趣向涅槃之道 · 第二册

第二册

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’第二册的现代汉语全译，收录原书正文第 1 – 599 页、原书索引第 601 – 620 页，共展示 6861 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. 卷题
    - 卷题

2. 非色摄受章
   - 作为观智所缘的名法
   - 处门与业门
   - 摄取名业处的三种方法
   - 一切名法皆须摄取
   - 应恭敬遵循的一项原则
   - 《逐一经》节录
   - 十六种法
   - 逐法观与聚观
   - 最近的过去
   - 过去未来名法与亲证现见智
   - 如何观见名法的生起、住立与坏灭
   - 意门与心所依处
   - 门与所缘
   - 六依处、六门与六所缘
   - 六识界
   - 六种心路
   - 五门转向
   - 极大所缘
   - 所见唯是所见
   - 极微细所缘心路
   - 《清净道论》释文：观见非色法生起的方式
   - 速行与所缘
   - 根本遍知
   - 另一种解释
   - 极其困难的工作
   - 十二不善心
   - 十八无因心
   - 心随观念处
   - 义注的解释
   - 摄取、观照的理由
   - 七种遍一切心心所
   - 十四不善心所
   - 二十五美心所
   - 禅那等至心路
   - 先须摄取的欲界名法
   - 三种摄取名法的方法
   - 关于彼所缘应知之事
   - 法所缘线
   - 五门心路名法的摄取方法
   - 大善速行生起的诸因
   - 五门识的力量与意门识的力量
   - 触所缘（所触）线
   - 摄取离心所与无量心所名法的方法
   - 不善组：摄取、观修不善速行心路的方法（上）
   - 不善组：摄取、观修不善速行心路的方法（下）
   - 摄取五门不善速行心路名法的方法
   - 染著—嗔害—迷惑之性
   - 各别—偶生心所
   - 名业处简略摄取法
   - 观为“名法、名法”
3. 色非色摄受章
   - 三、分别色名，加以摄取

4. 名色分别章
   - 一项不可估量的裁断准则
   - 见清净
   - 意界
   - 十二处
   - 依十八界法摄取色名的方法
   - 依十二处法摄取色名的方法
   - 另一种摄取界与处的方法
   - 《蕴经》摘录
   - 蕴与取蕴
   - 见时应观什么
   - 所谓否定阿毗达磨者
   - 可意所缘与不可意所缘之说
   - 增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）（上）
   - 增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）（下）
5. 威仪章与正知章
   - 威仪章与正知章
   - 身表色
   - 五蕴即色名二法
   - 观修方法提要
   - 正知品（sampajānapabba）
   - 长时威仪—中等威仪—细小杂项威仪
   - 前进—退返
   - 四种正知（上）
   - 四种正知（下）
   - 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
   - 三类威仪的区分方式
   - 三藏大湿婆长老之说
   - 以不痴正知为重
   - 《迷惑冰消》义注的解释

6. 四念处章
   - （甲）入出息品（ānāpānapabba）· 第一阶段
   - （乙）威仪品（iriyāpathapabba）· 第一阶段
   - （丙）正知品（sampajānapabba）· 第一阶段
   - （丁）界作意品（dhātumanasikārapabba）
   - 关于受的应知事项
   - 二种业处
   - 念处的分类方法
   - 《帝释所问经》
   - 《长爪经》节录
   - 受的分类方法
   - 摄取方法略示
   - 有爱染乐受
   - 无爱染乐受
   - 有爱染苦受
   - 无爱染苦受
   - 依家舍受，即有爱染舍受
   - 依出离舍
   - 依出离受，即应亲近受
   - 受与随眠
   - 心随观念处第一阶段
   - 法随观念处第一阶段
   - 盖品（nīvaraṇapabba）· 第一阶段
   - 法随观蕴品（khandhapabba）· 第一阶段
   - 法随观处品（āyatanapabba）· 第一阶段
   - 法随观觉支品（bojjhaṅgapabba）· 第一阶段
   - 法随观谛品（saccapabba）· 第一阶段（上）
   - 法随观谛品（saccapabba）· 第一阶段（下）
   - 四念处的分别解析
   - 一、身随观念处
   - 四念处的力量
   - 诸大义注的裁断
   - 将智转向外在
   - 名色分别智（nāmarūpavavatthānañāṇa）
   - 义注、复注的解释
   - 念处修行第四阶段
7. 原书索引
   - 〔အ〕
   - 〔အာ–အား〕–〔ဣ〕
   - 〔ဤ〕–〔ဩ–အိပ်〕
   - 〔က〕
   - 〔ခ〕–〔စ〕
   - 〔ဆ〕–〔တ〕
   - 〔ထ〕–〔ဒ〕
   - 〔ဓ〕–〔နှ〕
   - 〔ပ〕
   - 〔ဖ〕–〔မ〕
   - 〔ယ〕–〔လ〕
   - 〔ဝ〕
   - 〔သ〕–〔ဟ〕

卷题

卷题

原书第 1 页

原书 1

趣向涅槃之道（Nibbānagāminipaṭipadā）

趣向涅槃之道・第二册

名业处篇

非色摄受章

作为观智所缘的名法

原书第 1 – 3 页

原书 1

> 礼敬彼世尊、阿罗汉、正等觉者。

非色摄受章

作为观智所缘的名法

一切知正等觉者在《六处品相应 · 未遍知经》中亲自开示：如果不能以知遍知、审察遍知和断遍知这3种遍知，对一切色法、名法分别作透彻了知，轮回之苦便绝不可能灭尽（《相应部》2-249—250）。又因《殊胜义注》（271）和《清净道论》（2-300—301）教示：只观照色法，名为“出起”的圣道智不能生起；只观照名法，圣道智也不能生起；所以应当有时观照色法，有时观照名法。由此，想令轮回大苦灭尽的瑜伽行者，对于观智——

所观的诸名法，也必须继续摄取并以智辨别。《清净道论》及《大复注》对这些应继续摄取的名法解释如下。

对于这样已经把握色法的人，诸名法依门而显现，即：双五识、3意界、68意识界，共81种世间心；以及不加区别地与这些心俱生的触、受、想、思、命根、一境性（心住）与作意等每心各有的7种心所。至于出世间心，无论纯观乘者还是止乘者，都不能把握，因为他们尚未证得这些法。（《清净道论》2-223。）诸名法虽也能依所依处而显现，但依门把握不会混乱，所以说“诸名法依门而显现”。“81种世间心”是总摄而说；广大心只有已得禅者才会清楚显现。“不加区别”即共通而言。

触等7种心所连眼识等心中也会生起，所以是遍一切心心所。“一切这些法”是指81种世间心，以及与其相应的触等一切名法。若再按所缘等差别来分别每一心生起，数目会更多；但这里并非意在说明那种算法。

> （《大复注》2-352—353。）

当他把握色蕴为“四大种及23种所造色即是色蕴”时，诸非色蕴便依处门而显现。（《阿毗达磨义注》2-241。）

原书 2

上述义注和复注的要义如下。

如色业处篇所说明，瑜伽行者已经以智辨别并摄取存在于六门、42身分中的四大种和24种所造色；这时，诸名法会在他的相续中依眼门、耳门、鼻门、舌门、身门和意门这6种处门而显现。

诸名法也会依其所依色——眼所依、耳所依、鼻所依、舌所依、身所依和心所依处——而显现。

不过，义注师考量到：依眼门心路等处门来摄取、以智辨别名法，不会发生混杂，所以教人依眼门心路等处门摄取、观照名法。

眼识心与触、受、想、思、一境性、命根、作意7心所依止眼所依而生，心与心所合计为8种名法。同样，耳所依等各处，也各有耳识等相应识和7心所，合计8种名法依之而生。至于心所依处，除了眼识等五识之外，能随宜识知6种所缘的一切心路心都依它而生；结生心、有分心与死亡心这些名法聚，也都依心所依处而生。因此，心所依处是识知6种所缘的各种心集中生起之处；若依所依处摄取名法，便会有混杂——

确实会发生这种情形。为了避免混杂，依眼门心路名法等处门来摄取、观照名法更为妥善，所以义注师教人依处门摄取与观照。本书也将遵照上述义注的规定，依处门说明名法的摄取方法。应摄取、观照的名法是：1．双五识，10种；2．称为意界的五门转向与2领受心，3种；3．意识界，68种；合计81种世间心；4．与这些世间心相应的触、受、想、思、一境性（又名“心住”）、命根、作意，也就是遍一切心心所——

这些法。以上只是概括地说。具体而言，应在每一个心刹那中，以智破除名法的4种密集，分析并摄取所有相应的心与心所法聚。在这些世间心中，称为广大心的禅那名法，只会在得禅者的相续中显现。至于出世间心，不以止为乘的——

纯观乘者，以及具禅那止乘的止乘者，都还不能以智辨别把握。

因为他们尚未证得这些出世间法。

应注意唯作心

上文《清净道论》以总摄计数法，将作为观智所缘的一切名法列为81种世间心。其中，五门转向与意门转向这2种对所缘作转向的心，都是无因唯作心。

它们只是执行转向的作用，所以称为“唯作”。这2种唯作心也能在凡夫与有学圣者的相续中生起。其余唯作心是：1．生笑心，1种；2．大唯作心，8种；3．色界唯作心，5种（五禅法）；4．无色界唯作心，4种；合计18种。这18种唯作心只能在阿罗汉的相续中生起。因此应知，它们不包括在凡夫和有学圣者以观智所观的名法之内。

处门与业门

原书第 3 – 4 页

处门与业门

“依处门”是说依称为处的门；特加“处”字，是为了排除业门。

“在身门”是指身净色之门。“意门”是连同转向心在内的有分；又因心所依处是意门生起的所依，依“以能依者之名转称所依处”的用法，心所依处也称为“意门”。（《大复注》2-410。）在佛陀教法中，“门”有处门与业门两种用法。身门、语门、意门3种是业门；眼门、耳门、鼻门、舌门、身门、意门6种是处门。

身门——在身门、语门、意门3种业门中，身门的法体，如色业处篇依《阿毗达磨义注》1-126所说明，是心生色中所摄的身表色；所谓身业门，应理解为身表色。

另一方面，6种处门中也有身门；此处身门的法体，是5种净色中的身净色。

身净色能作为身门心路诸心生起的门，犹如出入的门户，所以称为身门。

原书 4

意门——在身门、语门、意门3种业门中，意门的法体如下。

1．不应说：“有某一种心不是意门。”（《阿毗达磨义注》1-129。）2．三界中的29种善心与不善心，称为意业门。（同书1-130。）第一，一切心都称为意门，因为它们是名为思的业生起之因。

思是遍一切心心所，即与一切心相应的心所。

思恒常只与心俱生，离开心便不能生起；它必须由心以俱生缘等缘力资助才能生起。因此，一切心都是思生起之因，故称为意门。

第二，不善思与贪欲（对所缘的欲求贪著）、瞋恚（想伤害众生或行法，即瞋）、邪见等不善法相应；善思则与无贪欲（不欲求、不贪著所缘）、无瞋恚（不想伤害众生或行法，即慈与无瞋）、正见等善法相应。由于三界中的29种善速行与不善速行，是这两类善思、不善思生起之因，所以也称为意门。（《阿毗达磨义注》1-129—130。）至于6种处门中意门的法体——

有以下3种说法。

1．有分意净界也称为意门。

2．连同转向心（意门转向）在内的有分意净界，也称为意门。

3．心所依处色也依处所转称的用法而称为意门。

这3者都是意门心路名法或意识名法生起的门，故称为意门。

应知：在本名业处篇中，“身门”与“意门”所指的只是处门。

（亦请参见本书第31页等处。）

摄取名业处的三种方法

原书第 4 – 7 页

原书 4

摄取名业处的三种方法

对于这样已将色法摄受得极清净的人，诸名法以3种方式现起：或依触，或依受，或依识。（《清净道论》2-226。）在名业处中，入手方式有3种：依触、依受或依心。如何实行呢？

原书 5

有的人，以简略法或详尽法摄取色业处之后，心与心所最初趋入该色法所缘时，触由于接触该所缘而生起，并清楚显现。有的人，受由于体验该色法所缘而生起，并清楚显现。有的人，识摄取并分别识知该色法所缘而生起，并清楚显现。

其中，触清楚显现的人也这样把握："并非只有触生起；与触同时，体验同一所缘的受、记认同一所缘的想、对同一所缘造作的思，以及识知同一所缘的识，也都生起。"他所把握的正是触等五法。

受清楚显现的人这样把握："并非只有受生起；与受同时，接触同一所缘的触、记认同一所缘的想、对同一所缘造作的思，以及识知同一所缘的识，也都生起。"他所把握的正是触等五法。

识清楚显现的人这样把握："并非只有识生起；与识同时，接触同一所缘的触、体验同一所缘的受、记认同一所缘的想，以及对同一所缘造作的思，也都生起。"他所把握的正是触等五法。（《中部义注》1-280—281；《长部义注》2-314；《阿毗达磨义注》2-252。）所谓"入手"，应知是指在观智之前必须进行的名色分别；因此，先把握色法就是从色法入手，其余亦同。（《大复注》2-470。）虽然每位禅修者所清楚显现的起点各不相同，但经中说"一切皆应证知""诸比丘，应证知一切"等，表示凡适合思惟的法都必须把握；为说明这一点，义注才说"其中，某人的……"等。

这里限定说"正是触等五法"，是因为4种非色蕴已经包括在其中，也已随举这组法而一并含摄。

之所以采用"触等五法"这一说法，是因为这组法遍及一切心的生起；其中，举出触与思，便总摄了一切行蕴法，因为在行蕴诸法中思是主要的。正因如此，《分别论》的经分别在解释行蕴时，以"眼触所生之思"等方式主要分别思；其余诸蕴则直接以各自的自体列入其中。

> （《中部复注》1-370。）

上述义注和复注的要义如下。

如色业处篇已经说明，对于已经以智辨别并清净摄取色法的瑜伽行者，诸名法会以3种方式中的一种，在其相续中显现：1．依触；2．依受；3．依识。

入手（abhinivesa）——在观智之前，应当先以智辨别、摄取色法与名法；这种名色分别的修习称为"观禅入手"，也就是对观智所缘——

原书 6

作意。从色法入手称为“从色法入手”，从名法入手称为“从名法入手”。对因法、果法作意，也属于这里所说的入手，因为因法与果法无非是因色名之聚和果色名之聚。

在名业处中，有3种入手方法：1．依触入手；2．依受入手；3．依识入手。进一步说明如下。

有些瑜伽行者以四界简略法或四界详尽法，以智辨别并摄取色业处；这时，在其智中，心与心所最初趋入该色法所缘、接触该所缘而生的触，会清楚显现。

有些瑜伽行者的智中，体验该色法所缘而生的受，会清楚显现。

有些瑜伽行者的智中，能分别识知该色法这一所缘的识，会清楚显现。

在这3类人中，若某位瑜伽行者的智中触最清楚，他便这样作意：“并非只有一个触生起。与触同时，体验同一所缘（即体验其滋味）的受也生起；记认、标记同一所缘的想也生起；推动、激励相应法趋向同一所缘的思也生起；分别识知同一所缘的识（其识知方式不同于慧与想）也生起。”由此，他以智辨别、摄取触等五法。

若某位瑜伽行者的智中，体验所缘滋味的受最清楚——

他便这样作意：“并非只有一个受生起。与受同时，接触同一所缘而生的触也生起；记认、标记同一所缘的想也生起；推动、激励相应法——

原书 7

趋向同一所缘的思也生起；分别识知同一所缘的识（其识知方式不同于慧与想）也生起。”由此，他以智辨别、摄取触等五法。

若某位瑜伽行者的智中，能够分别识知所缘的识最清楚，他便这样作意：“并非只有一个识生起。与识同时，接触同一所缘而生的触也生起；体验同一所缘滋味的受也生起；记认、标记同一所缘的想也生起；推动、激励相应法趋向同一所缘的思也生起。”由此，他以智辨别、摄取触等五法。

（《中部义注》1-280—281等。）

一切名法皆须摄取

原书第 7 – 8 页

原书 7

一切名法皆须摄取

如上所说，虽然不同瑜伽行者的智中，触、受、识3法只会有某一法特别显著，但是世尊开示：（1）“诸比丘，一切皆应证知。”（《相应部》2-258；《小部》9-6。）（2）“诸比丘，证知一切之后——”（《相

应部》2-250。）也就是说：（1）一切色法、名法都应透彻了知；（2）诸比丘，若透彻了知一切色法、名法，轮回之苦——

便能灭尽。

由于世尊有上述种种开示，义注师为了指出“一切适合安立三相而作观禅思惟的色法、名法，都应先以智辨别并摄取”，才说出上文这些话。

义注说应当把握触等五法，是从主要项目来说明。每一心刹那中的名法聚里，触与思属于行蕴；既说应把握这两项主要法，也就必须把握其余非主要的相应法。

因为举出触与思，就总摄了行蕴中一切究竟界法；其理由是思在行蕴诸法中居于主导地位。世尊在《分别论》的经分别中，虽依自体分别宣说行蕴以外的其余4蕴，但在分别行蕴时——

原书 8

则以思为主而作分别宣说。这也是一项明确的古来教规。

> （《中部复注》1-370。）

依上述义注与复注的规定，从触、受或识任何一法入手摄取名法时，并不是在一个心刹那中只摄取单独一个触、受或识，而是必须摄取所有相应的心与心所。此义也符合本书开头《一夜贤者》篇曾说明的《六处品相应 · 未遍知经》佛说。

应恭敬遵循的一项原则

原书第 8 – 12 页

原书 8

应恭敬遵循的一项原则

在这样把握名法时，止乘者若愿意，可以先把握禅支，以及与这些禅支在同一心刹那俱生的禅那相应法。把握这些名法之后，还须继续把握它们所依的心所依处中存在的大种色与所造色。（参见《清净道论》2-222。）如果止乘者还要继续把握欲界名法，他就必须已经完成对色业处的把握与智辨别。纯观乘者没有禅那，不能把握禅那名法，所以只能把握欲界名法；而要这样做，也同样必须先完成——

对色业处的摄取与智辨别。“以简略法或详尽法摄取色业处之后……”（《中部义注》1-280。）这说明准备摄取名业处的瑜伽行者，必须先摄取色业处。

《殊胜义注》（271）也说，只观照色法不能抵达圣道智，只观照名法也不能抵达圣道智；因此，它进一步教示：已以智辨别并观照大种色与所造色的瑜伽行者，还必须继续观照名法。

因此，他以该色法为所缘，辨别由此生起的受、想、行与识为“这是名法”，再以无常等方式观照。（《殊胜义注》1-271。）

原书 9

依照这一教示，刚开始修名业处的瑜伽行者，应先摄取并观照以色法为所缘而生起的4名蕴。

以名法为所缘而生起的名法，也可以把握、观照。不过，对初修名业处者来说，这类名法难以把握、以智辨别，所以并不教他从这里开始。到了观禅阶段，观智逐渐成熟、锐利时，《清净道论》的“非色七法”等观法（2-261）仍教人回过来观照以名法为所缘而生起的名法。

以男人、女人、个人、众生、金、银等成块的概念为所缘而生起的名法，也可以把握、观照。这里不是观照概念本身，而是观照以概念为所缘而生起的究竟名法。但在观禅中，所知的所缘与能知、能取所缘的法两者都必须观照；因此才教初学者先把握以色法为所缘而生起的名法。止乘者也能够、而且应当把握与观照以遍概念等概念为所缘而生起的禅那法及禅那相应法，即所谓禅那名法——

正因为这些名法也必须摄取、观照。

此外，《清净道论》还郑重说明：想摄取名法的瑜伽行者，必须先把色法摄取得清净圆满。

正因为诸名法只会以这3种方式，在色法把握得极清净的人面前显现，所以只有色法把握得极清净的人，才应努力把握名法，其他人不应如此。若仅有1种或2种色法现起，便舍弃色法而开始把握名法，他就会从业处退失，如修地遍时所说的山中母牛。反之，色法把握得极清净的人努力把握名法，其业处便会增长、茁壮、广大。（《清净道论》2-227。）进一步说，只有已经以智辨别并清净把握色法的瑜伽行者，诸名法才会依3种因缘显现：1．从触开始显现；2．从受开始显现；3．从识开始显现。也就是说，名法之所以被知、在智前显现的3种因缘——

即这3种因缘中的任何一种方式——

原书 10

能令诸名法清楚显现。因此，只有已将色法把握清净、以智辨别清楚的瑜伽行者，才应努力以智辨别、把握名法；尚未将色法把握清净、尚未以智辨别清楚的人，不应作此努力。若勉强进行，过患如下。

若只在智中显现1种色法（界法），例如：“风界的推动、移动是色法，识知的是名法”；或只显现2种色法（界法），例如：“风界的推动、移动是色法，火界的热、冷是色法，识知的是名法”；便舍弃摄取色业处的工作，转而努力摄取识知、感受等名法，业处就会退失，犹如修地遍部分所说那头在山中放牧、却不懂牧地的愚痴母牛。

反过来说，已经清净把握色法、再努力把握名法的瑜伽行者，其观禅业处能够增长、茁壮、广大，直至证得道果、亲见涅槃。（《清净道论》2-227，“正如只有经过善修、达到自在的下层禅那，才能成为上层禅那的基础与近因，而不是仅仅刚获得的下层禅那；同样，只有极清净、无纠结、无丛杂的色法把握，才能成为名法把握的基础与近因，不清净的色法把握不能如此。所以，色法或名法即使只有一部分尚未现起，这种把握仍是不清净，更何况有许多部分未现起。为了显示此义，才说‘如果只有……’等。”（《大复注》2-357。）世尊在《母牛譬喻经》（《增支部》3-216）中，以一头在山中放牧、却不懂牧地的愚痴母牛为譬喻，开示：若尚未把初禅等下层禅那的5自在练熟，就越级转修第二禅等上层禅那，不仅会从上层禅那退失，已经获得的初禅等下层——

禅那也会失去。（这一譬喻已在入出息念定篇说明。）义注师又把同一譬喻用于名色分别智阶段的见清净。其要义如下。

只有下层禅那经过善修，达到熟练掌握5自在，才能成为上层禅那的基础和获得上层禅那的近因。仅仅获得、却尚未善修到熟练掌握5自在的下层禅那——

原书 11

不能成为上层禅那的基础，也不能成为获得上层禅那的近因。

同样，只有辨别、把握色法的色摄受智（即色摄受的实修工作）达到清净、无纠结、不混杂，才能成为辨别、把握名法的非色摄受智（即非色摄受的实修工作）的基础与近因。

若尚未把色法把握清净，色摄受的实修工作便不清净，也不能成为把握名法、获得非色摄受智的近因。

因此，只要色法、名法还有某一部分未在智中显现、未被照见，色摄受智（即色摄受的实修工作）与非色摄受智（即非色摄受的实修工作）就仍未清净。若大量究竟色名法都未在智中显现、未被照见，那就更不必说，必定仍未清净。为了明确显示这一点，义注师才说：“若智中只显现1种或2种色法（界法），便舍弃把握色业处的工作而努力把握名法，业处就会退失。”

义注师所说的正是这类教诫。

> （《大复注》2-357。）

一头在崎岖山地放牧、既愚痴又不熟悉牧地的母牛，想前往未到过的地方、饮用未饮过的池水、啃食池边未吃过的青嫩鲜草。它从崎岖山坡下行时，前脚尚未踏稳就抬起后脚，于是从山上跌落山下，所有目标都落空，也回不到原来的山顶。同样，尚未把色法摄取清净就改去摄取、观照名法，也会从业处退失——

甚至会同时从色业处与名业处两方面退失。

需要思考的一点

贤者也许曾在还不能摄取、观照六门与42身分中的真实色法和非真实色法，尚未令智见抵达究竟法时，就已经修过摄取、观照名业处。换言之，也许只知道推动、移动——

原书 12

这一种风界，或只知道推动、移动的风界与热、冷的火界这两种色法，就舍弃摄取色业处的工作，转而摄取、观照名业处。对于这样得到的摄取，必须亲自审察：在依心定律生起的眼门心路等路心相续中，自己能否破除名法密集，并摄取、观照五门转向、眼识等每一个心刹那中的心与心所法聚，直至智见抵达究竟法？如果不能在每一心刹那中——

摄取、观照依心定律生起的名法，直至智见抵达究竟法；如果也承认自己不能破除色法密集，摄取、观照28种色法，直至智见抵达究竟法；那么，连色名法都尚未如实知见的自己，其业处究竟是在增长进步，还是在

退失？极其向往作为轮回大苦灭尽处之殊胜涅槃的贤者，应当以正确如理作意和清净正直之心，对这一点加以衡量、审察。

《逐一经》节录

原书第 12 – 16 页

原书 12

《逐一经》节录

有些禅修者对于这一点仍未免存疑：在沿着称为心路的心定律轨道生起的名法中，声闻弟子究竟能不能在每一心刹那观照彼此相应的心与心所？为消除这种疑惑，下面继续加以说明。《逐一经》中记载着一项古老的典范，即声闻弟子中智慧第一的舍利弗尊者所修的观法。

大目犍连尊者以神通成就殊胜而著称；摩诃迦叶尊者以头陀支成就殊胜而著称；阿那律长老以天眼通殊胜而著称；优波离长老以持守律藏殊胜而著称；离婆多长老以常入禅定、乐于并喜爱入定而著称；阿难长老则以多闻殊胜而著称。像这样，各位大长老的种种功德都十分显著，舍利弗尊者的功德却并不显著。这是为什么呢？因为智者的功德若无人宣说，人们便无法——

——知晓。因此，世尊有意宣说舍利弗尊者的功德，便等待与之相应、志趣相同的听众聚集。在志趣不相同的人面前宣说这些功德，并不适当；因为这种人听到功德时，往往只会作无益的毁谤。到了宣说《逐一经》的这一天，舍利弗尊者的——

原书 13

——志趣相同的听众恰好已经聚集。世尊知道并见到这一相应听众的集会，为了显示舍利弗尊者的功德，便宣说了《逐一经》。（《中部义注》4-56。）该经在说明舍利弗尊者智慧广大时，也把他从缅历德波端月（Tabodwe）初一至月圆日、连续十五天依逐法观修观的过程，作为一个部分纳入开示。

这里摘录舍利弗尊者修逐法观的方法如下。

> 诸比丘，于此，舍利弗离欲、离不善法，有寻有伺，离生喜乐，具足初禅而住。初禅中的诸法，即寻、伺、喜、乐、心一境性、触、受、想、思、心、欲、胜解、精进、念、舍、作意，他都逐一确定。这些法为他所知而生起、为他所知而住立、为他所知而灭没。他这样了知：“这些法确实本来没有而生起，生起之后便坏灭。”对于这些法，他不亲近、不排斥、不依止、不系著，解脱、离系，以无界限之心安住。他了知：“尚有更上的出离。”由于多修这一点，他确定更上的出离确实存在。（《中部》3-75。）释文：诸比丘……舍利弗离诸欲，也离诸不善法——

——有寻、有伺，具有由远离诸盖而生的喜与乐，进入并安住于初禅。在初禅等至之中有：1. 寻——把心投入所缘；2. 伺——持续审察所缘；3. 喜——对所缘感到欢喜；4. 乐——乐受；5. 一境性——心的安定，即定；6. 触——接触所缘；7. 受——体验所缘之味；8. 想——标记所缘；9. 思——推动并促使诸相应法趋向所

缘；10. 心——取得所缘，即了知所缘；11. 欲——想要造作；12. 胜解——决定所缘；13. 精进——努力、用功；14. 念——不忘失所缘、忆持所缘；

原书 14

15. 舍——中舍地看待所缘；16. 作意——令心转向所缘。这些法都清楚显现。舍利弗依次把它们逐一分别了知；这些法在他的智中：1. 清楚地生起；2. 清楚地住立；3. 清楚地灭没。

舍利弗如此了知："这些法先前并未显现，如今突然新生；生起之后，又立即坏灭。"对于这些法，他不以贪染著，不以嗔排斥，不以爱与见执为"我、我所"而依止，不以欲贪系缚；他从欲贪解脱，不与对立之法相应，以无界限之心安住。舍利弗确定地了知："尚有更上的出离。"（《中部》3-75。）义注又继续解释如下。

> "为他所知而生起"，是说正在生起时，为他所知、清楚显现地生起；"为他所知而住立"，是说正在住立时，也为他所知、清楚显现地住立；"为他所知而灭没"，是说正在灭尽时，也为他所知、清楚显现地灭尽。
>
> 这里必须排除"能知与所知是同一心"以及"同时有许多能知之心"这两种误解。譬如不能用同一个指尖触到它自身，同样，也不能以同一心了知该心自身的生起、住立或坏灭。首先应当这样排除能知心与所知心为同一心的误解。
>
> 假如两个心能够同时生起，便可能以一心了知另一心的生起、住立或坏灭。然而，并不存在两个触、两个受、两个想、两个思或两个心同时生起的情形；每次只生起一个。应当这样排除同一心刹那有许多能知之心的误解。
>
> 既然如此，大长老在等至之中，如何能清楚了知这十六种法呢？
>
> 因为已经摄取依处与所缘。长老已经摄取依处与所缘，所以，当他转向那些法的生起时，生起便清楚显现；转向住立时，住立便清楚显现；转向坏灭时，坏灭便清楚显现。因此才说："为他所知而生起、为他所知而住立、为他所知而灭没。"
>
> 以"本来没有而生起"见生；以"生起之后便坏灭"见灭。
>
> （《中部义注》4-60。）

"清楚地生起"是说：这十六种法生起时，在舍利弗尊者的智中清楚显现而生起。

原书 15

"清楚地住立"是说：这十六种法到达住时，在舍利弗尊者的智中仍清楚显现而住立。

"清楚地灭没"是说：这十六种法灭没时，在舍利弗尊者的智中仍清楚显现而坏灭。

在这里应当避免两种误解：1. 以为能观之智与所观之心是同一个；2. 以为同一心刹那中有许多智同时生起。

1. 正如不能用同一个指尖触到它自身，同样，也不能用同一心了知该心自身的生起、住立或坏灭。因此，首先应当避免把能观之智与所观之心认作同一个。（意思是：能观的心与作为所观的心不是同一心。）2. 假如两个心能在同一心刹那、同一时间内同时生起，那么便可能以一心了知另一心的生起、住立与坏灭。

但是，在同一心刹那中，并不存在两个触、两个受、两个想、两个思或两个心同时生起的情形。依心定律，每次只生起一个触、一个受、一个想、一个思、一个心。因此，也必须排除同一心刹那有许多智同时生起的误解。若是如此，便会有一个问题：在舍利弗大长老的智中，禅那等至内生起的十六种法，怎么会清楚显现呢？

> 因为已经摄取依处与所缘。（“因为已经摄取依处与所缘”，是说：禅那诸法在某一所缘——遍业处概念等——上生起；这些禅那名法所依的依处以及遍业处概念等所缘，早已由智预先辨别、摄取。（《中部复注》3-278。）

确实，舍利弗尊者——

——预先以智辨别、摄取了这两类法：1. 禅那名法所依的有分意净界，或心所依处；2. 禅那诸法所缘取的遍业处概念等止禅之相。

因此，1. 当舍利弗尊者的智转向这些禅那名法的生起时，生起便清楚显现。

2. 当舍利弗尊者的智转向其住立时，住立便清楚显现。

3. 当舍利弗尊者的智转向其坏灭时，坏灭便清楚显现。

因此，世尊才说这些禅那法在舍利弗尊者的智中：1. 清楚地生起；2. 清楚地住立；3. 清楚地灭没。（《中部义注》4-60。）

十六种法

十六种法

> 有些论师说，这里只取十六法，是因为长老只确定了这些法；当时也只有这些法向他显现，其他法没有显现。另一些论师则说：这里举出精进与念，由它们同属根，便已摄入信与慧；举出念，由它们同样决定无过，便已摄入轻安等六对心所，以及无贪、无嗔。因为这些法都属于禅心的生起，而且长老是依确定诸法这一共同方式而开始观照，所以不能说它们没有向

他显现。（《中部复注》3-277。）以遍似相、入出息似相为所缘而生起的初禅名法共有三十四种。（参见名业处诸表。）在这三十四种禅那名法中，世尊只直接列举并说明了十六种。

1. 关于这里为何只直接列举并说明十六种禅那法，有些论师说："因为舍利弗尊者只把这十六种法逐一以智辨别；当时也只有这十六种禅那法在他的智中显现，其他禅那法没有显现。"

（这是"有论师说"之见。）

原书 17

2. 在这十六种法中，世尊直接列举具根性质的精进与念；由于同样具有根的性质，信与慧这两法也就被总摄在内。

世尊又以念为例直接列出；由于轻安等六对心所及无贪、无嗔与念一样，都是决定无过之法，它们也被总摄计算在内。因为这些法都包括在禅心的生起中，也就是包括在禅那诸法中。舍利弗尊者逐一以智辨别禅那名法时，辨别与标记的方式相同；因此，凡同样具有倾向遍似相、入出息似相等种种似相所缘这一屈向特相的法，都被——

——汇集起来；世尊依特相导释法宣说了《逐一经》。因此，不能说这些禅那法没有在舍利弗尊者的智中显现。另一些论师作如是说。（《中部复注》3-277。）（这在各处，无论某一义注之说或长老之说，若被置于最后说明，就应当以该说为准。（《律藏义注》1-260。）这里出现"有论师说"与"另有论师说"两种见解；复注作者阿阇梨法护大长老把"另有论师说"列在后面。在各种见解中，应把最后说明者取为要义，这是解释典籍的规则。因此，这里也应当把后说的"另有论师说"取为要义——

——由此应毫无疑惑、确定地理解：以遍似相、入出息似相等似相为所缘而生起的初禅法共有三十四种；舍利弗尊者逐一观照这三十四种禅那法，清楚看见每一法的生—住—灭。从初禅直至无所有处禅，他都以智观察每一禅那法的生—住—灭，再把它安立于无常、苦、无我三相而修习观业处。

（《中部》3-75、76。）

非想非非想处禅

再者，诸比丘，舍利弗完全超越无所有处，具足非想非非想处而住。他具念地从该等至出定；具念地出定后，随观那些已经过去、灭尽、变异的法："这些法确实本来没有而生起，生起之后便坏灭。"对于这些法，他不亲近、不排斥、不依止、不系著——

原书 18

——解脱、离系，以无界限之心安住。他了知："尚有更上的出离。"

由于多修这一点，他确定更上的出离确实存在。（《中部》3-78。）释文：诸比丘……再者，舍利弗完全超越无所有处禅，进入并安住于非想非非想处禅。他具足念与慧，从非想非非想处等至出定。具足念与慧出定之后，他把已经过去、灭尽、变异的三十一种非想非非想

> 处禅法汇集为一整体，以聚思惟的方法观照：“这些禅那法先前并未显现，如今突然新生；生起之后，又立即坏灭。”对于这些法，他不以贪染著，不以嗔排斥——

——不以爱与见执为“我、我所”而依止，不以欲贪系缚；他从欲贪中解脱，不与对立之法相应，以无界限之心安住。

舍利弗了知：“尚有更上的出离。”由于反复修习这种了知，他确定更上的出离确实存在。

> （《中部》3-78。）

逐法观与聚观

逐法观与聚观

> “随观那些法”：在非想非非想处，只有诸佛能行逐法观，声闻不能，所以这里为了显示聚观而这样说。（《中部义注》4-61。）声闻不能行逐法观，因为这里只剩下极微细诸行的流转，难以了知，不能把它们分解而逐一辨取。（《中部复注》3-280。）以总体方式取法而进行的，是聚思惟；以触等各别法为单位逐一取法而进行的，是逐法观。（《根本复注》1-109。）若一位比丘尚未先对其他诸蕴建立观照，便不能只思惟非想非非想处诸蕴而达到厌离；即使舍利弗尊者也不能。只有已经依通常次第修观、又具有如舍利弗尊者般大慧的人才可能做到；即便如此，也只能按聚思惟这样观：“这些法确实本来没有而生起，生起之后便坏灭”，并非依逐法观。这一等至已经达到如此微细的程度。

> （《殊胜义注》1-253。）

观法有两种：逐法观，以及聚思惟观，或简称聚观。

1. 在色法方面，对地界等每一种色法；在名法方面，对每一心刹那或每一等至中共同生起的诸相应法里的触等每一种名法，轮流安立无常、苦、无我三相而修观，这种方法称为逐法观。

---

2. 在色法方面，把六门、四十二身分中的色法总摄起来；在名法方面，把每一心刹那或每一等至中的名法汇集并总摄起来，再轮流安立无常、苦、无我三相而修观，这种方法称为聚思惟观，或简称聚观。

> 换一种说法，下列也都是把诸行法汇集、总摄起来修观：1. 把欲界、色界、无色界三界中的诸行法凡是生起之法，必是灭尽之法。（《殊胜义注》1-271。）2. 把称为苦谛与集谛的诸行

法分作色与名两组而修观；3. 依五蕴法把诸行法分作五组而修观；4. 依十二处法把诸行法分作十二组而修观；5. 依十八界法把诸行法分作十八组而修观；

6. 依二十二根法分别解析诸行法，再观照其中的世间根；7. 依谛的教法，把诸行法分作苦谛一组、集谛一组而修观；8. 依六所缘法，把诸行法分作六组而修观；9. 依“所见唯是所见”的教法，把这六种所缘的诸行法分作四组而修观：（a）所见法——被见之法与能见之法；（b）所闻法——被闻之法与能闻之法；（c）所觉法——被觉之法与能觉之法；（d）所识法——被识之法与能识之法；10. 依缘起的教法，把十二缘起支分作十二组而修——

——观。像这样，把诸行法按总体、集合或组别汇集并总摄起来，轮流安立无常、苦、无我三相而修观的各种方法，都称为聚思惟观，或简称聚观。

原书 20

在八种等至中，舍利弗尊者从初禅直至无所有处禅，对前七种等至依逐法观修观。但在非想非非想处等至中，由于其中的名法极其微细，他不能以逐法观修观，只能把其中的禅那名法汇集、总摄起来，依聚思惟观修观。

在非想非非想处禅中，只有一切知正等觉佛陀能够行逐法观，声闻不能。（《中部义注》4-61。）如果一位禅修比丘尚未对其他诸蕴——即该等至以外其余的色蕴与名蕴——预先建立观照，仅仅把非想非非想处诸蕴安立于三相而思惟，世间便没有这样能够达到厌离智的人；即使舍利弗尊者也不能以这种方式做到。只有已经熟习一般观法、并且具有如舍利弗尊者般广大智慧的人——

——才可能做到。即便是这样具大慧的人，也只能把非想非非想处等至中的诸法作为总体，依聚思惟观而观：“这些法先前并未显现，如今突然新生；生起之后，又立即坏灭。”他不能以逐法观逐一观照等至中的每一种法。非想非非想处等至已达到这般微细的程度，因此也称为“余行等至”（saṅkhārāvasesa-samāpatti）。虽然以想为主而称为非想非非想处等至，其中的一切行法其实都极其——

——微细。粗重诸行已经止息，只剩下确已达到极微细状态的诸行；作为第四无色等至，它因此称为“余行等至”。

（《殊胜义注》1-252—253。）

不要舍弃古老典范

这是世尊亲自认可并宣说的一项古老典范：声闻弟子中智慧最殊胜、智慧第一的舍利弗尊者本人，能够用两种方法观照禅那等至心路中的名法：1. 逐法观；2. 聚思惟观。在观照这些等至法时，他也——

原书 21

——把两项配合起来摄取、观照：1. 所依的心所依处色，或意门；2. 遍似相等所缘。这一教法对于想要修名业处的声闻弟子来说，是无价的古老典范。这里的“依处”（vatthu）实际是指门；各名法由于相应所缘冲击、呈现于相应门而生起。（后文将会说明。）

最近的过去

原书 21

最近过去

这里对观照过去略作说明。

1. 此处作为所观的名法，是存在于八种等至中的禅那名法。

> 所有这些类别，只能在意门速行中获得。（《迷惑冰消》2-388。）依上述《迷惑冰消》〈智分别〉的解释：（α）在凡夫与有学圣者的相续中，是大善意门速行心路——

——心相续；

（b）在诸阿罗汉的相续中，则是大唯作意门速行心路心相续。

作为所观的名法是禅那等至法，所以属于广大法；能观的观智属于大善（或大唯作），所以属于欲界法。广大法与欲界法——换句话说，广大速行与欲界速行——不能在同一心刹那共同生起。除道心路外，在仅有一个转向心的同一速行心路中，它们也不能各自取不同所缘而共同生起；因为两者的所缘不同。

这里，称为禅那法的广大法取遍似相、入出息似相等相为所缘；观速行则取等至中的禅那名法为所缘。一条心路中只有一个转向心。一个转向心不能同时取这两类所缘：1. 遍似相、入出息似相等相；2. 以这些相为所缘而生起的禅那名法。除从灭尽等至出定这一特殊情形外，速行不会离开转向心而生起；在其他场合，速行依定则不能没有转向心而生起。

因此，正如上文《中部 · 后五十篇义注》所解释的：1. 作为所观的名法；2. 作为能观的名法——

原书 22

——并不在同一心刹那或同一速行心路中同时生起。在一条禅那等至心路中，遍作、近行、随顺、种姓等欲界速行之后，确实会生起初禅速行等广大法。然而，同一禅那等至心路中的欲界速行与广大速行，都只取遍业处概念等同一个止禅之相为所缘，所缘并无不同。

因此，当作为观智所缘的禅那等至法正以生—住—灭的方式显现时，以能观之观智为主的大善意门速行心路，还没有以生—住—灭的方式显现。反过来，当以能观之观智为主的大善意门速行心路正以生—住—灭的方式显现时，作为所观名法的禅那法——即禅那等至名法——已经不再以生—住—灭的方式存在。因此，世尊说：

> 他具念地从该等至出定；具念地从该等至出定后——

——他随观那些已经过去、灭尽、变异的法：“这些法确实本来没有而生起，生起之后便坏灭。”（《中部》3-78。）也就是说，舍利弗具足念与慧，从非想非非想处等至出定。具足念与慧出定之后，他把已经过去、

灭尽、变异的三十一种非想非非想处禅法汇集、总摄为一整体，依聚思惟的方法观照："这些禅那法先前并未显现，如今突然新生；生起之后，又立即坏灭。"世尊作了如上开示。这就说明，能够以观智观照最近才——

——灭尽的过去法。这是一项如石柱般坚定不移的古老典范，也是一项教诫；它正是值得郑重尊重的佛陀教言。

过去未来名法与亲证现见智

原书第 22 – 27 页

原书 22

过去、未来、现在

在上述《逐一经》的教说中，佛陀以巴利经文"ယေ ဓမ္မာ အတီတာ နိရုဒ္ဓါ ဝိပရိဏတာ……"——意为"已经过去、灭尽、变异的诸法……"——等语，开示舍利弗尊者的观意门速行心路相续能够观照已经过去、已经灭尽的非想非非想处禅那名法聚。为免在这里发生混淆，下面进一步说明名法领域中过去、未来、现在的划分方法。

巴利义注引文（缅文转写，跨页上段）："အတီတာဒိဝိဘာဂေ ပနေတ္ထ သန္တတိဝသေန ခဏာဒိဝသေန စ ဝေဒနာယ အတီတာနာဂတပစ္စုပ္ပန္နဘာဝေါ ဝေဒိတဗ္ဗော။ တတ္ထ သန္တတိဝသေန ဧကဝီထိ ဧကဇဝန ဧကသမာပတ္တိပရိယာပန္နာ ဧကဝီထိဝိသယသမာ-"译："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——"

原书 23

"——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，情形如下。

1．摄于一个五门心路中的受；2．摄于一个意门速行心路中的受；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；在这三个刹那之前已经生起的受，是过去受；在这三个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。（《清净道论》2-104；《阿毗达磨义注》2-13。）其余名蕴，即想蕴、行蕴、识蕴，也应同样理解。

> “这里，相续现在见于诸义注，一期现在见于经。”（《阿毗达磨义注》1-445。）现在有三种：一期现在、相续现在、刹那现在。其中，相续现在见于诸义注；一期现在则见于《一夜贤者经》等各部经教。

> （《阿毗达磨义注》1-445。）

> “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不带转说的直接、主要说法；其余——

原书 24

——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——这三种都带有转说义。在这些不同论说中，《分别论》巴利圣典，换言之，《蕴分别》的这一部分所要表达的，唯是不带转说的直接、主要说法。（《阿毗达磨义注》2-8；《清净道论》2-103。）依照上述诸大义注的解释，从一生之内的结生直到死亡、贯穿一生而生起的名法，称为一期现在；存在于一个速行心路相续或一次等至之中的名法，称为相续现在。这两种现在之所以得名“现在”，并非依直接义，而只是依“一期”和——

——“相续”这些因缘所作的转说，才获得“现在”之名。只有摄属生起—住立—坏灭三个刹那总和的名法，才不借转说而依直接、主要义获得“现在”之名。

因此，在观照非想非非想处等至的这一场合：1．作为所观名法的非想非非想处等至名法聚；2．存在于能观的观意门速行心路心相续中的名法——这两类名法，都只是一期现在法。这是经教的转说方法。

然而，从刹那现在来说，非想非非想处等至与观照它的观意门速行心路心相续，分别是一条心路，也分别是一个心刹那。

在一个心刹那中，绝无两个心并行、同时生起的法则。

> 因此，当作为观智所观对象的非想非非想处禅那等至法聚正以生起—住立—坏灭清楚存在时，以观智为主的大善意门速行心路心相续，还没有以生起—住立—坏灭清楚生起；反过

来，当后者以生起—住立—坏灭清楚生起时，作为所观名法的非想非非想处禅那等至名法聚，已不再以生起—住立—坏灭存在。因此，佛陀以“ယေ ဓမ္မာ အတီတာ နိရုဒ္ဓါ ဝိပရိဏတာ”——“已经过去、灭尽、变异的诸法”——等语，开示观智正在观照已经成为过去、——

——已经逝去、止息、坏灭的非想非非想处等至名法聚。这段教说所指出的原则是：已经过去、止息、坏灭的名法，能够由观智观见。应注意，这里是从刹那现在的意义来说的。

原书 25

此外，佛陀在《一夜贤者经》《无我相经》等各部经教中，教导观照一期现在诸法。所谓一期现在，包含从结生直至死亡的一切法。若从刹那现在来说，这些法本身无非过去、未来、现在三类；既包括从今日回溯至结生之间的五蕴，也包括从今日前瞻至死亡之间的五蕴。

然而，能观的名法与作为所观的名法，既不能在同一心刹那中俱生，也不能在同一心路中俱生；二者在心刹那和心路上都彼此分隔。当能观名法以生起—住立—坏灭清楚显现时，所观名法可能是已经发生的名法（属于一期现在），也可能是将要发生的名法（也属于一期现在）。

“依刹那等来说，处在前际、后际及中间，摄属三个刹那并正执行自身作用的受，是现在；在它以前的是过去，在它以后的是未来。”（《清净道论》2-104；《阿毗达磨义注》2-13。）依刹那及作用来说，情形如下：摄在生起—住立—坏灭三个刹那之中的受（即名法），是现在受（即现在名法）。

在这三个刹那所摄的受（即名法）以前已经发生的受（即名法），是过去受（即过去名法）；在这三个刹那所摄的受（即名法）以后将要发生的受（即名法），是未来受（即未来名法）。

（《清净道论》2-104；《阿毗达磨义注》2-13。）

请审慎参照这些解释。对于一期过去与一期未来，也应以同样方式理解。

“过去有五因，现在有五果；现在有五因，未来有五果。”

依照这些教说，以观智为主的意门速行心路名法能够观见：1．过去因法；2．现在果法；3．现在果如何由过去因而生；4．现在因法；5．未来果法；6．未来果如何由现在因而生；7．过去因、现在果、现在因、未来果这些行法的无常、苦、无我三相。

若问作这种观见的智是现见智还是类智，应依下文教说，认定它是亲证现见智。

“在这里，他的智不依他缘。”（《相应部》1-258。）

原书 26

“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。）

依此教说，他不依靠、信从他人，而以称为亲证现见智的观正见智，亲自现前、洞彻知见。

再者，前述五种现在因法中所摄的业，可能是重业、惯行业或临死业中的任何一种。如果是重业或惯行业，因为它是在一生中反复熟习的业，所以既可能是在观照该业的观速行心路以前已经发生的过去业，也可能是在该观速行心路以后将要发生的未来业。（请注意：这里是依刹那现在而说。）如果是临死业，它就只是将在观照该业的观速行心路之后发生的未来业。

这些业也都能由称为亲证现见智的观正见智观照而知见。

所以，这些教说指出：若依一期时段来说，观的名法能够观见、知见过去时段、未来时段与现在时段之法；若依刹那来说，因为能观名法与所观名法不能在同一心刹那中同时生起，所以观智既能观见在自己以前已经发生的名法，也能观见在自己以后尚未发生、将要发生的名法。

因此，若依刹那现在来说，在名法世界中，所观名法与能观名法不可能在称为一个心刹那的同一时段中俱生、同时发生；所以，以能观之智为主的观意门速行心路名法能够：1．回观已经发生、已经过去、已经止息、已经坏灭的名法，例如非想非非想处禅等至的名法。这正是能够观见最近过去的古来教法。

2．也能远观已经发生的过去名法，例如重业或惯行业。

3．也能远观尚未发生的未来名法，例如重业或惯行业。

4．也能远观尚未发生的未来名法，例如临死业。

这些正是能够观见最近过去与最近未来的古来教法。

原书 27

依照上述教法，禅修者摄取名法并作观修审察时，若依一期时段来说，有三种方式：1．摄取并观照过去时段的名法；2．摄取并观照未来时段的名法；3．摄取并观照现在时段的名法。可是若依刹那来说，因为能观名法与所观名法不能在同一心刹那中同时生起，所以只有两种方式：1．摄取并观照已经发生的过去名法；2．摄取并观照尚未发生的未来名法。应知这是本义与转义的差别。

因此，请留意《后分五十经义注》的解释：若依刹那来说，处在俗称“正在生起的刹那”“正在发生的刹那”这一时段中的一组名法，不能再由那组名法本身来观照。如此便会有人问：难道名法的生起—住立—坏灭不能被观见吗？答案是：能够。

“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。……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。）摄在生起—住立—坏灭三个刹那中、正在发生的无明，是现在法。无明最初发生的生起相，是“生起”；其变异、坏灭的变异相，是“坏灭”。反复随观这生起与坏灭的观，是生灭随观智。……摄在生起—住立—坏灭三个刹那中、正在发生的

> “有”，是现在法。“有”最初发生的生起相，是“生起”；其变异、坏灭的变异相，是“坏灭”。反复随观这生起与坏灭的观，是生灭随观智。（《无碍解道》52。）

依这段《无碍解道》经文，获得“不依他缘智”“亲证现见智”“观正见智”等不同名称的生灭随观智，能够观照从无明直至称为“生”的生有之间、处在过去、未来、现在三个时段中的缘起诸支，使智见抵达刹那现在，见到它们正在生起的生起与正在坏灭的坏灭。不过，应当注意：这些缘起支并不是与能观的观智在同一心刹那中同时生起的一组法。同理，观照处在过去蕴、未来蕴、现在蕴三个时段中的究竟界时，也应作同样理解。

如何观见名法的生起、住立与坏灭

原书第 27 – 31 页

原书 27

如此，则依一期时段来说：1．过去时段之法；

原书 28

2．未来时段之法；3．现在时段之法。依刹那来说：1．在能观的观心以前发生的一组法；2．在能观的观心以后发生的一组法。若问应如何观照，才能看见这些法的生起—住立—坏灭，使智见抵达刹那现在，答案如下。

> “因为已经把握依处与所缘。”（《中部义注》4-60。）“所谓‘因为已经把握依处与所缘’，是因为对于诸禅法在何种所缘上生起，以及这些禅法的依处与所缘，早已预先用智分别并把握。”（《中部复注》3-278。）诸禅法名法缘取遍处概念等所缘而生。舍利弗尊者之所以能够观照诸禅法，是因为他早已预先用智分别、把握了这些禅名法所依之色，以及遍处概念等所缘。确实，舍利弗尊者已经预先用智分别、把握：1．这些禅名法所依的有分意净界，即意门，或心所依处；2．这些禅名法所缘取的止相，即遍处概念等——

——所缘。他已经预先用智分别并摄取了这两类法。

因此，对于这些已经过去、已经止息的禅名法：1．舍利弗尊者思惟其“发生”，即生起时，生起在他的智中清楚显现。

2．他思惟其“住立”，即住立阶段时，住立阶段在他的智中清楚显现。

3．他思惟其“坏灭”，即坏灭阶段时，坏灭阶段在他的智中清楚显现。

因此，佛陀才如此宣说：这些已经过去、已经止息的禅法，在舍利弗尊者的智中，1．清楚地生起；2．清楚地住立；3．清楚地止息。这就是答案。

原书 29

依照上述巴利圣典、义注与复注中的指导，如果禅修贤友想把握、观修名法，就应把自己准备观修的名法之：1．所依之色，或者相应的门；2．所缘——这两类法配合起来把握，再去把握那些名法。

在色法世界中，所观色法与能观名法可以在同一心刹那中并存，因此，色法的生起—住立—坏灭可以在：1．已经发生的刹那；2．正在发生的刹那；3．将要发生的刹那——这三种情形中观见。

在名法世界中，所观名法与能观名法既不能在同一心刹那中同时生起，也不能在同一心路中同时生起。因此，从刹那现在这一面来说，应明确而确定地记住：只能观见已经发生的名法和将要发生的名法。

> 再者，佛陀在《大念处经》“有贪心，他了知为‘有贪心’。”（《中部》1-76。）也就是说，佛陀教导观照与贪相应的有贪心（即贪根心）。其中：1．作为所观的名法，是有贪心（即贪根心）。

2．对凡夫与有学者来说，能观的观智是大善意门观速行心路的心相续。

作为所观的贪根心，与作为能观观智的大善意门观速行心路，既不能在同一心刹那中同时生起，也不能在同一心路相续中同时生起。当所观名法（贪根心）正在生起，也就是以生起—住立—坏灭而清楚存在时，能观的观智还没有以生起—住立—坏灭而显现。反过来，当能观的观智以生起—住立—坏灭清楚显现时，所观名法（贪根心）已经止息坏灭，不再以生起—住立—坏灭而存在。即使如此，佛陀仍教导：应当观照贪根心等名法，直至看见其生起—住立—坏灭，使智见抵达刹那现在。

所以，在名法世界中，有人宣称：“只能直观现在正在生起、正在发生的这一刹那；不可观过去、未来。过去已经发生、已经不存在了，怎能观见不存在的法？未来尚未发生，尚未发生的法又怎能观见？”——

——现在已经到了必须认真思考这些说法的时候。

要义

要义如下：在名法世界中，正在生起、正在发生的现在刹那本身不能被观见；已经止息的过去法和尚待生灭的未来法，却能够被观至“正现在”，也就是见到它们的生起—住立—坏灭。这里所谓过去、未来，是依刹那现在的方式而说，因为一个心不能再以自身观自身。（参见《清净道论》2-103。）所以，无论某法属于过去世、未来世还是现在世，都能够观至其生起—住立—坏灭这一刹那现在，使之成为“正现在”。但在名法世界中，所谓正在发生这一刹那的“正现在”，无论如何都不能——

——被观见。对此应明确而确定地记住，因为所观名法与能观名法不能在同一心刹那或同一心路中同时生起。

处门（āyatana-dvāra）

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。）想把握名法的禅修者，应依处门，循称为心路的心定律轨道，以智打破、拆解名密集这一名

法的密实整体，使智见抵达究竟法。因为称为路心的名法，只会依称为心路的心定律轨道而生。

所谓心定律，就是诸心固定不变的生起法则与轨道。名法绝不会偏离这条心定律轨道而生；所以，想摄取、观修名法直至刹那现在的禅修者，必须严格依循这条轨道来摄取。

依处与门

1．眼净色是与眼识俱生的八名法所依而生之色，因此也称眼依处；又因为它如同这些名法出入的门口，所以也称眼门。

2．耳净色是与耳识俱生的八名法所依而生之色，因此也称耳依处；又因为它如同这些名法出入的门口，所以也称耳门。

3．鼻净色是与鼻识俱生的八名法所依而生之色，因此也称鼻依处；又因为它如同这些名法出入的门口，——

原书 31

——所以也称鼻门。

4．舌净色是与舌识俱生的八名法所依而生之色，因此也称舌依处；又因为它如同这些名法出入的门口，所以也称舌门。

5．身净色是与身识俱生的八名法所依而生之色，因此也称身依处；又因为它如同这些名法出入的门口，所以也称身门。

意门与心所依处

原书第 31 – 33 页

原书 31

六、意门与心所依处

“所谓意门，是连同转向〔心〕在内的有分。由于〔心所依处〕是它的所依，所以指心所依处，依‘以能依称所依’的用法说‘在意门中’；意门即在那里生起。”（《大复注》2-410。）《清净道论》（2-259）如先前色业处篇的表格所示，教导摄取意门中的五十四种色法。《大复注》师正是针对这一教导作出上述解释。复注这段话的意思如下。

“所谓‘意’，就是有分心。”（《相应部义注》3-5。）依此，有分意净界也称为意门。

“所谓‘意’，应理解为连同转向〔心〕在内的有分。”依这段解释，连同转向——即审察所缘之心——在内的有分意净界，也称为意门。由于心所依处是该意门的所依，所以指心所依处，

> 借用能依的有分意净界之名——换一种说法，也就是借用能依的有分意净界与转向〔心〕之名——而把它说成意门。意门正依心所依处而生。

处所借称（ṭhānūpacāra）——把作为居处者的有分意净界之“意门”名称，或把作为居处者的、连同转向〔心〕在内的有分意净界之“意门”名称，转用于作为处所的心所依处；于是，作为处所的心所依处也依这种借称而被称为意门。

依照这些解释：1．有分意净界也称为意门。

2．连同转向〔心〕在内的有分意净界也称为意门。

3．心所依处色也依“处所借称”而称为意门。应当如此理解。

所以，心所依处是有分意净界这一意界，以及除五识之外、称为意识界的诸路心所依而生之色，因此获得“依处”之名；但依本义并不获得“意门”之名，只依“处所借称”才获得“意门”之名。依本义而言，真正称为意门的，是依心所依处而生、如同居处主人一般的有分——

——意净界。换一种说法，连同转向〔心〕在内的有分意净界本身也称为意门。

另一解释：依果名转称其因（phalūpacāra）

转向心与有分心，各自都依相应的心所依处色而生；该心所依处色是在紧接于它们之前的前一心刹那生起时，与那个心刹那同时生起的。因此，心所依处在转向心与有分心以前已经生起，并以依止缘力——也就是作为所依之因——资助这些转向心与有分心生起。这就是依处前生依止缘。

因此，心所依处是依处前生依止缘这一因法，转向心与有分心则是由依处前生依止缘所生的果法。

把作为果的转向心与有分心之“意门”名称，转用于作为因的心所依处色；所以，作为因的心所依处色，也依“依果名转称其因”的用法被称为意门。应当如此理解。

“转向”是指什么

> “所谓‘意’，是有分心。……所谓‘意识’，是连同转向的速行。不要把转向与有分分开；所谓‘意’，应理解为连同转向在内的有分。……所谓‘意识’，是速行识。”（《相应部义注》3-5。）“所谓‘连同转向的速行’，是连同意门转向的速行。”（《相应部复注》2-286。）第一种解释：1．有分心是意界。

2．连同意门转向在内的速行，是意识界。

第二种解释：1．连同意门转向在内的有分，是意界。

2．速行心是意识界。

依照上述解释，应知这里所谓“转向”，就是意门转向。

“门”是指什么

“门”（dvāra）一词，本来只表示人居房屋的普通门口；在这里，则依同类借称，用“门”一词表示眼净色等与房门相似的法。一所房屋若没有门，人们便不能进入；有门，才能进入屋内，也能从屋内出去。普通房门是人们出入之处；同样，如果五蕴这所房屋中没有眼净色等，眼门心路等路心就不能生起。五蕴之屋的眼净色等门口，是眼门心路等路心仿佛进入、也就是得以生起的因。因此，由于眼净色——

原书 33

——等是生于各门的触等名法仿佛进入、也就是得以生起之因，又与人们出入所用的房门相似，所以依同类借称而称为“门”。

为了避免混杂

按所依之依处摄取名法会有混杂，所以诸义注教导依处门摄取、观修名法。六种依处中，心所依处不但是除五识之外、称为意识界而能依情况识知六所缘的诸路心所依之色，也是结生心、有分心、死亡心这些离路心所依之色。因此，如果按所依之依处摄取、观修名法，因为能依情况识知全部六所缘的诸路心都依心所依处而生，就仍会混杂。故本书为了避免混杂，只说明依眼门心路等处门来摄取名法以及作观修——

——的方法。还应知道，上文《逐一经义注》所说的“依处”，指的正是称为处门的“门”。

能够摄取、观修心所依处色的禅修者，也能轻易摄取、观修依该心所依处色而生、如同居处主人一般的有分意净界。同样，能够摄取、观修有分意净界这一意门的禅修者，也能轻易摄取、观修作为该有分意净界所依的心所依处色。

> “缘意与诸法，意识生起。”（《相应部》1-302。）依此等教说，想要摄取、观修称为意识界的一组名法的禅修者，应先配合摄取：1．作为那些意识界所依之门、称为“意”的有分意净界，即意门；2．称为法所缘的诸法，或者六所缘中的任何一种；然后再摄取、观修那些意识界名法。

如此先把门与所缘，或依处与所缘配合起来摄取，再摄取、观修相应名法，便能轻易摄取、观修这些名法。名法的寿命极为短暂，唯有守候在它们所依而生之处加以摄取，才能用智分别、摄取并观修这些名法。

门与所缘

原书第 33 – 35 页

原书 33

门与所缘

> 巴利义注引文（缅文转写，跨页上段）：“တတ္ထ ကေကံ အာရမ္မဏံ ဒ္ဝီသု ဒ္ဝီသု ဒ္ဝါရေသု အာပါထမာဂစ္ဆတိ။ ရူပါရမ္မဏဉ္ဉိ စက္ခုပ္ပသာဒံ ဃဋ္ဋေတွာ တခ်ဏည္ေဝ မနောဒ္ဝါရေ အာပါထမာဂစ္ဆတိ၊ ဘဝင်္ဂလနဿ ပ

စ္ဓယော ဟောတီတိ အတ္ထော။ သဒ္ဒ-ဂန္ဓ-ရသ”译：“在这里，每一种所缘都来到两个门的范围。色所缘撞击眼净色时，同时来到意门的范围，成为有分波动之缘；这就是其义。声、香、味——”

原书 34

“——以及触所缘，也同此理。譬如鸟从空中飞来，落在树梢时，既碰触树枝，它的影子也投在地上；碰触树枝与影子铺落并无先后，在同一刹那发生。同样，现在的色等所缘撞击眼净色等，同时也凭借使有分波动的能力来到意门的范围；二者无先无后，在同一刹那发生。此后，有分被截断；在眼门等处生起的转向等心直到确定为止，其无间之后，这一大心即在那些所缘中的某一种上生起。”

（《殊胜义注》1-114。）

上述义注文的意思如下。

色所缘、声所缘、香所缘、味所缘、触所缘这五种所缘，每一种都会同时显现在两个门中；意思是，它也成为有分波动之因。

1．色所缘撞击眼净色——即眼门——时，也在同一刹那显现于有分意净界，即意门（也就是来到其范围）。2．声所缘撞击耳门时，也在同一刹那显现于意门。

3．香所缘撞击鼻门时，也在同一刹那显现于意门。

4．味所缘撞击舌门时，也在同一刹那显现于意门。

5．触所缘撞击身门时，也在同一刹那显现于意门；意思是，它成为有分波动之因。

以世间譬喻来说：假设一只鸟从空中飞来，落在树梢。就在鸟落上树梢的同一时段，它既碰触、撞击树枝，鸟影也投在地上；碰触树枝与影子铺落地面，并无先后，而在同一刹那发生。同样，现在的色所缘等撞击眼净色等相应净色，以及它们凭借使有分波动的能力显现于意门——即有分意净界——并无先后，也在同一刹那发生。此后，有分停止，能够审察色所缘等的——

——转向心等眼门心路及其余相应心路，便依各自情形生起。

（《殊胜义注》1-114。）

6．至于纯意门，则不再有撞击净色的作用；称为法所缘的一组法直接显现于意门，即有分意净界。

所缘在二门显现与速行生起

“应知：如此，每一所缘的速行都会在两个门中生起。取色所缘的速行既在眼门生起，也在意门生起；对声等所缘，也是同理。”（《殊胜义注》1-116。）如前所说，在色所缘、声所缘、香所缘、味所缘、触所缘这五种所缘中，每一种所缘都显现在两个门中。确实，取色所缘而——

原书 35

——生起的速行心相续，既在眼门生起，也在意门生起；对于声所缘等，也应作同样理解。〔当色所缘等五所缘显现在两个门中时，眼识等五识，以及五门转向等意识，都只会依心路次第生起。因此，每一种五所缘都必须显现在两门：一方面显现在眼门等五门之一，使五识能够取该所缘；另一方面显现在有分这一意门，使意识能够取该所缘。〕

六依处、六门与六所缘

原书第 35 – 36 页

原书 35

六组六法

> “在心路摄中，应知有六组六法：六依处、六门、六所缘、六识、六心路，以及六种所缘显现方式。”（《摄阿毗达磨义论 · 心路摄》。）修习名业处，也就是摄取、观修名法时，必须依处门摄取，所以禅修者应先了解这六组六法。

1．依处有六种：眼依处、耳依处、鼻依处、舌依处、身依处、心所依处。

它们是心与心所所依而生之色。

2．门有六种：眼门、耳门、鼻门、舌门、身门、意门。因为它们如同路心进入的大门，所以依同类借称而获得“门”这一名称。

六所缘

1．色所缘 = 颜色 = 色泽 = 颜色界；2．声所缘 = 声音；3．香所缘 = 气味；4．味所缘 = 滋味；5．触所缘 = 触碰（即地界、火界、风界）；6．法所缘 = 法的自性。心与心所来到其上、以之为所乐处的法，称为“所缘”；也就是心与心所所知的法。如上，所缘分为六种。其中，称为法所缘的一组法又分为如下六种。

六种法所缘

> “法所缘依净色、细色、心、心所、涅槃与概念，摄为六种。”

> 缅文出处原文：“(အတိဓမ္မတ္ထသင်္ဂဟ။)”（《摄阿毗达磨义论》。）

1．净色：五种净色。2．细色：十六种细色。

原书 36

〔五种净色与七种所缘色，共十二种色；禅修者观照时，这十二种色在其——

——智中容易显现、容易被看见，因此较为粗显，故称为“粗色”。在二十八色中，除十二种粗色之外，其余十六色不容易在禅修者的智中显现，因此较为细微，故称为“细色”。应当如此理解。〕3．心：六识界所摄的一切识知之心。4．心所：五十二心所。5．涅槃：无为界、寂静界——涅槃。6．概念：遍处概念、名称概念、形状概念等各种概念。如此，法所缘分为六种。

六识界

原书第 36 页

六识界

在观禅的范围内，简要说有六识界。

1．眼识：依眼净色而生、了知色所缘（颜色）的心，也就是见知心。

2．耳识：依耳净色而生、了知声所缘（声音）的心，也就是闻知心。

3．鼻识：依鼻净色而生、了知香所缘（气味）的心，也就是嗅知心。

4．舌识：依舌净色而生、了知味所缘（滋味）的心，也就是尝知心。

5．身识：依身净色而生、了知触所缘（触碰）的心，也就是触知心。

6．意识：以有分意净界为门，依心所依处而生，能依相应情形了知全部六所缘的心。

从眼识到身识这五种识，有时取可意所缘而生，有时取不可意所缘而生。取可意所缘的五识是善异熟，取不可意所缘的五识是不善异熟；善异熟与不善异熟两组相加，成为双五识十种。除这双五识之外，所有依心所依处而生的心都称为意识，也称意识界。在这些识界中，眼识只知色所缘，耳识只知声所缘，鼻识只知香所缘，舌识只知味所缘——

——身识只知触所缘；意识则能依相应情形了知全部六所缘。它既取可意所缘，也取不可意所缘。

六种心路

原书第 37 – 38 页

六种心路

“心路”（vīthi）就是心的转起（cittappavatti）。所谓心的转起，是诸心依固定的心定律轨道次第生起。依心定律轨道有次序地生起的诸心，称为心路。不过，并非所有心的转起都称为心路：与各门无关、离于门

而称为离门心（dvāravimutta）的结生心、有分心和死亡心之生起，不称为心路；唯有在各门中发生的心之转起，才称为心路。

禅修者摄取这些称为心路的名法时，也已能摄取有分意净界；因此，摄取路心，也就一并摄取了有分心。

这里特别是指有分意净界本身，还不是说有分名法。对于已经能够摄取有分心的禅修者，继续摄取结生心与死亡心已经不难。这些心路共有如下六种。

从门而言，有眼门心路、耳门心路、鼻门心路、舌门心路、身门心路、意门心路六种。

从识而言，也有眼识心路、耳识心路、鼻识心路、舌识心路、身识心路、意识心路六种。

这些心路也可依门命名。当色所缘显现于眼门（以及意门）时，缘取该色所缘的心相续，称为眼门心路。

色所缘撞击眼净色（眼门）时，也同时显现于称为意门的有分意净界。这样，色所缘等五所缘虽然每一种通常都显现于两个门，但意门与一切所缘都有关联，所以不再特别说明“显现于意门”，而以不与其他所缘共通的门来作区别，依不共门立名的方式，说色所缘显现于眼门；该路心相续也依同一方式命名为眼门心路。在这一路心相续中，只有眼识及与之相应的心所，共八种名法，依眼门——即眼净色——而生；五门转向、领受等其余一切眼门路心，则以有分意净界为门，依心所依处而生。

不过，仍以不与其他所缘共通的眼门作为标志，依不共门立名的方式，将它命名为眼门心路。耳门心路等也应作同样理解。

又应了解依识而立的心路名称。眼门心路依次包括：五门转向、眼识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘。耳门心路则包括：五门转向、耳识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘。鼻门心路、舌门心路和身门心路也同此理。

这些心路中各自独特的心，是眼识、耳识等识界。

五门转向、领受、推度、确定、速行和彼所缘几乎每一种五门心路都有，因而并不独特。因此，也可依其中独特的识来辨名，以“眼识心路”“耳识心路”等——

——名称来命名、称说和使用。

再者，禅修者必须依处门把握名法，所以也应了解依各处门生起的路心名称。眼门心路中的路心共有以下七类。

1．五门转向：审察显现于眼门的色所缘之心。（显现于耳门的声所缘等，也应同样理解。）亦即“审察”。

2．眼识：依眼依处而生、了知色所缘的心，亦即“见知”。3．领受：领受色所缘的心，亦即“领受”。

4．推度：考察色所缘的心，亦即“考察”。

5．确定：把色所缘判定为可意、不可意等的心，亦即“确定”。

6．速行：以强劲势力连续生起、体验所缘滋味的心，亦即“速行”。

7．彼所缘：继续了知速行所取所缘的心，亦即“彼所缘”。

五门转向

原书第 38 – 39 页

五门转向：审察

为了与意门转向——即审察显现于意门所缘的心——区分，把审察显现于眼门等五门所缘的转向心命名为“五门转向”。并不是五种所缘同时显现于全部五门，再由转向心同时审察这五种所缘。

1．色所缘同时显现于眼门与意门。

转向心审察显现于这两个门的色所缘。

2．声所缘同时显现于耳门与意门。

转向心审察显现于这两个门的声所缘。

3．香所缘同时显现于鼻门与意门。

转向心审察显现于这两个门的香所缘。

4．味所缘同时显现于舌门与意门。

转向心审察显现于这两个门的味所缘。

5．触所缘同时显现于身门与意门。

转向心审察显现于这两个门的触所缘。

应分别这样理解。（参见《殊胜义注》1-114。）如果是耳门心路，就在眼识的位置换入耳识；鼻门心路等也同样换入鼻识等。再者，在眼门心路等之后、隔着有分而生起，并继续取同一色所缘等的随转意门心路中；以及继续取该色所缘等——

——的第二条意门心路及其后各条纯意门心路中；又或者，在缘取法所缘所摄的一种或多种法而生起的意门心路中，每一心路都各有三类路心，如下。

1．意门转向：审察显现于意门的所缘之心。（同时也执行确定——

——的作用。）亦即“审察、确定”。

2．速行：以强劲势力连续生起、体验所缘滋味——

——的心，亦即“速行”。

3．彼所缘：继续了知速行所取所缘的心，亦即“彼所缘”。

预先应知

一般而言，在这些心路中，速行通常生起七次，彼所缘通常生起两次，其余路心各只生起一次。眼门心路等五门心路之后，隔着若干有分，意门心路随即生起。第一条意门心路称为“随转意门心路”，即后随意门心路；从第二条开始，后续生起的意门心路称为“纯意门心路”。此外，缘取法所缘所摄的某一种或多种法而生起的意门心路相续，也称为纯意门心路。再者，在这些心路中，除眼识等五识之外，其余一切路心都称为意识，也称为——

——意识界；依经教方法，有分意净界则分别称为意界或意门。对此也应预先了知。

六种所缘呈现

所缘显现于门，称为“所缘呈现”。所谓所缘显现于门，若要找一个可以实际指认的“显现”，除了显现的所缘本身，并没有另一个独立的“显现”。因此，六种所缘呈现如下：五门有四种，即1．极大所缘；2．大所缘；3．微细所缘；4．极微细所缘。

意门有两种，即5．清晰所缘；6．不清晰所缘。

合计即是六种。

极大所缘

原书第 40 – 51 页

原书 40

极大所缘

当色所缘等五所缘显现于相应门时，由于作为所缘的色法生起极其迅速，它们在正在生起的当下还不能显现于相应门，必须生起完毕、进入住时才会显现。应知，这一规定只是针对五所缘在五门中的显现而言。至于修习观业处的观行禅修者，到了生灭智阶段，究竟法的生、住、灭三个阶段都能显现于其意门。

这五种所缘显现于五门时，并非只有所缘与门两个条件具足便能显现。

1．色所缘显现于眼门，还必须有光明，才能显现。

2．声所缘显现于耳门，还必须在耳门与声所缘之间有空间间隙，才能显现。

3．香所缘显现于鼻门，还必须得到能携带气味的风界——即空气——支持，才能显现。

4．味所缘显现于舌门，还必须得到水界——即水性、味液——支持，才能显现。

5．触所缘显现于身门，还必须得到地界支持，才能显现。

触所缘撞击身净色（身门）时，并不只停在身净色，也撞击身净色所依的诸大种；在这些大种中，地界是主要的坚实基础。因此，触所缘显现于身门时，地界是重要的支持条件。（这里只指与身净色同在一个色聚中的地界。）每一个心都有生起、住立、坏灭三个小刹那；这三个小刹那合称一个心刹那。色法，特别是色所缘等十八种真实色，寿命为十七个心刹那，也就是五十一个小刹那。名法与色法的生时彼此等长，坏灭时也彼此等长，刹那时长并无差别。

色法的住时长达十六个心刹那又一个小刹那。换言之，色法的住时等于心的四十九个小刹那。

在名法中，心是主导。作为主导的心，其本性只是取得所缘；一通过使所缘明了而取得所缘，心这一自然法便随即坏灭；心坏灭，伴随它的心所也一并坏灭。因此，名法寿命很短，变化迅速：它们一完成取得所缘这一所需作用，便无间坏灭。色法中，诸大种是主导；诸大种的本性迟缓——

——所以，依大种而生的所造色，也像大种一样寿命较长。（《随复注》2-29。）色所缘生起后进入住时；若眼净色强、色所缘明显、光明充足等相应因缘都强盛，那么大约经过一个心刹那，该色所缘便能同时显现于眼门和意门。

如果净色、所缘、光明等条件中的一种、两种或三种全都较弱，随其弱势，色所缘也可能在生起后约经过两、三、四个心刹那等、进入住时较久之后，才显现于眼门和意门。（应注意，这不是在严格断言：色所缘必须经过两、三、四个心刹那等才进入住时，之后才能显现于眼门和意门。）1．假如色所缘在生起后进入住时、约过一个心刹那，便同时显现于眼门与意门，那么随后两次有分——有分波动与有分断——生起；有分流被截断后，使心转向该色所缘的五门转向心便生起——

——而后坏灭。

2．紧接五门转向坏灭之后，缘同一色所缘而见的眼识心生起；3．领受同一色所缘的领受心生起。（意为：五门转向已经转向、眼识已经取得的色所缘，领受心仿佛不让它失去而承接下来。）4．推度同一色所缘的推度心生起。（犹如家中接待一位新客后，再考察“这是好人还是坏人”，领受心所接下的色所缘也由推度心权衡：它是可意的、滋味良好，还是不可意的、滋味不良。）5．对同一色所缘分别界定、作出确定的确定心——（推度心——

——推度之后，确定心分别界定、判定该所缘为可意而令人愉悦，或不可意而不令人愉悦。）这些心就这样依次生起，而后坏灭。

6—12．确定心坏灭后，在二十九种欲界速行中，得到如理作意——即正确作意——或不如理作意——即错误作意——等因缘支持的某一种速行，通常生起七次。

13—14．随后，两次彼所缘异熟心也依相应情形生起；它们随在速行之后，继续取速行所取的同一所缘。

此后又落入有分。

原书 42

如此依次有：1．过去有分，即已经过去的有分，一次；2．两次有分，即有分波动与有分断；3．路心十四次。合计十七个心刹那。

与过去有分的生起同时生起的色所缘，到达第二彼所缘时，正好满十七个心刹那的寿命，便与第二彼所缘的坏灭同时坏灭。这样，寿命为十七个心刹那、其间包括路心直至第二彼所缘的色所缘，称为“极大所缘”。

该路心相续也称为“极大所缘心路”。（《摄阿毗达磨义论》。）依照这一解释，应把这条心路简记如下。

极大所缘心路

1 过去有分 生 · 住 · 灭	2 有分波动 生 · 住 · 灭	3 有分断 生 · 住 · 灭	4 五门转向 生 · 住 · 灭	5 眼识 生 · 住 · 灭	6 领受 生 · 住 · 灭
7 推度 生 · 住 · 灭	8 确定 生 · 住 · 灭	9 速行 生 · 住 · 灭	10 速行 生 · 住 · 灭	11 速行 生 · 住 · 灭	12 速行 生 · 住 · 灭
13 速行 生 · 住 · 灭	14 速行 生 · 住 · 灭	15 速行 生 · 住 · 灭	16 彼所缘 生 · 住 · 灭	17 彼所缘 生 · 住 · 灭	18 有分 生 · 住 · 灭

> 1．过 = 过去有分 = 已经过去的有分
> 2．波 = 有分波动 = 发生波动的有分
> 3．断 = 有分断 = 停止的有分
> 4．五 = 五门转向
> 5．眼 = 眼识
> 6．领 = 领受
> 7．推 = 推度
> 8．定 = 确定
> 9—15．速 = 速行（七次）；16—17．彼 = 彼所缘（两次）
> 有 = 有分

所谓速行

因以强劲势力生起，故称“速行”。所以，无论生起次数少或多，凡以强劲、猛烈势力生起的心，都称为速行心。道速行与神通智速行虽然各只生起一次，却具足堪称一次速行的强大势力。

有分心虽然多次连续生起，却没有这种强劲势力；速行心的作用，则是充分体验所缘的滋味。

> “在欲界速行心路中，欲界速行生起七次，或只生起六次。”

（《摄阿毗达磨义论 · 心路摄 · 速行节》。）

原书 43

“然而，在确定之后，如果色等所缘是大所缘……便有六个或七个速行生起。这是先就五门而说。”（《清“‘六个或七个’一句中的‘或’字，也已含摄‘或五个’；应当如此理解。因为在睡眠、昏厥等时候，也有五个速行生起。”（《大复注》2-13“但在临终等时候，唯有五次。”（《摄阿毗达磨义论》。）依上述各义注、复注的解释，欲界速行一般是同一种速行心连续生起七次；也有只生起六次的情形。

这是平常、自然的情形。在临终、睡眠、昏厥、溺水等情况下，也有只生起五次的情形。

所谓彼所缘

“这一心原本适宜在速行终了时缘取有分的所缘而生起；然而，因为它缘取该速行的所缘而生起，所以称为‘彼所缘’。应知，十一种果报识即以这种方式执行彼所缘作用而生起。”（《清净道论》2-90。）速行已经更为有力、充分地体验了所缘之味。因此，在速行终了时，果报识原本应执行有分作用，依其所宜缘取有分的所缘——也就是过去世临终时临死速行所取的业、业相、趣相三者之一。然而，犹如不断向下流的水流，会略微随着一艘强力逆流而上的船航行一段；同样，果报识也会随着势力强盛的速行，在其后约两次执行彼所缘作用而——

——随行。因此，它不再缘取有分心通常缘取的业、业相、趣相三种所缘之一，而是跟随速行，缘取速行的所缘，故得名“彼所缘”。彼所缘可以生起两次，也可以生起一次。须知，只有以下三项条件齐备，彼所缘才能在速行之后生起：1．在它之前生起的速行是欲界速行；2．彼所缘所生起的有情是欲界有情；3．所缘是欲界所缘，即五门中的极大所缘，或意门中的清晰所缘（这里所说的欲界所缘，是指二十八种色法以及欲界心、心所）。（《清净道论》2-89—90。）

两次或一次

“‘两次或一次’是为了使文辞顺畅而说，犹如‘八或十’等说法；然而，诸师解释为只生起两次。”（《大复注》2-134。）

原书 44

《清净道论》2-90 说彼所缘可以生起两次或一次，只是义注师为了使文辞流畅优美（vacanasiliṭṭha）而作的表述；诸大德导师则解释，彼所缘按常法只生起两次。

（《大复注》2-134。）

“此心获得两个名称：因为它与结生心相似，称为‘根本有分’；又因为它缘取速行所取的所缘，称为‘彼所缘’。”（《殊胜义注》1-310。）缅文释义说：此心因为是与结生心相似的果报心，也获得“根本有分”之名；又因为缘取速行所取的所缘，也获得“彼所缘”之名。（《殊胜义注》1-310。）〔应知，《殊胜义注》的这一解释只针对与结生心相似的彼所缘。若结生是三因悦俱结生，彼所缘也必须是三因悦俱彼所缘；若结生

是三因舍俱结生，彼所缘也必须是三因舍俱彼所缘。只有如此，它才能同时获得“根本有分”和“彼所缘”两个名称。若彼所缘与结生不同，就不能获得“根本有分”之名。其余情形应依此类推。〕

如理作意

在上述极大所缘心路中，确定心灭去以后，速行开始生起。由于色所缘是欲界所缘，只有欲界速行能够生起；广大速行和出世间速行不能缘取欲界法。在欲界速行生起时，同一心路中并不会生起多种不同类型的速行；二十九种欲界速行之中，只能有一种与当时诸缘相应的速行获得生起的机会。

“诸比丘，凡是善的、属于善分、归于善品的诸法，一切都以如理作意为根本，以如理作意为汇归；如理作意被称为这些法中最上者。”（《相应部》3-81。）缅文释义说：诸比丘，凡属于善分、与善相应的一切善法，都以如理作意为根本，以如理作意为汇归；如理作意被称为这些善法中最上者。（《相应部》3-81。）依上述巴利圣典，在这些路心相续中，若有如理作意，善速行便会生起；若没有如理作意，不善速行便会生起。

“所谓如理作意，是方便作意、正路作意，即对无常作意为无常，对苦作意为苦，对无我作意为无我，对不净作意为不净的作意。”（《中部义注》1“其中，所谓‘多修如理作意’，是指由于如实了知善法等各自的自性、作用、特相等而生起的智相应心。因为这是不颠倒的作意，所以称为‘如理作意’；转向心也因同样作意于彼而与之同趋；它的频繁转起，便称为‘多修’。”（《中部复注》1-381。）

凡夫与有学者由如下如实洞彻知见而生起的智相应大善心，以及无学阿罗汉圣者由此生起的智相应大唯作心，称为如理作意：1．如实洞彻知见善法、不善法等五蕴色名诸法各自真实的自性特相、作用、现起与近因；2．如实洞彻知见这五蕴色名诸法如何由于无明、爱、取、行、业等各自相应的因法而明显生起；3．如实洞彻知见缘起各支各自真实的自性特相、作用、现起与近因。

4．对本为无常的五取蕴这一苦谛法，以及因果相联的缘起法这一集谛法，作意为“无常”；5．对本为苦的这些苦谛法、集谛法作意为“苦”；6．对本为无我的这些苦谛法、集谛法作意为“无我”；7．对本为不净的这些苦谛法、集谛法作意为“不净”。由如此作意并如实洞彻知见而生起的上述智相应大善心、智相应大唯作心，也都称为如理作意。

不如理作意

所谓不如理作意，是非方便作意、邪路作意，即对无常作意为“常”，对苦作意为“乐”，对无我作意为“我”，对不净作意为“净”的作意。

> （《相应部义注》3-177；《中部义注》1-285—286。）

不如理作意，是偏离正路的作意：对本为无常的苦谛法与集谛法作意为常；对本为苦的苦谛法与集谛法作意为乐；对本为无我的苦谛法与集谛法作意为我；对本为不净的苦谛法与集谛法作意为净。所说的正是这一类作意。

（《相应部义注》3-177；《中部义注》1-285—286。）

转向心

“由于同样作意于彼，转向心也与其同趋。”（《中部复注》1-381。）转向心也获得“如理作意”之名，因为它所取的，正是直接名为如理作意的智相应大善、智相应大唯作速行心所取的所缘；而且它依速行作意该所缘的同一方式作意，所以与速行同趋。若速行对本为无常的苦谛法、集谛法作意为无常，转向心也同样作意为无常。其余情形应依此类推。这就是所谓的“同趋法（taggatika）”。

这里，说如理作意是善速行生起的一项因，所指的正是该转向心。

三种作意

作意有三种：心路引导作意（vīthipaṭipādaka-manasikāra）、速行引导作意（javanapaṭipādaka-manasikāra），以及所缘引导作意（ārammaṇapaṭipādaka-manasikāra）。其中：1．能使一系列路心生起的作意，称为“心路引导作意”。

其法体是五门转向心。五门转向心能使眼识、领受等一系列路心在自己之后生起。

2．能使一系列速行心生起的作意，称为“速行引导作意”；其法体是意门转向心。意门转向心能使一系列速行心在自己之后生起。在五门心路中，这一意门转向心执行确定作用（即把所缘判定为可意、不可意等）；在意门心路中，它不仅审察、判定所缘为可意、不可意等，也会判定为色法、名法、因法、果法、无常法、苦法、无我法、不净法等，或判定为常、乐、我、净等。这一确定心与意门转向心的审察、判定，也会获得“如理作意”或“不如理作意”之名。如理作意是善速行生起的——

——一项因；不如理作意也是不善速行生起的一项因。

3．能使所缘在心中显现的作意心所，称为“所缘引导作意”。（《阿毗达磨义注》1-177。）

成就轮之力

如理作意能否生起，其层层相续的原因，就是下列成就轮具足与否：1．自正安立（atta-sammā-paṇidhi）；2．听闻正法（saddhamma-savana）；3．亲近善士（sappurisūpanissaya）；4．住于适宜处（paṭirūpa-desa-vāsa）；5．往昔曾作福（pubbe ca kata-puññatā）。

过去诸生中，为证得道、果、涅槃而培育的行种子与明种子等一切波罗蜜法，称为殊胜资粮善业（adhikāra-kusala）。

为了证得道、果、涅槃而培育的布施行、持戒行与修定行，属于行种子。这些行种子会把人导向佛陀等圣贤善士，使其得以相遇；这些圣贤善士能够宣说、开示并教诫与四圣谛相关、称为通向涅槃之贤善法的正法。

原书 47

过去曾把色法与名法辨析至智见抵达究竟法，称为名色分别智；过去曾在过去、未来、现在三时中摄受因法与果法，并以智透析，称为缘摄受智；过去曾对这些色、名、因、果诸行法标举无常、苦、无我三相而以智透析，称为观智——一般而言，这些智都属于明种子。〔之所以说“一般而言”，是因为十五种行法中的七种善士法也包含观慧；另一方面，八明中也包含观智。因此，观智兼属行与明两边，故说“一般而言”。〕

“往昔曾作福”成就轮——在过去一生又一生中，曾造作称为行种子、明种子的波罗蜜殊胜善业，即名为“往昔曾作福”成就轮。具足这一成就轮的人，会出生在合宜、良善的圣贤所居之“适宜处”；由于殊胜资粮善业把他导向佛陀等圣贤善士居住之处，他遂具足“住于适宜处”成就轮。

具足“住于适宜处”成就轮的人，又会因依止良母、良父、良亲、良族、良师、良医等善士，而具足“亲近善士”成就轮。具足“亲近善士”成就轮的人，会因得闻与四圣谛相关的正法，而具足“听闻正法”成就轮。具足“听闻正法”成就轮的人，又能具足“自正安立”成就轮，也就是能够守护、调御自身与自心。

准确具足这一“自正安立”成就轮的人，无论遇到什么所缘，相续中大多都会生起如理作意。这样的善士会调御自身与自心：1．在应当以戒调御之处，以戒调御；

2．在应当以定调御之处，以定调御；

3．在应当以慧调御之处，以慧调御。

正因如此，如理作意才会多次生起。

相反，若此等层层相续的成就轮有所缺失、败坏，不如理作意便会在其相续中频繁生起，不善速行也因而获得转起的机会。依此段说明，应知今生善速行转起时，如理作意是近因；“自正安立”等成就轮则是远因。诸速行如此依其所宜转起以后，两个彼所缘心生起，随后再次落入有分。这就是极大所缘心路（atimahantārammaṇa-vīthi）。

原书 48

心如何生起

上述诸心，并不是预先聚集、安住在身体内，等候适当机会便从相应位置生起；也没有任何人能把它们集中储存在外界某处。只有当依处、所缘、作意等各自相应的因法会合时，它们才骤然生起。譬如有一种名为日爱珠（sūriyakanta）的宝珠，受到日光热力照射便能起火燃烧。火原本既不在日光中，也不在日爱珠中；然而，当日光与日爱珠会合时，火便依元素的自然法则生起、燃烧。

宝珠譬如心所依的依处，日光譬如所缘，火的生起则譬如心的生起；三组对应关系相同。

声所缘、香所缘、味所缘与触所缘之所以获得“极大所缘”之名，也应依同一方法理解。

《摄阿毗达磨义论》把这一轮次称为“彼所缘轮次（tadārammaṇa-vāra）”。

大所缘心路

色所缘生起以后，尚不能立即显现于眼门和意门，而先经过约两个或三个心刹那。若直到经过约两个或三个心刹那才显现，这一色所缘便无力在住时持续到彼所缘生起；它在彼所缘尚未生起前，便因十七个心刹那的寿量已满而消失、灭去。如此，直到经过约两个或三个心刹那才显现于眼门和意门的色所缘，称为大所缘。

这个称为大所缘的色所缘，生起后虽已进入住时，却不能立即显现于眼门和意门，原因如下。在令色所缘显现于眼门的三项因中，无论是色所缘、眼净色还是光明，都不及极大所缘时强盛。因此，这一称为大所缘的色所缘生起以后，要经过约两个或三个心刹那才能显现于眼门和意门。虽然同属大所缘，若所缘、净色与光明的力量较强，约经过两个心刹那便能显现；若力量没有那么强，则约经过三个心刹那才能显现。声所缘等获得“大所缘”之名时，也应依此类推。

在大所缘心路中，速行终了后便落入有分，不再生起彼所缘。《摄阿毗达磨义论》把这一轮次称为“速行轮次（javana-vāra）”。

“这也只是由于所缘微弱而发生；这是第三空轮次。”（《殊胜义注》1-310。）缅文释义说：这一称为大所缘的所缘，在彼所缘尚未生起以前便于速行终了后落入有分，只是因为所缘微弱；这一轮次是第三空轮次。（《殊胜义注》1-310。）如此，《殊胜义注》把大所缘心路称为“第三空轮次”；由于缺少彼所缘，故称空轮次。《摄阿毗达磨义论》则因这一轮次终止于速行，称之为“速行轮次”。

原书 49

微细所缘心路

由于色所缘性质微弱，生起后即使进入住时，也不能立刻显现于眼门和意门；只有经过四、五、六、七个心刹那等以后，才会在这些门中显现。这种色所缘不仅不能在住时持续到彼所缘生起，甚至不能持续到速行生起；七个速行尚未全部生起，它便因十七个心刹那的寿量已满而灭去。如此，虽显现、来到眼门和意门，却因寿量已满而不能持续到速行的色所缘，称为微细所缘；相应心路称为微细所缘心路。

“其中，速行也不生起，只有确定生起两次或三次；此后便只落入有分。”

> （《摄阿毗达磨义论》。）

在该微细所缘心路中，连速行也不再生起，只有确定心生起两次或三次。

在这些确定心之后便只落入有分。（《摄阿毗达磨义论》。）《摄阿毗达磨义论》把这一轮次称为“确定轮次（voṭṭhabbana-vāra）”。不过，《殊胜义注》还附带下列应当注意的事项加以解释。

第二空轮次

“但若〔五门转向〕转动有分，当唯作意界已经转动有分时，心路不可能尚未到达确定，便在中途于眼识、领受或推度处返回。相反，它依确定而停住，一个或两个心生起；此后，获得重复〔之力〕，在速行的位置停住，再落入有分。这也只是由于所缘微弱而发生。这一轮次见于说‘我好像见过’‘我好像听过’等话的

时候；这也是第二空轮次。”（《殊胜义注》1-309—310。）另一种情形如下：处在住时的色所缘直到经过四、五个心刹那等才显现于眼门和意门。此时，若名为五门转向的唯作意界转动有分，即止息有分流；当唯作意界已使有分转动、止息以后，心路不可能尚未到达对所缘作可意、不可意等判断的——

——确定心，便在五门转向这一唯作意界与确定之间，于一、眼识，二、领受，或三、推度处停住、退没而落入有分。事实上，心路会依确定的作用停在确定阶段，一个或两个确定心生起。此后，它获得重复缘，或一种类似重复缘的习性，在速行的位置停住而生起，然后再落入有分。这一心路相续也——

——是由于所缘微弱：如上所说，该所缘不能在住时持续到速行与彼所缘，所以心路只能到达确定。

这一轮次可见于人们说“我好像看见了”“我好像听见了”等话的时候。它也是缺少速行的第二空轮次。

根本复注与随复注之说

关于“获得重复〔之力〕”：若把两个确定心解释为后一个确定心得到前一个确定心以重复缘所作的资助，并把这两个确定心本身说成安住于速行的位置，那么《发趣论》巴利并没有作这样的宣说。因此，《根本复注》作者在《根本复注》1-129—130 中加以辨析，指出这种说法必须审慎考察以后才可接受。随复注作者则作如下解释。

“所谓‘停在速行的位置’，是说在速行本应生起的位置转起两次，并不是以速行的性质生起；所谓‘获得重复’，若解释为‘像重复一样的重复’，便没有任何矛盾。”（《随复注》1-138。）缅文释义说：“停在速行的位置”，是指在速行应当生起的位置生起两次，不是作为速行生起；“获得重复缘”，是指由于生起两次，仿佛获得了重复缘的支持。若如此理解，义注之说便不与巴利圣典相违。

> （《随复注》1-138。）

有分断

“此后，有分波动两次；五门转向心截断有分流，转向同一色所缘而生起，随后灭去。”（《摄阿毗达磨义论》。）缅文释义说：色所缘显现于眼门、意门以后，有分波动两次；五门转向心截断有分相续、有分流，转向同一色所缘而生起，随后灭去。（《摄阿毗达磨义论》。）依上述《摄阿毗达磨义论》作者阿耨楼陀长老的观点，在极大所缘心路中，两个有分波动之后，五门转向心生起。正因为该五门转向心被解释为“截断有分相续、有分流”，所以它本身获得“有分断”之名。所谓有分断，即截断有分相续、有分流的——

——心，指的正是五门转向心，并非有分心。

另一方面，前引《殊胜义注》也说：“ကိရိယာမနောဓာတုယာ ဘဝင်္ဂေ အာဝဋ္ဋိတေ”——“当唯作意界（即五门转向心）已经转动、止息有分时。”因此，止息有分相续、有分流的心，正是名为五门转向的——

——唯作意界。不过，本书依历代导师相承的传诵轨范（vācanāmagga），对两次有分波动作如下称呼：1．第一次有分波动称为“有分波动”；2．第二次有分波动称为“有分断”。

所见唯是所见

所见唯是所见

前文曾引：“当唯作意界使有分转动、止息以后，心路不可能尚未到达对所缘作可意、不可意等判断的确定心，便在五门转向这一唯作意界与确定之间，于眼识、领受或推度处停住、退没而落入有分。”（《殊胜义注》1-309—310。）这段话，也是想要修习“所见唯是所见”的瑜伽行者特别应当牢记的一段。

在眼门心路以及随后继续缘取该色所缘的诸意门心路中，执行看见色所缘这一见作用的法，是眼识。

“严格说来，唯有眼识完成见的作用。”（《殊胜义注》1-320。）关于“所见唯是所见”所说的“应把心保持在只是看见”，必须谨防误解。若把它理解为“心只停留在看见，不让心继续在该色所缘上生起”，那就等于说：执行看见的法是眼识，因此应修到眼识之后不再有后续路心。但眼识生起以后，要使后续路心不再生起，是无法修成、绝不可能的；因为眼识之后，心路至少必须继续到确定，不能在尚未到达确定时中止。请参照上述——

——义注之说。眼识之后不再生起后续路心，这不只声闻做不到，即使佛陀也不可能如此修成，因为任何人都不能越过阿毗达磨的定则。

“所见唯是所见”的旨义如下。

1．色所缘因为是被见之法，称为“所见（diṭṭha）”。

2．与眼识一起在该眼门中生起的心、心所名法，以及在继续缘取同一色所缘的意门心路中生起的心、心所名法，因为能见该色所缘，也称为“所见（diṭṭha）”。

把这些被见之法与能见之法连同所依色一起摄取，再找出它们的因——

——法；随后，对这些连同因法而生、称为“所见”的被见之法与能见之法，轮流标举无常、苦、无我三相而修观、审察。如此，观智便能对黏着、贪著于这些所见法的贪、嗔、痴作彼分断；在诸观智终了时生起的圣道法，则会以正断将贪、嗔、痴无余断除。这段教示的意思是：应当修行，使贪、嗔、痴不再有机会依这些连同因法的所见法而生起。详细观法将在后文说明。

（参见《婆醯经》（Bāhiya Sutta）及《自说义注》81—82。）

极微细所缘心路

极微细所缘心路

色所缘生起并进入住时以后，不仅不能持续到彼所缘或速行，甚至不能持续到确定；虽然来到眼门和意门，却在名为唯作意界的五门转向心尚未来得及转动、止息有分相续以前，便已灭去。由于所缘极其微弱，它直到临近坏灭时才显现，所以从显现之时起计算，只有极少的心刹那寿量。这样的色所缘称为极微细所缘。在极微细所缘心路中，只有有分波动，并无路心生起。《摄阿毗达磨义论》把这一轮次称为“空轮次”；《殊胜义注》1-309 则称为“第一空轮次”。由于缺少路心——

——这一轮次才称为“空轮次”。

在眼门中，所缘呈现（visayappavatti）分为四种心路：1．称为彼所缘轮次的极大所缘心路；2．称为速行轮次的大所缘心路；3．称为确定轮次的微细所缘心路；4．称为空轮次的极微细所缘心路。耳门、鼻门、舌门与身门也同样各有四种。以上是五门路心的生起方式。意门中则分为：1．清晰所缘；2．不清晰所缘。

“所谓清晰，就是极为明显。”（《大复注》2-133。）依这一解释，清楚、明显地显现于心中，即显现于意门的所缘，称为清晰所缘；不清楚、不明显而朦胧的所缘，称为不清晰所缘。

在清晰所缘心路中：1．意门转向，一次；

2．速行，七次；3．彼所缘，两次。如此共有三类路心、十个路心刹那。若是不清晰所缘，彼所缘不能在速行之后生起；速行终了后便落入有分。

一般为：1．意门转向，一次；2．速行，七次。

以上就是欲界速行生起、称为“欲界速行轮次（parittajavana-vāra）”的六种所缘呈现。

在安止速行轮次中，则不再区分清晰与不清晰，也不会生起彼所缘。（参见名业处篇诸表。）至此，以上就是刚开始修习名业处的瑜伽行者应当预先了解的六组六法（6×6）。

作为观智所缘的名法辨析

应以毗婆舍那观照的名法

前文已经说明：在本名业处篇中，瑜伽行者应当把握、观修的名法，是世间心与心所；其中，已得禅那者还须把禅那法纳入把握与观修，未得禅那者则不必纳入禅那法。

这些名法，或以结生、有分、死亡这三种离路心的方式生起，或依心定律以称为心路的心相续方式生起；这是它们自然、通常的发生次第，是无法改造变更、恒常固定的定律轨道。

想要修习名业处的瑜伽行者，必须以智观见沿着这条固定定律轨道生起的诸名法，并加以摄取、观修。

《清净道论》作如下解释：声闻也必须摄取、观修沿着称为心路的固定轨道生起的心、心所名法聚，也必须摄取、观修含有不善速行的心路相续。

《清净道论》释文：观见非色法生起的方式

原书第 53 – 56 页

原书 53

《清净道论》释文：观见非色法生起的方式

巴利《清净道论》引文（缅文转写，第一段）：“ယထာ ဓ ရူပံ သမ္မသန္တော ရူပဿ၊ ဧဝံ အရူပံ သမ္မသန္တော အ ရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိ ပဿိတဗ္ဗာ။ သာ ဓ ခေါ ဧကာသီတိ လောကိယစိတ္တုပ္ပါဒဝသေနေဝ။”译：“正如观究色法者应当观见色法的生起，观究非色法者也应当观见非色法的生起；而且，只应依八十一种世间心生起来观见。”

原书 54

“也就是说：这种非色法，首先在结生时，由前生积集之业的力量，依十九类心生起中的一种而生起；它生起的方式，应当依缘起释中所说的方法了知。”

“从紧接结生心之后的一心开始，同一种心又以有分的方式生起，并在寿命终结时以死亡的方式生起。其中属于欲界者，在强力所缘出现于六门时，也以彼所缘的方式生起。”

“在生命期间，因为眼根未坏、色所缘来到范围之内，以光明为依止并以作意为因的眼识，便与相应诸法一同生起。只有已经到达住时的色所缘，才会撞击处在住时的眼净色；发生撞击时，有分生灭两次。随后，唯作意界对同一所缘完成转向作用而生起；紧接着，见同一色所缘的善果报或不善果报眼识生起；继而，领受同一色所缘的果报意界生起；继而，推度同一色所缘的无因果报意识界生起；继而，确定同一色所缘的舍俱无因唯作意识界生起。此后，或由欲界善、不善、唯作诸心中的一种生起五次或七次速行，或生起舍俱无因心；再后，于欲界有情的十一种彼所缘心中，随顺速行而生起其中任何一种彼所缘。其余诸门也依此理；但在意门中，大行心也——”

“——会生起。如此，应当观见非色法在六门中的生起。”（《清净道论》2-252—253。）这段义注的意思如下：正如观究色法的瑜伽行者应当观照色法名为“生起相”的发生性质，观究名法的瑜伽行者同样应当观照名法名为“生起相”的发生性质。观照名法的这一生起性质时，只应依八十一种世间心生起加以观照。

所谓依世间心、心所这一世间心生起来修观，意思如下：名法在结生时，由过去诸生所积集、造作之业的力量，依相应的生命形态，在十九类结生心生起中由其中一种生起，执行结生作用。结生名法具体如何生起，将在缘起部分说明。

在这十九种结生心中，对一个有情的一次生命而言，只有一种心执行结生作用。

结生作用——依“paṭisandhānaṃ—paṭisandhi”之释，连接、使之相连，称为“结生”。旧生命刚结束时，新生命最初的心生起，仿佛把旧生命与新生命连接起来。换一种说法，旧生命的色相续、名相续、色名相续沿着生灭次第转起；当其终止之处，新生命中最初的色法生起、名法生起、色名生起便发生。新生命中最初生起、名为结生的心，仿佛把旧生命的蕴相续与新生命的蕴相续连接成一体。由于这种连接作用，称为“有情”的蕴相续便——

原书 55

——不会止息，而是一次又一次获得新的生命，在轮回中不断流转。如此，把旧生命与新生命——也就是旧生命诸蕴与新生命诸蕴——连接起来的作用，称为结生作用。

有分与死亡——与执行结生作用之心同类的心，从紧接结生心之后的一心开始，以有分的方式生起；到了寿命终结时，则以死亡的方式生起。

有分作用——依“bhavassa aṅgaṃ bhavaṅgaṃ”之释，作为生有持续不断生起之根本支分的心，称为“有分”。在一次生命中，最初的心称为结生，最后的心称为死亡；结生与死亡之间的阶段，称为生有，也就是缘起教说中所说的生有。依“kammato upapajjatīti upapatti”之释，所谓生有，就是由业而生的世间果报名蕴，以及称为业所造色的业生色。

依相应之业，过去旧生命终结以后，结生心紧接着为新生命作连接；若同类的果报心不再继续生起，心相续便会紧接结生心而中断，一次生命也就可能当即结束。为了使生命不这样结束，在正在给予果报之业的势力推动下，与结生同类的果报相续便紧接结生心继续生起。此后在生命期间，缘于来到各个相应门中的新所缘、取它们为所缘，诸心路相续也相继生起。当这些心路相续灭去时，如果名为有分的果报心不再生起，心相续便会中断，心生色与业生色也可能随之断绝。为了不发生这种情况，为使业力仍然存在的一生之中蕴相续——

——不致中断，这种能够衔接相续的果报心，因为是生有持续不断生起的根本心，所以称为有分。它与结生心同类，同样由业的势力生起。

在能够执行结生、有分、死亡作用的十九种心中，八种大果报心与两种舍俱推度心，共十种欲界结生心；它们在六门出现强力所缘时，也能以彼所缘的方式生起。

再者，在生命期间，眼净色尚未损坏的有情相续中，因为眼净色完好，色所缘便能呈现于眼净色，也就是来到它的范围内。眼识以光明为依止，并以称为五门转向的心路引导作意为根本因；这一五门转向能审察、作意色所缘。由此，眼识与相应心所诸法一同生起。

进一步说明：眼净色的生起结束、正处于住时之际，同样已经结束生起、到达住时与住刹那的色所缘，撞击眼净色。色所缘撞击眼净色时，两个有分依次生起而灭去；意思是名为有分波动与有分断的两个有分生起而灭去。

原书 56

随后，名为五门转向的唯作意界，对同一色所缘完成转向作用而生起。（1）紧接五门转向——即转向心——之后，能见同一色所缘的善果报或不善果报眼识生起；若该色所缘是可意所缘，便生起善果报眼识，

若是不可意所缘，则生起不善果报眼识。（2）眼识生起之后，名为领受、如同承接同一色所缘的果报意界生起。（3）领受心生起之后，名为推度、如同审查同一色所缘的无因果报意识界生起。（4）推度心生起之后，名为确定、如同分别识别——也就是把——

——同一色所缘判定为可意、不可意等的舍俱无因唯作意识界生起。（5）确定心灭后，欲界善、不善、欲界唯作这三类速行心中的某一种，猛烈而连续地生起五次或七次。（在凡夫与有学圣者的相续中，若确定心的判定属于如理作意，善速行便生起；若属于不如理作意，不善速行便生起。在阿罗汉的相续中，则生起欲界唯作速行。）（6）若所缘太弱，速行心没有生起的机会，应知只有第一确定、第二确定两个确定心生起，心路相续随即停止并再落入有分；若所缘是力量强盛的强力所缘，——

——速行心得以生起，那么在速行心灭后，对于欲界有情，于三种推度心与八种大果报心——合计十一种能够执行彼所缘作用的果报心——之中，会依速行与所缘而生起任意一种相应的彼所缘果报心。（7）

速行与所缘

原书第 56 – 57 页

原书 56

速行与所缘

“所谓‘随顺速行与所缘’，是说依‘若速行为三因，〔彼所缘〕则为三因或二因’等语而随顺速行，又依‘若所缘可意，〔彼所缘〕则与悦俱’等语而随顺所缘。”（《大复注》2-405。）现行《清净道论》文本作 javanānurūpaṃ（随顺速行；《清净道论》2-253），上述《大复注》则作 javanārammaṇānurūpaṃ（随顺速行与所缘）；卑谬尊者的《清净道论依词释》也作 javanā——

原书 57

——rammaṇānurūpaṃ。该复注的意思如下。

若速行与无贪、无嗔、无痴三因相应，是三因速行，那么彼所缘也可以是与无贪、无嗔、无痴三因相应的三因彼所缘果报，或是与无贪、无嗔二因相应的二因彼所缘果报——这是说彼所缘随顺速行。又如，若所缘是可欲、可爱、可珍重的可意所缘，速行便与悦受俱生，此时彼所缘也与悦受俱生——这是说彼所缘随顺所缘。〕眼门以外的耳门、鼻门、舌门、身门，也应依此理了知；但在意门中，除上述善速行、不善速行、唯作速行之外，广大禅那——

——速行心也会生起。

应当如此观见名法在六门中的生起。（《清净道论》2-252—253。）以上就是教人依六门中的心路相续观见名法的可靠经典依据。观照速行时，凡夫与有学瑜伽行者既须观照依如理作意而生起的善速行，也须观照依不如理作意而生起的不善速行；唯作速行则只可能生起于阿罗汉的相续中。此外还须注意：上述《清净道论》也正在教人观见称为结生、有分、死亡的离路心。

在如此观照时，《清净道论》以 saddhiṃ sampayuttadhammehi 指示“应当与相应心所诸法一同观照”。因此，贤善的瑜伽行者必须对依心定律轨道生起的名法，以及脱离心路、以有分等方式生起的名法，在每一个心刹那中都连同相应心所法聚，以智逐一拆解、破除各个名法密集（nāma-ghana），加以摄取、观修。

如果只凭上述《清净道论》的解释与指示仍不能信服，还可继续阅读下列《大念处经义注》等文献的解释。

根本遍知

原书第 57 – 59 页

原书 57

根本遍知

巴利义注偈颂（缅文转写，上行）：“မူလဝရိညာဝသေန တာဝ ---- ဘဝင်ဝဇ္ဇနံ ဧဝေ၊ ဒဿနံ သမ္ပဋိစ္ဆနံ။”译：“先就根本遍知而言：有分与转向，以及见与领受；”

“推度、确定，速行为第七项。”

“其中，有分完成生有之支的作用而转起；使有分转动以后，唯作意界完成转向作用而生起；该心灭后，眼识完成见的作用而生起；该心灭后，果报意界——”

原书 58

“——完成领受作用而生起；该心灭后，果报意识界完成推度作用而生起；该心灭后，唯作意识界完成确定作用而生起；该心灭后，速行生起七次。其中，即使在第一速行中，也不会以‘这是女人，这是男人’而贪著、憎恶、愚痴的方式向前直视或向旁侧视。”

“第二速行中也不会……乃至第七速行中也不会。然而，当这些速行如战场上的士兵一般，依前后上下的次第崩解、落下之后，才会以‘这是女人，这是男人’而贪著等方式向前直视或向旁侧视。”

“在这里，首先应当如此依根本遍知了知不痴正知。”

（《中部义注》1-266—267；《长部义注》1-174；《相应部义注》3-226—227；《阿毗达磨义注》2-341。）

“‘即使在第一速行中……也不会’这句话，是针对五门识心路中没有以‘女人、男人’而贪著等情形说的。在那里，由于转向与确定作了不如理的转向、确定，对女人的色所缘等可意对象会生起贪，对不可意对象会生起嗔；但在意门中，才会以‘女人、男人’而贪著等。它的根本是五门转向，或是上述有分等全部心。如此，是就意门速行的根本而说根本遍知。”

（《中部复注》1-360。）

上述义注与复注的意思如下。

向前直视或向旁侧视时，应当如下了知依根本遍知而生起不痴正知的方式。看见色所缘时，眼门心路生起；其后隔着若干有分，诸意门心路继续生起，形成许多心路。这些意门心路相续不仅把色所缘了知为可意、不可意等，也可能对可意的色所缘生起贪著，对不可意的色所缘生起嗔恨等；意思是说，若错误作意色所缘，贪、嗔等便可能生起。若对色所缘作如理作意，善速行也会相应生起。这些意门速行心路相续之所以生起，是因为眼门心路等一切五门速行心路相续与有分等，都是——

——后续缘取这些色所缘等的意门速行心路相续之根本因。

分别了知作为这些意门速行心路相续之根本因的五门速行心路相续，称为“根本遍知”。依根本遍知而生起不痴正知的方式，应当如下了知。

共有七类心：（1）有分；（2）转向；（3）称为“见”的眼识；（4）领受；（5）推度；（6）确定；（7）速行。

在这七类心中，有分为了维持生有的心相续不断而完成根本支分的作用，并依此生起；使有分转动——也就是使其停止——以后，名为唯作意界的五门转向心完成转向色所缘的作用而生起。五门转向心灭去以后，眼识心完成看见色所缘的作用而生起。

眼识心灭去以后，名为果报意界的领受心完成如同承接色所缘的领受作用而生起；领受心灭去以后，作为果报意识界的推度心完成审查色所缘的作用而生起；推度心灭去以后，作为唯作意识界的确定心——

——完成把同一色所缘判定为可意、不可意等的作用而生起；确定心灭去以后，七个速行心猛烈地连续生起。

在这七个速行中，即使在第一速行，也不会由于认作“此人是女人，此人是男人”而以贪著、嗔恨、愚痴的方式向前直视或向旁侧视；第二速行也不会……乃至第七速行也不会。

当这七个速行像战场上的士兵一般，依上下前后的次第崩解、落下以后，才会由于认作“此人是女人，此人是男人”而以贪著、嗔恨、愚痴的方式向前直视或向旁侧视。首先应当如此依根本遍知了知不痴正知。

（《中部义注》1-266—267；《长部义注》1-174；《相应部义注》3-226—227；《阿毗达磨义注》2-341。）

在眼门心路等五门心路中，若五门转向与确定的转向、判定属于不如理作意，那么依这一转向与判定，对男人、女人等可意的色所缘仍可能生起贪，对不可意的色所缘仍可能生起嗔；然而，这些五门心路之心并不知道“此人是女人，此人是男人”。

它们不是在知道“此人是男人，此人是女人”之后才贪著或嗔恨，而只是对色所缘的颜色本身贪著、嗔恨。五门心路之后隔着若干有分继续生起的诸意门心路相续，才会知道“男人、女人”等；正因为有这种认

知，只有在这些意门心路中，才会生起认作“此人是男人，此人是女人”而贪著、嗔恨等情形。这样的贪著、嗔恨等心相续，就是意门速行心路；这些意门心路的根本因，正是眼门心路。若能连同相应诸法，以智如实知见眼门心路相续直至究竟层面，不痴正知便已生起。这就是向前直视或向旁侧视时——

——依根本遍知而生起不痴正知的方式。这些也都是经典依据，教人摄取、观修名法时，应当沿着称为心路的心定律轨道逐一摄取、观修。

另一种解释

原书第 59 – 61 页

另一种解释

“这里，眼净色与色所缘是色蕴；见是识蕴；与它相应的受是受蕴；想是想蕴；触等是行蕴。如此，当这五蕴和合时，向前直视与向旁侧视才显现。在这里，究竟是谁向前直视？谁向旁侧视？”

> （《中部义注》1-267—268；《长部义注》1-175；《相应部义注》3-227；《阿毗达磨义注》2-342。）

在这一应依五蕴之法加以了知、摄取、观修的观照项目中：1．眼净色与色所缘是色蕴。

2．能见色所缘的眼识是识蕴。

3．与眼识相应的受是受蕴。

4．与眼识相应的想是想蕴。

5．与眼识相应的触、思、一境性、命根、作意，是行蕴。

如此，当这五蕴和合显现时，向前直视与向旁侧视便显现、生起。这样向前直视或向旁侧视时，究竟有哪一个补特伽罗、有情在向前直视？有哪一个补特伽罗、有情在向旁侧视？实际上，并没有任何一个向前直视或向旁侧视的补特伽罗、有情，只有五蕴的和合而已。

> （《中部义注》1-267—268；《长部义注》1-175；《相应部义注》3-227；《阿毗达磨义注》2-342。）

如此，向前直视或向旁侧视时，若能以智分别、摄取眼识心中五蕴如何显现，不痴正知便已生起。然而，若前面没有五门转向，眼识也不可能生起；而一旦五门转向心已经使有分转动、停止，心路相续也绝不可能尚未到达确定便中止、重新落入有分。（《殊胜义注》1-309—310。）若色所缘是极大所缘，诸路心还

会继续生起，直至七个速行与两个彼所缘。因此，正如眼识心刹那中五蕴显现一样：1．五门转向生起时，有五蕴；

2．眼识生起时，有五蕴；3．领受生起时，有五蕴；4．推度生起时，有五蕴；5．确定生起时，有五蕴；6．每一个速行生起时，各有五蕴；7．每一个彼所缘生起时，各有五蕴。如此，每一个心刹那都各自生起五蕴。若能在每一心刹那中，如实以智把这些五蕴分别、摄取到究竟层面，并作毗婆舍那观修、审察，那么在向前直视或向旁侧视时，不痴正知便已生起。因此，义注只解释眼识刹那中五蕴如何生起，应知这是以举一兼摄法（upalakkhaṇa）与举例说明法（nidassana），由一例显示其余诸心刹那。

五门转向心刹那中的五蕴：1．五门转向所依的心所依处与色所缘，是色蕴；2．五门转向心，是识蕴；3．与五门转向心相应的想，是想蕴；4．与五门转向心相应的受，是受蕴；

原书 61

5．与五门转向心相应的触、思、一境性、命根、作意、寻、伺、胜解这八法，是行蕴。如此便有五蕴；其余路心也应依此类推了知。

以上是从经典中摘录的一些依据，用以教导应当沿着称为心路的心定律轨道观修、摄取诸名法。

极其困难的工作

原书第 61 – 65 页

原书 61

极其困难的工作

要依心定律的轨道，摄取、观照相续生起的心与心所诸名法，以智分解并破除称为“名法密集”的名法团块，使智见直达究竟法，并不是一项容易的工作。然而，弟子确实能够这样摄取、观照并有所成就。有人误解《弥兰王问经》巴利原典中的一段话，因而声称弟子不能观照这些名法。为消除疑惑，现将《殊胜义注》的解释与《弥兰王问经》巴利原典的教说列于下文。

巴利《殊胜义注》与《弥兰王问经》引文（缅文转写，起）：“ဣမေသဉ္စ ပန ဖဿပဉ္စမကာနံ ဓမ္မာနံ ပါဋိယေက္ကံ ပါဋိယေက္ကံ ဝိနိဗ္ဘောဂံ ကတွာ ပညတ္တိံ ဥဒ္ဒရမာနေန ဘဂဝတာ ဒုက္ကရံ ကတံ။ နာနာ ဥဒကာနဉ္စိ နာနာတေလာနံ ဝါ ဧကတ္တာဇနေ ပက္ခိပိတွာ ဒိဝသံ နိမ္မထိတာနံ ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသာနံ နာနတ္တာယ ဒိဿာ ဝါ ဃာယိတွာ ဝါ သာယိတွာ ဝါ နာနာကရဏံ သက္ကာ ဘဝေယျ ဉာတုံ၊ ဧဝံ သန္တေပိ တံ ဒုက္ကရန္တိ ဝုတ္တံ။ သမ္မာသမ္ဗုဒ္ဓေန ပန ဣမေသံ အရူပီနံ စိတ္တစေတသိကာနံ ဓမ္မာနံ ဧကာရမ္မဏေ ပဝတ္တမာနာနံ ပါဋိယေက္ကံ ပါဋိယေက္ကံ ဝိနိဗ္ဘောဂံ ကတွာ ပညတ္တိံ ဥဒ္ဒရမာနေန အတိဒုက္ကရံ ကတံ။ တေနာဟ အာယသ္မာ နာဂသေန ထေရော ---- ဒုက္ကရံ မဟာရာဇ ဘဂဝတာ ကတန္တိ။ ကိံ ဘန္တေ နာဂသေန ဘဂဝတာ ဒုက္ကရံ ကတန္တိ?”译：“世尊把这些触等五法逐一分解，并分别标举施设之名，完成了难行之事。譬如把各种水或各种油放进同一容器，搅拌一整天，仍可凭色、香、味的差别，以眼看、以鼻嗅或以舌尝而辨知其不同；即使如此，这也被称为难事。然而，正等觉者把在同一所缘上转起的这些非色的心与心所诸法逐一分解，并分别标举施设之名，所作乃极其困难。因此，具寿那先长老说：‘大王，世尊完成了难行之事。’那先尊者，世尊完成了什么难行之事？’”

“大王，世尊完成了难行之事：对于在同一所缘上转起的这些非色的心与心所诸法，他宣说其分别界定为：‘这是触，这是受，这是想，这是思，这是心。’”

“尊者，请作譬喻。”

“大王，譬如有人乘船进入大海，用双手掬水，以舌尝味；大王，他能否辨知：‘这是恒河（Gaṅgā）的水，这是亚穆那河（Yamunā）的水，这是阿致罗筏底河（Aciravatī）的水，这是萨罗浮河（Sarabhu）的水，这是摩希河（Mahī）的水’？”

“尊者，很难辨知。”

“大王，世尊所作比这更加困难：对于这些非色的心与心所诸法——”

“……乃至：‘这是心。’”（《殊胜义注》1-186—187；《弥兰王问经》94。）以上巴利原典与义注所说的旨意如下。

原书 62

前文已经说明：无论以智辨析、摄取名法，还是修习毗婆舍那而观照、审察名法；无论对于有分等离开心路的离路心，还是对于依心定律轨道相续生起的诸路心，都应在每一心刹那摄取、观照以触为第五的触等五法；换言之，应摄取、观照以触等五法为首的整组名法。

佛陀把存在于一个心刹那内的这一组触等五法逐一分解、辨析，并标举“触、受、想、思、识”等施设名称，完成了一项极其困难的工作。现在且以譬喻加以说明。

假设把颜色、气味与滋味各异的各种水倒入同一个杯中，整日搅拌；又假设把花生油、芝麻油、猪油等颜色、气味与滋味各异的各种油倒入同一个杯中，整日搅拌。即使各种水或各种油在同一杯中搅拌了一整天，由于彼此的颜色、气味与滋味仍有差异，人们或许还能用眼看、用鼻嗅、用舌尝，从而辨知使它们彼此有别的特异性质。

〔色法依其法性，只以称为色聚的微粒形态生起；所谓水、所谓油，都不过是水界的自然力特别强盛的诸色聚之集合。由于诸色法彼此只是互不相应之法，一个色聚内的色法与另一个色聚内的色法并不结合、相应。因此，对有智慧眼者而言，把各种水或各种油放进同一杯中搅拌一整天以后，仍可依据它们在颜色、气味与滋味上的彼此差异，用眼观看、用鼻嗅闻，或以舌尝——

——而辨知使其彼此有别的特异性质。〕这就是说，即使这样的辨知尚且可能，那先大长老仍在《弥兰王问经》中称之为“难行（dukkara）”，即难以做到。至于正等觉者，则以殊胜智逐一分解、辨析在同一所缘上生起的这一组心与心所名法，并标举“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识”等施设名称。能如此标举各法名称的佛陀，确实完成了极其困难的工作。

原书 63

〔在称为第一大善心的每一个意门速行心刹那内，由于与智、喜二者相应，共有心与心所34种名法，即1心与33心所。这些心与心所具足以同生等为首的四项特征：同生、同灭、同一所依〔即都依同一个心所依处色而生〕、同一所缘。若不是具一切知智的正等觉佛陀，为使弟子能够分解、辨析并了知这些法，而以

“此法是触，此法是受”等方式为它们安立施设名称、加以开示，那么在任何一个世间界中，过去从未有人能这样做，现在也无人能够做到，未来相续诸劫也不会有人能够做到。因此，著名的具寿那先大长老——

——便为使弥兰大王明白此义，以流入大海的五大河水为譬喻，作如下开示。〕“弥兰大王……世尊完成了一项极其困难的工作。”

“那先尊者……世尊完成了什么极其困难的工作？”

“弥兰大王……世尊把在同一所缘上同时生起的这些心与心所名法分别界定为：接触所缘的本性是触；体验所缘滋味的本性是受；记认所缘的本性是想；推动、策励的本性是思；取所缘〔即知所缘〕的本性是心。”

“佛陀就这样标举施设名称，把每一法逐一分解而后开示；他完成的，正是这种通过逐一辨析而宣说的极其困难之事。”

“尊者，请再举一个譬喻。”

“弥兰大王……假如有人乘船进入大海，用双手掬水，以舌尝味，他能否分别知道：这是恒河（Gaṅgā）的水，这是亚穆那河（Yamunā）的水，这是阿致罗筏底河（Aciravatī）的水，这是萨罗浮河（Sarabhu）的水，这是摩希河（Mahī）的水？”

“那先尊者，要分别辨知这些河水是很困难的。”

原书 64

“弥兰大王……对于在同一所缘上同时生起的这些心与心所名法，世尊分别界定说：接触所缘的本性是触；……乃至——”

——“取所缘〔即知所缘〕的本性是心。佛陀就这样标举施设名称，把每一法逐一分解而后开示；他完成的，正是这种通过逐一辨析而宣说的极其困难之事。”（《弥兰王问经》94。）以上巴利原典与义注的教说，只是在说：佛陀以同一所缘为所缘，对同时生起的诸名法逐一以智分解、辨析，并标举、安立“这是触，这是受”等施设名称而作开示，是一项极其困难的工作；它并不是说，弟子不能观照一个心刹那内的名法——

——并非如此宣说。必须深刻理解这一点。

见解一旦错误，修行方法也可能随之走偏。因此，涉及实修时，必须特别谨慎，不可产生错误见解。

在上“正等觉者把在同一所缘上转起的这些非色的心与心所诸法逐一分解，并分别标举施设之名，完成了极其困难的工作。”（《殊胜义注》1-186。）正等觉佛陀以一切知智，在每一心刹那逐一分解、辨析以同一所缘为所缘而生起的整组名法，并以“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识”等方式标举、安立各法的施设名称而作开示；《殊胜义注》说明，这便是佛陀所完成的极其困难的工作。对此尤其应当重视并牢记。

原书 65

心方面应知事项

唯世间心

如《清净道论》2-223 所释，前文已经说明：作为观智所观所缘的诸心，只是世间心与心所诸法聚。这里为了阿毗达磨基础较弱者，简要列出三因凡夫能够以观智观修、审察的各种心。

未得禅那的三因凡夫相续中可能具有的心

1．不善心——12种；2．除生笑心以外的无因心——17种；3．大善心——8种；4．大果报心——8种。总计——45种。

已得禅那的三因凡夫相续中可能具有的心

1．不善心——12种；2．除生笑心以外的无因心——17种；3．大善心——8种；4．大果报心——8种；5．自己所获得的禅心；若八种等至全都获得，则有广大禅心——9种。总计——54种。

如果贤善的禅修者只证到入出息念第四禅为止，那么依四分法，应把这4种禅心加在上述未得禅的凡夫所能具有的45种心之上。

依四分法，合计49种。若依五分法修习而证得第五禅，则加上5种禅心，所能具有的心合计50种。如果八种等至全都证得，也应把这些等至心加上：依四分法合计53种，依五分法合计54种。

以上这些心，正是贤善禅修者应当在内以观智摄取、观修的心法；对于外在，也应依外在彼此同类的情形，作一般性的总摄而同样摄取、观修。因此，先把这些心的种类列出。

十二不善心

原书第 66 – 67 页

原书 66

十二不善心

1．贪根心——8种；2．嗔根心——2种；3．痴根心——2种。合计不善心——12种。

八贪根心

以贪（对所缘的执著、贪爱）为根的心

1．悦俱 · 邪见相应 · 无行贪根心：与悦受俱生、与错误见解（= 邪见）相应，无须推动而生起的心；2．悦俱 · 邪见相应 · 有行贪根心：与悦受俱生、与邪见相应，经过推动而生起的心；3．舍俱 · 邪见相应 · 无行贪根心：与舍受俱生、与邪见相应，无须推动而生起的心；4．舍俱 · 邪见相应 · 有行贪根心：与舍受俱生、与邪见相应，经过推动而生起的心；5．悦俱 · 邪见不相应 · 无行贪根心：与悦受俱生、不与邪见相

应，无须推动而生起的心；6．悦俱·邪见不相应·有行贪根心：与悦受俱生、不与邪见相应，经过推动而生起的心。

7．舍俱·邪见不相应·无行贪根心：与舍受俱生、不与邪见相应，无须推动而生起的心；8．舍俱·邪见不相应·有行贪根心：与舍受俱生、不与邪见相应，经过推动而生起的心。这就是以贪为根的八种贪根心。

〔注：为了让诸禅修者更容易摄取、观修这些贪根心，本书按顺序先列四种邪见相应心，再列四种邪见不相应心。〕

二嗔根心

以欲毁坏、破坏所缘的嗔为根的心

1．忧俱·嗔恚相应·无行嗔根心：与忧受俱生、与心的粗暴抗拒——嗔恚（＝嗔）——相应，无须推动而生起的心；2．忧俱·嗔恚相应·有行嗔根心：与忧受俱生、与嗔恚相应，经过推动而生起的心。这就是两种嗔根心。

原书 67

二痴根心

以错误认知的痴为根的心

1．舍俱·疑相应痴根心：与舍受俱生、与“究竟是这样还是那样”的思虑疑惑——疑——相应的心；2．舍俱·掉举相应痴根心：与舍受俱生、与心的散乱——掉举——相应的心。这就是两种痴根心。

至此，十二不善心说完。这些不善心在心路次第中执行速行作用。

十八无因心

原书第 67 – 72 页

原书 67

十八无因心

不与六种因中的任何一种相应的心，称为无因心。这六因是：作为不善法之因的贪、嗔、痴三因，以及作为善法之因的无贪、无嗔、无痴三因。无因心包括：1．无因不善果报心——7种；2．无因善果报心——8种；3．无因唯作心——3种。合计——18种。

七无因不善果报心

1．舍俱不善果报眼识：与舍受俱生，依眼依处色而生、了知色所缘的心（见知心）；2．舍俱不善果报耳识：与舍受俱生，依耳依处色而生、了知声所缘的心（闻知心）；3．舍俱不善果报鼻识：与舍受俱生，依鼻依处色而生、了知香所缘的心（嗅知心）；4．舍俱不善果报舌识：与舍受俱生，依舌依处色而生、了知味所缘的心（尝知心）；5．苦俱不善果报身识：与身体苦受俱生，依身依处色而生、了知触所缘的心（触知心）；6．舍俱不善果报领受心：与舍受俱生、领受所缘的心。

7．舍俱不善果报推度心：与舍受俱生、推度所缘的心。这七种心，是在遭遇不可欲、不可喜、不可爱的不可意所缘时——

——在心路中分别执行五识、领受、推度与彼所缘作用而生起的不善业果报心。由于只有过去的不善业才会使人遭遇不可意所缘，所以在与不可意所缘相遇时生起的这些心，也是不善果报，也就是不善业的结果。

八无因善果报心

1．舍俱善果报眼识；2．舍俱善果报耳识；3．舍俱善果报鼻识；4．舍俱善果报舌识；5．乐俱善果报身识（与身体乐受相应）；6．舍俱善果报领受心；7．悦俱善果报推度心（与悦受相应）；8．舍俱善果报推度心。这八种心，是在遇到称为可意所缘、极可意所缘的各种可欲、可喜、可爱的良好所缘时，于心路中分别执行五识、领受、推度与彼所缘作用而生起的过去善业之果报心。由于只有过去的善业才会使人遭遇可意、极可意所缘，所以在与这些良好所缘相遇时生起的这些心，也只是过去善业的——

——结果，也就是善果报。

五识的作用

1．眼识的见作用（dassana-kicca）＝看见色所缘的作用；2．耳识的闻作用（savana-kicca）＝听闻声所缘的作用；3．鼻识的嗅作用（ghāyana-kicca）＝嗅闻香所缘的作用；4．舌识的尝作用（sāyana-kicca）＝尝知味所缘的作用；5．身识的触作用（phusana-kicca）＝触知触所缘的作用。这里所说的就是这五项各自的作用。

〔注：不善果报舍俱推度心，还能为四恶趣有情执行结生、有分与死亡作用。善果报舍俱推度心，也能在欲界善趣为先天盲人等人类，以及依地而生的堕落阿修罗天，执行结生、有分与死亡作用。到了因果相续的缘起部分，如果自己曾投生恶趣，或曾成为堕落阿修罗等，在实际计算、观照自己当时的结生、有分、死亡中有哪些、共有多少名法时，这一点必须注意。这些舍俱推度结生心、有分心与死亡心所含的名法（心与心所合计）只有11种——

——而已，必须仔细审察、观照。〕

三种无因唯作心

这些心只是唯作心，既不是因，也不是果；由这些心，不可能再产生任何果。

1．舍俱五门转向心；2．舍俱意门转向心；3．悦俱生笑心。1．五门转向：审察显现于眼门等各门的色所缘等各自所缘之心，与舍受相应。

2．意门转向：审察显现于意门的所缘之心，与舍受相应。在眼门等五门中，此心执行确定作用，把所缘判定为可意、不可意等。

3．生笑心，是能令阿罗汉诸大德的心相续生起微笑的一种心，与悦受相应。不过，在这种微笑心中，无贪、无嗔、无痴诸法并不相应，所以它名为“无因”。阿罗汉诸大德也会以悦俱大唯作心微笑；在这些大唯作心中，无贪、无嗔、无痴随其所应而相应。

因此应知，由于禅修者自己仍处在三因凡夫阶段，这一种生笑心不列入其观智的观照所缘清单。

在禅修者自己的心相续中，只有不含生笑心的17种无因心能随其所应而生起。至此，18种无因心解释完毕。

八种大善心

1．悦俱·智相应·无行大善心：即与悦受俱生、与智相应、没有促动的无行心；2．悦俱·智相应·有行大善心：即有促动的有行心；3．悦俱·智不相应·无行大善心：即与悦受俱生、不与智相应、没有促动的无行心；4．悦俱·智不相应·有行大善心：即有促动的有行心；5．舍俱·智相应·无行大善心；6．舍俱·智相应·有行大善心；7．舍俱·智不相应·无行大善心；8．舍俱·智不相应·有行大善心。

以上就是8种欲界善心，即大善心。禅修者修习止、尚在近行定范围以内的诸心，以及能摄取、辨别名色的名色分别智等观心，都摄于这8种心中；它们在布施、持戒、止修与观修中最为有益。

在心路中，这些心执行速行作用。凡夫与有学者的心相续中，直至近行定的止修心，以及一直到紧邻圣道之前的种姓为止的观修心，都只是这些大善意门速行心。

八种大果报心

1．悦俱·智相应·无行大果报心；2．悦俱·智相应·有行大果报心；3．悦俱·智不相应·无行大果报心；4．悦俱·智不相应·有行大果报心；5．舍俱·智相应·无行大果报心；6．舍俱·智相应·有行大果报心；7．舍俱·智不相应·无行大果报心；8．舍俱·智不相应·有行大果报心。以上诸心是前述大善心之果：由于过去所培育的大善业，在今生遇到称为可意所缘、极可意所缘的殊胜、可欲、可喜、可爱所缘时，它们在心路中执行彼所缘作用，在结生时执行结生作用，并在生命转起期间没有路心生起之际执行有分作用——

——并在生命终结时执行死亡作用；它们就是这样生起的果报心。无论观照彼所缘名法，还是观照结生、有分、死亡名法，这些都是禅修者必须亲自摄取、令自己如实了知的名法。

四种色界善禅心（四分法）

1．与寻、伺、喜、乐、一境性5个禅支俱生的初禅善心一种；2．与喜、乐、一境性3个禅支俱生的第二禅善心一种；3．与乐、一境性2个禅支俱生的第三禅善心一种；4．与舍、一境性2个禅支俱生的第四禅善心一种。

原书 71

如此，依四分法共有4种色界善禅心。在四分法中，瑜伽行者同时舍离、超越寻与伺，是利慧者。若慧不敏锐，则分别舍离寻与伺；如此逐一舍离，便有5种色界禅。这是为钝慧者所立的五分法。

五种色界善禅心（五分法）

1．与寻、伺、喜、乐、一境性5个禅支俱生的初禅善心一种；2．与伺、喜、乐、一境性4个禅支俱生的第二禅善心一种；3．与喜、乐、一境性3个禅支俱生的第三禅善心一种；4．与乐、一境性2个禅支俱生的第四禅善心一种；5．与舍、一境性2个禅支俱生的第五禅善心一种。以上就是色界善禅心。

若禅修者是止乘者，并已依四分法证得4种禅、依五分法证得5种禅，这些禅那名法也列入其观智的观照所缘清单，正是禅修者自己必须摄取、观修的名法。

再者，若禅修者已经证得全部8等至，则4种无色禅等至也都是其观智的观照所缘。

四种无色界善禅法

1．空无边处善心：以无边无际的空间（即虚空概念）为所缘的善心；2．识无边处善心：以空无边处善识（即心）为所缘的善心；3．无所有处善心：以空无边处识之不存在——即“不存在”这一概念（natthibhāva-paññatti）——为所缘的善心；4．非想非非想处善心：以无所有处善心为所缘，且其想微细到不能说有、也不能说无的善心。

原书 72

〔意即：这是以无所有处善蕴为所缘、没有粗重之想而只有极其微细柔和之想的禅心。佛陀是以想为主而作此开示；其实，非想非非想处等至中的一切名法都极其微细。关于这些等至的修习方法，参见止业处部分。广大果报心与广大唯作心，在现阶段——即尚处于人类三因凡夫的阶段——都不能生起于禅修者自己的心相续中，因此尚不能列入其观智的观照所缘清单。〕上述诸心为：1．12种不善心；2．17种无因心；3．8种大善心。

4．8种大果报心；5．5种色界善心（五分法）；6．4种无色界善心。合计54种心，是作为人类三因凡夫的瑜伽行者之观智所观照的心类。其中，不善心、无因心、大善心与大果报心多生于欲界，所以称为欲界心；生笑心与8种大唯作心也都是欲界心，不过目前尚非禅修者所应观照之法，只有在禅修者成为阿罗汉时，才会成为所应观照之法。再者，心从来不会离开心所而单独生起；它在每一个心刹那中——

——都只能与心所相应而生。因此，接下来还要说明心所。

不过，在说明心所之前，先继续列出佛陀在《大念处经》中关于如何在观修中观照这些心的教导。

心随观念处

原书第 72 – 73 页

原书 72

心随观念处

巴利《大念处经》引文（缅文转写，起）：“ကထဉ္စ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု စိတ္တေ စိတ္တာနုပဿီ ဝိဟရတိ။ ဣဓ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု ---- ၁။ သရာဂံ ဝါ စိတ္တံ "သရာဂံ စိတ္တ"န္တိ ပဇာနာတိ၊ ၂။ ဝီတရာဂံ ဝါ စိတ္တံ "ဝီတရာဂံ စိတ္တ"န္တိ ပဇာနာတိ။”译：“诸比丘，比丘如何于心随观心而住？诸比丘，于此，比丘——1．有贪心，他了知为‘有贪心’；2．离贪心，他了知为‘离贪心’。”

“3．有嗔心，他了知为‘有嗔心’；4．离嗔心，他了知为‘离嗔心’。”

“5．有痴心，他了知为‘有痴心’；6．离痴心，他了知为‘离痴心’。”

原书 73

“7．收缩心，他了知为‘收缩心’；8．散乱心，他了知为‘散乱心’。”

“9．广大心，他了知为‘广大心’；10．非广大心，他了知为‘非广大心’。”

“11．有上心，他了知为‘有上心’；12．无上心，他了知为‘无上心’。”

“13．等持心，他了知为‘等持心’；14．未等持心，他了知为‘未等持心’。”

“15．解脱心，他了知为‘解脱心’；16．未解脱心，他了知为‘未解脱心’。”（《中部》1-76。）缅译起：“诸比丘……比丘如何于心反复随观心而住呢？”

诸比丘……于此佛陀的教法中，比丘——1．对于与贪俱行的心，也了知为“与贪俱行的心”。

2．对于离贪心，也了知为“离贪心”。

3．对于与嗔俱行的心，也了知为“与嗔俱行的心”。

4．对于离嗔心，也了知为“离嗔心”。

5．对于与痴俱行的心，也了知为“与痴俱行的心”。

6．对于离痴心，也了知为“离痴心”。

7．对于收缩心，也了知为“收缩心”。

8．对于散乱心，也了知为“散乱心”。

9．对于广大心，也了知为“广大心”。

10．对于非广大心，也了知为“非广大心”。

11．对于有上心，也了知为“有上心”。

12．对于无上心，也了知为“无上心”。

13．对于等持心，也了知为“等持心”。

14．对于未等持心，也了知为“未等持心”。

15．对于解脱心，也了知为“解脱心”。

16．对于未解脱心，也了知为“未解脱心”。（《中部》1-76。）

义注的解释

原书第 73 – 80 页

原书 73

义注的解释

为了准确地理解上述巴利经文，义注师作了如下解释。

原书 74

巴利《中部义注》引文（缅文转写，起）：“တတ္ထ သရာဂန္တိ အဋ္ဌဝိဓံ လောဘသဟဂတံ။ ဝိတရာဂန္တိ လောကိယကုသလာဗျာကတံ။ ဣဒံ ပန ယဿ သမ္ဘသနံ နာ ဓမ္မသမောဓာနံ၊ တဿ ဣဓ ဇောပဒေပိ လောကုတ္တရံ နာ လဗ္ဘတိ။ သေသာနိ ဓတ္တာရိ အကုသလ- စိတ္တာနိ နေဝ ပုရိမပဒံ၊ နာ ပစ္ဆိမပဒံ ဘဇန္တိ။ သဒေါသန္တိ ဒုဝိဓံ ဒေါသသဟဂတံ။ ဝိတဒေါသန္တိ လောကိယ- ကုသလာဗျာကတံ။ သေသာ ဒသာကုသလစိတ္တာနိ နေဝ ပုရိမံ ပဒံ၊ နာ ပစ္ဆိမံ ပဒံ ဘဇန္တိ။ သမောဟန္တိ ဝိဓိကိစ္စာ- သဟဂတဧ္ဧဝ ဥဒ္ဓစ္စသဟဂတဧ္ဧတိ ဒုဝိဓံ။ ယဿ ပန မောဟော သဗ္ဗာကုသလေသု ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ တဿ တာနိပိ ဣဓ ဝဋ္ဋန္တိယေဝ။ ဣမသ္မိံ ယေဝ ဟိ ဒုကေ ဒွါဒသာကုသလစိတ္တာနိ ပရိယာဒိဏ္ဏာနီတိ။ ဝိတမောဟန္တိ လောကိယ- ကုသလာဗျာကတံ။ သံခိတ္တန္တိ ထိနမိဒ္ဓါနုပတိတံ၊ ဧတဿိ သံကုဋိတစိတ္တံ နာမ။ ဝိက္ခိတ္တန္တိ ဥဒ္ဓစ္စသဟဂတံ၊ ဧတဿိ ပသဋ္ဌစိတ္တံ နာမ။”译：“其中，‘有贪’是指8种贪俱心；‘离贪’是指世间善心与无记心。不过，由于这里所说的是观照，而不是总摄诸法，所以这里的任何一个词项都不包括出世间心。其余4种不善心，既不归入前项，也不归入后项。‘有嗔’是指2种嗔俱心；‘离嗔’是指世间善心与无记心。其余10种不善心，既不归入前项，也不归入后项。‘有痴’有2种，即疑相应心与掉举相应心。不过，由于痴在一切不善心中生起，所以其余不善心在这里也同样适用；事实上，12种不善心全都摄尽于这一对中。‘离痴’是指世间善心与无记心。‘收缩’是指受昏沉与睡眠侵袭的心，这称为收缩之心；‘散乱’是指掉举相应心，这称为散展之心。”

“‘广大’是指色界心与无色界心；‘非广大’是指欲界心。‘有上’是指欲界心；‘无上’是指色界心与无色界心。不过，在后两者当中，色界心仍是有上，唯有无色界心才是无上。‘等持’是指具有安止定或近行定的心；‘未等持’是指不具这两种定的心。‘解脱’是指以彼分解脱或暂伏解脱而解脱的心。”

“‘未解脱’是指不具这两种解脱的心。至于正断解脱、安息解脱与出离解脱，在这里完全没有适用之处。”

（《中部义注》1-284。）

1．有贪心 = 与贪俱行的心——与贪一同生起、能执著并贪爱所缘的8种贪根心，称为有贪心。

2．离贪心 = 离贪之心——世间善心与世间无记心，称为离贪心。佛陀在这里所指的，只是那些应当轮流标举三相、以观修审察的心，并不是把一切获得“离贪心”之名的法全都合并总计。正因为佛陀只以观智所观照的诸心为所指，所以已经列出和仍在列出的16种心类，无论哪一类都不包括出世间心。

世间善心——仍只处于人类三因凡夫阶段的贤善禅修者，如果已经获得八等至，其相续中能够生起的世间善心为：1．大善心——8种；2．色界善心——5种；3．无色界善心——4种；合计——17种，只有这17种心。如果贤善的禅修者只证到入出息念第四禅为止，那么依四分法只能获得4种色界禅心，依五分法只能获得5种色界禅心；因此，只有大善心与色界善心能在其相续中生起。

原书 75

无记——既非善也非不善的世间果报心与唯作心，称为无记。在这些心中，作为人类三因凡夫的贤善禅修者，其相续中可能生起的无记心为：1．五门转向心与意门转向心这2种无因唯作心；2．无因不善果报心——7种；3．无因善果报心——8种；4．大果报心——8种；合计——25种心。

在五门心路中，这些无记心包括：五门转向、眼识（耳识、鼻识、舌识、身识）、领受、推度与彼所缘心。

在意门心路中，则有意门转向心与彼所缘心。

其余心为：1．色界果报心——5种；2．无色界果报心——4种；3．生笑心（无因唯作心）——1种；4．大唯作心——8种；5．色界唯作心——5种；6．无色界唯作心——4种；合计——27种。这27种果报心与唯作心，都还不能生起于仍只是人类三因凡夫的贤善禅修者之相续中。

再者，2种嗔根心与2种痴根心这4种心，既不属于有贪心，也不属于离贪心。不过，它们仍然列在贤善禅修者自己修观时，作为观智观照所缘的诸心之中；因此，佛陀又继续以有嗔心、有痴心等作了开示。

3．有嗔心 = 与嗔俱行的心——即与嗔一同生起的2种嗔根心。

4．离嗔心 = 离嗔之心——世间善心与世间无记心，称为离嗔心。（世间善心与世间无记心，应如上文所列理解。）8种贪根心与2种痴根心——这10种不善心——既不属于有嗔心，也不属于离嗔心。

5．有痴心 = 与痴俱行的心——2种痴根心与痴一同生起，称为有痴心。换一种说法，由于痴生起于一切不善心，所以

原书 76

全部12种不善心都称为有痴心。

6．离痴心 = 离痴之心——世间善心与世间无记心，称为离痴心。（只须依上文的解释理解。）7．收缩心 = 收缩之心——心的迟钝称为昏沉，心所的迟钝称为睡眠；随着这两法而从所缘退缩的心，称为收缩心。

1．有行贪根心——4种；2．有行嗔根心——1种；合计——5种。这5种心称为收缩心，也就是从所缘退缩的心。

8．散乱心＝散乱之心——与掉举一同生起的痴根心，在种种所缘之间散乱，犹如石块落入灰堆使灰尘四散，因此称为散乱心。

9．广大心＝广大之心——（a）因它具有以镇伏断使烦恼隔离较长时间的力量；（b）因它具有广大、宏伟的果；（c）对于能够进入这些广大禅的贤善者，这些广大禅能在其相续中

依一小时、两小时，一日、两日等绵长的名相续，毫不中断地

连续生起；（d）因其已达到广大、崇高的状态；（e）换一种说法，因它是一种必须凭广大、崇高、充沛的善欲等力量

才能获得、证达的修行。由于这些理由，色界心与无色界

心都称为广大心。（《中部复注》1-372。）

对于仍只是人类三因凡夫的贤善禅修者，如果已经获得八等至，其相续中只有色界善心与无色界善心这9种广大善心可能生起。

10．非广大心＝不是广大心的心——由于本段只以观智所观照的诸心为所指，所以“非广大心”仅指欲界心。在这些欲界心中，1种生笑心与8种大唯作心只生起于诸阿罗汉的相续，因此在瑜伽行者的相续中可能生起的是：1．不善心——12种；2．无因心——17种；

3．大善心——8种；4．大果报心——8种；合计——45种。只有这45种欲界心能够生起。

11．有上心＝还有比自己更殊胜之法的心——在作为观智观照所缘的世间心中，名为广大心的色界心与无色界心，比欲界心更殊胜。因此，欲界心称为有上心，也就是还有比自己更殊胜之法的心。

12．无上心＝没有比自己更殊胜之法的心——在作为观智观照所缘的诸心中，名为广大心的色界心与无色界心最为殊胜；作为观智所缘的世间心中，没有比这些广大心更殊胜的，所以广大心称为无上心。不过，在这些广大心内部，无色界心又比色界心更殊胜，因此色界心仍称为有上心，无色界心则称为无上心。

13．等持心——与安止定或近行定中的任何一种定俱生的安定之心，也就是有定之心；具体指近行定速行心与安止定速行心。

14．未等持心——远离安止定、近行定这两种定的未安定之心，也就是无定之心；具体指远离近行定与安止定的欲界心。

15．解脱心＝从烦恼解脱的心——欲界善心以彼分方式从烦恼解脱，所以称为解脱心。9种广大善心（即5种色界善心与4种无色界善心），若入禅一小时，便能在整整一小时中；若入禅两小时，便能在整整两小时中；如此等等，以镇伏断使烦恼隔离较长时间，因此也称为从烦恼解脱的解脱心。（《中部复注》1-372。）16．未解脱心＝既未依彼分、也未依镇伏而从烦恼解脱的心——若专就贤善禅修者而言：1．五门转向、意门转向；2．五识；3．领受；4．推度；

原书 78

5．确定心；6．不善速行心；7．彼所缘心。（《中部复注》1-372。）由于这一部分只以作为观智所观所缘的诸心为对象而说，故应知，下列三种解脱不属于本段范围：1．圣道心因将烦恼无余根除而从烦恼中彻底解脱，称为正断解脱；2．果心使已由圣道法舍断的烦恼热火完全寂静、止息，从烦恼中解脱，称为安息解脱；3．作为从爱（烦恼）中解脱之处的涅槃，称为出离解脱。（《中部复注》1-372。）以上正是世尊在《大念处经》心随观念处部分所宣说的教法；其中指示了哪些心，或者哪些“心 +

心所 = 名法”应当作为观智的所缘而以观智观照。

在这部教法中，世尊也指示应当以观智观修、审察称为有贪心、有嗔心与有痴心的诸不善心。渴求涅槃的贤善之士，不应忘记这一点。

遵奉这些教诫，本书说明了如何摄取、观照以下各种心路：1．含有善速行的五门心路与意门心路；2．含有不善速行的五门心路与意门心路。换言之，应对处在这些心路中、于每一心刹那共同生起的名法群，以智逐一拆解、破除各个称为“名法密集”的名法团块，使智见抵达究竟法。

谈到摄取、观照不善速行心路中的名法群，有些贤善之士仍不能释然，也无法认同。他们还问道：“如果一直观照不善法，不是会令不善法再次生起吗？”

即使向他们说明世尊本人已在《大念处经》中指示，应当以观智观修、审察诸不善心，他们仍辩解道：“《大念处经》中，世尊教导以观智观照不善法，只是说当不善法自行、自动生起时才加以观照，并不是教人特意追着不善法去观照。”

原书 79

对此，请容我为渴求真实正法的贤善之士略作说明。

在佛陀的阿毗达磨中，换言之，在胜义谛的范围内，根本没有任何法会“自行、自动”生起。请读下面这段教说。

巴利《不如理作意经》引文（缅文转写，起）：“အယောနိသော ဘိက္ခဝေ မနသိကရောတော အနုပ္ပန္နာ စေဝ ကာမဆ္ဆန္ဒော ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဥပ္ပန္နော စ ကာမဆ္ဆန္ဒော ဘိယ္ယောဘာဝိယ ဝေပုလ္လာယ သံဝတ္တတိ။ အနုပ္ပန္နော စေဝ ဗျာပါဒေါ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဥပ္ပန္နော စ ဗျာပါဒေါ ဘိယ္ယော- ဘာဝိယ ဝေပုလ္လာယ သံဝတ္တတိ။ အနုပ္ပန္နဉ္စေဝ ထိနမိဒ္ဓံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဥပ္ပန္နဉ္စ ထိနမိဒ္ဓံ ဘိယ္ယောဘာဝိယ ဝေပုလ္လာယ သံဝတ္တတိ။ အနုပ္ပန္နဉ္စေဝ ဥဒ္ဓစ္စကုက္ကုစ္စံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဥပ္ပန္နဉ္စ ဥဒ္ဓစ္စကုက္ကုစ္စံ ဘိယ္ယောဘာဝိယ ဝေပုလ္လာယ သံဝတ္တတိ။ ”译：“诸比丘，当一个人不如理作意时，未生的欲贪会生起，已生的欲贪则会进一步增长、广大；未生的嗔恚会生起，已生的嗔恚则会进一步增长、广大；未生的昏沉睡眠会生起，已生的昏沉睡眠则会进一步增长、广大；未生的掉举恶作会生起，已生的掉举恶作则会进一步增长、广大。”

“未生的疑会生起，已生的疑则会进一步增长、广大。”

（《相应部》3-83，《不如理作意经》。）

缅译：诸比丘……对于以不适宜的方式把所缘置于心中、具有不如理作意的人——1．尚未生起的对五欲的希求、渴望，即欲贪，会生起；已经生起的欲贪，则会增长到更强的程度，并趋于广大。

2．尚未生起的欲令毁坏之心，即嗔恚，会生起；已经生起的嗔恚，则会增长到更强的程度，并趋于广大。

3．尚未生起的心与心所之沉重、昏钝，即昏沉睡眠，会生起；已经生起的昏沉睡眠，则会增长到更强的程度，并趋于广大。

4．尚未生起的心之散乱与再度追悔忧恼，即掉举恶作，会生起；已经生起的掉举恶作，则会增长到更强的程度，并趋于广大。

5．尚未生起的不能判定、思虑疑惑，即疑，会生起；已经生起的疑，则会增长到更强的程度，并趋于广大。（《相应部》3-83。）依这段教说，不如理作意是一切不善法的一项最切近的因。此外，一切名法还都与下列因法相关：1．所依色存在；2．可供依止的所缘清楚现前；3．触等相应法给予助缘。〔在缘起篇将会清楚说明。也请参看本《名业处篇》第288、289、295页以及第305页以下等处。〕

原书 80

因此，在胜义谛的范围内，根本不存在任何“自行、自动生起的究竟法”。

摄取、观照的理由

原书第 80 – 81 页

原书 80

摄取、观照的理由

没有胜义智慧之眼的愚痴凡夫，在漫长轮回中，无论对于善法还是不善法，都以爱、慢、见生起深重的执著。

他们会说：“我的心跟别人的心不一样；我的思跟别人的思不一样；我的信跟别人的信不一样；我的智跟别人的智不一样。”又会说：“我的贪跟别人的贪不一样；我的慢跟别人的慢不一样；我的嗔跟别人的嗔不一样。”诸如此类，他们往往对善法与不善法生起深重的执著。

他们甚至会以自己正在生起不善法为傲，并对此感到满意。

一谈到儿女或孙辈，他们便展开一番仿佛喜马拉雅山般没完没了的赞颂。取先前的不善为所缘，后续不善又不断生起；他们也会以善行为由而自豪，再次生起种种慢，想在布施上彼此攀比，在修法上攀比，在儿女方面攀比。诸如此类，以善法与不善法为由，以不如理作意为基础，后续的不善法一再生起。

为了把深深执著于这些善法、不善法的爱执、慢执与见执彻底摧毁，如割除芦苇一般连一截根桩也不留下，并从根本上舍断它们，就必须轮番把这些善法与不善法安立于无常、苦、无我三相之下，以观智观修、审察。

为了也能如此以观智观修、审察这些不善法，首先必须以智摄取、分别这些不善法，进行非色摄受这项实修。

然而，任何心都不能离开心所而生，因此现在将继续说明心所。

原书 81

心所方面应知事项

与心相应的心所之四项特征

1．同生：与心同样生起，即与心同时生起；2．同灭：与心同样灭去，即与心同时灭去；3．同一所缘：与心具有同一所缘；4．同一依处：与心具有同一所依处。心所具有这四项与心相应的特征。任何心所与心相应时，在称为欲界与色界、具有五蕴的五蕴有地中，必然都具足这四项；在只有四名蕴、称为四蕴有地的无色界中，则少了“与心同一依处”这一项，因为那里没有所依色。心所共有52种，现先列举如下。

五十二种心所

1．遍一切心心所：与一切心相应的7种心所；2．杂心所：参差相应的6种心所；

（意思是：有些心中相应，有些心中不相应的心所。）

3．不善心所：随其所应与不善心相应的14种心所；4．美心所：随其所应与美好殊胜的美心相应的25种心所。这样合计为52种心所。

七种遍一切心心所

原书第 81 – 83 页

原书 81

七种遍一切心心所

（即与一切心相关、在每一个心中都相应的心所）

1．触：以接触所缘为特相。

其作用是联结所缘与能知之心。

2．受：以体验所缘之味为性；3．想：以记认所缘为性；4．思：以推动、激励相应的心与心所——即诸相应法——到达所缘为性；5．一境性：以令心落在单一所缘上为性，即安住不动，并使诸相应法不散乱、不离散。

原书 82

〔在一个心刹那内一同相应而生起的心与心所法聚

称为相应法。〕

6．名命根：以守护相应的心与心所等相应法为性；7．作意：以使心——即诸相应法——转向并推向所缘为性，也就是把所缘纳入心中。以上就是与一切心相应的7种遍一切心心所。

六种杂心所

（即参差相应的6种心所）

这6种心所只在某些心中相应，在另一些心中则不相应；它们在各类心中参差、杂然地相应，因此称为杂心所。

1．寻：以把相应的心与心所——即诸相应法——导向、投向所缘为性，也有思惟之义；2．伺：以反复审察、思量、揉摩所缘为性，也就是一再取所缘；3．胜解：以对所缘作出决定为性；4．精进：以努力、用功为性。（即努力使相应的心与心所在一个所缘上生起：在不善一方，是努力使贪、嗔、痴等生起；在善的一方，是努力使无贪、无嗔、无痴等生起。）5．喜：以喜爱所缘为性；6．欲：以欲求、渴望所缘为性，也就是想对所缘有所作为。〔所谓欲，是对于一个所缘，想使贪生起、想使嗔生起、想使痴

生起，或想使无贪、无嗔、无痴生起等等；应如此理解。〕前述7种遍一切心心所与这6种杂心所，两组合计13种，称为同他心所。这些心所与不善心、心所相应时，获得“不善”之名；与善心、心所相应时，获得“善”之名；与果报、唯作等无记法相应时，获得“无记”之名。换一种说法，当它们与非美心——即非美的

心——相应时，获得“非美”之名；与美心——即美好之心——相应时，获得“美”之名。它们是能通善恶两方的心所。

思、作意与寻的差别

在一个心刹那内一同相应、同时生灭，具有同一所缘和同一所依色的心与心所法聚，称为相应法。

寻能把与自己相应的诸相应法导向、投向所缘。

思则把寻所投向的诸相应法，在所缘上紧密组织、联结起来；作意则使诸相应法端直地趋向所缘，驱使它们到达所缘。

关于这一点，Taungmyo 摩诃甘达勇寺禅师在其《摄阿毗达磨义论缅文复注 · 心所部分》中解释如下。

“‘思以在所缘上组织诸相应法为特相；作意以使诸相应法与所缘相应为作用。’既如此说，却又说寻以把诸相应法投向所缘为特相；三者看似相同，应当如何辨别其差别？问答如下。赛舟时，船头负责摘花者、船中划桨者、船尾掌舵者三人虽同时划船，船中划桨者的要务只是奋力划行，使船尽快到达终点；船尾掌舵者的要务只是使船笔直驶向终点；船头者的要务，则是在抵达终点时摘得标花。正如这一譬喻，寻、作意、思虽同时取所缘，寻的职责是奋力驱使、投送诸相应法，使它们到达所缘——

如同船中划桨者；作意的职责是把诸相应法导正，使它们笔直抵达所缘，如同船尾掌舵者；思的职责是在所缘上组织、结合诸相应法，如同摘花者。〔还应扩展理解：所缘如同终点，诸相应法如同船。〕”（《摄阿毗达磨义论缅文复注》98页。）

十四不善心所

原书第 83 – 88 页

原书 83

十四不善心所

称为不善心所的心所共有14个。其中：1．遍一切不善心心所，即与一切不善心相应的心所，4个；2．贪组心所，只依其所应而与贪根心相应，3个；3．嗔组心所，只依其所应而与嗔根心相应，4个；4．有行组心所，只与有行不善心相应，2个；

原书 84

5．痴组心所，只依其所应而与痴根心相应，1个。如此共有14个不善心所。

四种遍一切不善心心所

（即与一切不善心相应的4个心所）

1．痴：不了知所缘真实自性的性质，即错误认知的性质。2．无惭：对于（甲）恶行法，以及（乙）贪、嗔、痴等不善法，不感羞耻的性质。3．无愧：对于（甲）恶行法，以及（乙）贪、嗔、痴等不善法，不感畏惧的性质。4．掉举：心在所缘上不得安定、散乱不静的性质。

三种贪组心所

5．贪：把所缘执取为“我、我的”的性质；希求、贪著所缘的性质；黏著于所缘的性质。6．邪见：把所缘执著、信认为常、乐、我、净的性质；见解错误、主张错误的性质。7．慢：以“我、我”令心昂扬、高举的性质；骄傲自大的性质；想要胜过他人的性质。

解释

“就胜义而言，〔心〕奔行于并不存在的女人、男人等，却不奔行于实际存在的蕴等，故名无明。”

> （《清净道论》2-157。）

痴也称为无明。对于存在于31界中的有生命世间与无生命世间——也就是有生命事物与无生命事物——若从胜义谛的范围，以慧眼分别、解析，则会了知其中只有：1．色法之聚；2．名法之聚；3．色法与名法之聚。这样的认知是正确的，即名色分别智。

4．若了知其中只有因法之聚与果法之聚，这样的认知也是正确的，即缘摄受智。

原书 85

这些色、名、因、果诸法聚，必须由各自相应的因法造作才会生起，所以称为行法。这些行法生起之后即会坏灭，故都只是无常法；它们不断遭受生灭所逼迫，故都只是苦法；它们并不是不坏不灭、以坚实核心与实质恒常存在的我，故都只是无我法；它们也都只是令人厌恶、可憎的不净法。因此，若了知这些行法只是：5．无常法；6．苦法；7．无我法；8．不净法，这样的认知也是正确的，即种种观智。

