舍那智之慧（第五精勤支分）	585
ပဉ္စဝိညာဏ်တို့ ရုပ်ကို မဖြစ်စေပုံ	双五识不生色的方式	665
ပဉ္စသန္ဓိက = အဆစ်အပိုင်းငါးရပ်	五个环节（pañcasandhika）	288
ပညဝန္တပုဂ္ဂလသေဝနာ	亲近有慧之人（paññavanta-puggala-sevanā）	384
ပညာ	慧（paññā）	395
ပညာဘူမိ-မူလ-သရီရဝဝတ္ထာန	慧的所依地、根与本体之确定	535
ပညာရောင် = ဉာဏ်ရောင်	慧光即智光	510
ပညိန္ဒြေ	慧根（paññindriya）	64、103
ပညတ်-ပရမတ်	概念法与究竟法	273
ပဋိကူလမနသိကာရ	不净作意（paṭikūla-manasikāra）	281
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒကထာပိုင်း	缘起论部分（Paṭiccasamuppāda-kathā）	E
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်အင်္ဂါရပ်တို့၌ သစ္စာဖွဲ့ပုံ	缘起诸支如何归摄于诸谛	59
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ် တရားတော်ဟူသည်	何谓缘起法	102

ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်ဝိဘင်းအဋ္ဌကထာ	《迷惑冰消 · 缘起分别》	E
ပဋိနိဿဂ္ဂါနုပဿီ	随观舍遣（paṭinissaggānupassī）	495
ပဋိပဒါဝိသုဒ္ဓိ	行道清净（paṭipadā-visuddhi）	448
ပဋိပဿနာ	返观（paṭipassanā）	290
ပဋိလောမ	逆观（paṭiloma）	117
ပဋိဝေဓ	通达（paṭivedha）	45
ပဋိဝေဓဉာဏ်	通达智（paṭivedha-ñāṇa）	44
ပဋိသန္ဓေစိတ်	结生心（paṭisandhi-citta）	16
ပဋိသန္ဓေစိတ်က စိတ္တဇရုပ်ကို မဖြစ်စေနိုင်ပုံ	结生心不能产生心生色的原因	660
ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ်ပါဠိတော်၏ မိန့်ဆိုတော်မူချက်	《无碍解道》巴利原典的教说	295、304、307
ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ် ပါဠိတော်၏ ရှင်းလင်းချက်	《无碍解道》巴利教说的说明	77、326
ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ္ဂပါဠိတော် ကောက်နုတ်ချက်	《无碍解道》巴利节录	14、28、144
ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ္ဂပါဠိတော်၌ လာရှိသော တဒန္တယတရားများ	《无碍解道》巴利所载的随彼法	103
ပဌမဇ္ဈာနကထာ	初禅论	427
ပဋ္ဌာနပစ္စယကထာပိုင်း	《发趣论》缘论部分（Paṭṭhāna-paccaya-kathā）	E
ပဏ္ဍရမေဝ = စိတ်အားလုံး သည်ပင် ပင်ကိုယ်သဘာဝ အားဖြင့် ဖြူစင်၏	唯是清净即一切心就其本性而言都是清净的（paṇḍaram eva）	614
ပဏ္ဏတ္တိသမတိက္ကမနတော = ပညတ်ကို ကျော်အောင် ကျင့်ပါ	超越概念施设即应修至越过概念（paññattisamatikkamanato）	590
ပဏမနာ	由前向后弯曲（paṇamanā）	327
ပဏီတစိတ္တဇရုပ်	殊胜心生色	246
ပဏီတဘောဇနသေဝနတာ	受用上妙食物（paṇītabhojana-sevanatā）	408
ပဏီတရုပ်တရား	殊胜色法（paṇīta-rūpa）	8
ပဏီတာဓိမုတ္တိက	志向胜妙（paṇītādhimuttika）	599
ပတိဋ္ဌာနရသ	住立作用（patiṭṭhāna-rasa）	217
ပထမ စတုက္က	第一组四法	256
ပထမ ဆက္က - အပြစ် (၆) ပါး	第一组六法：六种过失	275
ပထမဈာန်သမာဓိ	初禅定	430
ပထမ ပဓာနိယင်္ဂတရား	具足信（第一精勤支分）	581
ပထမ - မဟာပဒေသတရား	第一大教法	174
ပထဝီဓာတ်	地界（pathavī-dhātu）	545、587
ပထဝီဓာတ်လွန်ကဲသော ပထဝီကောဋ္ဌာသ (၂၀)	地界偏胜的二十种地界身分	719
ပဒုမုတ္တရ ဘုရားရှင် သာသနာတော်မှသည်	从莲华上佛的教法时代起	363
ပဓာန	主导（padhāna）	768
ပဓာနိယင်္ဂတရား ငါးပါး	五种精勤支分	580
ပပဉ္စသူဒနီ	《中部义注》（Papañcasūdanī）	F
ပပ္ဖါသ ပဉ္စက	肺五组（papphāsa-pañcaka）	719
ပပ္ဖါသံ = အဆုပ်	肺（papphāsaṃ）	719
ပဘဿရ	明亮光耀（pabhassara）	527
ပမာဒပါဌ	疏忽诵读（pamāda-pāṭha）	178
ပမာဒလေခ	疏忽书写（pamāda-lekha）	178
ပရက္ကမဓာတ်	勇猛界（parakkama-dhātu）	376
ပရမအတ္တ	最高我（parama-atta）	221
ပရမတ္ထသစ္စာနယ်၌ အရှည်အတို မရှိ	胜义谛的领域没有长短	263
ပရမတ္ထ သစ္စာနယ်သို့	走向究竟谛领域	619
ပရမာဏုပြု	极微尘（paramāṇu）	616
ပရမတ်တို့၏ သဘောမှန်	胜义法的真实性质	741
ပရိကမ္မနိမိတ်	遍作相（parikamma-nimitta）	274
ပရိကမ္မာလောက	遍作光（parikammāloka）	516、523
ပရိကံ	遍作（parikamma）	427
ပရိစယ	熟习（paricaya）	440
ပရိဏ္ဍေဒရုပ် (၁) ပါး	一种分界色	549
ပရိညာနယ် ကွာဟချက်ရှိပုံ	遍知范围的差别	226
ပရိညာပဋိဝေဓ	遍知通达（pariññā-paṭivedha）	45
ပရိညာဘိသမယ	遍知现观（pariññābhisamaya）	46
ပရိပါစနရသ	成熟作用（paripācana-rasa）	217
ပရိပုစ္ဆကတာ	深入询问（paripucchakatā）	383
ပရိပုစ္ဆာ	问究（paripucchā）	288
ပရိပုစ္ဆာပဋိဝေဓ	问义通达（paripucchā-paṭivedha）	45
ပရိယောဒါတ	明净光耀（pariyodāta）	528

ပရိယောဒါတ = ပြိုးပြိုးပြက်ပြက် အရောင်တလက်လက် ရှိခြင်း	明净光耀即熠熠闪耀、光辉灿然（pariyodāta）	502、506
ပရိသုဒ္ဓ = စင်ကြယ်ခြင်း	遍净（parisuddha）	502、506
ပဝတ္တိ = ဖြစ်ခြင်းသဘော	转起、发生的性质（pavatti）	544
ပဝတ္တိဟေတု = ဖြစ်ကြောင်းသဘော	转起之因（pavattihetu）	544
ပဿတော	见者（passato）	6
ပဿဒ္ဓိသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား (၇)ပါး	令轻安觉支生起的七种法	403、407
ပဿမ္ဘယံ = ငြိမ်းအောင်ကျင့်ပုံ	使之平息的修法（passambhayaṃ）	319
ပဿမ္ဘယံ စိတ္တသင်္ခါရံ	令心行平息（passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ）	486
ပသာဒနီယသုတ္တန္တပစ္စဝေက္ခဏာတာ	省察令人净信的诸经（pasādanīyasuttantapaccavekkhaṇatā）	401
ပသာဒရုပ် = အကြည်ရုပ် = အကြည်ဓာတ် ငါးပါး	五种净色（即澄明色、澄明界）	546
ပသာဒသဒ္ဓါ	净信（pasāda-saddhā）	582
ပဟာန	断除（pahāna）	113
ပဟာနပဋိဝေဓ	断除通达（pahāna-paṭivedha）	45
ပဟာနပရိညာ	断遍知（pahāna-pariññā）	86
ပဟာနာဘိသမယ	断除现观（pahānābhisamaya）	46
ပါစကတေဇော	能使食物消化的灼热之火（pācaka-tejo）	721
ပါတိမောက္ခသံဝရသီလ	别解脱律仪戒（pātimokkhasaṃvara-sīla）	536
ပါရမီရှင် သူတော်ကောင်းများ	具足波罗蜜的善士	611
ပါရိသုဒ္ဓိ	遍净（pārisuddhi）	290
ပါရိဟာရိယဉာဏ်ပညာ	通达事务的智（pārihāriya-ñāṇa）	450
ပါဠိတော်နှင့် အဋ္ဌကထာ	巴利圣典与义注	415
ပါဠိတော်ဘာသာပြန်	巴利原文译文	151
ပိတ္တံ = သည်းခြေ	胆汁（pittaṃ）	720
ပိဟကံ = အဖျဉ်း = သရက်ရွက်	脾（pihakaṃ）	719
ပီတိ - ငါးမျိုး	五种喜	443
ပီတိပဋိသံဝေဒီ	清楚觉知喜（pīti-paṭisaṃvedī）	483
ပီတိသမ္ဗောဇ္ဈင်	喜觉支（pīti-sambojjhaṅga）	379
ပီတိသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား (၁၁)ပါး	令喜觉支生起的十一种法	399
ပီတိ - သုခ	喜与乐	442
ပုဂ္ဂလဇ္ဈာသယ	个人意乐（puggalajjhāsaya）	480
ပုဂ္ဂလာဓိဋ္ဌာနပိုင်း	依人安立的部分（puggalādhiṭṭhāna）	225
ပုဂ္ဂိုလ်မသွား - ငါမသွား - ရုပ်သွား ဉာဏ်ဖြင့်ကြည့်	补特伽罗不行走、我不行走：以智观见色法在行进	747
ပုထုဇန်ပုဂ္ဂိုလ်	凡夫	225
ပုနသဉ္ဇာနနနိမိတ္တကရဏရသ	作出供后来再次认知的标记之作用（punasañjānana-nimitta-karaṇa-rasa）	220
ပုဗ္ဗင်္ဂမရသ	作为首要先导者的作用（pubbaṅgama-rasa）	219
ပုဗ္ဗဘာဂပဋိပဒါ	前分行道（pubbabhāga-paṭipadā）	251
ပုဗ္ဗဘာဂသတိပဋ္ဌာနမဂ်	前分念处道（pubbabhāga-satipaṭṭhāna-magga）	94
ပုဗ္ဗော = ပြည်	脓（pubbo）	720
ပုရိမသိဒ္ဓသမ္ဗန္ဓဂ္ဂဟဏဝီထိ	取知先前已成立关系的心路（purimasiddhasambandhaggahaṇa-vīthi）	763
ပုရိသဘာဝရုပ်	男根色（purisabhāva-rūpa）	546
ပုရိသိန္ဒြေ	男根（purisindriya）	308
ပြည်ဆရာတော်ဘုရားကြီး၏ မှတ်ချက်	卑谬尊者的按语	32
ပြည့်စုံရမည့် တရားသုံးပါး	应具足的三法	343

〔ဖ〕 – 〔ဘ〕

原书第 783 – 784 页

ဖန်ဒနာ	稍微向侧面移动、颤动（phandanā）	327
ဖရဏာပီတိ	遍满喜（pharaṇā-pīti）	200
ဖဿ	触（phassa）	16
ဖဿပဉ္စမကတရား	触等五法（phassapañcamaka-dhamma）	270
ဖုသနလက္ခဏာ	接触所缘的触相（phusana-lakkhaṇa）	377
ဖုသနာ	触（phusanā）	289
ဖောဋ္ဌဗ္ဗတဏှာ	触爱（phoṭṭhabba-taṇhā）	80
ဖောဋ္ဌဗ္ဗာဘိဃာတာရဟ	能承受触所缘冲击（phoṭṭhabbābhighātāraha）	695
ဖောက်ပြန်တတ်သောသဘော	会变异的性质	732

〔 ဗ 〕

ဗလဝဝိပဿနာ	强力观（balava-vipassanā）	84、163
ဗဟိဒ္ဓ	外（bahiddhā）	185
ဗဟိဒ္ဓဠ္ဍ ထင်လာပုံ	在外界如何显现	592、607、624
ဗဟုသုတရေးရာ သိမှတ်စရာ	知识事项	676
ဗာဟုဿစ္စ	多闻（bāhusacca）	395
ဗုဒ္ဓ	佛陀（Buddha）	244
ဗုဒ္ဓအဘိဓမ္မာ၏ ရုပ်ပိုင်းဆိုင်ရာ အယူအဆ	佛教阿毗达磨的色法观	733
ဗုဒ္ဓပုတ္တ	佛子（buddhaputta）	244
ဗုဒ္ဓါနုဿတိ	佛随念（buddhānussati）	399、414
ဗောဇ္ဈင်သုတ္တန် (အဂ္ဂိသုတ္တန်)	《觉支经》（《火经》）	599
ဗောဓိ	菩提（bodhi）	581
ဗောဓိကထာ ကောက်နုတ်ချက်	《菩提说》节录	116
ဗျဂ္ဂ	散乱（byagga）	409
ဗျာပါဒ	瞋恚（byāpāda）	431
ဗြူဟနရသ	增长作用（brūhana-rasa）	217