因此，对于存在于31界中的一切有生命与无生命事物，若能了知它们是：1．色法之聚、名法之聚、色与名法之聚，即五蕴之聚、十二处之聚、十八界之聚；2．因法之聚与果法之聚；3．无常法之聚、苦法之聚、无我法之聚与不净法之聚——这种认知便称为正确之知 = 正见 = 明智。

若不能如此如实了知，反而把有生命事物认作男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天等，把无生命事物认作金、银、树木、水、土地、森林、山岳等，又颠倒地把一切有生命与无生命事物认作常法、乐法、我法、净法，这种错误认知便称为无明。

为了使人更深入地理解此处无明 = 痴与见 = 邪见的性质，下面继续说明在观修领域中亟须了知的两种我执。

两种我执

我执共有两种：一是世间通称之我执；二是佛教之外持邪见者所构想的我见执。

1．世间通称之我执——把有生命事物执取为男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天、水牛、牛、畜生等；又把无生命事物执取为金银、田地、房舍、树木、水土、森林、山岳等。这是一种依世人日常称说使用的方式，执著、相信它们真实显然存在的执取。这种世间通称之我执，也称为“依世俗言说而生起的有情想”，因为它依世人所使用的惯用言说之力而生起。（《中部复注》1-365—366。）如上所释，当人能在内在与外在的有情世间中，以智摄取、分别色、名、因、果诸行法时，便会把整个有情世间看作只是行法之聚，即

原书 86

无常法、苦法、无我法与不净法之聚；这样的知见与执取是正确的。反之，若认知、执取并相信男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天、水牛、牛、畜生等有情真实显然存在，这种认知、执取与信念便是错误的。

再者，对于无生命事物，〔当能够观照外在时，〕若专注观照，直至看见四大种，就只会见到色聚微粒。若再以慧眼分别、解析这些色聚微粒，也就是分析其中诸界，便只会见到由名为“时节”的火界所生、以食素为第八法的时节生食素八法聚诸色；若还含有声音，则会见到时节生声九法聚诸色。“时节”是指每一个色聚中所含的火界。金、银等无生命事物，只是由诸色聚构成的色聚集合；每一色聚中所含、称为时节的火界，都有能力继续产生一个又一个新的色聚。只要诸因尚未穷尽，它们便是不断生灭

的法之自性聚而已。因此，若把这些无生命事物知见为时节生食素八法聚诸色之聚，或者在含有声音时知见为时节生声九法聚诸色之聚，这种认知是正确的；若知见为无常法、苦法、无我法、不净法之聚，这种认知也是正确的。若认作金、银等，这种认知就是错误的；若执取、相信它们是金、银等，这种执取与信念也同样错误。这就是世间通称之我执，或世俗言说有情想之执。

二、我见执

这种我见执，粗分为两种：（甲）最高我见执；（乙）生命我见执。

（甲）最高我（parama-atta）＝最高我见执。错误地执取、主张存在一个创造整个世界以及每一个有情的创造者我＝最高我（parama-atta），就是最高我见执。

（乙）生命我见执。错误地执取、主张在每一个有情的相续中，存在一个受造的生命我实体＝生命实体＝灵魂实体＝识实体＝自我实体，就是生命我见执。人们也会把五蕴中的一蕴，或二蕴、三蕴等执取为我；这又称为有身见。一切邪见学说无不以此有身见为基础。

巴利释词：“သန္တောကာယော သက္ကာယော”（santo kāyo sakkāyo）——显然存在的五蕴之聚，就是“有身”（sakkāya）。对于这称为“有身”的五蕴，错误地执取、主张它是“我”，便是有身见。

原书 87

随着上述有身见——即我见——而生起的想，也称为“有情想”。（《中部复注》1-365。）这样，有情想共有两种：一是随着我见而生起的有情想〔即执著、相信确有生命实体与我实体的有情想〕；二是依世人惯用言说而生起的有情想〔即按照世人的称说，执著、相信男人、女人、补特伽罗、有情、人、天、梵天等真实显然存在的有情想〕。（《中部复注》1-365—366。）前者是我见执；后者是世间通称之我执。这样，

概略而言，应知我执有这两种。只有理解这两种我执，才能更深入地理解痴与邪见。

痴与邪见

痴把存在于31界中的有生命与无生命事物，错误地认知为常、乐、我、净；邪见则错误地相信、执取这些事物为常、乐、我、净。把它们错误地认知为常、乐、我、净，是痴；错误地主张它们是常、乐、我、净，则是邪见。

四种嗔组心所

8．嗔：心刚强、粗暴的性质；想要毁坏所缘的性质。9．嫉：对于他人的名誉、财富与安乐心怀嫉妒、讥刺的性质；不能容忍他人胜过自己的性质。10．悭：隐藏自己财富的性质；不肯让自己的财富与他人分享的性质；不能容人触动自己财富的性质。11．恶作：（甲）对于已经造作、实行的不善与恶行，因为做了、行了而事后追悔、再度忧恼的性质；（乙）对于未曾造作、实行的善与善行，因为没有做、没有行而事后追悔、再度忧恼的性质。

两种有行组心所

12．昏沉：心昏钝的性质；心不振奋、不锐利的性质。

原书 88

13．睡眠：相应诸心所昏钝的性质；相应诸心所不振奋、不锐利的性质。

一种痴组心所

14．疑：所疑的八处为：（1）真正的一切知正等觉佛陀；（2）称为道、果、涅槃与法蕴的真实正法；（3）真正的圣僧团；（4）戒行、定行、慧行这三学；（5）称为轮回前际的过去生命，即过去蕴；（6）称为轮回后际的未来生命，即未来蕴；

（7）称为轮回前际与后际的过去、未来生命，即过去与

未来蕴这两类；

（8）因果相联的缘起法理——

对这八处犹疑不决的性质。〔注：对于业与业果有疑，也包括在对这种因果相联的缘起法理有疑之中。〕（《阿毗达磨》1-208，第1008段。）以上就是14种不善心所。

二十五美心所

原书第 88 – 93 页

原书 88

二十五美心所（即二十五种美好的心所）

25种美心所为：（甲）遍一切美心心所，即与一切称为美心的美好之心相应的19种心所；（乙）离心所——3种；（丙）无量心所——2种；（丁）慧根心所——1种。合计25种。

十九种遍一切美心心所

1．信：对于〔疑条中所列的〕八处信受而净信的性质；信任的性质；信解并安住的性质。〔注：这里只是概括说明，必须随具体处所分别理解。

原书 89

（1）以佛德为所缘而摄取名法时，信就是相信佛德。同样，（2）以法德为所缘时，是相信法德；（3）以僧德为所缘时，是相信僧德；（4）以戒为所缘时，是相信戒学——戒行；在定的方面，是相信禅定之学——禅定之行；在慧的方面，是相信能够洞彻了知究竟色法、名法真实自性的慧学——慧行；（5）观照过去时，是相信过去诸蕴；（6）观照未来时，是相信未来诸蕴；（7）观照过去与未来两者时，是相信过去、未来这两类蕴；（8）观照因果相联的缘起时，是相信因果相联的缘起法

理。如此等等，应当理解：信会随所观的所缘不同而有所差别。〕2．念：在佛、法等与善有关的所缘上，使相应的心与心所——即诸相应法——不像葫芦般浮起，而像石板般沉入的性质；令心稳固于所缘的性质；

不忘失所缘的性质。3．惭：对于恶、不善法与恶行感到羞耻的性质。4．愧：对于恶、不善法与恶行感到畏惧的性质。5．无贪：心不黏著、不贪爱世间所缘的性质；不把所缘执取为“我的”的性质。〔注：应知这里所谓“世间所缘”，只是指禅修者在31界范围内所观照的、有生命与无生命的各种欲事之中，任何一种作为所观的所缘。例如——

色所缘等这样的所缘。〕6．无嗔：心在所缘上不刚强、不粗暴的性质；不想毁坏所缘的性质。7．中舍性：（心的昂扬、高举即慢；心的退缩即昏沉与睡眠；对于这两类法，

不让心趋入任何一边，并使心及诸心所各自执行其作用时

既不过度也无不足），将心中正、平衡地安置于所缘的性质。

对于所缘保持平等、中立而观待的性质。8．心所轻安：诸心所寂静的性质。9．心轻安：心寂静的性质。10．心所轻快性：诸心所敏捷、轻快的性质。

11．心轻快性：心敏捷、轻快的性质。12．心所柔软性：诸心所柔软的性质。13．心柔软性：心柔软的性质。14．心所适应性：诸心所在布施、持戒、修习等各种善行中堪任的性质；配合得当、适宜的性质。

（若是修习，则是适合、便于观照的性质。）

15．心适应性：心在布施、持戒、修习等各种善行中堪任的性质；配合得当、适宜的性质。

（若是修习，则是适合、便于观照的性质。）

16．心所练达性：诸心所在布施、持戒、修习等各种善行中熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。17．心练达性：心在布施、持戒、修习等各种善行中熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。18．心所正直性：诸心所正直的性质；没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。19．心正直性：心正直的性质；没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。〔注：掩盖实际存在的过失，是诳；把实际并不存在的德表现为有，是虚伪。〕

三种离心所

1．正语：远离与谋生无关的四种语恶行的性质；不违犯语恶行的性质。2．正业：远离与谋生无关的三种身恶行的性质；不违犯身恶行的性质。3．正命：远离与谋生有关的四种语恶行及三种身恶行的性质；不违犯语恶行与身恶行的性质。

二种无量心所

1．悲：以受苦有情为所缘而怜悯、悲悯的性质；想要救其脱离苦难的性质。2．随喜：以安乐有情为所缘而欣悦、欢喜的性质；不嫉妒的性质。

一种慧根心所

1．慧根：以洞彻知见诸究竟法的真实自性为性；以洞彻知见四圣谛之真实为性。

〔注：同一种慧，也称为智、无痴、正见或择法

；这种慧在了知四圣谛的作用上具有支配力，因此称为慧根。〕以上就是25种美心所。

至此，52种心所已经说明完毕。以上以自性特相为主来说明52种心所，目的只在让阿毗达磨基础知识薄弱的瑜伽行者预先熟记。上述简略说明只是概要性的译解；单凭阅读这些译解，并不能了知诸心所广博而深奥的法义。

因此，另一些应知事项，将在“特相、作用、现起、近因”一节进一步说明。刚开始致力于把握究竟法的初学者，在把握究竟法时，可以从自性特相或作用开始作意；所以，对于有些心所，本书同时列出了特相与作用两项。

原书 92

名法的摄取方法

各线的划分方法

摄取名法（即以智分别摄取名法）时，必须如前文已经清楚说明的那样，依处门来摄取。如此摄取时，已得禅的止乘禅修者，应从禅支，以及由心与心所构成、称为禅那相应法的名法开始摄取。没有禅那的纯观乘禅“取该色法为所缘而生起的受、想、诸行与识，分别为‘这是非色〔名法〕’……”

> （《殊胜义注》1-271。）

因此，依照《殊胜义注》等大论书的开示，应从缘取色法而生起的名法开始摄取。本书则作如下划分：1．摄取以色所缘为所缘而生起的眼门心路心相续，以及后随的随转意门心路心相续和纯意门心路心相续的部分，称为“色所缘线”；2．摄取以声所缘为所缘而生起的耳门心路心相续，以及后随的随转意门心路心相续和纯意门心路心相续的部分，称为“声所缘线”；3．摄取以香所缘为所缘而生起的鼻门心路心相续，以及后随的随转意门心路心相续和纯意门心路心相续的部分，称为“香所缘线”；

4．摄取以味所缘为所缘而生起的舌门心路心相续，以及后随的随转意门心路心相续和纯意门心路心相续的部分，称为“味所缘线”；5．摄取以触所缘为所缘而生起的身门心路心相续，以及后随的随转意门心路心相续和纯意门心路心相续的部分，称为“触所缘线”；6．在下列称为法所缘的诸法中——（1）5种净色；（2）16种细色；（3）心与心所，即名法；（4）入出息似相、遍似相等概念——以其中一种或多种为所缘而生起的意门心路心相续，摄取这些心相续的部分，称为“法所缘线”；

原书 93

如此分别称说、使用。

在这6条线中，法所缘线所含心路心的种类较少，因此本书先从法所缘线开始说明摄取方法。对于以禅那作为观禅基础、由止转入观的止乘禅修者，这样安排也尤其适宜妥当。

止乘者与纯观乘者

止乘者以禅那为基础转入观禅时，有两种摄取方法：1．从色法开始摄取；2．从名法开始摄取。从色法开始摄取的方法，已经在色业处篇说明。先从色法开始摄取、从色业处着手用功的方法，也同样适用于纯观乘者。

如果止乘者：1．已经摄取色法，想继续摄取名法；或2．不想先从色法开始摄取，而想从名法开始摄取，就应遵循以下规定。

“欲成就〔见清净〕的止乘者，首先应除去非想非非想处，从其余色界禅或无色界禅中的任一禅出定，然后依特相、作用等摄取寻等禅支以及与该禅相应的诸法。”（《清净道论》2-222。）依《清净道论》义注这项解释，禅修者首先应进入自己已经证得、除非想非非想处禅以外的任一禅；随后从该禅出定。出定以后，应依特相、作用等，摄取寻等禅支，以及与该禅相应的心与心所——即禅那相应法。

关于如何依特相、作用、现起、近因四项完整摄取，将在“特相等四法”部分详细说明。对于初业者——最初开始用功、刚开始修名业处的禅修者——本处先说明从诸究竟法各自的自性特相或作用入手摄取名法的方法。

禅那等至心路

原书第 94 – 108 页

原书 94

禅那等至心路

开始摄取禅那名法时，禅那心路有两种：1．初得禅那心路；2．禅那等至心路。上引《清净道论》义注指示，应从禅那等至心路中的名法开始摄取。（参见《清净道论》2-222。）这两种禅那心路中，所谓初得禅那心路，是禅修者初次获得禅那时的第一条禅那心路；所谓禅那等至心路，是已经证得禅那并将它训练至五自在、熟练掌握的禅修者，每次再次进入该禅时生起的禅那心路。

若一位刚开始修名业处、想从禅那名法入手摄取名法的得禅禅修者，从初得禅那心路中的禅那名法开始摄取，那么他将很难摄取这些禅那名法。困难的原因如下。

止乘的得禅者，只有把自己已证得的禅那训练至五自在，并能娴熟自如地进入诸禅那等至之后，才会选取其中一种禅定作为观禅的基础，进而进入见清净阶段。到了已经熟练掌握五自在的这个时候，存在于初得禅那心路中的那些名法，已不再是刹那现在法或相续现在法，只是一期现在法。到他开始修名业处时，那些初得禅那的名法，在他的相续中已经是：1．数小时前生起的；2．数日前生起的；

3．数月前生起的——禅那名法聚。就三种现在而言，它们只属于名为“一期现在”的法聚。因此，要这位禅修者从数小时前、数日前或数月前已经生起并灭尽的名法开始摄取，仍然非常困难。正因如此，义注师才说

明：应从禅那等至心路中的禅那名法开始摄取，从这里着手修名业处。这正与《逐一经》的教说相符。

依直接义，唯有刹那现在才真正名为“现在”；一期现在与相续现在则只依转说义获得“现在”之名。

“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。”（《清净道论》2-103。）

原书 95

摄取名法的禅修者，以及正在对名法修习观禅业处的禅修者，都必须摄取名法，直至从相续现在达到刹那现在；也必须对这些名法作观修与审察。因为，只有以智拆解并破除称为“名法团块”的四种名法密集，使名法密集破除，智见才会抵达究竟名法；只有智见抵达究竟法，才能获得名色分别智，进入见清净阶段，智见也才会抵达无我。因此，应从禅那等至心路中的禅那名法开始摄取；只有能以智分别这些名法，初业者才会进行得顺利而容易；并且由于这样做——

能使智见迅速抵达究竟法，所以义注师才指示：应从禅那等至心路中的禅那名法开始摄取名法。

不过，到了缘摄受智阶段，禅修者在把握过去、未来、现在三时中的色法、名法、因法与果法时，也可以把初得禅那心路中的那些名法一并把握；同样，到了观修阶段，依《清净道论》义注思惟智部分（《清净道论》2-245）的指示，观照过去、未来、现在三时中的色法与名法时，也可以把这些名法一并把握、观修。

此外，也有省察禅那与诸禅支的省察心路。这些省察速行心路摄于欲界速行，所以这里不再列出。它们只是由意门转向及7个速行组成的欲界意门速行心路次第；对于已经能够摄取、观照那些以色法为所缘而生起的意门速行心路次第的禅修者来说，自然会很容易。本处依师承所传的符号，列出初得禅那心路图式与禅那等至心路图式。

这些心路也可以在阿罗汉圣者的相续中生起。阿罗汉的禅那心路中所摄的欲界速行与广大速行，都只是唯作速行。本书略去这些唯作速行的运行方式，因为本书只说明与凡夫及有学有关的观修部分。同样，在摄取、观照以28种色法为所缘而生起的名法部分，也略去唯作速行，只列出善速行心路与不善速行心路的次第。

初得初禅心路

最初的初禅心路生起如下——在能够使人证得初禅的25种业处中，反复修习入出息业处，当禅那即将生起时，极其清澈明亮的入出息似相所缘显现于意门——

原书 96

即有分意净界。当人为了证得初禅，一再把这同一个似相所缘作为“入息、出息”而修习时，有分先以过去世临终时临死速行在业、业相、趣相三者中所取的一种相为所缘，生起两次：有分波动＝波动的有分，有分断＝停止的有分；随后灭去。此后，以该似相为所缘，意门转向生起；在钝慧者相续中，遍作、近行、随顺、种姓这4个近行定速行生起；在利慧者相续中，近行、随顺、种姓这3个近行定速行生起。其后，安止定速行生起1次，心路次第即告结束，再依所应有分生起。（地遍、白遍等遍的似相——

取作所缘而生起初得初禅心路时，也应依同样方式理解。）

初得初禅心路图式

钝慧者＝有分波动－有分断－意门转向－遍作－近行－随顺－种姓－禅那－有分……；利慧者＝有分波动－有分断－意门转向－近行－随顺－种姓－禅那－有分……。第二禅、第三禅、第四禅也应按同样方式排列。
“波”（ဘ）＝有分波动＝波动的有分（取过去世临死速行的所缘）；“断”（ဒ）＝有分断＝停止的有分（取过去世临死速行的所缘）；“意”（ဝ）＝意门转向＝审察似相之心；“遍”（ဝ）＝遍作＝为安止禅的生起作准备、作安排之心；“近”（ဥ）＝近行＝贴近安止禅而生起之心；“随”（ခ）＝随顺＝随顺此前诸遍作与其后安止之心；“种”（ဂဝါ）＝种姓＝能克服、压伏并截断欲界种姓之心；“禅”＝禅那＝紧贴似相所缘，专注深入、格外稳固而观照力强之心；
（审察所缘之禅＝紧贴似相所缘，专注深入而格外——稳固、观照力强之心；意即如此。）

遍作－近行－随顺－种姓

“〔这些欲界速行〕具有比平常心更强的寻、伺、喜、乐与心一境性；它们因作为安止的准备，故也称为遍作。正如村落等的邻近地域称为村郊、城郊，同样，它们因接近安止，或在其近处运行，故也称为近行。它们因随顺此前诸遍作与其后的安止，故也称为随顺。其中最后一个，因克服有限种姓并使广大种姓增长，故也称为种姓。”（《清净道论》“所谓‘此前诸遍作’，是指各别转向心路中的诸遍作。”（《大复注》1-161。）遍作——一种欲界近行定速行心，能够为名为“广大”的安止禅速行生起作准备、作安排，称为遍作。

原书 97

“若因为接近而称为近行，那么只有种姓才应得近行之称。因此又说：‘或者，因为在附近运行。’诚然，即使不是紧邻，在不太远处转起者，也名为在附近运行。诸法趋近安止而运行，故名近行。”（《大复注》1-161。）正如邻近村落之处称为村近郊、邻近城市之处称为城近郊；同样，因为接近安止禅，或者说因为在其附近运行，紧接着名为遍作的欲界近行定速行之后生起的欲界近行定速行心，称为近行。

若单因接近安止禅速行而得名近行，就会有一个疑问：只有与安止禅速行紧邻的种姓，才应得近行之通称。因此，又以“သမီပစာရတ္တာ（因为在附近运行）”作另一层解释。依此，不是把紧邻安止速行的种姓速行称为近行；应知，是把在安止速行附近转起、位于种姓之前的诸欲界速行称为近行。诚然，虽然它们并非极为接近，却在不太远处生起，因而名为“သမီပစာရီ（在附近生起的法）”。（《大复注》1-161。）随顺——名为随顺的欲界近行定速行，既承接此前诸遍作的作用，也促使其后的安止禅生起。

因此，这一欲界速行随顺此前诸遍作与其后的安止而生，故名随顺。所谓此前诸遍作，并非只指安止速行心路内的遍作；在尚未到达、尚未进入安止心路以前，那些具有种种转向的先前诸心路中所生的一切速行，也都筹办安止禅速行的生起，故同样称为遍作。（《清净道论》1-134；《大复注》1-161。）种姓——这些欲界近行定速行中最后一个欲界速行，因越过欲界种姓并使广大种姓增长，故又称种姓（gotrabhū）。

具有上述性质的这些速行，在钝慧者的相续中生起4次，在利慧者的相续中生起3次。它们仍是欲界法，却比普通欲界心格外有力、极为强劲而充满力量，并且明显具有寻、伺、喜、乐、一境性这5个禅支；它们都是欲界近行定速行。

依“只取尚未取者”的方法来说，在钝慧者相续所生的安止心路中，4次欲界近行定速行之中：1．第一个速行名为遍作；

原书 98

2．第二个速行名为近行；3．第三个速行名为随顺；4．第四个速行名为种姓；5．第五个速行是安止禅心。

又，在利慧者相续所生的安止心路中，3次欲界近行定速行之中：1．第一个速行名为近行；2．第二个速行名为随顺；3．第三个速行名为种姓；4．第四个速行是安止禅心。（《清净道论》1-134。）在这些心路心中，从意门转向开始，所有心路心都以入出息似相、遍似相等任何一种似相为所缘。前后的有分，则以过去世临终时临死速行所取的3种所缘——业、业相、趣相——中的一种为所缘；这种所缘因人而异。至于知道自己的有分正在取哪一种所缘，等到达缘摄受智部分、缘起部分时，才有机会了知。

禅那等至心路图式

钝慧者 = 有分波动- 有分断- 意门转向- 遍作- 近行- 随顺- 种姓- 禅那- 禅那- 多次……；利慧者 = 有分波动- 有分断- 意门转向- 近行- 随顺- 种姓- 禅那- 禅那- 多次……。为了使已经证得的禅那稳固；为了成就五自在、抵达娴熟的彼岸；为了在现生体验禅那之乐；为了作为神通的基础；为了作为观修的基础等目的，而一再反复进入已经证得的禅那，这样的心路次第称为禅那等至心路。本节按四分法，只列出4种禅那等至心路：1．初禅等至心路；2．第二禅等至心路；3．第三禅等至心路；4．第四禅等至心路。

又因为本书在定学部分一向以入出息业处为主而写，所以在摄取禅那名法的部分，也先说明如何从入出息禅路线开始摄取禅那名法。

原书 99

入出息初禅名法

再次作意、观修入出息业处。以极为清澈明亮的入出息似相为所缘，建立初禅定，也就是再次进入初禅定。

当寻、伺、喜、乐、一境性这5个禅支在贤善瑜伽行者的智中格外清楚时，即从初禅出定，开始摄取这5个禅支。应观至能看见5支全部同时、不间断地一再相续生起。如果禅支仍不清楚，就再次进入入出息初禅。禅支格外清楚时：1．摄取有分意净界。

2．再次取入出息似相为所缘。

这时刚从禅那出定，入出息似相所缘还会继续存在，不会轻易消失。当这个入出息似相所缘显现于有分意净界并趋入其中时，便能轻易摄取禅支；这些禅支会格外清楚。如此，当禅支在智中格外清楚时，应以智观见、辨别、摄取5个禅支多次同时、连续生起。

须知：在禅那等至心路中，初禅安止速行之前——换言之，初禅5个禅支之前——也有意门转向、遍作、近行、随顺、种姓这些欲界名法。不过，巴利《清净道论》说：“ဝိတက္ကာဒီနိ ဈာနင်္ဂါနိ တံသမ္ပယုတ္တာ စ ဓမ္မာ လက္ခဏရသာဒိဝသေန ပရိဂ္ဂဟေတဗ္ဗာ။”译：“应依特相、作用等，摄取以寻为首的诸禅支及与它们相应的诸法。”（《清净道论》2-222。）论中如此教导止乘者从禅支与禅那相应法开始摄取名法，所以本书也教人从禅支开始摄取。待能熟练、确实地摄取禅支与禅那相应法以后，仍须再依心路次第逐一摄取。

在这条初禅等至心路中，遍作、近行、随顺、种姓是欲界近行定速行，安止禅速行则是广大法；它们虽有欲界法与广大法之别，但在这些速行心的每一心刹那内，同生的心与心所法聚——也就是相应法——在这条初禅等至心路中却是相同的。

作为势用强烈的速行，它们的性质也相同。近行速行与安止速行都以入出息似相为所缘，所以所缘也相同。

（这里属于入出息禅部分，所以只就入出息而说。）因此，遍作、近行、随顺、种姓诸速行，因为与生起在安止禅速行附近的定相应，也称为欲界近行定速行。

原书 100

在近行定阶段，禅支也清楚显现；但尚未达到所谓“力量具足”，即力量充分完备的程度。因此，阿毗达磨基础薄弱的瑜伽行者无法知道遍作、近行、随顺、种姓这些各别名称，只会知道它们是生起在安止禅附近的速行。

当瑜伽行者能够成功摄取安止速行中的禅支，以及称为禅那相应法的心与心所法聚时，也就能轻易摄取近行定速行中的名法。因此，对于感到困难的瑜伽行者，有时必须指导说：“应观见意门转向与速行一再生起，并摄取其中的名法。”这种指导固然不完全符合心路次第的规则，但在实际观修时，对慧力较弱者却较为容易。

开始用功的方法

当这5个禅支在贤善瑜伽行者的智中清楚显现时，应以智观见、辨别、摄取它们多次连续生起：〔一组5法之后又是一组5法，再一组5法之后又是一组5法，如此等等。〕

若能把握5个禅支在每一个速行心刹那中同时生起，而且这样的心刹那多次连续发生，就应进而把握与该禅相应的禅那相应法。可以在名业处的3种把握、观修方法中任选一种：1．从能知之心开始；2．从受开始；3．从触开始。先从一种名法着手，再逐渐每次增加一种，直至把34种初禅名法全部把握。为了慧力较弱的贤善瑜伽行者，这里再次列出这34种初禅名法。

初禅的三十四种名法

1．能知之心：以取得入出息似相所缘为性。〔巴利《根本复注》说：“ဝိဇာနနံ အာရမ္မဏဿ ဥပလဒ္ဓိ。”译：“所谓识知，就是取得所缘。”（《根本复注》1-87。）依此，说“了知所缘”，就是心伸向该所缘、取它为所缘，并成功取得它的性质；若不能取得所缘，就不能说已经了知它。〕2．触：以接触入出息似相所缘的方式生起为性，

（特相）；

以联结入出息似相所缘与能知之心为作用。

原书 101

3．受：以体验入出息似相所缘之味为性（初禅中为

悦受）。

〔注：以下诸心所中所说的“所缘”，应知都是特别指入出息似相所缘。〕4．想：以记认所缘为性。5．思：以推动、激励相应的心与心所——即诸相应法——到达所缘为性。6．一境性：以令心落在单一所缘上为性，即安住不动，并使诸相应法不散乱、不离散。7．名命根：以守护诸相应法为性（即守护名法的生命力）。8．作意：以使心——即诸相应法——转向并推向所缘为性；驱使它们到达所缘；也就是把所缘纳入心中。9．寻：以把心——即诸相应法——导向、投向所缘为性，也有思惟之义。

10．伺：以反复审察、思量、揉摩所缘为性，也就是一再取所缘。11．胜解：以对所缘作出决定为性。12．精进：以努力了知所缘——即努力令诸相应法生起——为性。〔注：本处属于定学阶段，所以在建立定、进入禅那等至时，它尤其是努力使修习心平静地贴住所缘、安住于入出息似相所缘的性质。精进执行策励（paggaha）的作用，鼓舞、支持诸相应法，使它们在所缘上坚固、稳定。〕13．喜：以喜爱所缘为性。14．欲：以想要了知所缘为性；

又是想使心安定于所缘、想令定生起、想令诸相应法生

起的性质。15．信：以相信禅定之学——即禅定之行——为性。〔信生起的8处中也包括三学；相信禅定之学——即禅定之行——也就是信。〕16．念：以使诸相应法在所缘上不像葫芦般浮起，而像石板般沉入为性；以不忘失所缘为性；

原书 102

使心稳固于所缘的性质。17．惭：对于恶、不善法与恶行感到羞耻的性质。18．愧：对于恶、不善法与恶行感到畏惧的性质。〔惭、愧这二法，在禅那定之时只是现前存在着；尤其本节所说的是只取入出息似相为所缘之时，并不是直接面对不善与恶行的时候。

正因为有惭、有愧，才会修习、圆满三学的殊胜行。入定以前、入定以后以及正在入定时，这些惭与愧都现前存在于贤善瑜伽行者的名相续中。〕19．无贪：心不黏著、不贪爱所缘的性质；不把所缘执取为“我的”的性质。20．无嗔：心在所缘上不刚强、不粗暴的性质；不想毁坏所缘的性质。21．中舍性：将心中正地安置于所缘的性质；对于所缘保持平等、中立而观待的性质。22．心所轻安：诸心所在所缘上寂静的性质。23．心轻安：心在所缘上寂静的性质。24．心所轻快性：诸心所在所缘上敏捷、轻快的性质。25．心轻快性：心在所缘上敏捷、轻快的性质。26．心所柔软性：诸心所在所缘上柔软的性质。

27．心柔软性：心在所缘上柔软的性质。28．心所适应性：诸心所在所缘上堪任的性质；适合、便于观照所缘的性质。29．心适应性：心在所缘上堪任的性质；适合、便于观照所缘的性质。30．心所练达性：诸心所在所缘上熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。31．心练达性：心在所缘上熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。32．心所正直性：诸心所在所缘上正直的性质；没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。

原书 103

33．心正直性：心在所缘上正直的性质；没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。34．慧：洞彻知见入出息似相所缘的性质，

（也就是禅那正见。）

以上就是以入出息似相为所缘而生起的34种初禅名法。在这34法中，当能在每一个速行心刹那，以智逐一辨别、摄取5个禅支时，应当逐项增加其余的心与心所，继续加以摄取。

举例说明

首先从能知之心开始，每次观一个法。当能以智辨别、摄取能知之心在一个又一个速行心刹那中强有力地连续生起时，再增加一个触；应观至以智看见能知之心与触这两个法在每一个速行心刹那中同时生起，并加以摄取。如果成功，就逐渐每次增加受等其余心所，继续观照，直到满34法为止。

应以智辨别、摄取；并训练到能在智中清楚看见，每一个速行心刹那中有3个、4个、5个等名法同时生起。

当能在每一个速行心刹那，以智清楚辨别、摄取这34种称为禅那法的初禅名法时，应继续依照初禅等至心路的次第与图式加以摄取。

1．意门转向：12种名法；2．遍作：34种名法；3．近行：34种名法；4．随顺：34种名法；5．种姓：34种名法；6．每一个禅那速行：各有34种名法。对于这些名法，应在每一个心刹那以智打破、拆解称为名法密集的名法密实整体，使智见抵达究竟法而加以摄取。

意门转向：十二种名法

意门转向中的12种名法，是：能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺、胜解、精进。在本节中，这一整组名法也都以极其清澈明亮的入出息似相为所缘。

摄取名色

若已经能够在初禅等至心路中，于每一个心刹那逐一分析、摄取其中的名法，接着便应总摄这一切名法。《清净道论》义注对此作如下指示：

“摄取之后，应将这一切依其面向所缘、趋向所缘之义，确定为‘名’。”

> （《清净道论》2-222。）

“他把这一切非色法依趋向的特相合为一组，观为：‘这是名。’”

> （《清净道论》2-223。）

也就是说，这位贤善瑜伽行者把所有这些名法——即初禅等至心路中每一个心刹那内的名法——依它们都具有趋向极其清澈明亮的入出息似相所缘这一特相，合为一组，观为“这是名法”。应当这样观照、摄取。

依照这些指示，首先应在初禅等至心路的每一个心刹那中，把能知之心、触、受、想、思等名法逐一以智分析、观照。随后，应继续观至以智看见：意门转向中有12种名法，而每一个速行心刹那中有34种名法；

同一心刹那内的这些名法都同时生起。

当已经清楚地以智看见这些名法在每一个心刹那内同时生起时，应再总摄所有这些名法，观见它们趋向入出息似相所缘的性质，继续以“名法、名法”摄取。分开观照与总合观照这两种方法都必须使用。

〔注：这里仍在说明如何摄取以入出息似相为所缘而生起的名法，所以一直以入出息似相为中心而说。对于其余业处，也应同样理解。如果贤善禅修者已经修习十遍、八等至、四护卫禅等，就应仿照这种方法，继续摄取那些称为禅那法的名法。〕以上只是从能知之心开始摄取禅那法的简要说明；从触开始摄取、从受开始摄取，也应同样理解。

从能知之心开始摄取禅那法、从触开始摄取、从受开始摄取——在名业处这三种观修、摄取方法中，无论采用哪一种，即使把每一个安止速行心刹那内的34种名法总摄起来，以“名法、名法”摄取，也不应把这34种究竟法看成单一的究竟法，而必须能以智分析、分别、确定触、受、想、思、识等逐一的究竟法。为了说明这一点——

原书 105

义注师才以“ဝဝတ္ထပေတဖွံ့”——“应当确定”（《清净道论》2-222）——作此指示。

对于由禅心及禅那相应法组成的禅那法组，应以智逐一拆解、破除每个称为“名法密集”的名法团块；当能够更确实、更鲜明、更清楚地知见、摄取它们时，还要继续摄取初禅等至心路中的诸名法：其中包括意门转向，包括称为遍作、近行、随顺、种姓的欲界近行定速行，也包括与安止禅速行俱生的诸法。仍应以智拆解、破除各个名法密集，使智见抵达究竟法。此后，《清净道论》义注又对下一步应做的工作作如下指示：

“此后，譬如一人在屋内看见蛇，跟踪那条蛇便看到它的栖处；同样，这位瑜伽行者审察该名法，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诸大种，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。）以上义注的意思如下：

摄取称为禅那法的禅那名法以后，以世间譬喻来说：一个男子在屋内看见蛇，若一路跟踪观察，就会看见那条蛇栖息的地方。同样，这位瑜伽行者以智审察、探求：“此名法依什么而生起？”便看见名法所依的心所依处色。随后，他以智分别、摄取色法：一方面是作为心所依处色之所依的大种色，即四大；另一方面是除心所依处色外、依四大种色而生的其余所造色。这位瑜伽行者把所有这些——

色法依其会变坏之义，分别确定为“色”。随后，他简略地分别名色：1．具有趋向所缘这一特相的法是名；2．具有会变坏这一特相的法是色。（《清净道论》2-222。）依照上述义注的界定与指示，摄取禅那名法以后，瑜伽行者还必须继续摄取位于禅那名法所依之心脏中的54种色法——包括心所依处色，以及大种色与所造色——从而分别名色。因此，下面用表格列出：以入出息似相为所缘而生起的禅那名法，以及它们所依的所依处色。

原书 106

“入出息似相所缘”

法所缘线·意门：禅那等至心路表

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（ဖ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	
初禅	12	34	34	34	34	34……
第二禅	12	34	34	34	34	32……（寻、伺脱落）
第三禅	12	34	34	34	34	31……（喜也脱落）
第四禅	12	33	33	33	33	31……（乐脱落，舍加入）。如果贤善禅修者已经修习十遍与八等至，也应依照下表继续摄取这些名法。

遍似相所缘

法所缘线·意门：禅那等至心路表

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（ဖ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	
初禅	12	34	34	34	34	34……
第二禅	12	34	34	34	34	32……（寻、伺脱落）
第三禅	12	34	34	34	34	31……（喜也脱落）
第四禅	12	33	33	33	33	31……（乐脱落，舍加入）
空无边处禅	12	33	33	33	33	31……（舍、一境性）
识无边处禅	同上。					
无所有处禅	同上（12	33	33	33	33	31……；舍、一境性）。
非想非非想处禅	同上（12	33	33	33	33	31……；舍、一境性）。

寻、伺与喜

“这里所谓‘寻与伺的止息’，是说寻、伺这二法止息、被超越，在第二禅刹那不再显现。”（《清净道论》1-1“在前分，遍作心与近行心有寻、有伺，并且有喜……”（《阿毗达磨义注》2-237。）

原书 107

依上述诸义注的解释，在称为遍作、近行、随顺、种姓的欲界近行定速行中，寻、伺、喜仍然相应。只有在第二禅等安止禅定的刹那，寻与伺才不相应。〔这里采用四分法。〕不过，即使在第四禅的欲界近行定速行中，喜也不能相应；《清净道论》义注对此解释如下：

“不过，这里有一项差别：乐受不能以重复缘作为不苦不乐受的缘，而第四禅中应当生起不苦不乐受，所以这些〔速行〕都与舍受相应。正因为与舍受相应，这里的喜也消失。”（《清净道论》“‘这些’是就安止

心路中的诸速行而说。”（《大复注》1-189。）以上所说是一项差别：乐受不能以重复缘力资助称为不苦不乐的中性感受——舍受；而第四禅中只应有称为不苦不乐受的舍受。因此，在第四禅心路中生起的四次或五次欲界近行定速行及安止禅速行，都只与舍受相应。在这条第四禅心路中——

正因为诸速行心与舍受相应，喜也随之消失。（《清净道论》1-160；《大复注》1-189。）

四梵住禅那等至心路表

慈梵住

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（မ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	
初禅	12	34	34	34	34	34……
第二禅	12	34	34	34	34	32……（寻、伺脱落）
第三禅	12	34	34	34	34	31……（喜也脱落）。

悲梵住

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（မ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	
初禅	12	35	35	35	35	35……
第二禅	12	35	35	35	35	33……（寻、伺脱落）
第三禅	12	35	35	35	35	32……（喜也脱落）。

原书 108

喜梵住

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（မ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	
初禅	12	35	35	35	35	35……
第二禅	12	35	35	35	35	33……（寻、伺脱落）
第三禅	12	35	35	35	35	32……（喜也脱落）。

舍梵住

心脏中的所依处色	54	54	54	54	54	54……
意门转向（မ）	遍作（ပ）	近行（ဥ）	随顺（နု）	种姓（ဂေါ）	禅那（ဇ）……（禅那速行多次）	

第四禅	12	33	33	33	33	31……。如果贤善瑜伽行者已经把骨骼业处与不净业处修至安止禅定，对于以可厌、可恶的不净作意修习骨骼业处所得的初禅，以及不净业处中的初禅名法，应依照前面以入出息似相或遍似相为所缘而生起的禅那等至心路表中的初禅行来摄取。因此，要摄取称为禅那法的禅那名法，以上诸表已经足够。

仅限已得禅者

“广大心唯对已得禅者才会清楚显现。”（《大复注》2-353。）既然《大复注》说明，称为广大心的禅那名法只会在已得禅者的智中清楚显现，所以只有得禅者才应摄取、观修禅那名法。未得禅那的纯观乘者——即作者所释“没有禅那滋润的干观者”——则应省略对禅那名法的摄取。

已经摄取禅那名法的得禅瑜伽行者，以及没有禅那的纯观乘者，都必须继续摄取欲界名法。巴利《清净道论》说：“ဧဝံ ဆသု ဒ္ဝါရေသု အရူပဿ နိဗ္ဗတ္တိ ပဿိတဗ္ဗာ။”译：“如此，应当观见非色法在六门中的生起。”（《清净道论》2-253。）应当依照这项指示，在六门中摄取、观修名法的生起，直至能以智观见它。

先须摄取的欲界名法

原书第 109 – 115 页

原书 109

先须摄取的欲界名法

“因此，他把以该色为所缘而生起的受、想、诸行与识分别为‘这是非色〔名法〕’，再以无常等观照。”（《殊胜义注》1-271；《清净道论》2-300。）有些欲界名法一般既取概念也取究竟法为所缘。在这些名法中，依上述诸大义注的指示，贤善瑜伽行者应先从以色法为所缘而生起的受、想、行与识这一组名法开始摄取、观修。

在某些情况下，以概念为所缘而生起的名法较容易辨认、观见；因此，若摄取以色法为所缘而生起的名法尚有困难，本书会先说明如何摄取以概念为所缘而生起的名法。这里不是在观概念，而只是摄取、观修以概念为所缘而生起的名法。应当理解为如同摄取、观修以入出息似相等概念为所缘而生起的禅那名法。

再者，以名法为所缘而生起的名法，对刚开始修名业处的初业禅修者来说难以摄取，所以这里没有说明。到了观禅阶段，无论在色七法、非色七法的观法中，还是在坏灭智等较高阶观智中，本书都会说明如何观修以名法为所缘而生起的名法。不过，在名色分别智这一部分，重点先说明如何摄取以色法为所缘而生起的欲界名法。

六所缘的划分

若依所缘来划分色法，便可得到六种所缘。

1．色所缘（颜色）；2．声所缘（声音）；3．香所缘（气味）；4．味所缘（滋味）；5．触所缘（触碰，即地界、火界、风界）；6．法所缘：（a）净色——五种净色；

（b）细色——十六种细色。

如此依所缘划分色法，就得到六种所缘。在这些所缘中，以摄入法所缘线的色法为所缘而生起的名法，仅是欲界意门速行心路的心相续；由于路心种类较少，刚开始修名业处的禅修者较容易掌握。因此——

原书 110

本书先说明从法所缘线开始摄取、观修名法的方法。

各线的划分方法

依所缘划分二十八种色法，可以得到六种所缘；相应地，以这些色法为所缘而生起的名法，也被划定为六条线。

1．以色所缘为所缘而生起的名法，称为色所缘线名法；2．以声所缘为所缘而生起的名法，称为声所缘线名法；3．以香所缘为所缘而生起的名法，称为香所缘线名法；4．以味所缘为所缘而生起的名法，称为味所缘线名法；5．以触所缘（即地界、火界、风界）为所缘而生起的名法，称为触所缘线名法；6．以称为法所缘的净色、细色，或其中任何一种色法为所缘而生起的名法，称为法所缘线名法——

如此分别称说。

这些不过是为了便于智慧尚浅的善士称说而使用的术语。

法所缘线欲界名法

尚未得禅的纯观乘者，应从本节开始摄取名业处。已经得禅的止乘者，在摄取称为禅法的禅那名法以后，也必须继续摄取这些欲界名法。

本书先为智慧尚浅的禅修者，以取眼净色这一色法为所缘而生起的“善组”名法为例，连同观修方法加以说明。

以眼净色（法所缘）为所缘

首先，把作为观禅基础的入出息念定建立到第四禅。如果贤善瑜伽行者已经将定修到白遍，也可以把白遍定建立至第四禅。从该定出定时——1．摄取有分，即有分意净界，并以智分别。摄取有分意净界以后——

原书 111

2．把眼净色取作所缘，并加以摄取。

〔由于必须先将色业处清净、完善地把握之后，才转入名业处，因此这时应当已经能够轻易把握、观见眼净色。〕3．当眼净色显现于有分意净界，或趋入有分意净界时，意门速行心路心相续便会生起。

4．应观见：该心路中的意门转向心，或与意门转向心相应而生起的胜解心所，把所缘判定为“眼净色”。由于是如理作意，善速行便会生起。

5．在这条意门速行心路的心相续中，意门转向共有十二种名法（心与心所合计）；每一速行有三十四种名法；若彼所缘生起，每一彼所缘也各有三十四种名法。只有智与喜两者都相应，才有三十四种；若其中一种不相应，或两者都不相应，则分别有三十三或三十二种名法。

这里所说意门转向中的十二种名法，是：能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺、胜解、精进。每一速行与每一彼所缘中的三十四种名法如下。

三十四种名法

1．能知之心：以取得眼净色所缘为性。2．触：以接触眼净色所缘的方式生起为性；以联结眼净色所缘与能知之心为性。3．受：以体验眼净色所缘之味为性（悦受）。

〔注：下列诸心所中凡说“所缘”，均应理解为眼净色所缘。〕

4．想：以将所缘记认为“眼净色”为性。5．思：以推动、激励诸相应法到达所缘为性。6．一境性：以令心落在单一所缘上为性，即安住不动，并使诸相应法不散乱、不离散。7．名命根：以在所缘上守护诸相应法为性（即守护名法的生命力）。8．作意：以使诸相应法转向并推向所缘为性；驱使它们到达所缘；

也就是将所缘纳入心中的性质。9．寻：把心——即诸相应法——导向、投向所缘的性质。10．伺：反复审察、思量、揉摩所缘的性质；一再取所缘的性质。11．胜解：将所缘决定为“眼净色”的性质。12．精进：为如实了知所缘而努力的性质。〔其实，这是为使一切相应法生起而努力；但因为“想要了知”的性质居于主导，所以作如是说。〕13．喜：喜爱所缘的性质。14．欲：想要了知所缘的性质。15．信：信赖能够洞彻知见所缘的慧学——即慧行——的性质。〔有戒学、定学、慧学三学，即戒行、定行与慧行；三者也称为教法梵行。在这三学中，慧学也——

包括在内。洞彻知见眼净色这一究竟所缘的法，就是慧根心所，摄于慧学。因此，信赖能够洞彻知见眼净色所缘的慧学——即慧行——也是信。换一种说法，眼净色在缘已生法与缘起诸法中，列入六处一项；相信因果相续的缘起法则，也是信。〕16．念：使诸相应法在所缘上不像葫芦般浮起，而像石板般沉入的性质；使心稳固于所缘的性质；不忘失所缘的性质。17．惭：对于恶、不善法与恶行感到羞耻的性质。18．愧：对于恶、不善法与恶行感到畏惧的性质。

〔正因为对于不善法与恶行有惭、有愧，才会从事这样的善法禅修。因此，在洞彻知见、观修眼净色究竟自性时，以及在洞彻知见、观修那些以眼净色为所缘而生起的究竟名法时，惭与愧这二法都只是现前存在着。在开始这项禅修之前、正在修习之时以及修习之后，它们也都只是现前存在于贤善瑜伽行者的相续中。在洞彻知见眼净色时，以及洞彻知见那些能洞彻知见眼净色的名法时——

并不是心里正在想：“真羞愧啊，真害怕啊。”〕19．无贪：心不黏著、不贪爱所缘的性质；

不把所缘执取为“我的”的性质。20．无嗔：心在所缘上不刚强、不粗暴的性质；不想毁坏所缘的性质。21．中舍性：将心中正地安置于所缘的性质；对于所缘保持平等、中立而观待的性质。22．心所轻安：诸心所在所缘上寂静的性质。23．心轻安：心在所缘上寂静的性质。24．心所轻快性：诸心所在所缘上敏捷、轻快的性质。25．心轻快性：心在所缘上敏捷、轻快的性质。26．心所柔软性：诸心所在所缘上柔软的性质。27．心柔软性：心在所缘上柔软的性质。28．心所适应性：诸心所在所缘上堪任的性质；适合、便于观照所缘的性质。29．心适应性：心在所缘上堪任的性质；

适合、便于观照所缘的性质。〔这里所说的是观照眼净色，以及观照取眼净色为所缘的名法之时。

能够轻易观见眼净色，正是这些适应性心所的能力；这就是在摄取、观修眼净色的禅修工作中堪任、适应的性质。再次摄取那些取眼净色为所缘而生起的名法时，也应同样理解；对于其余究竟法，也应依此类推。〕30．心所练达性：诸心所在所缘上熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。31．心练达性：心在所缘上熟练、娴习而能胜任的性质；善巧、纯熟的性质；没有烦恼之病的性质。32．心所正直性：诸心所在所缘上正直的性质；没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。33．心正直性：心在所缘上正直的性质；

没有诳与虚伪等弯曲不直的性质。34．慧：洞彻知见眼净色所缘的性质。〔在称为“四谛正见”的四种正见中，依巴利“ဒုက္ခေ ညာဏံ”（于苦之智）而言，洞彻知见苦谛的正见也包括在内。依《转法轮经》所说“သံခိတ္တေန ပဉ္စုပါဒါနက္ခန္ဓာ ဒုက္ခာ”（简言之，五取蕴是苦）——

依此教说，五取蕴得名为苦谛。五取蕴中包括色蕴，色蕴中又包括眼净色。

因此，洞彻知见眼净色的慧根心所，也正是洞彻知见苦谛一个部分的正见智。〕

八种大善心

有时，如此反复以眼净色为所缘而观照，或反复观照那些以眼净色为所缘而生起的名法时，喜也可能不生起。

这时，受是舍受，心与心所共有33种。

有时，随着修习渐熟，观照之际心会稍微转到外在所缘等。在这种情形下，短短一瞬间，心会交替地了知外在所缘与眼净色；对于眼净色所缘的了知也没有完全消失，仍能在相当程度上了知依生、住、灭而发生的眼净色。此时，能够一再洞彻知见新眼净色的慧有时并不相应；当下了知眼净色的是智不相应识。识虽然不能洞彻知见新出现的究竟法所缘，却能继续了知已经由慧了知过的同类究竟法所缘。在这种情形下，如果观照眼净色时心有欢喜，喜便相应，心与心所共有33种；

受则是悦受。

如果喜与智都不相应，心与心所共有32种；因为没有喜，受是舍受。由此便有如下4种大善心。

1．智与喜都相应：悦俱·智相应大善心——34种名法。2．只有智相应而喜不相应：舍俱·智相应大善心——33种名法。3．智不相应而只有喜相应：悦俱·智不相应大善心——33种名法。4．智与喜都不相应：

舍俱·智不相应大善心——32种名法。

有行与无行

在上述4类大善心中，为了使其中一类或全部4类生起，如果必须由自己促动自己的心，或由他人促动，那么这4类有促动的善心就是有行；如果没有这样的促动，这4类大善心就是无行。有行与无行两类合计，便有8种大善

心。这里，有行或无行并不使心与心所的数量、种类发生差别。随着观照，瑜伽行者会逐渐理解：有促动而令这些善心生起的是有行，没有促动而生起的是无行。因此，本处只列出4类大善心。

三种摄取名法的方法

三种摄取名法的方法

前文已经说明如何摄取禅那名法。至于摄取以色法为所缘而生起的欲界名法，则有三种摄取方法；这一点前文也已经解释过。

下列各处都开示了修习名业处时摄取名法的三种方法：1．《中部·根本五十篇义注》（《中部义注》1-280—281）的受随观部分；2．《帝释所问经义注》（《长部义注》2-314—315）的受随观部分；3．《迷惑冰消》〔《分别论》义注〕（《阿毗达磨义注》2-252—253）的受随观部分；4．《清净道论》（2-226—227）的见清净部分。三种方法是：一、从触开始摄取；二、从受开始摄取；三、从识开始摄取。

在这三种方法中：1．若触在瑜伽行者的智中清楚显现，他从触开始摄取名法时，不应只摄取单独一个触，还必须继续摄取与触在同一心刹那俱生、以触等五法——触、受、想、思、识——为首的整组名法。

2．若受在瑜伽行者的智中清楚显现，他从受开始摄取名法时，不应只摄取单独一个受，还必须继续摄取与受在同一心刹那俱生、以触等五法——触、受、想、思、识——为首的整组名法。

3．若识在瑜伽行者的智中清楚显现，他从识开始摄取名法时，同样不应只摄取单独一个识，还必须继续摄取与识在同一心刹那俱生、以触等五法——触、受、想、思、识——为首的整组名法。

“诸比丘，一切皆应证知。”（《相应部》2-258；《小部》9-6。）“诸比丘，证知一切之后……”（《相应部》2-250。）依世尊在上述诸经中的教说，必须对一切色名运用

三种遍知之智分别了知，才能灭尽轮回中的苦难与巨大厄患，现证苦尽的涅槃。因此，义注所说“触等五法”，只是依主要项目而说；《中部复注》1-370 又明确解释：摄取、观修名法时，必须摄取同一心刹那内俱生的一切相应法。

因此，应当牢记上述义注与复注的规定和指示：无论从触、受，还是从认知之心〔即识〕开始摄取名法，都不是在每一心刹那中只摄取单独一个触、受或识，而是必须摄取所有相应的心与心所。

四种随观

1．以色法为先导，摄取色、名、因、果——也就是诸行法——再把三相安立于这些行法而修习毗婆舍那业处，便称为正在修习身随观念处。

2．以受为先导，摄取色、名、因、果——也就是诸行法——再把三相安立于这些行法而修习毗婆舍那业处，便称为正在修习受随观念处。

3．以认知之心〔即识〕为先导，摄取色、名、因、果——也就是诸行法——再把三相安立于这些行法而修习毗婆舍那业处，便称为正在修习心随观念处。

4．以触为先导，摄取色、名、因、果——也就是诸行法——再把三相安立于这些行法而修习毗婆舍那业处，便称为正在修习法随观念处。

再者，若把同一组行法依下列任何一种方法分类而修习毗婆舍那业处，也称为正在修习法随观念处：（a）依五盖之法；（b）依五蕴分为五组；（c）依十二处分为十二组；（d）依十八界分为十八组；（e）依七觉支之法；（f）依谛教法分为两组，即苦谛一组、集谛一组。

在上述三种名业处摄取法中，从受开始摄取名法的

方法属于受随观念处；从认知之心〔即识〕开始摄取的方法属于心随观念处；从触开始摄取的方法属于法随观念处。本书说明的是如何从认知之心〔即识〕开始摄取名法；一旦理解这种方法，从触或受开始摄取也就不再困难。贤善瑜伽行者如此摄取名法时，应先以单独一个认知之心〔识〕为重点而摄取。应观见这个单一识依〔意门转向、七次速行、两次彼所缘〕的模式，在一道心路与下一道心路之间由诸有分隔开，生起为许许多多意门速行心路——

并以智分别、摄取。能够较为纯熟地摄取一个认知之心以后，再以智观见并摄取认知之心与触这二法在每一心刹那同时相应生起。此后逐步增加，继续摄取并以智分别：意门转向中的十二种名法、每一次速行中的三十四种名法，以及每一次彼所缘中的三十四种名法。

应当衡量自己的智力，逐步增加所摄取的名法。

《清净道论》规定了摄取欲界名法时最重要、必须遵循的一项原则；本书第八页等处已经说明过这项规定。

这项原则就是：想要摄取名法的瑜伽行者，必须已经获得能够善加、清净地摄取色法的色摄受智。

名法若不明显

“若他依种种门径把握色法，继而把握名法时，由于名法微细，名法未能现起，他不应放下重担，而应反复思惟、作意、把握并辨定色法本身。”

“色法越经善加洗炼、越无纠结、越彻底清净，以该色法为所缘的非色法也就越能自然显明。”（《清净道论》2-225。）智在色业处中已经清净、并已善加清净摄取色法的贤善瑜伽行者，无论依三种摄取名业处的方法之一——从触、从受，或从认知之心〔识〕开始——还是依摄取色名的种种方法之一——色名二分法、五蕴法、十二处法、十八界法等——在摄取色法以后继续摄取名法时，若因名法极其微细而未能在智中显现、未被照见——

这位瑜伽行者就不应减轻、抛下修习名业处的重担，而应日夜不懈地反复依特相等善加审察色法；应依特相、作用、现起、近因审察、作意色法，以能分别的智慧加以分别，并以智辨定、标明诸色法，使之彼此不相混杂。

原书 118

如此做的殊胜利益是：当他依种种方式，以特相、作用、现起、近因审察、作意色法，以能分别的智慧加以分别，并以智辨定、标明，使诸色法彼此不相混杂时，色法便在这位贤善瑜伽行者的智中经善加净炼，清净明晰地显现。由于每一种色法如展开菱格铁网一般，一格一格、整齐分明地在智中显现，诸色法便不再彼此混杂纠结，而从各个方面极为清净。随着如是审察、探究、思量与作意，取这些色法为所缘而——

生起的名法，便会依其本来自性，自然显现在这位瑜伽行者的智中。（《清净道论》2-225。）依上述义注的规定与指示，贤善瑜伽行者摄取以色法为所缘而生起的名法时，若因名法微细而未能在智中显现、未被照见，就应再次依特相、作用、现起、近因反复锤炼色法，使色法在智中越来越清净。唯有精通色业处才适合转入名业处；这是一条比价值一国的摩尼佐德（Maṇijota）红宝石更为珍贵的古老教诫。

镜喻

为了说明这一点：一个视力正常的人想在不清净的镜面上看见自己的面影；若面影没有显现，他不会因为“面影没有显现”便丢弃镜子。事实上，他应反复擦拭镜面；镜面清净以后，面影自然会清楚显现。

榨油喻

想要油的人把芝麻粉倒入油榨〔即榨油臼〕，洒上热水；若只压榨一两次还没有出油，他不应丢弃芝麻粉。

事实上，他应反复给芝麻粉洒上热水，不断揉捏、压榨。如此操作，特别清澈的芝麻油便会流出来。

迦答迦净水子譬喻（kataka）

再举一个譬喻：想使水澄清的人手持迦答迦净水子，把手伸入水罐中；若只用净水子擦罐一两次，水还没有澄清，他不应丢弃迦答迦净水子，而应反复研磨、擦拭。如此做时，稀薄而流动的——

原书 119

泥浆便会下沉，沉淀落底，水逐渐澄清，尤其清净透亮。

正如这些譬喻，初修名业处的瑜伽行者比丘，若因名法微细而未能在智中显现、未被照见，就不应因懈怠而卸下摄取名法的重担，而应反复依特相、作用、现起、近因审察、作意色法，以能分别的智慧加以分别，并以智辨定、标明每一色聚内的各种色法，使它们彼此不相混杂。

如此努力，色法便会在这位瑜伽行者比丘的智中受到善好净炼，清净明晰地显现。由于每一种色法如展开菱格铁网一般，一格一格、整齐分明地在智中显现，诸色法便不再彼此混杂纠结，而从各个方面极为清净。

这时，与智相违、能遮蔽名法使人无法了知的痴等烦恼污垢沉淀，便会止息、下沉；心变得清净明澈，如同泥浆上方的清水。以这些色法为所缘、缘取这些色法而生起的名法，也就依其本来自性自然显明。（《清净道论》2-225—226。）这正是《清净道论》给予初修名业处者的一项指示：若名法未能在智中显现，应回过头来再次观修、审察色法，使智清净。

现在再次简要说明：如何摄取以眼净色为所缘而生起的大善意门速行心路相续中的名法，以及如何以智分别这些名法。

实修步骤

1．重新建立入出息念定，直至第四禅。

从该禅出定以后：2．再次摄取存在于六门、42身分中的一切色法。

3．摄取有分意净界，并以智分别。此后：4．将注意力转向眼净色，取它为所缘而摄取。

当眼净色显现在有分意净界中，或者眼净色撞击有分意净界时，许多了知〔即缘取〕眼净色的意门速行心路相续便会生起。在这些意门速行心路相续中，意门转向心——

1．审察、判定为“眼净色”时，一道道了知、观照“眼净色”的心路相续，便会由有分隔开而接连生起。同样：2．把该眼净色审察、判定为色法时，会生起一道道了知、观照“色法”的意门速行心路相续；3．取眼净色生起后即坏灭的自性为所缘，审察、判定并观照为无常时，会生起一道道了知、观照“无常”的意门速行心路相续；4．取眼净色因不断遭受生灭逼迫的自性为所缘，审察、判定并观照为苦时，会生起一道道了知、观照“苦”的意门速行心路相续；5．取眼净色并非一个不坏、凝实、坚固而有实质恒常存在的

“我”这一自性为所缘，审察、判定为无我时，会生起一道道了知、观照“无我”的意门速行心路相续；6．取眼净色与恶臭等相混而令人厌恶的可厌不净自性为所缘，审察、判定为不净时，会生起一道道了知、观照“不净”的意门速行心路相续。它们分别如此生起。

上述分别审察、判定为：1．眼净色；2．色法；3．无常；4．苦；5．无我；6．不净，都属于如理作意，也就是以正确方法作意。在这里，这一如理作意的法体，是称为速行引导作意、作为诸意门速行心路根本原因的意门转向名法组〔一心与十一心所，合计十二种名法〕。因为意门转向的审察、判定属于如理作意，作意正确，所以在凡夫和有学者的相续中，只会生起善速行。

“诸比丘，对如理作意者，未生的善法会生起，已生的不善法会衰退。”“诸比丘，对如理作意者，未生的觉支会生起，已生的觉支则因修习而趋于圆满。”（《增支部》1-13。）

原书 121

＝诸比丘，对于能以正确方法作意、具如理作意者，未生的善法会生起，已生的不善法会衰退、坏灭。（《增支部》1-12。）＝诸比丘，对于能以正确方法作意、具如理作意者，未生的觉支会生起，已生的觉支会达到修习圆满。（《增支部》1-13。）依上述巴利圣典所说，若有如理作意，善速行就会生起。

若没有如理作意而是不如理作意，善速行便不能生起，只会有不善速行生起。因此，如理作意是善速行生起的最切近之因。贤善瑜伽行者若想摄取、观修善速行心路的心相续，并以智加以分别，就必须努力令如理作意生起。这样努力以后，未生的根、力、觉支和道支会明显生起；已生的根、力、觉支和道支则会达到修习圆满——也就是达到以阿罗汉道为极点的修习圆满。

这正是最安全的心智培育大业，能不断提升贤善瑜伽行者的心相续，直至达到阿罗汉道、阿罗汉果这一最高层次。

在这六种如理作意中，贤善瑜伽行者应先从第一种开始，尝试摄取那些了知“眼净色”的意门速行心路相续。可以从认知之心〔识〕开始，也可以从触或受开始摄取。

若从认知之心〔识〕开始摄取，应先训练自己以智观见并分别：这些识通常依心定律的次序生起，即一、一次意门转向；二、七次速行；三、两次彼所缘。这里说“通常”，是因为有时贤善瑜伽行者正在观照的眼净色等所缘，在其心相续中若显得不清楚、模糊不明，彼所缘就可能不生起，心路相续只到速行便终止。当眼净色显现于有分意净界时，以有分意净界为门、依心所依处色而生、了知该眼净色的意门速行心路，会在一道心路与下一道心路之间由诸有分隔开，并且多次

连续生起。应当训练自己以智观见这种情形，并亲自现前洞彻知见。

原书 122

这是把依处与所缘结合起来摄取的训练工作，因此迟早必能成功。成功以后，应把所摄取的心所逐个、逐步增加，直至以智观见：一、意门转向中有十二种名法；二、每一次速行中各有三十四种名法；三、每一次彼所缘中各有三十四种名法。应训练自己观见各组名法在每一心刹那中同时生起。其余几种如理作意也应同样观照。如此观照时，应反复训练，直到明白：欲界速行不像禅那速行那样生起多次，通常只生起七次。这样观照时，在速行与彼所缘中有以下四种情形：

1．有时智与喜都相应，即悦俱·智相应大善心。

2．有时智相应而喜不相应，即舍俱·智相应大善心。

3．有时智不相应而只有喜相应，即悦俱·智不相应大善心。

4．有时智与喜都不相应，即舍俱·智不相应大善心。

合计为四种情形。

1．观为“眼净色”时，应依智与喜相应或不相应的差别，轮流观照上述四种情形。

同样，2．把眼净色观为“色法”；3．观为“无常”；4．观为“苦”；5．观为“无我”；6．观为“不净”时，每一种都应观照四种情形。全部合计应观照二十四次（4×6＝24）。

“他把这一切非色法依趋向的特相合为一组，观为：‘这是名。’”

> （《清净道论》2-223。）

如此观照时，当能够以智观见并摄取每一心路心刹那中的各个名法，观见它们毫无遗漏地同时相应生起时；换言之，当能够以智逐一拆解、破除依心定律生起的各组名法之密集，并加以摄取、观修时，便取这一切名法朝向、倾向眼净色所缘的义理为所缘——

观为“这是名法”，或观为“名法、名法”。

有行：为了使取眼净色为所缘的大善速行生起，自己加以促动，或由他人促动；这种性质称为“有行”。

无行：若取眼净色为所缘的大善速行不是由于自己促动自己，也不是由他人促动而生起，这些善速行便是“无行”。

有行与无行的差别并不造成心与心所的数量不同，所以本书只列四种情形。有行有四种，无行也有四种，两者合计便是八种大善心。〔只生起于诸阿罗汉相续中的大唯作心，也应同样理解。〕

法所缘线：纯意门心路善组表

心脏中的所依处色＝54	54	54	
意门转向	速行（七次）	彼所缘（两次）	观照四种情形
1．观为“眼净色”	12	34	34	智相应、喜相应。
〔续“观为眼净色”〕	12	33	33	智相应、喜不相应。
〔续“观为眼净色”〕	12	33	33	智不相应、喜相应。
〔续“观为眼净色”〕	12	32	32	智不相应、喜不相应。
2．观为“色法”	12	34（33 / 33 / 32）	34（33 / 33 / 32）	同样观照四种情形。
3．观为“无常”	12	34（33 / 33 / 32）	34（33 / 33 / 32）	同样观照四种情形。
4．观为“苦”	12	34（33 / 33 / 32）	34（33 / 33 / 32）	同样观照四种情形。
5．观为“无我”	12	34（33 / 33 / 32）	34（33 / 33 / 32）	同样观照四种情形。
6．观为“不净”	12	34（33 / 33 / 32）	34（33 / 33 / 32）	同样观照四种情形。

应当理解

应当理解：这里观照的只是下列以眼净色为所缘的心与心所：一、了知为“眼净色”的心与心所；二、了知为“色法”的心与心所；三、了知为“无常”的心与心所；四、了知为“苦”的心与心所；五、了知为“无我”的心与心所；六、了知为“不净”的心与心所。

应以同样方式观照的真实色法

1．耳净色；6．女根色。
2．鼻净色；7．男根色。
3．舌净色；8．心所依处色。
4．身净色；9．命根色。
5．水界；10．食素。

列入法所缘线的真实色法，加上眼净色，合计共有十一种。

若要观眼净色，应分析眼十法聚，从其中十种色法自性里选出眼净色，再依上表继续观照取该眼净色为所缘而生起的名法。同样，若要观耳净色，应分析耳十法聚，选出耳净色，再继续观照取该耳净色为所缘而生起的名法。其余色法也一样：分析相应的某一色聚，选出自己要观修的真实色法，再继续观照取该色法为所缘而生起的名法。无论在作为所观所缘的色法一边，还是在能取所缘的名法一边，都应拆解、破除称为“色法密集”“名法密集”的色法团块与名法团块，使智见直达究竟法；

应当这样摄取、观修。

其中，在内在〔自身〕，男性瑜伽行者只应观男根色，即 puṃbhāva-rūpa；女性瑜伽行者只应观女根色。至于外在〔他相续〕，因为同属外在，并且是作一般性的合并总观，所以两种性根色都可以观照。

关于彼所缘应知之事

原书第 125 – 146 页

原书 125

关于彼所缘应知之事

《迷惑冰消》义注的解释

前文第38—41页已经说明：所谓彼所缘，是一种继续缘取速行所缘的果报心。摄取、观修名心路相续时，还须把可能接在速行之后生起的彼所缘一并摄取、观修；因此，瑜伽行者也应了解：哪些彼所缘能在何种速行心之后生起，哪些不能生起。关于这一点，《迷惑冰消》义注作如下解释。

十一种彼所缘心，当速行以名称或族姓为所缘而生起时，不执行彼所缘作用。

速行以概念为所缘而生起时，不得彼所缘。

在以三相为所缘的观中，不得彼所缘。

在趣向出起的强力观中，不得彼所缘。

速行以色界、无色界诸法为所缘而生起时，不得彼所缘。

“所谓色界、无色界诸法，是指色界及无色界范围内的诸法。”（《根本复注》2-103。）〕

在邪性决定法上，不得彼所缘。

在正性决定法上，不得彼所缘。

速行以出世间法为所缘而生起时，不得彼所缘。

速行以神通智为所缘而生起时，不得彼所缘。

速行以无碍解智为所缘而生起时，不得彼所缘。

对于欲界的微弱所缘，不得彼所缘。

唯有强力所缘进入六门的范围时，才有彼所缘。

即使有彼所缘，也只在欲界中才有。

在色界有与无色界有中，不存在所谓彼所缘。（《阿毗达磨义注》2-174。）能够执行彼所缘作用、继续缘取速行所缘的十一种心是：1．大果报心——8种；2．悦俱善果报推度心〔无因〕——1种；3．舍俱善果报推度心〔无因〕——1种；4．舍俱不善果报推度心〔无因〕——1种；合计——11种。

1．上述十一种心能够执行彼所缘作用，因而有资格称为“彼所缘心”。然而，若速行以名称概念，或以族姓概念〔如“乔答摩”这一族姓概念，以及“伍谛遮婆罗门”等名称概念〕为所缘而生起，这十一种心——

不能取得彼所缘作用、不能成为彼所缘，也不能缘取速行所缘。（意思是：这十一种果报心中的任何一种，都不会以执行彼所缘作用、缘取速行所缘的方式生起。）2．若速行以名称概念和族姓概念以外的种种概念——如男人、女人、个人、有情等——为所缘而生起，速行之后不得彼所缘。

3．当观速行只以色、名、因、果——即诸行法——的无常相、苦相或无我相为所缘时，便分别有：了知诸行无常相的无常随观智之观速行，了知其苦相的苦随观智之观速行，以及了知其无我相的无我随观智之观速行。每一种这样的观速行之后，都不得彼所缘。

4．当趣向出起的强力观速行生起时，不得彼所缘。这些强力观速行能导向从“诸行转起”中出起的圣道智；所谓诸行转起，就是诸行法因果相联而相续不断生起的流程。

5．速行若以色界法、无色界法——即色界禅与无色界禅所摄、称为广大法的诸法——为所缘而生起，其后也不得彼所缘。

6．（a）杀母业；（b）杀父业；（c）杀阿罗汉业；（d）以恶心使佛身出血之业；（e）破僧业。这五种是无间业，即必定在紧接的下一世于恶趣中给果的重大业。

（a）无因见，即执取“没有因”的邪见；（b）无作见，即执取“虽然作了，也不能说是作”的邪见；（c）虚无见，即执取“没有果”的邪见。这三种大邪见否定业及业果，合称为“决定邪见”。若直到死亡仍未舍弃，便必定在恶趣中给果。

上述五种无间业，加上决定邪见，这六类法称为“邪性决定法”。

（《阿毗达磨》1-211。）

在这些邪性决定法上，彼所缘不得、也不可能生起。〔正如圣道法依凭所谓“善修习”——

即毗婆舍那修习而成就一样，邪性决定法则由不善修习而成就。不善法若一再、连续不断地生起，就会增长烦恼，因而也可获得“修习”之名；这就是不善修习。由这种不善修习可以生起某种邪定；依止该邪定，便能进入邪性决定。因此，这些邪性决定法具有强大力量。所以，当速行以这些邪性决定法为所缘生起时，不应与那种通常紧随速行的彼所缘一同生起。

因此，才在邪性决定法上排除彼所缘。（《根本复注》2-103。）〕7．称为“正性决定法”、不摄属于轮回苦的出世间圣道速行之后，也不得彼所缘。（意思是：道心路中不能生起彼所缘。）8．速行若以四道、四果与涅槃这些出世间法为所缘而生起，也不得彼所缘。

〔也就是说，以下速行之后不能生起彼所缘：（a）以四道为所缘的省察速行；（b）以四果为所缘的省察速行；（c）省察涅槃的省察速行。

（d）此外，在以涅槃为所缘的道心路内，道速行与果速行之后，也不能生起彼所缘。

（e）在以涅槃为所缘的果等至心路内，果速行之后也不能生起彼所缘。这就是其意。

既然如此，“出世间法”一语本来已经可以摄入称为正性决定法的圣道法，义注仍把正性决定法另行列出，是为了彰显：正性决定法与邪性决定法互为反面，且都极有力，因而不是彼所缘的生起处。（《根本复注》2-104。）〕9．速行若以神通智为所缘而生起，不得彼所缘。

10．速行若以无碍解智为所缘而生起，不得彼所缘。

11．对于欲界中无力的色所缘或名所缘，不得彼所缘。〔所谓力量不足以令彼所缘生起，是指：从所缘显现于相应门的时刻起计算，由于它在生起之后经过许多或少数心刹那才显现于相应门，剩余寿命已不足十七心刹那的大所缘、微细所缘与极微细所缘；以及极其微弱、不明显的不清晰所缘。〕12．六门中的强力所缘，只有还剩足以令彼所缘生起的寿命——即五门中的极大所缘、意门中的清晰所缘进入范围而显现时——才能有彼所缘。

13．即使有彼所缘，也只能在欲界所缘上才有。

14．在色界地与无色界地中，不存在所谓彼所缘。

以上是古代义注中的解释。（《阿毗达磨义注》2-147。）依上述大义注的解释，一般而言，只有三项条件齐备，彼所缘才能在速行之后生起：1．速行是欲界速行；2．有情是欲界有情；3．所缘是欲界所缘。所谓欲界所缘，是指称为欲界法的欲界心、心所，以及二十八种色法。在欲界有情的相续中，以欲界心与心所这些欲界法为所缘而生起的欲界意门速行心路内，彼所缘可以在欲界速行之后生起。所谓欲界速行，共有：1．不善速行——12种；2．大善速行——8种；3．大唯作速行——8种；4．生笑速行——1种；合计——29种。

其中，大唯作速行与生笑速行只会在阿罗汉诸大德的相续中生起。对于刚开始用功名业处的贤善瑜伽行者，其相续中只有十二种不善速行与八种大善速行能随其所应而生起。

再者，二十八种色法也称为欲界法，所以，在以全部二十八种色法或其中任一种为所缘而生起的五门心路及意门心路相续中，彼所缘也能在欲界速行之后生起。不过，五门心路的所缘必须是极大所缘，意门心路的所缘必须是清晰所缘，彼所缘才会生起。因此才说“一般而言”。依此规定，应知：在以概念为所缘而生起的心路相续中，速行之后不能生起彼所缘。

再者，在作为《分别论》巴利解释、前述“在以三相为所缘的观中，不得彼所缘。”（《阿毗达磨义注》2-147。）其解释是：在只以色、名、因、果——即诸行法——的无常相、苦相或无我相为所缘的观速行之后，不能生起彼所缘。应知，这一解释仅针对力量极强的强力观阶段。

至于尚处于极为初步阶段的初步观速行，佛陀的教说中也有明确证据表明：其后可以生起彼所缘。

原书 129

“有学或凡夫观善法为无常、苦、无我；善法灭去时，果报以彼所缘的方式生起。”（《发趣论》1-“‘善法灭去时’，是指观速行心路已经终止；‘果报’，是指欲界果报；‘以彼所缘的方式’，即作为彼所缘。其义是：以所观的善法——也就是该善速行的所缘——为所缘而生起。不仅只作为彼所缘，也能作为结生、有分与死亡而生起。事实上，对于以业为所缘而取得结生者，果报心确实以该善业为所缘；但这很难了知，所以此处没有显示。”（《发趣论义注》，《阿毗达磨义注》3-436。）上述巴利圣典与义注的旨意如下：入流者、一来者、不还者这些仍在修学的有学圣者，以及诸凡夫，都把善法——

也就是善速行心路中所含的三十四、三十三等善名法聚——分别观为无常、苦、无我。正在修观、能作观照的意门善速行心路相续生起足七次速行，并在该善速行处终止时，某一种能执行彼所缘作用的欲界果报心，便以能观的观智善速行所观之善法——即观智的所观所缘——为所缘而生起；也就是说，它继续取观速行所取的同一所缘，执行彼所缘作用。

这种欲界果报心并非只能依彼所缘作用生起，也能依结生、有分、死亡作用生起。的确，对于以善业为所缘而取得结生者，其相续中的果报名法只以该善业为所缘。由于执行结生、有分、死亡作用并取该善业为所缘的果报心很难了知，世尊在这里没有加以指示。

（《发趣论》1-133；《阿毗达磨义注》3-436。）

特别应注意之处

《清净道论》义注2-261—262说明了“非色七法”的观法，指示要以后起观心再观前起观心；换言之，要以后起意门观速行心路，再观前起意门观速行心路。特别就三因凡夫而言，在所观善法与能观善法二者中：1．作为所观的善法，也只是观智善速行中的名法聚。

2．作为能观的善法，也只是观智善速行中的名法聚。

如此以后起观智善速行心路再观前起观智善速行心路时，若这些观速行获得机会，能产生结生、有分与死亡这些果报，临死速行也会取那些作为观智所观的善法为所缘；换言之，临死速行也会取这些所观善法的无常相，

或苦相，或无我相为所缘。新生命的结生心、有分心与死亡心，由于承接这些临死速行的所缘，也就以该善法为所缘。

其意是：这一点很难了知，所以世尊没有加以指示。这也是一个例证，说明观速行能够给出结生果与转起果。（另请参见第134页等。）

应以自然义理衡量

在像现在这样仍在摄取色名的名色分别智阶段，以智分别眼净色等真实究竟色时；换言之，以智分别一个眼十法聚中包括眼净色在内的十种真实究竟色时，也会看见这些色法生后即灭的无常相。因为一切有为法都有生起、住立、坏灭三种有为相。虽然以智看见这些真实究竟色的无常相，但当下只取真实究竟色为所缘时，彼所缘仍可能生起；因为这些真实究竟色也称为欲界法。同样，在像现在这样，取眼净色的

无常相为所缘，摄取并以智分别由此生起、正在了知该无常相的意门名法聚时，速行之后也可能生起彼所缘。因此，“在尚属初步的观速行之后，也可能有彼所缘生起”这一论述，确实很值得重视。若不这样理解，那么“取眼净色等真实欲界法为所缘而生起的欲界速行之后，可能有彼所缘生起”这一论述便会失去意义；因为观见究竟真实的眼净色，与了知该眼净色生后即灭的无常相，二者不可分离。若观见眼净色直达究竟法，

密集便已破除。只有破除密集，智见才能抵达究竟法；智见抵达究竟法时，无常、苦、无我三相便会依其如实自性特相，清楚地显现于瑜伽行者的智中。

“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。）

了知眼净色无常、苦、无我自性的初步观速行之后，可以生起彼所缘；同样，眼净色等究竟色法由于和不佳的颜色、气味等色法共同相应生于同一色聚，具有可厌恶、不净的自性，取这种不净自性为所缘、了知为“不净”的速行心之后，也可以生起彼所缘。这里所取的不是“尸体不净”概念，而只是眼净色等究竟真实色法由于和不佳的颜色、气味等色法共同生于同一色聚而具有的可厌恶、不净自性。取眼净色等称为法所缘的色法为所缘而生起的意门速行之后，

原书 131

虽可生起彼所缘，但只有所缘是清楚显明的清晰所缘时，彼所缘才可能生起。

又，大善速行之后，大果报彼所缘与无因推度彼所缘，都可以随其所应与悦受或舍受相应而生起；不善速行之后也一样，大果报彼所缘与无因推度彼所缘，也可以随其所应与悦受或舍受相应而生起。本书各表大多只优先选列一种，作为示例。

至于其余各部分的彼所缘观法，希望瑜伽行者在实际观照过程中逐渐明白。本书依一般规则，在各表中优先列示：1．悦俱速行之后，列悦俱彼所缘；2．舍俱速行与忧俱速行之后，列舍俱彼所缘；3．不善速行之后，列无因彼所缘。不过，善速行之后也可能生起无因果报彼所缘；不善速行之后也可能生起大果报彼所缘。

八种大果报心与三种无因推度心，合计十一种心，都能执行彼所缘作用，即继续取速行所取的所缘。这里特别针对三因凡夫，列出一张速行之后可能生起何种彼所缘的表。

入流者、一来者与不还者，只须排除与各自已经断除的烦恼相应的情形，也可以依同样方式理解。

三因凡夫的彼所缘表

大善速行（8种）中的任一种之后	彼所缘（11种）中的任一种都可能生起。
贪根速行（8种）中的任一种之后	彼所缘（11种）中的任一种都可能生起。
嗔根速行（2种）中的任一种之后	舍俱彼所缘（6种）中的任一种都可能生起。
痴根速行（2种）中的任一种之后	彼所缘（11种）中的任一种都可能生起。

果报有定，速行不定

1．自然可意所缘，即本来自然可意的所缘；以及自然极可意所缘，即本来自然极为可意、可喜爱的所缘——这两类所缘都只能由于过去善业而遇到。

因此，在这种场合，彼所缘只能是善果报。

其中，当遇到称为“中等可意”（iṭṭha-majjhatta）的、程度中等的自然可意所缘时，除转向与速行之外，其余心路心都只能是过去善业所生的大果报心与无因善果报心，也就是五识、领受、推度与彼所缘等果报心——

原书 132

本句所指就是这些心。至于速行，若对该所缘如理作意，善速行便会生起；若不如理作意，不善速行便可能生起。

2．当遇到佛陀等自然极可意所缘——即依其自性极为可欲、可喜、可爱的所缘——时，由于只有过去善业才能带来这种际遇，所以只可能生起五种悦俱彼所缘心：四种悦俱大果报彼所缘心，以及一种悦俱无因善果报推度彼所缘心。至于速行，若如理作意，善速行便会生起；若不如理作意，即错误作意，不善速行便可能生起。五识、领受与推度也都只能是善果报。

3．依其自性不可欲的自然不可意所缘，只会由于过去不善业而被遇到。因此，遇到这种不可意所缘时，若如理作意，善速行便会生起；若不如理作意，不善速行便会生起。眼识等五识、领受、推度与彼所缘，则全都只能是无因不善果报心。依此规定，应当记住：在取不可意所缘而生起的五门速行与意门速行之后，只可能生起一种彼所缘心，即作为不善业果报的舍俱无因不善果报推度彼所缘心。

业与果报部分

这里还应了解以下四种善业及其果报：1．上等三因善业；2．下等三因善业；3．上等二因善业；4．下等二因善业。只有如此，观照彼所缘时才能获得更深入的理解。

“其中，上等三因善业带来三因结生，并在生命转起期间产生十六种果报。”

“下等三因善业与上等二因善业带来二因结生，并在生命转起期间产生十二种不含三因的果报。”

“至于下等二因善业，只带来无因结生，并在生命转起期间也只产生无因果报。”

> “无行善业不产生有行果报；”
>
> “有行善业也不产生无行果报——有些论师这样主张。”
>
> “依其顺序，他们所立的果报数为十二、十与八；”
>
> “应当依照上述说明，随其可能而列举。”
>
> （《摄阿毗达磨义论·离路品》。）

善业与果报表

善业	通说的果报数	有些论师所说的果报数
无行		
上等三因	16	12
有行		
下等三因·无行		
—	12	10
上等二因·有行		
无行		
下等二因	8	8
有行		

上等三因善业

行善时，有一类善业以“业为己有正见智”为主导；这种智能够理解业与业果，并与深信业及业果的信相应。又或者，行善者已经以智见抵达色、名、因、果这些行法聚的究竟层次；因此，在培育布施、持戒、禅修等善业种子时，他能把施者、受施者、所施物等有情与无情的色名法聚摄取、分别至究竟层次，再轮流把三相安立于这些究竟色名法上而修习、审察毗婆舍那。由此，布施、持戒、禅修等善业便有无常随观智、苦随观智、无我随观智等诸观智参与、围绕——

这一类善业，以及前述由业为己有正见智主导的善业，都与无贪、无嗔、无痴三因相应；这三因是一切善法的基础、原因与根本，所以它们属于三因善业。智相应大善观速行，正是真正的三因善业。

培育这样的三因善业时，如果行善之前与行善之后都没有贪、嗔、慢等不善法围绕，只有无贪、无嗔、无痴等善法围绕，这一三因善业便成为殊胜、高上的“上等善业”。若每次忆念该善业时又都欢喜愉悦，它就成为极其殊胜的上等善业。其法体是智相应大善心；或者说，是智相应大善心与心所之法聚，也就是称为“福行”的名法聚。与悦受相应时有三十四种名法，与舍受相应时有三十三种名法；应知这是就一般情形而言。

产生果报的方式——这种上等三因的殊胜大善业，在结生时带来称为“智相应大果报”的三因结生果；在生命转起期间，则带来大果报与无因善果报这十六种果报。结生名法与悦受相应时共有三十四种；与舍受相应时，由于没有喜，共有三十三种名法。

观速行之思也能产生结生果报的方式

“诸比丘，若不思，若不筹划，但仍有随眠，这便成为识住立的所缘。有所缘时，识便有所依而住；当识住立、增长时，未来再有便会现起；未来再有现起时，未来的生、老死、愁、悲、苦、忧、恼便会生起。如此，这整个苦蕴便集起。”（《相应部 · 思经》1-295。）义注解释：“若不思”，是说三界之思不转起之时；“若不筹划”，是说爱与见所作筹划不转起之时；“但仍有随眠”，则是在三界果报、欲界唯作与色法中，依尚未断除这一端而取随眠。“这便成为所缘”，是说有随眠时，业识的生起未受遮止，所以这种随眠本身就是缘。（《相应部义注》2-66。）所谓“仍有随眠”，在三界善中依亲依止缘一端而取，在四种不善思中则依俱生缘——

“——以及亲依止缘两端而取随眠。（《相应部义注》2-66。）这里，世尊以第二种方法说：‘诸比丘，若不思，若不筹划，但仍有随眠。’这是为了显示：在前分，即使没有积集、筹划能产生有的善与不善，对于已经看见诸有过患的禅修者，观速行之思仍会以随眠为缘而成为能生结生者；也是为了显示：纵然善与不善不转起，当时仍存在的三界果报等法中，因尚未断除一端的随眠烦恼为缘，能产生有的业识仍能住立。”（《相应部复注》2-83。）上述经、义注与复注的要义如下：一位禅修者对于欲界有、色界有、无色界有这三种有、三界中的三界行——即色、名、因、果诸行法——置于三相之下，持续有力地——

——修习观禅，加以观照审察。他以慧眼清楚明见三界中的无常大过患、苦大过患、无我大过患，以及会变异坏灭的变异大过患。当这些观智在这位禅修者的相续中不间断而强有力地接连生起时，在这位善人的相续中：1．令轮回流转、能产生新有的善业与不善业，没有生起的机会。

2．也没有伴随爱与见而作“愿我成为优秀的人、殊胜的天人”等筹划与设想。

3．然而，由于尚未以圣道法将随眠界灭除无余，随眠界仍潜伏在这位善人的名色相续之中。

这样，在观智生起的前分，他并不是在培育能产生有的善业与不善业，而只是在通往诸有终尽处——涅槃——的道支道路上——

原书 135

——笔直前行。因此，他虽然不再努力造作能产生有的善业与不善业，虽然不再伴随爱、见而筹划成为优秀的人或殊胜的天人等，但这位以慧眼亲自现前、洞彻知见三有过患的禅修者，其相续中仍有随眠界潜伏；以此为因，观速行之思也能产生结生果报。由此，随眠界的潜伏，成为将来再次产生新有之业识得以生起、住立的缘。随眠界仍潜伏在这位禅修者的果报名色等——

——名色相续之中，所以与观智相应的识，也以将来能够再次产生新有的业识这一身份而住立。这就是本段的意思。

依照上述解释，前引《思经》巴利节文的缅译如下。

诸比丘……即使不发动、不造作能产生新有的善思与不善思，即使没有伴随爱、见而筹划成为优秀的人、殊胜的天人等，然而只要随眠界仍潜伏着，这一随眠界的潜伏本身就是缘，能使具有将来再次产生新有之力量的业识生起、住立。当随眠界这一缘显然存在时，具有产生新有之力量的业识便显然生起、住立；当该业识住立、增长时，将来所谓再次成为新有的有便显然生起；当未来新有显然生起时，未来便有——

——1．结生而有的生法；2．衰老的老法；3．死亡的死法；4．忧愁的愁法；5．哭泣哀号的悲法；6．身体痛苦的苦法；7．心中痛苦的忧法；8．强烈煎迫的恼法。这些都显然生起。如此，整个苦蕴便生起。

> （《相应部》1-295。）

本教说显示：机缘适当时，对于随眠界烦恼仍然潜伏的善人，观速行之思也能在其相续中产生结生果报与生命期间的果报。智相应观速行之思，在结生时产生三因大果报结生，并在生命转起期间产生前述十六种果报；至于智不相应观速行之思，应知它们能产生下文“上等二因善业”一节所说的结生——

原书 136

——果报与生命期间的果报。能产生结生果报和生命期间果报的观速行之思，摄入行种子；不能如此产生果报的观速行，则摄入明种子。

“凡夫与有学把心导向行舍，其共同性如何？凡夫欣乐行舍时，心被染污，成为修习的障碍、通达的障碍，并成为未来结生之缘。有学欣乐行舍时，心也被染污，成为修习的障碍、更高通达的障碍，并成为未来结生之缘。如此，凡夫与有学把心导向行舍，依欣乐之义而具有共同性。”（《无碍解道》60。）“成为未来结生之缘”是说：在有学之中，对未证得禅那的预流者与一来者而言，当行舍业给予欲界善趣结生时，欣乐烦恼成为其缘；对已经证得禅那者及不来者而言，由于他们只在梵界结生，所以它不成为此缘。对于随顺智与种姓智所给予的结生，也应知正是这一烦恼成为其缘。

（《无碍解道义注》1-250。）

对于凡夫，以及未证禅那的预流者、一来者这些仍在学修的有学，把心导向行舍为何具有共同性呢？……1．对喜爱行舍智的凡夫而言，心被染污，成为观禅修习的危害，也障碍获得本应由观禅修习证得、能够洞彻知见四圣谛的谛通达智；并且成为未来欲界善趣结生之缘。（《无碍解道》60。）由于与行舍智相应的思所成之业力量强盛，当该业本身给予善趣结生果报时，称为“极其喜爱行舍智”的贪烦恼，就在未来世成为欲界善趣结生的扶助——

——缘。行舍善业若有喜爱行舍智的贪烦恼为伴，便能产生果报轮。因此，行舍业是直接产生结生等果报的能生缘。

喜爱行舍智的贪烦恼，是对上述能生业给予支持的扶助缘。（《无碍解道义注》1-250。）2．对于喜爱行舍智而未证禅那的预流者、一来者这些有学，心被染污，成为观禅修习的危害，也障碍获得本应由观禅修习证得、能够洞彻知见四圣谛的更高阶圣道智，即谛通达智；并且成为未来欲界善趣结生之缘。（《无碍解道》60。）

在有学之中，当行舍业为未证禅那的预流者与一来者产生欲界善趣结生果报时，极其喜爱行舍智的贪烦恼，是对该行舍业给予支持的扶助缘；行舍业则是能生缘。至于已经证得禅那的预流者、一来者，以及不来者，由于他们只会在梵界结生，所以喜爱行舍智的贪烦恼，不能成为广大禅善业的扶助缘；后者才是直接产生梵界结生的能生业。（因为对广大禅那以及——

——梵界生命的爱贪，才是给予支持的扶助缘。）同样，当随顺智与种姓智产生欲界善趣结生果报时，应知极其喜爱这些观智的贪烦恼，就是给予支持的缘。

（《无碍解道义注》1-250。）

如此，凡夫与仍在学修的有学把心导向行舍，在会生欣乐这一点上具有共同性。（《无碍解道》60。）这样的观业，都是上等三因欲界业。

也正是具有产生最高层欲界有之能力的业。

下等三因善业

培育这种三因善业种子时，如果在行善以前、即将行善的极近时刻，或行善以后，有贪、嗔、慢、嫉、悭等恶不善法围绕这项善业，那么该三因善业本身便降为下等，因此得名“下等三因”。

上等二因善业

培育善行时，若像儿童行善那样，没有了知业与业果的智，便只与无贪、无嗔二因相应，而不与无痴因相应，所以这种善业是二因善业。如果该善业的前后都有善法围绕，它便成为上等二因善业。其法体是智不相应大善法聚。

给果方式——下等三因善业与上等二因善业，在结生时产生称为智不相应大果报心的二因结生果报；在生命转起期间，它们不能产生智相应三因大果报，而只产生十二种果报：四种智不相应大果报与八种无因善果报。

原书 138

下等二因善业

培育这种二因善业时，如果该善业前后都有不善法围绕，那么二因善业本身便降为下等，因此得名“下等二因”。

给果方式——下等二因善业在结生时，产生称为舍俱无因善果报推度心的下等结生果报。该结生心与十个同他心所相应，不含欲、喜、精进，因此心加心所共有十一种名法。先天失明者、先天肢体残缺者的结生，就是这种舍俱无因善果报推度结生；堕落阿修罗天的结生种子，也同样是这种舍俱无因善果报推度心。在生命转起期间，它只产生八种无因善果报。上述说法，是大众共同认可的通说。至于住在名为摩罗洼比（Moravāpi）之地的大达长老等人——阿努律陀长老称他们为“有些论师”——则主张：

1．无行善业不产生有行果报。

2．有行善业也不能产生无行果报。他们持有这样的见解。依此见解计算，果报数如下。

1．十二种——若上等三因善业属于两种无行智相应大善心，则产生：（甲）八种无因善果报；（乙）四种无行大果报；共十二种果报。

再者，若上等三因善业属于两种有行智相应大善心，则产生：（甲）八种无因善果报；（乙）四种有行大果报；共十二种果报。

（无因果报不分有行或无行，所以两边都可计算。）2．十种——若下等三因善业与上等二因善业属于无行，则产生：（甲）八种无因善果报；（乙）两种无行智不相应大果报；共十种果报。

若属于有行，则产生：（甲）八种无因善果报；（乙）两种有行智不相应大果报——

原书 139

产生这十种果报法。

3．八种——下等二因善业，无论是无行还是有行，都只能产生八种无因善果报。（《摄阿毗达磨义论》。）

说明这些业果的用意

以上以人类为主要对象说明善业及其果报，目的有二：第一，在观照因果相续的缘起篇时，使人能够了解业与业果；第二，在本名业处篇摄取速行之后的彼所缘时，使人能够准确地摄取这些彼所缘。属于业果报一方的推度心与大果报心，正是能够执行彼所缘作用的心类。（详见《阿毗达磨义注》1-307—327。）

所缘与果报如何确定

“在一切情形下，于不可意所缘，五识、领受、推度与彼所缘都只是无因不善果报；于可意所缘，则是善果报；于极可意所缘，推度与彼所缘都只与悦受相应。”

（《摄阿毗达磨义论》。）

在从眼识等五识开始、直到彼所缘为止的心路心中，各种果报心究竟属于善果报还是不善果报，与悦受相应还是与舍受相应，都与三类所缘有关：1．可意所缘；2．极可意所缘；3．不可意所缘。这三类所缘应依中等人的共同感受加以区分。

（详见《阿毗达磨义注》2-10等。）

依中等人的共同感受，良好的颜色、声音等六种所缘，是为人所欲的可意所缘。极难遇见的佛陀色身、声音等，以及极为俊美的男女之形色、声音等，是极可欲、可喜、可爱的极可意所缘。粪便、尿液、尸体等，以及恶劣的颜色、声音、气味、滋味、触感等，则是不可欲、不可喜、不可爱的不可意所缘。

自然不可意所缘只能由于过去的不善业而被遇到，因此，在取不可意所缘而生起的心路中，五识、领受、推度与彼所缘都只是无因不善果报心。

自然可意所缘只能由于过去的善业而被遇到，因此，在取该可意所缘而生起的心路中，五识、领受、推度与彼所缘都只是善果报心。

（在彼所缘中，也包括大果报心。）

自然极可意所缘只能由于过去波罗蜜善业的力量带来而被遇到。因此，遇到自然极可意所缘时，〔五识与领受是善果报，〕推度与彼所缘都只与悦受相应；也就是说，悦俱无因善果报推度心，以及悦俱大果报心，会作为彼所缘生起。

速行与彼所缘如何确定

“至于所说‘应以速行确定彼所缘’，应知这是针对善速行而说的。”

（《阿毗达磨义注》1-317。）

“应以速行确定彼所缘”这句话，先前是在《阿毗达磨义注》1-309的“因的说明”部分说的。应当记住，这句话是针对善速行而说。

“在忧俱速行之末，彼所缘与有分都只与舍受相应。因此，若悦俱结生者在忧俱速行之末没有彼所缘生起的可能，此时便以过去曾经熟习的某一欲界所缘为所缘，生起舍俱推度心；诸阿阇梨说，紧接其后便落入有分。”（《摄阿毗达磨义论》。）忧受以不悦的方式体验所缘之味，悦受则以愉悦的方式体验所缘之味，因此忧受与悦受不能彼此紧接着前后生起。舍受以中等、适度的方式体验所缘之味，所以既能与忧受相顺，也能与悦受相顺。因此，在忧俱速行之后，

无论彼所缘还是有分，都只能是舍俱。

假如一位以悦俱大果报心结生的人，在其心相续中，嗔速行之后由于某种原因没有彼所缘生起，那么依心的定律，嗔速行之后本应落入有分。然而，一生中的结生心、有分心与死亡心完全相同，所相应的受也必须相同；此人原以悦俱心结生，接着便应落入悦俱有分，但悦俱有分不能紧接在嗔速行之后。遇到这种困难时，为了衔接嗔速行与悦俱有分，舍俱推度心会取过去曾经熟习的某一欲界色、名所缘而生起，使心相续不致中断；诸位

大德如是说。（《“悦俱速行生起后，应寻求五种彼所缘；舍俱速行生起后，应寻求六种彼所缘。”

“又，当一位悦俱结生者在生命期间成就禅那，后来由于放逸而退失禅那；他省察‘我的殊胜法失去了’时，由懊悔而生起忧受，此时会生起什么？”

原书 141

“《发趣论》遮止悦受之后紧接忧受，也遮止忧受之后紧接悦受；以广大法为所缘而生起速行时，彼所缘也在同一《发趣论》中被遮止。于是会生起属于善果报或不善果报的舍俱无因意识界。”（《阿毗达磨义注》1-317—318。）悦俱速行生起之后，应在其后寻求五种悦俱彼所缘：四种悦俱大果报彼所缘，以及一种悦俱无因善果报推度彼所缘；五种之中只会生起一种。舍俱速行生起之后，应在其后寻求六种舍俱彼所缘：四种舍俱大果报彼所缘，以及两种无因舍俱推度彼所缘——一种是无因善果报舍俱推度，另一种是无因不善果报舍俱推度。合计六种；在这六种舍俱彼所缘

之中，也只会生起一种。这是摩诃法护大长老的主张。

在这样寻求彼所缘时，举例说：一位善人以悦俱心结生，后来努力成就了禅那。某时由于被放逸所压伏，已经获得的禅那退失、消失了。他思惟：“我的殊胜禅法已经失去了！”由于内心不悦，嗔速行便在其心相续中生起。此时应问：这种嗔速行之后，会生起哪一种彼所缘？

世尊在《发趣论》1-312中遮止两种情形：1．悦受之后无间生起忧受；2．忧受之后无间生起悦受。世尊也在同一《发趣论》中遮止：速行以广大法为所缘生起之后，再生起取该广大法为所缘的彼所缘。

因此应当回答：在嗔速行之后，会生起舍俱无因意识界，即舍俱推度心；它既可能是善果报，也可能是不善果报。（《阿毗达磨义注》1-317—318。）这里是以过去曾经熟习的欲界色、名为所缘而落入客来有分（āgantuka-bhavaṅga）：若该所缘是可意所缘，便生起无因善果报舍俱推度心；若是不可意所缘，便生起无因不善果报舍俱推度心。应当如此理解。

彼所缘不得生起的诸种情形

1．一位以悦俱心取得结生、持教外邪见的人，若以三种所缘之一为所缘而生起嗔速行：极可意所缘，如极为可欲的佛陀等；极大所缘，即作为具有完整十七心刹那之心路的所缘；或者意门中的清晰所缘。又或者，一位悦俱结生者以天女等对他而言属于极可意的极大、清晰所缘为所缘，由厌恶、恐惧与惊骇

原书 142

而生起嗔速行——在这些速行之后，都不可能生起彼所缘。由于所缘是极为可欲、可喜、可爱的极可意所缘，如果彼所缘能够生起，就只能是悦俱彼所缘；但悦俱彼所缘不应紧接在嗔速行之后生起。

“但于极可意所缘，只有悦俱者〔能生起〕。”既然论中只解释极可意所缘上会有悦俱彼所缘果报，极可意所缘便与舍受不相适合。

2．在悦俱结生者的心相续中，若五门所缘只是大所缘，或者意门所缘是不清晰所缘，而嗔速行以该所缘生起，那么嗔速行之后不应生起彼所缘。因为只有意门中出现清晰所缘、五门中出现极大所缘时，才可能有彼所缘生起。

3．在悦俱结生者的心相续中，若其曾获得禅那，后来禅那退失，他以已退失的广大禅为所缘，想着“我的殊胜法已经毁失了”，由此生起嗔速行，那么彼所缘不应生起。只有同时具备欲界速行、欲界有情、欲界所缘，彼所缘才可能生起；这里的所缘是广大所缘，所以彼所缘不得生起。

4．一位悦俱结生者若以某一概念所缘为所缘而生起嗔速行，彼所缘不应再取该概念而生起。因为彼所缘只取欲界法——即欲界色、名——为所缘，不取概念为所缘。

在上述四种彼所缘不得生起的速行过程中，由于紧接在嗔速行之后，与结生相同的悦俱有分也不能生起。

如此，彼所缘不能生起，原来的悦俱有分也不能生起；遇到这种困难时，为了在嗔速行与〔悦俱结生者的〕悦俱有分之间加以衔接，使生命中的心相续不致中断，舍俱推度心便执行客来有分（āgantuka-bhavaṅga）的作用而生起。嗔速行之后若连这种推度心也不生起，心相续便会中断，仿佛生命“作为有之支分，故称有分。”为使生命不中断，舍俱推度心便作为维持生命相续的要素，执行有分作用而生起。

客来有分（āgantuka-bhavaṅga）——从结生心之后开始，贯穿一生，在一道道心路之间、心路心不生起时，为使生命中的心相续不中断而生起的通常有分心，与结生心完全相同。例如，结生若是悦俱，有分也必须是悦俱；结生若是舍俱，有分也必须是舍俱；若是有行，便同为有行；若是无行，便同为无行；若是智相应，便同为智相应，如此等等，必须完全一致。因此，这些有分从五蕴之家形成之初便常住其中，故称为住家有分（āvāsika-bhavaṅga），原书释作“主人有分”。至于这里的舍俱推度心，只在遇到上述困难时偶尔来临，所以称为“客来”，即客来有分（āgantuka-bhavaṅga）。

《胜义灯》（Paramatthadīpanī）：雷迪西亚多的主张

“当不善速行间或生起于善速行之间时，在不善速行结束后，适宜生起有因彼所缘，正如善速行结束后惯常生起的彼所缘一样；当相续不断地只有不善速行时，则生起无因彼所缘。”

（《阿毗达磨义注》1-326—327。）

意即：当不善速行间或生起于善速行之间时，在这种情形下，正如善速行结束后反复熏习而形成的惯常方式一样——也就是在经常反复修习善法的瑜伽行者相续中——不善速行结束后也应生起有因大果报彼所缘心。

然而，当相续不断地只有不善速行生起时，在这种情形下，该不善速行结束后只应生起无因彼所缘。（《阿毗达磨义注》1-326—327。）雷迪西亚多依据这些义注文句，在《胜义灯》（Paramatthadīpanī）中作如下说明。

如果某人的本来相续中经常生起舍俱大果报心，就不应说这些舍俱大果报心不能执行客来有分（āgantuka-bhavaṅga；相对于住家有分 āvāsika-bhavaṅga）的作用。义注也说："若善速行之后惯常生起有因彼所缘，那么，即使不善速行有时夹杂生起于各善速行心路之间，该不善速行之后所生起的仍是有因果报彼所缘。"依这段义注之意，既然不善速行之后可以生起有因果报彼所缘，那么，代替彼所缘而落入的客来有分也应当可以是有因大果报有分。因此，《胜义灯》说，可以执行客来有分作用的心共有六种：舍俱大果报心四种，舍俱无因推度心两种；合计六种。

可意所缘中，疑相应与掉举相应痴根速行之后的彼所缘

"对于在可意所缘上生疑者与掉举者，会生起哪一种彼所缘呢？对于可意所缘，无论生疑还是不生疑，无论掉举还是不掉举，都只是悦俱无因善果报心成为彼所缘。"

"在中等可意所缘上，则是舍俱无因善果报心。"（《阿毗达磨义注》1-317。）痴根速行之后生起彼所缘的方式如下。

在可意所缘上，对于相续中正生起疑相应痴根心而有所疑惑的人，或相续中正生起掉举相应痴根心而心散乱的人，可以问：会生起哪一种彼所缘呢？对于可意所缘，无论他生疑或不生疑，心散乱或不散乱，都只是悦俱无因善果报心——

——执行彼所缘作用而生起。在中等可意所缘上，则应回答：舍俱无因善果报心执行彼所缘作用而生起。（《阿毗达磨义注》1-317。）这是摩诃法护大长老（Mahādhammarakkhita）的主张。依一切诸师共同的通说：在不可意所缘上，可以生起舍俱无因不善果报推度彼所缘心；在可意所缘，也就是中等可意所缘上，可以生起两种无因善果报彼所缘心与八种大果报彼所缘心；在极可意所缘上，可以随其所应生起悦俱无因善果报推度彼所缘心与四种悦俱大果报彼所缘心。（《摄阿毗达磨义论》。）

决定速行为善或不善之法

"那么，是什么决定这一速行成为善或不善呢？就是转向与确定。"

"若转向如理地使有分转动，确定又如理地判定所缘，速行却成为不善，这是不可能的；若转向不如理地使有分转动，确定又不如理地判定所缘，速行却成为善，这也是不可能的。若二者都如理地转动有分并判定所缘，速行便是善；若不如理，速行便是不善。应当如此了知。"（《阿毗达磨义注》1-317。）意即：当转向以如理作意——以能成就利益安乐的正确方式作意所缘——使有分转动，也就是使有分停止；确定又以如理作意分别、认定所缘时，说速行将成为不善，是不合理的。

当转向以不如理作意——不以能成就利益安乐的正确方式作意所缘——使有分转动，确定又以不如理作意分别、认定所缘时，说速行将成为善，同样是不合理的。

当转向与确定二者都以如理作意使有分转动并分别、认定所缘时，速行就是善。

当转向与确定二者都以不如理作意使有分转动并分别、认定所缘时，速行就是不善。应当如此了知。

（《阿毗达磨义注》1-317。）

对于确实本为无常、苦、无我、不净的诸行法，作意为无常、苦、无我、不净，或作意为色法与名法、因法与果法；这种以能成就道、果、涅槃等利益安乐的正确方式作意所缘，就称为如理作意。反过来，应当了知不如理作意。

三因、二因与无因

“这里，在三因速行结束后，适宜生起三因彼所缘；在二因速行结束后，适宜生起二因彼所缘；在无因速行结束后，适宜生起无因彼所缘。不过，原文没有再作分别说明。”（《阿毗达磨义注》1-327。）依上述义注所作的规定：1．三因速行之后，可以生起三因彼所缘；2．二因速行之后，可以生起二因彼所缘；3．无因速行，即生笑速行之后，可以生起无因彼所缘；三者各如其类。

这里只应作为一般规则理解

依照上文关于彼所缘的各项解释与教示，若从整体上考察彼所缘，一般而言，推度、速行与彼所缘三者所俱之受相同。

1．若速行俱有悦受，推度与彼所缘通常也俱有悦受。

2．若速行俱有舍受，推度与彼所缘通常也俱有舍受。

3．若速行是三因，彼所缘通常也是三因。

4．若速行是二因，彼所缘通常也是二因。

因此，各表依照一般规则，优先把速行与彼所缘列成三因或二因、悦受或舍受。至于详细而精确的情形，应完全依照上文各项解释来理解。

以广大法、出世间法为所缘的欲界法之后，

彼所缘不生起的原因

“因为关于它已经这样说：‘一切欲界果报心、无因唯作意界，以及悦俱无因唯作意识界，这些法都只以欲界法为所缘（parittārammaṇa）。’既然已经说明其所缘完全只限于欲界法，因此应知：即使欲界法取广大法或出世间法为所缘，彼所缘也不会跟随它生起。”（《阿毗达磨义注》2-147。）1．一切欲界果报心都只以欲界法为所缘（parittārammaṇa），也就是只取称为欲界法的色法与名法为所缘。

2．名为五门转向的无因唯作意界，能随其所应审察显现于从眼门至身门这五门的五种所缘——从色所缘至触所缘；它也只以欲界法为所缘（parittārammaṇa），也就是只取称为欲界法的色法与名法为所缘。

原书 146

3．生笑心（hasituppāda）是一种只会生起于阿罗汉诸大德相续中、能令微笑生起的心；这一悦俱无因唯作意识界也只以欲界法为所缘（parittārammaṇa），也就是只取称为欲界法的色法与名法为所缘。

由此可见，世尊已经开示：一切欲界果报心、五门转向心与生笑心，必定只取称为欲界法的色法及欲界名法为所缘。彼所缘本身也是欲界果报心，所以必定只能取欲界法为所缘。因此，即使那些属于欲界法的欲界速行取广大法或出世间法为所缘，该彼所缘也不能跟随这些速行，继续取速行所取的广大法或出世间法为所缘；也就是说，此后不能生起彼所缘。（《阿毗达磨义注》2-147。）至此，关于彼所缘应知之事讲解完毕。

法所缘线

原书第 147 – 148 页

原书 147

十种非真实色法

这十种非真实色法，是不能安立于无常、苦、无我三相之下而作毗婆舍那观的不可思惟色。即使把一种非真实色法或全部非真实色法观为“无常”，了知“无常”的毗婆舍那速行心路心相续也不能生起。同样，即使把它们观为“苦”或“无我”，了知“苦”或“无我”的毗婆舍那速行心路心相续也不能生起。

因此，对于每一种非真实色法，不再像真实色法那样分作六种来观，只须各观两种。每一种都交替智与喜，观照四次。下面以空界制成图式，作为示例说明。

取作为诸色聚之间空隙的空界为所缘，以智观至看见以后：1．观为“空界”。此后，再摄取、观修正在了知“空界”的意门速行心路中的心与心所。交替智与喜，观照四次。

2．再把该空界观为“色法”。此后，继续摄取、观修正在了知该空界为“色法”的意门速行心路中的心与心所。交替智与喜，同样观照四次。

这样摄取、观修时，不要忘记“必须先摄取有分意净界”这一教示。

法所缘线：取非真实色法为所缘的意门心路善组观法表

心脏中的所依处色＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	有因彼所缘（2次）（或）	无因彼所缘（2次）
1．作“空界”——12	34	34（或）	12/11
12	33	33	〃	11/11

12	33	33	〃	12/11
12	32	32	〃	11/11
2．作“色法”——12	34	34	〃	12/11
12	33	33	〃	11/11
12	33	33	〃	12/11
12	32	32	〃	11/11

依同样方式观照的九种非真实色法

1．身表｜4．色柔软性｜7．色相续

2．语表｜5．色适应性｜8．色老性

3．色轻快性｜6．色积聚｜9．色无常性

注——所谓“色积聚”，是一期生命中真实色法最初开始生起之性；又是在一期生命中，后后的真实色法在前前真实色法之上逐渐增盛生起，直到诸根具足、直到这一生应得的色法全部具足之性。因此，必须等到能够摄取名色，一直追溯至结生羯罗蓝清液（kalala）之际存在的名色时，才再观照那些以该色积聚为所缘而生起的名法。

一项应注意之处

在摄取、观修那些取法所缘线所列十一种真实色法和十种非真实色法为所缘而生起的名法时，由于自己想要观修的色法依自然定法，只会依称为“聚”的群组而生，所以首先应观至看见含有自己所要观修色法的色聚。此后，对于在同一色聚内与该色法同时生起的业生色、心生色、时节生色或食生色，应逐一分析，直到智见抵达究竟法。自己所要观修的一个色聚内若有八种色法，就观八种；若有九种，就观九种；若有十种，就观十种；如此等等，应以智把这些究竟色法逐一——

——分析、辨别而观。这样，只有在智见抵达究竟法以后，才从中选取眼净色等某一种真实色法，或身表等某一种非真实色法；待该色法显现于有分意净界时，再依表中所示，继续摄取、观修那些以该色法为所缘而生起的名法。

五门心路名法的摄取方法

五门心路名法的摄取方法

把取法所缘线所摄的真实色法与非真实色法为所缘而生起的名法摄取、观照完毕以后，应继续摄取、观修那些取五所缘——即色所缘、声所缘、香所缘、味所缘、触所缘这五种所缘——为所缘而生起的名法。

对于眼门心路中的七类心路心——五门转向、眼识、领受、推度、确定、速行、彼所缘——以及意门心路中的三类心路心——意门转向、速行、彼所缘——都应练习到熟练并了解其意义与性质。只有这样，才能理解观照的方法。

注——前文所述诸禅那等至心路中，速行——

——中的三十四种名法；以及取法所缘线所列真实色法、非真实色法为所缘而生起的诸意门心路中，速行的三十四种名法与彼所缘的三十四种名法；还有下文将继续说明的诸五门心路、意门心路中，速行的三十四种名法与彼所缘的三十四种名法——为了便于称呼，本书把它们命名为“信慧组名法”。它们纯粹都是善组的名法组。这样命名，只是为了让阿毗达磨基础知识较弱的人容易理解。

原书 150

色所缘（颜色）线：善组表

眼门心路																意门心路													
所依处行：色＝心脏＝54	眼＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54	心脏＝54。心路行：五门转向	眼识	领受	推度	确定	速行（7）	彼所缘（2）	有分	意门转向	速行（7）	彼所缘（2）。功能释义行（本单元所含）：审察	见知	领受	考察	确定	速行（7）	彼所缘（2）	有分	速行（7）	彼所缘（2）。
审察、确定																													
1.作“色所缘”	作“色所缘”	作“色所缘”。四行数值依次为：11	8	11	12	12	34	34/12/11	34	12	34	34/12/11																	
11	8	11	11	12	33	33/11/11	34	12	33	33/11/11																			

11	8	11	12	12	33	33/12/11	34	12	33	33/12/11																			
11	8	11	11	12	32	32/11/11	34	12	32	32/11/11。																			
2.作“色法”——12	34（33-33-32）	34（33-33-32）																											
12/11																													
3.作“无常”——12	〃	〃																											
4.作“苦”——12	〃	〃																											
5.作“无我”——12	〃	〃																											
6.作“不净”——12	〃	〃																											

色所缘（颜色）线：善组心与心所表

眼门心路	意门心路

表头:五门转向	眼识	领受	推度	确定	速行（7）	彼所缘（2）	有分	意门转向	速行（7）	彼所缘（2）。数目:11	8	11	12	12	34	34/12/11	34	12	34	34/12/11。表体依原版逐栏为:五门转向——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺;眼识——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根;领受——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺;推度——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺;确定——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺;速行——信慧

																				组名法（34）；彼所缘——信慧组名法（34），或无因彼所缘12/11；有分——信慧组名法（34）；意门转向——能知之心、触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺；速行——信慧组名法（34）；彼所缘——信慧组名法（34），或无因彼所缘12/11。
胜解	胜解	胜解	胜解	胜解																
喜	精进	精进																		

注：推度与悦受相应时，因为含有喜，心与心所共有十二种；与舍受相应而不含喜时，心与心所共有十一种。

原书 152

色所缘（颜色）线善组的观法

逐级建立定力，然后再次摄取先前已经摄取、观修过的色法与名法。

此后：1．同时摄取眼净色与有分意净界，使二者同时显现于智中。

2．将注意力转向许多色聚的色所缘（颜色），取它为所缘而观；或将注意力转向一个色聚的色所缘（颜色），取它为所缘而观。〔若专就意门心路而言，也可以取一个色聚的色所缘（颜色）为所缘而观。见本书第182页以下。〕3．当该色所缘（颜色）同时趋向并撞击眼净色与有分意净界这两种净界，或同时趋入眼门与意门这两门，或同时显现于这两门时——

（甲）取该色所缘为所缘的眼门心路，与

（乙）继续取同一色所缘为所缘的诸意门心路——

——这两类眼门心路与意门心路的心相续，将连同各自的相应心所与相应法，在一道心路与下一道心路之间由诸有分隔开而生起。

每当一次眼门心路生起，许多意门心路便会由诸有分隔开，一再生起。

4．对于这些心路心相续中所含的五门转向（即转向）、确定及意门转向，应让它们只把该色所缘作意、确定为"色所缘（颜色）"。由于这是如理作意，诸善速行便会生起。该善速行的三十四种名法、彼所缘的三十四种名法等，都是信慧组名法。

〔注：上表只列出极大所缘心路与清晰所缘心路。至于大所缘心路、不清晰所缘心路等，瑜伽行者可在摄取名法与修习毗婆舍那的过程中逐渐明白。其中，第一道意门心路称为随转意门心路（tadanuvattaka，即tadanuvattika-manodvāra-vīthi）：它后随眼门心路，继续取与眼门心路所缘同类的该色所缘而了知；此后继续取同类色所缘的诸意门心路，则称为纯意门心路（suddha-manodvāra-vīthi）。不过，东城摩诃甘达勇西亚多（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）认为，凡与五门相关而生起的意门心路，一概都称为随转意门心路——

——他就是如此主张的。（《心路与三项组》，第34页。）〕贤善瑜伽行者，若想从能知之心（识）开始摄取这些取色所缘为所缘的眼门心路、意门心路心相续中所含的名法，首先应只以一个能知之心（识）为先，并依循心定律既定的古老轨道——

——训练自己按照沿这条大轨道生起的心路心相续，在每一个心刹那都能观见它们。

五门转向、眼识、领受、推度、确定、速行（七次）、彼所缘（两次）；此后由多次有分隔开，意门转向、速行（七次）、彼所缘（两次）——或者说，作意、见知、领受、审察、确定、速行（七次）、彼所缘（两次）；此后由多次有分隔开，再是作意确定、速行（七次）、彼所缘（两次）——如此等等。应把眼净色、有分意净界这两门，以及色所缘这一所缘结合起来，反复训练，直到能够了知、观见如此生起的心路相续中每一个能知之心（识）。在这里，每当一次眼门心路生起，继续取色所缘为所缘的诸意门心路，就会在一道心路与下一道心路之间由多次有分隔开而生起许多次；应训练到明白这一点。对于每一个路心、每一个心——

——若能成功摄取、观照，就逐一加入触、受等心所，使所辨识的名法依次成为两个、三个、四个、五个、六个、七个、八个……；当能清楚观见它们在每一心刹那同时生起时，再依表中所示，逐步增加心与心所，直至全部摄取、观照。如此将逐渐成功。从触开始摄取名法，或从受开始摄取名法，也应同样理解。若仍未成功，就一再摄取色法；《清净道论》2-225 指示，名法将自行清楚显现。

真实色法与非真实色法混合观照

在这些路心中，眼识只依眼净色这一眼所依处色而生；眼门心路与意门心路内其余一切名法，都只依心所依处色而生。为了有助于摄取、分别、辨析名色，表中也列出了作为所依的色法。眼识及其俱生名法确实只依眼所依处色而生；五门转向、领受等其余路心与心所，在五蕴有地中也确实只依心所依处色而生。因此，依阿毗达磨法说“所依（vatthu）”时，只取眼所依处、心所依处等各自相应的所依处色。然而，依经教法，则不能只把眼所依处——

——心所依处等各自单独的所依处色理解为所依；还必须把与这些眼所依处、心所依处等同在一个色聚中俱生的大种色与所造色一并纳入。此外，眼窝等处中与眼所依处等不可分离的大种色与所造色，也都要依“所依”纳入、摄取并观照。经教法是实修的方法：必须观至破除每一密集，并摄取至智见直达究竟法。

因此，大义注与大复注都说明了：依经教法，应如何从“所依”取其法体。

五十四种色法

诸表列出了五十四种色法。眼识依眼所依处色而生；其余诸路心，以及继续取同一色所缘为所缘的诸意门心路心，都依心所依处色而生。

再者，眼净色即眼所依处色，以及心所依处色，都不能单独生起。色法只能依称为色聚的组合成组生起。只有把这些色聚分析到智见直达究竟法，才能破除密集。

只有破除密集，智见才能直达究竟法。

正因为必须像这样修习色业处，破除色法密集，使智见直达究竟法，然后才继续摄取名业处，所以瑜伽行者摄取名法之后，还必须再次摄取色法。至于这时应摄取哪些色法，下列诸义注已有指示。

依所依处摄取法体的方法

巴利原文（缅文转写，依主本原串）：“သော "ဣမေ ဖဿပဉ္စမကာ ဓမ္မာ ကိံ နိဿိတာ"တိ ဥပဓာရေန္တော "ဝတ္ထုံ နိဿိတာ"တိ ပဇာနာတိ။”中译：“他如此审察：‘这些以触为第五的诸法依止什么而生？’便了知：‘它们依所依（vatthu）而生。’”

巴利原文（缅文转写，依主本原串）：“ဝတ္ထု နာမ ကရဇကာယော၊ ယံ သန္ဓာယ ဝုတ္တံ "ဣဒဉ္စ ပန မေ ဝိညာဏံ ဧတ္ထ သိတံ ဧတ္ထ ပဋိဗဒ္ဓ"န္တိ။ သော အတ္ထတော ဘူတာနိ ဧစေဝ ဥပါဒါရူပါနိ စ။ (အတိ-ဋ္ဌ-၂-၂၅၂-၂၅၃။ ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၁၄-၃၁၅။ မ-ဋ္ဌ-၁-၂၈၁။) နာမရူပဝဝတ္ထာနဿ အဓိပ္ပေတတ္တာ နိရဝသေသရူပပရိဂ္ဂဟဿ ဒဿနတ္ထံ "ဝတ္ထု နာမ ကရဇကာယော"တိ အာဟ၊ န စက္ခာဒီနိ ဆ ဝတ္ထူနိတိ။ ကရဇကာယဿ ပန ဝတ္ထုဘာဝသာဓနတ္ထံ "ဣဒဉ္စ ပန မေ ဝိညာဏံ ဧတ္ထ သိတံ၊ ဧတ္ထ ပဋိဗဒ္ဓ"န္တိ သုတ္တံ အာဘတံ။ (မူလဋီ-၂-၁၅၇။) "ဝတ္ထု နာမ ကရဇကာယော"တိ ဝစနေန နိဝတ္တိတံ ဒဿေန္တော "န စက္ခာဒီနိ ဆ ဝတ္ထူနီ"တိ အာဟ။”中译：“所谓所依，就是所生身；关于它曾说：‘我的此识依于这里，并系属于这里。’依真实义而言，所生身就是大种色与所造色。（《阿毗达磨义注》2-252—253；《长部义注》2-314—315；《中部义注》1-281。）由于这里意在分别名色，为显示色法必须无余摄取，故说‘所谓所依，就是所生身’，而没有说‘眼等六所依’。为了证明所生身具有所依的性质，才引来经句：‘我的此识依于这里，并系属于这里。’（《根本复注》2-157。）为显示‘所谓所依，就是所生身’这句话所排除的意思，又说‘并非眼等六所依’。”

巴利原文（缅文转写，依主本原串）：“အညမညျပတ္ထမ္ဘေန ဌိတေသု ဒ္ဝိသု နဠကလာပေသု ဧကေဿ ဣတရပဋိဗ
ဒ္ဓဋိတာ ဝိယ နာမကာယဿ ရူပ- ကာယပဋိဗဒ္ဓဝုတ္တိတာ ဒဿနတ္ထေတံ နိဿယပစ္စယဝိသေသဒဿနတ္ထိ။ (အနုဋီ-၂-၁၅၇။)”中
译：“譬如两束芦苇互相支撑而立，其中一束系于另一束而立；同样，这显示名身依系色身而转起，也显示
依止缘的特殊性。”（《随复注》2-157。）以上义注、复注的意旨如下。

瑜伽行者以智破除所谓色块、色团与名块、名团的色法密集、名法密集，将色法与名法摄取、分别至究竟法以后，又以智分别、摄取以触为第五的名法组。当他审察：“这些以触为第五的名法组依什么而生？”便清楚了知：它们依所依处色而生。所谓所依处色，就是所生身（karajakāya）。正是针对这一作为所依处色的所生身，世尊说：“我的此识依于此所生身，并与此所生身相联而生。”

世尊正是在《沙门果经》（Sāmaññaphala Sutta；《长部》1-72）与《大萨拘卢陀夷经》（Mahāsakuludāyi Sutta；《中部》2-209）中如此开示的。

这个所生身，从究竟法的实体义而言，就是大种色，即四大种，以及依这四大种而生的二十四种所造色。

（《阿毗达磨义注》2-252—253；《长部义注》2-314—315；《中部义注》1-281。）

为了获得名色分别智——即逐一分别名色、了知直达究竟法之智——义注作者为开示必须无余、彻底地以智分别并摄取全部色法，说：“ဝတ္ထု နာမ ကရဇကာယော”，译：“所谓所依，就是所生身。”他并没有说，所谓所依只是眼、耳、鼻、舌、身、心这六种所依处色。为了成立名为所生身的大种色与所造色总集具有所依的性质，他援引《沙门果经》与《大萨拘卢陀夷经》中的经句："ဣဒ္ဓဥ္စ ပန မေ ဝိညာဏံ ဧတ္ထ သိတံ၊ ဧတ္ထ ပဋိဗဒ္ဓ
ံ"，译：“我的此识依于此所生身，并与此所生身相联而生。”

（《根本复注》2-157。）

为了明确说明“所谓所依，就是所生身”这句话所排除的意义，也就是这里所不欲取的意思，《根本复注》作者解释：这里并不是说，只有眼所依处等六种所依处色才是所依处色。

两束芦苇互相依靠而立；一束因另一束支撑，系于另一束而站立。同样，“这里不是只有眼等六种所依处色才称为所依处色”这句话，一方面显示名身——名法总集——依系于色身——色法总集——而转起；另一方面也显示色身以所依缘（nissaya-paccaya）的特殊缘力资助名身。（《随复注》2-157。）依阿毗达磨解释门的方法——即阿毗达磨中所开示的方法：1．眼识及其相应名法组只依眼所依处色而生。

2．耳识及其相应名法组只依耳所依处色而生。

3．鼻识及其相应名法组只依鼻所依处色而生。

4．舌识及其相应名法组只依舌所依处色而生。

5．身识及其相应名法组只依身所依处色而生。

6．意识及其相应名法组只依心所依处色而生。

原书 156

因此，依阿毗达磨法，就所依处色而言，只有眼所依处色等六种所依处色称为所依处色；因为眼识界等六识界及其相应心所法组，分别依这些色法而生。

然而，依经教法，解释“所依”时，不应只取眼所依处等六种所依处色为法体；还必须取称为所生身的全部大种色与所造色——它们分别与眼所依处等相应的所依处色同在一个色聚中俱生。也就是说，应把五十四种、四十四种等全部相关色法都摄取进来。

经教法是实际修行的方法。瑜伽行者摄取名色时，必须以智拆解、破除所谓色法团块与名法团块的色法密集、名法密集，摄取并观修到智见抵达究竟法。色聚，是究竟色法领域中最小的组合。

它也是最小的聚块。只有以智拆解这些聚块，智见才能抵达究竟法。每个色聚都含有大种色与所造色。以眼所依处为例：要摄取眼所依处的瑜伽行者，只有以智分别、摄取眼十法聚中所含的十种大种色与所造色，才能了知眼净色（眼所依处色）。因此，这些表依经教法列出五十四种、四十四种等所依处色。不过，在以智分别、摄取名色的名色分别智阶段，应把能取得的真实色法和非真实色法混合起来一并摄取；到了毗婆舍那阶段，则应舍去非真实色法，只对真实色法修毗婆舍那观。各表——

——只把真实色法作为重点列出。

注意有分

这些表也显示：眼门心路与意门心路之间，以及一道意门心路与另一道意门心路之间，都有许多有分心间隔。

表中以悦受结生的三因者为例，把有分名法列为三十四种。若是舍受结生的三因者，有分名法则为三十三种，因为不与喜相应；二因者等的有分名法，也会随其所应为三十三种、三十二种等。这个有分心只取三种所缘——业、业相、趣相——三者之一为所缘；该所缘曾在过去一生临终时显现，并成为临死速行的所缘。一般而言，多数瑜伽行者要到进入缘摄受智阶段以后，才能如实观见过去临死速行的所缘；只有如实观见过去临死速行的真实所缘，才能——

——如实观见、了知有分的真实所缘；也只有在如实观见、了知有分的真实所缘以后，才能如实观修与有分心俱生的有分名法组。能这样观修以后，才应把通常生起于各心路心相续之间的有分名法也混合进来，一并摄取、观修。现在仍处于刚开始摄取名法的阶段；此时，对于这些有分——

原书 157

——名法组的真实所缘，若还不会观、还不能观，就可以暂时搁置，不先摄取、观照有分名法。因此，名色分别智与缘摄受智这两种智，只观一次不能完成所需之事；唯有反复、一再观修，才能完成所需之事，所以称为随觉智。（参见《长部复注》2-89—90。）

如理作意

1．若把色所缘（颜色）观为色所缘（颜色），便会生起了知“色所缘（颜色）”的眼门心路，以及随转意门心路、纯意门心路等继续取该色所缘为所缘而了知的意门心路心相续。（观法已经说明。）再者：2．

若把该色所缘观为色法，便会生起了知“色法”的意门心路心相续；3．若取该色所缘的生起、坏灭之性为所缘，以智观见而观为无常，便会生起了知“无常”的意门心路；4．若取该色所缘因生灭打击而不断遭受逼迫之性为所缘，以智观见而观为苦，便会生起了知“苦”的意门心路——

——5．若取该色所缘并无一个坚固、不坏、以凝实团块和牢固本质而存立的“我”这一性质为所缘，以智观见而观为无我，便会生起了知“无我”的意门心路；6．若取该色所缘可厌、可恶的不净性质为所缘，以智观见而观为不净，便会生起了知“不净”的意门心路。应当以智逐一拆解、破除每一种意门心路心相续及其相应法的名法密集，使它们逐一显现而观，并继续摄取。

〔注：这里屡次说“该色所缘、该色所缘”，只是依同一理路，就色所缘同类而言；并不是说，在一个色聚中的同一个色所缘尚未度过十七心刹那的寿命以前，就必须如此观修六次。其意只在于取同类的色所缘，反复摄取、观修。〕

约观六次的原因

依照《分别论》巴利本（《阿毗达磨》2-323）及其义注（《阿毗达磨义注》2-388）的解释，眼门心路只能把色所缘（颜色）了知为色所缘（颜色）。这些眼门心路不能把该色所缘（颜色）了知为——

原书 158

——1．色法；2．无常法；3．苦法；4．无我法；5．不净法。

同样，耳门心路只能把声所缘了知为声所缘，鼻门心路只能把香所缘了知为香所缘，舌门心路只能把味所缘了知为味所缘，身门心路也只能把触所缘了知为触所缘。这些各别心路不能把各自的所缘了知为：1．色法；2．无常法；3．苦法；4．无我法；5．不净法。

然而，继续取色所缘为所缘的诸意门心路，能够逐一把该色所缘（颜色）了知为：1．色所缘（颜色）；2．色法；3．无常法；4．苦法；5．无我法；6．不净法。继续取声所缘、香所缘、味所缘、触所缘为所缘的诸意门心路，也能以同样方式了知各自相应的所缘。

像这样，对取色所缘等每一种色法为所缘而生起的名法，在每一种色法上约观六次；第一个理由，是要使人明白：若为如理作意、内心作意正确，善速行便会生起。

再者，到了毗婆舍那阶段，《清净道论》2-261—265 所说的非色七法观法，指示以后心——即后起的观意门速行心路——再次对前心——即前起的观意门速行心路——修毗婆舍那观。“所知与能知，二者都应作毗婆舍那观。”（《清净道论》2-278。）历代义注师据此规定：一方面，应观名为“所知”的诸行法，即由观智所知的苦谛法与集谛法；另一方面，也应观名为“能知”的意门观速行心路之心与心所，即其中包含正在观照的观智。所知与能知二者，都应修毗婆舍那观。

原书 159

依这项古老轨范教示，因为还必须再次对包含称为“能知”的观智的意门观速行心路之心与心所修毗婆舍那观，所以这是预先训练自己，学会再次观照正在观照的观智；这就是第二个理由。

由于这两个理由，对取每一种色法为所缘而生起的名法，才约作六次摄取。全部合计为：6 × 4 = 24 次。

这里仍然只是名色分别智阶段，只是在摄取那些以每一种色法的无常、苦、无我之相为所缘而生起的名法；因此，在了知色法无常、苦、无我之相的大善意门速行之后，表中列出了彼所缘。

不过，彼所缘是否生起，要取决于所缘清晰或不清晰；它有时生起，有时也不生起。

进一步说明

五门转向——五门转向（即作意）固定有十一种心与心所，恒与舍受相应。

眼识——眼识（即见知）固定有八种心与心所，恒与舍受相应。

领受——领受（即接受）固定有十一种心与心所，恒与舍受相应。

推度——推度（即审察）与悦受相应时，因为有喜，共有十二种心与心所；第二行与第四行由于与舍受相应，没有喜，所以共有十一种心与心所。

确定——确定固定有十二种心与心所，恒与舍受相应。

速行——速行中的“三十四种心与心所”，就是信慧组的三十四种名法。

1．智相应、喜相应时，共三十四种，与悦受相应。

2．智相应、喜不相应时，共三十三种，与舍受相应。

3．智不相应、喜相应时，共三十三种，与悦受相应。

4．智不相应、喜不相应时，共三十二种，与舍受相应。

彼所缘——彼所缘也与速行相同，应按上述四种情况理解。

意门转向——意门转向（即作意、确定）与确定相同，恒与舍受相应。

大善速行生起的诸因

原书第 160 – 169 页

大善速行生起的诸因

关于以色所缘为所缘而生起大善速行的诸因，《殊胜义注》（Aṭṭhasālinī，1-117）等处已有广说。这里摘取其中要义加以说明。

在六种所缘中，先说取色所缘而生起的情形。这一大善速行心，取具有褐色、金色、红色或白色的花、衣物、雄黄（ဝဂ္ဂနီ）、雌黄（ဆေးဒန်း）、褐色眼药石（မျက်စဉ်းညိုကျောက်）等物中的任一种颜色为所缘而

生起。这样的色所缘（颜色）端严美好，被取作“净美”，故为净相；它为人所欲、所爱、所珍重，能令心增长，是欣悦的所依，足以令悦受生起。

这里可以提出一个问题：这个为人所欲、所爱、所珍重的可意所缘，因为是端严美好的净相，又是喜爱的所依所缘，难道不是贪据以生起的事物吗？那么，为什么取此可意所缘为所缘的心会是善心？答如下。

1．由决定（niyamita）：由于在行善方面恒常确立的心志具有力量；2．由倾向（pariṇāmita）：由于被导向、倾向于行善的心志具有力量；3．由惯行（samudācāra）：由于在善行上久经反复训练、已经养成习惯的心志具有力量；4．由作意（ābhujita）：由于为令善法生起而作意的力量。由于这四种因，取此可意所缘为所缘的心便成为善心。

1．决定（niyamita）：某人的相续中恒常作出这样的确定与决断：“我只应令善心生起；无论遇到何种所缘，在我的相续中都只让善心生起。”

在此人的相续中，便往往只有善心生起。

2．倾向（pariṇāmita）：使自己的心志从不善中退却，只令它倾向行善；防护自己的心志，不让不善生起，并令心倾向于善。这样倾向于善者的相续中，也往往只有善心生起。

3．惯行（samudācāra）：由于早先一次又一次、持续不断地修习令善心生起，便对善法形成了充分习惯；也就是说，早已训练自己的心，使它成为善心。自早先以来便惯于善心者的相续中，也往往只有善心生起，而且善心生起得更多。

原书 161

4．作意（ābhujita）：由于具备下列强力的亲依止条件：（甲）住于适宜处——居住在三宝兴盛、有贤善之士、因而有机会行善的合宜之处；（乙）亲近善士——有机会依止、亲近贤善之士；（丙）听闻正法——得以听闻贤善正法；（丁）往昔曾作福——在过去诸生曾经造作善业。依止这些强有力的亲依止因缘，善巧以正确方法作意、使善法生起者，具有作意（ābhujita），也就是如理作意；在他的相续中，往往只有善心生起。由于上述决定、倾向、惯行、作意四因，即使遇到净相、可意所缘，也不会生起贪心，只会生起善心。（《殊胜义注》1-117。）上述义注的解释，对于正在努力使未生的善法生起——

——并使已生的善法增长的贤善瑜伽行者而言，这是一份甚至胜过价值一国的摩尼佐德（Maṇijota）红宝石、无可估价的殊胜厚礼。

“往昔曾作福”成就轮的力量

1．住于适宜处：得以居住在三宝兴盛、诸贤善之士所在、可有机会行善的合宜善地；2．亲近善士：得以依止、亲近以佛陀为首的诸贤善之士；3．听闻正法：得以听闻贤善正法；4．往昔曾作福：成为具足过去诸生中所培育、称为“波罗蜜福德资粮”的——

——善业之坚实基础与厚重积聚的人。

上面已经说明：由于这类强有力的亲依止因缘，如理作意得以生起。这里再略加说明“往昔曾作福”成就轮何以极其重要。

所谓“往昔曾作福”成就轮，就是过去一生又一生中，曾以寂静界——涅槃殊胜法为志向而培育的明种子与行种子；涅槃分别是下列五种菩提智的所缘：1．正等菩提智；2．独觉菩提智；3．上首声闻菩提智；4．大声闻菩提智；5．普通声闻菩提智。

三明

三明如下：1．宿住随念通——能够以智沿着相续追忆、了知过去曾住过的色名（蕴）相续之神通智；2．天眼通——能够如天眼一般遍见远近一切的神通智；3．漏尽智——知见四种漏灭尽之处——涅槃的——

——阿罗汉道智。

佛陀在《怖骇经》（Bhayabherava Sutta；《中部》1-26）中，把这三种智宣说为“三明”。

八明

此外，佛陀在《阿摩昼经》（Ambaṭṭha Sutta；《长部》1-94）中宣说了八明。

1．神变智（iddhividha-ñāṇa）：能够潜入地中、飞行空中等种种神通的神通智；2．天耳智（dibbasota-ñāṇa）：如天耳一般，能够听知远近一切人声与天声的神通智；3．他心智（cetopariya-ñāṇa）：能够以自己的心了知他人之心的神通智；4．宿住随念智（pubbenivāsānussati-ñāṇa）：能够以智沿着相续追忆、了知过去曾住过的色名（蕴）相续之神通智；5．天眼智（dibbacakkhu-ñāṇa）：能够如天眼一般遍见远近一切的神通智；6．漏尽智（āsavakkhaya-ñāṇa）：知见四漏灭尽之处涅槃的阿罗汉道智；7．观智（vipassanā-ñāṇa）：安住于名为苦谛与集谛的诸行法之无常相、苦相、无我相，故名“法住智”的观智；

8．意所成神变智（manomayiddhi-ñāṇa）：能够以心造作众多意所成身的神通智。这八种就是八明。佛陀是顺随听受各部经之有情的喜好与意乐根性，而作这样的分别宣说。

十五种行法

1．戒律仪（sīlasaṃvara）：持守、守护自己的戒行；2．守护根门（indriyesu guttadvāratā）：把自己的心恒常投入止业处或观业处的某一业处所缘中，也就是恒常将业处置于心中，由此守护眼、耳、鼻、舌、身、意六门这六扇大门，使贪、嗔、痴等烦恼垢秽不能由此进入；3．饮食知量（bhojane mattaññutā）：了知饮食的适当限量；

4．勤于觉醒（jāgariyānuyoga）：保持清醒警觉，即于觉醒时奋发精进〔夜间三更，至多只睡一更〕。5—11．七种善士法（satta saddhamma）：信、惭、愧、多闻、精进、念、慧这七种善士法。12—15．依四分法所说的初禅、第二禅、第三禅、第四禅四种色界禅。合计为十五种行法。

七种善士法

1．信：对三宝、业与业果等可信、值得信的所信事投入信受。2．惭：以恶、不善法与恶行为羞耻。3．愧：畏惧恶、不善法与恶行。4．多闻（bāhusacca = bahussuta，即广闻博见）：对于佛陀所宣说、开示、教诫的三藏之精髓与纲要——三十七菩提分法所摄的蕴、处、界、谛、缘起诸法——具足两种多闻见识：称为 āgama-suta 的“由学而知”，以及称为 adhigama-suta 的“由修而知”。〔从导师处学习而获得的知识，称为 āgama-suta（由学而知）；又因它是经由耳闻而获得的知识，也称为“闻所知”。至于这些蕴、处、界、谛、缘起之法，依照自己亲从导师处听闻、学习所得的内容而——

——修习；由此洞彻了知所得的知识，称为 adhigama-suta（由修而知）；又因它是自己以智亲自现前、洞彻知见的知识，也称为“见所知”。因此，古代诸大德把 bāhusacca（多闻）译解为“闻见”。依观智次第而言，它就是名色分别智与缘摄受智。请看下列巴利圣典及义注的解释。〕

多闻

“诸比丘，于此，圣弟子多闻、持所闻、积聚所闻。那些法初善、中善、后善，有义、有文，宣说完全圆满、遍净的梵行；如此之法，他已多闻、忆持、以言语熟习、以心随观，并以见善加通达。诸比丘，这称为闻财。”（“‘以见善加通达’：即就义与因而言，都已以慧善加通达，并亲自现前证知。”

（《增支部义注》2-364。）

诸比丘……在此教法中，圣弟子〔换一种说法，就是身为圣者的我佛世尊之弟子〕闻见多广，即多闻；受持闻见，即受持多闻；积聚闻见，即积聚多闻。那些法在初、中、后三阶段全都善妙——

——具足功德，具足义理与辞句；无可删减，也无须增补，因此完全圆满、周遍清净；能够阐明清白崇高的梵行。对于这样的法，该人曾多次听闻，已经忆持，以言语反复熟习，以心一再细密地观察、思惟、观修与审察，并以正见智之慧亲自现前、洞彻知见。

诸比丘……这称为闻见之财，即闻财。（《增支部》2-399。）所谓“以见善加通达”（diṭṭhiyā suppaṭividdhā），是指：（1）就义（attha），即法体的义理而言，以及——

——（2）就因（kāraṇa），即因法而言。

义注清楚解释：这句话是指依这两种方式，以正见智之慧亲自现前、洞彻知见佛陀的教法。

义（attha）——究竟法有心、心所、色、涅槃四种；此处所谓“义”，是指作为观智所观所缘的心、心所与色。依圣谛教法的方式而言，这些心、心所与色，就是以过去、未来、现在、内、外等十一种方式存在的五取蕴，也就是苦谛法聚。

因（kāraṇa）——苦谛法聚的诸因法聚，称为集谛；这些因法聚名为“因”。

在这里，能够洞彻知见苦谛的智，就是名色分别智；能够洞彻知见集谛的智，就是缘摄受智。具足这两种智的人，才称为有多闻、广有闻见之人。（《增支部》2-399；《增支部义注》2-364。）5．精进——正勤

精进：（甲）令尚未生起的不善法不生；（乙）令已经生起的不善法得以断除；（丙）令尚未生起的善法生起；（丁）令已经生起的善法增长。纵使出现以下情形：1．只剩骨；2．只剩皮；3．只剩筋；4．血肉全部干涸——只要是以男子的坚毅精进所能达到之事，我便绝不退转，也绝不让精进停顿。如是以这四项为伴而猛烈奋发，正是正勤——

——精进。

6．念——对于身、受、心、法这四种念处所缘，能够一再反复观修、审察；其自性是不忘失这些所观之法。

7．慧——包括生灭智在内的毗婆舍那慧：它能击破、摧毁并贯穿称为贪聚、嗔聚、痴聚的坚实烦恼聚；具有充足力量，能令行者到达轮回苦尽之处的涅槃；并洞彻知见身、受、心、法念处所观的色、名、因、果＝行法之无常、苦、无我三相。以上七种，就是七种善士法。在这八种明与十五种行法中，观智是兼得“明”与“行”两种名称的同一法；它既包含在八种明中，也包含在十五种行法中。能够产生结生果的诸观业，摄入行种子；而——

——不能产生结生果的诸观智，则摄入明种子。行种子如同手足，明种子如同眼睛；前往涅槃时，必须既有如手足的行种子，又有如眼睛的明种子，才能抵达。

这些善的明种子与善的行种子，正是“往昔曾作福”成就轮（pubbe ca katapuññatā-cakka）。只有这“往昔曾作福”成就轮给予助缘，住于适宜处、亲近善士、听闻正法这三轮才会随之出现。只有这四轮成为强有力的依止因并给予助缘，无论遇到什么所缘，才会多有如理作意，多生善心。因此，任何想要彻底脱离、完全出离轮回大苦的人，都必须日夜不息地奋发，以猛烈努力培育称为布施、持戒、止修与观修的善明种子和善行种子。（见《殊胜义注》1-117、《根本复注》1-70等。）

悦受生起的原因

在这些大善心中，与悦受相应的大善心有四种，与舍受相应的大善心有四种；悦受与舍受各有四种。应当了知：由于所缘的力量，这一大善心会与悦受相应而生。确实如此——当这一大善心取可欲、可爱、可珍重的可意所缘而生起时，正因为它取可意所缘而生起，这第一大善心便与悦受相应而生。

在这种大善心与悦受相应而生时，具足强盛、显著的信等法，也是其原因。为说明此义——在对可信、值得信的所信事没有信的人之相续中，或在持错误见解的邪见者之相续中，即使见到名为如来的三界至尊佛陀之庄严色身——它确实是可欲、可爱、可珍重的可意所缘，即极可意所缘——也不可能生起悦受。不仅如此——有些人不能以智了知、见到行善的利益与功德；这些人由于受到他人劝请而——

——去作功德善业，其相续中也不会明显生起悦受。因此，应当了知：这一大善心与悦受相应而生，是由于以下诸因：1．所缘是极其可欲、可爱、可珍重的极可意所缘；2．此人具有丰厚、强盛的信；3．此人具有清净的正见；4．此人惯于以智了知善业的利益与功德。换一种说法，正如前面“觉支善巧”部分所述，令喜觉支生起的诸因，也就是这一大善心与悦受相应而生的诸因。（《殊胜义注》1-117。）

智相应之因

应当了知：这一大善心由于以下诸因而与智相应，成为智相应心：1．依业（kammato）——有作为智慧基础的业，成为强有力的依止；2．依投生（upapattito）——投生于梵天界；3．依根成熟（indriyaparipākato）——慧根成熟；4．依远离烦恼（kilesadūrībhāvato）——具足烦恼已经远离的状态。

1．依业——有人过去曾为他人讲说、开示佛法；也曾把作为谋生知识的象术、马术等技艺处（sippāyatana），耕作、经商、牧牛等职业处（kammāyatana），以及能推知寿限的占算等术学处（vijjāṭṭhāna），传授给别人；曾如法供养说法师，请其讲说、开示佛法；又曾发愿："愿我未来成为有智慧、具大智慧之人"，并作种种布施。依靠此人如此培育起来的业，当善心生起时——

——通常只会生起与智相应的善心。

2．依投生——对于在没有嗔（忧受）与恶意、远离嗔恚的色界梵天界中结生者，其相续也正如经中所说——

Sotānugata Sutta 巴利引文（缅文转写，前半）："တဿ တတ္ထ သုခိနော ဓမ္မပဒါ ပဒဝဏ္ဏိ၊ ဒန္ဓော တိက္ခဝေ သတုပ္ပ ပါဒေါ၊ အထ သော သတ္တော ခိပ္ပံယေဝ——

——ဝိသေသဂါမိ ဟောတိ။"（《增支部》1-505。）译："在那梵天界中，这位安乐者的相续里，诸行法句如同浮现出来一般，鲜明地显现。比丘们……能够顺着法的次第观修而——

——审察的念，其生起尚且迟缓、缓慢；然而事实上，当随法次第观修、能够审察的念一经生起，（这有情在人界作比丘时，曾极力精进，力求达到观智的顶峰，）他便会迅速证得道、果与涅槃这一殊胜妙法。"（《增支部》1-505。）依佛陀在 Sotānugata Sutta 中如此教导的方法，依止这种结生而生起的善心，也必然是智相应的；因为它与能够一直导向道智、果智的观智相应。

〔注——Sotānugata Sutta 中"တဿ။ ပ ။ ဝိသေသဂါမိ ဟောတိ"这一巴利经文，是说一位比丘学习了具足九分的佛陀教理法，又以"由学而知"与"由修而知"这两种知，亲自现前洞彻了知色、名、因、果＝行法；他正努力使诸观智成熟，却在尚未证达道、果、涅槃的中间阶段圆寂，随后投生天界，并在那里获得殊胜妙法。这段巴利经文就是说明这一经过。

它并不是直接说明如何到达名为 avyāpajjaloka 的梵天界之例证经文。为了让人明白，此处只是把该经文作为说明"趋向殊胜者"（visesagāmī）——即能够证得殊胜妙法者——的示例，义注师才解释说："ဣမိနာ နယေန"，意即"依 Sotānugata Sutta 所说的这一方法"。与投生天界者一样，投生该梵天界者，在重新忆起过去人间比丘生中曾修习之法时，尚可能迟缓；但念一生起、刚一忆起，随即获得殊胜妙法，却极其迅速。因此，此处是说：依止在色界梵天界结生而生起的善心，也只会是智相应的。〕

3．依根成熟——年过四十而尚在五十岁以内的人，已进入称为"慧十年"（paññādasaka，即智慧强盛的阶段）的时期，接近慧根成熟。在这些人的相续中，善心若依止慧根成熟而生起，便通常生起智相应善心。

4．依远离烦恼——有些人已经运用止修与观修的强大力量，如用精良武器准确击中目标一般，依彼分或镇伏的方式，使烦恼污垢暂时或较长时间远离。在这些人的相续中，善心若依止烦恼远离的状态而生起，

便通常是智相应善心。

巴利偈（缅文转写）：“ယောဂါ ဝေ ဇာယတီ ဘူရိ၊ အယောဂါ ဘူရိ သင်္ခယော။”（《小部》1-53；《殊胜义注》1-118。）复注：“ယောဂါတိ ဘာဝနာတိယောဂါ သမာဓိတော။”（《根本复注》1-70。）下页续作者的译解如下：

= 由于极力精勤修习所成的定，犹如大地般广大厚重的慧确实会生起；由于不极力精勤修习，犹如大地般广大厚重的慧便会耗尽。

（《小部》1-53。）

以上就是智相应生起的四种原因。换一种说法，令择法觉支生起的七种因，也就是智相应善心生起的诸因。〔这七种因已经在前面的“觉支善巧”部分说明。〕

（《殊胜义注》1-117—118。）

了知色所缘的方式

眼门心路名法组与意门心路名法组取色所缘为所缘，前文已借各表反复说明。关于这些心路以不同方式了知色所缘，历代相承的诸师作了如下判定与阐释。

“以第一心识知颜色，以第二心识知已经过去的〔颜色〕。”

“以第三心识知名称，以第四心识知意义。”

“以第一心识知声音，以第二心识知已经过去的〔声音〕。”

“以第三心识知名称，以第四心识知意义。”

如此，依 Maṇimañjūsā-ṭīkā 等论书中历代诸师的教诫：1．取现在色所缘为所缘，生起一道眼门心路；随后由若干有分隔开——2．只取刚由眼门心路看见、现已成为过去的色所缘为所缘，生起一道随转意门心路，即 tadanuvattaka（tadanuvattika）后随意门心路；随后由若干有分隔开——3．思量、取该已见过去色所缘的白、黄等种类名称，即名概念为所缘，又生起一道纯意门心路（suddha-manodvāra-vīthi）；随后由若干有分隔开——4．取该已见过去色所缘的意义实体，即义概念为所缘，又生起一道纯意门心路。

如此，当色所缘（颜色）同时撞击眼净色与有分意净界——换言之，同时撞击眼门与意门——便生起：眼门心路 1 道；意门心路 3 道——

——合计 4 道心路（1 + 3 = 4）。应知，只有这 4 道齐全以后，才能随所缘而对“白、黄”“何人、何物”等作种种分别、标记与了知。眼门心路只取色所缘（颜色）为所缘；依如理作意或不如理作意，善速行与不善速行会各依其应而转起。

五门识的力量与意门识的力量

原书第 169 – 188 页

原书 169

五门识的力量与意门识的力量

“五识不作审虑；以五识不能辨知任何法，除了仅仅落向〔各自所缘〕以外。”（《“‘不能辨知任何法’：就连所谓‘诸法以意为先导’的一种善法或不善法，也不能辨知。”

“‘除了仅仅落向以外’：即除去仅仅落向色等。其意为：即使极有智慧的人，除了来到面前的色等以外，也不能以五识辨知善、不善诸法中的任何另一法。这里的眼识只不过是见；耳识等也只不过是闻、嗅、尝、触。除见等这一限度以外，它们并没有对善等作其他辨知。”（《迷惑冰消》2-38“‘五识不作审虑’：五识没有转动、回转、善加引向或作意。”（《阿毗“转动等四者，都是转向的名称。”（《迷惑冰消》2-387。）上述巴利本与义注的要义如下。

眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五识，并不具有能对各自所缘作意的转向。也就是说，五识没有：1．转动（āvaṭṭana）——使有分相续转动；2．回转（ābhoga）——像旋涡般使有分相续回转；3．善加引向（samannāhāra）——把色所缘等各自所缘善加带来；4．作意（manasikāra）——对色所缘等各自所缘作意。

转动等这四项，只是称为五门转向之转向心的作用。转动、回转、善加引向、作意这四个名称，也都只是转向的名称。

1．眼识对于色所缘（趋向色所缘）；2．耳识对于声所缘（趋向声所缘）；3．鼻识对于香所缘（趋向香所缘）；4．舌识对于味所缘（趋向味所缘）；5．身识对于触所缘（趋向触所缘）——

原书 170

——都只是落向面前而已。也就是说：1．眼识只了知色所缘（颜色）；2．耳识只了知声所缘（声音）；3．鼻识只了知香所缘（气味）；4．舌识只了知味所缘（滋味）；5．身识只了知触所缘（只是所触，即地界、火界、风界）。

像这样仅仅了知，正是所谓 abhinipātamatta：五识仅仅落向各自所缘。

因此，除了五识仅仅落向色所缘等各自所缘之外——也就是除了五识与色所缘等各自所缘仅仅相会之外——五识不能了知任何法。

其要义如下：即使是极有智慧的人，除了落向面前的色所缘等之外，也不能以五识了知善法、不善法中的任何其他法。此外，在这五识中：1．眼识的限度只是看见色所缘；它对色所缘只不过是看见而已。

2．耳识的限度只是听到声所缘；它对声所缘只不过是听到而已。

3．鼻识的限度只是嗅到香所缘；它对香所缘只不过是嗅到而已。

4．舌识的限度只是尝知味所缘；它对味所缘只不过是尝知而已。

5．身识的限度只是触知触所缘；它对触所缘只不过是触知而已。

反过来说，除了看见等各自作用的限度之外，这五识并没有所谓了知善法等的其他作用。

“所谓‘紧随五识之后也不能辨知任何法’，是说紧随五识之后的意界，也不能辨知任何法。”（《阿毗“‘意界也’，即领受意界也。此处的 `ဝိ` 字有总摄之义。因此，应当这样理解此处的意义：意界也，以及在它之后的诸意识界也；也就是说，一切五门识都不能辨知任何善法或不善法。”（《迷惑冰消》2-388。）不只是五识；紧随五识之后生起、称为领受的意界，也不能了知各自五所缘之外的任何其他法。

原书 171

〔在巴利语“မနောဓာတုယာဝိ”中，`ဝိ` 字具有总摄（သမ္မိဏ္ဍန）之义，是兼摄尚未说出者的“未说总摄”（အဝုတ္တသမုစ္စည်း）。它兼摄领受之后依次生起的推度、确定、速行、彼所缘这些五门心路心。〕因此，以领受意界不能了知任何善法或不善法；以该领受意界之后依次生起的推度、确定、速行、彼所缘这些意识界，也不能了知任何善法或不善法。如此，应当理解《分别论》（《阿毗达磨》2-333）中“မနောဓာတုယာဝိ”这一巴利语的要义。（《迷惑冰消》2-388。）

因为：1．眼门心路诸心只分别了知色所缘（颜色）；2．耳门心路诸心只分别了知声所缘（声音）；3．鼻门心路诸心只分别了知香所缘（气味）；4．舌门心路诸心只分别了知味所缘（滋味）；5．身门心路诸心只分别了知触所缘（所触），所以说，这些五门心路诸心不能了知善、不善等任何法。

不能造作任何一种威仪

“以五识不能造作任何一种威仪，紧随五识之后〔的诸心〕也不能造作任何一种威仪；以五识不能发动身业或语业，紧随五识之后〔的诸心〕也不能发动身业或语业；以五识不能受持善法或不善法，紧随五识之后〔的诸心〕也不能受持善法或不善法；以五识不能入等至或从等至出定，紧随五识之后〔的诸心〕也不能入等至或从等至出定；以五识不能死亡或结生，紧随五识之后〔的诸心〕也不能死亡或结生；以五识不能睡眠、醒来或做梦，紧随五识之后〔的诸心〕也不能睡眠、醒来或做梦。”（《阿毗达磨》2-323—324。）巴利义注引文（缅文转写，前半）：“နာ ကဉ္စိ ဣရိယာပထံ ကပ္ပေတီတိအာဒီသုပိ ဧသေဝ နယော။ နာ ဟိ ပဉ္စဒ္ဒါရိကဝိညာဏောဟိ ဂမနာဒီသု ကဉ္စိ ဣရိယာပထံ ကပ္ပေတိ၊ နာ ကာယကမ္မံ နာ ဝစီကမ္မံ ပဒ္ဒပေတိ၊ နာ ကုသလာကုသလံ ဓမ္မံ သမာဒိယတိ၊ နာ”译：“对于‘不能造作任何一种威仪’等，也采用同一解释。诚然，不能凭五门识在行走等中作成任何威仪，不能发动身业或语业，不能受持善法或不善法，也不——”

巴利义注引文（缅文转写，续）：“သမာဓိ သမာပဇ္ဇတိ လောကိယံ ဝါ လောကုတ္တရံ ဝါ၊ နာ သမာဓိတော ဝုဋ္ဌာတိ လောကိယာ ဝါ လောကုတ္တရာ ဝါ၊ နာ ဘဝတော စဝတိ၊ နာ တဝန္တရေ ဥပပဇ္ဇတိ။ သဗ္ဗမ္ပိဟေတံ ကုသလာကုသလမ္မပဋိဝိဇာနနာဒိစဝနပရိ- ယောသာနံ ကိစ္စံ မနောဒ္ဒါရိကစိတ္တေနေဝ ဟောတိ၊ နာ ပဉ္စဒ္ဒါရိကေနာတိ သဗ္ဗသာပေတသာ ကိစ္စသာ ကရဏော သဟ ဇဝန

ကာနိ ဝိထိစိတ္တာနိ ပဋိက္ခိတ္တာနိ။ ယထာ ဧဧတေသံ ဧတာနိ ကိစ္စာနိ နတ္ထိ၊ ဧဝံ နိယာမောက္ကမာဒိနိပိ။”译：“——进入世间定或出世间定，也不能从世间定或出世间定出定；不能从一有死亡，也不能投生另一有。从辨知善法、不善法开始，直到死亡为止的这一切作用，都只由意门识发生，不由五门识发生。因此，在完成这一切作用时，连同速行在内的〔五门〕心路诸心都被排除。正如它们没有这些作用，落入决定等作用也同样不存在。”

“诚然，不能以五门速行落入邪性决定，也不能落入正性决定；这种速行不以名称概念或族姓概念为所缘而转起，也不以遍等概念为所缘；不依以三相为所缘的观而转起，也不依趣向出起的强力观而转起。”

“它不以色界法或无色界法为所缘而转起，也不以涅槃为所缘。无碍解智不与它一同生起，神通智、声闻波罗蜜智、独觉菩提智、一切知智也不与它一同生起。所有这些类别，只能在意门速行中获得。”（《迷惑冰消》2-388。）

原书 172

= 对于“五门识不能造作任何一种威仪”等语句，也应依照上文所释，以同一方式理解。

解释——以五门心路中所含的五门识，不能作成行、住、坐、卧四威仪中的任何一种，也不能发起、建立或造成身业，不能发起、建立或造成语业。（《迷惑冰消》2-388。）〔注——眼识等五识甚至不能产生心生色，更不必说能产生表色。五门心路中除五识之外的其他五门速行心路心，虽能产生一般心生色，却不能产生身表色、语表色这两种表色；换言之，不能产生含有表色的色聚与色法。要作成行走等任一威仪——

——必须有表色参与；要造作任何身业或语业，也必须有表色参与。因此应知，不能以五门识作成威仪，也不能发起、建立或造成身业、语业；不过，极其微弱的意业仍可发生。〕以五门识不能充分受持、确立善法或不善法。

> （《迷惑冰消》2-388。）

〔巴利《根本复注》引文（缅文转写，前半）：“တထာ ကာယသုစရိတာဒိကုသလကမ္မံ ကရောမိတိ၊ တဗ္ဘိပရိတံ အကုသလံ ကမ္မံ ကရောမိတိ စ——”

——ကုသလာကုသလသမာဒါနံ ပဉ္စဒ္ဝါရိကဇဝနေန န ဟောတိ။ (မူလဋီ-၂-၂၀၁။)译：“同样，以‘我要行身善行等善业’或‘我要行与之相反的不善业’而作善、不善的受持，并不由五门速行发生。”（《根本复注》2-201。）

说明：五门速行依止称为如理作意与不如理作意的作意——

——仍可各依其应生起善速行或不善速行。这里“န သမာဒိယတိ = 不能受持、确立”，不是说善、不善速行不能生起；它只是说，不能像受持戒那样，以五门速行心作出“我要行此善”“我要行此不善”的立意承担。〕以五门识也不能进入世间禅定（世间禅等至）。

以五门识也不能进入出世间禅定（出世间禅等至，即果定）。因为不能进入世间与出世间的定（等至），也就不能从世间与出世间的定（等至）出定。（《迷惑冰消》2-388。）以五门识不能从某一有退没、死亡，也不能在另一有结生。诚然，从了知善法、不善法开始，直到死亡为止，以上所说的各种作用都只能由意门心路中的意门识完成，不能由五门心路中的五门识完成。因此，在完成上述一切作用时，佛陀排除了连同速行在内的五门心路诸心。（《迷惑冰消》2-388。）

“同样，在缘起释中说：‘所谓五门死，也不是由五门心发生，因为死亡心不属于该门。’”（《根本复注》2-201。）——

原书 173

所谓“五门死”（pañcadvārikacuti），并不是说由五门心路诸心而使死心生起；五门心路诸心结束以后，死心才生起。该死心不摄在五门心路的心相续中，而只是离开诸门的离门心。《缘起分别》的解释就是如此说的。又在这里，义注一方面说五门识不能使人从一有中死去，另一方面又说，从了知善、不善法开始，直至死为止的种种职能，都只由意门心完成。然而，死心与结生心并非意门心，而只是脱离各门的离门心。《摄阿毗达磨义论 · 所缘摄》也以“ဒွါရဝိမုတ္တာနဉ္စ ပဋိသန္ဓိ-ဘဝင်္ဂ-စုတိ-သင်္ခါတာနံ …”（“所谓离门者，即称为结生、有分、死者……”）等语，说明这些心是离门心。