〔 ဘ 〕

ဘင်္ဂါနုပဿနာဉာဏ်၏ အရှုခံအာရုံတရားများ	坏灭随观智的所缘法	37
ဘင်္ဂါနုပဿနာဉာဏ်ပိုင်း၌ အနွယဉာဏ်ဖြင့် ရှုပုံ	坏灭随观智阶段中以类智观照的方法	34
ဘဒ္ဒေကရတ္တ	一夜贤者（Bhaddekaratta）	132
ဘဒ္ဒေကရတ္တသုတ္တန်	《一夜贤者经》	133
ဘဒ္ဒေကရတ္တသုတ္တန်၌ ဆိုလိုသော ပစ္စုပ္ပန်	《一夜贤者经》所说的“现在”	149
ဘဒ္ဒေကရတ္တသုတ္တန် - ရှင်းလင်းချက်	《一夜贤者经》解释	132
ဘယတူပဋ္ဌာနဉာဏ်	怖畏现起智（bhayatūpaṭṭhāna-ñāṇa）	84
ဘဝင်္ဂစလန	有分波动（bhavaṅga-calana）	427
ဘဝင်္ဂုပစ္ဆေဒ	有分断（bhavaṅgupaccheda）	427
ဘဝဝိသေသာနိသံသာ	殊胜有之功德（bhavavisesānisaṃsa）	499
ဘဝင်	有分（bhavaṅga）	427
ဘဝင် ကျနေတတ်ပါသည်	有时会落入有分	606
ဘဝင်စိတ်ဟူသည်	何谓有分心	435
ဘဿ = စကားပြောမှု	言谈（bhassa）	352
ဘာဝဒသကကလာပ်	性根十法聚（bhāva-dasaka-kalāpa）	640
ဘာဝနာကောသလဒ	修习善巧（bhāvanā-kosalla）	372
ဘာဝနာပဋိဝေဓ	修习通达（bhāvanā-paṭivedha）	45
ဘာဝနာပြည့်စုံအောင် ကျင့်နည်း	令修习圆满的方法	294
ဘာဝနာဖြစ်ပုံ = ကောင်းစွာ ဆောင်ထားနိုင်ပုံ	修习如何成就，即如何得到良好维持	330
ဘာဝနာဘိသမယ	修习现观（bhāvanābhisamaya）	47
ဘာဝနာလုပ်ငန်းခွင် အဆင့်ဆင့်	修习工作次第	332
ဘာဝနာသညာ ကွဲပြားမှု	修习想的差异	340
ဘာဝရုပ် (၂) ပါး	两种性色	546
ဘိက္ခုသုတ္တန်	《比丘经》（Bhikkhu Sutta）	185
ဘုရားကို ပယ်နေသူ	拒斥佛陀者	169

ဘုရားရှင်၏ ဗောဓိ ဉာဏ်တော်မြတ်	佛陀的殊胜菩提智	583
ဘုရားရှင်တို့၏ စကားတော်ဟူသည်	所谓诸佛之语	170
ဘူတရုပ်	大种色（bhūta-rūpa）	195、551
ဘူတရုပ် = ဓာတ်လေးပါးနှင့် အကြည်ဓာတ်	大种色（即四界）与净色	617
ဘူတရုပ်နှင့် ဥပါဒါရုပ်	大种色与所造色	551
ဘူတံ ဘူတတော ပဿတိ	如其所是而观见（bhūtaṃ bhūtato passati）	162、163
ဘူမိ	所依地（bhūmi）	535
ဘောဇနသပ္ပါယ	饮食适宜（bhojana-sappāya）	408
ဘောဇန = အဓာအာဟာရ	饮食（bhojana）	355
ဘင်ခဏ	坏灭刹那（bhaṅga-khaṇa）	152

〔မ〕

原书第 784 – 785 页

မဂ္ဂင်ရှစ်ပါး ပြည့်ပါရဲ့လား	八支圣道是否具足？	234
မဇ္ဈတ္တအာရုံ	中舍所缘	477
မဇ္ဈတ္တပယောဂတာ	中正用功（majjhattapayogatā）	409
မဇ္ဈတ္တာကာရ = အလယ်အလတ် အခြင်းအရာ	中舍行相即中正平衡的状态	406
မဇ္ဈိမနိကာယ်အဋ္ဌကထာ	《中部义注》	F
မဇ္ဈိမပဋိပတ်	中道修行（majjhima-paṭipadā）	409
မဇ္ဈိမဘာဏကတို့၏ အဆို	中部诵者之说	324
မဇ္ဈိမရုစိ	喜好中等详略者（majjhima-ruci）	543
မဇ္ဈိမိန္ဒြိယာ	中等根性者（majjhimindriya）	543
မတ္ထလုင် ပဉ္စက	脑五组（matthaluṅga-pañcaka）	720
မတ္ထလုင် = ဦးဏှောက်	脑（matthaluṅgaṃ）	720
မဓုဋီကာ	《蜜复注》（Madhuṭīkā）	663
မဓုဋီကာ၏ ချေပချက်	《蜜复注》的反驳	665
မန္ဒ - တေဇောဓာတ်	弱火界	686
မန္ဒပညပုဂ္ဂိုလ်	钝慧者	427
မနသိကာရ ကောသလဒ တရား (၁၀) ပါး	十种作意善巧	588
မနောဒ္ဓါရ	意门（manodvāra）	191
မနောဒ္ဓါရ (= ဟဒယ = နှလုံး)၌ ရှိသောရုပ်	心门（hadaya，即心脏）中存在的54种色法	645
မနောဒ္ဓါရာဝဇ္ဇန်း	意门转向（manodvārāvajjana）	427
မနောဒ္ဓါရိကဇောသာ	唯是意门速行（manodvārika-javana）	659
မနောရထပူရဏီ	《满愿论》（《增支部义注》）	F
မနောဝိညေယျ တရား	唯由意门所识之法	759
မရဏာသန္နဇော	临死速行（maraṇāsanna-javana）	435
မဟာကြိယာစိတ်	大唯作心（mahākiriya-citta）	437
မဟာဂေါပါလကသုတ္တန် - အဆိုတစ်ရပ်	《大牧牛者经》的一项教说	189
မဟာဋီကာ၏ အဆိုအမိန့်	《大复注》之说	271
မဟာဋီကာ၏ ဖွင့်ဆိုချက်	《大复注》的解释	517、713
မဟာဋီကာ၏ မှာထားချက် တစ်ရပ်	《大复注》的一项提示	398
မဟာဋီကာဆရာတော်၏ အဆို	大复注师之说	192
မဟာတဏှာသင်္ခယသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《大爱尽经》节录	97、164
မဟာနိဒါနသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《大因缘经》节录	74
မဟာပဒုမထေရ်	大莲华长老（Mahāpaduma Thera）	178
မဟာဘုတ်	四大种（mahābhūta）	545、551
မဟာရာဟုလောဝါဒသုတ္တန်	《教诫罗睺罗大经》	261
မဟာရာဟုလောဝါဒသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《教诫罗睺罗大经》节录	56

မဟာရောဟဏဂုတ္တ	摩诃罗哈那笈多大长老（Mahārohaṇagutta Mahāthera）	459
မဟာဝဇိရဝိပဿနာ ဉာဏ်တော်မြတ်	殊胜的大金刚观智（Mahāvajira-vipassanā-ñāṇa）	114、116
မဟာဝေဒလ္လသုတ္တန်	《大毗陀罗经》（Mahāvedalla Sutta）	476
မဟာသာဝက အလောင်းတော်	大声闻菩萨	224
မဟာသိဝထေရ်	大湿婆长老（Mahāsiva Thera）	178
မဟာဟတ္ထိပဒေါပမသုတ္တန်	《大象迹喻经》	261
မာနသမုဂ္ဃါဠန	破除慢（māna-samugghāṭana）	145
မာယာ	诳（māyā）	C、581
မာယာ-သာဒ္ဓေယျ ကင်းခြင်း	远离诳与虚伪	584
မိဿကမဂ်	混合道（missaka-magga）	94
မုချနှင့် ပရိယာယ်	直接义与转说义	161
မုဉ္စိတုကမျတာဉာဏ်	欲解脱智（muñcitukamyatā-ñāṇa）	84
မုတ္တ ဆက္က	尿六组（mutta-chakka）	721
မုတ္တံ = ကျင်ငယ်	尿（muttaṃ）	721
မုဒုက = ပျော့ပျောင်း = ပျော့ပျောင်းမှုသဘော	软性（muduka）：柔软的性质	576
မုဒိန္ဒြိယာ	诸根迟钝者（mudindriya）	543
မုဒုတာ	色柔软性（mudutā）	308、550
မုဒုဘူတ = နူးညံ့ခြင်း	柔软（mudubhūta）	503
မူလ	根（mūla）	535
မူလပရိယာယဇာတ်တော်	《根本法门本生》	119
မူလပရိယာယသုတ်	《根本法门经》	119、225
မေဒ ဆက္က	脂六组（meda-chakka）	720
မေဒေါ = အဆီခဲ	脂肪（medo）	720
မေးမြန်းဖွယ်ရာ အချက်	可提出的疑问	282、475、566
မေးမြန်းသင့်သော အချက် တစ်ရပ်	一个值得提出的问题	532
မံသံ = အသား	肉（maṃsaṃ）	719
မည်ကဲ့သို့သော ကံပါနည်း	是哪一种业？	22
မျက်စိ၌ ကြည်သည့် ရုပ်ကလာပ်များကို ခွဲခြားပုံ	如何辨别眼中的透明色聚	695
မြစ်ရေအယဉ်ကဲ့သို့ - ဆီမီး အလျှံကဲ့သို့	如河流、如灯焰〔缅文释义〕	614

〔ယ〕 – 〔လ〕

原书第 785 – 786 页

〔ယ〕

ယကနံ = အသည်း (အသဲ)	肝（yakanaṃ）	719
ယထာဘူတဉာဏဒဿန	如实智见（yathābhūta-ñāṇadassana）	84
ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ	“无论他的身体如何……”（yathā yathā vā panassa）	750
ယသ္မိံ သမယေ စိတ္တံ	“在……时，心……”（yasmiṃ samaye cittaṃ）	422
ယုဂနဒ္ဓနည်း	双运法（yuganaddha-naya）	370
ယေဘုယျ စည်းကမ်း သတ်မှတ်ချက်	一般规则	539
ယေဘုယျဟု မှတ်ဝါ	须知这是一般情形	196
ယောနိသောမနသိကာရ	如理作意（yoniso-manasikāra）	377、405
ယံ ကရဏီ ဝိညာတဗ္ဗံ	所应了知的动作（yaṃ karaṇaṃ viññātabbaṃ）	760
ယင်းသို့ သိနိုင် မြင်နိုင်ပါ့မလား?	能否如此知见？	18

〔ရ〕

ရက္ခဏကောသလ္လ	守护善巧（rakkhaṇa-kosalla）	372
ရထရေဏုမြူ	车尘（rathareṇu）	616

ရရှိနိုင်သော အကျိုးတရား	可获得的利益	422
ရရှိလာသည့် ဥပဒေသ	由此所得的教诫	143
ရသ = အရသာ	味（rasa）	631
ရသတဏှာ	味爱（rasa-taṇhā）	80
ရသဟရဏီကြော	输味脉（rasaharaṇī）	677
ရသာဘိဃာတာရဟ	能承受味所缘冲击（rasābhighātāraha）	700
ရသာရုံ	味所缘（rasārammaṇa）	308
ရဟန္တာအရှင်မြတ်တို့၏ စုတိစိတ်	阿罗汉尊者的死亡心	663
ရုပ္ပနလက္ခဏာ	变坏相（ruppana-lakkhaṇa）	225
ရုပ္ပနသဘောလက္ခဏာ	色变坏的自性相（ruppana-sabhāva-lakkhaṇa）	377
ရူပက္ခန္ဓာ၏ သမုဒယကို ရှုပုံ	色蕴之集的观照方法	13
ရူပက္ခန္ဓာ၌ ဥဒယဉာဏ် (၅) ပါး	色蕴中的五种生起智	31
ရူပက္ခန္ဓာ၌ ဝယဉာဏ် (၅) ပါး	色蕴中的五种坏灭智	31
ရူပတဏှာ	色爱（rūpa-taṇhā）	80
ရူပန္တေဝ သင်္ခံ ဂစ္ဆတိ	“只被称为色〔身体〕”（rūpanteva saṅkhaṃ gacchati）	557
ရူပနိဗ္ဗတ္တိပဿနာကာရ	观修色法生起相的方法（rūpanibbatti-passanākāra）	646
ရူပပရိဂ္ဂဟ	色摄受（rūpa-pariggaha）	201
ရူပရုပ်	真色（rūpa-rūpa）	549
ရူပသမ္မူဠှာ	对色法迷惑者（rūpasammūḷha）	543
ရူပါဘိဃာတာရဟ	能承受色所缘冲击（rūpābhighātāraha）	695
ရူပါရူပပရိဂ္ဂဟ	色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）	201
ရူပါရုံ	色所缘（rūpārammaṇa）	308
ရူပါရုံအမျိုးမျိုးကို တွေ့မြင်နိုင်သည်	能够看见各种色所缘	522
ရိုသေလေးစားစွာ လိုက်နာရမည်	必须恭敬遵循	331
ရပ်ခိုက်၌ ရှုပွား သိမ်းဆည်းပုံ	站立时的修习与辨识方法	743
ရုပ်အစစ် (၁၈) ပါး	十八种真实色法	549
ရုပ်ကမ္မဋ္ဌာန်းပိုင်း	色业处篇	535
ရုပ်ကမ္မဋ္ဌာန်းပိုင်း ဇယားများ	色业处篇表格	640
ရုပ်ကမ္မဋ္ဌာန်းပိုင်း ရှုကွက် အတိုချုပ် မှတ်ရန်	色业处观法提要	731
ရုပ်ကလာပ် အမျိုးအစားများ	色聚的种类	724
ရုပ်ကလာပ်တစ်ခု၏ ပမာဏ	一个色聚的大小	616
ရုပ်ကလာပ်များကို တွေ့စ အချိန်	初见色聚之时	615
ရုပ်ဃန = ရုပ်တုံးရုပ်ခဲ သုံးမျိုး	色法的三种密集	213
ရုပ်တရားအားလုံးကို ဖြိုခြ သိမ်းဆည်းပါ	总摄一切色法而摄取	731
ရုပ်တရားဟု သိမ်းဆည်းပါ	作为色法加以摄取	718
ရုပ်တို့၏ ဖြစ်ပုံသဘော	色法的生起方式	551
ရုပ်တို့၏ ဖြစ်မှုကို ရှုပုံ အခြင်းအရာ	观修诸色生起相的方法	646
ရုပ် (၂၈) ပါး	二十八种色法	545
ရှုကွက်အတိုချုပ် ညွှန်ကြားချက်	观法简要指示	20
ရှုပွားသိမ်းဆည်းပုံစနစ်	观修与摄取的方法	696、741
ရှေ့ပြေး အမှတ်အသားများ	前驱征相	607
ရှေးမထေရ်မြတ်ကြီးတို့၏ ဆွေးနွေးပွဲ	古代诸大长老的讨论	94

[လ]