死心虽然只是脱离各门的离门心，义注在这里却把死的职能也列入其中，说唯由意门心而死。关于义注的这一解释，Taungmyo 摩诃甘达勇寺禅师在自己的《迷惑冰消》缅文复注（Sammohavinodanī-bhāsāṭīkā）第三册第 163 页作了如下评注。

旧说

关于这一点，《殊胜义注 · 心生起品 · 意业门论》中说：“အယံ နာမ မနော မနောဒ္ဓါရံ နာ ဟောတီတိ နာ ဝတ္တဗ္ဗဇာ”（《殊胜义注》1-129），意为：“不应说某个称为‘意’的心不是意门。”由于前一心是令后一心生起的门，所以一切心都可说为“意门”。若依此说，死心之前生起的心是意门，由该心而生的死心便应称为“意门所属心”。古代诸师因此认为：义注所谓“死的职能（即从一有中移去的死职能）由意门心完成”，是指由意门所属的死心完成。

值得思考

若真如此，那么五门心之前的心也名为“意”，五门心便同样应得“意门所属心”之名；如此一来，就无法把五门心排除在意门所属心之外。因此，这种见解值得思考。我自己的看法是：“意门心的职能很多，义注似乎只是把死的职能也归入意门心的职能之中。”

> （《迷惑冰消》缅文复注第三册，第 163 页。）

以上就是 Taungmyo 摩诃甘达勇寺禅师的教诫。再者，义注在说明这些职能只有意门心才能完成时，虽以了知善、不善法为始、以死的职能为终，但随后还继续说：“နာ ဘဝန္တရေ ဥပပဇ္ဇတိ”（不能由五门心在另一有中结生）。因此，应知“စဝနပရိယောသာနံ”（以死的职能为终）是依举隅法、示例法而说，以一个显著事项总摄其余事项。〕

原书 174

趋入决定等

对于这些五门心，上文所说从了知善、不善法开始，直至死亡、结生为止的种种职能都不存在；同样，趋入决定等职能也不存在。五门速行既不能趋入邪性决定，例如无间业等，也不能趋入正性决定，即四圣

道。

五门速行不会以名称、族姓为所缘而生起，也不会以遍等概念为所缘而生起；它不会以“以三相为所缘的观”的方式生起，即不会只以诸行法的无常性——无常相、苦性——苦相、无我性——无我相为所缘而生起；也不会以趣向出起的强力观的方式生起——这种有力的观导向称为“出起”、从诸行法中出离的圣道。它也不会取色界法、无色界法为所缘而生起，也不会取涅槃为所缘而生起。

与五门速行一起生起的，不会有无碍解智、神通智、声闻波罗蜜智、独觉菩提智或一切知智。这里的意思是：五门速行虽然可以是善速行，但无碍解智、神通智、声闻波罗蜜智、独觉菩提智与一切知智都适当地说，前述观智、无碍解智、神通智、声闻波罗蜜智、独觉菩提智、一切知智等一切智的差别，都只能在意门速行中获得；这些智只能与意门速行相应。

再者，由任何五门心都不能进入睡眠（即不能入睡），不能醒来，也不能做任何梦。在睡、醒、梦这三种情形中，世尊已经排除了与速行俱行的五门心路心。（《迷惑冰消》2-388。）以上就是五门识与意门识在能力和作用上的特殊差异。

特别嘱咐

依照上述巴利、义注与复注的开示和解释，眼门心路中所含的诸眼门心只能了知色所缘（颜色）本身。同样，耳门心路诸心只能了知声音本身，鼻门心路诸心只能了知气味本身，舌门心路诸心只能了知味所缘（味道）本身，身门心路诸心只能了知触所缘（接触）本身。如此，当它们把色所缘只知作色所缘、把声音只知作声音、把气味只知作气味、把味道只知作味道、把接触只知作接触时，如果确定心分别只确定为颜色、声音、气味、味道、接触本身，这就是如理作意，诸速行便可能成为善速行。

表格在一道眼门心路之后只画出一道意门心路，切勿因此误以为一道眼门心路之后只会生起一道意门心路。由于诸意门心路属于同一种类，表中只是以一道为代表。每当一道眼门心路生起以后，许多有分隔开其间，可以有许多道意门心路生起。在这些由诸有分隔开、一次又一次生起的意门心路中，有的可能取概念为所缘，有的可能取究竟法为所缘。在毗婆舍那修习的领域，也可以有许多道只取究竟色法、名法为所缘的意门心路，由诸有分隔开而生起。因此，瑜伽行者把一道眼门心路，或该眼门心路——

——中所含的名法组，以智分别并摄取以后，应当紧接着继续摄取诸意门心路，换言之，继续摄取并以智分别诸意门心路中所含的名法组。如果尚不能观见、摄取一道心路与下一道心路之间的有分，可以暂时把它们略去。书中以一位智相应、喜相应的三因人为标准，把有分名法列作 34 种。

色所缘（颜色）线善组

读过有关色所缘（颜色）线表的这些说明以后，相信已经能够摄取、观修色所缘（颜色）线的善组名法。为便于概括记忆和摄取观修，方法如下。

1．若把该色所缘（颜色）观为色所缘（颜色），就摄取正在了知“色所缘（颜色）”的眼门心路名法与意门心路名法。随后：2．若把该色所缘观为色法，就摄取正在了知“色法”的意门心路名法；3．若取该色所缘的生起、坏灭之性为所缘而观为无常，就摄取正在了知“无常”的意门心路名法；4．若取该色所缘因生灭

冲击而不断遭受逼迫之性为所缘而观为苦，就摄取正在了知“苦”的意门心路名法；5．若取该色所缘并无一个不坏、能以凝实团块、坚固本质而存立的牢固自我这一性质为所缘而观为无我，就摄取正在了知“无我”的意门——

——心路名法；6．若取该色所缘可厌、可恶的不净性质为所缘而观为不净，就继续摄取正在了知“不净”的意门心路名法。

该色所缘（颜色）只能由意门心路诸心了知为色法、无常、苦、无我、不净。因此，在这些意门心相续中所含的意门转向，若把该色所缘作意为色法、无常——

原书 176

——、苦、无我或不净，也就是如此审察、确定，便属于如理作意；应知，这时的诸速行只会是善速行。

如此观修时，若观为色法，就应摄取、以智分别并观见：正在了知“色法”的意门心路诸心由有分隔开而多次生起。同样，分别观为无常、苦、无我、不净时，也应摄取、以智分别并观见：相应的意门心路诸心在一道心路与下一道心路之间由许多有分隔开而多次生起。在速行与彼所缘中，智与喜会依其所应相应而生；应依智、喜相应与否交替组合，每一种都按四种方式摄取。

这样摄取时，分别正在把色所缘（颜色）了知为色法、无常、苦、无我、不净的名法，都只是意门心路诸心。因此，应先摄取有分意净界，然后伸取自己想要观修的色所缘为所缘。当该色所缘（颜色）撞击、显现于有分意净界时，若意门转向分别把它观为：1．色法；2．无常；3．苦；4．无我；5．不净，便能依表所示摄取诸心路心与心所，即名法组。当能够把眼门心路与意门心路这两类心路中，每一个心路心刹那俱时相应生起的心与心所（名法组）全部总括起来观见——

——时，就观为“名法、名法”。

再者，应把位于心脏、作为这些名法所依的心所依处色，以及与它同处的 54 种大种色、所造色，连同所有能够取得的非真实色法——空界、色轻快性、色柔软性、色适应性、色积聚、色相续、色老性、色无常性等——混合起来，总括观为“色法、色法”。

同样，应把作为眼识名法组所依的眼所依处，连同 54 种真实色法以及所有能够取得的非真实色法，混合起来总括观修、摄取为“色法、色法”。

依处与所缘的观点

“依眼及诸“以‘依眼及诸色’等语，在门与所缘方面分别使用单数、复数，是因为门位于同一相续、所缘位于不同相续，却都能成为同一相续中识的缘；又因为门属于单一类别，而所缘属于多种类别。”

原书 177

“所谓‘属于一相续与多相续者’：应连结为，诸门属于同一而无别的相续；诸所缘属于多种相续、彼此有别的相续。所谓‘一类与多类’：眼等诸门各各只有一类，青色等诸所缘则有多类。”（《随复注》2-56。）在上引巴利文中，净色一方、即所依处色一方，以单数“စက္ခု（cakkhu，眼）”宣说；所缘一方则以复数“ရူပေ

（rūpe，诸色）”宣说。关于为何如此分别采用单数与复数，《根本复注》的论师作了上述解释；其要义如下。

眼识心依眼净色（即眼门）与色所缘而生起时，眼净色（即眼门）住在某一有情的相续中；住在这同一相续中的眼净色（即眼门），以下列四种缘力资助同一相续中生起、存在的眼识：1．作为眼识的依处而资助的依止缘力；2．先于眼识生起，并作为其依处而资助的前生缘力；3．在见色所缘的作用上，以主宰、控制眼识及其名法组的方式资助的根缘力；4．以不相应、不一同俱生的方式资助的不相应缘力。

色所缘则可生于自身相续、他人相续等不同相续中，并以眼识所应了知的所缘身份成立，以所缘缘力资助眼识。再者，就每一个有情而言，眼净色在数量上虽有许多，在种类上却只有一种，属于同一类别；而能显现在该眼净色（即眼门）上的色所缘，却有褐色、金色等众多不同种类，类别各异。

如是，由于眼净色（即眼门）住在同一相续中、只有一种类别，而色所缘住在不同相续中、种类众多，所以净色（即门）一方以单数说“စက္ခုဉ္စ（cakkhuñca，眼）”，所缘一方则以复数说“ရူပေ စ（rūpe ca，诸色）”。

在“သောတဉ္စ ပဋိစ္စ သဒ္ဒေ စ ဥပ္ပဇ္ဇတိ သောတဝိညာဏံ（sotañca paṭicca sadde ca uppajjati sotaviññāṇaṃ，缘耳与诸声，耳识生起）”等句中，也同样如此。（《根本复注》2-56。）

兼摄未说者的“与”（ca）字

在“စက္ခုဉ္စ ရူပေ စ（cakkhuñca rūpe ca，眼与诸色）”中，“ca”字具有 `avutta-samuccayattha`——兼摄尚未明说者的意义。眼识生起时，并非只依眼净色与色所缘而生；还须依先于该眼识生起、名为意界的五门转向，并依与眼识相应的触、受、想、思、一境性、命根、作意七心所——即合属受、想、行三名蕴的相应法组——而生。

在“သောတဉ္စ ပဋိစ္စ（sotañca paṭicca，缘耳）”等句中，也应同样理解。（《迷惑冰消》2-76。）

原书 178

《大复注》与《随复注》的解释

“这是为了显示如下差别：单一〔眼净色〕也能成为眼识之缘，而色〔所缘〕则必是多个聚合起来。”（《大复注》2-124；《随复注》2-56。）一个眼十法聚内的单一眼净色，能够作为所依处而资助眼识生起；眼识心能够依一个眼十法聚内的单一眼净色而生起。然而，一个色聚内的单一色所缘不能以眼识所应了知的所缘身份、以所缘缘力资助眼识生起；眼识也不能了知一个色聚内的单一色所缘。只有许多色聚内的众多色所缘，才能以所缘缘力——

——资助眼识生起。眼识只能缘取、了知许多色聚内所含的众多色所缘。为了显示这一特殊意义，净色一方以单数“စက္ခုံ（cakkhuṃ，眼）”宣说，所缘一方则以复数“ရူပေ（rūpe，诸色）”宣说。

〔注：虽然眼识不能缘取、了知一个色聚内的单一色所缘，名色分别智等意门观速行心路，却确实能够缘取、了知每一个色聚内所含的色所缘。

这是因为，观速行是通过分析色聚等色法团块、破除色密集，使智见穿透而直达究竟法的速行心相续。〕关于“单一眼净色能资助眼识生起，而色所缘必须有许多聚合起来才能资助”这句话，若问其理由是什么，应答：这是由于资助方式存在差别。眼净色以下列方式资助眼识：1．作为依处而资助的依止缘力；2．预先于眼识生起而资助的前生缘力；3．在见色所缘的作用上，以主宰、控制的方式资助的根缘力；

4．以不相应、不一同俱生的方式资助的不相应缘力。眼净色以这些缘力资助时，只有就生起、住立、坏灭这几个阶段而言仍然存在的期间，才能资助眼识生起。理由是：只有该眼净色在生起、住立、坏灭上仍然显现、存在，眼识才可能显现、存在；若该眼净色由于失明等原因而不再如此显现、存在，眼识也就不可能显现、不可能存在。

〔注：寿命为十七心刹那的眼净色，在其自身色法处于住时期间，能够以依止缘力等——

原书 179

——资助眼识生起。尤其，眼识通常依所谓 `majjhimāyuka`（中寿）的眼净色而生；该眼净色与最初的过去有分同时生起。因此应当记住：这里的意思是，眼识生起时，作为该眼识依处的眼净色仍然显现、存在。〕如是，由于眼净色能以仍然存在的方式资助眼识生起，世尊开示：眼净色还以下列两种缘力资助眼识：1．以显现、存在的方式资助的存在缘力；2．在自身尚未离去、尚未灭去以前资助的不离缘力。

识依于所依色的方式——所谓眼识依眼净色（即眼所依处色）而生，并不是说眼识重叠在眼所依处色上，或黏附在它周围而依之生起。为什么呢？因为眼识只是名法，没有足以让它以一部分这样黏附在眼所依处色上的物质实体。譬如说“弟子依老师”：若无老师，弟子便不能成长，所以称为“弟子依老师”；又如说“臣僚依国王”：若无国王，臣僚便不能发展，所以称为“臣僚依国王”。同样——

——眼识不能离开该眼净色而生；唯有与该眼净色——眼所依处色相涉时方能生起。这才是“依止而生 = နိဿယ（nissaya，依止）”所要表达的意义。

至于依止缘以外的前生缘等，应由“先于眼识生起”等各自特殊的因相来理解。眼所依处以依止等各别缘力资助眼识，并不要求必须有多个眼净色才成立；单一眼净色本身也确能资助眼识生起。因此，世尊以单数格说“စက္ခုဉ္စ ပဋိစ္စ（cakkhuñca paṭicca，缘眼）”，作此指示与教诫。

色所缘——色所缘（颜色）先于眼识生起，在尚未到达坏灭阶段、仍然显现的住时刹那，才能资助眼识生起。因此，正如眼所依处以前生缘力、存在缘力、不离缘力资助眼识一样，该色所缘也确能以这些缘力资助眼识。然而，必须是许多色聚内所含的众多色所缘聚合起来以后，这一色所缘合集才能以所缘缘力，作为眼识所应了知的所缘而资助眼识生起。色所缘是眼识所应了知的所缘；换言之，它是以眼识所应了知的所缘身份给予资助的所缘因

法。

原书 180

ārammaṇa = ālambana（所缘）——识，即能知之心，生起时会使某一种作为其所缘因法的究竟法或概念显现：它或是具有究竟法自性的法；或是以究竟法自性并不显现、仅由构想而成的某种情状。

所谓识，只是能取所缘的有所缘法，并不是不取所缘的无所缘法。因此，识若不执取某一种所缘、不以它为所缘，就不可能生起。那使识显现并生起的所知所缘因法，由于被这种能取所缘的识执取为其生起所凭借的因，故称为 ālambana = ārammaṇa = 所缘。

这种所缘可以是：1．具有究竟法自性的法；2．不以究竟法自性显现、只是构想所得的 parikappita（即概念）。在自性法与构想所得的概念这两者中，不论以哪一种情状显现，都能成为该识所知的所缘缘法。

因此，眼识取色所缘而生起时，只在使该色所缘的性质显现的情况下生起。这种识必须与眼等根取得联系才有机会生起；它取得所缘性质的能力——无论是取得为色、声等，还是取得为男人、女人等——不能仅凭一两个色聚内所含的色所缘而发生，也不能仅凭少数色聚内所含的色所缘，即四五个色聚内的色所缘而发生。事实上，只有依照自己的作意（ābhoga）而达到显现的色所缘颜色，识才可能生起。因此，数量众多的色所缘

聚合起来，才会发生资助眼识的作用。为了清楚指示：众多色所缘以聚合方式资助眼识，世尊便在所缘一方以复数形式说“ရူပေ（rūpe，诸色）”。（《大复注》2-124；《随复注》2-56—57。）

说到“色处”时

在阿毗达磨《发趣论“色处以所缘缘，缘眼识界及与其相应的诸法。”

（《发趣论》8-1。）

也就是说，色处（即色所缘）以所缘缘力资助眼识界，也资助与该眼识界一同相应而生的心所，即相应法组。

原书 181

世尊就是这样开示的。在这段教说中可以看到：作为所缘给予资助的色所缘，被以单数形式说成“ရူပါယတနံ（rūpāyatanaṃ，色处，即色所缘）”。于是又会有人问：这项以单数形式所作的开示，应当怎样理解？回答如下。

对于这段教说，应当这样记住：世尊只意指那种能够以所缘缘力资助眼识的色所缘，即具有这种性质的色处，而作此开示。

若再问：“既然如此，世尊所意指的这一色处具有怎样的性质？”就应回答：“它是具有聚合性质的色处。”

这样的含义本来就是清楚明白的。

因此，某些论师说，眼识等所能认知的所缘，是依“处”而被认知的，也就是只知道、只看见颜色；并不是依实体而被认知的所缘，也就是说，并不把男人、女人、水牛、牛等整体实体认作所缘。这些论师的说法也是恰当的。

在这里，不应误以为眼识是把色处的聚合体本身作为所缘。理由是，眼识只对颜色作意，根本没有对聚合体作意。然而，只有许多聚集起来的可见色处法，才是眼识所应了知的所缘因法，即所缘缘法。

于是有人会问：各个色所缘若逐一、各自都不能成为眼识的所缘，那么把它们聚合起来以后，又怎能成为眼识所应了知的所缘因法，即所缘缘法呢？

这个问题提得很好。若有人说：“一个个盲人各自都不能看见色所缘，即使许多盲人聚在一起，也仍然不能看见色所缘。”——然而，“各自不能的事物即使聚集再多也仍然不能”并非必然不变的原则。以担架、轿子为例，一个人独自抬时不能胜任；可是，许多各自不能独自抬运的人聚合起来，便能抬运担架、轿子。世间现见这种由合力而能成办的事实，因此，“各自不能的事物即使聚集再多也仍然不能”这一说法

并不是必然不变的定则。

原书 182

再者，在头部等某一部位，一根根分散、彼此相距较远的头发等，其颜色不能从远处被取为所缘、被看见；然而，在同一部位聚集而生长的许多头发等，其颜色却能从远处被取为所缘、被看见。因此，这些色所缘聚合起来资助眼识的事实，显得格外清楚。

应当知道，依上述论述，像“极微尘中的色所缘究竟是眼识的所缘，还是这些极微尘中色所缘的集合才是眼识的所缘？”之类的诘难与问题，已经得到排除。

对于巴利原串“သောတဉ္စ ပဋိစ္စ သဒ္ဒေ စ（sotañca paṭicca sadde ca，缘耳与诸声）”等，也应以同样方式理解。

（《大复注》2-125；《随复注》2-57—58。）

注意

依照上文“依处与所缘”观点部分所阐明的见解，应当记住：眼门心路中所含的眼门名法组，不能了知一个色聚的色所缘颜色，只能了知许多色聚的色所缘颜色。

然而，眼门心路之后继续生起的随转意门心路和纯意门心路，一般而言，确实也会继续取许多色聚的色所缘为所缘；但是，由名色分别智等观智所领导的意门心路，不仅能取许多色聚的色所缘颜色，也确实能够取、能够了知每一个色聚中的色所缘。因此，本书第152页在说明摄取那些取色所缘而生起的色所缘线名法组时，才会说：应取一个色聚或许多色聚的色所缘颜色为所缘，进行观照与摄取。

应当记住：所谓“一个色聚”，是就能够取究竟法为所缘的意门心路而说；所谓“许多色聚”，则是就尚不能取究竟法为所缘的眼门心路和意门心路而说。本书是分别针对这两类心路而作上述说明的。

特别值得关注的一点

在这里，历代诸师见解的分歧，是一个特别值得注意的问题。眼识及其相应法组依眼净色而生时，究竟只是依一个眼净色而生，还是依许多眼净色而生？

其余眼门心路诸心及其相应法组，以及继续取同一色所缘为所缘的意门心路诸心及其相应法组，依心所依处色而生时，究竟是只依一个心所依处色而生，还是依许多心所依处色而生？对此加以考察时——

原书 183

有两种主张：1．这些名法组只依一个最明显、最强的依处色而生；2．这些名法组依许多作为所依的依处色而生。这是一个适合由贤善瑜伽行者本人在实修中检验、观察的问题。

在这两种主张中，“名法组只依一个最明显、最强的依处色而生”这一说，依照上文《大复注》《随复注》的解释，与“စက္ခုဉ္စ ပဋိစ္စ ရူပေ စ ဥပ္ပဇ္ဇတိ …（cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati…，缘眼与诸色而生起）”等教说，如恒河水与阎牟那河水混合一般，完全融为一体、彼此一致。然而，《根本复注》的作者似有意主张：名法组依许多作为所依的依处色而生。

（参见《根本复注》2-48。）

说它们只依一个依处色而生时，应当如下理解：1．五门转向依一个心所依处色而生；在与它前一刹那仍存在的有分断（即断止的有分）同时生起的诸心所依处色中，它依最明显、最强的一个；2．眼识依一个眼所依处色而生；在与最初的过去有分同时生起、且属于 majjhimāyuka（中寿型）的诸眼所依处色中，它依最明显、最强的一个；3．领受依一个心所依处色而生；在与其前一刹那已经生起的眼识心同时生起的诸心所依处色中，它依最明显、最强的一个。其余也应照此分别理解。

概括而言，除眼识以外的眼门心路诸心，以及继续取色所缘的意门心路诸心——换言之，除五识以外的一切心——都依一个最明显、最强的心所依处色而生。这个心所依处色，是与结生等更早诸心中的某一个前行心同时生起的；作为其俱生根据的前行心并不恒定、没有定准。

这里将依据 Mine Khine Sayadaw（မိုင်းခိုင်းဆရာတော်）所著《ဝိထိပုံ- ဘုံစဉ်- ဆန်းပုံ- သိမ်ပုံကျမ်း》中西亚多本人采用的图表，连同注释，说明 mandāyuka、amandāyuka、majjhimāyuka 三类净色及依它们而生的诸识。

原书 184

极大所缘眼门心路：彼所缘轮次

〔前段有分〕以业、业相、趣相三者中的一种为所缘。〔眼门心路〕以现在色所缘为所缘。
心路阶段：有分×13- 过去有分- 有分波动- 有分断- 五门转向- 眼识- 领受- 推度- 确定- 速行×7- 彼所缘×2- 有分。寿相标记：上述 31 格各有三点标记（○○○），逐格按原表保留。
`mandāyuka`（短寿型）眼净色（37）；`amandāyuka`（长寿型）眼净色（11）。
`majjhimāyuka`（中寿型）眼净色（1）。

第一大所缘眼门心路：速行轮次

〔前段有分〕以业、业相、趣相三者中的一种为所缘。〔眼门心路〕以现在色所缘为所缘。
心路阶段：有分×12- 过去有分×2- 有分波动- 有分断- 五门转向- 眼识- 领受- 推度- 确定- 速行×7- 有分。寿相标记：上述 29 格各有三点标记（○○○），逐格按原表保留。
`mandāyuka`（短寿型）眼净色（34）；`amandāyuka`（长寿型）眼净色（14）。
`majjhimāyuka`（中寿型）眼净色（1）。

原书 185

第二大所缘眼门心路：速行轮次

〔前段有分〕以业、业相、趣相三者中的一种为所缘。〔眼门心路〕以现在色所缘为所缘。
心路阶段：有分×11- 过去有分×3- 有分波动- 有分断- 五门转向- 眼识- 领受- 推度- 确定- 速行×7- 有分。寿相标记：上述 29 格各有三点标记（○○○），逐格按原表保留。
`mandāyuka`（短寿型）眼净色（31）；`amandāyuka`（长寿型）眼净色（17）。
`majjhimāyuka`（中寿型）眼净色（1）。

第一微细所缘眼门心路：确定轮次

〔前段有分〕以业、业相、趣相三者中的一种为所缘。〔眼门心路〕以现在色所缘为所缘。
心路阶段：有分×10- 过去有分×4- 有分波动- 有分断- 五门转向- 眼识- 领受- 推度- 确定×2- 有分×6。寿相标记：上述 28 格各有三点标记（○○○），逐格按原表保留。
`mandāyuka`（短寿型）眼净色（28）；`amandāyuka`（长寿型）眼净色（20）。
`majjhimāyuka`（中寿型）眼净色（1）。

原书 186

短寿型、长寿型与中寿型（mandāyuka、amandāyuka、majjhimāyuka）三类净色

1．`mandāyuka`（短寿型）净色；2．`amandāyuka`（长寿型）净色；3．`majjhimāyuka`（中寿型）净色——这三类全都是寿命十七个心刹那的 `sattarasāyuka`，实际寿命没有长短、增减之别。不过，按照它们相对于五门心路五种所缘是同时灭、先灭还是后灭，分别称为 `majjhimāyuka`、`mandāyuka` 与 `amandāyuka`。在眼门极大所缘心路中，与过去有分的生起同时生起的眼净色，和撞击自己的色所缘同时灭；由于相对于该色所缘既不长也不短，寿命居中，故名 `majjhimāyuka`（中寿型，即同灭型）。

在该过去有分以前的诸心刹那中——尤其在先前诸有分心刹那中——生起的三十七个眼净色，都在撞击它们的色所缘灭去以前先行灭去。由于相对于该色所缘寿命较短，故称为 `mandāyuka`（短寿型，即先灭型）。

在该过去有分的住、灭阶段以及随后诸心刹那中生起的十一个眼净色，到撞击它们的色所缘灭去时仍未灭去。由于相对于该色所缘寿命较长，故称为 `amandāyuka`（长寿型，即后灭型）。其余眼门心路，以及耳门心路等，也应依此方法理解。

短寿型、长寿型与中寿型的五净色，都先于五识生起，并且直到五识生起时仍有寿命、尚未灭去，因而都能以前生依止〔缘〕的方式，成为五识所可依止的净色。然而，`Abhidhammāvatāra-ṭīkā` 经过多番问难后判定：五识只依中寿型五净色而生；同时否定“五识依与五门转向或有分断同时生起的五净色而生”之说。该论又说：“တထာပိ ဝိစာရေတဗ္ဗမိဒံ ဌာနံ”（`tathāpi vicāretabbam idaṃ ṭhānaṃ`），意为：“然而，此处仍应审察。”在五蕴地所生的诸意识心中，结生心依与自己同时生起的心所依处而生；有分等意识心则依与自己的前一无间心同时生起的

心所依处而生。从灭尽定出定时，不还果心与阿罗汉果心依约在前一个心刹那生起的心所依处而生。临终时，有分、转向等意识心，则依与从死心倒数第十七个心同时生起的心所依处而生。（《ဝိထိပုံ-တုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံကျမ်း》，第 2 页。）

原书 187

声所缘（声音）线：观照名法的方法

在色所缘（颜色）线中，要逐一观照那些以色所缘为所缘而生、包含善速行的善组名法。同样，也必须把以声所缘（声音）为所缘而生的善组名法，逐一无余地摄取、观修。若要摄取、观修声所缘线中包含善速行的善组名法，应当：1．把耳净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现于智中。

2．从外界取一个声音（声所缘）为所缘，把它摄取起来。对该声音（声所缘）分别作六次观照：1．观为声所缘（声音）；2．观为色法；3．观为无常；4．观为苦；5．观为无我；6．观为不净。与色所缘（颜色）线相同，每一项又依智与喜相应与否的四种组合，各观一次。由于如理作意，便会生起含有善速行的耳门心路与意门心路。耳门心路的心相续是：五门转向、耳识、领受、推度、确定、七个速行、两个彼所缘。

（这是极大所缘心路。）在这一心路相续中，眼识的位置由了知声音（声所缘）的耳识取代。该耳识名法组所依的依处色，是在耳门中生起的五十四种大种色与所造色。除耳识以外，耳门心路内的其余诸心，以及继续取声音为所缘的诸意门心路心，则依意门——即心所依处所在处——的五十四种大种色与所造色而生。（请回看色业处篇诸表。）其余易知。这里也应观 `6 × 4 = 24` 次。

如果禅修者取自己的呼吸声等声音为所缘而观，就应分析入息、出息中的心生声九法聚，即连同呼吸声在内的九种色法；逐一摄取、观修，直到智见抵达声音这一究竟色法。

香所缘（气味）线

若要摄取、观修气味——即香所缘线的名法，应当：1．把鼻净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现于智中。

2．取许多色聚的香所缘为所缘；或者，若只想针对意门心路个别观照，也可取一个色聚的气味——香所缘——为所缘。（应观至密集破除。）

原书 188

对于该气味，也就是香所缘，应分别作六次观修：1．观为香所缘，即气味；2．观为色法；3．观为无常；4．观为苦；5．观为无我；6．观为不净。由于如理作意，含有善速行的鼻门心路与意门心路将会生起。依智、喜相应与否，每一种都按四种方式分别观修。在鼻门心路中，以鼻识取代眼识；鼻门极大所缘心路的心相续依次为：五门转向、鼻识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘。作为鼻识所依方面的色法，包括鼻所依处在内的五十四种真实色法，以及所有能够取得的非真实色法。此处也应观修 6 × 4 = 24 次。

味所缘（滋味）线

若想摄取、观修滋味（即味所缘）线的名法：1．应把舌净色与有分意净界合在一起摄取，使两者同时显现。

2．伸取许多色聚的味所缘为所缘；若专门只想观修意门心路，也可以取一个色聚的味所缘为所缘。〔应观至破除密集。〕当该味所缘同时趋入并显现于舌门与意门时，应分别作六次观修：1．观为味所缘；2．观为色法；3．观为无常；4．观为苦；5．观为无我；6．观为不净。由于如理作意，含有善速行的舌门心路与意门心路将会生起。舌门心路只能了知味所缘本身；诸意门心路则能分别了知上述六种性质。该舌门心路心相续由五门转向、舌识、领受、推度、确定、七次速行与两次彼所缘

所组成。其中，舌识依舌所依处（即舌净色）而生；其余舌门心路诸心，以及继续缘取味所缘的诸意门心路心，则依心所依处色而生。不过，依经教法必须摄取、观修至破除密集，所以应知：从所依方面而言，所指包括五十四种色法。请参看色业处篇的诸表。此处也应观修 6 × 4 = 24 次。

触所缘（所触）线

触所缘（所触）线

若想摄取、观修触所缘线的名法：1．应把身净色与有分意净界合在一起摄取，使两者同时显现在智中。〔在身体上自己想要观修、触感明显的某一处——例如臀部与地面接触的臀部位置——专注观照四界时，将会见到色聚微粒；此时应摄取四十四种色法。随后，从这四十四种色法中摄取身净色，再摄取有分意净界，把二者合在一起，使它们同时显现在智中。〕2．对于与该身净色最为邻近、构成触所缘的许多色聚〔或一个色聚〕，应与两种净色一并摄取其中的：（甲）地界，或者（乙）火界，或者

（丙）风界，使所取净色与所缘同时显现在智中。〔应只把最明显的一界作为重点观修、摄取。〕当该触所缘同时趋入并显现于身门（即身净色）与意门（即有分意净界）时，应分别作六次观修：1．观为触所缘——即地界、火界或风界，或者观为坚硬性、热性、支持性；2．观为色法；3．观为无常；4．观为苦；5．观为无我；6．观为不净。由于如理作意，含有善速行的身门心路心相续，以及继续缘取该触所缘的诸意门心路，将会分别生起。在这些心路中，身门心路只能缘取触界本身。

身门心路不能把该触界了知为色法、无常、苦、无我或不净；诸意门心路则能分别了知上述六种性质中的每一种。

身门心路的心相续依次为：五门转向、身识、领受、推度、确定、七次速行与两次彼所缘。意门心路的次序已经清楚。

其中，身识依身体中——尤其自己正在观修的臀部等某一身体部位中——包括身净色在内的四十四种色法

原书 190

而生。其余身门心路诸心，以及继续缘取该触所缘的诸意门心路心，则依位于心脏、包括心所依处色在内的五十四种色法而生。

注——称为触界的色法有三种：地界、火界与风界。首先，可以取与自己想要观修且已经摄取的身净色最为邻近的诸色聚中所含的地界、火界或风界之一为所缘而观。不过，依界业处简略法，应当摄取、观修取二十八种色法全体为所缘而生起的名法；因此，对于取这三种触界中的每一种为所缘而生起的名法，都应继续无余摄取。

在坚硬性、热性或支持性等各自明显之处，应先摄取身净色；随后把有分意净界与身净色合在一起摄取，使二者同时显现在智中。然后，对于位于最邻近该身净色的诸色聚中的各界：1．也应缘取地界而摄取名法。

2．也应缘取火界而摄取名法。

3．也应缘取风界而摄取名法。

应分别观修：1．缘取地界，6 × 4 = 24 次；2．缘取火界，6 × 4 = 24 次；3．缘取风界，6 × 4 = 24 次。

脑与智

在这一部分，贤善的瑜伽行者可以亲自实地检验：脑中究竟有没有智（ñāṇa），这一智是否会在那里生起。依佛陀的阿毗达磨法，脑不过是诸色聚的集合。在这里，贤善的瑜伽行者若专注观照脑内的四界，便能轻易见到色聚微粒；因为从色业处篇开始，他已经透彻摄取了脑中的五类色聚与四十四种色法。因此，瑜伽行者应再次摄取脑中处于无常状态的这四十四种色法，并以智辨别。当能够从这四十四种色法中清楚观修身净色时——

原书 191

1．应把该身净色与有分意净界合在一起摄取，使二者同时显现在智中。

2．伸取最邻近该身净色的许多色聚〔或一个色聚〕内的地界、火界或风界之一为所缘而摄取；应选择其中最明显的一界。

当这些触界中的任一界同时正面撞击脑中的身净色，以及依心所依处而生的有分意净界，或者同时显现于二者时，取该触界为所缘的身门心路心与意门速行心路心相续便会生起。应观察这些心路所含的五门转向、确定及意门转向，如何把它确定为地界、火界或风界。对于继续缘取该触界的意门心路，也应观察其中的意门转向如何把同一触所缘确定为色法、无常等。由于如理作意，大善速行心路心相续便会生起。

若每一速行都与智、喜相应，便各有一组三十四种名法。

这些由三十四种名法组成的名法组，以有分意净界为门，只依心所依处色而生；在这里所比较的两类名法中，智只见于这些名法组。依脑中身净色而生的，则只有八种名法。这八种是：身识心、触、受、想、

思、一境性、命根、作意；其中不含智。贤善的瑜伽行者应当亲自反复实地检验、观修，看看这一说法是否正确。

注——在这条触所缘线中，若触所缘是可意的，身识便与乐受相应；若是不可意的，身识便与苦受相应。应观修至领会此义。

至此，已经说明了摄取、观修善组名法的方法：这些名法取二十八种色法为所缘而生，其中含有善速行；观修时分为色所缘线、声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线与法所缘线六条线。这种摄取法依界业处简略法而行，也就是按处门摄取的体系。如果贤善的瑜伽行者还想依界业处详尽法，继续摄取、观修取诸色法为所缘而生起的名法，则应依下述方法继续摄取。

原书 192

依界业处详尽法广摄名法

《清净道论》第二册第 226“同样，〔作意〕‘头发中的地界以坚硬为特相……入息、出息中的地界以坚硬为特相’——最初趋入〔所缘〕的是触；与它相应的受是受蕴……心是识蕴，如此呈现。”（《清净道论》2-226。）依此类推，也要摄取、观修下列名法组：取头发这一身分中四十四种色法所含的地界为所缘而生，并以触等五法为首的名法组；……

还要摄取、观修取入息、出息这一身分中的地界为所缘而生、以触等五法为首的名法组；这里的色法，是称为心生声九法聚和声、轻快性等十二法聚的九种、十二种色法。在摄取名业处的三种方法——1．从触开始摄取；2．从受开始摄取；3．从能知之心，即识，开始摄取——当中，圣典指示应采用能在智中清楚呈现的任何一种方法，摄取、观修诸名法。这是 upalakkhaṇa-naya（举例显示之法）与 nidassana-naya（例示法），也就是“略举一端，余者依例自明”的方法。

依照这项指示，头发这一身分中有四十四种色法；对于取其中每一种色法为所缘而生起的名法，都应沿用前述六条所缘线所说明的方法观修。例如，四十四种色法中所含的色所缘，即颜色界，应按色所缘线来观；香、味等也同样理解。其余各身分中能够取得的每一种色法，也应依色业处篇的说明类推观修。在这些色法中，除色、声、香、味、触五种所缘以外，其余一切色法都称为法所缘。对于这些作为法所缘的色法，也只须依照法所缘线中摄取名法的

方法摄取、观修即可。

观照时应特别注意

“地界以坚硬为特相。”（《清净道论》2-226。）这里特别指示：在四十二身分中，应摄取各种色法各自相应的自性特相为所缘而生起的名法，例如地界的坚硬特相、水界的流动特相等。因此，应优先摄取、观修那些特别取各种色法各自自性特相为所缘的意门速行心路心相续。

摄取离心所与无量心所名法的方法

原书第 193 – 212 页

原书 193

摄取离心所与无量心所名法的方法

三种离心所

现在继续说明怎样摄取、观修与离心所相应而生的名法组。离心所取 viramitabba-vatthu，即“应远离之事”为所缘。各个离心所应远离之事，或称 vītikkamitabba-vatthu，即“可违犯之事”，彼此并不相同。

这里，在有机会造作恶行或恶命时仍不去造作，就称为“远离”。三种离心所各自所应远离的所缘不同；因此，在世间法中，这些离心所不能在同一个心刹那内共同相应生起。

所谓正语，是在有机会造作语恶行时，不造作而远离的性质。所谓正业，是在有机会造作身恶行时，不造作而远离的性质。所谓正命，是在有机会从事称为恶命（durājīva）、邪命（micchājīva）的错误谋生活动时，不去从事而远离的性质。正因为三者所远离的所缘不同，这三种离便不能在同一个心刹那内共同相应生起。

恶行与恶命

在离心所这一论题中，恶行分为身恶行与语恶行两种。这两类恶行只要与谋生相联系，就称为 durājīva，即恶命（不善谋生）。

以狩猎、捕鱼为业，以偷盗、抢劫为业，或受人给钱、为了糊口而行邪淫——这些身恶行全都是与谋生相连的恶命。

靠欺骗、颠倒是非而做不正当的诉讼代理谋生；受人给钱，为了谋生而挑拨争斗、辱骂；或靠说种种无益而琐碎的话谋生——这些语恶行称为恶命。

比丘若为了获得四种资具，对男女施主做出不应给予、不应做、不应从事的事，例如赠送果实、赠送花、替人治病、占卜算命等，这些就是 kuladūsana（污家）、anesanā（非法求取）和 micchājīva（邪命）的行为。比丘若受用由污家、非法求取、邪命所得的四种资具，就是恶命（durājīva）。

kuladūsana（污家）——对于三宝的功德与恩德，以及业与业果等法深信不疑的信，才是真实、正确的信。

对于原本具有这种真实、正确之信的男女施主，若比丘向他们赠送果实、赠送花、替人治病、占卜算命等；施主若因此而对实行这些事的比丘

原书 194

生起恭敬，那么这些施主原有的真实、正确之信就遭到破坏。他们不再是因为僧团正直、清净地修习能导向出离轮回的善法——八支圣道——而信敬其“善行道”（suppaṭipanna）等僧德，反而变成因为赠果、赠花等私惠而恭敬那位比丘。可见，赠果、赠花等行为会破坏男女施主真实、正确的信，故称为 kuladūsana，即污家之行。

anesanā（非法求取）——比丘以赠果、赠花、迎合男女施主、投其所好、奉承吹捧等方式寻求四种资具，就是以不适当的方法寻求资具，称为 anesanā。

micchājīva（邪命）——其实并未证得禅那、道、果、涅槃或真实之法，却夸耀宣称自己已经证得，借此谋求四种资具；替人充当使者、传话奔走，以此谋求四种资具；向既非亲属、也未曾向自己作过资具邀请的男女施主，以不适当的方式索求资具——这类行为都属于邪命。

对于比丘，受用由污家、非法求取、邪命所得的四种资具，也是恶命（durājīva）。反之，若行为不与谋生相连，例如出于憎恨而杀生，出于嗜好而狩猎、钓鱼，或只是故意说谎等，就只是身恶行或语恶行，并不是"以恶法谋生"意义上的 durājīva。

正语

正语可分为 kathā-sammāvācā（言说正语）、cetanā-sammāvācā（思正语）和 virati-sammāvācā（离正语）三种。其中：1．与因果相应、无过而善美的言语声，称为言说正语。

2．作为说出这种无过善语之因，并与确定心、神通速行、大善速行或大唯作速行相应的思，称为思正语。

3．当某件事情中出现了欺骗说谎的机会，如果远离这一语恶行而说出真实的话，那么发出真实话语的那一心生起中含有远离，即 virati；或者不说谎而保持沉默，那么保持沉默的那一心生起中也含有这种远离。只有这一远离的性质，才称为 virati-sammāvācā，即离正语。凡由这种正语之离所远离的语恶行，都必须与谋生无关。

因此，应简要记住：远离四种与谋生无关的语恶行中任何一种的性质，就称为正语。

摄取、观修这些离心所时，可以看出其观法稍有困难。

这些离心所都以现在的可违犯之事（vītikkamitabba-vatthu）为所缘而生；所谓可违犯之事，是他人的生命、财物等可成为恶行侵犯对象的事。贤善的瑜伽行者正在坐禅，也就是正在摄取含有离心所的名法组时，并未实际面对这些可违犯之事，所以所观境稍难取得。因此，应回取自己平日远离或曾经远离某种恶行时生起的那组名法来观。不要因此误解为离心所本身取过去法为所缘：离心所当时所缘的是现前可违犯之事；当前被回取为所缘的，才是取该事为所缘而生起的过去名法组，并

对这组名法加以摄取、观修；应当如此理解。

《摄阿毗达磨义论 · 摄离路分别品》论及业所缘的显现时说——巴利引文（缅文转写）："ကမ္မံ ပန အတီတမေဝ၊ တဉ္စ မနောဒ္ဝါရဂ္ဂဟိတံ။"（kammaṃ pana atītameva, tañca manodvāraggahitaṃ）译："至于〔作为所缘而显现的〕业，它唯属过去，且由意门所取。"也就是说，当前意门心路中的心能够回取过去业为所缘。

同一品又说——巴利引文（缅文转写）："တမေဝ ဝါ ပန ဇနကဘူတံ ကမ္မံ အဘိနဝကရဏဝသေန ဒ္ဝါရပတ္တိံ ဟောတိ။"（tam eva vā pana janakabhūtaṃ kammaṃ abhinavakaraṇavasena dvārappattaṃ hoti）译："或者，

那一令生业本身，会以犹如重新造作的方式来到〔意〕门。”也就是说，过去已造、将要给果的令生业，会在意门中显现得犹如当下重新造作一般。

依照这两段话，摄取、观修离心所时，若回取过去曾经生起、曾经造作的正语等离善业为所缘，这些过去业所缘便能显现于贤善瑜伽行者当下的意门。

这种业所缘显现时，有两种方式：1．依“先前已作想”（pubbekata-saññā）而显现；2．依“当下新作想”（sampatikata-saññā）而显现。

1．认知为“过去曾经做过”的想，称为先前已作想（pubbekata-saññā）。

2．认知为“现在刚做过”的想，称为当下新作想（sampatikata-saññā）。

其中，依先前已作想而显现的方式是：过去远离妄语等语恶行时，若曾生起欢喜的善思，现在便能回忆由那一善思所主导的名法组，也能再次取由那一善思所主导的名法组为所缘。

依当下新作想而显现的方式如下：若过去曾远离妄语等语恶行，现在再次取那一曾经远离的所缘为所缘时，它会在意门显现得仿佛正在重新造作、正在重新远离。这样，与离相应的名法组便会在贤善瑜伽行者的意门，以仿佛重新造作的方式显现。

这时，就能够摄取、观修这些名法组。

正语：观法

1．逐步建立定力。

2．摄取有分意净界。

3．回取一个曾经生起正语的所缘，以它为所缘。

例如：回取一个自己曾远离妄语时的所缘，以它为所缘。

4．当该所缘显现于贤善瑜伽行者的有分意净界时，应继续摄取那些以该所缘为所缘而生、含有正语的名法组。

另一种观法

1．逐步建立定力。

2．从现在开始，逐步回溯摄取色法与名法，直到过去曾经生起正语的时段；例如，一直回溯到自己曾远离妄语的时段。

3．继续摄取那次正语生起时的有分意净界。

4．以该有分意净界为依托，继续摄取那次正语生起时所生的名法组；这些名法组含有远离妄语的离心所，即正语。

采用上述任一种方法，都能取得成功。对于正业与正命，也应以同样方式理解。

三十五种名法

如此摄取时，通常依下列意门心路形式生起：1．意门转向一次；2．速行七次；3．彼所缘两次。彼所缘有时生起，有时不生起，所以说“通常”。其中一般各有：1．意门转向含十二种心与心所，即十二种名法；2．每一速行含三十五种名法；3．每一彼所缘含三十四种名法。所谓三十五种名法，是在先前信慧组的三十四种名法中再加入一种正语而成。离心所不与彼所缘果报等果报名法相应；所以，表中彼所缘所列的三十四种，是就智相应大果报彼所缘而言。这些彼所缘依所应，可为悦受或舍受，也可为智相应

或智不相应。无因果报彼所缘也可能生起。本处仅列出依智与喜的有无变换而成的四种摄取、观修观法表。

如果实际生起了无因果报彼所缘，就按其实际生起的情形观照即可。

正语心路观法表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	有因彼所缘（2次）（或）	无因彼所缘（2次）
12	35	34（或）	12/11
12	34	33〃	11/11
12	34	33〃	12/11
12	33	32〃	11/11

依同一理路（ekatta-naya），贤善瑜伽行者现在的有分意净界，与过去正语生起时的有分意净界，属于同一条连续不断的生灭相续。若现在再次回取过去正语生起时的所缘，该所缘就能重新显现于贤善瑜伽行者当前的有分意净界中；此时便容易摄取那些以该所缘为所缘而生的名法组。

应分别摄取、观修：1．取远离妄语为所缘，观一轮（每轮4种）；2．取远离两舌，即离间语，为所缘，观一轮（每轮4种）；3．取远离恶口为所缘，观一轮（每轮4种）；4．取远离绮语为所缘，观一轮（每轮4种）。在速行与彼所缘的名法组中，信是信受业与业果的性质。

慧是通晓、理解业与业果的性质，也就是业为己有正见（kammassakatā-sammādiṭṭhi）。

正业：观法

正业也有三种：1．行为正业（kiriyā-sammākammanta）；2．思正业（cetanā-sammākammanta）；3．离正业（virati-sammākammanta）。

1．从事某项无过失的事务或工作时，行为者的身体行为称为“行为正业”。

2．促成该无过失事务或工作得以实行的思，称为“思正业”。

3．当造作某种身恶行的机会出现时，若不去实行而予以远离，那么在远离之际，无论另有实行某种身体行为与否，这种远离都称为“离正业”。

原书 198

凡通过这种离正业所应远离的恶行，都不得与谋生相关。因此，应当知道，本处所谓“正业”，是远离不与谋生相关的身恶行之性质。

1．摄取有分意净界。

2．回取一个过去曾经生起正业的所缘，或惯常生起正业的所缘，以它为所缘。

3．当该所缘显现于有分意净界时，应继续摄取含有正业的意门速行心路名法组。

在每一速行中，若于先前信慧组的三十四种名法再加入一种正业，最多便有三十五种名法。应依智与喜相应与否加以变换，观照四种。

正业心路观法表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	有因彼所缘（2次）（或）	无因彼所缘（2次）
12	35	34（或）	12/11
12	34	33〃	11/11
12	34	33〃	12/11
12	33	32〃	11/11

应分三轮观照：1．取自己曾远离杀生——即杀害他命——时的所缘，观一轮；2．取自己曾远离偷盗——即不正当地拿取他人财物——时的所缘，观一轮；3．取自己曾远离邪淫时的所缘，观一轮。每一类又依智与喜相应与否加以变换，各观4种。这里，信也是信受业与业果；慧则是通晓、理解业与业果，也就是业为己有正见。还可仿照正语所示的方法，采用另一种观法。

正命

正命有两种：1．精进正命（vīriya-sammā-ājīva）；2．离正命（virati-sammā-ājīva）。

1．在这两种正命中，在家人可以依传统从事耕田、经商、织布等工作；若是比丘僧，则不混杂污家（kuladūsana）、非法求取（anesana）与邪命（micchājīva），只依世尊所许可的圣求（ariyapariyesanā）——即圣者求取四资具的方法——如法取得四资具。以这些方式谋生者，在耕田、经商、织布、托钵等各个时刻所生起的

原书 199

善妙而正确的努力，即正精进，称为“精进正命”（`vīriya-sammā-ājīva`）。

2．前述正语、正业部分所说的语恶行与身恶行，如果同谋生相连——例如靠不法替人诉讼谋生、收受贿赂、以狩猎捕鱼为生；若是比丘，则以污家（`kuladūsana`）、非法求取（`anesana`）、邪命（`micchājīva`）取得并受用四资具——后来若远离，决定不再作这类恶行，就是“离正命”（`virati-sammā-ājīva`）。在这里讨论离心所时，所要的正是这种离正命。因此，此处“正命”应理解为：远离与谋生相关的身恶行、语恶行的性质。

再者，对在家人而言，《买卖经》（`Vaṇijjā Sutta`，《增支部》2-183；AN 5.177）列出皈依三宝的优婆塞不应从事的五种贸易：1．武器贸易（`sattha-vaṇijjā`）；2．人口贸易（`satta-vaṇijjā`）；3．畜肉贸易（`maṃsa-vaṇijjā`），即饲养牲畜以供肉类买卖；4．致醉品贸易（`majja-vaṇijjā`），即酒类及麻醉品贸易；5．毒物贸易（`visa-vaṇijjā`）。不受用由这五种贸易所得的财物而予以远离的性质，也属于正命。

再者，对比丘而言，不作、不行污家、非法求取与邪命之事而予以远离，并且不受用由这些不如法行为所得的资具而予以远离，这种性质也就是正命。

正命：观法

1．摄取有分意净界。

2．取一个过去曾生起正命时的所缘为所缘。

例如：得知一枚能够孵出雏鸡的鸡蛋是特意为自己准备的，因而不吃、予以远离；应取这种远离的性质为所缘。

3．当该所缘显现于有分意净界时，继续摄取其中含有正命的意门速行心路心相续。

在每一个速行中，随智与喜是否相应，在先前的信慧组名法中再加入一个正命，便分别有三十五、三十四、三十四、三十三种名法。其余方法同前。

原书 200

正命心路观法表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	有因彼所缘（2次）（或）	无因彼所缘（2次）
12	35	34（或）	12/11
12	34	33〃	11/11
12	34	33〃	12/11
12	33	32〃	11/11

关于离应知之事

这里，为使观照这些离心所时能够更深入地理解观法，现依《殊胜义注》第 146 页等处所载，继续说明古代诸位大德论师的分析。

离分为三种：1．自然离（`sampatta-virati`）；2．受持离（`samādāna-virati`）；3．正断离（`samuccheda-virati`）。

1．自然离（`sampatta-virati`）。巴利引文（缅文字母）："တတ္ထ အသမာဒိန္နသိက္ခာပဒါနံ အတ္တနော ဇာတိဝယ ဇာဟုသစ္စာဒီနိ ပစ္စဝေက္ခိတ္တာ "အယုတ္တံ အမှာကံ ဧဝရူပံ ပါပံ ကာတု"န္တိ သမ္မတ္တံ ဝတ္ထုံ အဝီတိက္ကမန္တာနံ ဥပ္ပဇ္ဇမာနာ ဝိရတိ "သမ္မတ္တဝိရတိ"တိ ဝေဒိတဗ္ဗာ။"译："其中，未曾受持学处者反省自己的出身、年龄、博学等，心想：'我们不宜作这样的恶事。'当可违犯之事已经来到面前时，他们仍不越犯；在这些人之中生起的离，应知为'自然离'。"

（《殊胜义注》1-146。）

在这三种离中，未曾受持学处的人反省自己出身高贵、年长、具足多闻等条件，作出决定："像我们这样的人，不适合做这种卑劣之事。"当可违犯之事（`vatthu`）已经来到面前时，他们仍不越犯；在这些人的相续中生起的离，应知为自然离。依这段话，事先没有受持学处，只在遇见可违犯之事时不越犯而远离，便称为自然离。

Cakkana 优婆塞

从前，Sihaḷa（锡兰）岛上有一位名叫 Cakkana 的优婆塞。他年幼时，母亲患上一种疾病。医生说，新鲜兔肉适宜给病母作食疗。于是 Cakkana 的兄长命他去田野寻找兔肉。Cakkana 为了寻找适合作为患病母亲食疗的

新鲜兔肉，便出发前往田野。Cakkana 到达田间时，恰有一只小兔也来到田里吃嫩稻。他一见小兔，便迅速追赶；小兔被一条藤蔓缠住，又因惧怕死亡而哀鸣。Cakkana 听见叫声，走到小兔所在之处，把它捉住。

他先想："我要把它做成母亲的药。"继而又想："我若为了让母亲活命，便使另一个生命失去命根、把它杀死，这种杀害之事于我并不适宜。"〔这正是忆起杀生的过患。〕如此思惟后，他对小兔说："小兔弟弟，走吧！回到林中，同兔群一起吃草饮水吧。"说完便放了它。回家后，兄长问："捉到兔子了吗？"他把自己所做的一切如实相告。兄长不满，便责骂 Cakkana。受责骂后，Cakkana 来到母亲面前。巴利原串（缅文字母）："ယတော အဟံ ဇာတော၊ နာတိဇာနာမိ သဉ္စိစ္စ ပါဏံ ဇီဝိတာ ဝေါရောပေတာ"တိ သစ္စံ ဝတ္ဝာ အဌာသိ။"其中真实语的内容由下一单元解释。

其义是："从我长到能够辨事的年龄以来，我不曾怀着故意令他命终的意图杀害任何生命。"他如此宣说这一真实的谛实语并站在那里；就在宣说谛实语时，Cakkana 母亲的疾病痊愈了。（《殊胜义注》1-146。）在这个故事中，当兔子作为可直接违犯之事来到眼前时，他不杀而予以远离，这就是自然离。由此已经清楚，自然离缘取当下可违犯之事。

2．受持离（`samādāna-virati`）。巴利引文（缅文字母）："သမာဒိန္နသိက္ခာပဒါနံ ပန သိက္ခာပဒသမာဒါနေ စ တတုတ္တရိဉ္စ အတ္တနော ဇီဝိတမ္ပိ ပရိစ္စဇိတ္တာ ဝတ္ထုံ အဝီတိက္ကမန္တာနံ ဥပ္ပဇ္ဇမာနာ ဝိရတိ "သမာဒါနဝိရတိ"တိ ဝေဒိတဗ္ဗာ။"译："对于已经受持学处的人，无论在受持学处之时，还是从此以后，甚至宁可舍弃自己的生命也不越犯其事；在这些人之中生起的离，应知为'受持离'。"（《殊胜义注》1-146。）依受持学处而生起的离，称为受持离。

已受持学处的人，无论在受持学处之时，还是受持之后，都因为已经受持学处，甚至宁可舍弃自己的生命，也不越犯可违犯之事；在他们的相续中生起的离，应知为受持离。（《殊胜义注》1-146。）

住在 Uttara Vaḍḍhamāna 山一带的一位优婆塞

这位优婆塞在 Ambariya 寺住锡的 Piṅgala Buddharakkhita 大长老座下受持诸学处，然后去耕田。耕作完毕，他把牛放开，牛却走失了。于是他开始寻找那头走失的牛；

四处寻觅时，不觉登上 Uttara Vaḍḍhamāna 山。山上有一条巨蟒把他缠住。他本想用手中锋利的锸斧砍断蛇头，却又想到："我已经在一位值得尊敬、能令善心相续大为增长的老师面前受持诸学处；若如今毁犯这些学处，这种毁犯之事于我并不适宜。"如此反复思惟三次后，他下定决心。巴利原串（缅文字母）："ဇိဝိတံ ပရိစ္စဇာမိ၊ နော သိက္ခာပဒံ"，即："我宁舍生命，不舍学处。"于是，他把肩上那柄带柄的锋利锸斧抛进林中。就在那一刻，由于戒的威力，巨蟒也

放开他，离去了。（《殊胜义注》1-146—147。）依这个故事，也应知道，受持离同样缘取当下可违犯之事。

自然离没有预先受持学处；受持离则预先受持了学处。两者只在这一点上有别；至于面对已经来到面前的可违犯之事而不越犯、予以远离的方式，则完全相同。

巴利引文（缅文字母）："အသမာဒိန္နသီလဿ သမ္မုတ္တတော ယထာဥပဋ္ဌိတဝိတိက္ကမိတဗ္ဗဝတ္ထုတော ဝိရတိ သမ္မုတ္တဝိရတိ၊ သမာ- ဒါနဝသေန ဥပ္ပန္နာ ဝိရတိ သမာဒါနဝိရတိ။"译："未曾受持戒者，对已经来到面前、如其显现的可违犯之事而远离，是自然离；依受持而生起的离，是受持离。"（《中部复注》1-305。）3．正断离（`samuccheda-virati`）。巴利引文（缅文字母）："အရိယမဂ္ဂသမ္မယုတ္တာ ပန ဝိရတိ သမုစ္ဆေဒဝိရတီတိ ဝေဒိတဗ္ဗာ၊ ယဿာ ဥပ္ပတ္တိတော ပဘုတိ "ပါဏံ ဃာတေဿာမီ"တိ အရိယပုဂ္ဂလာနံ စိတ္တမ္ပိ နုပ္ပဇ္ဇတီတိ။"译："应知，与圣道相应的离是正断离；从它生起以后，诸圣者连'我要杀害生命'这样的心也不再生起。"（《殊胜义注》1-147。）应知，与出世间圣道相应、由无余断除一切恶行与恶命的随眠界而生起的离，称为正断离。从正断离生起之时起，圣者相续中连"我要杀害他的生命"这样的心也绝不再生起。（《殊胜义注》1-147。）

唯是善

巴利引文（缅文字母）："ပञ္စသိက္ခာပဒါနိ။ ပ ။ ကုသလာယေဝ။"译："五学处……唯是善。"（《分别论》2-305。）由于世尊已经教示："诸离法，也就是诸学处，决定唯是善法"，所以应知：诸离法只与速行相应而生，不与速行之后生起的彼所缘相应而生。

离法的所缘

巴利引文（缅文字母）："ပञ္စသိက္ခာပဒါနိ။ ပ ။ ပစ္စုပ္ပန္နာရမ္မဏာ။"译："五学处……以现在法为所缘。"（《分别论》2-305。）义注引文（缅文字母）："အာရမ္မဏတ္တိကေသု ပန ယာနိ သိက္ခာပဒါနိ ဇထ္ထ သတ္တာရမ္မဏာနီတိ ဝုတ္တာနိ၊ တာနိ ယသ္မာ သတ္တောတိ သင်္ခံ ဂတေ သင်္ခါရေယေဝ အာရမ္မဏံ ကရောန္တိ၊ ယသ္မာ စ သဗ္ဗာနိပိ ဇောနိ သမ္မုတ္တဝိရတိဝ

သေနေဝ နိဒ္ဒိဋ္ဌာနိ၊ တသ္မာ "ပရိတ္တာရမ္မဏာ"တိ စ "ပစ္စုပ္ပန္နာရမ္မဏာ"တိ စ ဝုတ္တံ။ ယတော ပန ဝိရမတိ၊ တဿ ဝတ္ထုနော အစ္ဆိန္ဒ ဗဟိဒ္ဓတ္တာ သဗ္ဗေသမ္ပိ ဗဟိဒ္ဓါရမ္မဏတာ ဝေဒိတဗ္ဗာတိ။”译：“在所缘三法中，这里所说诸学处‘以有情为所缘’，是因为它们只取被称为‘有情’的诸行作为所缘；又因为这些学处全都只依临境而离之义（`sampattavirati-vasena`）加以说明，所以说为‘以欲界法为所缘’及‘以现在法为所缘’。再者，由于所远离之事完全在自身之外，应知一切学处都以外在法为所缘。”（《迷惑冰消》2-369。）义注又说：“ဣမသ္မိံ ပန သိက္ခာပဒဝိဘင်္ဂေ သမ္မာသမ္ဗုဒ္ဓေန အတိဓမ္မဘာဇနီယေပိ ပဍ္ဍပုဒ္ဓကေပိ လောကိယာနေဝ သိက္ခာပဒါနိ ကထိတာနိ။”译：“在这篇《学处分别》中，正等觉者无论在‘阿毗达磨分别’还是‘问分’，所说都只是世间学处。”（《迷惑冰消》2-369。）复注引文（缅文字母）：“သမ္ဗတ္တဝိရတိဝသေနာတိ သမ္ဗတ္တေ ပစ္စုပ္ပန္နေ အာရမ္မဏေ ယထာဝိရမိတဗ္ဗတော ဝိရတိဝသေနာတိ အတ္ထော။”译：“所谓‘依临境而离之义’，意思是：当所缘已经来到、成为现在所缘时，依其所应远离而远离。”（《根本复注》2-190。）依上述巴利、义注与复注，世间诸离只取现在的

欲界所缘为所缘。

在《学处分别》中，世尊开示诸学处为“以有情为所缘”（`sattārammaṇa`）。这些学处其实只取色名诸行——即已被称说、施设、安立为“有情”的那些法——为所缘；又因为这里的一切学处都只依“临境而离”的意义加以说明，所以世尊说它们是“以欲界法为所缘”（`parittārammaṇa`），也就是以欲界法为所缘之法；并说它们是“以现在法为所缘”（`paccuppannārammaṇa`），也就是以现在法为所缘之法。

再者，所远离的那一事完全属于外在法，因此应知，一切学处都是“以外在法为所缘”（`bahiddhārammaṇa`），也就是以外在的色名诸行为所缘。（《迷惑冰消》2-369。）上述义注说，世尊依 `sampattavirati` 的意义说明一切学处。读者可能误以为，这里的 `sampattavirati` 只指自然离、受持离、正断离三种之中的第一种“自然离”；为了消除这种误解，根本复注师才用“当所缘已经来到、成为现在所缘时”（`sampatte paccuppanne ārammaṇe`）等语加以解释。

只有当可违犯的现在所缘已经来到——换句话说，只有当可违犯的所缘来到而成为现在所缘——才可能远离当下所面对的杀生等各种行为。因此，复注师把 `sampatta` 一词解释为“当所缘已经来到、成为现在所缘时”（`sampatte paccuppanne ārammaṇe`）。确实，受持离也不会只因正在受持学处就已经生起；无论在受持学处之时还是后来，只有遇到可违犯的现在所缘并实际远离，受持离才生起。至于正断离，因为纯属出世间法，所以与这里的毗婆舍那观修无关。

因此，贤善的瑜伽行者在摄取、观修离名法组时，并非正值直接面对现在的可违犯所缘。所以上文说明：应回取自己过去某时曾远离的某一恶行或恶命为所缘，进而观修当时因远离该事而生起的离名法组。

关于杀生等之所缘应知事项

巴利义注引文（缅文字母）：“အာရမ္မဏတော ပါဏာတိပါတော ဇီဝိတိန္ဒြိယာရမ္မဏော။ အဒိန္နာဒါနံ သတ္တာရမ္မဏံ ဝါ သင်္ခါရာရမ္မဏံ ဝါ။ မိစ္ဆာစာရော ဣတ္ထိပုရိသာရမ္မဏော။ မုသာဝါဒေါ သတ္တာရမ္မဏောဝါ သင်္ခါရာရမ္မဏော ဝါ။ သုရာပါနံ သင်္ခါရာရမ္မဏံ။”译：“从所缘来说：杀生以命根为所缘；偷盗以有情或行法为所缘；邪淫以女人或男人为所缘；妄语以有情或行法为所缘；饮酒以行法为所缘。”（《迷惑冰消》2-366。）1．杀生之思以他人的命根为所缘。

2．偷盗之思，有时以有情为所缘，有时以无生命的行法为所缘。

3．邪淫之思以女人或男人为所缘。

4．妄语之思，有时以有情为所缘，有时以无生命的行法组为所缘。

5．饮酒之思，以无生命的行法组为所缘。（《迷惑冰消》2-366。）

所谓学处

巴利义注引文（缅文字母）：“ယသ္မာ ပန န ကေဝလံ ဝိရတိယေဝ သိက္ခာပဒံ၊ ဧတနာပိ သိက္ခာပဒမေဝ၊ တသ္မာ တံ ဒဿေတုံ ဒုတိယနယော ဒဿိတော။ ယသ္မာ စ န ကေဝလံ ဧတေယေဝ ဒွေ ဓမ္မာ သိက္ခာပဒံ၊ ဧတနာသမ္ပယုတ္တာ ပန ပ ရောပဏ္ဏာသဓမ္မာပိ သိက္ခိတဗ္ဗကောဋ္ဌာသတော သိက္ခာပဒမေဝ၊ တသ္မာ တတိယနယောပိ ဒဿိတော။”译：“并非只有离才是学处，思也是学处；为了显示这一点，便开示第二种方法。又因为并非只有这两法是学处，与思相应的五十余法，从应当修学的组成部分而言，也都是学处；所以又开示第三种方法。”

（《迷惑冰消》2-365。）

依上述义注的解释：1．离心所也称为学处。

2．思也称为学处。

3．并非只有离与思这两种法称为学处；与思相应的心、心所法组，因为也是应当修习的法聚，所以同样称为学处。

对离之所缘的考察

巴利义注引文（缅文字母）：“အာရမ္ဘဏတောတိ ပါဏာတိပါတာ ဝေရမဏီ ပရဿ ဇီဝိတိန္ဒြိယံ အာရမ္ဘဏံ ကတ္ဝာ အတ္ထနော ဝေရ- ဧတနာယ ဝိရမတိ။ ဣတရာသုပိ ဧသေဝ နယော။ သဗ္ဗာပိ ဟိ ဧတာ ဝီတိက္ကမိတဗ္ဗဝတ္ထုံ အာရမ္ဘဏံ ကတ္ဝာ ဝေရဧတနာဟိယေဝ ဝိရမန္တိ။”译：“所谓‘从所缘而言’：离杀生以他人的命根为所缘，远离自己那种致怨之思（`vera-cetanā`）；其他诸项也依同一方法。所有这些离，确实都以可违犯之事（`vītikkamitabba-vatthu`）为所缘，只从诸致怨之思中远离。”（《迷惑冰消》2-368。）

原书 205

巴利根本复注引文（缅文字母）：“သတ္တက္ကတ္ထိပုရိသာရမ္ဘဏတာ တဏှဂဟိတသင်္ခါရာရမ္ဘဏတာယ ဒဋ္ဌဗ္ဗာ။ "ပဉ္စ သိက္ခာပဒါ ပရိတ္တာရမ္ဘ- ဏာ"တိ ဟိ ဝုတ္တံ။ "သဗ္ဗာပိ ဟိ ဧတာ ဝီတိက္ကမိတဗ္ဗဝတ္ထုံ အာရမ္ဘဏံ ကတ္ဝာ ဝေရဧတနာဟိ ဧဝ ဝိရမန္တီ"တိ ဧ ဝက္ခတိတိ။”译：“所谓以有情、女人或男人为所缘，应理解为以按这种方式执取的行法为所缘。因为已经说过：‘五学处以欲界法为所缘。’下文也将说：‘所有这些离都以可违犯之事为所缘，唯从诸致怨之思中远离。’”（《根本复注》2-189。）《随复注》又解释：“တဏှဂဟိတသင်္ခါရာရမ္ဘဏတာယာတိ "သတ္တံ အဝဟရာမိ၊ သတ္တေ ဝိပ္ပဋိပဇ္ဇာမိ"တိအာဒိနာ သတ္တာ- ကာရေန ဂဟိတသင်္ခါရာရမ္ဘဏတာယ၊ န ပန သတ္တပညတ္တိအာရမ္ဘဏတာယာတိ အဓိပ္ပါယော။”译：“所谓‘以按这种方式执取的行法为所缘’，意思是：以‘我要偷取有情；我要对有情行不正行’等方式，按有情的形相执取诸行而以之为所缘；并不是以有情概念为所缘。”

（《随复注》2-190。）

也就是说：正如应当依所缘判定杀生等恶行一样，也应当依所缘判定离杀生（即远离杀害他命）等诸学处。

1．离杀生学处，即远离杀害他命，以作为可违犯之事的他人命根为所缘，远离自身那种致怨之思（`vera-cetanā`）。

2．离偷盗学处，即远离不法拿取未经物主以身或语给予的他人财物，以作为可违犯之事的有情或无生命行法为所缘，远离自身的致怨之思。

3．离邪淫学处，即远离侵犯他人配偶，以作为可违犯之事的女人或男人为所缘，远离自身的致怨之思。

4．离妄语学处，即远离说虚假语，以作为可违犯之事的有情或无生命行法组为所缘，远离自身的致怨之思。

5．离饮用酒类与致醉品学处，即远离饮用作为沉醉与失念之因的酒类和致醉品，以作为可违犯之事、名为致醉物的无生命行法组为所缘，远离自身的致怨之思。

确实如此：所有这些离之思，都以他人的命根等称为“可违犯之事”（`vītikkamitabba-vatthu`）的对象为所缘，并且只从致怨之思中远离。（《迷惑冰消》2-368。）上述义注文说，某些学处以有情为所缘，某些则以女人或男人为所缘。关于这一解释，根本复注师和随复注师作了如下说明。

“我要偷取有情；我要偷取金银；我要对有情、女人或男人行不正行。”应知，诸离以这类方式，取被执作有情形相或金银等形相的有生命色名行、无生命色行为所缘；这些正是称为“可违犯之事”的对象。诸离只从致怨之思中远离。这里的意思是：这些离之思并不是以称为“有情”的概念团块，或称为金银等无生命物的概念团块为所缘而生。确实，巴利说：“ပဉ္စ သိက္ခာပဒါ ပရိတ္တာရမ္မဏာ။”译：“五学处以欲界法为所缘。”（《分别论》2-305。）世尊已经如此开示：五学处都以称为欲界法的欲界色、名为所缘。

义注还说：“所有这些离之思，都以他人的命根等称为‘可违犯之事’的对象为所缘，并且只从致怨之思中远离。”（《迷惑冰消》2-368。）《根本复注》2-189 与《随复注》2-190 对此解释如下：这里说“以有情为所缘”时，从胜义自性来说并没有有情，只有被认作有情的色名行法。同样，说“以女人为所缘”“以男人为所缘”时，从胜义自性看，也没有真实存在的女人或男人，只有被认作女人或男人的色名行法。同理，说“以金银为所缘”时，若以胜义眼、慧眼

细致观察、审察，就会发现并没有真实存在的金银，只有被认作金银的色行法聚。因此，虽然说“以有情为所缘”（`sattārammaṇatā`），却应记住，其实是“以行法为所缘”（`saṅkhārārammaṇa`）：所缘只是有生命的色名行法与无生命的色行法。

所谓“可违犯之事”（`vītikkamitabba-vatthu`），也只是被安立为可违犯之事的欲界色名而已。

因此，诸离法以作为可违犯之事的某一种现在欲界色名行所缘为所缘，远离应当远离的恶行。在这样的远离中，即使尚未遇到可违犯之事以前就预先受持了学处，那也只是受持思戒（`samādāna-cetanā-sīla`，由受持之思构成的戒），受持离尚未生起。受持学处以后，遇到可违犯之事时，只有不越犯而实际远离，才成为受持离。再者，即使直到遇见可违犯之事时才受持学处，并且不加越犯，也同样属于受持离。应当记住：像现今在布萨日受持学处，如果当时并没有明显的可违犯所缘现前，这只是受持思戒，并不是离戒（`virati-sīla`）。

两种无量心所

悲心所观法

悲，是以受苦有情为所缘而悲悯、怜恤，并欲使其脱离痛苦的性质。悲有时与名为悲禅的禅定相应，有时与欲界大善心相应。对于与禅定相应且含有悲的名法组，应依第107页所列诸表，仿照摄取慈禅名法的方法观照。关于如何努力修习以证得悲禅，将在后续的止业处部分再作说明；本部分只说明如何摄取、观修与大善心相应且含有悲的名法组。

1．逐步建立定力。

2．摄取有分意净界。

3．回取一位自己通常会对其生起悲的受苦有情，以他为所缘。

4．当该有情概念所缘朝向有分意净界而来，也就是显现于有分意净界时，应继续摄取、观修那些含有悲的意门速行心路心相续。

悲心路观法表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54
意门转向	速行（7次）
12	35
12	34
12	34
12	33

在先前信慧组的名法中再加入一个悲心所，就分别成为35、34、34、33种名法。应交替组合有智／无智、有喜／无喜，观照四种情形。这里的信，是信受业与业果；慧则只是通晓、理解业与业果的性质。由于悲只取受苦有情这一概念所缘为所缘，速行之后不能生起彼所缘。

随喜心所观法

随喜，是以财富受用充足具备的安乐有情为所缘而欣悦欢喜、明净欢喜的性质。随喜有时与名为随喜禅的禅定相应。

随喜也有与欲界大善心相应的情形。对于与禅定相应且含有随喜的名法组，应依第108页所列诸表，仿照摄取慈禅名法的方法观照。关于如何努力修习以证得随喜禅，将在后续的止业处部分再作说明；本部分只说明如何摄取、观修与欲界大善心相应且含有随喜的名法组。

1．逐步建立定力。

2．摄取有分意净界。

3．回取一位自己通常会对其生起随喜的安乐有情，以他为所缘。

4．当该有情所缘朝向有分意净界而来，也就是显现于有分意净界时，应依下表所示，逐步继续摄取、观修那些含有随喜的意门速行心路心相续名法组。

随喜心路观法表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54
意门转向	速行（7次）
12	35
12	34
12	34
12	33

在先前信慧组的名法中再加入一个随喜心所，就分别成为35、34、34、33种名法。应交替组合有智／无智、有喜／无喜，观照四种情形。这里的信，是信受业与业果；慧则只是通晓、理解业与业果的性质。由于随喜也只取安乐有情这一概念所缘为所缘，速行之后不能生起彼所缘。

应注意事项

悲与随喜这两个心所也能与唯作心相应而生；不过，这些唯作心只能生起于诸阿罗汉的相续中，所以本观法不予列出。

原书 209

此外，对于悲与随喜应否与舍受相应这一点，诸位大德也有争论。阿耨楼陀长老赞同可以相应的一方。他认为：悲修习与随喜修习尚未获得强大势力时，舍受虽难以生起；一旦修习获得势力，悲与随喜也能与舍受相应而生。应当这样理解：这就好比虽然以智相应心修观，但当观修获得强大势力时，有时也会以智不相应心修观。

依这些见解，若一位瑜伽行者还不能把定力培养得足够强，使悲禅、随喜禅达到第三禅，或使相应修习发展到接近得禅，那么他的悲与随喜较常与悦受相应而生。因此应知，在这样的时刻，速行中的名法组若有

智便多为35法，若无智便多为34法。唯在修习悲与随喜者的相续中，悲与随喜这两个心所才较常与舍受相应；在不修习这些业处者的相续中，即使这两个心所生起，也较可能不与智相应。

离心所、无量心所与彼所缘的问题

巴利《阿毗达摩义广释》（`Abhidhammatthav“由于欲界果报必定以欲界法为所缘，无量心所以有情为所缘，而离必定属于善，故说：‘除去无量与离。’”（《阿毗达摩义广释》。）其意是：由于欲界果报法必定以名为 `paritta` 的欲界色、名为所缘；悲与随喜这两种无量心所以有情概念为所缘；三种离心所又必定具有善的性质，所以阿耨楼陀长老说，大果报心不能与无量心所及离心所相应。这就是上述《阿毗达摩义广释》语句的旨意。

欲界果报只会取名为 `paritta` 的欲界法——即欲界色、名——为所缘。

彼所缘果报也属于欲界果报；悲与随喜这两种无量心所则以有情概念为所缘。因此，欲界果报与无量心所的所缘彼此不同。再者，世间离必定具有善的性质，因而又与果报的性质不同。所以，在属于有因欲界果报的彼所缘果报中，两种无量心所与三种离心所都不能相应。

由于三种离都以称为“可违犯之事”（`vītikkamitabba-vatthu`，亦即“应远离之事”〔`viramitabba-vatthu`〕）的欲界色名为所缘，所以，当欲界有情的欲界速行取欲界所缘，而且该所缘清晰时，其后有时可以生起彼所缘。因此，在离心所的观法中，也列出了有时在速行之后生起的彼所缘。

不过，应当记住：如上文所释，离只与速行相应，不与作为果报心的彼所缘相应。因此，速行中列出35种等名法，彼所缘中却只列出34种等名法。至于无量心所，因为只取有情概念为所缘，所以在这些正以概念为所缘的速行之后，不会生起只能取欲界法为所缘的彼所缘。

智者应思考的一点

在阿毗达磨《分别论 · 无量分别》的悲修习部分，世尊作了如下开示。

巴利《分别论 · 无量分别》引文（缅文字母）：“ကထဉ္စ ဘိက္ခဝေ ကရုဏာသဟဂတေန စေတသာ ဧကံ ဒိသံ ဖရိတ္တာ ဝိဟရတိ၊ သေယျထာပိ နာမ ဧကံ ပုဂ္ဂလံ ဒုက္ခိတံ ဒုက္ခပေတံ ဒိသ္ဝာ ကရုဏာယေယျ၊ ဧဝမေဝ သဗ္ဗေ သတ္တေ ကရုဏာယ ဖရိတိ။”译：“比丘如何以与悲相应之心遍满一方而住？譬如见到一个困厄、境况恶劣的人，便对他生起悲；同样，他以悲遍满一切有情。”（《分别论》2-286。）缅文释义说：瑜伽行比丘如何以与悲相应的心遍满一方而住？恰当的世间譬喻是：见到一个家产破败、一贫如洗、苦难缠身，行为卑劣而身处恶行黑暗生活、出身与容貌又极低下的困厄之人，便对他生起悲；同样，瑜伽行者以悲修习之心遍满一切有情而住。（《分别论》2-286。）

再者，在随喜修习部分，世尊又作了如下开示。

巴利《分别论 · 无量分别》引文（缅文字母）：“ကထဉ္စ ဘိက္ခဝေ မုဒိတာသဟဂတေန စေတသာ ဧကံ ဒိသံ ဖရိတ္တာ ဝိဟရတိ၊ သေယျထာပိ နာမ ဧကံ ပုဂ္ဂလံ ပိယံ မနာပံ ဒိသ္ဝာ မုဒိတော အဿ၊ ဧဝမေဝ သဗ္ဗေ သတ္တေ မုဒိတာယ ဖရတိ။”译：“比丘如何以与随喜相应之心遍满一方而住？譬如见到一位可爱、悦意的人，便为他欢喜；同样，他以

随喜遍满一切有情。”（《分别论》2-287。）缅文释义说：瑜伽行比丘如何以与随喜相应之心遍满一方而住？恰当的世间譬喻是：见到一位可爱、能令心生欢喜的人，便为他欢喜；同样，瑜伽行者以与随喜相应之心遍满一切有情而住。（《分别论》2-287。）上述悲与随喜的修习方法，属于经分别法（`Suttantabhājanīya`）。

只有以受苦有情、安乐有情这些具体现成、未经分解的概念整体为所缘，依其概念形态修习悲与随喜，才可能证得悲禅与随喜禅，悲修习与随喜修习也才得以成立。如果改取那些被称作“有情”的真实究竟色名法为所缘而修习，就既不能证得这些禅法，也不能成为悲或随喜的修习。因此，世尊只依经分别法开示这些修习。再者，悲心所与随喜心所都以有情

原书 211

概念为所缘；那么，诸离心所是否也以有情概念为所缘呢？这便成为一个值得思考的问题。

《迷惑冰消》（《分别论》义注）2-369 说——巴利原文（缅文字母）：“အာရမ္မဏတ္တိကေသု ပန ယာနိ သိက္ခာပဒါနိ ဇတ္ထ သတ္တာရမ္မဏာနိတိ ဝုတ္တာနိ၊”译：“在所缘三法中，这里所说的某些学处，是以有情为所缘的。”（《迷惑冰消》2-369。）这段话解释了世尊所说某些学处以有情为所缘。不过，同一部义注接着又解释：虽说这些学处以有情为所缘，它们实际缘取的是被称为“有情”的诸行法。（上文已经说明。）于是又产生一个值得思考的问题：既然它们能取被称为有情的色名行法组为所缘，是否也能取作为这些行法之聚集体的“有情”整体为所缘？

世间确实有这样的愚痴凡夫：他们从未听闻、学习过究竟色名；或者虽曾听闻、学习，智见却仍未抵达究竟法，慧眼依然盲昧。这些盲凡夫，因为从未听闻究竟法，或虽曾听闻而智见仍未抵达究竟法，所以遇到可违犯之事时，还不会、也不能以该事中名为“行”的究竟法为所缘。当这些尚不会、也不能以智见直达究竟法、缘取究竟色名行法的凡夫遇到可违犯之事时，他们可能只以女人、男人、他人配偶等概念

为所缘，而不越犯、远离眼前这项可违犯之事；这样难道不能像前述 Cakkana 优婆塞那样生起自然离吗？这确实是智者应当思考的问题。前述 Cakkana 优婆塞究竟只是推想小兔的生命（`jīvita`）而以之为所缘，还是他的智见已经抵达究竟法，因而直接取小兔真实的命根究竟法（`jīvitindriya`）为所缘？这也是另一个值得思考的问题。

如果认为：只有能够取真实的究竟色名行为所缘——换句话说，只有已经获得名色分别智等观智，因而能够取可违犯之事中的究竟色名法组为所缘——并且只有在这些人的相续中，遇到可违犯之事而不越犯、实际远离时，离才会生起；那么，对尚未获得名色分别智等观智、究竟法的慧眼仍然盲昧的凡夫来说，要生起离善就仍然极其遥远。另一方面，如果贤善的瑜伽行者依据上文“သတ္တာရမ္မဏာနိ”（以有情为所缘，《迷惑冰消》2-369）等教说，能够接受如下理解，即诸离心所或诸学处：

原书 212

1．也取作为色名诸行聚集体的有情整体为所缘；2．也取被称作“有情”的色名行法组为所缘；那么，似乎也就可以接受：离善同样能够生起于究竟法慧眼尚且盲昧的凡夫相续中。

如果能够接受诸学处或离心所也可以取作为色名行法聚集体的有情整体为所缘，就应当知道：在与这些离心所相应的善速行之后，不能生起彼所缘。

请不要认为这里是在反对义注与复注。本段只是提出并讨论：在那些尚不能取究竟法为所缘、甚至从未听闻或学习过究竟法的凡夫相续中，离善究竟有没有生起的可能。不过，如果说这些离也能取被称为“有情”、其密集尚未破除的究竟法聚合整体为所缘，就不会形成矛盾；因为不存在脱离各个组成部分而另有的聚合体。

总说明

至此，已经说明完毕：如何摄取、观修善组名法——这些名法含有以色所缘线、声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线、法所缘线这六种所缘为所缘而生起的善速行。

这些心路图通常都把彼所缘一并列出。五门中，所缘必须是能引生极多心路心的极大所缘；意门中，必须是清晰所缘，才有可能生起彼所缘。五门中，若是止于确定的确定轮次，或止于速行的速行轮次；意门中，若是不清晰所缘，就没有生起彼所缘的可能，心路心相续只会分别止于确定或速行。瑜伽行者反复摄取、观修这些名法组以后，会在观修过程中逐渐理解彼所缘何时生起、何时不生起；因此，各表没有特别列出不生彼所缘的心路心相续图式。不过，不能因为表中没有列出，就误以为这些不生彼所缘的心路心相续

中所含的名法组不必摄取、不必观修。彼所缘生起时，应依其实际生起的方式摄取；彼所缘不生起时，也应依其实际不生起的方式摄取。两类心路都必须完整摄取、观修。

这样摄取时，还应摄取、观修到自己能够清楚理解：一条心路与另一条心路之间由诸有分隔开，而心路正一次又一次地生起。

不善组：摄取、观修不善速行心路的方法（上）

原书第 213 – 231 页

不善组：摄取、观修不善速行心路的方法

前文在摄取、观修含有善速行的善组名法时，是从路心次第数目较少的法所缘一线开始说明其方法；同样，在这一应当摄取、观修含有不善速行之不善组名法的部分，也先从路心次第数目较少、含有不善速行的意门心路名法组开始说明摄取、观修的方法。这里依照上述义注的指示——巴利引文（缅文字母）：“တသ္မာ တံ ရူပံ အာရမ္မဏံ ကတ္ဝာ ဥပ္ပန္နံ ဝေဒနံ၊ သညံ၊ သင်္ခါရေ၊ ဝိညာဏဉ္စ "ဣဒံ အရူပ"န္တိ ပရိစ္ဆိန္ဒိတ္ဝာ အနိစ္စာဒိတော ပဿတိ။ ” 译：“因此，他把以该色为所缘而生起的受、想、诸行与识分别为‘这是非色〔名法〕’，再从无常等方面观照。”（《殊胜义注》1-271。）——先说明如何摄取以色法为所缘而生起的不善名法。作此说明时，先说明以列入法所缘的

诸净色与微细色为所缘而生起的不善速行心路。摄取以色法为所缘而生起不善速行的方式时，应以《根本五十经篇义注》为范本。《根本五十经篇 · 大念处经义注》的“处品释”说明了以色所缘为所缘而生起十结的方式。以此说明为范本，下面将说明：以列入法所缘的各种色法以及其余每一种色法为所缘时，应如何摄取、观修由此生起的结等不善法。为了便于仿照，先引义注中说明以色所缘为所缘而生起十结的原文。

取色所缘时诸结的生起

巴利义注引文（缅文字母）：“ယဉ္စ တဒုဘယံ ပဋိစ္စ ဥပ္ပဇ္ဇတိ သညောဇနန္တိ ယဉ္စ တံ စက္ခုံ ဧဝဝ ရူပေ ဈတိ ဥဘယံ ပဋိစ္စ ကာမရာဂ- သညောဇနံ ပဋိဃ-မာန-ဒိဋ္ဌိ-ဝိစိကိစ္ဆာ-သီလဗ္ဗတပရာမာသ-ဘဝရာဂ-ဣဿာ-မစ္ဆရိယာဝိဇ္ဇာသညောဇနန္တိ ဒသဝိဓံ သညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ တဉ္စ ယာထာဝသရသလက္ခဏဝေသန ပဇာနာတိ။ ”译：“所谓‘以及缘于这二者而生起的结’，意谓缘于眼与诸色这二者，生起欲贪结、嗔恚结、慢结、见结、疑结、戒禁取结、有贪结、嫉结、悭结与无明结，共十种结；并依其如实的自性特相而了知它。”

巴利义注引文（缅文字母）：“ကထံ ပနေတံ ဥပ္ပဇ္ဇတီတိ? ”译：“然而，这些结如何生起呢？”

巴利义注引文（缅文字母）：“၁။ စက္ခဒ္ဒါရေ တာဝ အာပါထဂတံ ဣဋ္ဌာရမ္မဏံ ကာမဿာဒဝသေန အဿာဒယတော အဘိနန္ဒတော ကာမရာဂသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“1．首先，在眼门中，对已经进入显现范围的可意所缘，以享受欲乐的方式品味、欢喜者，欲贪结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၂။ အနိဋ္ဌာရမ္မဏေ ကုဇ္ဈတော ပဋိဃသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“2．对不可意所缘发怒者，嗔恚结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၃။ "ဌပေတ္ဝာ မံ န ကောစိ အညော ဇေတံ အာရမ္မဏံ ဝိဘာဝေတုံ သမတ္ထော အတ္ထိ"တိ မညတော မာနသ- ညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“3．认为‘除我以外，没有任何人能够辨明这个所缘’者，慢结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၄။ "ဇတံ ရူပါရမ္မဏံ နိစ္စံ ဓုဝ"န္တိ ဂဏှတော ဒိဋ္ဌိသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“4．执取‘这个色所缘是常的、坚固的’者，见结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၅။ "ဇတံ ရူပါရမ္မဏံ သတ္တော နု ခေါ၊ သတ္တဿ နု ခေါ"တိ ဝိစိကိစ္ဆတော ဝိစိကိစ္ဆာသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“5．怀疑‘这个色所缘是有情吗？还是有情所有的吗？’者，疑结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၆။ "သမ္ဗတ္တိဘဝေ ဝတ နော ဣဒံ သုလဘံ ဇာတ"န္တိ ဘဝံ ပတ္ထေန္တဿ ဘဝရာဂသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“6．想着‘在圆满有中，我们真容易得到这个！’而希求有者，有贪结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၇။ "အာယတိမ္ဖိ ဧဝရူပံ သီလဗ္ဗတံ သမာဒိယိတ္ဝာ သက္ကာ လဒ္ဓု"န္တိ သီလဗ္ဗတံ သမာဒိယန္တဿ သီလဗ္ဗတ- ပရာမာသသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“7．认为‘未来受持这样的戒禁行，便能得到它’，而受持戒禁行者，戒禁取结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၈။ "အဟော ဝတ ဇေတံ ရူပါရမ္မဏံ အညေ နာ လဘေယ္ယု"န္တိ ဥသူယတော ဣဿာသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“8．因‘但愿其他人得不到这个色所缘！’而嫉妒者，嫉结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၉။ အတ္တနာ လဒ္ဓံ ရူပါရမ္မဏံ အညဿ မစ္ဆရာယတော မစ္ဆရိယသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“9．对自己所得的色所缘悭吝、不愿让与他人者，悭结生起。”

巴利义注引文（缅文字母）：“၁၀။ သဗ္ဗေဟေဝ သဟဇာတအညာဏဝသေန အဝိဇ္ဇာသညောဇနံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“10．由于与上述诸结俱生的无知，无明结生起。”（《中部义注》1-292。）所谓“以及缘于这二者而生起的结”，意思是：缘于眼净色与诸色所缘这二者，会生起十种结，即：1．欲贪结；2．嗔恚结；3．慢结；4．见结；5．疑结；6．有贪结；7．戒禁取结；8．嫉结；9．悭结；10．无明结。并依这十种结各自如实的自性特相，逐一分别了知它们。

换一种说法，就是依各自的作用与自性特相，逐一分别了知。那么，这十种结是如何生起的呢?

1．在眼门中，对于已经显现、来到眼前，而且可欲、可喜、可珍重的可意色所缘，以享受欲乐的方式极为欣乐、极为喜爱者，其相续中会生起欲贪结。（意思是：色所缘这一可欲的欲事，受到渴爱、贪——即能欲求的烦恼欲——所黏著、贪取。这里排除对有的贪爱与对邪见的贪爱这两种。

这种欲贪结，是把可意的色所缘看作端严、殊胜的净相，而强烈欣乐、贪著的性质。）〔注：为便于摄取、观修，以下按贪组、嗔组等分组说明诸结。〕2．有的人这样想："在像这样的、色所缘等各种所缘具足的圆满有中，因为我们容易获得这个可喜、可珍重的可意色所缘，愿未来也得生于色所缘等各种所缘具足的圆满有。"如此希求、渴望圆满有者，其相续中会生起有贪结。

3．有的人这样思惟："若受持并修习牛行、狗行等名为戒禁的错误行持，将来便可能获得具有这般性质的色所缘。"如此受持并修习牛行、狗行等名为戒禁的错误行持之

人的相续中，戒禁取结便会生起。

4．执取"这个色所缘是常的（`nicca`），是坚固的（`dhuva`）"者，其相续中会生起见结。

巴利复注引文（缅文字母）："နိစ္စ ဓုဝန္တိ ဇေတံ နိဒဿနမတ္တံ၊ "ဥစ္ဆိဇ္ဇိဿတိ ဝိနသိဿတီတိ ဂဏှတော"တိ ဧဝမာဒိန မ္မိ သင်္ဂဟော ဣစ္ဆိတဗ္ဗော။ "译："'常、坚固'只是一项示例；还应把'对于执取"它将断绝、将毁灭"者'等情形包括在内。"（《中部复注》1-379。）〔注：把色所缘执为常、坚固的这种见，就是认为它恒常存在的常见（`sassatadiṭṭhi`）。义注只举常见，是依示例法（`nidassana-naya`）提示见生起的情形；对于把色所缘执为"它将断绝、将毁灭"的断灭见（`ucchedadiṭṭhi`）等各种邪见，也都应包括在内。

在这里，欲贪结、有贪结与戒禁取结这

三种结，一般都属于贪—邪见组名法。欲贪结与有贪结通常可以与邪见相应；有时也可以与慢相应；有时则既不与邪见相应，也不与慢相应。戒禁取结只能与邪见相应。

邪见与痴——若把同一个色所缘执为：（1）常；（2）乐；（3）我；（4）净，便可能生起贪—邪见。把这个色所缘错误地认知为常、乐、我、净，是痴；把它错误地信受、执定为常、乐、我、净，则是邪见。贪—邪见组每一速行中的名法数为 20 / 19 / 22 / 21；后文将会明示。〕若执取"自我是恒常的，死后也不会断灭"，就是常见；若执取"自我死后便断灭，棺材之外什么也没有"，就是断灭见。

5．有人自高地想："除我以外，哪还会有别人能够使这个色所缘显明，也就是能够观见它？只有我才看得见这些色聚的色所缘——它们的颜色。"其相续中会生起慢结。〔这些是不善速行中的贪—慢组；每一速行有 20 / 19 / 22 / 21 种名法。〕6．在眼门中，对已经显现、来到眼前，而且不可欲、不可喜、不可珍重的不可意色所缘发怒、生气者，其相续中会生起心刚强粗暴的嗔恚结。〔所谓 `paṭigha`，是对所缘不满、心刚强粗暴的性质

其法体就是想毁坏所缘的嗔。每一嗔速行有 18 / 20 种名法。〕7．有人怀着嫉妒心想："除我以外的人若都得不到这种色所缘，那就好了。"其相续中会生起嫉结。〔这是嗔组名法；每一速行有 19 / 21 种名法。〕

原书 216

8．有人不让他人分享、接触自己已经得到的色所缘，因而对他人怀有悭吝；其相续中会生起悭结。〔这是嗔—悭组名法。

每一速行有 19 / 21 种名法。〕注：正如以色所缘为所缘能够生起嗔—嫉、嗔—悭名法组，以色所缘为所缘也同样能够生起嗔—恶作名法组。不善法本来就能随其所应取六种所缘而生起。因此，这里继续说明嗔—恶作组名法。

嗔—恶作——（甲）以色所缘为所缘，也就是以过去曾经造作、与色所缘有关的恶行为所缘，再度懊悔忧恼时，嗔—恶作便会生起。例如，为了使他人一件颜色漂亮的上衣褪色，在上面点上墨汁。

把它毁坏了。破坏了他人美好的色所缘，使它变得不美之后，才感到难过，想着“我做错了”，再度追悔忧恼；这就是这一类情形。

（乙）以未曾实行的善行为所缘，再度懊悔忧恼时，也会生起恶作。例如，本来打算趁花朵色泽尚美时用来供佛，却由于种种原因未能供养，于是感到难过，再度追悔忧恼。每一速行有 19 / 21 种名法。

9．有人怀疑：“这个色所缘——即色聚的颜色——究竟是有情，也就是我吗？还是有情所有的，也就是我所有的、我的颜色？”其相续中会生起疑结。（每一速行有 16 种名法。）注：掉举名法组本身也是毗婆舍那智所观的所缘；它能随其所应取六种所缘。因此，若取色所缘而心散乱，便是掉举。（每一速行有 16 种名法相应生起。）巴利义注引文（缅文字母）：“၁၀။ သဗ္ဗဟေဝ သဟဇာတ အညာဏဝသေန အဝိဇ္ဇာသမ္ပယုတ္တံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ ”译：“10．由于与上述诸结俱生的无知，无明结生起。”（《中部义注》1-292。）上述各种结每次生起时，都在同一个心刹那中与无明俱生；由于不能如实了知所缘真实的究竟自性，也就是由于错误认知

无明结便会生起。

上述诸结并不是逐一孤立生起的；它们在同一个心刹那中，只会与相应的心、心所法组一同相应，依色名究竟法的自然法则成组生起。这些名法组也只会沿着称为心路的心定律轨道生起。因此，瑜伽行者摄取、观修这些名法时，应以智拆解、破除称为“名法团块”的四种名法密集，使智见抵达究竟法。为了使这样的摄取、观修更容易，这里将先按组别和次序说明十二种不善心。

原书 217

贪—邪见组名法（四类）

组成：能知之心 1；同他心所（两边可得心所）13；遍一切不善心心所 4；贪、邪见心所 2；合计 20。
1．无行、悦受俱：20。
2．无行、舍受俱（不含喜）：19。
3．有行、悦受俱：20 + 昏沉 + 睡眠 = 22。
4．有行、舍受俱：19 + 昏沉 + 睡眠 = 21。
合计四类。

〔注：所谓遍一切不善心心所，是与一切不善心相应的心所，即痴、无惭、无愧、掉举四种心所。所谓无行，是不由自己或他人促动而发生贪、邪见等不善。所谓有行，是经过自己或他人促动才发生贪、邪见等不善。要而言之，无论善事还是不善事，有自己或他人的促动，就是有行；没有促动，就是无行。〕

贪—慢组（四类）

贪—慢组只须把贪—邪见组中的邪见换成慢；名法数仍分别为20、19、22、21。不过，慢心所属于偶生心所（`kadāci-cetasika`，即只在某些时候生起的心所），只偶尔与邪见不相应的贪相应。因此，邪见不相应的贪生起时，有时并不含慢。当慢与邪见都不含在内时，这些贪根名法组分别是：1．无行、悦受俱，19；2．无行、舍受俱，18；3．有行、悦受俱，21；4．有行、舍受俱，20。

贪—邪见组有四类，贪—慢组有四类，合计即八种贪根心。

嗔组（两类）

1．无行：能知之心 1；不含喜的同他心所 12；遍一切不善心心所 4；嗔心所 1；合计 18。

2．有行：再加昏沉与睡眠；18＋昏沉＋睡眠＝20。

嗔—嫉组（两类）

1．无行：上述嗔组的心与心所18法，加嫉心所1法，合计19法（无行组）。2．有行：19＋昏沉＋睡眠＝21。

嗔—悭组（两类）

1．无行：上述嗔组的心与心所18法，加悭心所1法，合计19法（无行组）。2．有行：19＋昏沉＋睡眠＝21。

嗔—恶作组（四类）

1．无行：上述嗔组的心与心所18法，加恶作心所1法，合计19法。2．有行：19＋昏沉＋睡眠＝21。

〔取已经造作的恶行为所缘，观无行、有行两类；又取没有做成的善行为所缘，同样观无行、有行两类。合计四类。〕

痴—掉举组（一类）

能知之心1；遍一切心心所7；寻、伺、胜解、精进4（不含喜、欲）；遍一切不善心心所4；合计16。

痴—疑组（一类）

能知之心1；遍一切心心所7；寻、伺、精进3（不含胜解、喜、欲）；遍一切不善心心所4；疑1；合计16。

劝勉

《摄阿毗达磨义论》中也有这样的教说：二十九种欲界速行，全都能够在眼门心路等五门心路以及意门心路中作为速行生起。世尊本人也开示——巴利经文（缅文字母）：“သရာဂံ ဝါ စိတ္တံ သရာဂံ စိတ္တန္တိ ပဇာနာတိ။”译：“有贪心，他了知为‘有贪心’。”（《中部》1-76。）如此等等，世尊在《大念处经》的心随观念处部分，教导人们对与贪俱行的有贪心、与嗔俱行的有嗔心、与痴俱行的有痴心等不善心，也就是不善名法组，修习毗婆舍那，作观照、审察。因此，为了摄取、观修不善名法组，初修的贤善瑜伽行者应依诸大义注的指示——巴利《殊胜义注》引文（缅文字母）：“တံ ရူပံ အာရမ္မဏံ ကတ္တာ ဥပ္ပဇ္ဇန္တိ”译：“取该色法为所缘而生起……”（《殊胜义注》1-271。）——从二十八种色法

中逐一取一种色法为所缘，开始摄取、观修由此生起的诸不善名法组。

摄取意门不善速行心路名法的方法

不过，在按组摄取、观修那些以每一种究竟色法为所缘而生起的不善名法组时，有些贤善瑜伽行者对于其中某些不善组往往不能领会，观修起来也很困难。

这是因为，贯穿轮回，这些不善法一向惯于在男人、女人、金银等巨大的概念团块上活动。若从以金银、衣物等概念团块为所缘而生起的不善法组开始摄取、观修，就能较快领会。因此，为求一举两得，下面继续说明如何以黄金等概念团块为所缘，摄取、观修不善名法组。这样观修以后：1．也会懂得观修以概念为所缘而生起的不善名法组。

2．摄取以究竟色法为所缘而生起的不善名法组时，也会变得更加容易。

这里切勿误以为是在把黄金等概念团块本身作为毗婆舍那的所观。应当理解为：这就如同摄取、观修以入出息似相、遍似相等概念为所缘而生起的禅那名法。能够摄取、观修以概念为所缘而生起的不善法以后，真正应当观修的，是以色法为所缘而生起的不善法。

以黄金为所缘的贪—邪见组：20法（贪根心）

逐步建立定以后——1．摄取有分意净界。

2．伸取一件自己喜爱、属于自己的黄金物品为所缘，例如戒指、项链或耳环。

〔应是借助智光能够看见的实物。〕3．当该黄金所缘趋入有分意净界、显现于其中时，便会生起以称为“黄金”的概念团块为所缘的意门速行心路相续。

4．试令这些心路相续中的意门转向把该黄金判定为“净”，并如此作意。由于不如理作意，以贪、邪见为首的不善速行组便会生起。

1．能知之心：以取得黄金所缘为性。

2．触：以接触黄金所缘这一方式生起为性。

3．受：以欢喜地体验黄金所缘之味为性。

4．想：以把黄金所缘记认为“净”为性。

5．思：以推动、激励诸相应法，使它们抵达黄金所缘

为性。

6．一境性：以使心落在唯一的黄金所缘上并安住于其上为性；也以使诸相应法不散乱、不离散为性。

7．名命根：即守护名法生命之法，以守护诸相应法为性。

8．作意：以使心转向黄金所缘、把心推向该所缘为性；

也就是把黄金所缘纳入心中。

9．寻：以把心导向、投向黄金所缘为性。

10．伺：以反复审察、思量黄金所缘为性；

也就是揉摩所缘、反复取黄金为所缘。

11．胜解：以把黄金所缘判定为“净”为性。

12．精进：以在黄金所缘上努力令贪、邪见等不善法生起（即努力令贪染生起）为性。

13．喜：以喜爱黄金所缘为性。

14．欲：以欲求、渴望黄金所缘为性（即想要贪染生起）。15．痴：以不知黄金所缘真实的不净性为性；

也就是误认黄金所缘为“净”。

16．无惭：对于在黄金所缘上生起贪、邪见等不善法不感羞耻的性质。

17．无愧：对于在黄金所缘上生起贪、邪见等不善法不感畏惧的性质。

18．掉举：心在黄金所缘上不宁静、散乱的性质。

19．贪：把黄金所缘执取为“我的”；

也就是欲求、贪爱黄金所缘并黏著于其上的性质。

20．邪见：执著并确信黄金所缘为“净”；

也就是对黄金所缘抱持“净”这一错误见解、错误认定。

理解心路次第

取称为黄金的概念团块为所缘，并把它误执为“净”时，因为所取的是黄金这一概念团块，又错误地把它作为“净”纳入心中，所以形成不如理作意，以贪、邪见为首的不善速行心路相续便会生起。这条心路相续由1次意门转向和7次速行组成。由于所取的是称为黄金的概念团块，彼所缘不能生起。不过，如果只取该金块中由众多色所缘聚合而成的纯粹颜色为所缘，只喜爱这一纯粹色所缘的颜色，那么彼所缘也可能生起。

把同一黄金所缘执取为常、乐、我时，也应同样理解。其中的受，若有喜便是悦受；若无喜便是舍受。若有推动，使对于黄金所缘的贪染乃至贪—邪见组生起，便是有行，并有昏沉、睡眠；若没有推动，便是无行，没有昏沉、睡眠。对于每一种错误执取，都应观修这4类。

究竟自性

如果贤善瑜伽行者已经达到这样的阶段：能够把包括无生命世界在内的外在色名法摄取、观修，直至智见抵达究竟法，那么就应伸取该金块中存在的四大种加以观照；再继续观至看见空间界。这时所见只会是色聚微粒。每一个色聚中都有8种究竟色法：地、水、火、风、颜色、香、味、食素。

应观见这些究竟色法。它们只是由每一个色聚内部的火界所使之代代相续生起的时节生色之聚合。这些时节生色只在“生起以前不存在”与“坏灭以后不存在”这两种不存在之间，以极短暂的刹那暂时生起；其寿量约等于把一秒分成许多俱胝份后的一份。既然它们生起以后如此迅速坏灭，为何仍会继续显现为完整的金块？可以这样问。只要作为因的火界所具有的资助势力尚未耗尽，作为果的色法就仍会前后相接、一次次生起。

没有观见究竟法的智慧眼者，看不见这些色法如此前后相接、接连不断地一次次生起，所以只看见一整块、一大团的黄金。其实，这些究竟色法只是以无常、苦、无我的状态相续不断发生的法性。

衣物——也可以取衣物为所缘，观修贪—邪见组。以新衣为所缘时容易生喜，所受容易是悦受，心也容易是无行；以旧衣为所缘时往往不生喜，所受多是舍受，心也多是有行。因此，应取新衣、旧衣等足以令贪染生起、由自己占有并执为“我的”物品为所缘而观修。若是比丘瑜伽行者，就应取新旧袈裟等自己喜爱、占有并执为“我的”物品为所缘而观修。应逐一破除名法密集，使智见抵达究竟名法。当能够依心路相续完整摄取所有名法时，应以“名法、名法”摄取、观修。

贪—慢组（四类）（贪根心）

在世间言说的世俗谛领域中，在黄金、白银、房屋、汽车、儿子、女儿、丈夫、妻子、法义、钻石耳环等方面彼此攀比的种种竞争，都是慢的表现。其性是非占上风不可、非夸耀不可，也是自视甚高的性质。在这一贪—慢组中，应取自己惯常由之生慢的黄金、白银、衣物等某一概念所缘为所缘，仿照上面的贪—邪见组观修。此时不再有邪见，慢会取代邪见；仍应观修4类。

例如，仍以黄金为所缘来观修。所谓慢，是认为自己的黄金胜过他人的黄金而看重自己的性质；认为自己的钻石耳环比别人的钻石耳环更好，也同样是自视甚高的性质。

在这一贪—慢组中，精进是努力令慢生起的性质；欲是想要慢生起的性质；无惭是不以贪、慢等不善法的生起为羞耻；无愧是不畏惧贪、慢等不善法的生起。

对于自己过去曾经争胜或惯于争胜、会令慢生起的各种有情与无情所缘，应随自己的智力扩展观修。观修方法略示如下：1．摄取有分意净界。

2．取自己惯常用来与人争胜的钻石耳环为所缘。

3．当这一钻石耳环所缘显现于有分意净界时，意门速行心路相续便会生起。试让意门转向作出“我的钻石耳环更好”的判定。由于是不如理作意，以贪、慢为首的不善速行心路便会生起。慢是偶生心所，只在某些时候生起；对于邪见与慢二者皆不相应而只以贪为首的不善速行心路，也应随自己的智力观修。每一次速行分别含有19、21、18、20种名法。

嗔组（两类）（嗔根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一个自己惯常对之生起嗔的所缘。

例如，取一个自己憎恶的人为所缘。

当这一所缘来到有分意净界面前，也就是显现于有分意净界时，意门速行心路相续便会生起。试让这些心路中的意门转向判定为“所憎之人”。由于是不如理作意，以嗔为首的不善速行心路便会生起。

把它错认作“所憎之人”的性质是痴；不满意、内心粗暴，以及想要毁坏的性质是嗔。应观修有行与无行两种情形，并分别取会令有行心、无行心生起的所缘，随自己的智力观修。

嗔—嫉组（两类）（嗔根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一件胜过自己所有物的他人物品为所缘。

例如，取他人那副胜过自己钻石耳环的钻石耳环为所缘。当这一钻石耳环所缘显现于有分意净界时，试让意门转向作意：“那家伙若得不到这样的钻石耳环就好了。”以嗔、嫉为首的不善速行心路相续便会生起。应观修有行与无行两种情形。

嗔—悭组（两类）（嗔根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一件自己不能容忍他人触碰的所有物为所缘。

例如，取一把自己不容他人触碰的剃刀或一只手表为所缘。

当这一所缘显现于有分意净界时，试让意门转向判定："这是绝不能让人碰的东西。"这就是"别碰我妻，看看我刀"一类的作意。由于是不如理作意，以嗔、悭为首的意门不善速行心路便会生起。

假设孩子因天性使然而撕破了另一个孩子的书。这里并不是舍不得那本书；不能容忍别人这样冒犯自己的性质，便是悭。摄取有分意净界以后，取那本被撕破的书为所缘；试让意门转向判定并作意为"被撕破的书"。以嗔、悭为首的不善速行心路便会生起。应观修有行与无行两种情形。

嗔—恶作组（四类）（嗔根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一件过去已经做过的恶行为所缘。

例如，取自己曾经杀蚊的行为为所缘。

当这一所缘显现于有分意净界时，试让意门转向判定："我杀了蚊子。"再作意为"做错了"。这时，以内心粗暴的嗔，以及因杀害而追悔、忧恼的恶作为首的不善速行心路便会生起。应观修有行与无行两种情形。

若因未能做成某项善行而追悔、忧恼，恶作也会生起；对此同样观修有行与无行两种情形。例如，本来打算持守布萨戒，却没有持守，因而不快乐、追悔忧恼。此处应仔细观见彼所缘是否生起。

掉举组（一类）（痴根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一个自己惯常对之心散乱、而又不伴有贪与嗔的概念所缘。

例如，取某个人为所缘。对于此人，贪与嗔虽不生起，心却常因他而不能安定。应取这类人作为所缘来观修。当这一"人"所缘来到有分意净界面前，也就是显现于有分意净界时，试让意门转向只判定、作意为"人"。由于是不如理作意，与痴、掉举俱行的意门不善速行心路相续便会生起。

错认作"人"的性质是痴。

心在"人"这一所缘上散乱的性质是掉举。

疑组（一类）（痴根心）

1．摄取有分意净界。

2．取一个自己惯常对之生疑的所缘。

例如，取一个足以令自己怀疑"过去世我真的曾经是人吗"的所缘。

由于是不如理作意，含有疑组名法的不善速行心路相续便会生起。应摄取这些名法组，并以智分别。

如此以概念为所缘观修时，除以嗔、恶作为首的不善速行以外，其余不善速行之后都不能生起彼所缘。至于恶作，由于正以过去已做的恶行或未做的善行为所缘，所以这些与恶作相应的速行之后，有时生起彼所缘，有时不生起。

这样，如果已经能够摄取、观修以概念为所缘而生起的不善名法，就应继续摄取、观修以每一种究竟色法为所缘而生起的不善名法。摄取、观修含有善速行的善组名法时，是从法所缘线的名法开始；同样，摄取、观修不善速行转起的不善组名法时，以下也将从法所缘线开始继续说明其摄取、观修方法。

贪—邪见组观修方法（眼净色所缘）

1．摄取有分意净界。

2．分析一个眼十法聚，伸取其中的眼净色为所缘。

3．当该眼净色趋入有分意净界，也就是显现于其中时，意门速行心路相续便会生起。

试让这些心路相续中的意门转向把该眼净色判定为“净”，并如此作意。若这又是足以成为可意所缘的眼净色，由于是不如理作意，速行中便会生起把该眼净色当作“净”而欣乐、贪著的贪—邪见组名法。不如理作意，也就是错误作意，是诸不善速行生起时

最切近的一个因。（对于把该眼净色思择、判定并作意为“常”“乐”“我”，或“在圆满有中容易获得”等，也应同理理解。）八种贪根心中，只有四种邪见相应心。

这些心中的任何一种若与悦受相应，喜也相应；若与舍受相应，喜便不相应。若为有行，也就是有推动，昏沉与睡眠也相应；若为无行，也就是没有推动，昏沉与睡眠便不相应。所谓推动，是指为了使贪、邪见等不善法组生起，而由自己推动自己，或由他人推动。下表列出这条意门心路相续中每一心刹那所含的心与心所数目。

贪—慢组——对于显现于意门的这眼净色，若自己贡高地认为：“因为是我，才能观至究竟法。”便会生起以贪、慢为首的意门不善速行心路。也应观修四类。慢属于偶生心所，所以有时邪见与慢二者都不相应；这时便是四种不与邪见相应而又不含慢的心。

嗔——对于显现于意门、属于不可意所缘的眼净色，由于看起来不美等原因，在发怒、生气者的相续中，或在内心不快乐者的相续中，会生起心刚强粗暴、悲伤哀痛、以嗔为首的名法组。应观修有行与无行两类。这就是意门速行心路相续。

嗔—嫉——心怀嫉妒者想：“要是除我之外，其他人都得不到这样的眼净色，那就好了。”其相续中会生起嗔—嫉组名法。应观修有行与无行两类。若取他人所得、极其美丽端严的眼净色，也就是眼睛为所缘来观修，会更快领会。

嗔—悭——不愿使自己所得的眼净色与他人发生关联，因而对别人悭吝，又不能容忍他人触碰自己的眼净色者，其相续中会生起嗔—悭组名法。应观修有行与无行两类。

嗔—恶作——每当想到与眼净色有关、自己曾做错或说错的某项恶行，便感到不快，并因“自己所做、所说错了”而再次懊悔忧恼，这便是嗔—恶作名法组。应观修有行与无行两类。例如，本来打算及时接受治疗，以免眼净色受损，最后却没有治疗，因而内心不快乐。许多瑜伽行者很难如此以究竟法眼净色为所缘，摄取、观修嗔—嫉、嗔—悭、嗔—恶作名法组。这是因为智见已经直达究竟法。应仿照前述“以色所缘为所缘而生起十结”部分，随自己的智力摄取、观修。

疑——“这个眼净色是有情吗，也就是我吗？是有情所有之物吗，

也就是我所有之物吗？是有情的眼净色吗，也就是我的眼净色吗？”如此疑惑者的相续中，会生起疑组名法。这就是意门速行心路相续。

掉举——若缘眼净色，贪不生起，嗔也不生起，只是心不能安定，便是掉举；这就是以掉举为首的名法组。

这就是意门速行心路相续。

上述每一条意门心路的每一心刹那中，心与心所的数目如下表所示。应随自己的智力摄取、观修；这里正是必须运用智慧之处。

法所缘线・意门心路：不善组表

	心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）（或）	有因彼所缘（2次）	
1．贪—邪见	12	20（19 / 22 / 21）	12（11 / 12 / 11）（或）	34 / 33 / 33 / 32
2．贪—慢	12	20（19 / 22 / 21）	12（11 / 12 / 11）（或）	34 / 33 / 33 / 32
3．嗔	12	18（20）	11（11）（或）	33 / 32
4．嗔—嫉	12	19（21）	同上	同上
5．嗔—悭	12	19（21）	同上	同上
6．嗔—恶作	12	19（21）	同上	同上
7．掉举	12	16	12（11 / 11）（或）	34 / 33 / 33 / 32
8．疑	12	16	同上	34 / 33 / 33 / 32
彼所缘——各表中同时列出无因彼所缘和有因彼所缘两种。切勿误以为同一条心路中两种彼所缘都会生起。所要表达的只是：无因彼所缘中的某一种，或者有因彼所缘中的某一种，可以生起。在这十一种彼所缘中，同一心路内只会生起一种。彼所缘生起时，通常速行与彼所缘所俱的受相同：速行若为悦受，彼所缘也为悦受；速行有喜，彼所缘也有喜；速行若为舍受，彼所缘也为舍受；速行无喜，彼所缘也无喜。				

不过，彼所缘通常虽与速行所俱的受相同，速行若为忧受，彼所缘却不能也是忧受，所以应知，彼所缘只能是舍受。意思是，嗔速行之后只容许生起舍俱彼所缘。如上方彼所缘表所示，不善速行之后，大果报彼所缘也可以随其所应生起。对于佛陀等令人极为喜爱、珍重的极可意所缘，由于错误作意，也就是不如理作意，不善速行生起时，这些不善速行之后，大果报彼所缘也可以随其所应生起。

因此，本书的表中同时列出无因彼所缘与有因彼所缘两种。本书希望贤善者能在观修过程中逐渐领会。

对于以其余列入法所缘线的真实色法、非真实色法为所缘而生起的不善组名法，也应仿照眼净色的观修方法来观修。

关于彼所缘应知之事

在这些贪根心中，如果速行有喜、与悦受相应，那么在该速行之后，只列出同样有喜、与悦受相应的一种彼所缘；如果速行与舍受相应而没有喜，那么彼所缘也只列出没有喜、与舍受相应的一种。

不过，彼所缘通常虽与速行所俱的受相同，若速行与忧受相应，也就是嗔速行，彼所缘却不能也与忧受相应，所以只会生起无因舍俱推度彼所缘。（《阿毗达磨义注》1-317。）

佛陀等极可意所缘

如上方彼所缘表所示，不善速行之后，大果报彼所缘也可以随其所应生起。在世的正等正觉佛陀，以及佛陀般涅槃以后仍然存在的佛像、佛塔等所缘，都是能令善法极大增长、极为可欲的极可意所缘。可是，即使对于佛陀等这一极受喜爱、珍重的宝，亦即极可意所缘，持佛教之外见解者也不能生起净信；他们往往错误作意，也就是不如理作意。对于真实无误的正等正觉佛陀这一类极可意所缘，若缘于不如理作意而生起不善速行，那么这些不善速行之后，善果报彼所缘也可以随其所应

生起。这是因为，凭借过去业，他们获得了遇到这一类极可意所缘的机会。本书各表先只列出不善速行之后的无因果报彼所缘；如果不善速行之后实际生起大果报彼所缘，本书希望贤善的瑜伽行者也能在观修过程中逐渐领会。

如果大果报彼所缘生起，这些彼所缘名法组便会随其所应，各有34 / 33 / 33 / 32种名法。

这里为智力尚弱者，再次列出以眼净色为所缘而生起的贪—邪见组二十种名法。

贪—邪见组的名法（20法）

1．能知之心：以取得眼净色所缘为性。

2．触：以接触眼净色所缘这一方式生起为性；

也以把眼净色所缘与能知之心连接起来为作用。

3．受：以欢喜地体验眼净色所缘之味为性。

（这里所说的是悦受；若为舍受，便以中舍方式体验。）

4．想：以把眼净色所缘记认为“净”为性。

5．思：以推动、激励与之相应的心与心所，也就是诸相应法，使它们抵达眼净色所缘为性。

6．一境性：以使心落在唯一的眼净色所缘上为性；

也以使诸相应法在眼净色所缘上不散乱、不离散为性。

7．名命根：对于眼净色所缘，以守护与之相应的心与心所等诸相应法

为性。（即守护名法生命之法。）

8．作意：以使心，也就是诸相应法，转向眼净色所缘、把它们推向该所缘为性；

也就是把眼净色所缘纳入心中。

9．寻：以把心，也就是诸相应法

导向、投向眼净色所缘为性（即思惟之性）。

10．伺：以反复审察、思量眼净色所缘，也就是揉摩所缘、反复取它为所缘为性。

11．胜解：以把眼净色所缘判定为“净”为性。

12．精进：以在眼净色所缘上努力令贪、邪见等不善法生起（即努力令贪染生起）为性。

13．喜：以喜爱眼净色所缘为性。

14．欲：以欲求、渴望眼净色所缘为性。

（也就是想要贪染生起。）

15．痴：以不知眼净色所缘真实的不净性为性；

也就是误认眼净色所缘为“净”。

16．无惭：对于在眼净色所缘上生起贪、邪见等不善法不感羞耻的性质。

17．无愧：对于在眼净色所缘上生起贪、邪见等不善法不感畏惧的性质。

18．掉举：心在眼净色所缘上不宁静、散乱的性质。

19．贪：以把眼净色所缘执取为“我的”为性。

也就是欲求、贪著眼净色所缘，黏着于该所缘的性质。

20．邪见：以把眼净色所缘执著、信受为“净”为性。

也就是把眼净色所缘错误地见为“净”，形成错误见解、错误信受的性质。

〔注：把眼净色所缘执取为常、乐、我时，也应以同样方式理解。把它错误地认知为常、乐、我，以及不了知无常、苦、无我这些真实性质，是痴；把它错误地信受、执定为常、乐、我，则是邪见。若受为悦受，便含喜；若为舍受，便不含喜。若是经过促动的有行心，便含昏沉、睡眠；若是不经促动的无行心，便

不含昏沉、睡眠。四种情形都应观修。观修眼净色所缘时，如果喜不生起，扣除喜后便有十九种名法；这时与舍受相应，不与悦受相应。若对于眼净色所缘生起贪、邪见时，心的锐利程度不强，便属于有行，并与昏沉、

睡眠相应。与昏沉、睡眠相应的名法组，分别有二十二法和二十一法。应反复练习：既逐一分别观照每一种名法，也依心路次第整体观照全部名法。〕

四种邪见相应贪根心

1．悦俱邪见相应无行心：与悦受俱、与邪见相应而未经促动的心；此心含喜，不含昏沉、睡眠。

名法：20种。

2．悦俱邪见相应有行心：与悦受俱、与邪见相应而经过促动的心；此心含喜，也含昏沉、睡眠。

名法：22种。

3．舍俱邪见相应无行心：与舍受俱、与邪见相应而未经促动的心；此心不含喜，也不含昏沉、睡眠。

名法：19种。

4．舍俱邪见相应有行心：与舍受俱、与邪见相应而经过促动的心；此心不含喜，但含昏沉、睡眠。

名法：21种。

贪—邪见组心路模式表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
1．常（乐、我、净）	12	20	12（或）34 / 33
2．同上	12	22	12（或）34 / 33
3．同上	12	19	11（或）33 / 32
4．同上	12	21	11（或）33 / 32
本表既列出贪根速行之后的大果报彼所缘，也列出无因彼所缘。依所观眼净色所缘属于可意、极可意或不可意，十一种彼所缘中可以随其所应生起一种。若眼净色属于“中等可意”，即自然可意所缘，则两种无因善果报彼所缘与八种大果报彼所缘，合计十种，其中可以随其所应生起一种。若生起智相应、喜俱的大果报彼所缘，该大果报名法组含有34法。			

若智相应而不含喜，或含喜而智不相应，则各有33法；若智与喜二者都不相应，则有32法。无因彼所缘若与舍受相应，含11法；若与悦受相应，含12法。

眼净色是色法；一切色法都只是欲界所缘。当欲界速行生起于欲界有情，并取欲界所缘，而且该所缘是清晰所缘时，才有生起彼所缘的可能；若是不清晰所缘，彼所缘便不能生起。一般来说，在这些贪—邪见速

行之后，若速行含喜，彼所缘也多含喜而与悦受相应；若速行不含喜，彼所缘也多不含喜而只与舍受相应。速行若为无行，大果报彼所缘也为无行；速行若为有行，大果报彼所缘也为有行。

贪—慢组（四类）

慢：分析眼十法聚以后，对其中的眼净色所缘心想：“因为是我才能观，别人哪里能观得到？”在这样自我看重、自高估量者的相续中，慢结便会生起。正如两头狮子不能同住一穴，邪见与慢也不能在同一个心刹那中同时相应而生。因此应当记住：慢生起时，邪见便不能相应。

不善组：摄取、观修不善速行心路的方法（下）

原书第 232 – 245 页

原书 232

贪—慢组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
1.“因为是我才能观……”	12	20	12（或）34 / 33
2. 同上	12	22	12（或）34 / 33
3. 同上	12	19	11（或）33 / 32
4. 同上	12	21	11（或）33 / 32
这里也列出了大果报彼所缘。若速行为无行，该大果报彼所缘也为无行；若速行为有行，该彼所缘也为有行。若速行与悦受相应，彼所缘也与悦受相应；若速行与舍受相应，彼所缘也与舍受相应。			

四种邪见不相应贪根心

1. 悦俱邪见不相应无行心：与悦受俱、不与邪见相应而未经促动的心；此心含喜，不含昏沉、睡眠。

名法：20种。

2. 悦俱邪见不相应有行心：与悦受俱、不与邪见相应而经过促动的心；此心含喜，也含昏沉、睡眠。

名法：22种。

3. 舍俱邪见不相应无行心：与舍受俱、不与邪见相应而未经促动的心；此心不含喜，也不含昏沉、睡眠。

名法：19种。

4．舍俱邪见不相应有行心：与舍受俱、不与邪见相应而经过促动的心；此心不含喜，但含昏沉、睡眠。

名法：21种。

原书 233

观修方法

1．摄取有分意净界。

2．伸取一个自己惯常对之生起慢的眼净色作为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入有分意净界、显现于其中时，试令意门转向，或与意门转向相应的胜解心所，判定并作意为：“因为是我才能观。”

作意为“因为是我才能观，别人不能观”，就是不如理作意。以这种不如理作意为因，含有贪—慢组不善速行的意门心路便会生起。应当逐一分别并整体摄取、观修这些名法组。其中，能知之心以取得眼净色所缘为性。

胜解，以判定“因为是我才能观”为性。

精进，以努力令贪、慢生起为性。

欲，以想要贪、慢生起为性。

痴，以错误认知“因为是我才能观”为性。

说明至此，其余心所的性质也应足以了知、领会。慢只是偶生心所（即只在某些时候生起的心所），所以有时慢不生起，而出现只以贪为首的邪见不相应贪根心。那时因为不含慢，名法组分别只有19、21、18、20法。当邪见与慢都不含在内，只生起单纯贪染时，也会出现这些名法组。表中虽列有彼所缘，但只有所缘清晰时，彼所缘才可能生起。

四种邪见相应心与四种邪见不相应心，两类合计即八种贪根心。

有贪结——有人这样想：“在像这样的、眼净色等所缘具足的圆满有中，因为我们容易获得这个可喜、可珍重的可意眼净色，愿未来也得生于眼净色等所缘具足的圆满有。”在这样希求、渴望圆满有者的相续中，有贪结便会生起。这种有贪结一般也会与邪见相应，即对人有、天有等形成错误见解、错误信受；有时也会与慢相应而希求圆满有。

有时也如乌波萨他天女（Uposathā）那样，不与邪见、慢相应，而生起有贪结，渴望获得这样的圆满有：想在著名而悦人的难陀园所在的三十三天成为天女。〔《天宫事》29。〕应随智力所及，仿照此例观修。

原书 234

在这里，四种邪见相应心涵盖的范围很广，种种邪见都摄于这四种心中。无论其范围多么广大，对于取二十八种色法为所缘而生起的邪见相应心，只要能连同其相应法，依心定律的轨道加以摄取、观修，逐一破除各种密集，使智见抵达究竟法，本书便认为：对于正在修习毗婆舍那的贤善瑜伽行者而言，这已经足够。

戒禁取结，是一种极难在正等正觉、一切知的佛陀世尊之贤善弟子相续中生起的法。它只会在这类人的相续中生起：如《狗行者经》（《中部》2-50—54）所说的 Puṇṇa 与 Seniya，心想：“若受持并修习牛行、狗行等名为戒禁的错误行持，将来便可能获得眼净色等具有这般性质的所缘。”于是受持并修习牛行、狗行等错误戒禁行；戒禁取结便在这种人的相续中生起。

巴利义注引文（缅文字母）：“မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိတိ အဒေဝလောကဂါမိမဂ္ဂမေဝ ဒေဝလောကဂါမိမဂ္ဂါတိ ဂဟေတ္တာ ဥပ္ပန္နတာယ သာ အဿ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ နာမ ဟောတိ။”译：“所谓邪见：由于它是把不通往天界之道执为通往天界之道而生起的，所以这称为他的邪见。”（《中部义注》2-71—72。）也就是说，因为把不能通往天界善趣的行道执取为能够通往天界善趣的行道，由此生起了这样的见解，所以，修习该戒禁行持者的这项戒禁取结，便称为邪见。（《中部义注》2-71—72。）

嗔组（两类）

1．一种忧俱 · 嗔恚相应 · 无行嗔根心——即与忧受同时生起、与心的刚强粗暴——嗔恚（= 嗔）——相应，且无须推动而生起的心。

2．一种忧俱 · 嗔恚相应 · 有行嗔根心——即与忧受同时生起、与心的刚强粗暴——嗔恚（= 嗔）——相应，且经过推动而生起的心。

合计为两种嗔根心。

所谓嗔恚，是心刚强、粗暴之性，其法体就是嗔。所谓嗔，也就是心刚强粗暴、想要损坏、摧毁的性质。为了使嗔生起，若须由自己推动自己，或由他人推动，便是有行；若无须这样推动而嗔即生起，便是无行。观修方法如下。

1．摄取有分意净界。

2．伸取一个自己惯常对之生嗔、属于不可意一类的眼净色作为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入有分意净界、显现于其中

时，意门速行心路相续便会生起。

4．试令该心路相续中的意门转向把它判定为“不可意”，并如此作意。

由于是不如理作意，含有嗔速行的意门速行心路相续便会生起。每一个嗔速行中：1．若为无行，各有十八种名法；2．若为有行，各有二十种名法。

其中一些名法如下。

能知之心：以取得眼净色所缘为性。

胜解：以把眼净色所缘判定为“不可意”为性。

精进：以努力使嗔在眼净色所缘上生起为性。

欲：以想要在眼净色所缘上生嗔为性。

痴：以把眼净色所缘误知为“不可意”为性。

无惭：对于在眼净色所缘上生起痴、嗔等不善法不感羞耻之性。

无愧：对于在眼净色所缘上生起痴、嗔等不善法不感畏惧

之性。

其余可依此类推而知；触、受等应已足以明白。

不可意——自己所摄取、观修的眼净色所缘，不论其本性原是不可喜的不可意所缘，还是其本性原是可喜的可意所缘；对于正在摄取、观修的瑜伽行者而言，只有把它作意为不可喜的“不可意所缘”，才是嗔速行生起的关键。

嗔组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
1．作意为“不可意”	12	18	11（或）	33 / 32（舍）
2．同上	12	20	11（或）	33 / 32（舍）
上表所列嗔速行之后生起彼所缘的情形，特别只是指舍受结生的三因凡夫人。因为只有在舍受结生者的相续中，舍俱彼所缘才可以在嗔速行之后随其所应生起。若所缘可意，可以生起五种彼所缘：一种无因善果舍俱推度彼所缘，以及四种大果报舍俱彼所缘；若所缘不可意，则只能生起一种无因不善果舍俱推度彼所缘。			

如本书第 125 页等处“关于彼所缘应知之事”所述，依诸阿毗达磨论书：如果瑜伽行者原本以悦受相应心结生，其有分心也与悦受相应；这位贤者像现在这样突然遇到眼净色等某一所缘时，因为以不如理作意为前导而生起嗔速行；在嗔速行之后，如果称为原有分的悦俱有分不能立即接续生起，那么某一种舍俱推度心——所缘不可意时是不善果舍俱推度，所缘可意时是善果舍俱推度——便缘取过去所熟习的某一欲界所缘，作为客来有分

而执行有分作用；它生起之后，原来的悦俱有分才生起——有这样的说法。依雷迪西亚多的见解，在可意或极可意所缘上，若以不如理作意为基础而生起嗔速行，四种大果报舍俱彼所缘也能随其所应执行客来有分的作用而生起。后文将继续说明的嗔—嫉、嗔—悭、嗔—恶作组，也应同样理解。

嗔—嫉组（两类）

嫉，是想着“要是别人都得不到这样的眼净色，那就好了”，因而嫉妒、眼红他人眼净色的性质。（这里只是特就以眼净色为所缘观修时，说明嫉如何生起。）嗔—嫉组的两类也摄在上述两种嗔根心中，仍分有行

与无行两种。

观修方法

1．摄取自己的有分意净界。

2．伸取自己惯常对之生嫉的他人眼净色为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入自己的有分意净界、显现于其中时，意门速行心路相续便会生起。

4．试令该心路相续中的意门转向判定并作意为：“要是那家伙得不到这样的眼净色就好了。”

由于是不如理作意，含有嗔速行、以嗔与嫉为主的意门速行心路相续便会生起。每一个速行中：1．若为无行，各有十九种名法；2．若为有行，由于还含昏沉与睡眠，各有二十一种名法。

在先前嗔组的十八／二十种名法中再加一种嫉，便分别成为十九／二十一种。这是一种嫉妒、眼红他人的美丽眼睛，不愿他人得到那样美丽眼睛的心

态。

嗔—嫉组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）

1．	12	19	11（或）	33／32（舍）
共同作意语：“要是那家伙得不到就好了。”				
2．	12	21	11（或）	33／32（舍）

彼所缘栏中的“11”，分别是以不可意所缘为所缘的无因不善果舍俱推度彼所缘名法组十一法，以及以可意所缘为所缘的无因善果舍俱推度彼所缘名法组十一法。“33／32”则是以可意所缘为所缘的大果报舍俱彼所缘名法组。只有对于舍受结生者，才须在嗔速行之后考虑彼所缘。

对于佛陀等极为可爱、可敬的极可意所缘之眼净色，当持教外见解者的相续中生起嗔与嫉时，如果所缘明了，大果报舍俱彼所缘也有机会生起。不过，若此人原以悦受结生，那么在这样的嗔速行之后，五种善果舍俱彼所缘可以缘取过去所熟习的某一欲界所缘，执行客来有分的作用而生起。

嗔—慳组（两类）

慳：为了不让自己的眼净色所缘与他人发生关联，而对别人吝惜、加以隐藏的性质。

也就是不能容忍自己的眼净色所缘与他人发生关联的性质。

对所缘黏著、贪恋，不愿舍弃，执着不放、吝惜不舍的性质，是贪。这里的慳，则是不能容忍自己如眼净色一类的所有物与他人发生关联，是不能容许别人触碰的性质。例如，假设有个孩子出于孩子气，撕破了

我们自己的书；这并不是舍不得那本书，而是不能容忍别人这样冒犯的性质。

观修方法

1．摄取自己的有分意净界。

2．伸取自己惯常对之生慭的自身眼净色所缘。

3．当该眼净色所缘趋入自己的有分意净界、显现于其中时，意门速行心路相续便会生起。

4．试令该心路相续中的意门转向作意为：“不得让它与他人发生关联。”或者作意为：“这眼净色一点也不许碰。”

或者试作意为：“我的眼睛不许碰。”

由于是不如理作意，以嗔与慭为主的意门速行心路相续便会生起。每一个速行中：1．若为无行，各有十九种名法；2．若为有行，各有二十一种名法。

在先前嗔组的十八／二十种名法中再加一种慭，便分别成为十九／二十一种名法。

嗔—慭组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）

1．	12	19	11（或）	33／32（舍）
共同作意语：“不能容许触碰。”				
2．	12	21	11（或）	33／32（舍）

以眼净色这样的真实究竟法为所缘，摄取、观修嗔—慭组名法时，可见有些瑜伽行者会遇到一项很棘手的困难。不过，以许多色聚的色所缘颜色为所缘观修时，却较为容易。例如，别人用墨水碰到自己的衣服，使衣服颜色受损，自己因颜色被破坏而不能容忍。类似地，以声音等为所缘观修也较为容易；若以自己的物品等有情、无情的概念实体为所缘，就更不必说，会越来越容易、明显。因此，如果难以观修，应尝试逐步从容易的所缘转向困难的所缘来摄取、观修。熟练之后，便能逐渐

取得成功。这里的彼所缘只适用于舍受结生者。

若是悦受结生者，则可以生起客来有分。

嗔—恶作组（四类）

恶作：（甲）由于自己曾在眼净色所缘上造作、言说或实行恶行，而后悔、再次忧恼之性；（乙）由于自己没有在眼净色所缘上实行本应实行的善行，而后悔、再次忧恼之性。

原书 239

（甲）以眼净色为所缘，想起自己曾经做错之事，作意为“这样做错了，这样说错了”，因而内心不快乐，懊悔并再度忧恼；每次忆起便心中不快。这里应观修有行与无行两类。

（乙）对于眼净色所缘，本应做、应当实行的善行，却没有去做、没有实行，因而想：“没有这样做，真是错了；没有这样实行，真是错了。”这就是懊悔并再度忧恼的性质。这里也应观修有行与无行两类。

观修方法

1．摄取有分意净界。

2．伸取一个自己惯常对之生起恶作的眼净色作为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入自己的有分意净界、显现于其中时，意门速行心路相续便会生起。

4．试令该心路相续中的意门转向判定为：“这样做了，真是错了。”或者判定为：“没有这样做，真是错了。”并如此作意。

由于是不如理作意，以嗔—恶作为首的不善意门速行心路相续便会明显生起。每一次速行分别具有：1．若为无行，19种名法；2．若为有行，21种名法。

以究竟法为所缘来观修这一恶作组，对某些瑜伽行者而言，也可能是一项极难引生、极难现起的观修难点。若遇到这种困难，应依前述嗔—悭组观修部分所说，从容易之处逐步转向困难之处，试着摄取、观修。

嗔—嫉、嗔—悭、嗔—恶作这三组名法都与两种嗔根心相应，所以每一组各有有行、无行两类。若由于他人推动，或在自己推动自己以后，嫉、悭、恶作才生起，便是有行；若没有这种推动而这些法生起，便是无行。

1．“这样的兔子，哪个灌木丛里都有；若只说像鱼鹆那么漂亮，哪只鸟都一样。”这种贬低他人之心，便是嫉的性质。

2．“别碰，一碰就要冒火了！”这种不能容人触及之心，便是悭的性质。

3．“全都错了！”“怎么偏偏发生了呢！”这种追悔忧恼之心，便是恶作的性质。

上述：

原书 240

1．嗔组；2．嗔—嫉组；3．嗔—悭组；4．嗔—恶作组。这四组合在一起，两种嗔根心的观修项目便已完毕。这里继续说明一点应注意之事。前述《中部义注·根本五十篇》（《中部义注》1-292）在解释以色所缘为所缘而生起十结时，并没有把恶作列入说明；不过，诸阿毗达磨论书说：1．意门心路中有55种速行可以生起；2．眼门心路等五门心路中，一切欲界速行都可以生起。因此，本书在这里也说明应当摄取嗔—恶作组名法。

在先前嗔组的18／20种名法中再加一个恶作，因此分别成为19／21种名法。

嗔—恶作组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
12	19	11（或）	33 / 32（舍受）
作意为“错了啊”。			
12	21	11（或）	33 / 32（舍受）

1．取眼净色为所缘，再以涉及该所缘而已经造作的不善行为所缘，观修无行、有行两类。

2．仍以该眼净色为所缘，再以在此所缘上没有做、没有实行的善行为所缘，观修无行、有行两类。

两项合计，嗔—恶作组共有四类。

注意

前面“速行与彼所缘的规定方式”部分（本书第141页等）已经解释过客来有分。贤善的瑜伽行者以智分析上述含有嗔、嗔—嫉、嗔—悭、嗔—恶作等嗔速行的意门速行心路相续，逐一破除密集，并摄取、观修其中名法组，直至智见抵达究竟法；如果贤善的你是悦受三因结生者（也就是贤善的你

的结生中有34种名法），那么在上述嗔速行之后，彼所缘不能生起，只能落入客来有分；这一点必须特别注意。在本部分摄取名法时，必须极其细致、准确。若贤善的你是舍受三因结生者（即结生中没有喜、含33种名法者），则如各表所示，舍俱彼所缘也可以随其所应生起。五门心路也应同样理解。

两种痴根心

1．舍俱·疑相应痴根心一种。

即与舍受俱生、与疑相应的一种心。

2．舍俱·掉举相应痴根心一种。

即与舍受俱生、与掉举相应的一种心。

如此共有两种痴根心。由于这些心不含贪因、嗔因，只有痴这一种因，所以称为痴根心。

疑，是这样思量、疑惑的性质：“这个眼净色是有情吗，也就是我吗？是有情所有之物吗，也就是我所有之物吗？是我的净色吗？”

这一疑组共有16种名法。

1．能知之心：以取得眼净色所缘为性——1；2．不含胜解、喜、欲的同他心所（两边可得心所）——10；3．痴、无惭、无愧、掉举，即遍一切不善心心所——4；4．疑——1。合计，疑组共有16种名法。

疑组观修方法

1．摄取有分意净界。

2．伸取一个自己正对之生起疑的眼净色作为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入自己的有分意净界、显现于其中时，意门速行心路相续便会生起。

4．试令该心路相续中的意门转向判定并作意为：“这个眼净色是我吗？”或者“是我所有之物吗？”或者“是我的净色吗？”

由于是不如理作意，以疑为首的不善意门速行心路相续便会明显生起。每一次速行中都有16种疑组名法。

疑组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
“是我的净色吗？”			
12	16	12 / 11（或）	34 / 33 / 33 / 32
如此作意。			

掉举组名法观修方法

掉举，是心在眼净色所缘上不宁静、散乱的性质。

1．摄取有分意净界。

2．伸取一个自己惯常对之生起掉举的眼净色作为所缘。

3．当该眼净色所缘趋入有分意净界、显现于其中时，意门速行心路相续便会明显生起。

4．让该心路相续中的意门转向始终只把它作意为一种令心不安定、散乱的所缘。

由于是不如理作意，以掉举为首的不善速行心相续便会明显生起。

掉举组名法（16法）

每一次速行分别都有16种名法。这些名法如下。

1．能知之心：以取得眼净色所缘为性——1；2．不含喜、欲的同他心所（两边可得心所）——11；3．痴、无惭、无愧、掉举，即遍一切不善心心所——4。合计，掉举组共有16种名法。

摄取、观修以眼净色等究竟所缘为所缘而生起、以掉举为首的痴根心名法组时，该所缘应是最能令掉举生起的所缘，并且应是不会令贪、嗔生起的眼净色等所缘。因为，与贪相应的掉举已经分别摄入贪组，与嗔

相应的掉举也已经分别摄入嗔组。在这里，对于这种眼净色等

原书 243

所缘之中，应选择那种会使心多有散乱、却不生贪嗔的所缘来观修。

这是指眼睛出现某种状况，因而内心不安、不能平静的情形。在这一组中，痴是把眼净色错认为“我的眼净色”等的性质。

掉举组心路表

心脏中与心所依处同处的色法＝54	54	54	54
意门转向	速行（7次）	无因彼所缘（2次）	或有因彼所缘（2次）
12	16	12 / 11（或）	34 / 33 / 33 / 32

关于彼所缘应知之事

依摩诃法护大长老的主张：1．在可意所缘〔这里指极可意所缘〕上，无论有疑惑还是没有疑惑，无论心散乱还是不散乱，痴速行之后只会落悦俱无因善果报推度彼所缘。

2．在中等可意所缘〔这里也称可意所缘〕上，只会落舍俱无因善果报推度彼所缘。

（《阿毗达磨义注》1-317。）

依一切诸师共同认可的通说：1．在不可意所缘上，两种痴速行之后会落舍俱无因不善果报推度彼所缘。

2．对于既称“可意所缘”又称“中等可意所缘”的普通可意所缘，若两种痴速行中的一种生起，那么在该速行之后，悦俱无因善果报推度彼所缘、舍俱无因善果报推度彼所缘，以及八种大果报彼所缘，合计十种彼所缘，可以随其所应生起。

3．对于极为可欲的佛陀眼净色，以及天女、天子等的眼净色〔眼睛〕等极可意所缘，若痴速行生起，那么在该速行之后，悦俱无因善果报推度彼所缘与四种悦俱大果报彼所缘，合计五种彼所缘，其中任何一种都可以随其所应生起。（参见《摄阿毗达磨义论 · 彼所缘品》的心路部分。）对于取其余色法为所缘而生起的不善速行，其后彼所缘如何生起，也应仿照此法了知。

特别注意事项

在说明如何摄取、观修以眼净色〔或称为法所缘的诸色法〕为所缘而生起的名法时，本段虽然只列出一种意门心路次第，可是当贤善的瑜伽行者实际摄取、观修时，

原书 244

应当预先理解并确认：一道意门心路与另一道意门心路之间，隔着许多个有分心；因此，可以生起许多道了知眼净色等所缘的意门心路。以后有一天，当你能够以智分别、摄取有分名法时，还必须把这些有分名法混合在内一并摄取、观修；从现在起就应预先留意这一点。目前，则只须先摄取许多道意门心路。

这些意门心路次第表没有把有分列入，是因为瑜伽行者在这一阶段还不能以正确方式摄取、观照有分名法。以后，贤善的你到达因果相联的缘起部分，也就是缘摄受智部分时，若能摄取、观照过去世临死速行的所缘，便能以正确方式知道有分真正的所缘。这是因为，属于当前这一生或任何一生的结生、有分与死亡，都持续缘取相应过去世临死速行的所缘。只有正确知道有分的所缘以后，才能以正确方式摄取、观修有分名法组〔即有分心与诸心所〕。到那时，重新摄取色、名时，

应把有分名法也混合在内一并摄取，并且摄取许多道意门心路。

至此，关于如何摄取以眼净色为所缘而生起的八种贪根心、两种嗔根心、两种痴根心——合计十二种不善心——并连同各自相应的心所一并摄取，这一部分已经完成。

若以速行为核心加以摄取

在上述摄取、观修欲界名法的部分，本书以八种大善速行与十二种不善速行为主，说明了如何摄取、观修名业处。虽以速行为主，但在同一道心路次第中，与这些速行不可分离的法也已一并摄取完毕，即：1．称为五门转向、意门转向〔即确定〕的唯作无记法；2．称为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识的五识，以及领受、推度、彼所缘等果报无记法。这是不相离法，就像水随水牛一同渡过；它们都是应当、可能生起于贤善瑜伽行者相续中的欲界名法组。不过，由于名业处的实践工作尚未结束，

下面还要继续说明。正如已经摄取以眼净色为所缘、令不善速行生起的意门心路名法组一样，应以同样方式观照的真实色法与非真实色法如下。

依同一模式观修的十种真实色法

1．耳净色，即耳的净色；2．鼻净色，即鼻的净色；3．舌净色，即舌的净色；4．身净色，即身体的净色；5．水界，即流动与黏结之性；6．女根色，即显示女性之性的性根色；7．男根色，即显示男性之性的性根色；8．心所依处色，即意界与意识界所依的色法；9．命根色，即维持业生色法生命的根；10．食素，即油脂、黏性与精华之性。注——列入称为“法所缘”的法所缘线之真实色法，连同眼净色，共有十一种。应分析一个相应的色聚，从该色聚中选出自己想要摄取、观修的真实色法，再加以摄取、观修。其中，就内在〔自身〕而言，男性瑜伽行者观男根色，即 puṃbhāva-rūpa；女性瑜伽行者则观女根色；

各自只观与自身性别相应的这一种。至于外在〔他相续〕，因为同属外在，并且是作一般性的合并总观，所以两种性根色都可以观照。

依同一模式观修的十种非真实色法

1．空界——诸色聚之间的空隙，也就是限界色；2．身表——以身体令他人了知的身体姿态；3．语表——以口语〔言语声〕令他人了知的言语姿态；4．色轻快性——心生、时节生与食生诸色的轻快之性；5．

色柔软性——心生、时节生与食生诸色的柔软之性；6．色适应性——心生、时节生与食生诸色适于作用之性；7．色积聚——（甲）在一期生命中，真实色法最初开始生起之性；（乙）直到诸根具足，也就是直到这一生应得的一切色法全部具足为止，后后的真实色法

在前前真实色法之上逐渐增盛而生起之性。

8．色相续——在一期生命中诸根具足以后，前后真实色法连续相接、反复生起之性；9．色老性——真实色法成熟、衰老、朽坏之性。

（这是指真实色法的住时。）

10．色无常性——真实色法坏灭之性。

（这是指真实色法的坏灭阶段。）

摄取五门不善速行心路名法的方法

原书第 246 – 257 页

原书 246

摄取五门不善速行心路名法的方法

色所缘（颜色）线：不善组观修

“在这里，依五门转向、眼识、领受、推度、确定、欲界速行与彼所缘，在眼门中随其所应生起四十六种心。”上述《摄阿毗达磨义论》说明，在眼门心路等五门心路中，二十九种欲界速行都可能生起。在这二十九种欲界速行中，于仍处在三因凡夫阶段的瑜伽行者相续里，只有十二种不善速行和八种大善速行能够随其所应生起。其中，如何摄取、观修含有大善速行的五门心路与意门心路内的诸名法组，前文已经说明。现在继续说明如何摄取、观修含有不善速行的五门心路与意门心路内所存在的

诸名法组的方法。

邪见相应不善速行生起的诸因

“在这里，应知：由于听闻非正法、亲近恶友、不欲见诸圣者以及不如理作意等因，便会生起这称为见执的错误见解。具体而言：以高度尊崇为先导、不能保持中正且不加审察地听闻与见论相连的非正法；所谓亲近恶友，即倾向那些正见已经败坏的恶友；不欲见佛陀等圣者及善士；不熟悉四念处等类别的圣法；在由别解脱律仪、根律仪、念律仪、智律仪和断律仪这五种律仪所区分的圣法及善士法中，缺乏律仪而造成律仪破坏；由上述诸因熏成的不如理作意；以及耽于奇异吉祥等——应知，这一邪见由此生起。”（《殊胜义注》第一册，第290页。）当与错误见解——邪见——相应的不善法生起时——

其因包括：1．听闻那些不属于教内三种正法、持有错误邪见的恶人之法；2．与不善、卑劣的恶人交往；3．不愿谒见佛陀等圣者善士；4．不如理作意——不会以正确方法、正确途径对所缘作意，反而以错误

方法、错误途径作意。应知：由于这些因缘，个人相续中便会生起称为“见执”的错误见解、邪见。

原书 247

1．听闻非正法——在正等正觉佛陀的教法中，存在教理正法、行道正法、证悟正法这三种正法教诫。教法之外，则显然存在与错误邪见相连、称为“非正法”的恶人之法；它们与佛陀的三种正法教诫正相反。若先对这些非正法、恶人之法高度尊崇，不能对它们保持中正而有所偏执，又以不加审察思惟的心态听闻，便构成一项因缘。2．亲近恶友——世间有些朋友的正确正见已经败坏，所持见解也已腐坏，他们并非善友

存在。若对这些恶友、恶人推崇备至，以“他说的就是对的，他做的就是正确的”等倾向、顺从的心态，把他们当作朋友而依止亲近，便构成一项因缘。3．不愿瞻仰、谒见并亲近佛陀等圣者尊者，以及称为善士的贤善之人，也构成一项因缘。4．不熟悉以四念处等为类别、称为圣法的三十七菩提分法，也构成一项因缘。5．（a）守护自己的戒学处，使之不破、不穿、不斑、不杂

即别解脱律仪；

（b）守护眼、耳、鼻、舌、身、意这六门、六根，使依六种所缘而

生起的贪欲、忧恼等

卑劣不善法不致生起——即根律仪；

巴利引文（缅文转写）：〔“သတိသံဝရောတိ ဣဓ သီတာဒီတိ ဖုဋ္ဌဿ အပ္ပမဇ္ဇနံ ခမနံ ဒဋ္ဌဗ္ဗံ။”〕〔“"စက္ခုန္ဒြိယေ သံဝရမာပဇ္ဇတီ"တိအာဒီသု သတိသံဝရော။”〕以下随文译释：（c）受到寒、热等相对之法触犯逼迫时，保持正念而能够忍耐——即念律仪。〔“这里所谓念律仪，应理解为受寒冷等触犯者的不放逸与忍耐。”（《根本复注》第一册，第119页。）〕〔在“于眼根受持律仪”等句中，所说的是念律仪。（《中部义注》第一册，第65页。）在此等

处，虽然为了不让与六根有关的贪欲、忧恼等生起而保持正念

并加以防护，也可以称为“念律仪”；但是这种防护

已经被称作“根律仪”，所以这里不应再把它归为念律仪。〕

巴利引文（缅文转写）：〔“အဝုတ်တဝုတ္ထကေန ပန ဒဿနံ ပဋိသေဝနာ ဘာဝနာ စ ဉာဏသံဝရော။”〕〔“ပဟာနသံဝရောတိ ဝီရိယသံဝရော၊”〕以下随文译释：（d）“而总摄前文尚未摄入的项目来说，见、受用与修习都是智律仪。”（《中部义注》第一册，第65页。）所谓智律仪，包括：1．知见四谛之智；2．省察四资具而善加受用的省察智；3．修习止与观之智。（e）“所谓断律仪，即精进律仪。”（《根本复注》第一册，第119页。）对于每次

生起的一切：

原书 248

1．欲寻：与贪求五种欲所缘的欲贪相应的

思惟、构想；

2．恚寻：谋划使众生死亡、毁灭；3．害寻：谋划、构想如何折磨压迫众生。对于这些不善

寻，不予容纳，而以精进加以推拒、断除，即为断律仪。

由于在这五种律仪——即圣者之法，以及称为善士法的贤善之法——上，处于与律仪戒相反、称为律仪破坏的状态，也会构成一项因缘。6．又由于不如理作意：它受上述听闻非正法等因熏习；由这些因而生起时，不以正确方法、正确途径对所缘作意，反而以错误方法、错误途径作意。7．又由于“耽于奇异吉祥等”，也就是热衷学习称为“奇异吉祥”的奇异世俗吉祥等。由于上述种种因缘，称为邪见相应的不善心便

生起。（《殊胜义注》第一册，第290页。）这些因缘不只助成邪见，也能在很大程度上助成其他各种不善法的生起。这里将继续解释如理作意、不如理作意、奇异吉祥等。

如理作意与不如理作意

“其中，所谓如理作意，即方便作意、正路作意；对于无常等法，依‘无常’等方式，或依谛随顺之理，使心转动、反复转动、回转、善加引向并作意；这称为如理作意。”

“所谓不如理作意，即非方便作意、邪路作意：于无常计常，于苦计乐，于无我计我，于不净计净；这就是不如理作意、邪路作意。或使心以违逆真谛的方式转动、反复转动、回转、善加引向并作意；这称为不如理作意。”（《中部义注》第一册，第66—67页。）作为善法生起之因的内心导向，就是作意；以正确方法、正确途径作意而令善法生起，称为如理作意。苦谛法与集谛法确实是无常、苦、无我、不净；把它们作意、观修为无常、苦、无我、不净，以及对于称为无为界、寂静界、即涅槃的

灭谛在内的四圣谛，依适宜以道智、果智穿透知见的方式，使名为“谛随顺”的观善速行生起；又在这些名为“谛随顺”的观速行心路中，先于观速行而生的意门转向，以适宜穿透知见四谛的方式转动有分流，一再反复转动有分流；对于不同于有分所缘的诸行法，作意其无常、苦、无我之相，并善持于心；又将诸行法的无常、苦、无我相这一所缘持续系属于自己的转向，使之生起，而加以作意、置于心中——这些也称为如理作意

。凭借这种如理作意的力量，瑜伽行者便能穿透知见、审察四谛圣法。（参见《中部复注》第一册，第149页。）不为令善法生起而作意，反为令不善法生起而作意；不以正确方法、正确途径作意令善法生起，却只以错误方法、错误途径作意令不善法生起——这称为不如理作意。苦谛法与集谛法确实是无常、苦、无我、不净之法。

1．于无常之法计为常；2．于苦法计为乐；3．于无我法计为我；4．于不净法计为净。像这样不恰当地作意，以错误方法、错误途径作意，就称为不如理作意。

5．以不适宜如实穿透知见四谛的方式转动有分流，并一再反复转动；对不适合穿透知见四谛的所缘作意，把心善持在该不适合的所缘上；又持续使同一不适合的所缘系属于自己的转向而生起，并加以作意、置于心中——这也称为不如理作意。（《中部义注》第一册，第66—67页。）对所遇所缘作不恰当的作意，使之不适合知见四谛，是以上述听闻非正法、与恶友交往等先前的远因为基础。因此，在邪见等不善

法组生起的诸因中，岂不是已经不必再把不如理作意另立为一种原因了吗？对此可以这样回答：不如理作意，就其法体而言，是包含在速行心路中的转向心。

（这是“同趋法”的意义，参见第45页。）只有该转向心作不恰当的作意——即不如理作意——不善速行才会生起。由此可见，不如理作意并不像听闻非正法等因缘那样是远因，而是

并非那样的远因；由于它是极为接近不善生起的原因，所以被作为一项独立的原因加以解释。

此外，听闻恶人的教说等先行之因，并非令不善必然生起的原因。即使听到恶人的教说，甚至与恶人交往，具有审辨之智者仍可能生起善法。唯有当一道速行心路获得生起的机会、轮次已经到来，而不如理作意又于此时生起，才必然会有不善生起。正因为不如理作意是令不善必然生起的原因，义注师才把它另外列作一项独立的原因而加以解释。

巴利引文（缅文转写）：“အာသန္နကာရဏတ္တာ အယောနိသောမနသိကာရဿ ဝိသုံ ဂဟဏံ ဧကန္တကာရဏတ္တာ စ။〔āsannakāraṇattā ayonisomanasikārassa visuṃ gahaṇaṃ ekantakāraṇattā ca〕”译：“由于它是近因，故将不如理作意单独列出；又因为它是必然之因。”

（《根本复注》1-119。）

现今有这样的见解：“没有后世；对父母所作的善行、恶行及其善果、恶果都不存在；没有业，也没有业果。”诸如此类的观点，都属于与正法相违的非正法。

对于宣说这些非正法的话语和写成的文字，若本来具有正见、已有正确见解为根底的人，只把它们当作见闻，或审慎思考其是否合理而听闻、阅读，那么单凭这种听闻与阅读，邪见还不会生起。尚未善解正法的人则不同：他们珍重那些错误的邪见学说，不只是以中性的态度接触，而是满意地接受，又不加思考审查地听闻、阅读。若因这样听闻、阅读而执取“业与业果并不存在”，邪见相应心便会生起。

耽于奇异吉祥等

世间有人认为：“若出现某种奇事，只要见到、看到、听到、闻到、吃到或触到这件新奇之事，便是吉祥，必会获得善果。”这样的见解等于否定业、智与精进的作用。因此，惯于持守这种见解的人，容易生起否定业与业果的邪见。

现今缅甸人的古老文字中，定有“在吉祥日出行会得善果，在凶日出行会遇灾祸”等说法。熟习这些说法的人，便认为在某日、某月做相应之事，就会得到善果或恶果。若因这种见解而反复学习、背诵并坚信：“所得结果并非来自业、智与精进，只来自那一天、日期和时辰本身的吉利”，其相续中也容易生起否定业与业果的邪见。不过，若学过这些说法以后，只认为“那些日期、月份和时辰不过是结果生起的助缘”，并不否定业、智与精进的力量，便不构成邪见。又如缅语旧俗口诀：“‘ဪောင်စံဖျိုး’为沐浴之日，‘ဝါ့သားရွှေတောင်’则应避水；生日、

周五、周一，不宜剪发。”对于诸如此类见解的反复学习与奉行，也应作同样理解。

原书 251

八种贪根心的观修方法

四种邪见相应心

1．悦俱邪见相应无行心一种——即与悦受俱、与邪见相应而未经促动的无行心。2．经过促动的有行心一种。前面第213页等处已经说明以色所缘为所缘而生起十结。那十结的生起方式，正是摄取、观修眼门心路与意门心路中的心＋心所＝名法组的方法；这些心路含有以色所缘为所缘而生起的不善组不善速行。还应仿照同一方法，把二十八种色法全部摄取、观修。前文也已经说明：如何摄取、观修以称为法所缘的色法组为所缘而生起的不善组名法组。这里先说明以色所缘为所缘而

生起、以贪与邪见为首的不善速行心路心相续名法组，应如何摄取、观修。

摄取、观修方法

1．把眼净色与有分意净界同时摄取起来。

2．伸取可意——即可欲、可爱的——色聚之色所缘（颜色）为所缘。

3．当该色所缘（颜色）同时撞击眼净色与有分意净界，也就是同时趋入二者并显现于其中时，以同一色所缘为所缘的眼门心路与意门心路心相续便会生起。

4．试令这些心路中所含的五门转向、确定与意门转向作如下判定：（甲）判定为“净＝美好”。于是，以贪与邪见为首、贪爱执著该色所缘（颜色）为净的眼门心路与意门心路名法组便会生起。另一种方法，是把该色所缘（颜色）判定为“可意＝好”，于是贪爱执著该色所缘（颜色）为可意的

以贪与邪见为首的眼门心路与意门心路诸名法

便会生起。同样，对于该色所缘（颜色）

（乙）常＝恒常；（丙）乐＝安乐；（丁）我——也应试令意门转向

原书 252

逐一作出判定。于是，分别错误执取为常、或乐、或我的、以邪见为首的意门心路心相续，便会明显生起。

把色所缘（颜色）错知为常、乐、我、净，是痴；把它错误执取为常、乐、我、净，是邪见；贪爱执著该色所缘（颜色）的性质，则是贪。

1．第一悦俱·邪见相应·无行贪根心含有喜，所以贪—邪见组共有20种名法。

2．第二悦俱·邪见相应·有行贪根心因有促动而含有昏沉、睡眠，所以共有20＋2＝22种名法。

第二贪根心……

这第二贪根心也会如第一心一样，生起于这样的人之相续中：他对六种所缘具有欢悦的悦受，令欲求、贪著之贪生起，并以邪见错误思量为“有情实体、生命实体、灵魂实体、识实体”等，或“男人、女人、个人、有情”等。不过，因为此心是有行，所以必须由伴随促动（payoga）的所缘、作意等诸因，或伴随方便（upāya）的所缘、作意等诸因聚合而生。它以这种方式生起，例如：某时，一位良家子渴望迎娶一个持邪见家族的女子；女方家人却说：“你们持的是不同于我们的见解，与你们

信奉的宗教不同。”因而不肯把女子嫁给他。这时，其他亲属又代为求亲，说：“你们怎样举行与你们宗教见解有关的仪式，这位新郎也会照样举行。”女方答应婚事以后，这名男子便随同那些持邪见的异教亲属，前往诸外道大师处。起初，他对那种邪见宗教仍有疑惑；日久之后，心态逐渐改变，转而想：“这些外道大师的举止能使人心增长，实在值得珍重。”于是喜爱那种邪见学说，并接受、执取了邪见。应知，在具有这种情形的时候，便会得到这第二不善心。