လက္ခဏတော = သဘာဝ လက္ခဏာကိုသာ ဦးစားပေး ရှုပါ	依特相：只应优先观照自性特相（lakkhaṇato）	594
လက္ခဏနှင့် ရသ	特相与作用	562
လက္ခဏရုပ် (၄) ပါး	四种相色	550
လက္ခဏာ	特征（lakkhaṇa）	288
လက္ခဏာရေး သုံးတန်	三相	207
လက္ခဏာရုပ်များကို ရှုပွား သိမ်းဆည်းပါ	观修、摄取诸相色（lakkhaṇarūpa）	729
လက္ခဏာဟာရနေတ္တိနည်း	特相导释法（lakkhaṇahāra-netti-naya）	225
လသိကာ = အစေး	关节液（lasikā）	721

လဟုက = ပေါ့ပျ သဘောတရား	轻性（lahuka）	577
လဟုတာ	色轻快性（lahutā）	308、550
လီန	沉滞（līna）	368
လူခပုဂ္ဂလပရိဝဇ္ဇနတာ	远离心地粗涩之人（lūkhapuggalaparivajjanatā）	401
လေးချက် - ပြောင်းရွှပါ	转为四项观照	587
(၄၂) ကောဋ္ဌာသတို့၌ ရှုပုံ စနစ်များ	四十二身分的观修方法	723
(၄၂) ကောဋ္ဌာသသို့	转入四十二身分	624
(၄၄) မျိုးသော ရုပ်	四十四种色法	719
လောကသမုဒယ - လောကနိရောဓ	世间集与世间灭	89
လောကီယဘာဝနာ၏ စွမ်းအား	世间修习的力量	146
လောကီစတုသစ္စသမ္မာဒိဋ္ဌိ	世间四谛正见	93
လောကီ ဉာတပရိညာ	世间知遍知	110
လောကီ တီရဏပရိညာ	世间审察遍知	111
လောကီပရိညာ သုံးပါး	世间三遍知	76
လောကီ ပဟာနပရိညာ	世间断遍知	112
လောကီသတိပဋ္ဌာနမဂ်	世间念处道	94
လောကုတ္တရာ ပရိညာ သုံးပါး	出世间三遍知	86、112
လောကုတ္တရာသတိပဋ္ဌာနမဂ်	出世间念处道	94
လောမာ = မွေးညင်း	身毛（lomā）	719
လောဟိတံ = သွေး	血（lohitaṃ）	720
လိုရင်းအချုပ် မှတ်သားရန်	应记住的要点总结	206
လိုရင်းမှတ်သားပါ	请记住要点	29、407、654
လိုက်နာရမည့်တာဝန်	应当履行的责任	217
လင်းရောင်ခြည်ကို လက်မခံလိုသော ဆရာမြတ်တို့၏ အကြောင်းပြချက်	不愿接受光明的诸位大德所持的理由	525
လုပ်ငန်းခွင် ရှေ့သို့ဆက်ရန်	继续实修	305
လမ်းလွဲသွားတတ်ပုံကို သတိပြုပါ	注意可能走偏的情形	618
လမ်းသုံးသွယ်	三条道路	625
လျင်မြန်မှု စွမ်းအင်	迅速入定的能力	458
လျောင်းခိုက်၌ ရုပ်တရားတို့ကို သိမ်းဆည်းပုံ	卧时辨识色法的方法	745
လှုပ်ရှားမှု ဖြစ်ပေါ်လာပုံ	运动如何生起	766
လှုပ်ရှားမှုဟူသည်	运动的含义	767
လျှာ၌ တည်ရှိသော ကမ္မဇကလာပ်များကို ရှုပုံ	如何观照舌中存在的业生色聚	700

〔ဝ〕

原书第 786 – 787 页

〔 ဝ 〕

ဝက္က ပဉ္စက	肾五组（vakka-pañcaka）	719
ဝက္ကံ = အညို့= ကျောက်ကပ်	肾（vakkaṃ）	719
ဝစီဒ္ဒါရ	语门（vacīdvāra）	191
ဝစီဝိညတ္တိ	语表（vacīviññatti）	308
ဝစီဝိညတ်	语表（vacīviññatti）	549
ဝဋ္ဋသစ္စာ - ဝိဝဋ္ဋသစ္စာ	轮转谛与还灭谛（vaṭṭa-sacca、vivaṭṭa-sacca）	49
ဝဏ္ဏ = အရောင်အဆင်း	颜色（vaṇṇa）	630
ဝတ္ထုကို သန့်ရှင်းအောင် ပြုခြင်း	使事物清净	357
ဝတ္ထုဝိသဒကိရိယာ	使内外事物清净（vatthuvisadakiriyā）	384
ဝဓကလက္ခဏာ	杀手相（vadhaka-lakkhaṇa）	225
ဝယ	坏灭（vaya）	492
ဝယဓမ္မာနုပဿီ	随观灭法（vayadhammānupassī）	91
ဝယသဘော	坏灭之性	3
ဝ-လုံးတန်းက စပါ	从圆圈字母（wa-lone）一行开始	569

ဝသာ = ဆီကြည်	油脂（vasā）	721
ဝသီဘော် ဝါးတန်	五自在	456
ဝါယောဓာတ်	风界（vāyo-dhātu）	546、587
ဝါယောဓာတ်လွန်ကဲသော ဝါယောကောဋ္ဌာသ (၆) မျိုး	风界偏胜的六种风界身分	722
ဝါယော ဝိညတ္တိ ဇနေတိ	风界令身表色生起（vāyo viññattiṃ janeti）	740
ဝိက္ခေပ	散乱（vikkhepa）	409
ဝိက္ခေပပဋိဗာဟနတော = အပြင်အာရုံကို မရှုရ	防止散乱：不可观外在所缘（vikkhepapaṭibāhanato）	589
ဝိကာရရုပ် (၅) ပါး	五种变异色	550
ဝိဂတူပက္ကိလေသ = ဥပက္ကိလေသ အညစ်အကြေး ကင်းခြင်း	离随烦恼（vigatūpakkilesa）	503
ဝိစိကိစ္ဆာ	疑（vicikicchā）	432
ဝိညတ္တိ	表（viññatti）	765
ဝိညတ်ကို သိသော ဝီထိ	了知身表色的心路	760
ဝိညတ်ရုပ် (၂) ပါး	两种表色	549
ဝိညတ် ဟူသည်	何谓“表”	756
ဝိတက္ကဘာဝနာ	寻的修习（vitakka-bhāvanā）	440
ဝိတက္ကဝိစာရာနံ ဝူပသမာ	由于寻与伺止息（vitakkavicārānaṃ vūpasamā）	462
ဝိတ္ထမ္ဘနလက္ခဏ = ထောက်ကန်မှုသဘော	支持性（vitthambhana-lakkhaṇa）	574
ဝိတ္ထာရရုစိ	喜好详细者（vitthāra-ruci）	543
ဝိတက်နှင့် ဝိစာရ အထူး	寻与伺的区别	441
ဝိတက် - ဝိစာရ	寻与伺	439
ဝိတက် ဝိစာရ ချုပ်ငြိမ်းမှု	寻与伺的止息	462
ဝိတက် ဝိစာရ ပြုတ်ချိန်	寻与伺脱落之时	465
ဝိနမနာ	向左右两侧弯曲（vinamanā）	327
ဝိနယမဟာဝဂ္ဂအဋ္ဌကထာ	《律藏大品义注》	117
ဝိနည်းမဟာပဒေသတရား လေးပါး	四项律大教法	172
ဝိပ္ပဋိသာရ	悔恼（vippaṭisāra）	236
ဝိပဿနာကူးပုံ အကျဉ်းချုပ်	转入观修概要	481
ဝိပဿနာဉာဏ်၏ နောက်သို့ အစဉ်လိုက်သော အနွယဉာဏ်	随在观智之后而行的类智	93
ဝိပဿနာဉာဏ်ပညာနှင့် ပြည့်စုံခြင်း	具足毗婆舍那智之慧	585
ဝိပဿနာနိသံသာ	观之功德	498
ဝိပဿနာဝိုင်း - ခဏိကသမာဓိ	观禅部分：刹那定	201
ဝိပဿနာဝိုင်း၌ အဆင့်ဆင့် ငြိမ်းပုံ	观修阶段中的逐层平息	324
ဝိပဿနာဘူမိ	观地（vipassanā-bhūmi）	163、535
ဝိပဿနာဝသေန	依观之力（vipassanāvasena）	53
ဝိပဿနောဘာသ = ဝိပဿနာဉာဏ်ရောင်	观智光（vipassanobhāsa）	693
ဝိပါက်စိတ်	果报心	16
ဝိဘင်ဝဂ်	《分别品》	132
ဝိဘင်းပါဠိတော်မှ ကောက်နုတ်ချက်	《分别论》巴利节录	107
ဝိမောစယံ စိတ္တံ	令心解脱（vimocayaṃ cittaṃ）	489
ဝိရာဂါနုပဿီ	随观离贪（virāgānupassī）	494
ဝိရာဂါယ	为了离贪（virāgāya）	163
ဝိဝဋ္ဋနာ	出离（vivaṭṭanā）	290
ဝိသုဒ္ဓိဗြာဟ္မဏ	清净婆罗门（visuddhi-brāhmaṇa）	117、118
ဝီရိယ လွန်နေသော်	精进过强时	362
ဝီရိယသမ္ဗောဇ္ဈင်	精进觉支	378、397
ဝီရိယသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား (၁၁)ပါး	令精进觉支生起的十一种法	389
ဝုဋ္ဌာနဂါမိနီဝိပဿနာ	趣向出起观（vuṭṭhānagāminī-vipassanā）	230
ဝုဋ္ဌာနဝသီ	出定自在（vuṭṭhāna-vasī）	459、460
ဝေဒနာ	受（vedanā）	16
ဝေဒနာနုပဿနာ	受随观（vedanānupassanā）	486
ဝေဒနာနုပဿနာမုခေန	以受随观为先导（vedanānupassanāmukhena）	302
ဝေနေယျဇ္ဈာသယ	所化者的意乐倾向（veneyyajjhāsaya）	542
ဝင်စားမှု များပါစေ၊	应多入定	454

〔သ〕 – 〔ဟ〕

原书第 787 – 790 页

〔 သ 〕

သကလကာယ	全身（sakalakāya）	743
သင်္ခတ	有为（saṅkhata）	492
သင်္ခတလက္ခဏာ	有为相（saṅkhata-lakkhaṇa）	28
သင်္ခါရ	诸行（saṅkhāra）	16
သင်္ခါရပရိစ္ဆေဒဉာဏ်	行分别智（saṅkhāra-paricchedañāṇa）	84
သင်္ခါရမဇ္ဈတ္တတာ	对诸行保持中舍（saṅkhāramajjhattatā）	420
သင်္ခါရုပေက္ခာဉာဏ်	行舍智（saṅkhārupekkhā-ñāṇa）	84
သင်္ဃဋ္ဋနရသ	触击所缘的作用（saṅghaṭṭana-rasa）	219
သစ္စနိဒ္ဒေသပိုင်း	谛释部分	E
သစ္စဝိဘင်းအဋ္ဌကထာ	《迷惑冰消 · 谛分别》	E
သစ္စာနှင့် ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်	四谛与缘起	544
သစ္ဆိကိရိယပဋိဝေဓ	现证通达（sacchikiriyā-paṭivedha）	45
သစ္ဆိကိရိယာဘိသမယ	作证现观（sacchikiriyābhisamaya）	46
သဏှ = ချောမှု - သဘောတရား	滑性（saṇha）：平滑的性质	576
သတ္တကေလာယန	贪爱众生者（sattakelāyana）	420
သတ္တမဇ္ဈတ္တတာ	对众生保持中舍（sattamajjhattatā）	419
သတ္တဝါဟူသော အယူအဆ	有众生之见	736
သတ္တ သင်္ခါရ	众生与诸行（satta-saṅkhāra）	420
သတ္တသညာ-အတ္တသညာ ကွာပြီ	有情想、我想已经远离	622
သတိ ?	念呢?	368
သတိကပ်၍ တည်နေသော သူတော်ကောင်း တို့ကို မှီဝဲဆည်းကပ်ခြင်း	亲近念已现起而安住的善士	382
သတိကြီးစွာဖြင့် သွားရမည်	必须极其谨慎地行进	590
သတိပဋ္ဌာန် လေးပါး ခွဲပုံ	四念处的划分方式	260
သတိပြုရမည့် အချက်	一项须注意的要点	333、490、544
သတိပြု၍ မှတ်သားရန်	应注意并记住	33
သတိပြုသင့်ပုံ	应当注意之处	435
သတိ မမည်	不名为念	301
သတိလက်လွတ်နေသော ပုဂ္ဂိုလ်တို့ကို ရှောင်ကြဉ်ခြင်း	远离失念之人	382
သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်	念觉支	376
သတိသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်း တရား (၄)ပါး	令念觉支生起的四种法	380
သတော စ သမ္ပဇာနော	有念、有正知（sato ca sampajāno）	468
သတောဝ ပဿသတိ	具念而出息（satova passasati）	256
သဒ္ဒကဏ္ဋကတ္တာ ဈာနဿ	声音是禅那的刺（saddakaṇṭakattā jhānassa）	249
သဒ္ဒတဏှာ	声爱（sadda-taṇhā）	80
သဒ္ဒါဘိဃာတာရဟ	能承受声所缘冲击（saddābhighātāraha）	698
သဒ္ဒါရုံ	声所缘（saddārammaṇa）	308
သဒ္ဓါ	信（saddhā）	395
သဒ္ဓါ၏ စွမ်းအင်	信的力量	414
သဒ္ဓါတရား ရှိခြင်း	具足信	581
သဒ္ဓါဓိမုတ္တ	信解者（saddhādhimutta）	363
သဒ္ဓါနှင့် သမာဓိ	信与定	463
သဒ္ဓါ လေးမျိုးနှင့် ဤဩ လိုအပ်သော သဒ္ဓါ	四种信与此处所需的信	582
သဒ္ဓါလွန်နေသော်	信过强时	360
သဒ္ဓါလွန်၍ ပညာအားနည်းသော် - ပညာလွန်၍ သဒ္ဓါအားနည်းသော်	信强慧弱时、慧强信弱时	365
သဒ္ဓိန္ဒြေ	信根（saddhindriya）	103
သဒ္ဓိန္ဒြေ ဖြစ်အောင် နှလုံးမသွင်းရ	不应以令信根增强的方式作意	361
သဒိသူပစာရ	同类借称（sadisūpacāra）	198、199