（《殊胜义注》1-296—297。）

在这里，对于可意的色所缘，应以促使自己把它执为常、乐、我、净或可意的自我促动，或者他人的促动，为所缘来观修。

3．舍俱邪见相应无行心一种——即与舍受俱、与邪见相应而未经促动的无行心。

4．经过促动的有行心一种。上述两种心都与舍受俱，所以不含喜；但仍与邪见相应。因此，其心与心所的数目分别为19／21种。观修方法与第一、第二心相同。至此，四种邪见相应心已经讲完；下面继续说明邪见不相应——即不与邪见相应——的四种贪根心之观修项目。

四种邪见不相应心

5．悦俱邪见不相应无行心一种——即与悦受俱、不与邪见相应而未经促动的心。6．悦俱邪见不相应有行心一种——即与悦受俱、不与邪见相应而经过促动的心。7．舍俱邪见不相应无行心一种——即与舍受俱、不与邪见相应而未经促动的心。8．舍俱邪见不相应有行心一种——即与舍受俱、不与邪见相应而经过促动的心。在这四种邪见不相应心中，慢有时会相应生起。慢属于偶生心所，即只在某些时候才生起、才相应的心所，所以只在这四种心中偶尔相应。慢

与邪见不能在同一心刹那内同时相应而生，因此，这四种邪见不相应心不与邪见相应。

5．有些人对六种所缘惯常感到欢悦，令欲求、贪著之贪生起，却不以“我、他人、男人、女人、个人、有情、人、天、梵天、生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体”等方式作错误思量；在观看毗湿奴天神盛装庄严等神庆、拳赛、戏剧、歌舞表演等人的相续中，或在惯于听闻能引生喜爱珍重的名歌手之声、说法师之声等人的相续中，或在追逐可爱气味、滋味、触感等人的相续中，便会生起编号第5的悦俱邪见不相应无行心。（《殊胜义注》1-297。）6．在观看上述毗湿奴神庆、拳赛、舞蹈等节庆表演的场所，为观众

分层排列高低不同的座位。坐在较高层观看的人若吐下唾沫，或抖落脚上的尘土，坐在较低层的观众就得努力躲避。以努力躲避之心一边避开、一边时断时续观看表演者的相续中，也会有这种心。又如国王的后妃、宫女出行时，前来观看的民众极多，相关守卫便命人让路、清道；这样

道路被清开时，观众喧闹着向后退让、让出道路，不能好好观看演出，只能从远处透过人群间的空隙窥看，或踮脚观看。在这样勉强观看演出者的相续中，便生起这种悦俱 · 邪见不相应 · 有行贪根心。（《殊胜义注》1-297。）这两种心都与悦受相应。

7．舍俱 · 邪见不相应 · 无行贪根心；8．舍俱 · 邪见不相应 · 有行贪根心。这两种心与舍受相应，应依同样方式理解。

以上关于八种贪根心如何生起的解释，是为了便于理解贪根心的生起，而从世俗谛领域作出的说明。现在继续从胜义谛领域，说明取色所缘为所缘时邪见不相应心如何生起。摄取、观修这些邪见不相应心的方法如下。

摄取、观修方法

1．把眼净色与有分意净界一并摄取。

2．取色聚中属于可意——即可欲、可喜、可珍重——的色所缘，也就是颜色，为所缘。

3．当该色所缘——颜色——同时撞击眼净色与有分意净界，也就是同时来到二者之前并显现时，眼门心路与意门心路的心相续便取同一色所缘为所缘而生起。

4．试让这些心路心中的五门转向、确定与意门转向这样思量、判定并作意：“这些色聚的色所缘——颜色，正因为是我，才能观见。”

由于这是不如理作意，便会生起含有贪—慢组不善速行、以贡高自大的慢为首的眼门心路与意门心路。按本段第五至第八心的次序，每一速行分别含20、22、19、21种名法。也就是先前贪—邪见组中的邪见退去，由慢进入取代。不过，慢心所属于偶生心所，只在某些时候相应；慢不相应时，这些邪见不相应心便分别只有19、21、18、20种名法。

在邪见相应与邪见不相应的这八种贪根心中，与悦受相应时含有喜，与舍受相应时不含喜；有行，即有推动时，与昏沉、睡眠相应；无行，即无推动时，不与昏沉、睡眠相应。

表中列出了心路相续内每一心刹那的心与心所数目。若速行含有喜、与悦受相应，那么推度与彼所缘也含有喜

而以悦受表示。若速行与舍受相应、不含喜，推度与彼所缘也都以舍受表示，同样不含喜。

不过，彼所缘所相应的受一般虽与速行相同，在原本以舍受相应心结生者的相续中，若速行与忧受相应，彼所缘不可能也与忧受相应，只能与舍受相应。若原本以悦受相应心结生，那么在极可意所缘上，嗔速

行之后彼所缘不能生起，只能如前所说落入客来有分；应当这样记住。

五门转向、眼识、领受、推度、确定与意门转向中所含名法的数目，与善组所列的数目相同；只有速行中的名法数，善组与不善组有所不同。

如上面的彼所缘表所示，在八种贪根速行之后，可随其所应生起十一种彼所缘；在两种嗔根速行之后，可生起六种；在两种痴根速行之后，可生起十一种。这些彼所缘名法组的法数，应依善组先前所列的方式了知。

（甲）在可意所缘上，生起无因或有因善果报彼所缘；（乙）在极可意所缘上，生起无因或有因善果报悦俱彼所缘；（丙）在不可意所缘上，生起无因不善果报彼所缘；（丁）悦俱速行之后，生起悦俱彼所缘；（戊）舍俱速行之后，生起舍俱彼所缘；（己）嗔速行之后，生起舍俱彼所缘或客来有分。彼所缘如何随其所应生起，应仿照前述诸法了知。

在下面这张表中，为免理解混乱，也列出了不善速行之后的无因善果报与不善果报彼所缘。大果报彼所缘也能依可意、极可意等所缘性质而生起；若大果报彼所缘随其所应生起于相应不善速行之后，期望贤善的瑜伽行者能在观修过程中逐渐明白。因此应分别记住：彼所缘栏中的34 / 33是大果报彼所缘；12是悦俱无因善果报推度彼所缘；11则是善果报与不善果报两种舍俱推度彼所缘。不过，一道心路次第中只能生起一种彼所缘。下面将简要继续说明如何摄取、观修以嗔速行、痴速行为主的眼门心路与意门心路

如下所述。

嗔速行组的观修方法

1．把眼净色与有分意净界一并摄取。

2．取不可意的色所缘——颜色——为所缘。

3．当该色所缘——颜色——同时撞击眼门与意门，也就是来到面前并显现时，若把它作意为“不可意”，由于这是不如理作意，以嗔为主的眼门心路与意门心路便会生起。

若不喜爱不可意的色所缘并生起嗔怒，嗔恚结便会生起，也就是嗔组名法生起；速行中分别有18 / 20种名法。

试着这样作意：“这个色所缘——颜色——除我之外，其他人若都得不到，那就好了。”这就是不如理作意。在具有这种嫉妒心态者的相续中，嫉结生起，也就是嗔—嫉组名法生起；每一速行分别含19 / 21种名法。

再试着这样作意：“不要让这个色所缘——颜色——与他人发生关联。”这同样是不如理作意，会生起悭结，也就是嗔—悭组名法；每一速行分别含19 / 21种名法。

先把眼门与意门这两门一并摄取，使二者同时显现；然后取自己曾经毁坏的色所缘——颜色——为所缘〔例如，若曾用墨水弄坏他人的衣服颜色，就取那件衣服的颜色为所缘〕，试着作意：“我做错了。”嗔—恶作组名法便会生起。

又如，因为未能趁花色鲜美时供佛而心生不悦，就取那朵花的色所缘——颜色——为所缘，试着作意：“真是做错了。”于是会生起再次后悔、忧恼的恶作组名法；每一速行分别含19 / 21种名法。

摄取痴组名法的方法

把眼门与意门这两门一并摄取以后，取惯常令心不安、心散乱的色所缘——颜色——为所缘；若心散乱，掉举组名法便会生起，每一速行含16种名法。

把两门一并摄取以后，取色聚的色所缘——颜色——为所缘，并这样作意：“这个色所缘——颜色——是有情，也就是我吗？是有情所有，也就是我所有的吗？也就是我的颜色吗？”由于这是不如理作意，在这样犹疑不决者的相续中会生起疑结，也就是疑名法组；每一速行含16种名法。

色所缘（颜色）线：不善组不善速行心路表

1 所依处色	2 心脏＝54	3 眼＝54	4 心脏＝54	5 心脏＝54	6 心脏＝54
1．贪—邪见	11	8	11	12	12
2．贪—邪见	11	8	11	11	12
3．贪—邪见	11	8	11	12	12
4．贪—邪见	11	8	11	11	12
5．贪—慢	11	8	11	12	12
6．贪—慢	11	8	11	11	12
7．贪—慢	11	8	11	12	12
8．贪—慢	11	8	11	11	12
9．嗔	11	8	11	11	12
10．嗔	11	8	11	11	12
11．嗔—嫉	11	8	11	11	12
12．嗔—嫉	11	8	11	11	12
13．嗔—悭	11	8	11	11	12
14．嗔—悭	11	8	11	11	12
15．嗔—恶作	11	8	11	11	12
16．嗔—恶作	11	8	11	11	12
17．掉举	11	8	11	11	12
18．疑					

7 心脏＝54	8 心脏＝54	9 心脏＝54	10 心脏＝54	11 心脏＝54	12 心脏＝54
20	34 / 33 / 12 / 11	34	12	20	34 / 33 / 12 / 11
19	33 / 32 / 11 / 11	34	12	19	33 / 32 / 11 / 11
22	34 / 33 / 12 / 11	34	12	22	34 / 33 / 12 / 11
21	33 / 32 / 11 / 11	34	12	21	33 / 32 / 11 / 11
20	34 / 33 / 12 / 11	34	12	20	34 / 33 / 12 / 11
19	33 / 32 / 11 / 11	34	12	19	33 / 32 / 11 / 11
22	34 / 33 / 12 / 11	34	12	22	34 / 33 / 12 / 11
21	33 / 32 / 11 / 11	34	12	21	33 / 32 / 11 / 11
18	34 / 33 / 12 / 11	34	12	18	34 / 33 / 12 / 11
20	33 / 32 / 11 / 11	34	12	20	33 / 32 / 11 / 11
19	34 / 33 / 12 / 11	34	12	19	34 / 33 / 12 / 11
21	33 / 32 / 11 / 11	34	12	21	33 / 32 / 11 / 11
19	34 / 33 / 12 / 11	34	12	19	34 / 33 / 12 / 11
21	33 / 32 / 11 / 11	34	12	21	33 / 32 / 11 / 11
19	33 / 32 / 11 / 11	34	12	19	33 / 32 / 11 / 11
21	33 / 32 / 11 / 11	34	12	21	33 / 32 / 11 / 11
16	33 / 32 / 11 / 11	34	12	16	33 / 32 / 11 / 11
16	33 / 32 / 11 / 11	34	12	16	33 / 32 / 11 / 11
	33 / 32 / 11 / 11		

注——嗔—恶作组应观四项：取已经造作的不善行为为所缘，观两项；取未曾造作的善行为为所缘，观两项；合计四项（2＋2＝4）。

染著—嗔害—迷惑之性

染著—嗔害—迷惑之性

“在这里，即使在第一速行中，也不会由于认定‘这是女人，这是男人’，而以染著、嗔害、迷惑的方式前视、旁顾；第二速行乃至第七速行也同样。”（《殊胜义注》2-341。）巴利《根本复注》引文译：“‘即使在第一速行中……也不会’这句话，是针对五识心路中没有以‘女人、男人’而染著等情形说的。在那里，由于转向与确定作了不如理的转向、确定，对女人的色所缘等可意对象会生起贪，对不可意对象会生起嗔恚；但在意门中，才会以‘女人、男人’而染著等。”

> （《根本复注》2-181。）

“在眼门中生起、以确定为终点的这些心，连同各自的相应法，都在各自生起之处坏灭，彼此不能相见；所以它们短暂，只存在片刻。譬如一所房子里的人全都死去以后，唯一剩下的那个人本身也会当下死亡，他不应再以歌舞等为乐。同样，在同一门中，转向等心连同相应法都各自在生起处灭去以后，剩下的速行本身也会当下灭亡，因此它不应再以染著、嗔害、迷惑的方式乐于所缘。”

> （《殊胜义注》2-341—342。）

“其发生次第如下：在五门中，色等所缘进入显现范围时，依决定等因而善速行或不善速行生起，随后落入有分；意门速行又取同一所缘，随后落入有分。接着，在同一意门中，判定为‘女人、男人’等，速行生起后又落入有分。再下一回，则以净信、染著等方式运行速行。其后，若该所缘再次进入显现范围，同样的速行又会在五门等处生起。正是针对当时生起的速行而说：‘同样，在速行中生起恶戒等时，既有这种不律仪，该门也未受守护’等。不过，这是针对熟悉所缘所说的最胜显示法，即按最大情形说明的方法；对于不熟悉的所缘，间或先在五门生起，又在意门中生起与之相应的心路。应知，门、有分等与速行之所以相连，是因为它们都属于同一相续。”（《随复注》1-200。）巴利 `Maṇimañjūsā-ṭīkā` 引文译：“所谓‘看见’，即以眼识而见。这里把第二、第三意识心路合摄入眼识心路

“由于心转变极为迅速，不辨差别者会把紧接眼识心路之后由意识所识知的移动，也认为仿佛是眼所看见的。”（《根本复注》1-72—73。）依上述义注与复注的解释，在五门心路——即五识心路中，并不会由于识别“此人是男人，此人是女人”等，而生起染著（贪著）、嗔害及迷惑（不了知所缘的究竟真实自性）这些贪、嗔、痴。

1．决定（`niyamita`）——把自己的心确定在作不善上，认定“我只应作不善”；2．倾向（`pariṇāmita`）——使心从作善中退却，而只令心志倾向于作不善；

原书 259

3．惯行（`samudācāra`）——由于持续不断地作不善，使心惯于不善；4．作意（`ābhujita`）——（a）不能住在佛陀等贤善圣者所在的适宜善地；（b）亲近恶人，不能亲近善士；（c）听闻恶人之法，不能听闻善士之法；（d）缺乏“往昔曾作福”成就轮（`pubbe ca katapuññatā-cakka`）。由于这些强力的亲依止缘，在遭遇某一所缘时，不能以正确方法对它作意，反而以常、乐、我、净、可意等方式对它作不如理作意。这些就是令不善生起的诸因。

在五门心路中，当相应所缘呈现于相应门时，如果五门转向与确定成了不如理作意，也就是作了错误作意，则由于这两个心不会以正确方式作意而令善生起、只会以错误方式作意而令不善生起的审察与确定能力，对于女人的色所缘等可意对象，贪便生起；对于女人的色所缘等不可意对象，则生起心刚强粗暴——嗔恚（＝嗔）。（但这并不是在认知“男人、女人”或“白、黄”等之后生起的。）到了意门心路，才会由于认知为女人、男人而生起染著、嗔害等。（《根本复注》2-181。）在眼门中，直至确定的诸心连同相应心所、相应法一起

生起，并在各自生起的当下立即坏灭。这些心如此坏灭后，同一心路中随后生起的速行，本身也具有当下生起即坏灭、即死亡的性质；按理说，它也不应再以染著、嗔害、迷惑（`rajjana – dussana – muyhana`）的方式乐于该所缘。（《殊胜义注》2-341—342。）发生次第如下。

当色等所缘进入五门的显现范围时，由决定——“我只应作善”或“我只应作不善”——等使善或不善生起的诸因，善速行或不善速行生起后落入有分。继而，一道意门速行心路取同一所缘为所缘，又落入有分。（这里说明了三道心路：1．五门心路；2．第二道随转意门心路；3．第三道纯意门心路。）之后，还在同一意门中，判定、标记为“女人、男人”等，速行运行后又落入有分。这是第四道意门心路。

下一回意门心路生起时：1．依对该所缘的净信，善速行运行；或者，2．依对该所缘的染著（`rajjana`）等，不善速行运行。

（这是第五道意门心路。）（《随复注》1-200。）

原书 260

依上述次第，当某一色所缘呈现于眼门与意门时，会有：1．一道以色所缘为所缘的眼门心路；2．一道随转意门心路，继续取作为该眼门心路所缘的过去色所缘为所缘；3．一道纯意门心路，把已经由眼门心路、随转意门心路看见的该过去色所缘，判别为褐、黄、蓝、黑等；4．一道纯意门心路，依照以往对“男人、女人、壶、衣物等”形成的标记、符号，基于已经由上述三道心路看见、认知、判别的色所缘，了知男人、女人、壶、衣物等义概念；5．又有一道纯意门心路，取该色所缘的男人、女人、壶、衣物等义概念中的某一个（即男人，或

女人，或壶，或衣物）为所缘。

只有第五道意门心路生起时，若有如理作意，才会生起净信；若有不如理作意，才会生起染著、爱著、憎恨等。这是依历代师承的口授法所作的说明。（参见 Mine Khine Sayadaw〔မိုင်းခိုင်းဆရာတော်〕《ဗီထိပုံ-တုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံကျမ်း》，第26—27页。）在“以眼看见色”（`cakkhunā rūpaṃ disvā`），即“以眼识看见色所缘”这类教说中，佛陀把第二、第三意识心路（＝意门心路）合摄于眼识心路而说。（`Maṇimañjūsā-

ṭīkā`。）由于诸心生起得极其迅速，紧接在眼识心路之后生起的诸意门心路，才会认知男人、女人、壶、衣物等义概念，并生起净信、染著

以及爱著、嗔害等反应。没有观究竟法的慧眼、不能辨别眼识心路与意门心路之差别、因而称为“不辨差别者”（`avisesavidū`）的愚痴凡夫，却误以为这些男人、女人、壶、衣物等仿佛是由眼识（即眼睛）本身看见的。（《根本复注》1-72—73。）其实，正如前文所说，只有意门心路（＝意识心路）才会认知男人、女人、壶、衣物等义概念；也只有到了第五道意门心路，才会生起净信、染著、爱著、嗔害等。应当这样记住。

其后，如果同一色所缘又再次显现于眼门与意门，便会同样再生起一道眼识心路和四道意识心路，共五道心路。这种说法采用的是最胜显示法，即按最大情形说明的方法。眼识一道、意识四道的说明，只针对已经熟习、反复经验、惯常出现的所缘而说。对于熟习较少、并非惯常出现的所缘，还会间或生起五门心路，并生起与该五门心路

相应的意门心路。应当这样理解。门、有分等之所以与速行相关，是因为它们都摄属于同一色名相续。（《随复注》1-200。）依这段《随复注》的解释，在一道眼识心路之后，可以随其所应紧接着生起或多或少的意识心路；在各意识心路之间，也可以基于门与所缘相合等因缘，随其所应生起眼识心路等五识心路。耳识心路等也应同样理解。

尤其在当前这一部分，我们以色、名究竟法为所缘摄取名法；在这里，应知，一道五门心路之后，可以生起许多道意门心路，各道之间由有分隔开。这里特别指只取究竟法为所缘的心路。把该色所缘明确认作“常、乐、我、净”的认知，只特别属于意门心路；在五门心路中，则只是对可意色所缘生起染著，对不可意色所缘生起嗔害，或因未见所缘真实自性而生起迷惑而已。因此，应只在意门心路中观照把所缘认作常、乐、我等的认知。

巴利 `Abhidhammāvatāra-ṭīkā` 偈（缅文转写，上行）：“သဒ္ဒံ ပဌမစိတ္တေန၊ တီတံ ဒုတိယစေတသာ။”译：“以第一心识知声音，以第二心识知已经过去的〔声音〕。”

“以第三心识知名称，以第四心识知意义。”

“对于听闻‘ghaṭo’这一声音的人，针对其中每一个字音，各有两回速行：一回取现在的声音为所缘，一回取已经过去的声音为所缘。随后，取声音的总合为所缘，有一回〔速行〕；再随后，取名概念为所缘，又有一回〔速行〕。如此，紧接着以声音总合为所缘的速行心路之后，名概念便显现出来；再往后，才领会其意义。”（`Abhidhammāvatāra-ṭīkā`。）

一个字音的声所缘

当听到“ဂေါ（go）＝牛”这一仅有一个字音的现在声所缘时：1．第一道耳门心路，了知“ဂေါ＝牛”这一现在声所缘；2．第二道随转意门心路，了知已经由该耳门心路识知的过去声所缘〔指“ဂေါ＝牛”这一声音〕；3．第三道纯意门心路，了知“ဂေါ＝牛”这一名概念；4．第四道纯意门心路，取牛这一实体义概念为所缘；5．第五道纯意门心路，取“ဂေါ＝牛”这一声所缘、名概念，或“牛的实体”这一义概念为所缘。只有到了第五道心路，才会认知为牛，并生起净信、爱著、染著等。

两个字音的声所缘

对于“ပဋ္ဌ（paṭṭha）= 筒裙”等由两个字音组成的声所缘

原书 262

1．以“ပ（pa）”为所缘的一道耳门心路；2．一道随转意门心路；3．以“ဋ္ဌ（ṭṭha）”为所缘的一道耳门心路；4．一道随转意门心路；5．随后，以“ပဋ္ဌ（paṭṭha）”两个字音的组合为所缘的一道纯意门心路；6．随后，以“ပဋ္ဌ = ပုဆိုး（paṭṭha = 筒裙）”这一名概念为所缘的一道纯意门心路；7．随后，以“ပဋ္ဌ = ပုဆိုး（paṭṭha = 筒裙实体）”这一义概念为所缘的一道纯意门心路。这样，听到“ပဋ္ဌ = ပုဆိုး”这一声音时，必须共有七道心路，才会知道其义是人们所穿的筒裙实体。这里所说四道、五道等心路的生起方式，并不涉及了知表色及其意向。字音更多时，也应仿照此理理解。

以手、足等动作示意时

以手、足、头部动作示意等情形中：1．先以移动的手、足等处所呈现的现在色所缘为所缘，生起一道眼门心路；2．随后，以该过去色所缘为所缘，生起一道随转意门心路；3．随后，以该过去色所缘为所缘，判定其为褐色、金色等，生起第三道纯意门心路；4．随后，了知其表〔即了知手的动作等〕，生起第四道意门心路；5．随后，了知那个人的意向〔状态〕是“此人想要人做这件事”，生起第五道意门心路。

语表声

听到他人呼唤、说话等声音时：1．先以该现在声音，即声所缘为所缘，生起一道耳门心路；2．随后，以该过去声所缘为所缘，生起一道随转意门心路；3．随后，以名概念为所缘，生起第三道纯意门心路；4．随后，以语表为所缘，生起第四道意门心路；5．随后，了知说话者的意向〔状态〕，生起第五道意门心路。

这样说明了知语表的心路时，诸复注师并未把了知意义的心路另行列出，应当理解为已把它合并、缩摄在了知意向的心路之中。实际上，在了知意向的心路生起以前，通常先有了知意义的心路生起。（参见《ဝိထိပုံ-ဘုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံကျမ်း》，第28—29页。）

原书 263

定相应心所与不定相应心所

巴利偈（缅文转写）：“ဣဿာ-မစ္ဆေရ-ကုက္ကုစ္စ၊ ဝိရတီ ကရုဏာဒယော။〔issā-macchera-kukkucca, viratī karuṇādayo〕”译：“嫉、悭与恶作，诸离心所与悲等；”

巴利偈（缅文转写）：“နာနာ ကဒါစိ မာနော စ၊ ထိန-မိဒ္ဓံ တထာ သဟ။〔nānā kadāci māno ca, thīna-middhaṃ tathā saha〕”译：“〔前述诸项〕别别而偶相应，慢也偶相应；昏沉、睡眠则共同而偶相应。”

巴利偈（缅文转写）：“ယထာဝုတ္တာနုသာရေန၊ သေသာ နိယတယောဂိနော။〔yathāvuttānusārena, sesā niyatayogino〕”译：“其余诸心所，依照前述，皆为定相应者。”

（《摄阿毗达磨义论》。）

凡各自的相应心每次生起时都必定与之相应的心所，称为定相应心所；凡各自的相应心生起时并非每次都与之相应、只能偶尔相应的心所，称为不定相应心所。这些心所是：1．嫉、悭〔即悭吝〕、恶作；2．正语、正业、正命〔三种离心所〕；3．悲、随喜〔两种无量心所〕；4．慢；5．昏沉、睡眠。合计十一种。这十一种是不定相应心所。五十二心所中，除这十一种以外的其余四十一种，都是定相应心所。

各别—偶生心所

各别—偶生心所

有些不定相应心所，在各自的相应心每次生起时并不总是与之相应，只在 kadāci——即偶尔——才相应生起。即使偶尔有机会相应，各组三种或两种心所也不能同时相应；由于它们的所缘不同，只能 nānā——别别地——一次相应一种。

嫉、悭、恶作这些心所虽与两种嗔根心相应，却并非每当嗔根心生起时都会出现。唯有嫉妒他人的财富、不能容忍他人胜过自己时，嫉才会出现；唯有吝惜自己的财富、不能容忍与他人分享，或不喜欢他人触看自己的物品时，悭才会出现；唯有缘取已经做过的恶行、未曾做过的善行，追悔忧恼“做错了；没做也错了”时，恶作才会出现。在杀害他人、发生愁与悲叹等嗔根心生起的情形中，这三种心所都不出现。即使它们与嗔根心相应，也仍然是：1．嫉以他人的财富为所缘；

2．悭以自己的财富为所缘；

3．恶作以已经做过的恶行、未曾做过的善行为所缘。

由于它们的所缘不同、缘取所缘的方式也不同，这些心所不能在同一个心刹那中同时相应；只有缘取各自相应的所缘时，才会一次一种地与嗔

根名法组相应。因此，这些心所称为各别—偶生心所。

正语、正业、正命——这里说明它们如何成为各别—偶生心所，所指仅是世间离心所。至于出世间离心所，三者都只以涅槃为所缘，所以总是同时相应；在世间欲界善心中，则只是偶相应，并且一次只相应一种。

1．所谓正语，是远离与谋生无关的四种语恶行中任一种的性质。

2．所谓正业，是远离与谋生无关的三种身恶行中任一种的性质。

3．所谓正命，是远离与谋生有关的四种语恶行、三种身恶行中任一种的性质。

如是，各离心所各自所应远离、值得远离的“应离事”（`viramitabbavatthu`），是彼此不同的欲界色、名所缘；因此，在世间阶段与大善心相应时，一次只能相应一种。即使如此，它们也并非每当大善心生起时都能相应。在行布施、布施善生起时，在与遍作定、近行定相应的止修心生起时，在观修心生起时等，凡夫与有学相续中都会生起大善心；但在这些大善心生起的情形中，那些离心所并不出现。因此，各离心所只偶尔与相应的大善心别别地一次相应一种，而被

称为各别—偶生心所。

悲、随喜——若专就三因凡夫人类而言，这两种心所可以别别地与下列善心偶相应，一次一种：1．八种大善心；2．依四分法所说的初禅、第二禅、第三禅三种禅心。它们并非每当大善心生起，或每当初禅、第二禅、第三禅生起时都必定出现；只会偶尔生起、偶尔相应。

它们只在以下情形中相应：以有情概念为所缘而生起悲或随喜时；以有情概念为所缘而修习悲业处或随喜业处时；以及证得悲禅或随喜禅时。

在行布施时，以佛陀功德等为所缘时，以地遍等遍概念为所缘建立定力时，以及证得这些遍禅时等，悲与随喜都不相应。因此，这两种心所属于偶生心所。再者：1．悲以受苦有情概念为所缘；2．随喜以安乐有情概念为所缘；

由于二者的所缘如此不同，在同一个心刹那中，悲相应时随喜不能相应，随喜相应时悲不能相应；一次只能别别相应一种。因此，这些心所也属于各别心所。把两个分类词合起来，这两种心所便同样属于各别—偶生心所。

慢——慢心所与四种邪见不相应贪根心相应，但也并非每当这些邪见不相应贪根心生起时都必定出现。当人享受可意的色所缘，生起邪见不相应贪根心，而只是单纯享受该色所缘时，慢不会出现；唯有自高而想“我可真是了不起”时，慢才会相应。慢只有一种，谈不上别别地一次生起一种；又因为它只偶尔与邪见不相应心相应，所以只称为偶生心所。若邪见不相应心中没有慢，则相应的名法分别只有（19 / 21 / 18 / 20）种。

昏沉、睡眠——二者与五种不善有行心相应，即四种贪根有行心与一种嗔根有行心；但也并非每当有行心生起时都会出现。例如，以有行心偷窃他人财物或行欲邪行时，也可能没有昏沉、睡眠。唯有心不振奋、精神迟钝昏昧时，昏沉、睡眠才会出现。

二者出现时，昏沉压制心，使心在相应作用上不适任；睡眠则压制心所，使心所在同一作用上不适任。〔正如心与心所不可分离，依同生之相必定一同生起，〕昏沉与睡眠二者也不可分离，只能一同生起，所以属于共同相应心所；又因为只偶尔生起，所以也属于偶生心所。因此，昏沉、睡眠心所是共同—偶生心所。

依照这一规定，若五种不善有行心中没有昏沉、睡眠相应，则因少了昏沉、睡眠，其各组名法数应理解为与相应的无行心所含名法组分别相同。

在这种情况下，应当知道：与善心一样，不善心的有行、无行两类，也不会仅因有行或无行之别而在心所数目上另有差异。

所依处诸色

在前述色所缘线、法所缘线等各表中，眼门心路及其随后的意门心路里，眼识心及其相应法组依眼所依处色 = 眼净色而生。〔耳识心、鼻识心、舌识心、身识心及其各自相应法组，也分别只依耳所依处、鼻所依处、舌所依处、身所依处，即各自相应的净色而生。〕其余所有心路心，即五门转向、领受、推度、确定、速行、彼所缘、意门转向、速行、彼所缘，以及与它们相应的法组，都分别只依心所依处色而生。诸表依经教法，为了以智破除、拆解每一色法密集，并加以

摄取、观修，所以没有只列眼所依处、心所依处等单一所依处色，而是列作眼处五十四种、心脏处五十四种等。这些五十四种等色法都是真实色法。不过，在摄取名色的名色分别智这一阶段，还应把所有能够取得的非真实色法混合在内，一并摄取、观修；到了观禅阶段，则应舍去非真实色法，只对真实色法修观。

若已经计数过的项目不再重复计数，则眼处有十二种真实色法：地界、水界、火界、风界、颜色、香、味、食素、命根色、眼净色、身净色、性根色；另有九种非真实色法：空界、色轻快性、色柔软性、色适应性、身表、色积聚、色相续、色老性、色无常性。两类合计，共二十一种色法。其余也应依此类推，如理理解。

声所缘（声音）线

正如在色所缘 = 颜色线中摄取名法一样，在声所缘线等处也应继续摄取名法。在速行阶段，若有如理作意，善速行便会生起；若有不如理作意，不善速行便会生起。前文已经说明如何摄取、观修含有善速行的诸心路中的名法；这里将简要说明如何摄取、观修不善速行生起的诸心路中的名法。

把耳净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现于智中；随后，以可意、不可意等各种声音，即声所缘为所缘而观。若如色所缘线所说，生起了不如理作意，就会生起含有不善速行的耳门心路与意门心路，即：耳门心路中的五门转向、耳识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘；以及意门心路中的意门转向、七次速行、两次彼所缘。应继续摄取这些名法。仿照色所缘线所说明的各种不如理作意，在这里也以令不如理作意生起的方式作意，贪速行、嗔速行、痴速行便会依相应情形生起。应依组别把所有不善速行心路摄取无遗。这些

心路心中，耳识心及其相应法组依中寿型耳净色 = 耳的净色而生；该耳净色与最初的过去有分同时生起。其余所有心路心及各自相应的心所法组，都分别依与其相应前一心刹那同时生起的心所依处色而生。这里，对于声音这一声所缘，内在声所缘与外在声所缘两类都可以依相应情形取为所缘而观。

香所缘（气味）线

把鼻净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现。以可意、不可意等各种色聚的气味 = 香所缘为所缘；既可取内在色聚的气味 = 香所缘，也可取外在色聚的气味 = 香所缘而观。若生起不如理作意，就会生起含有不善速行的鼻门心路，清单起首为：五门转向、鼻识、领受、推度、

确定、七次速行、两次彼所缘所成的鼻门心路，以及意门转向、七次速行、两次彼所缘所成的诸意门心路，将如色所缘线所述，在多次有分的间隔下反复生起。其中，鼻识心依中寿型鼻所依处色而生；其余一切路心则各自依相应的心所依处色而生。

味所缘（滋味）线

把舌净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现于智中。取可意、不可意等不同色聚中的滋味，也就是味所缘，为所缘。若仿照色所缘线所示不如理作意的各种方法，逐一作意而令不如理作意生起，便会分别生起含有相应不善速行的舌门心路——五门转向、舌识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘——以及许多意门心路——意门转向、七次速行、两次彼所缘；各道心路之间都有诸有分间隔。应继续把这些名法组逐组摄取无余。

触所缘（所触）线

称为触所缘线的触界共有三种，即地界、火界、风界。因此，应分别观修：1．取地界为所缘；2．取火界为所缘；3．取风界为所缘。

从身体中自己想要观修的一处取身净色，随后取有分意净界；把这两者一并摄取，使二者同时显现于智中。取与已摄取的身净色最邻近的、可意或不可意等不同色聚中所含的地界，为所缘。当该地界同时撞击身净色与有分意净界，也就是同时来到二者之前并显现时，若以不如理作意作意该地界（如色所缘线所述），便会分别生起含有与各种不如理作意相应之不善速行的下列心路：1．五门转向 = 审察；2．身识 = 触知；3．领受 = 领受；4．推度 = 推究；

5．确定 = 判定；

6．七次速行；7．两次彼所缘；（多个有分）；以及：1．意门转向 = 审察、判定；2．七次速行；3．两次彼所缘；（多个有分）。上述身门心路和许多意门心路，将在各心路之间由诸有分间隔而反复生起。对于这些心与相应法所成的名法组，应以智逐一破除、瓦解名法团块、名法凝块与名密集，直到智见抵达究竟法。取火界或风界为所缘时，也以同样方式观修。仿照色所缘线所示不如理作意的各种方式，继续无余摄取含有贪速行、嗔速行、痴速行的不善组名法。应分别取地界、火界、风界为所缘，观修三次

也就是分三回、按三类分别观修。

名业处简略摄取法

名业处简略摄取法

本书已经从较容易的法所缘线开始，说明摄取名法的方法；也已经从法所缘线开始，依次说明如何摄取含有善速行的善组名法，以及含有不善速行的不善组名法，直至色所缘线、声所缘线、香所缘线、味所缘线与触所缘线，六条线均已讲完。当这种从易到难的摄取工作取得成功以后，应再依正常次序——色所缘线、声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线、法所缘线——重新摄取这些名法。

如此摄取、观修时，若屡次把六条线中只含不善速行的不善组连续观修无余，有些瑜伽行者的光明会变暗，色聚会显得模糊不清，甚至可能无法再观见色聚；由于反复观修不善法，心也可能变得不明净。此时便可能从业处退失，业处所缘也可能消失。

因此，到了能够摄取六条线全部名法的这一阶段，实践表明，在每一条线中把含善速行的善组与含不善速行的不善组前后相接地摄取、观修，会更为妥当。随着摄取逐渐熟练，修习智的力量增强，光明的力量也会日益充足。

法所缘线包含五种净色与十六种细色。因此，把色所缘线、声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线、法所缘线这六条线合起来，摄取那些取二十八种色法为所缘而生起之名法的方法，至此已告

原书 269

完成。这也是依处门摄取名法的方法，是名业处的简略摄取法，也是由界业处简略次第进入名业处的摄取法。现将这一摄取体系再以表格略作总结。

原书 270

六线总表（色法部分）

1．色所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
2．声所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
3．香所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
4．味所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
5．触所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
6．法所缘线	含善速行的善组	含不善速行的不善组
（甲）十 / 十一种真实色法	含善速行的善组	含不善速行的不善组
（乙）十种非真实色法	含善速行的善组	含不善速行的不善组

（丙）法所缘线・意门心路：纯善组表

意门转向	速行（7次）	有因彼所缘（2次）	无因彼所缘（2次）
1．正语	12	35 / 34 / 34 / 33	34 / 33 / 33 / 32	12 / 11 / 11
2．正业	12	35 / 34 / 34 / 33	34 / 33 / 33 / 32	12 / 11 / 11
3．正命	12	35 / 34 / 34 / 33	34 / 33 / 33 / 32	12 / 11 / 11

4．悲	12	35 / 34 / 34 / 33	×	×
5．随喜	12	35 / 34 / 34 / 33	×	×
6．佛随念	12	34 / 33 / 33 / 32	34 / 33	12
7．死随念	12	34 / 33 / 33 / 32	34 / 33 / 33 / 32	12 / 11 / 11

（丁）法所缘线：禅那名法表

1．入出息念	初禅、第二禅、第三禅、第四禅
2．骨骼业处	初禅
3．白遍	初禅、第二禅、第三禅、第四禅
4．慈	初禅、第二禅、第三禅
5．不净业处	初禅

原书 271

注——法所缘线把性质相同者归并起来，分成（甲、乙、丙、丁）四组列示。

表（丙）法所缘线

在（丙）法所缘线表中，如前所述，依悦受或舍受、智相应或智不相应的差别，正语、正业、正命、悲、随喜各自的每一速行可随其所应含有35、34、34、33种名法。彼所缘不能与诸离相应，所以只能含有34、33、33、32种名法；无因彼所缘也可随其所应生起。不过，在悲与随喜之后，彼所缘不能生起。

在佛随念中，依智与喜相应或不相应的差别，也可分别生起含34、33、33、32种名法的速行。彼所缘总是与喜相应；不过，彼所缘有时生起，有时不生起。死随念速行也各有智、喜相应或不相应两种情形，速行中可含有34、33、33、32种名法组。

“忆念称为命根断绝的死亡，称为死随念。”（《清净道论》1-222。）由于取称为命根断绝的死亡之法为所缘，换言之，取将会断绝的命根为所缘，所缘属于究竟法，所以彼所缘可以生起；也可能不生起。不过，若所缘落在“自己死亡的形象”这种尸体概念的团块上，彼所缘便不能生起。

表（丁）法所缘线：禅那部分

如果贤善的瑜伽行者以入出息念第四禅定为基础，待第四禅定所生光明变得特别强盛时，借助该光明观修三十二身分，再由此转入骨骼业处并修至初禅定；随后从内在或外在骨骼转入白遍，取白遍似相为所缘，把定建立至第四禅定；并且已经修习以下四种护卫业处：1．慈；2．佛随念；3．死随念；4．不净业处。那么，就应依（丁）法所缘线禅那部分表摄取禅那名法。佛随念与死随念只是欲界近行定速行，而欲界速行通常不会运行超过七次

因此，摄取这些名法时，只须依（丙）法所缘线表所示而行。

原书 272

如果贤善的瑜伽行者此时已经在全部十遍中的每一遍上把定建立到各得八等至，并且也已把四梵住修至禅那定，就应依照前面第106—108页所列诸表，继续摄取禅那名法。

名业处详细摄取法

《清净道论》2-2“头发中的地界以坚硬为特相……入息、出息中的地界以坚硬为特相……”依此类推，应摄取、观修下列名法：以头发身分中五种色聚、即四十四种色法内的地界为所缘而生起，并由称为“以触为第五的诸法”的触、受、想、思、识所引领的名法；……以及以入息、出息身分中九种色法内的地界为所缘而生起，并由触、受、想、思、识所引领的名法。

依这项指示，头发身分中有四十四种色法；应逐一摄取取其中每一种色法为所缘而生起的名法。这些名法既包括不善速行运行的不善组名法，也包括善速行运行的善组名法。因此，应取头发身分中的地界为所缘，依触所缘线所示，把善组与不善组名法无余摄取；对于头发身分中其余四十三种色法，也应逐色继续把善组、不善组名法无余摄取。

色业处篇所说四十二身分中的色法，若把同类合并、已经计数的不再重复计算，就只有十八种真实色法。这十八种真实色法分别摄入六种所缘。因此，对于四十二身分中所含的诸色，应分别类推摄取、观修：1．颜色，即色所缘，依色所缘线；2．声，即声所缘，依声所缘线；3．香，即香所缘，依香所缘线；4．味，即味所缘，依味所缘线；5．地界、火界、风界，依触所缘线；6．其余真实色法，则依在法所缘线中取真实色法为所缘而摄取、观修名法的方法。

“也应依同一方法，从‘业生头发中的地界以坚硬为特相’等方式开始，在四十二种界身分中，依各身分的四界；并在其余以眼界等为首的色法摄受门径中，随顺一切方法差别而作配合。”（《清净道论》2-227。）

原书 273

依上述义注的指示，不仅要取四十二身分中的每一种色法为所缘而摄取名法；对于眼界等六处、即六门中存在的五十四种或四十四种色法，也应逐一取每一种色法为所缘，继续摄取其中善速行或不善速行运行的五门心路、意门心路名法组。

摄取、观修以名法为所缘而生起的名法的方法——本书现在没有说明如何摄取以名法为所缘而生起的名法，因为对刚开始用功、初修名业处的初业瑜伽行者而言，这类名法是难摄取（`duppariggāha`）的，也就是难以智分别、把握。不过，在非色七法的观法（《清净道论》2-261—262）和坏灭智部分（《清净道论》2-278），圣典仍指示：应对以名法为所缘而生起的名法安立于三相之下，修习、审察毗婆舍那。因此，到达那些部分时，自会充分见到这种观法。

观为“名法、名法”

原书第 273 – 274 页

原书 273

观为“名法、名法”

“他把这一切非色法依趋向的特相合为一组，观为：‘这是名。’”

> （《清净道论》2-223。）

依前文所说的处门系统摄取名法时，首先应依心定律轨道，针对依心路次第生起的每一个心刹那，以识、触、受三者中的任一项为起点，每次一种，逐步摄取。

取得成功以后，应摄取识与触这两法，再摄取识、触、受这三法；如此每次增加一种，逐步摄取。若能依诸表所示，在每一个心刹那把名法逐行无余摄取；换句话说，能把每一行中每一个心刹那所含的名法总括为一组而摄取，并且这些名法在你的智中同时显现，就应取它们倾向于当前所摄取的色所缘等各自所缘之性为所缘，把它们合为一组，观为：1.“这是名法”；或2.“名法、名法”。至于每一个心刹那中的一切名法

若尚未以智看见它们在每一个心刹那中同时生起，就暂时不要这样观；只有以智看见以后，才应依诸表所示，把每一行中的一切名法总括起来，如上观照。

所谓一行

请回看名业处诸表。以色所缘线善组表为例，假定现在看第一行：这一行包括眼门心路名法和意门心路名法〔也应明白，一道眼门心路之后可以生起许多道意门心路〕。这些心路中的每一次速行，都因智、喜二者相应而含有三十四种名法；这就规定为第一行。每次速行各含三十三种等名法的各行，则依次称为第二行、第三行等。应如此逐行、一行接一行地摄取，把善组与不善组都无余摄取，并且简略法、详细法两种都要修习。

色非色摄受章

三、分别色名，加以摄取

原书第 275 – 278 页

原书 275

色非色摄受章

摄取色法与名法的方法

1．在色业处篇，本书已经说明：把六门、四十二身分中的一切真实色法与非真实色法——包括业生色，以及心生、时节生、食生的真实色法、非真实色法——总括起来，取这些色法由于冷、热等因而使后后的色相续异于前前色相续生起、也就是变坏之性为所缘，观为“色法、色法”。

2．现在，在名业处篇，本书也已经说明：应以智拆解、破除各个称为名法密集的名法团块，直至能够以智分别、摄取诸名法；然后取这些名法朝向、倾向色所缘等各自所缘之性为所缘，观为“名法、名法”。

此后还应继续进行的实修工作，《清净道论》作了如下指示。

三、分别色名，加以摄取

“1．有人把握四大种以后，继续把握所造色；2．把握非色法；3．而在把握色法与非色法时……；4．又有人把握色法与非色法以后，在分别名色时……”（《殊胜义注》1“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。）

“如此，他简略地分别名色：‘这是名，这是色，这就称为名色。’”

> （《清净道论》2-225。）

依上述诸义注的指示，瑜伽行者完成摄取色法、摄取名法两项工作以后，还必须继续努力完成另外两项工作：3．摄取色法与名法，也就是分别色名；4．分别判定色法与名法。由于摄取名法时采用的是处门系统，所以分别、摄取色名时，依处门进行也更为适宜。为了使其中色法一侧较易操作，应以诸表所列的所依处色为准，以真实色法为主，同时把相应门中一切能够取得的非真实色法混合摄取，如此摄取、分别色名。

原书 276

诸表以适合作为观智所观之所缘的真实色法为主而列示。〔应注意：眼门、耳门、鼻门、舌门与意门各有五十四种真实色法；身门则只有四十四种真实色法。〕这里以色所缘线表中第一行善组——善速行生起的眼门心路及意门心路——为例，说明如何摄取色法与名法。

1．五门转向——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所十一法，是名法。2．眼识——眼处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所八法，是名法。3．领受——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所十一法，是名法。4．推度——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所十二法，是名法。5．确定——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所十二法，是名法。6．速行〔第一速行〕——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔第二速行等也以同样方式观照。〕7．第一彼所缘

心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔第二彼所缘也以同样方式观照。〕有分——心脏处的五十四种所依处色，是色法；本例中的有分心与心所三十四法，是名法。〔每一有分都同样观照。由于有分取前生临死速行的三种所缘——业、业相、趣相——中的任一种为所缘，所以在现阶段，如果尚不能以正确方法观到有分的真实所缘，可以暂时略去对有分名法的摄取。到了缘起部分，

能够以正确方法观到并摄取有分的真实所缘时，也应把存在于各路心之间的那些有分名法混合进来，一并摄取。能够这样摄取时，应亲自仔细审察自己的有分，以智分别并摄取：它与悦受相应还是与舍受相应，是否与喜相应，是否与智相应，以及心与心所这一组名法共有多少法。所谓五十四种所依处色，是指当前正在发生的现在有分之所依处色；结生之后的第一有分，则可能缺少食生色；

第二有分等也一样：在母亲吞下的食物营养尚未扩散至胎儿身体以前，食生色都会有所缺少。下面继续说明如何在意门心路中摄取色法与名法。〕1．意门转向——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所十二法，是名法。2．第一速行——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔第二速行等也以同样方式观照。〕3．第一彼所缘——心脏处的五十四种所依处色与色所缘，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔第二彼所缘也同样观照。〕这里只是为智慧尚嫩、阿毗达磨基础薄弱者而作的说明；对于智慧成熟、阿毗达磨基础扎实者，则不必作这么多解释。

色所缘线善组其余各行的每一心刹那、色所缘线不善组，以及声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线、法所缘线，都应依此类推而摄取色法与名法。这里只举不同之处：耳识——耳处的五十四种所依处色与声所缘，是色法；心与心所八法，是名法。鼻识——鼻处的五十四种所依处色与香所缘，是色法；心与心所八法，是名法。舌识——舌处的五十四种所依处色与味所缘，是色法；心与心所八法，是名法。

身识——身处的四十四种所依处色与触所缘，是色法；心与心所八法，是名法。耳识心路、鼻识心路、舌识心路与身识心路中所含的其余路心及心所，都只依心所依处色而生。

至此，应当已经理解如何分别并摄取色法与名法。下面在法所缘线中，以眼净色这一法所缘为所缘而生起的一道意门心路为例加以说明。

1．意门转向——心脏处的五十四种所依处色与眼净色，是色法；心与心所十二法，是名法。2．第一速行——心脏处的五十四种所依处色与眼净色，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔从第二速行直到第七速行，都同样观照。〕3．第一彼所缘——心脏处的五十四种所依处色与眼净色，是色法；心与心所三十四法，是名法。〔第二彼所缘也同样观照。〕应当记住的要点是：在五十四种或四十四种所依处色上，加上自己正在摄取的那一种对象色法，合起来摄取为色法；名法则依表中所列摄取。依表逐行摄取每一整行中存在的色法与名法；能够摄

取整行以后，就把整行统摄起来，观作“色法—名法，色法—名法”，这样加以摄取。

名色分别章

一项不可估量的裁断准则

名色分别章

四、名色分别（`nāmarūpavavatthāna`）= 分别辨识“他把依触等而显现的四个非色蕴确定为名；把作为它们所缘的四大种，以及依四大种而有的所造色，确定为色。如是，他把十八界、十二处、五蕴这一切三地之法分成名与色二类，犹如以剑劈开匣子，又如劈开双生多罗树芽。他获得结论：除了名色之外，并无另外的有情、补特伽罗、天或梵天。”（《清净道论》2-227—228。）瑜伽行者已把色法清净、清楚地摄取，使其明现于智中之后，继续摄取名法。摄取名法有三种方法：1．从触开始摄取；2．从受开始摄取；

3．从认知心，即识开始摄取。在这三种方法中，瑜伽行者依任一种方法摄取名法时，把清楚呈现、成立于自己智中的受、想、行、识四种名蕴分别辨识为名法；把作为这些名法所缘的四大种〔四大界〕，以及依这四大种而生的一切所造色，分别辨识为色法。如是，他把十八界、十二处、五蕴，也就是存在于三界中的这一切三地色名法，如同以剑尖撬开一个大匣，使之豁然裂作两半；

又如从顶端捉住一双多罗树的嫩芽与初生根，把它劈落成豁然分开的两半——他就是这样分别辨识为名法与色法两类、两组。他由此能够下定结论：三界之中只有名色；除了名色以外，并不存在超出名色的补特伽罗、有情、生命、自我、人、天或梵天。（《清净道论》2-227—228。）依上述指导，当能在全部六条所缘线中，依循心定律轨道，于每一心刹那把色法与名法配合起来摄取时，就以这些色法与名法本身为所缘，以智观见其中空无补特伽罗、有情、生命、自我，人、天、梵天显然不存在，而且只有色法与名法的聚集，

并作如下观见：“补特伽罗、有情、生命、自我、人、天、梵天并不存在；只有色法与名法。”应当这样分别辨识色法与名法。〔把智导向外在，能够在三十一界中统摄并摄取外在色法与名法时，也会看见人、天、梵天显然不存在。〕

一项不可估量的裁断准则

佛教界恭称为“阿阇梨法护大长老”的这位尊者，在这里针对上述义注的解释，于自己的《大复注》中为观禅领域立下了如下这项不可估量的裁断准则。

“在‘把一切三地法分别确定为名与色两类’这句话中，‘一切’一词虽能总摄无余，但名与色的性质彼此迥异，所以不可把二者合为一个总集而作结。因此，其意是：‘其中凡以趋向所缘为特相者，就是名；凡以变坏为特相者，就是色。’他如此分别确定时，由于三地法中并没有任何法离开这两类，所以说：‘把一切三地

法分别确定为名与色两类。’仅以‘名与色’一语，虽已成立其二分之性，但又说‘分别确定为两类’，是为了显示：并不存在离开名色的其他任何法。”

巴利引文（缅文转写）：〔“တေနေဝါဟ "နာမရူပမတ္တတော ဥဒ္ဒ"န္တိအာဒိ။ "သဗ္ဗေပိ တေဘူမကေ ဓမ္မေ"တိ ပန သဗ္ဗဂ္ဂဟဏဉ္စေတ္ထ သမ္ဓ- သမနုပဂဿ ဓမ္မဿ အနဝသေသေတဗ္ဗတာယ ဝုတ္တံ။ တဋ္ဌိ အနဝသေသတော ပရိညေယျံ ဇကံသတော ဝိရဇ္ဈိ တဗ္ဗံ၊ တတော စ စိတ္တံ ဝိရာဇယံ ပမောစေတဗ္ဗံ။ တေနာဟ ဘဂဝါ ---”〕以下随文译释：“正因如此，〔《清净道论》〕才说‘在仅有名色之外……’等语。这里在‘一切三地法’中总摄‘一切’，是因为适合安立三相而作观禅思惟的法，一法也不可遗漏。因为必须无余遍知这一切，必定要对它离贪；还必须使心对它离贪，从其中解脱。因此，世尊说——”

巴利经文（缅文转写）：“"သဗ္ဗံ ဘိက္ခဝေ အနဘိဇာနံ အပရိဇာနံ (တတ္ထ စိတ္တံ)

အဝိရာဇယံ အပ္ပဇဟံ အဘဗ္ဗော ဒုက္ခက္ခယာယ ။ ပ ။”译：“诸比丘，若对一切不证知、不遍知，〔不令心对它〕离贪，不舍断，便不可能尽苦。……”

巴利经文续（缅文转写）：“သဗ္ဗဥ္စ ခေါ ဘိက္ခဝေ အဘိဇာနံ ပရိဇာနံ (တတ္ထ စိတ္တံ)

ဝိရာဇယံ ပဇဟံ ဘဗ္ဗော ဒုက္ခက္ခယာယာ"တိ။”译：“然而，诸比丘，若对一切证知、遍知，〔令心对它〕离贪并舍断，便能够尽苦。”（《相应部》2-249—250，《不遍知经》。）

（《大复注》2-358。）

“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。）在上述《清净道论》的义注句中，义注师解释说：“သဗ္ဗေပိ တေဘူမကေ ဓမ္မေ နာမဥ္စ ရူပဥ္စာတိ ဒ္ဝေဓာ ဝဝတ္ထပေတိ”，意思是：把存在于欲界、色界、无色界这三界中的一切三地法，分别确定为名法与色法（即名法、色法）两部分、两组。

在这段义注语句中，“သဗ္ဗ（sabba）= 一切 = 全部”，是把一切行法总摄无余的词。不过，名与色在性质上彼此迥异；它们不是共同俱起的相应法，而是不相应、各别而生的法。因此，不应把名与色二者合并成一个总聚来审察。正因为不可这样审察，所以必须分别为两部分、两组而加以确定：1．以趋向所缘为自性特相的法，是名；2．以变坏为自性特相的法，是色。这就是此处的意思。

只有如此分别确定，才能显示：在存在于三界中的三地法内，并没有任何离开名与色二者的法，例如所谓生命实体、灵魂实体、识实体、自我实体。正因为如此，义注师才解释说：“把存在于三界中的一切三地法，分别确定为名法与色法两部分、两组。”

仅以“နာမဥ္စ ရူပဥ္စ（名与色）”这句话，虽已充分成立名色分为两类，但原文又说“ဒ္ဝေဓာ ဝဝတ္ထပေတိ（分别确定为两部分、两组）”。之所以再次说这句话，是为了显示：三界中并不存在任何离开名色的其他法，例如所谓生命实体、灵魂实体、识实体或自我实体。

所以又说：由此便能得出裁断——在名色之外，并没有另外的补特伽罗、有情、生命、自我、人、天或梵天。

再者，在“သမ္မေပိ တေဘူမကေ ဓမ္မေ（全部三地法）”这句话中，之所以使用“သဗ္ဗ（全部）”一词，是为了使一切适合安立无常、苦、无我三相而观修、审察的法——即 `sammasanūpaga-dhamma`——不被遗漏。

确实如此。存在于三界中的三地法，是必须分别遍知无余的法；对于执著、贪恋这些三地法的爱，也必须修习到令它断绝、撤除、止息；并且必须借由这样修习，使自己的心从对这些三地法的执著与贪恋中解脱。因此，佛陀亲自作了如下开示。

“诸比丘……对于一切名色：1．若未以知遍知之慧洞彻知；2．若未以审察遍知之慧分别知；3．若未能以断遍知之慧修习到令执著、贪恋这一切名色的爱断绝、撤除、止息，未能将它舍断——便不能尽除轮回之苦。……”

“诸比丘……然而，事实上，对于一切名色：1．若已以知遍知之慧洞彻知；2．若已以审察遍知之慧分别知；3．若能以断遍知之慧修习到令执著、贪恋这一切名色的爱断绝、撤除、止息，并能将它舍断——便能够尽除轮回之苦。”（《相应部》2-249—250。）

原书 282

这项裁断，正是《大复注》依据《相应部 · 六处品相应》中的《不遍知经》而作出的裁断。

以下三种主张是：1．只对一个色法修观，就能够证得涅槃；2．只对一个名法修观，就能够证得涅槃；3．色法方面只观一个色法，名法方面也只观一个名法，就能够证得涅槃。这三种主张与上述《大复注》的裁断正面相反，简直如同在同一条直线上背向而立。可是，渴求真实正法的贤者，不应背向《大复注》论师所作的裁断；那项裁断顶戴着佛陀在《不遍知经》中亲口宣说的圣言而立。〔三种遍知之慧

已在“善妙的一夜”，即《一夜贤者经》部分说明过。〕

见清净

原书第 282 – 284 页

原书 282

见清净

“依特相、作用、现起、近因把握名色，名为见清净。”（《摄阿毗达磨义论》。）也就是说，依特相、作用、现起、近因把握名色，就是究竟智之见清净，故称“见清净”。这一解释与《长部 · 大品义注》（长义注2-53）、《相应部 · 因缘品义注》（相应义注2-44）等大义注相符。因此，为使究竟智之见清净，还须继续依特相、作用、现起、近因把握名色。具体方法将在“特相等四法部分”另行说明；这里继续说明：1．十八界法；2．十二处法

3．五蕴法。下面依次说明如何以这三种方法摄取色名。

十八界表

六门	六所缘	六识
承受界	撞击界	显发界
1．眼界（＝眼净色）	色界（＝色所缘）	眼识界
2．耳界（＝耳净色）	声界（＝声所缘）	耳识界
3．鼻界（＝鼻净色）	香界（＝香所缘）	鼻识界
4．舌界（＝舌净色）	味界（＝味所缘）	舌识界
5．身界（＝身净色）	触界（＝触所缘）	身识界
6．意界	法界（＝法所缘）	意识界。

原书 283

dhātu＝界——“အတ္တနော သဘာဝံ ဓာရေတိတိ ဓာတု။”

译：“由于持有自身的自性特相，故称为界。”（《清净道论》2-116。）教外诸外道所构想的“我”，若从究竟谛层面以究竟智的慧眼真正探究，尤其像现在这样把色名一直摄取到智见抵达究竟法，再以究竟智的慧眼从这些色名中探求，就再也找不到它。除色名以外，什么也见不到；智慧所见的色名中也没有“我”。他们把“我”安立为能作的能作者、能受的能受者等，并说它能够造作、能够领受；然而实际上它既不能造作，也不能领受，不能承担造作或领受的性质。因为那个被称作能造作、能领受的

“我”本身，事实上就并不存在。

眼等究竟法则能持有自身的自性，依自身的自性“眼〔净色〕以能承受色所缘撞击的四大种之明净性为特相；或以欲见为因、由业所生的四大种之明净性为特相。”

> （《清净道论》2-74。）

眼界（即眼净色），具有使能够承受色所缘撞击的四大种明净的自性特相。换言之，它具有使业生四大种明净的自性特相；此业以欲见色所缘的欲爱为根本原因。

如前面色业处篇所解释，诸色以称为“色聚”的微粒形态存在。色聚，就是色究竟法领域中诸色最小的组合单位。

眼界也不是单独生起，而只随称为“眼十法聚”的色聚生起。

眼十法聚含有十种色法。这些色法全是业生色，由过去某一生所积集、以无明、爱、取为根本原因的业所生。眼十法聚的十种色法中，也包括四大种；这些四大种能承受色所缘的撞击。使能承受色所缘撞击的四大种明净，正是眼界的自性特相；每一眼界都具备这一自性特相。因此说，眼界持有自身的自性，能呈现自身的自性，并依自身的自性而住。其余诸界也应同理理解。这样

这十八种法都能持有各自特有的自性特相，因此获得“dhātu＝界”之名。

原书 284

在这十八界中，眼界等的法体已经清楚；现在略说尚不清楚的部分。首先说明意界、五识界与意识界之间的差别。

意界

原书第 284 – 285 页

原书 284

意界

“三种意界心合为一意界。”（《清净道论》2-224。）这三种心是：1．五门转向心；2．无因善果报领受；3．无因不善果报领受。它们都称为意界。

“意界位于意识界的末端与开端；”

巴利引文（缅文转写）：〔“ပဝေသာ-ပဂမေ ဒွါရ-ပရိယာယေန တိဋ္ဌတိ။”〕以下随文译释：“在进入与离去之际，依方便说而立为门。”（《名色分别论》。）

在称为意界的三种心中，当心路到达五门转向时，称为有分的意识相续已经灭尽，看起来仿佛该意识进入了五门转向；因此，五门转向好似有分意识进入之门。另一方面，领受之后又生起称为推度的意识；因此，领受又好似意识离出之门。依这样的方便说，可以把三种意界称作意识之门；意思是，这并不是直接的、通行的安立方式。

前面名业处第31页等处已经说明，以下三者各自也称为意门：1．有分意净界；2．与转向俱在的有分意净界；3．依处所借称或依果名转称其因，也把心所依处称为意门。（请回看第31页等处。）其中，把有分取作意门，或把与转向俱在的有分取作意门，才是通行的安立方式。

在称为意界的五门转向和两种领受中，五门转向最初只取一次新所缘，因而不如随后取所缘的其他心有力，也不如多次取所缘时有力。此外，它还须以无间缘力资助随后生起、所依色与自己不同的五识，故不如资助同一所依之心有力。两种领受也都依心所依处生起，而以无间缘力接受所依色与自己不同的五识资助，故不如接受同一所依之心资助有力。因此，五门转向与两种领受是“唯意之界，故为意界（mano eva dhātu, manodhātu）”，即只是知

而已的界，所以称为意界。

五识界

五识只是直接、轻易地取得显现于各自所依色上的所缘，所以其了知之力强于意界。因此，在表示“知”义的 ñā 词根前

原书 285

巴利引文（缅文转写）：〔“အညတြ အတိန်ပါတမတ္တာ”〕以下随文译释：冠以增上前缀 vi，便有“由于殊胜地知，故为识（visesena jānātīti viññāṇaṃ）”之说；因为比意界更有力地了知所缘，所以称为识界。然而，五识以无间缘力接受所依色与自己不同的转向心资助，又须反过来以无间缘力资助所依色与自己不同的领受，所以既不如接受同一所依之心资助有力，也不如那些资助同一所依之识的意识界有力。如《分别论》巴利所说“除去仅仅趋入（aññatra abhinipātamattā）”，五识只具有趋向、落在各自相应五所缘之上的性质。

〔无间——俗语说：“一人若要登场，另一人便须退去；法尔如此。”

正如这句话，两个心不能在同一心刹那内同时生起；只有一个心生起并灭去以后，后一个心才能再生。前心生起而将灭时，先资助后心生起，然后才灭去；前心若尚未灭，后心也没有生起的机会。应当把它理解为：一位总统卸任时，先让新总统就任，然后自己才离任。前心这样资助后心生起，称为“无间缘力”。〕

意识界

mano 一词表示“知”，viññāṇa 一词也表示“殊胜地知”。这样把“知”与“殊胜地知”两词结合起来，便表达“知得多、知得深、极其殊胜地知”的意义。其极其殊胜地知的方式是：它不像前述诸心那样最先出去取得新所缘；即使如意门转向那样取得新所缘，也能以无间缘力接受同一所依之心的资助，并以无间缘力资助其后同一所依之心，所以对所缘的了知切实而准确。因此，依“意即是识，故为意识（mano eva viññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ）”之义，称为意识界。（参见《摄阿毗达磨义论》缅文复注，第182页。）

十二处

原书第 285 – 289 页

原书 285

十二处

内六处	外六处：1．眼处	色处
2．耳处	声处	
3．鼻处	香处	
4．舌处	味处	
5．身处	触处	
6．意处	法处。	

原书 286

1．眼净界，即眼净色，称为眼处。

2．耳净界，即耳净色，称为耳处。

3．鼻净界，即鼻净色，称为鼻处。

4．舌净界，即舌净色，称为舌处。

5．身净界，即身净色，称为身处。

6．七种世间识界称为意处。

“七种世间识界称为‘意处’。”（《清净道论》2-224。）1．色所缘称为色处。

2．声所缘称为声处。

3．香所缘称为香处。

4．味所缘称为味处。

5．触所缘称为触处。

6．五十二种心所与十六种细色称为法处。

处的得名

“不过，一般说来，应知：由于是诸 āya 发动之处，由于扩展诸 āya，又由于引导已扩展者，所以称为 āyatana。”（《清净道论》2-112。）其义是：1．它是心与心所各自努力执行自身作用之处，也是其所由之因；2．心与心所各自努力执行相应作用，因而称为 āya，诸处能使这些心、心所广为扩展；3．诸处能把无始轮回中的庞大轮回苦充分承载、延续下去。由于这三层意义，故称为“处”。

1．āyatana 一词，是表示“因”义的非派生词干（anipphanna pāṭipadika）。

若没有眼净色与色所缘，眼门心路心便不可能生起；眼门心路心若不生起，其中每一心刹那所含的心与心所，也就不能执行、不能努力完成各自相应的作用。因此，眼净色与色所缘既是眼门心路心的生起之因，也是眼门名法组执行、努力完成各自相应作用之处及其所由之因，所以分别获得“眼处”与“色处”之名。其余成对的诸处也应同理理解。

2．只有眼门与色所缘存在，眼门心路名法组才可能生起；若无眼门与色所缘，眼门名法组便不可能生起。耳门与声所缘等也应同理理解。诸处就这样使依各门、各所缘而生的相应心与心所广为扩展。照相馆所使用的一种“照片放大器”

能把小照片放大，使之变得宽广。同样，这些处也能使心与心所扩展开来。具不如理作意者若遇到可意、令人喜爱的形色、声音等，便会笑着把它放大；若遇到不可意、不令人喜爱的形色、声音等，又会皱着脸把它放大。他会在心中反复暗笑，也会反复懊恼；这就是使心与心所扩展的一种情形。至于具如理作意的贤善者，在其相续中，不善法虽然不会依这些门与所缘扩展开来，但与无常随观智、苦随观智

无我随观智等观智相应的心与心所，仍会不断扩展。不过，这样的扩展是导向涅槃的扩展，因此很值得培育、修习。

3．在无始轮回中，这极其漫长的轮回苦，只要还没有依称为“不再生起之灭”的方式沉寂、止息，诸处就会一直充分承载这庞大的轮回苦，并令它继续生起。因此，它们也称为“处”。（《清净道论》2-112。）

意处—法处

“由于门与所缘各有差别，诸处因而成立；”

巴利引文（缅文转写）：〔“ဒွါရာရမ္မဏာ တဒုပ္ပန္နာ ပရိယာယေန ဓာတုယော။”〕以下随文译释：“依门、所缘及由彼生起者的门径，诸界因而成立。”（《摄阿毗达磨义论》。）

“由于自行持有各自的自性，故称为法（attano sabhāvaṃ dhāretīti dhammo）。”既然一切究竟法都能自行持有各自特有的自性特相，那么似乎应当把一切究竟法全都只说成同一个“法处”。既然如此，为什么不作无分别的一处说，却要开示十二处？若有人作这样的理路推究，答复如下。

处的教说，是为了把六识身各自的门与所缘清楚分别开来而作的开示。由于门与所缘各分六种，故不把一切究竟法笼统说成一个法处，而是分别开示六个门处、六个所缘处，共十二处。

1．眼识心路所摄一切识的生起之门，唯是眼处；其活动所缘，唯是色所缘。

2．耳识心路所摄一切识的生起之门，唯是耳处；其活动所缘，唯是声所缘。

3．鼻识心路所摄一切识的生起之门，唯是鼻处；其活动所缘，唯是香所缘。

4．舌识心路所摄一切识的生起之门，唯是舌处；其活动所缘，唯是味所缘。

5．身识心路所摄一切识的生起之门，唯是身处；其活动所缘，唯是触所缘。

“然而，第六〔意识身〕的生起之门，唯是意处中称为有分意的那一部分；其所缘，则是不共〔于前五识〕的法处。”（《迷惑冰消》2-43—44；《清净道论》“所谓‘称为有分意’，是说称为两度动摇而转起的有分意。只有有分以动摇的方式转起时，转向才会生起，别无他途；由于它也是转向之因，故说‘称为有分意……生起之门’。‘不共’意为不共于眼识等。眼处等虽也各具不共性，但因已作为门摄取，故应知不再由法处摄取。或者，‘不共’是针对门与所缘两方面的不共性而说。”（《大复注》2-173。）6．意处的一部分——称为两度动摇而转起的有分心——唯是意识心路所摄一切识的生起之门。

（以上是依《大复注》的解释而作的译文。若依历代导师相承教授的传诵轨范（vācanāmagga）来说，则应作：意处的一部分——称为两度动摇后即断止的有分心——唯是意识心路所摄一切识的生起之门。

复注的意思是，两度动摇而转起的有分波动称为意门；历代导师的意思则是，在波动的有分——有分波动——之后生起的断止有分，即有分断，称为意门。应知，二者只是使用“有分波动”或“有分断”这一名称的差别，所指法体相同。只有借有分波动之力，有分的转起清楚出现以后，转向才可能生起；若无有分波动，转向也不可能生起。因此，义注师心系作为转向之因的有分，解释说：意处的一部分——称为有分意的有分波动〔即有分断〕——是意识心路所摄一切识的生起之门。）

一分借称（ekadesūpac“七种世间识界为意处。”（《清净道论》2-224。）经解释，七种世间识界，换言之，作为观智所观之所缘的一切世间心，都称为意处。此处又以一分借称之法，用“意处”之名指取意处的一部分——有分心；并把这个有分意处解释为一切意识所依而生的意门。应如此理解。

“与彼〔诸世间识界〕相应的触等，以及其余诸色，称为‘法处’。”（《清净道论》2-224。）

原书 289

与这七种世间识界在每一心刹那中随其所宜相应俱起、以触等为首的五十二种心所，以及在上述眼处等十个色法之处以外所余的十六种细色，都称为法处。这组法处之法，对眼识等五识既不充当门，也不充当所缘。

另一“不应说：‘有某一种心不是意门。’”

> （《殊胜义注》1-129。）

依这段义注的解释，由于每一个前心都资助后一个心生起，所以一切前心都可以说是令后心生起的门。依此解释，一切称为意处的心都称为意门。只取有分为意门，是通行的传统取法；把一切心都取作意门，则只是依一种方便说而取。〔这里所谓“一种方便”，是指以前心作为后心的无间因。〕把法处称为法所缘，也同样只是一种方便说；至于把色处等称为色所缘等，则是通行说法。不过，法处与法所缘仍略有差别，并不总是相同。如前面第35页所列，称为法所缘的一组法包括：净色、细色、心

心所、涅槃与概念。可是，本处所说的法处，是专门拣选观智所观照的所缘而开示、解释的一部分，所以涅槃与概念不能包括在内。5种净色已经分别得到眼处等专名，不能收入法处；一切世间心也已得到意处这一专名，同样不能收入法处。因此，应当记住：把法处称为法所缘，只是为了按6种门处与6种所缘处来分别宣说12处而采用的一种方便说。〔十二处的教说，是为对色法迷惑者、喜好中等详略者而说；参见色业处篇第543页等。〕

〔特别应当注意：称为法处的16种细色中，还包括极为重要的心所依处色。该心所依处色本身也是法处；这一点在十二处观法与十八界观法中极为重要。〕再者，有6门、6所缘，以及以这6所缘为所缘、依止这6门而生起的6识。因为门、所缘、识各分为6种，所以分成18界。至于把法界称为法所缘，也应依前述法处的说明来理解。

依十八界法摄取色名的方法

原书第 289 – 291 页

原书 289

依十八界法摄取色名的方法

在色业处篇的各表中，已经列出眼门（即眼部）中的54种真实色法。

在这54种色法中

（甲）1．眼净色是眼界。

其余53种色法不是眼界。2．色所缘是色界。

3．依止眼界、以色界为所缘而生起的心，是眼识界。

（乙）1．耳净色是耳界。

其余53种色法不是耳界。

2．声所缘是声界。

3．依止耳界、以声界为所缘而生起的心，是耳识界。

（丙）1．鼻净色是鼻界。

其余53种色法不是鼻界。

2．香所缘是香界。

3．依止鼻界、以香界为所缘而生起的心，是鼻识界。

（丁）1．舌净色是舌界。

其余53种色法不是舌界。

2．味所缘是味界。

3．依止舌界、以味界为所缘而生起的心，是舌识界。

（戊）1．身净色是身界。

其余43种色法不是身界。

2．触所缘是触界。

3．依止身界、以触界为所缘而生起的心，是身识界。

（己）1．五门转向心与两种领受，是意界。

另一种取法是：有分为意界。

2．52种心所与16种细色，是法界。

3．依止意界、以法界为所缘而生起的心，是意识

界。

〔注——贤友，在三因凡夫阶段，你的相续中可能生起而归入意识界的心有：1．不善心十二种；2．推度心三种；3．意门转向心一种；4．大善心八种；5．大果报心八种；6．色界善禅心四种（四分法）。

合计为三十六种。若依五分法证得色界禅，归入意识界的心则有三十七种。

若八等至全部证得，归入意识界的心则有四十或四十一种。〕如此，应以智观照各界，直到智见抵达究竟法，然后依次反复摄取：1．眼界、色界、眼识界；2．耳界、声界、耳识界；3．鼻界、香界、鼻识界；4．舌界、味界、舌识界；5．身界、触界、身识界；6．意界、法界、意识界。（请注意：这不是口诵业处。）

分别辨识色法与名法

能够如此以智加以分别、摄取时，应辨识为：1．眼界与色界、耳界与声界、鼻界与香界、舌界与味界、身界与触界，以及法界中属于色法部分的十六种细色，都是色法；2．眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意界、意识界，以及法界中属于名法部分的五十二种心所，都是名法。应当如此摄取色法与名法，并分别加以辨识。（《清净道论》2-224。）缅文出处原文：“(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၂၄။)”

依十二处法摄取色名的方法

依十二处法摄取色名的方法

（甲）1．眼净色是眼处；2．色所缘是色处。

（乙）1．耳净色是耳处。

2．声所缘是声处。

（丙）1．鼻净色是鼻处。

2．香所缘是香处。

（丁）1．舌净色是舌处。

2．味所缘是味处。

（戊）1．身净色是身处。

2．触所缘是触处。

（己）1．七种世间识界是意处。

2．由五十二种心所与十六种细色构成的法所缘，是法处。

原书 292

眼处—色处、耳处—声处、鼻处—香处、舌处—味处、身处—触处，以及由十六种细色构成的法处，都是色法；意处与由五十二种心所构成的法处，都是名法。应当如此摄取色名，分别辨识色名。（《清净道论》2-224—225。）这里同样极为重要的是，不要使之变成口诵业处；应当明白，所教的是实际观照这些处，直至智见抵达究竟法。这是把十八界与十二处合并、总摄起来加以摄取的方法。至于分别剖析而作细致摄取的方法，《中部义注 · 根本五十篇》作如下解释：依心定律轨道生起的每一个路心刹那，都应摄取四处与四界的方

法。

另一种摄取界与处的方法

原书第 292 – 295 页

原书 292

另一种摄取界与处的方法

“同样，眼是眼处，色是色处，见是意处，受等相应法是法处。这四处和合时，向前直视与向旁顾视便显现出来。这里，是哪一个人在向前直视？哪一个人在向旁顾视？同样，眼是眼界，色是色界，见是眼识界，与它相应的受等是法界。这四界和合时，向前直视与向旁顾视便显现出来。这里，是哪一个人在向前直视？哪一个人在向旁顾视？”

> （《中部义注》1-268。）

也就是说，在向前直视、向旁顾视时：1．眼净色是眼处；2．色所缘是色处；3．能见的眼识是意处；4．触、受、想、思、一境性、命根、作意等相应心所法组是法处。当这四处和合显现时，向前直视、向旁顾视便显现出来。在这直视、顾视之中，究竟是哪一个补特伽罗、有情在直视？是哪一个补特伽罗、有情在顾视？〔意思是：根本没有一个直视或顾视的补特伽罗、有情。〕同样：1．眼净色是眼界；2．色所缘是色界；3．能见的眼识是眼识界；

4．触等相应心所法组是法界。

原书 293

当这四界和合显现时，向前直视、向旁顾视便显现出来。在这直视、顾视之中，究竟是哪一个补特伽罗、有情在直视？是哪一个补特伽罗、有情在顾视？〔意思是：根本没有一个直视或顾视的补特伽罗、有情。〕（《中部义注》1-268。）这些义注解释采用举一兼摄法与举例说明法；只要指出影子，便应当懂得辨见实体，由明示的一例通达其余诸例。

贤善的瑜伽行者，请重新把名业处诸表取为所缘加以观照、留意。

也请重新留意如何分别辨识色法与名法。上述义注说明：在眼识心刹那看见色所缘时，四处与四界生起。

眼识若无先前的五门转向，便不可能生起。一旦眼识生起，路心相续绝不会中途停止在眼识、领受或推度；至少必定生起至确定。并且，只有所缘微弱、属于微细所缘时，心相续才会止于确定而落入有分。若所缘是大所缘，心相续通常会继续生起至速行；若是极大所缘，则继续生起至彼所缘。

因此，正如眼识心刹那有四处与四界显现，五门转向、领受、推度、确定、速行、彼所缘的每一个心刹那，也各有四处与四界。且略举一例。在五门转向心刹那中，就处而言：1．所依的心所依处色是法处；2．色所缘是色处；3．五门转向心是意处；4．相应心所法组是法处。就界而言：1．所依的心所依处色是法界；2．色所缘是色界；3．五门转向心是意界；4．相应心所法组是法界。如此，各有四处与四界。不过，心所依处与相应心所法组都同属法处与法界，所以若把同类合并起来，便只有三

处与三界。其余路心也应同理理解。无论相应心所数目少或多，一切相应心所法组都只是法处与法界。

这里还有一点差别：领受虽称为意处，但依界分类只称为意界，不称为意识界。其余所说路心则既称为意处

也称为意识界。应当这样记住。为帮助智慧尚未成熟者，现以一个含三十四种名法的速行心刹那作为范例。

在每一个速行心刹那中：1．所依的心所依处色是法处（＝法界）；2．色所缘是色处（＝色界）；3．善速行识是意处（＝意识界）；4．与它相应的三十三种心所法组是法处（＝法界）。应如此理解四处与四界。换一种算法，由于心所依处与心所法同属法处，若把二者合并，便是三处与三界。应当如此在心路中的每一个心刹那摄取四处与四界。

依心路次第，把善组与不善组全部摄取完；六条所缘线都要摄取。

应如名业处诸表所示，逐行摄取，直至每一行都穷尽。当也能摄取结生、有分、死亡时，同样依这一格式摄取。

若想采用另一种摄取法，在已经依上述方法成功地于每一心刹那摄取、观修四处与四界以后，也可以贯穿整行加以摄取。姑以色所缘线善组表的第一行为例：依次有五门转向、眼识、领受、推度、确定、七次速行、两次彼所缘；接着是意门转向、七次速行、两次彼所缘。对于心路中的每一个心刹那：1．只取其所依处色为所缘，依次摄取为“法处、眼处、法处、法处……”；2．取色所缘为所缘，依次摄取为“色处、色处……”；3．取每一个认知心为所缘，依次摄取为“意处、意处……”；4．取各相应心所法组为所缘，依次摄取为“法处、法处……”而

摄取。

如此，每一行都应贯穿全行摄取四次。就所依处色而言，眼识名法组依眼所依处色而生；其余一切路心则依称为法处、法界的心所依处色而生。因此，在所依处色中，法处是就其余路心而言，眼处则是就眼识而言；应当这样记住。下面继续略示依十八界法摄取的方式。对于眼门心路与意门心路的诸心：1．只取所依

处色为所缘，依次摄取为“法界、眼界、法界、法界……”；2．只取所缘色为所缘，依次摄取为“色界、色界……”；3．取每一个认知心为所缘，依次摄取为“意界、眼识界、意界、意识界、意识界……”；

原书 295

4．取每一个相应心所法组为所缘，依次摄取为“法界、法界……”。

五门转向与领受是意界，眼识是眼识界，其余一切路心是意识界。观照心所时，应如表中所列，把每一心刹那与心俱生的每一种心所取为所缘，再依其相应心所法组总摄为法处或法界而加以摄取。

在色所缘线的每一行中，应把善组与不善组全部摄取无余。其余声所缘线等，也应类推摄取。在这一方法中，依处与依界摄取的具体方式相同。

诸位贤善者，应当独自在世尊指定的阿兰若（林野）、树下、空闲处，以及僻静的林寺、山寺等地安居乐住；令心趣向涅槃，以对色法、名法、诸行这些所缘不失念的正念——即不放逸法——为所持，并以坚定的正勤精进围护自己，发愿说：“宁可只剩骨、皮与筋，任凭血肉完全枯竭；凡是凭大丈夫的坚毅、努力与精进所能获得的，我决不在未得之前退转。”这正是应当如此奋力、猛烈用功的领域。现在，再继续说明依五蕴之法摄取的方法。首先说明蕴与

取蕴的内容。

《蕴经》摘录

原书第 295 – 297 页

原书 295

《蕴经》摘录

“诸比丘，我将为你们开示五蕴与五取蕴，你们应当谛听。诸比丘，何等为五蕴？1．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，都称为色蕴。”

2．任何受……（原文“॥ ০ ॥”，省略同上。）

3．任何想……（原文“॥ ০ ॥”，省略同上。）

4．任何诸行……（原文“॥ ০ ॥”，省略同上。）

5．任何识，无论过去、未来或现在，内或外，粗或细，劣或胜，远或近，都称为识蕴。诸比丘，这些称为五蕴。

诸比丘，何等为五取蕴？1．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。

2．任何受……（原文“॥ ০ ॥”，省略同上。）

3．任何想……（原文“ॷ ○ ॷ”，省略同上。）

4．任何诸行……（原文“ॷ ○ ॷ”，省略同上。）

巴利《蕴经》引文续：“5．任何识，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，就称为识取蕴。诸比丘，这些称为五取蕴。”（《相应部》2-39。）经义如下：“诸比丘，我将为你们开示五蕴与五取蕴；你们应当谛听。诸比丘，何等为五蕴？1．有一切过去、未来或现在的色法；有一切内或外的色法；有一切粗或细的色法；有一切低劣或殊胜的

色法；也有一切离正在观照的瑜伽行者之智较远或较近的色法。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一切色法之聚，称为色蕴。

2．……（省略同上。）以这十一种情形而存在的一切受法之聚，称为受蕴。

3．……（省略同上。）以这十一种情形而存在的一切想之聚，称为想蕴。

4．……（省略同上。）以这十一种情形而存在的一切心所诸行之聚，称为行蕴。

5．有一切过去、未来或现在的识法；有一切内或外的识法；有一切粗或细的识法；有一切劣或胜的识法；也有一切远或近的识法。以这十一种情形而存在的一切识法之聚，称为识蕴。

诸比丘，这些称为五蕴。

诸比丘，何等为五取蕴？诸比丘，1．有一切过去、未来或现在的色法，它们成为四漏之所缘，并被爱与见执取为“我、我所有”；有一切内或外的色法；有一切粗或细的色法；有一切低劣或殊胜的色法；也有一切离智较远或较近的色法。凡成为四漏之所缘、被爱与见执取为“我、我所有”，并以这十一种情形而存

在的一切色法之聚，称为色取蕴。

2．……（省略同上。）以这十一种情形存在、并且是有漏、有取的一切受法之聚，称为受取蕴。

3．……（省略同上。）以这十一种情形存在、并且是有漏、有取的一切想之聚，称为想取蕴。

4．……（省略同上。）以这十一种情形存在、并且是有漏、有取的一切心所诸行之聚，称为行取蕴。

5．……（省略同上。）以这十一种情形存在、并且是有漏、有取的一切识法之聚，称为识取蕴。”

（《相应部》2-39；《蕴经》。）

蕴与取蕴

原书 297

蕴与取蕴

“在第六经中，色蕴属于欲界；其余四蕴属于四地。……此处色蕴也属于欲界；其余诸蕴，则依作为观智所行境的意义，只说三地法。因此在这里，色以‘聚’义摄入诸蕴，以‘有漏之聚’义摄入诸取蕴。受等既有有漏的，也有无漏的；从‘聚’义说，它们全都摄入诸蕴；但其中三地法以‘有漏’义摄入诸取蕴。”（《相应部义注》2-249。）1．在五蕴之中，色蕴是欲界法；受、想、行、识这四种名蕴，则是生于欲界、色界、无色界、出世间这四地的法。

为了把世间或出世间中一切可以总摄为蕴的法全都包摄开示，世尊宣说了这第一种“蕴”的教说。

2．在第二种所宣说的“五取蕴”教说中，色蕴是欲界法。

受、想、行、识这四种名蕴，是生于欲界、色界、无色界这三地之中的三地法。为了把它们开示为观智所活动、所行的所缘，世尊又再次宣说诸取蕴。

修习观禅业处时，对于仍只处在三因凡夫阶段的瑜伽行者而言，称为出世间心、心所的出世间诸蕴，都是自己尚未证得的法；因为不能以智分别、摄取它们，所以不能以出世间诸蕴为所缘修观。

至于已经证得出世间殊胜妙法的贤善者，能够以自己所证得的出世间法为所缘，也能以智分别它们。不过，出世间心与心所依《有为相经》的开示：“诸比丘，有为法有这三种有为相。哪三种？生起显现，坏灭显现，住立者的变异显现。”（《增支部》1-150。）它们明显具有生起、住立、坏灭——即生、住、灭——这三种有为相，因此也是有为法。又因为它们必须得到诸观智——即善住于诸行无常、苦、无我三种情形、称为法住智的诸智——以强大的亲依止缘力资助，才得以生起；同时，也必须由无为界、寂静界这一殊胜涅槃，作为应知、应现前的

所缘而住立，并以所缘缘力给予资助时，才可能生起的法；

原书 298

正因为如此，它们也是行法；因此，说它们是无常法、苦法、无我法，也都是正确的。

然而，这些出世间心与心所虽然也是摄在无常、苦、无我诸法中的有为法、行法，但诸道法是导向脱离轮回苦的能出离善法；诸果法也全都是使人即于现法亲身受用无为界、寂静界、殊胜涅槃的寂静乐——寂静界殊胜安乐——的善因。因此，即使把这些出世间心与心所观为无常、苦、无我，也不是为了以厌离智厌离它们。

唯有只以被认定为轮回苦法的世间心、心所与色法为所缘，修习毗婆舍那禅修业处，无常、苦、无我的本质才会鲜明显现，对于称为轮回苦的这五取蕴，也才会生起充分而深切厌离的厌离智。因此，修毗婆舍那业处时，只观照世间诸蕴。正是为了作这样的毗婆舍那观修，世尊才又开示纯属世间的取蕴教说。

色法依“聚集”之义摄入蕴；又依“作为诸漏所缘的聚集”之义，摄入取蕴。

至于受等四名蕴，其中既有作为诸漏所缘的蕴，也有不作为诸漏所缘的蕴。这四名蕴依“聚集”之义摄入蕴。摄在这四蕴中的世间心与心所，是诸漏的所缘；出世间心与心所，则不是诸漏的所缘。

欲、色、无色三地所摄的世间心与心所，即受、想、行、识，依“作为诸漏所缘”之义，摄入取蕴。

在这三地所摄的世间心、心所与色法中：1．28种色法称为色取蕴。

2．受心所称为受取蕴。

3．想心所称为想取蕴。

4．其余50种心所称为行取蕴。

5．一切能知之心称为识取蕴。

〔注——为了便于称说，这五取蕴有时也分别简称为色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，或简称为色、受、想、行、识。遇到这样的用语时，应当知道，它们只指作为毗婆舍那

智所观所缘的诸取蕴。又应记住：识蕴虽说是世间心，却只指在贤善行者的相续中可能生起的那些世间心；所谓心所，也只指与这些心相应的心所。〕

分别辨识名法与色法

“如此，色蕴是色，四个非色蕴是名；他便依五蕴而分别辨识名色。”（《清净道论》2-225。）也就是说：1．色蕴是色法；2．四名蕴是名法。应当如此以“色法、名法”分别辨识名色。这就是以五蕴法摄取名色的方法；此法总摄一切色法与一切世间名蕴而加以摄取。

1．对名法迷惑者，即对于名法智不清净的人；2．喜好简略者，即喜好简要的人；3．利慧者，即智慧锐利的人。世尊正是针对这三类人，依蕴教说之法开示毗婆舍那观修。

这种总摄而摄取的方法，只有智慧锐利才能修得成功。对于钝慧者，下面再说明另一种观法。

详细分别观照：五蕴法

“这里，眼净色与色所缘是色蕴；见是识蕴；与它相应的受是受蕴；想是想蕴；触等是行蕴。如此，当这五蕴和合时，向前直视与向旁侧视才显现。在这里，究竟是谁向前直视？谁向旁侧视？”（《中部义注》1-267—268。）也就是说，在五门心路的眼识心刹那：1．眼净色与色所缘是色蕴；2．能见的眼识心是识蕴；3．与该识蕴相应的受是受蕴；4．想是想蕴；5．触等5种心所是行蕴。如此，当这五蕴的和合显现时，向前直视与向旁侧视便显现、生起。这样向前直视或向旁侧视时，究竟有哪一个

补特伽罗、有情在向前直视？究竟有哪一个补特伽罗、有情在向旁侧视？〔意思是：实际上，并没有任何一个向前直视或向旁侧视的补特伽罗、有情，只有五蕴的和合而已。〕如上文反复说明，眼识不可能在没有五门转向的情况下生起，也不可能没有领受、推度与确定；若是大所缘，则不可能没有速行；若是极大所缘，则不可能没有速行与彼所缘。因此，义注阿阇梨只举出眼识心刹那中的五蕴作为观法，应知这只是以举一兼摄法与举例说明法给予方法、指示道路。因此，正如必须摄取、观修眼识中的五蕴一样：

1．五门转向中有五蕴；2．领受中有五蕴；3．推度中有五蕴；4．确定中有五蕴；5．每一个速行中各有五蕴；6．每一个彼所缘中各有五蕴。再者，在意门心路〔即随后的诸意门心路〕中：1．意门转向中有五蕴；2．每一个速行中各有五蕴；3．每一个彼所缘中各有五蕴。如此，应在眼门心路以及继续取色所缘为所缘的诸意门心路中，于每一心刹那各自摄取、观修五蕴。耳门心路等也应同样理解。

一种良好的方法

如此依五蕴法摄取名色时，依名业处诸表所示逐行摄取，能使认识更加清晰。请回看色所缘线善组的名业处表。现以由含34种名法的大善速行为首的眼门心路与意门心路为例；这是表中的第一行。

1．在这些眼门心路与意门心路中，把每一心刹那的54种所依处色法与色所缘合并摄取，以智观至明见，作意“色、色”；2．以每一心刹那中相应的每一种受为所缘，以智观至明见，作意“受、受”；3．以每一心刹那中相应的每一种想为所缘，以智观至明见，作意“想、想”；

4．总摄每一心刹那中除受、想以外的一切相应心所，以它们为所缘，以智观至明见，作意“行、行”；5．以每一心刹那中的每一个心为所缘，以智观至明见，作意“识、识”。应当如此逐项摄取。色所缘线中的善组与不善组，都应依此方法摄取无余；声所缘线等也应同样理解。

见时应观什么

见时应观什么

修到这一阶段的贤善行者，应当已经足以回答上述问题。若仍不能回答，答案如下。

见色所缘时生起的眼门心路，以及继续取该色所缘为所缘的诸意门心路，在它们的每一心刹那中，应当以智观至明见，摄取、观修如下真实的究竟名色及其界之精髓：1．依处教说之法，每一刹那有4处；2．依界教说之法，每一刹那有4界；3．依蕴教说之法，每一刹那有5蕴。

这就是答案。不过，这一答案只是针对名色分别智部分，即见清净阶段而作的回答。

若贤善行者修到缘摄受智部分，就应在每一心刹那中摄取因法与果法。〔这将在缘起部分明示。〕若贤善行者修到特相等四法这一部分，则还须对于眼门心路、意门心路每一心刹那中所含、所住的究竟界性五蕴，依特相、作用、现起、近因之法，逐一摄取其中每一个究竟法。〔这将在特相等四法部分明示。〕再者，若贤善行者修到毗婆舍那部分，则须对于眼门心路、意门心路每一心刹那中存在的蕴、处、界，标举无常、苦、无我三相，修习毗婆舍那禅修业处。

〔这将在毗婆舍那部分明示。〕听闻时等也应同样理解。

以上正是巴利圣典、义注与复注的教说和指示：见时、闻时等，在什么阶段，应以何种方式摄取、观修哪些究竟界性之法。

对于只向往、渴求一切知正等觉佛陀真实正法，只愿就在此生以道、以果洞彻真实无为界、寂静界、涅槃的贤善行者；对于

希望脱离、解脱恶趣大难，希望彻底出离老、病、死三大灾厄的贤善瑜伽行者而言，上述这些指示正是应当恭敬顶戴、遵循实践的金叶经书。请如此铭记于心。

所谓否定阿毗达磨者

原书 302

所谓否定阿毗达磨者

“阻拒阿毗达磨者，就是打击此胜者教轮，阻拒一切知智，使导师的无畏智退却，误导想要听闻的众会，在圣道上设置障碍。他显现出十八种破僧事中的一项，理应受举罪羯磨与呵责羯磨。施作相应的羯磨之后，应将他遣走，说：‘去吧！就以吃残食者的身份维生。’”（《殊胜义注》1-30。）以上义注之语，一方面是对那些否认阿毗达磨为佛说之人的警告，另一方面也是对那些认为不必观照阿毗达磨所说、称为蕴、处、界的胜义色与胜义名之贤者的警告。这段义注的含义如下。

有人说阿毗达磨不是佛说，从而阻拒阿毗达磨；又说不应、也不必观照阿毗达磨中称为蕴、处、界、谛的胜义色与胜义名，从而阻拒阿毗达磨。这样的人，就是在打击、侵害世尊的教诫与教法这一殊胜法轮，阻拒佛陀崇高的一切知智，使佛陀极为无畏的无畏智退却，并误导想要听闻、修习阿毗达磨的贤善众会。〔也就是说，他向他们作出种种错误说法：“阿毗达磨所说的色名，不是声闻弟子的行境，只是具一切知智的正等觉佛陀之行境，只是诸大阿罗汉之行境

而已。”诸如此类，他以种种错误之言误导想要听闻、修习阿毗达磨的贤善众会。〕他等于在通往圣者之路上筑起一道巨大的障碍围篱，并显露出诸破僧事中的一项。

僧团应对该比丘施作举罪羯磨：把他排除在各种大、小僧团羯磨之外，使其暂停参与僧团共同生活；也应施作使他受到僧团呵责的呵责羯磨。〔争辩佛所说的阿毗达磨并非佛说，名为“诤论”。他们又说：“佛陀的阿毗达磨不能给人类带来任何利益；声闻弟子不可能观照佛陀阿毗达磨所说的胜义色名；在一眨眼、一闪电、一弹指这样极短的时间里，生灭超过十万俱胝的这些名法，怎么可能观照呢？”诸如此类，他们拿“十万俱胝”这个数字作武器，宣说阿毗达磨的过失。这类言说与争辩，也是所谓“贬损法之说”，即宣说阿毗达磨的过失

之举；这意味着，对于这样的人，既应施作举罪羯磨，也应施作呵责羯磨。〕因此，施作这些羯磨之后

原书 303

应对他说：“去吧！就做一个吃残食的乞者，以此维生。”然后把他遣走。

（《殊胜义注》1-30。）

每一位向往涅槃的人，都应把以上义注的警告恭敬顶戴于首，格外谨慎，切勿轻率地批评阿毗达磨。诸位贤者……

四种无畏智

“诸比丘，世尊有这四种无畏智。具足这些无畏智的世尊，宣称自己处于最上、为具一切知智者；在众会中发无畏之言，转动殊胜法轮。是哪四种呢？一、我宣称自己是正等觉佛陀：不依导师，而以自生智亲自、如实、正确地现前通达一切法。对于这样的我，若有人说‘这些法你尚未通达’，无论他是沙门、婆罗门、天、魔、梵，还是世间任何人，我都看不见他能就此提出合乎理据的责难。因此，我安住于寂静、

安稳与无所畏之中。”

“二、我宣称自己是诸漏已尽的漏尽者，即阿罗汉。对于这样的我，若有人说‘这些漏你尚未断尽’，无论他是沙门、婆罗门、天、魔、梵，还是世间任何人，我都看不见他能就此提出合乎理据的责难。因此，我安住于寂静、安稳与无所畏之中。”

“三、对于这样的我，若有人说：‘你所宣说为“能障碍禅那、道与果”的那些法，并不能障碍亲近它们的人证得禅那、道与果’，无论他是沙门、婆罗门、天、魔、梵，还是世间任何人，我都看不见他能就此提出合乎理据的责难。因此，我安住于寂静、安稳与无所畏之中。”

“四、对于这样的我，若有人说：‘你为了令轮回之苦灭尽而宣说的法，不能把依照所说而修行的人妥善引出轮回之苦’，无论他是沙门、婆罗门、天、魔、梵，还是世间任何人，我都看不见他能就此提出合乎理据的责难。因此，我安住于寂静、安稳与无所畏之中。”

原书 304

“诸比丘，世尊有这四种无畏智。具足这些无畏智的世尊，宣称自己处于最上、为具一切知智者；在众会中发无畏之言，转动殊胜法轮。”（《增支部》1-315，《无畏经》。）以上就是佛陀的四种无畏智。在这四种无畏智中，请特别留意第四种无畏智。如上文已经反复解释，《相应部·六处品》的《不遍知经》教示：如果不以三种遍知之慧清楚分别一切色名，直至证达道与果，就不能灭尽轮回之苦。

（《相应部》2-249—250。）

为了以三种遍知之慧清楚分别这一切色名，直至证达道与果，必须有系统地修习、努力培育应在圣道前分圆满的八支圣道；这称为“前分念处道”。因此，八支圣道就是能导向脱离轮回之苦的能出离善法。换言之，由于依次正确修习这八支圣道，行者便能以三种遍知之慧清楚分别一切色名，直至证达道与果；像这样如实了知，本身就是能导向脱离轮回之苦的能出离善法。

贤者，如果你说：“不必观照阿毗达磨所说的一切色名，而且也不可能观照；只能这样、那样观，只能观这个、那个。”《殊胜义注》的论师正是针对这类说法而解释道：“阻拒阿毗达磨者，就是在打击世尊的教诫与教法这一殊胜法轮，阻拒佛陀的一切知智，使佛陀崇高的无畏智退却，并误导想要听闻、修习阿毗达磨的贤善众会。”等等。（《殊胜义注》1-30。）即使有智慧，也难免一时失念。

可意所缘与不可意所缘之说

原书第 305 – 317 页

可意所缘与不可意所缘之说

一、通说

首先说明诸位大论师意见一致的“通说”。

不应喜爱、不值得喜爱，不应追求、不值得追求的所缘〔即色、受、想、行、识〕，称为“不可意所缘”。即使有人想追求这种所缘，任由他去追求，它实际上仍是不值得追求的所缘。这种所缘是不应想要、没有庄严、不应置于心中、不能使善心增长的所缘。

另一种解释是：由于远离称为“成就”（sampatti）的美好，不应喜爱、不应追求的所缘，称为“不可意所缘”。〔这里的“成就”是指人有、天有等“圆满有”。〕所谓不可意所缘，就色法方面而言，确实是诸业生色中由不善业所生的业生色；就名法方面而言，则是由不善业所生的果报名法组。

这种不可意所缘不是乐受之因，所以正是不应想要、不应喜爱的所缘；它是苦受的真正原因，所以是不能使心增长、不应置于心中的所缘。

在业生色方面，由不善业所生的五种欲所缘，都是不可意所缘。由善业所生的业生色中，绝不可能有不可意所缘之色；一切善业生色全都是可意所缘。（《殊胜义注》2-8—9。）业生色之所以成为可意或不可意，只与造作、培育令该业生色生起之业的有情相关。如果该有情培育了不善业，该不善业便会使他遇到不可意所缘的业生色；如果该有情培育了善业，当该善业获得结果的机会时，它便会使他遇到可意所缘的业生色。《根本复注》的巴利文如下：“တသ္မာ ကမ္မဇာနံ ဣဋ္ဌာနိဋ္ဌတာ ကမ္မကာရကသ

တ္တာသ ဝသေန ယောဇနာရဟာ သိယာ။”译：“因此，业生色的可意与不可意，应当依造业有情而作关联。”（《根本复注》2-8。）

一剂无价之药

这些义注与复注的解释，对你这位贤者而言，正是一剂无价之药。之所以遇到种种不悦的不可意所缘，只是因为过去所培育的不善业；若还思量种种理由，归咎于“这个人、那个人”，就又让“不如理作意”这一大错误侵入了你。

原书 306

如果过去所培育的那项不善业仍然势力强盛，它就会不断使你面对种种不能令人满意的所缘，以及种种不能令人满意的有情。每逢遇到不可意所缘，若都能在心中作意："并非他人所为，乃是自己的业"，那么，善法生起的真正根本原因——如理作意——便已进入你的相续。如果还能把种种不可意所缘摄取到胜义层面，把它们安立于三相之下，并修习观禅业处，那么这种观智就是已经达到顶峰的一种如理作意。

《根本复注》的一项解释

上述义注只解释了"ကုသလကမ္မဇံ အနိဋ္ဌံ နာမ နတ္ထိ"，即"由善业所生的业生色中，不可能有不可意所缘之色"；却没有解释"အကုသလကမ္မဇံ ဣဋ္ဌံ နာမ နတ္ထိ"，即"由不善业所生的业生色中，不可能有可意所缘之色"。由于没有作后一项解释，似乎就等于容许这样的说法：由不善业所生的不善业生色，若显得美好，虽然对培育令它生起之不善业的本人是不可意的，却可能成为其他有情的可意所缘之色。至于由善业所生的善业生色，对自己与他人双方则无一不是可意所缘之色——有些论师又如此主张

道。

再继续说明。有些畜生并不珍爱、也不喜欢人的容貌与形态；正因不珍爱、不喜欢，它们一看见人的形貌便立即逃跑。另一方面，人看见天人的容貌与形态时，也可能惊慌恐惧。虽然如此逃跑、恐惧，在那些恐惧的畜生与人的相续中生起的眼识等果报识，仍然是以该色相〔色所缘〕为所缘的善果报识。虽然是善果报识，但由于缺乏足以使其珍爱该所缘的福业，对于那些畜生来说，在人的形貌所缘上；对于那些害怕天人的人来说，

在天人形貌所缘上，都不可能十分欣悦、享受与喜爱。这是有些论师之说。〔这种"有些论师之说"的意思是：凡善业生色，无一不是可意所缘之色；但是，由于遇到这些可意所缘之色者的相续中，没有足以享受它们的福业，它们才显得不悦意，使人不能欣悦。《根本复注》的论师不认可这种主张，因而作出如下破斥。〕继续说明如下：正如义注论师解释了所有善业生色中不存在不可意所缘之色，同样也应解释，由不善业所生的不善业生色中，不存在美好、殊胜的可意所缘之色。

原书 307

确实如此。在结生时，象等有情相续中生起的业生色，只是不善业生色；它们仅由该象等有情在过去某一世所培育的不善业而生。当人遇见象等有情的这些不善业生色时，人的相续中便只会生起以这些不善业生色为所缘的不善果报心。〔这里指五识、领受、推度和彼所缘诸心。〕不过，象等有情完成结生之后，在称为生命转起期间的逐渐成长阶段，也有机会生起善业生色〔从而成为吉祥象等〕。〔这是因为该象等有情在投生为象等以前，一方面曾培育导致象等生命的

不善法，同时也曾培育布施等善行，所以其业是善与不善混合的。不善业一方先得到机会，给与结生果；其后善业也得到给果的机会，继续给与生命转起期间的果。由于这些能在生命转起期间给果的善业之势力，该象等有情便可能成为白象等，并有机会生起善业生色。〕如此，在生命转起期间逐渐增长的这些善业生色，也就是可意所缘色法；人以它们为所缘时，其相续中便可能生起善果报心。

〔这里指五识、领受、推度和彼所缘诸心。〕人能如此遇见可意所缘，也只与该人的善业相关，与象等有情的业并不相关。

象等有情的善业生色固然可以成为人之善果报识的所缘，但象等有情的相续中，既有可意所缘的业生色，也有不可意所缘的业生色；换言之，既有作为可意所缘色法的善业生色，也有作为不可意所缘色法的不善业生色，因此两类色法混合存在。在这种混合之中，当象等有情进入像现在这样的生命转起、成长阶段时，作为不可意所缘色法的不善业生色只是少数；作为可意所缘色法的善业生色却极为众多，前后相续、反复生起，足以使其成为白象、吉祥象等。

因此，无论善业生的可意所缘色与不善业生的不可意所缘色如何混合，都可以这样说：仅仅由于这种混合，少量不善业生的不可意所缘色，不可能成为使遇见它的人在其相续中以它为所缘而生起大量不善果报心的因。〔意思是：象等有情在如此成长的生命转起期间，作为可意所缘色法的善业生色占了多数，人所能取为所缘的也只是占多数的可意所缘色；所以，取该可意所缘的人，其相续中才有机会生起诸善果报心。故少量不善业生的不可意所缘，不可能成为使人的相续中生起不善果报识

之因。〕（《根本复注》2-8。）

两说的差别

有些论师之说认为：象等畜生逐渐成长时所生起的端严、美好色法，也都只是不善业生色、不可意所缘色，仅由该象等有情在相应过去世所培育的不善业而生。

《根本复注》阿阇梨则认为：象等有情在结生时的业生色，只是不善业生色、不可意所缘色；到了生命转起期间的成长阶段，所生起的端严、美好色法，则只是由该象等有情在相应过去世所培育的善业而生的善业生色，也就是可意所缘色法。

〔意思是：不端严、不美好的色法仍是不善业生色。这也与《增支部 · 十集 · 阇努须尼经》相符；参见《增支部》3-478—“所谓‘他于彼有所得’，是说他即使投生于象趣，在彼达到吉祥象之位时，也会成为有所得者。”（《增支部义注》3-339。）《根本复注》阿阇梨认为：生命转起期间，象等有情的相续中虽混合着可意所缘色即善业生色，以及不可意所缘色即不善业生色，但不善业生色少得不足道，善业生色才是多数；因此，少量不善业生色不能成为使见到它的人等有情在相续中生起大量不善果报识之因。此外，《根本复注》阿阇梨还继续

作了如下解释。

“然而，果报在任何情况下都不可能被扭曲；所以，依果报而分别确定可意与不可意所缘，乃是善说。因此，应当遵循这一点，在一切所缘中配合判定其可意性与不可意性。”（《根本复注》2-8。）又因为对于任何所缘都无法扭曲果报识，所以义注所解释的持三藏小无畏长老之说——依果报识的作用分别、确定可意所缘与不可意所缘（《殊胜义注》2-10）——确为善说。因此，应当唯依果报识的作用，遵循这种可意、不可意的区分方法，在一切所缘中判定其可意性与不可意性。（《根本复注》2-8。）这就是一切义注阿阇梨共同认可、义理一致的通说。

诡辩者之说

惯于说强词夺理、足以扰乱并冲击智者善士之心，且言语乖谬偏失的人，称为诡辩者。这个诡辩者又提出如下说法。

“并不存在各别分析、分别安立的所谓可意与不可意；只是依各人的喜好而说。”（《殊胜义注》2-9。）

原书 309

并不存在各别分析、分别安立的所谓可意所缘或不可意所缘；只是依各个有情的喜好，把同一个所缘区分、判定并说成可意所缘或不可意所缘。世尊本人也曾对憍萨罗王作如下开示。

“大王……在五种欲功德中，我说，唯有为人所珍爱、悦意于心的所缘，才是其中的极限、才是最胜。大王……同一种色所缘，能令某些人悦意，却不能令另一些人悦意；

大王……同一种声、香、味、触，能令某些人悦意，却不能令另一些人悦意。”世尊在《有偈品 · 憍萨罗相应 · 五王经》中如此开示。（《相应部》1-80。）依照这段开示，同一种色所缘、声所缘、香所缘、触所缘等，一个人可能十分喜爱、十分欢喜，并对它生起执著贪恋之贪；另一个人却可能对同一个所缘发怒，因它而心受恼害，并对它生起嗔。这些所缘对一个人而言，便是可意所缘、令人欢喜的

所缘、为其所珍爱的所缘；但同样这些所缘，对另一个人而言，却又成为不可意所缘、不令人欢喜的所缘、不为其所珍爱的所缘。

对于同一些所缘，一个人把它们归在可意一边，认为它们“可意、令人欢喜、为人所珍爱”；另一个人却把它们归在不可意一边，认为它们“不可意、不令人欢喜、不为人所珍爱”。所以，并不存在各别分析、分别安立的所谓可意所缘或不可意所缘。

确实，惯居中土边缘地区的边地居民，即乡野之人，甚至会把蚯蚓视为可意所缘，觉得可爱、珍贵。

住在中土的人则极为厌恶、嫌弃蚯蚓。对这些中土居民而言，孔雀肉等反而是可意所缘；然而，边地乡野之人又极为厌恶、嫌弃孔雀肉。这就是诡辩者区分可意所缘与不可意所缘的见解。（《殊胜义注》2-9。）

反驳

义注对诡辩者的见解作如下反驳。应这样问那个诡辩者：“如何？你是否主张，根本不存在可以各别分析、分别安立的所谓可意所缘与不可意所缘？”应当如此问他。

原书 310

假如他回答：“Āma natthi——是的，不存在。”为了使他坚守自己的主张、以后无法否认，应当以同样的问题连问三次，也让他三次承认：“Āma natthi——是的，不存在。”

让他这样承认之后，再向这个诡辩者提出问题。

应问：“涅槃是可意，还是不可意？”这个凭所学与多闻而了解涅槃的诡辩者，想必会回答：涅槃只是可意所缘。

即使他不作回答，即使一直保持沉默，殊胜的涅槃法也确实只是可意所缘。

然而，有些人听见别人称说殊胜涅槃法的功德时，却怒气冲冲地问：“你说涅槃有这些功德，那么涅槃中有完备的饮食吗？有完备的花、香、香粉——即擦脸的粉末等——可供佩戴、涂抹吗？床褥、衣服等也都完备吗？像这样的五种所缘、欲功德，在你的涅槃中都有吗？”

诡辩者这样问时，便直接回答他：“没有。”当教内持本宗者如此回答后，诡辩者岂不是会说：“Alaṃ tava nibbānena——你的涅槃没有利益，够了！”并把两只耳朵捂起来吗？应当这样质问诡辩者。

这殊胜的涅槃法确实无疑只是可意所缘。它虽真实可意，但由于涅槃中显然没有可供享受的五种所缘、欲功德，若依你这个诡辩者的学说，对不想要涅槃的人而言，殊胜的涅槃法反倒要被称为不可意所缘了。

即使涅槃对不想要它的人看来像是不可意所缘，也绝不应、绝不可因此把这殊胜的涅槃法判作不可意所缘。这个把殊胜涅槃说成不可意的人，是由于颠倒想——也就是与贪恋那些并非真实可意的欲功德之贪相应的想、错谬的认知——才说：“你的涅槃没有利益，够了！”

由于想颠倒，即认知发生颠倒，同一种所缘对某个人可能成为他所想要、所追求的可意所缘；但对另一个人，同一种所缘又可能成为他所不想要、不追求的不可意所缘。（《殊胜义注》2-9—10。）这就是义注用来反驳诡辩者之说的话。

想颠倒

对于并非真实可意的欲功德，误以为可意，并与贪恋它们之贪相应的想；对于绝非真实不可意的殊胜涅槃法及其他种种所缘，却误认作不可意的想——这些想在这里称为颠倒想，即错谬的认知；而这种颠倒想，又被解释为想颠倒。正因为有这种颠倒想，那个人不想要没有饮食等可享用之欲功德所缘的涅槃，才会依其真实心态直率地说：“Alaṃ tava nibbānena——你的涅槃没有利益，够了！”现代发愿“愿我迅速证得涅槃”的人，大多并非如此直率，往往心里想的是一回事，口中发愿又是另一回事。他们想要迅速证得涅槃

却没有真正迅速地依正确方法、正确道路，实际修行通往涅槃的行道，原因正在于此。不过，即使目前还不能精进，能够生起真正希求、向往涅槃的心，也应当说已经有极大的利益。

三种颠倒

“所谓颠倒，是对于确实无常、苦、无我、不净的事物，转起为‘常、乐、我、净’的想颠倒、心颠倒、见颠倒这三种。”（《清净道论》2-324。）在确实无常、苦、无我、不净的五取蕴名色法中，换言之，在苦圣谛法与集圣谛法中：1．误认作（甲）常、（乙）乐、（丙）我、（丁）净，是想颠倒；2．错误地认知为（甲）常、（乙）乐、（丙）我、（丁）净，是心颠倒；3．错误地执持为（甲）常、（乙）乐、（丙）我、（丁）净，是见颠倒。

如此，颠倒有想颠倒、心颠倒、见颠倒三种；每一种又各有四项，所以共有十二颠倒。（《清净道论》2-324。）由于不能断除这些颠倒，颠倒仍然明显存在，颠倒想即错谬的认知便会生起。以这些颠倒想为基础，有情把可意误认作不可意，把不可意误认作可意；发生认知错误、了知错误、见解错误。这些正是不如理作意；以这些不如理作意为基础，诸不善法也可能层层增长。

依中等有情而定

可意／不可意所缘的判定：义注说（即通说）

“然而，确有各别区分、分别安立的可意所缘与不可意所缘。依谁而区分？依中等有情。”

> （《殊胜义注》2-10。）

义注中确实有各别分析、分别安立的可意所缘和不可意所缘，并非如你这位诡辩者所说的那样不存在。若问：是依何等人的意愿来分别可意所缘与不可意所缘？义注解释：是依中等层次有情的意愿，分别判定所缘为可意或不可意。

举例来说：并不是依 Mahāsammata 王、大善见转轮王、法阿育王等权势与威德极大的君王，来分析所缘的可意性与不可意性。因为这些上等层次的人，即使面对本来可意、乃至近似天界五欲功德的普通饭菜等所缘，也可能无法欢喜、无法珍爱；在他们心中，那些所缘显得不能悦其心、并不值得珍爱。

至于极难获得饮食、极其贫困、处于极下层的人和畜生，即使碎米饭、馊饭、腐坏的菜肴本来是不可意的，他们也会把这些看成如甘露一般的可意所缘。

因此，在判定一个所缘究竟可意还是不可意时，应依中等层次的人〔如教授、大臣、富豪、商人等〕的意愿来区分；这就是此处的意思。

所以，依中等层次的人而言，好的色、声、香、味、触、法是可意所缘；极难遇见的正自觉佛陀之色身、声音等，以及极美丽男女的容色、声音等，是极可意所缘；粪便、污秽、死狗、死尸等各种不好的色所缘，以及可怕难闻的声音、气味、滋味和触，则是不想要、不令人欢喜、不值得珍爱的不可意所缘。应当如此区分。这就是义注说，也是通说。（《殊胜义注》2-10。）在这一学说中，上等、中等、下等层次的人把同一所缘认作可意或不可意，并不是在果报识刹那如此认定，而是依速行

之力，直到速行刹那才如此认定。应当这样理解。

三藏小无畏长老之说

“三藏小无畏长老则说：‘所谓可意与不可意，是唯依果报而划定，不是依速行而划定。

速行则由于想颠倒，既会贪著于可意所缘，也会嗔恚于可意所缘；既会贪著于不可意所缘，也会嗔恚于不可意所缘。’然而，可意与不可意，唯依果报才能决定性地划定；因为果报心是不可能被欺瞒的。若所缘可意，善果报便生起；若所缘不可意，不善果报便生起。”

（《殊胜义注》2-10。）

原书 313

三藏小无畏长老说：所谓可意所缘与不可意所缘，唯依果报识之力而划定，并不是依速行之力划定。速行由于错误认知，也就是想颠倒的力量，在同一个可意所缘上既可能生起执著贪恋之贪，也可能生起侵害、排斥之嗔；在同一个不可意所缘上同样既可能生起贪，也可能生起嗔。因此，不应依速行之力来划分可意所缘与不可意所缘。

所以，可意所缘与不可意所缘，唯应依果报识之力作决定性的划定。因为果报心确实不可能被扭曲。若一个所缘是可意所缘，那么无论速行随其所应生起善、不善，或与悦、忧、舍相应，诸果报识——五识、领受、推度、彼所缘——都只会是善果报。若一个所缘是不可意所缘，那么无论速行随其所应生起善、不善，或与悦、忧、舍相应，诸果报识——五识、领受、推度、彼所缘——都只会是不善果报。因此，可意所缘与不可意所缘，唯应依果报识之力作决定性的划定。

“邪见者虽然见到佛陀、僧团、大塔等殊胜所缘时闭上眼睛并陷入忧恼，听到法音时堵住耳朵，但他们的眼识和耳识仍唯是善果报。”（《殊胜义注》2-10。）也就是说，教外邪见者见到正自觉佛陀、圣僧团、大塔〔如瑞光大金塔〕等极殊胜的所缘时，会闭上眼睛，心中不悦；听到佛陀的法音时，也会堵住双耳。即使他们如此闭眼塞耳、陷入不悦，能够礼见这些极可意所缘——正自觉佛陀等

以及听闻法音，仍只是过去善业所致；所以眼识、耳识等果报识唯是善果报。（《殊胜义注》2-10。）村猪一闻到粪便的气味，想到可以进食，便会十分欢喜；然而，它们看见粪便的眼识、嗅知粪味的鼻识、尝知粪味的舌识，全都是由过去不善业生起的不善果报识。若主人把一头大猪用绳索等捆缚后放在舒适的床上，它或许会因不适应而叫喊；但由于想颠倒，只有在速行阶段才会生起忧俱速行。至于了知舒适床具之触所缘、与乐受相应的身识心，则是过去善业的果

因此唯是善果报；其所缘则是可意所缘。

（《殊胜义注》2-10。）

原书 314

三种学说的差别

依上述论述，在把所缘划分、判定为可意或不可意这件事上，共有三种说法：依喜好、依速行、依果报。

1．依喜好——在诡辩者之说中，依自己的喜好，把所缘判定为可意或不可意。“喜好”就是在速行心生起刹那出现的一种欲。诡辩者之说不承认一个所缘本身有可意性或不可意性可供分别判定。

2．依速行——在古代义注师之说中，上等、中等、下等层次的人把同一所缘认作可意或不可意，并不是在果报识刹那如此认定，而是到了速行刹那才如此认定。因此，这种学说称为“依速行”，即依速行之力判定所缘可意或不可意之说。在古代义注师之说中，对于中等层次的有情，承认可以把一个所缘分别判定为可

意或不可意；诡辩者之说则不承认有这种分别。3．依果报——在三藏小无畏长老之说中，也承认一个所缘本身有可意性或不可意性可供分别判定；但它不像古代义注师之说那样联系速行来判断，而是联系果报

来判断。在可意所缘上，只能生起善果报的五识、领受、推度和彼所缘；在不可意所缘上，只能生起不善果报的五识、领受、推度和彼所缘。

善果报识的所缘是可意所缘；不善果报识的所缘是不可意所缘。由此可见，这一学说不同于古代义注师之说的唯一要点，就是不联系速行作分别，而联系果报作分别。

大觉音长老所赞同的学说

在上述三种学说中，大觉音长老（Mahābuddhaghosa）似乎较为赞同三藏小无畏长老之说"如此处一样，在一切处，凡某一义注之说或长老之说被置于最后说明，该说就应当视为准则。"（《律藏义注》1-260。）《波罗夷义注》第二波罗夷的词句解释中有此说：凡某一义注之说或长老之说被置于最后说明，就应当把该后说视为准则。正因如此，大觉音长老看来较为赞同后说。

"因为果报在任何情况下都不可能被扭曲，所以依果报分别确定可意与不可意所缘，乃是善说。"（《根本复注》2"'依果报而说得好'，意思是三藏小无畏长老依果报所说的是善说；依喜好、依速行所说的则不是善说。"——《蜜复注》。

也就是说：无论面对哪一种所缘，果报识都不可能被扭曲；所以唯依果报识之力分别、划定、判决可意所缘与不可意所缘，确实是善说——《根本复注》如此解释。因此，《根本复注》作者阿难长老看来也较为赞同依果报识之力把一个所缘判定为可意或不可意；至于依喜好之力、依速行之力作判定，他似乎并不赞同。

难知之事

对于能够以摄取之智，把色法与名法分别把握到智见抵达究竟法的贤者来说，在遇到一个所缘时，可以通过查看自己以智摄取、分别出来的那些果报识中所含心与心所相应法的数量和类别，来知道五识、领受、推度与彼所缘究竟是善果报识，还是不善果报识。然而，对于尚无究竟智之慧眼、慧眼仍盲的盲愚凡夫来说，在遇到一个所缘时，要知道当下生起的是善果报识还是不善果报识，仍然有如天

与地一般遥不可及。但在这里，亲自知道它是善果报还是不善果报，并不是要点。判断可意与不可意时，真正首要的是：对于可意所缘生起善果报识，对于不可意所缘只生起不善果报识。应当这样理解。

亲自证知这一点，只与获得名色分别智有关。

尚不只是由于想颠倒

对于如此清楚分别、判定的可意所缘与不可意所缘，人有时会：一、把可意认作不可意；二、把不可意认作可意。造成这种执取的原因，并不只有想的错乱——想颠倒。

一、由于冬季冷火界过强、夏季热火界过强，以及痰、胆汁等诸界失调，即所谓诸界扰动（dhātukkhobha）；二、由于视力昏花、耳聋、嗅觉等受损、年老衰弱而使眼等诸根发生变异，等等。因为

这些原因，也会（甲）把可意所缘看成不可意所缘，（乙）把不可意所缘看成可意所缘，因此，

原书 316

善果报与不善果报也会随之有种种不同。因此，界扰动、诸根缺损等原因，也都是把可意所缘认作不可意所缘、把不可意所缘认作可意所缘的原因。

举例来说：在夏季，正受烈日炎热逼迫的人接触冷水时，冷水成为善果报身识生起的原因。对这个人而言，冷水是触感良好的可意触所缘。

然而，同样的冷水在冬季，对于正受寒冷逼迫的人，却会成为不善果报身识生起的原因。对这个人而言，当冷水过于寒冷时，它便是触感不好的不可意触所缘。

极其柔软的木棉，若触及伤口，便会成为痛苦之因，成为苦俱不善果报身识之因；木棉的触感，在伤口处是不想要的不可意触所缘。

可是，同样的木棉触感，对没有伤口的人却成为安乐之因，成为乐俱善果报身识生起之因。对这个人而言，这种触感是想要的可意触所缘。以极其细嫩柔软的手按摩，也会令受按摩者感到安乐，生起乐俱善果报身识，因为这是可意所缘。反过来，以同一只细嫩柔软的手掌捆他人的脸，却会造成痛苦，生起苦俱不善果报身识；对挨打者而言，这是不可意触所缘。

因此，三藏小无畏长老依果报来分别、判定所缘为可意或不可意的学说，是很恰当的。（《根本复注》2-10。）针对以上义注与复注对可意、不可意的区分，古代诸大德留下了这样一句口诀：“果报为准，速行可反。”所缘若可意，果报必为善果报；所缘若不可意，果报必为不善果报。可是速行方面，即使所缘可意，也可能由于想颠倒，不生悦受速行，反而生起嗔速行；即使所缘不可意，也可能不生嗔速行，反而生起悦受速行。果报心依所缘而生的方式如实不误，速行心的反应却可能相反；古德正是针对这一如实与相反之别，才说“果报为准，速行可反”。

依门区分可意与不可意

此外，也应当知道如何依门来判别可意与不可意。质地柔软、触感柔和的粪便，在眼门和鼻门是不想要的不可意所缘；〔用手试触时，因为它具有柔软良好的触感，〕在身门却是可意所缘。至于被转轮王的红宝石打穿、被金钎刺穿的人，

原书 317

那些红宝石与金钎，在眼门是可意所缘，对承受者的身门却只是不可意所缘。为什么？因为它们会造成巨大的痛苦。由此应知，可意与不可意的性质，最终唯应依果报心来区分。（《殊胜义注》2-10—11。）综上所述，可意与不可意应当依多种方式区分：一、依中等层次之人的意愿；二、依果报心；三、依门；四、依冬季、夏季等时间条件。

增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）（上）

原书第 318 – 344 页

原书 318

增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）

火多则火胜，水多则水胜

说明无贪等功德如何增盛、贪等过失如何增盛，以及它们为何增盛的这一段论说，称为“增盛说明论”。对于仍处于轮回旅人阶段的贤者而言，这一部分是一项极有助益的教导：一、有助于从生命存在中解脱；二、有助于获得层次更高的生命；三、有助于改造心性；四、有助于提升心性。贤善的瑜伽行者，如果你已经是能在今生终结轮回旅程、名为“最上士（uttamapurisa）”的最上之人，这一部分对你或许并非必要。然而，若你虽努力要在今生终结轮回，仍然未能

做到，或者仍对未来某一生有所期待、向往，那么这一部分对你仍会极有价值。

贤善的瑜伽行者，你已经破除色与名的团块、凝块，把色名摄取、观修到究竟法；可以认为，你对于以下两类原因已经有相当多的领会：一、生起善法的原因；二、生起不善法的原因。本部分将说明：在轮回之中，由于善法增盛或不善法增盛等，可以得到哪些利益与过患。《殊胜义注》对这一“增盛说明论”作如下解释。

仍在轮回中流转、奔走的这些有情，其相续中会有不同心性增盛：一、贪增盛；二、嗔增盛；三、痴增盛；四、无贪增盛；五、无嗔增盛；六、无痴增盛。

究竟是什么法使这种增盛稳固下来？又是什么法决定它增盛呢？

原书 319

“宿因决定；差别就在造业刹那产生。”（《殊胜义注》1-308。）也就是说，名为“宿因”的过去原因，使某种心性稳定而增盛，并决定、安排它的增盛。早在造作今生仍在给果的业时，各人的业就已经各式各样、彼此有别。正是这些业安排一个人成为贪重或不贪重的人、无贪增盛的人，等等。详说如下。

第一类人

“若人在造业刹那贪强、无贪弱，无嗔与无痴强、嗔与痴弱，那么他的弱无贪不能穷尽贪；但强有力的无嗔与无痴，能够穷尽嗔与痴。因此，他由该业所给的结生而出生时，会成为贪重之人，性情安乐而不易发怒，并且有慧，具备如金刚一样的智。”

> （《殊胜义注》1-308。）

某人在过去某一生造作能令自己来到今生、获得今生五蕴之业的刹那，其相续中：一、贪强盛有力；二、无贪迟钝、力弱；三、无嗔〔即慈〕与无痴〔即慧〕强盛有力、力量充足；四、嗔与痴迟钝、力弱。

在此人造作、培育该业时，迟钝、衰弱、劣弱的无贪，无法战胜贪，也无法使贪穷尽。

另一方面，在造作、培育该业时，无嗔与无痴强盛、有力、势力广大，因此它们能够战胜嗔与痴，使嗔与痴穷尽。所以，当这项贪力强盛的业给果，使此人依结生而生于某一世时：一、他成为贪重之人，这是贪

的后果；二、即使贪重，他也常能心安而住，不易发怒，也就是嗔不重，这是无嗔的后果；三、他有智慧，具有如金刚武器般锐利的智慧，这是无痴的后果。（《殊胜义注》1-308。）

原书 320

由于曾培育贪力强盛之业，当该业给果时，此人会对一切有情、无情的欲乐对象产生强烈执著与贪爱，成为贪重之人。由于曾培育无嗔〔即慈〕强盛之业，他成为"性情安乐者（sukhasīla）"，习惯安乐地生活；又成为"不易发怒者（akkodhana）"，不易动怒、不易生气、嗔不重。由于曾培育无痴〔即慧〕强盛之业，他具有"如金刚一样的智（vajirūpamañāṇa）"，智慧如霹雳武器一般锐利。过去所培育心性的力量会映照在现在；现在所培育心性的力量，也必将在未来继续映照出来。

请回顾并推度这则故事：在毗婆尸佛尚未出现、正法教法尚未住世的某个时期，后来成为 Jotika 富翁的人和他的兄长，各自供养一根甘蔗给一位独觉佛。

弟弟——未来的 Jotika 富翁——向独觉佛供养一根甘蔗，并发愿获得人界、天界与涅槃三种安乐；兄长则发愿，只愿由供养这一根甘蔗而获得涅槃大乐。

两人的受供者相同，供物也相同；内心的意向却不一样。

弟弟——未来的 Jotika 富翁——培育布施业时，这项业由贪求人界与天界安乐的贪围绕。不过，他对受供的独觉佛也有无嗔〔即慈心〕；这项布施业又有通晓业与业果的业自属正见之慧围绕。兄长只发愿获得涅槃安乐，所以其布施业由无贪、无嗔、无痴三者围绕；这三者当时都强而有力。

后来，这些业分别给果，兄弟二人又生为极其富有的富家子。遇到毗婆尸佛的教法时，兄长由于曾培育无贪、无嗔、无痴所围绕的业，便把全部财富都交给弟弟，进入教法出家，修习沙门之法，最终成为阿罗汉。由于以无贪为根本的业，他对所得财富毫无执著贪爱，能够舍弃，成为不贪重之人；由于无嗔〔即慈〕的力量，他成为阿罗汉后安乐而住；由于无痴〔即智慧〕的力量，他洞彻四圣谛，直至证得阿罗汉道与阿罗汉果。他成为智慧广

大之人。

另一方面，弟弟曾在贪求、执著人界与天界安乐的贪所围绕下培育业，所以当他获得巨大人间财富时，便无法舍弃那些财富，深深依恋，成为贪重之人；他的无贪无法战胜那股强盛的贪。然而从另一面说，该业也有无嗔〔即慈〕与无痴〔即智慧〕围绕，所以他又成为对毗婆尸佛怀有强大慈心的人，为佛陀建造、供养了一座宏伟的香室精舍（gandhakuṭi）；他对人们也怀有深厚的慈心。

原书 321

他怀着以慈为主导的心愿："愿人们因礼见毗婆尸佛而获得礼敬的善思，因听闻佛陀之法而增长善法，并获得殊胜的知见与智慧。"于是，他把红宝石铺满香室精舍四周，深至没膝，并发布告示、作供养说："任何人都可以取走一把。"他对人们怀有强大的慈心，并且这样期待：即使有人原本不想礼见佛陀，也会为了红宝石来到精舍；来到以后，他们便能见佛，也能听法；若能如此听闻，便可能获得直至道智、果智的殊胜利益。这些期

望确实存在于他心中。这是他对人们所怀的崇高慈心与崇高智慧，是无嗔与无痴的后果。然而，因为他的无贪未能使贪穷尽，他又不得不走过九十一劫的旅程。每一劫中，若把同一位有情一次次死亡后残留的骨骸全都堆积起来，而且那些骨骸不曾朽坏，便可堆成一座约有 Vepulla 山那么高的骨山。走过九十一劫，骨骸便可能堆成约九十一座这样的山。因此，执著贪爱人身与人间安乐，在贪所围绕下培育业，就等于执

著、贪爱那种死后骨骸堆积如山的毁灭。可是，未来的 Jotika 富翁另一方面也曾发愿获得涅槃大乐，所以终于在乔达摩佛的教法中获得了解脱的机会。

由这部分“增盛说明论”可知，过去世所培育的业，会在今生作出如下安排：一、使人成为贪重或不贪重的人；二、使人成为嗔重或不嗔重的人；三、使人成为智慧广大或智慧不广大的人，等等。同理也应明白，今生所造的一切业，也会在未来一生又一生中作出这样的安排。

因此，在培育一项业时，不应让贪、嗔、骄慢、嫉、悭等卑劣心性围绕它；应当让极为崇高的慈心、悲心与智慧围绕它，而后培育这项业。

如今在佛陀的教法中，确实有种种修定方法：修到获得慈禅，使最崇高的慈心住于自己心中，使自己的心受到慈的熏陶，成为最美好的心。同样，也有应当精勤修习的修定方法，使最崇高的悲心、随喜心与舍心住于自己的心相续中。

原书 322

如果能够真正、成功地把这些修定方法运用于实际，慈心、悲心、随喜心与舍心住于其中的自身心相续，就只会是层次极高的心。若在这些崇高心性住于心中、围绕着心的情况下培育一项业，当该业得到给果的机会而带来某一生时，在那一生中，对于诸有情：一、会成为慈心极强的人；二、会成为悲心极强的人；三、会成为随喜心极强的人；四、会成为舍心极强的人。

这些正是有情在轮回中流转、彼此相逢时，应当具有、应当培育的崇高心态；也是极其值得向往的心态。由于都是高尚的修行，它们又获得了“梵行（brahmacariya；此处即指四梵住之行）”这一殊名。

此外，这一教法中也清楚存在层次最高的智慧修法。请回看刚刚说明的色业处与名业处：在色法领域中，观到极其微小的色聚；把这些色聚观到智见抵达究竟法；又把依心定律轨道而生起的诸路心，观到智见抵达究竟法——这些修行，只有在正等觉佛陀的教法中才明确存在、才可能获得。此外，有关因果相连的缘起修法，以及观禅修法，也只有在这位佛陀的教法中才能获得。实际、成功地修成这些法门，便能获得：

一、名色分别智：对色与名分别辨明，洞彻知见到究竟法；二、缘摄受智：以能够摄受、辨明这些色名生起诸因的智来分别其缘；三、观智：洞彻知见色、名、因、果——即诸行法——之无常、苦、无我行相，直至证得道与果；四、圣道智；五、圣果智。这些智是层次最高的智慧，并不是在教法之外的世间所能获得，也不是当今科学界所能获得，更不是当今教法之外的各种哲学学问所能获得；它们是唯在佛陀教

法之内才能获得的、最正确也最高的智慧。

原书 323

受到这些最高智慧熏陶的贤者，其心也是最高层次的心。贤者，你把自己的心提升到如此最高的层次，它便能够对你的色名相续做到：一、把它引出并救离恶趣这一巨大灾难。

二、把它引出并救离老、病、死以及不断结生这些巨大灾难，也就是轮回流转的种种苦难。

三、如果轮回旅程尚未结束，仍须在轮回中流转，它也能作出安排，使你成为具有极大明辨与智慧的人。

这些结果，正是因为我们亲自以慈心、悲心、随喜心、舍心、无贪、无嗔、无痴〔慧〕来提升自己的心：受到这些善性熏陶而达到极高层次的心，反过来提升了自己的生命，把自己从种种痛苦中引出、救离，使自己在人中成为人中胜者，生于天界时则成为胜于诸天者。

过去出现的诸佛，多于恒河沙数；他们都因为能够以十波罗蜜及其三十种展开的善性熏陶自己的心，而抵达佛果。因此，贤者，你的心只要精进培育，也同样具有能够成佛的潜能。

如果贤者不亲自如此提升自己的心，不培育善性，反而只培育不善性，那么你的心也会降到低下层次；低下层次的心，便会把你带到种种低下的生命状态。

假如贤者在培育一项业时，抱着这样的目标："愿我不与这个丈夫、这个儿子、这个妻子分离；即使成为鸟，也愿在同一根树枝上共筑一巢。"若以彼此依恋贪著的贪围绕着心，共同造作善业，那么当该业给果、两人再度相逢时，往往会舍不得分离，彼此执著得很深；甚至会生起这样的心："哪怕住在破旧茅棚，只能舔几口饭汤，也愿意相守。"如果昔日共同造善的伴侣后来成了酒鬼，那么无论那个酒鬼怎样殴打，也可能仍舍不得从他的"金足"旁挪开一步。

同样，如果一个人以生意顺利、多得金钱、多得黄金、职位晋升为目标，在执著、贪恋财富与职位的贪所围绕下培育业，那么当该业得到给果的机会，使他获得富裕

的一生时，他又可能像未来的 Jotika 富翁那样，舍不得离开财富；若得到官位，也可能死死攀住那个官位，无法放手。

如果在嗔与种种不满围绕下培育业，那么该业给果的一生中，又会成为嗔恨强烈、不满很多的人，甚至可能对全世界任何人都无法感到满意。

再者，如果以想要夸耀、想要占上风、自视甚高、轻视他人等由贪与慢主导的心态来培育业，那么该业得到给果机会的一生中，往往会成为爱夸耀的人，不夸耀便无法自处；总想高居他人之上，总是自视甚高、妄自尊大，也总是轻视别人，认为他人不配与自己交往，不愿招呼、不愿说话。

如果在嫉的围绕下培育业——也就是不容别人胜过自己、嫉妒眼红他人财富的心态——那么该业得到给果机会的一生中，往往又会成为嫉妒炽盛的人，见不得任何胜过自己的人。这种嫉甚至有力量耗尽"意愤天（manopadosika）"的寿命；这类天众正是怀有不容他人胜过自己的嫉心。

再者，如果在悭的围绕下培育一项业——也就是不许别人触碰自己的财富、不许别人触碰属于自己的各种有情或无情欲乐对象的占有心——那么该业得到给果机会的一生中，往往会成为悭吝很重的人，心中生起"别碰我的妻子，先看看我的刀"这样的念头；自己的物品不许人碰，儿子不许人碰，女儿也不许人碰。

反复观照、思惟以上种种情况以后，若想脱离轮回旅程，或者想获得层次更高的一生，贤者就必须学会亲自改造、提升自己的心。日复一日，几乎时时刻刻，每一次动手、动脚、开口，身业、语业与意业都会接

连生起。为了不让受不善性熏陶的身业、语业、意业生起，为了只让始终受到善性围绕的身业、语业、意业生起，应当趁一切可用的时间不断精进修习止与观，以定与慧——换言之，以信、精进、念、定、慧——熏陶

自己的心；这正是我们必须做的。

第二类人

“若某人在造业刹那，贪与嗔强，无贪与无嗔弱；无痴强，痴弱，则如前述，他既贪重又嗔重，却是具慧者，具有如金刚一样的智，犹如施无畏长老。”（《殊胜义注》1-308。）

原书 325

一个人在造业之时，他的相续中贪与嗔都很强：怀着一大堆对种种生命、种种财物和种种职位的贪著，又怀着一大堆“对这个人不满，对那个人也不满”的不满，来造作一种业〔即善业〕。无贪与无嗔（慈）非常微弱，但无痴即慧却很强。如上所说，由于造业时贪强，当该业有机会给果的生命中，他成为贪重之人；由于造业时嗔强，他成为嗔重之人；由于造业时无痴这一慧因强，他便成为如施无畏

长老那样，具有如金刚武器一般的广大智慧。

第三类人

“若某人在造业刹那，贪、无嗔与痴强，其余三因弱，则如前述，他既贪重又迟钝，却性情安乐，不易发怒。”

> （《殊胜义注》1-308。）

一个人在造作一种业〔即能使其获得人身的善业〕之时，他的相续中贪、无嗔与痴很强，而无贪、嗔与无痴则衰弱无力。当该业有机会给果，依结生之力使他投生于某一生命时：由于造业时贪强、无贪弱，微弱的无贪无法胜伏、耗尽强盛的贪，所以他成为贪重之人；又由于造业时痴强、无痴衰弱，微弱的无痴无法摄伏、胜伏、耗尽强盛的痴，所以他智慧低下、愚钝迟缓，成为愚笨之人，极其愚痴、迟钝。然而在造

业之时，嗔衰弱无力，无嗔即慈却很强；强而有力的无嗔能够胜伏、耗尽微弱的嗔。

因此，他常能心安而住，不是嗔重之人。

一项应注意之事

没有智慧、什么也不了解便造作一项善业，当该业给果时，就会成为低劣、愚痴、迟钝的人，成为没有智慧的愚笨之人——这一点尤其应当注意。应当特别谨慎，不要漫不经心地造业。

如果由于漫不经心而造作了一项业，使该业已经确立为业，要再把它撤回并不容易。只有依观智、道智与果智，才可能将它消解；而能作究竟的消解，尤其是阿罗汉道智的作用。

这是因为，只有阿罗汉道智具有彻底舍断一切原本会在般涅槃死没之后继续给果之业的力量。

原书 326

因此，花费钱财做了一项善事，结果却还得到庸劣、愚昧、迟钝而愚笨的一生，这实在足以令人悚惧，也令人悲哀。所以，每逢行善，都必须使所生善心与智相应。这里将略为说明所谓的智、慧。

四谛正见

“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。）无论称为正见（sammādiṭṭhi）、慧根（paññindriya），或称为慧、无痴（amoha）、择法（dhammavicaya），都是以不同异名指称同一个慧根心所。

1．能知过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近这11种方式存在的五取蕴——苦谛法——之智，称为正见。禅那诸法也包含在这一组苦谛法中。

2．如佛陀在《增支部·三集·外道所依经》（Titthāyatana Sutta）中所说，能如实了知因果相续——即缘起法的因果关联方式——之智，是知集谛的正见。这一类正见完整含摄亲自洞察业与业果的业自属正见（kammassakatā-sammādiṭṭhi）；这是最高层次的业自属正见。

之所以说这是最高层次，是因为它不是仅凭他人所说而信受，而是亲自现前洞察业与业果的智。依老师所说而理解业与业果，层次不及亲自现前洞察。即便如此，对于智见尚未到达究竟法的凡夫而言，仍可以老师的教诲为基础，用推断智（anumāna-ñāṇa）推知业与业果，对之生起净信，从而成就业自属正见。如果连这种业自属正见也不了解、也没有，所造的善业就可能是无智且层次很低的业。这种业给果时，便可能使人成为智慧低下、迟钝愚昧之人。

3．洞察诸行坏灭的观智，以及洞察诸行究竟灭（accanta-nirodha）的圣道智——这一究竟灭是诸行止息之处，是无为界、寂静界、涅槃，也就是灭谛——都称为正见。（观智是世间正见，圣道智是出世间正见。）这就是知灭谛的正见。

4．亲自现前洞察通向苦息灭之处——涅槃——的世间道谛法与出世间道谛法，也称为正见。所有正见全都包摄于这一四谛正见，也都趣向四谛正见。因此，从另一种方式还可以如下划分正见。

原书 327

1．业自属正见：了知唯有业才是自己所有之物的正见。

（甲）依老师教诲，以推断智推知而信受的业自属正见；（乙）以名色分别智与缘摄受智，凭现见智亲自洞察苦谛法与集谛法的因果相联之性，由此获得

的业自属正见。

2．禅那正见：与禅那定相应之智所成的正见（摄入知苦谛之智）。3．观正见：与洞察苦谛法、集谛法无常、苦、无我之相的观智相应的正见。4．道正见：与圣道相应之智。5．果正见：与圣果相应之智。概略地说，正见可以如此分为五种，而五种全都包摄在四谛正见中。这些正见智也被称为无痴＝慧。

造作一项善业时，至少必须具有依老师教诲而理解“唯业为自己所有”的业自属正见。如果连这种正见智也没有，不懂得以正确见解端正自心，所作的善业很可能大都只是智不相应善。这些善业在得到机会给果

时，就会导向庸劣、愚昧、迟钝而愚笨的人生。

如果能做到，应当亲自获得名色分别智与缘摄受智，具足由此生起的业自属正见智见；以这种智为先导而培育一项善业，便可成为层次更高的业。它若给果，在受果的那一生中，这个人就可能具有广大智慧。

如果具足禅那正见智，与这一正见智相应的禅那善思，就具有令其投生于较高层次的梵天界的力量。如果诸禅那直至死时都不退失，便能生于梵天界。

如果能在观正见智的围绕下培育一项业，便能在人中成为胜者，在天中成为胜于诸天者。不过，必须如本书色业处篇与名业处篇所说，把色与名观到智见抵达究竟法。一位如此观见究竟法的贤者，在作一项供食布施的善业时：

原书 328

1．摄取、以智辨别施者自己相续中的色、名究竟法，把这些色名轮番安立于无常、苦、无我三相之下，修习观禅业处；2．同样，把各位受施者相续中的色、名究竟法作为外在法，依其共同性概括成组而摄取，再把这些色名轮番安立于三相之下，修习观禅业处；3．对所有施物专注观察四界，便只会见到色聚微粒。

这些色聚都只是由每一色聚内的火界——即时节——相续产生、以食素为第八法的食素八法色。以智辨别、摄取这些食素八法色，再把这些色法轮番安立于三相之下，修习观禅业处；4．还摄取由布施善思所引导的大善意门速行心路中的名法组，把这些善法轮番安立于三相之下，修习观禅业处。若在这些观智的围绕下培育布施善业，由于该布施业受最高层次的诸观智所围绕，当它得到给果的

机会，以结生之力产生一生时，受生者便会具备如金刚武器、霹雳一般极其锐利的智慧。

佛陀在 Sotānugata Sutta 中开示了智慧锐利的多种范例，其中一例如下。

巴利 Sot“他失念而命终，投生于某一天众；在那里，诸法句向这位安乐者浮现。诸比丘，念的生起虽慢，然而那位有情很快便成为趣向殊胜者。”（《增支部》1-505。）其意如下：一位比丘虽然修习观禅业处，却未能证达道智与果智，便以凡夫身份命终，以化生结生投生于某一天界。在那位安乐天子的相续中，作为观智所缘的色、名、行，即一组组法句，都鲜明地浮现。诸比丘，能依次观修、审察这些究竟法句而与观智相应的

念的生起（也就是与念相应的观智之生起）尚且迟缓；然而事实上，这位天子有情会极其迅速地证得道智、果智以及名为涅槃的殊胜妙法。（《增支部》1-505。）这个例子说明：一个人能以最高的诸观智围绕并培育最高层次的业，由于这些业，他便获得极其锐利的智慧，能够洞察直至涅槃的殊胜妙法。

原书 329

巴利 Sot“如此之法，他已多闻、忆持、以言语熟习、以心随观，并以见善加通达。”

> （《增支部》1-505。）

“所谓‘以见善加通达’，是指在义与因两方面都以慧善加通达，已经现前亲证。”

（《增支部义注》2-364。）

这位天子在人间作比丘时，学习佛陀的九分教并背诵至熟；就究竟法体的义而言，他以正见智慧亲自现前洞察色究竟法、名究竟法及其诸因，获得了观正见智。他能一直修习观禅业处，直至临死速行。该比丘生的临死速行，以诸行的无常相、苦相或无我相为所缘；天子生的结生心、有分心与死亡心，也承接该比丘生临死速行的同一所缘。

住家有分心本身以诸行为所缘，换言之，以诸行的无常相、苦相、无我相之一为所缘。因此，当那位天子的相续中生起能依次忆念、摄取该法而与观智相应的念时，这种与观智相应之念的生起尚且迟缓；其实，在这位前世为比丘者的智中，作为观智所缘、在比丘生中已经熟习的“犹如影像出现于澄净的镜中，它们浮现，并清楚地显现出来。”（《增支部义注》2-365。）因此，能依次观修、审察这些法而与观智相应的念，其生起

虽然迟缓，这位有情却会极其迅速地证得涅槃。

不过这里须注意：若未见到真实的究竟色名，单凭口说“无常、苦、无我”，并不能成为观智。受不真不实的伪观智围绕之业，绝不能像受真实观智围绕之业那样，把人导向具广大智慧者的层次。这一点尤其值得留意。

第四类人

“同样，若在某人的造业刹那，贪、嗔、痴三者全都强盛，无贪等三善因则弱，那么如前述，他既贪重、又嗔重，而且愚痴。”（《殊胜义注》1-308。）换言之，某人在努力造作、培育善业时，其相续中的贪、嗔、痴三者全都强盛有力，无贪、无嗔、无痴则迟钝、衰弱无力。当该业有机会给果，并

依结生之力令一世生命生起时，他在那一世中，衰弱的无贪无法战胜、耗尽强盛的贪，所以成为贪欲深重之人；极其微弱的无嗔也无法战胜、耗尽强盛的嗔，因此又成为嗔重之人；极其微弱的无痴同样无法战胜、耗尽强盛的痴，因此他成为痴重、低劣、愚昧、迟钝而又愚笨的人。（《殊胜义注》1-308。）例如：为了求得彩票号码，低声下气地走近指点彩票号码的人而作布施；依占卜师的指示，以禳解厄运之心，在佛像前按年龄数供花、燃灯、供水；又怀着“Bo Bo Gyi 会来扶助”的目标与信念而

供奉 Bo Bo Gyi 等等，都是贪、嗔、痴强，而无贪、无嗔、无痴力量微弱的业。

请想一想——在仰光大金塔等威德盛大的佛塔中，请留意那些安置在罗睺方、土曜〔星期六〕方等方位、专供人们浇水浴佛的佛像。每逢星期六、星期日等重要日子，前来按自己年龄数浇水供养的人非常多。为了这些想要浇水的人，佛像必须安坐在无遮无盖之处，无论烈日还是下雨，始终在那里。一个施主按年龄数浇水供养一遍，接着另一位施主又来供水，随后又有一人照样供养。如此一来，佛像几乎整日都在接受按年龄数的浇水供养。

贤善者，请认真思考这一点：想一想，我们自己在家是否也会像这样，每天几乎整日不停地洗澡。只有能够把佛像视为佛陀仍然在世，并能取佛陀的功德与恩德为所缘，这项善业才可能有广大果报。若真能把佛

像视为仍然在世的佛陀，还应再想一想：对于一位真正仍然在世的佛陀，究竟适不适宜如此整日按年龄数浇水供养。

由于只把自己的禳解消灾置于首位，无贪极其微弱；对佛陀体恤关怀的无嗔，即慈，也极其微弱；又由于背弃佛陀的教说，唯独信赖占卜师的话，无痴这一慧因也很弱。这样造业时，衰弱的无贪、无嗔、无痴只微少围绕；而极其强盛的贪、嗔、痴——只把自己的健康、财产增长与职位晋升置于首位——却围绕着这项业。若这种业给果，他便会在某一世成为贪重、嗔重、智慧浅薄而又愚昧迟钝的人。因为那些衰弱、力量极小的无贪、无嗔、无痴，无法战胜力量充足的贪、嗔、痴，也无法使它们穷

尽。务必警觉。

原书 331

一种业一旦已经确立为业，即使坐着哭喊“我不想要这种业果”，也不可能由此撤回。不过，如果能够刻苦精进地修习观禅业处，直至证得阿罗汉果，阿罗汉道智必会彻底舍断一切本来会在般涅槃死没之后给果的业。

第五类人

“若在某人的造业刹那，无贪、嗔、痴强盛，其余三因弱，那么如前述，他少贪染，即使见到天界所缘也不动心；然而他嗔重而且钝慧。”（《殊胜义注》1-309。）换言之，某人在造业时，其相续中的无贪、嗔、痴强，而贪、无嗔、无痴迟钝、力量微弱。该业依结生之力令一世生命生起时，他在那一世中只有少量执著贪染；即使见到天界所缘，心也不震动、不为所动，因为造业时无贪很强，他不执著、不贪爱那些所缘。然而他的嗔却很重，智慧也很迟钝，成为智慧低下、迟滞愚钝的人；因为造业时力量微弱、劣弱的无嗔

与无痴无法战胜、耗尽嗔与痴。

> （《殊胜义注》1-309。）

第六类人

“若在某人的造业刹那，无贪、无嗔、痴强盛，其余三因弱，那么如前述，他不贪重，性情安乐，但却迟钝。”（《殊胜义注》1-309。）换言之，某人在造业时，其相续中的无贪、无嗔、痴强盛有力，而贪、嗔、无痴则迟钝、衰弱无力。该业依结生之力令一世生命生起时，他在那一世中不贪重；又因不嗔重、慈心强盛，常能心安而住。造业时，他对种种有情、无情的欲乐事物以及种种生存界都没有执著贪爱，所以无贪很强；又因诸慈心在造业时围绕着该业，无嗔也很强。这一

无贪与无嗔的力量，使他成为不贪重、不嗔重，也就是慈心强盛的人。然而，造业时没有智慧参与，或智慧力量微弱；因此，微弱的无痴无法战胜、耗尽痴，他又成为智慧低下、迟滞愚钝的人。（《殊胜义注》1-309。）

原书 332

第七类人

“同样，若在某人的造业刹那，无贪、嗔、无痴强盛，其余三因弱，那么如前述，他既不贪重而且有慧，却嗔重、易怒。”

（《殊胜义注》1-309。）

换言之，某人在造业时，其相续中的无贪、嗔、无痴强盛有力，而贪、无嗔、痴则迟钝、衰弱无力。该业依结生之力令一世生命生起时，他在那一世中，对于种种有情、无情的欲乐事物不贪求、不深加执著，同时又有广大智慧；因为造业时，有无贪与无痴围绕着这项业。〔这是行善时只发愿求涅槃，并有观智等无痴围绕而造作的业。〕然而，造作那项业时，

不满、恼害与破坏欲等嗔心却极其强盛；换言之，他当时非常性急。微弱的无嗔即慈，无法战胜或耗尽这股强盛的嗔。因此，当该业在如今这一世给果时，他便怀有想要伤害、摧毁他人的心〔仿佛想碾死一只蚂蚁那样，想把对方摧毁〕，常会发怒、生气，性情急躁，成为嗔重之人。（《殊胜义注》1-309。）

第八类人

“若在某人的造业刹那，无贪等三善因全都强盛，贪等三不善因则弱，那么‘他会像大僧护长老（Mahāsaṅgharakkhita Thera）一样，不贪重、不嗔重而且有慧’。”

（《殊胜义注》1-309。）

换言之，某人在造作、培育能令他来到今生的善业时，其相续中的无贪、无嗔、无痴三者全都强盛有力；贪、嗔、痴三者则迟钝、衰弱无力。

当该业给出结生果而令他生于一世时，他在那一世便会像大僧护长老一样：1．对于种种有情、无情的欲乐事物，不会有强烈的贪求，也不会有深重的执著〔意思是能够轻易舍下；这是无贪的力量〕；2．对有情怀有不欲伤害、愿其增长安乐之心，慈心强大，而且具有如蜡一般柔软的心。

〔这是无嗔的力量。〕3．他又具有如金刚武器、霹雳一般极其锐利的智慧，成为大慧者。〔这是观智等无痴的力量。〕

这是因为造业时，无贪、无嗔、无痴三法的力量极为强大；也因为他曾以诸观智摄持自己的心相续。

这一类人只向往、渴求殊胜涅槃，殷切发愿，怀着想从轮回大苦中解脱、出离的充足意愿，经常入慈心禅；并以慈心禅为基础，反复修习观禅业处。

一个大好机会

在你这位贤善者如今有幸遇到的这一殊胜佛陀教法中——1．你有机会听闻、了解：作为从轮回流转之苦中解脱、出离之处，又能令有情解脱、出离的无为界、寂静界——殊胜涅槃——确实存在。

2．你也确实有机会听闻、了解并修行称为“通往涅槃之道”的八支圣道这一殊胜行法。

3．作为通往涅槃修行的一部分，入出息禅、慈心禅等止修法门也清楚存在；证入入出息禅、慈心禅等的机会，仍然正向你敞开。

4．以入出息禅、慈心禅为基础而转入观修的方法，也都清楚存在；你这位贤善瑜伽行者亲自进阶到观修阶段的大好机会，也仍然正向你敞开。

因此，为了不让这些大好机会从手中溜走，努力使自己像大僧护长老一样，成为不贪重、不嗔重而有广大智慧的人，正是你这位贤善者自己的责任。

广大智慧

这座蕴身由大小约如极微尘，或比极微尘小许多倍的色聚微粒组合而成；每一个色聚又至少由8种胜义色法自性构成。缅文巴利名项原串：“ပထဝီ-အာဝေါ-တေဇော-ဝါယော- ဝဏ္ဏ-ဂန္ဓ-ရသ-ဩဇာ”，即地、水、火、风、颜色、香、味与食素。

有些色聚含有9种胜义色法自性，有些含有10种；如此等等，都是由若干胜义色法自性构成。早在两千五百多年前，成就正等正觉的佛陀本人就已经揭示、宣说这些关于色法的教说；他也制定了修行方法，教导弟子必须修习八支圣道，才能了知这些色法。依照这一教导精勤修习，因而得以了知真实胜义色法的舍利弗尊者等圣弟子，其数量已经多得无法计算。

原书 334

这样的知识能够在佛陀教法之外获得吗？在佛陀教法之外，有谁能够宣说、显示这样的胜义色法，也能指示相应的修行方法吗？答案是：“不能获得，也没有这样的人。”因此，若一位弟子获得了这种关于色法的知识，能够摄取、以智分别，使智见抵达胜义色法，难道不应把这种知识称为“广大智慧”吗？

再者，佛陀关于名法的教导体系，也是任何宗教导师、哲学家或科学家都无法宣说、显示的。若一位弟子依照佛陀的指导修行，获得这些关于名法的殊胜知识，能够以智破除名法表面呈现的团块与密集，摄取、以智分别，使智见抵达胜义名法，那么这种知识也确实应当称为“广大智慧”。

再者，佛陀所宣说、揭示因果关联的缘起法，也是在任何其他宗教典籍，以及佛陀教法之外的任何哲学学说中都找不到的法。若一位弟子依照佛陀的指导修行，亲自现前、以慧洞彻知见缘起诸法的因果关联，那么这种智慧也确实应当称为“广大智慧”。

再者，佛陀还宣说：有由三十一界组成的体系；这样一组三十一界称为一个世界系，而世界系无量无边。在这无量世界系的各个三十一界中，无非有以下内容：1．只有色法的聚集〔指无想有情天（asaññasatta-bhūmi）〕；2．只有名法的聚集〔指四无色界〕；3．有色法与名法的聚集〔指五蕴有地（pañcavokāra-bhūmi）〕；4．有因法的聚集与果法的聚集。

5．上述色、名、因、果——也就是诸行法——的聚集，无非具有以下三相：（甲）只是生起后便不断坏灭的无常法；（乙）只是不断受到生灭逼迫的苦法。

（丙）它们并非可称为“我”的自体，只是无我诸法的聚集。

佛陀如此指导了观修方面的种种知识，也指导了为了如实了知这些法而应当修习的八支圣道。若一位弟子依照佛陀的指导修行，获得这些观修方面的知识，那么这种知识与智慧也应当称为“广大智慧”，因为它不是能在佛陀教法之外获得的知识与智慧。

洞彻知见涅槃的道智与果智，对于一位弟子而言，就是已经达到顶峰的智慧。

若在这些广大智慧的围绕下造作、培育一种业，那么当该业在某一生给果时，成为具有广大智慧的人就不再是什么奇异之事；应当说，这正是善法的自然法则。

以上这些，正是佛教阿毗达磨为了提升你这位贤善者的心性而施设的教导体系。

心的力量

Citta Sutta 巴利偈（缅文转写，第一行）：“စိတ္တေန နိယတိ လောကော၊ စိတ္တေန ပရိကဿတိ။”译：“世间由心引导，由心牵曳；”

“一切皆受心这一法支配。”

> （《相应部》1-36，Citta Sutta。）

“所谓‘由心引导’，是就造作识而说，或是就与爱相应〔的识〕而说。”（《根本复注》1-68。）能造作、形成一个新有的善识与不善识，统称为“造作识”（abhisaṅkhāra-viññāṇa）。与无贪、无嗔、无痴相应的识，是善造作识；与贪（爱）、嗔、痴相应的识，是不善造作识。

上引 Citta Sutta 偈中所谓的“心”，正是指这种造作识。

与无贪、无嗔、无痴相应，称为“善造作识”的这种心，具有逐生逐世、逐级向上牵引有情，使其愈来愈高、愈趋成熟、愈趋高尚，直至到达名为涅槃的轮回彼岸的力量。

同样，与贪、嗔、痴、慢、嫉、悭等卑劣法相应，称为“不善造作识”的这种心，也具有逐生逐世、逐级向下拖曳有情，使其愈来愈低下、卑劣、鄙陋、愚昧而迟钝，乃至堕到阿鼻地狱的力量。

雷迪西亚多缅文偈原串：“"ငါ ငါ တက်ကြွ၊ မာန်မာနနှင့်၊ လောဘ ဒေါသာ၊ အစဖြာသား၊ မိုက်မာစွာလှ၊ အဓမ္မကို၊ ဝေးကမလာ၊ ကင်းရှင်းကွာအောင်၊ ခါခါမတ္တား၊ အပျင်းများမူ၊လေးပါးပါယ်ရွာ၊ နင့်အိမ်သာဟု၊ စိတ်မှာခွဲကပ်၊ သတိချပ်လော့။"”译：“‘我、我’之念高涨，伴随着我慢，以及贪、嗔等极其愚痴的不法；若不反复修习，使这些不法远离、不再来犯而净除，只因懈怠懒惰，四恶趣便是你的家园——应将此铭记在心，保持警觉。”

> （雷迪西亚多）

凡在轮回中流转的一切有情，都不得不顺从这唯一一法——名为“心”，也就是善造作识与不善造作识——的支配而行。（《相应部》1-36，Citta Sutta；现代编号 SN 1.62。）

应如此省察自己的心

“因此，诸比丘，你们应当时常省察自己的心：‘长夜以来，此心一直为贪、嗔、痴所染污。’诸比丘，由于心染污，有情受到染污；由于心清净，有情得以清净。”

（《相应部》2-123，Gaddulabaddha Sutta。）

意即：“诸比丘，因此，在这一殊胜教法中，你们应当经常、不断地省察自己的心：‘在日夜相续、漫长久远的轮回期间，我们的心一直因贪、嗔、痴而染污。’诸比丘，因为心染污，有情也受到染污、疲惫而受苦；因为心清净，有情也得以清净。”（《相应部》2-123。）世尊要我们经常不断地如此省察，其目的正是要我们奋力修习止与观——清净自心的真实原因。经常不断地如此省察，会成为一种极强的推动力，使人把作为心中不善染污所依、所缘的五取蕴安立于三相之下，

从而使想要反复修习观禅业处之心接连生起。

调御自己的心

应当如此省察，亲自调御自己的心。

1．决定（niyamita）：应当恒常确立自己的心：“我只应当行善。”使心决定于修习止、观等各种善法。

2．倾向（pariṇāmita）：使心退离贪、嗔、痴、我慢、嫉、悭等恶不善法的生起，令自己的心恒常只倾向于修习止、观等善法。

3．惯行（samudācāra）：恒常不断地修习布施、持戒、止与观等善法，使自己的心只在善法上养成深厚习惯。

4．作意（ābhujita）：（甲）只应居住在贤善者所在、适宜而良善的地方（patirūpadesa）。

（乙）亲近、依止贤善之人。

（丙）听闻贤善之法。

（丁）从五戒开始，圆满一切作为圣道前分所应实践的行持。

（戊）对于存在于过去、未来、现在三时，以及内、外两种相续中的五取蕴——色名法——应当一再观为无常、苦、无我、不净，一再如此作意。若能这样作意，无论遇到任何可意所缘，

还是任何不可意所缘，也都不会动摇，只会恒常生起善法。

应当这样调御自己的心。贤者，如此调御，你的心便会逐渐清净；这颗逐渐清净的心，会令你的生命一世高过一世、一阶胜过一阶：天界一层高过一层，梵界一层高过一层。倘若你的心达到能由阿罗汉道的净水彻底洗净的阶段，心便完全清净，轮回大苦的熊熊火聚也就永远彻底熄灭。

反之，若不如此提升心，只任凭自己的心维持天生的旧样，让贪、嗔、痴、我慢、嫉、悭等恶法照旧生起，心就不会清净，只会一直染污。若不及时制伏这颗染污的心，烦恼便不再停留于在心相续中兴风作浪的现行烦恼（pariyuṭṭhāna-kilesa）阶段；执著贪爱或不满会越来越强，一旦爆发，便可能发展到使人在言语、行为上越界的违犯烦恼（vītikkama-kilesa）阶段，戒也随之破损。你立足于不清净之戒而造作的