သန္တတိ	相续（santati）	156、308、550、732
သန္တတိကထာ	相续论（santati-kathā）	161
သန္တတိဃန = နာမ်အစဉ် အတန်းအတုံးအခဲ	相续密集即名法相续的密集团块（santati-ghana）	218
သန္တတိဃန = ရုပ်အစဉ် အတန်းအတုံးအခဲ	相续密集即色法相续的密集团块（santati-ghana）	214
သန္တတိနိဗ္ဗတ္တိ	相续生起（santati-nibbatti）	19
သန္တတိပစ္စုပ္ပန်	相续现在（santati-paccuppanna）	150
သန္တတိဝသေန	依相续（santativasena）	161
သန္တ - ပဏီတ	寂静、殊胜（santa、paṇīta）	245
သန္တပ္ပနတေဇော	猛烈灼热之火（santappana-tejo）	721
သန္နမနာ	向四周充分弯曲（sannamanā）	327
သန္နိစိတလောဟိတ	淤积血（sannicita-lohita）	721
သပ္ပါယ အသပ္ပါယ (၇) ပါး	七种适宜与不适宜条件	351
သပ္ပါယပုဂ္ဂလ - အသပ္ပါယပုဂ္ဂလ	适宜之人与不适宜之人	355
သဗ္ဗကာယ ပဋိသံဝေဒီ	清楚觉知一整息从始、中至终的全体（sabbakāya-paṭisaṃvedī）	306
သဗ္ဗကာယပဋိသံဝေဒီ-ပုဒ်ကို ဓာတ်ခွဲပုံ	“sabbakāya-paṭisaṃvedī”一词的构词分析	308
သဗ္ဗသင်္ဂါဟိကဝစန	总摄一切之语（sabbasaṅgāhika-vacana）	750
သဘာဂဥတု	同分时节（sabhāga-utu）	156、157
သဘာဂဥတု-အာဟာရ	同分时节与同分食	156
သဘာဂဧကဥတုသမုဋ္ဌာန	同分单一时节所生（sabhāga-eka-utu-samuṭṭhāna）	157
သဘာဝရုပ်	自性色（sabhāva-rūpa）	549
သဘာဝလက္ခဏာ	自性特相（sabhāva-lakkhaṇa）	163
သဘာဝလက္ခဏာကိုသာ ဦးစားပေး၍ သမာဓိကို ထူထောင်ပါ	以自性特相为主建立定	601
သမထနိမိတ်ဟူသည်	所谓止相	405
သမထပိုင်း - ခဏိကသမာဓိ	止禅部分：刹那定	199
သမထယာနိက	止乘者（samatha-yānika）	541
သမထယာနိကလမ်း	止乘者之道	194
သမန္တပါသာဒိကာအဋ္ဌကထာ	《一切善见律注》（Samantapāsādikā）	D
သမ္ပဇည - ရှုက္ခက် (= အသမ္မမောဟသမ္ပဇဉ်)	正知观法（即无痴正知）	752
သမ္ပဇဉ် လေးမျိုး	四种正知	381
သမ္ပတိ အဒိဋ္ဌ	当前未见（sampati-adiṭṭha）	26
သမ္ပတိ ဒိဋ္ဌ	当前已见（sampati-diṭṭha）	26
သမ္ပတိ ဒိဋ္ဌ သခ်ါရ ၊ သမ္ပတိ အဒိဋ္ဌ သခ်ါရ	当前已见行、当前未见行	100
သမ္ပဟံသနာ	令心欢悦明净（sampahaṃsanā）	448、450
သမ္မပ္ပဓာနပစ္စဝေက္ခဏတာ = သမ္မပ္ပဓာန်၏ အာနုဘော်ကို ဆင်ခြင်ခြင်းရှိသူဖြစ်ခြင်း	能省察四正勤之威力者（sammappadhāna-paccavekkhaṇatā）	397
သမ္မပ္ပဓာန် လုံ့လဝီရိယ ရှိခြင်း	具足正勤精进	585
သမ္မသနစာရခေတ် သုံးမျိုး	三种思惟行境	223
သမ္မသနညာဏ်	思惟智（sammasana-ñāṇa）	84
သမ္မသနပဋိဝေဓ	思惟通达（sammasana-paṭivedha）	45
သမ္မသနုပဂဓမ္မ	适合思惟之法（sammasanūpaga-dhamma）	229
သမ္မာဒုက္ခက္ခယဂါမိနိယာ	正确导向尽苦（sammā-dukkhakkhaya-gāminiyā）	581
သမ္မာပဋိပန္န	正行者（sammāpaṭipanna）	103
သမ္မာသမ္ဗုဒ္ဓ ဘာသိတ တရားတော်	正等觉者所说之法	132、180
သမ္မာသမ္ဗောဓိ အလောင်းအလျာ	正等觉菩萨	223
သမ္မောဟဝိနောဒနီအဋ္ဌကထာ	《迷惑冰消》〔《分别论》义注〕（Sammohavinodanī）	D
သမယ၏ အစွမ်းဖြင့် အတိတ်-အနာဂတ်- ပစ္စုပ္ပန် ရုပ် ယူဆပုံ	依时段划分过去、未来、现在诸色	159
သမယကထာ	时段论（samaya-kathā）	161
သမာဒဟံ စိတ္တံ	令心安定（samādahaṃ cittaṃ）	488
သမာဓိ၏ အကျိုးဝုဏ်အင် အာနိသင် ငါးပါး	定的五种功德	498
သမာဓိကမ္မိကနှင့် ဝိပဿနာကမ္မိက	修定者与修观者	366
သမာဓိကို ထူထောင်ပါ	建立定	186、570
သမာဓိသည် အနှစ်သာရလော?	定是精髓吗?	236