布施等善业，也就只会成为层次极低的善业。立足在名为“戒”的土地上培育的布施，则具有如下力量。

“诚然，在世间，布施能给予帝释成就、魔王成就、梵天成就、转轮王成就，也能给予声闻波罗蜜智、独觉菩提智与正等菩提智。”（《增支部义注》3-213。）也就是说，在世间，布施能够带来帝释、魔王、梵天与转轮王的成就，也能带来声闻波罗蜜智、独觉菩提智，以及正等菩提智——即以一切知智冠顶的阿罗汉道智。（《增支部义注》3-213。）若布施立足于戒地而播种培育，施主又曾愿求获得人王、天王、梵天或转轮王的成就，那么布施之思就具有带来这些种种成就的全部力量；一旦

这项布施业因缘具足、成熟而能够给果，施主必会获得那些果报。若施主愿求上首声闻菩提智、大声闻菩提智或普通声闻菩提智中的任何一种，就能获得所愿；若愿求独觉菩提智，这项布施便会一直助益他，直到证得独觉菩提智；若像善慧仙人或毘输安多罗王那样愿求一切知智

即殊胜的正等菩提智，这项布施也能助益他获得一切知智，即殊胜的正等菩提智。布施本来就是十波罗蜜之一；布施的力量极为广大。

巴利《布施生经》（Dānū“而且，我说这是就持戒者而言，并非就破戒者而言。诸比丘，持戒者的心愿因其清净而得以成就。”（《增支部》3-71，《布施生经》。）佛陀只对持戒者宣说：具有如此广大力量的布施，能够带来如此高等的果；佛陀并未说破戒者也能获得。诸比丘，对持戒者而言，由于戒清净，心也清净，所以内心的一切愿求必定能够圆满。（《增支部》3-71。）

如何获得梵天成就

关于布施如何也能带来梵天成就，圣典中有如下说明。

“而且，我说这是就持戒者而言，并非就破戒者而言；是就离贪者而言，并非就有贪者而言。”（《增支部》3“所谓‘离贪者’，是指以道断尽贪者，或以等至镇伏贪者。仅凭布施不能投生梵界；但布施能成为定与观之心的庄严、助伴。此后，因布施而心柔软者修习梵住，便投生梵界。因此说：‘是就离贪者而言，并非就有贪者而言。’”（《增支部义注》3-230。）不来圣者能以不来道智，把对存在于欲界十一地中的一切有情、无情欲乐对象之欲贪无余、连根断除；这是正断（samuccheda-pahāna）。持戒的凡夫，以及入流、一来圣者，则能以禅那等至之力使欲贪隔离较长时间，也就是以镇伏断（vikkhambhana-pahāna）暂时舍断。

因此，佛陀所说布施能带来梵天成就，只是针对具戒、并已由正断或镇伏断而离贪的人。这样离贪而具戒之人，由于戒清净、心清净，内心的一切愿求必定圆满。意思是：仅凭布施不能投生梵界；然而，布施能够成为名为“定”的止修心，以及观修心的庄严与助伴。因此，贤善者行布施后，心因布施而柔软；若他能修成慈、悲、喜、舍四梵住，这些禅那法便能以镇伏的方式

使贪等盖的染污退去、被舍断。由于能够成就这些离贪的梵住禅，他便得以投生梵界。所以佛陀说：“我只对离贪者宣说他能到达梵界；对于尚未离贪的人，我并未宣说他

能到达梵界。”（《增支部义注》3-230。）具有如此广大力量的布施，如果不能立足于戒地加以播种、培育，就无法带来层次极高的果，只能带来层次极低的果。关于这一点，请阅读以下《阇努须尼经》。

《阇努须尼经》

当时，频毘娑罗王的王师、司祭大婆罗门阇努须尼来到世尊之处，与世尊互致欢喜、值得铭记的问候；交谈完毕，便在适当之处坐下，对世尊如此说道。

“乔答摩尊者，我们婆罗门作布施时，会如此发愿：‘愿这项布施到达已经去世的亲族；愿已经去世的亲族受用这项布施。’我们也会制作献给亡者的 kubbhī 饭。乔答摩尊者，情况如何？这项布施会到达已经去世的亲族吗？那些已经去世的亲族能够受用它吗？”他如此问道。

佛陀答道：“婆罗门施主，在能够到达的处所，它会到达；在不能到达的处所，它不能到达。”

婆罗门又问：“乔答摩尊者，1．什么是能够到达的处所？2．什么是不能到达的处所？”

1．“婆罗门施主，世间有些人杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语；对他人的有情、无情欲乐资具多有非分贪求，怀有想要毁坏有情与诸行的心，并持错误的邪见。身坏命终之后，他投生地狱，以地狱有情的食物在地狱中维持，并依那种食物住于地狱。婆罗门施主，这仍不是布施能够到达的处所；布施不能到达住在地狱中的亡者。”

“所谓地狱有情的食物，就是令他们投生于彼处的业；他们正依那种业而在彼处维持。”（《增支部义注》3-338。）也就是说，地狱有情的食物，就是令其投生地狱、作为业食的思业；那些地狱有情正依这一业食而在地狱中维持。〕

2．“婆罗门施主，世间有些人杀生，乃至持错误的邪见。身坏命终之后，他投生畜生类，以畜生类有情的食物在那里维持，并依那种食物住于畜生类中。婆罗门施主，这也不是布施能够到达的处所；布施不能到达住于畜生类中的亡者。”

“应知，畜生类有情以草、叶等为食。”（原书标《相应部义注》3-338。）也就是说，畜生的食物就是草、树叶等。〕3．“婆罗门施主，世间有些人远离杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口与绮语；不对他人财物多生非分贪求，不怀有想要毁坏有情与诸行的心，并持正确的正见。身坏命终之后，他投生于人类之中，以人的食物在人界维持，并依那种食物住于该界。婆罗门施主，

这也不是布施能够到达的处所；布施不能到达住在人界中的亡者。”

4．“婆罗门施主，世间有些人远离杀生，乃至持正确的正见。身坏命终之后，他投生于诸天之中，以诸天的甘露精华等食物在天界维持，并依那种食物住于天界。婆罗门施主，这也不是布施能够到达的处所；布

施不能到达住在天界中的亡者。”

5.“婆罗门施主，世间有些人杀生，乃至持错误的邪见。身坏命终之后，他投生饿鬼界，以饿鬼界有情的食物在那里维持，并依那种食物住于饿鬼界；或者，他也能依亲友或亲族为已经去世的他指定而作的布施，在饿鬼界中维持，并依那项布施住于饿鬼界。婆罗门施主，这才是布施能够到达的处所；布施会到达住在饿鬼界中的亡者。”佛陀如此说道。

“饿鬼界有情以唾液、鼻涕等为食。所谓‘或从这里输送给他的一切’，是指他的朋友等在这里作布施，使之流入于他。因为唯有饿鬼界有情依他人所施而活；其他类众生不能受用他人所作的布施。”（《增支部义注》3-338—339。）饿鬼通常的食物，是人们丢弃的唾液、鼻涕等。若朋友、亲族等，从人间以那位已经去世的饿鬼为对象

作了布施，那位饿鬼便能依这项布施，在饿鬼界中享受如天界财富般广大的福乐而维生。然而，能够这样享受布施果报的，只限于依靠他人所施供养维持生命的“依他施食饿鬼”（paradattūpajivika-peta）。至于“内烧渴饿鬼”（nijjhāmataṇhika-peta）等其他各类饿鬼，则不能受用、不能享受这项布施的果报；这项布施到不了这类饿鬼那里。〕婆罗门又问：“乔答摩尊者，如果那些已故亲族没有投生到饿鬼处，那么谁来受用这项布施呢？”

佛陀答道：“婆罗门施主，已经投生到那饿鬼界处的其他已故亲族，会受用、享受这项布施。”

婆罗门又问：“乔答摩尊者，如果那位已故亲族没有投生到饿鬼界处，其他已故亲族也都没有投生到饿鬼界处，那么谁会受用这项布施呢？”

佛陀答道：“婆罗门施主，在如此漫长的轮回旅程中，说饿鬼界会完全没有任何已故亲族，这是绝无“而且，婆罗门，施者也绝不可能没有果报。”

“所谓‘施者也绝不可能没有果报’，是说：以某位亡者为对象而行布施，这项布施无论能利益那位亡者，还是不能利益他，施者自己都不可能没有果报；施者必定会获得该布施的果报。”（《增支部义注》3-339。）〕婆罗门又问：“乔答摩尊者，即使亡者投生在所施利益不能到达的处所，您仍宣说布施有果吗？”

“婆罗门施主，即使亡者投生在无法受用所施利益的生命界，我仍宣说施者的布施有果。”

〔注：婆罗门原先持有这样的见解：“施者不能获得为亡者回向而作的布施果报。”于是，佛陀先认可婆罗门所问问题的成立，随后明确指出：“无论施者投生到哪一种生命界，只要投生在能够依善业果报维生的界处，就必定

获得布施的果报。”为了清楚显示这一点，佛陀继续宣说以下法义。（《相应部义注》3-339。）〕1.“施主，在此世间，有人杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语；他对他人有生命或无生命的诸欲物强烈地非理贪求，对有情与诸行怀着破坏、毁灭之意，并持有错误的邪见。

此人又常向沙门或婆罗门布施饭食、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明。

此人身坏命终之后，投生为象类的一员，也就是投生到象的生命中。在那一象生中，他能得到食物、饮料、鲜花以及种种特别装饰。婆罗门施主，由于他今生杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语，对他人有生命或无生命的诸欲物强烈地非理贪求，心中想要毁害有情，并持有错误的邪见，所以身坏命终之后投生为象类的一员。

另一方面，由于他曾向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明，所以在那一象生中能得到食物、饮料、鲜花及各种特别装饰。（意思是，他会成为吉祥象等。）”

2.“婆罗门施主，在此世间，有人杀生，乃至持有错误的邪见；他又常向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明。

此人身坏命终之后，投生为马类的一员。……〔其余同前。〕

3．投生为牛类的一员。……〔其余同前。〕

4．投生为狗类的一员。此人在相应的马、牛或狗生命中，能得到食物、饮料、鲜花及各种特别装饰。

婆罗门施主，由于此人在世间杀生，乃至持有错误的邪见，身坏命终之后便投生为马类、牛类或狗类的一员。

原书 343

另一方面，由于此人曾向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明，所以在相应的马、牛或狗生命中，能得到食物、饮料、鲜花及各种特别装饰。”

〔按：经文还没有结束。不过，先在这里稍作停顿，略加解释其义——如上所说，以戒为土地而播种、培育的布施，其力量能够带来人王、天王、梵王与转轮王的财富，也能够助成上首声闻菩提智、大声闻菩提智、普通声闻菩提智、独觉菩提智与正等菩提智。

这种如此巨大的力量，正是布施在适当之处给果时所具有的力量。

然而在这一段中，人却立足于破戒这一恶行之地，播种、培育布施。因此，布施本来虽有力量带来人王、天王、梵王的财富和种种菩提智，却因戒行毁坏而不能再带来那些层次极高的富乐与菩提智；这项布施只能在层次极低的畜生生命中，于不相称的处所获得给果机会。诚然，他可能成为吉祥象、吉祥马或较高等的牛，成为畜生中的上等者；但若与人王、天王、梵王的生命相比，层次仍低下至极。再者，那些畜生

所食用的食物，义注也以巴利短语“တိဏဝဏ္ဏာဒိဝသေန”（依草、叶等）说明，无非是草叶之类；若与人王、天王的饮食相比，层次极其低下。即使成为一只狗，能够睡在较好的麻袋、较好的垫褥上，也能吃到较好的食物，它仍只能住在适合狗的地方，只能享用就狗而言算是良好的食物，不能像人王、天王那样居住和饮食。正如村猪喜欢粪秽，狗也同样喜爱粪秽。因此，施者即使投生为畜生，饮食起居在畜生中也算较高等，但与人王、天王相比

也绝不算层次高；那不过是以草叶、粪秽等为食，乐于、安于居住在地上的一种生命。这就是布施在不适当之处发生作用的情形，只是戒行毁坏者所能得到的一类布施果报。

必须对此保持警觉。接着，佛陀又向阇努须尼婆罗门继续宣说如下较高层次的布施。〕5.“婆罗门施主，在此世间，有人远离杀生，乃至具足正确的正见；他常向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明。此人身坏命终之后，投生为人类的一员；在那一人类生命中，他能获得人界的五欲功德。

原书 344

婆罗门施主，因为此人在世间远离杀生，乃至具足正确的正见，身坏命终之后，便投生于人类之中；又因为他曾向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明，所以他在人世获得属于人的五欲功德。”

“他把心安放于此，把心确立于此，并反复修习此心。其心志寄托于低劣的目标，未向更高处修习，便导向投生于彼处。”（《增支部》3-71；Dānūpapatti Sutta。）也就是说，这位持戒的施者生起想要成为富有刹帝利、富有婆罗门或富有居士的心愿，确立这种心愿，并令这种心反复生起、不断修习。他的心倾向于低劣的五欲功德，并未为了超越五欲功德的道、果、涅槃而修习；这种心便成为令他结生于所愿族类的因。后来投生天界等情形，也应以同样方式理解。〕6.“婆罗门施主，在此世，有些人远离杀生

乃至具足正确的正见。他向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明。身坏命终之后，他投生于诸天之中，并获得属于天界的五欲功德。”

“婆罗门施主，因为此人在世间远离杀生，乃至具足正确的正见，身坏命终之后，便投生于诸天之中；又因为他曾向沙门或婆罗门布施食物、饮料、衣服、车乘、鲜花、香、涂香、床具、住处和灯明，所以他在天界获得属于诸天的五欲功德。”

佛陀说道：“婆罗门施主，确实如此：施者不可能没有果报，必定会有果报。”

大婆罗门阇努须尼说道：“乔答摩尊者，真是稀有！真是未曾有！乔答摩尊者，既然施者不会没有果报，布施确实非常值得实行；备办献给亡者的 kubbhī 饭，也就是为亡者作回向布施，也确实非常值得实行。”

佛陀答道：“婆罗门施主，正是如此。婆罗门施主，施者不可能没有果报。”

增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）（下）

原书第 345 – 346 页

原书 345

“妙哉，乔答摩尊者！妙哉，乔答摩尊者！犹如扶起倾覆之物、揭开被覆盖之物、为迷路者指示正道，或在黑暗中举起明灯，心想‘有眼者将能看见诸色’；同样，乔答摩尊者也以种种理路、种种方便为我开示了法。乔答摩尊者，我

归依乔答摩尊者，以您为庇护、依止；我也归依由诸道、诸果、涅槃与法蕴构成的十项殊胜法，以法为庇护、依止；我也归依由八类圣者组成的圣僧团，以僧团为庇护、依止。乔答摩尊者，请您记持我为从今日起

直至命终、终身归依三宝的近事男与施主。”大婆罗门阁努须尼如此说道。（《增支部》3-478—482。）

少数例外

在布施者一方，具足以下四项缺陷：1．破戒（dussīla），即无戒之人；2．所施之物以不正当方法取得；3．心意不清净；4．不信受广大而殊胜的业与业果。

然而，在受施者一方，却具足第5项清净条件：持戒。

佛陀在 Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta（《布施分别经》，工作译名；《中部》3-300）中说，这样的布施也会因受施者而清净，并有大果报。

义注也以一位住在 Kalyāṇī 河口的渔夫为例。这名渔夫曾三次供养 Dīghasoma 长老钵食。临终卧在床榻上时，在临死速行（maraṇāsanna-javana）之际，他供养 Dīghasoma 长老钵食的布施相显现为所缘，于是说道：“供养 Dīghasoma 长老的钵食正将我救拔出来。”也就是说，“这项供养已经把我从过去所造不善业本会带来的恶趣大难中救拔出来了。”

（《中部义注》3-227。）

这只属于少数例外。由于受施者是阿罗汉尊者那样戒行极其清净的人，其德行功德极为广大；只有当供养这种受施者的布施业得到给果机会、成熟到能够给果时，这项布施业才把那名渔夫从恶趣之险中救拔出来。虽说这项业已经给果，但由于它的前后都被不善法包围，所以仍只是一种低劣的业。况且，这样的机会极为难遇。如果这种业尚未获得给果机会、尚未成熟，那么渔夫生涯中因恒常熟习杀生而形成的惯行业（āciṇṇa-kamma），就会更有机会

先行给果。

因此，贤者，若想：1．脱离恶趣的大难；2．获得层次较高的人生、天界生命或梵天生命；3．出离轮回流转的巨大苦难——就应提升自己的心，努力使它清净。

“诸恶莫作，众善奉行；”

“自净其意，是诸佛教。”（《长部》2-42。）

1．不应造作任何恶不善业。

2．应努力圆满一切善法。

3．应以次第生起的道之净水、果之净水，彻底洗净自己的心。

这就是比恒河沙数还多、曾出现于世的一切诸佛所留下的教诫。（《长部》2-42。）

威仪章与正知章

威仪章与正知章

威仪章与正知章

威仪与正知的观法

在色业处篇，已经说明了色法方面的威仪观法与正知观法。现在，在本名业处篇，将说明五蕴的观法。为此，应把色法部分已经清楚说明的内容重新学到纯熟，重新摄取，重新观修。只有这样，才能更深入地理解本名业处篇将要说明的观法，并能实际摄取、观修。

四种色身

“这里所说的色身有四种：已被执受色身、食所生色身、时节所生色身与心所生色身。”

“其中，从眼处等直至命根的8种业所生色，以及同由业所生的四界、颜色、香、味、食素这8种色，称为已被执受色身。同样这8种色由食所生时，称为食所生色身；8种时节所生色称为时节所生色身；8种心所生色称为心所生色身。”（《殊胜义注》1-124。）1．已被执受色身——眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、女根色、男根色、命根这8种由业所生的色〔若把心所依处也计算在内，应记为9种〕，以及同由业所生的地、水、火、风、颜色、香、味、食素这8种色，都称为已被执受色身。〔这是指：由爱与见所黏附、相应或围绕的业所生，而又被执受为“我、我的果”的

业生诸色之总和。〕2．食所生色身——地、水、火、风、颜色、香、味、食素这8种色由食物所生时，称为食所生色身。

3．时节所生色身——同样这8种色由时节〔即火界〕所生时，称为时节所生色身。

4．心所生色身——同样这8种色由心所生时，称为心所生色身。

〔注意——上述只解释了色身，也就是由业等四种因明显生起的一切色法之聚中，恒常出现的真实色法。因此，应当知道：只在某些时候生起的声色，以及其余非真实色法，都没有在这里列出。〕

身表色

原书 347

身表色

在威仪观法与正知观法中，尤其需要了解身表色。前面的色业处篇已经详细说明了这种表色。

原书 348

现在，为了使人概括掌握整个观法，再作一次简要说明。

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，其色身——即一切色法——有支撑、善加支撑，以及一种能使善加支撑的色生起的因；又有一种令知的性质、名为“令知”的形态，以及能够令知的状态。所谓身表的那种色，正是这种性质。（《法集论》1-177。）当“我要前进、我要退返”之心生起时，该心使心生色〔即诸心生

色聚〕生起。每一个色聚都含有地、水、火、风四大种，以及依止这四大种而生的颜色、香、味、食素四种所造色，共计8种色法。在这些色法中，也含有心所生风界；在一具身体内，该风界支撑、维持与自己俱生的已被执受色身、食所生色身、时节所生色身与心所生色身——即一切色法——使之移动、前进、退返。（《殊胜义注》1-124。）在这些由心所生的风界中，于只有意门转向这一种转向心的意门速行心路里，7个速行中由第一速行心所生的风界

能够善加支撑、稳固与自己俱生的四因所生色身，使它挺住，并能善加维持它；但尚不能使它从这里移动到那里。由第二速行等所生的风界，也应同样理解。

至于第七速行心所生诸心生色聚内的风界，由于获得下方——即先于自己生起的6个速行心——所生诸心生色聚内风界这一扶助缘，便能够善加支撑、稳固与自己俱生的四因所生色身，使它挺住、维持、移动、前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展。由于这第七速行心所生的风界，

所谓去便生起，所谓来便生起，所谓往返便生起；并使之达到可以说“已经走了一由旬、已经走了十由旬，已经到达

原书 349

”的程度。（《殊胜义注》1-124。）诸色法生起以后，并没有从一个地方移到另一个地方、从原本生起之处迁往他处的自然规律。色法的寿命只有大约17个心刹那，极其短暂，所以它们就在生起之处生起，也在该处坏灭。

所谓“移动”，是色聚在原来生起之处以外的另一处重新生起。并不是同一色聚从一处移动到另一处。这样换处生起，也是由于前前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”。

第一速行心所生诸心生色聚内的风界，在当下那个刹那，还不能作为使四因所生诸色在另一处生起的因，从而令它们移动。虽然尚不能如此，仍应知道，该风界与称为“表”的变异色俱生。〔意思是：它只以含有表色的身表九法聚及身表、轻快性等十二法聚的形态生起。〕理由如下：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，想要屈曲、伸展时，该风界便支撑、维持那些面向该方向生起的四因所生诸色；因此，确实存在一种朝向该方向、

经常与内在意图俱生的特殊形态，也就是变异相，称为“表”。因此，应当知道，第一速行所生诸心生色聚内的风界，与称为“表”的变异色俱生。

因此，意门转向也能产生表色：它依照内在意图，使具有相应特殊形态的变异色生起，换言之，使具有符合内在意图之变异相的表色生起。正因为它能够如此产生表色，论中才说：确定〔即意门转向〕、欲界速行与神通速行这32种心，能产生一般心生色，能使威仪稳固，也能产生表色。应当这样记住。

在生起了不可胜数、成千上万次的心生色聚中，其中的风界使之达到可以说“已经到达一由旬外的地方，已经到达十由旬外的地方”的程度。（《根本复注》1-72。）在四因所生色身——即一切色法——之中，确实有称为心所生色身的一切心生色；但这一切心生色本身并不是“表”。实际存在的是：心所生诸色聚内的风界，与四因所生色身俱生；心所生诸大种有一种特殊形态，能够成为善加支撑、使它挺住，善加维持

并使它从这里移动到那里的因；这种由心所生的诸大种，确实具有这样一种特殊形态。

这种特殊形态称为“表”。（《殊胜义注》1-125。）诚然，正因为这些心生大种具有这种特殊形态，风界才能支撑与自己俱生的四因所生色身——即一切色法——并使它移动。应当如此理解。（《大复注》1-72。）身表色并不像心生八法聚诸色那样直接由心所生，因为它是非真实色法。尽管它不是以这种方式直接由心所生的色，然而正如具有无常、苦、无我性质的诸有为胜“诸比丘，老死是无常法，是有为法。”（《相应部》1-264。）同样，因为身表是心所生

诸色用来使人了知内在意图、称为“表”的特殊变异行相，所以这种身表色也就称为心所生色。

> （《殊胜义注》1-125。）

处所借称（ṭhānūpacāra）——依上引义注，把作为“处所”的心生八法聚诸色真正具有的“心所生”之名，转用于作为“居处者”的变异色——身表色。为了显示身表色也依处所借称而获“它也称为心所生”，特意加入နာမ（nāma，“称为”）一词。（《殊胜义注》1-125。）然而，为了显示身表色在胜义上并非一种真实存在的色，义注又说：“"နဝိတ္တသမုဋ္ဌာနာ"”，译：“并非〔直接〕由心所生。”正如身表色依处所借称而称为心所生色一样，由于它又是四大种的特殊变异行相，也应当知道：依同一借称方式，它还称为依止四大种而生的所造色。（《根本复注》1-72。）

1．ပဓာန（padhāna）＝主导色；2．အပ္ပဓာန（appadhāna）＝非主导色。如前面色业处篇所说，在威仪观法与正知观法中：1．主导色，是含有身表色的两种心生色聚，即身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚。至于正知观法中经文所说的 ဘာသိတေ（bhāsite，“说话时”），人在说话时，由欲说之心所生、含有语表色的两种色聚，则是语表十法聚，以及语表、声、轻快性等十三法聚。

2．非主导色，是存在于这具身体的六门、四十二身分中的四因所生色身——即一切色法。（《中部复注》1-353。）

1．在这些主导色与非主导色中，若瑜伽行者以含威仪色（即身表色）的诸色法为主导而加以辨识、观修，那么，对作为非主导、存在于六门与四十二身分中的四因所生色身——一切色法——的辨识与观修，也会随之完成。

2．反过来，若以原属非主导、存在于六门与四十二身分中的四因所生色身——一切色法——为主导而加以辨识、观修，那么，对此时作为非主导的威仪色的辨识与观修，也会随之完成。在这后一种方法中，四因所生色身居于主导；威仪色——即含有身表的心生色——则居于非主导。（《中部复注》1-353。）这一切主导色与非主导色都名为色蕴。瑜伽行者必须已经辨识这一切主导色与非主导色，使智见抵达究竟法；只有这样，才能继续辨识、观修名法。为了使这里的观法前后衔接，下面略加重述色业处篇已经说明的观法。

五蕴即色名二法

五蕴即色名二法

“‘我要行走’之心生起；该心令风界生起，风界令身表生起；由于心的作用所生风界之活动，把全身向前引导，这称为行走。对于站立等也依同一方法理解。”（《中部义注》1“所谓‘令风生起’，是指令风界偏胜的色聚生起。”（《中部复注》1-352。）也就是说，欲行之心生起；该心令风界生起，即令风界自性力偏胜的色聚——一切色法——生起。该风界令身表色生起。由于心所生的风界遍满全身，换言之，由于心所生、风界自性力偏胜的诸色聚遍满全身，整个四因所生色身——一切色法——便以被向前运载的形态生起；这称为行走。

对于站立等也依同一方法理解。（《中部义注》1-256。）贤善者，请仔细研读上述义注与复注文句。

1．首先，应以智慧观见欲行之心。

2．应当辨识、观修，以智慧观见：由这欲行之心所生、风界自性力偏胜的诸色聚——一切色法——如何遍满全身。

3．应以智慧观见：自性力偏胜的风界——换言之，风界自性力偏胜的四大种——如何产生表示将要行走、正在行走之身体姿态的身表色。

4．接着应以智慧观见：由于心所生、风界自性力偏胜的诸色聚——一切色法——遍满全身，整个四因所生色身——一切色法——如何以被向前运载的形态生起。

换一种方式来说：1．以智慧观见欲行之心。

2．以智慧观见：由这欲行之心所生的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚，如何遍满全身而生起。这些色法是能运载之色，也就是居于主导的色法。

3．以智慧观见存在于六门与四十二身分中的整个四因所生色身——一切色法。这些色法是所运载之色，也就是居于非主导的色法。

欲行之心

意门转向心、欲界善速行与不善速行，对于凡夫与有学而言，都可以成为欲行之心。至于有学圣者，应从中排除与其已经断除之烦恼相应的那些不善心。

这些能产生威仪身表色的心，都只在意门速行心路的心相续中生起。

心绝不可能脱离心所、单独生起。

心必定恒常与相应的心所适当地结合而生。因此，以智慧观见心时，正如“牵动一根藤，整座架子也随之而来”，也必须辨识与该心相应的心所，以智慧观见它们。

“对于识已经显明的人，他会如此摄取触等五法：‘并非只有识生起；与识一同、触及同一所缘的触也生起，正在领受的受也生起，正在标记识别的想也生起，正在思作的思也生起。’”（《中部义注》1-280—281。）依照上述义注的解释，由于识知之心并非独自生起，所以必须辨识由触等五法为首、在同一心刹那中与该识知之心相应而生的名法聚，并以智慧分别取出。这些名法聚也只依心定律所规定的心之自然次第，循着称为“心路”的轨道生起；因此，这里所指只是由欲行之心居于主导的意门速行心路心相续。

1．上文所说居于主导与居于非主导的诸色法，是色；2．欲行之心及其相应心所，是名。应当辨识这些色与名。

原书 353

再者，在这些色、名法中：1．色法是色蕴；2．受是受蕴；3．想是想蕴；4．除受与想以外的其余心所法聚是行蕴；5．识知之心是识蕴。这样便构成五蕴。

应以智慧分别取出并辨识：意门转向心的一个心刹那有五蕴，每一个速行心刹那也各有五蕴。〔除受、想以外的一切其余心所都名为行蕴；因此，行蕴中所含心所的数量，会随着每一心刹那中相应生起的心所数量而有增减。意门转向心有心与心所共十二种名法，除去受、想与识以后，其余九个心所名为行蕴。若速行是善速行而有三十四种名法，除去受、想与识以后，其余三十一个心所名为行蕴。其余应依此类推而理解。〕

观修方法提要

原书第 353 – 355 页

原书 353

观修方法提要

1．站在一处，逐步建立定力。

2．对于存在于六门、四十二身分中的一切色法，应以智慧逐一破除各种色密集，辨识至智见抵达究竟法。随后：3．辨识有分意净界。

4．稍微作出将要行走的动作，观见欲行之心；也观见与该心相应的心所。依意门速行心路的次第，观见诸名法。

5．以由这些心与心所产生、遍满全身而生起的身表九法聚和身表、轻快性等十二法聚为主导，加以辨识。〔试着缓慢行走。〕6．由于这些色聚中所含风界的力量，存在于六门、四十二身分中的四因所生色身——一切色法——会转而在一个又一个新位置生起；应当观见并辨识这种情形。

〔这些就是以被运载的形态生起、居于非主导的色法。〕能够这样辨识、以智慧分别取出以后：1．把居于主导的色法与居于非主导的色法合为一组，作意“色法、色法”而加以辨识。

2．把欲行之心及其相应心所合为一组，作意“名法、名法”而加以辨识。

原书 354

注意：在经行时摄取色名，应当缓慢行走。初开始用功时，应选择自己平常走惯的经行道。在经行道起点站立、建立定力时，以及摄取一切四因所生色法时；乃至缓慢经行时，都应先闭上眼睛。待练习逐渐纯熟，才可稍微睁眼摄取、观修。对贤善的你而言，以欲行之心为主导的意门速行，既可能是善速行，也可能是不善速行；然而，像现在这样在行走时摄取当下生起的色名，这一阶段所生的，多半应只是以名色分别智为主导的善速行心路。

还可以继续依五蕴法、十二处法与十八界法摄取。应当依此类推而知。

在这些意门速行心路中，彼所缘有时生起，有时不生起。但须知，彼所缘不能令表色生起。只有在缘取欲界色名，而且所缘又是清晰所缘时，彼所缘才可能生起。

在行走时，也应反复多次完成以下四项工作：1．只把握色法——色摄受（rūpa-pariggaha）；2．只把握名法——非色摄受（arūpa-pariggaha）；3．把握色名——色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）；4．分别标识色名——名色分别（nāmarūpa-vavatthāna）。同样，在站立、坐下、躺卧时，也应依相应形态，继续把握前后相续、反复生起的三类法：居于主导、含威仪表色的心生色聚——即一切心生色法；居于非主导的四因所生色身——即一切色法；以及由欲站、欲坐、欲卧之心前导并主导的意门速行心路名法组。对于单独将色法

加以摄取、单独摄取名法、摄取色名，以及分别标识色名，也应以同样的方法修习。

“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。”

关于上述佛陀的教导，复注论师作了两种解释。第一种方法是：在行、住、坐、卧四种威仪中，以含威仪表色的心生色聚——即一切心生色法——为主导，而以四因所生色身——即一切色法——为非主导，加以摄取、观修。

第二种方法是：反过来，以原为非主导的四因所生色身——即一切色法——为主导加以摄取，然后把含威仪表色的心生色聚，即一切心生色法，

原书 355

也作为非主导，再次加以摄取。这一方法已在色业处篇说明。依此教导，贤善的你应当如下摄取诸色法，并反复多次地摄取：1．以含威仪表色的心生色法为主导，以四因所生色身——即一切色法——为非主导；2．反过来，以处于所运载状态的四因所生色身——即一切色法——为主导，以含威仪表色的心生色法为非主导。

3．随后，继续摄取以欲行、欲住、欲坐、欲卧之心为主导的意门速行心路中，由心与心所组成的名法组。

4．随后，摄取色名。

5．分别标识色名。

在全部四种威仪中，都应只摄取色名，直到各个威仪之间前后衔接起来。

含威仪表色的心生色法，是处于能运载状态的色法；其余遍布全身的四因所生色法，是处于所运载状态的色法。以智拆解、破除这些看似成团成块的色法，并摄取、观修到智见抵达究竟法，这是极其重要的。

务必谨记：只有在色与名两方面都破除密集，智见才会通达无我。

正知品（sampajānapabba）

原书第 355 – 356 页

原书 355

正知品（sampajānapabba）

“复次，诸比丘，比丘：1．前进、退返时正知而行。”

“2．正视、旁视时正知而行。”

“3．屈曲、伸展时正知而行。”

“4．持僧伽梨、钵与衣时正知而行。”

“5．食、饮、嚼、尝时正知而行。”

“6．大小便利时正知而行。”

“7．行、住、坐、眠、觉、语、默时正知而行。”

（《中部》1-72。）

诸比丘，复次，瑜伽行比丘：1．前进、退返时正知而行。

2．正视、旁视时正知而行。

3．屈曲、伸展时正知而行。

原书 356

4．持僧伽梨、钵与衣时正知而行。

5．食、饮、嚼、尝时正知而行。

6．大小便利时正知而行。

7．行、住、坐、眠、觉、语、默时正知而行。

长时威仪—中等威仪—细小杂项威仪

原书第 356 页

原书 356

长时威仪—中等威仪—细小杂项威仪

“‘行时，了知“我在行”；住时，了知“我正住”；坐时，了知“我正坐”；卧时，了知“我正卧”’——诚然，在这里宣说的是长时威仪。”

“‘前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展’——在这里宣说的是中等威仪。”

“‘行、住、坐、眠、觉’——而这里宣说的是细小杂项威仪。”

（《中部义注》1-273。）

1．（甲）行时，清楚分别地了知“正在行”（应当修习到能够了知）；（乙）住时，清楚分别地了知“正在住”（应当修习到能够了知）；（丙）坐时，清楚分别地了知“正在坐”（应当修习到能够了知）；（丁）卧时，清楚分别地了知“正在卧”（应当修习到能够了知）。在威仪部分这四处观法中，佛陀是指长时威仪——即持续时间较长的威仪——而宣说。

佛陀教导：“前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展时，应当正知而行。”在这六处，佛陀是指中等威仪——即持续时间中等的威仪——而宣说。

又，佛陀再次教导，在 ဂတေ、ဌိတေ、နိသိန္နေ、သုတ္တေ、ဇာဂရိတေ——即行、住、坐、眠、觉——时，应当正知而行。在这五处，佛陀所指的是名为“细小杂项”的较小、细微威仪。

应当如此分别记住。（《中部义注》1-273。）

前进—退返

原书第 356 – 357 页

原书 356

前进—退返

向前而行，称为“前进”（abhikkanta）；向后而退，称为“退返”（paṭikkanta）。

“这两者在四种威仪中都可成立。”（《殊胜义注》2-331—332；《中部义注》1-258。）也就是说，前进与退返这两种动作，在四种威仪中都可以成立。

1．在行走时，使身体〔即一切色法〕朝向前方而行的人，称为前进；沿原路向后退的人，称为退返。

原书 357

2．在站立时，尚未迈步，只是站着使身体〔即一切色法〕向前倾的人，称为前进；使身体向后仰的人，称为退返。

3．在坐着时，不站起、也不行走，只保持坐姿而朝座位前方〔即身体前部所在的方向〕移动的人，称为“向前进”（abhikkamati）；反过来，朝身体后部所在的方向移动的人，称为退返。在躺卧时也依同样的方法理解：是指保持卧姿而向前移动或向后退返。（《殊胜义注》331—332；《中部义注》1-258。）

正知而行

他以能够周遍、分别了知的智慧，进行前进、退返等一切事务。换言之，他所运用的，正是能够周遍了知、清楚分别的智慧。

确实，这位瑜伽行比丘在前进等每一项事务中，都恒常运用正知；没有任何一项事务是离开正知而进行的。又，正知总是与念相应。因此，在广释“正知”一词的释义巴利中说：“သတော သမ္ပဇာနော အဘိက္ကမတိ၊ သတော သမ္ပဇာနော ပဋိက္ကမတိ။”

译：“具足念、具足正知而前进；具足念、具足正知而退返。”

由此可见，世尊在开示中也把念包括在内。具体而言，这位比丘在前进或退返时，并非念已消失、失去念，也并非没有能够善加、清楚分别了知的正知。恰恰相反，他唯有具足念，也唯有具足这种能够善加、清楚分别了知的正知，才前进、退返。（《殊胜义注》2-332；《中部“在前进等一切事务中，都使四种正知贯彻其中。”（《殊胜义注》2-332。）

（《殊胜义注》2-332。）

这里可以问：依“正知而行”一语，所谓周遍地知、善加地知、清楚分别地知，究竟是怎样一种知？答复如下。

四种正知（上）

四种正知

1．有益正知；2．适宜正知；3．行处正知；4．不痴正知。正知共有这四种。

一、有益正知

在这四种正知中，当想要前进之心生起时，不立即只随心意而去，而先思量：“怎样？去这个地方，对我有利益还是没有利益？”如此以智辨别有益与无益，并且能够以智只选择、摄取有益者，称为有益正知。（《殊胜义注》2-332；《中部义注》1-258。）

所谓利益

“这里所谓利益，是由于礼见佛塔、礼见菩提树、礼见僧团、礼见长老、观看不净等，而在法上获得增长。”（《殊胜义注》2-332；《中部义注》1-258。）这里所说的利益，就是由礼见佛塔、礼见菩提树、礼见僧团、礼见僧团诸大长老〔诸大导师〕、观看不净等，而使法增长，也就是使善法增长。〔依这段话的意思，如果因为前进、退返而令善法增长，在有益正知这一部分中就称为“有利益”。〕

如何获得利益

礼见佛塔或菩提树时，以佛陀功德为所缘的喜，即“以佛陀为所缘之喜”（buddhārammaṇa-pīti），可能会不断涌现；这就是与喜相应的大善意门速行心路相续。若缘取这些与喜相应的大善意门速行心路相续所具有的灭尽—坏灭之性，把它们安立于三相之下而修观、审察，便可能证得阿罗汉果。又，因礼见僧团而生起以僧团功德为所缘的喜〔即与喜相应的大善速行心路相续〕以后，若缘取这种喜本身——即与喜相应的大善意门善速行心路相续——所具有的灭尽—坏灭之性，把它安立于三相之下而修观、审察，便可能

证得阿罗汉果。礼见僧团诸大长老〔诸大导师〕以后，若能遵循这些长老的教诫、开示而修习毗婆舍那业处；或者观看不净尸体，以该不净尸体为所缘生起初禅，再缘取该初禅所具有的灭尽—坏灭之性，把它安立于三相之下而修观、审察，也可能证得阿罗汉果。因此，

礼见佛塔、礼见菩提树、礼见僧团、礼见僧团诸大长老、观看不净等，才被说成有利益。〔这些利益，只有已经具备下列修习的贤善者才能获得：他们能够摄取色、名直至究竟法，因而已经获得名色分别智；能够摄取过去、未来、现在三时中的因果相续——缘起法，因而已经获得缘摄受智；又能够把色、名及其因果——诸行法——安立于三相之下而修观、审察，因而已经获得直至坏灭智的诸观智。〕

有些论师则说：“物质资具方面的增长也是一种利益；因为依止这四种资具，便有机会修习教法梵行——戒、定、慧三学之胜行——以及道梵行——圣道——，从而护持这项称为‘梵行’的教法。”（《殊胜义

注》2-332；《中部义注》1-258。）

二、适宜正知

为了礼拜佛塔等目的而前往时，以智慧辨别是否适宜——即合适或不合适——并能以智慧只选择适宜者而依之实行，这称为适宜正知。

礼拜佛塔固然有利益。然而，若正在举行盛大的塔会，对佛塔作大规模供养，十乃至十二由旬范围内的大众都聚集而来；男女又各随自己的财富，以种种饰物装扮，宛如彩绘人像般往来游行，那么，在这场塔会中，这位瑜伽行者遇到可意所缘时，可能对该可意所缘生起黏著、贪求的贪；遇到不可意所缘时，也可能对该不可意所缘生起心的刚强粗暴——嗔恚。对于这些依欲乐领域而显现的种种所缘，

若不能如实洞见它们的真实性质、究竟法的真实自性；又由于无智舍，对所缘的真实性质漫不经心，加上不能以正确方法作意所缘的不如理作意，把它看作并执取为"男人、女人、美、不美"等，痴就可能生起。又由于人群拥挤、彼此推挤，若碰触到女性，也可能犯身触罪；由于被象撞、被车辆撞等，也可能遭遇生命危险；由于遇到种种异性所缘，可能不再乐于佛陀的教法，生起还俗之心，从而危及自己正在修行的戒、定、慧——也就是殊胜的梵行。若可能发生这些情形，

这场塔会的举办处便是不适宜的，意思是那是目前不应前往、不合适的地方。若上述种种危险都不会发生，那里便是适宜的，意思是可以前往。礼拜菩提树时也应依同一方法理解。（《殊胜义注》2-332—333。）

拜见僧团也确实有利益。然而，若村中搭起大法棚，大众在初夜、中夜、后夜三个夜分都在听法，并且像上述塔会一样人群极其拥挤，又存在种种危险，那么该处便是不适宜、不可前往的地方。

若没有生命危险，也没有危及称为梵行的殊胜修行，那里便是适宜的，可以前往。拜见有众多随从的大长老时，也依同一方法理解。（《殊胜义注》2-332—333；《中部义注》1-258—259。）观不净也确实有利益。为了说明这种利益，有如下故事：一位年轻比丘带着一名沙弥，为寻找制作洁齿木的木材而外出。沙弥稍稍离开道路、向前走去，看见一具不净尸体；他就以该不净相为所缘，当场努力修习，以求证得不净初禅。使不净初禅生起以后，他又以该不净初禅作为毗婆舍那的基础，把名为苦谛、集谛的诸行

安立于三相之下而审察、观修毗婆舍那业处，于是依次生起诸道与诸果，直至证得不还道果。然而，他并未就此停止；为了证得更高的道智——阿罗汉道，他继续辨识作为观智所观对象与业处的色、名及其因果，也就是诸行，仍站在原处继续修习。

年轻比丘没有看见那名沙弥，便呼唤道："ཨཱམཎེར། ཨཱམཎེར། （sāmaṇera, sāmaṇera）——沙弥！沙弥！"

〔自从出家为沙弥之日起，随顺比丘所说而回答，是这位沙弥一向练习的"第一种话"；不随顺比丘所说、反而说相违之语，则是"第二种话"。这位沙弥一向只说第一种话，从来不说第二种话，所以称他为从未说过两种话的沙弥。（《中部复注》1-355。）〕这时，沙弥心想："自从成为沙弥以来，我从未对比丘说过两种不同的话。至于更高道智、果智这一殊胜高妙之法，就留待改日再成就吧。"如此思惟以后，他回答道："尊者，有什么事吗？"比丘只唤了一句："过来吧。"

沙弥听到这一句话便走了过来，禀告说：“尊者，请您先沿这条路走；到了以后，就在我方才站立的地方，面向稍偏东方站住观看。”

年轻比丘依照沙弥所说而行，也证得了沙弥已经证得的殊胜高妙之法，直至不还道智与果智。

原书 361

如此，一具不净尸体为两个人带来了利益。虽有这样的利益，但对男性禅修者而言，女性尸体是不适宜、不合适的；对女性禅修者而言，男性尸体同样是不适宜、不合适的。对男性禅修者，只有男性尸体适宜；对女性禅修者，只有女性尸体适宜，适合作为培育不净禅那的对象。如此以智慧判别适宜与不适宜，再以智慧只选择适宜者，这称为适宜正知。

（《殊胜义注》2-333；《中部义注》1-259。）

〔按：在止修部分，对男性禅修者而言，男性不净尸体属于同性（sabhāga）；对女性禅修者而言，女性不净尸体属于同性。

止修是为了努力证得禅那，所以必须专注地只观同性尸体，一直观到证得禅那为止。若专注观察异性（visabhāga）尸体，到了似相显现时，以该似相为所缘的定生起，喜、乐又与定相应而生，这时贪欲可能乘隙而入；已经获得的定可能退失，也可能无法进升更高的禅定。因此，在止修部分只观同性尸体。然而在观修部分，古来已有这样的先例：对于 Sirimā 的同一具尸体，令比丘众、比丘尼众、男居士众与女居士众四众都修习不净观；《Vijaya Sutta》等也有

此类记载，所以观修时同性、异性两类尸体都可以观照。其道理将在毗婆舍那部分说明。〕

三、行处正知

具有以上述方式以智慧辨明、摄取的有益正知与适宜正知以后，瑜伽行比丘在三十八种止业处中，学习称为自己心所喜业处的“行处”——即业处所缘——直到足以使取相生起；托钵时仍摄持、作意该业处而行，这称为行处正知。（《殊胜义注》2-333；《中部义注》1-259。）〔按：依这些解释，应知行处正知只与止修部分有关。这里把虚空遍摄入空无边处禅，又把光明遍摄入白遍，因而解释为三十八种止业处。行处正知虽然以止业处为目标，但若修行者已经超越止修、进入观修阶段，

那么止与观两者当然都可以修习。

之所以分别解释，只是因为行处正知属于止修部分，而下面将说的不痴正知属于毗婆舍那部分。切勿误以为在前往托钵及托钵返回时不可以修观。〕

原书 362

四种行持方式

在此教法中，比丘的行持有以下四种：

甲．有些比丘在前往托钵时摄持业处、用功修习；从托钵村返回时，则不摄持业处，也不用功。

乙．有些比丘在前往托钵时不摄持业处，也不用功；从托钵村返回时，才摄持业处、用功修习。

丙．有些比丘无论前往托钵，还是从托钵村返回，都不摄持业处，也不用功。

丁．有些比丘无论前往托钵，还是从托钵村返回，都摄持业处、用功修习。

为了清楚说明行处正知，应当了解这一组四法。

（甲）前往托钵时摄持业处，返程不摄持者

在这四类比丘中，有一位比丘整日以经行、坐禅，使自己的心从障碍善法的诸盖中清净〔也就是努力成就近行定或安止定中的一种，使心远离诸盖垢染〕。初夜期间，他也同样净除诸盖垢染；中夜睡眠；后夜则以坐禅、经行作意业处，度过时光。天色尚早，他便履行塔院行持与菩提树院行持，向菩提树浇水，备好饮用水与日用水；

并受持、履行奉事轨范师的行持、奉事亲教师的行持等《犍度》所制的一切行持。

这位比丘洗脸、大小便利，完成清洁身体等事后，进入寺内，盘腿静坐两三次，使身体暖和起来。

修习业处之后，到了托钵时间，他便从座上起来；仍以业处为先——也就是一心作意业处——带上钵与衣，离开寺院。

他一路只作意业处〔即不舍平日反复修习、持续摄持的随身业处〕，前往塔院。如果自己的随身业处是佛随念，他便不舍佛随念业处而进入塔院。若平日常修的是佛随念以外的某种业处，例如入出息念业处，那么在进入塔院时，他就站在斜廊阶梯入口，如同暂放下手中携来的珍宝包袱一般，先把该业处暂且放下，转而使缘取佛功德的缘佛之喜

生起。生起之后，他登上塔院；若是大塔，便右绕三匝，在四处礼拜；若是小塔，也同样右绕三匝，在八处礼拜。礼塔之后来到菩提树院时，应如身处具足六种威德的正等觉佛陀面前，显出俯伏谦恭的姿态，礼拜菩提树。

〔注意：这里所说的菩提树与佛塔，是离开寺院后在托钵途中遇到的其他菩提树与佛塔，并非清晨起身、履行各项行持时已经奉事的那一座佛塔和菩提树。（出处原记“သီ-ဋီ-သစ်”；书目待核。）〕这位比丘这样礼塔、礼菩提树之后，便走到先前如同存放珍宝包袱般暂置业处的地方；又像用手取回包袱一样，在塔院斜廊阶梯入口重新摄持自己的随身业处，加以作意。到了村庄附近某处，他仍以业处为先、持续作意，披好袈裟，入村托钵。这时，诸男施主与女施主

看见他，便说“我们的尊者来了”，上前迎接，接过他的钵，请他在村里的食堂或家中安坐，并供养粥。在饭尚未煮熟期间，他们洗净、擦干比丘的双足，再涂上足油；坐在比丘面前请问各种问题，或坐着想听他所开示的法。义注师说，即使诸施主并未请求说法，为了摄益大众，也仍应说法。

〔“为了摄益大众”是说：他心想“如果我不向这些人说法，还有谁会为他们说法呢？”义注师所说“即使未被请求，也应为了以法摄益大众而说法”，意即如此。（《中部复“确实，并不存在脱离业处的法谈。”

（《殊胜义注》2-334；《中部义注》1-260。）正因为不存在可以脱离业处的法谈，所以应当只以业处为先〔即作意自己平日所摄持的随身业处〕而受用钵食，只以业处为先而作随喜开示。随喜开示结束，返回寺院

时，虽已劝阻在家施主不要送行，他们仍一路跟随在后，只好一同出了村；到了村口，便令他们回去，自己沿着回寺的路继续前行。

这时，较早离村、已在村外用完饭的年轻沙弥与年轻比丘看见他，便上前迎接，接过他的钵与衣。所谓“古代比丘”，是指从佛陀时代传承下来的昔日比丘；他们并非只看在“这是我的亲教师、这是我的依止师”等自己师长的情分上，才履行各项大小行持。他们不分熟识与否，也不徇情面，而是对每一位到来的比丘一概履行应作的各项行持。

年轻比丘们问这位从村里回来的比丘：“尊者，这些人与您是什么亲属关系？是母系亲族，还是父系亲族？”他反问：“你们看到什么，才这样问？”他们答：“尊者，因为我们看到这些人对您如此净信、如此敬爱。”

他说：“贤友们，即使是亲生父母，也极难替人做某些事；这些人却为我们做了这样的事。我们的钵与衣也确实都是他们的财物。由于他们的护助，危险来临时，我们不知危险之苦；饥饿、饥荒发生时，我们也不知饥饿、匮乏之苦。对我们而言，再没有像这些人一样有大恩德的施主了。”他如此称说男女施主的功德，一路交谈〔不再缘取业处〕，返回寺院。

此类比丘可称为‘前往托钵时摄持业处，从托钵村返回时却不摄持者’。（《殊胜义注》2-333—335；《中部义注》1-259—261。）

（乙）前往托钵时不摄持业处，只在返程摄持者

另一位比丘（乙）如前所述，很早起身；正在履行种种大小行持时，名为 gahaṇī 的业生火界——业生消化火——便炽燃起来。

由于胃中没有名为 anupādinnaka（未被执受）的食物燃料，消化火便转而灼烧、攫取名为 upādinnaka（已被执受）的胃体。全身汗珠涌出，他无法进入业处的修习轨道。这位比丘便迅速带上钵与衣，礼拜佛塔，恰在牛群出村之时入村求取粥食。得到粥后，他前往村中食堂饮用。只咽下两三口，那名为 gahaṇī、能消化食物的业生消化火，便放开名为 upādinnaka 的胃体，转而攫取名为 anupādinnaka 的新食，

于是，就像用一百罐水浇浴一般，业生火界所造成的热恼顿时平息、清凉下来。他把心导向业处——也就是作意业处——继续受用粥食，随后把钵与口腔

都清洗干净；在尚未受用正餐、托钵时间未到的这段期间，他继续作意业处。到了托钵时间，他入村托钵，并以业处为先——也就是始终作意业处——受用钵食。从那时起，通过不间断、接连反复的作意，他只带着已经在智中明现的业处返回寺院。此类比丘称为“前往托钵时不摄持业处，只在从托钵村返回时摄持者”。（《殊胜义注》2-335；《中部义注》1-261。）

超出计数范围

“这样的比丘饮粥后开始修观，并在佛陀教法中证得阿罗汉果者，已经超出计数范围。仅在斯里兰卡岛各村的食堂里，就没有一处座位不曾有比丘饮粥后证得阿罗汉果。”（《殊胜义注》2-335；《中部义注》1-261。）也就是说，诸比丘作意业处而饮粥，继而继续努力修习观业处，因而在佛陀的教法中证得阿罗汉果；像这样的比丘已经超出计数范围——多到无法计数。即使只看斯里兰卡岛，在各村的每一座食堂，也没有一处地方

不曾有比丘在饮粥后作意业处而证得阿罗汉果。换言之，食堂里没有一个座位未曾有人成为阿罗汉。

> （《殊胜义注》2-335；《中部义注》1-261。）

（丙）前往托钵时不摄持业处，返程也不摄持者

有一位比丘不修习、不努力培育止与观，却在教法中放逸轻率地生活。担负教法的出家比丘有两种应当承担的重任＝职责：一是学习、教授典籍的教典之务（ganthadhura）；二是修习、培育毗婆舍那禅修业处的观修之务（vipassanādhura）。这位比丘却总是把这两种重任、两项重大职责抛在一旁；比丘应当奉行的一切大小行持，他全都废弃不修。

1．对于一切有情、无情的欲乐事物，仍未离染，仍有贪著。

2．对于自己的身体，仍未离染，仍有贪著。

3．对于外在＝外在色法，仍未离染，仍有贪著。

4．随意吃到腹中饱满以后，便一味追求仰卧之乐、侧卧之乐与昏睡之乐。

5．怀着希求投生某一类天界的心，修行称为“教法梵行”的殊胜行。

以上就是五种心缚〔系缚内心的障碍〕。（《长部》3-199；《中部》1-146。）

这位比丘的心被上述5种心缚束缚着，就以这样一颗受缚的心住在教法中。他以这种心态生活，甚至不生起“还有业处这回事”的想法，便进村托钵。进村以后，他以不符合教法、也不适合比丘的方式与俗人混杂共处；同俗人混在一起四处游走，然后用餐。用餐后，他仍不带业处，空无所修地走出村庄。这样的比丘，称为前往托钵时不摄持业处、从托钵村返程时也不摄持业处者。（《殊胜义注》2-355；《中部义注》1-261。）

（丁）前往托钵时摄持业处，返程也摄持者（往返业处行持）

另一类比丘，则是“前往托钵时摄持业处，从托钵村返程时也摄持业处”。应知这种比丘正是依往返业处行持而行者。

详说如下：希求道、果、涅槃之利益的良家子进入教法、出家为僧以后，或10位、或20位、或30位、或40位、或50位、或100位，结成一团共同居住，并立下约定而住。

“贤友们，你们出家，不是因为受债务逼迫，不是因为受怖畏逼迫，也不是因为生计困顿；而是想要从苦中解脱，才在这里出家。因此，行走时生起的烦恼，就应当在行走时制伏；站立、坐着、躺卧时生起的烦恼，也应当就在相应的威仪中制伏。”原书随即解释：“诸位贤友！你们并不是因为受债务逼迫，才进入教法出家为僧；也不是因为受到王难、王罚等种种怖畏苦难的逼迫，才进入教法出家为僧；更不是因为生计受困、谋生艰难，贪图在教法中容易得到饮食，才进入教法出家为僧。事实上，你们是因为真心想要彻底脱离轮回大苦，才进入这一

教法之中而出家为僧。因此，行走时生起的烦恼，务必就在行走时彻底制伏；站立时生起的烦恼，就在站立时制伏；坐着时生起的烦恼，就在坐着时制伏；躺卧时生起的烦恼，就在躺卧时彻底制伏。”他们如此立下约定而共同居住。

诸比丘这样立约以后，便出发巡行托钵。沿途每隔半优萨婆、1优萨婆、半伽浮多或1伽浮多，便有大石；他们以这些大石为标记，只一路作意业处而

前行。〔意思是，他们预先规定：“从有这块大石的地方开始，应当作意业处。”因此，在托钵路上见到这些大石时，便从那里开始作意业处。〕如果某位比丘正在行走时，烦恼在他的相续中生起，他就在烦恼生起的地方将它制伏。〔以信、精进、念、定、慧这5种大力护持，强力作意、观修自己平日不断修习的随身业处，这本身就称为制伏烦恼。〕如果如此努力，仍不能制伏烦恼，他便停下来站着。当他这样停下站立

时，跟在这位正在制伏烦恼的比丘身后而来的比丘，也随即停下来站着。〔他不会想：“这个尊者怎么不走了，在做什么呢？”彼此之间是相互理解的。这样互相理解，对于如此对治烦恼也是一项极大的良好助力；这种心态非常值得敬重。同住梵行者彼此理解，是一种能令善法大为增长的行持与实践。——请继续读下去。〕烦恼生起的那位比丘便思惟：“站在你身后的比丘，知道你相续中生起的寻思；你相续中的这个寻思并不相

宜。”他这样重新责问自己，逐阶用功于毗婆舍那，遂证入圣者境位。

若以这种方式站着制伏烦恼，仍不能将它压伏，正在受烦恼逼迫的比丘就坐下来；跟随在他身后的比丘也随即坐下。于是，他仍按前述方法重新责问自己，作意自己的原有业处，再度制伏烦恼。〔由于害怕跟在自己身后的比丘会因自己而错过钵食、遭受饥饿之苦，也能使自己对业处如常作意这一如理作意增长；所以才作这样的省察。（《中部复注》1-356。）〕即使仍不能证入圣者境位，也能以禅那定

之力，以镇伏断的方式使烦恼在较长时间内远离；随后只作意自己的业处，继续前往托钵。他绝不以不与业处相应的心〔即已经逸离业处所缘的心〕抬脚。万一抬了脚，他就掉头回去，重新走到自己以不与业处相应的心抬脚之处；再从那里以与业处相应的心继续前往托钵。应知，这正如住在阿林达迦（Ālindaka）的摩诃弗沙提婆长老（Mahāphussadeva）。

（《殊胜义注》2-335—336；《中部义注》1-262。）

摩诃弗沙提婆长老

摩诃弗沙提婆长老在整整19年中，始终以履行往返业处行持〔gatapaccāgata-vatta = gatapaccāgatika-vatta〕而住。一般民众，以及在托钵路途中耕田、插秧、打谷的人们，各自从事耕作、种植等事务时，看见摩诃弗沙提婆长老这样来来回回、折返而行，便彼此议论："这位长老来来回回，又折回去了；是走错路了，还是忘了什么东西？"摩诃弗沙提婆长老并不理会他们所说的话，只以始终作意业处、与业处相应的心，

一心修习沙门法，勤勉精进，终于在第20年内证得阿罗汉果。

在他证得阿罗汉果的那一天，住在摩诃弗沙提婆长老经行道端树上的天神，点燃自己的手指作为灯火供养，站在那里。

四大天王、诸天之主帝释天王，以及娑婆主梵天王，也都前来礼敬侍奉。

住林者摩诃帝须长老看见手指燃灯供养所发的光，以及诸天、梵天所发的光，便在第二天请问摩诃弗沙提婆长老。

他问道："昨夜尊者身边有光明出现；那是什么光明呢？"摩诃弗沙提婆长老把话题岔开，说道："所谓光明，有时是油灯之光，有时是红宝石之光。"如此说了些话。

后来，摩诃帝须长老又说："原来尊者把事情隐瞒着啊。"摩诃弗沙提婆长老便答："嗯。"承认了这件事。（《殊胜义注》2-336；《中部义注》1-262—263。）请注意：在这里，任凭别人怎样议论摩诃弗沙提婆长老的事，他都不把那些话放在心上，只毫不间断地努力修习自己的业处。

贤者，这正是一项值得遵循实践、无法估量其价值的古老典范。无知、不明事理的众生，往往想到什么便说什么。如果身为正在作意、修习、用功于业处的人，反去听受那些话，予以接受、思量、评议，那么

时间也会白白耗尽，业处也可能退失、毁坏。若不把旁人信口评论的话放在心上，只专注地作意自己的业处，恒常以与业处相应之心而住，那么终有一日，也必能如摩诃弗沙提婆长老一般获得胜利。

摩诃那伽大长老

住在黑藤亭（Kāḷavallimaṇḍapa）的摩诃那伽大长老也修习往返业处行持。他最初决意："我要以行道供养，礼敬世尊历时六年所修的大精进行。"于是，他立誓在七年期间只采用站立与经行两种威仪〔即站立作意业处、经行作意业处；除用食、大小便利等事务外，完全不采用坐、卧两种威仪〕。此后，他又修习往返业处行持十六年，终于证得阿罗汉果。

摩诃那伽大长老唯以与业处相应之心抬脚、举足；如果以不与业处相应之心——即心已脱离业处所缘——举了脚，他便转身退回，从心脱离业处所缘而举脚的原处，再以与业处相应之心重新前行。〔这里所谓业处，是指自己平日恒常作意的随身业处。〕他这样修习往返业处行持而行，到了村庄附近，在远望尚会疑惑"那是牛，还是比丘"的地方站住，披好袈裟，再用腋下随身带来的水

清洗钵。洗钵以后，他含一口水在口中。为什么呢？他心里这样受持：“若有人前来向我供养钵食或礼拜，我即使只对他们说一句‘ဒီဃာယုကာ ဟောထ（dīghāyukā hotha）——愿你们长寿’，也愿自己的心不因这句话而从业处所缘散乱。”因此，他含水不语。

如果有人问：“尊者，今天是几日？”或询问寺内比丘的人数，或请问某个问题，他便咽下口中的水，给予回答。若无人询问日期等事，他就在离开村庄时，于村门口吐掉含着的水，然后返回寺院。（《殊胜义注》2-337；《中部义注》1-263。）

一则无价的教诫

这里，摩诃那伽大长老认为，即使只说一句“愿你们长寿”，说话当下心也会从业处所缘散向其他所缘、脱离业处。他连这一点也不愿发生，所以含水以防自己开口；然而该说、应说的话，他仍然会说。多言容易使心从正在作意、修习的业处所缘散向种种旁缘。因此，向往涅槃的贤善者应当特别谨慎，不说与戒、定、慧三学的殊胜行持无关的话。多言确实是心散乱的一项原因。这则教诫，对贤善者而言，实是一则无价的教诫。

在 Kalamba 港寺安居的五十位比丘

五十位比丘在 Kalamba 港寺入雨安居。安居月圆日，他们共同立约：“အရဟတ္တံ အပ္ပတ္တာ အညမညံ နာလပိဿာမ（arahattaṃ appatvā aññamaññaṃ nālapissāma）——在尚未证得阿罗汉果以前，我们彼此不交谈。”

他们入村托钵时，也都含水入村；若有人询问日期等事，便吐掉水而作答。〔这并不是完全不说话，而是只说应当说的话。世尊并不赞许像哑人一样完全禁语的“哑默行”（原词：မုဂ္ဂဗ္ဗတ）。〕村民看见他们吐掉含水的地点，就能知道：“今天有一位比丘从村里返回寺院了；今天有两位返回了。”诸如此类推。村民们后来又这样想：

“怎么回事？这些比丘只是不同我们说话，还是彼此也不交谈？如果比丘之间也不说话，想必他们发生了争执。来吧，我们去让他们彼此致歉、互相宽恕。”他们这样思量。

决定以后，全体村民来到寺院察看。在五十位比丘中，他们连两位同处一地的情形也没有看到。这时，村民中一位有慧眼的男子说：“诸位，发生争执的比丘所住之处，不会是这个样子。这里的塔院和菩提树院都打扫得十分洁净，扫帚也收放整齐，饮用水和日用水都已妥善备好。”

那位男子这样说道。村民便从那里直接返回村中。那五十位比丘也都在雨安居三个月内证得阿罗汉果，并在解夏月圆的大自恣日举行清净自恣。〔已净除烦恼的阿罗汉圣者彼此邀请：若见、闻或怀疑我有过失，请予指出；这种自恣称为“清净自恣”。〕（《殊胜义注》2-337；《中部义注》1-263。）〔应当注意：这里的村民懂得修行规矩，所以甚至没有向比丘们作任何询问，便返回了。现今，男女施主前往森林寺院、山林寺院，拜访正在修习止与观的比丘时

也应格外留心，不要拉长话头、长谈不休。〕

应当遵守的规则

因此，应当如住在黑藤亭的摩诃那伽大长老，以及在 Kalamba 港寺入雨安居的诸比丘一般，只以与业处相应之心〔即恒常作意业处之心〕举足，前往村庄附近。〔应知这里特别指自己平日作意、修习的四十业处之一，例如入出息念。〕到了村边，含水在口中，并仔细察看准备托钵的路线；察看以后，应选择没有醉汉、赌徒等滋事争斗，也没有凶象、烈马等危险的道路入村托钵。在村中次第托钵时

不可像匆忙赶路那样疾行；根本没有一种需要快步疾走的“托钵头陀支”。到了地面不平之处，应像载满水的水车一样，不摇不晃，安稳而行。

依次到各家托钵时，应只停留一段适当的时间，恰足以观察对方愿不愿布施。这样停候受食，所得足够以后，可在村内、村外，或返回寺院，于沐浴用水等方便易得、安稳适宜的处所坐下作意业处；先对所受用的食物生起食厌想。生起以后，应以三则譬喻省察：一、如为车轴涂油；二、如为伤口敷药；三、如为渡过荒漠险途而食用自己孩子的肉。

（《相应部》1-322。）

应当依这三则譬喻省察自己将要受用的食物。如此省察以后：一、受用这些食物，不是为了像村中孩童那样嬉戏玩乐。

2．受用此食，并不是为了像拳师、角力士那样，因有力而骄醉。

3．也不是为了像宫女、妓女那样使自己容色美丽丰润而受用此食。

4．也不是为了像舞者那样使自己的容貌圆满庄严而受用此食。

其实，受用食物是为了以下八项目的：1．使承载四界的此身长久维持；2．使生命得以长久而调适地延续；3．消除饥饿所造成的疲苦；4．资助两种梵行，即戒、定、慧三学之胜行——教法梵行，以及圣道——道梵行；5．消除已经生起的饥饿苦受；6．不使新的饥饿苦受再度生起；7．使食后诸威仪保持调适；8．避免因寻求、领受、食用食物而生起忧恼等不善过失，从而安乐而住。

应当如此省察：“我是为了这些目的而受用此食。”具足这八支省察以后，才受用食物。

用完钵食、洗钵并办妥各项事务以后，为了消除饱食所生的疲倦，可以右胁而卧〔或采用自己觉得适宜的威仪〕，稍作卧息。

正如上午以坐禅、经行作意业处一样，受食后的时段、初夜以及后夜黎明时分，也同样只作意业处。

这种比丘称为“修习往返业处行持、在去程与返程两者中都摄持业处者”。（《殊胜义注》2-337；《中部义注》1-263—264。）

可获得的利益

修习这种往返业处行持——前往托钵时摄持业处，托钵返回时也摄持业处——的人，若具足足以证得阿罗汉果的亲依止〔强有力的依缘〕，则：

1．可以在生命的第一阶段便证得阿罗汉果。

若未能在生命的第一阶段证得阿罗汉果，则：

2．可以在生命的中期证得阿罗汉果。

若在中期——即生命的第二阶段——仍未能证得阿罗汉果，则：

3．可以在后期——即最后的第三阶段——证得阿罗汉果。

若在生命的最后阶段仍未能证得阿罗汉果，则：

4．可以在临终卧于床榻时证得阿罗汉果。

若在临终卧于床榻时仍未能证得阿罗汉果，则：

5．可以投生为天子，并在天子身中证得阿罗汉果。

若成为天子以后，在天子身中仍未能证得阿罗汉果；又若具足足以获得独觉菩提智的亲依止——即强有力的依缘——，则：

6．若在正等觉佛不出世、佛教法不存在的时期生而为人，便能现证独觉菩提智。

若未能现证独觉菩提智，但仍具足相应的亲依止，则：

7．也可能成为像巴希亚·达鲁奇利亚长老那样的速通达阿罗汉，在正等觉佛面前极其迅速地获得直至阿罗汉道、阿罗汉果的殊胜智证。

若又具足相应的亲依止，则还可能：

8．成为像舍利弗大长老那样智慧广大的阿罗汉。

9．成为像大目犍连长老那样具有大神通的阿罗汉。

10．成为像摩诃迦叶大长老那样，在受持头陀支方面第一的阿罗汉。

11．成为像阿那律长老那样，在天眼通方面第一的阿罗汉。

12．成为像优波离长老那样，在持律方面第一的阿罗汉。

13．成为像曼多尼婆罗门女之子富楼那长老那样，在说法方面第一的阿罗汉。

14．成为像舍利弗尊者的幼弟离婆多长老那样，在林野住头陀行方面第一的阿罗汉。

15．成为像阿难大长老那样，在多闻方面第一的阿罗汉。

16．成为像佛子罗睺罗长老那样，在乐欲修学戒、定、慧三学的殊胜法方面第一的阿罗汉。

原书 374

应当如此了知。在这一组四法中，前往托钵时摄持业处、从托钵村返回时也摄持业处的比丘，其行处正知已经达到顶点。

这里，在解释巴利语（缅文转写）“အဘိက္ကန္တေ ပဋိက္ကန္တေ သမ္ပဇာနကာရိ ဟောတိ”——“前进、退返时，正知而行”——的部分中，已经说明了有益正知、适宜正知与行处正知这三种正知；不痴正知部分仍有待说明。在撰写不痴正知以前，将参照其他巴利原典、义注与复注，并结合诸复注论师的解释，先行说明“具足亲依止”（upanissaya-sampanna）与“所见唯是所见”（diṭṭhe diṭṭhamattaṃ）两项内容。

具足亲依止

“这里，就独觉菩提而言，具足亲依止，是积集与它相称的福智资粮达两阿僧祇又十万劫；就声闻菩提而言，上首声闻须积集一阿僧祇又十万劫，大声闻则只须十万劫；其余〔普通声闻〕所需的，是过去诸生中以出离轮回为依止而生起、导向通达的善法。”

（《长部复注》1-246；《中部复注》1-357。）

1．要具足独觉菩提智的强力所依——亲依止，就必须在两阿僧祇又十万劫期间，积集、圆满与该独觉菩提智相应的波罗蜜殊胜善业与智慧资粮。

2．在三种声闻菩提智中，上首声闻必须在一阿僧祇又十万劫期间，积集、圆满与上首声闻菩提智相应的波罗蜜殊胜善业与智慧资粮。

3．大声闻为了获得大声闻菩提智，必须在十万劫期间，积集、圆满与大声闻菩提智相应的波罗蜜殊胜善业与智慧资粮。

4．普通声闻为了获得普通声闻菩提智，必须具有过去诸生中已经积集、圆满的波罗蜜殊胜善法：这些善法以出离轮回苦为依止而生起，是“导向通达的善法”（nibbedhabhāgiya-kusala），能够破碎、摧毁坚厚成块的烦恼。这就称为“具足亲依止”——具足强有力的所依。（《长部复注》1-246；《中部复注》1-357。）换言之，普通声闻为了具足普通声闻菩提智，必须具有过去诸生中所培育的明种与行种；这些导向通达的殊胜善法具有力量，足以破开、洞穿由贪聚、嗔聚、痴聚等构成的坚厚烦恼块。有人说，获得声闻菩提智不需要波罗蜜；这种说法与上述解释

正面相反。依这些解释，可以这样说：为了涅槃而修习、培育的布施、持戒与止禅，是行种；至于曾经把色名逐层剖析，使智慧知见

原书 375

达到究竟法的明种；这两类善种，都是能够破开坚厚烦恼块、导向通达的善法。为了获得声闻菩提智，必须已经具备这种作为波罗蜜、导向通达的善法。雷迪西亚多大长老在《波罗蜜灯论》中，以萨遮迦游方者和青

蛙天子的故事（Maṇḍūkadevaputta-vatthu）为依据，开示说：即使只用两三生培育这种导向通达的善法，对于普通声闻菩提智也已经足够。关于明种，他又在自己的诸部《灯论》中说明：至少必须曾经摄取、观修四大种，使智慧知见达到究竟法；若曾具足名色分别

智、缘摄受智与诸观智，那就更不待言，是最为理想的。

此外，与巴希亚·达鲁奇利亚长老的事迹相关，诸义注师也曾解释“所见唯是所见”（diṭṭhe diṭṭhamattaṃ）的修习。因此，下面把与本章正知部分这一观照方式相关的“所见唯是所见”修习，略加概述。

“所见唯是所见”的修行法

“因此，巴希亚，你应当这样训练：‘于所见唯是所见，于所闻唯是所闻，于所觉唯是所觉，于所识唯是所识。’巴希亚，你应当这样训练。”

“巴希亚，当你于所见唯是所见、于所闻唯是所闻、于所觉唯是所觉、于所识唯是所识时，你便不由彼〔而与贪等相连〕。巴希亚，当你不由彼时，你便不在彼；当你不在彼时，你便既不在此〔世〕，也不在彼〔来世〕，也不在两者之间。这正是苦的终尽。”（《小部》1-85—86；《自说》巴利。）意思是：亲爱的巴希亚……所以，在这教法中，你应当如此勤勉修习：1．当眼识见到色所缘时，应修到唯有所见。

2．当耳识听到声所缘时，应修到唯有所闻。

3．当鼻识嗅到香所缘、舌识尝到味所缘、身识触到触所缘时，应修到唯有所觉。

4．当意识识知法所缘时，应修到唯有所识。

亲爱的巴希亚……你应当如此勤勉修习。亲爱的巴希亚……当你对于属于所见、所闻、所觉、所识的6种所缘：1．由眼识见到色所缘时，将唯有所见；

2．由耳识听到声所缘时，将唯有所闻；

3．由鼻识嗅到香所缘、舌识尝到味所缘、身识触到触所缘时，将唯有所觉；

4．由意识识知法所缘时，将唯有所识。

亲爱的巴希亚……那时，你对于这些所缘，将不会以贪加以染著，不会以嗔加以侵害，也不会以痴而不能如实了知所缘的自性、陷入迷乱。

〔另一种说法是：所见、所闻、所觉、所识不会与同它们相关的贪、嗔、痴一同生起。〕亲爱的巴希亚……当你对于这些所缘，不以贪加以染著，不以嗔加以侵害，也不以痴而不能如实了知所缘的自性、陷入迷乱时，这些烦恼将不会生起。

亲爱的巴希亚……那时，你便不会在所见、所闻、所觉、所识这些所缘中，与贪、嗔、痴相连而住。

亲爱的巴希亚……当你不在所见、所闻、所觉、所识这些所缘中与贪、嗔、痴相连而住时，亲爱的巴希亚……那时，你将：1．不再生于此现世；2．不再生于来世；3．也不再生于现世与来世两者之间。

不再生于现世、来世以及两者之间，这正是烦恼苦与轮回大苦的终尽。佛陀如此开示。（《小部》1-85—86；《自说“1．‘于所见唯是所见’，意谓对于眼识在色处中所见的，将唯有所见。因为眼识于色中只见色本身，并不见常等自性。因此，其义是：‘对我而言，在这里，即使其余诸识生起，心也将唯止于所见。’”（《相应部义注》3-“‘对于眼识所见的，唯以所见为限量’，意谓眼识取色处的行相有多少，便以多少为限量____”

“至于其限量有多少，这是自己所能体知、不能向他人显示的；色只是构想所得的量。因此说‘眼识确实……’等语。‘于色’是指于色处。‘唯是色’是指仅仅是具有青色等差别的色处，并不是青色等概念本身；因为这里的‘唯’字是为了排除差别。若是如此，‘唯独’一词又有什么作用？眼识并不把色处中虽可得到的青色等差别执取为‘这叫青色，这叫黄色’；又何况能执取常、无常等自性？为了连与之相连的增益也一并排除，才使用‘唯独’一词。因此说‘并非知常等自性’。‘其余诸识’也包括诸速行识。”（《相应部复注》2-301—302。）其要义是：依“于所见唯是所见”，以眼识看见色所缘时，应取眼识所见的方式、行相。眼识见到褐色、金色等种种色所缘时，并不分别“这是褐色”“这是金色”，也不知道常、无常等自性，而只知道色彩现象；同样，对于继续缘取该色所缘的眼门速行识与意门速行识，也应努力修习，使它们只知色彩现象

而已。这就是“于所见唯是所见”的旨义，是第一种解释。义注师并未以此为足，又进一步解释第二种方法。

“或者，在‘于所见’一语中，‘所见’是眼识，意思是在色上了知色。‘唯’是限量；以所见为限量之心，称为‘所见唯是所见’，意即：我的心将唯以眼识为限量。这就是说：正如眼识对于进入范围的色不贪、不嗔、不痴，速行也将同样远离贪等，唯以眼识为限量；我要把速行保持在眼识的限量上。”（《相应部义注》3-29。）复注续说：“ဒိဋ္ဌံ နာမ စက္ခုဝိညာဏံ ရူပါယတနဿ ဒဿနန္တိ ကတ္တာ။ တေနာဟ ‘ရူပေ ရူပဝိဇာနန’န္တိ။ စက္ခုဝိညာဏမတ္တမေဝါတိ ယတ္တကံ စက္ခုဝိညာဏံ ရူပါယတနေ ဂဟဏမတ္တံ၊ တံမတ္တမေဝ မေ သဗ္ဗံ စိတ္တံ ဘဝိဿတီတိ အတ္ထော။ ‘ဧာဂါဒိဝိ ရဟေနာ’တိ ဝါ ပါဌော။”译：“眼识因能见色处而称为‘所见’，所以说‘在色上了知色’。‘唯以眼识为限量’，意谓：眼识对于色处仅能取到多少，我的一切心也将唯以此为限量。另一读法是‘以远离贪等’。”（《相应部复注》2-302。）《自说义注》又说：“ဇတ္ထ ဟိ ရူပါယတနံ ပဿိတဗ္ဗဋ္ဌေန ဒိဋ္ဌံ နာမ၊ စက္ခုဝိညာဏံ ပန သဒ္ဓိံ တံဒ္ဒါရိကဝိညာဏေဟိ ဒဿနဋ္ဌေန၊”译：“这里，色处因是所应见而称为‘所见’；眼识连同该门诸识，则因具有见的作用而称为‘所见’。”（《自说义注》82。）因此，在“于所见”中，应把“所见”理解为眼识；眼识因为能见色所缘

而称为“所见”，意思是它在色所缘中只了知色彩现象。

“唯”是限量、尺度。

“所见唯是所见”，是指以名为“所见”的眼识为限量、为尺度的速行心路相续〔即眼门心路，以及随后继续缘取色所缘的意门心路相续〕；意思是：“我要修到使自己的速行心路相续成为唯以眼识为限量、尺度的心。”

其义如下：色所缘来到眼门的范围内、显现出来时，眼识对该色所缘没有贪著〔不生贪〕，没有加害〔不生嗔〕，也没有不知所缘真实自性的迷乱〔不生痴〕。〔在眼识的一个心刹那内能够一同相应生起的心所，只有7个遍一切心心所；贪、嗔、痴并不包含在这一名法组中，也不与它相应。此处正是就这一性质而

言。〕因此，这句话的意思是：“我要令速行心相续也只具有远离贪等的眼识之限量；要把速行心保持在眼识的限量上。”

依此解释，“于所见唯是所见”是说：正如眼识不与贪、嗔、痴相应，对于继续缘取该色所缘的速行心路相续，也应努力修习，使之成为远离贪、嗔、痴的速行心路相续。〔修习方法将在后文说明。〕义注又解释了第三种方法。

原书 378

“或者，所谓‘所见’，是眼识所见之色；在所见中所谓‘唯是所见’，是指就在那里生起、称为领受、推度、确定的三种心。正如这三心不贪、不嗔、不痴，对于进入范围的色，我也要使速行只以领受等心为限量而生起；不让它越过那一限量，以贪著等方式生起。这就是此处的意思。对于所闻、所觉也采用同一方法。”（《相应部义注》3-29。）复注说：“ဒိဋ္ဌံ နာမ ပဒတ္ထတော စက္ခုဝိညာဏေန ဒိဋ္ဌံ ရူပံ။ တတ္ထေဝါတိ စက္ခုဝိညာဏေန ဒိဋ္ဌမတ္တေ ရူပေ။ စိတ္တတ္တယံ ဒိဋ္ဌမတ္တံ နာမ စက္ခုဝိညာဏံ ဝိယ ရာဂါဒိဝိရဟေန ပဝတ္တနတော။ တေနာဟ ‘ယထာ တ’န္တိ အာဒိ।”译：“就词义而言，‘所见’是眼识所见之色。‘就在那里’，是指就在眼识所见的那一色上。三种心因为如眼识一样远离贪等而活动，故称为‘唯是所见’。所以说‘正如那三心……’等语。”

（《相应部复注》2-302。）

“色处因是所应见而称为‘所见’。”（《自说义注》82。）依此，色所缘因为是眼识所见之法，所以称为“所见”。因此，在这第三种解释中，眼识所见的色所缘就是“所见”。对于这仅为眼识所见的色所缘，以它为所缘而生起、称为领受、推度与确定的三种心，因为像眼识一样远离贪、嗔、痴而生起，所以称为“唯是所见”。

正如这三种心对色所缘不贪、不嗔、不痴，同样，对于来到范围内、呈现出来的色所缘，也应努力修习，发愿：“我要使速行心相续只以不贪、不嗔、不痴的领受、推度、确定三心为限量；我不再让心越过领受、推度、确定的限量，以贪著、加害、迷乱的方式给贪、嗔、痴生起的机会。”这就是此处的旨义。〔对于所闻、所觉也采用同一方法；不令贪、嗔、痴生起的修习方法将在后文说明。〕（《相应部义注》3-29。）

于所识唯是所识

“在‘于所识唯是所识’中，‘所识’是意门转向所识知的所缘；对于这一所识，‘唯是所识’是指以转向为限量。正如转向不贪、不嗔、不痴，我也不让心以贪著等方式生起，而只把心保持在转向的限量上。这就是此处的意思。”（《相应部义注》3-29。）复注说：“မနောဒ္ဓါရာဝဇ္ဇနေန ဝိညာတာရမ္မဏံ ဝိညာတန္တိ အဓိပ္ပေတံ ရာဂါဒိဝိရဟေန ဝိညေယ္ယတော။ တေနာဟ ‘ယထာ အာဝဇ္ဇနေနာ’တိအာဒိ।”译：“这里所指的‘所识’，是意门转向所识知的所缘，因为它是以远离贪等的方式被识知的。所以说‘正如转向……’等语。”（《相应部复注》2-302。）在“于所识唯是所识”中，“所识”就是意门转向所识知的所缘。

〔意门转向能随宜缘取全部6种所缘，所以“意门转向所识知的所缘”包含全部6种所缘。不过，此处特别指称为法所缘、作为观智所观对象的诸法。既已由“所见”摄取色所缘，由“所闻”摄取声所缘，由“所觉”摄取香、味、触所缘，那么“所识”一项便应摄取法所缘这一类观智所观对象：净色、微细色，以及应在贤者相续中生起的世间心与心所诸法。因此，说“所见、所闻、所觉、所识”，6种所缘就已经

原书 379

全部包括在内；6种所缘一旦齐备，作为观智所观对象的一切究竟界也就无所遗漏。〕对于意门转向所识知、称为“所识”的所缘，“唯是所识”是指以意门转向为限量、尺度的心相续。正如意门转向对于它所识知的所识法不贪、不嗔、不痴，也不让速行心相续〔即意门速行心路相续〕以贪著、加害、迷乱该所识所缘的方式生起；而要把速行心相续只保持在意门转向的限量、尺度上，并修到使它如此生起。这就是“于所识唯是所识”的旨义。（《相应部义注》3-29。）

以上解释的要义，概括如下。贤者，请回顾名业处篇的诸表。

请再次审察与五门转向、眼识〔耳识、鼻识、舌识、身识〕、领受、推度、确定、意门转向等心相应生起的心所法组。与这些心相应的心所中完全没有贪、嗔、痴；所以这些心不可能对色所缘等各自相应的所缘生起贪著、加害与迷乱。正如这些心不会对色所缘等各自相应的所缘生起贪、嗔、痴，也应修到使与它们同在一条心路相续中生起的速行心，对各自相应的所缘同样不生贪、嗔、痴。这就是教示的意思。怎样修习才能不生贪、嗔、痴？答案如下。

知遍知与审察遍知

“如此，因为巴希亚喜好简略，世尊便把观禅的所缘境——依6种所缘之差别而有分别，并与6识身相连——以所见等4个部分加以划分，向他显示其中的知遍知与审察遍知。”

“如何显示？这里，色处因是所应见而称为‘所见’；眼识连同该门诸识，则因具有见的作用而称为‘所见’。这两者都只是依各自诸缘而活动的法；其中没有任何造作者，也没有使人造作的主宰。因为它生起以后便归于无有，所以是无常；因为受到生灭不断逼迫，所以是苦；因为不能随意控制，所以是无我。既然如此，智者又哪里有机会对它生起贪著等烦恼？这就是此处的旨意；所闻等项也同样如此。”

（《自说义注》82；《随复注》2-183。）

如此，因为巴希亚只喜好简略的法，世尊便把观智所观的对象——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这6识身，以及色、声、香、味、触、法这6类所缘——分为：1．所见法；2．所闻法；3．所觉法；4．所识法

原书 380

这4个部分，逐类分别；并教导巴希亚应当在这6识与6所缘上修习、圆满知遍知与审察遍知。世尊如何教导呢？1．色所缘因为是眼识所见、所知之法，所以称为“所见”，即被见之法。

2．眼识连同眼门心路诸心〔以及继续缘取该色所缘的意门心路诸心〕，因为能见、能知色所缘，所以也称为“所见”，即能见之法组。〔这句话显示名色分别智。〕3．被见之法与能见之法这两类，都只有在各自相应的因缘造作、资助之下，才依其因缘而各自生起；它们都只是法的自性。其中既没有能造作、能创造的任何自我，也没有受造作、受创造的自我。

〔这句话显示：应以缘摄受智把握这些被见、能见诸法的因。名色分别智与缘摄受智属于知遍知。〕4．因为被见之法与能见之法都只是依各自因缘而生起的法之自性，所以，这些连同因法的被见之法与能见

之法：（甲）生起后便不再存在，故为无常；（乙）不断受到生与灭的逼迫，故为苦；（丙）不能依任何自我的意愿而存在，故为无我。

贤明的善人如此轮流标举无常、苦、无我三相而修习毗婆舍那、观照审察时，在他的相续中，对这些被见之法与能见之法，又哪里还会有机会生起贪著之贪、加害之嗔，以及错知、迷乱之痴呢？

这就是“于所见唯是所见”这一教示的旨义；所闻、所觉、所识也采用同一方法。〔这些话显示属于审察遍知的思惟智与生灭智。〕〔本译依《随复注》2-183所载“အယဉ္ဆေတ္ထ အဓိပ္ပါယော၊ ဧသ နယော သုတာဒီသုပိ”——“这就是此处的旨意，所闻等项也同样如此”——而译。〕

观法提要

1．所见——（甲）被见之法 = 色所缘。

（乙）能见之法 = 眼门心路与意门心路的名法组。

2．所闻——（甲）被闻之法 = 声所缘。

（乙）能闻之法 = 耳门心路与意门心路的名法组。

3．所觉——（甲）被觉之法——1．香所缘。

2．味所缘。

3．触所缘。

（乙）能觉之法——1．鼻门心路与意门心路的名法组。

2．舌门心路与意门心路的名法组。

3．身门心路与意门心路的名法组。

4．所识——（甲）被识之法 = 法所缘。

（乙）能识之法 = 意门心路的名法组。

对于上述四类所见、所闻、所觉、所识诸法，应先以智拆解、破除称为色法团块与名法团块的色密集、名密集，直至智见抵达究竟法；应当摄取它们，以智分别它们。〔详细的摄取方法已经说明。〕随后，应寻求这些色名法的诸因，摄取因法与果法。〔这将在缘起部分、缘摄受智部分中说明。〕然后，把这些色名法连同其因法轮流标举无常、苦、无我三相，修习毗婆舍那而观照、审察。〔这将在毗婆舍那部分中说明。〕此后，对巴希亚还须继续实践的工作，世尊接着以“巴希亚，当你……”等语作了教示。

进入断遍知阶段

“现在，为了显示已安住于知遍知、审察遍知者，更上与道、果俱起的断遍知，故开始宣说‘巴希亚，当你……’等语。”（《自说义注》82；《随复注》2-183。）依此解释，对上述所见、所闻、所觉、所识诸法观

修至生灭智以后，还须从坏灭智开始，继续以上位诸观智观修，直至道智、果智，抵达断遍知阶段的彼岸。〔这将在毗婆舍那部分中说明。〕世尊意在指示直至证得阿罗汉果的观修层次，遂继续对巴希亚宣说如下话语。

“巴希亚，你应当如此努力修习。巴希亚，当你对于所见、所闻、所觉、所识诸法，唯有见、唯有闻、唯有觉、唯有识时，你便不会以贪贪著这些所见、所闻、所觉、所识之法，不会以嗔加害，也不会因痴而不知所缘的真实自性＝陷于迷乱。〔未能对所见、所闻、所觉、所识诸法辨知至究竟法，未生起观智，正称为迷乱。〕巴希亚，当你不再以贪贪著这些法，不再以嗔加害，也不再因痴而不知所缘的真实自性＝不再迷乱时——”

四种正知（下）

原书第 382 – 386 页

原书 382

“巴希亚，那时，你便不会以贪、嗔、痴与这些所见、所闻、所觉、所识之法相联结而住。巴希亚，当你不再以贪、嗔、痴与这‘说到这里，已经使断遍知达到顶点，并显示了漏尽者的境位。’（《自说义注》82。）〕巴希亚，那时，你便：1．不再存在于此现世。”

“2．也不再存在于来世。”

“3．在现世与来世二者中也不复存在。”

“在现世与来世二者中皆不复存在，这正是烦恼苦与轮回大苦的终尽。”世尊如此教示。

> （《小部》1-85—86。）

巴希亚·达鲁奇利亚长老自莲华上佛时代开始，为了获得“速通达者第一”的称号，历经十万大劫圆满波罗蜜；尤其在迦叶佛的教法中，他曾用功修习比丘之法整整二万年；最后还登上山顶，以不惜身命之决意修习毗婆舍那。我们尤其应当谨慎，不要拿自己尚且幼嫩、微小的波罗蜜，去与长老已经成熟的波罗蜜并肩相比。在这类事情上，波罗蜜具有决定性的分量。巴希亚·达鲁奇利亚长老是已达无碍解智的速通达阿罗汉长老。凡已达无碍解智的善人，都曾在过去诸佛的教法中

修习往返业处行持，并曾用功修习毗婆舍那直至行舍智。（《清净道论》“所谓宿修〔过去的修习〕，是指在过去诸佛的教法中，以往返业处行持而修习毗婆舍那，直至随顺智、接近种姓智。”（《清净道论》2-72。）现在，将继续撰述“前进、退返时……”这段巴利文中尚未说明的不痴正知部分。

不痴正知

“在前进等时不迷惑，便是不痴正知。应当如此了知：在这里，比丘前进或退返时，不像盲昧愚痴的凡夫那样，在前进等事上迷执为：‘自我向前走，前进由自我所造作’，或‘我向前走，前进由我所造作’。他不如此迷惑；当‘我要前进’之心生起时，与该心同时，心所生的风界也随之生起，并产生身表。因此，凭借由心的活动所引发的风界扩展，这个约定称为‘身’的骨骼聚——”

原书 383

“——便向前移动。它如此向前移动时，每一次抬脚，地界、水界这两界较弱、无力，另外两界〔火界、风界〕则较强、有力；前送〔atiharaṇa〕与横移〔vītiharaṇa〕时亦然。”

“在放〔vossajjana〕时，火界、风界这两界较弱、无力，另外两界〔地界、水界〕则较强、有力；置〔sannikkhepana〕与压〔sannirujjhana〕时亦然。抬〔uddharaṇa〕时生起的色法与非色法〔名法〕，不能延续到前送；前送时生起者不能延续到横移；横移时生起者不能延续到放；放时生起者不能延续到置；置时生起者不能延续到压。它们就在各自所在之处，一节一节、一接合处一接合处、一段一段地，如投入烧红锅中的芝麻，噼啪爆裂而坏灭。于此，究竟是哪一个〔人〕在前进？又是哪一个〔人〕的前进行动？依胜义而言，唯有诸界在行，唯有诸界在住，唯有诸界在坐，唯有诸界在卧；在每一个动作阶段中，与诸色法俱——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，在前进等时不迷惑，便名为不痴正知。”

“至此，‘前进、退返时正知而行’这一句的义释完毕。”

（《殊胜义注》2-339；《中部义注》1-265。）

在前进、退返时，以智见抵达究竟法而毫不迷乱地了知，名为不痴正知。应当如下了知这种不痴正知。

那些没有照见胜义的慧眼、胜义慧眼盲昧的愚痴凡夫，在前进等事上，或以爱、见之执迷乱地认为：“自我向前走，是自我使前进发生”；或以爱、慢之执迷乱地认为：“我向前走，是我使前进发生。”这都是错误的认知。

然而，在佛陀教法中修行的瑜伽行比丘，以智拆解、破除色密集与名密集，从而能够摄取名色〔ghanavinibbhoga——“拆解密集”，《长部复注》246〕，其智见已抵达究竟法；他不像盲昧愚痴的凡夫那样迷乱，也没有错误认知。当“我要走”之心生起时，与该心同时，心生色聚中的心生风界也随之生起，并产生身体姿态，即身表色。如此，风界自性力偏胜的心生色聚遍及全身；于是，这个在胜义谛范畴中被称为“色身＝一切色法”〔即四因所生色法

的总体〕的骨骼聚便向前移动。〔以世俗谛语言说，在行走威仪中，只有骨骼与关节坚固稳定，才可能有行走，故作此说。〕1．如此前进时，依胜义谛说，是那一切色法在前进；依世俗谛说，是那整个骨骼聚在前进。每一次举足、抬脚之际，地界、水界这两界低劣、迟钝、无力；火界、风界这两界则

原书 384

（火界与风界）偏胜，力量强大。〔这里把抬脚、举脚简记为“抬”。〕2．前送——atiharaṇa（前送）；3．横移脚，即把脚从这里移到那里——vītiharaṇa（横移）；这两个阶段也同样是地、水二界弱而火、风二界强。

〔火界随逐风界，是抬脚、举脚的因，因此这里解释火、风二界偏胜。确实，火界具有令脚抬起、向上举升的性质；抬脚时，火界随逐风界的性质清楚显现。义注论师作上述解释，正是为了显明：抬脚时火、风

二界的自性力偏胜，而地、水二界低劣、微弱。另一方面，随逐火界的风界，是前送——atiharaṇa，以及横移脚、把脚从这里

移到那里——vītiharaṇa的因。确实，在前送与横移时，具有横向运动性质的风界，其作用与活动尤为强盛；由此也清楚显出火界随逐风界的情形。

所以义注论师解释：在前送（atiharaṇa）与横移（vītiharaṇa）这两个阶段，火、风二界的自性力偏胜，而地、水二界低劣、微弱。越过站立之处——即越过支撑脚前送——称为 atiharaṇa；为了避开绊脚物、树桩等，也为了不碰到支撑脚，把脚从侧面向旁边移送，称为 vītiharaṇa。另一种解释是：把脚前送至支撑脚处，称为 atiharaṇa；再从支撑脚处移向另一侧〔前方〕，称为 vītiharaṇa。（《长部复注》247。）依此界定，本文把 atiharaṇa 简记作“前送”

而把 vītiharaṇa 简记作“横移”。〕在 vossajjana——把正在迈出的脚释放、放下——阶段，火、风二界低劣、微弱、乏力；地、水二界的自性力偏胜，力量强大。置脚（sannikkhepana）与踩压（sannirujjhana）两个阶段，也应同样理解。〔为了迈步着地而把脚放下，称为 vossajjana；把脚置于地面或地板上，称为 sannikkhepana；为了再迈下一步而把脚压在地面或地板上，称为 sannirujjhana。可简记为“抬—前送—横移—放—置—压”。〕1．uddharaṇa = 抬。

2．atiharaṇa = 前送〔送至支撑脚处〕；3．vītiharaṇa = 横移〔横向移过〕。

原书 385

4．vossajjana = 放〔释放、放下〕；5．sannikkhepana = 置〔置脚着地〕；6．sannirujjhana = 压〔踩压〕。这样，义注把一步之内分为六个阶段。

在这六个阶段中，于 uddharaṇa——抬脚——阶段生起的真实究竟色法、名法，并不能到达 atiharaṇa——把脚前送至支撑脚处——的阶段；于前送阶段生起的色法、名法，也不能到达 vītiharaṇa——横移、移过——的阶段。

于横移阶段生起的色法、名法，也不能到达 vossajjana——把脚释放、放下——的阶段；于放脚阶段生起的色法、名法，也不能到达 sannikkhepana——置脚着地——的阶段。

于置脚阶段生起的色法、名法，也不能到达 sannirujjhana——以脚踩压——的阶段。

它们只在各自的地点、各自的刹那，逐段、逐节、逐个相续而彼此各异地生起，随即像撒在热锅上的芝“因为只住一刹那。”（《长部复注》248。）也就是只能维持生—住—灭这一刹那。〕既然如此，在前进、退返时，究竟是哪一个人、哪一个有情在前进？又是哪一个人、哪一个有情的前进？没有任何人或有情在前进，也不是任何人或有情的前进。其意是：只有色名诸聚前后无间相续，在一个又一个新处反复生起。

“所谓色法与非色法，是指以抬脚形态生起的色法，以及令那些色法生起的非色法。”

（《长部复注》247；《中部复注》1-358。）

这里所说的色法与名法，是指以抬脚形态生起的主导色法与非主导色法；换言之，是含有能运载之表色的心生色法、处于被运载状态的四因所生色法，以及令这些能运载的色法生起的名法。其意是：在抬—前送

—横移—放—置—压六阶段中的每一阶段，都应以智分别、摄取并观修当下逐段、逐节、刹那刹那生起的色法与名法。因此，义注接着解释如下。

确实，从究竟法的自性而言：1．只是色、名诸界在行走；

原书 386

2．只是色、名诸界在站立；3．只是色、名诸界在坐；4．只是色、名诸界在卧。

在行、住、坐、卧的每一种分位中，与色法一同：1．一个心坏灭；2．另一个心重新生起。如此无有间隙、无有断隔，前后相续不断，就像河流滔滔流淌。应当这样作意、摄取、分别，令智慧如实看见。在前进、退返时，如此了知色法、名法，直至智见抵达究竟法，称为 asammuyhana——不迷乱地知，也就是如实知。

应当记住：像这样不迷乱地了知色名，直至究竟法，便称为不痴正知。

至此，对巴利经文（缅文转写）“အဘိက္ကန္တေ ပဋိက္ကန္တေ သမ္မဇာနကာရိ ဟောတိ”——“前进、退返时，以正知智而行”——的义理解释完毕。（《殊胜义注》2-339；《中部义注》1-265。）具体观法，只须依本名业处篇第347页以下所示的威仪观法加以摄取、观修。

正视、旁视时正知而行

原书第 386 – 401 页

原书 386

正视、旁视时正知而行

这里，向正前方看，也就是正视，称为 ālokita；向斜侧方看，也就是旁视，称为 vilokita。向下看、向上看、向后看，对于比丘而言，都不是能显发令人净信之威仪的合宜观看方式，所以此处没有分别宣说。只有正视与旁视这两种，是与比丘相宜的观看方式，因此世尊只取这两种而开示。另一种解释是：一切观看方式，以正视、旁视为首，都已经概括摄入其中。（《殊胜义注》2-339—340；《中部义注》1-265—266。）

一、有益正知

正视或旁视时，“要看”的心生起以后，不应只是随心所欲立即去看；应当先省察有无利益，并以智抉择、摄取有益者。这种能力称为有益正知。关于有益正知如何生起，应以难陀尊者为直接例证而了知。

世尊作如下开示。

原书 387

世尊开示：“诸比丘……若难陀比丘将向东方正视，他便先以心周遍作意：‘当我这样向东方正视时，欲求、贪恋——即贪欲，以及心不悦——即忧恼等卑劣不善法，将不会接连追随我。’如此周遍作意以后，他

才向东方正视。像这样，在向东方正视时，他具足能省察有无利益、以智抉择并摄取有益者的正知智。”

“诸比丘……若难陀比丘将向西方正视，亦复如是。”

“若他将向北方正视，亦复如是。”

“若他将向南方正视，亦复如是。”

“若他将抬头向上看，亦复如是。”

“若他将低头向下看，亦复如是。”

“若他将向斜侧方旁视，亦复如是。”

世尊又开示：“难陀比丘先以心周遍作意：‘当我这样向斜侧方旁视时，欲求、贪恋——即贪欲，以及心不悦——即忧恼等卑劣不善法，将不会接连追随我。’如此周遍作意以后，他才向斜侧方旁视。像这样，在向斜侧方旁视时，他具足能省察有无利益、以智抉择并摄取有益者的正知智。”

（《增支部》3-14；《殊胜义注》2-340；《中部义注》1-266。）

难陀尊者修习毗婆舍那业处时，曾生起这样的精勤决意：“由于没有守护诸根、没有以念为门扉，我曾在教法中陷入不乐等失常状态，遭遇极大的羞惭；如今我一定要善加制伏这种不守护诸根的过失。”于是，强有力的惭与愧，以及由此而起的精进奋发，都鲜明地生起。又因为他在护根方面曾于十万劫中圆满波罗蜜，具足已经积集的殊胜资粮善业（adhikāra-kusala），所以在护根即根律仪方面达到最上。正因如此，世尊对难陀比丘作了如下宣说。

“诸比丘，在我那些守护诸根之门的比丘弟子中，难陀为第一。”（《增支部》1-26。）世尊由此把难陀比丘立于第一之位：在诸根上严密守护、以念为门扉的佛弟子中，难陀比丘最为殊胜。（《长部复注》1-249。）

二、另一种解释：有益正知与适宜正知

另一种说法是：正如在“前进、退返”部分所解释的，应当通过瞻礼佛塔等事项来理解有益正知与适宜正知。（《殊胜义注》2-340。）

三、行处正知

“不舍离业处，正是行处正知。因此，修习蕴、界、处业处者，应当依自己的业处而正视、旁视；修习遍等业处者，则应当以业处为首而正视、旁视。”（《殊胜义注》2-340；《中部义注》1-266。）也就是说，不舍离自己恒常作意、观修的业处，正是所谓行处正知。

因此：1．摄取、观修五蕴的蕴业处比丘，在正视时应只摄取、观修五蕴，在旁视时也应只摄取、观修五蕴。

2．摄取、观修十二处的处业处比丘，在正视时应只摄取、观修四处，在旁视时也应只摄取、观修四处等。

〔后文将会明了。〕3．摄取、观修十八界的界业处比丘，在正视时应只摄取、观修四界，在旁视时也应只摄取、观修四界等。〔后文将会明了。〕4．修习遍等业处者，在正视、旁视时，也应只作意自己正在作意的遍等业处。

5．如果贤善者是修习入出息念定的入出息业处行者，那么正视、旁视时，应当以自己正在观修的入出息业处为首而正视、旁视。换言之，正视、旁视时，应当只作意入出息业处。

如果自己还只处于止修阶段，就应在正视、旁视时观修自己正在作意的止业处；如果已经进入毗婆舍那阶段，则应依五蕴法、十二处法、十八界法等当中自己所修的某一种方法，一边观修毗婆舍那业处，一边正视、旁视。意思是：正视、旁视时，若在止修阶段持续修习止业处，在观修阶段持续修习毗婆舍那业处，便已具足行处正知。依这些解释，若一位贤善者尚处于建立定力的阶段，正视、旁视时只作意自己所修的止业处，就可以说他已经具足行处正知。

如果一位贤善者证得定以后，以该定作为毗婆舍那智的近依基础而转入毗婆舍那，在摄取、观修五蕴、十二处、十八界的同时正视、旁视；换言之，正视、旁视时，能摄取当下生起的蕴、处、界，令智见抵达究竟法，并作毗婆舍那观修，那么在他的相续中，行处正知与不痴正知两者都已具足。

四、不痴正知

在这五蕴之家中，并没有一个能够正视的“我”，也没有一个能够旁视的“我”。当“我要正视”的心生起时，与该心同时，心生色聚也随之生起；在这些色聚中，自性力量强盛的风界使表色生起。由于这些以心生风界之力为主的诸色聚扩散到相应部位，下眼睑向下沉，上眼睑向上抬起。并没有某个人操纵机关把眼睑打开。随后，眼识心完成见的作用而生起。

像这样清楚、分别地了知，便是在正视、旁视时所谓的不痴正知。

> （《殊胜义注》2-340；《中部义注》2-266。）

〔注：既然这里说眼识心为完成见的作用而生起，就应当知道，眼识没有能力脱离整个心路而单独生起。它不能没有前行的五门转向，也不能没有随后生起的领受、推度与确定；所缘若为大所缘，还不能没有速行；若为极大所缘，则不能没有速行与彼所缘。因此，应依不相离法，把眼门心路名法聚，以及随后继续缘取色所缘的意门心路名法聚，一并摄入这里所说的“眼识”。正因为义注师意欲教人如此摄取，才接着再次开示下述方法。〕

根本遍知

另一种解释是：正视、旁视时，应当从以下三方面了知不痴正知：1．依根本遍知；2．依客来〔如同客人〕；3．依暂时存在〔只在短暂时刻住立〕。首先说明依根本遍知而生起不痴正知的方式。

正视、旁视色所缘时：

原书 390

有分、五门转向、眼识、领受、推度、确定、速行，这一系列心依此次第生起。

在这些心中，有分是脱离心路的离路心。从结生至死亡的一生期间，称为生有。有分在这一生的路心不生起时，为使心相续不中断，完成作为有之支分的作用而生起。

当色所缘撞击眼门与意门、在二门中显现时，名为唯作意界的五门转向心使有分转动——也就是使有分停止——并完成转向该色所缘的作用而生起。

该五门转向心坏灭以后，眼识心完成看见该色所缘的作用而生起。

该眼识心坏灭以后，名为果报意界的领受心，完成领受同一色所缘的作用而生起。

该领受心坏灭以后，名为果报意识界的推度心，完成推度同一色所缘的作用而生起。

该推度心坏灭以后，名为唯作意识界的确定心，完成把同一色所缘判定为可意、不可意等的确定作用而生起。

该确定心坏灭以后，七次速行相续生起。

在这七次速行中，即使在第一速行，也还不会由于认作“此人是女人、此人是男人”而以贪著、嗔害、迷惑的方式正视、旁视；第二速行也不会……乃至第七速行也不会。当这七次速行像战场上的士兵一样，依前后上下的次第坏灭、落下以后，才会由于认作“此人是女人、此人是男人”而以贪著、嗔害、迷惑的方式正视、旁视。应当如此依根本遍知了知正视、旁视中的不痴正知。（《殊胜义注》2-341。）其意是：在眼门心路等五门心路中，由于知道“女人、男人”而生起的贪著等

不会发生。在五门心路中，由于五门转向与确定作了不如理的转向、判定，对于女人等可意的色所缘，只会生起贪；对于女人等不可意的色所缘，只会生起令心刚强粗暴的嗔恚。〔意思是：并非先知道“这是女人、这是男人”才生起贪、嗔、痴；这里只缘取色所缘的颜色本身，而生起贪“然而，在意门中，才会以‘女人、男人’而贪著等。它的根本是五门速行，或是上述有分等全部心。如此，是就意门速行的根本而说根本遍知。”（《长部复注》1-250。）然而，在意门心路中，由于知道“这是女人、这是男人”，贪著、嗔害与迷惑

原书 391

便会生起。（正如本书名业处篇第260页所说明：直到第五道意门心路，才会认知“这是女人、这是男人”，并由贪而染著、由嗔而嗔害、由痴而迷惑。请回看第260页。）那一道由于认知“这是女人、这是男人”而会贪著、嗔害、迷惑，并含有贪速行、嗔速行、痴速行的意门心路，其所以生起的根本因，是五门心路中所含的速行；换一种说法，就是连同有分在内的五门心路心相续。如此，以意门速行之因、之根本来用智分别了知诸五门心路，便称为“根本遍知”（mūla-pariññā）。

义注既解释说，在“正视、旁视”时，应当了知依根本遍知而生起不痴正知的方式，因此，瑜伽行者对于正视、旁视时生起的：1．眼门心路中的心与心所——名法组；2．随后继续取同一色所缘的意门心路名法组

〔即贪著、净信等心路〕，都必须用智拆解、破除名法团块、名法凝块与名密集，摄取、观修到智见抵达究竟法。能够这样摄取、观修，便是瑜伽行者已经依根本遍知获得不痴正知。

举一兼摄法与举例说明法

由于标举、宣说一部分而连整体也一并摄取的方法，名为“举一兼摄法”；由于宣说一个显著的事例而总摄全部的方法，名为“举例说明法”。

在这一正知部分，世尊以“正视、旁视”（ālokite vilokite）之语，指示应当摄取、观修正视、旁视时取色所缘的眼门心路与意门心路名法组。此一指示，是仅标举取色所缘的名法组这一部分〔一个部分〕，而由举一兼摄法，把能随其所应缘取全部六种所缘的一切名法组这一整体也一并总摄进来的教说。换一种说法，世尊指示摄取、观修取色所缘的名法组这一显著事例，便由这一明示之例总摄全部名法，指示它们都应被

摄取、观修；这是依举例说明法所作的教说。

> 巴利《导论》偈颂（缅文转写，第1行）：“ဝုတ္တမှိ ဧကဓမ္မေ၊ ယေ ဓမ္မာ ဧကလက္ခဏာ တေနှ။”译：“当一种法被宣说时，与它具有相同特相的诸法——”

> 巴利《导论》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’。”

上述偈颂所说的，就是《导论》巴利原典所载的特相导释法。六种所缘之中，既然世尊已经指示应摄取、观修取色所缘的名法组，那么，由于取所缘这一特相相同，也就应当理解为已经宣说：耳门心路等名法组同样必须加以摄取、观修。

不相离法（avinābhāva-naya）——既然已经指示应摄取、观修取色所缘的名法组，依彼此不可分离之理，也必须把色所缘及其相应的所依处色一并摄取、观修。因为在称为“五蕴有地”的境界中，相关名法既不可能离开各自所缘，也不可能离开各自所依处色而生起。因此，义注师本人还将在“正视、旁视”处进一步解释：必须摄取、观修五蕴〔后文即将显明〕。（甲）所以，依“正视、旁视”，见色所缘时，应摄取、观修：1．色所缘及其相应的所依处色；2．取色所缘的眼门心路、意门心路名法组。正如必须如此摄取

、观修一样：（乙）听到声所缘时，应摄取、观修：1．声所缘及其相应的所依处色；2．取声所缘的耳门心路、意门心路名法组。（丙）嗅到香所缘时，应摄取、观修：1．香所缘及其相应的所依处色；2．取香所缘的鼻门心路、意门心路名法组。（丁）尝知味所缘时，应摄取、观修：1．味所缘及其相应的所依处色；2．取味所缘的舌门心路、意门心路名法组。（戊）触知触所缘时，应摄取、观修：1．触所缘及其相应的所依处色；2．取触所缘的身门心路、意门心路名法组。

（己）识知称为法所缘的某一种或多种色法、名法时，应摄取、观修：1．相应的法所缘及所依处色；2．取法所缘的意门心路名法组。

客来性质

再者，当色所缘来到眼门〔及意门〕而显现时，从有分波动（bhavaṅga-calana）以上〔这里所谓“以上”，是指有分断，即有分停止（bhavaṅgupaccheda）〕，五门转向、眼识、领受、推度、确定相继生起，

原书 393

各自完成作用后又灭去；最后，速行生起。对于先前已经生起的五门转向等诸心而言，眼门犹如它们的家；而这个速行处在眼门中，就如一位客人。一个客人为了向别人家索取某物而登门，如果主人们一言不发、保持沉默，这位客人便不宜在别人家发号施令、强行要求。同理，在作为转向〔五门转向〕等诸心之家——眼门中，正如转向等路心对该色所缘不贪著

、不嗔害、不迷惑一样，这位如客人的速行也绝不宜对该色所缘贪著、嗔害或迷惑。应当如此依“如同客来者”的性质，了知不痴正知。

（《殊胜义注》2-341；《中部义注》1-267。）

其旨义如下：五门转向、眼识、领受、推度、确定只知色所缘的颜色本身，同样，也可能生起只知该颜色本身的速行心。若能对只知颜色本身的速行及眼门心路名法组，以智分别、摄取至究竟法，破除其密集，不痴正知便已生起。瑜伽行者应当努力获得这种不痴正知。应当记住：客来者对他人的财物不会像主人那样占有、贪著或嗔害。再者，如果眼门心路中的转向与确定以不如理作意作意该色所缘，那么贪速行、嗔速行、痴速行便会随其所应而生起；这些速行并不是由于认知“这是女人、这是男人

”而生起的贪速行、嗔速行、痴速行；它们只是以不如理作意为因，在色所缘的颜色本身上生起的欣乐、嗔害与迷惑而已。

这种贪著，并不像主人对自家各种有情、无情的欲乐对象那样，以占有者的姿态欣乐、贪著；它只是如客来男子对他人财物所有的那一种欣乐、贪著。客来男子对他人财物的欣乐贪著、嗔害与迷惑，同五门心路中诸速行的欣乐贪著、嗔害与迷惑相似。若能把含有这些贪速行、嗔速行、痴速行的眼门心路名法组摄取、观修至智见抵达究竟法，便已依“如同客来者”的性质生起不痴正知。瑜伽行者应当努力获得这种不痴正知。这就是本段的旨义。

暂时性质

在眼门中，从五门转向开始、以确定为末的诸心相继生起。这些心连同相应心所完成各自作用的那个刹那便坏灭，彼此不能互见；所以它们的寿命极短，只与暂时——即各自履行作用的一刹那——相应。譬如一所房子里的所有家人都已死去，唯一剩下的人也具有当下死亡的性质

原书 394

〔即已经濒临死亡〕，那么这唯一剩下的人还极度沉醉于歌舞等，便不相宜。同理，在眼门等任何一门中相续生起的转向等诸心，各自完成作用的那个刹那便已经灭去；此时剩下的速行心也具有当下死灭的性质。因此，它再因对所缘生起贪著、嗔害与迷惑而极度沉醉，同样不相宜。应当如此依暂时性——只在履行各自作用的短暂时段存在——而了知不痴正知。

（《殊胜义注》2-341—342；《中部义注》1-267。）

其旨义如下：在眼门心路等各心路之中，路心连同相应心所，一边执行各自作用，一边在极其短暂的时间内生起而又坏灭；必须摄取、观修到以智慧看见这一点。若能摄取六门中随其所应生起的这些心路名法组，并进而修习毗婆舍那、作观照，贪、嗔、痴便没有生起的机会。也就是说，无迷惑之知、如实知——不痴正知——已经生起。

换一种说法，也应依蕴、处、界以及缘省察（paccaya-paccavekkhaṇa）而了知这种不痴正知。

依五蕴法成就不痴正知

如此，在正视、旁视时〔眼识心刹那中〕：1．眼净色与色所缘称为色蕴。

2．能见色所缘的眼识称为识蕴。

3．与该眼识相应的受称为受蕴。

4．与该眼识相应的想称为想蕴。

5．与该眼识相应的触、思、一境性、命根与作意，称为行蕴。

如此，当这五蕴和合的情形清楚显现时，正视与旁视便显现、生起。这样正视、旁视时，究竟是哪一个补特伽罗、有情在正视？是哪一个补特伽罗、有情在旁视？

（《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-267—268。）

“这里，当依五蕴而有正视与旁视显现时，究竟哪一个脱离这些五蕴的人在正视？谁在旁视？”（《长部复注》1-250。）当五蕴相互和合，并依这一和合之力使正视、旁视显现时，究竟哪一个脱离这五蕴的补特伽罗、有情在正视？又是哪一个补特伽罗

、有情在旁视？所谓正视、旁视的补特伽罗、有情根本不存在，只有五蕴；这就是其意。

上述义注的解释采用举一兼摄法与举例说明法。正如应在眼识心刹那中摄取、观修五蕴一样，也必须在眼门心路以及随后继续取色所缘的诸意门心路中，对其每一个心刹那分别摄取、观修五蕴。〔本名业处篇第300页以下已经说明。〕若能在每一个心刹那中如此摄取、观修五蕴，不痴正知便已生起。耳门心路等也应采用同一方法。

依十二处法成就不痴正知

如此，在正视、旁视时〔眼识心刹那中〕：1．眼净色称为眼处；2．色所缘称为色处；3．能见的眼识称为意处；4．与眼识相应、以受等为首的七个心所称为法处。

如此，当这四处和合的情形清楚显现时，正视与旁视便显现、生起。这样正视、旁视时，究竟是哪一个补特伽罗、有情在正视？是哪一个补特伽罗、有情在旁视？

（《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-268。）

当正视、旁视依这四处而显现时，究竟哪一个脱离这四处的补特伽罗、有情在正视、旁视？所谓正视、旁视的补特伽罗、有情根本不存在，只有四处；这就是其意。这里同样应理解为举一兼摄法与举例说明法。对于取色所缘的眼门心路、意门心路，必须在其中的每一个心刹那分别摄取、观修四处。〔本名业处篇第293页以下已经说明。〕如此，若能在取色所缘的眼门心路与意门心路中，于每一个心刹那分别摄取、观修四处，不痴正知便已生起。

耳门心路等也采用同一方法；这样，十二处便全部齐备。

依十八界法成就不痴正知

在正视、旁视时〔眼识心刹那中〕：1．眼净色称为眼界。

2．色所缘称为色界。

3．能见的眼识，称为眼识界。

4．与该眼识相应的受等7个心所，称为法界。

如此，当这四种界法和合时，正视与旁视便显现、生起。这样正视、旁视时，究竟是哪一个补特伽罗、有情在正视？又是哪一个补特伽罗、有情在旁视？

（《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-268。）

由这四种界法之力，正视与旁视显现时，除了这四界之外，究竟有哪一个补特伽罗、有情在正视或旁视？根本没有一个正视、旁视的补特伽罗、有情；其意是：只有这四种界法。这里也只是依举一兼摄法、举例说明法而作解释。在取色所缘为所缘的眼门心路与意门心路中，应于每一个心刹那分别摄取、观修四种界法。（参见本名业处篇第293—294页等处。）若能在取色所缘为所缘的眼门心路、意门心路的每一个心刹那摄取、观修这四种界法，便已获得不痴正知。耳门心路

等也同此方法。若能如此摄取，十八界也便齐全了。

依缘省察〔省察因法的方法〕之力

不痴正知的生起方式

“同样，眼〔即眼净色〕是依止缘，色〔所缘〕是所缘缘，转向〔心〕是无间缘、等无间缘、无间亲依止缘、无有缘与离去缘，光明是亲依止缘，受等是俱生缘等。如此，当这些缘法和合时，正视与旁视便显现出来。在这里，究竟是谁正视？谁旁视？”（《殊胜义注》2-342；《中部“‘亲依止缘’一语，是依经教之法作方便说；‘俱生缘’也只是举例，因为相互缘、相应缘、有缘、不离去缘等同样可得。”（《长部复注》1-

250。）在正视、旁视时——即眼识心刹那：1．眼净色是依处前生依止缘。〔眼净色在眼识生起以前早已生起；最初它与过去有分同时生起，并以眼识所依之处的身份资助眼识生起。〕

2．色所缘是所缘缘。〔色所缘是眼识心所应了知的所缘。只有存在应知的所缘，能知的识才可能生起；若无应知的所缘，能知的识也不能生起。因此，色所缘以应知所缘的身份资助眼识生起，是眼识的因法。〕

原书 397

3．五门转向是无间缘、等无间缘、无间亲依止缘、无有缘与离去缘这五种因法。

（甲）诸心按法性不可能两个同时生起；一个心生起并灭去以后，后一个心才有生起的机会。因此，只有五门转向心灭去，眼识心才可能生起；五门转向尚未灭去时，眼识尚不能生起。不过，五门转向心灭去之际，是在先给予足以使眼识心生起的资助之后才灭去。在这样能资助的五门转向与受资助的眼识之间，并没有任何法

加以间隔。这种中间毫无间隔而给予资助的因法，称为 anantara（无间）

因。也就是说，五门转向为了使眼识生起

而给予资助，由于中间没有其他法——即无间隔地给予资助——所以称为 anantara-paccaya（无间缘）这一

因法。

（乙）由于全然无间隔地给予资助，故为等无间缘；（丙）由于无有间隔，并以强有力的所依而给予资助，故为无间亲依止缘；（丁）只有五门转向心灭去、不再存在时，眼识心才能生起，所以五门转向以自身不存在而资助眼识生起，故为无有缘；（戊）只有五门转向心灭去、彻底离去以后，眼识心才能生起，所以五门转向是眼识的离去缘。

4．眼识见色所缘〔颜色〕时，必须有光明才能看见；若无光明，便不能看见。同样，闭眼禅坐的贤善行者逐步建立定力、摄取色名时，这些色法中本来含有色所缘〔颜色〕。如前面的定力部分所说明，若无由止修心、观修心所生、譬喻称作"慧光、智光"的光明，就不能摄取色聚中的色所缘〔颜色〕。若连色聚的颜色都还看不见，更不能指望看见色聚；看不见色聚的人，也就不能继续摄取、观修存在于色聚之内的

究竟色法。若还不能摄取色法直至智见抵达究竟法，那么要摄取、以智分别那些取这些色法为所缘、依这些色法而生起的名法，就更是相去甚远。因此，光明不仅是眼识心生起的强有力所依因，也是取色所缘为所缘的眼门心路、意门心路名法组生起的强有力所依因。同样，为了摄取其他各种究竟色

原书 398

并以智加以分别，光明也仍是强有力的所依因，因为不存在不含颜色界〔色所缘〕的色聚。摄取那些取其余色法为所缘而生起的名法时，也同样如此。色聚内的一切色法都不可能离开色所缘〔颜色〕而生，因此每当取究竟色法为所缘时，色所缘都依不可分离之理包含在其中。只有以智破除色法的团块、密集，智见才能抵达究竟法；而每一个最小的色法团块——色聚——也都含有色所缘。为了看见色所缘，或为了摄取与色所缘俱有的色法直至智见抵达究竟法，仍不可缺少光明（āloka）——也就是色光——的

帮助。只有能够摄取色法直至智见抵达究竟法，才能继续摄取、以智分别那些取相应究竟色为所缘而生起的名法。

然而，对于这光明以强有力的亲依止缘资助眼识之事，世尊并未在《发趣论》的教说中开示。所以，应当记住：义注师只是依经教方法作方便说，解释为光明以亲依止缘力资助眼识。（《长部复注》1-250。）

5．眼识心不能不与心所相应而独自生起；它总是与受等7种遍一切心心所相应而生。因此，这一心所法组以下列缘力资助眼识：（甲）同时生起而资助的俱生缘力；（乙）彼此相互资助的相互缘力；（丙）在同一心刹那中相应而资助的相应缘力；

（丁）在仍然存在时给予资助的有缘力；（戊）在尚未离去、尚未灭去以前给予资助的不离去缘力。这些缘力如此资助眼识。因此，受等心所是俱生缘等因法。

如此，当这些缘法〔因法〕和合、聚集时，正视与旁视便显现、生起。这样正视、旁视时，究竟是哪一个补特伽罗、有情在正视？又是哪一个补特伽罗、有情在旁视？

> （《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-268。）

因法与果法和合生起、聚集时，正视与旁视便显现出来；既然如此，除了这些因法与果法之外，究竟有哪一个补特伽罗、有情在正视或旁视？根本没有一个正视、旁视的补特伽罗、有情；

只有因法之聚与果法之聚。之所以如此，是因为在胜义谛的范围内、三十一界中，并不存在任何离开因法与果法的补特伽罗、有情。这就是其要义。

这里也只是依举一兼摄法、举例说明法而作解释。在取色所缘为所缘的眼门心路、意门心路中，应于每一个心刹那摄取因法与果法。若能如此摄取，便已获得不痴正知。耳门心路等也同样理解。不过，本段属于缘摄受智部分；完整说明将在缘起部分阐明，请参见“《发趣论》诸缘关系”部分。

至此，关于“အာလောကိတေ ဝိလောကိတေ（ālokite vilokite）——正视、旁视时”，为了获得1．有益正知、2．适宜正知、3．行处正知、4．不痴正知这四种正知而如何摄取、观修，已经依据巴利、义注与复注的教说阐明完毕。现在略示实际观修方法。

摄取观修方法

无论坐着还是站着，都应逐步重新建立定力。

重新摄取色法与名法。此后：1．摄取想要观看的心与心所；它们就是意门速行心路的心相续。

2．以智慧观见：由于这些心与心所，风界自性力偏胜的诸色聚如何遍及相应部位，直至眼窝区域。应当摄取这些究竟色法。

3．试着把眼睛稍微张开。对于使眼球、眼睑活动、其风界自性力偏胜的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚，应当加以分析、摄取，直至智见抵达究竟法。

这些是主导色，也就是能运载之色。

4．继续摄取非主导色，也就是存在于六门、四十二身分之中，尤其存在于眼窝周围的四因所生色法。这些是所运载之色。〔也就是说，为使眼睑张开，既有能运载之色，也有所运载之色。〕若能成功做到，行走时、睡卧时以及观看时，也应依同样方法观修。

5．这些主导色与非主导色都只是色法。

6．想要观看的心与心所只是名法。应当如此摄取名色、分别名色，并分别确定名色。

此后，转眼望向一个色所缘；看见该色所缘时：1．依名业处诸表所示，继续摄取那些以该色所缘为所缘而生起的眼门心路与意门心路名法组。

2．继续摄取刚才所见的色所缘，以及眼门心路、意门心路所依的所依处色。〔这是指眼中包括眼所依处在内的五十四种色，以及心脏中包括心所依处在内的五十四种色。〕3．然后分别名色。

（甲）色所缘与诸所依处色是色法；（乙）眼门心路、意门心路中的心与心所是名法。应当如此分别名色，继而分别确定名色。

对于已经能够摄取、观修截至本阶段所说明诸名法的瑜伽行者，摄取以色所缘为所缘的眼门心路、意门心路名法组，应当很容易。如果稍微睁眼时难以摄取这些名法，就仍闭着眼睛，逐步重新建立定力，再次摄取色法与名法。此后，如上所述：1．把眼净色与有分意净界一并摄取，使二者同时显现于智中。

2．将注意力转向色聚中的色所缘——颜色，并取它为所缘。

3．当该色所缘——颜色——同时撞击眼净色与有分意净界，同时来到二者之前并显现时：4．继续摄取眼门心路名法组，以及随后继续以该色所缘为所缘的意门心路名法组。若作如理作意，就会生起善速行；若作不如理作意，就会生起不善速行；速行依相应情形而生起。

此后：1．诸所依处色与色所缘是色法；2．眼门心路、意门心路中的心与心所是名法。应当如此分别名色，继而分别确定名色。

再者，如上所述，若还想继续依1．五蕴法、2．十二处法、3．十八界法加以摄取，也可以依这些方法继续摄取。

1．听到声音时；2．嗅到气味时；3．尝知滋味时；4．觉知触所缘时；5．了知法所缘时，也都应依同样方法观修。随后再张开眼睛观修；在每一种威仪中，都可以依同样方法观修。

屈曲、伸展时正知而行

屈曲、伸展时正知而行

手足骨节的屈曲与伸展，分别称为 samiñjita 与 pasārita。

一、有益正知

“所谓‘屈曲、伸展’，是指关节的屈曲与伸展。在这里，不应只随心意而屈伸；应先把握手足屈伸所带来的利益与无益，只摄取有益者，这便是有益正知。手足若屈曲太久，或一直伸展着，受会刹那刹那生起；心不能得一境性，业处退失，不能获得殊胜成就。若在该屈曲时屈曲、该伸展时伸展，则那些受不会生起；心得一境性，业处增长，并能获得殊胜成就。应当如此了知对利益与无益的抉择。”（《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-268。）也就是说，屈伸手足时，不应只随心意而屈伸；应以智慧分辨手足屈伸是否有益，只摄取有益者。换言之，必须先能以智抉择“这是有益的”，屈曲、

伸展才名为有益正知。

像这样屈伸时，瑜伽行者若让手足长时间保持屈曲，或一直伸展着，苦受便会刹那刹那生起；心不能获得稳定，也就是不能得定；业处退失、衰减，不能获得殊胜妙法。若在适合屈曲的时候屈曲，在适合伸展的时候伸展，那些苦受便不会生起；心得稳定、获得定，业处得到增长，并能获得道智、果智与涅槃这些殊胜妙法。应当如此了知如何以智抉择有益与无益。（《殊胜义注》2-342；《中部义注》1-268。）

应证知法

“诸比丘，一切皆应证知。”（《相应部》2-258；《小部》9-6。）这里所说应以三种遍知慧分别了知的应证知之法，就是蕴、处、界、谛与缘起诸法。受蕴也包括在这些应证知之法中。因此，受也只是应以三种遍知慧加以分别摄取、修习毗婆舍那而观照的法；它并不是应当攻击、消灭殆尽的法。

一些瑜伽行者的说法

有些瑜伽行者禅坐一段时间，身体生起疼痛、酸楚等感受时，便随观这些疼痛、酸楚等现象。

由于这样观修，疼痛、酸楚等消失时，他们常说：“已经越过受了；受已经尽了；受已经不存在了。”

若问这些人：“能知之心还存在吗？”他们便回答：“能知之心仍然存在，还没有灭。”

这些宣称自己能够战胜受的瑜伽行者，其意思就是：“受已经灭了，能知之心却还没有灭。”

然而，在世尊的教法中，受心所是遍一切心心所，也就是与一切心相应的心所；它恒常与每一个心相应。只要还有心，就必然有受；每当心生起，受也必然生起。这受可能是乐受，可能是苦受，也可能是舍受；每当心生起，总有其中一种受与之相应。

佛陀的教说与当代的这种说法正面相反。究竟应当认定哪一种说法为真，是贤善者自己有权作出的判断。可是，如果贤善者回答：“佛陀的教说是错的，我自己的亲身智见才是对的”，那就还必须重新考虑：自己是否适合信受、归依并礼敬这位佛陀；因为自己已经回答“佛陀的教说是错的”。

受不灭吗?

受只是应以三种遍知慧分别了知的一类法，并不是应当攻击、消灭殆尽的法。真正应当彻底断除的，是依受而生起的种种爱。能使爱穷尽的修行，就是把包括受在内、连同其因法的五蕴置于无常、苦、无我三相之下，修习毗婆舍那并加以观照。

“苏尸摩，先有法住智，后来才有于涅槃之智。”（《相应部》1-344。）因法是集谛；作为果的五蕴是苦谛。

这五蕴连同其因法，都是行法。善住于这些行法无常、苦、无我三相的观智先生起；以涅槃为所缘而知的圣道智随后生起。

原书 404

由于世尊如此教导，圣道智将在诸观智之末生起，并由它逐级断除诸烦恼；爱也包括在这些烦恼之中。因此，为了止息缘受而生的爱，应当把包括受在内、连同因法的五蕴安立于三相之下，作毗婆舍那观，反复修习、审察。所以，受并不是一种必须设法消灭净尽的法；它只是应当为了令爱穷尽，通过修行以三种遍知慧分别了知的法。

既然如此，便有人会问：“那么，受岂不是不再止息了吗？”诸经论中说到三种受的止息方式。

1．一般而言，在佛陀教法不现于世的时期，证得色界禅那直至第四禅的善士，会这样期望：“因为有名法，才会有感受；若无名法，感受也不可能存在，那时便会安乐。”于是，他们修习一种厌离、厌恶名法的修习，称为“离名行”（nāma-virāga-bhāvanā）。由于这种修习的力量，他们死后投生无想有情界。在该界中，名法完全不存在，只有纯粹色法，能够如此存续五百大劫。其间，该界绝无名法生起的机会，所以属于名法的受也随之止息。这是受止息的一种方式。

2．证得八种等至的不还圣者与阿罗汉圣者，由于经常以毗婆舍那观诸行之坏灭，所见尽是诸行的坏灭，因而渐生厌离。由于这种厌离，他们进入心、心所与心生色止息的“灭尽定”；此定就想与受而说，又称“想受灭”（saññāvedayita-nirodha）。他们先按自己的意愿决定时限，再入灭尽定：若入定一天，心、心所与心生色便在一整天中止息；若入定七天，这些法便在七整天中止息。因此在这段期间，属于心所的受也止息。这也是受止息的一种方式。

3．阿罗汉圣者般涅槃，在其般涅槃死没之后，五蕴以往后不再生起的方式止息。由于各级圣道智已经将业与烦恼毫无剩余地断除，业、烦恼因而止息；换一种说法，由于爱已经穷尽，那些只有在爱这种湿润、黏著之力存在时才有机会生起的五蕴，也不可能再生，而彻底、永远止息。作为五蕴之一的受，同样止息。这也是受止息的一种方式。

如此，佛教经论中说有三种受的止息方式。无想有情界中，包括受在内的一切名法虽然止息，但因为以后仍有机会再度生起，所以这是“生起后之灭”（uppāda-nirodha）。在无想有情界五百大劫的寿量结束、又于五蕴有地结生时，包括受在内的五蕴便再次生起。

原书 405

因此，无想有情界中名法的止息，是以后仍会再次生起的止息，也就是“生起后之灭”。

在灭尽定期间，包括受在内的心、心所与心生色虽然止息，但由于从灭尽定出定后仍会再次生起，所以也是依“生起后之灭”而止息。

至于般涅槃死没以后，包括受在内的五蕴止息，则是以往后不再生起的方式止息，也就是依“不再生起之灭”（anuppāda-nirodha）而止息。

上述三种受的止息，都不是只有受单独止息，而是与受相应的心及一切心所一同止息；绝不是如善士所说的那一种：“认知之心还存在，受却已经没有了。”此外，包括受在内的诸行之坏灭——即称为“刹那灭”（khaṇa-nirodha）的坏灭阶段——也属于“生起后之灭”：只要因尚未穷尽，以后便仍有再次生起的机会。这是一切行法的法性。若把这一种也计入，受的止息方式便共有四种。瑜伽行者必须以观智观见这种刹那灭。

始于不遵守规程的错误

瑜伽行者若准备开始修习观禅业处，就必须依次实行以下各项：1．戒清净——努力令自己的戒清净。

2．心清净——努力证得近行定或安止定中的任何一种定，使心远离诸盖的污垢，清净明洁。

3．必须先成就心清净、通过定的阶段，才转入见清净的阶段；应当努力证得名色分别智。

4．在见清净的阶段——即名色分别智部分——准备摄取受的人：“把握色业处之后。”依照义注这一指示，必须先完成对色业处的把握。

（乙）不能只摄取、观修受本身；必须依称为“心路”的心定律轨道，在每一个心刹那中，摄取、观修与受相应的一切心及心所。对于离路心，也应采用同样的方法。

5．必须摄取过去、未来、现在三时中，包括受在内的五蕴色名法之诸因；应当努力证得缘摄受智。

6．只有在如此证得名色分别智与缘摄受智这两种智以后，才可转入毗婆舍那。

这些规程，就是准备观受的人必须遵守的规定；也是一切希求真实正法的善士都应遵行的规程。善士，倘若你

不遵守这些规程，反而像“筛米到哪里，舂杵就追到哪里”那样，舍弃根本、追逐枝节，那么对你而言，所求之果就可能无法成办。若对此仍不满意，请读以下摘自《巴哈罗达经》（Pahārāda Sutta）的经文。

这不是“青蛙跳”式的教法

“巴哈罗达，譬如大海次第而低、次第而斜、次第而深，并非骤然深陷如断崖；正是如此，巴哈罗达，在此法与律中，有次第学、次第行、次第行道，并非当下即能通达究竟智。”（《增支部》3-41；现代经号AN 8“在‘次第学’等词中，‘次第学’摄取三学，‘次第行’摄取十三头陀支，‘次第行道’摄取七随观、十八大观、三十八所缘分别与三十七菩提分法。所谓‘并非当下即能通达究竟智’，其意是：若像青蛙跳跃前进一样，从一开始便不先圆满戒等，就没有所谓对阿罗汉果的通达；只有依次圆满戒、定、慧，才能证得阿罗汉果。”（《增支部义注》220—221。）作者释义：巴哈罗达施主〔阿修罗王〕，……大海在岸边刚开始时，并不是骤然深陷，而是次第低下、次第倾斜、次第变深；同样，

在我佛这一法、律之教中，有：1．次第学（anupubba-sikkhā）——依次应修的戒学、定学、慧学（sīla-sikkhā、samādhi-sikkhā、paññā-sikkhā）。

2．次第行（anupubba-kiriyā）——有依次实行十三头陀支的行持次第。

3．次第行道（anupubba-paṭipadā）——有须依次实践、精勤、修习的：（甲）以无常随观为首的七随观；（乙）十八大观〔将在观禅部分说明〕；（丙）三十八所缘分别，也就是对止业处诸所缘所作的分类。

〔将在止业处部分说明。〕

（丁）三十七菩提分法的修行次第。

〔将在观禅部分说明。〕

4．若像青蛙从这里跳到那里、四处乱跳一样，在最初便既不圆满戒学，也不圆满定学、慧学，却想通达而知阿罗汉果，这是绝不可能的。只有依次圆满戒、定、慧三学的殊胜行持，才有能力证得阿罗汉果。

巴哈罗达施主，……如此，在这一法、律之教中：1．有依次修习的次第学；2．有依次实行的次第行；

原书 407

3．anupubbapaṭipadā（次第行道）：有依次第修习的行道；4．na āyatakeneva aññāpaṭivedho（并非当下即能通达究竟智）：并非一开始便能洞彻了知阿罗汉果。这是此法与律的教法中第一种稀有、未曾有之法。比丘们屡屡见到这种法，便极为乐于此法与律的教法。（《增支部》3-41。）若不这样依次第修习戒、定、慧三学：1．便不能把受的所依处色与所缘色摄取、以智分别到智见抵达究竟法。

2．与受在同一心刹那中相应生起的名法组——相应法组，也不能被如实摄取、以智分别；更不能沿着称为心路的心之定律轨道，把以受为首的名法组摄取、分别到智见抵达究竟法。

3．若尚不能摄取受的所依处色与所缘色，尚不能以受为首把名法摄取到究竟法，那么，由于连与该受俱有的色、名都尚不能摄取、以智分别，甚至连名色分别智都未获得，在这位贤善者的相续中，缘摄受智仍然遥不可及。

4．一位尚未获得名色分别智和缘摄受智的贤善者，进入禅修道场以后，一开始连色名的究竟层次都还不了知，却采用以下做法：（甲）不区分概念与究竟法，想观什么便随意怎么观；（乙）只观概念的生灭；（丙）接受并实行“专注身体、追随感受”这一主张；（丁）把疼痛、酸痛等当作整团整块而观其生灭——这种做法如同青蛙从这里跳到那里、四处跳跃。因此，贤善的你已经到了必须认真思考、审察的地步：这样能不能生起真正的毗婆舍那智？能不能获得真正的道智与果智？

以受为先导摄取色名以后，还须寻找这些色名的因法，将连同因法的色名安立于三相之下，修习毗婆舍那、作观照。只有这样，才能如实了知该受会灭尽、会坏灭的灭尽—坏灭之性；也才能如实了知它刹那不停、接连坏灭的刹那灭（khaṇika-nirodha = khaṇa-nirodha = khaya-nirodha）之性。诸位贤善者……至此，在“samiñjite pasārite sampajānakārī hoti = 屈曲、伸展时正知而行”这段教说中，有益正知已经阐明。现在继续说明适宜正知等其余正知。

原书 408

二、适宜正知

屈曲、伸展时，能以智辨别是否有利益，固然属于有益；然而，还须以智辨别它适宜不适宜，并且只选择适宜者，以智辨别、摄取并实行；这称为适宜正知。

（《殊胜义注》2-343。）

在适宜与不适宜两者之中，以下所说，是令修行者了知适宜、不适宜之性的说明方法。

在大塔的平台上，年轻比丘们正在诵法作供；年轻比丘尼们在这些比丘身后听法。其中一位年轻比丘伸出手时，与一位年轻比丘尼肌肤相触。仅因这件事，他便不再乐于教法，遂舍戒还俗。

又有一位年轻比丘伸腿时，竟伸到了火堆上，脚被烧至骨头。

另一位年轻比丘把脚伸到蚁丘上，被一条剧毒蛇咬伤。另有一位比丘伸手抓住称为 cīvarakuṭi 的袈裟寮横杆，又被栖在横杆上的青蛇咬伤。

因此，不应在上述这类不合宜、不适宜的地方伸展手足，只应在合宜、适宜的地方伸展手足。能够这样思量何者合宜，以智辨别，并依之实行，在这里就称为适宜正知。（《殊胜义注》2-343；《中部义注》1-268—269。）

三、行处正知

屈曲、伸展手足时，行处正知如何生起，应以“大长老事”清楚说明。

大长老白天坐在用来作意业处的日间静处，正与 antevāsika——近住弟子们交谈时，忽然〔舍离了业处而〕屈手。他屈手后，又把手放回原处，再从容缓慢地屈曲。近住弟子们问大长老：“尊者，您为何忽然屈手以后，又把手放回原位，再从容缓慢地屈手呢？”

“诸友，自从某日我开始努力作意业处以来，从未舍离业处而屈手。但方才因与你们交谈，竟舍离业处而屈了手；所以，我又将手放回原处，重新屈了一次。”大长老如此说道。

“尊者，善哉！善哉！善哉！所谓比丘，正应成为这样的修行人。”弟子们如此回答。因此，应知：屈曲、伸展手足时，不舍弃自己正在作意的业处，便称为行处正知。

（《殊胜义注》2-343；《中部义注》1-269。）

〔注：这里所谓业处，对于仍在定力阶段、正在建立定力的瑜伽行者，是指止业处；对于如“往返业处行持”部分所说的摩诃那伽大长老等、已经进入毗婆舍那阶段的瑜伽行者，则是止业处与观业处两者。不过，观业处属于不痴正知部分。请继续读下文。〕

四、不痴正知

蕴宅之内，并没有一个称为“自我”的屈曲者或伸展者。由于欲屈之心或欲伸之心所生、风界自性力偏胜的诸色聚遍满各处，就像木偶师牵动木偶线，木偶的手足便作出舞姿、歌唱姿态等种种动作一样，屈曲与伸展便生起。这样分别了知，在“samiñjite pasārite”这段巴利文中称为不痴正知。

（《殊胜义注》2-343；《中部义注》1-269。）

欲屈之心、欲伸之心，是意门速行心路相续中的名法组。

当色法以屈曲、伸展的形态生起时，主导色——居于主导、能运载之色——是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。非主导色——不居主导、所运载之色——则是四因所生色法组，即存在于六门、四十二身分中的一切色法。合起来就是色与名两类、五蕴。屈曲、伸展时，如实分别了知这两类色名、五蕴的智，称为不痴正知。瑜伽行者应努力在屈曲、伸展时获得这种不痴正知。

摄取观修方法略示

1．无论坐着、站着还是躺着，都应逐步建立定力。（暂时仍闭着眼睛。）2．再次摄取已经摄取过的色名。

3．尝试缓缓屈手。

4．摄取想要屈手的心与心所。〔先摄取有分意净界，同时缓缓屈手，再摄取欲屈、想屈的心与心所。〕这些是意门速行心路相续。依据如理作意或不如理作意，

善速行或不善速行会依其所应而生起。应以智破除这些名法的密集，把它们摄取到智见抵达究竟法。

5．接着，应以智观见：由于想要屈手的心与心所，风界自性力偏胜的诸色聚——一切色法——如何遍满各处，尤其一直遍满正在屈曲的手；并把它们摄取到智见抵达究竟法。它们就是身表九法聚和身表、轻快性等十二法聚，是主导色、能运载之色，也是以能运载的形态生起的色法。

6．对正在屈曲的手专注观照四界，所见将只是色聚微粒。应摄取5种色聚、44种色法。（见色法部分诸表。）它们是四因所生色，是非主导色、所运载之色，也是以所运载形态生起的色法。

7．分别色名；摄取色名。

（甲）主导色与非主导色属于色法；（乙）欲屈之心与心所属于名法。应这样分别色名。

8．然后分别辨识色名：“补特伽罗、有情、生命、自我、人、天、梵天都不存在；只有色法与名法。”

正如屈手时摄取、观修色名，同样，伸手、屈腿、伸腿时，也应以同一方法摄取色名。

修习成功以后，在行走时以及屈曲、伸展手足时，也应以同一方法摄取色名。

至此，在“samiñjite pasārite sampajānakārī hoti = 屈曲、伸展手足时正知而行”这段教说中，为了获得1．有益正知、2．适宜正知、3．行处正知、4．不痴正知这四种正知而作的摄取方法，已经讲解完毕。

此外，若希望运用1．五蕴法、2．十二处法、3．十八界法等方法，依自己的智慧加以扩展，并继续在屈曲、伸展手足时摄取色名，也完全可以如此摄取。

持僧伽梨、钵与衣时正知而行

原书第 411 – 417 页

持僧伽梨、钵与衣时正知而行

一、有益正知（袈裟）

此处，穿着、披覆僧伽梨及其他袈裟，以及用钵托钵、用餐等，都属于 dhāraṇa，即“持用”。

比丘穿着或披覆僧伽梨与袈裟外出托钵，能够获得钵食等资具供养；又如世尊在受用袈裟的省察文中所开示，袈裟能够遮除寒冷、炎热等。获得供养、免除寒热等，都称为 attha，即利益。应当依这些利益而了知有益正知。

> （《殊胜义注》2-343；《中部义注》1-269。）

受用袈裟时，能够省察由此所得利益而加以受用的智，称为有益正知。也就是说，瑜伽行者穿着、披覆袈裟时，应当以智慧省察可能获得的这些利益，然后才使用袈裟。

二、适宜正知（袈裟）

对于体内称为 usmā 的体温较强、或身体力量较弱的比丘，细致、柔软、光滑的袈裟是适宜的；粗糙、厚重的袈裟则不适宜。对于体温较弱、容易畏寒的比丘，厚实的僧伽梨是适宜的；细致、柔软、光滑而轻薄的袈裟则不适宜。

〔双层衣——古时体温较弱、容易畏寒的比丘，常使用双层衣、三层衣等。名为 saṅghāṭi 的双层大衣称为 dukūṭa〔僧伽梨〕。这里所说的双层衣虽然也是两层，却不具有 saṅghāṭi = dukūṭa 之名；普通下衣或普通上衣叠成两层，便称双层衣，叠成三层，便称三层衣，如此命名使用。如今这些衣已不再使用。〕对于任何比丘，朽坏的袈裟都不适宜；因为必须经常缝补，它会成为修习业处的比丘的一项牵碍（palibodha）。同样，paṭṭuṇṇacīvara

即钵都那地方所产的袈裟，以及 dukūlacīvara（都库罗衣）等容易引起盗贼垂涎的袈裟，也都是不适宜的。如此令人贪恋、喜爱而珍重的袈裟，对于独住在林寺、山寺、林野或森林中的比丘

可能因为袈裟被劫，陷入无衣可披的危难；换言之，也可能使他在林中居住受到威胁，甚至危及生命。因此，这类极易引人贪求的袈裟并不适宜。

确切地说：向不允许索求袈裟的男女施主暗示、直接索求，或借行医、赠送水果、花朵等邪命手段所得的袈裟，以及能使受用它的比丘增长不善法、减损善法的袈裟，都是不合宜、不适宜的袈裟。依照世尊所许可的律教，以正命所得的袈裟，以及能使受用它的比丘减损不善法、增长善法的袈裟，则称为合宜、适宜的袈裟。能够不受用不适宜的袈裟

而只受用适宜袈裟的正知智，称为适宜正知智。

（《殊胜义注》2-344；《中部义注》1-269—270。）

三、行处正知（袈裟）

穿着、披覆袈裟时，不舍弃四十种业处中自己正在作意、观修的业处；也就是一面作意自己惯常作意的业处，一面穿着、披覆袈裟。应知这称为行处正知。（《殊胜义注》2-344；《中部义注》1-270。）

四、不痴正知（袈裟）

身体之内，并没有一个称为“自我”、能够穿着披覆袈裟的人。想穿袈裟的心生起；该心使风界自性力偏胜的诸色聚，也就是诸色法生起。这些由心所生、风界自性力偏胜的诸色聚遍及身体相应部位，于是穿着披覆袈裟的动作便生起。〔观法将在后文说明。〕在袈裟与色身这两者中，袈裟没有心与意图，色身——即一切色法——也没有心与意图。袈裟不知道“我覆盖了色身”，色身也不知道“袈裟覆盖了我”；唯有诸界覆盖着界的聚集

就像用一块破布覆盖泥塑人像一样，只是如此覆盖着。

因此，得到好的袈裟时不应欢喜，得到不好的袈裟时也不应心生不悦。举例来说：对于蛇龙、土丘以及称为支提、受人供奉的树木等，有些人以花、香、香粉、衣布等恭敬供养；另一些人却在那里大便、小便，以泥涂抹，用棍杖击打

或以刀砍削等方式加以轻蔑。人们这样恭敬或不恭敬，蛇龙、土丘、支提树等并不会因此生起欢喜的悦，也不会生起心中不悦的忧。与此譬喻相同，得到好的袈裟时，也不应生起欢喜的悦。

得到不好的粗劣袈裟时，也不应生起心中不悦的忧。应当努力具足随所得知足（itarītara-santosa）。受用袈裟时，能如此省察，便应知为不痴正知。

（《殊胜义注》2-344；《中部义注》1-270。）

穿着、披覆袈裟时摄取色名的方法

关于穿着、披覆袈裟时如何成就不痴正知，本节分成两部分说明：一是摄取色名，二是为了使随所得知足明确生起而作省察。以下先略示摄取色名的部分。

1．首先，无论站着还是坐着，都应逐步建立定力。

2．再次摄取已经摄取过的色法与名法。〔这是为了取得势能，使智慧变得锐利。〕3．摄取有分意净界；继而以智慧分别、摄取依止该有分意净界、又缘袈裟所缘而生起的欲穿袈裟之心与心所。它们只是意门速行心路的心相续。

4．应当观见：由于这些心与心所，风界自性力偏胜的诸色聚——即一切相应色法——如何遍及全身；并一路随观至穿着袈裟的手。试着披上袈裟。在这些心生色聚中所含的风界，或者说风界自性力偏胜的四大种，会生起正在以穿着披覆袈裟这一行相运作的身表色；这些就是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。它们是主导色，是处于能运载这一行相的色法。应当以智慧分别、摄取这些色法。

5．手中存在的四十四种四因所生色法，是非主导色，是处于所运载这一行相的色法组。也应当以智慧分别、摄取这些色法。

6．这时，若把注意力置于袈裟中的四大种而观，就会很容易见到色聚微粒。应当分析这些色聚，摄取食素为第八法的食素八法聚。它们只是由一个色聚中所含的火界逐代相续产生的时节所生色。在这一观法中，这些时节生食素八法聚也属于非主导色，属于所运载

即处于所运载这一行相的色法组。

7．能够这样以智慧分别这些色法与名法以后，应当区分色、名：（1）主导色与非主导色属于色法；（2）想要穿着、披覆袈裟的心与心所属于名法。应当如此区分色与名。然后，仍以智慧观见这些色法与名法，并作如下分别确定：8．“没有人、众生、生命、自我、人类、天神或梵天；只有色与名。”能够这样摄取色名，便已在穿着、披覆袈裟时获得不痴正知智。如此观修而取得成就以后，为了在任何威仪中都能熟练，应在每一次穿着、披覆袈裟时摄取、观修色名。

至此，关于穿着、披覆袈裟时，如何摄取、观修以圆满有益正知、适宜正知、行处正知和不痴正知这四种正知的部分已经结束。现在继续说明使用钵时，如何修习以成就四种正知。

一、有益正知（钵）

使用钵时也是如此：想要使用钵之际，先不要仓促而迅速地拿起钵，应当省察：“若拿着此钵巡行托钵，我将获得钵食。”应当依拿起钵所能获得的这一利益而了知有益正知。〔意思是，应当省察利益以后才使用钵。〕

二、适宜正知（钵）

再者，对于身体瘦弱、力气不足的比丘，沉重的钵并不适宜。对于任何比丘，破裂以后从陶钵口沿开始用线缝缀四处、五处，即缀有四道、五道而难以洗净的钵，也都不适宜。内面粗糙、清洗时难以洗净的钵，

也不许可比丘使用；洗这种钵会成为比丘的一项牵碍（palibodha）。至于颜色如红宝石般美丽的钵，容易令人贪求、引生贪欲；应当依前面解释袈裟时所说的方法，理解它为何不适宜。

对于既非亲属、又没有邀请供养四资具的男女施主，以暗示等方式诱使他们想要供钵、实际供钵，如此以不许可的方法取得的钵，以及使受用它的比丘增长不善法、减损善法的钵，确实都是不适宜的钵。依律取得的钵，以及能使受用它的比丘减损不善法、增长善法

的钵，则称为适宜的钵。以智慧辨别适宜与不适宜这两类钵以后，避开不适宜的钵，只选择、摄取并使用适宜的钵；在这里，能够如此使用的智称为适宜正知。（《殊胜义注》2-344；《中部义注》1-270。）

三、行处正知（钵）

拿取、使用钵时，不舍弃自己惯常作意的某一业处〔例如四十业处中的入出息念业处〕；应当依此而了知行处正知。（《殊胜义注》2-344；《中部义注》1-270。）依这一教示，贤友若仍只处于止业处的阶段，就一面作意自己惯常作意的止业处，一面拿取钵；若已经进入观的阶段，则应逐步建立自己已经获得的定力，依照下面不痴正知部分的指示而修行。

四、不痴正知（钵）

身体之内，并没有一个称为“自我”、能够拿钵的人。想拿钵的心生起；该心使风界自性力偏胜的诸色聚生起。这些色聚遍及全身各处。这些色聚中所含的风界，换言之，风界自性力偏胜的四大种，使表色生起；这些就是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。正因为这些风界自性力偏胜的诸色聚遍及全身，拿取钵的动作才会生起。〔观法将在后文说明。〕在钵与手这两者中，钵没有心与意图，手也没有心

与意图。钵不知道“手拿住了我”，手也不知道“我们拿住了钵”；唯有诸界拿持着界的聚集。应当理解为如同用钳子夹持颜色如火、也就是烧得通红的钵。拿持此钵时，能如此省察，便应知为不痴正知。（《殊胜义注》2-345；《中部义注》1-270—271。）

摄取色名略法

1．逐步建立定力。

2．再次摄取已经摄取过的色法与名法。

3．试着慢慢拿起钵。

4．以智慧分别、摄取想拿钵的心与心所。

〔摄取有分意净界，并摄取想拿钵的意门速行心路心相续。善速行与不善速行会依如理作意或不如理作意而相应地运行。应以智慧逐一破除各个名密集，摄取这些名法，直至智见抵达究竟法。〕5．由于想要拿

取、持用钵的心——即正在拿取钵的意门速行心路——风界自性力偏胜的诸色聚，也就是诸色法，遍及全身，尤其遍及拿钵的手。应当以智慧观见这些色聚。它们就是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。

〔拿钵时，手若轻快灵活，其中就有色轻快性、色柔软性与色适应性；若不轻快灵活，便没有这三者。〕这些色法是主导色，是处于能运载钵这一行相的色法。

6．以智慧分别手中存在的四十四种色法。〔kāyaṭṭhāna，即存在于身门的四十四种色。〕它们是四因所生色法，是非主导色，是处于所运载这一行相的色法。

7．把注意力置于钵中的四大种而观。在这一阶段，会很容易见到色聚微粒。由于一个色聚中所含的火界，后一个又一个新的色聚逐代相续产生；这就是火界、亦即时节的增生。在这一部分，这些色法也是非主导色，是处于所运载这一行相的色法。

8．摄取色名。

（1）一切主导色与非主导色属于色法；（2）想拿钵的意门速行心路之心与心所法组属于名法。应当如此摄取色名。

9．分别确定色名：仍以这些色法与名法为所缘，作如下分别确定：“没有人、众生、生命、自我、人类、天神或梵天；只有色与名。”若能如此摄取色名直至究竟法，并以智慧加以分别，贤友便在这一阶段开始获得不痴正知智。到实修熟练时，无论前进、后退、直视、旁观、屈曲、伸展，或持用僧伽梨、钵与袈裟，都能随时观见色名，也就是五蕴。

殊胜正知行者

再说另一种方法：有些无依者手足残缺，疮疡创口不断淌出脓血，蛆虫一团团涌出，黑蝇密密麻麻地嗡嗡聚集；他们住在无依者歇宿的路亭里。具有悲悯、其心与悲相应的善士看到这些无依之人，便把包扎伤口所用的布片、旧裙布〔绷带布〕，以及装在破锅片等器物里的药带来，放在他们近旁。

这些用品中，有的人得到光滑、良好的布片或旧裙布来包扎伤口，有的人得到的则较厚、较粗糙。盛药的杯器也是如此：有的人得到美观、完好的药杯，有的人得到的却不美观、形状不匀称。

对于绷带布的好坏、盛药杯器的好坏，这些无依者心中既不欢喜，也不忧伤。确实，他们所需要的，只是足以把伤口遮住的旧裙布或布片，以及足以盛药的杯器而已。

正如这个譬喻，瑜伽行比丘把衣看作包扎伤口的旧裙布或布片〔如覆盖疮口之衣〕，把钵看作给无依者盛药的杯器，把钵中所得的食物看作药杯里所装的药。应当知道：这样的比丘在携带僧伽梨、钵与衣时，以不痴正知智，成为“殊胜正知行者”——也就是能运用殊胜智慧审察、实行正知智的人。（《殊胜义注》2-345；《“食、饮、嚼、尝时正知而行。”

食、饮、嚼、尝时正知而行

原书 417

一、有益正知

巴利文“ပဋိသင်္ခါ ယောနိသော ပိဏ္ဍပါတံ ပဋိသေဝါမိ”——“我如理省察而受用钵食”——等，是进食时省察资具的经文。能够分别了知这段经文所开示的八种利益之智，称为有益正知智。〔这些利益前文已经说明。〕（《殊胜义注》2-345。）

二、适宜正知

在粗劣的食物、优良的食物、苦味、甜味等之中，若某种食物不能给某位比丘带来安适，那种食物对该比丘便不适宜。

原书 418

至于某种食物，若是向既非亲属、又未就四资具作过邀请的男女施主，以暗示想让他们布施等手段，用不合律的方式求得；又若受用这种食物的比丘，不善法随之增长，善法反而衰减，那么这种食物确实是不合宜、不适合、不适宜的食物。反之，依世尊所许可、与律相符的方式求得的食物，受用后能带来安适的食物，以及能令受用者的不善法减少、唯使善法增长的食物，才称为适宜、应当受用的食物

。如此以智慧辨别适宜与不适宜，并且只抉择适宜者之智，应知称为适宜正知。（《殊胜义注》2-345；《中部义注》1-271。）

三、行处正知

食、饮、嚼、尝时，不舍弃自己原本惯常作意的业处，仍持续作意；这种作意之智，应知称为行处正知。

> （《殊胜义注》2-345；《中部义注》1-271。）

四、不痴正知

（甲）身体内部并不存在一个称为“我”、能够进食的人。想吃的心生起；该心使风界自性力偏胜的诸色聚，也就是诸色法生起。这些色聚中所含的风界——或者说，风界自性力偏胜的四大种——在使身表生起的同时生起；这些色聚就是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。由于这些色聚遍满全身，尤其遍至执持钵的手，执持钵这一动作便生起。

> （《殊胜义注》2-345；《中部义注》1-271。）

〔逐步建立定力，摄取名色以后，应从有分意净界处守候，摄取由想吃之心与想执持钵之心所主导的意门速行心路相续诸名法组。再摄取由这些心所生、风界自性力偏胜的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。

这些是主导色。接着摄取手中存在的四十四种四因所生色；它们是非主导色。主导色以能运载的形态生起，非主导色以所运载的形态生起。钵与食物都是时节生食素八法色，属于非主导色。应把所有这些主导色与非主导色摄取到究竟法层面。想执持钵、想吃的意门速行心路之心与心所是名法；主导色与非主导色是色法。应以智分别、摄取这两类名色。

这些名色的协调和合本身，就称为执持钵；由于这些名色

原书 419

彼此协调、会聚相合，执持钵这一动作才会生起。若能摄取、观修这一点，下面继续说明的各项也能仿此摄取、理解，直至智见抵达究竟法。应依此方法摄取名色。〕〔续读。〕（乙）由于想把手伸入钵中的心，风界自性力偏胜、含有身表的诸色聚〔即身表九法聚与身表、轻快性等十二法聚〕便遍满全身，尤其遍至将伸入钵中的手，因此把手伸入钵中的动作才会生起。〔应摄取想把手伸入钵中的意门速行心路之心、心所名法组，以及已经伸入钵中的

手中存在的主导色与非主导色，以及称作钵的时节生食素八法色、称作食物的时节生食素八法色；应摄取这些色与名。〕（丙）由于想制作食团的心，风界自性力偏胜、含有身表的诸色聚，也就是诸色法，便遍满全身，尤其遍至正在制作食团的手，因此制作食团这一动作才会生起。（《殊胜义注》2-345。）〔应摄取由想制作、正在制作食团之心所主导的意门速行心路之心、心所名法组，以及存在于正在制作食团的手中〔或存在于包括这只手在内的全身中〕的主导色与非主导色

以及称作食物的时节生食素八法色；应摄取这些名色，直至智见抵达究竟法。〕（丁）由于想把食团从钵中移出、举向口中的心，风界自性力偏胜、含有身表的诸色聚，也就是诸色法，便遍满全身，尤其遍至正在移出、举起食团的手，因此把食团从钵中移出并举向口中的动作才会生起。（《殊胜义注》2-345。）〔应摄取由想把食团从钵中移出并举向口中之心所主导的意门速行心路之心、心所名法组，以及生起、存在于正在举起食团之手中的主导色与非主导色，连同被称说、假立为“食物”

的时节生食素八法色；应以智分别这些色与名，摄取直至智见抵达究竟法。〕（戊）由于想张口的心，风界自性力偏胜、含有身表的诸色聚，也就是诸色法，便遍满全身，尤其遍至口腔、嘴部以及把食团举送过来的手，因此张开口腔这一动作才会生起。（《殊胜义注》2-346。）

原书 420

〔这里也应摄取由想张开口腔之心所主导的意门速行心路之心、心所名法组，存在于举送食团的手与口腔中的主导色、非主导色，以及称作食物的时节生食素八法色；应摄取这些色与名，直至智见抵达究竟法。〕（己）并不是某个人用铁钩或机械把两颚撬开。实际情形是：1．想张口的心；2．想把食团放入口中的心；3．想咀嚼食物的心；4．想使用舌头的心。由这些心所主导、其间由有分隔开而一次又一次连续生起的

诸意门速行心路之心、心所，生起风界自性力偏胜的诸色聚，也就是诸色法；由于这些色法遍满全身，尤其遍至把食团送入口中的手与口腔，才会生起：1．张口；2．把食团放入口腔；3．使上齿完成杵的作用、下齿完成臼的作用〔也就是咀嚼食团〕；4．使舌头完成手的作用。

〔这里也应把上述其间由有分隔开、连续不断生起的意门速行心路之心、心所名法组，存在于手、口、舌中的主导色与非主导色，以及称作食物的时节生食素八法色，摄取到智见抵达究竟法。〕（庚）如此进食时，从舌尖流出的稀薄唾液涂布食物，从舌根流出的黏稠唾液也涂布食物；舌头像手一样，在下齿这座臼中把食物反复翻动，以唾液之水润湿，再由上齿这根杵把它磨得细碎。