သမာဓိသည် သာသနာတွင်း တရား မဟုတ်	定并非教内之法	239
သမာဓိထူထောင်သင့်ပုံပိုင်း	修定篇	186
သမာဓိန္ဒြေ	定根（samādhindriya）	103
သမာဓိနှင့် ပညာ	定与慧	384
သမာဓိနှင့် ဝီရိယ	定与精进	366
သမာဓိနှစ်မျိုးတို့၏ ထူးခြားချက်	两种定的差别	434
သမာဓိသမ္ဗောဇ္ဈင် ဖြစ်ကြောင်းတရား (၁၁)ပါး	令定觉支生起的十一种法	410、403
သမာဓိသုတ္တန်များ	诸《定经》	187
သမာပဇ္ဇနဝသီ	入定自在（samāpajjana-vasī）	458
သမာပတ်နှင့် ဝိပဿနာ	等至与观	285
သမာဟိတ	等持（samāhita）	506
သမာဟိတပုဂ္ဂလသေဝနတာ	亲近有定之人（samāhita-puggala-sevanatā）	418
သမာဟိတော ယထာဘူတံ ဇာနာတိ ပဿတိ	有定者如实知、如实见	666
သမုဒယအရိယသစ္စာတရား	集圣谛法	58
သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ	随观集法（samudayadhammānupassī）	91
သမုဒယဝယဓမ္မာနုပဿီ	随观集灭法（samudayavayadhammānupassī）	91
သမုဒယသဘော	集起之性（samudaya-sabhāva）	42
သမုဒီရဏ နှင့် ဝိတ္ထမ္ဘန	推动与支持（samudīraṇa、vitthambhana）	575
သမုဒီရဏရသ = တွန်းကန်မှုသဘော	推动作用即推动性（samudīraṇa-rasa）	217、570
သမူဟဃန = နာမ်အဝေါင်း အစုအတုံးအခဲ	组合密集即名法组合的密集团块（samūha-ghana）	218
သမူဟဃန = ရုပ်အဝေါင်း အစုအတုံးအခဲ	组合密集即色法组合的密集团块（samūha-ghana）	216
သယမ္ဘူဉာဏ်	自生智（sayaṃbhū-ñāṇa）	249
သရီရ	本体（sarīra）	535
သလက္ခဏရုပ်	具相色（salakkhaṇa-rūpa）	549
သလဒက္ခဏာ	辨察（sallakkhaṇā）	288、289
သဝနပဋိဝေဓ	听闻通达（savana-paṭivedha）	45
သဿတဒိဋ္ဌိ	常见（sassata-diṭṭhi）	C
သဠာယတန	六处（saḷāyatana）	16
သာဌေယျ	虚伪（sāṭheyya）	C、581
သာမညလက္ခဏာ	共相（sāmañña-lakkhaṇa）	163
သာမညလက္ခဏာကို နလုံးမသွင်းသင့်ပုံ	不应作意共相	265
သာမီစိ	正当行（sāmīci）	251
သာရတ္ထပ္ပကာသနီ	《显扬心义》（Sāratthappakāsinī）	F
သာရမ္မဏတရား	有所缘法（sārammaṇa-dhamma）	214
သာဝဇ္ဇဒုက္ခဝိပါက	有过失、能招感苦果（sāvajja-dukkha-vipāka）	377
သာသနာကို ဖျက်ဆီးနေသူ	破坏教法者	179
သာသနာ့မဏ္ဍိုင်ကြီးများ	教法的大支柱	168
သာသနာ့မဏ္ဍိုင်ကြီး (၄) ရပ်	教法的四大支柱	179
သိအောင် အားထုတ်ရမည့် အချက်	必须努力弄清的要点	279
သိအောင် ရှုပွားရမည့် အချက်	观修时必须明了的要点	697
သိက္ခတိ - ထည့်၍ ဟောရခြင်းအကြောင်း	为何加入“训练”（sikkhati）一词而作开示	310
သိခါပတ္တဝိပဿနာဉာဏ်	达到顶峰的观智（sikhāpatta-vipassanā-ñāṇa）	46
သိင်္ဃာနိကာ = နှပ်	鼻涕（siṅghāṇikā）	721
သိထားသင့်သော အကြောင်းပြချက်	应当知道的理由	265
သိထိုက်သော တရား	所应知之法	765
သိနိဒ္ဓပုဂ္ဂလသေဝနတာ	亲近心地柔润之人（siniddha-puggala-sevanatā）	401
သိသင့်သောအချက် တစ်ရပ်	一项应当了解的要点	153
သီတဥတု	冷时节（sīta-utu）	686
သီတဘာဝ = သီတတေဇော = အေးမှုသဘော	冷性即冷火界：冷的性质	577
သီတင်းသုံးဖော်တို့၏ မြင့်မြတ်ပုံ	思惟同梵行者之崇高	396
သီလ	戒（sīla）	395
သီလဗ္ဗတုပါဒါန်	戒禁取（sīlabbata-upādāna）	80
သီလဝိသုဒ္ဓိ	戒清净（sīla-visuddhi）	536
သီလာနုဿတိ	戒随念（sīlānussati）	400

သီဟာသန	狮子座（sīhāsana）	523
သုခ	乐（sukha）	444
သုခဉ္စ ကာယေန ပဋိသံဝေဒေတိ	并以身感受乐（sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti）	469
သုခသမ္ဖဿ-ဒုက္ခသမ္ဖဿ	乐触与苦触（sukha-samphassa、dukkha-samphassa）	593
သုခုမရုပ်	细微色法（sukhuma-rūpa）	8
သုဂန္ဓ	芳香（sugandha）	630
သုည-နိဿတ္တ-နိဇ္ဇီဝ	空、非有情、非生命我	592
သုတ္တ	经（sutta）	168
သုတ္တန္တပရိယာယနည်း	经教门的方法	152
သုတ္တန္တဘာဇနီယနည်း	经分别法的方法	153
သုတ္တာနုလောမ	随顺经（suttānuloma）	172、174
သုတ္တန်ဆောင် မထေရ်	持经长老	459
သုတ္တန်မဟာပဒေသတရားလေးပါး	四项经大教法	174
သုဒ္ဓဝိပဿနာယာနိကလမ်း	纯观乘者之道	195
သုမင်္ဂလဝိလာသိနီ	《吉祥悦意》（Sumaṅgalavilāsinī）	F
သုသိမသုတ္တန်	《苏尸摩经》（Susīma Sutta）	209
သူတော်ကောင်းတို့၏ ချီးမွမ်းသံ	诸善士的赞叹	364
သေက္ခပုဂ္ဂိုလ်	有学者（sekkha-puggala）	225
သေဒေါ = ချွေး	汗（sedo）	720
သေမှံ = သလိပ်	痰（semhaṃ）	720
သောတအကြည်	耳净色（sota-pasāda）	308
သောတဒသကကလာပ်	耳十法聚（sota-dasaka-kalāpa）	641
သောတဒွါရ (= နား)၌ ရှိသောရုပ်	耳门（即耳朵）中存在的54种色法	641
သောဘဏသာဓာရဏာ	遍一切美心心所（sobhaṇa-sādhāraṇa）	64
သော သတောဝ အဿသတိ၊	彼具念而入息（so satova assasati）	256
သံခိတ္တရုစိ	喜好简略的人（saṅkhittaruci）	543
သံဃာနုဿတိ	僧随念（saṅghānussati）	400、414
သံမသနရုပ်	可思惟色（sammasana-rūpa）	549
သံယုတ္တနိကာယ်အဋ္ဌကထာ	《相应部义注》（Saṃyutta Nikāya Aṭṭhakathā）	F
သံယုတ်ဋီကာ၏ မှာထားချက်	《相应部复注》的提示	398
သံဝေဂဝတ္ထု (၈) ပါး	八种悚惧事（saṃvega-vatthu）	414
သံသရဏလောဟိတ	周流血（saṃsaraṇa-lohita）	721
သုတ်မဟာဝါဋ္ဌီကာ	《经大品复注》（Sutta-mahāvagga-ṭīkā）	116

〔 ဟ 〕

ဟဒယဒသကကလာပ်	心所依处十法聚（hadaya-dasaka-kalāpa）	645
ဟဒယဝတ္ထုရုပ်	心所依处色（hadaya-vatthu-rūpa）	195、308
ဟဒယဝတ္ထုရုပ် တစ်ပါး	一种心所依处色	547
ဟဒယံ = နှလုံး	心脏（hadayaṃ）	719
ဟသိတုပ္ပါဒ်စိတ်	生笑心（hasituppāda-citta）	437
ဟိရီ	惭（hiri）	395
ဟီနရုပ်တရား	低劣色法（hīna-rūpa）	8
ဟေတုကိစ္စ	因的作用（hetu-kicca）	160
ဟောတော်မူလိုရင်း	说法本意	139