并不存在某个人拿着匙或长柄勺把食物送进去。

唯由风界而进入。（《殊胜义注》2-346；《中部义注》1-272。）〔这里：（1）想咀嚼的心，换言之，由想咀嚼之心所主导的诸意门速行心路，一心路与另一心路之间由有分隔开，并有许多心路连续不断生起。

瑜伽行者应摄取这些由想咀嚼之心所主导的意门速行心路之心、心所

名法组，以及存在于口、舌、齿等处的主导色与非主导色，还有称作食物的时节生食素八法色；应摄取这些名色，直至智见抵达究竟法。

（2）还应继续摄取由想吞咽食物之心所主导的意门速行心路之心、心所名法组，存在于颈部、咽喉中的主导色与非主导色〔即呈现吞咽食物作用的诸色〕，以及称作食物的时节生食素八法色。这里，在非主导色中还包括唾液身分的十六种色。

（3）在咀嚼、吞咽食物期间，应摄取间或生起、缘取味所缘的舌门心路与意门心路诸名法组；该味所缘包含在称作食物的时节生食素八法色中。还应摄取舌中与舌净色同在的五十四种色法，以及与味所缘同在、称作食物的时节生食素八法色；应“唯由风界而进入。”（《殊胜义注》2-346。）这里所谓“风界”，是指包含在名为“下行风”的风身分中的风界。所谓下行风，就是位于肠内、向下流动的

风身分。这个身分中有三十三种色〔参见色业处篇〕：1．业生的命根九法聚——九种色法；2．心生食素八法聚——八种色法；3．时节生食素八法聚——八种色法；4．食生食素八法聚——八种色法；合计三十三种色法。其中的心生食素八法色，在当前这一阶段，也就是这里正在说明的阶段，是由想吞咽食物的诸心，换言之，由想吞咽食物之心所主导的意门速行心路之心、心所名法组所生。虽然在下行风这一身分中只列出了真实色法，但在吞咽食物的时候

这些心生色中也可能包括表色。因此，前文才指示也要摄取表色。凭借这三十三种色中所含风界的力量，食物进入内部。吞咽的刹那，心仍在起主导作用，所以前文才指示摄取该心以及主导色、非主导色；吞咽时，心生风界也仍在起主导作用。然而，食物已经进入以后，四因所生的一切风界都在起主导作用。因此，义注解释说：“ဝါယောဓာတုယာဝ ပဝိသတိ”——“唯由风界而进入。”

（辛）对于每一次进入的食物，那位铺设稻草垫〔叶垫〕而把它承接托住的

并不存在这样一个人；食物只是凭风界之力而停住。〔这里，称为下行风与上行风的两种风界身分，各有33种色法。在这33种色法中，风界具有强大的支持、稳固之力。正因这33种风界支持力偏胜的色法，进入食物通道的新食身分（胃中物）才能停住。应摄取这33种色法，以及称为新食身分的时节生食素八法色。〕（壬）对于每一处停留在包括胃在内的整个食物通道中的

食物，并没有任何人支起炉架、生火烹煮。

唯有能使食物消化、称为 gahaṇī 的消化火界——腹火——把食物煮至熟化。

〔胃周围等各处的命根九法聚中所含的火界，称为消化火界，也就是能使食物消化的腹火。在这一阶段，瑜伽行者应当摄取：1．称为 anta、包括胃在内而遍及整个食物通道的肠身分中的44种色法；2．能够支持、推动食物停住并向下移动，风界自性力偏胜的上行风身分33种色法与下行风身分33种色法；3．称为新食身分的时节生食素八法色；4．消化火界自性力偏胜、正在使新食身分熟化的命根九法聚色。应以智分别

并摄取这些色法。〕（《殊胜义注》2-346。）（癸）对于每一份已经消化的食物，并没有任何人用小棍或手杖把它运送到体外；唯有风界把它排出。（《殊胜义注》2-346。）在这一阶段，称为下行风的向下流动之风已经变得强盛。因此，瑜伽行者应当摄取：1．风界自性力偏胜的下行风身分33种色法；2．存在于肠身分中的44种色法；3．称为新食身分或旧食身分的时节生食素八法色；4．消化火界自性力偏胜、能使食物消化的命根

九法聚色；5．称为流动胆汁（abaddha-pitta）的胆汁身分44种色法。应摄取、以智分别这些色法。这里的流动胆汁，是消化火界烹熟肠内食物、使之消化时，给予扶助的一种身分。

在这一阶段，上行风——向上流动之风的身分——力量较弱。不过，对于诸界紊乱、失去平衡的人，上行风有时也会发生；届时也应把它一并摄取。

注意

1．食物吞下以后，进入食物通道及胃中的阶段；2．食物停留在胃中的阶段；3．食物正被烹熟、消化的阶段；4．食物正被向下排出体外的阶段——在这些阶段中，色法的活动作用显著，名法的活动作用不显著，所以义注没有说明名法。然而，在这些时刻，名法仍然不断生起。由于进食之事尚未结束，想再吃、想咀嚼、想吞咽等心，或者以这些心为主导的意门速行心路，也会一再连续生起。不过，这些心与上述食物进入的阶段、停留在胃中的阶段、正在烹熟

的阶段及正在向外排出的阶段并不相干，所以义注没有指示摄取它们。不过，也确有与这些阶段相关的名法。要辨明它们，应从以下两类身分所含的心生色说起：1．上行风身分，即向上流动之风身分的33种色法；2．下行风身分，即向下流动之风身分的33种色法。这两种身分各自都含有心生食素八法色聚。能产生这些心生色的因心，就是进食期间生起、除五识以外，连同有分在内的诸心路心与心所。这些心与心所名法组，会依进食者的情况，随其如理作意或不如理作

意，而成为相应含有善速行或不善速行的路心；也有离路的有分心。每一个这样的心，都能产生许多心生食素八法色聚。这些心生色，含在上述上行风与下行风两种风界身分各自的33种色法之中。

但是，在上述食物进入、停留、烹熟和排出的四个阶段中，并非只有这一种心生风界居于主导；上行风与下行风身分中所含的

1．命根九法聚色中所含的业生风界；2．心生食素八法色中所含的心生风界；3．时节生食素八法色中所含的时节生风界；4．食生食素八法色中所含的食生风界——这四种风界全都居于主导。因此，义注并非只针对心生风界而解释，而是以“ဝါယောဓာတုယာဝ ပဝိသတိ”（唯由风界而入）等语，通指四种风界而作解释。

贤善者若想在上述1．食物进入、2．食物停留、3．食物正被烹熟、4．食物正被排出的各个阶段、各个时刻，也摄取名法，那么可以摄取：能产生上行风、下行风身分中所含心生食素八法色的五门心路名法（五识除外）、意门心路名法，以及有分名法。这些五门、意门心路，会以进食者的作意方式为基础，成为种种心路、种种心。不过，在这一阶段，即使已经会摄取有分意净界，要摄取该有分名法组——心与心所——仍会有很大困难。若仍有困难

便暂且略去；待修到缘起部分时，再重新摄取。义注的话还没有说完，因此请继续读下去。

（甲）如此，风界：1．把食团向前送到口腔。

2．从口腔送入腹内，沿途混合并碾碎食物。

换一种说法：1．它把食物送过口腔入口。

2．把已经到达并停留在腹内的食物输送到周围各处。〔这是指食生食素八法色的扩散。〕3．承托食物。〔使食物停留在包括胃在内的肠身分中。〕4．反复翻转食物。〔这是咀嚼时舌所执行的作用。〕5．把食物粉碎。〔即以咀嚼加以碾碎。〕6．使食物干燥。

7．又把食物排出。〔即向体外排出。〕

（乙）地界：1．承托食物。〔使食物停留在胃、肠身分中。〕2．反复翻转食物。

3．把食物粉碎。

4．使食物干燥。〔这是说，地界吸取已嚼食物中所含的水分，使食物失去水分而干燥。〕5．又把食物排出体外。（《殊胜义注》2“在这里，风界唯有与地界俱，才能完成对食物的承托、翻转、粉碎与干燥，并非单独完成；因此，这些也被说为地界的作用。”（《长部复注》1-251。）也就是说，承托〔运载〕食物、反复翻转、粉碎、使之干燥等作用，只能由风界与地界共同完成，单独的风界不能完成。因此，义注不只把它们解释为风界的作用，也解释为地界的作用。（《长部复注》1-251。）〔这里只依主导法之理而说——地界与风界也不能离开同聚的其余色法而单独生起，所以

应知，这是依主导法之理而作的解释。

还应以非主导者的身份，把同聚的其余色法一并摄取。因为只有破除密集，智见才能抵达究竟法。那些色法前文已经说明过。〕（丙）水界：1．润湿食物。〔这里特别指唾液身分与流动胆汁身分。〕2．保持已经润湿的食物。〔唾液身分与流动胆汁身分特别使食物保持湿润，不致因风界等其他界而干燥。〕（《殊胜义注》2-346。）（丁）火界：把每一份进入胃与肠内的食物烹熟。

（《殊胜义注》2-346。）

（戊）空界：执行为食物提供进入、排出通道的作用。〔空界是一种特别发挥区隔作用的色，使存在于肠、胃身分中的色聚与新食身分中的色聚彼此不相混合；它借助称为下行风、向下流动的风界身分诸色法，为进入体内的新食身分诸色法及排出体外的旧食身分诸色法开辟通道。〕

原书 426

（“识界依随各处的正确运作而作意。”（《殊胜义注》2-346。）《根本复注》解释：“အာဘုဇတိတိ ပရိယေသနဇ္ဈောဟရဏာဇိဏ္ဏာဇိဏ္ဏတာဒိ အာဝဇ္ဇေတိ၊ ဝိဇာနာတီတိ အတ္ထော။ တံတံ- ဝိဇာနနနိပ္ဖါဒကောယေဝ ဟိ ပယောဂေါ "သမ္မာပယောဂေါ"တိ ဝုတ္တောတိ။ အထ ဝါ "သမ္မာပဋိပတ္တိမာဂမ္မ အဗ္ဘန္တရေ အတ္တာ နာမ ကောစိ ဘုဇနကော နတ္ထိ"တိအာဒိနာ ဝိဇာနနံ အာဘုဇနံ။ (မူလဋီ-၂-၁၈၂။)”译：“所谓作意，意思是转向并了知寻求、吞咽、已经消化或尚未消化等。因为只有能成办对各种事项之了知的运作，才称为‘正确运作’。或者，依正行而以‘身体内部并无任何一个名为自我的进食者’等方式了知，就是作意。”（《根本复注》2-182。）《随复注》又说：“သမ္မာပဋိပတ္တိန္တိ ဓမ္မေသု အဝိပရီတပဋိပတ္တိ ယထာဘူတာဝဗောဓံ။ (အနုဋီ-၂-၁၈၄။)”译：“所谓正行，是对诸法不颠倒的行持，即如实通达。”（《随复注》2-184。）识界在各项作用中，以正确运作为所依而作意、了知。所谓作意、了知，是说它思惟、作意并了知寻求食物、吞咽食物，以及所食之物已经消化或尚未消化等。因为，寻求食物、吞咽食物、食物已消化或未消化等各个

所缘之认知，正是由能成办这种认知的运作来完成，所以这种运作称为“正确运作”。某种运作若能完成寻求食物等事，也就能完成对寻求食物等所缘的认知。依这些解释，识界从寻求食物开始，直至旧食排出体外为止，以瑜伽行者各项正确运作为所依，执行了知的作用。不过，根本复注师认为这样解释仍不充分，所以又作出另一种解释。

识界从上述寻求食物开始，直至食物排出体外为止，在各项活动中，以应当遵循、实践而随顺九种出世间法的善妙正确行持——称为“正行”——为因缘，对所缘作意，把心导向所缘。以省察智思惟而受用食物；摄取、作意进食各个时刻生起的色名；若有能力，便修习毗婆舍那、作观照——这些都是正行。依止这种正行，而了知“身体内部并没有任何一个名为自我的进食者”等；识界执行的正是这种了知作用。

如此，受用食物时，能够思惟、作意由地界、水界、火界、风界、空界、识界这六界所主导的色名之生起；应知，这种智就是不痴正知智。

（《殊胜义注》2-346；《中部义注》1-272。）

以上就是义注与复注对于“အသိတေ ပိတေ ခါယိတေ သာယိတေ သမ္မဇာနကာရိ ဟောတိ”——“食、饮、嚼、尝时正知而行”——这段教说旨义的解释。在这一部分，意思是：食、饮、嚼、尝时，若能以智分别、摄取五蕴，也就是色与名两类法，便已获得不痴正知。贤善者若唯独向往、企求真正的涅槃，就必须亲自现前、透彻地了知这五蕴；应当努力

原书 427

获得亲自了知之智，使智见抵达究竟法，而不是让求知之路只在别人的口头上走到尽头。因此，贤善的你……若真正想要真实的涅槃，就不要只凭别人的说法而向往；只管努力亲自了知。

另一种不痴正知的生起方式

1．就为托钵而朝托钵村前往而言；2．就在托钵村中巡行、寻求钵食而言；3．就受用已经获得的食物而言；4．就食物的住处而言——它停留在包括胃在内的整个食物通道中，与唾液、胆汁、痰等污秽混合；5．就储藏在胃等处而言；6．就尚未消化而言；7．就已经消化而言；8．就食物所产生的结果而言——成为虫食、燃烧之火、粪便、尿液及血肉等；9．就从九孔门及疮口渗漏流出的后果而言；10．就遍处涂污而言

如此，从这十个方面思惟食物可厌、可厌恶之性，也应由此了知食、饮、嚼、尝时的不痴正知智。

（《殊胜义注》2-346。）

大小便利时正知而行

大小便利时正知而行

一、有益正知

到了应当大小便利的时候，若仍不大小便，全身就会出汗，眼睛会翻转，心也不能安定，还可能生起其他疾病。若在应当便利时大小便，这一切过患便都不会发生。此处所谓利益，正是这些过患不生。应当知道：能够辨别这一利益之智，就是有益正知智。

二、适宜正知

寺院中会划定 vaccakuṭi——大便房、passāvakuṭi——小便房等大小便利之处。这样划定的地方，就是

适合大小便利之处。若比丘不在划定之处，而在不应大小便利的地方大小便，即会犯戒〔因为世尊已经制定不得如此〕，还会招致恶名、名誉受损——被人说成不尊重律制。

“所谓‘不适当处’，是指被人或非人所占有的不宜之地，例如田地、神祠等。发怒的非人，或人，确实会使〔在此便利者〕丧命。”所谓不应大小便利之处，是指人们占有的庭园、土地等，以及诸天、非人占有的树木等不宜便利的地方，如田地、神祠等。确实，由于对方在不宜之处大小便而心生不满、发怒的非人或人，可能使便利者丧命。

（《长部复注》1-252。）

依此说法，在被认为可能是诸天、非人宫殿居所的大树下，也应避免大小便利，否则可能危及生命。

《合诵经义注》解释：在僧众所住的寺院范围内、佛塔范围内，以及在尚无围界时本应属于围界的区域内，若在家人大小便利、吐痰、穿鞋或撑伞，会使其皈依三宝之德衰损。

若在划定为大小便利处的适当地点大小便，上述一切过患都不会发生。此处所谓适宜，正是没有这些过患。

能够以智慧辨别这种适宜，称为适宜正知智。（《殊胜义注》2-346—347。）

三、行处正知

大小便利时，不舍弃自己惯常作意的业处〔四十业处中的任一种〕，仍只作意该业处；应当知道，这称为行处正知智。

（《殊胜义注》2-347。）

四、不痴正知

身体内部并不存在一个名为“我”、执行大小便利动作的人。欲大小便之心生起；该心产生风界自性力偏胜的诸色聚。那些色聚中所含的风界——或者说，风界自性力偏胜的四大种——在使身表色生起的同时生起。这些色法就是身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚。

由于这些风界自性力偏胜的色聚遍满全身，

尤其扩展到大小便处附近，大小便利便发生了。（《殊胜义注》2-347；《中部义注》1-273。）

摄取色名的方法

1．逐步建立定力，再次摄取此前已经摄取过的名色。

2．摄取有分意净界。

3．摄取缘取大小便而生、由欲大小便之心主导的意门速行心路之心与心所，即名法组。

4．摄取由上述心与心所所生、风界自性力偏胜的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚之诸色法。这些就是主导色。

5．还应摄取称为“下行风”、向下流动的风身分中三十三种色法。这些是四因所生色，其中也包含四因所生风界，又包含心生风界。这些心生色与心生风界，可能由欲大小便之心所主导的意门速行心路诸心所生，也可能由有分心所生；大小便利时，因思量、想象种种所缘而生的诸五门心路〔五识除外〕及意门心路，也可能产生这些心生色与心生风界，

这些也都可能包括在内。

在上述种种心生色与心生风界中，大小便利之际，由欲大小便之心所主导的意门速行心路诸心所生的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚，是主导色；其余心生色与心生风界并不居于主导。同样，下行风——向下流动的风身分——所含的业生色、时节生色、食生色，以及业生风、时节生风、食生风，也都不居于主导。因此，第4项单独列出居于主导的心生色，第5项则列出不居于主导的四因所生色。

然而，不居于主导的业生风、心生风、时节生风与食生风，仍会特别支持、助成居于主导的心生风界。大小便利时，若这四种风界不能共同参与，排泄便无法完成。可以想想尿潴留或便秘的情形：欲大小便之心虽已生起，却仍无法排出。因此，前文解释 asite sampajānākārī hoti 一句时说："ဝါယောဓာတုယေဝ နိဟရတိ။"——"唯有风界将其排出。"（《殊胜义注》2-346；《中部义注》1-272。）

前文已经说明，是四因所生风界把旧食运送到体外。本节则应当这样理解：心生风界在四种风界中自性力偏胜，是居于主导的色，所以这里又从心生风界说明大小便利。

瑜伽行者应把上述一切主导色与非主导色都摄取起来，以智慧分别辨识。

6．还应摄取称为旧食身分与尿身分的时节生食素八法色；这些色法就是非主导色。

主导色，是以能运载的形态生起之色；非主导色，是以所运载的形态生起之色。

（甲）上述主导色与非主导色，是色法；（乙）由欲大小便之心主导的意门速行心路心相续，是名法。应当这样分别色与名。〔大小便利时生起的其他名法，也同样可以摄取。〕

举譬喻说明

譬如疮疡成熟、脓已成形以后，疮口破裂，脓血便不由自主地从伤口流出；又如水罐盛得过满〔向罐中继续倒水，以至水溢出〕，水便不由自主地从罐中流出。同样，积聚在旧食处与尿处的大小便，受到风界〔心生风界或四因所生风界〕推动之力的逼迫，即使不由意愿，也会排出。排出的大小便既已被舍弃，对该比丘而言就不再是自己的财物。

它既不是交付给任何人的东西，又只有可厌、可恶的性质，因此也不是他人的财物；它只是由身体形成、只是这具身躯的后果而已。譬如有人从竹筒、水瓶等容器中倒掉旧水，那旧水既不是倒水者自己的财物，也不是他人的财物；发生的只是容器得到清净。同样，能够这样省察之智，应知就是大小便利时的不痴正知智。（《殊胜义注》2-347；《中部义注》1-273。）

三类威仪的区分方式

原书第 430 – 432 页

三类威仪的区分方式

巴利原串（逐字）："ဂစ္ဆန္တော ဝါ ဂစ္ဆာမီတိ ပဇာနာတိ၊ ဌိတော ဝါ ဌိတောမှီတိ ပဇာနာတိ၊ နိသိန္နော ဝါ နိသိန္နောမှီတိ ပဇာ- နာတိ၊ သယာနော ဝါ သယာနောမှီတိ ပဇာနာတီ"တိ ဣမသ္မိဉ္စိ ဌာနေ အဒ္ဓါနဂ္ဂရိယာပထာ ကထိတာ။译义："'行时，了知'我在行'；住时，了知'我正住'；坐时，了知'我正坐'；卧时，了知'我正卧'"——诚然，在这里宣说的是长时威仪。"

原书 431

巴利原串（逐字）："အဘိက္ကန္တေ ပဋိက္ကန္တေ အာလောကိတေ ဝိလောကိတေ သမိဉ္ဇိတေ ပသာရိတေ"တိ ဣမသ္မိံ မဇ္ဈိမာ။译义："'前进、退返、正视、旁视、屈曲、伸展'——在这里宣说的是中等威仪。"

巴利原串一（逐字）："ဂတေ ဌိတေ နိသိန္နေ သုတ္တေ ဇာဂရိတေ"တိ ဣဓ ပန ခုဒ္ဒကခုဏ္ဍိကဂ္ဂရိယာပထာ ကထိတာ။ တသ္မာ ဧတေသုပိ ဝုတ္တနယေနေဝ သမ္ပဇာနကာရိတာ ဝေဒိတဗ္ဗာ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၃) 译义："'行、住、坐、眠、觉'——而这里宣说的是细小杂项威仪。因此，在这些情形中，也应依上述方法理解正知而行。"（《中部义注》1-273。）巴利原串二（逐字）：ဧတ္ထ ဓ ဧကော ဣရိယာပထော ဒ္ဝိသု ဌာနေသု အာဂတော။ သော ဟေဋ္ဌာ အဘိက္ကန္တေ ပဋိက္ကန္တေတိ ဧတ္ထ ဘိက္ခာစာရဂါမံ ဂစ္ဆတော ဓ အာဂစ္ဆတော ဓ အဒ္ဓါနဂမနဝသေန ကထိတော။ ဂတေ ဌိတေ နိသိန္နေတိ ဧတ္ထ ဝိဟာရေ ခုဏ္ဍိကပါဒဒ္ဓါရဣရိယာပထဝသေန ကထိတောတိ ဝေဒိတဗ္ဗော။ (အတိ-ဋ္ဌ-၂-၃၄၈) 译义："这里，同一种威仪在两处出现。上文'前进、退返'之处，是就前往托钵村和从托钵村返回的长途行走而说；这里'行、住、坐'之处，则应知是就寺院内抬脚等细小威仪而说。"（《殊胜义注》2-348。）巴利原串三（逐字）：အဒ္ဓါန ဂ္ဂရိယာပထာ စိရတရပ္ပဝတ္တိကာ ဒီဃကာလိကာ ဣရိယာပထာ။ မဇ္ဈိမာ ဘိက္ခာစရဏာဒိဝသေန ပဝတ္တာ။ ခုဏ္ဍိယဂ္ဂရိယာပထာ ဝိဟာရေ၊ အညတ္ထာပိ ဣတော စိတော ဓ ပရိဝတ္တနာဒိဝသေန ပဝတ္တာတိ ဝဒန္တိ။ (ဒီ-ဋ္ဌ-၁-၂၅၂) 译义："长时威仪，是转起较久、持续时间较长的威仪；中等威仪，是依托钵行等而转起的威仪；所谓细小威仪，则是在寺院内，或在其他地方，以向这里、那里转身等方式转起的威仪。"（《长部复注》1-252。）（甲）在威仪部分：1．行时，了知正在行。

2．住时，了知正在住。

3．坐时，了知正在坐。

4．卧时，了知正在卧。佛陀在这四处如此开示，是指持续时间较久、延续较长的诸威仪而说；它们就是持续时间最长的一类威仪。

（乙）再说正知部分：1．abhikkante = 前进时；2．paṭikkante = 退返时；3．ālokite = 正视时；4．vilokite = 旁视时；5．samiñjite = 屈曲时；6．pasārite = 伸展时。佛陀教导在这六处以正知智而行，所指的是以前往托钵、巡回托钵、从托钵村返回等方式生起、持续时间中等的诸威仪。

（丙）再说正知部分的第二组：1．gate = 行时；2．ṭhite = 住时；3．nisinne = 坐时；4．sutte = 眠时（睡着时）；5．jāgarite = 觉时（醒来时）

原书 432

佛陀再次教导，应当以正知智而行。在这五处，佛陀是就寺院内外任何地方因到处走动而生起的细小威仪而说。因此，对于 gate、ṭhite、nisinne、sutte、jāgarite，也应依前述解释，理解如何以正知智而行。（《中部

义注》1-273。）

三藏大湿婆长老之说

原书第 432 – 440 页

原书 432

三藏大湿婆长老之说

在正知部分最后宣说的七处观法——1．gate，行时；2．ṭhite，住时；3．nisinne，坐时；4．sutte，眠时（睡着时）；5．jāgarite，觉时（醒来时）；6．bhāsite，说话时；7．tuṇhībhāve，不语、保持沉默时——义注师也郑重记载了持三藏、阿罗汉大湿婆长老的长老之说。依大湿婆长老之意，威仪部分的观法，以及 abhikkante、paṭikkante 等观法，仍应如前文所述，以四种正知，尤其通过摄取、观修色名而修习。至于正知部分最后所说的 gate、ṭhite 等七处，即行、住、坐等处，他则主张依下述方式摄取、观修色名。依大湿婆长老

之说，应以智再度回观：在一个又一个先前威仪阶段生起的色名，已经就在各自当时的威仪阶段灭尽。义注正是从这种回观的角度，解释“正知而行”。

一、行时正知而行

巴利原串（逐字）：ယော စိရံ ဂန္ဆာ ဝါ စင်္ကမိတ္ထာ ဝါ အဝရတာဂေ ဌိတော ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ "စင်္ကမနကာလေ ဝဝတ္ထာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ"တိ၊ အယံ ဂတေ သမ္မဇာနာတီ နာမ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၃။) 译义：“一个人在长久行走或经行之后，后来站住，如是省察：‘经行时转起的色法与非色法〔名法〕，已经就在彼处灭尽。’这称为‘行时正知而行’。”（《中部义注》1-273。）某位瑜伽行者长久行走或经行之后，后来站住，〔如此观照：〕“经行期间生起的色法与名法，都已经就在那段经行期间灭尽”

原书 433

如此，他以智打破所谓色块、色团、名块、名团的密集整体，将经行当时生起的色名诸法分别开来，一一省察、观修。这就称为 gate sampajānakārī——行时以正知智省察而行、观修而行。（《中部义注》1-273。）

摄取、观修的方法

1．先保持站立，逐步建立定力。

2．在观修尚未获得良好势力、智尚未十分锐利之前，先重新摄取已经摄取过的色名。

3．继续摄取站立时的色名。〔这里只指当下正在站立时生起的色名。〕4．当能够全面摄取站立时的色名后，继续摄取尚未站住之前、离现在最近的色名。

5．依此方法，把心导向过去，逐步向更早处推进，摄取经行期间的色名。

6．也要以智看见各组色名就在各自生起的当下（先前实际生起的当下）灭尽，并如此摄取、观修：“经行期间生起（曾经生起）的色法与名法，都已经就在那段经行期间灭尽。”

“所谓‘省察’，即反复审视；以智眼分解之后，分别一一而见。”（《中部复注》1-365。）依这段复注的解释，这里把 paṭisañcikkhati 译为：以智打破所谓色块、色团、名块、名团的密集整体，将它们分别开来，一一省察、观修。这样翻译，是为了清楚表明它并非指臆测式的思考。

二、住时正知而行

巴利原串（逐字）：ယော သဇ္ဈာယံ ဝါ ကရောန္တော ပဉ္ဟံ ဝါ ဝိဿဇ္ဇေန္တော ကမ္မဋ္ဌာနံ ဝါ မနသိကရောန္တော စိရံ ဌတ္ဝာ အပရဘာဂေ နိသိန္နော ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ --- "ဌိတကာလေ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ"တိ။ အယံ ဌိတေ သမ္မဇာနာ ကာရီ နာမ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၃။) 译义：“一个人诵习、回答问题或作意业处，长久站立之后，后来坐下，如是省察：‘站立时转起的色法与非色法〔名法〕，已经就在彼处灭尽。’这称为‘住时正知而行’。”（《中部义注》1-273。）某位瑜伽行者诵读教理、回答某个问题，或作意业处，长久站立之后，后来坐下，〔如此观照：〕

“站立期间生起的色法与名法，都已经就在那段站立期间灭尽。”如此，他以智打破所谓色法密集与名法密集的色块、名块，将它们分别开来，一一省察、观修。这样观修，就称为 ṭhite sampajānakārī——住时正知而行。（《中部义注》1-273。）摄取、观修的方法是：坐着逐步建立定力后，再次摄取色名；当观修获得良好势力时，把智导向过去，继续逐步摄取站立期间曾经生起的色名。这些观法，正是再度回观离现在最近的过去色名。

三、坐时正知而行

巴利原串（逐字）：ယော သဇ္ဈာယာဒိကရဏဝသေနေဝ စိရံ နိသီဒိတ္ဝာ အပရဘာဂေ နိပန္နော ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ "နိသိန္နဿ ကာလေ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ"တိ၊ အယံ နိသိန္နေ သမ္မဇာနကာရီ နာမ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၃။) 译义：“一个人因诵习等而长久坐着，后来躺卧，如是省察：‘坐时转起的色法与非色法〔名法〕，已经就在彼处灭尽。’这称为‘坐时正知而行’。”（《中部义注》1-273。）某位瑜伽行者因为诵读教理、回答问题、作意业处等活动而长久坐着，后来躺卧，〔如此观照：〕“坐着期间生起的色法与名法，都已经就在那段坐着期间灭尽。”如此，他以智打破所谓色块、色团、名块、名团的密集整体，将它们分别开来，一一省察、观修。这样观修，就是

nisinne sampajānakārī，坐时正知而行。（《中部义注》1-273。）逐步建立定力，在躺卧时摄取色名以后，应从躺卧前最近的坐姿中存在的色名开始，把智导向过去，逐步重新摄取色名。

4、5．眠、觉时正知而行

巴利原串（逐字）：ယော ပန နိပန္နကော သဇ္ဈာယံ ဝါ ကရောန္တော ကမ္မဋ္ဌာနံ ဝါ မနသိကရောန္တော နိဒ္ဒံ ဩက္ကမိတ္ဝာ အပရ- ဘာဂေ ဝုဋ္ဌာယ ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ "သယနကာလေ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ"တိ၊ အယံ သုတ္တေ ဇာဂရိတေ စ သမ္မဇာနကာရီ နာမ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၃-၂၇၄။) 译义：“一个人躺卧着诵习或作意业处，入睡以后，后来醒来，如是省察：‘睡眠时转起的色法与非色法〔名法〕，已经就在彼处灭尽。’这称为‘眠时与觉时正知而行’。”（《中部义注》1-273—274。）

某位瑜伽行者躺卧着诵读教理，或作意业处，入睡以后，后来从睡眠中醒来，〔如此观照：〕“睡眠期间生起的色法与名法，都已经就在那段睡眠期间灭尽。”如此，他以智打破所谓色块、色团、名块、名团的密集整体，将它们分别开来，一一省察、观修。这样观修，就称为 sutte jāgarite ca sampajānakārī——眠时与觉时正知而行。（《中部义注》1-273—274。）

入睡与醒来

巴利原串（逐字）：ကိရိယမယစိတ္တာနဉ္စ အပ္ပဝတ္တံ သုတ္တံ နာမ၊ ပဝတ္တံ ဇာဝရိတံ နာမာတိ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၄။) တတ္ထ ကိရိယာမယပဝတ္တဿ အပ္ပဝတ္တိယာ သတိ ဇာဝရိတံ နာမ နာ ဟောတိ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၃၄၈။) ကာယာဒိကိရိယာမယတ္တာ အာဝဇ္ဇန ကိရိယာသမုဋ္ဌိတတ္တာ စ ဇဝနံ၊ သဗ္ဗမ္ပိ ဝါ ဆဒ္ဒါရပ္ပဝတ္တံ ကိရိယာ- မယပဝတ္တံ နာမ။ (မူလဋီ-၂-၁၈၂။) ကာယာဒိကိရိယာနိဗ္ဗတ္တနေန တမ္မယတ္တာ အာဝဇ္ဇနကိရိယာသမုဋ္ဌိတတ္တာ စ ဇဝနံ၊ သဗ္ဗမ္ပိ ဝါ ဆဒ္ဒါရပ္ပဝတ္တံ ကိရိယာမယပဝတ္တံ နာမ၊ တသ္မိံ သတိ ဇာဝရိတံ နာမ ဟောတီတိ ပရိဂ္ဂဏ္ဟန္တော ဇာဝရိတေ သမ္မဇာနကာရီ နာမ။分段译义：1．“所谓‘眠’，是能成办动作之诸心不转起；所谓‘觉’，是它们转起。”（《中部义注》1-274。）2．“在这里，由动作构成的转起若不发生，就不称为‘觉’。”（《殊胜义注》2-348。）3．“由于速行能成办身体等动作，并由转向唯作心所引生，所以速行——或一切在六门转起的心——称为‘由动作构成的转起’。”（《根本复注》2-182。）4．“由于速行能产生身体等动作，故可转称为能成办这些动作；又由于它由转向唯作心所引生，所以速行——或一切在六门转起的心——称为‘由动作构成的转起’。能把握‘这种转起存在时即称为觉’的人，便称为‘觉时正知而行’。”

（《中部复注》1-364。）

巴利原串（逐字）：ကာယိကကိရိယာဒိနိဗ္ဗတ္တကဇဝနံ ဖလူပစာရေန "ကာယာဒိကိရိယာမယ"န္တိ ဝုတ္တံ။ ကိရိယာသမုဋ္ဌိတတ္တာတိ ပန ကာရဏူပစာရေန။ (အနုဋီ-၂-၁၈၄။) 译义：“能产生身体动作等的速行，依果转称而被说为‘能成办身体等动作’；至于说它‘由动作所引生’，则是依因转称。”（《随复注》2-184。）1．这里的 kiriyā（动作），应取身体动作、语言动作，即表色。由于 kiriyāmaya-citta（能成办动作之心）和 kiriyāmaya-pavatta（由动作构成的转起）所指包括连续不断的速行心流，《随复注》便解释，应依果转称而把意义延伸至速行。也就是说，把果——表色——所具有的 kiriyāmaya 之名转用于因——速行——，从而把速行称为“能成办动作”。〔在 kiriyāmaya 一词中，-maya 后缀仅起构词作用，不另表义。〕2．另一种解释：这里的 kiriyā，应取转向唯作心。〔这里的 -maya 后缀也仅起构词作用。〕由于 kiriyāmaya-citta、kiriyāmaya-pavatta 所指包括直到速行为止的诸心，所以依因转称，应把诸速行心摄入这两个用语所指。诸速行心由于如

理作意、不如理作意之名的诸转向心给予最直接的助力而生；依这一因果关系，转向为因，诸速行为果。把因——转向唯作心——所带的 kiriyāmaya 之名转用于果——诸速行——，所以，依因转称，也应把诸速行摄入“能成办动作之心 / 由动作构成的转起”这两个用语所指。

3．另一种解释是：在六门中生起的一切心路心，都是由于称为五门转向与意门转向的转向唯作心而生起。因此，依“以因之名转称其果”的用法（kāraṇūpacāra），应把在六门中生起的一切心，都摄入“由动作构成的转起”（kiriyāmaya-pavatta）之中。

这些称为“能成办动作”的速行，或由动作构成的心路心相续，不生起时，称为 sutta——眠；这些心路心正在生起时，称为 jāgarita——觉。

依照这些界定，熟睡时没有心路心生起，只有有分心接连不断地生起。〔这里不是指正在做梦，而只指没有做梦的单纯熟睡。〕瑜伽行者醒来以后，应当再次摄取熟睡期间生起的有分心与心所诸法组，以及这些有分名法所依的依处色。能够摄取以后，再以智观见这些色法与名法都已在熟睡期间当下坏灭。若能如此观修，就称为“眠、觉时正知而行”（sutte jāgarite ca sampajānakārī）。（《中部义注》1-273—274。）

若正在做梦

巴利义注引文（缅文转写，原串完整保留）：“နှ သုပတိ နှ ပဋိဗုဇ္ဈတိ နှ သုပိနံ ပဿတီတိ သဗ္ဗောပိ ဓ ပဉ္စဒ္ဒါရိ ကစိတ္တေန နေဝ နိဒ္ဒံ ဩက္ကမတိ၊ နှ နိဒ္ဒါယတိ၊ နှ ပဋိဗုဇ္ဈတိ၊ နှ ကိဉ္စိ သုပိနံ ပဿတီတိ ဣမေသု တီသု ဌာနေသု သဟ ဇဝနေန ဝီထိစိတ္တံ ပဋိက္ခိတ္တံ။”译：“所谓‘不睡、不醒、不见梦’，是说凭任何一种五门心，都既不进入睡眠，也不睡着，不醒来，也不见任何梦。在这三处〔睡、醒、梦〕，连同速行在内的心路心都被排除。”

巴利义注引文续（缅文转写，原串完整保留）：“ပ ။ ဧဝံ မနောဒ္ဒါရိကဇဝနေနေဝ ပဋိဗုဇ္ဈတိ၊ နှ ပဉ္စဒ္ဒါရိကေန။ သုပိနမ္ပိ တေနေဝ ပဿတိ၊ နှ ပဉ္စဒ္ဒါရိကေန။”续译：“……如此，唯由意门速行醒来，不由五门〔心〕醒来；梦也唯由该意门速行看见，不由五门〔心〕看见。”

（《殊胜义注》2-388—389。）

巴利引文汇编（缅文转写，原串完整保留）：“ကပိမိဒ္ဓပရေတော ဧခါ မဟာရာဇ သုပိနံ ပဿတိ။ (ခု-၁၀-၂၈၉-မိလိန္ဒပဉ္ဟာ။) တေနာယံ သုပိနော ကုသလောပိ ဟောတိ အကုသလောပိ အဗျာကတောပိ။ ပ ။ သုပိနေနေဝ "ဒိဋ္ဌံ ဝိယ မေ၊ သုတံ ဝိယ မေ"တိ ကထနကာလေပိ အဗျာကတောယေဝ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၃၉၁။) အဗျာကတောယေဝ အာဝဇ္ဇနမတ္တဿေဝ ဥပ္ပဇ္ဇနတောတိ ဝဒန္တိ။ ဧဝံ ဝဒန္တေဟိ မနောဒ္ဒါရေပိ အာဝဇ္ဇနံ ဒုတ္တိက္ခတ္တုံ ဥပ္ပဇ္ဇိတ္ဝာ ဇဝနဋ္ဌာနေ ဌတ္ဝာ ဘဝင်္ဂံ ဩတရတိတိ အဓိပ္ပေတန္တိ ဒဋ္ဌဗ္ဗံ။ (မူလဋီ-၂-၂၀၁။) ။ ပ ။ သုပိနံ သေက္ခပုထုဇ္ဇနာဝ ပဿန္တိ၊ အပ္ပဟီနဝိပလာသတ္တာ။ အသေက္ခာ နှ ပဿန္တိ၊ ပဟီနဝိပလာ- သတ္တာ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၃၉၀။)”分段译：①“大王，确实，被猴眠所制的人会见梦。”（《小部》11-289，《弥兰王问经》。）②“因此，这种梦可以是善，也可以是不善，也可以是无记。……在梦中说‘我仿佛见到了，我仿佛听到了’时，也唯是无记。”（《殊胜义注》2-391。）③“有人说：‘它唯是无记，因为只有转向生起。’应当知道，这样说的人意指：在意门中，转向生起两次或三次，立于速行的位置，随后落入有分。”（《根本复注》2-201。）④“……唯有有学与凡夫见梦，因为他们尚未断除颠倒；无学者不见梦，因为他们已经断除颠倒。”（《殊胜义注》2-390。）依照以上巴利、义注与复注的教说和解释，有学与凡夫由于尚未断除颠倒，才会见梦；阿罗汉圣者由于已经断除颠倒，不会

见梦。人只在称为“被猴眠所制”（kapimiddhapareta）的猴眠、猴眠昏沉之际做梦。猴子的睡眠具有极快醒来的性质；与此相似，在时而落入有分、时而生起心路心，两者极迅速交替的时段，也就是昏昏欲睡的时段，人会见梦。

人不以五门心路心进入睡眠，不以它睡着，也不以它醒来或做梦；唯以有分心进入睡眠，也就是睡着。唯以意门速行心从睡眠中醒来，不以五门心醒来；也唯以意门速行心，或意门心，见梦，不以五门心见梦。

做梦时的心可以是善，可以是不善，也可以是无记。在梦中礼敬佛塔、闻法、说法等时，会生起善的意门速行心路；在梦中杀生等时，会生起不善的意门速行心路；在梦中处于只能说“仿佛见到了、仿佛听到了”的时刻，则是无记。

关于“唯是无记”这一说法，有人解释：这是因为只有意门转向生起两次或三次。

依这种说法者的主张，应理解为：在意门中，意门转向生起两次或三次，立于速行的位置，随后又落入有分。应当如此记取。（《根本复注》2-201。）至于梦中所作的善业或不善业是否有果、是否会给果：它有果，也会给果；但因为力量微弱，不能产生结生果报。在另一种业已经产生结生果报以后，梦中所作善业或不善业仍有机会在生命转起期间产生果报。

瑜伽行者醒来以后，逐步建立定力，便能够再次摄取梦中曾经生起、曾经造作的善法、不善法与无记法，以及这些名法所依的依处色。若能如此摄取，也可称为在眠、觉时正知而行。

六、语时正知而行

巴利《中部义注》引文（缅文转写，原串完整保留）：“ယော ပန ဘာသမာနော "အယံ သဒ္ဒါ နာမ ဩဋ္ဌ ဓ ပဋိစ္စ ဒန္တေ ဓ ဇိဂ္ဂု တာလုံ ဓ ပဋိစ္စ စိတ္တဿ ဓ တဒနုရူပံ ပယောဂံ ပဋိစ္စ ဇာယတီ"တိ သတော သမ္မဇာနော ဘာသတိ၊ စိရံ ဝါ ပန ကာလံ သဇ္ဈာယံ ဝါ ကတ္တာ ဓမ္မံ ဝါ ကထေတ္တာ ကမ္မဋ္ဌာနံ ဝါ ပရိဝတ္တေတ္တာ ပဉ္ဟံ ဝါ ဝိဿဇ္ဇေတ္တာ အပရဘာဂေ တုဏှီဘူတော ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ "ဘာသိတကာလေ ဥပ္ပန္နာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဇတ္ထော နိရုဇ္ဈါ"တိ၊ အယံ ဘာသိတေ သမ္မဇာနကာရီ နာမ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၄။)”译：“正在说话的人这样了知：‘此所谓声音，依止双唇、牙齿、舌头与上腭，并依止心与说话相应的努力而生。’他具念、正知而说。或者，长时间诵习、说法、反复诵习业处或解答问题以后，后来默然时这样审察：‘说话时生起的色法与非色法，已经就在该处灭去。’这称为说话时正知而行。”（《中部义注》1-274。）瑜伽行者说话时，应当了知：“这说话的声音，即声色〔这里指语表十法聚，以及语表、声、轻快性等十三法聚中的色法〕，依止：（1）双唇；（2）牙齿；（3）舌头；

（4）上腭；以及（5）与这次说话相应的心之努力而生起。”他如此具足念与正知而说话。

〔应当摄取含有声音即声色的语表十法聚，以及语表、声、轻快性等十三法聚；也应摄取存在于双唇、牙齿、舌头与上腭等处的四十四种色法；还应摄取以欲说话之心为主导、具有善速行或不善速行的意门心路，即心与心所组成的名法组。若已进入观禅阶段，则应舍去非真实色法，以智观见真实色法与名法都在说话当下生起并坏灭，进而修习观禅。

如此观修，就称为说话时正知而行。〕义注又从另一角度解释正知如何生起。

瑜伽行者在以下任一情形以后：（1）长时间诵读、诵习教理；（2）说法；（3）反复口诵并作意业处；（4）解答问题——后来默然时，作如下观照：“说话期间生起的色法与名法，已经就在说话的那段时间中坏灭。”他以智拆解、破除所谓色密集与名密集，逐一以慧眼仔细观察、审察并修观。

这样的观见，称为说话时正知而行。

> （《中部义注》1-274。）

说话时摄取色名的方法

以上义注的解释包含两个部分：一是说话时摄取色名的方法；二是说话以后摄取说话时色名的方法。前面已经简要说明了说话时的摄取方法；为帮助尚未领会的人，下面再稍加说明。

1．逐步建立定力。

2．把整个身体总括起来，专注观照四大种。

3．以智见到色聚微粒以后，分析色聚，并总括地摄取究竟色法。

原书 439

4．也在双唇、牙齿、舌头与上腭等处专注观照四大种。到了这一步，瑜伽行者不再见到双唇、牙齿、舌头和上腭等世俗形体，而只会轻易见到色聚微粒。若以慧眼分析这些色聚微粒，只会发现身门中可得的五类色聚、四十四种色法；这些究竟色法也应摄取。随后：（5）摄取有分意净界。

6．以智分别并摄取欲说话之心与正在说话之心。若它们不明显，可以试着诵念“甲、卡”等音节，便能以智见到欲说话之心。

7．应当以智分别并摄取下列现象：由欲说“甲、卡”等之心所生的心生食素八法色；这些色法如何扩散到发出“甲、卡”等声音的上腭、舌头、牙齿、双唇等处；以及当这些心生色聚所含的心生地界，撞击在世俗谛中被称为上腭、舌头、牙齿、双唇等发声部位之四十四种色法所含的业生地界时，“甲、卡”等声音如何生起。这些色法在说话尚不轻快敏捷时，是语表十法聚；说话轻快敏捷时，由于轻快性、柔软性、适业性色加入，便成为语表、声、轻快性等十三

法聚。这些色法也应以智分别并摄取。

8．摄取作为上述色法生起之因的意门速行心路相续名法。〔这些名法依如理作意或不如理作意而定，会相应地运行善速行或不善速行。〕随后，把色法归为一组、名法归为一组，摄取为：“这些是色法；这些是名法。”再分别标识色与名。若能如此观修，在名色分别智这一阶段，便称为说话时正知而行。

再者，说话时也可能随所应缘取六种所缘，而生起五门心路与意门心路。若能以智分别并摄取这些名法，以及它们所依的依处色和作为所缘的色法，也可称为说话时正知而行。

说话后摄取色名的方法

在长时间诵读、诵习教理以后，在说法以后，在初修三十二身分业处等业处而以口诵习、作意以后，或在解答问题以后；后来默然时，无论坐着还是站着：（1）逐步建立定力。

原书 440

2．再次总括摄取身体中的诸色法。

3．把心——也就是智——引向过去说话的时段，逐步向前延伸，渐次摄取当时的色法与名法。成功以后：（4）以慧眼仔细观察、修观，直到智见抵达究竟法：“说话期间生起的色法与名法，已经就在说话的那

段时间中坏灭。”

七、默时正知而行

巴利《中部义注》引文（缅文转写，原串完整保留）：“ယော တုဏ္ဍိတူတော စိရံ ဓမ္မံ ဝါ ကမ္မဋ္ဌာနံ ဝါ မနသိကတ္တာ အပရဘာဂေ ဣတိ ပဋိသဉ္စိက္ခတိ "တုဏ္ဍီ- ဘူတကာလေ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ၊ ဥပါဒါရူပပဝတ္တိယာ သတိ ဘာသတိ နာမ၊ အသတိ တုဏ္ဍီ ဘဝတိ နာမာ"တိ။ အယံ တုဏ္ဍိဘာဝေ သမ္မာနကာရိ နာမာတိ။ (မ-ဋ္ဌ-၁-၂၇၄။)”译：“默然的人长时间作意法或业处以后，后来这样审察：‘默然时转起的色法与非色法，已经就在该处灭去；有所造色转起时，称为说话；没有时，称为默然。’这称为默然时正知而行。”（《中部义注》1-274。）一位瑜伽行者不说话而默然，长时间作意教理，或作意止业处、观业处；后来他这样观照：“默然期间生起的色法与名法，已经就在那段默然时间中坏灭。”他以智拆解、破除所谓色密集与名密集，逐一令智见抵达究竟法，以慧眼仔细观

察、审察并修观。确实，若有声等所造色生起，就称为说话；若没有，就称为默然。如此观修，称为默然时正知而行。（《中部义注》1-274。）应逐步建立定力，再次摄取六门、四十二身分中的诸色法；若观智的势头不够强，也继续摄取名法。随后把智引向过去，逐步向前延伸，渐次摄取过去的色名。

至此，大湿婆长老的主张已经说明完毕。这一主张也包含摄取有分名法的方法。有些瑜伽行者，只有能够以正确方法观见过去临死速行的所缘以后，才会以正确方法观见有分名法；另有一些瑜伽行者，随其波罗蜜之力，尚未回溯摄取过去临死速行的所缘，甚至就在这样摄取属于今生的色名时，也能摄取有分名法。无论情形如何，若目前尚不会摄取，应当记住以后仍须摄取。大湿婆长老的这一主张，说明了如何再次摄取并观修最近过去的色名。关于这一主张，义注师作了如下评论。

以不痴正知为重

原书第 441 – 442 页

原书 441

以不痴正知为重

“大湿婆长老所说的这一‘以不痴正知为重’之旨，是本《念处经》所意指的；至于《沙门果经》，则可得四种正知。因此，应知此处的‘正知而行’，尤其只依不痴正知而说。所有‘正知而行、正知而行’的语句，其义都应依唯与念相应的正知来理解。《分别论》则把这些语句分析为：‘具念、正知而前进；具念、正知而退返。’”（《中部义注》1-274。）大湿婆大长老所说的 asammohadhura，就是以不痴正知为主；本《大念处经》所意指的正是这种正知。至于《沙门果经》，则四种正知——有益正知、适宜正知、行处正知与不痴正知——全都包括在内。这是因为《沙门果经》在开示名为“沙门果”的

由出家为比丘所能获得的一切利益方面，范围极为广大。依大湿婆大长老之说，应当以智慧观见：在一个又一个威仪阶段生起的色法、名法，已经就在各自当时的威仪阶段灭尽。义注据此说明，能这样观修，便称为以正知智而行。应知这一解释是从 vipassanācāra——观智的行境、活动范围——这一角度而作的。

因此，应知在本《大念处经》中，“正知而行”尤其只依不痴正知智而说。对于一切反复出现的 သမ္မာနကာရီ သမ္မာနကာရီ——“正知而行、正知而行”——之语，其义都应依唯与念恒常相应的正知智来理解。《分别论》则把这些词分析开来，开示为：“သတော သမ္မာနော အဘိက္ကမတိ၊ သတော သမ္မာနော ပဋိက္ကမတိ”——“具念、正知而前进；具念、正知而退返。”（《中部义注》1-274。）依照上述义注的解释，在本《大念处经》中，以不痴正知为重才是要义与核心；唯有以不痴

正知为主，努力使之成就，才称得上正知而行。

然而，不痴正知智本身，就是在种种大小威仪活动中，了知当下生起的五蕴——也就是色法与名法——并以洞察智贯通至究竟法的智慧。因此，它不可能离开由行处正知所说的四十种业处中任一业处修习而得的定。必须先建立定，但不可只停留在定的阶段；唯有继续努力成就不痴正知智，才能在种种事务中称为正知而行。因此，瑜伽行者在目前正在讲述的名色分别智这一部分，应当依下列方法观照，以使不痴正知智圆满。

原书 442

威仪部分

1．行时：五蕴＝色、名二法；2．住时：五蕴＝色、名二法；3．坐时：五蕴＝色、名二法；4．卧时：五蕴＝色、名二法。

正知部分

1．前进时：五蕴＝色、名二法；2．退返时：五蕴＝色、名二法；3．正视时：五蕴＝色、名二法；4．旁视时：五蕴＝色、名二法；5．屈曲时：五蕴＝色、名二法；6．伸展时：五蕴＝色、名二法；7．穿着僧伽梨〔双层大衣〕时：五蕴＝色、名二法；8．持用钵时：五蕴＝色、名二法；9．穿着、披覆袈裟时：五蕴＝色、名二法；10．食、饮、嚼、尝时：五蕴＝色、名二法；11．大小便利时：五蕴＝色、名二法；12．gate，行后：五蕴＝色、名二法；13．ṭhite，住后：五蕴＝色、名二法；

14．nisinne，坐后：五蕴＝色、名二法；15．sutte，眠后：五蕴＝色、名二法；16．jāgarite，觉后：五蕴＝色、名二法；17．bhāsite，语后：五蕴＝色、名二法；18．tuṇhībhāve，默后：五蕴＝色、名二法。

唯有能够逐一摄取这些五蕴——色法与名法——并以智慧分别至究竟法，才能获得不痴正知智。唯有这种不痴正知智，才是本《大念处经》所示大念处修行中的要义与核心。这是每一位实际修习念处的人都必须注意的一点。倘若说是修念处，却没有成就念处；说是修正知，却没有获得正知智，就可能落到缅甸俗谚所谓“丝弦耗尽，貌蓬（Maung Pone）仍不会弹竖琴”——徒费工夫而不得要领——的境地。诸位贤者善人，务须格外留意。

《迷惑冰消》义注的解释

原书第 443 – 447 页

原书 443

《迷惑冰消》义注的解释

《迷惑冰消》是阿毗达磨《分别论》巴利原典的义注。对于 gate、ṭhite、nisinne 等巴利语所表达的意义，这部义注又以另一种方法作了解释。

复注师们把这一解释说明为："မဇ္ဈိမဘာဏကာ ပန ဘဏန္တိ (ဒီ-ဋ္ဌ-၁-၂၅၃)"——"然而，中部诵者们如此说。"也就是说，这是诸中部诵者长老之说。现将这些解释续录如下。

于行等时正知而行

巴利《迷惑冰消》义注原串（逐字）：အယံ ပနေတ္ထ အပရောပိ နယော --- ဧကော ဟိ ဘိက္ခု ဂစ္ဆန္တော အညံ စိန္တေန္တော အညံ ဝိတက္ကေန္တော ဂစ္ဆတိ၊ ဧကော ကမ္မဋ္ဌာနံ အဝိဿဇ္ဇေတ္ဝာဝ ဂစ္ဆတိ၊ တထာ ဧကော တိဋ္ဌန္တော၊ နိသီဒန္တော၊ ဘယန္တော အညံ စိန္တေန္တော အညံ ဝိတက္ကေန္တော သယတိ။ ဧကော ကမ္မဋ္ဌာနံ အဝိဿဇ္ဇေတ္ဝာဝ သယတိ။译义："这里还有另一种方法。一位比丘行走时，想着一事、思惟另一事而行；另一位比丘则不舍弃业处而行。同样，一位比丘在站立、坐着、躺卧时，想着一事、思惟另一事而卧；另一位比丘则不舍弃业处而卧。"

同一巴利《迷惑冰消》义注原串续（逐字）：၁။ ဧတ္ထကေန ပန န ပါကဋံ ဟောတိတိ စင်္ကမေန ဒီပယိံ သု။ ယော ဟိ ဘိက္ခု စင်္ကမံ ဩတရိတ္ဝာ စင်္ကမနကောဋိယံ ဌိတော ပရိဂ္ဂဏှာတိ၊ ပါစီနစင်္ကမနကောဋိယံ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ပဋ္ဌိမစင်္ကမန- ကောဋိံ အပ္ပတ္တာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ၊ ၂။ ပဋ္ဌိမစင်္ကမနကောဋိယံ ပဝတ္တာပိ ပါစီနစင်္ကမနကောဋိံ အပ္ပတ္တာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ။ ၃။ စင်္ကမနဝေမဇ္ဈေ ပဝတ္တာ ဥဘော ကောဋိယော အပ္ပတ္တာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ။ ၄။ စင်္ကမနေ ပဝတ္တာ ရူပါရူပဓမ္မာ ဌာနံ အပ္ပတ္တာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါ။ ၅။ ဌာနေ ပဝတ္တာ နိသဇ္ဇံ၊ ၆။ နိသဇ္ဇာယ ပဝတ္တာ သယနံ အပ္ပတ္တာ ဧတ္ထေဝ နိရုဇ္ဈါတိ ဧဝံ ပရိဂ္ဂဏှန္တော ပရိဂ္ဂဏှန္တောယေဝ ဘဝင်္ဂံ ဩတာရေတိ၊ ဥဋ္ဌဟန္တော ကမ္မဋ္ဌာနံ ဂဟေတ္ဝာဝ ဥဋ္ဌာတိ။ အယံ ဘိက္ခု ဂတာဒိသု သမ္ပဇာနကာရီ နာမ ဟောတီတိ။ (အတိ-ဋ္ဌ-၂-၃၄၀။)译义："仅说到这里仍不够明显，所以诸义注师以经行来说明。一位比丘走上经行道，站在经行道的一端，如是摄取：1．在东端转起的色法与名法，未到西端，已经就在东端灭尽；2．在西端转起的色法与名法，也未到东端，已经就在西端灭尽；3．在经行道中段转起的诸法，未到两端，已经就在中段灭尽；4．经行时转起的色法与名法，未到站立时，已经就在经行时灭尽；5．站立时转起的诸法，未到坐时，已经就在站立时灭尽；6．坐时转起的诸法，未到卧时，已经就在坐时灭尽。他如此反复摄取，便在持续摄取之中使心落入有分；醒来时，也只取业处而起。这位比丘称为'于行等时正知而行者'。"（《迷惑冰消》2-347。）对于 gate、ṭhite 等处如何正知而行，应当依照解释 abhikkante、paṭikkante 等处时所说

的同一方法，理解正知如何生起以及如何正知而行。另一种方法如下。

接着再说：在 gate、ṭhite 等巴利语中，以下所说的是不同于前述方法的另一种解释。详言之，一位瑜伽行比丘在行走时，心里思考、寻思着与自己正在作意的业处所缘不同的事情而行。

另一位瑜伽行比丘则不舍弃自己惯常作意的业处，持续作意该业处而行。同样，一位瑜伽行比丘在站立、坐着或躺卧时，想着、寻思着业处所缘以外的其他所缘而站、坐、卧；另一位瑜伽行比丘则不舍弃自己的

业处，只作意该业处而站、坐、卧。不过，只说明到这里，对瑜伽行者来说仍可能不够鲜明、不够清楚，所以诸义注师又以经行加以明确说明。

一位瑜伽行比丘走上经行道，站在经行道的一端，如是摄取色法与名法：1．在经行道东端生起的色法与名法，未到西端，已经就在东端灭尽。

2．在经行道西端生起的色法与名法，也未到东端，已经就在西端灭尽。

3．在经行道中段生起的色法与名法，未到两端，已经就在中段灭尽。

4．经行时生起的色法与名法，未到站立时，已经就在经行时灭尽。

5．站立时生起的色法与名法，未到坐时，已经就在站立时灭尽。

6．坐时生起的色法与名法，未到卧时，已经就在坐时灭尽。

他如此以智慧反复分别、摄取色法与名法，就在持续摄取之中使心落入睡眠的有分。醒来时，也只取业处而起。这样的比丘，称为于行等时正知而行者。义注师们就是这样说明的。

（《迷惑冰消》2-347。）

〔站在经行道的一端，逐步建立定之后，应依前文次第所示，从经行直到入睡：每当进入后一威仪阶段，都要重新摄取在前一威仪阶段生起的色法与名法。〕巴利公式：“သုတ္တေ သမ္မဇာနကာရီ ဟောတိ။”译：“眠时正知而行。”

接下来还有一点需要说明。虽然坐、住、经行时，能依上述方法分别了知色法与名法，便称为以正知智而行，但在已经睡着时，业处——也就是业处的观照对象——仍不显现。因此，瑜伽行比丘应在自己尚能作意业处、尚能摄取色法与名法的期间，持续经行、站立或坐着；到躺卧时，也仍以智慧分别、摄取色法与名法，如此而卧。

1．我的色身——一切色法——没有心与意图；2．床榻〔仅是时节生食素八法色〕也没有心与意图。

3．色身——一切色法——不知道：“我已躺在床榻上。”

4．床榻也不知道：“色身——一切色法——已躺在我上面。”

5．没有心与意图的色身——一切色法——躺在同样没有心与意图的床榻〔即所谓时节生食素八法色〕上。如此一再以智慧分别、摄取自己的色身与床榻中的时节生食素八法色，才使心落入称为睡眠的有分。醒来时，也只取业处而醒〔即只作意业处，只摄取色法，或摄取色法与名法〕。这位比丘称为 sutte sampajānakārī——眠时善加、周遍了知而行，也就是眠时以正知智

而行者。（《迷惑冰消》2-348。）〔这里，应逐步建立定，摄取经行、站立、坐着、躺卧时的色法与名法。躺卧时，应摄取自己六门、四十二身分中的一切色法；随后专注观见床榻中的四大种，便能轻易见到色聚微粒。再分析这些色聚，使智见抵达究竟法。

一个色聚中所含的火界——时节——又一代接一代地产生新的色聚；这些就是时节生食素八法色。若能以智慧分别、摄取自己色身中的一切色法与床榻中的一切色法，上述观法便已经容易实行。〕巴利公式：“ဇာဂရိတေ သမ္မဇာနကာရီ နာမ ဟောတိ。”译：“觉时正知而行。”

“‘觉时’，即醒觉之时。在这里，如果由动作构成的转起不转起，就不称为‘觉’；当这种转起的惯行正在转起时，才称为‘觉’。能如此摄取的比丘，称为‘觉时正知而行者’。此外，把昼夜分成六分而在其中五分保持醒觉者，也称为‘觉时正知而行者’。”（《迷惑冰消》2-348。）能够产生身表、语表的相续意门速行，换一种说法，由转向唯作心引生而相续转起的意门速行，或在六门生起的六门速行——如果这些速行不生起，就不称为觉。若能够产生身表、语表的相续速行正在运作，换一种说法，由转向唯作心引生而

相续转起的意门速行正在运作，觉便随之生起。

原书 446

能够这样摄取色法与名法的瑜伽行比丘，称为 jāgarite sampajānakārī——觉时以正知智而行者。（《迷惑冰消》2-348。）不但如此：把白天分成早晨、中午、傍晚三分，把夜间分成初夜、中夜、后夜三分；如此把昼夜分成六分，只留下中夜用于睡眠，在其余五分防护不善法生起——也就是精勤修习止与观——的比丘，也称为觉时以正知智而行者。（《迷惑冰消》2-348。）巴利公式：“ဘာသိတေ သမ္မဇာနကာရိ နာမ ဟောတိ။”译：“语时正知而行。”

“‘语时’，即说话时。在这里，当属于所造色的声处不转起时，就不称为‘语’；它转起时，才有‘语’。能如此摄取的比丘，称为‘说话时正知而行者’。以解脱处为首而说法者，以及舍弃三十二种俗论、谈论依止十种论题之语者，也称为‘说话时正知而行者’。”（《迷惑冰消》2-348。）当属于所造色的声处不生起时，言语便不能生起；声处生起时，言语才会生起。能如此摄取的比丘，称为说话时以正知智而行者。

以获得阿罗汉果的因缘为首要宗旨而说法的比丘，以及舍弃三十二种称为俗论、会阻碍道果涅槃之语，而谈论依止十种论题之语的比丘，也都称为 bhāsite sampajānakārī——说话时以正知智而行者。（《迷惑冰消》2-348。）

十种论题

1．appicchakathā：关于少欲的谈论；2．santuṭṭhikathā：关于知足的谈论；3．pavivekakathā：关于远离的谈论；4．asaṃsaggakathā：关于不杂处——不与男女施主混杂而住——的谈论；5．vīriyārambhakathā：关于激发精进的谈论；6．sīlakathā：关于戒的谈论；7．samādhikathā：关于近行定与安止定的谈论；8．paññākathā：关于四圣谛正见智之慧的谈论；9．vimuttikathā：关于从烦恼解脱、即阿罗汉果的谈论；

原书 447

10．vimuttiñāṇadassanakathā：关于阿罗汉果这一烦恼解脱中所生省察智见的谈论。

> （《增支部》2-103。）

默时正知而行

“‘默时’，即不说话时。在这里，当属于所造色的声处转起时，就没有所谓‘默’；当它不转起时，才有‘默’。能如此摄取的比丘，称为‘默然时正知而行者’。坐着取三十八种所缘中自己所喜的业处，或入第二禅

者，也都称为‘默然时正知而行者’。”（《迷惑冰消》2-348。）属于所造色的声处正在生起时，就没有沉默；声处不生起时，沉默才会出现。能如此摄取声处生起与否的比丘，称为默然时以正知智而行者。在三十八种遍处概念等止业处所缘中，取自己所喜、所乐的业处所缘而坐禅

的比丘，以及已经善达第二禅、正在入第二禅的比丘，也都称为默然时以正知智而行者。

> （《迷惑冰消》2-348。）

愿诸位铭记并效法弗沙提婆长老、摩诃那伽大长老等卓越、著名诸大长老与杰出人物的典范，能够精勤修习，努力培育这些法。

四念处章

（甲）入出息品（ānāpānapabba）·第一阶段

四念处章

1．身随观念处；2．受随观念处；3．心随观念处；4．法随观念处。如此，念处法共有四种，也称为四种随观。在这四种之中，以色法为先导，摄取色名，继而寻找这些色名的因法；再把连同因法的色名安立于三相之下，修习、审察观禅，这一念处就称为身随观念处。本书截至现今所讲的名业处篇，已经说明了摄入身随观念处的四大部分之第一阶段修法：甲、入出息品第一阶段；乙、威仪品第一阶段；丙、正知品第一阶段；丁、界作意品第一阶段。至此，修法尚未

完成，后续还有许多内容。不过，在说明后续修法以前，先再次阐明四念处各自的第一阶段。

身随观念处

（甲）入出息品（ānāpānapabba）·第一阶段

“彼具念而入息，具念而出息。”

“1．入息长时，他了知：‘我入息长。’”

“出息长时，他了知：‘我出息长。’”

“2．入息短时，他了知：‘我入息短。’”

“出息短时，他了知：‘我出息短。’”

“3．他训练：‘我将觉知整个息身而入息。’”

“他训练：‘我将觉知整个息身而出息。’”

“4．他训练：‘我将平息身行而入息。’”

“他训练：‘我将平息身行而出息。’”

“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。’……”

“他训练：‘我将平息身行而出息。’”（《中部》1-70—71。）

原书 449

该比丘唯在具念时使入息生起。

唯在具念时使出息生起。

1．入息长时，他了知：“我入息长。”出息长时，他了知：“我出息长。”

2．入息短时，他了知：“我入息短。”出息短时，他了知：“我出息短。”

3．他训练：“我将清楚觉知入息从初、中至后的全部过程而入息。”他训练：“我将清楚觉知出息从初、中至后的全部过程而出息。”

4．他训练：“我将使粗重的入息平息而入息。”他训练：“我将使粗重的出息平息而出息。”

诸比丘，譬如熟练的旋工或旋工学徒，长拉旋绳时，了知：“我长拉。”短拉旋绳时，了知：“我短拉。”同样，诸比丘，瑜伽行比丘入息长时，了知：“我入息长。”……

他训练：“我将使粗重的出息平息而出息。”

> （《中部》1-70—71。）

以上就是入出息品第一阶段。在这一阶段中，本书已经说明：1．如何建立定，直至入出息第四禅；2．称为“入出息身”的色法；3．作为入出息身之所依、称为“所生身”的四因所生色法；4．以这些色法为所缘而生起的名法；5．入出息初禅、第二禅、第三禅、第四禅的名法，以及如何摄取这些色法与名法。

这正是入出息部分所摄身随观念处的第一阶段。

（乙）威仪品（iriyāpathapabba）·第一阶段

原书第 449 – 450 页

原书 449

（乙）威仪品（iriyāpathapabba）·第一阶段

“复次，诸比丘，比丘：1．行走时，了知：‘我正在行走。’”

“2．站立时，了知：‘我正站立。’”

“3．坐时，了知：‘我正坐着。’”

“4．卧时，了知：‘我正躺卧。’”

原书 450

“他的色身无论以何种形态安置，他都依相应的形态了知它。”（《中部》1-71。）诸比丘，复次，瑜伽行比丘：1．行走时，了知：“我正在行走。”

2．站立时，了知：“我正站立。”

3．坐时，了知：“我正坐着。”

4．卧时，了知：“我正躺卧。”

该比丘的色身——一切色法——无论以何种形态安置，他都依其安置方式了知这一切色法。（《中部》1-71。）以上就是威仪部分第一阶段。在这一部分中，本书已经说明：1．行走时的五蕴；2．站立时的五蕴；3．坐时的五蕴；4．卧时的五蕴。如此，在每一种威仪中摄取、观修五蕴——即色与名二法——的方法，都已经说明。这正是威仪部分所摄身随观念处的第一阶段。

（丙）正知品（sampajānapabba）·第一阶段

（丙）正知品（sampajānapabba）·第一阶段

“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、说话、沉默时正知而行。”（《中部》1-72。）诸比丘，复次，瑜伽行比丘：1．前进、退返时正知而行。

2．正视、旁视时正知而行。

3．屈曲、伸展时正知而行。

4．持僧伽梨、钵与衣时正知而行。

5．食、饮、嚼、尝时正知而行。

6．大小便利时正知而行。

7．行、住、坐、眠、觉、说话、沉默时正知而行。

> （《中部》1-72。）

以上就是正知部分第一阶段。在这一部分中也

1．前进、退返时的五蕴；2．正视、旁视时的五蕴；3．屈曲、伸展时的五蕴；4．持僧伽梨、钵与衣时的五蕴；5．食、饮、嚼、尝时的五蕴；6．大小便利时的五蕴；7．行、住、坐、眠、觉、语、默时的五蕴。如

此，已经分别说明了如何摄取、观修五蕴，也就是色与名这两类法。

这就是正知部分的身随观念处第一阶段。

（丁）界作意品（dhātumanasikārapabba）

原书第 451 – 456 页

（丁）界作意品（dhātumanasikārapabba）

“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。’”

“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。）作者释义：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〔即一切色法〕，作意：“此色身中有地界、水界、火界、风界。”他只把它看作界之自性所成的聚集〔而非个人、有情、生命或自我〕，以智慧击破、摧毁色块、色团与色密集，逐一审察、思惟而观修，并安住于此。

诸比丘，相应的世间譬喻如下：熟练的屠牛者，或熟练屠牛者的弟子，杀牛以后，在四条大道交会之处，把牛分解开来，肉归肉、骨归骨等，分别堆成一堆一堆，坐在那里售卖。诸比丘，正如这个譬喻，瑜伽行比丘对于这个如其所住、如其所置的色身〔即一切色法〕，作意：“此色身中有地界、水界、火界、风界。”他只把它看作界之自性所成的聚集〔而非个人、有情、生命或自我〕，以智慧击破、摧毁色块、色团与色密集，逐一审察、思惟而观修，并

安住于此。（《中部》1-73。）这就是界作意品的第一阶段。在这一阶段，以四大种为主，已经说明：1．如何在六门中摄取色法；

2．如何在四十二身分中摄取色法；3．如何摄取缘取这些色法而生起的名法。以上都已经说明。界作意，也就是界业处部分的身随观念处第一阶段。

这里，为了使诸瑜伽行者消除对修行道路的疑惑，现将从界业处之道直至证得阿罗汉果的修行次第略加说明。这一修行次第的概要，在《迷惑冰消》大义注中记载如下。

从界业处之道至阿罗汉果

“对于把握这四大种的人，所造色会变得明显。……此后，当他如此把握色蕴：‘四大种与二十三种所造色是色蕴’，四名蕴便依处门而变得明显。如此，把握色与非色便成五蕴；五蕴成十二处，十二处成十八界。他依蕴、处、界，如劈开双生棕榈干一般，分作两份而分别确定名与色。”

“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。这就是辨察观所缘诸行的知遍知。”

“如是辨识诸行而住的比丘，在十力者的教法中，名为已经深入根本，名为已经获得立足处，也称为趣向决定的小须陀洹。若又获得适宜的时节、适宜的人物、适宜的食物、适宜的闻法，并在同一座中结跏趺坐，把诸行安立于三相之下，依观智次第审察诸行，便证得阿罗汉果。这是以界为入门的比丘直至阿罗汉果的归结。”（《迷惑冰消》2-241—242。）作者释义：瑜伽行比丘在六门与四十二身分中专注观照四大种时，会见到白色平面与透明平面；若继续在这两种平面中观照四大种，便开始见到色聚微粒。若还未见到色聚，就继续观照，直至看见空界，届时便会见到色聚微粒。这些

位于六门与四十二身分中的色聚，若能以智分别其中的四大种，就会有二十四种所造色变得明显。……〔ㄅㄧ，省略〕

如此显明时，瑜伽行者会了知：“四大种以及二十三种所造色〔若把心所依处也计算在内，则为二十四种〕，就是色蕴。”

原书 453

如此以智分别色蕴时，四名蕴便依处门而变得明显。这样摄取的色法与名法就是五蕴；五蕴就是十二处，十二处就是十八界。如此依蕴、处、界，如把一株双生棕榈劈成两半一般，分作色、名两组而分别确定名色。〔这就是名色分别智，也是见清净阶段。〕该瑜伽行者又以智考察：“此名色并非由于没有能直接生起它的因——即能生缘——而生，也并非由于没有给予扶助、支持的缘——即扶助缘——而

生。恰恰因为确有直接能生的因——即能生缘——也确有给予扶助、支持的缘——即扶助缘——它才生起。那么，此名色的因是什么？缘又是什么？”如此以智探究时，他了知名色由于：1．无明这一因；2．爱这一因；3．业这一因；4．食这一因而生起。

如此分别确定名色的诸因以后，他如是了知：1．过去只有诸因，以及依这些因而生起的诸果。

2．未来也只有诸因，以及依这些因而生起的诸果。

3．现在也只有诸因，以及依这些因而生起的诸果。

在这些因法、果法之外，并没有有情，也没有个人；只有完全不与“有情”相涉的色、名、因、果，也就是纯粹的诸行之聚。如此，他便越渡了对于过去、未来、现在三时“是否如此”的疑惑，即疑与疑惑法。〔这就是缘摄受智，也是度疑清净阶段；在缘起部分将会详明。〕这就是知遍知：它能把作为观智所观所缘、应知应见的诸行法——1．色法，2．名法，3．因法，4．果法

原书 454

逐项分别、洞彻而清楚地知见，并善加分别标识〔即善加分别标识为色法、名法、因法、果法等〕，这称为知遍知。

如此善加分别标识色、名、因、果诸行法以后，这位瑜伽行比丘便称为已经进入并安住于具足十种身力与十种智力的世尊教法之根本。〔意谓：以缘摄受智摄取色、名、因、果诸行法时，便成就度疑清净，从此在佛陀教法中扎根，不再离开。〕他称为已在佛陀教法中获得依止、获得立足处；又称为小须陀洹，即趣向决定、必定以善趣为去处者。〔为了到达见清净与度疑清净阶段，仍须以戒清净、心清净为基础。〕

如果得到了足以使人证得阿罗汉果的适宜条件：1．时节适宜，即适宜的气候；2．人适宜，即适宜的人；3．食适宜，即适宜的食物；4．闻法适宜，即得以听闻如《无我相经》那样足以使人证得阿罗汉果的

适宜教法；

获得这些条件以后，他就在同一处进入一次殊胜的结跏趺坐，把诸行法安立于三相之下，再依思惟智、生灭智等观智次第，把色、名、因、果诸行法安立于三相之下而审察，便能证得阿罗汉果。以上所说，就是从界业处的路径入手修观的瑜伽比丘，如何终至阿罗汉果的完整次第。（《迷惑冰消》2-241—242。）〔观禅的观法将在观禅部分详明说明。〕请特别留意阅读上述义注的解释。所谓界业处，并不是只观四界便一直观到阿罗汉果，换言之，也不是只观四界便一直到达道智、果智；它是一种必须依次完成各阶段的业处：观四界、观色法、观名

法、摄取因法、修习观禅等；只有如此，才是必须一阶一阶摄取、观修的实践领域。

因此，所谓身随观念处，是在定的阶段取得成就以后，以该定作为观禅的基础，先从色身——一切色法——入手，摄取色身与名身，也就是色、名二法；继而寻求它们的因法，再把连同因法的这些色名安立于三相之下，修习、审察观禅的念处。

理由如下

原书 455

1．仅仅对色法修观，也不能到达圣道〔不能成为趣向出起观〕。2．仅仅对名法修观，也不能到达圣道〔不能成为趣向出起观〕。（《殊胜义注》1-270。）3．若不以随觉智与通达智亲自现前、洞彻知见因果相联的缘起法，直至证得道、果，便不能超越轮回流转之苦。

> （《长部》2-47，《大因缘经》。）

基于这些理由，应当明白，所谓身随观念处，并不是一种只观色法便能直通涅槃的念处修行。

身随观念处中还包括：1．不净作意品——依令人厌恶、可憎的不净性观修三十二身分；2．九墓地品——以墓地中的九类不净尸体为所缘，修习九种不净修。这些部分请参见止业处部分与观禅部分。

〔作为止业处精勤修习的方法，请参看止业处部分；作为观业处精勤修习的方法，请参看观禅部分。〕

原书 456

受随观念处第一阶段

“诸比丘，比丘如何于诸受随观受而住？诸比丘，于此，比丘感受乐受时，了知：‘我感受乐受。’感受苦受时，了知：‘我感受苦受。’感受不苦不乐受时，了知：‘我感受不苦不乐受。’感受有爱染乐受时，了知：‘我感受有爱染乐受。’感受无爱染乐受时，了知：‘我感受无爱染乐受。’”

“感受有爱染苦受时，了知：‘我感受有爱染苦受。’感受无爱染苦受时，了知：‘我感受无爱染苦受。’”

“感受有爱染不苦不乐受时，了知：‘我感受有爱染不苦不乐受。’感受无爱染不苦不乐受时，了知：‘我感受无爱染不苦不乐受。’”（《中部》1-75。）作者释义：诸比丘，瑜伽行比丘如何于诸受反复随观受而住？诸比丘，在此教法中，瑜伽行比丘感受身乐与心乐这两种乐受时，了知：“我感受乐受。”感受身苦与心苦这两种苦受时，了知：“我感受苦受。”感受既非苦也非乐、称为不苦不乐的中性感受——舍受——时，了知：“我感受舍受。”

感受与五欲功德相应的乐受时，了知：“我感受与五欲功德相应的乐受。”感受不与五欲功德相应的乐受时，了知：“我感受不与五欲功德相应的乐受。”

感受与五欲功德相应的苦受时，了知：“我感受与五欲功德相应的苦受。”感受不与五欲功德相应的苦受时，了知：“我感受不与五欲功德相应的苦受。”

感受与五欲功德相应、既非苦也非乐而称为不苦不乐的中性感受——舍受——时，了知：“我感受与五欲功德相应的舍受。”感受不与五欲功德相应、既非苦也非乐而称为不苦不乐的中性感受——舍受——时，了知：“我感受不与五欲功德相应的舍受。”（《中部》1-75。）

关于受的应知事项

关于受的应知事项

巴“在这里，诚然，即便尚只能仰卧的婴儿，在吃奶等时候感受乐受，也知道：‘我们感受乐受。’但这里所说并不是这种了知。这样的了知不能舍弃有众生之见，不能根除有情想，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，能根除有情想，既成为业处，也成为念处修习。这里所说，是这样的正知而受：‘谁在感受？这是谁的受？受因何而生？’”

（《迷惑冰消》2-251；《中部义注》1-279。）

在上述“သုခံ ဝါ ဝေဒနံ ဝေဒယမာနော”——“感受身乐与心乐这两种乐受时”——这一巴利经文中，即便尚只能仰卧的婴儿，在吸吮母乳等时候感受乐受，也确实知道：“我们感受乐受。”然而，世尊宣说这一教法，并不是针对这种程度的了知。诚然，这类婴儿的了知：甲、不能舍弃有众生之见；乙、不能去除有情想；丙、不能成为业处〔即既不能成为止业处，也不能成为观业处〕；丁、不能成为念处修习。

相反，这位瑜伽行比丘在感受乐受时，了知“我感受乐受”；这种了知：甲、能舍弃有众生之见；乙、能去除有情想；丙、能成为业处〔这里指受业处〕；丁、能成为念处修习〔这里指受随观念处〕。诚然，世尊宣说“သုခံ ဝါ ဝေဒနံ ဝေဒယမာနော သုခံ ဝေဒနံ ဝေဒယာမီတိ ပဇာနာတိ”——“感受乐受时，了知‘我感受乐受’”——这项教法，是针对能够以如下方式善加分别了知者的感受而说：甲、谁在感受？乙、这是谁的受？丙、受因何而生？世尊正是针对这种‘正知而受’宣说这

一教说。〔意谓：世尊所指，是能以现见智亲自现前、洞彻知见这些问题的答案，因而能够作答者的感受。这些问题的“2．甲、在这里，所谓‘谁在感受？’——并没有任何有情或个人在感受。”

“乙、所谓‘这是谁的受？’——它不是任何有情或个人的受。”

“丙、所谓‘受因何而生？’——此受以事〔即所缘〕为所缘。”

原书 458

“因此，他如此了知：‘以乐受等各自的事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受；只是基于受的这一转起，才有“我在感受”这种言说而已。’”

“应当了知：能如此辨识‘以事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受’的人，才是了知‘我感受乐受’的人；如 Cittalapabbata 山寺的一位长老。”（《迷惑冰消》2-251。）作者释义：在上述三问之中，甲、所谓“谁在感受？”——并不是任何有情或个人在感受。

乙、所谓“这是谁的受？”——它不是任何有情或个人的受。

丙、所谓“受因何而生？”——此受因为以事〔即所缘〕为所缘而生起。

因此，这位瑜伽行者如此了知：“以乐受等各自的事〔即所缘〕为所缘，唯有称为‘受’的法之自性在感受；只是基于〔即以智摄取、观见〕这一受的生起，才有‘我在感受’这种称说而已。”如此，能够以智善加辨识、观见“以乐受等各自的事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受”的瑜伽行者，才称为清楚了知“我感受乐受”的人。应当把他理解为如同住在 Cittalapabbata 山寺的一位未具名大长老。

如何明确辨知受

“‘正知者的感受’，称为‘正知而受’。所谓‘事’，是说乐受等的所缘；因此，应当把 vatthuārammaṇā 理解为‘以事〔即所缘〕为所缘者’这一复合词。所谓‘只是言说’，是以此显示‘我感受乐受’这句话只依言说而说。”（《分别论根本复注》2-1“‘正知者’，意为以正确的各种方式而知者，即连同所依处与所缘，如实无倒了知乐受、有爱染乐受等各种受者。前分修习仍只依循言说而转起，所以说‘只依言说’。‘我感受’中的‘我’，是把自己带入而说；或者，即使已经遍知受的人，在乐受生起时，也依世间言说而知道并说‘我感受乐受’，何况其他人。因此说‘只依言说而说’。”（《分别论随复注》2-157。）上述《分别论根本复注》与《分别论随复注》，正是说明一位修习受业处的瑜伽行者如何清楚分别了知受的

解释。其旨意如下

原书 459

善加从各方面了知的瑜伽行者之感受，称为“正知而受”（sampajānavediyana）。

所谓“正知”（sampajāna），是指连同作为受之所依因的诸所缘，依不同类别如实无倒地了知受：例如，有爱染乐受依五欲功德而生、与五欲功德相应；无爱染乐受则依能令脱离五欲功德的出离界而生、不与五欲功德相应。

因此，ဝတ္ထုဿာရမ္မဏာ（vatthuārammaṇā）一词，应依“ဝတ္ထု ဿာရမ္မဏံ ဧတိဿာတိ ဝတ္ထုဿာရမ္မဏာ”——“以事〔即所缘〕为所缘者，故称以事〔即所缘〕为所缘”——分析为有财释复合词。其意是：受是以事〔即所缘〕为所缘的法。

准备摄取、观修受的瑜伽行者，必须如实了知两项：1．受所依止的所依处色；2．受所攀缘、作为其生起条件的所缘事。他必须能够摄取这两项，以智分别这两项。只有能够如此摄取、以智分别以后，再摄取受、以智分别受，才会如实而清楚地了知受。这位清楚了知的瑜伽行者，在尚未培养对受的了知、尚不能摄取受、尚不能以智分别受以前，曾依照世间此前的惯用说法，基于各种受的生起而说“我感受乐受”等；如今也仍只是依循这种世俗言说的力量

把自己带入句中而说罢了。即使已经以三种遍知之慧分别了知受的贤善者，在乐受生起时，也仍依世人使用的世间言说而知道“我感受乐受”，并作这样的称说。

至于尚未以三种遍知之慧分别了知受、仍在摄取受并以智分别受的瑜伽行者，又何须多说？其意是：他当然仍须依世人使用的惯常言说而称说。（《分别论根本复注》2-156；《分别论随复注》2-157。）

一位未具名的大长老

在这一受业处部分，为了使清楚分别了知受的方式更加显明，义注接着举出一位住在锡兰岛 Cittalapabbata 山寺的大长老之事例如下。

“3．据说，长老患病时，因为强烈的苦受而呻吟，辗转翻身。一位年轻比丘问他：‘尊者，您哪个部位疼痛？’长老答：‘贤友，并没有一个各别的所谓疼痛部位；以事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受。’”

“尊者，既然已经如此了知，从此便应忍受，不是吗？”

“贤友，我会忍受。”

“尊者，安忍才是更好的。”

原书 460

“长老安忍着。风〔病〕一直割裂到心脏，肠子成堆地落在床上。”

“长老把这情形给年轻比丘看，说：‘贤友，安忍到这种程度，可以了吧？’年轻比丘沉默了。”

“长老使精进与定相应，证得具足四无碍解的阿罗汉果，成为等首者（即烦恼尽与生命终结同时者，samasīsī）而般涅槃。”

（《迷惑冰消》2-251。）

大长老患病时，由于强烈、剧烈的苦受而呻吟，辗转翻身。一位年轻比丘问他：“尊者，在您的相续中，哪个部位疼痛？”大长老答道：“贤友，并没有一个各别的所谓疼痛部位；以苦受之事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受。”

〔这位大长老以智破除色密集与名密集，能够摄取色名，直至其智见抵达究竟法，所以找不到疼痛部位。若在疼痛部位专注观照四大种，只会看见色聚微粒；若能把这些色聚分析至究竟法，所见便只是具有究竟界自性的色法。当智见抵达究竟法时，有情想已经远离。

有情想远离以后，就再也找不到疼痛部位；因为所谓疼痛部位，只能在有情想尚未远离以前找到。再者，这些色法在尚未生起以前并不存在，生起以后又归于不存在；它们只是在生前不存在与灭后不存在这两种“不存在”之间，暂时、片刻生起的法之自性。所谓“暂时”，是说若把一眨眼、一闪电、一弹指乃至一秒的时间分成约五千俱胝份，其寿命大约只有其中一份。这里说的是“大约”，并非精确数值；用意只在说明它们的寿命极其短暂。对于以胜义智眼清楚、透彻地知见这些极迅速生灭的色法的瑜伽行者来说

已经再也找不到手、脚、头、腰、腿、臀等部位，因为他的智眼只看见极迅速生灭的究竟色法相续。准备观受的贤善瑜伽行者，也必须像这位大长老一样，成为智见已经抵达究竟法、再也找不到疼痛部位的人。如果仍然找得到疼痛部位，智见便尚未抵达究竟法；智见若尚未抵达究竟法，离无我光辉庄严绽放仍然极其遥远。因此，大长老才回答：“以受之事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受；所谓疼痛部位

并无各别存在。”准备摄取、观修受的瑜伽行者，或者准备摄取、观修以受为先导的名业处者，为了获得大长老那样的智慧，一般来说〔尤其是纯观行者〕必须已经完成色业处的摄取；这是诸义注所制定的准则。

这是每一位珍爱真理的人都应遵循的准则。下文将会说明，请继续阅读。〕

大长老这样回答：“受以事〔即所缘〕为所缘，唯有受在感受。”这时，年轻比丘又继续请问道：

“尊者，既然智慧已经通达到这样的程度，现在不是正适合忍受这受吗？”

大长老回答：“贤友，我会忍受。”年轻比丘便说：“尊者，能够忍受是很殊胜的。”

这时，大长老咬紧牙关，忍受着剧烈的苦受。

猛烈的风病发作，直攻至大长老的心脏处，将他的胸膛破裂开来。〔只是破裂到心脏附近，心脏本身仍然完好。〕这时，大长老的肠子一团团、一堆堆地落在他所住的小榻上。大长老便问年轻比丘：“贤友，忍受到这种程度，是否适当呢？”

年轻比丘这时已无法回答，只能默然不语。

在肠子尚未破腹而出以前，大长老只能咬紧牙关，极力忍受那苦受；当时精进过度了。正如俗语所说：“精进过度，即成掉举。”由于用来忍受苦受的“忍受精进”过度，他无法获得使心寂静的定。然而，当风病将腹部破开、肠子堆落在小榻上以后，那剧烈的苦受反而减轻了。于是，他使精进与定达到平衡，让二者各自平等履行作用，不偏低，也不过度；这样修习观禅业处时，他便连同四无碍解证得阿罗汉果。随后，他省察自己所证得的道智、果智、涅槃等；就在这条省察

速行结束之际，大长老入般涅槃。（《迷惑冰消》2-251；《中部义注》1-279—280。）正如感受乐受时，能够明确了知“正在感受乐受”；同样，感受苦受、舍受，有爱染的乐受、苦受、舍受，以及无爱染的乐受、苦受、舍受时，也应明确了知“正在感受相应的受”。〔也就是说，请努力做到这样明确了知。〕

> （《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

苦受辨识示例

贤善的禅修者，如果想在与含有身苦受的身识相应的身门心路，以及随后诸意门心路的心相续中，以受为先辨识、观修其中的名法，就必须先从辨识色法开始。

原书 462

1．逐步建立定。

2．在自身相续中苦受强烈生起的一个部位，专注观照四大种。例如，可以设定为臀部的某一处，就在该处专注观照四大种。〔所谓“部位”，只是在有情想尚未脱落以前，为便于观照而作的指定；一旦破除色密集、智见抵达究竟法，就不再有部位可得。〕3．这样在臀部专注观照四大种时，对于已经熟练掌握色业处的禅修者，不久之后，智中便会很容易看见色聚微粒。把这些色聚依同类归组、分类，可得5类色聚、44种色法。

这5类色聚是：身十法聚、性根十法聚、心生八法聚、时节生八法聚、食生八法聚；其中共有44种色法。这里说“5类”，只是色聚的类别有5种；每一类所含的实际色聚，数目都多得不可计数。同样，说“44种”，只是色法的种类有44种；每一种色法的实际数目也都多得不可计数。应当总括辨识这一切色法。

4．在这44种色法中，辨识身净界（即身净色）；另将依心所依处色而生的有分意净界与之并列辨识，使二者同时清楚显现。

5．在最接近所辨识身净界的一个色聚或许多色聚中，于地界、火界、风界三者之中，选取自性力量最强的一界作为所缘。例如：（甲）若坚硬这一地界的力量最强，就取坚硬的地界；（乙）若热这一火界的力量最强，就取热的火界；（丙）若支持、推动这一风界的力量最强，就取支持、推动的风界。对于含有自己想要观修的触界 = 触所缘的色聚，在作为所缘的色聚这一侧也要破除色密集，使智见抵达究竟法。

6．当那个力量最强的触界，同时撞击离它最近的身净界与有分意净界，并在这两门同时显现时，身门心路与许多意门心路便会反复生起，各条心路之间由诸有分隔开。对于这些名法，应以受为先加以辨识。

若作如理作意，诸速行就是善速行；若作不如理作意，诸速行就是不善速行。再者，对同一触界作如下了知：1．是色法；2．是无常；

原书 463

3．是苦；4．是无我；5．是不净。对于这样了知触界的意门心路（善组）名法，也应以受为先加以辨识。此后，区分色与名，分别标认色与名；对于其余色、名，也以同样方法继续辨识、观修。再找出这些以受为先所辨识名色的诸因，然后将这些名色连同诸因安立于三相之下，修习毗婆舍那而观审；如此，便能像上述住在 Cittalapabbata 山寺的大长老一样，依其波罗蜜之力证得阿罗汉果。

务必注意：热与冷都是火界，是色法；受则是名法。

如果把热与冷当作受来观，你的禅修就会变成“乌鸦也称不上，鸡也不是”的混杂修法。贤善者，务必留意。

二种业处

原书第 463 – 470 页

原书 463

二种业处

在止的部分，也就是建立定的阶段，有40种业处；到了观的部分，则有色业处与名业处两种。这色业处、名业处又分别称为：1．rūpa-pariggaha（色摄受）——摄取色法、以智分别摄取色法、用以摄取色法的智；2．arūpa-pariggaha（非色摄受）——摄取名法、以智分别摄取名法、用以摄取名法的智。（《迷惑冰消》2-252；《中部“业处确有两种：色业处与名业处。这两种也正称为色摄受与非色摄受。”

> （《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

“所谓‘名业处’，即非色摄受，意为从非色法〔名法〕入手而开始观禅。另一方面，色业处也包括从止入手；但这里所意指的是从观入手。为了显示此义，才说：‘这两种也正称为色摄受与非色摄受。’”（《中部复注》1-368。）因此，所谓名业处，就是摄取名法、以智分别摄取名法。

这就是说，以名法为先，作意作为观智所观所缘的名、色二法。再者，色业处还总摄对止的作意，也就是对止业处所缘的作意；因为在《大念处经》等教说的身随观念处部分，世尊本人也把入出息念等止业处所缘的作意纳入其中。然而，此处所欲取的只是对作为观智所观所缘的色法、名法作意。为了明确显示这一点，义注作者才解释说，同一色业处与名业处又称为“色摄受”与“非色摄受”。（《中部复注》1-368。）

原书 464

二种色业处

“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。”（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）在色业处与名业处这两种业处中，世尊宣说色业处时，照例依：1．saṅkhepa-manasikāra，即简略作意法；或2．vitthāra-manasikāra，即详细作意法，宣说称为 catudhātuvavatthāna（四

界分别观）的业处，也就是以智分别、辨明四大种。（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）世尊在《大念处经》（《中部》1-73）中宣说界业处简略作意法；在《教诫罗睺罗大经》

（《中部》2-84）、《界分别经》（《中部》3-283）、《大象迹喻经》（《中部》1-242）以及《阿毗达磨·界分别》巴利本（《阿毗达磨》2-84）等处，宣说界业处详细作意法。（《根本复注》2"在'宣说四界分别观'这句话中，也应把'一般来说'一词带入并连接起来。"（《中部复注》1-368。）依复注作者的这项限定，应知上述也是一般准则，并非毫无例外的绝对命题。

三种名业处

"至于宣说名业处时，世尊一般依受而说。名业处有三种入手方法：依触、依受、依心。如何呢？有些人依简略法或详细法把握色业处以后，触清楚显现；触是心与心所最初落向该所缘，并在接触该所缘时生起。有些人则是体验该所缘而生起的受清楚显现；有些人则是取该所缘、分别识知该所缘而生起的识清楚显现。"

> （《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

也就是说，世尊宣说名业处时，一般而言——即多数情况下——依受而宣说。以下加以说明。

名业处有三种作意方法：1．依受作意；2．依触作意；3．依识知之心作意。这三种方法如下。

1．有些瑜伽行者依简略法或详细法摄取色业处、以智分别摄取色法以后，触便清楚显现。所谓触，就是心与心所最初落向作为所缘的该色法，并在接触该色法所缘时生起的法。

2．有些人则是体验该所缘而生起的受清楚显现。

3．有些人则是取该所缘、分别识知该所缘而生起的识知之心〔识〕清楚显现。

摄取色业处以后

这里，诸义注补入"pariggahite rūpakammaṭṭhāne——把握色业处以后"这一语句而作解释。关于这项解释，复注作者又作如下说明。

"'摄取色业处以后'这句话，是针对从色法入手开始观禅而说。至于从非色法〔名法〕入手开始观禅，一般适用于止乘者；他先摄取诸禅支，此后再摄取其余诸法。"（《中部复注》1-369。）义注作者所说"摄取色业处以后"，意指以色法为先，作意、摄取并以智分别作为观智所观所缘的色法与名法。至于以名法为先，作意作为观智所观所缘的诸法，一般适用于止乘者。想以名法为先作意观所缘的止乘者，首先必须以智分别、摄取诸禅支；

然后还须继续摄取、以智分别其余称为禅法的名法、禅法以外称为"杂项诸行"的欲界名法，以及色法。

> （《中部复注》1-369。）

瑜伽行者，你错在哪里?

贤善的禅修者，请你问问自己：“我是止乘者，还是纯观乘者？”如果答案是纯观乘者，就必须以色法为先，摄取、观修作为观智所观所缘的色、名二法；因为以名法为先来作意、摄取作为观智所观所缘的名色，一般只适用于止乘者。因此，作为纯观乘者的贤善禅修者，如果想作意作为观智所观所缘的色法、名法，必须以色法为先摄取色、名二法；对此应当特别审慎

地牢记。再者，以色法为先摄取色、名二法时，在摄取名法以前，必须已经先摄取色法；随后摄取名法时，则可在上述三种方法中，从自己智中显现得最清楚、最容易的一种开始。

如果贤善的禅修者是止乘者，就可以依本书名业处篇开头所述，从诸禅支开始摄取名、色二法。现在，为使前后文义正确衔接，再把诸义注在受随观念处部分所解释的三种名业处作意、摄取方法列示如下。

一、触清楚显现的人

“其中，触清楚显现的人也这样把握触等五法：‘并非只有触生起；与触同时，体验同一所缘的受、记认同一所缘的想、对同一所缘思作的思，以及分别识知同一所缘的识，也都生起。’他所把握的正是触等五法。”（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）在这三种人中，触在某位瑜伽行者的智中清楚显现；这位触清楚显现的人便如此作意：“并非只有触单独生起；与触同时，感受同一所缘的受也生起，记认——即标记、识别——同一所缘的想也生起，推动诸相应法趋向同一所缘的思也生起，分别识知同一所缘的识——其识知方式不同于想与慧——也生起。”如此

作意以后，他只摄取、以智分别由触、受、想、思、识构成的触等五法。

> （《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

二、受清楚显现的人

“受清楚显现的人也这样把握触等五法：‘并非只有受生起；与受同时，接触同一所缘的触、记认同一所缘的想、对同一所缘思作的思，以及分别识知同一所缘的识，也都生起。’他所把握的正是触等五法。”（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）受在某位瑜伽行者的智中清楚显现；这位受清楚显现的人便如此作意：“并非只有受单独生起；与受同时，接触同一所缘的触也生起，记认同一所缘的想也生起，推动诸相应法趋向同一所缘的思也生起，分别识知同一所缘的识也生起。”如此作意以后，他摄

取、以智分别由触、受、想、思、识构成的触等五法。（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

三、识清楚显现的人

“识清楚显现的人也这样把握触等五法：‘并非只有识生起；与识同时，接触同一所缘的触、体验同一所缘的受、记认同一所缘的想，以及对同一所缘思作的思，也都生起。’他所把握的正是触等五法。”（《迷惑

冰消》2-252；《中部义注》1-280。）识知之心〔识〕在某位瑜伽行者的智中清楚显现；这位识清楚显现的瑜伽行者便如此作意："并非只有识知之心〔识〕单独生起；与识同时，接触同一所缘的触也生起，感受同一所缘的受也生起，记认同一所缘的想也生起，推动诸相应法趋向同一所缘的思也生起。"如此作意以后，他摄取、以智分别触等五

法。（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）

三种方法的摄受相同

"'正是触等五法'中的 eva（正是、唯）一词，显示上述三个入口的摄受是相同的。"

（《根本复注》2-157。）

瑜伽行者摄取色业处以后再摄取名业处时，无论采用依触、依受、依识知之心〔识〕这三种方法中的哪一种，也就是无论以哪一种法为先，所须摄取的究竟法都完全相同；phassapañcamakeyeva（正是触等五法）中的 eva——"正是、唯"——一词，正显示并指明这一点。因此，修习受的瑜伽行者并不是只摄取、观修一个受；他必须以受为先，在每一心刹那中，以智分别、分析并摄取、观修与受相应的心及心所法组。这是所有渴求

真实、正确之法的贤善者都应恭敬遵守的一项准则。（亦参《中部复注》1"至于触等诸法各自清楚显现，应知是依由特殊诸缘所成就的先行作意倾向而有。"（《中部复注》1-369。）触、受、识三法中的某一法首先在瑜伽行者智中显现，是依于：1．过去所积集、圆满的波罗蜜因；2．现在能助成触清楚显现、或受清楚显现、或识知之心〔识〕清楚显现的所依处、所缘等诸因

而成立。应知：由于这些因而成就的名法，是凭借摄取以前——也就是即将摄取之际——生起的作意倾向（ābhoga）而首先变得明显。（《中部复注》1-369。）依照复注作者这段解释，当过去所积波罗蜜之因、所依处色与所缘色的显著助力等诸因会合时，如果瑜伽行者又具有想以触为先、或以受为先、或以识为先摄取名法的作意倾向，那么，触等三法中的某一种就会顺应他自己的作意倾向而首先

清楚显现；对此应当记住。

已经依名业处三种摄取方法之一摄取名法的瑜伽行者，尤其是已经以受为先摄取名法的瑜伽行者，还必须继续向前用功，以获得名色分别智。诸义注对下一阶段的修行作如下指示。

名色分别智

"他如此审察：'这些以触为第五的诸法依止什么而生？'便了知：'它们依所依（vatthu）而生。'"

"所谓所依，就是所生身；关于它曾说：'我的此识依于这里，并系属于这里。'依真实义而言，所生身就是大种色与所造色。因此，在这里，所依是色，以触为第五的诸法是名；他所见的就只是名色。"

"这里的色就是色蕴；名则是四种非色蕴，因此只有五蕴。确实，没有离开名色的五蕴，也没有离开五蕴的名色。"（《迷惑冰消》2-252—253；《中部义注》1-281。）这位瑜伽行比丘如此审察："这些以触为第

五的诸法依止什么而生？”便了知：“这些触等五法依所依处色而生。”这里所谓“所依”，并不只是眼所依处、耳所依处、鼻所依处、舌所依处、身所依处、心所依处这六种所依处色，而是指称为“所生身”的全部色法。正是针对作为所依处色的这个所生身，世尊说：“我的此识依于此所生身，并与此所生身相联而生。”世尊在《沙门果经》（《长部》1-72）与《大萨拘卢陀夷经》

（《中部》2-209）中都作过这样的开示。所谓“所生身”，从究竟法的实体义而言，就是四大种与二十四种所造色。〔也就是由业、心、时节、食四因所生的五十四种、四十四种等色法；参见色业处篇诸表。〕因此，在这里：1．称为所生身的所依是色法；2．触等五法是名法。

如此，瑜伽行者以智眼所见的就只是名与色。在这名、色二法中

1．色法就是色蕴；2．名法就是四种名蕴（受蕴、想蕴、行蕴、识蕴）。如此，只有五蕴。确实：1．并不存在离开名、色二法而有的五蕴。

2．也不存在离开五蕴而有的名色。

缘摄受智：观智

“他进一步审察：‘这五蕴以什么为因？’便看见它们以无明等为因。此后他了知：这里只是缘与缘所生；除此之外，既无有情，也无个人，纯粹只是诸行之聚。他把连同诸缘的名色安立于三相之下，依观智次第，反复审察为‘无常、苦、无我’而行道。他渴望‘今天、今天’就获得通达；到了适当的一天，若得适宜的气候、适宜的人、适宜的食物，或适宜的闻法机会，便只须一坐，坐着使毗婆舍那达到顶峰，安住于阿罗汉果。如此，对于这三类人，业处都已开示直至阿罗汉果。”

> （《迷惑冰消》2-253；《中部义注》1-281。）

这位瑜伽行者以智审察：“这五蕴由于什么因法而显现、生起？”于是，他以智眼看见无明等因法显现。（缘起部分将会详明。）这位瑜伽行比丘获得缘摄受智以后，便了知：“所谓名色，不过只是因法与果法；在因果之外，并没有有情，也没有个人；因与果，也就是纯粹的一堆行法。”如此了知以后，他把名色连同因法安立于三相之下，依观智次第，顺次反复审察为无常、苦、无我而修行。（观禅部分将会详明。）

这位瑜伽行者怀着“今天，今天”（即“就在今天了知四圣谛！就在今天了知四圣谛！”）的心，渴望能够通达四圣谛的道智。到了具足可令其安住阿罗汉果之条件的那一天，他若获得：1．utusappāya——适宜的气候；2．puggalasappāya——适宜的善友、善亲、善师、善同修等人；3．bhojanasappāya——适宜的食物；4．dhammasavanasappāya——足以促成阿罗汉果的适宜闻法

机会；

若获得这四种所宜，他便只须一坐，坐着使观智达到顶峰，直至道智、果智，安住于阿罗汉果。如此——

1．触清楚显现的人；2．受清楚显现的人；3．识清楚显现的人。对于这三类人，世尊都已经开示了直至阿罗汉果的业处。（《迷惑冰消》2-253；《中部义注》1-281。）依上述诸大义注的明释，应当以坚定的念与纯正端直的心牢牢记取：触清楚显现的人并非只观一个触；受清楚显现的人并非只观一个受；识清楚显现的人也并非只观一个认知心 = 识。

念处的分类方法

原书第 470 – 473 页

念处的分类方法

还应再记住：1．若以受为先，摄取名色，再寻查诸因，把这些名色连同诸因安立于三相之下而修习毗婆舍那、作观照，这就称为正在修习受随观念处。

2．若以认知心 = 识为先，摄取名色，再寻查诸因，把这些名色连同诸因安立于三相之下而修习毗婆舍那、作观照，这就称为正在修习心随观念处。

3．若以触为先，摄取名色，再寻查诸因，把这些名色连同诸因安立于三相之下而修习毗婆舍那、作观照，这就称为正在修习法随观念处。

4．另外，逐步建立定以后，以此定作为毗婆舍那的基础，以色法为先摄取色、名，再寻查诸因，把这些色、名连同诸因安立于三相之下而修习毗婆舍那、作观照，这就称为正在修习身随观念处。

还应记住：上述义注文句也正在指示这项教诫。前面写下并说明的内容，是诸义注对于受随观念处部分的解释；然而还没有结束。诸义注还继续解释了关于受的应知事项，所以下面接着说明。

在四念处中第二项受随观念处的这段教说里，世尊开示非色业处 = 名业处时，是针对受清楚显现的人，依受的方式，以受为先，把受作为目标，

从受开始摄取诸名法。如果对于触清楚显现的人，依触而从触开始摄取名法，或依识而从识开始摄取名法，名业处往往不能显明，反而如一片黑暗。恰当地说，因为这位瑜伽行者是受清楚显现的人，所以当世尊依受、从受开始开示摄取名法时，名业处便会显明。这是因为诸受生起的方式，在其相续中本来就很明显。详说如下。

在这位受清楚显现的人的相续中，乐受与苦受生起的方式都很明显。

当乐受生起时，它震动、揉压、遍满全身，并如流淌般浸润；犹如品尝过滤百次的酥油，又如涂抹熬炼百次的油，还如以一千罐水浇息暑热；它使人不禁说出“အဟော သုခံ အဟော သုခံ”——“啊，真快乐！啊，真快乐！”而生起。

当苦受生起时，它震动、压迫、遍满全身，并如流淌般浸透；犹如把炽热的犁铧刺入身体，又如浇下熔化、沸腾的铜汁，还如把一束燃烧的柴火投入长有干草与林木的森林；它使人发出种种“အဟော ဒုက္ခံ၊ အဟော ဒုက္ခံ”——“啊，真苦！啊，真苦！”之声而生起。如此，乐受与苦受的生起很明显。（《迷惑冰消》2-253；《中部义注》1-281—282。）另一种名为“不苦不乐”的舍受很难显示，犹如一片昏黑，不能明显显现。这种不苦不乐

舍受，是在乐受、苦受离去——即经历生起、住立、坏灭而寿命已尽、已经坏灭——时，由于排除对所缘的喜爱与不喜爱这两端，而对所缘呈现中等、中舍的行相（即对所缘保持漠然的行相）的一种不苦不乐受。依这种方法以智分别的瑜伽行者，便能清楚看见这种不苦不乐＝舍受。譬如：一位猎人追逐一头鹿。鹿在奔跑途中踏上路中间的一块石板，从石板上跑过。猎人沿着鹿的脚印，顺路追踪；他在石板的这一边与另一边都看见鹿

的脚印，石板中央虽看不见脚印，却推知：“鹿从这里踏上石板，在这里走下石板，在中间的石板上

一定是从这里穿过的。”应知，这就是依循鹿迹法追踪鹿迹，从而知道鹿在石板中央的足迹。

鹿踏上石板处的足迹明显，犹如乐受的生起明显；鹿走下石板处的足迹明显，犹如苦受的生起明显。又如依循鹿迹法，以智推知“它从这里上石板、从那里下石板，因此必从中央这样走过”，从而知道石板上的鹿迹；同样，在乐受与苦受离去——即寿命已尽而止息、坏灭——时，舍受排除对所缘的喜爱与不喜爱这两端，对所缘呈中等、中舍的行相，也就是漠然对待所缘；由此生起不苦不乐的舍受。能依循鹿迹法追踪鹿迹，以智这样分

别的瑜伽行者，其智中便能清楚显现这种不苦不乐＝舍受。依上述教说方式，世尊先开示色业处——换言之，先开示身随观念处业处；后来开示名业处——换言之，开示受随观等业处时，就依受，从四种名蕴中把受单独提取出来，指示名业处的观法。

（《迷惑冰消》2-253—254；《中部义注》1-282。）

不只《阿毗达磨·分别论》巴利本的《大念处分别》这样指示。在《长部》中：1．《大因缘经》；2．《帝释所问经》；3．《大念处经》。在《中部》中：4．《大念处经》；5．《小爱尽经》；6．《大爱尽经》；7．《小毗陀罗经》；8．《大毗陀罗经》；9．《护国经》（Raṭṭhapāla Sutta）；10．《摩犍提经》（Māgaṇḍiya Sutta）；11．《界分别经》；12．《不动适宜经》（Āneñjasappāya Sutta）。在《相应部》中：13．《小因缘经》（Cūḷanidāna Sutta）；14．《树喻经》（Rukkhopama Sutta）；

15．《审察经》（Parivīmaṃsana Sutta）；16．整个《受相应》。在这些众多经教中，世尊都是先开示色业处——换言之，先开示身随观念处业处；后来开示名业处——换言之，开示受随观等业处时，依受从四种名蕴中把受单独提取出来，指示名业处的观法。（《迷惑冰消》2-254。）

《帝释所问经》

原书第 473 – 475 页

原书 473

《帝释所问经》

“这里，对于色法显明者，世尊依简略作意法或详细作意法，展开四界分别而开示色业处；对于非色法显明者，则开示非色业处。开示后者时，也只是在先显示作为其所依基础的色业处之后才开示。又因天人的非色业处显明，所以世尊依非色业处而从受开始。”（《长部义注》2-314。）在色业处与名业处这两种中，某人的相续若以色法为显明，世尊就依简略作意法或详细作意法，展开四界分别业处而向他开示色业处；某人的名业处若显明，世尊就向他开示名业处。开示名业处

时，也是在先指示该名法赖以生起的所依处色，以及作为其所缘的所缘色——也就是色业处——之后，才开示名业处。又因名业处在天人的智中显明，世尊便依名业处，着重开示受。（《长部义注》2-314。）依这段义注的解释，世尊开示色业处的观法时，依界业处的简略法或详细法开示四界分别业处；开示名业处的观法时，也是在先指示名法赖以生起的所依处色与所缘色以后，才开示名业处。珍爱、追求正确修行次第的贤善者，应当恭敬地顶

戴受持这一教诫。不过，关于《帝释所问经》巴利圣典为何未把色业处的观法收入结集本，义注解释如下。

“正如在上述各经中一样，在本《帝释所问经》中，世尊也先开示色业处，后来再依受转而显示非色业处。可是，本经的色业处被简略为仅是受的所缘，所以大概没有载入巴利圣典。”（《长部义注》2-316。）＝正如上文所举《大念处经》等诸经，都是先指示色业处，然后以受为先开示名业处；同样

原书 474

在本《帝释所问经》中，也是先开示色业处，后来再依受，以受为先、把受作为目标，从四种名蕴中单独提出受来指示名业处。然而在本经中，世尊把仅作为受之所缘的色业处作了简略开示；因此，这一过于简略的色业处观法，可能没有收入《帝释所问经》巴利圣典的结集本。

> （《长部义注》2-316。）

“在《大念处经》等经中，有些经先说色业处，后来再依受分别显示非色业处；有些经则只依受显示非色业处：或从非色法聚中，或从已经由知遍知所遍知的法聚中，或从色非色法聚中，把受分别提取出来而显示。即使在后一类经中，凡是先说知遍知的，色业处已经摄在知遍知之中；凡是没有先说知遍知的，则应当知道，所谓先开示色业处，是针对仅为受之所缘、内容简略而未载入巴利圣典的色业处来说。”（《根本复注》2-157。）＝在《大念处经》等经中，有些经是世尊先开示色业处，后来再依受，以受为先，从四种名蕴中把受单独提取出来，指示名业处。

在另一些经中，世尊只开示名业处，依受、以受为先，从下列三类法中把受分别提出：1．名法聚；2．已经由知遍知慧分别了知的法聚（也就是色、名、因、果这一行法聚）；3．色名法聚。至于那些只开示名

业处的经：若某经先已开示知遍知（即名色分别智与缘摄受智），则也意指摄在该知遍知中的色业处；若某经没有开示知遍知，则也意指另一类仅作为受之所缘、内容极其简略、未载入巴利圣典而未收入结集本的

色业处。应知，编纂《摄义注》（Saṅgaha-aṭṭhakathā）的义注师正是着眼于这两类色业处，而解释说：世尊在开示名业处之前，已经先开示色业处。（《根本复注》2-157。）依这些解释，准备摄取、观修受的贤善瑜伽行者必须遵守：1．必须已经摄取、观修色业处。

2．不得只摄取、只观修一个受。在同一心刹那内，必须摄取、观修与受同时相应而生的全部心、心所相应法组，也就是同一刹那中的四名蕴。

请务必确实记取、领受这两项教诫。

原书 475

另一种明确辨知受的方法

巴利语句（缅文转写）：“သုခံ ဝေဒနံ ဝေဒယာမီတိ ပဇာနာတိ”，即“他了知：‘我正在感受乐受。’”这句话的意思是：在乐受正生起的刹那，由于苦受不存在，当他感受乐受时，便分别而明确地了知：“我正在感受乐受。”由于能这样了知，他也辨明：乐受尚未生起以前，先前曾经有过的苦受，在现在乐受正生起的刹那已不存在；而此刻依生、住、坏正明显存在的当下乐受，在它尚未于此刻生起以前也不存在。（即使在这次乐受以前曾经有过乐受，也应明白：先前的乐受是一种，当下的乐受又是另一种。）所谓受：1．只是生起后即会坏灭的无常法；2．只是不坚固的非恒常法；3．只是以住与坏——即老与死——这两方面而发生变异的变异

法。

他如此分别而明确地了知。像这样，对于该受便生起了明确辨知的正知智。（《迷惑冰消》2-254；《中部义注》1-282—283。）

《长爪经》节录

原书第 475 – 477 页

原书 475

《长爪经》节录

“阿耆毗舍那，在感受乐受之时，那时既不感受苦受，也不感受不苦不乐受；那时只感受乐受。阿耆毗舍那，在感受苦受之时……在感受不苦不乐受之时，那时既不感受乐受，也不感受苦受；那时只感受不苦不乐受。”

“阿耆毗舍那，乐受也是无常的、有为的、缘所生的，是尽法、衰灭法、离贪法、灭法；苦受也是如此……阿耆毗舍那，不苦不乐受也是无常的、有为的……乃至是灭法。”

“阿耆毗舍那，具闻圣弟子如此观见，便厌离乐受，也厌离苦受，也厌离不苦不乐受。厌离则离贪；因离贪而解脱；解脱时，生起‘已解脱’之智。他了知：‘生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。’”

（《中部》2-168。）

＝阿耆毗舍那族的施主游行者啊……在感受快乐的乐受之时，那时不感受痛苦的苦受，也不感受既非苦也非乐的不苦不乐受；那时只感受快乐的乐受。

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……在感受痛苦的苦受之时，那时不感受快乐的乐受，也不感受既非苦也非乐的不苦不乐受；那时只感受痛苦的苦受。

原书 476

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……在感受既非苦也非乐的不苦不乐受之时，那时不感受快乐的乐受，也不感受痛苦的苦受；那时只感受既非苦也非乐的不苦不乐受。

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……乐受也只是生起以后即会坏灭的无常法；只是由诸因法聚合造作才得以生起的有为法；只是依靠诸因法而生起的缘所生法。

只是具有穷尽性质的尽法，只是具有衰灭性质的衰灭法，只是具有耗尽、坏灭性质的离贪法（这里是说“尽离贪”），只是具有止息性质的灭法。

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……苦受也只是生起以后即会坏灭的无常法……乃至只是具有止息性质的灭法。

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……不苦不乐受也只是生起以后即会坏灭的无常法……乃至只是具有止息性质的灭法。

阿耆毗舍那族的施主游行者啊……以毗婆舍那慧与道慧如此知见时，具闻圣弟子——也就是具足两种所闻之知：称为“教理所闻”的学知，以及称为“证得所闻”的修证知；换言之，是我这位圣者的弟子——便厌离乐受，也厌离苦受，也厌离不苦不乐受。厌离时，对它们的系着、贪恋便断除；由于系着、贪恋断除，而从诸烦恼解脱；心从诸烦恼解脱时，便生起省察“我的心已经从烦恼解脱”的省察智。

他了知：“结生已尽；称为道梵行的殊胜行已经修习圆满；应作、当作的圣道之事已经完成；为了圣道之事，再也没有任何应作之事。”（《中部》2-167—168。）在上述《长爪经》中，世尊在向阿耆毗舍那游行者开示上述受业处以前，先开示了界业处（参见《中部》2-167等）；之后才继续开示这项受业处。因此，瑜伽行者若要摄取、观修上述三种受，或者说修习受业处，就必须努力具足下列条件。

1．首先，必须已经摄取诸色法，并以智分别；其智见必须已经到达究竟法。

2．（甲）必须了知：乐受生起时，苦受与舍受不生起；

原书 477

（乙）苦受生起时，乐受与舍受不生起；（丙）舍受生起时，乐受与苦受不生起。必须如实了知这些情形。

3．这些受只是各自的诸因法聚合、造作以后才得以生起的有为法，也只是依靠诸因法而生起的缘所生法。因此：（甲）对于各自与受俱生、相应的心与心所法聚，以俱生缘、相互缘、依止缘、有缘、不离去缘等缘力给予资助而使受生起的情形，必须如实

摄取、观修。（意思是：并不是只须、或只能观一个受；与它俱生、相应的

诸法也必须一并观照。）

（乙）还必须如实了知：由于无明、爱、取、行、业等各自的因法，受以及

与受同在的名法、色法如何明显生起；以及上述无明、爱、

取、行、业等诸因法，在阿罗汉道刹那以不再生起之灭

而止息、不复生起，因此果名色也以不再生起之灭而止息、不复生起；必须如实了知这种“不再生起之灭”的性质。

4．对于连同上述诸因、连同受的名色，也必须如实了知其无常相、苦相、无我相，直至到达道、到达果。

只有能够这样了知、摄取、观修，才可称为如实知受。这部也称为《受摄取经》的《长爪经》，所指示的正是这一点。这就是上述义注文句的旨意。

受的分类方法

原书第 477 – 480 页

受的分类方法

以受为先摄取名法——换言之，摄取名色——时，离路心与路心这两类心中的名法都必须摄取。在属于离路心的结生、有分、死亡心中，受的种类是固定的。若某人以悦受相应的结生心投生为人，那么他一生中的结生、有分、死亡心都只与悦受相应；其中名法的数目，智相应时各有34种，智不相应时各有33种。贤善的瑜伽行者，若你是以舍受相应的结生心结生的人，那么你的结生、有分、死亡心也都只与舍受相应；其中名法的数目，智相应时各有33种，智不相应时各有32种。

再者，在摄取诸路心时，若要以受为先摄取这些心路名法，就应当知道下列规定。

在五门心路中——1．五门转向：恒与舍受相应，共有11种名法。

2．眼识：恒与舍受相应，共有8种名法。

（耳识、鼻识、舌识也同样如此。至于身

识，有时与苦受相应，有时与乐受相应；共有8种名法

而已。）

3．领受：恒与舍受相应，共有11种名法。

4．推度：有时与悦受相应，共有12种名法；

有时与舍受相应，共有11种名法。

5．确定：恒与舍受相应，共有12种名法。

6．在速行中——（甲）若为贪根速行：有时与悦受相应。

若为无行，共有20种名法。

若为有行，共有22种名法。

这种贪根速行有时与舍受相应。

若为无行，共有19种名法。

若为有行，共有21种名法。

（乙）若为嗔根速行，则恒与忧受相应，共有18至20

种等名法。（参见名业处诸表。）

（丙）若为痴根速行，则恒与舍受相应，共有16种名法。

（丁）若为善速行，有时与悦受相应。

若智相应，共有34种名法。

若智不相应，共有33种名法。

有时与舍受相应。

若智相应，共有33种名法。

若智不相应，共有32种名法。

7．在彼所缘中——（甲）若为无因不善果报推度彼所缘，则与舍受相应，共有11种名法。

（乙）若为无因善果报舍俱推度彼所缘，则与舍受

相应，共有11种名法。

（丙）若为无因善果报悦俱推度彼所缘，则与悦

受相应，共有12种名法。

（丁）若为大果报彼所缘，有时与悦受相应。

若智相应，共有34种名法。

若智不相应，共有33种名法。

（戊）〔大果报彼所缘〕有时与舍受相应。

若智相应，共有33种名法。

若智不相应，共有32种名法。

原书 479

在意门心路中——1．意门转向：恒与舍受相应，共有12种名法。（速行与彼所缘，应依上述速行、彼所缘的方式理解。）上述五门心路与意门心路的名法聚，在眨眼或电光一闪的短暂时间内，可以生起许多俱胝次；一道心路之内也可能含有多种受。因此，必须以受为先，对存在于这些心路每一心刹那中的名法，以智逐一拆解、破除各个名法块、名法团、名法密集，摄取、观修直至智见到达究竟法。

就在每一道心路之内，悦受、忧受、舍受、乐受、苦受都会依其相应情形与不同心刹那相应而生；所以，即使在眨眼或电光一闪之间，也可能依情况生起多种受。因此，若在一座之中长时间——数十分钟乃至数小时——（1）只观一个苦受；（2）不能以依心定律轨道生起的诸名法所相应的种种受为先，毫无遗漏地摄取、观修；（3）不能把每一组与受同在的名法所依之依处色及其所缘色，摄取、观修直至智见到达究竟法，

那么，这样修习受随观念处仍然是不充分、不完整的；还不能算是依系统方法修习受随观念处。

有爱染的乐受、苦受、舍受

这些受依止称为五欲功德的五种所缘——即爱染；依止称为五欲功德、令烦恼乐着的“家”；以六种所缘为所依、为因而生起，并缘取这六种所缘。其中：1．六种悦受称为“有爱染乐受”。

2．六种忧受称为“有爱染苦受”。

3．六种舍受称为“有爱染舍受”。

无爱染的乐受、苦受、舍受

“所谓‘依出离〔诸受〕’，即‘依止毗婆舍那〔诸受〕’。”（《中部义注》4-186。）如实了知色所缘等六种所缘的无常性质，如实了知它们会因老、死而变异坏灭的变异性质，如实了知它们会穷尽、坏灭的尽离贪性质，并对它们会止息、坏灭的尽灭性质

原书 480

如实了知以后，他如此观见：“过去曾经生起的六种所缘也好，现在正在生起的六种所缘也好，这一切六种所缘（即色法、名法）：1．都只是生起以后即会坏灭的无常法；2．都只是不断遭受生、灭逼迫的苦法；

3．都只是会因老、死而变异坏灭的变异法。”瑜伽行者以毗婆舍那慧如实通达、知见这些无常、苦、变异性质；在其相续中，逐一观照六种所缘时生起的：1．六种悦受，称为“无爱染乐受”；2．六种忧受，称为“无爱染苦受”；

3．六种舍受，称为“无爱染舍受”。

这些无爱染受，因为能导向从欲中出离，也称为“依出离受”。〔详见《中部·后五十经篇·分别品·六处分别经》（《中部》3-260—262）；下文还会进一步说明。〕关于如何摄取、观修诸因法，可在缘起部分看到完整说明；关于如何修习毗婆舍那，则可在观禅部分看到完整说明。

读完并学习至此所说明的、与受随观念处有关的种种应知事项以后，贤善的瑜伽行者，请问一问自己：“我错在哪里？”

贤善者，如果你没有先建立近行定、安止定这两种定中任何一种达到标准、足以帮助智见抵达究竟法的定，却遵循并实行“专注身体、追随感受”这一主张，以致无法以受为先，摄取、观修名色直至智见抵达究竟法；那么，为了证得真实、正确之法，实在应当恭敬顶戴并遵循巴利圣典、义注与复注所规定的修行准则。

摄取方法略示

原书第 480 – 482 页

摄取方法略示

1．逐步建立定力。

2．再次摄取诸色法。

3．在摄取名业处的三种方法中，采用以受为先的方法，依名业处诸表所示摄取名法。这里举出一个范例。

就以色所缘线善组表的第一行为例。摄取缘色所缘而生的眼门心路与意门心路中所含的诸名法时，若先以受为首加以摄取，然后还要再次摄取所依处色与所缘色，则应如此观：1．五门转向——以舍受为首的心与心所十一法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。2．眼识——以舍受为首的心与心所八法是名法；包括眼净色在内的眼处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。3．领受——以舍受为首的心与心所十一法是名法；

包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。4．推度——以悦受为首的心与心所十二法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。5．确定——以舍受为首的心与心所十二法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。6．每一速行——以悦受为首的心与心所三十四法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依

处色，以及色所缘，是色法。7．每一彼所缘——以悦受为首的心与心所三十四法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。每一有分——以悦受为首的心与心所三十四法是名法；

包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。

（这里所指的是一位以悦受相应心结生的三因人

。）

1．意门转向——以舍受为首的心与心所十二法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。2．每一速行——以悦受为首的心与心所三十四法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。3．每一彼所缘——以悦受为首的心与心所三十四法是名法；包括心所依处色在内的心脏处五十四种所依处色，以及色所缘，是色法。如此等等，应依名业处诸表逐行摄取，在善组与不善组的全部六条所缘线中，无余摄取名法与色法。由于以受为首摄取名法、色法，这样摄取的念处

就是受随观念处。如此，第一阶段已经完成。

如此摄取时，是依处门以受为首；换言之，因为须以受为先，摄取诸名法、所依处色与所缘色，所以对于心路相续中每一心刹那所含的：

1．悦受，或2．忧受，或3．舍受，或4．乐受，或5．苦受，应当逐一摄取，直至能够清楚分别了知。每一个心刹那中，五受必有一种存在。若能如此以受为首摄取名法与色法，便已依行世尊所开“感受乐受时，了知：‘我感受乐受。’”（《中部》1-75。）

有爱染乐受

有爱染乐受

色、声、香、味、触与法所缘等一切可欲的有情、无情欲事，都是欲爱游行、觅食之处，故称为五欲功德。这些五欲功德犹如欲爱的大宅，所以又称为“家”（geha）。欲界有情依靠、倚赖、藏身、躺卧并居住于五欲功德，正因具有这种意义，五欲功德便称为“家”，也就是五欲之家。缘取并依靠这座名为“家”的五欲功德，黏著其中而生起的悦受——也就是前面名业处观法中所列贪—邪见组、贪—慢组里的悦受——称为“依家悦受”（gehasita somanassa-vedanā）。这种依家悦受就是有爱染乐受。

想要摄取、观修这种有爱染乐受的瑜伽行者，应当依前面名业处观法所示，同时摄取：1．眼门、意门等各自相关的门；2．可意的色所缘等各自相关的所缘。当六种可意所缘中的某一所缘撞击、显现于相应门

时，应以受为首，摄取由不如理作意为基础而生起的心路相续；其中运行的是与悦受俱生的贪速行，也就是贪—邪见组与贪—慢组。

应依处门在全部六条所缘线中摄取。对于随其所应缘取六种所缘之一而生起的诸名法，应以有爱染乐受为首，以智逐一拆解、破除称为名法团块、名法凝块的每一个名法密集，摄取、以智分别，直至智见抵达究竟法。对于随其所应缘六种所缘而生起的诸有爱染乐受，

原书 483

若能以这些受为首，把全部名法摄取到智见抵达究竟法的程度，就称为清楚分别了知有爱染乐受。还请不要忘记：摄取诸名法以后，必须继续摄取所依处色与所缘色。

这种依家悦受，是与欣求、贪著六种可意所缘的爱贪一同生起的悦受；六种可意所缘会随其所应显现于六门。由于所缘有六种差别，依家悦受也分为六种。

“对于眼识所知的诸色——可意、可爱、悦意、怡心、与世间之饵相应者——由于获得它们，或在获得以后反复随观它们；又或者忆念过去曾经获得、如今已经灭去、变异的诸色，悦受便会生起。如此之悦，称为依家悦受。”（《中部》3-260。）所谓这些色，是眼识所能了知、为人所欲求，所喜爱、所珍重，能令心增长，是心的悦乐处、能令心悦乐，并与称为“世间之饵”的贪相应的色所缘。由于获得这些色所缘，已获得以后又反复、多次观看的人，其相续中会生起悦受；又或者，对于从前曾经获得、如今已经过去、止息并变坏

的色所缘，一再忆念的人，其相续中也会生起欢悦的悦受。具有这种性质的悦受，称为依家悦受。（声所缘等也以同样方式开示。）由于这种依家悦受就是有爱染乐受，而所缘共有六种，所以有爱染乐受也分为六种。依上引《六处分别经》（《中部》3-260）的教说，这六种所缘既可以是六种现在所缘，也可以是六种过去所缘。在《帝释所问经》等经中，世尊把这种依家悦受 = 有爱染乐受称为 asevitabba，即“不应亲近修习的受”。

这里说“不应亲近修习”，切勿误解成“不应对它修观”。如果有爱染乐受不能作为观的所缘，世尊就不会在这部《大念处经》中教导：应摄取、观修这种受，清楚分别了知它，并逐步以观智观修、审察。若亲近、反复令有爱染乐受生起，以享受五欲功德的方式促使它生起，不善法便会如涨潮般日益增长，善法则如黑月分中日渐亏缺的月轮般逐日衰减。因此，世尊才说依家悦受 = 有爱染乐受不应亲近修习；但它确实可以而且必须作为观的所缘。应以这种有爱染乐受为首摄取名色，寻查诸因，然后把这些名色连同诸因

安立于三相之下，修习毗婆舍那、作观照。

原书 484

悦受如何缘过去所缘而生

“‘过去’是指曾经获得的。缘现在所缘生起悦受，姑且如此；缘过去又如何生起呢？对于过去，忆念‘正如我现在体验可意所缘，过去也曾如此体验’的人，会生起强烈的悦受。”（《中部义注》4-186。）现在有一个问题：悦受缘六种现在所缘生起，固然可以理解；缘从前曾经获得的六种过去所缘，悦受又如何生起？答案如下。

一个人依循当前正在体验的所缘而回溯，连续忆念过去所缘：“正如我现在体验可意所缘，从前也曾如此体验。”这时，他的相续中便会生起强烈的悦受。

（《中部义注》4-186。）

无爱染乐受

无爱染乐受

“其中，什么是六种依出离之悦？了知诸色的无常，以及它们的变异、离贪与灭，便以正慧如实看见：‘过去与现在的一切色，都是无常、苦、会变异之法。’如此观见时生起悦；这样的悦，称为依出离之悦。”（《中部》3-260。）其中，六种依出离悦受是什么？了知色所缘——声、香、味、触、法所缘也一样——的无常行相，以及它们的变异、离贪与灭，进而如此观照：“过去已经生起的色所缘与现在的色所缘，所有这些色所缘——声、香、味、触、法所缘也一样：

1．都只是生起以后便会坏灭的无常法；2．都只是受生灭逼迫的苦法；3．都只是会因老、死而变异坏灭的变异法。”当瑜伽行者以观智如实无倒地这样观照色所缘——声、香、味、触、法所缘也一样——时，其相续中便会生起悦受。这种悦受称为依出离悦受，也称为无爱染乐受。这里同样因为所缘有六种，无爱染乐受也分为六种。

（《中部》3-260。）

“所谓‘依出离之悦’，是指这样生起的悦：犹如国王观看自己的吉祥荣华，一位坐下建立观修、正看见诸行坏灭的人，当敏锐、勇健的观智在诸行所缘上运作时，便会生起悦；这称为依出离之悦。对此又有如下偈颂：‘比丘进入空屋中，其心寂静而安定；’”

“如实观见诸法者，生起非人间的欣乐。”

“每当如实审察诸蕴的生与灭——”

“——便获得喜悦；对于知者，这就是不死。”（《中部义注》4-186；《小部》1-67；《法句经》。）

国王观看自己的王者荣华具足种种吉祥时，其相续中会生起欢喜、欣悦的悦受。与这个譬喻相同，一位瑜伽行比丘坐禅建立观智，正观见诸行的坏灭；当敏锐、锐利、勇健的观智在一切行法所缘上执行自身作用

而生起时，比丘的相续中便会生起欢喜、欣悦的悦受。这种悦受称为依出离悦受，也就是无爱染悦受。（《中部义注》4-186。）因此，世尊开示了上面的偈颂。

一位瑜伽行比丘独自进入禅修寺院；那里没有城市、乡村的喧声，也没有人声，寂静无扰。他不呼朋引伴，独自安住；烦恼已被近行定与安止定两种定力所镇伏，所以其心极为寂静、稳定。他如实无倒、深入审察五蕴名色的生灭实相，依次修习毗婆舍那禅修业处。这时，在他的相续中，一种不同于沉溺五欲功德的人、天之乐，依于胜过普通人间布施、持戒善业的禅那乐、道乐、果乐与涅槃乐，因而称为远离之乐（vivekarati）、出离之乐（nekkhammarati）、非人间之乐（amānusī rati），并与观智相应的

令人欣乐、欢喜、爱好的欣乐之法便会生起。

每当对于某一部分色法、某一部分名法，标举五取蕴的生灭之相而观修、审察时，都会从所审察的那部分名色获得欢喜欣悦的喜悦法（pīti-pāmojja）。这种对毗婆舍那修习充满欣乐、极为爱乐的喜悦法，确实是令贤善智者证达不死甘露涅槃的真正原因；这些智者清楚、明晰而无余地知见五蕴名色的一切生灭。因此，这种喜悦法被称为“不死”（amata）、“甘露法”。（依《大复注》2-431、《中部复注》3-383 的解释而译。）上述依出离悦受 = 无爱染乐受，是已经达到

顶峰的无爱染乐受。贤善的你目前虽然尚未进入毗婆舍那阶段，但在这一名色分别智阶段，世尊仍在受随观念处部分教导摄取这种无爱染乐受。因此，应逐一取色所缘等六种所缘的无常行相、苦行相、无我行相与不净行相为所缘，摄取：

原书 486

1．正在了知“无常”的诸意门心路；2．正在了知“苦”的诸意门心路；3．正在了知“无我”的诸意门心路；4．正在了知“不净”的诸意门心路。必须摄取、观修这些意门心路。如此观修时，应在六种所缘中，逐一取每一种所缘为所缘而观；并以悦受为首而观。在每一速行，以及彼所缘生起时的每一彼所缘中：1．若智与喜两者都相应，各有三十四种名法。

2．若智不相应、只有喜相应，各有三十三种名法。

以无爱染乐受为首摄取这些意门心路名法组以后，还应继续摄取这些名法组的所依处色与所缘色。若能如此摄取，当感受不与五欲功德相应的无爱染乐受时，便称为能够清楚分别了知：“我正在感受不与五欲功德相应的无爱染乐受。”

有爱染苦受

原书第 486 – 487 页

原书 486

有爱染苦受

“其中，什么是六种依家忧受？对于眼识所知的诸色……耳识所知的诸声、鼻识所知的诸香、舌识所知的诸味、身识所知的诸触、意识所知的诸法——可意、可爱、悦意、怡心、与世间之饵相应者——一个人由

于未能获得它们而反复随观当前未获得的所缘，或反复忆念过去未曾获得、如今已经过去、止息、变异的所缘，忧受便会生起。如此之忧受，称为依家忧受。这就是六种依家忧受。”

（《中部》3-260—261。）

1．眼识所见的；2．耳识所闻的；3．鼻识所嗅的；4．舌识所尝的；5．身识所触的；6．意识所知的——这些所缘为人所欲求、所寻觅、所喜爱、所珍重，能令心增长，是心的悦乐处、能令心悦乐，并与称为“世间之饵”的爱相应。由于未能获得色、声、香、味、触与法所缘，一再、反复、多次随观这些未获得的所缘者，其相续中

又或者，一再忆念从前未曾获得、如今已经过去、止息、变异坏灭的色所缘乃至触所缘与法所缘者，其相续中

便会生起内心不快的忧受。具有这种性质的忧受，称为依家忧受。这就是六种依家忧受。（《中部》3-260—261。）这种依家忧受，也称为有爱染苦受；它是不应亲近修习之法。

想要摄取这种有爱染苦受的瑜伽行者，可以用两种方式摄取、观修：1．在由于当前未获得而令心不悦的六种所缘中，逐一取各所缘为所缘；2．在过去由于未曾获得而曾令心不悦的六种所缘中，也逐一取各所缘为所缘。如此观照时，应以苦＝忧受为首，摄取与含有忧受的嗔根心相应的名法组，以及这些名法的所依处色与所缘色。若能如此摄取，感受有爱染苦受时，就称为能够清楚分别了知有爱染苦受。

忧受如何缘过去所缘而生

“关于过去：一个人渴求现在所缘而未能获得，忧受因此生起，姑且如此；缘过去所缘又如何生起呢？”

“对于过去也是如此：忆念‘正如我现在渴求可意所缘却未能获得，过去我也曾渴求却未能获得’的人，会生起强烈的忧受。”（《中部义注》4“‘现在’，是指相续现在。”（《中部复注》3-383。）作者释义：对于渴求属于相续现在的六种所缘却未能获得的人，内心不快＝忧法由于未获得而生起，姑且如此；缘六种过去所缘，内心不快＝忧受又通过何种方式明显生起？答案是：一个人依循当前渴求而未能获得的可意所缘，忆念：“正如我现在渴求可意所缘而不能获得，过去我也曾渴求可意所缘而——

未能获得。”这样不断忆念过去因渴求而未能获得之可意所缘的人，其相续中便会生起强烈的内心不悦，即忧受。（《中部义注》4-186。）

无爱染苦受

无爱染苦受

“了知诸色的无常，以及它们的变异、离贪与灭，依正慧如实看见：‘过去的色与现在的色，一切这些色都是无常、苦、变易之法。’于是，他对无上诸解脱建立希求：‘圣者如今进入并安住于那一境地；我究竟何时也能进入并安住于其中？’对于这样对无上诸解脱建立希求的人，缘于希求而生起忧受；如此之忧受，称为依出离忧受。”（《中部》3-261。）

原书 488

也就是说，了知色所缘的无常之性，以及变异（vipariṇāma）、离贪（virāga）、灭（nirodha）之性；并以毗婆舍那智如实、不颠倒地看见：“有过去已经生起的色所缘，也有现在的色所缘；这一切色所缘，1．都是生起以后便会坏灭的无常法；2．都是不断受生灭逼迫的苦法；3．都是会因老死而变异坏灭的变易法。”如此如实观见色所缘以后，他便对阿罗汉果——因为是从诸烦恼解脱中最上、最胜者，故称“无上解脱”——生起希求：“诸圣者如今已经进入

并安住于这一阿罗汉果，我又何时才能进入并安住于这一阿罗汉果呢？”他由此生起渴求与珍爱。这样，瑜伽行者对无上解脱之法生起渴求与珍爱；在其相续中，以这份渴求与珍爱为因，忧法便随之生起。这种忧法称为依出离忧受，也就是无爱染苦受。（其余声所缘等五种所缘，也以同样方式开示。）（《中部》3-261。）巴利《中部义注》引文起（缅文转写）：“ဣမာနိ ဆ နေက္ခမ္မသိတာနိ ဒေါမနဿာနီတိ ဣမာနိ ဇဝံ ဆသု ဒွါရေသု ဣဋ္ဌာရမ္မဏေ အာပါထဂတေ အရဟတ္တေ ပိတံ ပဋ္ဌပေတွာ တဒဓိဂမာယ အနိစ္စာဒိဝသေန ဝိပဿနံ ဥပဋ္ဌပေတွာ ဥဿုက္ကာပေတုံ အသ- ဣတ္ထန္တဿ "ဣမမ္ပိ ပက္ခံ ဣမမ္ပိ မာသံ ဣမမ္ပိ သံဝစ္ဆရံ အရဟတ္တံ ပါပုဏိတုံ ပါပုဏိတုံ နသက္ခိ"န္တိ အနုသော-” 截至本单元译义：“所谓‘这六种依出离忧受’，应当这样理解：可意所缘现于六门时，一个人先对阿罗汉果建立希求，再为了证得它而依无常等建立观；但他不能使精进振作起来，于是悲叹：‘这个半月、这个月、这一年，我都未能证得阿罗汉果。’他如此一再悲伤——”

“——就像住在村边山洞的大湿婆长老那样，泪流成行而生起的忧受，便应知是六种依出离忧受。”（《中部义注》4-187。）作者释义：从佛陀等圣者那里间接听闻阿罗汉果的功德以后，他生起想要获得阿罗汉果的意愿，也以阿罗汉果为目标发愿祈求，并立定其心要证得阿罗汉果。如此希求阿罗汉果的善人，为了获得阿罗汉果而勤修止与观；其时，六种可意所缘随其所应显现于六门。当可意所缘如此显现于六门时，他生起对阿罗汉果的希求＝珍爱，也就是极微细、柔和的希求（pihā）之法

并为了获得这一阿罗汉果，把六种所缘这些行法安立于无常、苦、无我三相之下，修习毗婆舍那、作观照，令毗婆舍那智生起。虽然他令观智生起并奋力精进，想要一路达到阿罗汉果，却仍然不能证得。不能证得阿罗汉果的瑜伽行者便想：“在这个上半月、这个下半月、这个月、这一年中，我虽然一直奋力精进、令毗婆舍那生起，却仍不能证得阿罗汉果。”于是

原书 489

一再悲伤、哀痛。像住在村边寺院洞窟的大湿婆长老那样，在一再悲伤哀痛的瑜伽行者相续中，因泪流成行而生起的六种忧受，应知就是依出离忧受。

> （《中部义注》4-187。）

“这里所谓‘无上解脱’，依最胜显示，是指阿罗汉果。”（《中部复注》3“‘于无上诸解脱’，是指空果等诸圣果解脱。”（《长部复注》2-265。）《中部义注》（4-186）把“无上解脱”解释为阿罗汉果，是依“最胜显示法”作的说明，目的在于指出从烦恼解脱的最上、最胜之法。不过应当知道：一个人希求、珍爱近行禅、安止禅、观禅以及较低层的道智、果智，勤修止观却未能如愿获得，因悲伤而生起的忧受，也同样都是依出离忧受。

要义

这里并不是说，称为希求（pihā）的贪能够真正、直接以圣果为所缘而渴求它。何况贪这类不善法，即便智不相应善也完全不能直接以出世间法为所缘。实际情形是：一方面，可以间接听闻“诸圣果具有如此这般的殊胜威力与功德”等教说；另一方面，也可以依据这样的智慧——它依学习典籍及修习止观之力，记取由此显现的出世间法之行相与性质。凡夫依这两种基础，以推断（anumāna）的方式希求出世间圣果法。

极其殊胜微细的禅、道、果、涅槃诸法，其名称所成的名言概念，也像这些法一样具有殊胜、微细的性质。因此，我们这些凡夫不能直接以自己尚未获得、尚未了知的禅、道、果、涅槃法为所缘而希求；只能以“禅”这一名概念，以及“道”“果”“涅槃”这些名概念——这些极为微细的概念——为所缘，依推断而间接希求禅、道、果、涅槃。所以，现在的凡夫瑜伽行善人，对于经由教理的间接听闻而得知的出世间圣果法，只能作间接推断；他们只是以指称该圣果法的“出世间圣果”这一概念为所缘，令称为

“希求”（pihā）的贪生起。正是就这种情形，文中才说：“对于出世间圣果法，生起了希求 = 称为 pihā 的微细贪。”

对出世间圣果法的希求 = 称为 pihā 的微细贪如此明显生起以后，瑜伽行者为了获得这些出世间圣果法，不停地修习、努力用功于毗婆舍那业处，却仍不能证得圣果；在这位瑜伽行善人的

相续中，他一再忧虑：“在这个半月、这个月、这一年里，我不停修习毗婆舍那、努力用功，却仍不能证得我所希求的圣果！”这时生起的内心不悦 = 忧受，称为依出离忧受。

此外，由于自己已经获得的诸禅退失，或者由于尚未重新获得先前已经获得的禅，而以已经失去的禅为所缘生起内心不悦 = 忧受，这也同样称为依出离忧受。

若亲近这些依出离忧受，一再令其生起，这种忧受便会成为强有力的亲依止缘，使止与观的修习事业成倍增长；不善法因而衰减，善法则如涨潮般日益增长。正因如此，世尊在《帝释所问经》中开示：这种依出离忧受应当亲近修习。这里，义注举出了大湿婆长老的事例。

大湿婆长老（《长部义注》2-319—322。）

大湿婆长老为十八个由成千上万位僧众组成的大教学团体讲授圣典。依止这位大长老的教诫而行，足有三万位比丘证得了阿罗汉果。在这些弟子成为阿罗汉以后，其中一位比丘这样思惟：

“我自己内在相续中的功德无量；我师父的功德又当如何观察呢？”他这样省察时，以智看见师父仍只安住于凡夫位（即以神通智知晓），便想：“我们的师父能成为他人的依靠，却不能成为自己的依靠。我要再

去劝诫这位师父。”于是，他从空中前来，在大湿婆长老所住寺院附近从空中降下，走近正坐在日间静处的师父；以完成一切应作的大小义务表明敬意以后，在适当的位置落座安住

下来。大湿婆长老问他前来的缘由。弟子回答说，自己是想来学习一篇随喜开示。

大长老答道，恐怕找不到时间教他一篇随喜开示。

原书 491

随后，师徒二人这样一来一往地交谈。弟子：尊者，当您思量“今天我该到哪里托钵？”而

站在作此思量的亭院中时，请让弟子向您请问

吧。

师父：贤友，在那亭院里，也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，在还没有到达托钵村、从寺院前往托钵村的路途中，请让我向您请问。

师父：贤友，在那段路上，也有其他比丘前来请问。

弟子：在整理、穿好双层下衣的地方，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：在为了入村托钵而披覆大衣的地方，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：在为了托钵而从钵袋里取出钵的地方，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，在村中巡行托钵以后，当您坐在村里的用餐亭（坐憩亭）中享用粥时，请让我向您请问。

师父：贤友，就在喝粥时，那些惯常请问义注意义的大长老会前来消除各自的疑惑。

弟子：尊者，喝粥用餐完毕、离开村庄时，请让我向您请问。

师父：贤友，在离开村庄时，也有其他比丘前来请问。

弟子：巡行托钵以后，带着钵食从村中返回寺院的路上，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，在寺内食堂用餐完毕时，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，在您的日间静处，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：为了登上寺舍，当您坐在洗脚板凳上洗脚之时

请让我向您请问，尊者。

原书 492

师父：贤友，在那里，也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，在您洗脸时，请让我向您请问。

师父：贤友，那时也有其他比丘前来请问。从那时起，直至黎明，也都有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，当您拿着齿木前去洗脸时，请让我向您请问。

师父：贤友，那时也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，当您洗脸以后返回时，请让我向您请问。

师父：贤友，在洗脸后返回的那时，也有其他比丘前来请问。

弟子：尊者，当您进入寺舍坐下时，请让我向您请问。

师父：贤友，在那里，也有其他人前来请问。

弟子：尊者，洗脸以后，当您盘腿坐下、

两三次调整坐姿以待身体回暖时，为了获得道智

果智、涅槃等利益安乐，以作为这些利益之因、名为如理作意的

毗婆舍那修习业处，在心中作意，并培育毗婆舍那

修习事业时；既是在作意业处的时段，别人本来无须前来

请问，因此这不正应该是给自己的业处留出

机会的时间吗？（至少这么一点时间，也应该留给自己

不是吗？）尊者，您如今连死去所需的一刹那

都再也得不到了！尊者，您就像供人倚靠的靠背板

一样，成为他人的依靠。

可是您却不能成为自己的依靠。我也不再想从尊者这里得到

任何一篇斋食随喜开示等随喜法了。

如此说完以后，弟子便腾空而起，从空中离去了。

大湿婆长老心想：“这位比丘大概已没有需要通过教理学习来完成的事；不过，正如象钩是调御大象的利器，这位比丘来到我这里，必定正是要像象钩那样警策我。”长老明白以后，又作决定：“现在已经没有机会离开这座寺院、前往用功修习沙门法了；明早天亮时再走。”他把钵与袈裟放在身旁，整整一天继续教授圣典，初夜也继续教授。到了后夜 = 黎明时分，一位长老学完巴利圣典，从大湿婆长老处离开；大湿婆长老便与那位长老一同走出寺院。

原书 493

那些坐着等候请问教理的近住弟子心想：“我们的导师大概因清洁身体等某件应办之事出去了。”当时已到后夜，天色朦胧；有人从后面望见离去的长老，便误以为只是同门的一位比丘。大湿婆长老自忖：“像我这样的人，证得阿罗汉果会有什么困难？只须两三天，我便能证得阿罗汉果回来。”这样想过以后，他没有告诉内住弟子，便在安居月上弦

第十三日离开寺院，前往村边寺院的山坳洞窟。

抵达以后，他登上经行道，作意业处，却未能在当天证得阿罗汉果。到了安居月圆布萨日，他想：“我本来抱着两三天内证得阿罗汉果的打算来到这里，却没能证得。”于是，他把三个月雨安居看作三天，振作心力想道：“到了解夏月圆大自恣日，我必将证知阿罗汉果。”他就在这座村边寺院的洞窟入雨安居。整整三个月雨安居期间，他竭尽全力、勇猛精勤地修习业处，却仍未能证得阿罗汉果。

到了解夏月圆大自恣日，他又想：“我本以两三天内证得阿罗汉果为目标来到这里，如今即使经过三个月雨安居，也仍未能证得。与我一同住修的道友们，向来修习、圆满两种殊胜梵行：一是戒、定、慧三学之胜行，即教法梵行；二是圣道智，即道梵行。他们如今已经证得阿罗汉果，成为从烦恼中获得殊胜清净的阿罗汉；在解夏月圆大自恣日，他们已经举行清净大自恣，彼此邀请：若对彼此有所见、所闻或疑，请指出并予教诫。”他就这样

思量着。

大湿婆长老如此思量时，泪水便不断涌出，成行流下。随后，他作出了如巨岩般极其坚定、牢固的决意：

“我若仍在床榻上，依四种威仪修习比丘之法，道智、果智便不可能在我的相续中生起。因此：1．在尚未证得阿罗汉果以前，我绝不再在床榻上伸直背脊躺卧；2．在尚未证得阿罗汉果以前，我绝不再洗脚。”

原书 494

如此下定决心、作了决意以后，他便把床榻竖起来收好。

雨安居又一次到来，他仍未能证得阿罗汉果。在此前二十九次解夏月圆自恣日，他每次都泪流不止。

大湿婆长老的双脚久未用水洗濯，已经处处皲裂。村里的孩子们便用刺，把长老脚上裂得很深的地方缝合起来。

那些孩子彼此取笑时，甚至会说：“愿你的脚也变得像大湿婆长老的脚一样！”以此互相戏弄。

大长老如此精勤修习比丘之法，已经整整三十年。第三十年的解夏月圆大自恣日，他倚着靠背板站立，心想：“如今，我精勤修习比丘之法已经三十年了，却仍未能证得阿罗汉果。看来我在这个蕴身，也就是这一生中，确实得不到圣道、圣果了；也再没有机会同住道友们一道举行清净自恣了。”

正这样思量时，大湿婆长老的相续中明显生起了不悦的忧受，泪水不断涌流。

这时，在不远不近的地方，有一位天女也站在那里哭泣。

大长老问：“是谁在这里哭泣？”

她答道：“尊者，我是一位天女。”

大长老又问：“你为什么哭泣？”天女便这样回答：

“尊者，听说哭泣的人已经能使道果生起。尊者，既然这样哭便能得到道果，我也想使一道一果，乃至二道二果生起；我正怀着这个念头哭泣。”天女这样说过以后，大湿婆长老便反省道：

“大湿婆啊！如今连诸天也来取笑你了。你这样流泪哭泣，难道合宜、可取吗？”

如此生起悚惧智以后，他依观智次第，循序增长观智，终于证得阿罗汉果。

已经成为阿罗汉的大湿婆长老心想：“现在可以躺下休息了。”他打扫、清理住处的卧处，铺好小榻。随后，他把水放在洗脚处，心想：“现在可以洗脚了。”便坐到阶梯顶端铺设的洗脚木板上。

大湿婆长老的内住弟子们也思量：“我们的导师离开去精勤修习比丘之法，至今已经整整三十年；他究竟能够生起道智、果智这些殊胜上法

还是不能生起呢？”正这样思量时，他们看见导师已经证得阿罗汉果，正坐着准备洗脚，便想：“我们这些内住弟子还在，怎能让导师亲自洗脚？我要替他洗，我要替他洗！”于是三万位比丘从空中前来，礼敬大湿婆长老以后禀告：“尊者，请让我们为您洗脚。”

大长老说：“贤友们，我这双脚已经三十年没有用水洗过了。你们且站着吧，我自己来洗。”

诸天之主帝释天王也思量道：“我的尊者大湿婆长老已经证得阿罗汉果。为替他洗脚而来的三万位内住弟子，他都没有准许他们洗；可是我这样的侍者优婆塞还在，怎能让我的尊者亲自洗脚？我要替他洗。”帝释作了这个决定，便与须阇天后一同现身在比丘僧团附近。

帝释让名叫须阇的阿修罗女走在前面，禀告比丘们：“诸尊者，请让一让，有女子要经过。”他由此取得通道，走到大湿婆长老面前顶礼，然后蹲踞在长老前禀告：“尊者，请让我为您洗脚。”

“憍尸迦族的施主帝释，我这双脚如今已经三十年没有用水洗过了。何况，对诸天而言，人的体味本来就极其可厌、可憎；即使是住在一百由旬以外

的诸天，也会觉得人的体味犹如挂在颈上的腐尸。我还是自己洗吧。”大长老这样答复。

“尊者，您的体味根本闻不到；您的戒香越过欲界六重天，直达上方的有顶。尊者，没有任何香能胜过戒香；我正是因您的戒香而来到这里。”帝释这样禀告以后，用左手握住长老的踝部，用右手揉捏、摩擦脚掌。

长老的双脚变得柔嫩，如年幼孩子的脚一般。帝释天王为大长老洗净双脚，顶礼以后，便返回天界。（《长部义注》2-319—322。）这确是诸大丈夫种种高超殊胜的威力中，一种极能令人净信、欣悦、珍重并愿意效法的行持之力。

无爱染苦受的观法

即使已经把色所缘等六种所缘——换言之，五取蕴，也就是色名诸法——安立于三相之下，修习毗婆舍那、作观照，若仍因未能证得自己所盼望的道智、果智而忧伤悲痛，也应摄取、观修以这种忧受为首的名法组，以及所依处色和所缘色。把六种所缘逐一分别而观，便有六种无爱染苦受。

依家舍受，即有爱染舍受

原书第 496 – 497 页

原书 496

依家舍受，即有爱染舍受

“愚痴、迷昧、尚未胜过界限、尚未胜过果报、不见过患、无闻的凡夫，以眼看见色时，舍便生起。如此之舍不能超越色，所以称为依家舍。”（《中部》3-261。）当眼识看见色所缘时，有一种凡夫：他因与使人成为愚者的不善法相应而愚昧、不善巧；不能如实了知自己与他人双方的利益而迷惑；能令诸烦恼大量增长；尚未以圣道的界限胜过烦恼的界限；又因尚未获得能使结生果报不再生起的圣道，所以尚未胜过称为结生的果报；也不惯于把色所缘观作具有变异坏灭这一过患之法

不知不见色所缘的无常、苦、变异等过患，因而迷惑；对于痴法，也不惯于观见无常、苦、变异等过患；缺少称为“由学而知”与“由修而知”的多闻见识，是洞见究竟法的慧眼失明的盲愚凡夫。在这种人的相续中生起的无智舍，不能超越色所缘，换言之，不能超越缘色所缘而生的烦恼。因此，这种舍称为依家舍。（《中部》3-261。）

原书 497

对于声、香、味、触与法所缘，也以同样方式开示。因此共有六种依家舍受。如此，当可意所缘显现于六门时，就像停在糖块、棕糖块、砂糖块上的苍蝇一样，凡夫不能超越色所缘等所缘，换言之，不能超越缘这些所缘而生的烦恼；他黏着、紧紧黏着于色所缘等所缘，由此生起依止五欲功德的舍受。（《长部义注》2-323；《中部义注》4“所谓无智舍，是与无智俱行、由无等观而转起的舍。”（《中部复注》3-384。）色所缘等六种所缘，都只是无常、苦、无我、不净之法；若不能了知这六种所缘的

无常、苦、无我、不净等真实性质，就是“无智”；其法体是痴。

与这种名为“无智”的痴一同生起的舍，就是无智舍。这种无智舍不把六种所缘——色名法，也就是诸行——观作无常、苦、无我、不净，反而观作常、乐、我、净。这样的观察称为“无等观”（asamapekkhana），即不能平等、如实正观。这种无智舍也称为依家舍。

然而，与痴相应的舍受也存在于痴根心中；为了说明此处所意指的是哪一种无智舍，《长部·大品复注》的论师作了如下解释：

“此处所意指的，是由于无智并不明显，依对所缘漠然观待而转起、与贪相应的舍受；为了显示恰与该贪相宜的所缘，所以说‘于可意所缘’。”

（《长部复注》2-268。）

六种所缘中的某一种显现于相应门时，不知该所缘无常、苦、无我、不净真实性质的痴并不明显；较为明显、居于前列的，是称为“无等观”的舍之行相：它不平等地把所缘观作常、乐、我、净。尤其在这里，对于可欲、可爱、可珍重的可意所缘，把它看作美好、清净的观察最为明显。正因为不知所缘无常、苦、无我、不净真实性质的痴不明显，此处所意指的“依家舍”，就是在以无等观错误观察所缘的舍之作用下生起、与贪相应的舍受。（《长部复注》2-268。）如前面名业处诸表所示，在六种所缘中，应对每一种呈现净相的所缘

逐一取作所缘，同时摄取相应的门；再以依家舍受，也就是有爱染舍受为首，摄取、观修贪组名法。随后，还要继续摄取所依处色与所缘色。若能如此摄取这些色名，当感受有爱染舍受时，便称为能够了知：“我正在感受有爱染舍受。”

依出离舍

原书第 497 – 500 页

原书 497

依出离舍

“了知诸色的无常，以及它们的变异、离贪与灭，以正慧如实看见：‘过去与现在的一切色，都是无常、苦、会变异之法。’如此观见时，舍便生起；这样的舍超越色，所以称为依出离舍。”（《中部》3-261—262。）

原书 498

了知色所缘的无常性质，以及变异的性质、离贪的性质和灭的性质以后，如此观照：“过去曾经生起的色所缘也好，现在的色所缘也好，所有这些色所缘：1．都只是生起以后便会坏灭的无常法；

2．都只是不断遭受生、灭逼迫的苦法；

3．都只是会因老、死而变异坏灭的变异法。”

如此以观智无倒、如实地观见色所缘时，正在这样以观智如实观见的瑜伽行者，其相续中便会生起能对诸行保持中舍的“舍”。〔这里所谓“舍”，同时包括舍受，以及称为“中舍性之舍”的中舍性心所两者。（《长部义注》2-323。）〕具有这种性质的舍，能够超越色所缘，换言之，能够超越缘色所缘而生的烦恼。因此，这种舍称为“依出离舍”。

（《中部》3-261—262。）

对于声、香、味、触与法所缘，也以同样方式开示。

因此共有六种依出离舍。

“所谓这六种依出离舍，应知是：当可意等所缘显现于六门时，对于可意所缘不贪，对于不可意所缘不嗔，不因无等观而迷惑者所生、与观智相应的六种舍。”（《中部义注》“所谓‘于无等观’，是指无等、不适当之见，即以不如理、由痴为先而执取所缘。”

（《中部复注》3-384。）

依世尊上述教说，当以下所缘随其所应进入范围、显现于六门时：1．六种可意所缘，即为人所欲、所喜、所珍重者；2．六种不可意所缘，即不为人所欲、所喜、所珍重者；3．六种中等可意所缘，也称中等所缘——这六种依出离舍便可能如下生起：1．对于六种可意所缘不以贪染执著的瑜伽行者，也就是为了不以贪染执著而正在把这些所缘安立于三相之下、修习审察毗婆舍那者，其相续中可以生起与观智相应的六种依出离舍受。

2．对于六种不可意所缘，不因嗔恚而嗔害、不灰心、不忧伤的瑜伽行者，也就是为了不因嗔恚而嗔害、不灰心、不忧伤而正在把种种不可意所缘安立于三相之下、修习审察毗婆舍那者，其相续中也可以生起与观智相应的六种依出离舍。

3．对于无智凡夫会以称为“无等观”的方式无等观察的三类所缘——可意所缘、不可意所缘与中等可意所缘——瑜伽行者如实了知其无常、苦、无我性质，因而不迷惑；其相续中也可以生起与观智相应的六种依出离舍。

无等观

这里，《长部·大品义注》第323页作 asamapekkhanena；《长部·大品复注》也同样采用 asamapekkhanena，并作如下解释：

“不能平等、正确、如理地观，就是无等观。愚者不但对中等可意所缘如此，对可意、不可意所缘也如此；因此，不说‘在可意、不可意、中等可意所缘上’，而说‘不因无等观而迷惑者’。其义是：愚者对于三类所缘，都会以无等观而陷入迷惑。”（《长部复注》2-268。）至于《中部·后五十经篇义注》（《中部义注》4-187）和《中部·后五十经篇复注》（《中部复注》3-384），则如上文所示，作 asamapekkhane。虽然原文有 asamapekkhanena 与 asamapekkhane 两种读法，所要表达的意义并未改变。这些义注与复注的意旨如下。

没有洞见究竟法慧眼的盲愚凡夫，不能以正确方式作意所缘，不能以把所缘正确作意为无常、苦、无我、不净的如理作意作先导；他不能正确观见所缘无常、苦、无我、不净的真实性质，反以把所缘错认、作意为常、乐、我、净的不如理作意作先导，因而作无等观。遇到可意所缘时，他会以贪染执著；遇到不可意所缘时，他会因嗔恚而嗔害，灰心、忧伤，流下大大小小、各种各样的眼泪。同样，对于可意、不可意、中等可意这三类所缘，他也因为没有洞见究竟法的慧眼，所以当这六种所缘随其所应显现于各自的门时

便以无等观把它们观作常、乐、我、净，陷入错知。他不知所缘无常、苦、无我、不净的真实性质而错知，所以称为迷惑者。因此，对于洞见究竟法的慧眼失明的愚者，这些分为可意、不可意、中等可意三类的六种所缘，都成了会被他以无等观观作常、乐、我、净的所缘。可是，具有洞见究竟法慧眼的贤善者，对于这些被愚者作无等观的可意、不可意、中等可意六种所缘，并不迷惑为常、乐、我、净，而只如实知见为无常、苦、无我、不净。其意是：在这样知见、没有因痴而迷惑的瑜伽行者相续中，也可以生起六种依出离舍。

依出离舍受的观法

这种依出离舍受，也称为无爱染舍受。贤善者，你应在色所缘等六种所缘中逐一取一种为所缘，进而对于每一种所缘的

原书 500

1．以生起、坏灭的无常性质为所缘，观为“无常”。于是会生起正在了知“无常”的毗婆舍那意门速行心路相续。在这些心路相续中，应以受为首，摄取每一心刹那中的名法。若以悦受为首摄取名法，便称为如实了知无爱染乐受；若以舍受为首摄取这些名法，便称为清楚、如实了知无爱染舍受。

2．随后，还要继续摄取这些名法的所依处色与所缘色。（观修方法前文已经说明。）

依出离受，即应亲近受

原书第 500 – 503 页

原书 500

依出离受，即应亲近受

上述无爱染乐受、无爱染苦受与无爱染舍受，也称为依出离受；这些受的层次极高，很难在智见尚未抵达究竟法的贤善瑜伽行者相续中生起，只有在智见已经抵达究竟法者的相续中才可能生起。世尊采用举最胜情形为代表的“最胜显示法”，开示这些依出离受。对于所有希求涅槃的善人而言，这些依出离受都是应当、值得而且必须亲近修习的受。另一方面，所谓这些应亲近修习的依出离受，也包括即使尚未获得观智的善人相续中

也可能生起的依出离受。《长部 · 大品》的义注与复注对此作如下解释。

巴利《长部义注》及《长部复注》引文起（缅文转写）：“သေဝိတဗ္ဗန္တိ ဣဒံ နေက္ခမ္မဝသေန၊ ဝိပဿနာဝသေန၊ အနုဿတိဝသေန၊ ပဌမဇ္ဈာနာဒိဝသေန စ ဥပ္ပဇ္ဇ- နကသောမနဿံ သေဝိတဗ္ဗံ နာမ။။ (ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၁၇။။) သေဝိတဗ္ဗန္တိ ဣဒံ နေ

ကွမ္ဘဝသေန၊ ဝိပဿနာဝသေန အနုဿတိဝသေန၊ ပဌမဇ္ဈာနာဒိဝသေန စ ဥပ္ပဇ္ဇ- နကဒေါမနဿံ သေဝိတဗ္ဗံ နာမ။ (ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၁၇။) သေဝိတဗ္ဗာတိ အယံ နေက္ခမ္မဝသေန ဝိပဿနာဝသေန အနုဿတိဋ္ဌာနဝသေန ပဌမ ဒုတိယ တတိယ စတုတ္ထဇ္ဈာနဝသေန စ ဥပ္ပဇ္ဇနကဥပေက္ခာ သေဝိတဗ္ဗာ နာမ။ (ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၃၂၃။) နေက္ခမ္မဝသေနာတိ ပဗ္ဗဇ္ဇာဒိဝသေန။ "ဝဋ္ဋဒုက္ခတော နိက္ခမိဿာမီ"တိ ပဗ္ဗဇိတုံ ဘိက္ခူနံ သန္တိကံ ဂစ္ဆ- န္တသ္သ၊ ပဗ္ဗဇန္တသ္သ၊ စတုပါရိသုဒ္ဓိသီလံ အနုတိဋ္ဌန္တသ္သ၊ တံ သောဓေန္တသ္သ၊ ဓုတဂု ဏော သမာဒါယ ဝတ္တန္တသ္သ၊ ကသိဏပရိကမ္မာဒီနိ ကရောန္တသ္သ စ ယာ ပဋိပတ္တိ၊ သဗ္ဗာ သာ ဣဓ "နေက္ခမ္မ"န္တိ အဓိပ္ပေတာ။ ယေ ဘုယျေန အနုဿတိယာ ဥပစာရဇ္ဈာနံ နိဋ္ဌာတိတိ ကတွာ "အနုဿတိဝသေနာ"တိ ဝတွာ "ပဌာမဇ္ဈာနာဒိဝသေနာ"တိ”截至本单元译义：“所谓‘应亲近修习’，是指依出离、毗婆舍那、随念以及初禅等而生起的悦受，称为应亲近修习。（《长部义注》2-317。）所谓‘应亲近修习’，是指依出离、毗婆舍那、随念以及初禅等而生起的忧受，称为应亲近修习。（《长部义注》2-317。）所谓‘应亲近修习’，是指依出离、毗婆舍那、随念业处以及初禅、第二禅、第三禅、第四禅而生起的舍受，称为应亲近修习。（《长部义注》2-323。）所谓‘依出离’，是指依出家等。为了‘我要脱离轮回苦’而前往比丘处准备出家、正在出家、持续住立于四遍净戒、清净该戒、受持并实行头陀功德，以及修作遍业处的遍作等——这里所说的‘出离’，包括这一切行持。由于随念大多以近行定为完成，所以先说‘依随念’，再说‘依初禅等’——”

“——而作此说。这里，正如出家因具有脱离居家系缚之义而称为出离，毗婆舍那等也因能从各自相反的法中出离而称为出离。”

> “因此这样说：‘出家与初禅，涅槃及毗婆舍那；’”

> “一切诸善法，皆称为出离。”（《长部复注》2-264；《如是语义注》331。）

原书 501

一个人立志：“我一定要从轮回苦中解脱。”于是，他为了出家而前往诸比丘处；他实际出家；他依次住立于四遍净戒；他清洗、净化四遍净戒；他受持并行持头陀支；他勤奋修习遍业处的遍作等禅修工作——这里所说的“出离”，包括上述一切行持。

1．出家生活能够脱离成家与俗世生活的系缚，所以称为“出离”。

2．初禅能够脱离诸盖，所以称为“出离”。

3．涅槃能够脱离一切行，所以称为“出离”。

4．毗婆舍那能够脱离把诸法观作“常、乐、我、净”的不善法，所以称为“出离”。

5．一切善法也能够脱离诸不善法，所以称为“出离”。

如是，由于能从各自相应的相反法中出离，上述一切法都称为“出离”。

依出离、毗婆舍那、随念以及初禅等之力而分别生起的悦受、忧受与舍受，都称为“应亲近修习的受”。

1．应亲近修习的悦受包括：如上所说，为了出家而前往比丘们住处时，与当时生起的诸善心相应的悦受；后来再取这些善行为所缘、忆念它们时，与所生善心相应的悦受；受持戒行时生起的善悦受；取已经受持的戒为所缘时生起的善悦受；修行以清净戒时生起的善悦受；忆念并取清净之戒为所缘时生起的善悦受；

履行头陀行时生起的善悦受；忆念并取该头陀行持为所缘时生起的善悦受；修习遍业处的遍作、入出息念的遍作等而获得初禅、第二禅、第三禅时，与这些禅相应的悦受；以及

忆念并取上述禅法以及第四禅等诸禅为所缘时生起的善悦受；与观智相应的悦受；取观智为所缘而感到满足欣悦时生起的善悦受；修习随念业处通常所得、与近行定相应的悦受。诸如此类殊胜的善悦受，就是值得亲近修习的悦受。由于亲近修习这些悦受

能够使不善法衰减、善法增长，所以这些受值得亲近修习。

2．以下诸忧受都是值得亲近修习的忧受：依出家而生起的忧受；依戒行、头陀行等而生起的忧受；依遍业处的遍作等禅修工作而生起的忧受；由于初禅等退失而生起的忧受；依随念修习业处而生起的忧受；观智未能如所期望、所希求的那样导向道智、果智，因而缘观智生起的忧受；以及诸如此类的忧受。

3．以下诸舍都是值得亲近修习的舍：以以上所说种种出离界为因，或与称为出离界的诸善法相应而生起的善舍受；与观智相应的舍受；作为中舍性心所的观舍；依诸随念业处之力生起的舍受；取初禅、第二禅、第三禅为所缘并以之为因而生起、作为中舍性心所的舍；与第四禅相应的舍受；以及以第四禅为因而生起的舍受。上述诸舍都是值得亲近修习的舍；这些舍受都是值得亲近修习的舍受。

以受为先摄取名色的贤善者，你应当随自己的智力加以扩展，摄取、观修以上所说的：称为依家悦受、忧受与舍受的有爱染乐受、有爱染苦受与有爱染舍受，以及称为依出离悦受、忧受与舍受的无爱染乐受、无爱染苦受与无爱染舍受。尤其必须努力做到以受为先摄取名色。

摄取缘二十八种色而生起的名法时，如果以受为先，摄取含有善速行的五门心路与意门心路名法，以及含有不善速行的五门心路与意门心路名法，那么对于有爱染乐受、苦受、舍受及无爱染乐受、苦受、舍受的摄取，也已经包括在内。

摄取由正语、正业、正命这些戒善速行构成的心路相续时，如果以受为先摄取，那么对于无爱染乐受与无爱染舍受的摄取，也包括在内。若缘这些戒道支、以它们为因而生起忧受，又能以该忧受为先，摄取以忧受为主的诸不善法，也就称为能够摄取无爱染苦受。

摄取佛随念、死随念等随念修习的名法时，也应当以同样方式理解。

摄取禅那名法时，如果以受为先摄取，对于无爱染乐受、无爱染舍受的摄取也已经包括在内。若依这些禅那而生起忧受，例如由于已经获得的禅退失而生起忧受，再以该忧受为先摄取嗔组名法，那么对于无爱染苦受的摄取也包括在内。

受与随眠

原书 503

受与随眠

“诸比丘，缘眼与色，眼识生起；三法和合为触；以触为缘，生起所感受的乐受、苦受或不苦不乐受。他接触乐受时，欣喜、欢迎，并执著而住；贪随眠便潜伏其中。他接触苦受时，悲伤、疲苦、哀泣，捶胸哭号，陷入迷惑；嗔恚随眠便潜伏其中。他接触不苦不乐受时，不能如实了知该受的生起、灭没、滋味、过患与出离；无明随眠便潜伏其中。诸比丘，他若没有断除乐受中的贪随眠，没有除去苦受中的嗔恚随眠，没有拔除不苦不乐受中的无明随眠，既未断除无明，也未令明生起，却能在现法中尽苦——绝无这种可能。”（《中部》3-332—333；《六六经》。）

作者释义：诸比丘……缘眼门与色所缘，眼识生起；眼门、色所缘与眼识这三法和合，触便生起；以触为因，乐受、苦受或舍受中的某一种感受便生起。一个人接触乐受时，极为喜爱色所缘，心生渴求并赞叹它，又如欲吞下般执著而住；贪随眠便潜伏在这个感受乐受之人的相续中。他接触苦受时，悲伤、疲苦、哭泣、捶胸哀号，并陷入迷惑；嗔恚随眠便潜伏在其相续中。

他接触舍受时，不能如实了知该舍受的生起〔即生起之因与生起本身〕、灭没〔即灭没之因与灭没本身〕、滋味、过患〔即无常、苦、变异之法〕以及出离；无明随眠便潜伏在其相续中。

诸比丘……这个人若没有断除乐受中的贪随眠，没有除去苦受中的嗔恚随眠，没有拔除舍受中的无明随眠，既未断除无明，也未令明生起，却能在现前这一生中终结烦恼苦与轮回苦——绝无这样的可能。

（对于耳门—声所缘等，也作同样开示。）（《中部》3-332—333。）巴利《六六经》第二段引文起（缅文转写）：“စက္ခုဉ္စ ဘိက္ခဝေ ပဋိစ္စ ရူပေ စ ဥပ္ပဇ္ဇတိ စက္ခုဝိညာဏံ၊ တိဏ္ဏံ သင်္ဂတိ ဖဿော၊ ဖဿပစ္စယာ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ ဝေဒယိတံ သုခံ ဝါ ဒုက္ခံ ဝါ အဒုက္ခမသုခံ ဝါ။ သော သုခါယ ဝေဒနာယ ဖုဋ္ဌော သမာနော နာဘိနန္ဒတိ နာဘိ- ဝဒတိ နာဇ္ဈောသာယ တိဋ္ဌတိ၊ တဿ ရာဂါနုသယော နာနုသေတိ။ ဒုက္ခာယ ဝေဒနာယ ဖုဋ္ဌော သမာနော န သောစတိ န ကိလမတိ န ပရိဒေဝတိ န ဥရတ္တာဠိံ ကန္ဒတိ န သမ္မောဟံ အာပဇ္ဇတိ၊ တဿ ပဋိဃာနုသယော နာနုသေတိ။ အဒုက္ခမသုခါယ ဝေဒနာယ ဖုဋ္ဌော သမာနော တဿာ ဝေဒနာယ သမုဒယဉ္စ အတ္ထင်္ဂမဉ္စ”截至本单元译义：“诸比丘，缘眼与色，眼识生起；三法和合为触；以触为缘，生起所感受的乐受、苦受或不苦不乐受。他接触乐受时，不欣喜、不欢迎，也不执著而住；贪随眠不潜伏其中。他接触苦受时，不悲伤、不疲苦、不哀泣，不捶胸哭号，也不陷入迷惑；嗔恚随眠不潜伏其中。他接触不苦不乐受时，对于该受的生起与灭没——”

原书 504

“——以及滋味、过患与出离，他都如实了知；无明随眠便不潜伏其中。诸比丘，这样的人舍断乐受上的贪随眠，排除苦受上的嗔恚随眠，拔除不苦不乐受上的无明随眠，舍断无明而令明生起；他确有可能在现法中尽苦。”（《中部》3-333—334。）缅释：“诸比丘……依眼门及色所缘，眼识生起；眼门、色所缘、眼识三法相会，触便生起；以触为缘，乐、苦、舍三受中的某一种受便生起。以乐受触及此人时，他不极度欣喜于色所缘，不渴求，也不执著得像要吞下一般而住；此人的相续中没有贪随眠潜伏。以苦

受触及时，他不忧愁，不疲惫，不哭泣，不捶胸悲号，也不陷入迷惑；此人的相续中没有嗔恚随眠潜伏。以舍受触及此人时，他如实了知该受的生起〔即生起之因与生起本身〕、灭没〔即灭没之因与灭没本身〕、滋味、过患〔即无常、苦、会变异之法〕以及出离；此人的相续中没有无明随眠潜伏。诸比丘，此人确实舍断

乐受上的贪随眠，排除苦受上的嗔恚随眠，拔除舍受上的无明随眠，舍断无明而令明生起，并能在现法中使烦恼苦与轮回苦

灭尽。这种可能性确实存在。〔对于耳门与声所缘等，也以同样方式开示。〕”（《中部》3-333—334。）依世尊在《六六经》中的这项教说，若未能拔除潜伏在乐受背后的贪随眠、苦受背后的嗔恚随眠与舍受背后的无明随眠，因而既不能舍断无明，也不能令明生起，那么贤善者的相续中，无论如何也不可能生起烦恼苦灭尽的有余依涅槃，以及轮回苦＝蕴轮回苦灭尽的无余依涅槃。只有用名为圣道的镊子拔除潜伏在各受背后的各种随眠界，能够舍断无明、令明智生起

以后，烦恼苦灭尽的有余依涅槃与轮回苦＝蕴轮回苦灭尽的无余依涅槃才可能生起。因此，贤善者必须努力使无明消失、令明智之光生起。如此努力时，如果只知道苦受是受，却不知道乐受与舍受也是受，那仍是不充分的。

1．在依称为“心定律轨道”的心路次第生起的每一心刹那中，所含的各种受；2．每一心刹那中与这些受相应的心与心所法组；

原书 505

3．与这些受同在的诸名法组各自的所依处色与所缘色——对于以上各项，贤善者都必须能够摄取，并以智分别。对于离路心，也应同样理解。

随眠——所谓随眠界，并不是以生、住、灭三时而明显生起的烦恼；它只是依所依与所缘的相会，依触与受逐次给予的助缘，又以不能如理地把所缘置于心中——即不如理作意——为基础，而可能生起的一种烦恼潜能。为了拔除这种随眠烦恼，务必努力使无明消失、令明智之光生起。

无明消失、明智之光生起

“比丘，了知、观见眼为无常者，无明便被舍断，明便生起；了知、观见诸色为无常者，无明便被舍断，明便生起。对于眼识、眼触，也是如此。还有，以眼触为缘所生、可被感受的乐、苦或不苦不乐，了知、观见它也为无常者，无明便被舍断，明便生起。”（《相应部》2-259。）这里所说的是：对于1．眼净色＝眼门；2．诸色所缘；3．眼识；4．眼触；5．以眼触为缘而生起的每一种乐受、苦受、舍受——若（甲）了知其为无常，以毗婆舍那智观见其为无常；（乙）了知其为苦，以毗婆舍那智观见其为苦；（丙）了知其为无我，以毗婆舍那智观见其为无我；（丁）了知其为不净，以毗婆舍那智观见其为不净——

无明便会消失，明智之光便会生起。（《相应部》2-259。）

因此，贤善者若想修习受随观念处，应以受为首摄取名色，继而寻找诸因，把这些名色连同因法分别：1．依色名二分法分为2组；2．依五蕴法分为5组；3．依十二处法分为12组；4．依十八界法分为18组——再将它们安立于三相之下，竭力精勤修习毗婆舍那业处。

心随观念处第一阶段

原书第 506 – 508 页

心随观念处第一阶段

巴利《大念处经》引文（缅文转写，起）：“ကထဉ္စ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု စိတ္တေ စိတ္တာနုပဿီ ဝိဟရတိ။ ဣဓ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု --- ၁။ သရာဂံ ဝါ စိတ္တံ "သရာဂံ စိတ္တ"န္တိ ပဇာနာတိ၊ ၂။ ဝီတရာဂံ ဝါ စိတ္တံ "ဝီတရာဂံ စိတ္တ"န္တိ ပဇာနာတိ။”译：“诸比丘，比丘如何于心随观心而住？诸比丘，于此，比丘——1．有贪心，他了知为‘有贪心’；2．离贪心，他了知为‘离贪心’。”

“3．有嗔心，他了知为‘有嗔心’；4．离嗔心，他了知为‘离嗔心’。”

“5．有痴心，他了知为‘有痴心’；6．离痴心，他了知为‘离痴心’。”

“7．收缩心，他了知为‘收缩心’；8．散乱心，他了知为‘散乱心’。”

“9．广大心，他了知为‘广大心’；10．非广大心，他了知为‘非广大心’。”

“11．有上心，他了知为‘有上心’；12．无上心，他了知为‘无上心’。”

“13．等持心，他了知为‘等持心’；14．未等持心，他了知为‘未等持心’。”

“15．解脱心，他了知为‘解脱心’；16．未解脱心，他了知为‘未解脱心’。”（《中部》1-76。）缅释起：“诸比丘……比丘如何于心反复随观心而住呢？”

诸比丘……于此佛陀的教法中，比丘——1．对于与贪俱行的心，也了知为“与贪俱行的心”。

2．对于离贪心，也了知为“离贪心”。

3．对于与嗔俱行的心，也了知为“与嗔俱行的心”。

4．对于离嗔心，也了知为“离嗔心”。

5．对于与痴俱行的心，也了知为“与痴俱行的心”。

6．对于离痴心，也了知为“离痴心”。

7．对于收缩心，也了知为“收缩心”。

8．对于散乱心，也了知为“散乱心”。

9．对于广大心，也了知为“广大心”。

10．对于非广大心，也了知为“非广大心”。

11．对于有上心，也了知为“有上心”。（欲界心。）

12．对于无上心，也了知为“无上心”。（广大心。）13．对于等持心，也了知为“等持心”。

14．对于未等持心，也了知为“未等持心”。

15．对于从烦恼中解脱的解脱心，也了知为“从烦恼中解脱的解脱心”。

16．对于尚未从烦恼中解脱的未解脱心，也了知为“尚未从烦恼中解脱的未解脱心”。（《中部》1-76。）这些心的含义及其取义方式，请参见本书名业处篇第74页等处。

既定准则

想要修习心随观念处的贤善瑜伽行者，必须遵守：“以简略法或详尽法把握色业处以后……”（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）也就是说，以界业处简略法或详尽法摄取色业处以后。依诸大义注所规定的观禅操作、修行方法与准则，瑜伽行者必须已经摄取色法，并已以智分别色法。

“对于识清楚显现的人，他也如此作意：‘并非只有识生起；与识一同，接触同一所缘的触也生起，体验该所缘的受也生起，标记识知该所缘的想也生起，驱策相应法的思也生起。’他只摄取以触为第五的诸法。”（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）也就是说，若瑜伽行者的智中，认知之心 = 识清楚显现，他便如此作意：“并非只有这一个识生起；与识同时，接触同一所缘的触也生起，体验该所缘之味的受也生起，标记、识知该所缘的想也生起，驱策诸相应法趋向该所缘的思也生起。”他这样置于心中以后，就只把以触为第五的诸法

摄取，并以智分别。（《迷惑冰消》2-252；《中部义注》1-280。）如此，依诸大义注所规定的观禅操作、修行方法与准则，修习心随观念处的贤善瑜伽行者，不应只摄取、观修认知之心 = 识；还必须在每一心刹那中，把相应俱起的心与心所，即全部相应法组一并摄取，以智逐一拆解、破除各个称为“名法密集”的名法团块，使智见抵达究竟法而观修。这就是第二项必须遵循、实践的重要修习准则。

这两项修习准则——1．已经摄取色法；2．摄取与识相应的一切名法——若不遵循、不实践，便去修习心随观念处，那么即使肉已磨烂，也只会让骨头枯朽；要使真正的毗婆舍那智生起，仍会远得不只是如天与地之间，而是极其遥远。诸位贤善者，尤其应当留意……至此，心随观念处第一阶段结束。

法随观念处第一阶段

法随观念处第一阶段

“如是，在以十六种方式解说心随观念处以后，为了接着以五种方式解说法随观，便以‘诸比丘，云何……’等语开始。（《中部义注》1-285。）又，世尊在身随观中解说纯色法的摄取，在受随观与心随观中解说纯非色法的摄取。现在为了说明色法与非色法混合的摄取，便以‘诸比丘，云何……’等语开始。”

（《中部义注》1-285。）

“又，在身随观中只解说对色蕴的摄取，在受随观中只解说对受蕴的摄取，在心随观中只解说对识蕴的摄取；因此，现在为了也解说对想蕴与行蕴的摄取，便以‘诸比丘，云何……’等语开始。（《中部义注》1-285。）到此为止，由于身随观只解说对色蕴的摄取，受随观只解说对受蕴的摄取，心随观只解说对识蕴的摄取，所以现在为了通过以相应法为首的方法，也解说对想蕴与行蕴的摄取，在显示法随观时，便以‘诸比丘，云何……’等语开始。（《迷惑冰消》2-256。）”作者释义起：如是，在以十六种方式解说心随观念处以后，现在将依下列五种方式：1．盖品 = 盖部分；2．蕴品 = 蕴部分；3．处品 = 处部分；4．觉支品 = 觉支部分；5．谛品 = 谛部分

——来解说、显示法随观念处，因而宣说了以“诸比丘，云何……”等语开始的教法。（《中部义注》1-285。）换一种说法：世尊在身随观念处部分开示纯色法的摄取，在受随观念处与心随观念处部分开示纯名法的摄取；现在，为了在法随观念处部分开示如何摄取色法与名法两者，便重新展开以“诸比丘，云何……”等语开始的法随观念处教说。（《中部义注》1-285。）再换一种说法：依身随观念处，只开示摄取、以智分别色蕴，也就是把握色蕴的色摄受智。

依受随观念处，只开示摄取、以智分别受蕴，也就是把握受蕴的受把握智。

依心随观念处，只开示摄取、以智分别识蕴，也就是把握识蕴的识把握智。

因此，现在以诸相应法为首、以诸相应法为指向，来说明

——摄取、以智分别想蕴与行蕴，也就是把握它们的想把握智与行把握智；正因为想要显明法随观念处，便重新展开以“诸比丘，云何……”等语开始的法随观念处教说。

（《迷惑冰消》2-256；《中部义注》1-285。）

“在‘也摄取想蕴与行蕴’一句中，‘也’字把对全部五取蕴的摄取总摄在内，因为其余诸蕴也包含在所说内容之中。”作者释义：“သညာသင်္ခါရက္ခန္ဓပရိဂ္ဂဟဖို့”（也摄取想蕴与行蕴）——这是《中部义注》1-285与《迷惑冰消》2-256中的语句；其中借“也”字，总摄了对全部五取蕴的摄取与智分别。

这是因为，在所说的想蕴与行蕴之中，也总摄了受蕴、识蕴与色蕴。

离开受与识，离开所依处色和所缘色〔在五蕴有地〕，纯粹只有想蕴与行蕴便不可能生起。因此，法随观虽以说明如何摄取、以智分别想蕴与行蕴为主，却不是只摄取想蕴、行蕴；还须摄取在同一心刹那内恒常与想蕴、行蕴相应而生的受蕴与识蕴，也须摄取作为四名蕴生起所依的所依处色，以及它们所攀缘的所缘色——即色蕴。虽只说“想蕴、行蕴”，实际上仍须摄取全部五取蕴。之所以如此，是因为受蕴、识蕴与色蕴

——都包含在所说的想蕴与行蕴之中。〔这是“内摄法”（antogadha-naya）。〕（《中部复注》1-373。）依这些解释应当记住：在摄取名业处的三种方法中，以触为先而摄取名色的方法，归入法随观念处部分；这是因为触正是行蕴所摄的一法。

盖品（nīvaraṇapabba）·第一阶段

盖品（nīvaraṇapabba）·第一阶段

“诸比丘，比丘如何于诸法中随观法而住？诸比丘，在此，比丘于五盖诸法中随观法而住。诸比丘，比丘又如何于五盖诸法中随观法而住？”

“诸比丘，在此，比丘内有欲贪时，了知：‘我内有欲贪。’内无欲贪时，了知：‘我内无欲贪。’他也了知未生欲贪如何生起，了知已生欲贪如何断除，并了知已断欲贪以后如何不再生起。”（《中部》1-76—77。）作者缅释起：诸比丘……瑜伽行比丘如何于诸法中一再随观法而住？诸比丘，在此教法中，瑜伽行比丘于五盖诸法中一再随观法而住。诸比丘，瑜伽行比丘又如何于五盖诸法中一再随观法而住？

诸比丘……在此教法中，瑜伽行比丘若在自身内在相续中显然有希求、贪爱五欲的欲贪盖，便了知：“我的内在相续中显然有希求、贪爱五欲的欲贪盖。”

若自身内在相续中显然没有希求、贪爱五欲的欲贪盖，他便了知：“我的内在相续中显然没有希求、贪爱五欲的欲贪盖。”

他也分明了知：尚未生起的欲贪盖依什么因而生起；已经生起的欲贪盖依什么因而断除；已经断除的欲贪盖依什么因而在未来不再生起。（《中部》1-76—77。）对于嗔恚盖、昏沉睡眠盖、掉举恶作盖与疑盖，也以同样方式继续开示。（参见《中部》1-77。）所谓“盖”，是指能够遮止、阻碍禅那等善法生起之法。在这部《大念处经》中，世尊把这些盖开示为五种。

1．欲贪盖：对于五欲有所希求、贪爱，想要而喜爱的爱 = 贪，称为“欲贪”。欲贪显然存在时，会遮止、阻碍禅那等善法，使它们不得生起，所以称为“欲贪盖”。

2．想要使有情或诸行毁坏、灭失的嗔，称为“嗔恚”。

3．心与心所的昏钝，称为“昏沉睡眠”。

4．心的散乱，以及后悔、再次忧恼，称为“掉举恶作”。

5．对于三宝、业及业果等犹豫不决、思虑疑惑，称为“疑”。

嗔恚、昏沉睡眠、掉举恶作与疑在显然存在时，也会遮止、阻碍禅那等善法，使它们不得生起；因此分别称为嗔恚盖、昏沉睡眠盖、掉举恶作盖与疑盖。

显现—不显现

“这里，所谓‘有’，是指依常常现行而存在；所谓‘无’，是指由于不现行，或由于已经断除而不存在。（《迷惑冰消》2-257；《中部义注》1-285。）因为黑法与白法不能并驾齐驱，在了知之时所知盖法并不存在，所以复注说‘依常常现行’。（《根本复注》2-158。）”

原书 512

当以法随观智为主的观智生起时，只有清净的善法相续生起；在这些清净善法生起之际，欲贪盖等黑染不善法不可能生起。善是白法，不善是黑法；黑白两类法不能像两头牛同套一轭那样，在同一心刹那共同生起。既然如此，为什么又说应以法随观智了知 santa——显然存在——的欲贪等盖法呢？对此，义注师把巴利圣典中的 santa 解释为“အတိက္ကသမုဒါစာရဝသေန သံဝိဇ္ဇမာနံ”（依常常现行而存在）。当此法随观智生起时，欲贪等盖虽不以生起—住立—坏灭的方式显然存在，但在其他

——时候仍会屡次、间或、反复生起；因此仍可说：“欲贪等盖法在那位瑜伽行者的相续中显然存在。”所谓 asanta，则指欲贪盖等不善法由于不再常常生起，或者已经被各自相应的圣道断除，因而不再显然存在。

应注意的一点

贤善的你，应当留意并重新审察以上巴利圣典、义注与复注的教说。这里，作为所观对象的名法，是欲贪盖等不善法；能观的法随观智，在凡夫与有学者的相续中，就是大善意门速行心路的心相续。

当作为所观对象的不善法正以生起—住立—坏灭的方式显然发生时，以能观的法随观智为主的善法，还不能以生起—住立—坏灭的方式显然生起。

反过来，当以能观的法随观智为主的善法正以生起—住立—坏灭的方式显然发生时，作为所观对象的不善法，已经不再以生起—住立—坏灭的方式显然存在。

然而，这些不善法虽不再以生起—住立—坏灭的方式显然存在，却因仍可能在其他时候屡次生起而被说成尚在相续中显然存在；世尊指示应当以法随观智清楚分别、摄取并观修这些不善法，义注与复注也都支持并解释这一点。若查考那些以不可计数之众成就大解脱的贤善者，佛陀教法中能够如此观修的圣者，过去也确实为数众多。因此，对于名业处中“唯应在现在法正于当下显现的刹那，只观纯粹的现在法”这一规则，尤其值得深思。

欲贪盖的生起之因

巴利义注引文起（缅文转写）：“တတ္ထ သုဘနိမိတ္တေ အယောနိသောမနသိကာရေန ကာမစ္ဆန္ဒဿ ဥပ္ပါဒေါ ဟောတိ။ သုဘနိမိတ္တံ နာမ သုဘမ္မိ သုဘနိမိတ္တံ၊ သုဘာရမ္မဏမ္မိ သုဘနိမိတ္တံ။ အယောနိသောမနသိကာရော နာမ အနုပါယမနသိကာရော”截至本单元译义：“这里，由于对净相作不如理作意，欲贪便会生起。所谓净相，净本身是净相，净所缘也是净相。所谓不如理作意，就是非方便作意——”

原书 513

巴利引文续（省略页眉后的缅文转写）：“ဥပ္ပထမနသိကာရော အနိစ္စေ နိစ္စန္တိ ဝါ ဒုက္ခေ သုခန္တိ ဝါ အနတ္တနိ အတ္တာတိ ဝါ အသုဘေ သုဘန္တိ ဝါ မနသိ- ကာရော၊ တံ တတ္ထ ဗဟုလံ ပဝတ္တယတော ကာမစ္ဆန္ဒော ဥပ္ပဇ္ဇတိ။ တေနာဟ ဘဂဝါ --- "အတ္ထိ ဘိ

ကွဲဝေ သုဘနိမိတ္တံ၊ တတ္ထ အယောနိသောမနသိကာရ ဗဟုလီကာရော၊ အယမာဟာရော အနုပ္ပန္နဿ ဝါ ကာမဆ္ဆန္ဒဿ ဥပ္ပါဒါယ ဥပ္ပန္နဿ ဝါ ကာမဆ္ဆန္ဒဿ ဘိယ္ယောဘာဝါယ ဝေပုလ္လာယာ"တိ။”续译：“——邪道作意，即对无常作意为常，对苦作意为乐，对无我作意为我，对不净作意为净。若有人对该净相反复运作这种作意，欲贪便会生起。因此世尊说：‘诸比丘，有净相；于彼反复修习不如理作意，这是令未生欲贪生起，并令已生欲贪更加增长、广大的食。’”

（《相应部》3-90；《迷惑冰消》2-257；《中部义注》1-285—286。）

“‘净亦’也包括欲贪。欲贪依其自身的执取方式而称为‘净’；又因为它是依同一方式运作的另一后续欲贪之相，所以也称为‘相’。不能成为实现所希求利益安乐之方便的作意，称为‘非方便作意’。所谓‘于彼’，是指两种净相：作为所应生起者〔后续欲贪〕的净相，以及作为所缘的净相。（《根本复注》2-158。）”作者释义：在上述欲贪盖的生起因与断除因中，由于对被认作“净”的所缘作不适当的作意——即依错误方法、错误道路作意——欲贪盖便显然生起。

净相——先前的欲贪会把所缘认作“净”，即欣爱、贪求它；这种先前欲贪是后续欲贪的因，所以也称为净相。美好、端严的净所缘，由于会被认作“净”，即成为欣爱、贪求的对象，也称为净相。

不如理作意——就是以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，把所缘置于心中。

也就是：1．对于本为无常的五蕴 = 色名诸法，作意为“常”；2．对于本为苦的五蕴 = 色名诸法，作意为“乐”；3．对于本为无我的五蕴 = 色名诸法，作意为“我”；4．对于本为不净的五蕴 = 色名诸法，作意为“净”。

在那种净相上一次又一次生起不如理作意的人，其相续中便会显然生起欲贪盖。因此，世尊作了如下开示。

缅释经文：诸比丘……有净相；对于该净相，有这样一种反复修习：以不能成为获得利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路把所缘置于心中，也就是反复修习不如理作意。反复修习这种不如理作意，是令尚未生起的欲贪盖显然生起，以及令已经生起的欲贪盖极度增长、趋于广大的因。（《相应部》3-90；《迷惑冰消》2-257；《中部义注》1-285—286。）

欲贪盖的断除之因

“然而，依不净相作如理作意，便能舍断欲贪。所谓不净相，‘不净’也称为不净相，不净所缘也称为不净相。所谓如理作意，是方便作意、正路作意，即对无常作意为无常，对苦作意为苦，对无我作意为无我，对不净作意为不净的作意。对于不净相数数令这种作意转起，欲贪便得舍断。因此世尊说：‘诸比丘，有不净相；对于该相数数修习如理作意，这就是令未生欲贪不生、令已生欲贪舍断的食。’（《中部义注》1-286。）‘不净’一词也包括不净禅；应知这种禅以十种尸不净及头发等身分为所缘而转起，因为《Girimānanda Sutta》把对头发等的想称为不净想。应知，这里列出四种不如理作意与四种如理作意，是为了无余显示两者。其中，这里所意指的是把不净作意为净——”

巴利引文续：“အသုဘန္တိ စ မနသိကာရော ဣဓာဓိပ္ပေတော၊ တဒနုကူလတ္ထာ ဝါ ဣတရေပီတိ။”译：“——以及把不净作意为不净；也可以说，由于其余各项与这两项相随顺，其余各项也在所意指的范围内。”（《根本复注》2-158。）另一种说法是：对于应标记为不净的所缘〔即不净相〕，为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，而以正确方法将所缘置于心中——即作如理作意；由此便能舍断欲贪盖。

不净相——以不净所缘为所缘的禅那，也称为“不净相”；不净所缘本身，也称为“不净相”。应当知道，取不净为所缘而生起的不净禅，包括：1．止修部分所说的十种不净业处〔即十种尸不净〕所生的禅那；2．头发等三十二身分所生的禅那。以十种尸体中的任一种为所缘，例如同性尸体上已经鼓胀、腐坏的膨胀相，修习不净业处，便能证得初禅定。

再者，以内在三十二身分中的某一个身分或全部三十二身分为所缘，取该身分或全部身分可厌、可恶的不净性为所缘而修习不净业处，也能证得初禅定。世尊在《Girimānanda Sutta》中作过这样的开示。

以死尸为所缘而修习的不净业处，在《Vijaya Sutta》等经中称为“无识不净业处”；以活着的有情相续中三十二身分的可厌、可恶不净性为所缘而修习的不净业处，则称为“有识不净业处”。〔具体修习方法将在止业处部分清楚说明。〕

如理作意——所谓如理作意，就是为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐而将所缘置于心中，也就是以正确方法将所缘置于心中。

也就是：1．对于本属无常的五蕴——色法与名法，作意为无常；2．对于本属苦的五蕴——色法与名法，作意为苦；3．对于本属无我的五蕴——色法与名法，作意为无我；4．对于本属不净的五蕴——色法与名法，作意为不净。

瑜伽行者对于称为“不净禅”与“不净所缘”的两种不净相，数数令这种如理作意生起；他的相续中，欲贪盖便已舍断。因此，世尊作了如下开示：

“诸比丘，有不净相。对于该不净相，为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，以适当方式、正确方法将所缘置于心中——即数数练习如理作意——是令未生欲贪盖不生、令已生欲贪盖舍断的因缘。”这里，把四种不如理作意指示为欲贪盖生起之因，又把四种如理作意指示为舍断欲贪盖之因；这是为了无余、彻底地显示不如理作意与如理作意，义注

——作者才这样解释。在上述两组各四种作意中，本欲贪盖部分直接所指的只有两种：1．对于不净作意为净的不如理作意；2．对于不净作意为不净的如理作意。

换一种方式说：对于确实不净的五蕴——色法与名法——作意为净的那种不如理作意，受到以下三组法以自然亲依止缘力资助：对于本属无常的五蕴——色法与名法——作意为常的不如理作意与常想；对于本属苦的五蕴——色法与名法——作意为乐的不如理作意与乐想；对于本属无我的五蕴——色法与名法——作意为我的不如理作意与我想。

因此，其余三种不如理作意以及常想、乐想、我想，都与这种对不净所缘作意为净的不如理作意相顺。所以，在说明欲贪的这一部分，其余三种不如理作意也在所取范围内。

同样，对于确实无常、苦、无我的五蕴——色法与名法——分别作意为无常、苦、无我的三种如理作意，以及无常想、苦想、无我

——想，也以自然亲依止缘力，资助对于本属不净的五蕴——色法与名法——作意为不净的如理作意及不净想。因此，其余三种如理作意以及无常想、苦想、无我想，都与这种对不净作意为不净的如理作意相顺。

所以，在说明欲贪的这一部分，其余三种如理作意也在所取范围内。（《根本复注》2-158。）无常随观智、苦随观智、无我随观智与不净随观智这四种随观智之中，为了使其中一种随观智变得勇健、敏锐、明利、清净而成熟，其余随观智必须共同以强力亲依止因给予资助；只有具足这种资助，该随观智才会勇健、敏锐、明利、清净而成熟。这里所谓"相顺"，正是指其余随观智以强力亲依止缘力这样资助某一种随观智，使它达到上述成熟状态。〔在毗婆舍那部分将会清楚说明。〕

另一法：断除欲贪盖的六法

1．学习不净相——即不净所缘；2．一再反复地修习不净；3．在眼等诸根上，成为以防护之念为门扉的人——即守护根门；4．饮食知量；5．具有善师、善友；6．具有依不净修习而说的适宜法谈。这六法都能导向舍断欲贪。

1．学习膨胀相等十种尸不净所缘——即十种不净业处——的人，也能舍断欲贪。

2．修习、令这种不净修习生起的人，也能舍断欲贪。

3．为使贪、嗔、痴等不善下劣法不能从六根这六扇门进入，恒常把自己的心投入某一种业处所缘，并具有名为"念"的门扉，将诸门关闭防护；这样的人也能舍断欲贪。

4．用餐将近结束时，如果胃里还留有可容四五口饭的空间，瑜伽行者便不再继续吃下这四五口，而把它们留下，改以饮水使食量达到适度；这样成为饮食知量者，也能舍断欲贪。（《迷惑冰消》2-257—258。）有些人说："对于这位饮食知量者，昏沉与睡眠不能覆盖、压倒他；没有昏昧困倦，他便能恒常

——将业处置于心中，欲贪便找不到能够作用或进入的孔隙与机会。因此，饮食知量者能够舍断欲贪。"〔这是"有人说"的见解。〕《根本复注》作者不认可这种"有人说"之论，因而作了如下解释：

即使"有人说"论者作如上解释，饮食知量者仍能依食物令食厌想生起——即对于食物生起可厌、可恶之想。所吃的食物消化以后，粪便、尿液，以及从九孔门渗漏流出的汗液、眼垢等；又在进食时，手、口腔等处被食物的颜色、气味等遍加涂污——这些都是食物消化所流出的结果。以粪便、尿液、鼻涕、唾液等食物后果的可厌、可恶不净性为所缘，也能修习不净；以这些身分的颜色为所缘，也能修习色遍；在这些身分中，以四

——大种为所缘，也能修习界业处。因此，这位饮食知量者能够生起观见食物消化后流出的结果等具有不净性等的智。

这位身为瑜伽行者的饮食知量者，也能生起观见食物所住的胃中尚存的新食〔未消化食物〕具有不净性等的智；换一种说法，也能生起观见食物〔即食生色〕所遍布的一切三十二身分具有不净性等的智。

这位饮食知量者也能生起观见作为欲贪强力亲依止因的食物具有可厌、可恶的不净性等的智。

这位饮食知量者也能生起观见名为"所生身"的四因所生色法总集具有名为"食"的住立因等的智。〔参见色业处篇。〕因此，饮食知量者确实能够舍断欲贪。

（《根本复注》2-158—159。）

5．亲近善师与善友——他们如帝须长老一样，勤勉实践、努力修习不净，喜爱、乐于并倾心不净修习——这样的人也能舍断欲贪盖。

6．在卧、坐、立、行四种威仪中，依十种不净业处而作适宜法谈，也能舍断欲贪盖。因此，义注才解释说，这六法能够导向舍断欲贪盖。

再者，对于已经由这六项因缘舍断的欲贪盖，还应清楚了知：由于阿罗汉道，它以未来不再生起的方式止息，即以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质

——而寂灭。也就是说，应当努力使自己对此清楚明了。（《迷惑冰消》2-258。）〔依阿毗达磨的说法，一切贪都可名为欲贪盖，所以这里说明由阿罗汉道彻底舍断这一盖。〕

嗔恚盖的生起之因

对于嗔恚相（paṭigha-nimitta），以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路作意——即作不如理作意——嗔恚盖便会生起。

所谓嗔恚相：1．能损害心〔即能使心受到伤害〕的先前之嗔，由于是后续之嗔生起的因，故称为嗔恚相。

2．能令心受伤、令嗔生起的所缘，也称为嗔恚相。

不如理作意对于一切盖都具有相同的特相。若有人对于上述两种嗔恚相反复令不如理作意生起，他的相续中便会显然生起嗔恚盖。因此，世尊作了如下开示：

缅释经文："诸比丘……有嗔恚相；对于该嗔恚相，有这样一种反复修习：以不能成为获得利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路作意，也就是反复修习不如理作意。反复修习这种不如理作意，是令尚未生起的嗔恚盖显然生起，以及令已经生起的嗔恚盖极度增长、趋于广大的因。"（《相应部》3-91—92；《迷惑冰消》2-258。）

嗔恚盖的断除之因

慈心解脱，是称为慈禅等至、能令与慈相应之心从其相反之盖解脱的法。对于这种慈心解脱，以能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依正确方法、正确道路作意——即作如理作意——便能断除

嗔恚盖。对于巴利语句“မေတ္တာယ စေတောဝိမုတ္တိယာ”（mettāya cetovimuttiyā，依慈心解脱）来说，“မေတ္တာယ”（依慈）可以兼指慈安止禅与慈近行禅两者；但“စေတောဝိမုတ္တိ”（心解脱，即慈心解脱）只宜指慈安止禅。

如理作意具有前文已经说明的特相。

瑜伽行者若对于慈安止禅与慈近行禅反复令这种如理作意生起，便能断除嗔恚盖。〔这里指把称为安止禅与近行定的慈禅名法安立于三相之下，作毗婆舍那的观照、修习与审察。〕因此，世尊作了如下开示：

原书 519

“诸比丘，有慈心解脱之法；对于这种慈心解脱，有这样一种反复修习：以能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的适当方式，依正确方法、正确道路作意，也就是反复修习如理作意〔即把慈禅名法分别作意为无常、苦、无我、不净〕。反复修习这种如理作意，是令尚未生起的嗔恚盖不生，以及令已经生起的嗔恚盖断除的因。”（《相应部》3-91；《中部义注》1-271。）

另一法：断除嗔恚盖的六法

1．学习以慈的所缘为对象的业处；2．反复致力于慈修习；3．省察业为己有；4．多次以智审察；5．具有善友、善师；6．具有依慈修习而说的适宜法谈。这六法都能导向断除嗔恚盖。

1．有指定之慈（odissaka-mettā）——（a）အတ္တ（atta）＝自己〔以自己为所缘修慈，不能证得禅那〕；（b）ဂရု ဘာဝနိယ（garu-bhāvaniya）＝值得尊敬的同性者；（c）အတိပ္ပိယသဟာယ（atippiya-sahāya）＝极亲爱的同性朋友；（d）မဇ္ဈတ္တ（majjhatta）＝关系中等、非亲非怨的同性者；（e）ဝေရီ（verī）＝敌人、所厌恶的同性者。分别以这些人为所缘修习慈业处时，对于（b）、（c）、（d）、（e）四类人，可以把慈修至第三禅而入慈禅；这种慈称为有指定之慈，即对人有指定界限的慈。

无指定之慈（anodissaka-mettā）——对于上述自己、可敬者、至爱朋友、中立者与敌人，若能入慈禅而使对他们的慈完全均等，破除“这是自己、这是可敬者、这是至爱朋友、这是中立者、这是敌人”的界限，对任何人都不多不少、慈心平等，这种慈禅便称为无指定之慈，即没有指定分别的慈。

遍满方所之慈（disāpharaṇa-mettā）——把慈遍满于东方等某一方位中的一切有情而入的慈禅，称为遍满方所之慈。

另一种说法是：依整个寺院的范围、道路左右两边的范围、村落的范围

原书 520

等界限遍满修习的慈禅，称为有指定的遍满方所之慈（ဩဒိဿကဒိသာဖရဏမေတ္တာ，odissaka-disāpharaṇa-mettā）；不标示整个寺院等空间界限，而依东方等方位把慈遍满于一切有情的慈禅，称为无指定的遍满方所之慈（အနောဒိဿကဒိသာဖရဏမေတ္တာ，anodissaka-disāpharaṇa-mettā）。（《根本复注》2-159。）瑜伽行者向老师学习慈业处时，须学习有指定之慈的修习与慈禅遍满法、无指定之慈的修习与慈禅遍满法，以及遍满方所之慈的修习与慈禅遍满法。这样学习慈业处的人，也能断除嗔恚盖。（《迷惑冰消》2-259。）2．对于有限定之慈（ဩဓိသမေတ္တာ，odhisamettā）、无限定之慈（အနောဓိသမေတ္တာ，anodhisamettā）与遍满方所之慈，修习慈业处直至

生起慈禅；这样的瑜伽行者也能断除嗔恚盖。（《迷惑冰消》2-259。）〔修习方法将在止业处部分清楚说明。〕3.“善人啊！你若对这个人怒火中烧，又能把他怎么样？你能破坏他的戒、定、慧三学等善行吗？你不是由于自己的业来到此生，也将由于自己的业前往来世吗？对他人发怒，就像有人徒手抓住没有火焰的炽热火炭、抓住烧得通红的灼热铁棒，或抓住可厌恶的粪块等，想用它打击别人

一样。那个人即使也对你怒火中烧，又能把你怎么样？他能破坏你的戒、定、慧三学等善行吗？这个人也是由于自己的业来到此生，并将由于自己的业前往来世。正如不被接受的礼物只会回到赠送者那里，又如手抓尘土逆风抛撒，尘土会落回抛撒者自己身上；同样，那个人的怒气只会落回他自己身上。”如此省察自己与他人都是以业作为自己的

所有物的人，也能断除嗔恚盖。

> （《迷惑冰消》2-259。）

4．省察自己与他人两者都是以业为己有，并安住于能以适当方式、正确方法观照的观智之人，也能断除嗔恚盖。〔能够对于内、外两方面连同其因法的色名诸行法，安立于三相之下而观修、审察的智，称为审察智（ပဋိသင်္ခါဉာဏ်，paṭisaṅkhā-ñāṇa）。

这里的意思是：安住于这种审察智的人，也能断除嗔恚盖。〕

> （《迷惑冰消》2-259。）

5．亲近如 Assagutta 长老一样喜爱、乐于并倾心慈修习的善师、善友；这样亲近他们的瑜伽行者

也能断除嗔恚盖。（《迷惑冰消》2-259。）6．在卧、坐、立、行四种威仪中，具有依慈修习而说的适宜法谈之瑜伽行者，也能断除嗔恚盖。（《迷惑冰消》2-259。）因此，义注才解释说，这六法能够导向断除嗔恚盖。对于已经由这六法断除的嗔恚盖，还应清楚了知：不还道令它以未来不再生起的方式止息，也就是以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质而止息；应当努力使自己对此清楚明了。（《迷惑冰消》2-259。）

昏沉睡眠盖的生起之因

缅释经文：“诸比丘，有对于业处不乐、身体懒惰、伸展肢体、饱食昏沉，以及心退缩。对于这种不乐于业处等法，有这样一种反复修习：以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路作意，也就是反复修习不如理作意。反复修习这种不如理作意，是令尚未生起的昏沉睡眠盖显然生起，以及令已经生起的昏沉睡眠盖极度增长、趋于广大的因。”（《相应部》3-91。）

昏沉睡眠盖的断除之因

对于发起界等，以能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依正确方法、正确道路作意——即作如理作意——便能断除昏沉睡眠盖。

发起界（အာရမ္ဘဓာတ်，ārambha-dhātu），是最初开始努力的精进。出离界（နိက္ကမဓာတ်，nikkama-dhātu），因为能从对于业处所缘的懒惰、厌倦——即懈怠——中脱离，所以是比发起界更为强盛的精进。勇猛界（ပရက္ကမဓာတ်，parakkama-dhātu），因为在修习作业中能逐级到达越来越高的阶段，所以是又比出离界更为强盛的精进。瑜伽行者对于这三种精进反复令如理作意生起——即以它们作为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因而作意——便能断除昏沉睡眠盖。因此，世尊作了如下开示：

“诸比丘，有最初努力修行业处、称为发起界的精进；也有从修习作业与业处中的懒惰、厌倦——即懈怠——脱离出来、更加努力的精进，称为出离界；还有在修习中逐级努力、到达越来越高阶段的精进，称为勇猛界。这三种精进都

存在。对于称为发起界、出离界、勇猛界的这些精进，有这样一种反复修习：以它们作为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因，依正确方法、正确道路作意，也就是反复修习如理作意。反复修习这种如理作意，是令尚未生起的昏沉睡眠盖不生，以及令已经生起的昏沉睡眠盖断除的因。”

（《相应部》3-92；《中部义注》1-288。）

另一法：断除昏沉睡眠盖的六法

1．辨认过量进食是昏沉睡眠之因；2．改变威仪；3．作意与光明想相应的光明；4．住在露天空旷处；5．具有善友、善师；6．具有依断除昏沉睡眠而说的适宜法谈。这六法都能导向断除昏沉睡眠盖。

甲．扶手者婆罗门（āharahatthaka）——吃得太多，自己无法从座位起身

以至于不得不说“请伸手拉我起来吧”；这样过量进食的婆罗门，称为 āharahatthaka 婆罗门。

即“扶手者婆罗门”。

乙．食已呕吐者婆罗门（bhuttavamitaka）——由于不能把已经吃下的食物好好留在腹中，就在

进食之处把吃下的食物吐出来；这样过量进食的婆罗门，称为 bhuttavamitaka 婆罗门。

即“食已呕吐者婆罗门”。

丙．就地卧者婆罗门（tatravaṭṭaka，又作 tatthavaṭṭaka）——饭后无法起身，只能就在进食处躺下睡觉；这样过量进食的婆罗门，称为“就地卧者婆罗门”。

丁．腰衣穿不上者婆罗门（alaṃsāṭaka）——由于腹部极度胀大〔即肚子鼓胀〕，饭后虽然还能从座位起身，却无法围上腰衣；这样吃得连腰衣都穿不上的婆罗门，称为“腰衣穿不上者婆罗门”。

戊．任鸦啄食者婆罗门（kākamāsaka）——不只把肚子吃满，还让食物一直塞满到

嘴边，甚至可让乌鸦从张开的口中啄取食物；这样过量进食的婆罗门，称为 kākamāsaka 婆罗门。

即“任鸦啄食者婆罗门”。（《殊胜义注》1-432。）

1．若像上述五种婆罗门那样过量进食，即使瑜伽行者坐在夜间修行处或日间修行处，精勤实践、修习出家人的法，昏沉睡眠也往往会像壮年公象一样到来，覆盖、压迫他的相续。若比丘在将要吃饱时，不再吃下还能容纳的四五口饭，而留下这点空间，改以饮水使食量达到适度，那么昏沉睡眠盖便不能

生起。如此，能够辨认过量进食是昏沉睡眠之因的比丘，也能断除昏沉睡眠。（《迷惑冰消》2-260。）所谓“辨认过量进食是昏沉睡眠之因”，是指这样辨别：“吃下这种分量的食物，会成为昏沉睡眠之因；吃下这种分量的食物，不会成为昏沉睡眠之因。”也就是辨认什么是昏沉睡眠之因、什么不是。（《根本复注》2-159。）2．昏沉睡眠在哪一种威仪中袭来，比丘便从该威仪转为另一种威仪；他也能由此断除昏沉睡眠。

〔例如，躺卧时若昏沉睡眠袭来，起身之后昏沉睡眠便会消失；应当如此类推。〕（《迷惑冰消》2-260。）3．比丘在夜间作意月光、灯光与火炬光，在白昼作意日光〔也就是修习光明想〕，也能断除昏沉睡眠盖。

4．住在露天空旷处的比丘，也能断除昏沉睡眠盖。

5．亲近如摩诃迦叶大长老一样已经断除昏沉睡眠盖的善师、善友之比丘，也能断除昏沉睡眠盖。（《迷惑冰消》2-260。）6．由于头陀法依靠精进，在卧、坐、立、行四种威仪中，以依头陀行持而说的适宜法谈，也能断除昏沉睡眠盖。（《迷惑冰消》2-260。）因此，义注才解释说，这六法能够导向断除昏沉睡眠盖。对于已经由这六项因缘断除的昏沉睡眠盖，还应清楚了知：由于阿罗汉道，它以未来不再生起的方式止息，也就是以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）

的性质而止息；应当努力修习，直至对此清楚明了。

> （《迷惑冰消》2-260。）

掉举恶作盖的生起之因

恶作（kukkucca）是缘于已作的恶行与未作的善行而生的忧悔；它具有与掉举（uddhacca）相同的自性特相，所以本质上也是心不宁静。因此，义注把心不宁静就解释为“ཌྷཙྩ-ཀུཀྐུཙྩ”（uddhacca-kukkucca，掉举恶作）。（《根本复注》2-159。）对于心不宁静，换一种说法，对于能令心不宁静的所缘，以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路作意——即作不如理作意——掉举恶作盖便会显然生起。所谓“心不宁静”，

就是心处于不宁静状态这一情形；从法体实义来说，这种心不宁静正是掉举恶作。换一种说法，对于能令掉举恶作生起的所缘，以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式将所缘置于心中，也就是反复令不如理作意生起；在这样做的人的相续中，掉举恶作盖便显然生起。因此，世尊作了如下开示：

缅释经文：“诸比丘……有心的不宁静；对于这种心的不宁静〔即能令心不宁静的所缘〕，有这样一种反复修习：以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式将所缘置于心中，也就是反复修习不如

理作意。反复修习这种不如理作意，是令尚未生起的掉举恶作盖显然生起，以及令已经生起的掉举恶作盖极度增长、趋于广大的因。”（《相应部》3-91；《迷惑冰消》2-260—261。）

掉举恶作盖的断除之因

对于称为“定”的心之寂静，换一种说法，对于能令心寂静的法，为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐而依正确方法作意，也就是作如理作意；由此便能断除掉举恶作。因此，世尊作了如下开示：

缅释经文：“诸比丘……有心的寂静，换一种说法，有能令心寂静的法；对于这种心的寂静，换一种说法，对于这种能令心寂静的法，有这样一种反复修习：为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，依正确方法将所缘置于心中，也就是反复修习如理作意。反复修习这种如理作意，是令尚未生起的掉举恶作盖不生，以及令已经生起的掉举恶作盖断除的因。”（《相应部》3-93；《中部义注》1-289。）

另一法：断除掉举恶作盖的六法

1．多闻；2．勤于深入询问；3．通晓律的法理；4．经常亲近年长、戒腊高的人；5．具有善师、善友；6．具有能助于断除掉举恶作盖的适宜法谈

——这六法都能导向断除掉举恶作盖。

（《迷惑冰消》2-261。）

1．由于多闻，凡依巴利圣典或义注〔或巴利圣典连同义注〕学习一部、两部、三部、四部或五部尼柯耶的人，也能断除掉举恶作盖。〔多闻而探究巴利圣典与义注意义的人，其相续中不会生起令心散乱的掉举。他依巴利圣典和义注所说的次第，修习戒、定、慧三学，并依教说如法补治过失，因此

不会生起缘于已作恶行与未作善行而生的恶作；原意如此。（《根本复注》2-159。）〕2．对于应做与不应做、应说与不应说之事，经常反复深入询问的比丘，也能断除掉举恶作盖。

3．对于律制已经学习得纯熟通达、达到自在熟练程度，因而通晓律法义理的瑜伽行者，也能断除掉举恶作盖。

4．亲近比自己年长、德高、戒腊深，卓越而著名的大长老的瑜伽行者，也能断除掉举恶作盖。〔经常亲近年长、戒腊深者，能令亲近者本人成为戒德成熟的人；戒德成熟又能令心寂静，因此义注解释说，这样的人能断除掉举恶作。再者，应知，义注作者把那些不论戒腊高低、能够持律并能除去恶作的比丘，解释为善友（kalyāṇamitta）。〕5．亲近像优波离长老一样持律的善师、善友

和善士的人，也能断除掉举恶作盖。

〔真正的持律者能够帮助别人除去恶作，所以即使他的戒腊、戒德并不高深，他仍是善友；正因如此，义注才把善友从戒腊高的善士中另行列出。〕6．在卧、坐、立、行四种威仪中，以关于合乎法、应当做之事，以及不合法、不应当做之事的适宜法谈，也能断除掉举恶作盖。因此，义注才解释说，这六法能够导向断除掉举恶作盖。对于已由这六法断除的掉举与恶作二法，应当清楚了知：掉举由阿罗汉道断；

原书 526

恶作则由不还道断；两者都以未来不再生起的方式寂灭，也就是以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质而寂灭。应当分别清楚了知，并修习到能够分别清楚了知。

（《迷惑冰消》2-261。）

疑盖的生起之因

对于疑赖以安住、得以生起的诸法，以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路将所缘置于心中，也就是作不如理作意；由此疑盖便显然生起。所谓“疑所依法”（vicikicchāṭhānīya-dhamma），即疑赖以安住、得以生起的法；本段特指先前之疑，因为先前之疑会成为后续之疑生起的因。在这些疑所依法上，以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，反复依错误方法、错误道路作不如理作意；在这样做的人的相续中，疑盖便显然生起。

因此，世尊作了如下开示：

缅释经文：“诸比丘，有疑所依法；换言之，有作为后续诸疑所依的先前诸疑。对于这些疑所依法，换一种说法，对于这些先前之疑，以不能成为获得道智、果智、涅槃等利益安乐之因的方式，依错误方法、错误道路将所缘置于心中，也就是反复修习不如理作意。反复修习这种不如理作意，是令尚未生起的疑盖显然生起，以及令已经生起的疑盖极度增长、趋于广大的因。”（《相应部》3-91；《迷惑冰消》2-261。）

疑盖的断除之因

对于善法等，为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，依正确方法、正确道路将所缘置于心中，也就是作如理作意；由此便能断除疑盖。因此，世尊作了如下开示：

缅释经文：“诸比丘，有善法、不善法，有过失法、无过失法，有应亲近法、不应亲近法，有下劣法、殊胜法，有黑分法、白分法。对于善、不善等这些法，有这样一种反复修习：为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，依正确方法、正确道路将所缘置于心中，也就是反复修习如理作意。反复修习这种如理作意，是令尚未生起的疑盖不生，以及令已经生起的疑盖

断除的因。”（《相应部》3-93；《中部义注》1-290。）

原书 527

另一法：断除疑盖的六法

换一种方法说，有六法能够导向断除疑盖。

1．多闻；2．勤于深入询问；3．通晓律的法理；4．多作胜解；5．具有善师、善友；6．具有能助于断除疑盖的适宜法谈——这六法都能导向断除疑盖。

（《迷惑冰消》2-262。）

1．由于多闻，凡学习巴利圣典及其义注的一部、两部、三部、四部或五部尼柯耶的人，也能断除疑盖。

（《迷惑冰消》2-262。）

2．对于三宝的相关事项，一次又一次反复深入询问的人，也能断除疑盖。（《迷惑冰消》2-262。）由于多闻，并且反复深入询问三宝的相关事项，以下各种疑确实能够断除：（甲）以八事为所依的疑〔已在疑心所部分解释〕；（乙）以十六事为所依的疑〔将在缘起部分清楚说明〕。虽然这些疑都能这样断除，但是，除对三宝的疑以外，一切其余的疑仍以对三宝的疑为根本。若不信佛，他对佛陀的法也不会相信

；对作为佛陀弟子的圣僧，也不会相信。

若不信三宝，便也不会相信戒、定、慧三学的殊胜行持；不会相信过去世、未来世以及过去未来诸世；也不会相信因果相续，即缘起法则。其余可以如此类推。因此，义注只把对三宝的疑作为重点来解释。（《根本复注》2-160。）3．对于律制已经学习得纯熟通达、达到自在熟练程度，因而通晓律法义理的瑜伽行者，也能断除疑盖；这里所说的疑，巴利语（缅文转写）“သိက္ခာယ ကင်္ခတိ”意为“对戒、定、慧三学的殊胜行持有疑”。（《迷惑冰消》2-262。）

4．以能深入信受三宝功德、称为“确信”（okappana-saddhā）的信胜解（saddhādhimokkha），作出极其坚定的决断：“这确是真实之佛、真实之法、真实之僧。”这样的人，也能断除对三宝的疑。〔为了能够这样断疑，应当数数修习佛随念业处等，使自己对三宝功德生起深厚而坚定的确信。〕（《迷惑冰消》2-262。）5．亲近像跋迦梨长老一样，对三宝具有极其坚定、深厚信心的善师、善友

的人，也能断除疑盖。（《迷惑冰消》2-262。）6．在卧、坐、立、行四种威仪中，以关于三宝功德的适宜法谈，也能断除疑盖。

因此，义注才解释说，这六法都能断除疑盖。对于已经由这六法断除的疑盖，还应清楚了知：它由预流道智以未来不再生起的方式寂灭，也就是以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质而寂灭。应当努力使自己对此分别清楚了知。（《迷惑冰消》2-262。）

观法要旨

请回顾上述盖品的各项观法。要义可以归纳如下：1．如果五盖在自己的相续中显现，就必须摄取、观修，清楚知道“它们显现”。

2．如果五盖在自己的相续中不显现，也必须观照，清楚知道“它们不显现”。

3．也必须如实了知令盖生起之法。

4．也必须如实了知令盖止息之法。

在这里，令诸盖生起的诸法中，最主要、最切近的因就是不如理作意；令诸盖止息的诸法中，在尚未证得圣道以前应当先行圆满的最主要、最切近之因，就是如理作意。

对于确实是无常、苦、无我、不净的五蕴——色法与名法——错误地作意为常、乐、我、净，就是不如理作意；对于确实是无常、苦、无我、不净的五蕴——色法与名法——作意为无常、苦、无我、不净，就是如理作意。这一点前面已经解释过了。因此，贤善的瑜伽行者：1．应当努力如实了知五盖。

2．应当努力如实了知包含五盖在内、确实是无常、苦、无我、不净的五蕴——色法与名法。

原书 529

3．对于连同其因缘在内的这五蕴——色法与名法——应持续、反复地以无常、苦、无我、不净修习观禅。

这就是本盖品观法的要旨。虽说是“盖品”，却不是只观五盖本身；应当明白，其中还一并包含五蕴的观法。在这里正在解说的盖品第一阶段，先要把包含五盖在内的五蕴——色法与名法——摄取清楚。具体如何作观，将在观禅部分清楚说明。

法随观蕴品（khandhapabba）·第一阶段

原书第 530 – 533 页

原书 530

法随观蕴品（khandhapabba）·第一阶段

巴利《大念处经》引文（缅文转写，起）：“ပုန စဝရံ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ ပဥ္စသု ဥပါဒါနက္ခန္ဓေသု။ ကထဉ္စ ပန ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ ပဥ္စသု ဥပါဒါနက္ခန္ဓေသု။ ဣဓ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု --- ၁။ ဣတိ ရူပံ၊ ဣတိ ရူပဿ သမုဒယော၊ ဣတိ ရူပဿ အတ္ထင်္ဂမော။”译：“复次，诸比丘，比丘于五取蕴诸法中随观诸法而住。诸比丘，比丘如何于五取蕴诸法中随观诸法而住？诸比丘，于此，比丘——1．如是为色；如是为色之集；如是为色之灭没。”

“2．如是为受；如是为受之集；如是为受之灭没。”

“3．如是为想；如是为想之集；如是为想之灭没。”

“4．如是为诸行；如是为诸行之集；如是为诸行之灭没。”

“5．如是为识；如是为识之集；如是为识之灭没。”（《中部》1-78。）缅释：“诸比丘……复次，瑜伽行比丘于五取蕴诸法中，反复随观诸法而住。诸比丘，瑜伽行比丘如何于五取蕴诸法中，反复随观诸法而住呢？”

“诸比丘……在此教法中，瑜伽行比丘——1．（甲）了知：这是色法。”

（乙）了知：这是色法的生起之因与生起本身。

（丙）了知：这是色法的灭没之因与灭没本身。

2．（甲）了知：这是受法。

（乙）了知：这是受法的生起之因与生起本身。

（丙）了知：这是受法的灭没之因与灭没本身。

3．（甲）了知：这是想。

（乙）了知：这是想的生起之因与生起本身。

（丙）了知：这是想的灭没之因与灭没本身。

4．（甲）了知：这些是心所诸行法组。

（乙）了知：这是心所诸行法的生起之因与生起本身。

（丙）了知：这是心所诸行法的灭没之因与灭没本身。

5．（甲）了知：这是识法。

（乙）了知：这是识法的生起之因与生起本身。

（丙）了知：这是识法的灭没之因与灭没本身。

他如此反复随观而住。（《中部》1-78。）

“如是为色”、“如是为受”

“所谓‘如是为色’，就是就自性而了知色：‘这是色；色仅此而已；在此之外再无色。’”

“对于受等也同样如此。（《长部义注》2-373；《中部义注》1-291。）在‘如是为色’一语中，iti 一词与 idaṃ 一词意义相同，所以说‘这是色’。由于这句话直接标举色的自体，便能无余摄尽色法，所以说‘色仅此而已，在此之外再无色’。或者，iti 是表示方式之义的不变词；因此以‘如是为色’这一句，依大种、所造色等种种差别，连同色的一切差别，无余摄尽而显示色法。‘就自性而言’，是指色的变坏之性，也指眼等、颜色等各自的自性。”

“在‘对于受等也同样如此’一句中，应依‘这是受；受仅此而已；在此之外再无受；他就自性而了知受’等方式配释；‘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；《中部复注》1-377。）这里，‘如是为色’是说：‘这是色；色仅此而已；在此之外再无色。’从色的变坏之性以及大种与所造色的差别等开始，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……对于‘如是为受’等，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；《相应部义注》2-44—45。）

依照上述义注与复注的阐释和指示，贤善者若要修习摄在法随观念处中的“蕴品”——即蕴部分念处的观法，首先应当努力依如下方式了知五蕴色名诸法。

1．对于分为大种色与所造色的28种色法，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取，也就是以智分别。

2．对于乐受、苦受、舍受、悦受、忧受等一切种类的受，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取，也就是以智分别。

3．对于色想、声想、香想、味想、触想、法想等一切种类的想，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取，也就是以智分别。

4．对于行蕴所摄、分为触、思、一境性、命根、作意等50种的一切心所，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取。

5．对于眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六类

所包括的一切识，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取，也就是以智分别。

如何依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取五蕴——即色名诸法，将在“特相等四法”部分另行说明。目前，本书写到这里，只依诸大义注所说的“ရူပံ သဘာဝတော ပဇာနာတိ”（rūpaṃ sabhāvato pajānāti，就自性而了知色；《长部义注》2-373；《中部义注》1-291），说明了如何无余而彻底地观照、摄取五蕴色名诸法，如何使观智抵达其自性特相、抵达究竟法，并以智分别；尚未说明如何依作用、现起、近因摄取、观修。不过，这些方法将在“特相等四法”部分见到。

“如是为色之集”、“如是为色之灭没”

“所谓‘如是为色之集’，是指如此依无明之集等，以五种行相观见色之集。”

“所谓‘如是为色之灭没’，是指如此依无明之灭等，以五种行相观见色之灭没；对于受等也同样如此。”（《长部义注》2-373；《中部义注》1-291。）如果以智观见：1．由于称为无明、爱、取、行、业的过去因法——换一种说法，由于过去诸生已经完成的因法——业生色如何明显生起；2．由于心，心生色如何明显生起；3．由于时节，时节生色如何明显生起；4．由于食，食生色如何明显生起；5．这些业生色、心生色、时节生色、食生色称为“生起相”（nibbatti-lakkhaṇa）的生起之性；便称为观见了色法的生起之因与生起本身。

如果以智观见：1．无明、爱、取、行、业等因法由于阿罗汉道，以未来不再生起的方式止息，即以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质止息以后，在般涅槃死没之后，业生色如何也以未来不再生起的方式止息，即以不再生起之灭的性质止息；2．由于心止息，心生色如何止息；3．由于时节止息，时节生色如何止息；4．由于食止息，食生色如何止息；5．这些业生色、心生色、时节生色、食生色称为坏灭（bhaṅga）的变异相（vipariṇāma-lakkhaṇa）；便称为观见了色法的灭没之因与灭没

本身。

对于受蕴等，也应同样理解。〔详细内容将在缘起部分与毗婆舍那部分清楚说明。〕

原书 533

应当自问的问题

贤善者或许曾经致力于止与毗婆舍那修习。若确曾修习，就请用下列问题问一问自己。

1．我已经能够依特相、作用、现起、近因，摄取并观修28种色法了吗?

2．我也已经能够依特相、作用、现起、近因，摄取并观修52种心所与六识界了吗?

3．我已经能够如实摄取、观修下列诸法了吗：由于无明、爱、取、行、业等各自相应的因法，果色名如何明显生起；由于无明、爱、取、行、业等因法止息，果色名如何止息；以及因与果这两类法本身的生起与坏灭之性?

请用这些问题问一问自己。若所得答案是“还不能摄取、还不能观修”，本书便特别敦促你：应当努力修到能够摄取、观修。因为世尊本人在《不遍知经》（Aparijānana Sutta）中开示，只有以三种遍知逐一分别了知一切色名，才能使轮回之大苦穷尽。佛陀历经四阿僧祇与十万大劫，圆满十种波罗蜜的三十种行相，方才获得一切知智；他以这一殊胜智分析、分别而建立教诫与教法。因此，务必特别努力，莫与佛陀的殊胜教法发生重大偏离。

法随观处品（āyatanapabba）・第一阶段

原书第 533 – 535 页

原书 533

法随观处品（āyatanapabba）・第一阶段

巴利《大念处经》引文（缅文转写，起）：“ပုန စပရံ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ ဆသု အဇ္ဈတ္တိကဗာဟိရေသု အာယတနေသု။”译：“复次，诸比丘，比丘于内、外六处诸法中随观诸法而住。”

“诸比丘，比丘如何于内、外六处诸法中随观诸法而住？”

“诸比丘，于此，比丘了知眼，也了知诸色；了知缘于这二者而生起的结；也了知未生之结如何生起，已生之结如何断除，以及已断之结如何于未来不再生起。”（《中部》1-78—79。）缅释：“诸比丘……复次，瑜伽行比丘于内六处、外六处诸法中，反复随观诸法而住。诸比丘，瑜伽行比丘如何于内六处、外六处诸法中，反复随观诸法而住呢？”

“诸比丘……在此教法中，瑜伽行比丘依眼净色如实的自性特相，逐一分别了知眼净色。所谓‘ဗဟိဒ္ဓ စတုသမုဋ္ဌာနိက’（bāhiddha-catusamuṭṭhānika），是指外在，

原书 534

即存在于外、由业、心、时节、食四因所生的色所缘；他也依其如实的自性特相，逐一分别了知这种色所缘。

他也逐一分别了知：缘于眼净色与色所缘这二者，十种结如何生起；尚未生起之结的生起之因；已经生起之结的断除之因；以及已经断除之结以后不再生起而止息——即以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质止息——的因。”

（《中部》1-78—79。）

对于耳处与声所缘、鼻处与香所缘、舌处与味所缘、身处与触所缘、意处与法所缘，也以同样方式开示。

如何分别了知（pajānāti）

“所谓‘了知眼’，是指依其如实的作用与特相了知眼净色；所谓‘也了知诸色’，是指依其如实的作用与特相了知外在、由四因所生的色所缘。（《中部义注》1-292。）‘依其如实的作用与特相’，是指依其自身不颠倒的作用与特相；就眼净色而言，其义是：依把诸心引向色所缘的作用，以及能承受色所缘撞击的四大种之明净性这一特相……（省略同文。）”

“所谓‘依其作用与特相’，对于色所缘应配释为：依其作为眼识对象的作用，以及撞击眼净色的特相。”（《中部复注》1-378。）眼净色具有把包括眼识在内的眼门心路心相续牵引到色所缘一边的作用；其自性特相是能承受色所缘迎面撞击的四大种之明净性。

色所缘具有作为眼识所缘的作用；也具有撞击眼净色的自性特相。

如是，每一种究竟界法各有自身的自性特相，也各有自身的作用。只有把各法的作用与自性特相逐一分开分析，能够观照、能够摄取、能够以智分别，才可以说“pajānāti = 逐一分别了知”。因此，应当明白：不能说“这样一观，就如水随牛过，所有法也都自然顺带包括了”。

生起之因与断除之因

“所谓‘以及该因’，是指能显现为净相、嗔恚相等的可意、不可意等色所缘，以及对此相应的不如理作意；这就是各个结的因……所谓‘以何因’，是指称为毗婆舍那修习与止修习的因。”（《中部复注》1-379。）

如盖品中已经清楚说明的，对于六种所缘——即能显现净相、嗔恚相等，称为可意所缘、不可意所缘等——以错误方法作意，使欲贪结、嗔恚结等各类结足以生起；这种不如理作意正是十结生起的最切近因。……同样，称为止、观修习的如理作意，正是断除十结的最切近因。（《中部复注》1-379。）前面已经说明以不如理作意为因而令十结生起的观法。如果贤善者想要断除十结，

便应努力以智透彻知见十二处——色法与名法——的无常、苦、无我、不净性质；对于这十二处，即色法与名法，应反复作意为无常、苦、无我、不净，日夜不懈地精进，持续修习这种如理作意。若这样精进，在成

熟的观智末端，将依次生起圣道智与果智。这些圣道智将如下逐步断尽十结，使其以后不再生起而止息。

不再生起之灭

1．有身见、疑、戒禁取、嫉、慳这五种结，由预流道智无余断除。这五结由预流道智，以未来不再生起的方式止息。

2．粗重的欲贪结与嗔恚结这两种结，由一来道智无余断除。由于一来道智，这两种粗重结以未来不再生起的方式止息。

3．微细的欲贪结与嗔恚结这两种结，由不还道智无余断除。这两结由于不还道智，以未来不再生起的方式止息。

4．慢结、有贪结、无明结这三种结，由阿罗汉道智无余断除。这三结由于阿罗汉道智，以未来不再生起的方式止息。（《中部义注》1-292—293。）

法随观觉支品（bojjhaṅgapabba）·第一阶段

原书第 535 – 541 页

原书 535

法随观觉支品（bojjhaṅgapabba）·第一阶段

“诸比丘，再者，比丘于七觉支诸法中，随观诸法而住。诸比丘，比丘如何于七觉支诸法中，随观诸法而住？”

原书 536

巴利经文（缅文转写）：“ဣဓ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု သန္တံ ဝါ အဇ္ဈတ္တံ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ "အတ္ထိ မေ အဇ္ဈတ္တံ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ဂေါ"တိ ပဇာနာတိ၊ အသန္တံ ဝါ အဇ္ဈတ္တံ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ "နတ္ထိ မေ အဇ္ဈတ္တံ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ဂေါ"တိ ပဇာနာတိ၊ ယထာ စ အနုပ္ပန္နဿ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ဃ ဥပ္ပါဒေါ ဟောတိ၊ တဉ္စ ပဇာနာတိ၊ ယထာ စ ဥပ္ပန္နဿ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်္ဃ ဘာဝနာယ ပါရိပူရိံ ဟောတိ၊ တဉ္စ ပဇာနာတိ။”（《中部》1-80。）缅释：“诸比丘，再者，瑜伽行比丘于七觉支诸法中，一次又一次随观诸法而住。诸比丘，瑜伽行比丘如何于七觉支诸法中，一次又一次随观诸法而住呢？”

缅释：“诸比丘，在此教法中，如果瑜伽行比丘自己的相续中念觉支显现，他便知道：‘我的相续中念觉支显现。’如果自己的相续中念觉支不显现，他也知道：‘我的相续中念觉支不显现。’他也知道令尚未生起的念觉支生起之法；又知道令已经生起的念觉支之修习达到圆满的因。”（《中部》1-80。）对于择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支，世尊也以同样方式开示。合计共有七觉支。

1．（甲）能摄取称为身、受、心、法的五取蕴之念；（乙）能摄取这些五取蕴之因缘的念；（丙）能摄取连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦

相、无我相、不净相的念——这些各别

的念称为世间念觉支。

（丁）与圣道相应的念，称为出世间念觉支。

2．（甲）能审察、即能透彻知见称为身、受、心、法的善、不善等五取蕴之慧；（乙）能审察、即能透彻知见这些五取蕴之因缘的慧；（丙）能审察、即能透彻知见连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦

相、无我相、不净相的

观慧——这些各别的慧称为世间择法觉支。

（丁）与圣道相应的慧，称为出世间择法觉支。

3．（甲）为透彻知见称为身、受、心、法的五取蕴而努力精勤，即精进；（乙）为知见这些五取蕴的因缘而努力精勤，即精进；

（丙）为透彻知见连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦

相、无我相、不净相而努力精勤，即

精进。这些各别的精进称为世间精进觉支；它们与观智

相应。

（丁）与圣道相应的正精进道支，称为出世间精进觉支。

4．（甲）与这些念、择法、精进觉支相应，并于透彻知见称为身、受、心、法的五取蕴之际所生起的欣喜，即喜；（乙）于透彻知见这些五取蕴的因缘之际所生起的欣喜，即喜；（丙）于透彻知见连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦相、

无我相、不净相之际所生起的欣喜，

即喜——这些各别的喜称为世间喜觉支；它们与观智

相应。

（丁）与圣道相应的喜，称为出世间喜觉支。

5．（甲）与这些念、择法、精进、喜觉支相应，并于透彻知见称为身、受、心、法的

五取蕴之际，所生起的心与心所之

寂静，即轻安；（乙）于透彻知见这些五取蕴的因缘之际，所生起的心与心所之寂静，即轻安；（丙）于透彻知见连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦相、

无我相、不净相之际，所生起的心与心所

之寂静，即观轻安——这些各别的轻安称为世间轻安

觉支。

（丁）与圣道相应的轻安，称为出世间轻安觉支。

6．（甲）与念、择法、精进、喜、轻安等觉支相应，稳定于称为身、受、心、法的五取蕴所缘之定；（乙）稳定于这些五取蕴之因缘所缘的定；（丙）稳定于连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦相、

无我相、不净相之中任一行相的

定——这些各别的定称为世间定觉支。

〔注：修习止业处所得的近行定与安止定，也都称为世间定觉支。〕（丁）与圣道相应的定，称为出世间定觉支。

7．（甲）与念、择法等觉支相应，以称为身、受、心、法的

五取蕴为所缘，能使与自身俱生的心心所诸法安住于中

舍状态的觉支舍；（乙）以这些五取蕴的因缘为所缘，能使与自身俱生的心心所诸法安住于中舍状态的觉支舍；（丙）以连同因缘在内的这些五取蕴之无常相、苦相、

无我相、不净相为所缘，能使与自身俱生的心心所诸法安住于中

舍状态的觉支舍＝观舍＝行

舍。这些各别的舍称为世间舍觉支。其法

体是中舍性心所。（与第三禅相应的中舍性心

所，称为禅舍；与第四禅相应的中舍性心所，称为遍

净舍；这些也都称为世间舍觉支。）

（丁）与圣道相应的中舍性心所，称为出世间舍觉支。

为了圆满出世间七觉支，殊胜的瑜伽行者必须努力先圆满世间七觉支。举一个范例：1．正在了知眼净色为色法的意门心路速行；2．正在了知眼净色为眼净色的意门心路速行；3．正在了知眼净色为无常的意门心路速行；4．正在了知眼净色为苦的意门心路速行；5．正在了知眼净色为无我的意门心路速行；6．正在了知眼净色为不净的意门心路速行。在这些意门心路速行心中，若智与喜相应，每一心各有三十四种名法；这些名法中含有念、择法、精进、喜、轻安、定、舍这七种世间

觉支。

对于含有这七觉支的名法，如果能够以智逐一破除所谓“名团、名块”的名密集，摄取并观修，令智见直达究竟法，那么，当这些觉支在自己的相续中显现时，便可说他知道“这些觉支显现”。如果不能把含有七觉支的名法摄取至究竟法的层次，便可说他知道“这些觉支在自己这里不显现”。

原书 539

觉支（bojjhaṅga）

在圣道智的刹那，这七觉支不偏低、不过高而和谐一致，称为“诸法和合”（dhamma-sāmaggī）。其中，以择法、精进、喜为主的诸法和合〔即和谐一致的七觉支〕，与下列诸法正面相反：1．由懈怠所主导、从修习所缘一再退缩的不善心相续，即沉滞法；2．依烦恼之力而停滞于此生与轮回中，换言之，依爱之力停驻的住著法〔意指以爱执著某一种生命而停住，不肯奋力求取解脱〕；3．黏著欲乐，为享受欲乐而一再努力的沉溺欲乐之行；4．作如下错误作意：“生命只存在于摇篮与棺木之间；一死便断灭；棺木那一边什么也没有。”——

也就是断灭执著。

以轻安、定、舍为主的诸法和合〔即和谐一致的七觉支〕，与下列诸法正面相反：1．心从修习所缘散乱，即掉举；2．为了继续安住轮回、为了后后诸生，即为了筹作、积集后后诸生与后后诸蕴而努力造作：名为福行的欲界善业与色界善业，名为非福行的不善业，以及名为不动行的无色界善业；这种筹作积集（āyūhana），换一种说法，也包括依见之力而筹作积集；3．一再努力实行令自身疲苦、受到折磨的自我折磨之行；4．作意说“我恒常不变，死后也不断灭，而从一生转移至另一生”等，

也就是常见执著。

在圣道智的刹那，这七法和谐一致的总体称为“菩提”（bodhi）；这个名为菩提、和谐一致的诸法和合总体中的支分，称为“觉支”（bojjhaṅga）。其旨意如下。

在出世间道智刹那，念、择法、精进、喜、轻安、定、舍这些法，与上述心退缩、心散乱等众多逼迫性的种种危难正面相反。借由这些法和谐一致的诸法和合，圣弟子能够：

原书 540

1．从称为烦恼相续的睡眠中觉醒。

2．换一种说法，透彻知见四圣谛。

3．再换一种说法，以直接现前的方式，透彻知见称为灭谛的殊胜涅槃法。

因此，这种诸法和合称为“菩提”。这菩提，也就是七法和谐一致的诸法和合，其任一支分称为“觉支”。应当比照“禅支”（jhānaṅga）、“道支”（maggaṅga）等用法来理解。

譬如：五禅支的总体称为“禅”，该禅的任一组成支分称为“禅支”（jhānaṅga）；八种道支法体的总体称为“道”，该道的任一组成支分称为“道支”（maggaṅga）。同样，依巴利语（缅文转写）“ဗောဓိယာ အင်္ဂါ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——“菩提之支分，故名觉支”——念等每一法都是由七觉支组成的诸法和合总体的一项支分，因此称为“觉支”（bojjhaṅga）；原意如此。

（《殊胜义注》1-262；《迷惑冰消》2-296。）

巴利语（缅文转写）：“ဗောဓိဿ ဝါ အင်္ဂါ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——“又，作为觉者〔菩提者〕之支，故名觉支。”另一种解释是：由于念、择法等七法和合，能够知见四谛，所以能知四谛的圣弟子也称为“觉者〔菩提者〕”（bodhi）。因为这些法是这位觉者的组成支分，所以也称为“觉支”（bojjhaṅga）。譬如，组成名为军队（senā）之象军等，称为军支（senaṅga）；组成马拉车之车轴、车辕等，称为车支（rathaṅga）。同样，念等法生起在这位觉者的色名诸蕴相续中，是该色名相续的组成支分，所以称为觉支；原意如此。

巴利语（缅文转写）：“ဗောဓာယ သံဝတ္တန္တိတိ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——由于能导向觉悟〔菩提〕，所以称为觉支；也就是说，念等七法是觉知四谛的因，因此称为觉支。

巴利语（缅文转写）：“ဗုဇ္ဈန္တိတိ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——由于能够觉知，所以称为觉支；也就是说，念等七法各自能够觉知四谛，因而各称为“菩提〔觉〕”（bodhi）；这些作为菩提〔觉〕的法本身称为觉支〔这里 bodhi 与 aṅga 同义〕。“အနုဗုဇ္ဈန္တိတိ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——由于随顺而知，所以称为觉支；也就是说，它们依观智、道智、果智等相应因缘，如其所应地了知各项应知之法；换一种说法，能如其所应地了知应知的四谛，因此称为觉支。

巴利语（缅文转写）：“ပဋိဗုဇ္ဈန္တိတိ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——由于趋向而觉知，所以称为觉支；也就是说，念等诸法以令四谛——换一种说法，令殊胜涅槃——直接现前的方式，趋向而知，因此称为觉支。

巴利语（缅文转写）：“သမ္ဗုဇ္ဈန္တိတိ ဗောဇ္ဈင်္ဂါ”——由于正等觉知，所以称为觉支；也就是说，念等七法无倒、如实地知见四谛，换一种说法，无倒、如实地知见殊胜涅槃，因此称为觉支。（《无碍解道》302；《殊胜义注》1-262。）

原书 541

请依入出息念定篇已经清楚说明的方式，记住令觉支生起的诸法。在这些令觉支生起之法中，巴利经文（缅文转写）说：“တတ္ထ ယောနိသောမနသိကာရ ဗဟုလီကာရော၊ အယမာ- ဟာရော”（《相应部》3-60）。译：“于此，数数修习如理作意，这就是食〔资粮〕。”世尊如此开示：为了获得道智、果智、涅槃等利益安乐，依正确方法、正确道路作意的如理作意，正是七觉支生起的最切近因。对于确实是无常、苦、无我、不净的善法、不善法等五蕴——色法与名法——反复作意为无常、苦、无我、不净，也就是反复修习如理作意，既是令尚未生起的七觉支

清楚显现、生起的因，也是令已经生起的七觉支修习圆满、直至证达阿罗汉道的因。

法随观谛品（saccapabba）· 第一阶段（上）

原书第 541 – 564 页

原书 541

法随观谛品（saccapabba）· 第一阶段

“复次，诸比丘，比丘于四圣谛诸法中随观诸法而住。诸比丘，比丘如何于四圣谛诸法中随观诸法而住？诸比丘，于此，比丘如实了知：‘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：‘这是趣向苦灭的行道。’”（《中部》1-82。）缅释：“诸比丘……复次，瑜伽行比丘于四圣谛诸法中，反复随观诸法而住。诸比丘，瑜伽行比丘如何于四圣谛诸法中，反复随观诸法而住呢？”

“诸比丘……在此教法中，瑜伽行比丘无倒、如实地分别了知：‘这是苦圣谛。’无倒、如实地分别了知：‘这是苦之生起因——集圣谛。’无倒、如实地分别了知：‘这是苦息灭之处——灭圣谛。’无倒、如实地分别了知：‘这是趣向苦灭涅槃的修行之道，即趣向苦灭的行道（dukkhanirodhagāminī paṭipadā），也就是道圣谛。’”（《中部》1-82。）

苦圣谛

“简言之，五取蕴是苦。”（《分别论》2-104；《中部》1-82。）简要地说，五取蕴能成为诸漏的所缘，又被爱与见执取为“我、我的所有”；它们依过去、未来、现在、内、外等十一种情形而存在，正是苦圣谛法。

苦集圣谛

“诸比丘，什么是苦集圣谛？就是这种能导致再有、与欢喜和贪相应、处处欣乐的爱；即欲爱、有爱、断灭爱。”（《分别论》2-106；《中部》1-84。）缅释引题：“诸比丘……什么是令苦圣谛生起的苦集圣谛法呢？”

就是那种能造成新的有、与欢喜和贪相伴，又对种种有、种种所缘极为欣乐的爱。什么是这种爱？就是欲爱、有爱、断灭爱。（《分别论》2-106；“‘欲爱’：对于诸欲的爱，故名欲爱；这是对五欲功德之贪的名称。‘有爱’：对于有的爱，故名有爱；这是下列诸法的名称：由希求〔欲〕有而生起的贪、与常见相应的贪、对色有与无色有的贪，以及禅那爱著。‘断灭爱’：对于断灭的爱，故名断灭爱；这是与断灭见相应之贪的名称。”

> （《阿毗达磨义注》2-104。）

“由于对色有与无色有的贪将在后面另行说明，应知这里所说的只是由希求欲有而生起的〔贪〕。”

> （《分别论根本复注》2-69。）

1．欲爱——贪著于五种所缘这一五欲功德的爱，称为欲爱。

“欲爱”这一名称，是指那种贪著五种所缘之五欲功德的贪。

2．有爱——（甲）由于向往、希求欲有而生起，并贪著欲有的爱，也称为有爱。

（乙）执取“自我不坏不断、恒常存在”的常见以后，欣乐这种见的爱，也称为有爱。

（丙）贪著色有、无色有，称为色贪、无色贪的爱，也称为有爱。

（丁）贪著能成为色有、无色有之生起因的禅那法，称为禅那爱著（jhāna-nikanti）的爱，也称为有爱。

3．断灭爱——认为“自我并非常住，而会断灭；自我死后即断绝”的我论，称为“断灭”（vibhava）。执取这种名为“断灭”的我论之见，称为断灭见。贪著这种断灭见，以及与这种见俱生的贪，称为断灭爱。（《阿毗达磨义注》2-104；《分别论根本复注》2-69。）以上是经分别法。依阿毗达磨分别法，世尊又把集谛分成如下五种开示。

阿毗达磨分别法

“1．其中，什么是苦之集？爱。这称为苦之集。（《分别论》2-112。）2．其中，什么是苦之集？爱及其余烦恼。这称为苦之集。”

> （《分别论》2-113。）

“3．其中，什么是苦之集？爱、其余烦恼，以及其余不善法。这称为苦之集。（《分别论》2-114。）4．其中，什么是苦之集？爱、其余烦恼、其余不善法，以及有漏的三善根。这称为苦之集。（《分别论》2-114。）5．其中，什么是苦之集？爱、其余烦恼、其余不善法、有漏的三善根，以及其余有漏善法。这称为苦之集。（《分别论》2-115。）”1．一切爱都称为集谛。

2．连同爱在内的一切烦恼，也称为集谛。

3．（甲）爱；（乙）爱以外的烦恼；（丙）爱与烦恼以外的一切不善法——这些也都称为集谛。

4．（甲）爱；（乙）其余烦恼；（丙）其余不善法；（丁）能成为诸漏所缘的无贪、无嗔、无痴三善根——这些也都称为集谛。

5．（甲）爱；（乙）其余烦恼；（丙）其余不善法；（丁）能成为诸漏所缘的三善根；（戊）三善根以外、能成为诸漏所缘的一切善法——这些也都称为集谛。（《分别论》2-112—115。）依照上述巴利圣典，《迷惑冰消》义注作如下解释。

“这里，因为《谛分别》中无差别地说：善业与不善业是集谛。”

> （《迷惑冰消》2-185。）

也就是说，一切能成为诸漏所缘〔即依止轮转〕的善业与不善业，都称为集谛。（《迷惑冰消》2-185。）

观智所观的谛法

1．称为五取蕴的苦谛法；2．称为善业、不善业的集谛法；换一种说法，如佛陀在《增支部 · 三集 · 外道所依经》（Titthāyatana Sutta）中所开示，称为因果关联——缘起法——的集谛法——

原书 544

这两种谛称为轮转谛。

3．称为无为界、寂静界——涅槃——的灭谛法；4．称为与圣道智相应的八种道支法体之道谛法——这两种谛称为还灭谛。

“在这两类谛中，比丘于轮转谛上入手修习业处；于还灭谛上则无从入手。”

（《阿毗达磨义注》2-109；《长部义注》2-391。）

在轮转谛、还灭谛这两类谛中，瑜伽行比丘应当在称为轮转谛的苦谛、集谛二法上作毗婆舍那作意；对于还灭谛二法，则无从作毗婆舍那作意。因此，贤善者首先必须努力了知作为观智所观所缘的苦谛法与集谛法。

其中，对于称为苦谛的五取蕴，本书已经说明如何摄取现在内在相续中的内在五取蕴，也就是如何以智分别取出它们。

如何摄取外在无生命的诸行法，以及如何摄取作为外在有生命诸行法的五取蕴，仍将在本名业处篇继续说明；如何摄取集谛诸法，则将在缘起篇说明。现在先继续说明灭谛与道谛二法。

灭谛

“诸比丘，什么是苦灭圣谛？就是那爱的无余离贪与息灭、舍、舍遣、解脱、无所依著。”（《中部》1-86。）缅释：“诸比丘……什么是苦灭圣谛？殊胜涅槃法是那爱无余离贪、息灭之处，是舍弃爱、彻底弃舍爱、从爱中解脱而不再依著爱之处；它称为苦灭圣谛，也就是苦息灭之处——灭圣谛。”（《中部》1-86。）

两种灭

“所谓‘随观离贪者’：此处有两种离贪：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。）

离贪有两种，即灭尽离贪与究竟离贪；灭也有两种，即灭尽之灭与究竟之灭。其中，称为苦谛、集谛的诸行法，其坏灭——刹那坏灭——称为灭尽离贪，也称为灭尽之灭。至于无为界、寂静界——殊胜涅槃——则称为究竟离贪——

原书 545

也称为究竟之灭。它是贪真正离尽之处及能令离尽之法，也是贪息灭之处及能令息灭之法。（《清净道论》1-282。）依观见诸行法刹那不停、接连坏灭的刹那坏灭而生起的观智，能够彼分断除烦恼、令烦恼远离，所以称为离贪随观；又因它能以彼分断的方式令烦恼止息，并成为烦恼彼分息灭之因，所以也称为灭随观。

圣道以称为无为界、寂静界——涅槃——的殊胜灭谛法为所缘，以所缘直接现前的方式洞彻知见；因为它是贪无余而真正离尽之处及能令离尽之法，也是贪息灭之处及能令息灭之法，所以称为离贪随观，也称为灭随观。

具足称为离贪随观、灭随观的观智与道智，于入息、出息时，应知他如此修学："我将反复随观离贪的性质与灭的性质〔即诸行法的坏灭及殊胜涅槃〕而入息、出息。"（《清净道论》1-282。）在上述两种离贪、两种灭中，瑜伽行者首先必须努力获得能观见诸行坏灭——刹那坏灭——这一灭尽离贪、灭尽之灭性质的观智；这是为了证得能够知见无为界、寂静界——涅槃——的圣道，后者称为究竟离贪、究竟之灭，确实是贪离尽与息灭之处。

如果贤善者能以观智观见：由于无明、爱、取、行、业等因法〔凭阿罗汉道之力〕以未来不再生起的方式息灭，即以不再生起之灭（anuppāda-nirodha）的性质而息灭，作为果的五蕴——色法与名法——也以未来不再生起的方式息灭，即以不再生起之灭的性质而息灭，那么这种息灭性质正是世间灭谛；能观见这一灭谛的观智，则是世间道谛。（《清净道论》2-267"通过依因缘观灭，灭谛得以显现；因为由诸缘不生，而了悟缘所生诸法不生。"（《清净道论》2-267。）又说："ယဉ္စိဿ ဥဒယဗ္ဗယဒဿနံ၊ မဂ္ဂါဝိယံ လောကိကောတိ မဂ္ဂ သစ္ခံ ပါကဋံ ဟောတိ၊ တတြ သမ္မောဟဝိ- ဃာတတော။"译："他所有的生灭观，正是这一世间道；由于能破除对此的迷惑，道谛便得以显现。"（《清净道论》2-268。）

瑜伽行者到达生灭智阶段时——1．依因缘观生灭（paccayato udayabbaya-dassana）：应以观智观见，一方面，由于无明、爱、取、行、业等因法显然生起，作为果的五取蕴也显然生起；另一方面，由于无明、爱、取、行、业等因法以不再生起之灭而息灭，作为果的五取蕴在般涅槃死没终了之际，也以不再生起之灭而息灭——

这两方面，都须以观智加以观见。这样观见的智称为依因缘观生灭智（paccayato udayabbaya-dassana-ñāṇa），意即依因缘观见生起与息灭之智。

其中，观见因法生起所以果法生起的观智，称为依因缘观生智（paccayato udayadassana-ñāṇa）；观见因法息灭所以果法息灭的观智，称为依因缘观灭智（paccayato vayadassana-ñāṇa）。

当能观见因法息灭所以果法息灭的依因缘观灭智生起时，灭谛法便在瑜伽行者的智中显现。

这是因为，他以智亲自现证、洞彻知见：由于诸因法不生——即诸因法凭阿罗汉道，以未来不再生起的方式息灭——那些只有在因法显然存在时才可能显然生起的果法组，也具有不生的性质，即在般涅槃死没之后立即以未来不再生起的方式息灭。（《清净道论》2-267。）因法的息灭是有余依涅槃，果法的息灭是无余依涅槃；因法的息灭是烦恼般涅槃，果法的息灭是蕴般涅槃。（《阿毗达磨义注》2-413。）2．依刹那观生灭（khaṇato udayabbaya-dassana）——能观见诸行法的生起与坏灭、直达刹那现在的

观智，称为依刹那观生灭智（khaṇato udayabbaya-dassana-ñāṇa）。

依因缘观生灭智与依刹那观生灭智这两种智，换一种说法，以智为主的正见、正思惟、正精进、正念、正定这一法组，就是世间道谛。依因缘生灭与依刹那生灭这两种生灭性质，本会被痴——即迷惑——遮蔽而无法了知；由于这一法组能够彼分断除这种痴，所以称为道谛。

“他不能如实了知圣八支道：‘这是世间的，这是出世间的。’由于不了知，便不能从世间道入手而令出世间道生起。”（《中部义注》2-165。）缅释：“不能如实了知‘这是世间道谛，这是出世间道谛’这一清净高尚的圣八支道殊胜法的瑜伽行者，便不能以世间道谛法作意而令出世间道谛法生起。”（《中部义注》2-165。）因此，贤善者必须努力了知世间灭谛、出世间灭谛、世间道谛与出世间道谛。

以观智知见诸行法的生起，直达刹那现在，就是知见生苦；知见诸行法的坏灭——刹那坏灭——直达刹那现在，就是知见死苦。这生苦与死苦是世间苦谛法。再者，由于无明、爱、取、行、业等因法显然生起、显然存在

而了知果五取蕴明显生起，就是了知集谛；这是世间集谛。（《清净道论》2-267。）善良的禅修者也必须努力如实了知这世间苦谛与世间集谛。

道谛

正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定这八种清净高尚的道支，称为道圣谛，也就是趣向苦灭涅槃的修行道路。

在这八种道支中：1．正语、正业、正命这三支，是戒道支、戒学，也是戒行。

2．正精进、正念、正定这三支，是定道支、定学，也是定行。

3．正见、正思惟这两支，是慧道支、慧学，也是慧行。

希求涅槃的善良禅修者应当谨记：必须依次修行、精勤培育戒、定、慧三学这三种殊胜行。

一、正见

“诸比丘，什么是正见？诸比丘，于苦之智、于苦集之智、于苦灭之智、于趣向苦灭之行道之智——诸比丘，这称为正见。”（《中部》1-88。）缅释问：“诸比丘……什么是正见？”

1．了知苦谛的智，称为正见。

2．了知集谛的智，称为正见。

3．了知灭谛的智，称为正见。

4．了知称为趣向苦灭涅槃之修行道路的道谛之智，称为正见。

诸比丘……这样的知见，称为正确知见，即正见。（“四谛因为难见而甚深，又因为甚深而难见；针对由学习等方式在前分生起的智，才说‘于苦之智’等。至于现证之时，该智只有一种。”（《长部义注》2-392。）无论依略说：“五取蕴是苦谛，渴爱是集谛”；还是依广说：“什么是五取蕴？就是色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴”

以诸如此类的方法广说。首先，应在导师处学习苦谛与集谛诸法，反复请问、听闻、口诵并背诵；随后，再修习为如实了知这些苦谛与集谛诸法而精勤的禅修。（《长部义注》2-391。）〔抱持“修观时不必学习教理”这种看法与执著的人，应当特别留意义注的这项说明。〕至于灭谛与道谛二法，则应从佛陀等圣者善人处辗转听闻：“灭谛是应希求、应欢喜、应珍重的；道谛是应希求、应欢喜、应珍重的。”由此先作推断，再进行禅修。

在这四谛中，苦谛与集谛因为难以照见，所以甚深；灭谛与道谛则因为甚深，所以难以照见。

苦谛依其生起情形而显而易见：撞到树桩、被刺扎伤等时，甚至会令人脱口说出“啊……苦！”集谛也会在想吃、想喝、想穿等时候显出生起的情形。然而，若要透彻了知苦谛与集谛诸法各自的自性特相，这两谛都极其深奥。

善良的禅修者，请在这里暂且停下来想一想：要以智看见比极微尘小许多倍的色聚微粒，本来就极其困难。这些色聚的寿命，仅约相当于一次眨眼或弹指所经时间的五千多俱胝分之一。如此极其迅速生灭的每一个色聚内部，分别含有8种、9种或10种等色法；要以智透彻知见其中每一种色法各自的自性特相，更是难上加难。

名法的寿命也仅约相当于一次眨眼、一闪或弹指所经时间的十万俱胝分之一。一个心刹那的寿命极短，生灭极其迅速；要把如此迅速的诸心分辨为“这是五门转向心”“这是眼识”等，也极其困难。

再者，要以智透彻知见每一个心刹那中共同相应而生的触、受、想、思等每一种名法各自的自性特相，更是越来越困难，极难照见。

再者，称为集谛的因果关联，也就是缘起法；如果一切知正等觉佛陀不出现于世，弟子们便无从得知这些法。只有恭敬、有次第地依教奉行佛陀所指示的八种道支——即统摄于戒、定、慧三学的殊胜行——并把修行真正推进的人，才有机会了知这些法。它们是极难照见的法。

要以智透彻知见这些缘起支各自的自性特相

越来越困难。因此，苦谛与集谛二法由于难以照见，所以甚深。

为了以智照见灭谛与道谛而精勤，就像伸长手臂，想攀触作为三十一界之有顶的非想非非想处界；也像伸长腿，想触到无间地狱；又像把牦牛尾毛劈成百分之一，再努力让两根细毛的尖端彼此相触。

这两谛不受令人焦灼、逼迫的烦恼染污，确已达到安乐；它们具有不再产生新有的性质，又因为从未生起过，不能凭生起的样态而显现，所以极其甚深。唯有极深的智慧才能知见这两谛，普通平常的智绝不可能以任何方式看见。因此，灭谛与道谛因为甚深，所以难以照见。

如是，对于因难见而甚深、又因甚深而难见的四谛，世尊是针对尚未证得圣道以前的前分修行——即从导师处学习等种种修行阶段中智的生起方式——把正见分为四种而开示：了知苦谛之智、了知集谛之智、了知灭谛之智、了知道谛之智。在世间念处修行阶段，正见智有四种差别，所以分成四种宣说。

然而，在称为现证的圣道刹那，正见智只有一种。圣道依固定法则只生起一次；在一个道心之中，称为正见的道智也只能有一种。不只是正见，触、受等心所也都只能各有一种。

这唯一的出世间正见，即圣道智，以称为无为界、寂静界、涅槃的殊胜灭谛为所缘；由于这殊胜灭谛以所缘缘力作为所缘因法而给予资助，圣道智便把遮蔽四谛、令人不能了知的痴无余断除。此时，无知的无明消失，能知的明智生起。因此，在该圣道刹那，唯一的正见对苦谛、集谛与道谛，是依作用成就而透彻了知；对灭谛，则以它为所缘，直接现前透彻了知。

二、正思惟

1．出离思惟：远离欲所缘的思惟；2．无嗔思惟：远离毁害的思惟；3．无害思惟：远离恼害的思惟。这三种思惟称为正思惟。（《中部》1-88。）

原书 550

1．出离思惟与促使远离欲思惟——即不再对欲所缘思量构想——的想相应。

2．无嗔思惟与促使远离恚思惟——即不再思量构想如何毁坏有情与诸行——的想相应。

3．无害思惟与促使远离害思惟——即不再思量构想如何折磨、逼迫有情——的想相应。

因此，出离思惟、无嗔思惟与无害思惟，由于促使远离欲思惟、恚思惟与害思惟的诸想各不相同，在圣道以前应当修习的前分念处道——即前分念处修行阶段——也各有不同。至于圣道刹那，在欲思惟、恚思惟、害思惟这三处中，截断不善思惟即不善寻的运行道路，由此成就其不生；与此同时，唯一一种与圣道相应的善思惟即善寻生起，圆满八种圣道支。这个善思惟称为正思惟。（《长部义注》2-392。）无嗔思惟是与慈相应的思惟；无害思惟则是与悲相应的

思惟。出离思惟所涵盖的范围很广；与初禅相应的思惟之寻、与观智相应的思惟之寻，也都摄于出离思惟。〔参见“依出离受”部分。〕对于这种思惟之寻，论中解释：“သွာယံ အာရမ္မဏေ စိတ္တဿ အဘိနိရောပနလက္ခဏော”——“它具有把心投向所缘的特相。”（《清净道论》1-138。）因此，在圣道以前应当修习的前分念处道中，正思惟的作用会随所观所缘而有种种差别。总括要义如下。

“即使在正见与正思惟中，慧只凭自身本性，也不能判定所缘为无常、苦、无我；然而，当寻反复叩击、反复把所缘递送给慧时，慧便能够判定。”（《清净道论》2-146。）1．把心逐一导向称为苦谛的五取蕴所缘，是正思惟；透彻了知这些苦谛法，直达其自性特相，则是正见。

2．把心导向称为集谛的每一个所缘，是正思惟；把心导向集谛诸法与苦谛诸法之间的因果关联这一所缘，也是正思惟。透彻了知每一种集谛法，直达其自性特相，并透彻了知集谛与苦谛诸法之间的因果关联，则是正见。

3．把心导向苦谛与集谛诸法的无常相、苦相、无我相、不净相，是正思惟；透彻知见这些苦谛与集谛诸法的无常相、苦相、无我相、不净相，则是正见。〔这份苦谛清单也包括禅那名法。〕

原书 551

因此，应当记住：在这止观部分，凡是与初禅相应的寻，以及与名色分别智等一切观智相应的寻，都称为出离思惟，即正思惟。当逐一辨析、观照每一个胜义界法的自性特相时，把心导向各个自性特相所缘的正思惟，也会随胜义界法的数量而有许多种。又如依色名二分法、五蕴法等总摄胜义界法而修观时，也可以把

所总摄的众多胜义界法取为所缘，生起种种正思惟道支。这种正思惟道支，对于获得名色分别智等观正见智极有助益。正思惟道支所导向的

所缘，由正见道支如实辨析而了知。

三、正语

1．မုသာဝါဒါ ဝေရမဏိ：离妄语；2．ပိသုဏ္ဍာဝါစာ ဝေရမဏိ：离两舌；3．ဖရုသဝါစာ ဝေရမဏိ：离恶口；4．သမ္ဖပ္ပလာပါ ဝေရမဏိ：离绮语。如是共有4种远离，也就是4种正语。

离妄语等诸法，由于促使远离妄语等语恶行的诸想各不相同，所以在圣道以前、称为前分念处道的世间念处修行阶段，正语也有种种差别。至于圣道刹那，在语恶行的4个领域中，把导致恶戒、令人无戒的不善思之运行道路无余截断，由此成就它们以后不再生起；与此同时，唯一一种善的离心所生起，圆满道支，即圣道之支。这一善的离心所称为正语。

（《中部》1-88；《长部义注》2-392。）

四、正业

1．ပါဏာတိပါတာ ဝေရမဏိ：离杀生；2．အဒိန္နာဒါနာ ဝေရမဏိ：离偷盗，即不拿取物主未给予之物；3．ကာမေသု မိစ္ဆာစာရာ ဝေရမဏိ：离邪淫。诸比丘……这些远离称为“正业”。（《中部》1-88。）离杀生等诸法，由于促使远离杀生等身恶行的诸想各不相同，所以在圣道以前、称为前分念处道的世间念处修行阶段，远离这些身恶行的正业也有种种差别。至于圣道刹那，在身恶行的3个领域中，导致恶戒、令人无戒的不善

思之运行道路，由不造作、不实行诸身恶行而无余截断，由此成就它们以后不再生起；与此同时，唯一一种善的离心所生起，圆满道支，即圣道之支。这一善的离心所称为正业。（《长部义注》2-392。）

五、正命

诸比丘……什么是正命？诸比丘，在此教法中，圣弟子舍弃邪命——即为了嚼食、饭食等，而以涉及谋生的身恶行、语恶行维持生活——改以正当的谋生方式生活。诸比丘，这种谋生称为正确的谋生，即正命。（《中部》1-89。）世尊所赞叹的正命，由于促使远离为了让男女施主生起净信而显现奇事的欺诳（kuhana）等营生手段的诸想各不相同，所以在圣道以前、称为前分念处道的世间念处修行阶段，正命也有种种差别。至于圣道刹那，在身恶行

3种、语恶行4种这7个领域中，把由邪命谋生而导致无戒——即邪命恶戒——的不善思之运行道路无余截断，由此成就它们以后不再生起；与此同时，唯一一种善的离心所生起，圆满道支，即圣道之支。这一善的离心所称为正命。（《长部义注》2-392。）正语、正业、正命这三种道支，在世间阶段并不与观智一同相应而生，而是分别生起。这三种道支都摄于名为“趣向苦灭涅槃的行道”的八支圣道之中。凡是希求涅槃

的善人，都必须圆满修习这些道支。有些人看到醉酒的山达帝（Santati）大臣成为圣者的事例，又看到大杀人者央掘摩罗成为圣者的事例，便不愿在修法时重视戒的清净。山达帝大臣在见到佛陀以前，确实处于醉酒

状态；但他见到佛陀、听闻佛法时，醉意已经消退，善戒的性质——即戒清净的性质——进入心中，也生起了立志以后不再违犯的善思。这些善思正是令人成为戒清净者的因。再者，山达帝大臣圆满修习八种道支殊胜行的时间，正是在佛陀座下听法之时；当时，由于他能够圆满修习八

种道支的殊胜行，所以山达帝大臣成为了圣者善人。央掘摩罗在家时虽曾是杀人者，但他进入佛陀教法、出家成为比丘以后，戒便清净了；由于能够完完整整地圆满修习八种道支的殊胜行，他证达了阿罗汉果。

六、正精进

巴利经文（缅文转写，起）：“ကတမော စ ဘိက္ခဝေ သမ္မာဝါယာမော။ ဣဓ ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခု အနုပ္ပန္နာနံ ပါပကာနံ အကုသလာနံ ဓမ္မာနံ အနုပ္ပါဒါယ ဆန္ဒံ ဇနေတိ ဝါယမတိ ဝီရိယံ အာရဘတိ စိတ္တံ ပဂ္ဂဏှာတိ ပဓဟတိ၊ ဥပ္ပန္နာနံ ပါပကာနံ အကုသလာနံ ဓမ္မာနံ ပဟာနာယ ဆန္ဒံ ဇနေတိ ဝါယမတိ ဝီရိယံ အာရဘတိ စိတ္တံ ပဂ္ဂဏှာတိ ပဓဟတိ၊ အနုပ္ပန္နာနံ ကုသလာနံ ဓမ္မာနံ ဥပ္ပါဒါယ ဆန္ဒံ ဇနေတိ ဝါယမတိ ဝီရိယံ အာရဘတိ စိတ္တံ ပဂ္ဂဏှာတိ ပဓဟတိ။”译：“诸比丘，什么是正精进？诸比丘，于此，比丘为令未生的恶不善法不生，生起意欲，努力，激发精进，策励其心，勤奋；为断除已生的恶不善法，生起意欲，努力，激发精进，策励其心，勤奋；为令未生的善法生起，生起意欲，努力，激发精进，策励其心，勤奋。”

“为令已生的善法住立、不忘失、更加增长、广大、修习圆满，生起意欲，努力，激发精进，策励其心，勤奋。诸比丘，这称为正精进。”

（《中部》1-89。）

1．诸比丘……什么是正精进？诸比丘……在此教法中，比丘为令尚未生起的恶不善法不生，生起意欲，努力，激发精进；策励其心，也就是提振心力；并决意勤奋。

2．为能断除已经生起的恶不善法，生起意欲，努力，激发精进；策励其心，也就是提振心力；并决意勤奋。

3．为令尚未生起的善法生起，生起意欲，努力，激发精进；策励其心，也就是提振心力；并决意勤奋。

4．为令已经生起的善法持续稳固、不致消失、增长开展、广大，并令修习达到圆满，生起意欲，努力，激发精进；策励其心，也就是提振心力；并决意勤奋。诸比丘……这种努力称为正确的努力，即正精进。（《中部》1-89。）

一、未生不善

“所谓‘未生’，是指在某一生中，或对于某种那样的所缘，尚未在自己〔相续中〕生起。看见它正在他人〔相续中〕生起时，他想到：‘啊，愿这样的恶不善法不要在我〔相续中〕生起！’如此，为令未生的恶不善法不生……‘勤奋’，是指发起精勤，决意‘纵使只剩皮、筋与骨也无妨’。”（《长部义注》2-392“所谓‘未生’，是指依尚未惯常发生而言，或依尚未经验的所缘而言，尚未生起。否则，在无始轮回中，便没有任何称为‘未曾生起’的恶不善法。因此〔义注〕才说‘在某一生中’等。”

（《长部复注》2-346。）

在无始轮回中，一个有情的色名相续里，不存在从未生起过的恶不善法。这里所谓 anuppanna——未生的恶不善法，包括在某一生中未曾于自己的色名相续里惯常发生过的不善法。对于一个有情而言，在某一生中也确实有许多从未经验过的所缘。

此外，在某一生中，以从未经验过的所缘为缘、因而从未在自己的色名相续中生起过的不善法，也称为“未生不善”。

原书 554

瑜伽行者看见那两种未生不善正在他人的相续中明显生起时，便这样放在心上：“啊，若这种性质的恶不善法不在我的相续中生起，那该多好！”为了使自己相续中尚未生起的这两种恶“未生不善”不生，他生起与精进相应的意欲。这种精进有能力成就、圆满止观修习——即称为“前分念处道”、应在能令这些不善法不生的圣道之前修习的止观修习。他努力奋发，激发身精进与心精进，勤奋而行，并以精进提振心力。

他以具足四项决意的精进围护自己：“1．纵使只剩皮；2．纵使只剩筋；3．纵使只剩骨；4．纵使血肉枯竭——只要是以男子的坚毅精进可以达到的，我便绝不退转。”如此，他立等持心志，真正修习止与观，并实际付诸修行。

二、已生不善

“所谓‘已生’，是指依惯常发生而言，过去曾在自己〔相续中〕生起过；〔他决意〕‘如今我将不再令同类法生起’，于是为断除它们而生起意欲。”（《长部义注》2-393。）所谓“已生不善”，是指依惯常发生而言，过去曾在自己的色名相续中生起过的恶不善法聚。已生的不善已经生起，也已经灭坏；对于那些已经灭尽的不善法，已无所谓再努力使它们不生。

因此，瑜伽行者必须努力防止的，只是与过去曾生起的不善法相似的不善法。过去曾生起的“已生不善”，与瑜伽行者此后应努力防止的不善法，依惯常发生而言同属一种不善类型；所以依“相似借称”，也把这种此后应努力令其不再生起的不善法称为“已生不善”。（《长部复注》2-346。）瑜伽行者决意：“愿那些与过去依惯常发生而曾在我的色名相续中生起过的不善法相似的不善法，不再生起。”为了断除这些不善法，他生起与精进相应的意欲；这种精进具有圆满止观修习的能力

他努力奋发，激发身精进与心精进，勤奋而行，以精进提振心力。以具足四项决意的精进围护自己，他立等持心志，真正修习止与观，并实际付诸修行。

原书 555

三、未生善

“所谓‘未生的善法’，是指尚未获得的初禅等。”（《长部义注》2“在‘未生的善法’一句中，所谓善法，是指上人法。”（《长部复注》2-346。）所谓尚未在自己的色名相续中生起过的“未生善”，是指自己尚未获得的初禅等禅那法与道法。在无始轮回中，对任何一位瑜伽行者而言，并不存在从未获得过禅那法的情形；最

低限度，在世界毁坏时也曾随其所应获得禅那法而投生梵界。至于圣道善，对凡夫而言确实是从未获得的善法，是真正的未生善。因此，若瑜伽行者在某一生——换言之，在今生——尚未获得禅那法与道法，对他而言，这些禅善与道善就是未生

善。为了获得这些未生善，瑜伽行者必须以具足四项决意的精进围护自己，猛烈地努力修习止与观。

四、已生善

“所谓‘已生’，正是指已经获得的那些〔善法〕。”（《长部义注》2-393。）已经获得的禅善与道善，称为已生善。其中，道善的寿命只有一个心刹那；四种道善心各自都只有生起一次的定法。因此，瑜伽行者不可能使这些道善法继续住立或增长。至于作为道善强力亲依止因的观善，以及作为该观修基础因的禅善（即基础禅善），则应依名为“相续住立”（pabandhaṭhiti）的“前后相接、反复生起之相续”，努力使之持续住立、不致消失；还要努力令其逐层提高、反复生起，直至自己所培育的修习智达到阿罗汉道

圆满。他应生起与精进相应的意欲，激发身精进与心精进，勤奋而行，以精进不断提振心力；以具足四项决意的精进围护自己，立等持心志，真正修习止与观，并实际付诸修行。这样修行，未生善便会生起，已生善也会大幅增长。

正精进道支也有四种正精进：1．努力令尚未生起的不善法不生；2．努力断除已经生起的不善法；3．努力令尚未生起的善法生起；4．努力令已经生起的善法增长。

原书 556

由于上述努力奋发之心各有差别，在圣道以前修习称为“前分念处道”的止观修习善法、努力令其生起时，正精进也有种种差别。然而，在圣道刹那，正精进道支凭借能够在上述四种情形中同时完成四项应作之事的力量，圆满道支——即圣道的支分；此时只生起唯一一种善精进，这种善精进称为“正精进”。

〔意思是：与圣道相应的精进，能够同时完成上述四项作用。〕（《长部义注》2-393。）

七、正念

“诸比丘，什么是正念？诸比丘，于此，比丘于身随观身而住，热诚精勤、正知、具念，舍断世间的贪欲与忧恼；于诸受随观受而住，热诚精勤、正知、具念，舍断世间的贪欲与忧恼；于心随观心而住，热诚精勤、正知、具念，舍断世间的贪欲与忧恼；于诸法随观法而住，热诚精勤、正知、具念，舍断世间的贪欲与忧恼。诸比丘，这称为正念。”（《中部》1-89。）缅释问：“诸比丘……什么是正念？”

1．诸比丘……在此教法中，瑜伽行比丘具足猛烈奋发、能够逼恼并烧灼烦恼的正勤精进；具足能够善加、清楚分别了知的正知智；又具足能够摄持所缘的念。他舍离色法世间中的欲求贪恋——即贪欲，以及内心不悦——即忧恼，于色法之聚中反复随观色法之聚而住。

2．他具足猛烈奋发、能够逼恼并烧灼烦恼的正勤精进，具足能够善加、清楚分别了知的正知智，又具足能够摄持所缘的念；舍离受之世间中的贪欲与忧恼，于诸受中反复随观受而住。

3．他具足猛烈奋发、能够逼恼并烧灼烦恼的正勤精进，具足能够善加、清楚分别了知的正知智，又具足能够摄持所缘的念；舍离心之世间中的贪欲与忧恼，于心中反复随观心而住。

4．他具足猛烈奋发、能够逼恼并烧灼烦恼的正勤精进，具足能够善加、清楚分别了知的正知智，又具足能够摄持所缘的念；舍离法之世间中的贪欲与忧恼，于诸法中反复随观法而住。

原书 557

——诸比丘……像这样，能够摄持、忆念身、受、心、法这些所缘的念，称为正确的忆念，即“正念”。（《中部》1-89。）

应具足的三种法

培育这四种念处法时，必须具足三种相应支分，也就是修习念处时必须共同相应、参与的三法：1．称为 ātāpī 的精进；2．正知智；3．念。

1．热诚精勤 = 精进。 正见等其他法，也有能力以彼分断或以镇伏断——令烦恼隔离较长时间——来舍断、逼恼并烧灼烦恼。不过，精进的舍断能力更加显著，因此依其显著性与约定俗成的用法，只把精进宣说为 ātāpī，即“能逼恼并烧灼烦恼之法”。换一种说法，在以彼分断与镇伏断来舍断相违法——诸烦恼——时，精进能使一个心刹那内与自己相应的诸法极力奋发；由于精进如此强盛而能逼恼那些烦恼，所以唯把精进称为 ātāpī。（《长部复注》2-294。）2．正知 = 正知智。

“能正确、周遍而随顺地了知者，称为具正知者。在不混杂地分别界定时，不把一法随观为另一法，故为正确而不颠倒；以了知一切行相，故为周遍；其转起能一再带来更上的殊胜，故为随顺地了知——这是其义。”（《长部复注》2-294。）所谓正知智，就是：（甲）善加如实地分别了知；（乙）周遍地分别了知；（丙）随顺地分别了知。

（甲）对于每一个色聚中的究竟色法，以“这是地，这是水，这是火，这是风”等方式，不让一种究竟法与另一种究竟法混杂而加以分别、辨识；对于每一个心刹那中的名法，也以“这是触，这是受，这是想，这是思，这是识”等方式，不让一种究竟法与另一种究竟法混杂、混乱而加以分别、辨识。能如此善妙、正确、无倒、如实地洞彻知见之智，称为正知智；这就是善加如实地分别了知、清楚分别了知。这一正知智不会把地

原书 558

观为水，不把火观为风，不把触观为受，也不把具有热性、冷性的火界观为受。

他只把地观为地，把火观为火，把触观为触，把受观为受，把热与冷观为色法。应当依此类推而理解。

（乙）像这样，以智分别每一种究竟色法、究竟名法时，必须依特相、作用、现起、近因的方法加以分别。不能只对一个色聚中的一种究竟色法，或一个心刹那中的一种究竟名法，依特相、作用、现起、近因加以分别；而必须依特相、作用、现起、近因，以智分别一个色聚中的每一种究竟色法，以及一个心刹那中的每一种究竟名法。如此以智分别、以智洞彻了知，就是 sabbākāra-pajānana——依一切行相清楚分别了知的正知智。再者，由于无明、爱、取、行、业等因法生起，果色名如何明显

生起；由于无明、爱、取、行、业等因法息灭，果色名如何息灭——能够了知这些，也正是 sabbākāra-pajānana，即依一切行相清楚分别了知的正知智。再者，这一正知智还能清楚分别了知连同因法在内的这些

色法、名法之无常行相、苦行相、无我行相与不净行相。依一切行相清楚分别了知，正是正知智。如此清楚分别了知时，不只了知内在，也遍及外在的有情世间与无情世间，周遍十方，总摄三十一界而了知。这就是周遍地分别了知，即连同周遭、依一切行相清楚分别了知。

（丙）在内、外有情与无情世间中，清楚分别了知连同因法在内、名为身、受、心、法的究竟色名之无常、苦、无我、不净行相时，为了能依次引生更上一层的观智、道智、果智这些殊胜高贵之法，他只随顺、善加地把那些行法观为无常、苦、无我、不净。

他并不会违逆实相，把它们观为常、乐、我、净。这样，随顺地分别了知诸行法为无常、苦、无我、不净，也称为正知智。

3．具念—“所谓‘具念’，是指具足能够摄取身的念。他以念摄持所缘，再以慧随观；没有念的人，绝不可能有所谓随观。因此世尊才说：‘诸比丘，我说念是一切处都需要的。’”（《长部义注》2-349。）在培育念处法的瑜伽行者相续中，第三项必须具足的支分就是具足念。所谓具足念，是具足这样的念：它能分别、摄持作为念所安住之所缘、名为身、受、心、法的五取蕴色名法。

原书 559

这位正在培育念处法的瑜伽行比丘，先分别、摄持身、受、心、法这些所缘，再以慧反复随观。确实，在远离念、失去念的瑜伽行比丘相续中，不可能有能反复随观身、受、心、法的随观智。

因此，世尊开示：“သတိဥ္စ ခွါဟံ ဘိက္ခဝေ သဗ္ဗတ္ထိကံ ဝဒါမိ——诸比丘，我说念是一切处都需要的：当心从修习所缘退缩时，它有益于应当培育、令其生起的择法觉支、精进觉支与喜觉支；当心从修习所缘散乱时，它也有益于应当培育、令其生起的轻安觉支、定觉支与舍觉支。”世尊在《觉支相应》的《火经》（《相应部》3-99）中如此开示。因此，当心力从修习所缘退缩时，需要以念提振心力；当心力从修习所缘散乱时，也需要以念把心力收摄、牵引回修习所缘

因此，念确实是一切时都需要的法。

念与慧

“以念摄持所缘，再以慧随观。”（《长部义注》2-349。）依照这段义注，应当如下理解念与慧。

1．念能摄取身、受、心、法；慧——即正见——则洞彻了知由念所摄取的身、受、心、法，直达究竟法的自性。

2．念能摄持身、受、心、法的因法；慧则洞彻了知这些因法。

3．念能摄持这些身、受、心、法的无常行相、苦行相、无我行相与不净行相；慧则洞彻了知这些身、受、心、法的无常行相、苦行相与无我行相。

如此，瑜伽行者以这种念与这种智，对身、受、心、法一再反复随观；并以具足四项决意的精进围护而随观。如此随观时，他令近行定、安止定等善法生起，以彼分断和镇伏断的方式舍离贪欲、忧恼二法，并努力如实了知这些身、受、心、法。应当舍离的二法是贪欲与忧恼；应当具足的三法是精进、念与正知智。

原书 560

世间部分—出世间部分

1．能摄取身——即色身、色法之聚——的心；2．能摄取受的心；3．能摄取心的心；4．能摄取诸法的心。由于这些能摄取的心〔即与能摄取的念和慧相应之心〕各不相同，在名为“前分念处道”、须于圣道之前圆满修习的世间念处行中，正念也有种种差别。至于圣道刹那，则在舍断遮蔽身、受、心、法这四处而使人不能了知的痴以后，由于完成了知之作用，唯一一种念生起，并圆满道支——即圣道之支。这种念称为正念。

（《长部义注》2-393。）

什么是念处?

现在，善良的禅修者应当提出“什么是念处？”这个问题，也应当知道它的答案。

1．念所活动的所缘，也称为念处。

2．作为导师的佛陀，对于分作三类而行的弟子超越憎与爱，这种状态也称为念处。

3．念本身也称为念处。（《长部义注》2-343。）1．在《相应部 · 大品 · 念处相应 · 不死品 · 集经》中，佛陀把身、受、心、法——即念所活动的所缘——开示为念处。

（参见《相应部》3-161。）

又“身是念的安住处，并不是念；而念既是安住，也就是念。”（《无碍解道》3-406。）诸如此类的开示，把身、受、心、法——念所依止、安住并活动的所缘——“念安住于此，故为‘处’；这是念之处，故为‘念处’。”也可解释为：“ပဓာန် ဌာန္တိ ဝါ ပဋ္ဌာန်၊ သတိယာ ပဋ္ဌာန် သတိပဋ္ဌာန်。”译：“主要的处，故为‘处’；这是念之处，故为‘念处’。”也就是说，念的主要安住处——身、受、心、法——称为念处。（《长部义注》2“有三种念处，圣者依止它们；导师依止它们时，堪能教诫大众。”

（《中部》3-263。）

至高无上的世尊依止那些念处；至高无上、作为导师的佛陀依止这些念处时，堪能教诫团体僧众。这样的念处共有三种。（《中部》3-263。）

原书 561

在《中部 · 后五十经篇》的《六处分别经》中，有三类弟子：1．不遵行佛陀教诫的弟子；2．由不遵行教诫者与遵行教诫者两类混合而成的一群弟子；3．遵行佛陀教诫的弟子。对于这样分作三类而行的弟子，作为导师的佛陀超越憎与爱；经中把这种状态开“应使之生起，故为‘处’；这是由念所成办的处，故为‘念处’。”所谓应由念使之生起的法，就是对于分作三类而行的弟子超越爱

与憎。（《长部义注》2-344。）这实在极值得效法，极值得敬仰；每一位为人师者都应当深切留意。

“四念处经过修习、多加修习，能使七觉支圆满。”（《中部》3-124。）当四念处得到培育并反复多加修习时，就能使七种殊胜觉支圆满。（《中部》3-124。）这部经把念本身开“安住，故为‘处’；正是念本身为处，故为‘念处’。”也可解释为：“သရဏာဒ္ဓေန သတိ၊ ဥပဋ္ဌာနဒ္ဓေန ပဋ္ဌာန်၊ သတိ စ သာ ပဋ္ဌာနဉ္စာတိ သတိပဋ္ဌာန်၊ ဣဒမိဓ ဓိဒ္ဓေတံ။”译：“依忆念之义为念，依现前安住之义为处；它既是念，也是处，故为念处；这里正取此义。”由于能忆念身、受、心、法这些所缘，所以称为念。不仅如此，即使是很久以前做过、说过的事，念也能回忆、记起。又由于它能在身、受

心、法这些所缘上现前安住，所以又称为“处”。因此，它既是忆念身、受、心、法这些所缘的法，又是安住于这些所缘的法，故称为念处。意思是：能忆念身、受、心、法这些所缘，并能安住于其上的念本身，就是念处。

在这部《大念处经》中，所要采用的正是第三种含义——念本身即是念处。（《长部义注》2-344。）其要义如下：1．能回忆、记起并摄取身、受、心、法，又能安住于身、受、心、法这些所缘的念，称为念处。

2．能回忆、记起并摄取身、受、心、法的诸因，又能安住于这些因法所缘的念，称为念处。

3．能回忆、记起并摄取身、受、心、法连同其因法的无常相、苦相、无我相与不净相，又能安住于上述

每一种行相上的念，称为念处；这就是须于圣道之前圆满修习、名为“前分念处道”的世间念处。

4．至于圣道刹那，与圣道相应的念能回忆、记起并摄取无为界这一殊胜灭谛之法，又安住于灭谛所缘；这种念称为正念，也称为念处，即出世间念处。以上就是其要义。

与这种正念相应的圣道法，会无余舍断三类痴：遮蔽身、受、心、法而使人不能了知的痴；遮蔽身、受、心、法各自因法而使人不能了知的痴；以及遮蔽身、受、心、法连同其因法之无常相、苦相、无我相与不净相而使人不能了知的痴。无知的无明消失，能知的明智生起。与这明智——即圣道智——相应的念，由于能回忆、记起并摄取涅槃，又能安住于涅槃所缘，故称为念处，即出世间念处。

至于这部《大“所谓一趣道，是指前分念处道。”（《长部义注》2-337。）因此，佛陀的开示所指的是名为“前分念处道”、须于圣道之前圆满修习的世间念处。

一趣道即唯一之道

“诸比丘，这是使众生清净、超越愁与悲、灭没苦与忧、证得正道、现证涅槃的一趣道，也就是四念处。”

> （《中部》1-70。）

诸比丘……这条道路是使众生心地清净、超越忧愁与哭泣、止息身苦与心苦、证得圣道并现证涅槃的唯一之道。这条道路就是四念处。（《中部》1-70。）依一切知正等觉佛陀这项教说，通往涅槃的道路，就是

名为“前分念处道”的四念处修行。除四念处修行以外，并不存在另一条通往涅槃的道路，因为念处正是通往涅槃的一趣道——唯一之道。

因此，如果接受这样的主张：“通往涅槃的道路有很多，导向涅槃的修行也有很多；这种方法正确，那种方法也正确，一切方法都各以自己的方式而完全正确。”也就是说，如果认为那些彼此正面冲突的修行方法全都正

确，那么对善良的禅修者来说，通入涅槃的宏伟门关便会处在“似乎将开，又似乎将闭”的状态。彼此正面冲突的修行不可能全都正确。现在列举几种情形。

1．作为念之安住处与所缘的身、受、心、法，就是五取蕴——色法与名法。色法依其自然定律，只会以称为色聚的群组形式生起。

只有能够分析这些色聚，并以智分别观察每一色聚内所含的8种、9种、10种等究竟色法，才称得上能够摄取究竟色，智见才抵达究竟法。再者，名法依自然定律，以离路心和路心这两种形态生起；它们不会偏离这条自然定律轨道而生。只有在每一心刹那中，把8种、11种、34种等各别名法逐一以智分别观察，使智见抵达每一种法各自的自性特相，智见才会抵达究竟法。

（a）一种修行方法主张：必须摄取并观修上述色法与名法。

（b）另一种修行方法则主张：“这些色法、名法只是诸一切知正等觉佛陀的境界，弟子无法观见。”

这两种正面冲突的修行方法不可能都正确，只能有一种正确。再举一例：（a）一种修行方法依据这样的教说：“如果不以随觉智与通达智亲自现前、透彻了知因果关联——即缘起法，就不能解脱轮回。”

由于佛陀在《大因缘经》（《长部》2-47）中作了这项开示，所以这种修行方法教导禅修者观察过去的五种因

法如何使现在的五种果法生起，以及现在的五种因法如何使未来的五种果法生起，并以随觉智与通达智透彻知见这些过程

而必须加以观察。又因为过去的诸因法摄在过去五蕴之中，所以它教导禅修者

观察过去五蕴；又因为未来的五种果法摄在未来

五蕴之中，所以也必须观察未来五蕴。

（b）另一种修行方法则教导说：“修观时不可观察过去、未来，也没有必要观察，只应观察现在。”

对于这样正面冲突的两种修行方法，不应说两者都正确；只能有一种正确。两种相反的方法都正确，是无论如何也不可能的。再举一例：（a）一种修行方法教导：必须把色法、名法连同其因法安立于三相之下而修观。

（b）另一种修行方法则教导说，不必安立于三相之下；无论是概念法还是究竟法，想观察什么，就可以按自己想要的方式观察。

这两种正面冲突的方法也不可能全都正确。再举一例：（a）一种修行方法教导说，为了如实了知称为身、受、心、法的五取蕴——即色法与名

法、这些色名的诸因，以及这些色名连同其

因法的无常、苦、无我诸相

必须在近行定与安止定这两种定中

建立其中一种定。

（b）另一种修行方法则教导说，无须建立定。

这两种正面冲突的方法同样不可能都正确，只能有一种正确。

或许有人会问："为什么只能有一种正确？"答案是：因为通往涅槃的道路只有一条，并没有两条、三条道路。

希求涅槃、珍爱真理，又希望成为佛陀真正心子的善良禅修者，现在已经到了应当思考、辨析、衡量并作出决定的时候。请努力寻得真理；真实之法依然昭然存在。

八、正定

"诸比丘，什么是正定？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。"

"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。"

"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。"

"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。诸比丘，这称为趣向苦灭的行道。"（《中部》1-89。）缅释问："诸比丘……什么是正定？"

1．诸比丘，在此教法中，瑜伽行比丘远离诸欲，也远离不善法；他到达并住于初禅，其中与寻（vitakka）俱生、与伺（vicāra）俱生，并具足由远离诸盖而生的喜（pīti）与乐（sukha）。

法随观谛品（saccapabba）·第一阶段（下）

原书第 565 – 567 页

2．由于寻（vitakka）与伺（vicāra）止息，他到达并住于第二禅：在自身内在相续中，内心得以明净，殊胜的一境性——即定——得以增长；其中无寻、无伺，并具足由初禅定而生——另一释为由相应定而生——的喜（pīti）与乐（sukha）。

3．由于也离了喜（pīti），他以舍对业处所缘〔例如入出息似相〕平等而住，具备能忆念、摄取业处所缘的念，也以正知智审察业处所缘而住；又以名身——即名法之聚——感受身乐与心乐。由于成就这第三禅，佛陀等诸圣善士赞叹具足第三禅者为"平等舍置业处所缘者、具备能忆念与摄取业处所缘之念者、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，具备由禅舍〔即中舍性心所〕而使念周遍清净的状态。

诸比丘……这种定称为正确的定，即正定。

诸比丘……八种道支这一殊胜行法，称为"趣向苦灭的行道圣谛"，也就是导向苦灭涅槃的修行——道圣谛。

（《中部》1-89。）

这些禅那法，在名为"前分念处道"、须于圣道之前圆满修习的世间念处行中，以及在圣道刹那，都各有不同。在圣道之前的前分念处道阶段，它们依初禅等至、第二禅等至、第三禅等至、第四禅等至等各种等至而有差别；在圣道刹那，则依预流道、一来道、不还道、阿罗汉道等各种圣道而有差别。由此，禅那道与四圣道的相应方式并非一律相同。

在一位瑜伽行者的相续中，最先发生的预流道与初禅相应；一来道、不还道、阿罗汉道则可能同样与初禅相应，也可能不限定地与第二禅等诸禅中的某一禅相应。

在另一位瑜伽行者的相续中，最先发生的预流道也可能不限定地与第二禅等诸禅中的某一禅相应；一来道、不还道、阿罗汉道也可能不限定地与第二禅等某一禅相应，或与初禅相应。

如此，四种圣道就其与禅相应的情形而言：

1．可能全部相同〔意即四种圣道全都属于：（a）与初禅相应的初禅道；或（b）与第二禅相应的第二禅道；或（c）与第三禅相应的第三禅道；或（d）与第四禅相应的第四禅道，

等等〕；

2．也可能全部不同〔意即某些道与初禅相应，某些道与第二禅相应，等等〕；3．也可能其中一些相同。

四种圣道之所以会有全部相同、全部不同或部分相同的差别，是由于作为区别依据的基础禅——即作为观修基础的禅那——不同所致。（《长部义注》2-393。）详说可见观法部分。

世间八种道支法体的观法

对于世间正语、正业、正命——即世间离心所——应当依照本名业处篇已经说明的观法来观照。

若观速行为智相应，也就是与智相应，则每一个观速行中都含有正见、正思惟、正精进〔＝精进〕、正念和正定〔＝一境性〕。至于智不相应观速行，则不含正见。请回顾名业处篇的各项观法。

即使只取眼净色这一种色法，也有下列意门心路：1．了知为眼净色的意门心路；2．了知为色法的意门心路；3．了知为无常的意门心路；4．了知为苦的意门心路；5．了知为无我的意门心路；6．了知为不净的意门心路。在这些意门心路中，若每一个速行都是智相应大善速行，便都含有上述五道支。摄取这些意门心路的名法时，也就把摄取这五道支包括在内。同样，无论是摄取以其余色法为所缘而生起的名法，还是再次摄取总观一切色法的意门心路名法；无论逐一观照名法，还是总观一个心刹那内或一道心路相续内的一切名法，其意门心路名

法，再次加以摄取、观修时，其理也完全相同。

原书 567

进入观禅阶段以后，在非色七法的观法及坏灭智等部分中，以后起观智返观先前的观智时，以该所观观智为主的大善意门心路，其每一个速行也都含有这五道支。摄取世间五道支——换言之，摄取与世间五道支相应的名法组——本身就是再次返观；这也就是如实、清楚而有区别地了知世间道谛诸法。请努力修到能够这样了知。

四念处的分别解析

原书第 567 – 568 页

原书 567

四念处的分别解析

巴利《迷惑冰消》引文（缅文转写，起）：“ဣဓတိ ဣဓမေ စတ္တာရော သတိပဋ္ဌာနာ ပုဗ္ဗဘာဂေ နာနာစိတ္တေသု လဗ္ဘန္တိ။ အညေနေဝ ဟိ စိတ္တေန ကာယံ ပရိဂ္ဂဏှာတိ၊ အညေန ဝေဒနံ၊ အညေန စိတ္တံ၊ အညေန ဓမ္မေ ပရိဂ္ဂဏှာတိ။ လောကုတ္တရမဂ္ဂက္ခဏေ ပန ဧကစိတ္တေယေဝ လဗ္ဘန္တိ။ အာဒိတော ဟိ ကာယံ ပရိဂ္ဂဏှိတွာ အာဂတဿ ဝိပဿနာသမ္မယုတ္တာ သတိ ကာယာနုပဿနာ နာမ။ တာယ သတိယာ သမန္နာဂတော ပုဂ္ဂလော ကာယာနုပဿီ နာမ။ ဝိပဿနံ ဥဿုက္ကာပေတွာ အရိယမဂ္ဂံ ပတ္တဿ မဂ္ဂက္ခဏေ မဂ္ဂသမ္မယုတ္တာ သတိ ကာယာနုပဿနာ နာမ၊ တာယ သတိယာ သမန္နာဂတော ပုဂ္ဂလော ကာယာနုပဿီ နာမ။ ဝေဒနံ ပရိဂ္ဂဏှိတွာ။ စိတ္တံ ပရိဂ္ဂဏှိတွာ။ ဓမ္မေ ပရိဂ္ဂဏှိတွာ အာဂတဿ ဝိပ- ဿနာသမ္မယုတ္တာ သတိ ဓမ္မာနုပဿနာ နာမ။ တာယ သတိယာ သမန္နာဂတော ပုဂ္ဂလော ဓမ္မာနုပဿီ နာမ။”译：“如是，这四念处在前分阶段可得于种种不同的心：确实，以一种心摄取身，以另一种心摄取受，以另一种心摄取心，又以另一种心摄取诸法；然而在出世间道刹那，四者只可得于同一心。首先，从摄取身开始一路修来的行者，其与观相应之念称为身随观；具足此念的人称为身随观者。提升毗婆舍那而到达圣道者，在道刹那，其与道相应之念也称为身随观；具足此念的人称为身随观者。从摄取受〔开始一路修来〕；从摄取心〔开始一路修来〕；对于从摄取诸法开始一路修来的行者，其与观相应之念称为法随观；具足此念的人称为法随观者。”

“提升毗婆舍那而到达圣道者，在道刹那，其与道相应之念称为法随观；具足此念的人称为法随观者。如是，首先，教说依个人而立。”

“对于身，能断除‘净’颠倒、能摄取身的念，由道而得成就，故称身随观；对于受，能断除‘快乐’颠倒、能摄取受的念，由道而得成就，故称受随观；对于心，能断除‘恒常’颠倒、能摄取心的念，由道而得成就，故称心随观。”

“对于诸法，能断除‘我’颠倒、能摄取诸法的念，由道而得成就，故称法随观。如是，唯一一种与道相应的念，因为成办四种作用而获得四种名称。因此才说：‘然而在出世间道刹那，四者只可得于同一心。’”（《迷惑冰消》2-273—274。）在尚未解释上述义注语句的旨意以前，再预先提出两点，请贤善者自己留意。

1．世尊在《不遍知经》中开示：“若不能以三种遍知清楚分别一切五蕴＝色名诸法，就不能灭尽轮回之苦。……只有以三种遍知清楚分别一切五蕴＝色名诸法，才有能力灭尽轮回之苦。”（《相应部》2-249—250。）首先也应当留意这项佛陀的教说。

“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。”（《殊胜义注》1-271。）

原书 568

＝一位瑜伽行者进入观禅阶段时，色业处与名业处两者之中，他先从色法〔＝色业处〕入手作意；作意以后，以智分别大种色与所造色，再以无常等修习毗婆舍那。然而，仅仅只对色法修观，趣向出起观或名为“出起”的圣道智，都无论如何不能生起；所以名法也必须观照。因此，他也把以该色法为所缘而生的受、想、行、识，以智分别为“这是名法”，然后再对这些名法以无常等修习毗婆舍那。（《殊胜义注》1-271。）依这项义注裁断，只对色法修观，或只对名法

修观，都不能使名为“出起”的圣道智生起；这项义注裁断是第二点，也请牢记。把上述两点放在心上以后，请继续阅读上引《迷惑冰消》义注的旨意。其意如下。

一、身随观念处

原书第 568 – 569 页

原书 568

一、身随观念处

在圣道智以前的世间念处阶段，这四种念处法可得于种种不同的心。确实：（甲）以不同于摄取受等诸法之心的另一种心，对色身＝色法之聚加以智分别，也就是加以摄取。

（乙）以不同于摄取色身＝色法之聚之心的另一种心，对受加以智分别，也就是加以摄取。

（丙）以不同于摄取色身 = 色法之聚等诸法之心的另一种心，对心加以智分别，也就是加以摄取。

（丁）以不同于摄取色身 = 色法之聚等诸法之心的另一种心，对诸法加以智分别，也就是加以摄取。

〔意谓：在世间念处阶段，有摄取色法的意门心路心、摄取受的意门心路心、摄取心的意门心路心，以及摄取想、行——换一种说法，摄取称为五蕴的诸法——的意门心路心；因此，意门心路心有许多种。由于圣道智以前必须培育、精勤修习全部四念处，执行培育修习、摄取观照的意门心路心也必然有许多种。〕然而，在出世间圣道智生起的刹那，这四种念处法只可得于同一心。确实，一位瑜伽行者最初开始用功时，在身、受、心、法这四种作为念之住处的所缘中，先从色法开始，以智

分别 = 摄取。〔这并不是说他只摄取纯色法；应当记住：他从色法开始，对身、受、心、法这一切念的所住处诸法全都加以摄取。〕

原书 569

一位瑜伽行者最初用功时，以智分别、摄取色法，并依次持续摄取、观修；与这位瑜伽行者的观智相应之念，称为“身随观”。具足这种与观智相应之念的瑜伽行者，称为“身随观者”。他令观智逐级提升，依观智次第持续精勤，直至到达圣道智；在圣道智生起的刹那，与圣道智相应之念也称为“身随观”。具足这种念的瑜伽行者，称为“身随观者”。〔应当知道：义注导师是联系作为圣道智生起之因的观智，而作这一解说。〕

二、受随观念处

瑜伽行者以智分别受——换言之，以受为先，以智分别名色——并加以摄取，再依次持续摄取、观修；与这位瑜伽行者的观智相应之念，称为“受随观”。具足这种与观智相应之念的瑜伽行者，称为“受随观者”。他令观智逐级提升，依观智次第持续精勤，直至到达圣道智；在圣道智生起的刹那，与圣道智相应之念称为“受随观”。具足这种念的人，称为“受随观者”。

三、心随观念处

瑜伽行者以智分别心——换言之，以心为先，以智分别一切名色——并加以摄取，再依次持续摄取、观修；与这位瑜伽行者的观智相应之念，称为“心随观”。具足这种与观智相应之念的瑜伽行者，称为“心随观者”。他令观智逐级提升，依观智次第持续精勤，直至到达圣道智；在圣道智生起的刹那，与圣道智相应之念称为“心随观”。具足这种念的人，称为“心随观者”。

四、法随观念处

瑜伽行者以智分别诸法，加以摄取，再依次持续摄取、观修；与这位瑜伽行者的观智相应之念，称为“法随观”。具足这种与观智相应之念的瑜伽行者，称为“法随观者”。他令观智逐级提升，依观智次第持续精勤，直至到达圣道智；在圣道智生起的刹那，与圣道智相应之念称为“法随观”。具足这种念的人，称为“法随观者”。

如是，首先，教说依个人而立。（《迷惑冰消》2-273。）

四念处的力量

意思是：念处教说是特别联系毗婆舍那而开示的；这毗婆舍那既是身随观者、受随观者、心随观者、法随观者四类人一路到达圣道智的修行途径，也是圣道生起之因。因此才说，念处教说‘依个人而立’。

确实，不宜说同一个人具足不止一种乃至许多种念处。为什么呢？因为这样一来，既可能成为‘同一刹那＝同一心刹那中，应有不止一种乃至许多种念同时生起’，又可能成为‘唯一一个念透彻了知所有这些多种念’。（《分别论根本复注》2-161。）

四念处的力量

“所谓‘于身’，是于色身。”（《中部义注》1-246。）1．能断除在色身＝色法之聚上颠倒地认知、标记、执见为“净”（即美好、端严）的心颠倒、想颠倒、见颠倒，并能以智分别＝摄取色法的念，由圣道而得成就圆满，故称为“身随观”。

2．能断除在受上颠倒地认知、标记、执见为“乐”的心颠倒、想颠倒、见颠倒，并能以智分别＝摄取受的念，由圣道而得成就圆满，故称为“受随观”。

3．能断除在心上颠倒地认知、标记、执见为“常”的心颠倒、想颠倒、见颠倒，并能以智分别＝摄取心的念，由圣道而得成就圆满，故称为“心随观”。

4．能断除在诸法上颠倒地认知、标记、执见为“我”的心颠倒、想颠倒、见颠倒，并能以智分别＝摄取诸法的念，由圣道而得成就圆满，故称为“法随观”。

如是，与圣道智相应的唯一一种念，因为能够完成四种作用，便获得“身随观念处、受随观念处、心随观念处、法随观念处”这四种名称。因此，义注才解释：“လောကုတ္တရ- မဂ္ဂက္ခဏေ ပန ဧကော စိတ္တုပ္ပါေ လဗ္ဘန္တိ＝然而在出世间圣道智生起的刹那，四者只可得于同一心。”（《迷惑冰消》2-273—274。）若以个人为立足点来开示依各自作用而分别的诸法，那么，由于作用不同，唯一一种念也会有身随观念处等不止一个、许多个名称。为了清楚显示这一意义，义注才说：在出世间道智刹那，唯一一种念获得四种名称；

义注正是这样解释的。若举例使之明了，则如下。

所谓人的作用，实由诸自然法而有。因此，作为观智所观所缘的自然法有身、受、心、法之别，随观者也就分别称为身随观者、受随观者、心随观者、法随观者。与这个譬喻相同，一个法不能成为另一个法的作用〔即一个法不能执行另一个法的作用〕。所以，自然法虽有差别，却不能仅因此便主张这些自然法的作用也有差别。换言之，一方面，不应只根据胜义自然法各异，便主张作用各异；另一方面，只有根据作用各异，才应判定胜义自然法的特殊差别。由于这两点，

唯一的念能够舍断四种颠倒，故在圣道刹那圆满成办。如此，念的四种作用在圣道刹那圆满时，并没有其他殊胜利益，唯有舍断这四种颠倒这一利益。正是依舍断四种颠倒的作用差别，与圣道相应的同一个念才获得身随观、受随观、心随观、法随观这四种名称。这就是上述义注语句的本意。（《分别论根本复注》2-161。）

四个实修阶段

“1．有人把握四大种以后，继续把握所造色；2．把握非色法；3．而在把握色法与非色法时……；4．又有人把握色法与非色法以后，在分别名色时……”（《殊胜义注》1-26“3．依特相等分别而把握色法与非色法，称为色非色摄受；4．分别确定‘这只是名色，并无任何另一个有情等’，称为名色分别。”

（《根本复注》1-112。）

以入出息念定作为观智的基础而建立定以后，本书已经依次说明色业处篇与名业处篇的观修方法。在这两篇中，又依上述《殊胜义注》与《分别论根本复注》的解释，说明了四个实修阶段：1．色摄受——以四大种为基础，用智分别、把握大种色与所造色；2．非色摄受——用智分别、把握诸名法；

3．色非色摄受——依特相、作用、现起、近因，用智分别、把握色法与名法。〔本部分目前只说明依自性特相用智分别、把握色法与名法的方法；依特相、作用、现起、近因把握的方法，请参见“特相等四法部分”。〕4．名色分别——分别确定名色：“没有人、有情、命、我，只有名色。”换一种说法：“没有人、有情、命、我、人类、天与梵天，只有名色。”在内在相续中，上述四个实修阶段已经依次说明完毕。以智逐层分别、把握这四个阶段，也就是在培育

四念处；应当特别记住这一点。现在继续说明四念处的第二阶段实修作业。

四念处：第二阶段

“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。”（《中部》1-71。）也就是说，对于内在之身〔即色身；另一说为色身与名身〕，反复、再三地随观为“身”而住；对于外在之身，反复、再三地随观为“身”而住；对于内外之身，反复、再三地随观为“身”而住。〔身随观的入出息品、威仪品、正知品、不净作意品、界作意品以及九墓地品，共14品，均以“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。”（《中部》1-75。）

也就是说，对于内在诸受，反复、再三地随观为“受”而住；对于外在诸受，反复、再三地随观为“受”而住；对于内外诸受，反复、再三地随观为“受”而住。（《中“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。”（《中部》1-76。）也就是说，对于内在之心，反复、再三地随观为“心”而住；对于外在之心，反复、再三地随观为“心”而住；对于内外之心，反复、再三地随观为“心”而住。（《中部》1-76。）巴利《中部》引文（缅文转写，起）：“ဤတိ အဇ္ဈတ္တံ ဝါ ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ၊ ဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ၊ အဇ္ဈတ္တဗဟိဒ္ဓါ

ဝါ ဓမ္မေသု ဓမ္မာနုပဿီ ဝိဟရတိ။”译：“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。”（《中部》1-77、78、80、81、90。）

原书 573

也就是说，对于内在诸法，反复、再三地随观为“法”而住；对于外在诸法，反复、再三地随观为“法”而住；对于内外诸法，反复、再三地随观为“法”而住。（《中部》1-77—78……）〔法随观的五盖品、蕴品、处品、觉支品与谛品这五品，均以同样方式开示。〕

诸大义注的裁断

原书第 573 – 574 页

原书 573

诸大义注的裁断

“出世间道确有四种：从内在入手而从内在出起；从内在入手而从外在出起；从外在入手而从外在出起；从外在入手而从内在出起。”（《殊胜“其中，先说‘从内在入手而从内在出起’等：在此教法中，有些人一开始便从内在五蕴入手；入手以后，把它们观为无常等。然而，单凭只观内在，圣道出起并不会发生；外在也必须观见。因此，他也把他人的诸蕴与无执受行观为‘无常、苦、无我’。他有时审察内在，有时审察外在。如此审察时，若观智在审察内在的时刻与圣道相接，便称为‘从内在入手而从内在出起’。如果观智在审察外在的时刻与圣道相接，这就称为从内在入手而

从外在出起”。〔巴利续文（缅文转写）：‘ဗဟိဒ္ဓါ ဝုဋ္ဌာတိ နာမ။ ဧသေဝ နယော ဗဟိဒ္ဓါ အဘိနိဝိသိတ္ဘာ ဗဟိဒ္ဓါ စ အဇ္ဈတ္တဉ္စ ဝုဋ္ဌာနေဝိ။’〕对于从外在入手以后从外在或内在出起，也同此理。

> （《殊胜义注》1-270—271；《清净道论》2-300。文字略有不同，意义相同。）

也就是说，在出世间道方面：1．先牢固地作意内在五蕴，而从内在蕴出起的情况也有。

2．先牢固地作意内在五蕴，而从外在蕴出起的情况也有。

3．先牢固地作意外在五蕴，而从外在蕴出起的情况也有。

4．先牢固地作意外在五蕴，而从内在蕴出起的情况也有。

上述语句的详细含义如下。1．在此教法中，有些瑜伽行者开始作意作为观智所观所缘的苦谛法、集谛法，也就是诸行法时，首先牢固地作意存在于内在相续〔即自身相续〕中的五蕴，以智分别、摄取它们。作意、以智分别并摄取以后，他把内在五蕴安立于无常等三相之下而修观。然而，只观内在五蕴，称为圣道的出起〔即从“诸行之相”这一所缘出起、转而以涅槃为所缘的圣道智〕尚不能发生。因此，也必须对外在五蕴修习观

才行。因此，他也对他人的五蕴以及无生命的无执受行，修观为“无常、苦、无我”。

该瑜伽行者有时观照内在五蕴，有时观照外在五蕴。如此审察修观时，如果他的观智在观照内在蕴

原书 574

的时候与圣道相接，便称为“先牢固地作意内在五蕴，而从内在蕴出起”。

2．另一种情况是：如果该瑜伽行者的观智在观照外在蕴时与圣道相接，便称为“先牢固地作意内在五蕴，而从外在蕴出起”。

3．对于先牢固地作意外在五蕴、从外在蕴出起，以及4．从内在蕴出起的情况，也同此理。（《殊胜义注》1-“从内在入手以后，外在诸法也确实必须观见；从外在入手以后，内在诸法也必须观见。”

（《相应部义注》2-59。）

“外在诸法也确实必须观见，因为一切所遍知法都必须遍知。”（《相应部复注》2-75。）上述 Kaḷāra Sutta 的义注也作了与《殊胜义注》《清净道论》相同的解释：作意、观修内在诸法以后，外在诸法也必须观；作意、观修外在诸法以后，内在诸法也必须观。《相应部复注》的论师又进一步支持这一裁断：由于一切应当了知、名为“所遍知法”的法都必须洞彻遍知，所以义注才开示内在、外在两类法都必须修观。佛陀也教导：1．有时应对内在的身、受、心、法；

2．有时应对外在的身、受、心、法；3．有时应对内在与外在的身、受、心、法；对上述三类身、受、心、法，都应作意，以智分别、摄取，并修观。

诸大义注也裁断：1．单凭只对内在诸法修观，圣道不能生起。

2．单凭只对外在诸法修观，圣道也不能生起。佛说巴利圣典与诸大义注的解释，犹如恒河水与阎牟那河水相混，完全融为一体。正如俗语所说：“稳处再加铁箍，紧处再钉木楔。”诸大义注的解释也像给佛说巴利圣典加上铁箍、钉入木楔，使之坚固牢靠。

贤善的瑜伽行者啊，你将走哪一条路？

现在已经到了应当思考、审察并作出决定的时候。

将智转向外在

原书第 575 – 584 页

原书 575

将智转向外在

贤善的你完成并努力实行了内在的四项主要作业——1．摄取色法；2．摄取名法；3．摄取色法与名法；4．名色分别 = 分别、标记色法与名法——以后，也必须以同样方式摄取外在诸法。本书既已从色法开始说明内在的摄取方法，现在也从色法开始说明外在的摄取方法。

在内在反复、一再、多次摄取并观修上述四项主要作业以后，应再次摄取内在色法。

随后，借助光明的力量，开始观照自己披着的袈裟或穿着的衣服中的四大种。若还不能领会，就从手所接触的衣服或袈裟开始，一点一点地摄取其中的地界等四大种，以智加以分别。

若能领会衣服或袈裟中的四大种，就继续观照四大种。修到这一阶段时，衣服或袈裟中四大种各自的自然特相——硬、粗、重，软、滑、轻，流动、黏结，热、冷，支持、推动——会很容易显现在贤善者的智中。不久，衣服或袈裟便不再显现，只会看见色聚微粒。这些都只是不透明色聚，即由每一个色聚中的火界＝时节逐代产生、以食素为第八法的时节生食素八法聚。为使智见抵达究竟，

应分析这些色聚，把这些色法摄取为“色、色”或“色法、色法”。有时衣物彼此摩擦，换言之，色聚彼此摩擦、接触，便会产生声音；这就是时节生声九法聚。应分析其中九种色法，并摄取至智见抵达究竟。

一个须注意的要点

如此从自己所披、所穿的衣服或袈裟开始，摄取外在无生命世界的色法时，有些瑜伽行者会以为，自己不仅在衣服或袈裟中看见不透明色聚，也看见了透明色聚。实际上，衣服或袈裟中并没有透明色聚；不过，衣物的细小缝隙里有时会有极微

小的虫类有情，它们体内至少有身净界，因此也可能看见透明色聚。再者，借助光明观照所穿衣物中的四大种时，若智穿透衣物，观到自己被衣物包覆的皮肉，也可能以智看见含有身净界〔即身净色〕的透明色聚。因此，应当记住：外在无生命世界并没有透明色聚。名为 anupādinna（无执受）的外在无生命世界中，只有时节生食素八法聚，以及含有声音的时节生声九法聚这两类色聚。这些时节生色中不含身净色等净色＝透明色，

所以应知，这些时节生色聚是不透明的。下文将说明的树、水、地、林、山等整个无生命世界，也应同样理解。

贤善的你在所披、所穿的衣服或袈裟中专注观照四大种，只以智看见色聚微粒，进而能够分析这些色聚、分别并摄取真实的究竟色法以后，应再次摄取内在相续六门、四十二身分中的究竟色法，以智分别。应轮流反复摄取、分别内在与外在色法。若已成功，就专注观照自己所坐地面中的四大种；以智看见色聚微粒时，应加以分析，使智见抵达究竟，并摄取究竟色法。应对内外两处反复交替观照。

智的锐利敏捷

如果在外在无生命世界中，既未能以智观见色聚，也未能分析色聚并摄取其中八种、九种等究竟色法，就应再次只对内在六门、四十二身分中的色法反复多次摄取、观修。迅速摄取内在色法的色摄受智，会以强大的亲依止缘力给予助益，使外在无生命世界中的究竟色法也能被轻易摄取。若已能在外在无生命世界中分析色聚，使智见抵达究竟而摄取、观照色法，就应再次摄取、观照内在色法。如此

轮流在内在与外在反复摄取、观修色法，色摄受智——即正在摄取色法的智——会越来越锐利、敏捷，也越来越迅速灵活。用这样迅速锐利的智，逐渐把智引向外在无生命世界的较远处，摄取、观修色法，就会更加

容易。因此，每当能够在外在世界摄取、观修色法时，都不要忘记反复交替地摄取、观修内在与外在色法。

原书 577

树、水、地、林、山

在自己坐禅作意所在的建筑中专注观照四大种，以智看见色聚并分析其中究竟色法，能够加以摄取、观修以后，应借助正在如此观照之智的光明，逐渐把智引向周围。凡是这智光所照触的树、水、地、林、山，都应专注观照其中的四大种；以智看见色聚微粒时，就加以分析，摄取究竟色法。应在内在、外在两处反复交替摄取色法。在这里，由于智已经锐利敏捷，在树、水、地、林、山中专注观照四大种时，也能很容易看见色聚微粒。

有些瑜伽行者会混杂地看见透明色聚与不透明色聚。其中，依附在树、水、地、林、山上的虫类等动物有情相续中，凡含身净界等净色的色聚微粒，才是透明色聚。

应当依此方法逐渐把智引向整个外在无生命世界。

凡是智光所照触的无生命事物，都应专注观照其中的四大种；每当看见色聚，就加以分析，摄取其中的究竟色法。若因风吹使树与树、枝与枝、叶与叶互相撞击而发声，那就是时节生声九法聚；应摄取、观修其中九种色法，使智见抵达究竟。依此方法继续摄取十方的无生命色法，并继续摄取三十一界中外在无生命世界的一切色法。

对于智光所照触之处的任何无生命事物，若每次专注观照其中的四大种，都只以智看见色聚微粒，并能分析色聚、摄取其中的究竟色法，名为 anupādinna（无执受）的外在无生命世界之色法摄取作业就已经成功。此后，树、水、地、林、山不再显现，智中只会看见色法的聚集。

转向外在有生命的色法世界

“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。）依上述《大复注》论师的解释，贤善的你也应以智把对四大种的作意观修引向外在世界；在摄取色法的色摄受智所生智光照触之处，

原书 578

应专注观照所见有生命有情体内的四大种。看见色聚时，就分析这些色聚，摄取其中的色法。此时，在把色法摄取、观修到智见抵达究竟的瑜伽行者智中，四处游行活动的人、动物等有情，舍去有情的形相，只显现为四大种的聚合；这些有情所作的一切行为，都显现为由四大种所成的机器所发动；这些有情所吞食的饮食等，也显现如同把一聚四大种投入另一聚四大种。

> （《大复注》1-434—435。）

巴利词组（缅文转写）：“သတ္တာကာရံ ဝိဇဟိတ္တာ”——“舍弃有情之相”。所谓舍弃有情之相，是指有情想、我想远离。正如前面色业处篇已经清楚说明的，每次观照四大种时都只看见色聚微粒，并进一步分析这

些色聚，把色法——尤其是色聚中的四大种——摄取到智见抵达究竟以后，有情想 = 我想才会远离。应当理解，上述词组正是指达到这一阶段。

只有破除密集，智见才会抵达究竟；只有智见抵达究竟，才会通达无我；只有通达无我，有情想才能远离。务必牢记。

本书再次列出《大复注》论师的这些解释，是担心贤善者会误以为，观照外在只能、或应当以推断方式盲目揣测。观照外在并不是以推断方式盲目揣测，而必须以现见方式直接现前、洞彻知见，摄取、观修到智见抵达究竟。为了使人明白这一点，本书才列出可靠的典籍根据。

贤善的你充分而满意地摄取、观修外在无生命世界的色法以后，就可以转而观照外在有生命世界。应逐层建立定，再次摄取自身内在相续六门、四十二身分中的色法。

这就像汽车将要开动时先发动引擎，是为了使智预先蓄势，变得锐利敏捷。

随后，开始观照离自己最近、正对面一人的四大种，使智能够看见。要看见正对面的人，仍须借助光明的力量。应以自身内在摄取色法之色摄受智所发出的光明，开始观照其所照触的正对面之人体内的四大种。若正对面没有人，就在光明所照触之处选择一人，开始观照其四大种；如果智光之内一个人也没有看见，切勿盲目揣测而观。能够专注观照离自己最近者体内的四大种时，就继续

观照这四大种，以四大种为所缘继续建立定，不久便会开始看见色聚。若还不能轻易看见色聚，就只管继续观照四大种；渐渐地会先看见白色块体、白色团块，继而看见透明块体、透明平面。

应继续在白色平面、透明平面中观见四大种；再继续在透明平面中观见空界，这样便能看见色聚微粒。

正如内在眼门中有六类色聚、五十四种色法，外在眼门中也同样有六类色聚、五十四种色法。应轮流反复摄取这些内在、外在色法；对于其余五门以及四十二身分中的色法，也继续以同样方式摄取。

应逐一专注观照每一门、每一身分中的四大种；以智看见色聚微粒时，就加以分析，依照内在部分所说的方法继续摄取色法。当能够逐门、逐身分，轮流反复摄取内外两处的五十四种、四十四种等色法时，还应统摄六门、四十二身分中的一切色法，摄取为“色法、色法”。摄取真实色法以后，对于非真实色法，也应如在内在摄取一般，继续在外在摄取。

心生色、时节生色与食生色中，也有只含真实色法的色聚。

也有真实色法与非真实色法混合的色聚。再者，十种非真实色法中，还有四种名为“不从任何因等起之色”的特相色。应当统摄这一切真实色法与非真实色法，在内在、外在两处轮流反复摄取为“色法、色法”。

若已成功，就逐渐把智向外扩展，摄取有生命世界的色法。

对于智光所照触之处所见的一切人、动物等有情，应专注观照其中的四大种；看见色聚微粒时，就加以分析，摄取其中的究竟色法。应按每一门、每一身分分别统摄其中的色法；并把六门、四十二身分中的全部真实色法与非真实色法统摄起来加以摄取。

依此方法逐渐把智向外扩展，统摄三十一界有生命世界中所见的一切色法。若有能力，应把智扩展至无量世界系，摄取其中的色法。应继续努力，直到不再看见补特伽罗、有情、人、天、梵天，只以智看见色法的聚集。

性根色

贤善的禅修者，若你是男性，在内在只能观见男根色（puṃbhāva-rūpa）这一种；若你是女性禅修者，则只能观见女根色（itthibhāva-rūpa）这一种。然而，在观照外在有生命世界

时，男根色、女根色两种都能观见。不过，就声闻波罗蜜智而言，观照外在世间时，不应依男人、女人、补特伽罗、有情而分别各别相续；因为同属外在，应作一般性的总合总观。《逐一经"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》3-274—275。）这是因为世尊亲自教导：只有以三种遍知之慧清楚分别了知一切色名，烦恼苦与轮回苦才能穷尽；所以：1．对存在于自己内在相续中的一切色名法——诸行法，应作为毗婆舍那的所缘而修习、审察；

2．对于存在于他人相续中的一切色名法——诸行法——不依男人、女人、补特伽罗、有情而分别各别相续，只依同属外在这一共通性质作一般性的总合总观，将它们作为毗婆舍那的所缘而修习、审察。

这就是诸声闻观智的思惟行境（sammasanacāra-khetta）。

> （《中部复注》3-274—275。）

因此，对于三十一界中的两类有情——1．只有色法的有情〔无想有情〕；2．兼有色法与名法的有情〔五蕴有〕——应因同属外在而总合观照，训练到能够摄取其色法、以智分别。请在这一摄取色法的阶段训练到：在三十一界中再也找不到男人、女人、补特伽罗、有情、人、天或梵天，智中只见色法的聚集。

不过，同一部《逐一经复注》也解释：大目犍连尊者观照外在时，会分别各别相续，抽取其中若干诸行法而修观。其文如下。

"然而，长老对于外在诸法，也按相续的分别抽取其中若干法而思惟；并且只令智触及这些法而已。因此〔义注〕说：'犹如以杖端按触〔地面〕，只思惟一部分。'"

> （《中部复注》3-275。）

也就是说，大目犍连尊者对于外在诸行法，按男人、女人、补特伽罗、有情等不同相续加以分别，单独抽取其中若干诸行法，再安立于三相之下而修习毗婆舍那、作观照。如此修观时，他也只让观智触及那些诸行法而已。

因此，义注才说："犹如以手杖尖端抵着地面行走，只观照、审察诸行法的一部分。"（《中部复注》3-275。）

原书 581

以手杖点地行走时，杖尖没有触及的地面，比杖尖触及的地面多得多。同样，大目犍连尊者虽从外在一些有情的相续中抽取诸行法，个别修习毗婆舍那、作观照，但存在于未被观照、未被智抽取的有情相续中的诸行法，仍比已被观照的更多。就诸行法的种类而言，他确实观尽无余；但每一个有情相续中的每一个诸行法，并不能全都观尽。应当如此理解。

仿效大目犍连尊者等大智者的观法，在摄取、观修外在色法时，若愿意，也可以抽取存在于某些有情相续中的色法，作个别观照。既然能够观见外在的三十二身分，当然也能摄取、观修存在于这些三十二身分中的色法。请参照上述《大复注》1-435的教说。（请回看本书第577页。）

转向外在名法世界

大目犍连尊者精通神通智，所以在摄取、观修外在名法时，也能从某些有情的相续中抽取其中的名法，作个别观照。贤善的你若已经获得他心智，即了知他人之心的神通智（paracittavijānana-abhiññā），也可以抽取、摄取并观修存在于某些有情相续中的名法。因为精确了知他人之心，正是他心智的行境。

尚未获得他心智的贤善者，在摄取、观修外在名法时，不应依男人、女人、补特伽罗、有情而分别各别相续；应因同属外在，只作一般性的总合总观。

贤善的你，应总摄外在无生命世界与外在有生命世界的一切色法。若已总摄三十一界而摄取一切色法，便可以在外在转入名业处。正如在内在开始用功于名业处时，是从禅支与禅那相应法开始摄取；同样，在外在也应从禅支与禅那相应法开始摄取诸名法。若已成功，便内在一次、外在一次，反复交替摄取这些名法。

当对禅那名法的摄取已经感到充分满意时，便可开始摄取缘色法而生的名法。由于在内在开始摄取

原书 582

名法时，是从意门心路名法开始摄取的；外在也同样，应从缘色法而生的意门心路名法开始摄取。应按照在内在意门速行心路相续中摄取含善速行之善组名法的方法，在外在加以摄取。这是从易到难逐步过渡。下面举一个范例。

在内在：1．摄取有分意净界；2．取眼净色为所缘，然后摄取以该眼净色为所缘而（甲）了知为“眼净色”的意门心路名法；（乙）了知为“色法”的意门心路名法；（丙）了知为“无常”的意门心路名法；（丁）了知为“苦”的意门心路名法；（戊）了知为“无我”的意门心路名法；（己）了知为“不净”的意门心路名法。同样，在外在，因为同属外在而作一般性的总合总观：1．摄取外在的有分意净界；2．取外在的眼净色为所缘，然后摄取以该眼净色为所缘而（甲）了知为“眼净色”的意门心路名法；（乙）了知为“色法”的意门心路名法；

（丙）了知为“无常”的意门心路名法；（丁）了知为“苦”的意门心路名法；（戊）了知为“无我”的意门心路名法；（己）了知为“不净”的意门心路名法。应摄取这些名法。不要分别为“某人的有分意净界”“某人的眼净色”或“某人的意门心路名法”，也就是不要依补特伽罗、有情而分别各别相续；应因同属外在，只作一般性的总合总观。

摄取缘眼净色而生、运行不善速行的意门心路名法时，外在也只须仿照内在的观法。

对于缘法所缘线所摄的真实色法与非真实色法而生的诸名法，也应同理理解。

在内在摄取缘色所缘而生的名法时：1．把眼净色＝眼门与有分意净界＝意门一并摄取；2．取色所缘为所缘，

原书 583

再依处门摄取随之生起的眼门心路与意门心路名法。同样，在外在：1．把眼门与意门一并摄取；2．取外在色所缘为所缘，再依处门摄取随之生起的眼门心路与意门心路名法。不要分别为“某人的眼门、意门、色所缘”等，也就是不要依补特伽罗、有情而分别各别相续。

应因同属外在，只作一般性的总合总观。以声所缘等为所缘而生的耳门心路、意门心路等诸名法，也应仿照内在的观法。若有如理作意，速行便是善速行；若有不如理作意，速行便是不善速行。应内在一次、外在一次，交替摄取、观修。

从近处到远处

摄取外在色名时，应先从附近周围开始。然后逐渐扩大范围，把智转向远处而摄取色名。时而观内在色名，时而观外在色名，如此磨砺，使智变得锐利。最终应达到能够总摄三十一界而摄取色法、名法的阶段。若已成功，正如在内在完成下列四项大作业：1．只把握色法；2．只把握名法；3．把握色名；4．名色分别＝分别标识色名；在外在也同样：1．只把握色法；2．只把握名法；3．把握色名；

4．名色分别＝分别标识色名。应完成这四项大作业。再者，对内在、外在两者，应在一次坐修之中，以内在一次、外在一次的方式反复交替许多次：1．只摄取色法；2．只摄取名法；3．摄取色名；4．名色分别＝分别标识色名。

原书 584

这四项大作业也都应完成。若能“他获得结论：除了名色之外，并无另外的有情、补特伽罗、天或梵天。”

> （《清净道论》2-228。）

也就是说，他能够作出决定性的判定：“除了名法、色法之外，并无另外的有情、补特伽罗、天或梵天。”〔注——无想有情界只有色法；四无色界只有名法；具有五蕴的二十六界（即五蕴有）中，只有色、名二法。应总摄这三十一界而摄取。〕

名色分别智（nāmarūpavavatthānañāṇa）

原书第 584 – 594 页

原书 584

名色分别智（nāmarūpavavatthānañāṇa）

对于内在、外在两者，修习观禅业处的观业者瑜伽行者，已经在以下三种把握中臻于精熟、到达彼岸：1．只把握色法 = 色摄受（rūpa-pariggaha）；2．只把握名法 = 非色摄受（arūpa-pariggaha）；3．把握色法与名法 = 色与非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）。前文已经说明，他还应继续实行第四项主要作业：分别、标记名色 = 名色分别（nāmarūpavavatthāna）。对于应当继续修习这项名色分别业处，《清净道论》也作了如下解释。

“他如此依各自如实的自性分别名色之后，为了更加彻底地舍断‘有情、补特伽罗’这一世间通称，为了超越有情迷惑，也为了把心安住于无迷惑之地，他依据许多经文相互印证而确定此义：‘这里只有名色，并无有情，也无补特伽罗。’”（《清净道论》“‘也是为了舍断世间通称’；其意为：更不用说舍断以‘有情、生命’形式现行的邪执。由于尚未判定唯有名色，也尚未破除相续等密集，即使没有这种邪执，也会仅由于把聚合执为一个整体，而生起以‘有情’为内容的迷惑；这称为有情迷惑。压伏它，就是无迷惑之地。”（《大复注》2-362。）1．修观业处的这位观业者瑜伽行者，依照上文清楚说明而不偏离的次第，以名色各自如实的

自性特相分别、标记名色以后，为了更加彻底地舍断世人在世间以“有情”“补特伽罗”而使用的通称——也就是基于相信“确有有情、确有补特伽罗”而使用这些称谓——所形成的世间通称之我执、有情执；也为了舍断外道信仰者心相续中生起的错误作意 = 邪执，即执取实有命体、魂体、识体、有情体、自体的我见执；

2．由于未能判定唯有名色，又未能以智破除名为相续密集、组合密集、作用密集、所缘密集的色法硬块与名法硬块，因此没有把心投入应在毗婆舍那前行阶段作为观智所缘的究竟色法、究竟名法，反而以把聚合的一整个块体执为单一的方式生起迷惑 = 强烈的昏昧，即误知实有男人、天、梵天、补特伽罗、有情、生命、自我；这就称为有情迷惑。为了彻底超越这种有情迷惑；3．为了把心安住于无迷惑之地——它与把有情误认为真实存在的迷惑法相反，并能舍断这种迷惑法

他依据许多经文相互印证而分别、确定名色：“在这三界之中生起的一切法，都只是名与色；没有有情，没有补特伽罗，没有生命，没有自我。”换一种说法：“没有补特伽罗、有情、生命、自我；只有色法与名法。”（“正如诸零件组合，遂有‘车’的称说；”

> “同样，诸蕴存在时，便有‘有情’的世俗称说。”（《相应部》1-137。）

“朋友，譬如依木材、依藤、依草、依泥，由这些围绕的空间，才被称为‘房屋’；同样，朋友，依骨、依筋、依肉、依皮，由这些围绕的空间，只被称为‘色〔身体〕’。“唯有苦生起，唯有苦住立、消逝；”

> “除苦之外，无有生起；除苦之外，无有灭去。”（《相应部》1-137。）

如实见智

车轴、车轮、车毂、辐条等构件，以足以成为称作“车”之因的某种形态安置时，只是依世俗称为“车”；但若以观究竟法的智慧之眼逐一审察车的各个构件，便找不到所谓的车（只有时节生食素八法聚诸色的聚集）。同样，五取蕴显现存在时，便产生“有情”这一称说（意即：究竟而言并无有情，只有五取蕴）。又如

木材、藤、泥、盖屋的茅草等房屋材料，以足以作为称“房屋”之因的某种方式围绕空间而安置时，便产生“房屋”这一

称谓；究竟而言并无房屋（只有时节生食素八法聚诸色的

聚集）。同样，依骨、依筋、依肉、依皮，由骨、筋等围绕的空间，便产生“身体”这一称谓，也产生“色法”这一称谓。

〔木材等以可称为房屋、寺院的某种形态安置时，便舍弃木材等原有名称，只以“房屋”“寺院”而得称说；同样，骨、筋等以可称为色、身体的某种形态安置时，也舍弃骨、筋等原有名称，只以 rūpa＝“色”、sarīra＝“身体”而得称“应这样连结其义：它便以‘色’或‘身体’而得称说。”（《大复注》2-362。）这里的 sarīra＝“身体”就是指 rūpa＝“色”；另一种解释，则指五取蕴。〕又如食指、拇指等以足以称为拳头的某种方式安置时，便产生“拳头”这一称谓；又如琴腹、

琴弦等以足以称为琴的某种方式安置时，便产生“琴”这一称谓；又如象、马等以足以称为军队的某种方式集合时，便产生“军队”这一称谓；又如城墙、房屋、城门、门楼、堡塔、亭堂等以足以称为城市的某种方式安置时，便产生“城市”这一称谓；又如树干、枝、叶等以足以称为树的某种方式安置时，便产生“树”这一称谓；但究竟而言，若以智逐一审察树干、树枝等每一个部分

便找不到所谓的树（只有时节生食素八法聚诸色的聚集）。同样，五取蕴＝色名法以前后相续、从不间断连接的相续流而聚成一体时，便只有“补特伽罗、有情〔生命、自我〕”这些称谓；但究竟而言，若以智逐一审察每一个法，便找不到作为“我是”或“我”这类邪见执取之所依的所谓有情。究竟而言，只有名色。对于修观业处的观业者瑜伽行者，如是依真实自性而知的认识便会在其心相续中生起。

“如此观见者，其见称为如实见。”（《清净道论》2-229。）如是知见“没有补特伽罗、有情、生命、自我；只有色法与名法”的智见，称为 yathābhūta-dassana＝如实见。由于这项如实的智见已经净除把补特伽罗、有情、生命、自我错误执取为实有的邪取，所以称为见清净。（《清净道论》2-228—229。）然而，贤善者不应至此便感到满足；还须继续依特相、作用、现起、近因的方法摄取名色。这将在“特相等四法”部分说明。

在这部名为《趣向涅槃之道》的书中，要到缘摄受智部分结束以后，才说明“特相等四法”部分。理由如下：有些究竟法的特相、作用、现起、近因等观法，只有在已经获得能够把握因法与果法的缘摄受智以后再加以把握、观修，才能领会。举一个例子：总观行蕴的特相、作用、现起、近因，是这样一种观法——只有已经获得能够在过去各世与未来各世中，分别、把握因法与果法的缘摄受智，例如过去之因如何产生现在之果、现在之因如何产生未来之果等，才能进行这种观照。由于这些

理由，要等缘摄受智部分＝缘起部分完成以后，才说明“特相等四法”部分；这正是为了能更准确、更深入地领会各种观法。

然而，应当依照诸大义注的指导，在这个名色分别智部分，也依特相、作用、现起、近因来摄取名色。获得缘摄受智以后，还应再次依特相、作用、现起、近因的方法摄取名色。此后，再摄取色、名、因、果＝诸行法，然后才转入毗婆舍那。若能如此遵行，对于色法与名法的认识便会越来越清净。

随觉智

“名色的分别以及对其缘的摄受，并非仅由最初一次投入而成；而是由其后相续生起的智——亦即反复、一再觉知——而成。”（《长部“因具有反复、一再觉知之义，故名随觉。”依照这一解释，名色分别智与缘摄受智这两种智，并不能仅由最初一次作意便生起，所需之事也还不能完成；只有对色、名、因、果＝诸行这一所缘反复来回，令智一次又一次生起，也就是一再、多次地了知，才能完成所需之事，所以称为随觉智。举一个例子：请看看，直到现在，贤善的你仍未能把握心路之间生起的有分名法，也还不能以智分别这些名法。因此，若能多次

反复、一再观照，对于名色的认识便会越来越清净。

瑜伽行者尚未依特相、作用、现起、近因摄取名色以前，在当前这一阶段，也正以色法与名法各自的自性特相为重点，努力清楚分别名色，以获得名色分别智。

此后，他又依特相、作用、现起、近因的方法再次摄取名色。若把尚未依特相、作用、现起、近因摄取名色时对于名色的认识，与后来依这种方法再次摄取

名色以后对于名色的认识相比较，在大多数瑜伽行者身上都可以看到：依特相、作用、现起、近因摄取名色以后，洞察名色的认识会越来越清净。因此，若把依特相、作用、现起、近因摄取名色看成一项多余的作业，贤善的你便会失去只有在佛陀教法中才能获得的殊胜良机。让智从四个方面回环于究竟法而充分行履，正是佛陀教法所提供的一项极其殊胜的良机。“反正我们所观的已经把一切都包括了”——这种笼统草率的

心态，尤其应当避免。

不应误解

在摄取这些内在、外在名色的部分，对于下面心随观念处部分所引用的义注解释，尤其应当谨慎，不可误解。

“‘如是，或于内’：如此摄取有贪等心时，无论哪一种心在哪一个刹那转起，他都善加标记该心；于是，或于自己的心，或于他人的心，时而于自己的心，时而于他人的心，随观心而住。”（《中部义注》1-285。）也就是说：在内在与外在，以智分别、摄取心随观念处所教导的有贪心＝与贪俱心等十六种心；无论哪一种心在哪一个刹那生起，都在那个刹那善加标记该心；或于自己的心，或于他人的心，时而于自己的心，时而于他人的心，轮流一再观为“心”＝应当如此观照。

> （《中部义注》1-285。）

对于上述义注所说“把握有贪心等十六种心，善加标记，并在内在、外在两处轮流观为‘心’”这一指导，也有一些导师理解为：不论概念法还是究竟法，都可以随意想观什么便观什么、想怎样观便怎样观。然而，前面的心随观念处部分已经清楚说明：这项心随观念处教法，是以识＝心为先导，指导人们善加分别、标记并把握名法，换一种说法，也就是把握名色的教法。

上述义注的语句指导如下：1．无论哪一种心在哪一个刹那生起，都应对该心——2．善加分别、标记；3．（甲）或于自己的心，（乙）或于他人的心，

原书 589

（丙）时而于自己的心，时而于他人的心，一再、反复观为“心”、加以摄取。

在这项指导中，请注意存在两种心：所观心与能观心。

1．“无论哪一种心在哪一个刹那生起，都应对该心”这句话，指的是作为观智所观之所缘的有贪心等十六种心。

2．“善加分别、标记”这句话，指的是能观的观心＝非色摄受智＝名色分别智。

其中，所观心就是心随观念处部分所教导的有贪心等十六种心。对凡夫与有学者而言，能观心则是以观智＝名色分别智为主导的大善意门速行心路相续，属于离贪心、离嗔心、离痴心等。所观的有贪心等与能观心，不可能在同一个心路或同一个心刹那中俱生；所观心与能观心各属不同的心路、不同的心刹那。所观心是一种，能观心是另一种。

当有贪心等所观心以生起—住立—坏灭的状态显现存在时，能观的善心尚未以生起—住立—坏灭的状态显现；而当能观心以生起—住立—坏灭的状态显现时，所观心已经不再以生起—住立—坏灭的状态存在。

那么，可以问：“义注所说‘无论哪一种心在哪一个刹那生起，都应善加分别、标记该心＝标记它’，究竟是什么意思？”回答如下。

摄取、观修有贪心等名法时，应当善加分别与每一种心同在的名法＝在该心正在生起的刹那与它俱生的心与心所；应当摄取、观修到能够看见这些名法的生起—住立—坏灭这一刹那现在，使智见抵达刹那现在。义注的意思只是如此。（这已在《一夜贤者经》部分清楚说明；

本名业处篇也已经说明各种观法。）再者，这项心随观念处教法与上述义注的解释，并不是指导人们不分概念法与究竟法，随意想观什么便观什么、想怎样观便怎样观。这里提出一点，供贤善的瑜伽行者亲自思量：在这十六种心中，包含名为广大心的禅那心。对于止乘者瑜伽行者，这些禅那心属于必须作为观智所观之所缘而摄取、观修的一类法。它们绝不是不分概念法与究竟法，只靠随意想观什么便观什么并持续不断观下去就能生起的法；必须选取一种能够获得禅那的业处

原书 590

依照规范而有系统地修习，只有这样才能获得这些法。这也是贤善者应当亲自思量的一点。

再者，对于如何摄取这十六种心，有些德高的导师又主张：不必把这些心逐一分别摄取、观修，只须在它们自行、自动生起时才摄取、观修。然而，在究竟法中，除了殊胜的涅槃究竟法以外，任何究竟法都只有

在各自相关的因法和合造作以后才能生起；根本不存在自行、自动生起的法。（这将在缘起部分清楚显示。）还有一些德高望重者不愿特意另取有贪心等不善心为所缘加以观修；他们认为这样做正是在令不善法生起，并认为这些不善法也可能产生果报。他们又以正勤部“为令尚未生起的不善法不生，他生起欲……”（《中部》1-89。）由于佛陀只教导应当努力使尚未生起的不善法不生，他们便认为：像现在这样刻意努力令有贪心等不善法生起 = 刻意造作不如理作意，就是在努力使尚未生起的不善法生起。

若问抱持这种看法的人：“那么，什么时候才观照有贪心等不善法呢？”他们回答说：佛陀指导人们，要等到所缘与作意相合而使这些法生起时才观照。

贤善者，请在这里停一停，思考一下。不如理作意是一切不善法最切近的因。不如理作意，就是当相关所缘显现、趋入相应诸门时，没有以正确方法对该所缘作意，反而以无常为常、以苦为乐、以无我为我、以不净为净，作错误的作意。不如理作意一旦生起，各种不善法便会生起。那么，是谁在造作这种不如理作意？这种不如理作意难道是乘着马车或汽车来到贤善者面前的吗？请思考。

如果有贪心等不善法在贤善者的心相续中生起，它们正是由于贤善者自己的不如理作意而生起。造作这种不如理作意的，不正是贤善者自己吗？难道还有另一个补特伽罗或有情在替你造作这种不如理作意吗？请思考。

或者，它是自行、自动生起的吗？请思考。

如果你能够接受：这些不善法正是由于自己的不如理作意而在自己的名相续中生起；也能够接受：对于如此生起的不善法，也必须运用三种遍知之慧加以摄取、观修，直至清楚分别了知——那么，在这个名业处篇，贤善的你为何不能接受摄取、观修以这种不如理作意为因而生起的不善法呢？请思考。

又有人提出理由说：只应努力使善法增长，不应努力使不善法增长。

为了以三种遍知之慧清楚分别有贪心等不善法在内的五取蕴而精勤修习，正是应在圣道之前完成、称为前分念处道的世间念处修行。

这正是在修习、培育世间道谛诸法。

这正是在努力：1．使尚未生起的不善法不生；2．使已经生起的不善法得以舍断；3．使尚未生起的善法生起；4．使已经生起的善法增长。

所努力的，只是为了获得以下每一种智：1．能够分别了知不善法的名色分别智；2．能够分别、摄取这些不善法之因的缘摄受智；3．能够洞察这些不善法连同其因之无常相、苦相、无我相、不净相的观智；并不是在努力使不善法增长。

也不是在努力使尚未生起的不善法生起。

众生不只深深执著于善法，也会深深执著于不善法。

“我的贪和别人的贪不一样。”“我的嗔和别人的嗔不一样。”“我的慢和别人的慢不一样。”“我的心和别人的心不一样。”如此等等，众生也会深深执著于不善法；又会深深执著于自己所执持、信奉的我论等邪见学

说。

因此，为了能够破除对这些不善法的爱执、慢执与见执

原书 592

也必须以无常随观智等诸观智，一再反复地修习、审察这些不善法。

再想一想："不要为了令不善法生起而特意作意后观照；只在所缘与作意相合时才观照。"对于这种主张，还有若干应再加思考之处。一位日夜不懈修习毗婆舍那业处的观行者，其心流中如理作意本来就经常生起。若观智连续生起一小时、两小时等时段，那么，只要他没有为了令贪等生起而特意作意，有贪心等不善法就没有生起的机会。它们只可能在不修习毗婆舍那的时候获得生起机会；然而，即使如此，也必须有不如理作意才会生起。

如果有贪心等不善法恰在观智未生起、没有修观的间隙生起，那么，由于当时并未修习毗婆舍那，要以智破除称为"密集"的四种名法团块，使智见抵达究竟法而观见这些不善名法，仍然相去甚远。再者，当时既非观智或名色分别智生起之际，要依特相、作用、现起、近因分别摄取其中每一种名法，就更加困难。因为这些法，只有在观智或名色分别智生起之际才能观见；它们是只有依包含名色分别智在内的诸观智，才能使智见抵达刹那现在、破除密集、抵达究竟法的法

所以，用并非观智、不含观智的心去观照它们，终究没有意义。至于以不含观智的普通心，究竟能否观见这些不善法的特相、作用、现起、近因，贤善的你不妨亲自实际检验。

再者，像摩诃那伽大长老的心流那样，若以禅那等至之力或观智之力，能够把诸烦恼长久隔离约六十年，以致在这整段时间里，这些烦恼都没有机会以生、住、坏而明显生起，难道就应当完全不观照这些烦恼吗？这也是一个值得思考的问题。

再者，在集谛诸法中，爱居于主导。作为当前五蕴之因的集谛之爱，是在过去培育能产生今生五蕴——苦谛诸法——之业时生起的；而今生所培育的集谛之爱，只是未来五蕴——苦谛诸法——之因。作为集谛的这种爱，也属于观智的所观对象，是必须以观智如实观见的法。

这种因果相续关系，属于缘起部分。

禅修者必须以观智观见：六处如何缘触，触如何缘受，受如何缘爱，等等因果相续之理。

原书 593

如此观照时，由于禅修者这一方以如理作意为先导，受若没有缘生爱，难道他就要停下后续观照，坐在那里一直等到爱生起吗？这的确非常值得、也应当认真思考。

只要某法确实是观智的所观对象，而且禅修者确实能够观见，禅修者就应当努力训练，使自己无论何时都能对任何这样的法修习毗婆舍那。若是自己已经证得的真实禅那，也应训练到随时都能观照；若是尚未被圣道断除的任何烦恼，也同样应训练到随时都能观照。

请再读一遍上文所引心随观念处的巴利经文（《中部》1-76）及《大念处经义注》（《中部义注》1-285）的教导。

经文教导：1．时而反复、一再观照内在有贪心等十六种心；2．时而反复、一再观照外在有贪心等十六种心；3．时而反复、一再观照内外有贪心等十六种心。这些教说所指示的，只是这样一种修法：以心为先摄取名色，继而寻查诸因，再对连同诸因的这些名色修习毗婆舍那、加以审察。因此，应当恭敬而确信地领会：这些巴利经文与义注的解释，并不是在教人不分概念法与究竟法，随自己想观什么、想怎样观，便不间断地随意观照。

四念处第二阶段全部完成

至此，四念处第二阶段的修法——1．摄取内在的身、受、心、法；2．摄取外在的身、受、心、法；3．摄取内外的身、受、心、法——已经全部圆满完成。这一整套次第，是以身随观念处所摄的入出息念定作为观修的基础，在内在与外在两处摄取色名。

如今，贤善的你循序渐进、逐阶修习入出息业处，应已足以明白：在这一过程中，也同时包含了摄取、观修作为念之住处与观智所缘的身、受、心、法四法——即四念处——这一项工作。

原书 594

念处修行第三阶段

现在，贤善的你应继续向前修习；下面将接着说明四念处共同的第三阶段。

“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。”（《中部》1-71。）2．“သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဝေဒနာသု ဝိဟရတိ၊ ဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဝေဒနာသု ဝိဟရတိ၊ သမုဒယဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဝေဒနာသု ဝိဟရတိ။”译：“或于诸受随观生法而住，或于诸受随观灭法而住，或于诸受随观生灭法而住。”（《中部》1-75。）3．“သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ စိတ္တသ္မိံ ဝိဟရတိ၊ ဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ စိတ္တသ္မိံ ဝိဟရတိ၊ သမုဒယဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ စိတ္တသ္မိံ ဝိဟရတိ။”译：“或于心随观生法而住，或于心随观灭法而住，或于心随观生灭法而住。”（《中部》1-76。）4．“သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဓမ္မေသု ဝိဟရတိ၊ ဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဓမ္မေသု ဝိဟရတိ၊ သမုဒယဝယဓမ္မာနုပဿီ ဝါ ဓမ္မေသု ဝိဟရတိ။”译：“或于诸法随观生法而住，或于诸法随观灭法而住，或于诸法随观生灭法而住。”（《中部》1-77—78。）缅文释义：1．他或反复、一再地观照色身——即色法的聚集〔另一种解释：色身与名身〕——的生起之因与生起本身而住；他或反复、一再地观照色身——即色法的聚集〔另一种解释：色身与名身〕——的止息之因，以及止息

本身而住；他或反复、一再地观照色身——即色法的聚集〔另一种解释：色身与名身〕——的生起之因与生起本身、止息之因与止息本身而住。（《中部》1-71。）2．他或反复、一再地观照诸受的生起之因与生起本身而住；或反复、一再地观照诸受的止息之因与止息本身而住；或反复、一再地观照诸受的生起之因与生起本身、止息之因与止息本身而住。（《中部》1-75。）3．他或反复、一再地观照心的生起之因与生起本身而住；或反复、一再地观照心的止息之因与止息本身而

住；或反复、一再地观照心的生起之因与生起本身、止息之因与止息本身而住。（《中部》1-76。）4．他或反复、一再地观照诸法的生起之因与生起本身而住；或反复、一再地观照诸法的止息之因与止息本身而住；或反复、一再地观照诸法的生起之因与生起本身、止息之因与止息本身而住。

（《中部》1-77—78。）

义注、复注的解释

义注、复注的解释

“所谓‘或随观生法’：譬如风依止铁匠的风箱、风管以及与此相应的用力而来回流动；同样，比丘的入出息身依止所生身、鼻孔与心而来回流动。身等诸法是生法；观见这些法的人，称为‘或于身随观生法而住’。所谓‘或随观灭法’：譬如风箱被移走、风管破裂、又没有与此相应的用力时，风便不再流动；同样，身坏、鼻孔毁、心灭时，称为入出息身者便不再运行。如此观见‘由身等止息，入出息便止息’的人，称为‘或于身随观灭法而住’。所谓‘或随观生灭法’，是时而随观生，时而随观灭。”（《中部义注》1-254—255。）缅文释义：所谓随观生法者——1．铁匠的皮风箱；2．风箱的吹口，即风管；3．与吹出风相应的精勤用力——依止这三者，铁匠风箱中的风

来回流动；同样——1．依止称为“所生身”的四因所生四大种与所造色，即由业、心、时节、“所谓所生身，即四大种与所造色。”（《中部义注》1-254。）〕；2．鼻孔；3．心，即能令入息、出息生起之心——依止这三者，入息、出息一再来回流动。称为所生身的四因所生四大种与所造色、鼻孔、心这三法，就是入息、出息生起之因。因此，观见这三法的人，称为

于身——即入出息身——反复、一再随观生起之因而住的人，也就是随观生法者。

所谓随观灭法者——譬如：1．移走皮风箱；2．毁坏风箱的吹口；3．没有与吹出风相应的精勤用力时，入风、出风便不再产生。同样：1．所生身坏去；2．鼻孔被毁；3．心止息时，称为入出息身者便不能再生起。由于所生身等止息，入息、出息便随之止息。如此观见的人，称为于入出息身反复、一再随观止息之因而住的人，也就是随观灭法者。

所谓随观生灭法者，就是时而观见生的性质，时而观见灭的性质的人。（《中部义注》1-254—255。）

上述义注的解释，只是针对称为“入出息身”的心生声九法聚之诸色法而说。如从入出息念定篇开始，前文已经反复说明的那样，修习入出息业处的禅修者，逐级培育定力，达到入出息修法的近行定或第四禅定之后，还必须继续摄取、观修：1．称为入出息身的心生声九法聚之诸色法；2．称为所生身的四大种与所造色；3．称为名身的一切名法——即这些色身与名身。关于入出息身的诸因，上引义注已经作了解释；至于所生身与名身的诸因，同一部义注在前文已先作如下解释。

“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。）已经证得入出息第四禅的禅修者，在进至见清净阶段时，若从禅支开始摄取名色，这一类人称为“以禅那为业处者”；若从入出息色法开始摄取色名，则称为“以入出息为业处者”。这两类人摄取色名的方式等方面

相同。这里为了说明随观生法等义，先叙述以禅那为业处者。

以禅那为业处者也以智探究："这些禅支依止什么而生？"他了知："这些禅支依止所依色。所谓所依，就是所生身；所谓所生身，就是四大种与所造色。禅支是名法，所生身是色法。"如此逐一分别、标识名色之后，他寻求这些名色的诸因，便以智知见无明等如何作为缘助——即缘起的法性；于是了知："这名色只是因法与果法而已；除因果之外，并没有另一个有情或补特伽罗。"他如此越过疑惑，并在连同因缘的名色之上

安立于三相之下，使观智逐步增长，依次证得阿罗汉果。这就是一位称为"以禅那为业处者"的禅修比丘直至阿罗汉果、从轮回中出离的道路。（《中部义注》1-254。）依照上述义注的解释

原书 597

1．（甲）由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起，观见称为色身、名身的果五取蕴如何明显生起；（乙）又观见这些五取蕴生起的"生"——若能如此观见，便称为随观生法者，即观见生起之因与生起本身的人。

2．（甲）当无明、爱、取、行、业等因法由阿罗汉道而止息时，观见五取蕴如何止息；（乙）又观见五取蕴坏灭的"坏"——若能如此观见，便称为随观灭法者，即观见止息之因与止息本身的人。

3．若时而观照生法，时而观照灭法，便称为随观生灭法者。

再者，在威仪等部分，义注也作了如下解释。

"在'或随观生法'等语中，应当依'由无明之集而有色之集'等理趣，以五种方式引出色蕴的集与灭。正是针对这一点，此处才说'或随观生法'等语。"（《中部义注》1-"此处所谓'或随观生灭法'，应当了知：他以'由无明之集而有受之集'等各五种方式，观见诸受的集与灭；于是，他或于诸受随观生法而住，或于诸受随观灭法而住，或时而于诸受随观生法、时而随观灭法而住。"（《中部义注》1-283—"此处所谓'随观生灭法者'，应以'由无明之集而有识之集'等各五种方式，引出识的集与灭。"（《中部义注》1-"此处的集与灭，应依'由无明之集而有色之集'等在五蕴中所说的五十种特相而引出。"（《中部义注》1-291。）

上述义注之语，是就《无碍解道》巴利第53页所说五蕴中的二十五种生起智、二十五种坏灭智——合为五十种生灭智——而作的解释。其义如下。

1．由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起，若以观智观见称为身、受、心、法的果五取蕴如何明显生起，又观见这些果五取蕴生起的"生"，便称为随观生法者，即反复、一再观照生法——生起之因与生起本身——的人。

"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。"（《大复注》2-421。）

原书 598

当无明、爱、取、行、业等因法由阿罗汉道，以未来不再生起之灭而止息后，若以观智观见：在般涅槃死没之后，称为身、受、心、法的未来果五取蕴如何也以未来不再生起之灭而止息；又观见这些五取蕴当下

的灭 = 坏灭 = 坏，便称为随观灭法者，即反复、一再观照灭法——止息之因与止息本身——的人。

3．若以观智时而反复、一再观照生法，时而反复、一再观照灭法，便称为随观生灭法者，即反复、一再观照生法与灭法——生起之因与生起本身、止息之因与止息本身——的人。

这就是上述义注诸语的要义。在这一部分，世尊把三种智合在一起教说：1．缘摄受智；2．思惟智；3．生灭智。下文将逐阶继续说明为了证得这三种智所须努力修习的各种方法。在展开说明以前，为了不让念处修法的脉络中断，先依世尊在《大念处经》中的亲自教说，概述下一步应继续修习的方法，使人预先了解自己所须修习的念处法门。

念处修行第四阶段

原书第 598 – 599 页

念处修行第四阶段

“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“又复，他现起‘有受’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，比丘也如是于诸受随观受而住。”（《中部》1-“又复，他现起‘有心’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，比丘也如是于心随观心而住。”（《中部“又复，他现起‘有诸法’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，比丘也如是于诸法随观法而住——于五盖〔于五取蕴〕。”（《中部》1-78。）

此外，在这位禅修比丘的相续中，念朝向所缘而现起：1．“只有色法的聚集存在”；2．“只有受法存在”；3．“只有心法存在”；4．“只有诸法存在”。这一念，只是为了使逐级的观智增长，也只是为了使与逐级观智相应的念进一步增长。对于称为身、受、心、法的五取蕴，这位比丘不以爱、见作依，不依著为“我、我所有”而住；对于称为身、受、心、法的五取蕴这一世间中的任何法，他也不执取、不执著为“我、我所有”。

诸比丘，比丘也如是反复、一再地：1．于色法的聚集中随观色法的聚集；2．于诸受中随观诸受；3．于心中随观心；4．于诸法中随观诸法而住。

> （《中部》1-71、75、76、78。）

在这一部分，世尊把从坏灭智阶段起，直至圣道智的一切观智与道智合在一起教说。

至此，四念处修法的概要已经说明完毕。现在，将依四念处修法所摄、世尊所教“随观生法”的教说，继续说明缘起部分的观法与具体方法：由于无明、爱、取、行、业等因法明显生起、存在，作为果法、称为身、受、心、法的五取蕴——色名诸法——如何明显生起。

帕奥西亚多

Cittalapabbata 山寺

帕奥森林寺

原书索引

〔အ〕

原书第 601 – 603 页

〔 အ 〕

အက္ကောဓန	不易发怒者（akkodhana）	320
အက္ခဘ္ဘဉ္ဇနဥပမာ	车轴涂油譬喻（akkhabbhañjana-upamā）	371
အက္ခရာ အသံ - တစ်လုံးရှိသော သဒ္ဒါရုံ	一个字音的声所缘	261
အကလျာဏမိတ္တတာ	亲近恶友	247
အကိရိယဝါဒ	无作论（akiriyavāda）	126
အကုပ္ပဓမ္မ	不动法（akuppadhamma）	J
အကုသလသာဓာရဏစေတသိက် (၄) လုံး	四种遍一切不善心心所	84
အကုသိုလ်ကား မည်းညစ်သောတရားတည်း	不善是黑法	512
အကုသိုလ်စေတသိက်	不善心所	81、83
အကုသိုလ်စိတ် (၁၂) မျိုး	十二不善心	66
အကုသိုလ်ဇော	不善速行	121、128、131
အကယ်၍ နာမ်တရားများ မထင်ရှားခဲ့သော်	名法若不明显	117
အကြားအမြင်	闻见（bāhusacca）	163
အဂ္ဂသာဝကဗောဓိညာဏ်	上首声闻菩提智	161
အင်္ဂဝေဿနအနွယ်	阿耆毗舍那族	476
အဂဟိတဂ္ဂဟဏနည်း	只取尚未取者的方法（agahitaggahaṇa-naya）	97
အစ္စန္တနိရောဓ	究竟之灭（accanta-nirodha）	326、544、545
အစ္စန္တဝိရာဂ	究竟离贪（accanta-virāga）	544
အစိတ်မှ လွတ်သော အပေါင်းအစု	脱离各组成部分而另有的聚合体	212
အဇ္ဈတ္တ ခန္ဓာငါးပါး	内在五蕴	573
အဇ္ဈာသယဓာတ်	意乐根性（ajjhāsaya-dhātu）	162
အညတြ အဘိနိပါတမတ္တာ	除去仅仅趋入（aññatra abhinipātamattā）	285
အညမညသတ္တိ	相互缘力（aññamaññā-satti）	398
အညသမာန်း	同他心所（aññasamāna）	82
အညာဏ	无智	497
အညာဏုပေက္ခာ	无智舍	496、497
အဋ္ဌန်းသိုက်စာ	宝藏指引文	L
အတ္တကိလမထာနုယောဂ	自我折磨之行（attakilamathānuyoga）	539
အတ္တစွဲ နှစ်မျိုး	两种我执	85
အတ္တဒိဋ္ဌစွဲ	我见执	86
အတ္တပစ္စက္ခဉာဏ်	亲证现见智（attapaccakkha-ñāṇa）	25
အတ္တသမ္မာပဏိဓိသမ္ပတ္တိစက်	自正安立成就轮（atta-sammāpaṇidhi-sampatti-cakka）	46、47
အတ္ထ	义（attha）/ 自己（atta）	164、519
အတ္ထပညတ်	义概念（attha-paññatti）	168
အတ္ထိပစ္စယသတ္တိ	存在缘力（atthi-paccaya-satti）	179、398
အတိပရိတ္တာရုံ	极微细所缘（atiparittārammaṇa）	52、127
အတိပ္ပိယသဟာယ	至爱朋友（atippiya-sahāya）	519
အတိမဟန္တာရုံ	极大所缘（atimahantārammaṇa）	40、127、184
အတိဟရဏ	前送（atiharaṇa）	384
အတိတ်အဓွန့်ကာလ	过去时段	27
အတိတ် အနာဂတ် ပစ္စုပ္ပန်	过去、未来、现在	22
အတိတ်၌ ဒေါမနဿဖြစ်ပုံ	忧受如何缘过去所缘而生	487

အတိတ်၌ သောမနဿဖြစ်ပုံ	悦受如何缘过去所缘而生	484
အတွေ့အထိ - ဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံလိုင်း	接触：触所缘线	267
အဒ္ဓါကထာ	时分论（addhā-kathā）	24
အဒ္ဓါပစ္စုပ္ပန်	一期现在（addhā-paccuppanna）	25、94
အဒိန္နာဒါန	偷盗（adinnādāna）	204、551
အဒုက္ခမသုခ	不苦不乐（adukkhamasukha）	471
အဒေါသ	无嗔（adosa）	89
အဓမ္မကို အဓမ္မ	把非法显示为非法	A
အဓမ္မကို ဓမ္မ	把非法显示为法	A
အဓိဂမအန္တရဓာန	证悟教法隐没（adhigama-antaradhāna）	B
အဓိဂမသာသနာ	证悟教法（adhigama-sāsana）	B
အဓိဂမသုတ	由修而知	163
အဓိမောက္ခ	胜解（adhimokkha）	82、221、229
အဓိဝါသနဝီရိယ	忍受精进（adhivāsana-vīriya）	461
အဓောဂမဝါတ	下行风（adhogama-vāta）	421、423
အဝွန့် အဒ္ဓါ၏ အစွမ်းဖြင့်	依一期时段来说	27
အန္တကောဋ္ဌာသ	肠身分（anta-koṭṭhāsa）	422
အနတ္တ	无我（anatta）	122
အနတ္တလက္ခဏသုတ္တန်	《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta）	25
အနတ္တာနုပဿနာဉာဏ်	无我随观智（anattānupassanā-ñāṇa）	126
အန္တေဝါသိက	近住弟子（antevāsika）	408
အန္ဓပုထုဇန်	盲凡夫	211、496
အနန္တရပစ္စည်း အကြောင်းတရား	无间缘	397
အနန္တရူပနိဿယ အကြောင်းတရား	无间亲依止缘	397
အနဘိဇ္ဈာ	无贪欲	4
အနာဂတ်အဝွန့်ကာလ	未来时段	27
အနာဂါမိမဂ်ဉာဏ်	不还道智	535
အနိစ္စ	无常	122
အနိစ္စတာ	无常性	246
အနိစ္စာနုပဿနာဉာဏ်	无常随观智	126
အနိဋ္ဌ	不可意	235
အနီးကပ်ဆုံးသော အတိတ်	最近过去	21
အနုတ္တရစိတ်	无上心	73、77
အနုတ္တရဝိမောက္ခ	无上解脱	488
အနုပဒဓမ္မဝိပဿနာနည်း	逐法观的方法	13
အနုပဒဓမ္မဝိပဿနာနှင့် ကလာပဝိပဿနာ	逐法观与聚观	18
အနုပဒသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《逐一经》节录	12
အနုပ္ပန္နအကုသိုလ်	未生不善	553
အနုပ္ပန္နကုသိုလ်	未生善	555
အနုပါဒိနိရောဓ	不再生起之灭	405、407、535
အနုပဿနာ (၄) ပါး	四种随观	116
အနုပါဒိန္နက	未被执受	364
အနုပါဒိသေသနိဗ္ဗာန်	无余依涅槃	F、504
အနုပုဗ္ဗကိရိယာ	次第行	406
အနုပုဗ္ဗပဋိပဒါ	次第行道	406
အနုပုဗ္ဗသိက္ခာ	次第学	406
အနုဗောဓဉာဏ်	随觉智	157、455、587
အနုလောမ	随顺	96、97、137
အနုလုံ	随顺	22
အနုဿတိ ဘာဝနာ	随念修习	502
အနုသယ	随眠	505
အနေသန	非法求取	194
အနောတ္တပ္ပ	无愧	84、221、229
အနောဒိဿကမေတ္တာ	无指定之慈	520
အန္ဓယ်ဂေါတ္တပညတ်	族姓概念	126
အပ္ပဓာန = မပြောနိုးသောရုပ်	非主导色	350
အပ္ပနာဇောစိတ္တက္ခဏ	安止速行心刹那	104
အပ္ပနာသမာဓိ	安止定	J
အပ္ပမညာ ဧတသိက်	无量心所	91、207、209
အပ္ပိစ္ဆ ကထာ	少欲论	446
အပရိဇာနနသုတ္တန်	《不遍知经》	1、8
အပရေဝါဒ	另有论师说	17
အပုညာဘိသင်္ခါရ	非福行	539
အဗ္ဘန္တရသည်းခြေ	流动胆汁	423

အဗျာကတ	无记	75、82
အဗျာပါဒသင်္ပွ	无嗔思惟	549
အဘိက္ကန္တေ - ပဋိက္ကန္တေ	前进—退返	356
အဘိဇ္ဈာ	贪欲	4
အဘိညေယျတရား	应证知法	402
အဘိညာဉ်ဉာဏ်	神通智	127
အဘိညာဏ်	神通智	B、174
အဘိဓမ္မနိဒ္ဒေသနည်း	阿毗达磨解释门的方法	155
အဘိဓမ္မဘာဇနီယနည်း	阿毗达磨分别法	543
အဘိဓမ္မာကို ပယ်သူဟူသည်	所谓否定阿毗达磨者	302
အဘိဓမ္မာဝတာရဋီကာ	《阿毗达磨入门论复注》	186
အဘိနိဝေသ	观禅入手	5
အမန္ဒာယုက	长寿型净色	186
အမ္ဗဋ္ဌသုတ်	《阿摩昼经》	162
အမဟဂ္ဂတစိတ်	非广大心	76
အမဟဂ္ဂုတ်စိတ်	非广大心	73
အမာနုသီ	非人间之乐	485
အမည်နာမပညတ်	名称概念	126
အမှတ် (ဂ) ဓမ္မာရုံလိုင်းဇယား	表（丙）法所缘线	271
အမှတ် (ဃ) ဓမ္မာရုံလိုင်း ဈာန်ပိုင်းဇယား	表（丁）法所缘线：禅那部分	271
အယောနိသောမနသိကာရ	不如理作意	45、121、248
အယောနိသောမနသိကာရသုတ်တန်	《不如理作意经》	79
အရဟတ္တဖိုလ်	阿罗汉果	121
အရဟတ္တမဂ်	阿罗汉道	121、535
အရဟန္တဃာတကကံ	杀阿罗汉业	126
အရိယဖိုလ်ပုဂ္ဂိုလ်	住圣果者	I
အရူပကမ္မဋ္ဌာန်း	非色业处	470
အရူပနိဗ္ဗတ္တိပဿနာကာရ	观见非色法生起的方式	53
အရူပ ပရိဂ္ဂဟ	非色摄受	11、571
အရူပ လေးဘုံ	四无色界	334
အရူပ သတ္တက ရှုနည်း	非色七法观法	9
အရူပါဝစရ ကုသိုလ်ဈာန်တရား (၄) မျိုး	四种无色界善禅法	71
အရူပါဝစရကြိယာစိတ်	无色界唯作心	3
အရူပေ အဘိနိဝေသ	从名法入手（arūpe abhinivesa）	6
အရိုး ကြွင်းစေ၊ အရေ ကြွင်းစေ	宁可只剩骨，宁可只剩皮	295
အရှင်အနုရုဒ္ဓါ မထေရ်	阿那律尊者（Anuruddha）	138、209、373
အရှင်အာနန္ဒာ မထေရ်	阿难尊者	373
အရှင်ဥပါလိ မထေရ်	优波离长老	373、525
အရှင်ဒီဃသောမ မထေရ်	Dīghasoma 长老	345
အရှင်နန္ဒ မထေရ်	难陀尊者	387
အရှင်ပုဏ္ဏ မထေရ်	富楼那长老	373
အရှင်ဗာဟိယဒါရုစီရိယ မထေရ်	巴希亚 · 达鲁奇利亚长老（Bāhiya Dārucīriya）	373
အရှင်မဟာကဿပ မထေရ်	摩诃迦叶大长老	373、523
အရှင်မဟာမောဂ္ဂလာန်	大目犍连尊者	373、580
အရှင်မဟာဗုဒ္ဓဃောသ နှစ်ခြိုက်သောဝါဒ	大觉音长老所赞同的学说	314
အရှင်ရာဟုလာ မထေရ်	罗睺罗尊者	373
အရှင်ရေဝတ မထေရ်	离婆多长老	373
အရှင်သာရိပုတ္တရာ မထေရ်	舍利弗尊者	13、373
အလောဘ	无贪（alobha）	89
အလံသာဋက ပုဏ္ဏား	腰衣穿不上者婆罗门（alaṃsāṭaka）	522
အလွန်အကြူး အထူးသိ	极其殊胜地知	285
အဝိဂတသတ္တိ	不离去缘力（avigata-satti）	179、398
အဝိဇ္ဇာပျောက် - ဝိဇ္ဇာဉာဏ် အလင်းပေါက်	无明消失、明智之光生起	505
အဝိဇ္ဇာသံယောဇဉ်	无明结	214、216、535
အဝိညာဏက အသုဘ ကမ္မဋ္ဌာန်း	无识不净业处（aviññāṇaka-asubha-kammaṭṭhāna）	514
အဝိနာဘာဝနည်း	不相离法（avinābhāva-naya）	244、392
အဝိဘူတာရုံ	不清晰所缘（avibhūtārammaṇa）	127
အဝိမုတ္တစိတ်	未解脱心	73
အဝိဟိ သာသင်္ပွ	无害思惟	549
အဝုတ္တသမုစ္စည်း - စ - သဒ္ဒါ	兼摄未说者的“与”（ca）字	177
အသင်္ခတဓာတ်	无为界（asaṅkhata-dhātu）	333

အသင်္ခါရိက	无行（asaṅkhārika）	114、123
အသညသတ်ဘုံ	无想有情天	334
အသညသတ် သတ္တဝါ	无想有情	580
အသဒ္ဓမ္မသဝန	听闻非正法	247
အသမပေက္ခန	无等观（asamapekkhanā）	497、499
အသမ္ဘိန္န	不碎裂（asambhinna）	F
အသမ္မသနရုပ်	不可思惟色（asammasana-rūpa）	147
အသမ္မောဟဝိရ	以不痴正知为重	441
အသမ္မောဟသမ္ပဇဉ်	不痴正知（asammoha-sampajañña）	58、382、389、394
အသမာဟိတစိတ်	未等持心	73
အဿဂုတ္တမထေရ်	马护长老（Assagutta）	520
အဿာသပဿာသကာယ	入出息身（assāsa-passāsa-kāya）	449
အသိစိတ်	能知之心	220、229、464
အသိစိတ် = ဝိညာဏ် ထင်ရှားသော ပုဂ္ဂိုလ်	识清楚显现的人	467
အသုဘ	不净（asubha）	122
အသုဘနိမိတ်	不净相（asubha-nimitta）	514
အသေဝိတဗ္ဗ	不应亲近修习（asevitabba）	483
အသောဘဏ	非美（asobhaṇa）	82
အသံသဂ္ဂ ကထာ	关于不杂处的谈论（asaṃsagga-kathā）	446
အဟိရိက	无惭（ahirika）	84、221、229
အဟေတုကဝါဒ	无因论（ahetuka-vāda）	126
အဟိတ် အကုသလဝိပါက်စိတ် (၇) မျိုး	七无因不善果报心	67
အဟိတ် ကိရိယာစိတ် (၃) ပါး	三种无因唯作心	69
အဟိတ် ကုသလဝိပါက်စိတ် (၈) မျိုး	八无因善果报心	68
အဟိတ်စိတ် (၁၈) မျိုး	十八无因心	67
အဟိတ်တဒါရုံ	无因彼所缘	131
အဟိတ် သန္တီရဏစိတ်	无因推度心	131

〔အာ၊အား〕 – 〔ဣ〕

原书第 603 – 604 页

〔 အာ၊ အား 〕

အာကာသဓာတ်	空界	147、245
အာဂန္တုက	客来（āgantuka）	389
အာဂန္တုကဘဝင်	客来有分（āgantuka-bhavaṅga）	142、240
အာဂမသုတ	由学而知（āgama-suta）	163
အာစရိယဓမ္မပါလ မထေရ် မြတ်	阿阇梨法护大长老（Ācariya Dhammapāla）	17
အာတာပီ = ဝီရိယ	热诚精勤即精进（ātāpī: vīriya）	557
အာဒိကမ္မိကဈာနဝီထိ	初得禅那心路	94
အာဒိကမ္မိက ပထမဈာနဝီထိ	初得初禅心路	95、96
အာနန္တရိက = အနန္တရိယကံ	无间（ānantarika）即无间业（ānantariya-kamma）	126
အာနာပါန စတုတ္ထဈာန်	入出息第四禅	449
အာနာပါနပဋိဘာဂနိမိတ်	入出息似相	21、105、106
အာနာပါနပထမဈာန် နာမ်တရားများ	入出息初禅名法	99
အာနာပါနပဗ္ဗ	入出息品	448
အာပေါဓာတ်	水界	124、245
အာဘုဇိတ	作意（ābhujita）	161、259、336
အာဘောဂ	回转；作意倾向（ābhoga）	169、468
အာယ	āya（语源构件：努力执行各自作用的心与心所）	286
အာယတန အမည်ရပုံ	处的得名	286
အာယတန (၁၂) ပါး	十二处	116、285、291
အာယတနဒွါရ	处门	3、30、453
အာယတန ပဗ္ဗ	处品	213、533

အာယူဟန	筹作积集	539
အာရဒ္ဓဝိပဿကပုဂ္ဂိုလ်	正在精勤修观者（āraddha-vipassaka-puggala）	I、K
အာရမ္ဘဓာတ်	发起界	521
အာရမ္မဏ = အာလမ္ဗဏ	所缘（ārammaṇa即ālambana）	180
အာရမ္မဏပဋိပါဒက မနသိကာရ	所缘引导作意	46
အာရုံ (၆) ပါး	六所缘	35、109
အာရုံနှင့် ဝိပါက် သတ်မှတ်ပုံ	所缘与果报如何确定	139
အာလောက	光明	398
အာလောကိတေ	正视	399、431
အာဝဇ္ဇန်း	转向	32、45
အာဝဋ္ဋန	转动	169
အာသဝက္ခယညာဏ်	漏尽智	162
အာသဝေါတရေးတို့၏ အာရုံ	诸漏的所缘	543
အာဟရဟတ္ထက ပုဏ္ဏား	扶手者婆罗门	522
အာဟာရဇ အဋ္ဌကလာပ်	食生八法聚	462
အာဟာရဇရုပ်	食生色	532
အာဟာရသမုဋ္ဌာနိက ကာယ	食所生色身	347
အားလုံးကို သိမ်းဆည်းပါ	必须摄取一切名法	7

〔ဣ〕

ဣဋ္ဌမဇ္ဈတ္တ	中等可意	131
ဣဋ္ဌာရုံ - အနိဋ္ဌာရုံ အယူအဆ	可意所缘与不可意所缘之说	305
ဣဋ္ဌာရုံ အနိဋ္ဌာရုံ ခွဲပုံ	可意 / 不可意所缘的判定	311
ဣဋ္ဌာရုံ၌ - မောဟမူဇော နောင် တဒါရုံ	可意所缘中痴根速行后的彼所缘	143
ဣတရီတရသန္တောသတရား	随所得知足	413
ဣတ္ထိဘာဝရုပ်	女根色	124、245
ဣဒ္ဓိဝိဉာဏ်	神变智	162
ဣန္ဒြိယပစ္စယသတ္တိ	根缘力	177
ဣန္ဒြိယပရိပါကတော	依根成熟	167
ဣန္ဒြိယသံဝရ	根律仪	247
ဣန္ဒြိယေသု ဥတ္တဒ္ဒါရတာ	守护根门	162
ဣန္ဒြေ (၆)ပါး	六根	516
ဣရိယာပထနှင့် သမ္ပဇညပိုင်း	威仪与正知部分	347
ဣရိယာပထပဗ္ဗ	威仪品	448、449
ဣရိယာပထသုံးမျိုး ခွဲခြားသတ်မှတ်ပုံ	三类威仪的区分方式	430
ဣရိယာပုထ်	威仪	172
ဣဿာ	嫉	87、236
ဣဿာ၏ သဘော	嫉的性质	239
ဣဿာသံယောဇဉ်	嫉结	214、215

〔ဤ〕 - 〔ဩ၊အိပ်〕

原书第 604 – 605 页

〔ဤ〕

ဤကား ဒုက္ခအရိယသစ္စာတည်း	这是苦圣谛	541
ဤကား နာမ်တရား	这是名法	123
ဤခန္ဓာအတ္တဘော	此蕴身	494
ဤနာမ်တရားသည် အဘယ်ကို မှီ၍ ဖြစ်နေသနည်း	此名法依什么而生起?	105
ဤရူပကာယ ခန္ဓာကိုယ်	此色身	451

〔ဥ၊ဦး〕

ဥက္ကဋ္ဌနိဒ္ဒေသနည်း	最胜显示法	260
ဥစ္ဆေဒအဘိနိဝေသ	断灭执著	539
ဥတ္တမပုရိသ	最上士	318
ဥတ္တမသမ္ပဇာနကာရီ	殊胜正知行者	417
ဥတ္တရဝဗုမာနတောင် အရပ်၌ နေသော ဥပါသကာတစ်ဦး	住在 Uttara Vaḍḍhamāna 山一带的一位优婆塞	201
ဥတုဇအဋ္ဌကလာပ်	时节生八法聚	462
ဥတုဇရုပ်	时节生色	532
ဥတုဇသဒ္ဒနဝက ကလာပ်	时节生声九法聚	577
ဥတုသပ္ပါယ	气候适宜	454、469
ဥတုသမုဋ္ဌာနိက ကာယ	时节所生色身	347
ဥဒ္ဒိစ္စဖြာဟ္မဏ စသော အမည် ပညတ်	伍谛遮婆罗门等名称概念	125
ဥဒ္ဓင်္ဂမဝါတ	上行风	422、423
ဥဒ္ဓစ္စ	掉举（uddhacca）	84、221、229
ဥဒ္ဓစ္စ အုပ်စု (၁) ချက် (မောဟမူစိတ်)	掉举组（一类）（痴根心）	224
ဥဒ္ဓစ္စ အုပ်စု နာမ်တရားများကို ရှုပုံစနစ်	掉举组名法观修方法	242
ဥဒ္ဓစ္စ အုပ်စု ဝီထိစဉ် ဇယား	掉举组心路表	243
ဥဒ္ဓစ္စ-ကုက္ကုစ္စ နီဝရဏကို ပယ်ကြောင်းတရား	掉举恶作盖的断除之因	524
ဥဒ္ဓစ္စ-ကုက္ကုစ္စ နီဝရဏ ဖြစ်ကြောင်းတရား	掉举恶作盖的生起之因	523
ဥဒ္ဓရဏ	抬（uddharaṇa）	384
ဥဒ္ဓုမာတက	膨胀相（uddhumātaka）	516
ဥပစယ	色积聚（upacaya）	148、245
ဥပစာ	近行（upacāra）	22
ဥပစာရသမာဓိ	近行定（upacāra-samādhi）	J
ဥပတ္ထမ္ဘက	扶助缘（upatthambhaka）	136
ဥပနိဿယသတ္တိ	亲依止缘力（upanissaya-satti）	576
ဥပနိဿယသမ္ပန္ဓ	具足亲依止（upanissaya-sampanna）	374
ဥပပတ္တိတော	依投生（upapattito）	166
ဥပပတ္တိဘဝ	生有（upapatti-bhava）	390
ဥပ္ပန္ဓ အကုသိုလ်	已生不善	554
ဥပ္ပန္ဓ ကုသိုလ်	已生善	555
ဥပ္ပါဒနိရောဓ	生起后之灭（uppāda-nirodha）	405、407
ဥပလက္ခဏနည်း နိဒဿနနည်း	举一兼摄法与举例说明法	391
ဥပါဒါရုပ်	所造色（upādā-rūpa）	156
ဥပါဒိန္ဓက ကာယ	已被执受色身（upādinnaka-kāya）	347
ဥပါသကာ	优婆塞	495
ဥပါယာသ	恼（upāyāsa）	135
ဥပေက္ခာ	舍受（upekkhā）	122、131、243
ဥပေါသထနတ်သွီး	乌波萨他天女（Uposathā）	233
ဥပါဒ်-ဌီ-ဘင်	生起—住立—坏灭（uppāda-ṭhiti-bhaṅga）	591
ဥဿဒ ကိတ္တန ကထာ	增盛说明论（Ussada-kittana-kathā）	318
ဦးနှောက်နှင့် အသိဉာဏ်	脑与智	190

[ဧ]

ဧကဂ္ဂတာ	一境性（ekaggatā）	81、221、229
ဧကဒေသျူပစာရနည်း အားဖြင့်	依一分借称法（ekadesūpacāra）	288
ဧကနိရောဓ	同灭（ekanirodha）	81
ဧကဝတ္ထုက	同一依处（ekavatthuka）	81
ဧကာယန = တစ်ကြောင်းတည်းသောလမ်း	一趣道即唯一之道	562
ဧကာလမ္ဗဏ	同一所缘（ekālambana）	81
ဧကုပ္ပါဒ	同生（ekuppāda）	81
ဧဝ- သဒ္ဒါ = သာလျှင်ဟူသော သဒ္ဒါ	“唯”（eva）一词	467

[ဩ၊ အိပ်]

ဩကပ္ပနသဒ္ဓါ	确信（okappana-saddhā）	528
ဩဇာရုပ်	食素（ojā-rūpa）	124、245
ဩတ္တပ္ပ	愧（ottappa）	89、163
ဩဒိဿကမေတ္တာ	有指定之慈（odissaka-mettā）	519、520
အိပ်ပျော်ခြင်းနှင့် နိုးလာခြင်း	入睡与醒来	435
အိပ်ပျော်ရာ၌ နိုးလာရာ၌ သမ္မဇ္ဉညာဏ်	眠、觉时的正知	434
အိပ်မက် မက်နေခဲ့သော်	若正在做梦	436

〔က〕

原书第 605 – 606 页

〔 က 〕

ကင်္ခါ = ဝိစိကိစ္ဆာတရား	疑（kaṅkhā）即疑惑法（vicikicchā）	453
ကင်္ခါဝိတရဏဝိသုဒ္ဓိ	度疑清净（kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi）	453
ကဋတ္တာရုပ်	所作色（katattā-rūpa，即业生色）	55
ကထာဝတ္ထုကျမ်း	《论事》（Kathāvatthu）	D
ကထာဝတ္ထု (၁၀) ပါး	十种论题	446
ကထာသမ္မာဝါစာ	言说正语（kathā-sammāvācā）	194
ကဒါစိစေတသိက်	偶生心所（kadāci-cetasika）	233
ကပ္ပဗိန္ဒု	作净点（kappabindu）	E
ကပိမိဒ္ဓပရေတ	被猴眠所制（kapimiddha-pareta）	436
ကမ္မအာဟာရ	业食（kamma-āhāra）	339
ကမ္မဇရုပ်	业生色（kammaja-rūpa）	532
ကမ္မညတာ	色适应性（kammaññatā）	148、245
ကမ္မဋ္ဌာန်း နှစ်မျိုး	二种业处	463
ကမ္မတော	依业（kammato）	166
ကမ္မဒ္ဝါရ	业门（kamma-dvāra）	3
ကမ္မဿကတာသမ္မာဒိဋ္ဌိ	业自属正见（kammassakatā-sammādiṭṭhi）	326、327
ကမ္မာယတန	职业处（kammāyatana）	166
ကရဇကာယ	所生身（karaja-kāya）	156、449
ကရုဏာ	悲（karuṇā）	91、207
ကရုဏာ ဝီထိစဉ် ရှုကွက်ဇယား	悲心路观法表	207
ကလမ္ဗဆိပ်ကမ်းကျောင်း၌ ဝါကပ်တော်မူကြသော ရဟန်းတော်များ	在 Kalamba 港寺安居的比丘们	370
ကလဒဂါမဇနပုဒ်	Kallagāma 地区	H
ကလာပသမ္မသနဝိပဿနာ	聚思惟观	19
ကလျာဏမိတ္တ	善友	525
ကသိဏ်းပဋိဘာဂနိမိတ်	遍似相	21、106
ကသိဏ်းပရိကံ	遍业处的遍作	501
ကာကမာသက ပုဏ္ဏား	任鸦啄食者婆罗门	522
ကာမဆ္ဆန္ဒနီဝရဏ၏ ဖြစ်ကြောင်းတရား	欲贪盖的生起之因	512
ကာမဆ္ဆန္ဒနီဝရဏကို ပယ်ကြောင်းတရား	欲贪盖的断除之因	514、516
ကာမဇော	欲界速行	128
ကာမတဏှာ	欲爱	542
ကာမရာဂသံယောဇဉ်	欲贪结	214、535
ကာမသင်္ကပ္ပ	欲思惟	550
ကာမသုခလိဒ္ဓိကာနုယောဂ	沉溺欲乐之行	539
ကာမသုဂတိဝဋ္ဋိသန္ဓေ	欲界善趣结生	136
ကာမာဝစရ မနောဒ္ဝါရိက ဇော ဝီထိ	欲界意门速行心路	128
ကာမေသုမိစ္ဆာစာရ စေတနာ	邪淫之思	204、551
ကာယအကြည်ဓာတ်	身净色	124
ကာယကမ္မညတာ	心所适应性	90
ကာယကမ္မဒ္ဝါရ	身业门	3

ကာယဒသကကလာပ်	身十法聚	462
ကာယဒ္ဝါရ	身门	3、33
ကာယပဿဒ္ဓိ	心所轻安	89
ကာယပသာဒ	身净色	33、245
ကာယပါဝုညတာ	心所练达性	90
ကာယမုဒုတာ	心所柔软性	90
ကာယလဟုတာ	心所轻快性	89
ကာယဝတ္ထု	身依处	33、155
ကာယဝိညတ္တိနဝက ကလာပ်	身表九法聚	349、409
ကာယဝိညတ္တိလဟုတာဒိဒ္ဝါ ဒသကကလာပ်	身表轻快性等十二法聚	349
ကာယဝိညာဏ်	身识	155
ကာယဝိညတ်	身表	148、245、347
ကာယာနုပဿနာ	身随观	569
ကာယာနုပဿနာ သတိပဋ္ဌာန်	身随观念处	116、448、470、568
ကာယာနုပဿီ	身随观者	569
ကာယုဇုကတာ	心所正直性	90
ကာရဏ	因（kāraṇa）	164
ကာရဏူပစာရအားဖြင့်	依因转称	435
ကာဠဝလဒိမဏ္ဍပ	黑藤亭（Kāḷavallimaṇḍapa）	369
ကုက္ကုစ္စ	恶作	87、238、239
ကုက္ကုရဝတိက သုတ္တန်	《狗行者经》	234
ကုဋ္ဌေ (၅၀၀၀)ခန့်	约五千俱胝份	460
ကုဋ္ဌေတစ်သိန်းခန့်ပုံလျှင် တစ်ပုံခန့်	约十万俱胝分之一	548
ကုဗ္ဗီးထမင်း	kubbhī 饭	344
ကုလဒူသန	污家	193
ကုသလမူလတရား သုံးပါး	三善根	543
ကုသိုလ်ကား ဖြူစင်သော တရားတည်း	善是白法	512
ကုသိုလ်ဇော	善速行	121
ကုသိုလ်နှင့် ဝိပါက် ဇယား	善业与果报表	133
ကုသိုလ်ဖြစ်ဖို့ရန် အကုသိုလ် ဖြစ်ဖို့ရန် သတ်မှတ်ပေးသော တရား	决定速行为善或不善之法	144
ကုသိုလ်သာ ဖြစ်သည်	唯是善	202
ကိရိယမနောဓာတ်	唯作意界	390
ကိရိယမနောဝိညာဏဓာတ်	唯作意识界	390
ကိရိယာ သမ္မာကမ္မန္တ	行为正业	197
ကိလေသဒူရီဘာဝတော	依远离烦恼	167
ကိလေသပရိနိဗ္ဗာန်	烦恼般涅槃	E
ကိလေသာစွမ်းအင် တစ်မျိုး	一种烦恼潜能	505
ကေစိဆရာ	有些论师	138
ကောင်းသော ည တစ်ည	善妙的一夜（Bhaddekaratta）	8
ကောတူဟလမင်္ဂလာ	奇异吉祥	248、250
ကောသိယအနွယ်	憍尸迦族	495
ကံနှင့် အကျိုးတရားအပိုင်း	业与果报部分	132
ကျီးလည်း မမည် ကြက် လည်း မဟုတ်	乌鸦也称不上，鸡也不是	463
ကျင်ကြီးစွန့်ရာ ကျင်ငယ်စွန့် ရာ၌ သမ္မဇဉ်ဉာဏ်	大小便利时正知而行	427
ကျင့်ဆဲ = သေက္ခ ပုဂ္ဂိုလ်	仍在学修者即有学者（sekha-puggala）	136
ကျုံ့သောစိတ်	收缩心	76
ကြိယာစိတ်များ - သတိပြုရန်	应注意唯作心	3
ကြေးမုံ ဥပမာ	镜喻	118
ကြိုတင်သိမှတ်ထားရန်	预先应知	39
ကွေးရာ ဆန့်ရာ၌ သမ္မဇဉ် ဉာဏ်ဖြင့် ပြုလေ့ရှိ၏	屈曲、伸展时正知而行	402
ကျွဲကူးရေပါ	水随牛过	534
ကျွမ်းကျင်သော ပွတ်သမား	熟练的旋工	449

〔 ခ 〕

ခဏ၏ အစွမ်းဖြင့်	依刹那来说	28
ခဏတော ဥဒယဗ္ဗယဒဿန	依刹那观生灭	546
ခဏနိရောဓ	刹那灭（khaṇa-nirodha）	407
ခဏပစ္စုပ္ပန်	刹那现在	25、94
ခဏဘင်	刹那坏灭（khaṇa-bhaṅga）	545
ခဏိကနိရောဓ	刹那灭（khaṇika-nirodha）	407
ခန္ဓပဗ္ဗ = ခန္ဓာပိုင်း သတိပဋ္ဌာန် ရှုကွက်	蕴品即蕴部分念处观法	531
ခန္ဓပရိနိဗ္ဗာန်	蕴般涅槃	F
ခန္ဓသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《蕴经》摘录	295
ခန္ဓာ-အာယတန-ဓာတ်	蕴、处、界	453
ခန္ဓာ (၅)ပါးနည်း	五蕴法	116、229
ခန္ဓာငါးပါး = ရုပ် + နာမ် နှစ်ပါး	五蕴即色名二法	351
ခန္ဓာနှင့် ဥပါဒါနက္ခန္ဓာ	蕴与取蕴	297
ခပေါင်းရေကြည်စေ့ ဥပမာ	迦答迦净水子譬喻（kataka）	118
ခယနိရောဓ	灭尽之灭（khaya-nirodha；即刹那灭）	407、544
ခယဝိရာဂ	灭尽离贪（khaya-virāga）	544
ခိပ္ပါဘိညာ	速通达	373
ချမ်းသာသော သုခဝေဒနာကို ခံစားကုန်၏	感受乐受	457
ချိန်းချိတ်သဖွယ်	如象钩	492
၆ × ၆ လီ - တရား	六组六法	35
(၆) ဒွါရတို့၌ ရုပ်တရားတို့ကို သိမ်းဆည်းပုံ	在六门中摄取色法的方法	451
(၆) လိုင်းဇယား အချုပ် (ရုပ်ပိုင်း)	六线总表（色法部分）	270

〔 ဂ 〕

ဂင်္ဂါရေနှင့် ယမုနာရေ ရောသကဲ့သို့	如恒河水与阎牟那河水相混	574
ဂင်္ဂါဝါလု သဲစုမက	比恒河沙数还多	346
ဂဏနပထံ ဝီတိဝတ္တာ	超出计数范围	365
ဂတပစ္စာဂတိကဝတ်	往返业处行持	366
ဂတေ	行时（gate）	431
ဂန္ဓာရုံ	香所缘	35
ဂန္ဓာရုံ = အနုံလိုင်း	香所缘（气味）线	187、266
ဂရု ဘာဝနိယ	可敬者（garu-bhāvaniya）	519
ဂဟဏီ	消化火（gahaṇī）	364、422
ဂါဝီဥပမာသုတ္တန်	《母牛譬喻经》	10
ဂေဟ = ကာမဂုဏ်အိမ်	家即五欲之家	482
ဂေဟသိတ ဥပေက္ခာ = သာမိသ ဥပေက္ခာ	依家舍受，即有爱染舍受	496
ဂေဟသိတ ဒေါမနဿဝေဒနာ	依家忧受	487
ဂေဟသိတ သောမနဿ ဝေဒနာ	依家悦受	482
ဂေါစရသမ္မဇ္ဉ်	行处正知	361、408、415、418、428
ဂေါတမဟူသော အနွယ်ပညတ်	“乔答摩”族姓概念	125
ဂေါတြဘု	种姓（gotrabhū）	22、96、97、137

〔 ဃ 〕

ဃနအတုံးအခဲ	密集块（ghana）	460
ဃနပြိုမှ ပရမတ်သို့ ဉာဏ် အမြင်ဆိုက်မည်	只有破除密集，智见才会抵达究竟	578
ဃာနအကြည်ဓာတ်	鼻净色	124
ဃာနဒွါရ	鼻门	33
ဃာနပသာဒ	鼻净色	33、245
ဃာနဝတ္ထု	鼻依处（ghānavatthu）	33、155
ဃာနဝိညာဏ်	鼻识	155

〔 ဂ 〕

ဂရဲသားတို့၏ အာဟာရ	地狱有情的食物	339
ဂါ၏ မွန်မြတ်သော စျာန်တရားသည် ပျက်စီးပါပေါ့	“我的殊胜禅法已经失去了！”	141
ဂါ-ငါ့စွာ	我、我所有	599

〔 စ 〕

စက္ကန ဥပါသကာ	Cakkana 优婆塞	200
စက္ခုအကြည်ဓာတ် - ဓမ္မာရုံ - အာရုံ	以眼净色（法所缘）为所缘	110
စက္ခုဒသကကလာပ်	眼十法聚（cakkhu-dasaka-kalāpa）	130
စက္ခုဒ္ဝါရ	眼门	33
စက္ခုပသာဒ	眼净色	30
စက္ခုဝတ္ထု	眼依处（cakkhuvatthu）	33、155
စက္ခုဝိညာဏ်	眼识	155、159
စကားပြောရာ၌ သမ္မဇ္ဉညာဏ်	语时正知而行	437
စကားမပြော ဆိတ်ဆိတ်နေရာ၌ သမ္မဇ္ဉညာဏ်	默时正知而行	440
စဏ္ဍာလတိဿ	Caṇḍālatissa 大灾难（Caṇḍālatissa-mahābhaya）	H
စတုက္ကနည်း	四分法	163
စတုပါရိသုဒ္ဓိသီလ	四遍净戒	C
စတုသစ္စသမ္မာဒိဋ္ဌိ	四谛正见	326
စတုသမုဋ္ဌာနိကရုပ်	四因所生色（catusamuṭṭhānika-rūpa）	409、449
စရဏတရား (၁၅) ပါး	十五种行法	162
စရဏမျိုးစေ့	行种子（caraṇa-bīja）	161
စဝနကိစ္စ	死亡作用（cavana-kicca）	173
စားရာ သောက်ရာ ခဲရာ လျက်ရာ	食、饮、嚼、尝	417
စိတ္တက္ခဏ	心刹那（cittakkhaṇa）	349、504
စိတ္တကမ္မညတာ	心适应性（cittakammaññatā）	90
စိတ္တဇအဋ္ဌကလာပ်	心生八法聚	462
စိတ္တဇရုပ်	心生色（cittaja-rūpa）	532
စိတ္တဇ သဒ္ဒနဝကကလာပ်	心生声九法聚	192
စိတ္တနိယာမ လမ်းကြောင်း	心定律轨道	121、504
စိတ္တပဿဒ္ဓိ	心轻安（cittapassaddhi）	89
စိတ္တပါဂုညတာ	心练达性（cittapāguññatā）	90
စိတ္တမုဒုတာ	心柔软性（cittamudutā）	90
စိတ္တလတောင်ကျောင်း	Cittalapabbata 山寺	458
စိတ္တလဟုတာ	心轻快性（cittalahutā）	90
စိတ္တဝိပလာသ	心颠倒（citta-vipallāsa）	311
စိတ္တဝိသုဒ္ဓိ	心清净（citta-visuddhi）	405
စိတ္တသမုဋ္ဌာနိက ကာယ	心所生色身	347
စိတ္တာနုပဿနာ	心随观（cittānupassanā）	72、116、470、506、569
စိတ္တာနုပဿီ	心随观者（cittānupassī）	569
စိတ္တုဇုကတာ	心正直性（cittujukatā）	90
စီဝရကုဋိ	袈裟寮（cīvarakuṭi）	408
စူဠသောတာပန်	小须陀洹（cūḷa-sotāpanna）	454
စေတနာ	思（cetanā）	81、220、229
စေတနာ-မနသိကာရ-ဝိတက်-အထူး	思、作意与寻的差别	83
စေတနာ သမ္မာကမ္မန္တ	思正业（cetanā-sammākammanta）	197
စေတနာ သမ္မာဝါစာ	思正语（cetanā-sammāvācā）	194
စေတသိက် (၅၂) မျိုး	五十二种心所	81
စေတသိက်ပိုင်းဆိုင်ရာ သိမှတ်စရာ	心所方面应知事项	81
စေတောပရိယဉာဏ်	他心智（cetopariya-ñāṇa）	162
စေတောယုတ္တလက္ခဏာ	心相应特相（cetoyutta-lakkhaṇa）	81
စဉ်းစားဖွယ်	值得思考	173
စိတ်ဓာတ်၏ စွမ်းအင်	心的力量	335
စိတ်နှင့် ယှဉ်သော စေတသိက်တို့၏ လက္ခဏာ (၄) ပါး	与心相应的心所之四项特征	81
စိတ်ပိုင်းဆိုင်ရာ သိမှတ်စရာ	心方面应知事项	65

စိတ်ဖြစ်ပေါ်လာပုံ	心如何生起	48

〔ဆ〕 - 〔တ〕

原书第 608 – 609 页

〔ဆ〕

ဆဋ္ဌသင်္ဂါယနာ	第六次结集（Chaṭṭha Saṅgāyana）	L
ဆန္ဒ	欲（chanda）	82、221、229
ဆီကြိတ်သည့် ဥပမာ	榨油喻	118

〔ဇ〕

ဇနကကံ	令生业（janaka-kamma）	136
ဇနသင်္ဂဟဋ္ဌ	为了摄益大众（janasaṅgahattha）	363
ဇရတာ	色老性（jaratā）	245
ဇရာ	老（jarā）	135
ဇဝနပဋိပါဒကမနသိကာရ	速行引导作意（javanapaṭipādaka-manasikāra）	46、120
ဇာဂရိတေ	觉时（jāgarite）	431
ဇာဂရိယာနုယောဂ	勤于觉醒（jāgariyānuyoga）	163
ဇာဏုသောဏိ ပုဏ္ဏား	阇努须尼婆罗门（Jāṇussoṇi）	339
ဇာတိ	生（jāti）	135
ဇိဝှါအကြည်ဓာတ်	舌净色	124
ဇိဝှါဒွါရ	舌门	33
ဇိဝှါပသာဒ	舌净色	33、245
ဇိဝှါဝတ္ထု	舌依处（jivhāvatthu）	33、155
ဇိဝှါဝိညာဏ်	舌识	155
ဇီဝအတ္တဒိဋ္ဌိခွဲ	生命我见执	86
ဇီဝိတ	名命根（jīvitindriya）	82、221、229
ဇီဝိတရုပ်	命根色	124、245
ဇီဝိတိန္ဒြေ	命根（jīvitindriya）	204
ဇီဝိတံ ပရိစ္စဇာမိ၊ န သိက္ခာပဒံ	我宁舍生命，不舍学处	202
ဇော - ကို ဦးတည်၍ သိမ်းဆည်းခဲ့သော်	若以速行为核心加以摄取	244
ဇောတိကသူဌေးအလောင်း	Jotika 长者的前身	320
ဇောနှင့် အာရုံ	速行与所缘	56
ဇောနှင့် တဒါရုံ သတ်မှတ်ပုံ	速行与彼所缘如何确定	140
ဇော ဟူသည်	所谓速行	42

〔ဈ〕

ဈာနဓမ္မ	禅那法（jhāna-dhamma）	9
ဈာနလာဘီပုဂ္ဂိုလ်	得禅者（jhāna-lābhī-puggala）	2、94
ဈာနသမ္မာဒိဋ္ဌိ	禅那正见	327
ဈာနသမာပတ္တိဝီထိ	禅那等至心路	20、94、98
ဈာနသမာပတ္တိ ဝီထိဇယား	禅那等至心路表	106、107
ဈာန်မရသော တိဟိတ် ပုထုဇန်ပုဂ္ဂိုလ်	未得禅那的三因凡夫	65
ဈာန်ရသူတို့ အတွက်သာ	仅限已得禅者	108
ဈာန်ရသော တိဟိတ် ပုထုဇန် ပုဂ္ဂိုလ်	已得禅那的三因凡夫	65

〔ဉ〕

ဉာဏ	能知（ñāṇa）	158
ဉာဏဝိပ္ပယုတ်ကုသိုလ်	智不相应善心	122

ဉာဏသမ္ပယုတ်	智相应	122、166
ဉာဏသံဝရ	智律仪	247
ဉာဏ် ထက်မြက် စူးရှမှု	智的锐利敏捷	576
ဉာတ	所知（ñāta）	158
ဉာတပရိညာ	知遍知（ñāta-pariññā）	1、379

〔ဌ〕

ဌာနူပစာ	处所借称（ṭhānūpacāra）	350
ဌာနျူပစာရ	处所借称（ṭhānūpacāra）	34
ဌိတေ	住时（ṭhite）	431

〔တ〕

တဂ္ဂတိက သတော	同趋法（taggatika）	249
တတိယ မောဃဝါရ	第三空轮次	48
တတြမဇ္ဈတ္တတာ	中舍性	89
တတြမဇ္ဈတ္တုပေက္ခာ	中舍性之舍	498
တတြဝဋ္ဋက ပုဏ္ဏား	就地卧者婆罗门（Tatravaṭṭaka）	522
တဒနုဝတ္တိက မနောဒွါရဝီထိ	随转意门心路（tadanuvattika-manodvāra-vīthi）	152
တဒါရမ္မဏဝါရ	彼所缘轮次	48
တဒါရုံအကြောင်း သိကောင်းစရာ	关于彼所缘应知之事	125、228、243
တဒါရုံကျခွင့် မရသော ဝါရများ	彼所缘不得生起的诸种情形	141
တဒါရုံ မကျခြင်းအကြောင်း	彼所缘不生起的原因	145
တဒါရုံ ဟူသည်	所谓彼所缘	43
တရုဏဝိပဿနာဇော	初步观速行（taruṇa-vipassanā-javana）	130
တာဝကာလိက	暂时存在（tāvakālika）	389
တိက္ခပုဂ္ဂိုလ်	利慧者	96
တိပိဋကဓရ စူဠအဘယ မထေရ်	三藏小无畏长老（Tipiṭaka Cūḷābhaya Thera）	312、313
တိပိဋက မဟာသီဝမထေရ်၏ မြတ်ကြီး၏ ဝါဒ	三藏大湿婆长老之说（Tipiṭaka Mahāsīva Thera）	432
တိပဋ္ဋသင်္ဃာဋိ	三层衣（tipaṭṭa）	411
တိဟိတ်-ဥက္ကဋ္ဌ ကုသိုလ်	上等三因善业	133
တိဟိတ် ဩမက ကုသိုလ်	下等三因善业	137
တိဟိတ် - ဒွိဟိတ် - အဟိတ်	三因、二因与无因	145
တိဟိတ်ပုထုဇန်	三因凡夫	131、246
တီရဏပရိညာ	审察遍知（tīraṇa-pariññā）	1、379
တေတူမကဓမ္မ	三地法	281
တောင်မြို့ မဟာဂန္ဓာရုံ ဆရာတော်ဘုရား	东城摩诃甘达勇西亚多（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）	152、173
တစ်ခုသော ဓမ္မ၏ ကိစ္စ	一个法的作用	571
တည့်တည့်ကြည့်ရာ စောင်းငဲ့ကြည့်ရာ	正视、旁视	386
တန်ဖိုးမဖြတ်နိုင်သော ဖြတ်ထုံးတစ်ရပ်	一项不可估量的裁断准则	280

〔ထ〕 – 〔ဒ〕

原书第 609 – 610 页

〔ထ〕

ထာမဂတ	力量具足（thāmagata）	100
ထိန	昏沉	87、265
ထိနမိဒ္ဓ နီဝရဏကို ပယ်ကြောင်းတရား	昏沉睡眠盖的断除之因	521、522

ထိနမိဒ္ဓ နိဝရဏ ဖြစ်ကြောင်းတရား	昏沉睡眠盖的生起之因	521
ထုလဒစ္စဉ်းအာပတ်	偷兰遮罪（thullaccaya-āpatti）	C
ထင်ထင်ရှားရှား ချုပ်ပျက်ကုန်၏	清楚地灭没	15
ထင်ထင်ရှားရှား တည်ကုန်၏	清楚地住立	15
ထိုင်ရာ၌ သမ္မဇဉ်ဉာဏ်	坐时正知而行	434

〔 ဒ 〕

ဒက္ခိဏာမလယ ဇနပုဒ်	Dakkhiṇamalaya 地区	H
ဒက္ခိဏဝိဘင်္သုတ်	《布施分别经》（Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta）	E、345
ဒါန၏ စွမ်းအား	布施的力量	337
ဒါနူပပတ္တိသုတ်	《布施生经》（Dānūpapatti Sutta）	338
ဒန်ပူ	齿木	492
ဒွါရ၏ အစွမ်းဖြင့် ဣဋ္ဌ-အနိဋ္ဌ ခွဲပုံ	依门区分可意与不可意	316
ဒွါရ (၆) ပါး	六门	108
ဒွါရနှင့် အာရုံ	门与所缘	33
ဒွါရနှစ်ပါး၌ ထင်ပုံ - ဇော ဖြစ်ပုံ	所缘在二门显现与速行生起	34
ဒွါရဝိမုတ်စိတ်	离门心	173
ဒွါရ ဟူသည်	“门”是指什么	32
ဒိဋ္ဌိ 邪见		84、221、230、380
ဒိဋ္ဌိဂတဝိပ္ပယုတ် စိတ် (၄) မျိုး	四种邪见不相应心	253
ဒိဋ္ဌိဂတသမ္ပယုတ်စိတ် (၄) မျိုး	四种邪见相应心	251
ဒိဋ္ဌတရား	所见法	19
ဒိဋ္ဌနှင့် မောဟ	邪见与痴	215
ဒိဋ္ဌိယာ သုပ္ပဋိဝိဒ္ဓါ	以见善加通达（diṭṭhiyā suppaṭividdhā）	164
ဒိဋ္ဌိဝိပလာသ	见颠倒	311
ဒိဋ္ဌိဝိသုဒ္ဓိ	见清净（diṭṭhi-visuddhi）	282、405
ဒိဋ္ဌိ သံယောဇဉ်	见结	214、215
ဒိဋ္ဌေ ဒိဋ္ဌမတ္တံ	所见唯是所见（diṭṭhe diṭṭhamattaṃ）	51、375
ဒိဗ္ဗစက္ခုဉာဏ်	天眼智（dibbacakkhu-ñāṇa）	162
ဒိဗ္ဗသောတဉာဏ်	天耳智（dibbasota-ñāṇa）	162
ဒိသာဖရဏမေတ္တာ	遍满方所之慈（disāpharaṇa-mettā）	520
ဒီဃနခသုတ္တန် ကောက်နုတ်ချက်	《长爪经》节录	475
ဒီဃာယုကာ ဟောထ	愿你们长寿（dīghāyukā hotha）	369
ဒုက္ကရစရိယာ	难行（dukkaracariyā）	369
ဒုက္ခ 苦		122、135
ဒုက္ခ အရိယသစ္စာ	苦圣谛	541
ဒုက္ခနိရောဓဂါမိနီ ပဋိပဒါ	趣向苦灭的行道（dukkhanirodhagāminī paṭipadā）	552
ဒုက္ခသမုဒယ အရိယသစ္စာ	苦集圣谛	542
ဒုက္ခာနုပဿနာဉာဏ်	苦随观智（dukkhānupassanā-ñāṇa）	126
ဒုကူလစီဝရ	都库罗衣（dukūlacīvara）	411
ဒုကုဋ္ဌ - သပိတ် - သင်္ကန်းကို ဆောင်ရာ	持僧伽梨、钵与衣时正知而行	411
ဒုစရိုက်နှင့် ဒုဇာဇီဝ	恶行与恶命	193
ဒုတိယ မဟန္တာရုံ စက္ခဒ္ဒါရဝီထိ	第二大所缘眼门心路	185
ဒုတိယ မောဃဝါရ	第二空轮次	49
ဒုပ္ပရိဂ္ဂါဟ	难以把握（duppariggāha）	9、273
ဒုပဋ္ဋသင်္ကန်း	双层衣	411
ဒုဿန	嗔害（dussana）	258
ဒုဿီလ	破戒（dussīla）	345
ဒေါမနဿဇော	忧俱速行	131
ဒေါသ	嗔	87
ဒေါသ-ဣဿာ အုပ်စု ဝီထိစဉ် ဇယား	嗔—嫉组心路表	237
ဒေါသ-ဣဿာ အုပ်စု (၂) ချက်	嗔—嫉组（两类）	218、223、236
ဒေါသ အုပ်စု 嗔组		87、218、223、234
ဒေါသ အုပ်စု ဝီထိစဉ် ဇယား	嗔组心路表	235
ဒေါသ-ကုက္ကုစ္စအုပ်စု ဝီထိစဉ် ဇယား	嗔—恶作组心路表	240

ဒေါသ-ကုက္ကုစ္စ အုပ်စု (၄) ချက်	嗔—恶作组（四类）	218、224、238
ဒေါသကင်းသော စိတ်	离嗔心	73
ဒေါသဇော အုပ်စု ရှုပုံစနစ်	嗔速行组的观修方法	256
ဒေါသနှင့် တကွသော စိတ်	与嗔俱行的心	73
ဒေါသ-မစ္ဆရိယ အုပ်စု ဝီထိစဉ် ဇယား	嗔—悭组心路表	238
ဒေါသ-မစ္ဆရိယ အုပ်စု (၂) ချက်	嗔—悭组（两类）	218、224、237
ဒေါသမူစိတ် (၂) မျိုး	二嗔根心	66
ဒွိဟိတ် ဥတ္တဋ္ဌ ကုသိုလ်	上等二因善业	137
ဒွိဟိတ် ဩမက ကုသိုလ်	下等二因善业	138
ဒွေဓာ ဝဝတ္ထပေတိ	分别确定为两部分（dvedhā vavatthapeti）	281
ဒွေပဉ္စဝိညာဏ်	双五识	2

〔ဓ〕 – 〔န〕

原书第 610 – 611 页

〔ဓ〕

ဓမ္မကထာ	法谈（dhammakathā）	363
ဓမ္မကထိကမထေရ်မြတ်	说法长老（dhammakathika-thera）	K
ဓမ္မကို အဓမ္မ	把法显示为非法	A
ဓမ္မကို ဓမ္မ	把法显示为法	B
ဓမ္မသဘောတရားတို့သည် သာလျှင် ရှိကုန်၏	只有诸法存在	599
ဓမ္မဿဝနသပ္ပါယ	闻法适宜（dhammassavana-sappāya）	454、469
ဓမ္မသာမဂ္ဂီ	诸法和合（dhamma-sāmaggī）	539
ဓမ္မာနုဂ္ဂဟ	以法摄益（dhammānuggaha）	363
ဓမ္မာနုပဿနာ ခန္ဓပဗ္ဗ ပထမဆင့်	法随观蕴品（khandhapabba）· 第一阶段	530
ဓမ္မာနုပဿနာ ဗောဇ္ဈင်ပဗ္ဗ ပထမဆင့်	法随观觉支品（bojjhaṅgapabba）· 第一阶段	535
ဓမ္မာနုပဿနာ သစ္စပဗ္ဗ ပထမဆင့်	法随观谛品（saccapabba）· 第一阶段	541
ဓမ္မာနုပဿနာ သတိပဋ္ဌာန်	法随观念处	116、470、509、569
ဓမ္မာနုပဿီ	法随观者	569
ဓမ္မာရုံလိုင်း ကာမာဝစရ နာမ်တရားများ	法所缘线欲界名法	110
ဓမ္မာရုံလိုင်း မနောဒွါရဝီထိ အကောင်းအုပ်စု	法所缘线意门心路善组	123、147
ဓမ္မာရုံ (၆) မျိုး	六种法所缘	35
ဓာတုအန္တရဓာန	舍利隐没（dhātu-antaradhāna）	B
ဓာတုကထာကျမ်း	《界论》（Dhātukathā）	D
ဓာတု = ဓာတ်	界（dhātu）	283
ဓာတုပရိနိဗ္ဗာန်	舍利般涅槃（dhātu-parinibbāna）	F
ဓာတုမနသိကာရပဗ္ဗ	界作意品	448、451
ဓာတုသာသနာ	舍利教法（dhātu-sāsana）	B
ဓုတင်ကျင့်ဝတ်ပဋိပတ်	头陀行持	523
ဓာတ် - အာယတနတို့ကို သိမ်းဆည်းပုံ	摄取界与处的方法	292
ဓာတ်ကမ္မဋ္ဌာန်း အကျဉ်း	界业处简略法	6
ဓာတ်ကမ္မဋ္ဌာန်း အကျယ်	界业处详细法	6、192
ဓာတ်ကမ္မဋ္ဌာန်းလမ်းစဉ်	界业处修行次第	452
ဓာတ် (၁၈)ပါးနည်း	依十八界法	116、282、289
ဓာတ်ပေါင်းစုရုပ်ရှင်တော်	舍利聚合佛像	G

〔န〕

နကုတောဓိ သမုဋ္ဌာန်	不从任何因等起（nakutoci-samuṭṭhāna）	579
နတ္ထိအကြောင်းတရား	无有缘	397

နတ္ထိကဝါဒ	虚无见（natthika-vāda）	126
နဝသိဝထိကပဗ္ဗ	九墓地品	455
န သမာဒိယတိ	不能受持、确立（na samādiyati）	172
နာနာ - ကဒါစိ စေတသိက်များ	各别—偶生心所	263
နာနာစေတသိက်	各别心所	265
နာမရူပပရိစ္ဆေဒဉာဏ်	名色分别智（nāmarūpa-pariccheda-ñāṇa）	468
နာမရူပဝဝတ္ထာန = ရုပ်+နာမ်ကို ပိုင်းခြား မှတ်သားခြင်း	名色分别（nāmarūpavavatthāna）即分别辨识色法与名法	155、279、572、584
နာမဝိရာဂဘာဝနာ	离名行（nāma-virāga-bhāvanā）	404
နာမ်ကမ္မဋ္ဌာန်း အကျဉ်း သိမ်းဆည်းနည်း	名业处简略摄取法	268
နာမ်ကမ္မဋ္ဌာန်း အကျယ် သိမ်းဆည်းပုံ	名业处详细摄取法	272
နာမ်ကမ္မဋ္ဌာန်း သိမ်းဆည်းနည်း သုံးနည်း	摄取名业处的三种方法	4、464
နာမ်ဃန (၄)မျိုး	四种名法密集（nāma-ghana）	216
နာမ်တရားကို အာရုံယူ၍ ဖြစ်ပေါ်လာကြသော နာမ်တရားတို့ကို သိမ်းဆည်းရှုပွားပုံ	摄取、观修以名法为所缘而生起的名法的方法	273
နာမ်တရား နာမ်တရားဟု ရှုပါ	观为“名法、名法”	273
နာမ်တရားများကို သိမ်းဆည်းပုံ	名法的摄取方法	92、115
နာမ်တရား (၃၄) လုံး	三十四种名法	111
နာမ်တရား (၃၅) လုံး	三十五种名法	196
နာမ်-ရုပ်ကို ပိုင်းခြား မှတ်သားပါ	分别辨识名法与色法	299
နာမ်ရုပ် - သိမ်းဆည်းပါ	摄取名色	104
နိက္ခမဓာတ်	出离界（nikkama-dhātu）	521
နိဇ္ဈာမာတဏှိကပြိတ္တာ	内烧渴饿鬼（nijjhāmataṇhika-peta）	341
နိဒဿနည်း	举例说明法（nidassana-naya）	391
နိဒါနကထာ	序论（Nidānakathā）	A
နိဗ္ဗတ္တိလက္ခဏာ	生起相（nibbatti-lakkhaṇa）	532
နိဗ္ဗေဘာဂိယကုသိုလ်	导向通达的善法（nibbedhabhāgiya-kusala）	374
နိယတမိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ	决定邪见（niyata-micchādiṭṭhi）	126
နိယတယောဂီ - အနိယတယောဂီ	定相应心所与不定相应心所	263
နိယမိတ	决定（niyamita）	160、258、336
နိယာမသို့ သက်ရောက်ခြင်း စသည်	趋入决定等	174
နိယျာနိကတရားကောင်း	能出离善法（niyyānika-dhamma）	L、596
နိရာမိသ ဒုက္ခဝေဒနာ	无爱染苦受（nirāmisa-dukkha-vedanā）	487
နိရာမိသ သုခ-ဒုက္ခ-ဥပေက္ခာဝေဒနာ	无爱染的乐受、苦受、舍受	479、484
နိရောဓ နှစ်မျိုး	两种灭	544
နိရောဓသစ္စာ	灭谛	544
နိရောဓာနုပဿနာ	灭随观（nirodhānupassanā）	545
နိဿယပစ္စယသတ္တိ	依止缘力（nissaya-paccaya-satti）	177
နိသိန္နေ	坐时（nisinne）	431
နီဝရဏ (၅)ပါး နည်း	五盖法	116
နီဝရဏပဗ္ဗ ပထမဆင့်	盖品（nīvaraṇapabba）· 第一阶段	510
နေက္ခမ္မ	出离（nekkhamma）	501
နေက္ခမ္မသင်္ကပ္ပ	出离思惟（nekkhamma-saṅkappa）	549
နေက္ခမ္မသိတ ဥပေက္ခာ	依出离舍（nekkhammasita-upekkhā）	497
နေက္ခမ္မသိတဒေါမနဿ	依出离忧受（nekkhammasita-domanassa）	488
နေက္ခမ္မသိတဝေဒနာ = သေဝိတဗ္ဗဝေဒနာ	依出离受，即应亲近受	500
နေက္ခမ္မသိတ သောမနဿဝေဒနာ	依出离悦受（nekkhammasita-somanassa-vedanā）	485
နေဝသညာနာသညာယတန	非想非非想处（nevasaññānāsaññāyatana）	17、549

〔 ပ 〕

ပကတိသာဝကဗောဓိဉာဏ်	普通声闻菩提智（pakatisāvaka-bodhiñāṇa）	161、374
ပကိဏ္ဏက သင်္ခါရ	杂项诸行	465
ပကိဏ်းစေတသိက်	杂心所（pakiṇṇaka-cetasika）	81、82
ပစ္စန္တဝါသီ	边地居民（paccantavāsī）	309
ပစ္စယအကြောင်း = ဥပထ္ထမ္ဘကအကြောင်း	缘即扶助缘	453
ပစ္စယတော ဥဒယဗ္ဗယဒဿန	依因缘观生灭（paccayato udayabbaya-dassana）	545
ပစ္စယပရိဂ္ဂဟဉာဏ် - ဝိပဿနာဉာဏ်	缘摄受智（paccayapariggahañāṇa）：观智	469
ပစ္စဝေက္ခဏာဇော	省察速行（paccavekkhaṇa-javana）	127
ပစ္စုပ္ပန္နာရမ္မဏ	以现在法为所缘（paccuppannārammaṇa）	203
ပစ္စုပ္ပန်အဝန်ကာလ	一期现在（addhā-paccuppanna）	27
ပစ္စုပ္ပန်တရား သက်သက်ကိုသာ	只观纯粹的现在法	512
ပစ္စုပ္ပန်သုံးမျိုး	三种现在	94
ပစ္စေကဗောဓိဉာဏ်	独觉菩提智（paccekabodhiñāṇa）	161、174、374
ပဇာနာတိ = ကွဲကွဲပြားပြားသိပုံ	如何分别了知（pajānāti）	534
ပဉ္စဒ္ဝါရ အကုသိလ်ဇောဝီထိနာမ်တရားများကိုသိမ်းဆည်းပုံ	摄取五门不善速行心路名法的方法	246
ပဉ္စဒ္ဝါရဝီထိ နာမ်တရားများကိုသိမ်းဆည်းပုံ	五门心路名法的摄取方法	149
ပဉ္စဒ္ဝါရာဝဇ္ဇန်း	五门转向（pañcadvārāvajjana）	2、38、69、159
ပဉ္စဒ္ဝါရိကဝိညာဏ်	五门识（pañcadvārika-viññāṇa）	169
ပဉ္စရာဇသုတ်	《五王经》（Pañcarāja Sutta）	309
ပဉ္စဝိညာဏဓာတ်	五识界（pañcaviññāṇa-dhātu）	284
ပဉ္စဝိညာဏ်၏ ကိစ္စ	五识的作用	68
ပဉ္စဝေါကာရ	五蕴有（pañcavokāra）	334、392、580
ပညာဒသက	慧十年（paññādasaka）	167
ပညာရှိသူတော်ကောင်းတို့ စဉ်းစားဖွယ်ရာ အချက်တစ်ရပ်	智者应思考的一点	210
ပညာကထာ	慧论（paññā-kathā）	446
ပညာရှိသော်လည်း သတိဖြစ်ခဲ၏	即使有智慧，也难免一时失念	304
ပညိန္ဒြေ စေတသိက်	慧根心所（paññindriya-cetasika）	91
ပဋ္ဋဏ္ဏစီဝရ	钵都那衣（paṭṭuṇṇacīvara）	411
ပဋိက္ကန္တေ	退返时（paṭikkante）	431
ပဋိကူလမနသိကာရပဗ္ဗ	不净作意品（paṭikūla-manasikāra-pabba）	455
ပဋိဃ	嗔恚（paṭigha）	259、518
ပဋိဃသံယောဇဉ်	嗔恚结（paṭigha-saṃyojana）	214、215、535
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ် သဘောတရား	缘起法（paṭiccasamuppāda）	455
ပဋိပတ္တိအန္တရဓာန	修行教法隐没（paṭipatti-antaradhāna）	B
ပဋိပတ္တိသာသနာ	修行教法（paṭipatti-sāsana）	B
ပဋိရူပ ဒေသဝါသ သမ္ပတ္တိစက်	住于适宜处成就轮（paṭirūpadesavāsa-sampatti-cakka）	47
ပဋိဝေဓဉာဏ်	通达智（paṭivedha-ñāṇa）	455
ပဋိသန္ဓေကိစ္စ	结生作用（paṭisandhi-kicca）	54
ပဋိသမ္ဘိဒါဉာဏ်	无碍解智（paṭisambhidā-ñāṇa）	B、127、174、461
ပဋ္ဌပိယတေတိ ပဋ္ဌာနံ၊ သတိယာ ပဋ္ဌာနံ သတိပဋ္ဌာနံ	“应使之生起，故为‘处’；这是由念所成办的处，故为‘念处’”	561
ပတိဋ္ဌာနတရား	住著法（patiṭṭhāna-dhamma）	539
ပတိရူပဒေသဝါသ	住于适宜处（paṭirūpadesavāsa）	161
ပထမရှာန် နာမ်တရား (၃၄) လုံး	初禅的三十四种名法	100
ပထမ ပရိတ္တာရုံ စက္ခဒ္ဒါရဝီထိ	第一微细所缘眼门心路	185

ပထမ မဟဂ္ဂာရုံ စက္ခုဒ္ဒါရဝီထိ	第一大所缘眼门心路	184
ပဓာန = ပြဓာန်းသောရုပ်	主导即主导色（padhāna）	350
ပရက္ကမဓာတ်	勇猛界（parakkama-dhātu）	521
ပရစိတ္တဝိဇာနန အဘိညာဏ်	了知他人之心的神通智（paracittavijānana-abhiññā）	581
ပရဒတ္တူပဇီဝိကပြိတ္တာ	依他施食饿鬼（paradattūpajīvika-peta）	341
ပရမတ္တ = ပရမအတ္တဒိဋ္ဌိစွဲ	最高我（parama-atta）即最高我见执	86
ပရမတ္ထဒီပနီ - ၏ အယူအဆ	《胜义灯》的主张（Paramatthadīpanī）	143
ပရမတ္ထ သဘာဝ	究竟自性	222
ပရိကပ္ပိတ	构想所得（parikappita，即概念）	180
ပရိကမ္မ-ဥပစာရ-အနုလောမ-ဂေါတြဘု	遍作- 近行- 随顺- 种姓	96
ပရိကံ	遍作（parikamma）	22、96
ပရိညာ (၃)မျိုး	三种遍知（pariññā）	1
ပရိဏာမိတ	倾向（pariṇāmita）	160、258、336
ပရိတ္တာရမ္မဏ	以欲界法为所缘（parittārammaṇa）	146、203
ပရိတ္တာရုံ	微细所缘（parittārammaṇa）	49、127
ပရိဒေဝ	悲（parideva）	135
ပရိနိဗ္ဗာနစုတိ၏ နောက်ဆွယ်	般涅槃死没（parinibbāna-cuti）之后	404
ပရိယတ္တိအန္တရဓာန	教理教法隐没（pariyatti-antaradhāna）	B
ပရိယတ္တိသာသနာ	教理教法（pariyatti-sāsana）	B
ပရိယတ္တိသာသနာတော် ကွယ်ခြင်းသည်သာလျှင် အရေးကြီးဆုံး	教理教法的隐没才是最重要的	L
ပရိယုဋ္ဌာနကိလေသာ	现行烦恼（pariyuṭṭhāna-kilesa）	337
ပဝိဝေက ကထာ	远离论（paviveka-kathā）	446
ပသာဒရုပ်	五净色（pasāda-rūpa）	35
ပသာရိတေ	伸展时（pasārite）	431
ပဟာနပရိညာ	断遍知（pahāna-pariññā）	1、381
ပဟာနသံဝရ	断律仪（pahāna-saṃvara）	248
ပါစကတေဇောဓာတ်	消化火界（pācaka-tejo-dhātu）	422
ပါစိတ်အာပတ်	波逸提罪（pācittiya-āpatti）	C
ပါဏာတိပါတ စသည်၏ အာရုံ အယူအဆ	关于杀生等之所缘应知事项	204
ပါဏာတိပါတ	杀生（pāṇātipāta）	204、551
ပါတိမောက္ခသံဝရ	别解脱律仪（pātimokkha-saṃvara）	247
ပါရမီဆယ်ပါး အပြားသုံးဆယ်	十种波罗蜜的三十种行相	533
ပါရမီဉာဏ်	波罗蜜智（pāramī-ñāṇa）	174
ပါရာဇိကလေးပါး	四波罗夷	C
ပါရိဟာရိယကမ္မဋ္ဌာန်း	随身业处（pārihāriya-kammaṭṭhāna）	362、363
ပိဂံလဗုဒ္ဓရက္ခိတ မထေရ်	Piṅgala Buddharakkhita 长老	201
ပိတ္တကောဋ္ဌာသ	胆汁身分（pitta-koṭṭhāsa）	423
ပိတုဃာတကကံ	杀父业（pitughātaka-kamma）	126
ပိသုဏဝါစာ	两舌（pisuṇavācā）	197、551
ပိဟတရား	希求（pihā）	488
ပိဟာ ခေါ်သော သိမ်မွေ့သော လောဘတရား	称为“希求”（pihā）的微细贪	489
ပီတိ	喜（pīti）	82、221、229
ပုဂ္ဂလသပ္ပါယ	人适宜（puggala-sappāya）	454、469
ပုဂ္ဂလိကဒါန	个人布施（puggalika-dāna）	E
ပုဂ္ဂိုလ် သတ္တဝါ ဇီဝ အတ္တ မရှိ	没有补特伽罗、有情、生命、自我	585
ပုညာဘိသင်္ခါရ	福行（puññābhisaṅkhāra）	539
ပုဏ္ဏ	Puṇṇa	234
ပုတ္တမံသူပမာ	食子肉譬喻（puttamaṃsūpama）	371
ပုဗ္ဗဘာဂပဋိပဒါ	前分行道（pubbabhāga-paṭipadā）	J
ပုဗ္ဗေ ကတ သညာ	先前已作想（pubbekata-saññā）	195
ပုဗ္ဗေ ကတ ပုညတာ	往昔曾作福（pubbekatapuññatā）	46、161
ပုဗ္ဗေ ဓ ကတပုညတာဓက်၏ စွမ်းအင်	“往昔曾作福”成就轮的力量	161
ပုဗ္ဗေနိဝါသာနုဿတိဉာဏ်	宿住随念智（pubbenivāsānussati-ñāṇa）	162
ပုဗ္ဗေဟေတု	宿因（pubbahetu）	319

ပုဏ္ဏာဝရုပ်	男根色（puṃbhāva-rūpa）	124
ပုရိသဘာဝရုပ်	男根色（purisabhāva-rūpa）	124、245
ပုရေဇာတပစ္စယသတ္တိ	前生缘力（purejāta-paccaya-satti）	177
ပူတာတံတင်း	大匣	279
ပေါရာဏကဘိက္ခု	古代比丘（porāṇaka-bhikkhū）	364
ပေါရာဏဋ္ဌကထာစရိယဝါဒ	古代义注师之说（porāṇa-aṭṭhakathācariya-vāda）	314
ပံသုကူလိက	粪扫衣者（paṃsukūlika）	H
ပုံကြီးချဲ့ကိရိယာ	照片放大器	286
ပုံစံတူရှုရန် ရုပ်အစစ်များ	应以同样方式观照的真实色法	124
ပုံစံတူရှုရန် ရုပ်အတု (၉) မျိုး	依同样方式观照的九种非真实色法	148
ပယ်ရှားရမည့် တရားနှစ်ပါး	应当舍离的二法	559
ပျံ့လွင့်သောစိတ်	散乱心	76
ပြိတ္တာတို့၏ ပြကတ္တေ့သော အစာအာဟာရ	饿鬼通常的食物	340
ပြည့်စုံခြင်း = သမ္ပတ္တိ	圆满即成就（sampatti）	305
ပြည့်စုံရမည့် တရားသုံးပါး	应具足的三法	559

〔ဖ〕 – 〔ဓ〕

原书第 613 – 615 页

〔 ဖ 〕

ဖရုသဝါစာ	恶口（pharusavācā）	197、551
ဖလသမ္မာဒိဋ္ဌိ	果正见（phala-sammādiṭṭhi）	327
ဖလူပစာရ စကား	依果名转称其因（phalūpacāra）	32
ဖဿ	触（phassa）	81、220、229、464
ဖဿ ထင်ရှားသော ပုဂ္ဂိုလ်	触清楚显现的人	466
ဖဿပဉ္စမကတရား	触等五法（phassa-pañcamaka-dhamma）	7、192、468
ဖား-ဝါဒ မဟုတ်ပါ	不是“青蛙跳”式的教法	406
ဖောဋ္ဌဗ္ဗာတ်	触界（phoṭṭhabba-dhātu）	462
ဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံ	触所缘（phoṭṭhabbārammaṇa）	35
ဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံ (= အတွေ့အထိ) လိုင်း	触所缘（所触）线	189
ဖိုလ်ဇော	果速行（phala-javana）	127
ဖြစ်ကြောင်းတရားနှင့် ပယ်ကြောင်းတရား	生起之因与断除之因	534
ဖြစ်-တည်-ပျက်	生起—住立—坏灭	589

〔 ဗ 〕

ဗဟိဒ္ဓ ခန္ဓာငါးပါး	外在五蕴	573
ဗဟိဒ္ဓ စတုသမုဋ္ဌာနိက	外在四因所生（bāhiddha-catusamuṭṭhānika）	533
ဗဟိဒ္ဓသို့ ဉာဏ်ကို ဧလွှတ်ပါ	将智转向外在	575
ဗဟိဒ္ဓါရမ္မဏ	以外在法为所缘（bahiddhārammaṇa）	203
ဗဟုဗ္ဗီဟိသမာသ်	有财释复合词（bahubbīhi-samāsa）	459
ဗဟုဿုတ	多闻（bahussuta）	163
ဗာဟုသစ္စ	多闻（bāhusacca）	163
ဗောဇ္ဈင် = ဗောဇ္ဈင်	觉支（bojjhaṅga）	539
ဗောဇ္ဈင် (၇)ပါးနည်း	依七觉支法	116
ဗျာပါဒ နီဝရဏကို ပယ်ကြောင်းတရား	嗔恚盖的断除之因	518、519
ဗျာပါဒ နီဝရဏ ဖြစ်ကြောင်းတရား	嗔恚盖的生起之因	518
ဗျာပါဒ သင်္ကပ္ပ	恚思惟（byāpāda-saṅkappa）	550
ဗြဟ္မာမင်းစည်းစိမ်ကို ရရှိစေနိုင်ပုံ	如何获得梵天成就	338

〔 ဘ 〕

ဘဒ္ဒေကရတ္တသုတ္တန်	《一夜贤者经》	25
ဘယဘေရဝသုတ်	《怖骇经》（Bhayabherava Sutta）	162
ဘဝတဏှာ	有爱（bhavataṇhā）	542
ဘဝင်ကို သတိပြုပါ	注意有分	156
ဘဝင်မနောအာကြည်ဓာတ်	有分意净界（bhavaṅga-manopasāda-dhātu）	121
ဘဝင်္ကိစ္စ	有分作用（bhavaṅga-kicca）	55
ဘဝင်္စလန	有分波动（bhavaṅga-calana）	96
ဘဝင်္မန	有分意（bhavaṅga-mana）	288
ဘဝုပစ္ဆေဒ	有分断（bhavaṅgupaccheda）	50、96、183
ဘဝရာဂသံယောဇဉ်	有贪结（bhavarāga-saṃyojana）	214、535
ဘာဝဒသကကလာပ်	性根十法聚（bhāva-dasaka-kalāpa）	462
ဘာဝရုပ်	性根色（bhāva-rūpa）	579
ဘာသိတေ သမ္မဇာနကာရီ	说话时正知而行（bhāsite sampajānakārī）	439
ဘုတ္တဝမိတက ပုဏ္ဏား	食已呕吐者婆罗门（bhuttavamitaka）	522
ဘုရားအစရှိသော အတိဋ္ဌာရုံ	佛陀等极可意所缘	228
ဘုရားရှင်၏သာသနာတော်	佛陀的教法	B
ဘုရားဟော မုခပါဠိတော်ကြီးကို ဦးထိပ်ရွက် ပန်ဆင်လျက်	顶戴佛陀亲口宣说的圣言	282
ဘူတပုဗ္ဗဂတိကနည်း	依过去曾发生之方式（bhūtapubbagatika-naya）	J
ဘူတရုပ်	大种色（bhūta-rūpa）	156
ဘေးအကင်းဆုံး စိတ်ဓာတ်မြှင့်တင်ရေး လုပ်ငန်းရပ်ကြီး	最安全的心智培育大业	121
ဘောဇနသပ္ပါယ	食适宜（bhojana-sappāya）	454、469
ဘောဇနေမတ္တညူ	饮食知量者（bhojane mattaññū）	162、516

〔 မ 〕

မကောင်းအုပ်စု အကုသိုလ်ဇောဝီထိများ	不善组不善速行心路	213
မဂ္ဂင်	道支（maggaṅga）	552
မဂ္ဂဗြဟ္မစရိယ	道梵行（magga-brahmacariya）	476
မဂ္ဂသစ္စာ	道谛（magga-sacca）	547
မဂ္ဂသမ္မာဒိဋ္ဌိ	道正见（magga-sammādiṭṭhi）	327
မစ္ဆရိယ	悭（macchariya）	87、237
မစ္ဆရိယ၏ သဘော	悭的性质	239
မစ္ဆရိယ သံယောဇဉ်	悭结（macchariya-saṃyojana）	214、216
မဇ္ဇ ဝဏိဇ္ဇာ	致醉品贸易（majja-vaṇijjā）	199
မဇ္ဈတ္တ	中立者（majjhatta）	519
မဇ္ဈိမာယုက	中寿型（majjhimāyuka）	179、186、266
မဏ္ဍလာရာမကျောင်း	Maṇḍalārāma 寺	H
မန္ဒပုဂ္ဂိုလ်	钝慧者（manda-puggala）	96
မန္ဒာယုက - အမန္ဒာယုက - မဇ္ဈိမာယုက	短寿型—长寿型—中寿型（mandāyuka—amandāyuka—majjhimāyuka）	186
မနသိကာရ	作意（manasikāra）	46、82、169、221、229
မနာယတန - ဓမ္မာယတန	意处—法处（manāyatana—dhammāyatana）	287
မနော ဇဝ ဝိညာဏံ မနောဝိညာဏံ	“意即是识，故为意识”（mano eva viññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ）	285
မနောဒွါရ အကုသိုလ်ဇောဝီထိ နာမ်တရားများ	意门不善速行心路名法	220
မနောဒွါရနှင့် ဟဒယဝတ္ထု	意门与心所依处	31
မနောဒွါရာဝဇ္ဇန်း	意门转向（manodvārāvajjana）	69、96、103
မနောဒွါရိကဇောဝီထိ	意门速行心路（manodvārika-javana-vīthi）	121
မနောဓာတ်	意界（manodhātu）	284
မနောပဒေါသိက	意愤天（manopadosika）	324
မနောမယိဒ္ဓိဉာဏ်	意所成神变智（manomayiddhi-ñāṇa）	162

မနောဝိညာဏဓာတ်	意识界（manoviññāṇadhātu）	2、285
မနောဝိညာဏ်	意识（manoviññāṇa）	155
မရဏ	死（maraṇa）	135
မသေရာ အဖြိုက်နိဗ္ဗာန်တရား တော်	不死甘露涅槃法	N
မဟဂ္ဂတစိတ် = မဟဂ္ဂုတ်စိတ်	广大心即广大之心（mahaggata-citta）	2、73、76
မဟန္တာရုံ	大所缘（mahantārammaṇa）	48、127
မဟာကုသိုလ်စိတ် (၈) မျိုး	八种大善心	69、114、123
မဟာကုသိုလ်ဇော	大善速行（mahākusala-javana）	128
မဟာကုသိုလ်ဇော ဓောရဟြင်း၏အကြောင်းများ	大善速行生起的诸因	160
မဟာကြိယာစိတ်	大唯作心（mahākiriya-citta）	3、123、128
မဟာဋီကာ၏ အဆုံးအဖြတ်	《大复注》的裁断	282
မဟာဋီကာနှင့် အနုဋီကာတို့၏ ရှင်းလင်းချက်	《大复注》与《随复注》的解释	178
မဟာထေရဝတ္ထု	大长老事（mahāthera-vatthu）	408
မဟာဒတ္တထေရ်	大达长老（Mahādatta Thera）	138
မဟာဓမ္မရက္ခိတမထေရ်	摩诃法护大长老（Mahādhammarakkhita Mahāthera）	141、243
မဟာနာဂမထေရ်မြတ်ကြီး	摩诃那伽大长老（Mahānāga Thera）	369
မဟာပဓာနကျင့်စဉ်	大精进行（mahāpadhāna）	369
မဟာပဝါရဏာနေ့	大自恣日（Mahāpavāraṇā）	493
မဟာဖုဿဒေဝ မထေရ်မြတ်ကြီး	摩诃弗沙提婆长老（Mahāphussadeva Thera）	368
မဟာဗောဓိမဏ္ဍိုင်	大菩提道场（Mahābodhimaṇḍa）	E
မဟာရာဟုလောဝါဒသုတ္တန်	《教诫罗睺罗大经》（Mahārāhulovāda Sutta）	464
မဟာဝိပါက်စိတ်	大果报心（mahāvipāka-citta）	70、131
မဟာသကုလုဒါယိသုတ္တန်	《大萨拘卢陀夷经》（Mahāsakuludāyi Sutta）	155
မဟာသတိပဋ္ဌာနသုတ္တန်	《大念处经》（Mahāsatipaṭṭhāna Sutta）	213、464
မဟာသာဝကဗောဓိဉာဏ်	大声闻菩提智（mahāsāvaka-bodhiñāṇa）	161、374
မဟာသီဝမထေရ်	大湿婆长老（Mahāsīva Thera）	489、490
မဟာဟတ္ထိပဒေါပမသုတ္တန်	《大象迹喻经》（Mahāhatthipadopama Sutta）	464
မာတုဃာတကကံ	杀母业（mātughāta-kamma）	126
မာန	慢（māna）	84
မာနသံယောဇဉ်	慢结（māna-saṃyojana）	214、215、535
မိဂပဒဝလဉ္ဇနည်း	依循鹿迹法	472
မိစ္ဆတ္တနိယတတရား	邪性决定法（micchatta-niyata-dhamma）	126、127
မိစ္ဆာဂါဟ	邪取（micchāgāha）	586
မိစ္ဆာဇီဝ	邪命（micchājīva）	194
မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ အကုသိုလ်ဇော	邪见相应不善速行	246
မိဒ္ဓ	睡眠（middha）	88、265
မိမိထက် လွန်မြတ်သောတရား မရှိသောစိတ်	没有比自己更殊胜之法的心（无上心）	77
မိမိထက် လွန်မြတ်သောတရား ရှိသောစိတ်	还有比自己更殊胜之法的心（有上心）	77
မီးများလျှင်မီးနိုင်၊ ရေများ လျှင်ရေနိုင်	火多则火胜，水多则水胜	318
မုတ	所觉（muta）	19、381
မုဒိတာ	随喜（muditā）	91
မုဒိတာ ဧတသိက် ရှုကွက်	随喜心所观法	208
မုဒုတာ	色柔软性（mudutā）	148、245
မုယှန	迷惑（muyhana）	258
မုသာဝါဒ	妄语（musāvāda）	204、551
မုသားစကား	妄语	197
မူဂပဗ္ဗတ	哑默行	370
မူလဋီကာ အနုဋီကာ အဆို	根本复注与随复注之说	50
မူလပရိညာ	根本遍知（mūlapariññā）	57、60、389
မေတ္တာစေတောဝိမုတ္တိ	慈心解脱（mettā-cetovimutti）	518
မောဟ	痴（moha）	84、221、229
မောဟအုပ်စု	痴组	88、256
မောဟ-ဥဒ္ဓစ္စ အုပ်စု	痴—掉举组	219
မောဟကင်းသော စိတ်	离痴心	73
မောဟနှင့် တကွသော စိတ်	与痴俱行的心	73
မောဟနှင့် ဒိဋ္ဌိ	痴与邪见	87

မောဟမူစိတ် (၂) မျိုး	两种痴根心	67、241
မောဟ-ဝိစိကိစ္ဆာ အုပ်စု	痴—疑组	219
မံသ ဝဏိဇ္ဇာ	畜肉贸易（maṃsa-vaṇijjā）	199
မဂ်ဇော	道速行（magga-javana）	127
မဂ်ပုဂ္ဂိုလ်	住圣道者（magga-puggala）	I
မဂ် ဖိုလ် နိဗ္ဗာန် ဓမ္မတ္ဒန်	道、果、涅槃与法蕴	345
မဂ်လေးတန် ဖိုလ်လေးတန် နိဗ္ဗာန်	四道、四果与涅槃	127
မိုင်းခိုင်းဆရာတော်ဘုရားကြီး	Mine Khine Sayadaw（မိုင်းခိုင်း ဆရာတော်ဘုရားကြီး）	183
မည်သည့် ဣရိယာပုထ်ကိုမျှ မဖြစ်စေနိုင်	不能造作任何一种威仪	171
မြဲရာ၌ သံပတ်၊ တင်းရာ၌ သပ်ပင်း	“稳处再加铁箍，紧处再钉木楔”	574
မှတ်သားစေလိုသော ရည်ရွယ်ချက်	说明这些业果的用意	139
မှီရာဝတ္ထုရုပ်များ	所依处诸色	265
မှီ၍ ဖြစ်ခြင်း = နိဿယ	依止而生即依止（nissaya）	179

〔ယ〕 – 〔လ〕

原书第 615 – 616 页

〔 ယ 〕

ယတြာချေမှု	禳解消灾	330
ယထာဘူတဒဿနဉာဏ်	如实见智（yathābhūta-dassana-ñāṇa）	585
ယထာ ယထာ ဝါ ပနဿ ကာယော ပဏိဟိတော ဟောတိ၊	他的色身无论以何种形态安置（yathā yathā vā panassa kāyo paṇihito hoti）	354
ယေ ဓမ္မာ အတီတာ နိရုဒ္ဓါ	已经过去、灭尽的诸法（ye dhammā atītā niruddhā）	24
ယေဘုယျတုသာ မှတ်သားပါ	这里只应作为一般规则理解	145
ယောဂလေးပါး	四轭（cattāro yogā）	K
ယောနကတိုင်းသား	Yonaka 地区人（ယောနကတိုင်းသား）	E
ယောနိသောမနသိကာရ	如理作意（yoniso-manasikāra）	44、121、157、248
ယံ ကိဉ္စိ သမုဒယဓမ္မံ	凡是生起之法（yaṃ kiñci samudayadhammaṃ）	19

〔 ရ 〕

ရဇ္ဇန - ဒုဿန - မုယှန သဘော	染著—嗔害—迷惑之性	258
ရသာရုံ	味所缘（rasārammaṇa）	35
ရသာရုံ = အရသာလိုင်း	味所缘（滋味）线	188、267
ရာဂကင်းသော စိတ်	离贪心	73
ရာဂနှင့် တကွသောစိတ်	与贪俱行的心	73
ရာဇမတ်ကွက်ကန့် သံကွန်ချာဖြန့်သကဲ့သို့	如展开菱格铁网一般	M
ရုစိဝသေန	依喜好（rucivasena）	314
ရူပကာယ (၄) မျိုး	四种色身	347
ရူပ ပရိဂ္ဂဟ	色摄受（rūpa-pariggaha）	11、571
ရူပါယတန	色处（rūpāyatana）	181
ရူပါယတနံ - ဟု ဟောတော်မူရာဝယ်	说到“色处”时	180
ရူပါရူပ ပရိဂ္ဂဟ	色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）	275、277、572
ရူပါရုံ	色所缘（rūpārammaṇa）	35
ရူပါရုံ (= အရောင်)လိုင်း အကောင်းအုပ်စု	色所缘（颜色）线善组	150、175
ရူပါရုံ အရောင်လိုင်း မကောင်းအုပ်စု	色所缘（颜色）线不善组	246、257
ရူပါရုံကို အာရုံပြု၍ သံယောဇဉ်များဖြစ်ပုံ	取色所缘时诸结的生起	213

ရူပါရုံကို သိပုံများ	了知色所缘的方式	168
ရူပါဝစရ ကုသိုလ်စျာန်စိတ် (၄) မျိုး	四种色界善禅心	70
ရူပါဝစရ ကုသိုလ်စျာန်စိတ် (၅) မျိုး	五种色界善禅心	71
ရူပါဝစရကြိယာစိတ်	色界唯作心（rūpāvacara-kiriyacitta）	3
ရူပါဝစရဘုံ	色界地（rūpāvacara-bhūmi）	128
ရူပေ အဘိနိဝေသ	从色法入手（rūpe abhinivesa）	6
ရူပံ သဘာဝတော ပဇာနာတိ	就自性而了知色（rūpaṃ sabhāvato pajānāti）	532
ရေမီးအခုံအခုံသော တန်ခိုးပြာဋိဟာ	水火双现的神通奇迹	G
ရောယှက် ရှုပ်ထွေးမှု ကင်းရန်	为了避免混杂	33
ရပ်ရာဋ္ဌ သမ္မဇဉ်ညာဏ်	住时正知而行	433
ရုပ်အစစ် ရုပ်အတု ရောနှောရှုရန်	真实色法与非真实色法混合观照	153
ရုပ်အစစ် (၁၀) မျိုး	十种真实色法	245
ရုပ်အတုကို အာရုံယူ၍ ရှုပုံဇယား	取非真实色法为所缘的观法表	147
ရုပ်အတု (၁၀) မျိုး	十种非真实色法	147、245
ရုပ်ကမ္မဋ္ဌာန်းကို သိမ်းဆည်းပြီးလတ်သော်	摄取色业处以后	465
ရုပ်ကမ္မဋ္ဌာန်း နှစ်မျိုး	二种色业处	464
ရုပ်တရား (၅၄) မျိုး	五十四种色法	154
ရုပ်တုံး ရုပ်ခဲ ရုပ်ဃန	色块、色团、色密集	451
ရုပ် - နာမ်ကို ပိုင်းခြားမှတ်သားပါ	分别辨识色法与名法	291
ရုပ်ပရမတ်အစစ်	真实究竟色	130
ရှေး အယူ	旧说	173
ရှေးထုံးကို မပယ်ပါနှင့်	不要舍弃古老典范	20
ရွှေ - အာရုံ၌ လောဘ-ဒိဋ္ဌအုပ်စု	以黄金为所缘的贪—邪见组	220
ရွှေပေလွှာတို့သာ ဖြစ်ကြပေသည်	正是金叶经书	302

[လ]

လက္ခဏာဟာရနေတ္တိနည်း	特相导释法（lakkhaṇahāra-nettinaya）	392
လဟုတာ	轻快性（lahutā）	148、245
လိင်္ဂအန္တရဓာန	形相教法隐没（liṅga-antaradhāna）	B
လိင်္ဂသာသနာ	形相教法（liṅga-sāsana）	B、E
လီနတရား	沉滞法（līna-dhamma）	539
လေသင်ဓုန်း	猛烈的风病发作	461
လေးသင်္ချေနှင့် ကမ္ဘာတစ်သိန်း	四阿僧祇与十万大劫	533
လောကသမညာအတ္တစွဲ	世间通称之我执	85
လောကီ ဥပေက္ခာသမ္ဗောဇ္ဈင်	世间舍觉支	538
လောကီကုသိုလ်စိတ်	世间善心	74
လောကီ ဓမ္မဝိစယသမ္ဗောဇ္ဈင်	世间择法觉支	536
လောကီနိရောဓသစ္စာ	世间灭谛	545
လောကီ ပဿဒ္ဓိ-ဝိတိသမ္ဗောဇ္ဈင်	世间轻安觉支、喜觉支	537
လောကီပိုင်း လောကုတ္တရာပိုင်း	世间部分—出世间部分	560
လောကီမဂ္ဂသစ္စာ	世间道谛	545
လောကီမဂ္ဂင် တရားကိုယ် (၈) ပါး	世间八种道支法体	566
လောကီ ဝီရိယ-သမာဓိသမ္ဗောဇ္ဈင်	世间精进觉支、定觉支	537
လောကီ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်	世间念觉支	536
လောကုတ္တရာ ဥပေက္ခာသမ္ဗောဇ္ဈင်	出世间舍觉支	538
လောကုတ္တရာတရား	出世间法（lokuttara-dhamma）	127
လောကုတ္တရာ ဓမ္မဝိစယသမ္ဗောဇ္ဈင်	出世间择法觉支	536
လောကုတ္တရာ ပဿဒ္ဓိ-ဝိတိ-ဝီရိယသမ္ဗောဇ္ဈင်	出世间轻安觉支、喜觉支、精进觉支	537
လောကုတ္တရာ သမာဓိသမ္ဗောဇ္ဈင်	出世间定觉支	537
လောကုတ္တရာ သတိသမ္ဗောဇ္ဈင်	出世间念觉支	536

လောဘ	贪（lobha）	84、221、230
လောဘအုပ်စု ဧစတသိက် (၃) လုံး	三种贪组心所	84
လောဘ-ဒိဋ္ဌိ အုပ်စု	贪—邪见组	217、229、231
လောဘ-ဒိဋ္ဌိ အုပ်စု ရှုပုံစနစ်	贪—邪见组观修方法	225
လောဘ-မာန အုပ်စု	贪—慢组	217、222、231、232
လောဘမူစိတ် (၈) မျိုး	八种贪根心	66、251
လောဘမူ ဒိဋ္ဌိဂတဝိပ္ပယုတ်စိတ် (၄) မျိုး	四种邪见不相应贪根心	232
လောဘမူ ဒိဋ္ဌိဂတသမ္ပယုတ်စိတ် (၄) မျိုး	四种邪见相应贪根心	230
လောဘမူ ဒုတိယစိတ်	第二贪根心	252
လောဟိတုပ္ပါဒကံ	以恶心使佛身出血之业（lohituppādaka-kamma）	126
လက်-ခြေ စသည် လှုပ်ပြရာ၌	以手、足等动作示意时	262
လက်ဖျစ်တစ်ဆွက်	一弹指	460
လိုင်းသတ်မှတ်ပုံ	各线的划分方法	92、110
လယ်တီဆရာတော်ဘုရားကြီး၏ အယူအဆ	雷迪西亚多的主张	143

〔ဝ〕

原书第 616 – 618 页

〔 ဝ 〕

ဝစီဝိညတ်	语表（vacīviññatti）	148、245、262
ဝဇီရူပမဉာဏ်	如金刚一样的智（vajirūpamañāṇa）	320
ဝဋ္ဋနိဿိတ	依止轮转（vaṭṭanissita）	543
ဝဋ္ဋသစ္စာ	轮转谛（vaṭṭa-sacca）	544
ဝဏ္ဏကသိုဏ်း	色遍（vaṇṇa-kasiṇa）	517
ဝဏ်လေပနဥပမာ	疮口敷药譬喻（vaṇālepana-upamā）	371
ဝဏိဇ္ဇာသုတ္တန်	《买卖经》（Vaṇijjā Sutta）	199
ဝတ္ထုအရ တရားကိုယ်ကောက်ယူပုံ	依所依处摄取法体的方法	154
ဝတ္ထုအာရမ္မဏာ	以事〔即所缘〕为所缘者（vatthuārammaṇā）	459
ဝတ္ထု နာမ ကရဇကာယော	所谓所依，就是所生身（vatthu nāma karajakāyo）	155
ဝတ္ထုနှင့် အာရုံ အယူအဆ	依处与所缘的观点	176
ဝတ္ထုနှင့် ဒွါရ	依处与门	30
ဝတ္ထုရုပ်၌ ဝိညာဏ်မှီပုံ	识依于所依色的方式	179
ဝဒနိဝါဒ တို	“有论师说”之见（vadanti-vāda）	16、517
ဝယဓမ္မာနုပဿီ	随观灭法者（vayadhammānupassī）	595
ဝရိန်လက်နက်	金刚武器	332
ဝါစာနာမဂ္ဂ	传诵轨范（vācanāmagga）	51、260、288
ဝါဒသုံးရပ်တို့၏ ထူးခြားမှု	三种学说的差别	314
ဝါယောဓာတုယာဝ ပဝိသတိ	唯由风界而进入（vāyodhātuyāva pavisati）	421
ဝိက္ခမ္ဘနပဟာန်	镇伏断（vikkhambhana-pahāna）	338
ဝိက္ခိတ္တစိတ် = ပျံ့လွင့်သောစိတ်	散乱心即散乱之心	73、76
ဝိဂတပစ္စည်းတရား	离去缘法（vigata-paccaya-dhamma）	397
ဝိစာရ	伺（vicāra）	82、221、229
ဝိစိကိစ္ဆာ အုပ်စု	疑组	225、241、242
ဝိစိကိစ္ဆာဌာနီယဓမ္မ	疑所依法（vicikicchāṭhānīya-dhamma）	526
ဝိစိကိစ္ဆာနိဝရဏကို ပယ်ကြောင်းတရား	疑盖的断除之因	526、527
ဝိစိကိစ္ဆာနိဝရဏ ဖြစ်ကြောင်းတရား	疑盖的生起之因	526
ဝိစိကိစ္ဆာ သံယောဇဉ်	疑结（vicikicchā-saṃyojana）	214、216
ဝိဇယသုတ္တန်	《Vijaya Sutta》	514
ဝိဇ္ဇာဌာန	术学处（vijjāṭṭhāna）	166

ဝိဇ္ဇာမျိုးစေ့	明种子（vijjā-bīja）	161
ဝိဇ္ဇာ ရှစ်ပါး	八明	162
ဝိဇ္ဇာ သုံးပါး	三明	162
ဝိညာဏဓာတ် (၆)ပါး	六识界	36
ဝိညာတ	所识（viññāta）	19、381
ဝိညာတေ ဝိညာတမတ္တံ	于所识唯是所识（viññāte viññātamattaṃ）	378
ဝိတဏ္ဍဝါဒီ ဝါဒ	诡辩者之说	308
ဝိတ္ထာရမနသိကာရ	详尽作意（vitthāra-manasikāra）	464、473
ဝိတက်	寻（vitakka）	82、221、229
ဝိတက် - ဝိစာရ - ပီတိ	寻、伺、喜	106
ဝိနယကုက္ကုစ္စ	戒律疑虑（vinaya-kukkucca）	C
ဝိပ္ပယုတ္တပစ္စယသတ္တိ	不相应缘力（vippayutta-paccaya-satti）	177
ဝိပရိဏာမဓမ္မ	变异法（vipariṇāma-dhamma）	496
ဝိပရိတသညာ	颠倒想（viparīta-saññā）	310、311
ဝိပလာသတရားသုံးပါး	三种颠倒	311
ဝိပဿနာကမ္မိက	观业者（vipassanā-kammika）	586
ဝိပဿနာစာရ	观智所行境（vipassanācāra）	441
ဝိပဿနာဇောစေတနာ	观速行之思（vipassanā-javana-cetanā）	134
ဝိပဿနာဉာဏ်	观智（vipassanā-ñāṇa）	162、174
ဝိပဿနာဉာဏ်၏ အရှုံခံ နာမ်တရား	作为观智所缘的名法	1
ဝိပဿနာဉာဏ်၏ အရှုံခံ သစ္စာတရား	观智所观的谛法	543
ဝိပဿနာဘိနိဝေသ	观禅入手（vipassanābhinivesa）	5
ဝိပဿနာရှုရမည့် နာမ်တရား	应以毗婆舍那观照的名法	53
ဝိပဿနာသမ္မာဒိဋ္ဌိ	观正见（vipassanā-sammādiṭṭhi）	327
ဝိပဿီဘုရားရှင်	毗婆尸佛	320
ဝိပါက် အမှန် - ဇော အပြန်	果报为准，速行可反	131、316
ဝိပါက်မနောဓာတ်	果报意界（vipāka-manodhātu）	390
ဝိပါက်မနောဝိညာဏဓာတ်	果报意识界（vipāka-manoviññāṇadhātu）	390
ဝိဘဝ တဏှာ	断灭爱（vibhava-taṇhā）	542
ဝိဘူတာရုံ	清晰所缘（vibhūtārammaṇa）	127
ဝိမာနဝတ္ထု	《天宫事》（Vimānavatthu）	233
ဝိမုတ္တစိတ်	解脱心	73
ဝိမုတ္တိ ကထာ	解脱论（vimutti-kathā）	446
ဝိမုတ္တိဉာဏဒဿန ကထာ	解脱智见论（vimuttiñāṇadassana-kathā）	447
ဝိမောက္ခတရား	解脱法（vimokkha-dhamma）	489
ဝိရတိ	离（virati）	200
ဝိရတိ အပ္ပမညာ	离心所、无量心所	193、209
ဝိရတိ၏ အာရုံကို ဆန်းစစ်ချက်	对离之所缘的考察	204
ဝိရတိ စေတသိက်	离心所	90、193
ဝိရတိ တရားတို့၏ အာရုံ	离法的所缘	203
ဝိရတိ သမ္မာအာဇီဝ	离正命（virati-sammā-ājīva）	198
ဝိရတိ သမ္မာကမ္မန္တ	离正业（virati-sammākammanta）	197
ဝိရတိ သမ္မာဝါစာ	离正语（virati-sammāvācā）	194
ဝိရတိသီလ	离戒（virati-sīla）	206
ဝိရာဂါနုပဿနာ	离贪随观（virāgānupassanā）	545
ဝိလောကိတေ	旁视时（vilokite）	399、431
ဝိဝဋ္ဋသစ္စာ	还灭谛（vivaṭṭa-sacca）	544
ဝိသဘာဂအလောင်းကောင်	异性尸体	361
ဝိသယပွဝတ္တိ (၆) ပါး	六种所缘呈现	39
ဝိသ ဝဏိဇ္ဇာ	毒物贸易（visa-vaṇijjā）	199
ဝိဟိံ သာသင်္ကပ္ပ	害思惟（vihiṃsā-saṅkappa）	550
ဝီတဒေါသစိတ် = ဒေါသ ကင်းသောစိတ်	离嗔心（vītadosa-citta）即离嗔之心	75、589
ဝီတမောဟစိတ် = မောဟ ကင်းသောစိတ်	离痴心（vītamoha-citta）即离痴之心	76、589
ဝီတရာဂစိတ် = ရာဂကင်း သောစိတ်	离贪心（vītarāga-citta）即离贪之心	74、589
ဝီတိက္ကမကိလေသာ	违犯烦恼（vītikkama-kilesa）	337
ဝီတိက္ကမိတဗ္ဗဝတ္ထု	可违犯之事（vītikkamitabba-vatthu）	205、206、209
ဝီတိဟရဏ	横移（vītiharaṇa）	384
ဝီထိစဥ် သဘောပေါက်ရန်	理解心路次第	221
ဝီထိပုံ-ဘုံစဥ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံ-ကျမ်း	《ဝီထိပုံ- ဘုံစဥ်- ဆန်းပုံ- သိမ်ပုံ ကျမ်း》	183
ဝီထိ (၆) ပါး	六种心路	37

ဝီရိယ	精进（vīriya）	82、163、221、229
ဝီရိယလွန်သော် ဥဒ္ဓစ္စ	精进过度，即成掉举	461
ဝီရိယ သမ္မာအာဇီဝ	精进正命（vīriya-sammā-ājīva）	198
ဝီရိယာရမ္ဘကထာ	关于激发精进的谈论（vīriyārambha-kathā）	446
ဝုဋ္ဌာန	出起（vuṭṭhāna）	1
ဝုဋ္ဌာနဂါမိနိ ဗလဝဝိပဿနာဇော	趣向出起的强力观速行（vuṭṭhānagāminī-balava-vipassanā-javana）	126
ဝုဋ္ဌာနဂါမိနိ ဝိပဿနာ	趣向出起观（vuṭṭhānagāminī-vipassanā）	455
ဝုဋ္ဌော	确定（voṭṭhabbana）	159
ဝေဒနာ	受（vedanā）	81、220、229
ဝေဒနာအကြောင်း သိကောင်းစရာ	关于受的应知事项	456
ဝေဒနာ၏ အစွမ်းဖြင့်	依受	464
ဝေဒနာ၏ တည်ရာ အာရုံ အကြောင်းတရား	受的所依：所缘因法	460
ဝေဒနာချုပ်ပုံ သုံးမျိုး	受的三种止息方式	404
ဝေဒနာ ထင်ရှားသော ပုဂ္ဂိုလ်	受清楚显现的人	466
ဝေဒနာနုပဿနာ	受随观念处（vedanānupassanā-satipaṭṭhāna）	116、456、470、569
ဝေဒနာနုပဿီ	受随观者（vedanānupassī）	569
ဝေဒနာနှင့် အနုသယ	受与随眠	503
ဝေဒနာပရိဂ္ဂဟသုတ္တန်	《受摄取经》（Vedanāpariggaha Sutta）	477
ဝေရစေတနာ	致怨之思（vera-cetanā）	205
ဝေရီ	敌人（verī）	519
ဝေသာရဇ္ဇဉာဏ်တော်မြတ် လေးပါး	四种无畏智	303
ဝေါဿဇ္ဇန	放（vossajjana）	384、385
ဝေါဟာရ = သတ္တသညာ	世俗言说即有情想	85

〔သ〕 – 〔ဟ〕

原书第 618 – 620 页

〔 သ 〕

သဥ္ဇာတရစိတ်	有上心（sa-uttara-citta）	73、77
သဥပါဒိသေသနိဗ္ဗာန်	有余依涅槃（sa-upādisesa-nibbāna）	E、F、504
သကဒါဂါမိမဂ်ဉာဏ်	一来道智（sakadāgāmi-magga-ñāṇa）	535
သကဝါဒီ	教内持本宗者（sakavādī）	310
သင်္ခတလက္ခဏာ	有为相（saṅkhata-lakkhaṇa）	130
သင်္ခတသုတ္တန် ဒေသနာတော်နှင့် အညီ	依《有为相经》的教说	297
သင်္ခါရတရား အစုအပုံ	诸行法的聚集	334
သင်္ခါရပဝတ္တ	诸行转起（saṅkhāra-pavatta）	126
သင်္ခါရာဝသေသသမာပတ်	余行等至（saṅkhārāvasesa-samāpatti）	20
သင်္ခါရုပေက္ခာဉာဏ်	行舍智（saṅkhārupekkhā-ñāṇa）	136
သင်္ခေပမနသိကာရ	简略作意（saṅkhepa-manasikāra）	464、473
သစ္စပဋိဝေဓဉာဏ်	谛通达智（sacca-paṭivedha-ñāṇa）	136
သစ္စာဒေသနာနည်း	谛教法（sacca-desanā-naya）	116、164
သစ္စာနုလောမိက	谛随顺（saccānulomika）	249
သညာ	想（saññā）	81、220、229
သညာဝိပလ္လာသ	想颠倒（saññā-vipallāsa）	310、311、315
သညာဝေဒယိတနိရောဓ	想受灭（saññā-vedayita-nirodha）	407
သတ္တ ဝဏိဇ္ဇာ	人口贸易（satta-vaṇijjā）	199
သတ္တသညာ	有情想（satta-saññā）	460
သတ္တ သဒ္ဓမ္မ = သူတော်ကောင်းတရား (၇)ပါး	七种善士法（satta saddhamma）	163
သတ္တသမ္မောဟ	有情迷惑（satta-sammoha）	585

သတ္တာကာရံ ဝိဇဟိတ္တာ	舍弃有情之相（sattākāraṃ vijahitvā）	578
သတိ	念（sati）	89、163
သတိနှင့် ပညာ	念与慧	559
သတိပဋ္ဌာန်ကျင့်စဉ်	念处修行	572、594、598
သတိပဋ္ဌာန် ခွဲပုံ	念处的分类方法	470、567
သတိပဋ္ဌာန်ဆိုတာ ဘာလဲ?	什么是念处?	560
သတိပဋ္ဌာန်လေးပါး၏ စွမ်းအား	四念处的力量	570
သတိပြုရန် အချက် တစ်ရပ်	一个须注意的要点	148、325、575
သတိမာ - သတိနှင့် ပြည့်စုံခြင်း	具念：具足念（satimā）	558
သတိသံဝရ	念律仪（sati-saṃvara）	247
သဒ္ဒလဟုတာဒိဒ္ဝါဒသက ကလာပ်	声轻快性等十二法聚（saddalahutādi-dvādasaka-kalāpa）	192
သဒ္ဒါယတန	声处（saddāyatana）	447
သဒ္ဒါရုံ	声所缘（saddārammaṇa）	35
သဒ္ဒါရုံ = အသံလိုင်း	声所缘（声音）线	187、266
သဒ္ဓမ္မဿဝန	听闻正法（saddhamma-savana）	46、47、161
သဒ္ဓါ	信（saddhā）	88、163
သဒ္ဓါ-ပညာအုပ်စု နာမ်တရား များ	信慧组名法	149
သဒေါသစိတ် = ဒေါသနှင့် တကွသောစိတ်	有嗔心即与嗔俱行的心	75
သန္တတိ	相续（santati）	245
သန္တတိအမတ်ကြီး	山达帝大臣	552
သန္တတိကထာ	相续论（santati-kathā）	24
သန္တတိပစ္စုပ္ပန်	相续现在（santati-paccuppanna）	94
သန္တ = ထင်ရှားရှိသော	显然存在（santa）	511、512
သန္တီရဏ	推度（santīraṇa）	159
သန္တုဋ္ဌိ ကထာ	知足论（santuṭṭhi-kathā）	446
သန္နိက္ခေပန	置（sannikkhepana）	384、385
သန္နိရုဇ္ဈန	压（sannirujjhana）	384、385
သပ္ပါယသမ္ပဇဉ်	适宜正知（sappāya-sampajañña）	359、408、411、414、417
သပ္ပုရိသူပနိဿယ	亲近善士（sappurisūpanissaya）	46、47、161
သဗ္ဗစိတ္တသာဓာရဏ စေတသိက်	遍一切心心所（sabbacittasādhāraṇa-cetasika）	81
သဗ္ဗညုတဉာဏ်	一切知智（sabbaññuta-ñāṇa）	174
သဗ္ဗံ ဘိက္ခဝေ အဘိညေယျံ	诸比丘，一切皆应证知（sabbaṃ bhikkhave abhiññeyyaṃ）	7
သဘာဝအတိဂ္ဃဠာရုံ	自然极可意所缘	131
သဘာဝဂ္ဃဠာရုံ	自然可意所缘	131
သဘာဝအလောင်းကောင်	同性尸体	361
သဘာဝယုတ္တိဖြင့် နှိုင်းချိန်ရန်	应以自然义理衡量	130
သမထယာနိက	止乘者（samathayānika）	8、93
သမနန္တရအဂ္ဂြောင်းတရား	等无间缘	397
သမ္ပဇညပဗ္ဗ	正知品（sampajañña-pabba）	448
သမ္ပဇာန	正知（sampajāna）	450、557
သမ္ပဇဉ်လေးပါး	四种正知	358
သမ္ပဋိစ္ဆိုင်း	领受（sampaṭicchana）	2、159
သမ္ပတ္တဝိရတိ	自然离（sampatta-virati）	200
သမ္ပတ္တိစက်တို့၏ စွမ်းအင်	成就轮之力	46
သမ္ပတိက သညာ	当下新作想（sampatikata-saññā）	195
သမ္ပယုတ္တသတ္တိ	相应缘力（sampayutta-satti）	398
သမ္ဖပ္ပလာပ	绮语（samphappalāpa）	197、551
သမ္မတ္တနိယတဓမ္မ	正性决定法（sammatta-niyata-dhamma）	127
သမ္မသနစာရခေတ်	思惟行境（sammasanacāra-khetta）	580
သမ္မာအာဇီဝ	正命	90、198、552
သမ္မာအာဇီဝ ဝီထိစဉ်	正命心路次第	199、200
သမ္မာကမ္မန္တ	正业	90、551
သမ္မာကမ္မန္တ - ရှုကွက်	正业：观法	197、198
သမ္မာဒိဋ္ဌိ	正见	4、547
သမ္မာပဋိပတ်	正行（sammā-paṭipatti）	426
သမ္မာဝါစာ	正语	90、194、551
သမ္မာဝါစာ - ရှုကွက်	正语：观法	196、197

သမ္မာဝါယာမ	正精进	553
သမ္မာ ဝိဟရေယျုံ	若能善住（sammā vihareyyuṃ）	I
သမ္မာသင်္ပ	正思惟	549
သမ္မာသတိ	正念	556
သမ္မာသမ္ဗောဓိဉာဏ်	正等菩提智（sammāsambodhi-ñāṇa）	161
သမ္မာသမာဓိ	正定	564
သမ္မုတိသစ္စာနယ်	世俗谛领域	222
သမယကထာ	时段论（samaya-kathā）	24
သမာဒါနဝိရတိ	受持离（samādāna-virati）	201、206
သမာဒါန စေတနာသီလ	受持思戒（samādāna-cetanā-sīla）	206
သမာဓိ ကထာ	定论（samādhi-kathā）	446
သမာဓိကမ္မိကဝိပဿကပုဂ္ဂိုလ်	具定修观者（samādhikammika-vipassaka-puggala）	K
သမာနဝါဒ	通说（samāna-vāda）	138、243、305
သမာပတ် (၈)ပါး	八种等至	404
သမာဟိတစိတ်	等持心	73
သမိဉ္ဇိတေ	屈曲时（samiñjite）	431
သမီပစာရတ္တာ	因为在附近运行（samīpacārattā）	97
သမုစ္ဆေဒပဟာန်	正断（samuccheda-pahāna）	338
သမုစ္ဆေဒဝိရတိ	正断离（samuccheda-virati）	202
သမုဒယဓမ္မာနုပဿီ	随观生法者（samudayadhammānupassī）	595
သမုဒယဝယဓမ္မာနုပဿီ	随观生灭法者（samudayavayadhammānupassī）	595
သမုဒါစာရ	惯行（samudācāra）	160、259、336
သမောဟစိတ် = မောဟနှင့် တကွသောစိတ်	有痴心即与痴俱行的心	75
သရာဂစိတ် = ရာဂနှင့် တကွ သော စိတ်	有贪心即与贪俱行的心	74
သရီရ = ခန္ဓာကိုယ်	身体（sarīra）	586
သဝိညာဏက အသုဘ ကမ္မဋ္ဌာန်း	有识不净业处（saviññāṇaka-asubha-kammaṭṭhāna）	514
သသင်္ခါရိက	有行（sasaṅkhārika）	87、114、123
သဿတအဘိနိဝေသ	常见执著（sassata-abhinivesa）	539
သဟ-ဇာဒိစေ စေတသိက်	共同—偶生心所	265
သဟဇာတသတ္တိ	俱生缘力（sahajāta-satti）	398
သဠာယတနဝိဘင်္သုတ်	《六处分别经》（Saḷāyatanavibhaṅga Sutta）	561
သာတ္ထကသမ္ပဇဉ်	有益正知（sātthaka-sampajañña）	386、402、411、414
သာမညဖလသုတ္တန်	《沙门果经》（Sāmaññaphala Sutta）	155、468
သာမိသ ဒုက္ခဝေဒနာ	有爱染苦受	486
သာမိသ သုခ - ဒုက္ခ - ဥပေက္ခာဝေဒနာ	有爱染乐受、苦受、舍受	479
သာမိသ သုခဝေဒနာ	有爱染乐受	482
သာဝကဗောဓိဉာဏ်	声闻菩提智（sāvakabodhiñāṇa）	374
သာသနာကွယ်ခြင်းဂါမဏိ	五种教法隐没	B
သိက္ခာပုဒ်ဟူသည်	所谓学处	204
သီလ ကထာ	戒论（sīla-kathā）	446
သီလဗ္ဗတပရာမာသ သံယောဇဉ်	戒禁取结（sīlabbataparāmāsa-saṃyojana）	214、215
သီလရနံ့	戒香（sīla-gandha）	496
သီလဝိသုဒ္ဓိ	戒清净（sīla-visuddhi）	405
သီလသံဝရ	戒律仪（sīla-saṃvara）	162
သုက္ခဝိပဿက ရဟန္တာ	纯观阿罗汉（sukkhavipassaka arahant）	B
သုခသီလ	性情安乐者（sukhasīla）	320
သုခုမရုပ်	细色（sukhuma-rūpa）	35
သုဇာ မည်သော အသုရ သတ္ထိသမီး	名叫须阇的阿修罗女（Sujā）	495
သုတ	所闻（suta）	19、380
သုတ္တန္တနည်းဝရိယာယ်	经教方法	398
သုတ္တန္တဘာဇနီယနည်း	经分别法的方法（Suttantabhājanīya-naya）	7、210
သုဒ္ဓမနောဒ္ဝါရဝီထိ	纯意门心路（suddha-manodvāra-vīthi）	152、261
သုဒ္ဓဝိပဿနာယာနိက	纯观乘者（suddhavipassanāyānika）	8、93
သုရာပါနစေတနာ	饮酒之思（surāpāna-cetanā）	204
သုသီလျ သဘော	善戒的性质	552
သူရိယကန္တ	日爱珠（sūriyakanta）	48

သေနိယ	Seniya	234
သောက	愁（soka）	135
သောတအကြည်ဓာတ်	耳净色	124
သောတပသာဒ	耳净色（sota-pasāda）	33、245
သောတဒွါရ	耳门（sotadvāra）	33
သောတဝတ္ထု	耳依处（sotavatthu）	33、155
သောတဝိညာဏ်	耳识（sotaviññāṇa）	155
သောတာနုဂတသုတ္တန်	Sotānugata Sutta	167
သောတာပတ္တိမဂ္ဂဋ္ဌာန်ပုဂ္ဂိုလ်	预流道位者（sotāpatti-maggaṭṭha-puggala）	J
သောတာပတ္တိမဂ်ဉာဏ်	预流道智（sotāpatti-magga-ñāṇa）	535
သောဘဏစေတသိက်	美心所（sobhana-cetasika）	81、88
သောမနဿ	悦受（somanassa）	122、131、165、243
သံခိတ္တစိတ် = ကုံ့သောစိတ်	收缩心即收缩之心（saṅkhitta-citta）	73、76
သံဃဘေဒကံ	破僧业（saṅghabhedaka-kamma）	126
သံဃာဋိ	僧伽梨（saṅghāṭi）	411
သံဃာဒိသေသ်	僧残（saṅghādisesa）	C
သံဃိကဒါန	僧团布施（saṅghika-dāna）	E
သံဝေဂဉာဏ်	悚惧智（saṃvega-ñāṇa）	495
သံယောဇဉ် (၁၀)ပါး	十结	213
သွားရာ၌ သမ္မဇဉ်ဉာဏ်	行时正知而行	432

〔 ဟ 〕

ဟဒယဝတ္ထုရုပ်	心所依处色（hadayavatthu-rūpa）	121、124、155、245
ဟသိတုပ္ပါဒ်စိတ်	生笑心（hasituppāda-citta）	3、69
ဟသိတုပ္ပါဒ်ဇော	生笑速行（hasituppāda-javana）	128
ဟိရီ	惭（hirī）	89、163
ဟေတုအကြောင်း	能生因	453